

**KIRÂATLERDE TEVATÜR OLGUSU**

**Osman BAYRAKTUTAN**

**Doktora Tezi**  
**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**  
**Prof. Dr. MEHMET DAĞ**

**2015**

**Her hakkı saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**KİRÂATLERDE TEVÂTÜR OLGUSU**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ**

**HAZIRLAYAN  
Osman BAYRAKTUTAN**

**ERZURUM – 2015**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

11/05/2015

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "KIRÂATLERDE TEVÂTÜR OLGUSU " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[11/05/2015]

[Osman BAYRAKTUTAN]



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mehmet DAĞ danışmanlığında, Osman BAYRAKTUTAN tarafından hazırlanan bu çalışma 11 / 05 / 2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. Mehmet DAĞ

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Şehmus DEMİR

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Şadi EREN

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. .... / ..... / .....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

F-84/00/22.02.2012

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	IV
ABSTRACT .....	V
ÖNSÖZ .....	VI
KISALTMALAR.....	VIII

### GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ALANI VE KAPSAMI .....	1
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE GAYESİ .....	2
III. ARAŞTIRMANIN METODU VE SİSTEMATIĞI .....	3
IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	6

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TEVÂTÜR KAVRAMININ ANLAM ALANI, TEORİK ÇERÇEVE VE KAVRAMIN İLK KULLANILDIĞI İLİMLER

1.1. TEVÂTÜR: KAVRAMSAL ALAN .....	10
1.1.1. <i>Tevâtür Kelimesinin Leksik/Sözlük Anlamı</i> .....	15
1.1.2. <i>Tevâtürün Terminolojik Anlamı</i> .....	16
1.1.3. <i>Tevâtürün Anlam Alanına Giren Kavramlar</i> .....	19
1.1.3.1. <i>Tevâtüre Yakın Anlamlı Kavramlar</i> .....	19
1.1.3.1.1. <i>Sahih</i> .....	19
1.1.3.1.2. <i>Meşhûr</i> .....	22
1.1.3.1.3. <i>Müstefiz</i> .....	25
1.1.3.1.4. <i>İcmâ</i> .....	27
1.1.3.1.5. <i>İlm-i Zarûrî</i> .....	30
1.1.3.2. <i>Tevâtürün Muadili Olarak Kullanılan Kavramlar</i> .....	35
1.1.3.2.1. <i>Şâz</i> .....	35
1.1.3.2.2. <i>Âhâd Haber</i> .....	36
1.1.3.2.3. <i>Nazarî Bilgi</i> .....	40
1.2. TEORİK ÇERÇEVE .....	44
1.2.1. <i>Tevâtürde Aranılan Şartlar</i> .....	44

1.2.1.1. Mütevâtirde Rivâyet Sayısı.....	45
1.2.1.2. Mütevâtir Haberin Konusunun Zorunlu Olarak Bilinmesi Gerekir	47
1.2.1.3. Mütevâtir Haber Zorunlu Bilgi İfade Etmelidir.....	48
1.2.2. Mütevâtirin Kısımları.....	50
1.2.2.1. Lafzî Mütevâtir.....	50
1.2.2.2. Manevî Mütevâtir.....	51
1.2.2.3. Sukûfî Mütevâtir.....	52
1.3. TEVÂTÜR KAVRAMINI KULLANAN İLİMLER.....	53
1.3.1. Kelam.....	54
1.3.2. Usûl-ü Fıkıh.....	59
1.3.3. Hadis.....	64
1.3.4. Kırâat.....	73
1.3.4.1. Kırâat Sınıflandırmaları.....	79
1.3.4.1.1. İkili Sınıflandırma.....	79
1.3.4.1.2. Üçlü Sınıflandırma.....	82
1.3.4.1.3. Altılı Sınıflandırma.....	84
1.4. DEĞERLENDİRME.....	89

## İKİNCİ BOLÜM

### KİRÂATLERDE TEVÂTÜRÜN İMKÂNI VE TEVÂTÜRLE İLGİLİ SORUNLAR

2.1. TEVÂTÜRLÜK AÇISINDAN KUR'ÂN-KİRÂAT AYRIMI.....	92
2.1.1. Kur'an'ın Tevâtürlüğü.....	92
2.1.1.1. Tevâtür Bağlamında Ferşî Farklılıklar.....	101
2.1.1.2. Kur'an'ın Sıhhati Konusunda Görüşler.....	106
2.1.2. Kırâatlerin Tevâtürlüğü.....	109
2.2. KİRÂATLERDE TEVÂTÜRE ENGEL GÖRÜLEN HUSUSLAR....	113
2.2.1. Kırâatlerde İhtilafların Oluşumu ve Bunun Tevatüre Etkisi.....	113
2.2.1.1. Kırâatlerdeki İhtilaf Sebepleri.....	116
2.2.1.1.1. Yedi Harf Meselesi.....	117
2.2.1.1.1.1. Yedi Harf Lehçe İlişkisi.....	125

2.2.1.1.2. Mushafın Noktasız ve Harekesiz Olması .....	128
2.2.1.1.3. Müdrec Kırâatler.....	133
2.2.1.1.4. Müşâfehe Usûlünden Kaynaklanan Farklılıklar .....	136
2.2.1.1.5. Aynı İmamın Râvîleri Arasındaki İhtilaflar .....	140
2.2.2. <i>Kırâatlerde İhticâc Meselesi ve Tevâtüre Etkisi</i> .....	142
2.2.3. <i>Tespit Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi</i> .....	148
2.2.3.1. Tespitî Hücetler.....	149
2.2.4. <i>Tercih Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi</i> .....	151
2.2.4.1. Tercihî Hücet Çeşitleri.....	161
2.2.4.2. Müstakil Tercihî Hücetler .....	162
2.2.4.3. Tespit ve Tercih Arasındaki Farklar ve Tevâtürle İlişkisi.....	166
2.2.5. <i>Tevâtür Bağlamında Kırâatlerde Tenkîd Meselesi</i> .....	168
2.2.5.1. Sahabe Zamanında Tenkîd .....	170
2.2.5.2. Tabiûn Dönemi ve Sonrası Tenkîd.....	172
2.2.5.3. İbn Mücâhid Sonrası Tenkîd .....	178
2.3. KIRÂATLERİN SINIRLANDIRILMASI MESELESİ.....	184
2.3.1. <i>Kırâatleri Belli Bir Sayıya İndirgememe</i> .....	185
2.3.2. <i>Yirmi-Yirmi Beş ile Sınırlandırma</i> .....	187
2.3.3. <i>Yedi ile Sınırlandırma</i> .....	188
2.3.3.1. Yedi Kırâatin Tevâtürü Meselesi.....	195
2.3.3.2. Kırâatler Yedi İmamdan Tevâtüren Nakledilmiştir .....	199
2.3.3.3. Yedi İmamın İttifak Ettikleri Mütevâtir midir?.....	200
2.3.3.4. Yedi Kırâat İmamının Tarîkleri Meselesi.....	203
2.3.4. <i>Ona Yükseltme</i> .....	206
2.3.5. <i>Ondörde Yükseltme</i> .....	209
2.3.6. <i>Üç ile Sınırlandırma</i> .....	210
2.4. KIRÂATLERİN SAHİHLİĞİ VE MÜTEVÂTİRLİĞİ AYRIMI.....	210
2.5. DEĞERLENDİRME .....	217
<b>SONUÇ</b> .....	<b>221</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>223</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>254</b>

**ÖZET****DOKTORA TEZİ  
“KİRÂATLERDE TEVÂTÜR OLGUSU”****OSMAN BAYRAKTUTAN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet DAĞ****2015, Sayfa: 266****Jüri: Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Danışman)****Prof. Dr. Şehmus DEMİR****Doç. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU****Prof. Dr. Şadi EREN**

Bu çalışmada “tevâtür” kavramının kırâatlere giriş süreci incelenmiştir. Daha sonra ortaya çıkan ve bilinen sahih kırâatleri mütevâtir kapsamında gören düşünce kritize edilmiştir. Kırâat ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu ile hicrî dördüncü asrı izleyen çağlardaki etkisi ve değerlendirilişi farklılık arz etmektedir. Kırâatler ilk zamanlarda yorumlanırken, kelimeler metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutuluyor; gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konuluyordu. Bunun klasik tefsirlerde, ilk dönem kırâat, meâni’l-Kur’an, ihticâc ve nahiv alanında yazılmış eserlerde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadîm müfessir ve dilcilerin, kırâatleri enine boyuna irdeledikleri, farklı kırâatleri nakilde rivâyette yetinmedikleri, gerektiğinde rivâyetleri eleştirdikleri, mantıkî açıklamalarla tercih gerekçelerini ortaya koydukları görülmektedir.

Mevcut kırâat/rivâyet farklılıklarından bazıları içtihadî bazıları gramatik ve filolojik bazıları yöresel farklılıklardır. Yedi/on imama isnat edilen bu farklı seslendirmelerden bazıları, imanlarından asla kuşku duyulamayacak zatlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Farklılık, terimsel anlamda tevâtüre dayansa hangi mü’min böyle bir eleştiriye cüret edebilir?

Anahtar Kelimeler: Kur’an, kırâat, tevâtür/mütevâtir, kriter, sahih, şâz, ihtilâf.



**ABSTRACT****Ph. D. THESIS****“THE PHENOMENON OF CANONIZATION IN QUR'AN READINGS”****OSMAN BAYRAKTUTAN****Advisor: Prof. Dr. Mehmet DAĞ****2015, Page: 266****Jury: Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Advisor)****Prof. Dr. Şehmus DEMİR****Assoc. Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU****Prof. Dr. Şadi EREN**

In this study, it has been examined the inclusion process of the rumor (tawatur) principles into the readings. Afterwards, it has been criticized the idea which has shown the known valid readings as part of rumoured. The function of the science reading in early period differs from its affection and evaluation in the period after fourth century of the Hegira. While the readings having been interpreted the readings at the first period, the words were being subjected to analyze in terms of their contacts within text, and their roles were being put forth in the evaluations of grammer, commend and rhetoric. It is possible to see hundreds of examples about this in the classical commentaries, and works written in early period on the readings (qiraat), the meanings of Quran, evidence and syntax. It is seemed that early commentators and linguists have extendedly investigated, not contented with narrative (riwayat) the different readings when transferring, but that they have criticized narratives when required, and put forth their preference justification with reasonable explanations. Some of reading/narrative differences is belonging to jurisprudence, some of them is grammatical and philological, and some of regional.

Some of these different vocalizations ascribed to seven or ten imams have been criticized severely by people who could never been doubted about their beliefs. Which can believer dare to such a critique if it has based on the rumor in the terminological meaning?

Keywords: Quran, reading, rumor/rumored, criterion, valid, irregular, controversy.

## ÖNSÖZ

Kırâat, yazılı olan metnin edâ keyfiyeti ve telaffuz edilmesi, fonetik farklılıklarının ses yöntemiyle ortaya çıkardığı bir takım farklılıklardan meydana gelmektedir. Kırâatler, Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerinin en önemli konularından biridir. Bu ilimle ilgilenen araştırmacılar, gerek gelenekte ve gerekse modern dönemde kırâatlerin ortaya çıkışı, tarihi süreci ve referanslarıyla alakalı birçok yaklaşımın sergilendiğini ve bunun sonucunda da birbirine yakın veya zıt görüşlerin ortaya çıktığını müşahede edeceklerdir.

Kırâat farklılıkları, kırâatleri inceleyenlerin ilgilendikleri konuların başında gelmektedir. Bu, Hz. Peygamber zamanına dayanan bir olgudur. Bu olgunun başta gelen nedenleri arasında, Hz. Peygamber'in inen vahiy lafızlarını kendi lehçelerine göre okuma izni vermesi yatmaktadır. Hem kolaylık prensibiyle alakalı tartışmalar hem de ruhsat mantığı dışında olan farklı okumaların tartışması Hz. Peygamber zamanında başlamıştır denebilir. Hz. Peygamber'den sonra da bu tartışmalar hızını artırarak devam etmiştir. Yedi harfle ilgili ortaya atılan rivâyetler ve bu rivâyetlerdeki belirsizlik, İslam coğrafyasının genişlemesi nedeniyle ortaya çıkan bazı problemler, lahn olgusu, sosyal ve siyasal etkenlerin kırâatleri etkileme çabaları, vb. nedenler, süreç içerisinde kırâat alanında ortaya çıkan sorunlar olarak göze çarpmaktadır.

Bütün bu sorunlar neticesinde ortaya çıkan birikim içerisinde sahihi sakîmden ayırma gereksinimi doğmuştur. Bu bağlamda sahih kırâatlerin şartları belirlenmiş ve bu şartlara uyması ölçüsünde kırâatlere çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Önceleri sahih, şâz diye ikili, ardından; sahih, âhâd, şâz şeklinde üçlü sınıflandırma yapılmış ve son olarak altılı; mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec kırâat sınıflandırması yapılar hale gelmiştir. Yapılan bu sınıflandırmalardaki kavramlar tamamen kırâatlere özgü kavramlar değildir. Bu kavramları diğer ilmî disiplinler de kullanmaktadır. Bütün ilmî disiplinlerde de kavramların anlamsal çerçevesi, tarihî süreç içerisinde daralma, genişleme, değişme ve kayma gibi birçok değişim yaşayabilmektedir. Bu durum dikkate alınmadan, ilk dönem eserlerinde kullanılmış olan kavramlar, lafızları aynı olsa da terim anlamları çoğu zaman farklı yaklaşımlar ve ihtiyaçlar sebebiyle değişebilmektedir. Bu bağlamda sorunu çözüme kavuşturmak için kavramların anlam farklılıklarını kronolojik olarak tespit etmek gerekir. Daha sonra kavramların terim anlamları, daha önceki

anlamsal çerçevede daralmalar ve genişlemeler hatta tamamen değişmeler varsa bunların ortaya konulması hem diğer ilmî disiplinler hem de kıraat ilmi açısından büyük önem arz etmektedir. Başka alana ait kavramların kıraat alanında kullanılması doğal karşılanabilir. Ama kavramın anlam çerçevesini göz önüne almak şartıyla bu mümkündür. Anlam çerçevesi dikkate alınmadan kullanılan kavramlar sadece kargaşaya neden olmaktadır.

Bu bağlamda girift hale sokulmuş, anlaşılrlılığını kaybetmiş, kavramların yerinde kullanılmayışı sebebiyle anlam kargaşasına yenik düşecek hale gelmiş olan kıraat alanı, yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Hz. Osman'la başlayan İbn Mücâhid ile devam eden İbn Cezerî ile kemâle erdirilmeye çalışılan kıraatlerin kavramsal alanının da bilimsel açıdan bir yapılanmaya gitmesi gerektiği kaçınılmaz bir gerçektir.

Kıraat ilminde kullanılan kavramlardan biri olan tevâtür kavramının da anlamsal çerçevesinin çizilmeye ihtiyacı vardır. Mütevâtir kavramının kıraat ilminde kullanılmaya başlanması diğer ilmî disiplinlerden sonradır. Kavramın diğer ilimlerdeki kavramsal anlamı ile kıraat ilminde kullanılması, altından kalkılamayacak birçok probleme neden olmuştur. Biz de tezimizde mütevâtir kavramının anlamsal tahlilini yapmayı, kavramın diğer kavramlarla ilişkisini göz önüne sermeyi ve diğer ilmî disiplinlerdeki anlamıyla kıraatlerde kullanılmasının uygun olup olmayacağını ortaya koyarak kavramsal açıdan mütevâtir kavramını tahlil etme çabasında olacağız.

Bu çalışmamda bana değerli vaktini ayırarak büyük katkı sağlayan başta danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Dağ olmak üzere, Prof. Dr. Şehmus Demir'e, Prof. Dr. Sadık Kılıç'a, Araş. Gör. İlyas Altuner'e, görüşlerinden faydalandığım tüm hocalarıma, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi çalışanlarına, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesi ve merkez kütüphanesinde bizden yardımlarını esirgemeyen bütün çalışanlara ve özellikle de sevgili eşim Ayşe Bayraktutan'a teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-Selam
b.	: oğul
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
dğ.	: Doğum Taihi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Nr.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
Öl.	: Ölümü
r.a.	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Selem
ÜİFD	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
Tsh.	: Tasih
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire
vr.	: varak
yy.	: Basım yeri yok

## GİRİŞ

Bu bölümde çalışmamızın alanı ve kapsamı belirlenecek, “Kırâatlerde Tevâtür Olgusu” konusunun önemi ve gayesi ortaya konacak, çalışmanın metodu ve sistematığı şekillendirilecek ve son olarak da bu alanda yapılmış olan çalışmalardan konumuz açısından önemli görülen çalışmalar hakkında bilgiler verilecektir.

### I. Araştırmanın Alanı ve Kapsamı

Bilgiye ulaşmak, insanlara doğru bilgileri vermek için akıl ve duyuların yeterli olmadığını, geçmişin bilgisini elde etmek için haberin, özellikle de doğru haberin önemli olduğunu bilen İslâm düşünürleri, mütevâtir kavramına epistemik açıdan büyük önem vermişlerdir. Tevâtür olgusu, kırâatlerde kullanılmadan önce kelâm, fıkıh usûlü ve hadis ilimlerinde kullanılmış bir kavramdır. Tevâtür olgusunu anlamlandırmaya çalışanlar bu kavramın semantik analizini yapmadan, geçirdiği evreleri göz önüne almadan ve kavramı diyakronik bir yöntemle ele almadan incelemişlerdir. Kavramın ilk başlardaki anlamıyla günümüzdeki anlamı arasındaki farklılıkları göz önüne sermeden anlam değişmelerini, anlam kaymalarını ve anlam genişlemelerini görmeden yapılan tanımlamalar, diğer ilmî disiplinlerde probleme neden olduğu gibi kırâat ilminde de büyük problemlere yol açmıştır. Muarızlarını ikna etmek, susturmak, alt etmek ve aciz bırakmak için, destekçilerine ise güven vermek, yaptıkları işte sürekliliklerini sağlamak için bu kavramı bütün ilmî disiplinler kendilerince kullanmışlardır. Kırâat ilmi de aynı şekilde bu kavramı diğer ilmî disiplinlerden etkilenecek kullanmaya başlamış; fakat ilk başlarda kendi literatüründe olmayan bir kavramı sonradan kullanmanın meydana getirdiği olumsuzluklar birçok problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Haberin epistemik değerini bildiren ve neticesinde zarûrî bilgi doğurduğu herkes tarafından bilinen mütevâtir kavramını, yakın anlamlılarını ve zıt anlamlılarını ortaya koymak, “mütevâtir” kavramının anlam çerçevesini çizmek için büyük önem arz etmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse tezimizin alanı, ilk dönemlerde ne kırâat disiplininde ne de sahih kırâat kriterleri arasında yer alan; fakat daha sonraları makbul kırâat şartları arasında kendine yer bulan “mütevâtir” kavramının kırâat alanında kullanılmasının doğruluğunu sorgulamak ve değerlendirmektir.

Kapsam açısından ise konumuz, tevâtür kavramını semantik analiz yöntemi çerçevesinde anlamlandırmak, Kelam, Usul-ü Fıkıh ve Hadis gibi diğer ilmî disiplinlerdeki kullanımlarından başlayarak kırâat alanında kullanımına nasıl geçildiğini ortaya koymak ve son olarak kırâat ilminde kullanılmasının bilimsel bir değer ifade edip etmediğini tahlil etmek, kavramın kullanıldığı takdirde ortaya çıkaracağı problemleri göz önüne sermektir.

## II. Araştırmanın Önemi ve Gayesi

Kıraatleri inceleyenlerin üzerinde durdukları ve büyük değer atfettikleri konu kırâatlerin kaynağı ve sıhhati konusudur. Kırâatlerin sıhhatini belirlerken kullanılan en önemli argüman ise senet çalışmasıdır. Senetlerin tasnif edilmesinde kullanılan önemli bir kavram ise tevâtür olmuştur; ancak kıraatlerde kullanılan tevâtürle diğer ilimlerde kullanılan tevâtür mahiyet itibariyle neredeyse aynı kabul edilmiştir. Diğer ilmî disiplinlerde haberin epistemik değerini ifade eden kavram, kırâatlerde de epistemik açıdan kullanılmıştır. Hâlbuki kırâatlerdeki tevâtür, diğer ilimlerde kullanılan tevâtür kelimesiyle birebir örtüşmemektedir. Hatta tevâtür kavramının kullanılmasının gerekliliği bile tartışılabilir.

Bu nedenle bu kavramın anlam alanını belirleme, tevâtür konusunda ortaya atılan iddialara cevap vermede elzem bir durum haline gelmiştir. Böylece sıhhat konusunda, kıraatleri belirlemede, sınırlamada, saf dışı bırakmada kullanılan kavramlardan biri ve en önemlisi olan ‘tevâtür şartı’ hakkındaki ihtilaflar son bulmuş olacaktır. Bu kavramın kırâat ilminde kullanılması çok büyük problemlere yol açmakta, insanlarda kırâatlere karşı güven duymayı bir tarafa bırakalım aksine kırâatler hakkında bir takım şüphelere neden olmaktadır. Bu nedenle bu kavram kırâat ilminde kullanılmalı mıdır, kullanılmadığı takdirde kırâatlere karşı güven azalır mı? türünden problemleri çözmek, bu konunun anlaşılır hale gelmesi ve çerçevesinin belirlenmesi açısından büyük bir öneme sahiptir.

Bu tezi çalışmaktaki amacımız ise: Tevâtür olgusu nasıl ortaya çıktı? Tevâtürün şartları nelerdir? Tevâtürün çeşitleri var mıdır? Diğer ilmî disiplinlerde hangi anlamlarda kullanılmaktadır? Tevâtür kavramını kırâatlerde kullanmak gerekli midir? Gerekli değilse neden kullanılmıştır? Bu kavramın ilk başlarda kırâatlerin tespit kriterleri arasında yeri var mıydı? Mütevâtir kavramı ilk ne zaman kırâatlerde

kullanılmaya başlandı? Kavramı kullanırken diğer ilmî disiplinlerden etkilenme oldu mu? Kavramın kullanılmasının doğuracağı problemler hesap edildi mi? Mütevâtir kavramının yerine başka bir kavram kullanılması mümkün müdür? Kur'an'ın tevâtürlüğü ile kırâatlerin tevâtürlüğü aynı şeyler midir? İstidlâl çalışması yapılarak doğruluğu ortaya çıkan bilgiler mütevâtir midir? İhtilafların olduğu yerde tevâtür kavramı olur mu? İhticâcın olduğu yerde tevâtür kavramından ne kadar bahsedilebilir? Mütevâtirler arasından tercih yapılabilir mi? Tenkîd edilen, eleştirilen kırâatler mütevâtir kapsamına girebilir mi? Kırâatlerin mütevâtir oluşunun pratikte bir faydası var mı? Kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması tevâtür açısından nasıl değerlendirilir? Mütevâtir kırâatte senet aranır mı? Mütevâtir diye iddia edilen haberin râvîlerine cerh ve ta'dil uygulanır mı? vb. soruları cevaplandırarak “tevâtür” kavramının kırâatlerde kullanılıp kullanılmamasını sorgulamaya çalışmaktır.

Kur'an'ın Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden bu yana asırlardır birtakım farklı kırâatlerle okunmakta olduğu bir gerçektir. Kırâatleri tasnif eden âlimler, kırâatleri önceleri sahih-şâz ayrımına tabi tutmuşlar, ardından sahih-âhâd-şâz ayrımına tabi tutulan kırâatler, İmam Suyûtî (öl. 911) ile birlikte mütevatir, meşhûr, âhâd, şâz, zayıf ve müdrec şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnif, kırâat alanında telif edilen eserlerde hiçbir sorgulama yapılmadan günümüze kadar devam edegelmiştir. Kırâat ilminin kullandığı bu kavramlar genel anlamda diğer ilimlerde kullanıldığı şekilde anlamlandırılmıştır; ancak kırâat ilminde bu kavramlar diğer ilimlerde kullanıldığı manaları karşılayamamaktadır. Biz de bu kavramlardan mütevatir kavramı üzerinde duracağız. “Mütevâtir” kavramının diğer ilimlerdeki kullanımı ile kırâat ilmindeki kullanımını karşılaştıracız. Farkları ve ortak yönleri ortaya koymaya çalışacağız. Kırâatlerin sıhhat derecelerini tespit ederken yapılan sınıflandırmaları kırâat kitaplarından ve diğer kaynaklardan elde edeceğimiz belge ve bilgilerle yoğurup derli toplu bir hale getirme amacı taşımaktayız. Kırâat ilminde hâlihazırda kullanılan bu kavramın anlam çerçevesini çizerek ihtilafların önüne geçmeyi amaçlamaktayız.

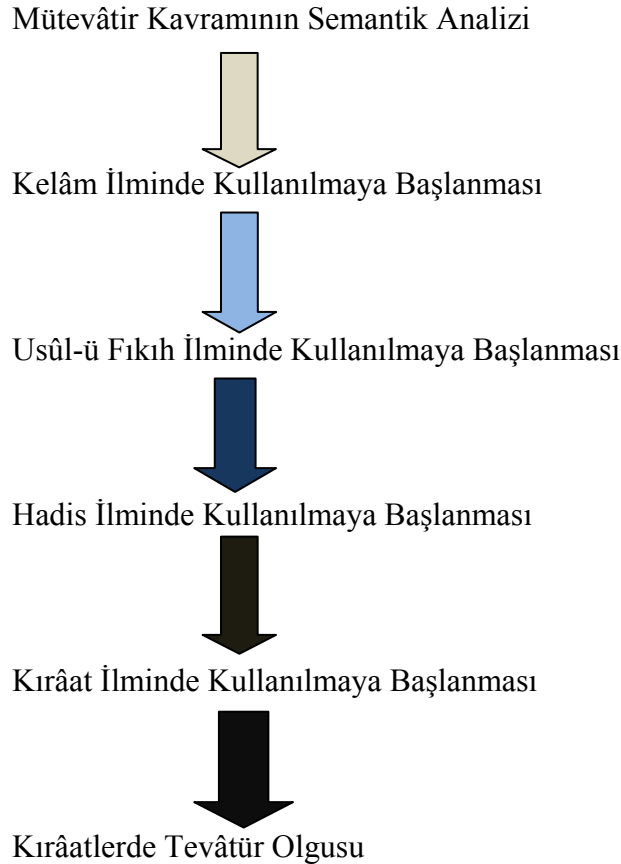
### **III. Araştırmanın Metodu ve Sistematiği**

Tezimizin sistematiğini kurmamızda ve tezimizin oluşmasında takip ettiğimiz metodu şöyle açıklayabiliriz:

Çalışmamızın en alt basamağını tevâtür kavramının semantik analizine ayırdık. Diyakronik yöntemi esas almak suretiyle kelimenin anlam çerçevesini çizmeye çalıştık. Tevâtür kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için ona yakın kavramlar ve bu kavramlarla oluşturduğu anlam kesişmeleri ve farklılıkları vermeye gayret ettik. Bir kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için onun sadece yakın anlamlılarını bilmenin yeterli olmadığı kanaatini taşıdığımız için kavramın zıt anlamlılarına da çalışmamızda yer verdik.

Kavramın diğer ilmî disiplinlerde de kullanılması nedeniyle onların tevâtür kavramını hangi anlamlarda kullandıklarını, söz konusu disiplinlerin tevâtür algısının kırâat ilmini etkileyip etkilemediğini ve kırâat ilmindeki kullanımı ile diğer ilmî disiplinlerdeki kullanımları arasındaki farkları belirlemeye çalıştık.

Kavramın kırâat ilminde kullanılmaya başlaması, kullanılmaya başlandıktan sonra yaşanan süreç ve bu sürecin doğurduğu problemlerin açıklığa kavuşturulmasında yapılması gerekenler çalışmamızın sistematüğini oluşturmaktadır. Tezimizin planını başlangıçtan nihayete kadar kurgusunu şu şekilde gösterebiliriz.





Tezimizin metodunu oluşturmada ise iki temel dinamiğimiz bulunmaktadır: Birincisi, tevâtür kavramının tüm yönleriyle anlam çerçevesinin çizilmesi, ikincisi ise, tevâtür kavramının kırâat ilminde kullanılıp kullanılmadığının ortaya konulmasıdır.

Bu bağlamda çalışmamızı giriş artı iki bölümden oluşturduk. Bu bölümleri rast gele değil daha önce belirlediğimiz çalışma planı belirledik. Bunun sebebi daha iyi anlaşılabilmesi ve bütün yönleriyle göz önünde tutulmasının gerekliliğidir. Bu düşünceden hareketle kelimenin etimolojik ve leksikografik tahliline ve diğer ilimlerle münasebetine vermeye çalıştık. Daha sonra ise kırâat ilmindeki kullanımını tüm boyutlarıyla ele almaya çalıştık.

Giriş bölümünde çalışmanın alanı, kapsamı, önemi, gayesi, araştırmanın sistematığı, metodu, bu alanda yapılmış çalışmalarla kesiştiği ve onlardan ayrıldığı noktalar, son olarak da tevâtür kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için haber ve çeşitlerinden kısaca bahsetme gereği duyduk.

Çalışmamızın birinci bölümünde tevâtür kavramının etimolojik tahlilini yaptık ve tevâtür çeşitlerinden bahsederek başladık. Sonrasında leksikografik tahliller yapmak suretiyle kelimenin yakın ve zıt anlamlılarının semantik çerçevesini çizdik. Daha sonra ise kelimeyi terimsel anlamına götüren süreçte kullanan ilimler ve bu ilimlerin kavramı kullanırken gözettikleri hususları detaylarıyla vermeye çalıştık. Kırâatlerde tevâtür olgusuna geçmeden önce kırâat ilmini de bu kavramı kullanan ilimler kategorisinde incelemenin bütünlük açısından daha iyi olacağını düşündük. Bu nedenle kırâatlerde kavramın ilk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığını birinci bölümde sunmayı planladık.

Çalışmamızın ana gövdesini oluşturan ikinci bölüme Kur'an-kırâat ayrımı yaparak başlamanın daha sağlıklı olacağını düşündük. Ardından kırâatlerde ihtilafın mevcudiyetini göz önüne sermek, ihtilafın olduğu yerde tevâtürün olup olamayacağını sorgulamasını yapmayı tasarladık. Ardından kırâatlerde ihtilaf sebeplerini tüm yönleriyle ortaya koymayı kırâatlerde ihticâc olgusunun tevâtür kavramının anlaşılması için büyük bir öneme haiz olduğunu göstermeyi düşündük ve bu bağlamda tespit ve tercih olgusunun olduğu yerde tevâtürün olup olamayacağı sorgulamasını yapmayı planladık. Yine peşi sıra kırâatlerde sadece tespit ve tercih eyleminin olmadığı aynı zamanda yedi-on-on dört kırâatin tamamı için tenkîdlerin olduğunu müşahade ettik. Bu

nedence tenkîd eyleminin olduğu yerde tevâtür kavramının bulunup bulunamayacağı sorgulamasını yapmayı tasarladık. Sonrasında kırâatlerde sınırlama eylemini ve bunun perde arkasında yatan sebepleri göz önüne sermeyi, alanı geniş olan bir kırâat birikiminden, sınırlanmış bir kırâat birikimine geçtiğimiz süreçte meydana gelen düşünceleri ve bunların tevâtür kavramıyla ilişkisini belirtmeyi düşündük. Son olarak “tevâtür” kavramı kırâatlerde yer bulmadan önce kullanılan “sahih” kavramı ve bu kavramla arasındaki farkları vererek hangi kavramı kırâatlerde kullanmanın pratik, güvenilirlik, epistemik açıdan daha faydalı olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

#### IV. Kaynakların Değerlendirilmesi

Araştırmamızda istifade ettiğimiz kaynakları; Kelâm, Usûl-ü Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Kırâat olmak üzere beş grupta toplayabiliriz. Tezimizde sadece kırâat ilminin kaynaklarından değil, konumuzla ikincil derecede alakalı olduğu için Kelâm, Usûl-ü Fıkıh, Hadis ve Tefsir kaynaklarından da azamî derecede istifade edilmiştir.

Öncelikle Kelâm ilminde sistematik olarak tevâtür kavramını ortaya atan Câhız’ın eserleri kaynaklarımız açısından büyük öneme sahiptir. Câhız’ın başlıca istifade ettiğimiz kaynaklarından olan “*Risâletu’l-Usmâniyye*”, “*Risâletu’l-Ma’âş ve’l-Ma’âd*”, “*Kitâbu’l-Hucce fî Tespîtin-Nübüvve*”, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” ve “*Kitâbü’l-Hayevân*” adlı eserlerinde tevâtür kavramından bahsetmesi ve tevâtürün haberin şartlarından sayması, kavramı daha iyi anlamamız açısından bizlere ufuk açmıştır. Yine et-Teftâzânî’nin kaleme aldığı *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* adlı eseri, İmam Mâturîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’i ve Pezdevî’nin *Ehl-i Sünnet Akâidi* adlı eserleri mütevâtir haberin Kelâm ilminde hangi anlamlarda kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Kelâm ilminin ardından mütevâtir kavramını kullanmaya başlayan Usûl-ü fıkıh ilmi de kaynak taraması yaptığımız ve tezimizde bolca istifade ettiğimiz alanlardandır. Bu alanda kullandığımız ve görüşlerinden istifade ettiğimiz eserler; Cessas’ın *el-Fusûl fî’l-Usûl*, Debûsî’nin *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, Pezdevî’nin *Usûlü’l-Pezdevî*, Sem’ânî’nin *Kavâti’ul-Edille fî’l-Usûl*, Zerkeşi’nin *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*, Cüveynî’nin *el-Burhan fî Usûlil-Fıkh* ve İmam Şâfiî’nin *er-Risâle* ve *Ümm* adlı eserleridir.

Usûl-ü Fıkıh ilminin ardından mütevâtir kavramını sıkça kullanan hadis ilminin başlıca kaynakları da tezimizde bolca istifade ettiğimiz eserlerimiz arasındaki

yerini almıştır. Öncelikle sıkça kullandığımız kaynaklar şunlardır: İbnu's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadîs*, Ahmed Naim'in *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr ve Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, İbn Hacer'in *Nuhbetu'l Fiker Şerhi* ile ülkemizde Hüseyin Hansu'nun kaleme aldığı *Mütevâtir Haber* adlı eseri hadis alanında yazılmış ve tezimizle isim bazında da benzeyen en önemli ve en fazla istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Bu kaynaklar içerisinde tezimizle, tevâtür kavramının teknik boyutuyla benzeşmesinden dolayı Hansu'nun eseri hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz. Hansu, mütevâtir kavramının tarihi serencamını incelemekte, hangi ilim dallarında ve bu kavramın ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında bazı bilgiler sunmaktadır; ancak Hansu, bu kavramın diğer ilim dallarındaki kullanımları hakkında çok kısa bilgiler vermiş, kırâatle alakalı olan kısmına ise “hadisteki tevâtür hakkında söylediklerimiz kırâat ilmi için de geçerlidir” demiştir. Bu nedenle kırâatlerdeki kullanımına hiç değinmemiştir; ancak hadis ilminde kullanılan mütevâtir kavramı ile kırâat ilminde kullanılan mütevâtir kavramı bazı yönlerden birbirine benzemesine rağmen birçok noktada birbirinden ayrılmaktadır. Hansu, konusunun kapsamından dolayı bunların neredeyse hiçbirine değinmemiştir.

Kırâat ilmindeki kaynakların değerlendirmesini yapmadan önce tefsirlerinde sıkça kırâatlere dair açıklamalara giden müfessirlerden ve dil açısından kırâatleri inceleyen dil âlimlerinin eserlerinden bahsedelim. Bu alanda önde gelenler şunlardır: Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l fî Vucûhi't-Te'vil*, Râzî'nin *Mefâtihi'l-Ğayb*, Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Nehhâs'ın *İ'râbu'l-Kurân*, Ukberî'nin *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân* ve Ahfeş'in *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserleri çokça istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Kırâat alanında mütevâtir kavramını incelerken başlıca istifade ettiğimiz klasik kaynaklar şunlardır: İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kırâat*, İbn Cezerî'nin *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, Dâni'nin *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre*, Mekkî'nin *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*, Ebû Şâme'nin *el-Mürşidü'l-Vecîz*, Dimyâtî'nin *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, Sicistânî'nin *Kitâbü'l-Mesâhif* ve Şa'bân Muhammed İsmâil'in *Resmü'l-Mushaf Ve'd-Dabtuhû* adlı eserleri sıkça kullandığımız

eserlerimiz arasındadırlar. Bu eserlerde tevâtür kavramı terminolojik anlamıyla geçmemesine, sadece leksik anlamıyla satır aralarında değinilmesine rağmen, tezimizin ana gövdesini oluşturmamızda ve tezimizi sağlam temellere dayandırma noktasında oldukça faydalandığımız noktalar mevcuttur. Özellikle kırâat sınıflandırmaları, sınırlandırmaları ve kırâat farklılıklarının nedenleri noktasında sözünü ettiğimiz eserlerden son derece istifade ettik.

Modern dönemde İslâm dünyasında konuyla alakalı doğrudan çalışmaların ülkemizde yapıldığını tespit ettik. Arap dünyasında tevâtürle alakalı bilgilerin genel anlamda yapılan kırâat çalışmalarının içerisinde eritildiğini müşâhade ettik. Ülkemizde ise tevâtür kavramıyla alakalı özel çalışma Musa Akpınar'ın "*Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi*" adlı yüksek lisans tezidir. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmada üçüncü bölüm başlık itibariyle tevâtür konusuna hasredilmiş; ancak bölüm içeriğine bakıldığında başlıkla hiçbir alakasının bulunmadığı görülmüştür. Zira bu bölümde tevâtür konusunun tüm yönleriyle ele alınıp incelenmesi gerekirken, konuyla alakalı gereksiz ve ilgisiz hususlara değinilmiş ve tevâtürle de hiçbir bağlantı kurulmamıştır. Tevâtürle ilgili; "sadece gelenek içerisinde kabul edenler, etmeyenler" diye bir başlık açılmış, bu başlık da İbn Cezerî merkezli bilgilerle doldurulmuştur. Dolayısıyla çalışma bu haliyle kırâat terminolojisi içerisinde yer alan tevâtür konusuyla alakalı tüm hususları içermekten oldukça uzaktır. Bu alanda çalışma yapanlar için isminden başka hiçbir cazibesi bulunmamaktadır.

Mehmet Ünal'ın kaleme aldığı "*Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı*" adlı makalesi ile Sıtkı Güllü'nin 2012 yılında Uluslararası Kırâat Sempozyumunda sunumunu yaptığı "*Kırâatlarda Tevâtür Olgusu*" adlı sempozyum bildirisinde sınırlılıkları nedeniyle detay bilgilere girilmemekte kısa bilgilerle yetinilmekte ve Sıtkı Güllü: "Bu alanda bir doktora yapılmalı" diye de sempozyum bildirisini sonlandırmaktadır.

Mehmet Dağ'ın kaleme aldığı "*Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*" adlı eseri bizim en fazla yararlandığımız, kırâat alanında ülkemizde yapılan ve tüm boyutlarıyla kırâat bilim dalına bir bakış açısı kazandıran en başarılı çalışmalar arasında gösterilmektedir. Bu çalışma konumuzun alt başlıkları çerçevesinde yararlandığımız en önemli kaynaklarımız arasında yerini almaktadır.

Son olarak çalışmamı bitirme aşamasındayken doktora tezi olarak kabul edilen Muhammed İsa Yüksek'in kaleme aldığı “*Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*” eserinde de kırâatlerde tevâtürden bahsedilmektedir. Özellikle tezin ikinci bölümünde tevâtürden sıkça bahsetmektedir. Bu bölüme “kırâatlerde tevâtürlük meselesi” adı altında bir başlık açarak başlamış; ancak bu kavramın tarihi seyrini vermeden, anlam açıklamalarına gitmeden direkt kelâm ilmindeki kullanımıyla sınırlandırmıştır. Kur’an-kırâat ayırımına gitmemesi eserinin çoğu yerinde çelişkileri beraberinde getirmiştir. Kırâatlerin tevâtürlüğü ile ilgili görüşleri açıklayan müellif, Ebû Şâme'nin: “Kırâatlerde ittifak edilen yerler mütevâtirdir”, “kırâatler kırâat imamlarından itibaren mütevâtirdir” ve “kırâatler mütevâtir değildir sahihtir” şeklindeki birbiriyle çelişik olan görüşlerini salt vermektedir; ancak açık çelişkiler içeren müellifin bu görüşlerinin nereden kaynaklandığına, neden birbirinden farklı görüşler ileri sürdüğüne ve bu yaklaşımların tarihsel arka planının olup olmadığına dair hiçbir değerlendirme ve tahlil yapmamıştır. Tevâtür konusundan bahsederken: “...mahdud sınırlar ve sayfalar ile konunun ele alınmasının konunun ehemmiyeti ile bağdaşmadığının farkında olduğumuzu belirtmek isteriz. Üstelik bu konunun sadece İslam düşünce sistemi ile kelâm ilmi çerçevesinde incelenmesinin de birçok konuyu muğlak bırakması bakımından yeterli olmadığını düşünmekteyiz.” diyerek bir bakıma bu konunun enine boyuna çalışılması gerektiğini bizzat vurgulamıştır.

Şu hususu belirterek haber konusuna geçiş yapmak istiyoruz. Yukarıda kırâat alanında yapılan çalışmaların tamamını verme imkânımız olmadığı için sadece kendi seçtiğimiz eserlerin isimlerini zikrettik. Tezimizde başvuru yaptığımız bütün kaynaklar bibliyografya bölümünde ve dipnotlarda gösterilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TEVÂTÜR KAVRAMININ ANLAM ALANI, TEORİK ÇERÇEVE ve KAVRAMIN İLK KULLANILDIĞI İLİMLER

#### 1.1. TEVÂTÜR: KAVRAMSAL ALAN

Tevâtüre geçmeden önce haber ve çeşitleri hakkında kısa bilgiler vermemiz konumuz açısından önem arz etmektedir. Bilindiği üzere bilgiye ulaşma yöntemleri üç kısımda incelenmiştir. Bunlar; akıl, duyular ve doğru haber olarak tasnif edilmiştir.<sup>1</sup> Akıl ve duyular tek başlarına bilgi elde etmek için yeterli görülmemiştir.<sup>2</sup> Bazı âlimler haberi akıl ve duyuların dışında üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte,<sup>3</sup> haber bilgisinin akıl ve duyuların ortak faaliyetleri sonunda meydana geldiğini belirtmişlerdir.<sup>4</sup> Geçmişe ait bilgileri mutlak surette derleyip toplamak gerekmektedir. Haber olmadan geçmişe ait bilgiler öğrenilemeyeceğinden ve doğru ile yanlış birbirinden kolaylıkla ayırt edilemeyeceğinden habere büyük bir önem atfedilmiştir. Her nesil kendisinden sonraki nesillere kendilerinden öncekilerin haberlerini iletmiştir.<sup>5</sup> İnsanlar için ‘haber’ kavramı olmazsa olmazdır. Haber bir ihtiyaçtır. Haber alma ve haber verme isteği insanların karakterinde vardır. İnsanlar yaratılışlarındaki bu karakterden dolayı geçmişten geleceğe, hazır bulunanlar hazır bulunmayanlara haberler nakletmişlerdir. Doğru haber “Nebi ile sahtesi, doğru söyleyen ile yalan söyleyen, şeriat ile sünnet, farz ile nafîle, haram ile helal, şâz ile yaygın olanlar, red ve muaraza, cennet ile cehennem arasındaki farkın bilinip anlaşılması için zorunludur.”<sup>6</sup> Mu’tezile mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Ata (öl.131/748), haberin bilgi

<sup>1</sup> en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (I-II), (Thk. Claude Salamê), Dîmeşk 1992, c. 1, s. 15; Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 7; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Terc. Şerafeddin Gölçük), İstanbul 1988, s. 8-9; Ali Aslan Aydın, *İslam İnançları ve Felfefesi*, Ankara 1964, s. 90.

<sup>2</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul 1997, s. 65.

<sup>3</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, c. 1, s. 25; Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), Kahire 1962, c. 12, s. 63; Mustafa Bozkurt, Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri, *Ankara ÜİFD*, Sayı: II, Ankara 2007, s. 83-100.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Der'ü Tearuzi'l Akl ve'n-Nakl*, (Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1979, c. 1, s. 179; Harun Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, s. 66; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 10.

<sup>5</sup> Bkz. Talat Sakallı, Rivâyetin Aklılığı ve Bilgi Kaynağı Olarak Sünnet, *V. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002.

<sup>6</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hucce fî Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1399, c. 3, s. 223-224.

kaynağı olabilmesi için meydana gelişi ve manası yönünden incelenmesi gerektiğini söyleyen ilk kişidir.<sup>7</sup> Elbette ki bu düşüncenin temeli Kur'an'a dayanmaktadır.<sup>8</sup> Bu düşüncenin sonucu olarak haberin kaynağının ve muhtevasının araştırılması İslâm düşünce sisteminde yer bulmaya başlamıştır.

Haber sözlükte; “ağızdan ağıza nakledilen söz”,<sup>9</sup> “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, eşyanın hakikatine nüfûz etmek” manalarına gelir.<sup>10</sup> Başka bir tanıma göre; geçmiş ve gelecekle ilgili bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle de doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan sözdür.<sup>11</sup> Genel kabule göre yapılan tarifi ise; söyleyenine bakılmaksızın doğru veya yalan olma ihtimali olan sözdür.<sup>12</sup> Yine; söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu söz, şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>13</sup> Haber ya doğrudur ya da yanlıştır, üçüncü bir seçeneğin olamayacağı hususunda dil ve usûl âlimleri ittifak etmişlerdir.<sup>14</sup> Haber doğru veya yalan olması, haberi verene göre değil, verilen haberin gerçeğe uygun olup olmamasına göre belirlenir.<sup>15</sup>

Haber ile bilgi kavramı birbirleriyle yakın bir ilişki içerisindedirler. Hatta bazı âlimler bilgi ile haberi eş anlamlı görmüş ve bilgiyi tanımlarken ‘bilgi haberdür’ diyerek

<sup>7</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısırî), Dımaşk 1975, s. 255.

<sup>8</sup> Hucurât 49/6 “Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük ederseniz de sonra yaptığımıza pişman olursunuz.” Yine haberle ilgili bknz. Tevbe, 9/94; Muhammed 47/21.

<sup>9</sup> Salim Ögüt, *İslam hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhitlerin Kaynak Değeri*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 16.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab*, (I-VX), Beyrut 1374, c. 4, s. 226-229; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabî, *es-Sihah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Mısır 1379, c. 2, s. 640; el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mısbâhu'l-Munîr*, (I-II) Emîriyye Basımevi, Mısır 1316, c. 1, s. 175; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, c. 2, s. 283; er-Râğib, el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halîl Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, s. 204.

<sup>11</sup> el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyidi's-Şerif el-Curcânî fî Mustalahi'l-Hadis*, (Thk. Abdul-Fettah Ebu Gudde), 3.bs, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1416, s. 38; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, c. 1, s. 16; eş-Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, c. 2, s. 567; Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1837, s. 66.

<sup>12</sup> Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008, s. 51-52.

<sup>13</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 54; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 101.

<sup>14</sup> el-Basrî, Ebû'l Hüseyin, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, (Nşr. Halil Meys), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. 2, s. 75; İbnu'l Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ Mi'yari'Ukûl fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, San'a 1996, s. 474; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 52.

<sup>15</sup> Leknevî, *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyidi's-Şerif el-Curcânî fî Mustalahi'l-Hadis*, s. 38.

haberin önemini belirtmişlerdir.<sup>16</sup> İnsanların birbirlerine ilettikleri bilgilerin büyük bir yekünü haberlerden oluşmaktadır. Haberin insana bilgi verebilmesi için de doğru olması gerekmektedir. Haber tarifi yapılırken ‘doğru ve yanlış ihtimali olma kaydı’ yapılması önemlidir. Haberin doğru ve yanlış muhtemel olmasından yola çıkılarak haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini öne sürenler olmuştur;<sup>17</sup> ancak haberin doğruluk ve yanlışlığının da haberle bilineceği ileri sürülerek bu görüş çürütülmüştür.<sup>18</sup> Eğer haber gerçeğe uygun ise doğru haber, gerçeğe uygun olmayan, vakıyyla mutabık olmayan haber ise yalan haber adını almaktadır.<sup>19</sup> Bilgi açısından bakıldığında haber yanlış ise verdiği bilgi yanlış, haber doğru ise verdiği bilgi de doğru kabul edilmektedir.<sup>20</sup> Öyleyse haberin doğruluğunun tespiti nasıl yapılır? Bir habere doğru haber denebilmesi için hangi şartları içerisinde taşınmalıdır? Haber duyular ve akıl ile ulaşılması mümkün olmayan bilgilere ulaşmak için başvurulması gereken zorunlu bir kaynaktır. Haberin doğru olması, haberi verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı şartlarını taşımasına göre değil, bir konudaki bilgi açığını ve şüpheyi ortadan kaldırmasına bağlıdır.<sup>21</sup>

Haberin çeşitleri üzerinde âlimler ittifak halinde değildirler. Hadis âlimlerinin, haberin bizlere ulaşması açısından yaptıkları tasnife göre bir haber ya mütevâtirdir ya da âhâddir.<sup>22</sup> Usûlcülere göre mütevâtir, meşhûr ve âhâd diye üç kısma ayrılmaktadır.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyeti'l-Mısıriyye, Kahire tsz., c. 2, s. 119; el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*, s. 1030-1031.

<sup>17</sup> A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa 2001, s. 60-64; Nikolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Trc. Harun Tepe), Ankara 1998, s. 14 vd.; Bozkurt, s. 88; Fritz Heineman, *Bilgi Kuramı –Günümüzde Felsefe Disiplinleri-*, (Trc. Doğan Özlem), İstanbul 1997, s. 91 vd.

<sup>18</sup> er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fikh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992, c. 2, s. 308-309; Tuğlu, s. 77.

<sup>19</sup> İbnü'l Murtazâ, s. 465-466; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 53; Nuri Tuğlu, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2003, s. 76.

<sup>20</sup> Tuğlu, s. 76.

<sup>21</sup> İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nisburî, *Mucerrâtu'l-Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'ârî*, (Nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 18; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber” Maddesi, (I-XXXXIV), Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001, c. 14, s. 347; Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, s. 65.

<sup>22</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tevzihi Nuhbetü'l-Fiker*, Mısır 1862, s. 32; Bekir Özudoğru, *İbnü'l Humâm'ın Fethu'l-Kadir'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 21; Zeki Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1. bs., Avrasya Yayınları, Ankara 2008, s. 94-110; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 51 vd.; Vezir Harman, *Ebü Mansûr Abdulkâhîr El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 70; Bozkurt, s. 123-124, Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 14 vd.; Özudoğru, s. 21 vd.; Erdoğan Sarıtepe, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 94 vd.

<sup>23</sup> Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1307, c. 2, s. 521.



Kelâmcılar da haberi üç kısma ayırmışlar; ancak onlar direkt isimlendirmek yerine genel çerçeve çizmişlerdir. Onlara göre haberin çeşitleri şunlardır: 1) Doğruluğu kesin olan haberler, 2) Yanlışlığı kesin olan haberler, 3) Doğruluğu ve yanlışlığı kesin olmayan haberlerdir.<sup>24</sup>

Haber genel manada üç kısma ayrılmaktadır.

1- Doğru Olduğu Kesin Olan Haberler: “Vakıya mutabık haberdir.”<sup>25</sup> ya da “haber verenin aktardığı şekilde gerçekleşen haberdir.”<sup>26</sup> Bu tür haberlerin doğruluğu konusunda insanların zihninde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Duyular vasıtasıyla zorunlu olarak bilinen haberler, iki zıddın birleşmesinin mümkün olmadığı bilmesi, somut bir cismin aynı anda farklı mekânlarda bulunamayacağı zihinde “a priori”<sup>27</sup> olarak oluşması, dünyada Mekke, Medine, Bağdat vb. yerlerin varlığını bildiren haberler bu çeşittir.<sup>28</sup> Kesin bilgi arayışında olan âlimlerin amacı, doğru bilgi ifade eden haberi tespit etmek olmuştur. Doğruluğu bizzat haberin kendisinde olan haber çeşidi ise ‘mütevâtir haber’ dir.<sup>29</sup> Bu tür haberler de insanda zarûrî bilgi oluşturmaktadır.

2- Yalan Olduğu Kesin Olan Haberler: “Bir şeyin hakikatının zıddını haber vermektir, bilerek veya bilmeyerek bir şeyin hakikatının zıddını haber vermektir, bilmeyerek bir şeyin doğruluğunun aksine haber vermektir, haber verenin haber verdiği şekilde gerçekleşmeyen haberdir.” gibi tanımlar yapılmıştır.<sup>30</sup> Bu grupta yer alan bilgilerin kesin yalan olduğu, gerçekte birebir örtüşmemesi nedeniyle net bir şekilde bilinmektedir. Kaf dağının veya anka kuşunun varlığına dair haberler, Müseyleme vb. gibilerin geleceğe dair verdiği ve asılsız olduğu görülen haberler bu çeşittir.<sup>31</sup> Bu

<sup>24</sup> er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 98; Seyfettin Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Seyyid Cemili), Beyrut 1983, c. 2, s. 12 vd.; Mustafa Bozkurt, *Fahrettin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 123; Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 13.

<sup>25</sup> et-Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (Kesteli Şerhi ile beraber), İstanbul 197, s. 32.

<sup>26</sup> Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 23.

<sup>27</sup> Felsefik bir kavram olan “a priori”nin anlamı şudur: Kendiliğinden, herhangi bir baskı sonucu olmayan, karşı konulamaz bir şekilde meydana gelmek. Geniş bilgi için bkz. Ülker Öktem, David Hume ve İmmanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Sayı: 44, Ankara 2004, s. 29-55; Fatih İbiş, *Gazâli'de İman-Bilgi İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2006, s. 41 vd.

<sup>28</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 56-57.

<sup>29</sup> et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 29, 32-40.

<sup>30</sup> Eş'ârî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (Thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 444; Bozkurt, *Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri*, s. 83-100.

<sup>31</sup> Mehmed Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 4. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 58.

haber türüne, aklî ilkelere, duyulara ve mütevâtir habere aykırı olarak nakledilen haberler, kat'î naslara aykırı olarak ortaya atılan haberler ve çoğunluğun sükût ettiği eğer gerçek olsaydı muhakkak tevâtüren nakledilirdi kaydının düşüldüğü haberler girmektedir.<sup>32</sup>

3- Doğru veya Yalan Olduğu Bilinmeyen Haberler: Doğruluğu veya yanlışlığı kesin olmayan haberler Fıkıh usûlcüleri tarafından ‘mütevassıt, mütevakkıf’ gibi farklı isimler altında değerlendirilmişlerdir.<sup>33</sup> Tevâtür şartlarını taşımayan bütün haberler doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> İlk bakışta doğru veya yanlış olup olmadıklarına dair bir hüküm belirlemediğimiz ancak belli incelemeler<sup>35</sup> sonucunda doğruluğuna veya yanlışlığına hükmettiğimiz bütün âhâd haberler bu kapsamdadır.<sup>36</sup> Mütevâtir haberin dışında kalan diğer bütün haberlerin doğruluğunun bilinmesi, haber dışındaki bir delile bağlıdır. Bu nedenle de bu tür bilgiler zorunlu bilgi oluşturmaz nazarî bilgi oluştururlar.<sup>37</sup>

Haberle ilgili verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra şimdi haber çeşitlerinden olan tevâtür kavramını tüm yönleriyle ele almaya çalışalım.

Neredeyse bütün kavramların anlamları, tarihî süreç içerisinde anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması gibi birçok değişim yaşayabilmektedir. Bu durum dikkate alınmadan, ilk dönem eserlerinde kullanılmış olan kavramlar, lafızları aynı olsa da, terim anlamları çoğu zaman farklı yaklaşımlar ve ihtiyaçlar sebebiyle değişebilmektedir. Biz de bu çerçevede öncelikle “tevâtür” kelimesinin anlam tahlilini yapıp, sonrasında diğer ilimlerde hangi anlamlarda kullanıldıklarını ve leksikografik anlamıyla ne kadar uyum gösterip göstermediğini göz önüne sereceğiz. Tevâtür kelimesinin yakın anlamlılarını ve zıt anlamlılarını da vererek bu kavramın anlamsal

<sup>32</sup> er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 133-152; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 59; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 12 vd.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 12 vd.; er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 153-159; Bozkurt, *Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri*, s. 87.

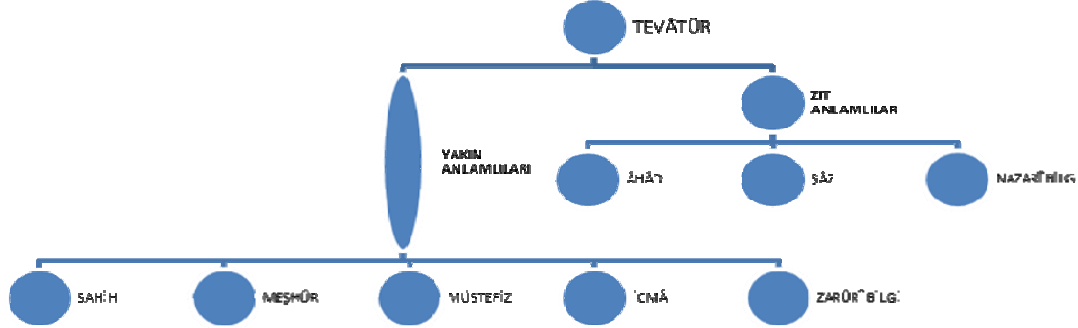
<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdülkerim Osmân), Kahire 1988, s. 768-769; el-Gazzâlî, Ebu Hamdi Muhammed, *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut 1997, c. 1, s. 140-144.

<sup>35</sup> Akıl yürütme, senet veya metin kritiği yöntemleri kullanılarak.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768-769; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 60; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 12; er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 153-169;

<sup>37</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 61; Yunus Apaydın, “Mütevâtir” Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 32, s. 209.

çerçevesini çizmiş olacağız. Bunları anlatmaya başlamadan önce konuyu ele alış biçimimizi hiyerarşik olarak tabloda gösterelim.



### 1.1.1. Tevâtür Kelimesinin Leksik/Sözlük Anlamı

‘v-t-r’ harflerinden meydana gelen kelime lügatte; yalnız, ferd, çift olmayan, tek manasına geldiği gibi, kin ve intikam veya katil sebebiyle meydana gelen zulüm, dağa ulaşan yol ve burun delikleri arasındaki perde manalarına da gelmektedir.<sup>38</sup>

Tevâtür; peş peşe, birbiri ardınca gelmek demektir.<sup>39</sup> Hem câhiliye hem de Hz. Peygamber zamanında yaşamış olan aynı zamanda dîvan sahibi olan Humeyd b. Sevr’in<sup>40</sup> şiirinde de tevâtür ardı ardına gelmek anlamında kullanılmaktadır;

قَرِينَةٌ سَبْعٌ وَإِنْ تَوَاتَرْنَ مَرَّةً  
ضُرْبَيْنِ وَصَفَّتْ أَرْؤُسٌ وَجُنُوبٌ

“Yedi bağirtlak kuşu **peşpeşe** gelir,

Rızık aramaya giderler, sonra başları ve yanları bir hizaya gelip sıralanıp saf saf görünürler.”

<sup>38</sup> el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l-Luğa*, (Thk. Ya'kub Abdü'n-nebî), 1964, c. 14, s. 275; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273; İbnu'l-Esîr, Mecduddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs*, Kâhire tsz., c. 5, s. 147-148; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c. 2, s. 732; ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XXXX), Mısır 1306, c. 14, s. 335-346.

<sup>39</sup> er-Râğıb, el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halîl Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, s. 511; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 296; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; el-Cevherî, *es-Sihah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, c. 2, s. 843; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

<sup>40</sup> Humeyd b. Sevr el-Hilâlî: Câliliye zamanında yaşamış, ömrünün belli bir kısmını da islâm'a girdikten sonra yaşamış Hz. Osman zamanında da vefat etmiştir. Humeyd hakkında bkz. *Dîvân-ı Humeyd b. Sevr el-Hilâlî*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965.

Buna göre tevâtür; araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramadan devam etmek, birbiri ardınca gelmek anlamındadır. Tevâtür denilme sebebi ise, haberi nakledenler arasında ittisal olmaksızın farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmalarıdır.<sup>41</sup> Kelimenin aynı anlama gelen ‘tetâbu’dan farkı da, bu gelişin fasılalardan oluşarak gelmesidir. Kur’an’ı Kerîm’de geçen ve v-t-r kökünden gelen ‘tetra’<sup>42</sup> kelimesi de ‘fasılalarla gelme’ anlamı taşımaktadır.<sup>43</sup> Yani: “Bir Peygamberden sonra diğer bir Peygamberi peş peşe gönderdik.” sözünde tevâtürün sözlük anlamı ifade edilmektedir. Tevâtürle aynı kökten gelen “Vâtere’s-savm” ise, bir kişinin aralıklarla peşpeşe ve devamlı oruç tuttuğuna vurgu yapılmaktadır.<sup>44</sup>

### 1.1.2. Tevâtürün Terminolojik Anlamı

Terim olarak mütevatir haber; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdur.<sup>45</sup> “Bizatihi haber verenden semâ yoluyla alındığı gibi, normalde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan topluluk tarafından, hiçbir şüphe olmaksızın muttasıl olarak inkıtâyaya uğramadan aktarılan haber.” diye de tanımlanmaktadır.<sup>46</sup> İbn Hazm ve İbn Abdilberr ise tevâtürü: “Resûlullah’a (s.a.v) varıncaya kadar bir topluluğun (kâffe), diğer bir topluluktan nakli.” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>47</sup> Serahsî mütevatirin tanımını yaparken haberin sayılarının çokluğu ve buldukları yerlerin farklılıklarını göz önüne alarak, yalan üzerine birleşmeleri düşünülmemeyen ravîler tarafından nakledilmesine,

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346; er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 6, s. 227; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitabu'l-Hudûd Fî'l-Usûl*, (Thk. Nezih Hâmmad), Müessesetü'z-Za'bi, Beyrut 1973, s. 61.

<sup>42</sup> Müminûn, 23/44.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 135; İbn Hacer Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971, s. 22; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 275; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 14, s. 335-346.

<sup>45</sup> Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 35; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 120-128; Sümeyra Talu, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006, s. 12; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 345; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 120; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 306.

<sup>46</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

<sup>47</sup> Abdülazîz el-Buhârî, c. 2, s. 361.

ravîler zincirinin de başının, ortasının ve sonunun aynı kalabalıkta olmasına dikkat çekmektedir.<sup>48</sup>

Kaynaklara göre mütevâtirin sistematik olarak tanımını ilk defa Câhız (dğ. 150-160/767-777) (öl. 256/869)<sup>49</sup> yapmıştır.<sup>50</sup> Câhız, birçok kimsenin naklettiği haberin yalan olmasını ihtimal dâhilinde görmemektedir. Ona göre birçok kimsenin aynı zamanda, aynı manada ve yalan haber üzerinde birleşmeleri imkânsızdır;<sup>51</sup> ancak Câhız'a göre bu kavramı ilk kullanan ve Mutezile mezhebinin kurucusu da olan Vâsıl b. Ata (öl. 131/748)'dir.<sup>52</sup> Nitekim Câhız, "...kelâm ve fıkıh âlimlerinin kullandığı usûl kurallarını ilk tespit eden kişi Vâsıl b. Ata'dır..." demektedir.<sup>53</sup> Vâsıl bu kavramı terminolojik anlamıyla değil de, hüccet olabilecek haber anlamında kullanmıştır.<sup>54</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre o, bu kavramı: "Önceden anlaşma, haberleşme veya bunların dışında bir iletişim vasıtası olmadan, üzerinde ittifak edilmiş haber." diye tarif etmiştir.<sup>55</sup> Tariften de anlaşılacağı üzere bu tanım, isimleri aynı olmamakla beraber mütevâtir haberin tanımıyla aynı kapsamdadır. Câhız'ın bu kavramı ilk olarak kullanan kişi olarak Vâsıl'ı işaret etmesinden hareketle, mütevâtir kavramını sadece sözlük anlamıyla değil terminolojik olarak da ilk defa kullanan kişinin de Vâsıl olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanife'nin (ö.150), kırâatlerin 'edâ' cihetinden olan taraflarının mütevâtir olmadığını söylemesini, Kâsımî, bir nevi mütevâtir kavramını kullanan ilk kişilerden birinin de elimizdeki kaynaklara göre Ebû Hanife olduğunu;<sup>56</sup> ancak o, Ebû Hanife'nin bu kullanımını, tevâtürün terimsel anlamından ziyade "meşhur, yaygın" anlamında kullandığını belirtmektedir.<sup>57</sup>

<sup>48</sup> Aynı kalabalıkta olmasından maksat, bazı tabakalarda zikredilen çoğunluğun artmaması değil, eksilmemesidir. Bkz; Askalânî, s. 23; Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, s. 199.

<sup>49</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l-Câhız*, (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdüsselâm M. Hârun), el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1399, c. 1, s. 119; Sabri Hizmetli, *Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Sayı 1, Ankara 1984, s. 1.

<sup>50</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, (Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Dâru'l-Hilâl, Kahire 1955, s. 50; Serkan Demir, *Haneî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 48; Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005, s. 38.

<sup>51</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 237.

<sup>52</sup> el-Askerî, *Evâil*, c. 1, s. 395.

<sup>53</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 238 vd.; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 115.

<sup>54</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 71.

<sup>55</sup> Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru't-Tunusiye, Tunus 1986, s. 234.

<sup>56</sup> Kasımî, Ceâleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990, s. 257.

<sup>57</sup> Kasımî, s. 257 vd.

Vasıl'ın öğrencisi de olan Dırâr b. Amr (200/815) tevâtür kavramının yerine 'üzerinde icmâ edilmiş haber' kavramını kullanmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra hüccet, sadece icmâ ile tespit edilir, icmâya uyan doğru yolu bulur, uymayan da sapıtır ifadelerini kullanmıştır.<sup>58</sup>

Câhız mütevâtir haber tanımını şöyle yapmıştır: “Senin bilmediğin fakat başkalarının bildiği bir konu hakkında bilgi sahibi olmanın tek yolu, mütevâtir haberlerdir. Dost, düşman, iyi ya da kötü niyetli kimseler tarafından bilinebilen bu haberler, insanlar arasında yaygın olan haberlerdir. Bu haberleri duyan kimsenin onu tasdik etmesinde bir zorluk yoktur. Âli ve câhil kimseler, bu tür haberleri bilmede eşittirler. Bir de bundan daha özel bir anlamda gelen, ancak sormak ve araştırmak suretiyle öğrenilebilen haberler vardır. Bu haberlerin de, haber verenlerinin durumlarının farklı oluşu, uzak bölgelerde bulunmaları dolayısıyla tanışmamaları ve aynı haber üzerinde kasıtlı olarak ittifak etmelerinin mümkün olmaması gibi nedenlerle, yalan olması imkânsızdır ve bâtil üzerinde ittifak etmeleri de mümkün değildir.”<sup>59</sup> Câhız güvenilir kişilerin de ihanet edebileceği ve doğru kişilerin yalan söyleyebileceğini aklen mümkün görmekte; ancak mütevâtir haberlerde yalanın asla olamayacağını ve mütevâtir haberin ilm-i yakîn ifade ettiğini vurgulamaktadır.<sup>60</sup>

Câhız ve bazı âlimler, mütevâtir kavramının yerine bazen “icmâ” kavramını kullanmışlardır.<sup>61</sup> Niyetleri değişik, görüşleri farklı, birbirleriyle buluşmayan, yazışmayan ve yalan haber üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan bir topluluğun naklettiği haberlere “icmâ” veya mütevâtir denir. Onlara göre ibadetler, sahih icmâ ile sabittir. İbadetleri inkâr edenin aklından şüphe edilmesi gerektiğini söylemişler, akli varsa küfür ehli olduğunu vurgulayarak, bu kavrama imân-inkâr boyutundan da bakmışlardır.<sup>62</sup>

el-Bakillânî'ye göre ise mütevâtir kavramı İslâm'dan önce de kullanılan bir kelimedir. Yahudi ve Hıristiyanların nübüvveti ispatlamak için mütevâtir kavramını

<sup>58</sup> Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950, s. 116; eş-Şafi, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, s. 359; Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısırî), Dımaşk 1975, s. 225; Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, s. 72.

<sup>59</sup> el-Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119.

<sup>60</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 240, Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119-121.

<sup>61</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 72.

<sup>62</sup> Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43-44; Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 241.

kullandıkları; Berahime, Dualistler, Mecusiler, Tabiatçılar ve Dehriye gibi nübüvvet inkârcılarına karşı kendi peygamberlerinin, peygamberliğini ve mucizelerini mütevâtir haberle ispat etme yoluna gittiklerini, söylemiştir.<sup>63</sup> İslâmdan önce kullanıldığını câhiliye şiirinden yukarıda verdiğimiz örnekten de çıkarmıştık.

### 1.1.3. Tevâtürün Anlam Alanına Giren Kavramlar

Bir kavramın semantik açıdan anlam çerçevesinin çizilebilmesi için ilişkide olduğu diğer kavramlar ve diğerleriyle birlikte ne anlam ifade ettiği önem arz etmektedir. İlgili kelimenin yakın anlamlı olarak kullanılanlar ile zıddı olarak kullanılan kavramlar bir arada verildiği takdirde, kavramın anlamı daha netlik kazanacaktır. Bu nedenle bu kavram analizleriyle mütevâtir kavramının anlamını tahlil etmeye çalışacağız.

#### 1.1.3.1. Tevâtüre Yakın Anlamlı Kavramlar

Diğer ilmî disiplinler incelendiğinde bazı âlimler bir haberin doğru olup olmadığını belirlerken belli başlı kavramlar kullanmışlar, doğru ve kesin bilgi ifade eden haberlere farklı zamanlarda farklı isimlendirmeler yapmışlardır. Bazı âlimler kullandıkları kavramların inceliklerine dikkat ederken bazıları bunu göz önüne almamışlar ve sonrasında doğabilecek kavram kargaşasını fark edememişlerdir. Bizim burada yapacağımız çalışma, kavram analizleriyle bu kavramların birbirleriyle olan ortak yönlerini ve farklı yönlerini ortaya koymak ve ileride bu kavramları kullananların bu farkları göz önüne alarak kullanmasını sağlamaktır.

##### 1.1.3.1.1. Sahih

“Sahih” kavramı tevâtürle aynı anlam alanına sahip bir kavramdır. Özellikle kırâat ilminde mütevâtir kavramının muhataba verdiği güven duygusu ve onun epistemik gücünden faydalanmak isteyenler; nazarî bilgi ifade eden, istidlâle dayanan, ilk bakışta kesin ve doğru hükmü verilemeyen, belli kriterler sonucu doğru olduğu hükmüne varılan “sahih” kavramı yerine “mütevâtir” kavramını kullanmayı tercih

<sup>63</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 192-193; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 81.

etmişlerdir.<sup>64</sup> Öncelikle sahih kelimesinin ne mana ifade ettiğini vurgulayarak, mütevâtir kelimesi ile ayrımını net çizgilerle çizmek, mütevâtir kavramının da anlaşılması yönünde önemli bir adım olacaktır.

Mütevâtir kavramı da sahih kavramı da bir haberin doğru olduğunu ifade etmeye yarayan ve bir haberin epistemik değerini ortaya koyan kavramlardır. Mütevâtir haberin ne anlama geldiğini yukarıda belirtmiştik. Sahih kavramı da bu açıdan bakılacak olursa bir hadisin ya da haberin doğru olduğunu ifade eden önemli bir kavramdır.<sup>65</sup>

Câhız'a göre sahih; isnadı güvenilir, zayıf bir asla dayanmayan, çelişki ve zayıflık belirtileri taşımayan habere denir.<sup>66</sup> Sahih haberde bir haberi nakledenlerin güvenilir olup olmadıklarının araştırılması gerekmektedir. Ona göre; düşünen, araştıran, karşılaştıran, ölçen kimse hakka daha yakın ve delili daha güçlü kimsedir.<sup>67</sup>

Günümüzde de en yaygın şekilde kullanılan sahih tanımını İbn Salâh yapmıştır. Ona göre sahih haber/hadis; adalet ve zapt sahibi bir kimsenin, isnâdın sonuna kadar adalet ve zapt sahibi kimselerden muttasıl bir senetle şâz ve illetten arî olarak naklettiği haberdir.<sup>68</sup> Hansu'nun tespitine göre sahih hadis tanımının kökeni el-Hümejdî'ye (öl. 219) kadar uzanmaktadır. O da isnadın muttasıl olmasına önem vermiştir. Sahih kelimesi senet merkezli kullanılan bir ifadedir ve bu kullanım bu tarihten sonraki kullanımlarda da devam edegelmiştir.<sup>69</sup> Sahihi, haber-i vâhidin bir alt dalı gören görüşe göre; haber-i vâhid mütevâtir haberin dışında kalan haberlerdir,<sup>70</sup> haber-i vâhidin sıhhat yönünden Hz. Peygamber'e ait olup olmayışına göre yapılan sınıflandırmada da haber-i vâhid; sahih, hasen ve zayıf gibi bölümlere ayrılmıştır.<sup>71</sup> "Haber-i vahid eğer; "dininde güvenilir, zaptı tam, kesiksiz bir senetle hadisi nakleden râvîler tarafından, illetsiz ve şâz olmayarak nakledilmişse buna, li zâtihî sahih denmiştir."<sup>72</sup>

<sup>64</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, 3. bsk., İfav Yayınları, İstanbul 2011, s. 265; Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 230; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 12. bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 131.

<sup>65</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 140.

<sup>66</sup> Câhız, *Risâletü'l-Usmâniyye*, s. 142-143.

<sup>67</sup> Câhız, *Risâletü'l-Usmâniyye*, s. 149; Akyüz, s. 116.

<sup>68</sup> İbn Salâh, Ebû Amr Osman, *Ulûmu'l-Hadis*, (Thk. Nurettin İtr), Dârü'l-fikr, Beyrut 1998, s. 11-12; Babanzâde Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, 8. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, c. 1, s. 200; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 53.

<sup>69</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 141; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 118.

<sup>70</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 368.

<sup>71</sup> Koçkuzu, s. 80.

<sup>72</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 12; Koçkuzu, s. 80.



Sahih haberle mütevâtir haber birbirine karıştırılan hatta birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olduğunu belirtmiştik. Aslında bu kavramların ortak olduğu ana nokta, sadece haberlerin doğru olduğunu gösteren müşterek iki ayrı kavramdır. Mütevatir haberle sahih haber arasında yapılacak mukayese, aralarındaki farklılıkları net bir şekilde ortaya koyacağı gibi bir nebze olsun kavram kargaşasını da gidermiş olacaktır. Mütevâtirle sahih arasındaki farklar genel anlamda şöyledir:

a- Mütevâtir, haberin bilgi değeriyle ilgili olan bir kavramdır ve zarûrî bilgi ifade eder. Sahih haber ise; mütevâtir haberin dışında kalan ve mütevâtir seviyesine ulaşamayan bu nedenle de kendisine âhâd denilen haberlerle ilgili bir kavramdır.<sup>73</sup> Sahih zarûrî bilgi değil nazarî bilgi ifade eder.

b- Mütevâtir haber için doğruluk hükmü verilirken sened aranmaz, söyleyenine bakılmadan haberin kendisi esas teşkil ederken; sahih haber de, haberi veren kişi veya kişilerin güvenilir olup olmadıkları önem arz eder.<sup>74</sup> Yani mütevâtir haber için senet zinciri aranmaz,<sup>75</sup> arandığı takdirde de tevâtür yeter sayısının altına düşmez, rivâyet edenin güvenilir kişi olduğuna bakılmaz, hatta müslüman olması da gerekmezken,<sup>76</sup> sahih haberde, senet zincirindeki kişilerin sikâ olmaları şart koşulur. Bu nedenle de mütevâtir kavramı, haberin epistemik yönüne bakarken, sahih kavramı haberin amel edilip edilmeme yönüyle ilgilidir.<sup>77</sup>

c- Hakkında; “mütevâtir haberdir.” hükmü verilen bir haberin doğruluğunun kesinlik ifade ettiği belirtilir, sahih hükmü verilen bir haberinse kesin bilgi ifade etmeyip, sadece sahih olma şartlarını taşıdığı ifade edilir. Gerçekte sahihin mutlak surette doğru haber olduğunu kastedilmemiştir.<sup>78</sup> Çünkü râvîler sikâ olsalar da, beşer olmaları nedeniyle onların hata ve unutmadan uzak olmaları iddia edilemez.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 1983, s. 21 vd; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 142.

<sup>74</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104, 200; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 136-137; Itr, Nureddîn, *Menhecu'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1992, s. 405.

<sup>75</sup> Itr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 144; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Hayri Kırbaoğlu, Hz. İsâ'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkîdi, *İslâmiyat*, c. 3, sayı 4, Ankara 2000, s. 101.

<sup>76</sup> Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalâhi'l-Hadîs*, (Thk. Muhammed Behçe Baytar), Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, Dımaşk 1925, s. 152.

<sup>77</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 142.

<sup>78</sup> Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 210-211.

<sup>79</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 209-210.

d- Mütevâtir haberde bilgi akışı aralıklarla devam eder, bir süreklilik şart değildir. Ancak sahih haberin senedinin her râvî tabakasında muttasıl olması gerekmektedir. Senedi olmayan veyahut munkatı olan haber sahih görülmemiştir.<sup>80</sup>

e- Mütevâtir haberin konusu genel manada herşey olabilir, buna dinî konular da girerken, sahih haber kavramı; sadece dinî haberlerin sıhhatini gösteren bir kavramdır. Bu nedenle de mütevâtir haber için bilgi değeri önemliyken, sahih için önemli olan şey amel değeridir.<sup>81</sup>

Kırâat alanında sahih kavramı ile mütevâtir kavramını, bu tür farklılıklara rağmen birbirinin yerine kullanmaya örnek olarak İsmail Karaçam'ı gösterebiliriz. O sahih kırâatler hakkında bilgi vermek için başlık açmış; ancak sahih kelimesinin ardından parantez açarak mütevâtir kelimesini yazma ihtiyacı hissetmiştir.<sup>82</sup> Bunun gibi ikilemler yaşandığını ve net çizgilerle kavramların ayırt edilmediğini başka müellifler de görmekteyiz.<sup>83</sup>

Kırâatler açısından sahih kavramı hakkında geniş bilgiyi ikinci bölümde vereceğimizden dolayı burada bu kadar bilgiyi yeterli görmekteyiz.

### 1.1.3.1.2. Meşhûr

Mütevâtir haberle neredeyse aynı anlam alanına sahip olup birbirlerinin yerine kullanılan önemli kavramların biri de meşhur haberdir. Ortak bir terminoloji kullanmak mümkün olmadığından ve diğer ilmî disiplinler de kavramları kendilerine göre tanımladığından, kavram kargaşasının yaşanılması, meşhur kavramı için de kaçınılmaz olmuştur. Hadisçiler meşhûr haberi, âhâd haberin bir alt dalı olarak incelerken<sup>84</sup> fıkıh usûlcüleri meşhûr haberi, âhâd haberle mütevâtir haber arasında hatta mütevâtir habere yakın bir anlamda kullanmışlardır.<sup>85</sup> Hadisçilere göre meşhûr haber; âhâd haberin ilk kısmıdır ve ikiden çok râvî ile sınırlandırılmış turûku bulunan haberlere denir.<sup>86</sup> Başka

<sup>80</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143.

<sup>81</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143-144.

<sup>82</sup> İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s. 83.

<sup>83</sup> Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 265; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, İstanbul 2010, s. 230; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 131.

<sup>84</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 267; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. 2, s. 159; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 129.

<sup>85</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 267 vd.

<sup>86</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 238-239.

bir tarife göre ise; sahabe tabakasında mütevâtir derecesine ulaşamamış, başlangıçta bir veya birkaç râvî tarafından aktarılmasına rağmen daha sonraki tabakalarda şöhret kazanmış hadislerle meşhûr denir.<sup>87</sup> Fıkıh İmamlarından kimilerine göre ise bu habere ‘müstefiz’ haber denir.<sup>88</sup> Haberin bu şekildeki isimlendirilmesi, yaygın olması nedeniyledir. Başka bir tanıma göre, ikiden fazla tariki olan ve tevâtür derecesine erişememiş haberlere denir.<sup>89</sup> Hanefilere göreyse meşhûr haber; sahabe tabakasında âhâd (tek) olarak rivâyet edilip, tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan haberlerdir.<sup>90</sup>

Meşhûr haberin tevâtürle aynı anlam sahasında bulunma sebebine gelince bu, haberi nakledenlerin sayısı ile ilgilidir. Tevâtürde “yeter sayı ne olmalıdır?” sorusu önemli bir yer tutmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu sayıyı iki kişiden başlayıp bütün ümmete kadar götürenler vardı. İbn Hazm (öl. 456), haberin tevâtür şartını taşıyabilmesi için gerekli olan sayı konusunda kendisinden öncekilerden farklı düşünmektedir. Kesin bir sayının verilmemesi gerektiğini belirtmekle birlikte, ona göre mütevâtirde esas olan şey: “Birbirleriyle karşılaşmadıklarından, hile yapmadıklarından ve haber verdikleri şeyden herhangi bir çıkarları bulunmadığından emin olduğumuz iki veya daha fazla kişinin, uzunca bir haberi nakledip buna başka bir topluluğun da şahit olduğunu belirtmesi, haberin doğrulunu göstermektedir. Bunu işiten kişinin tasdik etmesi ve kesin bilgi vermesi hususunda şüphe etmemesi bir zorunluluktur.”<sup>91</sup>

Buradan şu sonuç çıkmaktadır ki İbn Hazm’a göre mütevâtir haberde sayı en az iki kişiden oluşmalıdır. Sayı böyle olup verdikleri bilgide de birbirlerinden haberleri yoksa tevâtür oluşmuştur. Diğer âlimlerin meşhûr ve azîz dedikleri haberlere İbn Hazm “mütevâtir” demektedir ve bu şekildeki haberler kendi eserinde mevcuttur.<sup>92</sup>

Debûsî, şer’î hüccetleri sınıflandırmış ve haberi; meşhûr ve garib haber şeklinde tasnif etmiştir. Meşhur haberi de kendi içerisinde tevâtür derecesine ulaşan mütevâtir haber ve tevâtür derecesine ulaşamayan, insanlar arasında yaygın şekilde

<sup>87</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 106.

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu’l Fiker Şerhi*, s. 25.

<sup>89</sup> Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, c. 1, s. 368; Koçkuzu, s. 87.

<sup>90</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 292; Pezdevî, c. 2, s. 368.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 1, s. 108-109.

<sup>92</sup> Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s. 131; Osman Güner, *İbn-i Hazm’ın Düşünce Dünyasında Hadis, Milel ve Nihal (İnanç Kültür ve Mitoloji Dergisi)*, c. 6, Sayı 3, Eylül-Aralık 2009, s. 21.

bilinen haber şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>93</sup> Debûsî meşhur haberi, ilk tabakada âhâd yolla gelip ikinci ve üçüncü tabakada mütevâtir seviyesine ulaşmış, nadiren de olsa itirazların olduğu, ikinci ve üçüncü tabakada ise mütevâtir seviyesine ulaştığı için mütevâtir ile âhâd arasında bir haber çeşidi olarak görmüştür.<sup>94</sup> Cessas ise mütevâtir haberi iki kısma ayırmış: İlki mütevâtir haber ikincisi de cemaat haberidir. İncelemelerimizde Cessas'ın "cemaat haberi" dediği şeyin Debûsî'nin "meşhûr haber" ifadesine karşılık geldiğini gördük. Ona göre, mütevâtir haber doğrudan zarûrî ilim ifade ederken cemaat haberi istidlâl ile tespit edildikten sonra zarûrî ilim ifade etmektedir.<sup>95</sup> Serahsî'ye göre meşhûr haber; başlangıçta bir, iki veya daha fazla fakat sınırlı sayıda kişinin rivâyet ettiği, sonraki tabakalarda mütevâtir haber seviyesine ulaşan haberlere denir.<sup>96</sup>

İbn Hâcer ise; "âdeten yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız kılan bir kalabalık, bu kalabalığın bidayetden sonuna kadar kendileri gibi bir başka kalabalıktan rivâyeti, nihayette istinad ettikleri şeyin akıl değil his olması ve bu şekilde rivâyet edilen haberin dinleyen için ilim ifade etmesi şartları birlikte bulunursa, bu habere mütevâtir denir. Eğer bu şartlardan biri olan haberin ilim ifade etme keyfiyeti tahakkuk etmezse, bu haber sadece meşhûr olur. Bu sebeple her mütevâtir meşhûrdur, fakat her meşhûr mütevâtir değildir." demektedir.<sup>97</sup>

Ebû Hanife'nin (ö.150), kırâatlerin 'edâ' cihetinden olan taraflarının mütevâtir olmadığını söylemesini, Kâsımî, bir nevi mütevâtir kavramını kullanan ilk kişilerden birinin de elimizdeki kaynaklara göre Ebû Hanîfe olduğunu belirtmiştir;<sup>98</sup> ancak bu kullanım Kâsımî'ye göre, tevâtürün terminolojik anlamından ziyade meşhûr, yaygın anlamındadır. Meşhûr haberin bir sonraki konuda bahsedeceğimiz müstefiz haberden farkı ise ilk nesilde bir veya iki kişi tarafından rivâyet edilmiş; ancak sonraki nesillerde tevâtür yeter sayısı bakımından büyük bir kalabalığa ulaşmış haber olmasıdır.<sup>99</sup>

<sup>93</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001, s. 212.

<sup>94</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 213-226.

<sup>95</sup> Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, (Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994, c. 3, s. 48; Saritepe, s. 97.

<sup>96</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291, 292; Biltâcî, s. 222; Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2013, s. 59.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 24.

<sup>98</sup> Kasımî, Ceâleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990, s. 257.

<sup>99</sup> Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 113; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 135.

Örnek olarak hadis ilminde meşhûr hadisleri gösterebiliriz. İlk nesilde birkaç kişinin rivâyeti ile sınırlanırken sonraki nesillerde sayı bakımından sayılamayacak kadar rivâyete ulaşan hadisleri gösterebiliriz.<sup>100</sup>

Netice olarak meşhûr hadisler sübutundaki ihtilaf nedeniyle itikâdî konularda belirleyici olma vasfını kaybetmiştir.<sup>101</sup> Yalana ihtimali olan haber belirleyici olamaz. En önemlisi de bir haberin mütevâtir olabilmesi için ilk nesilde, yani Hz. Peygamber zamanında da rivayet sayısı tevâtür yeter sayısının altına düşmemelidir; ancak meşhûr haber incelendiğinde de görüleceği üzere ilk nesilde zorunlu bilgi ifade edecek sayıya ulaşamıyor, sonraki nesillerde ulaşıyor. Fakat sonradan ulaşılan bu sayı da tevâtür kapsamına girmemiş, meşhûr diye isimlendirilmiştir. Zaten başlangıçta tevâtür olamayan bir haber sonraları denizköpükleri kadar çoğalsa bile tevâtür kapsamına girmemektedir.

### 1.1.3.1.3. Müstefiz

Mütevâtir haber kavramının kullanıldığı ilimlere baktığımızda, bazı küçük farklarla birlikte mütevâtir kavramının yerine bazen ‘müstefiz’ kavramının da kullanıldığını gördük; ancak genel kanaate göre ‘müstefiz’, haber-i vahidlerin kısımlarındandır.<sup>102</sup> Sözlük anlamına baktığımızda; “taşmak, kabarmak” anlamına gelen ‘feyz’ kökünden türemiş ve bir kaptan dökülen suyun etrafa yayılmasını ifade eden bir kelimedir.<sup>103</sup> Fıkıh usûlcülerine göre de: “bir asıldan yaygınlık kazanan haberdir.”<sup>104</sup> Müstefiz; mütevâtir ile âhâd arasındaki bir haberdir. Bu görüşü ortaya atan kişi de Ebû İshak el-İsferayânî’dir.<sup>105</sup> Bağdadî: “Böyle bir haber ilmi ve ameli gerektirmesi yönünden mütevâtir haber gibidir. Kendisinden kaynaklanan bilginin zarûrî bilgi olmaması dolayısıyla da mütevâtir haberden ayrılmaktadır.” demiştir.<sup>106</sup> İstilah anlamı ise: “Senedinin başından sonuna kadar hiçbir tabakada râvî adedi üç kişiden aşağı düşmeyen bununla beraber mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis”<sup>107</sup> diye tarif

<sup>100</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291, 292 vd.; Biltâcî, s. 222.

<sup>101</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 14.

<sup>102</sup> Koçkuzu, s. 86.

<sup>103</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 133;

<sup>104</sup> ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 3, s. 312.

<sup>105</sup> Cüveynî, *el-Burhan fî Usûlil-Fıkh*, (Thk. Abdulazim Mahhud ed-Dîb), Dâru'l-Vefa Yayınları, Yer Yok 1999, c. 1, s. 378; Harman, s. 76;

<sup>106</sup> Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, s. 26; Harman, s. 76.

<sup>107</sup> Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 117.

edilmiştir.<sup>108</sup> Bazı haberlerin ilk etapta tek bir tarikten geldiği sanılsa da, aynı haberin diğer tariklerle birleştirilmesiyle mütevâtir seviyesine çıkabileceğini düşünen âlimler mevcuttur.<sup>109</sup>

Sem'ânî'ye göre haber; mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılır. O, Hanefilerin müstefiz haberi ile mütevâtir haber arasında bir fark olmadığını aynı şey olduklarını belirtir. Dilsel yönden de müstefiz ve mütevâtirin aynı şeyi ifade ettiğini, dil bilginlerinden hiç kimsenin mütevâtirle müstefiz arasındaki farkı bilmediğini iddia eder.<sup>110</sup> Hatta Mâverdî müstefiz haberi mütevâtir haberden daha üstte görmektedir; ancak Zerkeşî bu görüşü garip bir tasnif olarak nitelemiştir.<sup>111</sup> Ahmed Naim bu konuda şöyle demektedir: “Muhaddisler başlangıçta âhâd olarak bildikleri hadislerin isnatları ile uğraşır, bunların çokluğu tevâtüre yetecek kadar ise hadisin mütevâtir olduğuna hükmetmişlerdir. Araştırma sonu, şartları haiz olmayanlara müstefiz demişlerdir.”<sup>112</sup> Yine araştırmasının devamında ise: “Bir takım arızî sebeplerden dolayı, aslında zayıf olan bir haber kuvvetlenebileceği gibi, kuvvetli bir haber de zaafa uğrayabilmektedir. Kuvvet bulmuş bir haber de kendi derecesinden yukarıya çıkamaz.”<sup>113</sup>

Bağdadî'ye göre müstefiz haber dört kısımdır:

- 1- Mucizenin, doğruluğuna delalet ettiği haber,
- 2- Mucize sahibinin, doğruluğundan haber verdiği kimselerin haberi,
- 3- İlk etapta sika bir topluluğun rivâyet ettiği ancak tevâtür seviyesine çıkamamış, sonraki asırda tevâtür derecesine ulaşan haber,
- 4- Ümmetin kendisiyle hüküm vermede icmâ ettikleri, her asırda şer'i hükümlerle ilgili olan âhâd haberler.<sup>114</sup>

Haber-i vahidler ve onların türlerinden olan ve bazılarınca mütevâtir haber gibi anlatılmaya çalışılan haberlerin pratikte bir faydası bulunmamaktadır. Çünkü bu şekildeki haberler hangi yollarla kuvvetlendirilirse kuvvetlendirilsinler, yeni tariklerle destekleseler bile, tevâtürün şartlarından biri eksik olunca ve zarûrî bilgi doğurmak yerine şüphe uyandıracığı için bu çeşit haberler mütevâtir olamazlar. İlk üç asırda

<sup>108</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 133.

<sup>109</sup> Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 210 vd.

<sup>110</sup> Sem'ânî, *Kavâti'*, c. 1, s. 266.

<sup>111</sup> ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 3, s. 312.

<sup>112</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104-105; Koçkuzu, s. 68.

<sup>113</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104-105; Koçkuzu, s. 68.

<sup>114</sup> Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, s. 28, 268 vd; Harman, s. 76.

tevâtür için ortaya konan yeter sayıya ulaşması, nesiller arası kopukluk olmaması, zorunlu bilgi doğurması gibi sıkı şartlara uymamasından dolayı müstefiz haber de mütevâtir haber seviyesine çıkamaz. Yine senet araştırması yapılan, râvîlerine cerh ve tâdil uygulanan haber türü mütevâtir olamaz.

Meşhûr haberin müstefiz haberden farkı ise ilk nesilde bir veya iki kişi tarafından rivâyet edilmiş; ancak sonraki nesillerde tevâtür derecesine ulaşmış haber olması denilmiştir.<sup>115</sup> Bazıları da müstefiz haberin, başından sonuna kadar eşit sayıdaki belli bir çoğunluk tarafından rivâyet edildiğini, meşhur haberin ise bundan daha çok umumî olduğunu söylemişlerdir.<sup>116</sup>

Mütevâtir kavramının yerine bazı âlimlerce kullanılan ‘meşhûr’ ve ‘müstefiz’ kavramları, sonradan takipçileri tarafından aralarında hiçbir fark yokmuş gibi birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmış; fakat dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde bu kavramların birbirlerinden çok farklı kavramlar olduğu ve birbirlerinin yerine kullanılmasının uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü hem zorunlu bilgi ifade etme konusunda, hem ihtilaf barındırmama konusunda, hem tevâtür yeter sayısının her nesilde karşılanmaması -ki özellikle ilk nesilde- nedenleriyle hem de râvîlerin müslüman olma şartı, cerh ve ta’dil uygulanmaması yönüyle tevâtür kavramından farklılık arz etmektedirler. Bu şekliyle de her iki kavramın da mütevâtir kavramını, terimsel anlamıyla karşılaması mümkün değildir.

#### 1.1.3.1.4. İcmâ#

Başta da belirttiğimiz üzere mütevâtir kavramını bugün kullanıldığı şekliyle ve sistematik olarak ilk kullanan kişi Câhız’dır; ancak bu kavramın sözlük anlamıyla İslâm öncesi Arap şiiirinde ve Kur’an’da kullanıldığını ifade etmiştik.<sup>117</sup> Lakin bu kullanımlar istilâhî manada mütevâtir kavramıyla eşdeğerde değildi. Câhız, mütevâtir kavramının yerine bazen ‘icmâ’ kavramını kullanmıştır. Niyetleri değişik, görüşleri farklı, birbirleriyle buluşmayan, yazışmayan ve yalan haber üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan bir topluluğun naklettiği haberlere icmâ veya mütevâtir denir. Ona göre ibadetler,

<sup>115</sup> Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 113; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 135.

<sup>116</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 26.

<sup>117</sup> وقال حميد بن ثور قَرِينَةُ سَبْعٍ وَإِنْ تَوَاتَرْنَ مَرَّةً ضُرِبْنَ وَصَفَتْ أَرْؤُسٌ وَجُنُوبٌ. -İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346; Mü'minûn, 23/44.

sahih icmâ ile sabittir. İbadetleri inkâr edenin aklından şüphe edilmesi gerektiğini söylemiş, akli varsa küfür ehli olduğunu vurgulayarak, bu kavrama imân-inkâr boyutundan da bakmıştır.<sup>118</sup>

Terim manası oluşturulmadan önce Vâsıl b. Ata tarafından da ‘hüccet olabilecek haber’ kavramının kullanıldığını biliyoruz. Vâsıl, bunu: “Önceden anlaşma, haberleşme veya bunların dışında bir iletişim vasıtası olmadan, üzerinde ittifak edilmiş haber” diye tarif etmiştir.<sup>119</sup> Vâsıl’ın öğrencisi de olan Dırâr b. Amr da tevâtür kavramının yerine ‘üzerinde icmâ edilmiş haber’ kavramını kullanmıştır.<sup>120</sup> Bu ilk başlardaki kullanımlar neticesinde tevâtürle aynı anlam alanına girmiş ve birbirleriyle karıştırılmaya başlanmış olan bir diğer kavram da, ‘icmâ’dır.

İlk zamanlar icmâ ile mütevâtir eşanlamlı gibi değerlendirilirken, sonraları İslâm âlimleri icmâ kavramının kapsamını belirleyerek belli tanımlar yapmışlar ve netice olarak da mütevâtirden ayrılmasına yol açmışlardır. Öncelikle icmâ kavramı ne anlama gelir? İcmâ sözlükte; birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek, anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>121</sup> Istılâhî manasına gelince; İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer’î delile verilen addır veya “Ümmet-i Muhammed’den olan müçtehitlerin bir asırda, bir şer’î hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.”<sup>122</sup>

Sözlük anlamıyla değerlendirmek gerekirse, mütevâtir habere benzeyen bir kavramdır. Çünkü mütevâtir haberde de bir konuda ittifak etme manası mevcuttur; fakat mütevâtir haber aynı zamanda zorunlu bilgi doğuran bir haberken, icmânın zorunlu bilgi doğurma gibi bir işlevi bulunmamaktadır. Istılâhî manası üzerinden değerlendirecek olursak, mütevâtir haber üzerinde herkes ittifak edebilir ki avam ve çocuklarda dâhil olmak üzere, ittifak edenlerin müslüman olmaları da gerekmezken, icmânın gerçekleşebilmesi için ittifak edenlerin hem âlim hem de Müslüman olmaları gerekir. Yine bir haberin mütevâtir diye isimlendirilmesi için haberin ortaya çıktığı ilk nesilde

<sup>118</sup> Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43-44; Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 241.

<sup>119</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 238 vd.; Kâdî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 234; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 73.

<sup>120</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 72.

<sup>121</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 3.bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 225.

<sup>122</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılâhâtü Fıkhiyye Kamusu*, (I-VIII), Enese Sarmaşık Yayınları, İstanbul tsz., s. 163 vd.



ve sonrasında da kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi gerekir. Bu nedenlerden ötürü ‘icmâ’ doğruluk, güvenilirlik ve amel bakımından önemli bir kavram olmasına rağmen, epistemik açıdan herkes için zarûrî bilgi oluşturmaması, mütevâtirin olmazsa olmaz şartlarının üzerinde gerçekleşmemesi nedeniyle mütevâtir haberdan ayrılmaktadır.

Fıkıhçılara göre de; Hz. Peygamberden nakledilen bir haberin bağlayıcı olması haberin tevâtüren nakledilmiş olmasına bağlı değildir. Zira haberin ilim ifade etmesi ile bağlayıcı olması farklı konulardır...İlim ifade ettiği kabul edilen icmânın mütevâtir haberdan farkı bu niteliğini, ilgili şer’î deliller sayesinde kazanmış olmasıdır. Bundan dolayı mütevâtir haber akli olan herkes için bilgi kaynağı olarak kabul edilirken icmâ, sadece müslümanlar için ilim kaynağıdır.<sup>123</sup>

Kırâat ilminde kriterlerin gelişim süreçlerini incelediğimiz zaman bir kırâatin sahih olduğunu belirten şartların içerisinde bazı âlimler, icmâ ile aynı paralelde olan ‘çoğunluğun okuyuşuna uymak’ kavramını kullanmışlardır.<sup>124</sup> İcmâ kavramı gibi çoğunluğun okuyuşuna uymak kavramını da bazı âlimler sonradan kullandıkları ‘mütevâtir’ kavramına eşdeğer görmüşlerdir.<sup>125</sup> Bir haberin çoğunluğun görüşüne uyması, aynı zamanda bazılarının görüşüne uymaması anlamına gelmekte olduğunu göz ardı etmişlerdir.

Bu görüşe göre kırâatin sahih olabilmesi ve tercih edilebilmesi için çoğunluğun okuyuşuna uyması veya üzerinde icmâ edilmesi gerekmektedir.<sup>126</sup> Öyleyse icmâ kavramı mütevâtir anlamında kullanılabilir mi?

Öncelikle belirtmek gerekir ki;

<sup>123</sup> eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. 2, s. 573; Apaydın, s. 209.

<sup>124</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, Mağrib 1997, s. 57; İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, (Thk. Şevki Dayf), Daru'l-Meârif, Kahire 1400, s. 19; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâat*, s. 43; Ünal, *Kirâat Kriterleri Bağlamında Kirâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Buna Şiâ'nın Bakışı*, s. 83.

<sup>125</sup> İbnü's-Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Metnu Cemü'l-Cevâmî I-II*, Dârü'l-fikr, Beyrut tsz., c. 1, s. 224; İbnü's-Sübkî, *Men'ü'l-Mevâni' an Cem'i'l-Cevâmî*, (Thk. Saîd B. Ali Muhammed Humeyri), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1999, s. 350-351; Akpınar, s. 206; Ebu'l-Meâlî (öl. 494) ve Kastalânî (öl. 923) de bu düşüncededir. Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 455; Kasımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, s. 256.

<sup>126</sup> İbnü's-Sübkî, *Metnu Cemü'l-Cevâmî*, c. 1, s. 224; İbnü's-Sübkî, *Men'ü'l-Mevâni' an Cem'i'l-Cevâmî*, s. 350-351; Akpınar, s. 206; Ebu'l-Meâlî (öl. 494) ve Kastalânî (öl. 923) de bu düşüncededir. Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 455; Kasımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, s. 256.

- a- Mütevâtir kavramı herkes için zârûfî bilgi oluştururken, icmâ kavramı çoğunluğu veya belli bir zümreyi ilgilendirmekte ve herkes için zorunlu bilgi oluşturmamaktadır.
- b- Mütevâtir haberde haberi verenlerin müslüman olup olmamasının bir önemi yokken çoğunluğun okuyuşu kavramında kârîlerin sikâ ve müslüman olması gerekir.
- c- Bu kavram, aynı zamanda tevâtür için söz konusu olan, ilk nesil ve müteakip nesillerde kalabalık bir topluluğun rivâyet etmesi gerektiği şartını, ilk nesilde karşılamamaktadır.

Şu söylenebilir ki, icmâ kavramının terim anlamı oluşmadan, sistematikleşmeden önce bu kavram bazen tevâtür kavramının yerine kullanılmıştır. Sonraları kavramlaşma süreci neticesinde her iki kavramda kendi mecrasını bulmuş ve hâlihazırda da sözü geçen kavramlar birbirlerinin yerine artık kullanılmamaktadır.

#### 1.1.3.1.5. İlm-i Zarûfî

Herhangi bir çaba, faaliyet ve gayret göstermeden, herhangi bir delile başvurmadan insanın irâde ve kudretinin dışında, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana gelen bilgiye zarûfî bilgi denilmiştir.<sup>127</sup> Zorunlu bilgi: “Ekmeğin aç olanı doyurması, suyun susuzu kandırması gibi tabii ve zarûfî bir şekilde oluşan bilgidir.”<sup>128</sup> “Mahlukâtın bilgisi ilim ifade etme ve ilmi elde etme bakımından iki şekilde ele alınmıştır.<sup>129</sup> Birincisi; reddedilmesi veya hakkında şüpheyeye düşülmesi mümkün olmayan zarûfî ilimdir ve bu ilim kesinlik ifade etmektedir. Duyuların verdiği bilgi ve kişinin kendi varlığına emin olduğu şeylerin bilgisi zorunlu bilgidir.<sup>130</sup> İkincisi ise; istidlâle ve nazara dayanan ilimdir.<sup>131</sup> Bundan ileride bahsedeceğiz.

<sup>127</sup> Bâkîllânî, s. 53; et-Taftazânî, Sa’duddîn, *Risâletü'l-Hudud*, Mecelletu Avâûş-Şeria, Riyad XV 1404, s. 20; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 37; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, İstanbul 1981, s. 70; Hasan Hüseyin Tunçbilek, *Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdik*, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, s. 93.

<sup>128</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 138.

<sup>129</sup> Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru't-Tebaâtî'l-Âmire, tsz., c. 1, s. 65.

<sup>130</sup> Kâmil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bakîllânî ve Kadî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 48; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 134.

<sup>131</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 67; el-Bakîllânî, *et-Temhîd*, s. 35; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 134; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, *İslâm Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, Ankara 1980, s. 105.

Mütevâtir haberle zarûrî bilgi kavramlarının aslında neden sonuç içerisinde birbirlerine bağlı olduklarını biliyoruz. Ancak mütevâtir haberin yakın anlamlıları arasında geçme sebebi, bazı âlimlerin bu kavramları hep birbirlerinin yerine kullandığını görmüş olmamızdır. Mütevâtir haber kısaca zorunlu bilgi doğuran haberdir.<sup>132</sup> Ancak bazen de zorunlu bilgi doğuran topluluğun haberi denilip; yalan üzerine birleşilmesi mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluğa rivâyet ettikleri haberdir şeklinde tanımlanmıştır.<sup>133</sup> Bu çerçevede sorulması gereken soru şudur; “Tevâtürün varlığı mı zorunlu ilme işarettir, yoksa zorunlu ilmin varlığı mı tevatürün varlığını gösterir?” Leknevî bunu (ö.1304) şöyle cevaplandırır: Aslında zorunlu ilmin hâsıl olması, haberin tevâtürüne bağlıdır. Haberin tevâtürü hakkındaki ilim ise, ilmin hâsıl olduğu bilgisine bağlıdır. Bu iki durum farklı olduğundan teselsülün (döngüsellik) varlığı ileri sürülemez.<sup>134</sup> Gazzâlî’ye göre, tevatür sayısının yeterli oluşunu zorunlu ilmin varlığıyla anlarız, yoksa sayının yeterliliğinden yola çıkarak zorunlu ilmin hâsıl olduğunu söyleyemeyiz” demiştir.<sup>135</sup> Rivâyet edilen haber, kişide zorunlu bilgi oluşturmuşsa bu haber mütevâtirdir. Haber, Abdülcebbar’a göre de iki kısımdır; ilki, doğruluğu kesin olarak bilinen, ikincisi de doğruluğu inceleme yoluyla bilinen sözdür. Doğruluğu zorunlu olarak bilinen söz, mütevâtir haberdir.<sup>136</sup>

Bazı âlimler de haber sayesinde ortaya çıkan bilginin zarûrî olduğunu düşünmüşlerdir. Mesela Şîrâzî, mütevâtir haber sayesinde vuku bulan bilginin zarûrî bilgi ifade ettiğini belirtir. Bu nedenle bu bilgi çocuklar için de bir anlam ifade eder. Çocukların da diğer akıllılar gibi iştirak etmiş olmaları, mütevâtirin kesin bilgi ifade ettiğinin delilidir.<sup>137</sup> Haberin zarûrî bilgi ifade etmesi için de üç şart öne sürmüştür: 1) Haber verenlerin, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıda olması, 2) Haberin başta, ortada ve sonda aynı seviyede olması eksilmelerin olmaması, 3) Haberin asılda yani ilk kaynaktan alınırken müşâhade veya sema‘ yoluyla alınması gerekir. Devamında Şîrâzî karşılaştırma bağlamı içinde, nazar ve istidlâle veya içtihad

<sup>132</sup> et-Taftazânî, *Risâletü'l-Hudud*, s. 20; eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. 2, s. 569, Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90.

<sup>133</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90.

<sup>134</sup> Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 41-42; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 93.

<sup>135</sup> Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, c. 1, s. 133; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 93.

<sup>136</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdulkерim Osmân), Kahire 1988, s. 768; Ekinci, s. 161.

<sup>137</sup> Ebû İshak İbrahim, b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Vâil Ahmed Abdurrahman), Dârut Tevfikiyye li't-türâs, Kahire ty., s. 72.

dayanma yoluyla alınan bilginin zarûrî bilgi ifade etmeyeceğini belirtir.<sup>138</sup> Eğer haber, mütevâtir olarak nakledilmişse ilm-i yakın ifade eder.<sup>139</sup> Cumhura göre mütevâtir haber zarûrîdir.<sup>140</sup> Tevâtürün oluşumu bazılarına göre şu şekilde vaki olur: “Bir şeyin varlığı hakkında peş peşe haberler işittiğimizde, birinci haber zannımızı harekete geçirir, ikincisi ve üçüncüsü onu teyit eder. Zannî bilgimiz, zorunlu bilgiye dönüşünceye kadar bu şekilde güçlenmeye devam eder. Bir olay hakkındaki haberin çoğalmasa, tedrici olarak yanlışlık ve hata ihtimalini ortadan kaldırır. Her bir haber tek başına zan ifade eder; fakat bu zanların bir araya gelmesi ve birikimi, önce itminânî bilgiye ve giderek de kesinliğe dönüşür.”<sup>141</sup>

İslâm bilginlerine göre zarûrî bilgi üç çeşittir:

a- Duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler; bu çeşit bilgiler direk olarak bizim beş duyu organımızla ilgilidir. İnsanların duyu organlarıyla elde ettiği bilgiler zorunlu olarak oluşmakta ve onları seçmede serbest değildirler. Yani gördüğü, duyduğu vb. şeyin bilgisi, insanda, bu organların fonksiyonlarının sonucu olarak karşısına çıkmaktadır. Seçim hakkı yoktur, sonuçlarını kabule mecburdur.<sup>142</sup> Beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgiler zorunludur. Bunun zıddı da, istidlâl (akıl yürütme) yoluyla elde edilen bilgidir.<sup>143</sup>

b- Nefiste fitrî olarak var olan bilgiler; bir bütünün parçalarından büyük olmasının bilinmesi gibi bilgi zârûrîdir. Doğrudan akılla, net olan bir bilgi ile insanın iç dünyasından kaynaklanan ve ister istemez farkında olduğu açlık, üzüntü, sevinç, heyecan ve benzeri şeylerle ilgili bilgiler zarûrîdir.<sup>144</sup>

c- Mütevâtir habere dayanan bilgiler; bizden önceki milletler, gezip görmediğimiz uzak ülkeler,<sup>145</sup> tarihî gerçekler, önemli kişilerin varlığı, İstanbul’un fethi, beş vakit namaz vb. hususlar başka bir delile dayanmadan bilinmektedir. Bu çeşit haberler açık ve nettir, herkes için geçerli olan ve zorunlu bilgi oluşturan haberlerdir. Bu

<sup>138</sup> eş-Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 72-73.

<sup>139</sup> Câhîz, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, c. 1, s. 119-121.

<sup>140</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Ebu'l-Berekât, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 2, s. 11; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Râzî, *Mahsûl*, c. 2, s. 324; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 47; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 101.

<sup>141</sup> el-Hâşimî, *Dirâse Havle Haberi'l-Mütevâtir*, c. 16, s. 41; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 98.

<sup>142</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 38.

<sup>143</sup> Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 58.

<sup>144</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 38.

<sup>145</sup> Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 97.

bilgi türlerini elde etmek için kişinin zihinsel bir faaliyet içerisine girmesine de, yetişkin olmasına da, âlim olmasına da gerek yoktur, çünkü herkes için zorunlu bilgi ifade eder.<sup>146</sup>

Serahsî de mütevâtirin zorunlu bilgi ifade ettiğini, bazılarının<sup>147</sup> dediği gibi nazarî bilgi olmadığı şu görüşüyle dile getirmiştir: “Eğer bu ilim iktisâbî olsaydı, bir takım zihin çalışmaları gerektirseydi, o zaman pek az kimse bu ilmi istihsal edebilirdi. Bu zihin faaliyetini yapamayanlar ile çocuklarda onun vereceği ilim hasıl olmazdı... Hâlbuki bu bilgi, meydana gelince onun giderilmesi de mümkün olmamaktadır. Binaenaleyh, duyan insanda zorunlu olarak malûmat sahibi olma gerçekleşmektedir.”<sup>148</sup>

Mütevâtir haberin verdiği ilim zârûrîdir, çünkü;

a- Eğer bu ilmin verdiği bilgi nazarî olsaydı, ona ehil olmayan âvam ve çocuklarda bu bilgi meydana gelmezdi. Âmidî’ye göre mütevâtir haberin zorunlu bilgi oluşturduğunu gösteren en önemli delil budur.<sup>149</sup>

b- Önceden, sözü edilecek konu üzerinde herhangi bir bilgisi olmayan bir kişi, kendi beldesinden uzak şehirlerin varlığı hakkında tevâtür yoluyla duyan herkeste, o şehirlerin varlığı ile ilgili bir bilgi meydana gelir. Eğer bu bilgi nazarî olsa haberi duyan kişilerde bu ilim meydana gelmez.<sup>150</sup>

c- Mütevâtir haberle meydana gelen bilgi şüphelerle giderilemez. Bu durum da, bu ilmin zarûrî olduğunu gösteren bir husustur.

d- Eğer bu ilim zarûrî olmasaydı ihtilaflar meydana gelirdi. Verilen haber insanlarda ihtilafa yol açmıyor ve herkesin kabulüne mazhar oluyorsa bu ilim zarûrîdir.<sup>151</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, mütevâtir haber zarûrî bilgi doğuran haberdir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere zorunlu haber üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan sadece birisi mütevâtir haberdir. Diğerleri ya duyular yoluyla elde edilirler ya da nefiste “a priori” olarak var olurlar. Her mütevâtir zârûrîdir, ancak her zarûrî

<sup>146</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 38.

<sup>147</sup> el-Âmidî’nin (öl.631) verdiği bilgiye göre; Mutezile’den Ebû Ali el-Cubbâi (öl.303), Ebû Hâşim (öl.321), Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (öl.413), el-Kâbî (öl.319) gibi âlimler mütevâtir haberin zarûrî bilgi değil nazarî bilgi meydana getireceğini savunmuşlardır. Bkz. Koçkuzu, s. 69 vd.

<sup>148</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291.

<sup>149</sup> Âmidî, Ebû’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, y.y. 1968, c. 2, s. 30-34; Koçkuzu, s. 73.

<sup>150</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 2, s. 28-30.

<sup>151</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 2, s. 28-30; Koçkuzu, s. 74.

mütevâtir haberden kaynaklanıyor olmayabilir. Bu nedenle de birbirlerinin yerine kullanılmaları mantık açısından doğru değildir.

Kırâatler açısından zarûrî bilgi kavramı için şunları söyleyebiliriz; İbn Mücâhid sonrası bilimsel faaliyetlerin artması, önceden tercüme edilmiş olan felsefe kitaplarının toplum tarafından benimsenmesi, düşünmeye verilen önemin iyice artması ve akli ön planda tutarak yapılan tartışmaların ön plana çıkmaya başladığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde bilimsel ortam, cedel mantığı ile şekillenmekte ve ‘nakle tabi olma gibi’ dinî referanslar sıhhat bakımından tek başına yeterli görülmemiş, bu nedenle akli referanslarla beraber ele alınmıştır. Karşısındakini ikna etmek için çeşitli metotlardan ve kesin bilgiden yararlanmak gerekmektedir.<sup>152</sup> Bu dönem ve sonrasında insanların kırâatlere yaklaşımı diğer dinî konulara yaklaşımı gibidir. Bu kırâatlerin senedi nedir? Referansları nelerdir? Okuyanlar niçin bağlı buldukları ekolü tercih etmişlerdir? Okuyanın tercih ve takip etmiş olduğu mezhebin nahvî ve lugavî temeli var mıdır? vb. sorular sormuş ve gerçekçi cevaplar aramışlardır.<sup>153</sup>

Bazı âlimler tercih ettikleri kırâatlerin doğruluğunu ispatlamak, gerekçelendirmek ve bağlı olduğu kırâat ekolünü savunmak için âyetleri, eski Arap şiirini, farklı Arap lehçelerini, Araplardan duydukları ve rivâyet edilen haberlerden oluşan bilgileri kendilerine referans olarak ortaya atmışlardır.<sup>154</sup> Yani istidlâl sonucunda bir haberin doğru olup olmadığına karar vermeye başlamışlardır. Öyleyse bu haber zarûrî midir, nazarî midir? Verilen haber kendiliğinden nefiste fitrî olarak bir bilgi oluşturmuyor, onun doğru olduğu başka karîneler yardımıyla ortaya konuyor veya akıl yürütme metotlarını kullanarak elde ediliyorsa bu bilgi nazarîdir. Nazarî bilgi de mütevâtir kapsamı içerisinde değil âhâd kapsamı içerisinde.

Bir haberin âhâd kapsamında olması onun mütevâtir olmadığını gösterir. Mütevâtir kapsamında olmaması doğru olmadığını göstermez. Belli kriterlere uygunluğuna göre, vakıya mutabık olup olmadığını incelenmesine göre, o haberi aktaranların güvenilir olup olmadıklarına göre yani istidlâller sonucu doğru olduğu

<sup>152</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 312-313.

<sup>153</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 313; Şelebî, Abdulfettâh İsmâil, *Ebû Ali el-Fârisî, Dârü'l-Matbûâtî'l-Hadîse*, Cidde 1989, s. 173; Ebû Tâhir, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, *Safahât fi Ulûmi'l-Kırâât*, Mektebetü'l-Emdâdiyye, Mekke 1415, s. 294-295.

<sup>154</sup> Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffâr, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, Beyrut 1984, c. 1, s. 19-20; c. 2, s. 43, 52-53; c. 3, s. 79; Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, s. 205; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 315.

kanaatine varılabilir. Âhad haberlerin doğruluğunun bilinmesi başka bir karîneye bağlıdır. Mütevâtir dışındaki bütün haber türlerinin ortak özelliği de budur. Yani doğruluğu ya da yanlışlığı zorunlu olarak bilinmez, başka karîneler vasıtasıyla doğru olup olmadıklarına karar verilebilir.

### 1.1.3.2. Tevâtürün Muadili Olarak Kullanılan Kavramlar

Her şey zıddı ile bilinir. Bir kavramın anlam çerçevesinin herkes için anlaşılır hale gelebilmesi için ilgili kavramın muadil anlamlılarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Biz de burada tevâtür kelimesinin muadil anlamlılarını vereceğiz ve bu kavramları açıklayarak tevâtür kelimesini daha da netleştirmeye çalışacağız. “Tevâtür” kavramının zıt anlamlılarını üç kavram bağlamında detaylandırmaya çalışacağız. Bunlar; şâz, âhâd ve nazarî bilgi kavramlarıdır.

#### 1.1.3.2.1. Şâz

Şâz kelimesi Arap dilinde “kural dışı ve nâdir” anlamında kullanılmaktadır.<sup>155</sup> Bunun yanında “tek kalmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, ilkelere aykırı olmak” anlamlarına da gelmektedir.<sup>156</sup> Şâz kavramı, mütevâtir kavramının sistematik olarak ilk tarifini yapıp şartlarını belirleyen Câhız’a göre “Yaygın olmayan haber.”dir. Bunu şu ifadelerinden çıkarmaktayız. “...doğru haber ‘şâz ile yaygın olanın’ arasının ayırddilip bilinmesi için çok önemlidir.”<sup>157</sup> Dilbilimcilerden şâz kavramını ilk olarak kullananın Halil b. Ahmed (öl.175) olduğunu söyleyebiliriz. O, şâzz kavramını “*topluluktan ayrı kalan*”<sup>158</sup> ve “*yaygın kullanıma muhalefet*”<sup>159</sup> şeklinde tarif ederek, tek kalan her şeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Bu kullanım meşhur kavramının zıddıdır. Mütevâtir yaygın olan, toplum tarafından kabul edilen rivâyetler

<sup>155</sup> İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luga*, (Thk. Şihâbüddin Ebü Amr), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 523.

<sup>156</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 5, s. 28,29; İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 1403, c. 1, s. 96.

<sup>157</sup> el-Câhız, Ebü Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hucce fi Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdüsselâm M. Hârûn), el-Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1399, c. 3, s. 223-224.

<sup>158</sup> Ferâhidî, Halîl b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts., c. 4, s. 215.

<sup>159</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. 1, s. 137.

için söz konusuysen, dilbilimsel anlamıyla şâzz topluluktan ayrı kalan ve yaygın olmayan anlamıyla kullanılmaktadır.

Şâz kavramının da diyakronik olarak incelenip yapılacak semantik analizinde de görüldüğü gibi, bu kavram anlam benzeşmesine, anlam kaymasına, anlam değişmesine ve benzeri bir kavramın başına gelebilecek her şeye maruz kalmış ve neredeyse şu anda ilk kullanıldığı anlamla pek ilgisi de kalmamıştır. Bu kavram kargaşasının çıkışına kavramın ilk kullanımlarını bilmemek, kavramı kullanan kişilerin yanlış kullanmaları ve zıddı olarak görülen kavramlardaki belirsizlikler yol açmıştır. Şâz kavramını en fazla hadis, dilbilim ve kırâat ilmi kullanmaktadır. Hadis ilminde fazla bir anlam değişmesine maruz kalmamıştır. Hadis ilminde kavramı ilk defa tanımlayan ise İmam Şafi'dir (öl. 200). Şafi'ye göre şâzz; “*Güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.*”<sup>160</sup> Hâlihazırda kullanılan şâz hadis; sikâ bir râvînin öteki sikâ râvîlere muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir ve günümüzde kullanılan anlamı da bu şekliyledir.<sup>161</sup>

Şâz kavramı en fazla anlamsal dönüşümü kırâat ilminde yaşamıştır. İlk başta kullanıldığı anlamdan çok farklı manalarda kullanılmaya başlanmıştır. Kırâat ilminde şâz kavramını incelerken üç ana dönemin önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. İlki; İbn Mücâhid'e kadar şâz kavramı, ikincisi; İbn Mücâhid'le birlikte oluşan şâz kavramı, üçüncüsü de; İmam Suyûtî ve sonrasında oluşan şâz kavramı. Bunu ileride şâzz kırâatlerden bahsederken teferruatlandıracağız.

### 1.1.3.2.2. Âhâd Haber

Mütevâtir haberin zıddı olarak en yaygın olan kavram haber-i vahittir. İlk asırdaki haber-i vâhid tanımlamasıyla, sonradan yapılacak olan haber-i vâhid tarifleri birbirinden farklıdır. İlk asırda, “mütevâtir haberin zıddı olarak, itimada şayan ashaptan birçokları tarafından değil, yalnız bir tek kimse tarafından nakledilen haberler”

<sup>160</sup> Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahfezî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, II, 84; Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.53.

<sup>161</sup> Recep Tuzcu, Muhaddislerin ve Fâkihlerin Ma'rûf Terimine Yüklelediği Anlamlar, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1, 2013, s. 1-35.



hakkında kullanılan bir kavramdır.<sup>162</sup> Ebû Hanîfe ve talebelerinin de haber-i vâhid denilince anladıkları şey “tek kişinin rivâyet ettiği haber” dir.<sup>163</sup> İmam Şafî’nin haberu’l-hassa ifadesi de haber-i vâhit anlamındadır. Ancak onun bu kullanımı mütevâtir veya meşhur seviyesine çıkmayan haber değil, tek kişinin verdiği haber hakkındadır.<sup>164</sup> Sonraları ise, haber-i vâhid; bir iki veya daha fazla kimse tarafından rivâyet edilen fakat mütevâtir veya meşhur haber seviyesine ulaşamayan habere denilmeye başlanmıştır.<sup>165</sup> Yani haberdeki râvî sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark görülmemiştir.<sup>166</sup> Sem‘ânî ye göre: “Bir kişi veya yalan üzere birleşmeleri mümkün olan az sayıda kişinin rivâyet ettiği haberdir.”<sup>167</sup> Şîrâzî ise: “Tevâtür sınırının altına düşen haberdir”<sup>168</sup> demiş, bunun olabilmesi için de, mütevâtir haber için ortaya konulan şartlardan birinin bulunmaması gerekir diye açıklama yapmıştır.<sup>169</sup>

Debûsî garib haberi, haber-i vâhid olarak isimlendirmiş, diğer yandan garib haberi de makbul garib haberler ve münker garib haberler diye ikiye ayırmıştır.

a) Makbul garib haber: Baskın kanaat bilgisidir.

b) Münker garib haber: Zannî bilgi ifade eder.<sup>170</sup>

Hadis âlimleri, tabakalardan birinde râvî sayısı mütevâtirlik vasfı kazanamayacak şekilde teke düşen habere haber-i vâhid demişler ve bu şekildeki habere sahih âhâd demişlerdir. Buna göre; adalet ve zabt ile muttasıl olup bir senedi bulunması, şüzûz ve illetinin bulunmaması gibi bir takım özellikler taşıyarak Hz. Peygamber’den

<sup>162</sup> Mustafa Ertürk, “*Haber-i Vâhid*” Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 14, s. 349; Tuğlu, s. 94; Wensinck, A.J., “*Haber-i Vâhid*” Maddesi, İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 1, s. 155.

<sup>163</sup> Koçyiğit, *Istılahlar*, s. 22-24; Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 134; Tuğlu, s. 94.

<sup>164</sup> Şafî, *el-Ümm*, c. 9, s. 15; Şafî, *er-Risâle*, s. 234,235.

<sup>165</sup> Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, s. 368; bkz. Ahmed Mahmud Abdulvehhâb eş-Şînkî, *Haberu’l-vâhid ve Hüciyyetuhu*, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 2002; Suheyr Reşâd, *Haberu’l-Vâhid fi’s-Sünneti ve Eseruhü fi Fıkhî’l-İslâmî*, Dâru’s-Şurûk, Kahire ty.; Pezdevî, c. 2, s. 270; Erkmén, s. 60; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1989, s. 147.

<sup>166</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 66; Tuğlu, s. 95, Ertürk, s. 349.

<sup>167</sup> Sem‘ânî, *Kavâtî*, c. 1, s. 273.

<sup>168</sup> eş-Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 73; Erkmén, s. 94.

<sup>169</sup> eş-Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 73.

<sup>170</sup> Murteza Bedir, s. 157.

bize intikal ettiğini bilmeye yarayan vasıfları taşıyan haberlere hadis ilminde ‘sahih âhâd haber’ adı verilmiştir.<sup>171</sup>

İbn Hazm’a göre haberî vâhid: “Adil bir râvînin yine kendisi gibi âdil bir râvîden rivâyet ettiği haberdur.” Ona göre hadisin isnadının her aşamasında râvî sayısının bir kişi olması haberin âhâd olması için yeterlidir. Râvîleri sikâ kişilerden oluşan haberin makbul olduğunu söylemiş ve bu şekilde rivâyet edilen haberlerin ilim ve ameli gerektirdiğini söylemiştir.<sup>172</sup>

Haber-i vâhitlerin sübut yönünden problemlili olduğunu iddia eden mutezile mezhebi, onları tek başlarına delil olarak kabul etmemişlerdir. Amr b. Ubeyd (öl.144) de, bilgi kaynağı olarak akla ve mütevâtir habere itibar etmiş, haber-i vahitler sübut açısından problemlili ve akla da uygun değilse tamamen reddetmiştir.<sup>173</sup> Pezdevî ise, mütevâtir haberin dışında kalan meşhur ve âhâd haberlerin yalan olma ihtimalinden dolayı kabul edilmemesi gerektiği düşüncesindedir.<sup>174</sup> Eş’ârî (öl.324) de, haber-i vâhitleri, itikâdî konuların tespitinde delil olarak, hem “Kitâbu’l-Lumâ”<sup>175</sup> da hem de “el-İbâne”<sup>176</sup> de kullanmamıştır. Mezhebin öne çıkan âlimlerinden olan Bakillânî (öl.403) ise, haber-i vâhitlerin ilim ifade etmeyeceğini belirtmiştir.<sup>177</sup>

Kırâat ilminde âhâd: “Sika bir râvî kanalı ile, sahâbeden tabiine, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleridir.”<sup>178</sup> Diğer ilmî disiplinlerde ilk asırlarda âhâd haber denildiğinde akla gelen mütevâtir derecesine ulaşamamış her türlü haberken,<sup>179</sup> kırâat ilminde âhâd haber denilince “tek kişinin, tek kişiden rivâyet ettiği haber”<sup>180</sup> akla gelmektedir. Bu yönüyle de mütevâtir kavramının zıddı olarak nitelenebilir.

<sup>171</sup> Muhammed Itr, *Sahih Âhâd Hadisin İtikatta Delil Olması*, “Sünnetin Dindeki Yeri” Tartışmalı Dînî Toplantılar Dizisi 25, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 204, 205.

<sup>172</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 1, s. 108; Güner, s. 21, 22.

<sup>173</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “*Haber-i Vahid*” Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 24, s. 353.

<sup>174</sup> Pezdevî, s. 14.

<sup>175</sup> Bkz. el-Eş’ârî, Ebû’l-Hasen, *Kitâbu’l-Lumâ’ fi’r-Redd ‘alâ Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida’*, (Nşr. Richard J.McCarthy), Beyrut 1952.

<sup>176</sup> Bkz. el-Eş’ârî, Ebû’l-Hasen, *el-İbâne ‘an Usûl’d-Diyâne*, Medine 1975.

<sup>177</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 386.

<sup>178</sup> Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi’l Kur’âni’l-Kerîm*, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, Kahire 1980, c. 1, s. 432; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 50 vd.; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 59.

<sup>179</sup> eş-Şîrâzî, *el-Lüma’*, s. 73; Erkmén, s. 94.

<sup>180</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 1, s. 180; Koçkuzu, s. 80.

Hadis ilminde bir haberin kuvvet kazanması veya var olan kuvvetini yitirmesi gibi meseleler vardır. Bir takım sebepler neticesinde, aslında zayıf olan bir haber kuvvetlenebileceği gibi, kuvvetli bir haber de gücünü yitirebilir. Başlangıçta âhâd olan bir haber sonradan mütevâtir olabilir mi? Tariklerin çoğaltılmasıyla âhâd olan haberler mütevâtir derecesine yükselebilir mi?

Öncelikle kuvvet bulmuş bir haber hangi dereceye yükselmiş ise o dereceden daha yukarısına çıkmasının imkânı yoktur.<sup>181</sup> Zayıf bir haberin, kuvvet kazanması ise mümkündür. Fakat bu imkân, tevâtür için geçerli değildir. Sebebine gelince âhâd haber, sened ve râvîleri aracılığı ile bizlere ulaşır. Hadis ilminde ise mütevâtir haberin senet zincirindekiler için adâlet ve zabt aranmaz,<sup>182</sup> çünkü mütevâtir haberi rivâyet eden râvîlerin müslüman olmalarına gerek yoktur. Hadis ilminde bildiğimiz üzere bir haberi rivâyet edenlerin sadece müslüman olmaları bile yeterli görülmemiş ve bazı kriterler belirlenmiştir. Mütevâtir haberin râvîlerine cerh ve ta'dil uygulanamayacağı için mütevâtir haber hadis ilminin konusu dışında kalmıştır.<sup>183</sup> Sened ve râvî aracılığı ile bizlere ulaşan haberler mütevâtir sayılamazlar.<sup>184</sup> Kettânî âhâd haberleri mütevâtirleştirmiş ve kendilerine delil olarak Buhârî ve Müslim'de ayrı ayrı geçen ve muttasıl senetle Hz. Peygamber'e varan haberlere mütevâtir demiş,<sup>185</sup> Maturîdiler ise, bazı âhâd haberlerin aynı hususta ortak bir mana ifade ettiklerinden dolayı mütevâtir gibi değer gördüklerini söylemişlerdir.<sup>186</sup>

Netice olarak mütevâtir haberde haberin râvîlerinin güvenilir olması şart değilken, âhâd haberde bu şarttır. Mütevâtir haberi ileten topluluğun müslüman olması bile gerekmezken, âhâd haberi rivâyet eden kişilerin adalet ve zapt ehli olması gereklidir. Mütevâtir haberde isnad aranmaz, aransa da bulunmazken<sup>187</sup> haber-i

<sup>181</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104-105; Tuğlu, s. 88.

<sup>182</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171; Itr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405; Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 144; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Kırbaşoğlu, *Hiz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkîdi*, s. 101.

<sup>183</sup> Itr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405; Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 144; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Kırbaşoğlu, s. 101; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171 vd.

<sup>184</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Kırbaşoğlu, *Hiz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkîdi*, s. 101.

<sup>185</sup> Kettânî, *Nazmü'l-Mütenâsır*, s. 15; Tuğlu, s. 89.

<sup>186</sup> Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 492; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 52; Tuğlu, s. 89.

<sup>187</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 136-137; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 148; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75.

vâhitlerin isnadı yoksa bunlar hadis kitaplarında yer almaz ve hadis ilminde mütevâtir dışında senedi olmayan haberin de değeri yoktur. Şurasını belirtmek de faydalı olacaktır. Mütevâtirin dışında kalan bütün haberler âhâd kapsamındadır. Bu çeşit haberlerin doğruluğu kendilerinden başka bir karineye bağlıdır. Doğru olup olmadığına da yapılacak bir istidlâl eylemi neticesinde karar verilir. Bu da bu kavramın güvenilirliğine bir hanel getirmez.

### 1.1.3.2.3. Nazarî Bilgi

Nazar lügatte bakmak ve görmek, araştırma ve mukayese sonucunda düşünmek manalarına gelmektedir.<sup>188</sup> İstidlâli ve kesbî bilgi diye de adlandırılmaktadır.<sup>189</sup> Istilâhî manası ise: “Bilinmeyen elde etmek için bilinenleri münasip bir şekilde işlemek.” anlamına gelmektedir.<sup>190</sup> Bir delil üzerinde akıl yürütürken elde edilen bilgidir.<sup>191</sup> Yine: “Bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi şeklinde tarif edilmiş olan “istidlâl” de aynı anlamı içermektedir.<sup>192</sup> Nureddin Sâbûnî’ye göre düşünme türlerinden biri ile kazanılan bilgidir.<sup>193</sup> Başka bir tarife göre; insanın sebeplerine yapışmak suretiyle iradesi ve gayreti sonucunda Allah’ın o kişide meydana getirdiği bilgiye denir<sup>194</sup> ve bu bilgi; delil getirme, akıl yürütme ve delillere dayanarak bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri elde etme anlamına gelen bilgidir.<sup>195</sup> Bu bilginin oluşumunda düşünme ve tefekkür gereklidir. Bu bilgiye nazar ve delille ulaşılmaktadır. Bu tür bilgi kesinlik arz etmediği için bu bilgiden dönülebilir ve şüphe edilebilir.<sup>196</sup>

<sup>188</sup> el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*, s. 518; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 215-220; Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), Kahire 1962, c. 11, s. 384 vd.; Topaloğlu, s. 71.

<sup>189</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-İrşâd ila Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, (Thk. Muhammed Yusuf Musa), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 27 vd.

<sup>190</sup> Topaloğlu, s. 71; Talu, s. 6.

<sup>191</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 159.

<sup>192</sup> Yavuz, “İstidlâl” Maddesi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. XXIII, s. 325; Talu, s. 6.

<sup>193</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 55.

<sup>194</sup> Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, (Çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir), Elazığ 2000, s. 26-27.

<sup>195</sup> Cürçânî, Ta'rîfât, s. 234; Tunçbilek, c. 5, s. 93; Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 71; Refik el-Acem, *Mevsûatu Mustalahâtu Usûlü'l-Fıkh inde'l-Müslimin*, Beyrut 1998, c. 1, s. 1032 vd.

<sup>196</sup> Güneş, s. 48; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 134; Necati Öner, *Klâsik Mantık*, 5.bsk., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 172.

Gazzâlî'ye göre nazârî bilgi: “Kendisine kuşku arız olması mümkün olan hakkında durumları değişebileceği, dolayısıyla da kimi insanların bilip, kimilerinin bilemeyeceği, kadınların, çocukların ve nazar ehlinden olmayanların bilemeyeceği bir şeydir.”<sup>197</sup> Yani bu bilgi türü, akıl yürütmeye, zihin faaliyetine dayandığından düşünme ehliyetine sahip kişilerde oluşur, diğer kişilerde oluşmaz.<sup>198</sup>

Mütevâtir haberde ise, haberi duyan herkes, “istidlâl ve kıyas yapanlar da yapmayanlar da dâhil, bilgi sahibi olurlar. Hatta ilim öğrenme yolunun ne olduğunu bilmeyen ve öncüller tertip etme gücüne sahip olmayan küçük çocuklar bile bu yoldan kesin bilgi sahibi olurlar.”<sup>199</sup> Öte yandan, Râzî'ye göre ilim ya tasavvur olur ya da tasdik ile ilgili olur. Tasdik ise ya nazârî olur ya da zarûrî olur.<sup>200</sup> “Biz bir hakikati idrâk ettiğimizde onun o olduğuna menfi veya müsbet bir hüküm vermeden itibar edersek o tasavvurdur; eğer onun hakkında müsbet veya menfi bir hüküm verirsek o tasdik olur.”<sup>201</sup> İnsan ya duyularla idrâk ve tasavvur eder (siyah beyaz gibi), ya kendi nefsiyle tasavvur eder (lezzet, elem, şehvet ve keder gibi) veya sadece aklıyla tasavvur eder (varlık, yokluk, birlik, çokluk gibi) veyahutta insan hayal ve aklıyla birlikte bir şeyi tasavvur eder.”<sup>202</sup> Bu şekilde tasavvurlar sonucu elde edilen bilgi zorunludur. Bunun dışında kalan yani zihnin kararı olumlu veya olumsuz bir hükümle olmazsa bu nazârî ilimdir.<sup>203</sup>

Nazarî bilgi, aklî bir çaba ve faaliyet neticesinde, bir sebep ve bir vasıta aracılığı ile elde edildiği için dolaylı bir bilgi türüdür.<sup>204</sup> Nazarî bilginin doğru olup olamayacağı, dayanmış olduğu duyu organlarının verdiği bilginin sıhhatine ve akıl yürütme metodunun doğru yapılıp yapılmadığına bağlıdır.<sup>205</sup> Yine bu bilgi de mütevâtir haberin

<sup>197</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 202.

<sup>198</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 39.

<sup>199</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 111; Ebu'l-Berekât, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 2, s. 11.

<sup>200</sup> er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire tsz., c. 20, s. 88-89; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 136.

<sup>201</sup> er-Râzî, *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîne ve'l-Müteahhirîne*, 1.bsk., (Thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, s. 25; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 136.

<sup>202</sup> er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 28; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 136.

<sup>203</sup> er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, (Thk. Muhammed Sağir Hasan el-Ma'sûmî), Ma'hedu'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, Lahor 1968, s. 79; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 136; er-Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyâtü ve't-Tabiiyyât*, 1.bsk., (Thk. M. El-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, s. 464-465

<sup>204</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 28; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 55-56; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 39.

<sup>205</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 39.

aksine, insanların düşünme yetileri ve algılama kapasitelerinin farklı olmasından dolayı zorunluluk gerektirmez ve her zaman şüpheyile bakılan bir bilgi türüdür.<sup>206</sup>

Nazarî bilginin doğruluğu veya yanlışlığının kararı başka bir delile bağlıdır. Nazarî bilgi ilk etapta kesinlik değil zann ifade eder. Zann sözlükte; “sanma, şüphe ve kesin olmayan” bilgi manalarında kullanılmıştır.<sup>207</sup> İstilahta ise; “aksinin de olması muhtemel olan ve tercih edilen bir inanç” veya “diğerinin de caiz olması ile birlikte iki kanaatten birinin tercih edilmesidir.”<sup>208</sup> Yani muhtemel olan manalardan birini alıp diğerini reddetmeme olayıdır.<sup>209</sup> Cürcânî de aynı şekilde; “zıddı muhtemel olmakla beraber tercih edileni itikâd”<sup>210</sup> diye tarif etmiştir. Yıldırım’a göre Râzî zann için ‘tercih edilen itikâttır’ diye tarif ettikten sonra zann hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “İtikâdın kuvvet veya zayıflığı kabul etmesi bir düzen içinde olmadığı için, zann’ın anlam dereceleri de ölçülü ve düzenli değildir. İşte bu sebepten dolayı zann kalpten itikâd edilen şeyin taraflardan birini (diğerinin de caiz görülmesiyle birlikte) tercih etmekten ibarettir.<sup>211</sup> Önemli olan husus şudur; mütevâtir haber zorunlu bilgi doğuran haberdir, zorunlu bilginin oluşması için de, rivâyet edilen haberin ‘mütevâtir haber’ şartlarını üzerinde barındırması, ihtilaf ve tercihe imkân tanımadan herkes için geçerli olan zarûrî bilgi doğurmasıdır. Nazarî bilgi oluşturan haberlerde kesin ve mutlak yoktur. Tercih edilebilir, kuvvetlilik derecesi farklı karinelerle desteklenebilir, ancak ne olursa olsun bir akıl yürütme, tefekkür etme, tercih etme, aksinin de olma ihtimali gibi merhaleleri bulunan haber nazarîdir ve akıl yürütmeksizin yani istidlâl eylemi olmaksızın kesin bilgi ifade etmez.

Mütevâtir haberin dışında kalan haberler kesin bilgi ifade etmez, mütevâtirin de ortaya çıkması için sıkı şartlar konulunca bazı âlimler neredeyse bütün bilgilerin nazarî

<sup>206</sup> Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, Daru's-Sadr, Beyrut 1979, s. 404 vd.; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30.

<sup>207</sup> Tehânevî, *Keşşafu İstilâhâtı'l-Funûn*, Kalkuta tsz., c. 1, s. 939; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 48; Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, Daru's-Sadr, Beyrut 1979, s. 404.

<sup>208</sup> Râzî, *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel*, 1. bsk., (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 20; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 85-86; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 46; el-Basrî, *Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 994.

<sup>209</sup> Askerî, *el-Furuk fî'l-Luğe*, 1. bsk., Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1980, s. 93; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 46.

<sup>210</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 62.

<sup>211</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, s. 207; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 48.

olduğunu, zorunlu bilginin olmadığını hatta mütevâtir haber için bile nazarî ilim ifade ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>212</sup>

Koçkuzu'ya göre mütevâtir haberin verdiği ilmin nazarî olduğunu savunan âlimler bu konuda şu delilleri getirmişlerdir.

a- İstidlâl, bir takım bilgileri sıralamak, belli bir tertibe tabi tutarak ve zihin faaliyeti sonucu yeni bilgiler elde etme şekli olduğuna göre, bu şekilde zihin faaliyeti gerektiren her bilgi nazarîdir. Mütevâtir haberin meydana gelebilmesi için bir takım şartlar ortaya atılmıştır. Verilen haberin hisse ve müşahedeye dayanması, haberde yalan bulunmaması, ihtilaf olmaması gerekliydi. Eğer bu şartlardan birisi eksik olursa haber ilim ifade etmez ve bu şekilde elde edilen ilim de nazarî olur.<sup>213</sup>

b- Eğer mütevâtir zarûrî olsaydı, biz onu olduğu şekliyle bilirdik. Bu ilim zarûrî olunca bilinmesi de öyle olur; ancak durum böyle değildir. Bilinmenin gerçekleşmesi zihin faaliyeti neticesinde meydana gelir.<sup>214</sup> Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediğini iddia eden Şafîiler şöyle demektedirler: “Şayet mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade etseydi, insanların onu kabul etmemesi söz konusu olmazdı. İnsanların arasında bu bilginin kesinliği hakkında bazı şüphelerinin olması mütevâtirin ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte mükteseb bir bilgi ifade ettiğini gösterir.” bu düşünceye Serahsî söyle cevap vermiştir: “Şayet mütevâtir mükteseb bir bilgi olsaydı onu ancak bu bilgiyi elde etmek için bir çaba içerisinde girenler elde edebilirdi; oysa küçük bir çocuğun anne babasının kim olduğu yönündeki bilgisi gibi bu ilim için herhangi bir çaba sarf etmeyenlerde de bu bilginin meydana geldiğini görmekteyiz.”<sup>215</sup> Yine bu konuda bazıların, eğer bu bilgiler zorunlu olsaydı biz de kabul etmiş olurduk, itirazı üzerine Gazzâlî de: “Siz aslında kabul ediyorsunuz; ancak ya inadınızdandır ya da sadece diliniz ile yalanlıyorsunuz.” diye cevap vermiştir.<sup>216</sup>

c- Mütevâtir haberin zarûri ilim ifade etmeyeceğini iddia edenlerin bir delili de, zorunlu olarak kabul edilmesi gereken şeylerde ihtilafın varlığıdır. Vakıya bakarak

<sup>212</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30; Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, (I-II), (Nşr. Muhammed Hamîdullah), Beyrut 1965, c. 1, s. 558-562; Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 283.

<sup>213</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30; Koçkuzu, s. 72.

<sup>214</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30-34; Koçkuzu, s. 72.

<sup>215</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 235; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 2, s. 687-688; Demir, s. 64.

<sup>216</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, s. 131; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 121.

nadir olmakla birlikte ihtilaflar görülmektedir.<sup>217</sup> Bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir. İhtilafla mütevâtir aynı yerde olamaz. Bir yerde ihtilaf var, seçim hakkı var, zannîlik varsa orada mütevâtir yoktur. Mütevâtirin olduğu yerde de ihtilaf olmaz.

d- Mütevâtir haberin Allah ve Hz. Peygamber'in verdiği haberden daha aşağıda olduğunu savunan bazı görüş sahipleri “âyet ve hadis bile zannîdir, kaldı ki mütevâtir haber zarûrî olsun” diyerek mütevâtir haberin de nazarî bir bilgi olduğunu savunmuşlardır.<sup>218</sup>

e- Haberi veren kişilerin en az dört kişiden oluşması gerekmektedir. Haberi alan kişilerde verilen haberi zihinlerinde zorunlu bilmelidir. Aksi halde bu şekildeki haber bırakın zorunlu olmayı bilgi bile ifade etmez denilmiştir.<sup>219</sup> Ki bunu da tevâtürde yeter sayı konusunda anlatmıştık. Önemli olan husus, sayı değil, insanların zihninde kesin bilgi oluşması, aksinin imkân dâhilinde olmaması, ihtilaf barındırmamasıdır.

Mütevâtir haberin bile nazarî olduğunu düşünenler vakıya çok şüphe ile bakmışlar ve neredeyse bu bakış açısına göre hiçbir habere güvenle bakılamayacağı hissini vermişlerdir; ancak yine vakıya bakarak şunu söyleyebiliriz ki mütevâtir haberin verdiği ilmin zarûrî olduğu konusunda birçok âlim ittifak halindedir.<sup>220</sup> Bu düşünceyi savunanlar septik düşüncenin zirvesindedirler. Her şeye kuşkuyla yaklaşmak doğru bir yaklaşım tarzı olmasa gerek.

## 1.2. TEORİK ÇERÇEVE

### 1.2.1. Tevâtürde Aranan Şartlar

Bir haberin mütevâtir olabilmesi için çeşitli şartlar ortaya atılmıştır. İncelemelerimizde birçok yönden aynı olan bu şartların, bazı farklılıkları da içerisinde barındırdıklarını müşahede ettik. Biz burada asgari müşterekleri incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Şimdi bu şartları biraz irdeleyelim.

<sup>217</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30-34; el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, c. 1, s. 558-562.

<sup>218</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 2, s. 30-34; el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, c. 1, s. 558-562.

<sup>219</sup> el-Basrî, c. 1, s. 558-562; Koçkuzu, s. 73.

<sup>220</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Ebu'l-Berekât, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 2, s. 11; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Râzî, *Mahsûl*, c. 2, s. 324; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 47.



### 1.2.1.1. Mütevâtirde Rivâyet Sayısı

Bir haber bir veya birkaç kişiden işitildiği zaman zan ifade eder, haber verenlerin sayısı arttıkça ve haber tekrarlandıkça zan yerini kesin bilgiye bırakır. Birkaç kişinin verdiği haberde yalan söyleme ya da bir yalan üzere ittifak etme ihtimali bulunabilir. Fakat haber veren kişi sayısı arttıkça hata ihtimali ve üzerinde anlaşma ihtimali mümkün olmayan bir seviyeye ulaşır ve buna tevâtür yeter sayısı denir.<sup>221</sup> Yeter sayı konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür; iki veya üç,<sup>222</sup> dört,<sup>223</sup> beş,<sup>224</sup> on,<sup>225</sup> on iki,<sup>226</sup> yirmi,<sup>227</sup> kırk,<sup>228</sup> elli,<sup>229</sup> yetmiş,<sup>230</sup> üç yüz on,<sup>231</sup> bin dört yüz ya da bin beş yüz<sup>232</sup> sayıları ön plana çıkmış olmasına rağmen, bu konuda sayı belirtilmeyecek kadar çok olması gerektiğini vurgulayanlar<sup>233</sup> ve her tabakada bir önceki tabakadan daha az olmamak şartıyla büyük bir topluluğun rivayet etmesi gerektiğini vurgulayanlar da olmuştur.<sup>234</sup> Bazıları da tevâtür sayısının bilinemeyeceğinden dolayı sayı belirtmenin gereksiz bir iş olduğunu savunmuşlardır.<sup>235</sup> Eş'arîler'den Bakillânî'nin bu konudaki görüşü biraz farklıdır. O her nesildeki sayının eşit olması gerektiğini ifade eder. Mütevâtir haberi, haber verenlerin haberi için halef, onların da selefleri için bir başka selefleri olması gerekir. Aynı haberi nakleden bir topluluk oldukları için; nakledenlerin başı, sonu gibi olup, ortadaki nakilcilerin de baştaki ve sondaki nakilcilerle uyum içerisinde olmalarıyla tevâtür sabit olur. Bu şekilde nesiller arası irtibatın bulunması, doğru olmaları sebebiyle müşahedeye dayanarak haberi de naklettiklerinden bu haberle zarûrî bilgi meydana

<sup>221</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 97.

<sup>222</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985, c. 1, s. 94.

<sup>223</sup> “kadınlarınızdan fuhşu irtikâb edenlere karşı içinizden dört kişiyi şahid gösterin. Nisa 14.

<sup>224</sup> Liân'a kıyas edilerek ileri sürülmüştür.

<sup>225</sup> Bu, “Hepsi tam on gündür” Bakara 196. âyetteki sözüne dayanılarak ileri sürülmüştür. Suyûtî, mütevâtir hadislerden oluşan “*el-Ezhâru'l Mütenâsira*” ismiyle bilinen eserinde en az on rivayeti bulunan hadisleri alması da buna örnek verilmiştir. bkz. Suyûtî, *Ezhâr*, s. 3.

<sup>226</sup> Allah İsrailoğullarından mîsak almıştı, biz onlardan on iki reis tayin ettik. Maide 13. âyetine dayandırılmak istenmiştir.

<sup>227</sup> “sizden sabırlı yirmi kişi onlardan iki yüz kişiye üstün gelir” Enfal 65. sözü delil getirilmiştir

<sup>228</sup> Buna Peygamber'in “seriyyelerin en hayırlısı 40 kişidir” sözü delil getirilmiştir.

<sup>229</sup> Bu Kasame'ye kıyas edilerek ileri sürülmüştür.

<sup>230</sup> Buna Hz. Musa'nın mikat için yetmiş kişiyi seçmesi delil getirilmiştir.

<sup>231</sup> Buna Bedir savaşına katılanların sayısı delil getirilmiştir

<sup>232</sup> Buna da Rıdvan bey'atına katılanların sayısı delil getirilmiştir.

<sup>233</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, c.1, s. 94; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 3, s. 299.

<sup>234</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 95.

<sup>235</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 92.

gelir,<sup>236</sup> demek suretiyle râvî sayısının her tabakada muhafaza edilmesi gereği üzerinde durmaktadır.<sup>237</sup> Haberlerin rivâyet zincirlerindeki ilk ve son halkasına tarafeyn, ortadaki halkasına da vasat ismi verilmektedir,<sup>238</sup> haberi bildirenlerin sayısı her tabakada aynı olmalı, aklen kabul edilebilecek tevâtür sayısının altına düşmemelidir. Bu tabakalarda aranan eşitlik, sayı itibariyle değildir,<sup>239</sup> çoğunluğun sağlanması yeterlidir.

Mütevâtir haberi rivayet eden ilk üç neslin tamamının aynı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Üç nesilde yeterli çoğunluk sağlandıktan sonra nesiller arasında râvîlerin sayılarında meydana gelen ufak tefek değişikliklerin önemi fazla olmamasına rağmen tevâtür yeter sayısının altına düşmemesi de gerekmektedir.<sup>240</sup> Yoksa, bin kişiden beş yüz kişiye inmesi durumunda tevâtür ortadan kalkar anlamında değildir.<sup>241</sup> Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlerden rivâyet edilen haberlerin mütevâtir kabul edilmemesinin yegâne sebebi, onların müslüman olmamaları veya günahkâr olmaları değil, onlardan gelen haberlerin, rivâyet edildiği her tabakada bu şartları taşıyor olmasıdır.<sup>242</sup> Yani ilk tabakada mütevâtir şartını taşımadıkları, sonraki tabakalarda mütevâtir şartlarına ulaştıkları için Yahudî ve Hıristiyanların haberleri eleştirilmiş ve mütevâtir haber olarak değer görmemiştir.<sup>243</sup> “Başlangıcı itibariyle, yanlışlığı ve hata yapması mümkün olan kişilerce nakledilen haberler el-Bakillânî’nin deyişiyle sonradan, yağmurlar ve kumlar sayısınca insan tarafından da rivayet edilse ilim doğurmaz.”<sup>244</sup> Eğer her tabakada aranılan bu şart bulunmazsa haber ilim ifade etmez; ancak önemli olan husus haberin uydurulma ihtimalini yok edecek kadar râvî tarafından rivâyet edilmesidir.<sup>245</sup>

Genel itibariyle sayıyı önemseyen âlimlerin yanında, sayının gerek olmadığı düşüncesini savunanlar da vardır. Önemli olan sayıdan ziyade haberin zorunlu bilgi doğurup doğurmamasıdır. Bu nedenle bazıları en asgari sayıyı ön plana çıkarırken,

<sup>236</sup> el-Bakillânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fî Telhisi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987, s. 385.

<sup>237</sup> Tuğlu, s. 86.

<sup>238</sup> Saklan, s. 205.

<sup>239</sup> Koçyiğit, s. 12; Uğur, s. 378; Saklan, 205; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, s. 34.

<sup>240</sup> Debûsî, *Takvim*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, c.1, s. 285; Demir, s. 53.

<sup>241</sup> Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed Hâfizüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, (I-II), Beyrut 1986, c. 2, s. 6.

<sup>242</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. 2, s. 685; el-Askalânî, s. 23; Demir, s. 53.

<sup>243</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. 2, s. 685.

<sup>244</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 445.

<sup>245</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 241.

bazıları sayının çok olması gerektiğini ön plana çıkarmış,<sup>246</sup> bazıları da bu konuda orta yolu tutarak Kur'an'dan veya sünnetten, belli delilleri göz önüne alarak belirli sayılar sunmuşlardır. Şunu belirtmek istiyoruz ki, bir haberin doğru olup olmaması, ya da bir haberi verenlerin sayısının azlığı ya da çokluğu, zorunlu bilgi doğurmaz. Bazen az bir topluluğun verdiği bilgi zorunlu bilgi ifade ederken, bazen sayısı sayılamayacak kadar çok bir topluluğun verdiği bilgi zorunlu bilgi olmayabilir. Örneğin; Allah'ın varlığını inkâr edenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, bu hakikati değiştirmez.<sup>247</sup>

Fakat şu da unutulmamalı ki, yukarıda verilen sayı ne olursa olsun bu sayıya ulaşan miktarda kişi yalan üzere birleşebilir. Bu sayının fazla veya az olması da bir mânâ ifade etmemektedir. Sayının çok olmasının problemlere neden olduğu bilinmekte, Kur'an'da da çokluğa itibar edilmeyen âyetlerin bulunduğu bilinmektedir.<sup>248</sup> Çünkü geçmiş bize göstermiştir ki insanlar yalan üzere birleşebilirler.<sup>249</sup> Bu topluluk psikolojisiyle ilgili de olabilir, bilinçli bir şekilde yalan üzere birleşme de olabilir. Önemli olan mütevâtir haberi nakleden topluluğun yalan üzere ittifak etmelerinin aklen mümkün olmamasıdır. Aktarılan haberin de zorunlu bilgi doğurmasıdır.

### 1.2.1.2. Mütevâtir Haberin Konusunun Zorunlu Olarak Bilinmesi Gerekir

Haberin doğruluğu ya mütevâtir haber vasıtasıyla ya da duyular vasıtasıyla anlaşılır cinsten olmalıdır. Câhız, duyularla algılanabilen meselelerdeki haberlerde de yalan üzerinde ittifak etmenin mümkün olmadığını belirtir. Bazı cahil ve şüpheli insanların, gözle görülemeyen her şeyden şüphe etmek gerektiğini belirtse de Câhız, tevâtürle elde edilen bilgiyi, gözle görülerek edinilen bilgi seviyesinde görmektedir.<sup>250</sup> Haberi nakledenlerin, o haberi görme ve işitme fiillerine dayanarak nakletmeleri gerekmektedir diyenler de olmuştur.<sup>251</sup> Haberi verenlerin, verdikleri haberde zan

<sup>246</sup> Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 91-92.

<sup>247</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara 1976, s.102; Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 78.

<sup>248</sup> Kehf, 18/22.

<sup>249</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 123-124.

<sup>250</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 237; Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, c. 1, s. 119.

<sup>251</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; "Hz. Peygamberin hadisleri söz konusu olduğu zaman, bunların ya onun sözü, ya fiili ya da takriri olduğu malûmdur. Buna göre Hz. Peygamberden rivâyet olunan sözler ya kulakla işitilen, fiil ve takrirler ise gözle görülen haberler cinsindedir ve aklî kaziyeye işaretle ondan

bulunmaması gerekir ve kesin bilgiye dayanmak zorundadır. Zanna dayanan haber kesin bilgi ifade etmez.<sup>252</sup> “Ebû Mansûr (öl.418-1027), nazar ve istidlâl tarikîyla bilinen, itikâd edilen herhangi bir şeyin haberi, sonradan tevâtür seviyesine ulaşmış olsa bile olsa zarûrî ilim ifade etmez.” demiştir.<sup>253</sup>

Bir haber tevâtür derecesine ulaşmış olsa bile, o bilginin elde ediliş yolu istidlâlâle, nazara ve şüpheli bir yola dayanıyorsa, bu kesin bilgi ifade etmez. His ve müşahedeye dayanmayan habere hata ve yalanın karışma ihtimali bulunmaktadır.<sup>254</sup> “Haber mahsûsatla ilgili olmalıdır, makûlât nevine giren haberlerde tevâtür olmaz. Bir meselenin tevâtüre girebilmesi için beş duyudan herhangi biri ile algılanacak, hissedilecek çeşitten olması gerekir. İnanca, kanaata giren, düşünceye, akla bağlı olan şeylerde tevâtür olmaz.”<sup>255</sup> el-Cezâirî de aynı düşüncededir, mütevâtir olarak gelen bir haberin hislerle (duyu) bilinmiş olması ve haberi veren kişilerin onu yakinen bilmiş olmaları gerekir. Haberi veren kişilerden her biri ‘gördüm’ veya ‘işittim’ diyerek onu naklederler. Duyu organları ile değil de akıl yolu ile bilinen haberler, mütevâtir haberin tanımına girmezler; nedeni, bir delile dayanarak âlemin hudûsunu haber veren bir kimseye karşılık, başka birisi, kendi delilini öne sürerek onun kıdemini iddia edebilir. Bununla da onun haberini yalanlamış olur.<sup>256</sup>

### 1.2.1.3. Mütevâtir Haber Zorunlu Bilgi İfade Etmelidir

Âdeten yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan ve sayısının sınırı hesaplanamayan bir kalabalığın rivâyet ettiği habere mütevâtir haber denir ve diğer şartlarıyla birlikte zorunlu bilgi ifade eder. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi;

---

bahsetmeye lüzum yoktur.” Bkz. el-Askalânî, s. 23; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 17; Uğur, s. 378; Talu, s. 12; Hanîfî Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 67; Tuğlu, s. 86.

<sup>252</sup> el-Gazzâlî, Ebu Hamdi Muhammed, *el-Mustesfâ min İlmi’-Usûl*, Daru İhyai’t-Turasi’l Arabî, Beyrut 1997, c. 1, s. 134.

<sup>253</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hak min İlmi’-Usûl*, (Thk. Muhammed Said), Beyrut 1992, s. 47; Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986, s. 204.

<sup>254</sup> el-Leknevî, *Zaferu’l-Emânî bi Şerhi Muhtasari’s-Seyyidi’s-Şerif el-Curcânî fi Mustalahi’l-hadis*, s. 43; Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 9; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, s. 14; Tuğlu, s. 86.

<sup>255</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, c. 1, s. 102; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988, c. 2, s. 75; Musa Akpınar, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 4; Koçkuzu, s. 108.

<sup>256</sup> el-Cezâirî, Tâhir b. Salih, *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*, Medine tsz., c. 1, s. 33 vd.; Koçyiğit, *Âhad Haberlerin Değeri*, s. 129.

haber, râvi ve haberi dinleyenlere göre değişebilir denilmiştir.<sup>257</sup> Bir rivâyette belli bir sayı ile zorunlu bilgi ortaya çıkarken, diğer bir rivâyette bu sayının zorunlu bilgi ifade etmeyeceği, yine dinleyenlerden bazıları için ilim ifade ederken bazıları için ilim ifade etmeyebileceği söylenmiştir; ancak bu farklılıkların belli bir karine ile desteklenmiş haberler için söylenebileceği, karine olmadan bizatihi kendisi zorunlu bilgi ortaya koyan bir haberin herkesi bağlayacağı, bu nedenle de herkes için zorunlu bilgi doğuracağı ifade edilmiştir.<sup>258</sup> Câhız, gayeleri, tabiatları ve bölgeleri farklı olan insanların aynı haberi rivâyet etmeleri kesin ilim ifade eder demiş ve şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bir insan Basralılarla karşılaşır onlar Mekke’de bir şey gördüklerini söylerler, sonra Kûfelilerle karşılaşır onlar da aynı şeyi söylerse buradan anlaşılır ki onlar doğru söylemişlerdir. Çünkü gaybı bilmeyen, tabiatları, gayretleri ve gerekçeleri de farklı olan insanların böyle bir haberde ittifak etmeleri mümkün değildir.”<sup>259</sup>

Haberin zorunlu bilgi ortaya koymasında önemli olan haberi veren midir? Yoksa bizatihi haberin kendisi midir? Bilginin kaynağı kesin kanaat oluşturuyorsa bilgi kesin, oluşturmuyor, soru işaretleri içerisinde barındırıyorsa bilgi kesin değildir.<sup>260</sup> Kadî Abdülcebbar’a göre: “Verilen bir haberle ilgili olarak insan zihni, hemen haberin kaynağının güvenilirliğine bakmakta ve haber verenin doğruluğundan hareketle haberin doğruluğuna intikal etmektedir.”<sup>261</sup> Bunun ilk adımı olarak da zihin haber verenin güvenilirliğini ortaya koyacak bir emâre araştırmaktadır.<sup>262</sup>

Bir haber mütevâtir olduğu zaman gerçeğe uygun, kesin itikattır ve zarurî bilgi ifade eder ve bunu reddi mümkün olmaması dolayısıyla her insan kabul etmek zorunda kalır ve yine bu bilgi avam tabakasında bulunan ve araştırma ehliyetine de sahip olmayanlar için bile ilim ifade eder.<sup>263</sup>

<sup>257</sup> Cezâirî, *Tevcîh*, s. 40.

<sup>258</sup> Cezâirî, *Tevcîh*, s. 39; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 134; İbnü’l Esîr, Mecdüddîn Ebu’s-Seâdet, *Camîu’l-Usûl min Ehâdisi’r-Rasul*, (Thk. Muhammed Hamid el-Fakki), Daru İhyai’t-Turasi’l Arabi, Beyrut 1980, c. 1, s. 124; Saklan, s. 203.

<sup>259</sup> Câhız, *Kitâbu’l-Hucce*, c. 3, s. 260.

<sup>260</sup> Muhit Mert, Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, c. 12, Sayı 1, s. 56.

<sup>261</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, (Thk. Mahmud Muhammed Kasım), (Trc. İbrahim Medkûr), Kahire 1965, c. 12, s. 26.

<sup>262</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, c. 12, s. 26 vd.

<sup>263</sup> Koçyiğit, s. 24.

### 1.2.2. Mütevâtirin Kısımları

Hicrî dördüncü asırdan sonra tevâtürün çeşitlerinden bahsedildiğini görmekteyiz.<sup>264</sup> İncelediğimiz kaynaklarda mütevâtir haber konusu aktarılırken mütevâtirin lafzî ve manevî çeşitlerinden de bahsedilir. Tevâtür kavramını iki kısma ayırarak yani “lafzî ve manevî mütevâtir” olarak inceleyen ilk isim el-Cessâs (öl.370/981)’tir.<sup>265</sup> Kanaatimizce bu alt dallara sukûtî icmâ kavramından esinlenerek “sukûtî mütevâtir” kavramının da eklenmesi yerinde olacaktır. Bu kavramları sırası ile şöyle açıklayabiliriz:

#### 1.2.2.1. Lafzî Mütevâtir

Hicrî dördüncü asırdan sonraki eserlerde “lafzî tevâtür veya lafzî müevâtir” diye isimlendirmelere gidildiği görülmektedir. Belli bir konudaki rivâyetlerin aynı lafız üzerinde ittifakıdır.<sup>266</sup> Rivayet edilen haber hakkında lafız ve mana birbirini tutuyorsa buna lafzî mütevâtir denir.<sup>267</sup> Başka bir ifadeyle de, râvîlerin aynı lafızlarla rivayet ettikleri habere lafzî mütevâtir denir. Mütevâtir haberdeki lafızların farklı olmasının tevâtür için bir engel teşkil edip etmediği tartışılmıştır. Lafız bir olmasa bile anlam etkilenmiyor ve maksat çok net bir şekilde karşı tarafa aktarılabilirse bunun bir haberin mütevâtir olmasına engel teşkil etmeyeceği düşünülmüştür.<sup>268</sup> Genel anlamı değiştirmeyen lafız değişikliklerinin, bir haberin mütevâtir olmasına engel olmadığı ifade edilmiştir.<sup>269</sup> Mütevâtirde önemli olan husus şudur: Mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade etmelidir. Zorunlu bilgi ifade etmedikçe bir haberin mütevâtir olamayacağı ısrarla belirtilmiştir.<sup>270</sup> Âlimlerin çoğunluğuna göre, Kur’an dışında, bütün şartlarıyla birlikte lafzî mütevâtire uygun bir nakil mevcut değildir.<sup>271</sup> Burada şunu belirtmeliyiz ki, haberi sadece lafzî mütevâtir, manevî mütevâtir diye ayıran hadis âlimleridir. Usûl âlimleri

<sup>264</sup> Koçkuzu, s. 59; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 103.

<sup>265</sup> Cessas, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, c. 3, s. 48 vd.; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 104.

<sup>266</sup> Cezâîrî, *Tevcîh*, s. 46.

<sup>267</sup> Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadisi'l-Mütevâtir*, Haleb tsz, s. 9; Demir, s. 50.

<sup>268</sup> el-Cezâîrî, *Tevcîhu'n-Nazar*, c. 1, s. 133; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muahmed Temir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 300; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 105.

<sup>269</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 3, s. 300 vd.

<sup>270</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 104.

<sup>271</sup> Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 122.

genelde bu şekilde bir ayrıma gitmemişlerdir. Mütevâtir kavramının diğer ilimlerde kullanımı ve ortaya çıkışı konusunda buna değineceğiz.

### 1.2.2.2. Manevî Mütevâtir

Rivayet edilen haberler arasında mana müşterek olmakla beraber lafızlar birbirini tutmuyorsa buna manevî mütevâtir denir.<sup>272</sup> Hadis usûlcüleri manevî mütevâtiri tek tek âhâd haberlerin oluşturduğu ortak mana olarak görmektedirler.<sup>273</sup> Bütün rivâyetlerde müşterek olan tarafları tevâtür olan haber olup, mütevâtir derecesinde kabul edilen haberdir.<sup>274</sup> Bu tanım konumuz açısından önem arz etmektedir. Tevâtür nakledilen haberin sadece ortak noktalarında vardır, mefhumu muhalif olarak müşterek olmayan noktalarda ise tevâtür yoktur denilebilir. Bir topluluğun bir nokta üzerinde birleşmeleri yeterlidir. Örneğin, Hatem'in ne kadar cömert birisi olduğunu aktaran rivayetlerin bazısında, at verdiği, bazısında deve verdiği, bazısında da dirhem verdiği nakledilmiştir. Bu rivâyetlerin lafızlarında bir birliklilik bulunmasa da Hatem'in cömert olduğu ve bir şeyler verdiği mütevâtirdir. Manevî mütevâtir için bu yeterli görülmüştür.<sup>275</sup> Bu şu anlama gelmektedir; Hatem'in cömert olduğu ve bir şeyler verdiği kısmı hepsinde müşterek olduğu için mütevâtir, verdiği şeyin net olmayan kısımları, yani at mı, deve mi, dirhem mi verdiği hususu da mütevâtir değildir. Hatem'in cömertliğini hiç kimsenin inkâr edememesi neticesinden hareketle, bu tür haberlerin zorunlu bilgi doğurduğu ifade edilmiştir.<sup>276</sup>

Meseleye Kırâatler açısından bakıldığında, rivayet edilen okumalar arasında müşterek olan, ihtilaf bulunmayan, itiraz edilmeyen okumaların mütevâtir, ihtilaf edilen,

<sup>272</sup> Demir, s. 50.

<sup>273</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (Hanefî fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul 2004, s. 132; Demir, s. 51.

<sup>274</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, (Thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî) İstanbul 1982, c. I, s. 291; Tuğlu, s. 87; Koçyiğit, s. 445;

<sup>275</sup> Sâbûnî, Nureddîn b. Muhammed, *Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Thk. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 119; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, (Thk. Abdülvehhab Abdüllatîf), Beyrut 1979, c. 2, s. 180; Tuğlu, s. 87.

<sup>276</sup> Basrî, Ebû'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-fikh*, (Nşr. Halil Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. 2, s. 16; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu'l-Mîlel ve'n-Nihal*, (Mukaddimetu Kitâbu'l-Bahri'z-Zahhâr el-Câmi'u li-Mezâhibi Ülemâi'l-Ensâr'ın içinde), Dâru'l-hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1988, s. 479-480.

itiraz edilen, eleştirilen tarafların da mütevâtir olamayacağını söyleyenler olmuştur;<sup>277</sup> ancak bir habere mütevâtir denebilmesi için gerekli olan şartların tamamı üzerinde gerçekleşmeyen haberler mütevâtir kapsamına girmemektedirler. Mütevâtir haberin belli senetleri olmaz, râvîlerine cerh ve ta'dil yöntemine göre muamele edilmez, onların müslüman olup olmadıklarına bakılmaz, sonucunda zarûrî bilgi ortaya çıkması gerekir ve bu bilgi çocuklar dâhil herkes için geçerli bilgidir. Bu konulara ikinci bölümde genişçe yer vereceğimiz için burada teferruata girmeyeceğiz.

### 1.2.2.3. Sukûtî Mütevâtir

Rivâyet edilen haberin rivâyet edildiği devirde ve sonraki devirlerde itiraz edilmemesine, toplum tarafından reddedilmemesine ve rivâyet edildiği üzere kabul görmesine sukûtî mütevâtir denir. Herhangi bir habere sukûtî mütevâtir denebilmesi için, öncelikle haberin rivâyet edildiği devir başta olmak üzere sonraki devirlerde itiraz edilemeyecek bir haber olması gerekmektedir. Rivâyet edildiği toplum tarafından kabul edilmesi, aksinin iddia edilmemesi ve rivâyet edildiği üzere kabul görmesi gerekmektedir ki o haber mütevâtir diye isimlendirilebilsin. Rivâyet edildiği devirde itirazların bulunması, rivâyet edilen şeyin ihtilafları içerisinde barındırması, eleştirilmesi hatta inkâr edilmesi mütevâtirlik vasfını ortadan kaldırmaktadır.

Ebû Şâme, yedi kırâatin bazısında tevatür şartlarının tam gerçekleşmediğine işaret etmekle birlikte bu kırâatların Allah katından olduğu ve sahih sayılması gerektiği görüşünde olduğunu, çünkü bu kırâatlar şöhret bulup yayıldığında kimsenin bu kırâatlara itiraz etmediğini söylemektedir.<sup>278</sup> Yani Ebû Şâme, kırâatların bazısında tevatür şartı oluşmuş olmasa bile kimsenin bu kırâatların sıhhatine itiraz etmemesi, en azından bu kırâatlerin yaygın bir kabul görmeleri, söz konusu edilen yedi kırâatin bazıları için bir nevi sukûtî tevâtürün gerçekleşmiş olduğunu söylemek istemiştir.

Ancak vakiya bakarak söyleyebiliriz ki, yedi kırâat dâhil, kırâatlara eleştiriler, tenkîdler ve itirazlar yapılmış, dil kaideleri ile ya da başka yollarla ihticâclarının

<sup>277</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 423; Akpınar, s. 227; Zeki Yıldırım, *Müfessir İl Kiyâ el-Harrâsî'nin Ahkâmı'l Kur'ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Ayetlerin Tefsîrindeki Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1990, s. 42.

<sup>278</sup> Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail, *Ibrâzü'l-Meanî min Huzî'l-Emânî* (665/1267) (Nşr. İbrahim Utve). Kahire 1982, s. 186-187.



yapılmış olması yani isdidlâl eylemi neticesinde sahih olduğu sonucuna varılması vb.<sup>279</sup> sebeplerden dolayı kırâat ilminde sukûtî de olsa mütevâtir kavramının kullanılmasının pratikte bir faydası görülmemektedir.

### 1.3. TEVÂTÜR KAVRAMINI KULLANAN İLİMLER

Genel anlamda bütün ilimlerde bilginin önemi, gereği, nasıl meydana geldiği, hangi aşamalardan geçtikten sonra doğru ve güvenilir olduğu çok önemli bir yer tutmaktadır. Bilginin doğru ve güvenilir olduğunu ortaya koyabilmek için bazı şartlar ortaya konulmuş ve bilgi bu şartlara uyduğu ölçüde güvenilir, doğru, sahih, kesin, yakînî, zarûrî vb. nitelemelere sahip olmuş, ortaya konan şartlara uymadığı ölçüde de, zayıf, âhâd, nazarî, uydurma vb. nitelemelere maruz kalmıştır.

Hicrî ikinci asırdan sonra islamî ilimler alanında tedvin faaliyeti başlamış, zayıfla kuvvetlinin, doğru ile yanlışın, mütevâtir ile âhâdın, yaygın olanla şâz olanın, zarûrî ile nazarînin birbirlerinden ayrılması için sistematik olarak belli şartlar ortaya atılmaya başlanmıştır. Kesin bilginin kriterleri oluşturularak kimsenin itiraz edemeyeceği, ihtilafta yer vermeyen, âliminden cahiline herkesin ittifakla kabul edeceği bilginin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği üzerine çalışmalar yapılmıştır. Her ilim kesin bilgiye ulaşmak için kendine göre kriter belirlemiş, bu kriterlere uygunluğu bağlamında bilginin doğru ve güvenilir olduğunu, kriterlere uymadığı müddetçe doğru ve güvenilirliğini derece derece kaybedeceğini savunmuştur.

Bir terim olarak mütevâtir kavramıyla karşılaşmamız kelâm ve fıkıh sayesinde olmuştur. Onlar bu kavramı bilgi çerçevesinde incelemişlerdir. Doğru bilgiye ulaşma yollarını arayan Kelâm ve Fıkıh âlimleri, mütevâtir kavramını doğru haberin/zorunlu bilginin alt kısımlarından biri olarak kabul etmişlerdir. Onlar için haber ile bilgi kavramı birbiri ile çok yakın ilişkisi olan iki kavramdır. Ancak bilgi ve haber birbirleri için olmazsa olmazdır. Çünkü insanlık eski döneme ait bilgileri nesilden nesile hep haber yoluyla aktararak bugünlere gelmiştir.<sup>280</sup> Hadisçilerin bu kavramla tanışmaları ise daha sonradır. Kırâatlerdeki kullanımı da hadis ilminin ardından ve onlardan etkilenme sonucundadır.

<sup>279</sup> İkinci bölümde teferruatlarıyla işlenecektir.

<sup>280</sup> Tuğlu, s. 76.

### 1.3.1. Kelam

İslâmî düşüncede inanç ile bilgi arasındaki yakın ilişki nedeniyle bilgi problemi, hem felsefî, hem kelâmî, hem de psikolojik muhtevalar kazanmıştır.<sup>281</sup> Bundan dolayı Kelâm ile ilgili kitaplarda da bilgi sorununa yer verilmiştir. Usûl eserlerinde Hz. Peygamber'le ilgili verilen dinî bilgilerin dinî olmayan bilgilerle karşılaştırılması ve genel bir bilgi teorisi meydana getirilmesi hedeflenmiştir.<sup>282</sup> Kelâm âlimleri görüşlerini ispatlamak, rasyonel bir çerçeveye oturtmak için 'haber' konusuna oldukça önem vermişler, haberin hangi durumlarda kabul edilip hangi durumlarda kabul edilmeyeceğine dair bilgilere eserlerinde yer vermişlerdir. Geçmiş milletler, geçmişte yaşamış şahsiyetler ve şehirler hakkında bilgi edinmenin ancak haberle mümkün olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>283</sup> Kelâm ilminde bilgi kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrılmış, kadîm kısmı Allah'ın bilgisi, hâdis kısmı ise mahlûkatın bilgisini ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>284</sup> Mahlûkata ait bilgileri aktarırken haber konusuna değinmişler, mahlûkata ait bilgilerin duyular, akıl ve haberden oluştuğunu iddia etmişlerdir.<sup>285</sup> Doğruluğu kesin olan haber çeşiti olarak mütevâtir haberi göstermişlerdir.<sup>286</sup> Kelâmcılar haber çeşitlerinden biri olan mütevâtiri genel anlamda felsefe tartışmalarında muarızlarının görüş ve delillerini çürütmek, kendi görüşlerinin doğru ve kesin olduğunu ispatlamak için kullanmışlardır.<sup>287</sup> Aynı zamanda nakledilen dînî haberin ortaya çıkışında, herhangi bir tartışmanın olup olmadığı kelâm ilminin ilgi alanına girmiştir. Eğer bir konuda bir haberde ilgili bilim alanının uzmanları ihtilaf edip tartışıyorlarsa bu, haberin zan ifade ettiğinin bir göstergesidir denmiş, başka bir delil aramaya gerek duyulmamış, yani ihtilafın olduğu yerde kesin bilgidен söz etmek mümkün değildir denmiştir.<sup>288</sup> Dolayısıyla mütevâtir haberi ihtilafli yerlerde aramamışlardır.

<sup>281</sup> İbrahim Coşkun, *Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri* (Kelâmî Bilgi Problemi Sempozyumu), Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 105; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 13.

<sup>282</sup> Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6, Sayı: 1, 2006, s. 159 vd.

<sup>283</sup> et-Teftâzânî, Sa'dettin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Thk. Muhammed Adnan Derviş), Mektebetu'l-Hanîfe, İstanbul tsz., s. 18.

<sup>284</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 26.

<sup>285</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69; Neseffî, *Tabsıra*, c. 1, s. 24.

<sup>286</sup> Râzî, *Mahsûl*, c. 4, s. 291 vd.

<sup>287</sup> Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Kitâb el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, (Thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Meârif, Kahire 1969, s. 31.

<sup>288</sup> Kırbasoğlu, *Hiz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, s. 158.

Haberin ‘mütevâtir ve âhâd’ olarak ikiye ayıranlardan biri Mâturîdîlerdir.<sup>289</sup> Haberin ‘mütevâtir ve âhâd’ olarak ikiye ayrılması, tamamen onun bize geliş şekli itibara alınarak yapılan bir eylemdir.<sup>290</sup>

Kelâmcılara göre mütevâtir: “Âdeten yalan üzerinde anlaşmaları mümkün görünmeyecek kadar çok sayıda kimsenin baştan-sona yine kendileri gibi râvîlerden aktardığı, kesin bilgi veren haber.”<sup>291</sup> diye tarif edilmiştir. Bu nedenle de, ihtilaf edilen haberlerle içerisinde ihtilaf barındırmayan, kesin bilgiyle yalan haberin arasını net çizgilerle açacak kıstaslar koymuşlardır.

Câhız’a göre mütevâtir haberde olması gereken şartlar şöyledir:

1- Haberi verenlerin değişik bölgelerden ve çok sayıda olması, niyetlerinin değişik ve görüşlerinin farklı olması gerekir. Böyle bir haber türünde bu kimselerin bir araya gelip yalan üzerinde birleşmeleri imkânsızdır.<sup>292</sup>

2- Haberlerin ihtilafli olmaması gerekmektedir. İhtilafli olan haberin kesin bilgi ifade etmeyeceğini belirtmiş ve “ihtilafli haberler, birbirleriyle çelişkilidirler. Birinin hükmü diğerinin hükmünden farklıdır. Aralarında bir denklik olan haberlerin, açıklama özelliği ve birini diğerine tercih ettirecek üstünlüğü yoktur” diye bir açıklama yapmıştır.<sup>293</sup>

3- Haberin görme ve işitmeye dayalı yani müşahedeye dayanması gerekmektedir. Haberin zan ve tahmine dayanmaması gerekir. Haber duyularla algılanabilen meseleler ile ilgili olduğunda yalan üzerinde ittifak edilmesi mümkün değildir.<sup>294</sup>

İmam Mâturîdî’ye göre mütevâtir haberin özellikleri şöyledir:

1- Haber veren topluluğun verdikleri haberde yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayacak, şüpheye yer bırakmayacak derecede zarûrî bilgi meydana getirecek haber mütevâtirdir.<sup>295</sup> Mütevâtir haberin râvî araştırılmaksızın kesin bilgi verdiğini, bu nedenle de bu tür haberlerle de amel edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>296</sup>

<sup>289</sup> Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 9.

<sup>290</sup> Ahmed Nâim, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1982, c. 1, s. 101; Tuğlu, s. 82; Koçyiğit, *Istilahlar*, s. 23.

<sup>291</sup> Nesefî, Nesefî, *Tabşıra*, c. 1, s. 16; Cüveynî, *el-İrşâd ila Kavâti’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 412; Erdemci, *Kelâm ilminde Haberin Epistemik Değeri*, s. 155; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 79 vd.

<sup>292</sup> Câhız, *Kitâbu’l-Hucce*, c. 3, s. 240, Câhız, *Risâleu’l-Ma’âş ve’l-Ma’âd, Resâilu’l*, c. 1, s. 119-121.

<sup>293</sup> Câhız, *Risâletu’l-Usmâniyye*, s. 17; Câhız, *el-Cevâbât*, c. 4, s. 290-291; Akyüz, s. 116.

<sup>294</sup> Câhız, *Risâleu’l-Ma’âş ve’l-Ma’âd, Resâilu’l*, c. 1, s. 120; Akyüz, 117.

<sup>295</sup> Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 9; Tuğlu, s. 83; et-Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu’l-Akâid*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 110; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 11.

<sup>296</sup> Ebu’l-Berekât, c. 2, s. 7; Tuğlu, s. 83; Koçyiğit, s. 347.

2- Mütevâtir haberi veren toplulukta sayı adedi vermemesine karşılık, kalabalık bir topluluk tarafından verilmeyen haberin mütevâtir olamayacağını savunmaktadır. Her ne kadar sayı belirtmese de altı, yedi sayısının yeterli olmadığını Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini belirten rivayetlerde kendisini göstermektedir. İmam Mâturîdî'ye göre Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini görenlerin ve bunu rivayet edenlerin sayısı ilk etapta dört veya altı yedi kişidir.<sup>297</sup> İlk etapta dört veya altı yedi olan bu rakam daha sonraları yaygınlık kazanmış ve kalabalık topluluklar tarafından rivâyet edilmeye başlanmıştır. Bu şekilde yani ilk tabakada râvî sayısı mütevâtir seviyesine çıkmadığı için âhâd haber olarak kabul etmiş, mütevâtir olarak kabul etmemiştir.<sup>298</sup>

3- Mütevâtir haberi aktaranların verdikleri haberin his ve müşahedeye dayanması gerekmektedir. Aynı zamanda verdikleri haberde, haberi veren kişide haberle ilgili bilgi oluşması gerekmektedir. Verilen haber his ve müşahedeye dayanmazsa ona yalanın ve hatanın karışma ihtimali yüksektir, bu da onun mütevâtir özelliğini ortadan kaldıran önemli bir nedendir.<sup>299</sup>

4- Haberi verenlerin verdikleri haber üzerinde ittifak etmeleri şarttır. Haberi nakledenlerin hepsinin rivâyet ettiği haber her ne kadar âhâd olsa da her birinin ortak olarak bildirdikleri haber mütevâtir vasfını kazanmış olacaktır.<sup>300</sup>

6- Haberi rivâyet edenlerin sayısında artma olabilir ancak azalma olmamalıdır.<sup>301</sup> Bundan kasıt ise rivâyet edilen haber yalan üzere ittifak edebilecek sayının altına düşmemesidir, yoksa muhakkak artma azalma olması muhtemeldir; ancak el-Bâkılânî aynı görüşte değildir. O, her nesilde sayının birbirinin aynısı olması gerektiğini savunmaktadır. Rivâyet eden neslin başı da sonu da bir olmalıdır ki mütevâtir sabit olsun, aksi takdirde mütevâtir sabit olmaz görüşündedir.<sup>302</sup> Bu düşüncenin mümkün olması aklen muhaldir. Her nesilde aynı sayıyı tutturabilmek mümkün değildir; ama amaç verilen haberle doğru ve kesin bilgiye ulaşım meselesidir.

Râzî, Bağdadî ve Gazzâlî de mütevâtir haber ile ilgili bazı şartlar sunmuşlardır:

<sup>297</sup> Halil Kalyoncu, *Harputlu İshak Efendi'nin Eserlerinde Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2005, s. 20 vd.

<sup>298</sup> Tuğlu, s. 85.

<sup>299</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 198-199; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 241; Ebu'l-Berekât, c. 2, s. 6; Koçyiğit, s. 346.

<sup>300</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 16; Koçyiğit, s. 347; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17; Tuğlu, s. 86.

<sup>301</sup> Ebu'l-Berekât, c. 2, s. 6; Tuğlu, s. 86.

<sup>302</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 385.

1- Sözlerinden ilîm hâsıl olacak derecedeki çoğunluğa ulaşmış bir topluluğun vereceği haber olması gerekir. Mütevâtir haberi belli bir sayıya mahsus ve bir yere ait kılmak doğru değildir,<sup>303</sup>

2- Hz. Peygamberden itibaren her nesilde yalan söylemeleri mümkün olmayan topluluğun nakletmesi lazım, mütevâtirde önemli olan yalan üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olamayan kimselerin ittifak etmeleri ve verdikleri haberle karşılarındaki kimseleri ikna edecek olmaları önem arz etmektedir, sayı önemli değildir,<sup>304</sup>

3- Haber verenlerin tamamının aynı dinin mensubu olmamaları gerekir; çünkü bu, bir haberin töhmet altına girmesi bilgi ifade etmemesi için bir nedendir,<sup>305</sup>

4- Haber verenlerin o şeyi haber vermek zorunda olmaları gerekir. Haber vermek zorunda olmadıkları bir habere yalanın karışma ihtimali olduğu için bilgi ifade etmekten çıkar,<sup>306</sup>

5- Haber verenlerin tek bir beldeye ve mezhebe mensup olmamaları gerekir,

6- Haberi verenlerden birinin günahsız/masum kimselerden biri olmasının gerekmediğini,<sup>307</sup> haberi veren masum kimse ise, bu haberin masum kimsenin haberi olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>308</sup>

Kelâmî ekollerden biri olan Şîâ'ya göre mütevâtir üç kısma ayrılmaktadır:

a- Lafzî mütevâtir: Haberin, haberi verenin ağzından çıktığı şekliyle veya ona çok yakın bir anlamıyla yazıyla kaydı tutulmuş olması gerekmektedir.

b- Mânevî Mütevâtir: Nakledilen bilginin farklı lafızlarla nakledilmesidir. Gerçekte mütevâtir denilince kastedilen de budur.

c- İcmâlî Mütevâtir: Bir fikrin delil oluş niteliğini güçlendirmek amacıyla tevâtür derecesine çıkarılmakla birlikte ve çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği bir haberin çeşidi

<sup>303</sup> Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 37.

<sup>304</sup> Râzî, *Mahsûl*, c. 2, s. 120; Bozkurt, s. 128.

<sup>305</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 204, 205; Özden Kanter Ekinci, Haberin Bilgi Değeri, *Kelam Araştırmaları 7/1*, Ocak 2009, s. 149-170.

<sup>306</sup> Râzî, *Mahsûl*, c. 2, s. 120.

<sup>307</sup> “Başta İbn Ravendî olmak üzere, Şia ve Rafizîler’den, haberi nakledenlerin içerisinde ‘Masum İmamın’ bulunması gerektiği kanaatinde olanlar da olmuştur. Yine yalan üzerine birleşme ihtimalini azaltma düşüncesiyle, haber verenlerin içerisinde zelil ve miskin kişilerin de bulunmasını isteyenler olmuştur.” Bkz. Saklan, s. 206.

<sup>308</sup> Râzî, *Mahsûl*, c. 2, s. 120; Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, s. 100.

olmaktan ziyade, bir konuda genel kanaat uyandıran büyük toplulukların aktardığı habere denir.<sup>309</sup>

Şiaya göre Kur'an Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilmiştir; ancak kırâatler mütevâtir olarak nakledilmemiştir.<sup>310</sup> Şiâ geleneği kırâatlerin mütevâtir olmadığını iddia ederken Mekkî, İbn Cezerî, Ebû Amr Osman, Mehdevî, Sâid el-Üryân, Taberî vd. sünnî âlimlerin görüşlerini delil getirerek kırâatlerin Kur'an gibi tevâtüren nakledilmediğini iddia etmişlerdir.<sup>311</sup>

Görüldüğü üzere kelâmcılar bir haberin mütevâtir diye isimlendirilebilmesi için bazı şartlardan bahsetmişlerdir. İncelemelerimizde bu şartların birleştiği noktaların üç kısma ayrıldığını müşâhede ettik. Birincisi; bir habere mütevâtir denilebilmesi için tevâtür yeter sayısı istenmiş; ancak mütevâtir haberde dikkate alınması gereken şeyin sayı değil zarûrî bilgi oluşturması vurgulanmıştır. Önemli olan hususun kişilerin vicdanında aktarılan bilgiye dair bir şüphe bulunmaması ve kesin doğru olduğuna dair bir kanaatin oluşmasıdır diye formülize edilmiştir.<sup>312</sup> Bu haberi aktaranların araştırılmasına gerek duyulmamış, hatta müslüman olmalarına bile bakılmamıştır.<sup>313</sup> İkincisi; bir habere mütevâtir haber diyebilmek için o haberi aktaranların bunu görme ve işitme gibi bir duyuya dayandırarak bilmeleri istenmiş, zarûrî bilginin oluşumunda duyulara büyük önem verilmiştir.<sup>314</sup> Eğer bir bilgi duyulara dayanmazsa istidlâl ve nazara dayanma durumunda kalır, nazara ve istidlâle dayanan bilgiler de mütevâtir kapsamına girmez denilmiştir.<sup>315</sup> Bir haberin mütevâtir olmasının üçüncü ve son şartı ise; aktarılan haberi rivâyet edenlerin bütün tabakalarda yalan üzere birleşmelerini

<sup>309</sup> Hâşimî, *Haberi'l-Mütevâtir*, c. 4, s. 51-52; Çağlayan, s. 71.

<sup>310</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, (Thk. Ali Ekber Gıffârî), Tahran 1365, c. 2, s. 630-631; Hürri el-Âmilî, *Vesâilü's-Şiâ*, Kum 1414, c. 4, s. 822; Mürselov, s. 386; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983, c. 31, s. 210-211; Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin, *Mehasinü't-Te'vil*, (Tsh. Muhammed Fuad Abdülbâki), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1978, s. 304.

<sup>311</sup> Hûî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Dârü'z-Zehra, Beyrut 1975, s. 156; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 135-136; Mürselov, s. 387; Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ*, (Thk. Muhammed Tâkî el-İrevânî), Kum trz., c. 8, s. 101; Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, Beyrut 1973, c. 2, s. 262-263; ez-Zerendî, Ebü'l-Fazl Mîr Muhammed, *Buhus fî Tarihi'l-Kur'an*, Kum 1420, s. 166.

<sup>312</sup> Râzî, *Mahsül*, c. 4, s. 267.

<sup>313</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. 15, s. 333; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, c. 4, s. 234.

<sup>314</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 2, s. 138; Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, (Thk. Ahmed Muhammed Mehdi), Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire 2002, c. 1, s. 80.

<sup>315</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, c. 4, s. 231 vd.

imkânsız kılacak bir kalabalıkta olmaları gerekmektedir,<sup>316</sup> eğer her tabakada bu sayı gerçekleşmezse bu haber zarûî ilim ifade etmez demişlerdir.<sup>317</sup>

Kelâm ilminde tevâtüre epistemik açıdan yaklaşmıştır. Bilgide önemli olan husus aktarılan haberin kesin bilgiye mi yoksa zanna mı dayandığıdır. Bütün şartların birleştiği nokta aktarılan haberin muhataplarında zorunlu bilgi oluşturmasıdır.

### 1.3.2. Usûl-ü Fıkıh

Haberin epistemik değerinin tespiti Usûl-ü fıkhıta bir hukuki hükmün ortaya çıkması ve delillendirilmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Usûlcüler haberi hadis merkezli olarak tartışmış ve haberin sıhhati ve doğruluğunu epistemik açıdan incelemiştirler: “Üzerine hüküm bina edilen bir hadisin sahih olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, hukukçunun verdiği hükmün, hakikati temsil etme ihtimali o derece yüksek olur. İşte Fıkıhçının ilgisi tam olarak bu epistemik değerlendirmede yatar.” denilmektedir.<sup>318</sup> İlk dönem müçtehitlerinin eserlerinde usûlî konular direkt ve sistematik olarak yer almadığından onların görüşlerine ulaşabilmek için fikhî meselelere getirdikleri deliller ve bunlarla ilgili kullandıkları haber malzemeleri incelenerek sonradan oluşan sistematik usulle örtüşen tanımlamalar veya bu tanımlamalara yakın ifadeler tespit edilerek haberi nasıl algıladıkları ve nasıl sınıflandırdıkları tespit edilebilmiştir.<sup>319</sup> Haberin mütevâtir, meşhur, âhâd şeklinde sınıflandırılması Îsâ b. Ebân ile dile getirilmeye başlamış, Debûsi ile şekillenmiş, Serahsî ve Pezdevî ile kemâle ermiştir.<sup>320</sup> Gerçi İmam Şâfiî mütevâtir haberi eserlerinde sözlük anlamlarıyla kullanmıştır. Bir yerde ‘mütevâtir’<sup>321</sup> birkaç yerde de ‘tevâtereti’l-ahbâr<sup>322</sup> ifadeleri

<sup>316</sup> Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, (I-IX), (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, c. 6, s. 2854.

<sup>317</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 110; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 35-36; Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-İrşâd ila Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd*, (Thk. Muhammed Yusuf Musa), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 415.

<sup>318</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s.5; Hallaq, *Nebevî Hadisin Sıhhati*, s. 145; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 85.

<sup>319</sup> Bkz. Muhammed Biltâcî, *Menâhicü't-Teşri'i'l-İslâmî fi'l Karni's-Sâni'l-Hicri*, Dâru's-Selâm, Kahire 2004; Ahmed Hassân, *İlk Dönem İslâm Hukukunun Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur), Rağbet yayınları, İstanbul 1999; İshak Emin Haktepe, *Erken Dönem Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 2.bs., İnsan Yayınları, İstanbul 2010; Bedir, s. 94.

<sup>320</sup> Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanevî Usûl Eserlerinde Manevî Inkuta Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 73; Erkmen, s. 48; Murteza Bedir, s. 119.

<sup>321</sup> Şafîî, *el-Ümm*, c. 2, s. 597.

<sup>322</sup> Şafîî, *er-Risâle*, s. 223; Şafîî, *el-Ümm*, c. 2, s. 32-33.

geçmektedir. Mütevâtir ilk dönemlerde tam manasıyla kullanılmamış olsa da İmam Şafî'nin haberi'l-âmme diye ifade ettiği şeyin mütevâtir kavramını kapsadığını görmekteyiz. Bu konuda “insanların can ve mallarıyla yerine getirip, bedenleriyle yapmaları gereken bir kısım farzları bildiren, büyük bir topluluğun kendileri gibi büyük bir topluluktan naklettiği ve kesin bilgi ifade eden habere haberi'l-âmme” demiştir.<sup>323</sup>

Îsâ b. Ebân'a göre haber, üç kısımdır: a) Kesin doğru ki o mütevâtir haberdir. Bu yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan, herhangi bir sayı ile sınırlandırılmayan ve kendisinde şüphe bulunmayıp zarûrî bilgi ortaya koyan haberdir. Bu haber duyu organları ile elde edilmiş haber gibi kesinlik ifade eder.<sup>324</sup> b) Kesin yalan: Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylemetül Kezzab'ın verdiği haberleri örnek olarak verir ve bu haberlerin herhangi bir delile dayanmadığı ve sonradan yalan olduğu da ortaya çıktığını söylemiştir. c) Her iki ihtimali de içerisinde barındıran haber, ki o da haber-i vâhid ya da cemaat haberi diye nitelendirmiş, bu çeşit haberde yalan üzere bir araya gelmek mümkün olduğundan, yalan olma ihtimali de vardır, doğru olma ihtimali de vardır görüşünü dile getirmiştir.<sup>325</sup>

Cessas'a göre mütevâtir iki kısımdır: Zarûrî olarak bilinen ve ilim ifade eden mütevâtir. Sayı çokluğundan dolayı taşıdıkları vasıflar nedeniyle âdeten aslı olmayan bir haber üzerinde ittifak etmeleri ve birleşmeleri mümkün olmayan habere denir. Diğeri ise, nazar ve istidlâl yoluyla doğruluğu bilinen ve zorunlu bilgi doğurmayan haberdir.<sup>326</sup>

En kapsamlı tanımlardan birini Serahsî şöyle yapmıştır: “Resûlullah'a ulaşıncaya kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklı olması nedeniyle yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünilemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri haberdir.”<sup>327</sup> Bu haberi rivâyet eden her tabakanın da aynı özelliklere sahip olması gerektiğini söylemiştir.<sup>328</sup>

Pezdevî'nin yaptığı tanım da şöyledir: “Sana Resûlullah'tan hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde, sanki gözle görmüş, kulakla işitmişsin gibi kesin bir şekilde aktarılan haberdir. Bu ise sayılarının çokluğu, mekânlarının farklılığı ve adaletleri sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yine

<sup>323</sup> Şafî, *el-Ümm*, c. 2, s. 151; c. 9, s. 20; Şafî, *er-Risâle*, s. 235; Erkmen, s. 81.

<sup>324</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 3, s. 35; Erkmen, s. 52.

<sup>325</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 3, s. 37.

<sup>326</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 3, s. 37.

<sup>327</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 282.

<sup>328</sup> Demir, s. 50; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 282 vd.



kendi vasıflarına sahip bir topluluktan rivâyet ettikleri haberle olur. Haberin de her tabakada bu özellikleri taşıması gerekir.”<sup>329</sup>

Semânî ise: “Haber verenlerin yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir çoklukta olmaları ve haber verdikleri konuda ittifak edip birleşmeleri mümkün gözükmeyen, lafız yönünden olmasa da mana yönünden ittifak etmeleri gereken başı, ortası ve sonu aynı olan habere mütevâtir haber denir.” demiştir.<sup>330</sup> Ona göre bu şartları sağlayan bilgi zorunlu bilgi ifade eder.<sup>331</sup> Semânî de mütevâtiri iki kısma ayırır: a) Haberde ifade edilen şeyin aslına dönen habere denir. Yani haberin delâlet ettiği şeyin bizzat kendisini ifade etmesidir ki bu lafzî mütevâtir anlamına gelir.<sup>332</sup> b) Haberde ifade edilen şeyin aslına değil manasına dönen habere denir ki bu da manevî mütevâtire tekâbul etmektedir.<sup>333</sup>

İbn Hazm’a göre mütevâtir ise: “Resûllah’a varıncaya kadar kâffenin kâffeye rivâyet ettiği haberdir.”<sup>334</sup>

Mütevâtir haber İslâm hukukunda kesin bir delil olarak kabul edilmiştir. Bu minvalde de Mecelle’de şöyle belirtilmiştir:

“Tevâtür ilm-i yakîn ifade eder. Binaenaleyh tevâtürün hilafına beyyine ikâme olunmaz.<sup>335</sup> Tevâtürde muhbirlerin aded-i muayyeni (belli bir sayı) yoktur. Ancak akıl onların kizb üzere ittifaklarını tecvîz etmeyecek mertebede bir cemm-i ğafir (büyük bir kalabalık) olmaları lazımdır.”<sup>336</sup>

Fıkıh Usûlcüleri mütevâtiri “sünnetin tespiti ve hüccet değeri” başlığı altında incelemişlerdir. Hücceti de aklî ve Şer’î olarak ikiye ayırmışlardır:

Aklî hücceti ilmi gerektiren, ilmi mümkün kılan olarak tasnif etmişler,

Şer’î hücceti ise; ilmi gerektiren (muhkem ayet, doğrudan duyulan resul sözü, mütevâtir haber, icmâ), ilmi mümkün kılan (müevvel âyet, muhassas amm, âhâd haber, kıyas) olarak tasnif etmişlerdir.<sup>337</sup>

Mütevâtir Haberde Aranan Şartlar:

<sup>329</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. 3, s. 670-671.

<sup>330</sup> Sem’ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 266.

<sup>331</sup> Sem’ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 267.

<sup>332</sup> Sem’ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 271.

<sup>333</sup> Sem’ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 271.

<sup>334</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 1, s. 104; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 86.

<sup>335</sup> Mecelle, Madde 1733.

<sup>336</sup> Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 407; Mecelle, Madde 1735.

<sup>337</sup> Murteza Bedir, s. 155; Debûsî, *Takvîm*, s. 18; Demir, s. 45.

Debûsî, bir haberin mütevatir olabilmesi için râvîde bulunacak şartları saydıktan sonra haberde de dört şart sunmuştur:

- 1- Haber Hz. Peygamber'den işitildiği gibi rivayet edilmeli,
- 2- Haber muttasıl olmalı,
- 3- Haberi sayıları bilinmeyen bir topluluk rivayet etmiş olmalı,
- 4- Bu topluluğun yalan üzere birleşmeleri imkân dâhilinde olmamalıdır.<sup>338</sup>

Usûlcüler bir haberin mütevâtir dereceye ulaşması için bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Bazı küçük farklar olmakla birlikte genel anlamda bir habere mütevâtir denebilmesi için:

a- Yeter Çoğunluk: “Yalan üzere birleşmelerini aklın mümkün görmeyeceği bir topluluk tarafından rivayet edilmesi” genel kabul olmakla birlikte, topluluğun kaç kişiden oluşacağı, ya da yeter sayısının en az kaç kişi olacağı hususunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu konuda dört, beş, on iki, kırk ve yetmiş sayıları ön plana çıkmıştır.<sup>339</sup> Bu rakamları sunanlar, içinde bu rakamların geçtiği bir delile istinad etmiş ve bu sayıya tekabül eden haberlerin ilim ifade edeceğini söylemişlerdir;<sup>340</sup> ancak bazıları mütevâtirle ilgili sayı kaydı düşmenin uygun olmayacağını belirtmiştir.<sup>341</sup> Bu görüş sahiplerine göre önemli olan kalabalık bir zümrenin rivayet etmesidir sayının önemi yoktur. Haberi öyle bir kalabalık rivayet edilir ki bu kalabalığı teşkil eden fertlerin bir araya gelerek o haberi uydurup yaymak hususunda söz birliği etmelerini aklen mümkün değildir.<sup>342</sup>

b- Mekânların Farklılığı: Mütevâtir haberi rivayet edenler aynı yerden olmamalıdır. Bu mütevâtir haber için sıhhat sorgulamasına götürür; ancak bu şart Peygamber'den gelen rivâyetler için geçerli değildir. Çünkü Peygamber belli bir topluluğa ve belli mekânlarda konuştuğundan dolayı doğal olarak ondan gelen rivayetlerde aynı mekânı paylaşanlar tarafından bizlere iletilmiş olacaktır.<sup>343</sup>

<sup>338</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 22, 208.

<sup>339</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, c. 3, s. 671.

<sup>340</sup> Meselâ, “kadınlarımızdan fuhşu irtikâb edenlere karşı içinizden dört kişiyi şahid gösterin. Nisa 14”, Allah İsrailoğullarından misak almıştı, biz onlardan on iki reis tayin ettik. Maide 13”, vb. âyetlerde geçen rakamlar o ayetlerin hükümleriyle ilgilidir, bu rakamları ilgisi olmayan başka yerlerde kullanmak manasız bir iş gibi görünmektedir.

<sup>341</sup> el-Askalânî, s. 23; Sem'ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 266.

<sup>342</sup> İbnu'l-Esîr, s. 67-68; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 345; Demir, s. 52; Sem'ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 266-271.

<sup>343</sup> Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 2, s. 681.

c- Her Tabakanın Bu Şartları Taşınması: Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için her tabakada tevâtür sayısının yaklaşık olarak aynı olması, birbirinin altına çok düşmemesi gerekmektedir; ancak üç nesilde de çoğunluk bulunduktan sonra az sayıdaki değişiklik haberin kesin bilgi ifade etmesine mani değildir.<sup>344</sup>

d- Haberin Zorunlu Bilgi Oluşturması: Mütevâtir ile sabit olan herşey gözle görülmüş şeyler gibidir ve zarûrî bilgi ifade eder.<sup>345</sup> Ancak Usûlcüler zarûrî bilgiyi ilm-i yakîn ve ilm-i tüma'nîne diye ikiye ayırmışlar ve İlm-i Yakîni, “bir şeyin ne ise öyle olduğuna, aksinin olmasının imkân dâhilinde olmadığına ve vakıanın da o şekilde olduğuna kesin inanmaktır”<sup>346</sup> diye tarif etmişler. İlm-i Tüma'nîneyi ise: “Aksinin imkân dâhilinde olduğunu kabul etmekle birlikte kalbin bir şeyin doğru olduğuna kanaat getirmesidir.”<sup>347</sup> diye tarif etmişlerdir.

Bu iki şey arasındaki farka gelince itminani bilgide, haberin muhalifi ile amel etme ihtimalinin bulunması imkânsız değildir. Her ne kadar itminani bilgi, tersinin doğruluğu ihtimalinden dolayı zannî ise de, çok zayıf olması yüzünden, bu ihtimal yok hükmündedir. Başka bir deyişle itminani bilgi hakiki bilgi değil, hükmen bilgidir. Çünkü bilginin aksine, itminan dereceleri vardır; oysa bilgi sözlükte vakıaya mutabık olan kesin inanç olarak tarif edilir. Bilgide hilafıyla amel etme ihtimali sıfırdır. Buna karşın itminânî bilgide zayıf da olsa hilâfiyla amel etme ihtimali vardır ve tamamen ortadan kalkmaz. Hilâf ihtimalinin bulunması onun hüccet olma özelliğini ortadan kaldırır. Buna karşın zihinde hilafıyla amel etme ihtimali bulunmadığı için ilm-i yakînin ya da zarûrî bilginin hüccet olma özelliği ortadan kalkmaz.<sup>348</sup>

Sonuç olarak usûl-ü fıkhîta hâlihazırda kullanılan mütevâtir haber tanımını vererek konuyu bitirelim: “Âdeten yalan üzere (aralarında) gizlice ittifak etmeleri yahut gizlice ittifak kasdı olmaksızın yalanın kendilerinden vuku bulması imkânsız olan büyük bir topluluğun, kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri, Resûlullah’a naklonulan şey ulaşınca kadar rivâyet eden ve kendisinden rivâyet olunanların bu

<sup>344</sup> Debûsî, *Takvim*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 285; Pezdevî, *Usûl*, c. 2, s. 685; Demir, s. 53; Sem'ânî, *Kavâti*, c. 1, s. 266.

<sup>345</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Sem'ânî, *Kavâti*, c. 1, s. 266.

<sup>346</sup> Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1837, s. 234; Demir, s. 59.

<sup>347</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 284; Demir, s. 59.

<sup>348</sup> el-Hâşimî, es-Seyyid Haşim, *Dirâse Havle Haberi'l Mütevâtir*, (Nşr. Müessesetu Ali'l-Beyt li İhyai't-Turas), *Mecelletu Turâsuna*, c. 16, sayı 3, 1409, s. 42-43; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 99.

vasıftaki topluluklar olarak devam ettiği, Resûlullah'tan naklonunan hususu ondan rivâyet edenlerin onda müşâhede yahut ondan iştmiş oldukları haberdır.”<sup>349</sup>

### 1.3.3. Hadis

Mütevâtir terimi hadis ilminde kelâm ve usûl ilminden sonra kullanılmıştır. Başta da belirttiğimiz gibi mütevâtir ilk olarak kelâm ilminde kullanılmıştır. Hadis alanındaki kullanımının usûlcülere benzer şekilde olduğundan usûlcülere tabii olunduğu neticesini çıkarımlar olmuştur.<sup>350</sup> Hadis usûlü alanında yapılan ilk çalışma diye bildiğimiz “el-Muhaddisu'l-fâsıl” da<sup>351</sup> mütevâtir hadisten bahsedilmemektedir.<sup>352</sup> el-Muhaddisu'l-fâsıl'dan sonra Hâkim en-Neysâbûrî (öl. 405) tarafından kaleme alınan “Ma'rifetü Ulûmi'l-hadîs” adlı eserinde hadis usûlü konularının çoğunu kapsamadığı bu nedenle bu eserde de mütevâtir hadisten bahsedilmediği görülmektedir.<sup>353</sup> Tahâvî (öl. 321),<sup>354</sup> bazı hadisler için mütevâtir kavramını kullanmıştır.<sup>355</sup> Örneğin; “namaz kılan kimsenin önünden geçilmesinin namazı bozmayacağı veya ölü hayvanın derisinin tabaklanmak suretiyle temizlenmiş olacağına dair rivâyet edilen hadislerin mütevâtir olduğunu söylemiştir.<sup>356</sup> Ezan, namaz, vakitler, hac vb. ifâ edilmek suretiyle nesilden nesile aktarılan haberlerin tevâtüren nakledildiğini söylemiştir.<sup>357</sup> Bu tür haberlere mütevâtir denebilmesi için ise; a) İlim adamlarının bu rivâyetleri tamamen kabul etmesi, b) Bu haberlerin geliş yolu ve sıhhati ile ilgili görüş ayrılığına düşülmemiş olması, c) Bu haberlerin te'vili konusunda da ihtilaf edilmemiş olmasını şart koşmuştur.<sup>358</sup> Aynı

<sup>349</sup> Abdülkerîm Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, 1.bsk., (Trc. Rûhî Özcan), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1979, s. 217; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 46; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, c. 1, s. 90.

<sup>350</sup> İbnu's-Salâh, Ebû Amr Usman, *Ulûmu'l-Hadîs*, (Thk. Nureddin İtr), Dârü'l-fikr, Beyrut 1998, s. 267; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 2, s. 176; Saklan, s. 197.

<sup>351</sup> Râmehürmüzî (öl. 360) tarafından kaleme alınmıştır.

<sup>352</sup> Veli Aba, Mütেকaddimûn Hadis Usûlü Eserlerinin Mukâyesesi, *Gümüşhane ÜİFD*, c. 2, Sayı: 4, Gümüşhane 2013, s. 240.

<sup>353</sup> Aba, s. 240.

<sup>354</sup> İbn Hallîkan, Ebû Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. ebû Bekir, *Vefeyâtu'l-Ayan ve Enbau Ebnâi'z-Zaman*, (Thk. Muhammed Abdulhamid), Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1948, c. 1, s. 54.

<sup>355</sup> et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr I-XVI*, (Thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, c. 3, s. 178; c. 7, s. 128; c. 8, s. 95.

<sup>356</sup> et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr I-IV*, (Thk. M. Zühri en-Neccâr), Beyrut 1987, c. 1, s. 462; Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, s. 53.

<sup>357</sup> et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, c. 1, s. 416; Akbaş, s. 53.

<sup>358</sup> et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, c. 4, s. 30; Akbaş, s. 54.

zamanda bir müfessir,<sup>359</sup> kelâmcı,<sup>360</sup> tarihçi<sup>361</sup> ve fıkıhçı<sup>362</sup> da olan Tahâvî hadisleri değerlendirirken ne gibi usûl ve esaslara dikkat çektiği hususunda usûl-ü hadis yönünden herhangi bir açıklayıcı bilgi vermemiştir.<sup>363</sup> Mütevâtir konusunu hadis alanında ilk ele alan kişinin Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463) olduğu bilinmektedir.<sup>364</sup> Tâcu'l-Arûs müellifi ez-Zebîdî'ye göre, el-Hatib el-Bağdâdî dışında hadisçilerden mütevâtir kavramını kullanan yoktur.<sup>365</sup> Ona göre mütevâtir haber: "Haber verenin rivâyet ettiği şekilde gerçekleşen haberdir."<sup>366</sup> Bu tür haberlerin doğruluğu konusunda insanların zihninde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; ancak Bağdâdî bu kavrama hadis ilmi açısından değil, genel haber kategorisi içerisinde kesin haberlerden bahsederken değinmiş tevâtür zorunlu bilgi ifade eder demiştir.<sup>367</sup> İbn Salah, Bağdâdî'nin mütevâtir kavramını kullanımında usûlcülerin metodunu takip ettiğini, ehl-i hadisin metodunun dışına çıktığını belirtmiştir.<sup>368</sup> Mütevâtir, bir hadis terimi olarak, İbn Salah (öl. 643) tarafından geliştirilip sistematize edilen hadis ıstılahları arasında da yer almaz. Onu takip eden diğer Usûlcüler de eserlerinde bu kavrama yer vermemişlerdir.<sup>369</sup>

Hadis ilminde ilk etapta haberin epistemik değerinden ziyade, haberin doğru ve kesin olup olmadığının ölçütünü, râvîde aramışlardır. Yani önemli olan isnat zinciridir. "Hadisçilerin bir araya getirdikleri malzeme âhâd haberlerden meydana gelmektedir."<sup>370</sup> Sahih, hasen ve zayıf şeklindeki ayrımları da âhâd haberi kapsar."<sup>371</sup> Mütevâtir haberler

<sup>359</sup> Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, (Thk. Muhammed b. Salah Hızî), Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, Medine 1997, s. 67; Halîlî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989, c. 1, s. 431.

<sup>360</sup> İbn Ebi'l-İzz, el-Hanefî, *el-Akâdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), Guraba Yayınları, İstanbul 2008, s. 21.

<sup>361</sup> Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema*, (Thk. Abdullah Nezir Ahmed), Dâru'l-Beşeri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 37.

<sup>362</sup> F. Frenkow, "Tahâvî" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1977, c. 11, s. 629.

<sup>363</sup> Akbaş, s. 50.

<sup>364</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Medine tsz., s. 16; Saklan, s. 197.

<sup>365</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 152.

<sup>366</sup> Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 23.

<sup>367</sup> Mehmet Baktır, *Ehli Sünnet Kelâmında Akıl*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 146.

<sup>368</sup> İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 225, 267; Nejla Hacıoğlu, "el-Fusûl fî'l-Usûl" İsimli Eseri Bağlamında Cessas'ın Hadis İlmindeki Yeri, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s. 74.

<sup>369</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 151; İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 11.

<sup>370</sup> el-Cezâirî, *Teveçihu'n-Nazar*, c. 1, s. 171; İbn Hibbân, el-Bustî, *el-İhsan fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (Tertip: Ali b. Belban el-Farisi), (Thk. Şuayip Arnaud), Müessesetu'r-Risale, Bayrut 1988, c. 1, s. 156; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 139; Mehmed Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 19-20.

<sup>371</sup> Accâc, *Usûl*, s. 302-303; Müctebâ Uğur, s. 106; Tuğlu, s. 83; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 139.

sözü edilen tasnifin dışında tutulmuşlardır.<sup>372</sup> Mütevâtir ve âhâd kavramları bir haberin bilgi değerini ifade eder. Âhâd haber hadisçilere göre bir tek kişinin verdiği haber değil, mütevâtir haber şartlarını taşımayan haberdır.<sup>373</sup> Mütevâtir haberin, “doğruluğunda hiçbir şüphe bulunmayan haber” şeklinde tarif edilmesi, bir haberin zannîlik belirtisi olan isnad araştırmasına tabi tutulmasını ortadan kaldırmıştır.<sup>374</sup> Dolayısıyla bu yönüyle mütevâtir konusu hadis ilminin dışında kalmıştır.<sup>375</sup> Aynı zamanda hadis ilminde “tevâtür için senet aranmaz” ilkesi konulmuştur.<sup>376</sup> Mütevâtirde aktarılan haber kesindir, râvî araştırılmaksızın kesinliği kabul edilir. Hadis ilminde ise isnad önemlidir, rivâyet ehlinin müslüman olması gerekir, müslüman olmayanlardan hadis alınamayacağı ilkesi geliştirilmiştir.<sup>377</sup> Bir haberin doğruluğu, onun güvenilir bir isnatla gelmiş olmasına bağlıdır. İsnadı olmayan veyahut isnadında zayıflık bulunan bir haber terk edilir onunla ‘amel’ edilmez. İşte hadis ilminde ilk etapta muhaddisler isnad zinciri yönünden sağlam ve güvenilir olan bütün haberleri bir araya toplamışlardır. Daha sonra bunlar arasında amel edilmeye layık olanlarla olmayanları tespit etmeye başlamışlardır.<sup>378</sup> Hadis kitaplarında yer alan hadisler, ya sahih olduğu kabul edilmiş haberlerdir ya da incelenmek doğruluğu araştırılmak üzere toplanmış haberlerdir. Bu haberler âhâd oldukları için zannîdir, yani doğru olma ihtimalleri yüksek olmakla birlikte, yanlış ya da hatalı olma ihtimalleri de vardır. Bu nedenle hadisçilere göre tespit edilmiş kıstaslara uygun olanlar sahih kabul edilip amel edilmiştir. Bu çeşit “âhâd haberler ilim ifade etmezler ancak amel gerektirirler” denilmiştir.<sup>379</sup> Hadisçilerin önem verdiği şey âhâd haberdır. Onlar, mütevâtir haberin hadis usulü tenkitleriyle değerlendirilemeyeceğini

<sup>372</sup> Abdullah Aydın, *Hadis Usûlü*, 2. bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 92-93; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 139; Hallaq, Wael b., Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem, (Çev. Hüseyin Hansu), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 1, 2006, s. 145.

<sup>373</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 32;

<sup>374</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 98 vd.

<sup>375</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 8. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 183; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 146; İtr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405; İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 11; İbn Salah, Ebû Amr Takiyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdurrahman b. Musa Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs=Mukaddimetü İbni's-Salah*, (Thk. Nurettin İtr), Dârü'l-fikr, Dımaşk 2008, s. 267.

<sup>376</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104, 200; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171; İtr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 144; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Kırbaçoğlu, *Hiz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, s. 101.

<sup>377</sup> Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalâhi'l-Hadîs*, s. 152.

<sup>378</sup> Hallaq, s. 145.

<sup>379</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 161.

iddia etmişlerdir.<sup>380</sup> Ancak rivâyet tariklerinin çok olması ya da başka delillerle tevâtür seviyesine çıkmış haberlerin var olduğunu savunan âlimler de mevcuttur.<sup>381</sup> Hadisi mütevâtir-âhâd diye sınıflandıran hadisçiler değil fıkıh ve usûl âlimleridir.<sup>382</sup>

İbn Hacer (öl. 852)'e kadar hadisler sadece sahih-zayıf ayrımına tabi tutulmuş, İbn Hacer'den sonra ise yeni bir düzen getirilen hadis rivâyetleri; mütevâtir, meşhur, aziz ve garip diye tasnif edilmiş ve bu sayede hadis kitaplarına birçok mütevâtir hadis girmeye başlamıştır.<sup>383</sup> Yani mütevâtir kavramını hadis ilminde İbn Hacer'e kadar net bir şekilde ve terim olarak göremiyoruz, bu kavram İbn Hacer'le birlikte hadis ilminde net bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır diyebiliriz. Dokuzuncu hicrî asra kadar zaman zaman bir hadisin Hz. Peygamber'den tevâtüre nakledildiğini bildiren hadislerle denk gelinmişse de<sup>384</sup> mütevâtir ismini taşıyan bir rivâyet kitabına rastlanmamıştır.<sup>385</sup> Mütevâtir hadisleri taplayan ilk eser İmam Suyûtî (öl. 911) tarafından telif edilmiştir.<sup>386</sup>

Hadis ilminde hicrî dokuzuncu asırdan sonra mütevâtire sistematik olarak yer verilmeye başlanmış ve bir hadisin mütevâtir diye addedilebilmesi için kriterler belirlenmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, bir rivayetin mütevâtir diye addedilebilmesi için:

- 1- Âdeten yalan üzere birleşmelerini imkânsız olan kalabalık olması,
- 2- Kalabalığın başından sonuna kadar kendileri gibi bir başka kalabalıktan rivâyeti olması,
- 3- Nihayette istinad ettikleri şeyin akıl değil his olması,
- 4- Bu şekilde rivayet edilen haberin dinleyen için de ilim ifade etmesi lazımdır ki, aktarılan haber mütevâtir olabilsin demiştir.<sup>387</sup>

Eğer bu şartlardan biri olan haberin ilim ifade etme keyfiyeti tahakkuk etmezse, bu haber sadece meşhur olur.<sup>388</sup>

<sup>380</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 183.

<sup>381</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, c. 1, s. 139; Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, s. 105; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 161.

<sup>382</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. 2, s. 176; Tuğlu, s. 83.

<sup>383</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 156; İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 21.

<sup>384</sup> en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim, *Kitâbu Marifeti Ulûmi'l-Hadis*, 2. bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1977, s. 50, 162; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153; Muslim, b. el-Haccac, Ebû'l Hüseyin el-Kureyşî en-Nisâbü'rî, *Kitabu't-Temyiz*, Vezaretü'l Maârif, Riyad 1982, s. 181; et-Tahâvî, c. 3, s. 178; c. 7, s. 128; c. 8, s. 95.

<sup>385</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 152.

<sup>386</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153.

<sup>387</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 23. Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 17; Mücteba Uğur, s. 378.

<sup>388</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, s. 22.

Suyûtî'ye göre; hadisçiler mütevâtiri: “İsnadının başından sonuna kadar yalan üzerine ittifak etmeleri aklın imkân vermediği kalabalık bir grubun, yine kendileri gibi yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir gruptan naklettikleri haber.” diye tanımlamışlardır.<sup>389</sup> Başka bir tanıma göre mütevâtir: “Bir haberin belirli aralıklarla bir biri arkasından gelen haberciler tarafından verilmesi veya nakledilmesidir.”<sup>390</sup> Ancak burada şunu da belirtmemiz lazım ki, İbn Hacer'den önce mütevâtir kavramı hadis ilminin konularından birisi olma hüviyetine kavuşmuş olmasa bile, hicri üçüncü asır sonrasında bazen bir hadisin Hz Peygamber'den mütevâtir olarak aktarıldığını bildiren rivâyetlere rastlamaktayız. Örneğin: “Hicrî 261 yılında vefat eden meşhur hadis imamı Müslim b. El-Haccac, Resûlullah'ın sesli olarak ‘âmin’ dediğine dair rivâyetlerin tamamı tevâtür derecesine varmıştır”<sup>391</sup> ifadesinde bu tabir açık bir şekilde kullanılmıştır.<sup>392</sup> Yine Abdalberr (öl. 463), “et-Temhîd” adlı eserinde tevâtür kelimesini kullanmış, mestler üzerine mesh etme hadisi için “istefâze ve tevâtera” yani yayılmış ve yaygınlık kazanmış ifadesini kullanmıştır.<sup>393</sup>

Hadisçilerin mütevâtir kavramını meşhur kavramının kısımları arasında sayması ve bu kavrama yükledikleri anlam usûlcülerden çok farklıdır. Hadis ilminde tevâtürle kastedilen haberin/hadisın yaygınlık kazandığı ve şöhret bulduğudur. Usûlcülerin mütevâtir-âhâd sınıflandırması gibi bir anlamlandırmaya gidilmemiştir. Dolayısıyla hadisçilerin mütevâtir kavramını, bir hadisin şöhret bulup yayıldığını belirlemek için kullandıkları anlaşılmaktadır.<sup>394</sup>

Hadis ilmindeki bir habere “mütevâtir hadis” denebilmesi için bazı kriterlerler belirlenmiştir. Bu konuda bütün rivâyetleri vermek ve ayrıldıkları noktaları göstermek yerine, çoğunluğun birleştiği ortak noktaları vermeyi yerinde bulmaktayız.

**a- Yeter Sayı:** Haber verenlerin yalan üzere birleşmelerini aklen muhal kılacak bir sayıya ulaşmaları gerekmektedir. Bu sayı hakkında çok farklı görüşler olduğunu belirtmiştik. Hadis ilminde de aynı tartışma sürmektedir. İkiiden başlayıp<sup>395</sup> bütün

<sup>389</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. 2, s. 167; Tuğlu, s. 82.

<sup>390</sup> Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 445.

<sup>391</sup> Muslim, *Kitabu't-Temyiz*, s. 181; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153.

<sup>392</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153.

<sup>393</sup> İbn Abdalberr, *et-Temhîd*, c. 11, s. 137; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153.

<sup>394</sup> İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 267; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. 2, s. 159; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 153.

<sup>395</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, c. 1, s. 39; Saklan, s. 201



ümmetin rivâyetine<sup>396</sup> kadar varan bir sayı tartışması mevcuttur; ancak İbn Hacer sayı belirtmenin gereksiz bir iş olduğunu ifade etmiştir.<sup>397</sup> Râvîlerin güvenilir olmaları şartı ile az bir sayının da ilim ifade edeceğini, bu nedenle tevâtürün de sabit olacağını ileri sürenler olmuştur.<sup>398</sup> “Mütevâtir için yeterli sayı, haberin bilgi doğurmasıyla anlaşılır, yoksa illa belirli bir sayıdan hareketle haberin bilgi sağlayacağı sonucuna varılabılır. İnsanlarda söz konusu bilginin gerçekleşmesinde karîneler (ipucu, emâre) önemli rol oynar. Mesela, çarşıda bir adamın öldürüldüğüne şahit olan bir topluluk olay yerinden ayrılıp yanımıza gelse ve bize bu haberi verse, birinci kişinin haberi zannımızı harekete geçirir. İkinci ve üçüncü kişilerin haberi bunu pekiştirir. Haber verenlerin sayısı arttıkça zannımız iyice pekişir ve neticede şüphe duyamayacağımız zaruri bilgi haline gelir. Bu tür bilginin oluştuğu ânı tespit edip haber verenlerin sayısını hesaplayabilmek son derece zordur.”<sup>399</sup>

Hadis ilminde de aktarılan hadisin/haberin zorunlu bilgi ifade etmesi gerektiğini çok net bir şekilde anlamaktayız. Her ne kadar haberin doğru olup olmamasını râvî de arandığını iddia etseler de “haberın zorunlu bilgi ifade etmesi” ifadelerini mütevâtir haberin geçtiği her yerde kullanıyor olmaları bu kavrama epistemik açıdan bakıldığının bir kanıtıdır. Hadis ilminde tevâtür oldukları iddia edilen hadislerin sahabe tabakasındaki râvî sayılarını incelediğimizde en fazla dört-onaltı arasında değiştiğini görmekteyiz.<sup>400</sup> Sorulması gereken soru şudur. “Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kalabalık” ifadesi için bu sayılar yeterli midir? Mütevâtir haberi rivâyet edenlerin adâlet ve zapt ehli olmaları gerekli midir? Müslüman olmalarına gerek var mıdır?

Şunu belirtelim ki, tevâtür yeter sayısı için belli bir sayıya gerek yoktur. Aklen ittifak etmeleri mümkün olmayan kalabalık bir topluluğun yapacağı rivâyet mütevâtir diye isimlendirilebilir. İlk tabakada da orta tabakada da son nesilde de bu yeter sayının altına düşülmemelidir. Dört-onaltı arasında ilk tabakada mevcut olan rivâyetlerin

<sup>396</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 48.

<sup>397</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, s. 22.

<sup>398</sup> Ğamârî, Abdülaziz b. Muhammed b. Muhammed, *İthâfu Zevi'l-Fedâili'l-Müştehirâ Bimâ Vakaa mine'z-Ziyâdeti fi Nazmi'l-Mütenâsir ale'l-Ezhâri'l-Mütenâsira*, Matbaatü Dâri't-Te'lif, trs., s. 60; Saklan, s. 203.

<sup>399</sup> Selahattin Polat (Komisyon), *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 3. bsk., Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013, s. 258.

<sup>400</sup> Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 104.

mütevâtir olması mümkün değildir. Önemli olan husus, verilen haberin bir konuda, insanda kesin bilgi oluşturmasıdır. Kesin bilgi oluşturmadığı müddetçe kalabalık grubun haberi bile mütevâtir olamaz. Kettânî, İbn Hibbân ve el-Hâris b. Muhammed tevâtür yeter sayısı bakımından ve kesin bilgi oluşturması açısından mütevâtir hadisin bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>401</sup> Nevevî ve İbn Salah ise mütevâtir varsa da son derece nadir bulunur demişlerdir.<sup>402</sup>

**b- Verilen Haberi Bilmek:** Haber verenlerin verdikleri haberde bilgi sahibi olmaları gerekir.<sup>403</sup> Verdikleri haberde bilgiye dayanmaz da zanna dayanırlarsa kesinlik ifade etmeyeceği için ilim ifade etmez, bu nedenle de mütevâtir olamazlar. Ancak haber his ve müşahedeye dayanıyorsa bilgiye dayanmasa da mütevâtirdir<sup>404</sup> diyenler olmuştur.

**c- Nesiller Arası eşitlik:** Rivâyet edilen haberin başı ortası ve sonu birbirine eşit olmalıdır.<sup>405</sup> Tabakalar arası eşitlik kuralı çoğunluk kuralıdır ve tevâtür yeter sayısının altına düşmemesiyle ifade edilir. Sayının artmasında ise problem yoktur.<sup>406</sup> Yoksa nesiller arasında ufak tefek değişiklikler olması kaçınılmazdır. Hadisçiler tarafından belirlenen bu şartlar her nesilde mevcut değilse, haber ilim ifade etmeyecek, her nesilde yeter çoğunluğa ulaşamadığı için de, haber mütevâtir değil de âhâd diye isimlendirilecektir.<sup>407</sup>

Hadisçiler mütevâtiri lafzî ve mânevî olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir.<sup>408</sup>

**Lafzî mütevâtir:** Belli bir konudaki rivâyetlerin aynı lafız üzerinde ittifakıdır.<sup>409</sup> Hansu, lafzî tevâtür yerine genel ya da mutlak tevâtür kavramını kullanmış<sup>410</sup> ancak genelde hadisçilerin mutlak ya da genel tevâtür yerine, lafzî tevâtür kavramını kullandıklarını görmekteyiz.<sup>411</sup> Bazı hadis âlimleri lafızda meydana gelebilecek bazı farklılıklara rağmen, sadece manadaki ittifakı, lafzî mütevâtir diye

<sup>401</sup> Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 102.

<sup>402</sup> Kettânî, *Nazmü'l-Mütenâsır*, s. 11; Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerefuddîn, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Cinân, Beyrut 1986, s. 76 vd.

<sup>403</sup> Saklan, s. 204.

<sup>404</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 47; Saklan, s. 204.

<sup>405</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, s. 23; Amidî, *İhkâm*, c. 2, s. 24.

<sup>406</sup> Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 345-346.

<sup>407</sup> İbnü'l Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, c. 1, s. 121-122.

<sup>408</sup> Bedir, s. 132.

<sup>409</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, s. 46; İtr, Menhec, s. 405; Saklan, s. 209; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s.104.

<sup>410</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s.103.

<sup>411</sup> Ahmed Nâim, c. 1, s. 103-105; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 445; Koçkuzu, s. 53; Saklan, s. 209.

isimlendirmişlerdir.<sup>412</sup> Mütevâtir haberdeki lafızların farklı olmasının tevâtür için bir engel teşkil edip etmediği tartışılmıştır. Lafız bir olmasa bile anlam etkilenmiyor ve maksat çok net bir şekilde karşı tarafa aktarılabilirse bunun bir haberin mütevâtir olmasına engel teşkil etmeyeceği düşünülmüştür.<sup>413</sup> “Hadis kaynaklarında birçok mütevâtir hadis vardır” ifadesi ve “bunların da lafzî mütevâtir olduğu” bir iddiadan ibarettir; ancak iddia edilen bu hadisler incelendiğinde hiçbirinin lafzî mütevâtir olmadığı, belki bunlara manevî mütevâtir denilebileceği söylenmiştir;<sup>414</sup> fakat şunu belirtmeliyiz ki, mütevâtir hadis belli bir râvîsi ve isnadı olmadığı için cerh ve ta’dil ilminin kapsamı dışında bırakılmıştır. Hadis ilminin temel amacı kesin bilgileri araştırmak bulmak değil, hadislerin hangisinin sahih, hangisinin sakîm olduğunu tespit etmektir. Mütevâtir haberin doğruluğundan şüphe edilmediği için herhangi bir incelemeye gerek duyulmamıştır.<sup>415</sup>

**Mânevî mütevâtir:** Bir konuda yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun nakletmiş olduğu habere denir veyahut bütün rivâyetlerde müşterek olan tarafları mütevâtir, müşterek olmayan tarafları mütevâtir seviyesinde kabul görmeyen habere denir.<sup>416</sup> Hansu’ya göre ise, mânevî mütevâtirde hem lafız hem mânâ birliği yoktur, bu şekilde verilen haberlerde mütevâtir derecesine yükselen husus, ‘kadri müşterek’ denilen haberin özü veyahut haberin aslıdır.<sup>417</sup> Klasik kaynaklarda sıkça denk geldiğimiz Hz. Ali’nin cesur Hatem’in cömert olduğunu belirten haberler hep farklı lafızlarla nakledilmiştir; lakin ‘kadri müşterek’ denilen nokta Hz. Ali’nin şecâatli ve Hatem’in cömert olmasıdır. Bunu müşterek mânâ ile de ifade etmemiz mümkündür.<sup>418</sup> Yine “duada elleri kaldırmak” hadisesinde Hz. Peygamber’den yüzlerce

<sup>412</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil, *el-Câmi’us-Sahih*, (I-VIII), İstanbul 1992, Menâkıb 25; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1992, İkâmet 199; Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman es-Semerkindî, *Sünenü’l-Dârimî*, (I-III), İstanbul 1992, Mukaddime 6, Salat 202; Saklan, s. 209.

<sup>413</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu’n-Nazar*, c. 1, s. 133; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muahmed Temir), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 300; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 105.

<sup>414</sup> Kettânî, *Nazmü’l-Mütenâsır*, s. 14.

<sup>415</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 103.

<sup>416</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 348; Tuğlu, s. 87.

<sup>417</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 107.

<sup>418</sup> Koçkuzu, s. 59.

hadis nakledilmiştir. Bu hadislerin tamamı farklı olaylarla alakalıdır. Olayların farklı olmasına karşılık hepsinin ittifak ettiği nokta “duada ellerin kaldırılması”dır.<sup>419</sup>

Kaynaklar incelendiği zaman görüleceği üzere lafzî/manevî mütevâtir olduğu iddia edilen hadislerin on, yirmi, yetmiş vb. kanaldan geldikleri açıkça görülmektedir. Bunların hem isnadları hem de isnadlarda yer alan râvîlerinin olduğu görülmektedir. Bu isnadların muttasıl veya munkatı olup olmadıkları araştırılmış, râvîleri ise cerh ve ta'dile tabi tutulmuştur. İsnad açısından ve râvî açısından incelemeye tabi tutulan hadislerin ise mütevâtir kategorisinde değil âhâd kategorisinde olacağı herkesçe mâlûmdur. Her biri âhâd olup zan ifade eden birçok hadisın bir araya gelmesi sonucunda kesin bilgi meydana gelmez. Bu onların zannîliğini ortadan kaldırmaz.<sup>420</sup> Bu nedenle kitlesel olarak nesilden nesile aktarılan, isnad ve râvî araştırmasına gerek duyulmadan aktarılan ve kesin bilgi oluşturan haberler –namazın kılınış şekli, haccın yapılış şekli, ezan, bayram namazı vb. gibi binlerce hatta onbinlerce kişi tarafından bir sonraki nesle aktarılmış olan haberler- mütevâtirdir, bunların dışında kalanlar mütevâtir kapsamı dışındadır.

Yine hadîs âlimlerinden bazılarının mütevâtir dediği hadise, bazılarının mütevâtir değildir demesi hatta bazılarını zayıf kategorisine indirmesi bu kavrama yaklaşımda bir nisbîliğin (subjektivite) olduğu sonucunu doğurmaktadır.<sup>421</sup> Bazı âlimlere göre bir hadisın mütevâtir olup olmadığını söylemek büyük ölçüde içtihadı dayanmaktadır.<sup>422</sup> Hadis ilminde tedvin<sup>423</sup> faaliyetleri birinci asrın ikinci çeyreğinde başlamış, resmî ve sistematik olarak ise Ömer b. Abdülaziz zamanında başladığı iddia edilmektedir.<sup>424</sup> Tasnif ise ikinci asrın ilk yarısında başlamış ve devam etmiştir.<sup>425</sup> Söz konusu hadisler incelenmeye başladığında henüz mütevâtir olduğu bilinmediği, bu

<sup>419</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 2, s. 180; Saklan, s. 210.

<sup>420</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 111.

<sup>421</sup> Bkz. Sait Türetken, *Mütevâtir Hadislerde Nisbîlik ve Delil Olma Bakımından Doğurduğu İhtilaflar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000.

<sup>422</sup> Abdullah Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s. 274.

<sup>423</sup> Sözlükte: Cem etmek, toplamak, dağınık malzemeyi bir araya getirmek anlamına kullanılmakta, ıstalahta ise; muhtelif yazı malzemesinde veya hafızalarda dağınık halde bulunan hadislerin bir kitap içerisinde toplanmasıdır. Herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmaksızın bir araya getirilmesidir. Bkz. İbrahim Bayraktar, *Tarih Boyunca Sünnet ve Müdafası*, Şelale Yayınları, İstanbul 1997, s. 33; Musa Çetin, *Abdürrezzak ve Hadisçiliği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 10; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 15; Ali Yardım, *Hadis II*, Damla Yayınları, İstanbul 1997, s. 43.

<sup>424</sup> Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstatrafe li-Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, s. 42; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 15.

<sup>425</sup> Salih Tuğ, *Zuhey İbn Haris ve Kitâbu'l-İlm Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 17; Çakan, s. 20.

nedence haber-i vâhid kategorisinde değerlendirildiği için senet ve metni bilinen usullere göre incelenmiştir. Aksi halde sayısı binlere varan insanlar arasında hadis olarak bilinen sözlerin mütevâtir hadis olarak kabulü söz konusu değildir. “Bunların ne zamandan beri bilindiğini tespit etmekte, kaynaklarda yer alan senetleri yoksa, mümkün değildir.” denilmiştir;<sup>426</sup> ancak şunu da belirtmek istiyoruz ki, mütevâtir değildir demek onların doğru olmadığı anlamına gelmemelidir. Tek tek âhâd haberlerin hangi karine ile desteklenirse desteklensin mütevâtir olamayacağı, ancak bunların tespit kriterlerine uyması ölçüsünde sahih, hasen vb. isimlendirmelerle güvenilir olduklarını iddia etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bir hadisin sahih olması da onun, kesin bir şekilde Hz. Peygamber’e ait olması anlamına gelmediği, bu, o hadisin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimalinin çok yüksek olduğu anlamına gelmektedir.<sup>427</sup>

#### 1.3.4. Kırâat

Mütevâtir kavramının kırâat ilmindeki kullanımı da hadis temellidir. Yani kırâat ilmindeki hâlihazırda kullanılan mütevâtir, âhâd, makbul, merdud, mevzu vb. kullanımlara baktığımızda hadis alanındaki kullanımlarının neredeyse aynısı olduğunu görmekteyiz. Kırâat alanında bir takım kriterlerin belirlenmesi diğer islamî ilimlerdeki kriter belirleme süreçleriyle paralel olduğunu söyleyebiliriz; ancak yukarıda belirtilen kavramların gerek diğer ilimlerdeki kullanımları gerekse ilk zamanlardaki kullanımları birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Öncelikle kırâat ilminde bu kavramların geçirdiği merhaleler ve diğer ilmî disiplinlerden farklı olarak kullandığı kavramlar bizim için önem arz etmektedir. İlk zamanlarda kırâat ilmi müşâfehe yoluyla yayılırken, İslâm coğrafyasının çok genişlemesi,<sup>428</sup> liyakatsiz kimselerin mevcut metni okumada bazı yanlışlıklara düşmeleri,<sup>429</sup> Hz. Osman’ın yazdırdığı mushafların yazım şekline uymayan okumaların yaygınlaşması<sup>430</sup> vb.<sup>431</sup> nedenler dolayısıyla hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’la (öl. 224) birlikte tedvin süreci

<sup>426</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; İbn Salah, *Ulûmu’l-Hadîs*, s. 241.

<sup>427</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 321; Mehmed Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1997, s. 310; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 60.

<sup>428</sup> Karaçam, *Kur’ân’ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 268.

<sup>429</sup> Mehmet Ünal, *Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı*, Milet ve Nihal Dergisi, C. 8, Sayı: 3, Aralık 2011, s. 82.

<sup>430</sup> Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 43.

<sup>431</sup> 2. Bölümde teferruatlarıyla anlatılacağı için burada bu kadar bilgi ile yetinmeyi tercih ediyoruz.

başlamıştır. Kırâatlerde bazı kriterler konularak sahih olanı sahih olmayandan, makbûl ve meşhur olanı zayıf olandan, doğru olanı yanlış olandan ayırt etme yoluna gidilmiştir;<sup>432</sup> ancak kriter belirleme işi tedvin döneminden önce başlayıp süregelen, tedvinle birlikte kayıt altına alınan bir eylemdir. Bir kırâatin makbûl veya sahih olabilmesi için ortaya konulan şartlar kronolojik olarak şöyledir:

**İbn Âmir** (öl. 118) şu üç kriterden bahsetmiş:

- a- Kırâat Hz. Peygamberden gelen bir nakle dayanması,
- b- Hz. Osman'ın yazdırdığı resm-i Osmânîye<sup>433</sup> muvafık olması,
- c- Arap gramerine uygun olması gerekir.<sup>434</sup>

**Ebü Amr** (öl. 154) dört kriter belirlemiştir:

- a- Kârîlerin çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması,
- b- Resm-i Osmânîye muvafık olması,
- c- Arap dil kurallarıyla örtüşmesi,
- d- Kur'an'a ve hadise uygun düşmesi.<sup>435</sup>

**Hamza** (öl. 156) üç kriter belirlemiştir:

- a- Nakil ve rivâyete dayanması,
- b- Resm-i Osmânîye,
- c- Arap diline muvafık olması.<sup>436</sup>

**Nâfi** (öl. 169) dört kriterden bahsetmektedir:

- a- Kendi beldesinde bulunan kendinden önceki kurrânın kırâatine bağlı olması,
- b- Şâz kırâatlerden uzak olması,
- c- Zorlamalardan kaçınması,
- d- Arap diline uygun olması gerekir.<sup>437</sup>

**Kisâî** (öl. 189) dört kriterden bahsetmiştir:

<sup>432</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 43.

<sup>433</sup> Kur'an'ın ihtiva ettiği harf ve kelimelerin Hz. Osman'ın İslâm beldelerine gönderdiği mushafların imlâsına uygun olarak yazılmasıdır. Buna, resmî-mushaf da denilmektedir. Bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*, *Hitit ÜİFD*, c. 9, Sayı: 17, 2010 Çorum, s. 5-37.

<sup>434</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 47.

<sup>435</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 57.

<sup>436</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 60.

<sup>437</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 67.

- a- İmamların okuduğu kırâate uygun olması,
- b- Arapçaya uygun olması,
- c- Kırâatlerle alakalı rivâyeti kıyasa takdim etmesi,
- d- Resm-i Osmânîye muvafık olması gerekir.<sup>438</sup>

Bâlvâlî'ye göre **Ferrâ** (öl. 206), kırâat metinlerini değerlendirirken kullandığı bazı ifadeler vardır. Bu ifadelerini birleştiren Bâlvâlî Ferrâ'nın dört kriterden bahsettiğini belirtmiştir:

- a- Kârîlerin üzerinde ittifak ettiği kırâatlere ve eserlere itimâd etmesi,
- b- Hz. Peygamber'in okuduğu kırâate bağlı olması,
- c- Resm-i Osmânîye muvafık olması,
- d- Arap dil kurallarından en güçlü olanına ve anlamı en açık olanına uyması gerekmektedir.<sup>439</sup>

**Ahfeş** (öl. 207) üç kriterden bahsetmiştir:

- a- Resm-i Osmânîye uygun olması,
- b- Arap gramerinin üsluplarına uygun olması,
- c- Âmme'nin okuyuşuna uygun olması gerekir.<sup>440</sup>

Kırâatlerde tedvîn faaliliyeti kendisiyle başlamış ve aynı zamanda bir hadis âlimi olan Kâsım b. Sellâm (öl. 224), mütevâtirin kırâatlerdeki varlığını reddetmektedir.<sup>441</sup> Kasım b. Sellâm mütevâtir kavramını bildiği halde kırâatlerde bu şarttan bahsetmemiştir. Bunu, Kur'an'ı Kerim'in yedi harf üzere nâzil olduğu haberinin tevâtürlüğüne hükmetmiş olmasından çıkarıyoruz.<sup>442</sup> O, dört kriterden bahsetmektedir:

- a- Kârîlerin çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması,
- b- Arap diline göre en uygun durumda olması,
- c- Te'vilde en sahih mezhebe uygun olması,

<sup>438</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 67.

<sup>439</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 2, s. 67 vd.; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 82.

<sup>440</sup> Ahfeş, Said b. Mes'ad el-Belhî, *Meâni'l-Kur'an*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emen el-Verd), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, c. 1, s. 198 vd.; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45. Bkz. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kırâatler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

<sup>441</sup> Koçkuzu, s. 65.

<sup>442</sup> Zebîdî, Zeynu'd-Dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Letîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, (Çev. Ahmed Nâim-K. Mîras), Ankara 1961, c. 1, s. 104; Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s. 124.

d- Kırâatin Kur'an'a ve hadise dayanması gerekir.<sup>443</sup>

**Halef b. Hişâm** (öl. 229) üç kriterden bahsetmektedir:

- a- Senedinin sahih olması,
- b- Arapçaya uygun olması,
- c- Resm-i Osmânîye muvafık olması gerekir demiştir.<sup>444</sup>

**İbn Mücâhid** (öl. 324) üç kriterden bahsetmiştir:

- a- Kârî'nin kırâati hakkında yaşamış olduğu şehir ahalisi tarafından icmâ oluşmuş olması,
- b- Bu icmânın da sağlamlık ve derinlik itibariyle lügat ve kırâat konusunda uzman kişilerin bilgisine dayanması,
- c- Arapçaya bir yönden de olsa uygun düşmesi gerekir demiştir.<sup>445</sup>

**İbn Şenebûz** (öl. 327) iki kriterden bahsetmiştir:

- a- Senedinin sahih olması,
- b- Arapçaya uygun olması gerekir.<sup>446</sup>

O, Resmi mushafa muhalif okumaları da kırâat kabul etmektedir.<sup>447</sup>

**İbn Miksem** (öl. 354) de bir kriterden bahsetmektedir:

- a- Arap diline muvafık olması gerekir demiştir.<sup>448</sup>

İbn Miksem kriter olarak sadece dili baz almış, senedi olsun veya olmasın, resmi Mushafa uysun ya da uymasın dile uygun tüm okumaları kırâat kabul etmiştir.<sup>449</sup>

**İbn Hâleveyh** (öl. 370) üç kriterden bahsetmiştir:

- a- Resm-i Osmânîye muvafık olması,
- b- Arap diline muvafık olması,
- c- Kırâatin muttasıl olarak rivâyet edilmiş olması gerekir.<sup>450</sup>

<sup>443</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 88; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>444</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 96; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>445</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 19; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>446</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 125; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>447</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 18.

<sup>448</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 128; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>449</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 18; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55.



**Mekkî b. Ebî Tâlib** (öl. 437) altı kriterden bahsetmektedir:

- a- Resm-i Osmânîye muvafık olması,
- b- Arap dili açısından güçlü olması,
- c- Kur'an'ı Kerime itimat etmesi,
- d- Kırâatlerle alakalı bir hadis varsa ona dayanması,
- e- Âmmenin bu kırâat üzerinde bir ittifak içinde bulunması,
- f- Haremeyn'in kırâatini öne alması gerekir demiştir.<sup>451</sup>

**Ebû Şâme** (öl. 665) üç kriterden bahsetmektedir:

- a- Kırâatin sahih senetle ve şöhret bulmuş olarak nakledilmiş olması,
- b- Resm-i Osmânîye muvafık olması,
- c- Arap grameri açısından karşı çıkılan bir vecih olmaması gerekir demiştir.<sup>452</sup>

**İbn Cezerî** (öl. 833) de üç kriterden bahsetmiştir:

- a- Senedinin sahih olması,
- b- Arapçaya muvafık olması,
- c- Resm-i Osmânîye takdiren de olsa mutabık olması gerekmektedir.<sup>453</sup>

Başta da belirttiğimiz üzere kırâatlerde mütevâtir, âhâd, meşhur, şâzz, müdrec ve mevzu gibi sınıflandırmalar hadis ilmiyle birlikte ve hadis ilminden etkilenecek kullanılmaya başlanmıştır. Yani hicrî dokuzuncu asrın sonlarına kadar mütevâtir kavramına hadis ilminde ve diğer ilimlerde kullanıldığı şekliyle kırâatlerde rastlamamaktayız; ancak bazıları, mütevâtir kavramının terim anlamını karşılama ihtimali olduğunu söyledikleri “çoğunluğun okuyuşuna uymak, âmmenin kırâatini tercih etmek” gibi ifadeler kullanmışlar; ama bu kavramların mütevâtirin bildiğimiz anlamıyla ilgisinin olmadığını yukarıda görmüştük. Hicrî dokuzuncu asrın sonuna kadar makbûl ya da sahih bir kırâatin şartları genel anlamda üç başlık altında birleştirilebilir. Bunlar:

- 1- Senedinin sahih olması,

<sup>450</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kirâati's-Seb'*, (Thk. Abdülâl Salim Mekrem), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>451</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâât*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut 1971, s. 43; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 132; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 46; Abdulhamit Birişik, *Kirâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2004, s. 72-73.

<sup>452</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 157; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 41; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 46.

<sup>453</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kirâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 46.

- 2- Resm-i mushafa (hattı Osmânîye) uygun olması,
- 3- Arap gramerine uygun olması, denilebilir.

Bu üç kriter selef ve halef bütün kırâat ve Kur'an bilginlerinin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslardır.<sup>454</sup>

Hicrî onuncu asır ve müteakibinde İmam Suyûtî (öl. 911) ile birlikte mütevâtir kavramı sistematik olarak kırâat literatürüne girmiştir. Mütevâtir kavramının sistematikleşmesinin ardından, yani, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği, başı, ortası ve sonu itibariyle mütevâtir yeter sayısını kendisinde barındıran ve zorunlu bilgi doğuran haber”<sup>455</sup> şeklinde kırâatlerde kullanılmaya başlaması İmam Suyûtî'ye dayanmaktadır. Bu kavramın hadis ilminden etkilenecek ve neredeyse aynı anlamla kırâat ilminde de kullanımıyla birlikte kavram kargaşası yaşanmaya başlamıştır. Çünkü başta da aktardığımız üzere bu, kırâat ilmine ait bir kavram olmayıp ilk etapta epistemik açıdan ortaya çıkan, doğru ve kesin bilgi ifade eden haberin bir alt dalıyken, daha sonra hadis ilmindeki kullanımıyla anlam değişmelerine maruz kalan bu kavram, kırâat ilmine de sokulmasıyla kavram kargaşasına bir yeni sacayağı eklenmiştir. Hadis ilminde bile, ‘mütevâtir’, hadis ilminin konusu değildir, hadis isnat merkezlidir, mütevâtir haberde senet aranmaz,<sup>456</sup> aransa da bulunmaz denilirken, büyük problemlere neden olacak olan bu kavramı kırâat ilmine sokmak haksızlık gibi gözükmektedir.<sup>457</sup>

Bu kavramın hicrî onuncu asra kadar kullanılmadığının bir başka göstergesi de kırâat sınıflandırmalarıdır. Kırâat sınıflandırmaları mütevâtir kavramının ne zaman kırâat literatürüne girdiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle burada bahsetmeyi uygun gördük.

<sup>454</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 47.

<sup>455</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 75, 77, 242.

<sup>456</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171; Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Hayri Kırbaoğlu, *Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, s. 101; İtr, *Menhecü'n-Nakd*, s. 405.

<sup>457</sup> İkinci bölümde neden kırâatlerde kullanılmaması gereken bir kavram olduğunu inceleyeceğimiz için burada teferruatına girmiyoruz.

### 1.3.4.1. Kırâat Sınıflandırmaları

Mekke, Medine, Kûfe, Şam ve Basra gibi şehirlerde kırâat çalışmaları çok yoğunlaşmıştır. Bunun sebebi buralara gönderilen mushaf ve ashâbdan bir kârînin öğretici olarak gönderilmesidir; ancak kısa bir zaman diliminin ardından ihtilafların artmasıyla doğru yanlış, iyi kötü, sahiple sahîh olmayan, şâz ile yaygın olan birbirine karışmaya başlamıştır.<sup>458</sup> İhtilafları ortadan kaldırmak, doğru ile yanlışın arasını net çizgilerle çizmek için yukarıda da belirttiğimiz üzere bir takım kriterler geliştirilmiştir.<sup>459</sup> Bu kriterlerin değerlendirme sonucuna göre de bazı tasnifler yapılmıştır. Âlimlerin belirlediği bu tasnifleri de vererek mütevâtir kavramının ne zaman ve ne anlamda kırâat ilmine girdiğini görmüş olacağız.

#### 1.3.4.1.1. İkili Sınıflandırma

Kırâat âlimlerinden İbn Mücâhid (öl. 324), İbn Cinnî, Ebû Şâme ve çağdaş bilginlerden Kâdi Abdulfettah ve Muhammed Salim Muhaysin ikili taksimi tercih etmişlerdir.<sup>460</sup> Bu âlimlere göre kırâat sahîh ve şâzz olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.<sup>461</sup>

**a- Sahîh kırâat:** Aşağıda ifade edeceğimiz üç şartı taşıyan kırâatlere sahîh kırâat denir. a) Kırâatlerin sahîh senetle ve şöhret bulmuş olarak nakledilmesi, b) Resm-i Osmânîye muvafık bulunması, c) Arap dili açısından karşı çıkılan bir vecih olmaması<sup>462</sup> sahîh kırâatin şartlarıdır. Ebû Şâme kırâatlerin senet açısından şöhret bulmuş (müstefîz) olmasını isterken tevâtür kavramından bahsetmemektedir. Eserinde farklı farklı yerlerde bir kırâatin sahîh ve muteber sayılabilmesi için tevâtürün gerekmediğini söylemiş ve yukarıdaki üç şartı bir kırâatin kabul edilmesi için yeterli görmüştür.<sup>463</sup> İbn Mücâhid ise, bir kırâatin sahîh olabilmesi için üç kriter koymuştur: 1) Kârî'nin kırâati hakkında

<sup>458</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 14-15.

<sup>459</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 165-166; Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 244-245.

<sup>460</sup> Muhaysin, *Fî Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 427-428, 432; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 32-36.

<sup>461</sup> Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 21 vd.; Ünal, *Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Buna Şiâ'nın Bakışı*, s. 87.

<sup>462</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 157, 174; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 19

<sup>463</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 145, 171, 173.

yaşamış olduğu şehir ahali tarafından icmâ olmuş olması, 2) Resm-i Osmânîye muvafık olması, 3) Arapçaya bir yönden de olsa uygun düşmesi gerekir demiştir.<sup>464</sup>

Sahih kırâat tanımını en kapsamlı şekilde yapan Dağ'a göre: "Sikâ râvîler tarafından muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde "şüzûz ve illet" bulunmayan, Arap gramerine ve resmi mushafa uygun olan kırâatlere sahih kırâat denir."<sup>465</sup> Sahih kırâati diğer kırâatlerden ayırmak için ilk zamanlarda iki argüman kullanılmıştır. Bunlar "isnat ve resm-i mushaf" tır.<sup>466</sup> Birinci asrın sonlarında, İslâm dünyasında meydana gelen siyasî ve sosyal gruplaşmaların neticesinde baş gösteren hadis uydurmaları, verilen haberin doğru ve güvenilir olduğunu teyit etmek için isnat araştırmalarına ve kişilik sorgulamalarına götürmüştür. Lahn olayları ve Kur'an'ın nokta ve harekeden yoksun olması nedeniyle bazılarının kırâat uydurmaları kırâat ilminde de bir metot arayışına götürmüştür. Hadisle paralel işleyen kırâat ilmi de belirli bir düzen ve disiplinle muhafaza edilip gelecek nesillere kırâatleri doğru bir şekilde aktarmak için isnat ve kişilik araştırmalarına önem vermiştir.<sup>467</sup>

Buna göre isnadın en önemli özelliği, bir kırâatin sahih olduğunun ispatı için menşesine ulaştırmak, onu Peygamber'e dayandırmaktır.<sup>468</sup> İsnat sayesinde lahn olgusundan kaynaklanan hatalı ve kastî okumaların, harekesiz ve noktasız mushaftan kaynaklanan ve mushafın hattına uyan hatalı ve kastî okumaların önüne geçilmiş olacaktır,<sup>469</sup> "yani bir kırâatin sahihliğinin ölçüsü, senedinin doğru bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmasıdır."<sup>470</sup> Hatta bir kırâatte diğer kırâatlerin anlamlı hale gelmesi veya sorgulanmasına geçilebilmesi, ancak isnatta yeterlilik söz konusu olduğu zaman mümkündür."<sup>471</sup>

Sahihle sahih olmayan okumaları tespit ve tayin etmede isnat son derece önemli olsa da, tek başına hüccet olarak yetmemektedir. Yine kırâatlerde sahih olanla

<sup>464</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu 's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 19; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

<sup>465</sup> Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 46; Mehmet Dağ, "Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni Bir Tasnif Denemesi", *İslamiyat Dergisi Döküasyon Merkezi*, Yayınlanmamış Makale, s. 15; Ünal, s. 53.

<sup>466</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 192.

<sup>467</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 193.

<sup>468</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 401.

<sup>469</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 402.

<sup>470</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171; Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâât*, s. 51; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 176.

<sup>471</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 176.

sahih olmayanı belirlemenin kriteri olarak, çoğaltılıp Mekke, Medine, Kûfe, Şam ve Basra gibi şehirlere gönderilen ve bu şekilde sorunları asgari düzeye çekmiş olan resm-i mushafa uygunlukta aranmıştır.<sup>472</sup> Bu nedenle devreye resm-i mushaf kriteri girmiştir. Dağ'a göre resmi mushafın üç işlevi bulunmaktadır: a) Yedi harften kaynaklanan müterâdif okumaların altısının ilğa edilmesi, Kureyşî asla indirgenmesi, b) Sahabe müdreçlerinin sahih kapsamından çıkarılması, c) İsnadı destekleyici bir fonksiyonu icra etmesidir. Bu bağlamda ferşî farklılıkların tamamı, Mushaf'a kaydedilmiş olması nedeniyle, isnat temelini destekleyen bir görev üstlenmektedir.<sup>473</sup> Bu konu ikinci bölümde ihticâc konusundan bahsederken teferruatlandırılacaktır.

**b- Şâz kırâat:** Şâz kelimesi Arap dilinde “kural dışı ve nâdir” anlamında kullanılmaktadır.<sup>474</sup> Yukarıda belirttiğimiz üç şartın dışında kalan kırâatlere da şâz denir.<sup>475</sup> İbn Mücâhid öncesinde naklî temeli olan, mushaf hattına uygun, fakat dilsel açıdan nadir olan, ittifaka muhalif olan, sayısal açıdan râvî sayısı az ya da tek olan okumalar için şâz kavramı kullanılmaktadır.<sup>476</sup> İbn Mücâhid'den sonra şâz kavramı anlam değişikliğine uğramış ve artık, genelleyici bir bakışla, “yedi kırâatin dışında kalan kırâatler” anlamına bürünmüştür.

İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlandırma sebeplerini açıklarken bir nevi ‘şâz’ kavramının da ne anlama geldiğini açıklamıştır. O yedi kırâati belirlerken dikkat ettiği ana unsurun “bu kırâatlerin belirli bölgelerde meşhur olması ve insanlar tarafından takip edilmesi” olarak göstermiştir.<sup>477</sup> Bunların dışında kalan okumaları ise, yedi kırâat kadar meşhur olmadıkları ve insanlar tarafından da takip edilmemeleri nedeniyle şâz olarak nitelendirmiştir. Böylece bu kavram şöhret açısından yedinin altında kalmayı ifade eder.<sup>478</sup> İbn Cinnî de şâz kırâati İbn Mücâhid'e olarak; “yedi kurrânın kırâatinin

<sup>472</sup> Muhammed Ali, Hasan Abdullah, “el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve'l-Mevkifu'l-Müfessirîn Minha”, *Mecelletü Buhusi'l-İslâmiyye*, sy.: 35, Riyad 1412, s. 202; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 193; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 50.

<sup>473</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 403.

<sup>474</sup> İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luga*, (Thk. Şihâbüddin Ebü Amr), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 523.

<sup>475</sup> Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 174.

<sup>476</sup> Bkz. Dağ, “Kırâat ilminde Şâz Kavramı – Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife*, C. VII/2, Konya 2007.

<sup>477</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 49; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 289; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 57-110.

<sup>478</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 22; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 290; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 57-110.

dışında kalan kırâatlerdir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>479</sup> Yoksa bu kırâatlerin okunmaması gerektiği veya onları okumanın caiz olmadığı anlamı, ilk dönemde bu kavrama yüklenmiş bir anlam değildir.

#### 1.3.4.1.2. Üçlü Sınıflandırma

Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbn Cezerî ise üçlü tasnifi tercih eden kırâat bilginleridir.<sup>480</sup> Onlara göre kırâatler sahih, âhâd ve şâz olarak üç kısma ayrılmaktadır.<sup>481</sup>

**1- Sahih Kırâat:** Mekkî’ye (öl. 437) göre sahih kırâat; Hz. Peygamber’e varıncaya kadar sikâ râvîlerin naklettiği, bir yönüyle de olsa, Kur’an’ın kendisi ile indiği Arap dilinin gramerine muvafık ve Osman Mushafı’nın yazısına uygun olan hâlihazırda mevcut olup okunan kırâatlere denir.<sup>482</sup> İbn Cezerî’ye göre ise: “Herhangi bir kırâat bir yönüyle de olsa, Arap dili kaidelerine, ihtimalen de olsa, Osman mushafının hattına uyar ve senedi sağlam olarak Hz. Peygambere ulaşırsa, buna sahih kırâat denir.”<sup>483</sup>

Âlimlerin bir kısmı, kırâatlerin senetleri konusunda “mütevâtir olmayı” şart koştuklarını, hatta senedi tevâtür derecesine ulaşmayan kırâatlerin Arapçaya ve resm-i Osmânîye muvafık olsalar bile sabit olamayacağını iddia etmişlerdir.<sup>484</sup>

İbn Cezerî “en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr” eserinden önce kaleme aldığı “Müncidü’l-Mukriîn” de mütevâtir kırâat tanımı yapmış: “Yalan üzere ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşan kırâatlerdir” demiştir.<sup>485</sup> Bu şekilde yapılan tarif tevâtürün diğer ilmî disiplinlerdeki kullanımlarından farklı değildir. Gençlik eseri olan “Müncidü’l-Mukriîn”de kırâatlerde tevâtür şartının

<sup>479</sup> İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osman, *el-Muhtesab fi Teybini Vücûhi Şevâzî’l-Kırâât ve’l-İzâhi Minhâ*, (Thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr-Abdulfettâh İsmâil Şelebî), Sezgin Neşriyat, İstanbul 1986, c. 1, s. 32.

<sup>480</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 9, 17, 32.

<sup>481</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât*, s. 43; Ünal, *Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Buna Şiâ’nın Bakışı*, s. 87.

<sup>482</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât*, s. 51; Okçu, s. 46. Geniş bilgi için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü’l-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırâat ve ‘İleliha ve Hüceciha*, (Thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988, s. 176.

<sup>483</sup> Abdülmecit Okcu, *İbnü’l Cezerî (Kur’an ve Kırâat)*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001, s. 32.

<sup>484</sup> Kastalânî, Şihâbüddin, *Letâifü’l-İşârât li Fuûni’l-Kırâat*, Kahire 1986, s. 69-70; Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâat ve Eseruhâ fi’l-Ahkâm ve’t-Tefsîr*, 1. Baskı, Dâru’l-Hicre, Riyad 1996, c. 1, s. 166; Zerkânî, *Menâhilü’l İrfân fi Ulûmi’l Kur’an*, c. 1, s. 347.

<sup>485</sup> İbn Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn*, s. 15; Bâzemûl, *Kırâat*, c.1, s. 146; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 54; Ahmed Beylî, *el-İhtilâf Beyne’l-Kırâât*, Dâru’l-cil, Beyrut 1988, s. 76.

olmasını isterken,<sup>486</sup> sonra kaleme aldığı “en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr” eserinde bu düşüncesinin yanlış olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Ben önceden ilk görüşe meylediyordum (kırâatler tevâtürdür). Fakat bu fikrin yanlış olduğu sonradan bana zahir oldu.”<sup>487</sup> Bu düşünceden dönen Cezerî, sahih kırâatın üç şartından biri olan ‘senedinin sahih olması’ hususunda ise şunları söylemiştir; “biz bu ifade ile söz konusu kırâatlerin baştan sona kadar adalet ve zabt sahibi râvîler tarafından nakledilmesini kastediyoruz... Bazı müteahhirin âlimler ‘sahih olması’ rûknünü mütevâtir olmasıyla kayıt altına almışlar. Senedin sahih olmasını -kırâatin makbûliyeti açısından- yeterli görmemişler. Onlar ‘Kur’an ancak tevâtüle sabit olur’ zehâbına kapılmışlar ve âhâd kanallarla gelen kırâatlerle Kur’an’ın tespit edilemeyeceğini söylemişlerdir. ...Burada görünen bir şey var. Şâyet bir kırâat, mütevâtir bir şekilde sâbit olursa zaten diğer iki şart olan Hatt-ı Osmânîye uygunluk ve Arapça gramerine olan muvâfakata hiç gerek kalmayacaktır. Diğer yandan farklı kırâatlerin tümü için mütevâtir olmayı şart koşarsak, bu durumda bu yedi kırâat imamından ve diğerlerinden birbirine muhalif olan farklı kırâat vecihlerinden bir kısmı düşer.” demiştir.<sup>488</sup>

**2- Âhâd Kırâat:** “Sika bir râvî kanalı ile, sahabeden tabiine, oradan da bir sonraki nesle olmak üzere muttasıl senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleridir.”<sup>489</sup> Diğer ilmî disiplinlerde ilk asırlarda âhâd haber denildiğinde akla gelen mütevâtir derecesine ulaşamamış her türlü haberken,<sup>490</sup> kırâat ilminde âhâd haber denilince “tek kişinin, tek kişiden rivâyet ettiği haber”<sup>491</sup> akla gelmektedir.

**3- Şâz Kırâat:** Makbul kırâatin üç şartından herhangi birini taşımayan kırâatlere denir.<sup>492</sup> İbn Cezerî’ye göre; Âhâd, nakli sahih olarak sabit olan kırâatlerdir. Bir vecihle bile olsa Arap gramerine uygun olan, fakat lafızları Mushaf hattına muhalif olan kırâatlere şâz kırâat denir.<sup>493</sup> Mekki’ye göre şâz kırâat; âhâd haberlerden olup, nakli

<sup>486</sup> İbn Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn*, s. 15.

<sup>487</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 13.

<sup>488</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 13.

<sup>489</sup> Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 50 vd.; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 59.

<sup>490</sup> eş-Şîrâzî, *el-Lüma’*, s. 73; Erkmen, s. 94.

<sup>491</sup> İbn Hazm, *İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 1, s. 180; Koçkuzu, s. 80.

<sup>492</sup> Okçu, s. 32; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 172; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 331; Önder, *Şâz Kırâatlar*, s. 170.

<sup>493</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 9, 17, 32.

sahih olarak sabit olan kırâatlere denir.<sup>494</sup> Bir vecihle de olsa Arapçanın gramerine uyan ancak lafızları Mushaf hattına uymayan kıraatlerdir ve bu kırâatler kabul edilir ancak iki nedenden dolayı okunmazlar.

a- Bu kırâatler icmâ ile değil, âhâd haberlerle sabit olmuşlardır. Kur'an ise âhâd haberlerle sabit olmaz.

b- Şâz kırâatler mushafın hattına muhalif oldukları için kabul edilebilir ancak okunmazlar.<sup>495</sup>

Dikkat ettiğimiz üzere Mekkî Kur'an kırâat ayrımı yapmamış, kırâatleri Kur'an'la eşdeğerde görmüştür. Şâz anlamını da 'meşhûr olamamış kırâat', yaygın olmayan anlamında değil, üç kriterden birinin eksik olması yani mushaf hattına muhalif olması anlamında kullanmıştır. İbn Mücâhid şâz kavramını bir kırâatin okunmaması anlamında kullanmamışken, üçlü sınıflandırmayla birlikte şâz kırâatler kabul edilir ancak okunmaz kaydı düşülmüştür.

#### 1.3.4.1.3. Altılı Sınıflandırma

Daha sonraki dönemlerde İmam Suyûtî'nin (öl.911) yaptığı sınıflandırmaya göre ise kırâatler, mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzu ve müdrec olmak üzere altılı tasnife tabi tutulmuştur.<sup>496</sup> Bu sınıflandırmadan sonra kırâatlerde kullanılan terminolojiyle hadis ilminde kullanılan terminoloji tam anlamıyla birbirine karışmıştır. Bu karışıklığın oluşması Suyûtî'nin aynı zamanda bir hadis âlimi olması nedeniyledir.

**1- Mütevâtir kırâat:** Yalan üzere ittifak edip birleşmeleri aklen imkânsız olan büyük bir topluluğun kendileri gibi başka bir topluluktan naklettikleri ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatlere denir.<sup>497</sup> Başka bir tarifte: "Senedi tevâtür seviyesine yükselmiş kıraatlerdir. Kıraatteki tevâtür anlayışı, Allah Resulüne dayandırılan bir rivâyetin her halkasını, asılsız bir naklin etrafında birleşmeleri mümkün olmayan, güvenilirlikleriyle tanınmış bir grup insanın temsil etmesi ve rivâyetin, son halkasına

<sup>494</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâât*, s. 51

<sup>495</sup> Okçu, s. 32.

<sup>496</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 293; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 242.

<sup>497</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 75, 77, 242; Taşköprü-Zâde Ahmed Efendi, *Mevdu'âtü'l-'Ulûm*, (Trc. Kemalettin Muhammed Efendi), İstanbul 1313, c. 2, s. 41; İsmail Karaçam, *Kırâatların İntikâli*, s. 291; Akpınar, s. 134; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 423.



kadar aynı tarzda, kesintisiz ve sıhhatli bir şekilde aktarılmasıdır.”<sup>498</sup> Âlimlerden bazılarına göre senedi mütevâtir derecesine varmayan kırâat, resm-i Osmânîye ve Arap gramerine uygun olsa dahi kabul edilmemiştir;<sup>499</sup> ancak bu görüş temelleri olmayan, sağlam bir zemine oturmayan görüştür. Yukarıda da İbn Cezerî'nin belirttiği gibi kırâatlerin makbul olabilmesi için tevâtür şart koşulursa, birbirine muhalif olan kırâatlerden bazıları düşecektir.<sup>500</sup> Bir haberin mütevâtir olabilmesi için zarûrî bilgi oluşturması, her nesilde kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi, bu rivâyetin herkes için ilim ifade etmesi gerekmektedir. Rivâyet edenlerin müslüman olmasına bile gerek yokken, kırâatlere mütevâtirdir denirse, bunu tevâtürün hangi şartıyla bağdaştıracağız? Kırâatlerin senetleri mevcut, bu senetler incelendiğinde görüleceği üzere ilk nesilde, ortada ve sonda kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edilmemiş, herkes için zarûrî bilgi oluşturmasını bir tarafa bırakalım ihtilaflar ve tenkitler almış başını gitmişken, nasıl kırâatler tevâtürdür diyebiliriz?

Zerkeşî (öl.794) ise tevâtüre farklı bir bakış açısı getirmiştir. O bu konuda şöyle demektedir: “Gerçek şu ki yedi kırâat, yedi imamdan bize nakilleri yönünden mütevâtirdir. Onların Hz. Peygamber'den bize nakline gelince bu tartışmalıdır. Çünkü bu kırâat imamlarının senet zincirleri kırâat kitaplarında mevcut bulunmaktadır. Ve bu isnatlar bir kişinin diğer bir kişiden nakli ile oluşmuş ve tevâtürlük şartları, rivâyetin başında ortasında ve sonunda oluşmamıştır. Bu söylediğimiz şey kırâat imamlarının kendi kitaplarında mevcuttur.”<sup>501</sup> Bu konuda dikkat edilmesi gereken husus şudur ki; kırâatlerin mütevâtir olmaması, onların kabul edilebilirliğine gölge düşürmemektedir. Sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan, resm-i Osmânîye muvafık olan ve Arap gramerine uygun olan her kırâat makbuldür. Mütevâtir kavramının kırâatlerde şart koşulması ilk nesilde, tabî'n neslinde ve onlardan sonra gelen nesil tarafından şart koşulmadığı, sonradan gelen âlimler tarafından şart koşulduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>502</sup> Kırâat ilminde hâlihazırda mütevâtir kırâat denilince ise: “Yalan

<sup>498</sup> Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmîd b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve “Zübdetü'l İrfân” Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1999, s. 18.

<sup>499</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 347; Kastalânî, *Letâifü'l-İşârât li Fuûni'l-Kırâat*, c. 1, s. 69-70. (Gazzâlî, İbn Kudâme, İbn Hâcib gibi usul âlimleri ve Kâstalânî'ye göre de bütün fakih ve muhaddislerin kanaati bu şekildedir.)

<sup>500</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 13.

<sup>501</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 56; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 319.

<sup>502</sup> Bâzemûl, *Kırâat*, c.1, s. 172; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 58.

üzerine ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, diğer bir topluluktan rivâyet ettikleri haberdir”<sup>503</sup> şeklinde tarif yapılır hale gelmiş ve tariften de anlaşılacağı üzere kelâm, fıkıh usûlü ve hadis ilminde kullanılan ve haberin epistemik değeriyle alakalı tarif kırâat ilminde de kullanılmaya başlanmıştır. Bu da mütevâtir kavramının anlam kaymasına neden olmuştur. Önceleri haberin doğruluğu zarûrî bilgi doğurmasında ve haberde aranırken, hadis ilmi ve kırâat ilmiyle birlikte senet zincirindeki râvîlerde aranmaya başlanmıştır ki, bu da doğru bir yaklaşım olmamıştır. Çünkü mütevâtir haberi aktaranların Müslüman olmaları bile gerekmezken, hadis ve kırâat ilminde haberi aktaranların Müslüman olmalarıyla bile yetinilmemiş, onların adalet ve zapt ehli olmaları, güvenilir olmaları gibi şartlar getirilmiştir.

**2- Meşhûr kırâat:** Senedi sahih olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşmayan, fakat Osmânî Mushaflara ve Arap dili gramerine uygun düşen ve kırâat imamları arasında şöhret bulan kırâatlere denir. Bu tür kırâatler, gerek yedi, gerek on, gerekse diğer kırâat imamlarınca makbul ve muteber sayılmışlardır.<sup>504</sup>

**3- Âhâd kırâat:** Senedi sahih olmakla birlikte resm-i Osmânîye veya Arap dili gramerine uygun düşmeyen veya imamlar arasında şöhret bulmayan kırâatlere denir.<sup>505</sup> “Çağdaş âlimlerden Muhaysin, âhâd kırâati, Arap gramerine ve hattı mushafa uygun olan, âhâd tarikiyle nakledilen fakat kırâat âlimleri arasında meşhûr derecesine ulaşmayan kırâatler şeklinde tarif etmiştir.”<sup>506</sup> Ancak şunu belirtelim ki, Muhaysin âhâd kırâati şâz kırâatin bir çeşidi olarak değerlendirir. Ona göre kırâatler ya sahihtir ya da şâzdır.<sup>507</sup>

**4- Şâz kırâat:** İmam Suyûtî bu kavrama öyle bir anlam yüklemiş ki, daha sonra anlam ilk kullanıldığı manayı tamamen yitirerek ‘senedi sahih olmayan kırâat’ şekline dönüşmüştür.<sup>508</sup> Buna göre kabul edilen sahih kırâatin unsurlarından birini taşımayan

<sup>503</sup> Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 230; Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 87; Akpınar, s. 134; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 54; Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 265; Akman, s. 32; Akdemir, s. 18; Yücel, s. 49.

<sup>504</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 77, 242; Abdullah Yücel, *Mütevâtir Kırâatlerin Tefsir İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989, s. 50; İtr, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ*, s. 297 vd.

<sup>505</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 77; Yücel, s. 51; Akpınar, s. 135.

<sup>506</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 59; Muhaysin, *Fî Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 432.

<sup>507</sup> Muhaysin, *Fî Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 427-428, 432.

<sup>508</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 242; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 98.

kırâatlere şâz kırâat denir.<sup>509</sup> Üç unsurun tamamına veya herhangi birine uygunluk arz etmeyen kırâat şâzdır, çünkü bir şekilde sıhhat şartları ihlal edilmiş olur.<sup>510</sup> İmam Suyûtî ile birlikte şâz kavramı “senedi sahih olmama, resmi mushafa ve dile muhalefet etme; meşhur olmama” gibi anlama bürünmüştür.<sup>511</sup> Böylece İbn Mücâhid’in ve kavramın ilk dönem kullanımlarının aksine bir anlam yüklenerek, şâz kırâatler diye ifade edilen sahih okumaların tamamını kategorik olarak merdud ve kabul edilmeyen kırâat diye sınıflandırmış olunur. Günümüzde de kavram bu son haliyle, yani “senedi sahih olmayan” anlamında kullanılmakta<sup>512</sup> ve ilave olarak, bunların okunmasının da sakıncalı olduğu belirtilmektedir.<sup>513</sup>

İmam Suyûtî’nin yaptığı altılı tasnifle birlikte şâz kavramının anlam sahası tamamen değişmiş ve ilk asırlarda kullanılan anlamı tamamen ortadan kalkmıştır. İlk asırlarda dilin genel kurallarına aykırı veya meşhur olmayan anlamında kullanılırken, İbn Mücâhid’le ve ondan sonra, yedi kırâatin şöhretini yakalayamayan ve kırâatlerin yaygın olduğu yerlerde takipçisi fazla olmayan anlamlarında kullanılıyordu. Dokuzuncu ve onuncu asırdan sonra ise, “senedi sahih olmayan, muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşmayan, sahih kırâat unsurlarından birini taşımayan, böylece de okunması câiz olmayan vb.” anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>514</sup> Hadis ilminden etkilenerek yeni bir tasnif denemesi yapıldığı anlaşılmaktadır; ancak bu şekilde yapılan sınıflandırmayla şâz kavramı yanlış anlaşılmalara ve hatalı kullanımlara sebebiyet vermiş, kırâatler hakkında yanlış değerlendirmeler yapılmasına sebep olmuştur.

<sup>509</sup> Suyûtî *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 99; İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 15; Akpınar, s. 135; Muharrem Önder, Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2009, (163-194), s. 170; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 172; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 331; Önder, *Şâz Kırâatlar*, s. 170.

<sup>510</sup> İbn Cezerî, *Tayyibetu’n-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, (Thk. Ali Muahammed Dabbağ), Mısır 1950, s. 3.

<sup>511</sup> Suyûtî *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 99; İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 15.

<sup>512</sup> Akpınar, s. 135; Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 232; Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 95; Karaçam, s. 88.

<sup>513</sup> Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, s. 368; bkz. Ahmed Mahmud Abdulvehhâb eş-Şinkîti, *Haberu’l-vâhid ve Hüciyyetuhu*, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 2002; Suheyr Reşâd, *Haberu’l-Vâhid fi’s-Sünneti ve Eseruhü fî Fıkhi’l-İslâmî*, Dâru’s-Şurûk, Kahire ty.; Erkmen, s. 60; Pezdevî, c. 2, s. 270; İbn Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehî*, (Thk. Ahmed Ramiz), Matbaatü’l-Alem, İstanbul 1889, c. 1, s. 111-112; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1989, s. 147; Karaçam, *Kur’ân’ı Kerim’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 266; Akpınar, s. 135; Akman, s. 32, Yücel, s. 49.

<sup>514</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 242; Akpınar, s. 135; Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 232; Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 95; Karaçam, s. 88; Akman, s. 32.

**5- Mevzû kırâat:** Dinî hiçbir esasa dayanmadan, asılsız olarak bir kişiye nispet edilen kırâatlere denir.<sup>515</sup> Başka bir tarife göre; bir şekilde Osmânî Mushaflara veya Arapçaya uygun olsa bile, senedi yönünden aslı olmayan, dolayısıyla uydurulduğu açık olan kırâatlerdir.<sup>516</sup>

**6- Müdrec kırâat:** Bunlar, âyetlere tefsir kabilinden yapılan ziyadelerden ibarettir.<sup>517</sup> Bu kabilden yapılan tefsirler ilk etapta biliniyordu. Ancak sonraları bunların kırâat olduğunu zannedenler olmuştur.<sup>518</sup>

Kronolojik olarak sunduğumuz kırâat sınıflandırmalarında da görüldüğü üzere, kırâatlerde sistematik olarak “mütevâtir kırâat” kavramı hadis ilminden sonra İmam Suyûtî ile başlamıştır. Ondan önce, “mütevâtir” kelimesi terimsel anlamıyla değil de sözlük anlamıyla bazen geçmekle birlikte, terim anlamıyla sistematik olarak geçmemektedir. Bunu İbn Cezerî bir defa denemiş fakat mütevâtir kavramını kırâat alanına soktuğu zaman bazı kırâatlerin düşeceğini fark edince bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Ancak İbn Cezerî’nin farkına varıp kırâatlerde kullanmaktan vazgeçtiği “mütevâtir kırâat” kavramı İbn Cezerî sonrası ve günümüzde yaygın bir şekilde kullanılır hale gelmiştir.<sup>519</sup> İmam Suyûtî, İbn Cezerî tarafından kaleme alınan “Müncîd” eserinde satır aralarına yerleştirdiği kırâat türlerini isimlendirme yoluna gitmiştir. Ancak Suyûtî, Cezerî’nin “en-Neşr” adlı eserinde kullanmaktan imtina ettiği ‘mütevâtir’ kavramını kullanarak, onun ilk görüşüne meylettği sezilenmektedir. Günümüzde kırâatleri inceleyenler ise, İbn Mücâhid’in sınırlama yaptığı yedi kırâati mütevâtir, buna eklenen üç kırâati sahih veya meşhur, bunlara eklenen kırâatleri de şâz kırâat olarak isimlendiriyorlar.<sup>520</sup>

<sup>515</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 78; İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 16; Akpınar, s. 135.

<sup>516</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 242; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 425.

<sup>517</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 79; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 430.

<sup>518</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 243; Akdemir, s. 19; Karaçam, s. 90; Hatta bu konuda daha da ileri gidilerek “sahih olmayan kırâatler diye başlık atılıp, Hz. Peygamber’in Kırâatini (Kırââtü'n-Nebiyî) de alt başlıkta sunarak ve tefsir babında verilen ifadelerin kırâat adı altında sunulmaya çalışıldığını müşahede ediyoruz. Bkz. Mustafa Kemal Önder, *Ebü'l Berekât en-Neseî'nin Kırâattaki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2002, s. 98 vd.

<sup>519</sup> Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 265; Akpınar, s. 134; Çetin, *Kur'ân'ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 230; Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 87; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 54; Akman, s. 32; Akdemir, s. 18; Yücel, s. 49.

<sup>520</sup> Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987, s. 5. Seyyid Rızkuddavîl, *Fî Ulûmi'l-Kırâât*, el-Mektebetü'l-feysâliyyeh, Mekke 1985, s. 54.

#### 1.4. DEĞERLENDİRME

Bir haber çeşidi olan “mütevâtir”, kendisinde dört hususun birlikte bulunmasıyla oluşur: 1) Aklen/âdeten yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberi olması gerekir. 2) Verilen haberin somut olması, kurgusal olmayıp his ve müşahedeye dayanması, zanna, istidlâle ve nazara dayanmaması gerekir. 3) Haberi veren kimselerin her nesilde, özellikle de ilk nesilde tevâtür yeter sayısının altına düşmemesi gerekir. 4) Bunların sonucunda da ortaya çıkan ilmin zorunlu bilgi ifade etmesi gerekir.

‘Mütevâtir’ kavramının daha net ve daha anlaşılır hale gelebilmesi onun semantik analizini yaparak yakın anlamlılarının ve zıt anlamlılarının bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda sahih, meşhûr, müstefiz, icmâ ve ilm-i zarûrî yakın anlamlıları; şâz, âhâd ve nazarî bilgi de mütevâtir kavramının muadilleridir.

Mütevâtir haberin lafzî, mânevî ve sukûtî tevâtür diye çeşitleri vardır: a) Belli konuda rivâyet edilen haber aynı lafızlarla rivâyet ediliyorsa lafzî tevâtür, b) Mânâ ortak olma şartıyla farklı lafızlarla rivâyet edilmişse mânevî tevâtür, c) Rivâyet edilen habere ilk nesil ve sonraki nesillerde itiraz edilmez, reddedilmez ve rivâyet edildiği üzere kabul görürse buna da sukûtî tevâtür denmektedir.

İslamî ilimlerde hicrî ikinci asırdan sonra tedvin faaliyeti başlamış, doğru habere ihtiyaç duyan her ilim de mütevâtir kavramını kendince kullanmıştır. Mütevâtir kavramına diğer ilimlerde karşılaşmamız kelâm ve usûl-ü fıkıhla birliktedir. Müteakiben hadis ilminde sonrasında da hadis ilmine paralel olarak kırâat ilminde de kullanılmaya başlanmıştır. Mütevâtir kavramını kullanan ilim dalları bu kavrama epistemik boyuttan bakmış, yukarıda belirtilen şartları taşıyan habere/bilgiye mütevâtir, bu şartlara uymayan haberleri de mütevâtir derecesine ulaşamayan âhâd haber mesabesinde görmüşlerdir.

Kırâat ilminde mütevâtir kavramını İmam Suyûtî’den önce ilk defa İbn Cezerî’nin kullandığını biliyoruz; ancak daha öncede değinildiği üzere, gençlik dönemi eserinde bahsettiği mütevâtir kavramını sonradan kaleme aldığı eserlerinde tashih etmiştir. Kırâatlerde ilk devir eserlerini incelediğimizde mütevâtir kavramına yakın, ‘çoğunluğun okuyuşuna uymak, âmmenin kırâatine uymak’ gibi kavramlar dışında başka bir kullanıma rastlanmamıştır. Şunu söyleyebiliriz ki, kırâatlerde epistemik açıdan

kavramın sistematize edilmesiyle, “mütevâtir kırâat”i bilinen anlamıyla ilk kullanan kişi, İmam Suyûtî’dir.

İmam Suyûtî’ye kadar kırâatler ya ikili ya da üçlü tasnife tabi tutulmaktaydı. İkili ve üçlü tasnifin içerisinde de mütevâtir kavramı bulunmamaktaydı. İkili tasnifi tercih eden İbn Mücâhid, İbn Cinnî, Ebû Şâme gibi âlimlere göre kırâatler ya sahihtir ya da şâzdır. Bir kırâatin doğru kabul edilmesi için gerekli üç şartı içerisinde barındıran kırâatlere ‘sahih kırâat’ ismi verilmiştir. Kur’an olarak nakledilen fakat sahih kırâatler kadar yaygınlık kazanmayan kırâatlere de ‘şâz kırâat’ tanımı getirilmiştir. Diğer taraftan üçlü tasnifi tercih eden Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbn Cezerî ise kırâatleri sahih, âhâd ve şâz diye üç kısma ayırmışlardır. İçerisinde makbul kırâatin üç şartını barındıran kırâatlere sahih kırâat, sikâ bir râvî kanalı ile sahâbeden tabîne oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl bir senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâate âhâd kırâat, makbul kırâatin üç şartından herhangi birini taşımayan kırâate de şâz kırâat adını vermişlerdir.

İmam Suyûtî’nin yaptığı altılı tasnifle birlikte kırâatlere mütevâtir kavramı sistematik olarak girmiştir. İmam Suyûtî hadis ilmine benzer şekilde kırâatleri tasnif etmiş ve mütevâtir kırâat kavramını epistemik açıdan kırâatlerde kullanmaya başlamıştır. Ona göre mütevâtir kırâat; yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği; her tabakanın başı, ortası ve sonu itibariyle mütevâtir yeter sayısının altına düşmeyen ve zorunlu bilgi intaç eden rivâyetlerin oluşturduğu habere denir. İmam Suyûtî’den sonra mütevâtir kavramı yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış ve günümüzde de altılı tasnifte geçtiği şekliyle kullanımına devam edilmiştir. Hatta Zerkânî, Kastalânî, Gazzâlî, İbn Kudâme, İbn Hâcib vb. âlimler: “Senedi mütevâtir derecesine varmayan kırâat, resm-i Osmânîye ve Arap gramerine uygun olsa bile kabul edilemez.” diyerek yeni bir çığır açarak tevâtürü senette aramaya başlamışlardır; ancak belirtmeliyiz ki kırâat ilminde hâlihazırda kullandığımız mütevâtir kavramının diğer ilmî disiplinlerdeki haberin bilgi değerini gösteren ve bu bilginin de zorunlu olması gerektiği kullanımlarından farklı değildir. Böyle olunca da epistemik bir değer ortaya çıkması ve sonucunda da ortaya çıkan bilginin zorunlu bilgi olması gerekmektedir. Fakat kırâat ilmi haberin epistemik değerinden ziyade aktarılan rivâyetleri sayısal çoğunluk açısından incelemiştir.

Hâlbuki İmam Suyûtî ve sonrasında kullanılan ‘mütevâtir’ kavramının diğer ilmî disiplinlerde kullanıldığı şekliyle kırâatlerde kullanılması durumunda İbn Cezerî’nin de belirttiği gibi bir takım kırâatler -hatta tamamı- düşecektir. Bir haberin mütevâtir olabilmesi için gerekli olan şartlar bağlamında kırâatlerde ‘mütevâtir’ kavramına denk gelmemekteyiz. Kırâatler, senet açısından incelenir, râvîlerinde Müslüman olma ve güvenilir olma şartları aranır, senet zinciri incelendiği zaman da görüleceği üzere ilk nesilde tevâtür yeter sayısının altında kalır, zorunlu bilgi doğurmazlar. Belli bir senedi olan ve râvileri için cerh ve ta’dil araştırması yapılan bütün kırâatler âhâd kapsamındadır. Bu nedenle de mütevâtir kavramını kırâat ilminde kullanmanın pratik açısından bir anlamı yoktur.

Bir kırâatin doğru ve güvenilir olup olmadığının kriteri onun mütevâtir olup olmaması değildir. Mütevâtir kavramıyla ilişkilendirilerek verilen habere karşı insanlarda büyük bir güven duygusu olduğu herkesin malumudur. Kanaatimizce bu kavramın kırâat ilminde kullanımı bu duyguyla ilintilidir. Kırâatlerde bir kırâatin kabul edilmesi için belli kriterler belirlenmiştir. Bu kriterler makbul bir kırâat için yeterlidir. Yeni bir kavram ortaya atmanın somut bir faydası gözükmemektedir. Hâlbuki sahih kırâat kriterlerine göre değerlendirilen ve bu kriterlere uyması ölçüsünde kabul edilen kırâatlere, günümüzde ayrıca bir sorgulama yapılmamakta ve bu şekliyle kabul görmektedir.

**İKİNCİ BOLÜM**  
**KİRÂATLERDE TEVÂTÜRÜN İMKÂNI ve TEVÂTÜRLE İLGİLİ**  
**SORUNLAR**

**2.1. TEVÂTÜRLÜK AÇISINDAN KUR'ÂN-KİRÂAT AYRIMI**

Tevâtür bağlamında Kur'an-Kırâat ayrımı konumuzun anlaşılması açısından büyük bir öneme haizdir. İlk dönem kaynakları incelendiğinde Kur'an-kırâat arasında keskin çizgilerin varlığı göze çarpmaktadır. Fakat Kur'an ve kırâat tanımlarını sonradan yapan bazı âlimler, ikisinin de ortak yönlerini kullanmış, farklarından bahsetme zarûreti duymamışlardır. Sonraları disiplinlerin kavramlaşma sürecine bağlı olarak her kavram kendi spesifik alanıyla ilgili tanımlanmış ve böylece bu kavramların birbirinden farklı oldukları ortaya çıkmıştır. Bu farklar sonucunda her kavramın kendi alanıyla bağlantılı semantik örgüsü oluşmuştur. Bu bağlamda Kur'an-Kırâat-Kitab-Mushaf-Kelam-Tertil-Tilâvet vb. kavramların semantik tahlilleri yapılmış, bağamlarına ve diğer kavramlarla girdiği ilişkiye göre farklı manalara delalet ettiği ortaya konmuştur.<sup>521</sup> Semantik bağlamda incelenen bu kavramlardan Kur'an-kırâat kelimelerini açmak ve tartışmak elzem bir hale gelmiştir. Çünkü cevaplanması gereken birçok soru ve çözülmesi gereken bazı problemler vardır. Kur'an ve kırâati birbirinden ayıramaz görmek doğru bir yaklaşım mıdır? Kırâatlerin tevâtürlüğünü tartışmak Kur'an'ın tevâtürlüğüne bir hanel getirir mi? Kırâatleri eleştirmek Kur'an'ı eleştirmek olarak algılanabilir mi? Kırâat özelinde bakıldığında, Kur'an yazı (resm), kırâatler ise, o yazının muhtelif şekillerde okunuşu olarak görülebilir mi? Allah'ın kelâmı, havanın nüfûzu ve titreşimden oluşan bir ses diye tanımlanabilir mi? Bu ve benzeri soruların cevaplanması büyük bir önem arz etmektedir.

**2.1.1. Kur'an'ın Tevâtürlüğü**

“Kur'an” kelimesinin sözlük manası ve hangi kökten türediği yönünde İslâm âlimleri çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde görüşlerin fazla olmasının

<sup>521</sup> Yavuz Fırat, Kırâat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13, Kayseri 2003, s. 257-273; Ferruh Kahraman, Hicr, 15/9 Âyeti ve Kur'an'ın Mânen Korunması Üzerine, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, İzmir 2012, s. 357-386.



sebebi olarak; bu kelimeyi, bazılarının aslı itibariyle hemzeli kabul etmeleri,<sup>522</sup> bazılarının da hemzesiz kabul etmeleri gösterilmiştir.<sup>523</sup> Asıl konumuz Kur'an kelimesinin etimolojik yapısı olmadığı için bu kategorik ayrıma girme gereği duymamaktayız. Sadece Kur'an kelimesini lafzı mürtecel olarak gören görüşe yer vermek istiyoruz. İmam eş-Şâfi'i şöyle der: "Kur'an" kelimesi hemzesiz ve (ال) ile muarrefdir. Hiçbir kelimedenden müştâk değildir. Hz. Peygamber'e inen Kelâm için özel isimdir. Kur'an kelimesi "قرأ" den türememiştir. Eğer ondan türemiş olsaydı okunan herşeyin Kur'an olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'an lafzı, Tevrat ve İncil gibi, Hz. Peygamber'e indirilen Kelâm'ın ismidir.<sup>524</sup>

Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ın tamamı yazılmış, her âyet bugün elimizdeki Mushafta bulunan yere konulmuştur.<sup>525</sup> Hz. Peygamber nâzil olan vahiy lafızlarını kâtiplere yazdırıyor ve yazdırdığı metnin doğru olup olmadığını da kontrol edebiliyordu.<sup>526</sup> Kâtibe, yazma işini bitirince, yazdığı şeyi yüksek sesle okumasını emrediyordu. Böylece şayet kâtip eksiklik, fazlalık veya yanlışlık yapmışsa onu düzeltiyordu.<sup>527</sup> Kaynaklarda Kur'an'ın deri, hurma yaprağı, kürek kemiği, taş, tahta vb. araçlara yazıldığına dair rivâyetler geçmektedir.<sup>528</sup> Bu rivâyetler değerlendirildiğinde şöyle denebilir; Hz. Peygamber vahiy geldiği zaman hemen vahiy kâtiplerini çağırıyor ve onlara yazdırma işini yapıyordu. Onlar da, o anda, imkânlar dâhilinde hangi malzeme ellerine geçiyorsa ona yazıyorlardı. Daha sonra ilgili âyeti varaklara ya da derilere ilgili sûredeki yerine Peygamber'in emriyle yazıyorlardı.<sup>529</sup> Zeyd b. Sâbit: "Bizler Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı deri parçaları üzerine yazardık." demiştir.<sup>530</sup> Kur'an-kırâat ayrımı denildiği zaman Kur'an'ı kırâatten ayıran en büyük özelliğin kitâbet vasfı

<sup>522</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 29; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 51; Zerkeşî, *-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 278; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 18.

<sup>523</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 52; Zerkeşî, *-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 278 vd.; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 19.

<sup>524</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 129; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 52.

<sup>525</sup> Muhammed b. el-Hasan el-Hacevî es-Seâlibî, el-Fâsî (Nşr. Abdulaziz Abdulfettah el-Kârî) *el-Fikru's-Sâmi fi Târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1. Baskı, el- Mektebetü'l-İlmiyye, Medine1396, c. 2, s. 26.

<sup>526</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, c. 8, s. 257; Yüksel, s. 216.

<sup>527</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, c. 1, s. 152; c. 8, s. 257.

<sup>528</sup> Salih Akdemir, "Kur'an'ın Toplanması ve Kırâati Meselesi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 28; İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 78 vd.

<sup>529</sup> Ersöz, s. 79-85.

<sup>530</sup> Buharî, *Tefsîr/20*.

olduğunun unutulmaması gerekmektedir.<sup>531</sup> Kitâbet Kur'an'ın satırlarda kaydedilip kitapta toplanmasına delalet etmektedir. Yine kitâbet yazıda, kelimelerin resmini yan yana getirmeyi ifade etmektedir.<sup>532</sup> Hz. Peygamber hayattayken vahyin devam etmesi nedeniyle Kur'an'ı iki kapak arasında toplamamıştır.<sup>533</sup> Fakat bütün âyetleri yazdırdığını Hz. Ebûbekir'in Zeyd b. Sabit'e, "Allah Rasûlünün hayatında yazılmayan hiçbir âyetin toplanmamasını" emretmesinden çıkarıyoruz.<sup>534</sup> Ortaya çıkabilecek problemleri de çözecek merci hayatta olduğu için de Kur'an'ın iki kapak arasında toplatılması gibi bir ihtiyaç hâsıl olmamıştır.<sup>535</sup>

Hz. Ebûbekir zamanında ortaya çıkan olaylar<sup>536</sup> neticesinde birçok sahabe savaşlarda şehit düşmüştür. Bunlardan en önemlisi olan Yemame savaşında, rivâyetlere göre, en az yetmiş<sup>537</sup> hafız sahabînin şehit düştüğü, bunun Hz. Ömer gibi ileri görüşlü Müslümanları endişelendirdiği, şifâhî geleneğin<sup>538</sup> zirvede olduğu bir dönemde bu kadar hafızın şehit edilmesinin Kur'an'ın akıbetini düşünmeye ve bunun için bir çözüm üretmeye zorladığı anlaşılmaktadır.<sup>539</sup> Bunun sonucu olarak da Hz. Ebubekir'in emriyle Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon kurularak Kur'an'ın bir araya toplanması için çalışma başlatılmıştır.<sup>540</sup> Hz. Ebûbekir'in yaptığı iş önce kürek kemiklerine, hurma yapraklarına, derilere vb. araçlara yazılan sonra varaklara/derilere kaydedilen Kur'an parçalarının birleştirilmesi sonucu Mushaf'ı meydana getirmektir.<sup>541</sup>

Hz. Osman zamanına gelindiğinde yine eğitim-öğretim faaliyetleri aynı hızda devam ediyordu. Hz. Ömer'in başlattığı fetihler sonucunda İslam'a birçok insan girmeye başlamıştı. İslam'a girişler Hz. Osman zamanında da hızını kesmeden devam

<sup>531</sup> Nihat Temel, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-Kırâat İlmi ve Problemleri IV*, Kırâat Resmü'l-Mushaf İlişkisi, İFAV, İstanbul 2001, s. 143-144.

<sup>532</sup> Suat Yıldırım, s. 38.

<sup>533</sup> Derzeve, Muhammed İzzet b. Abdülhâdi b. Derviş, *el-Kur'anü'l-Mecîd*, Menşurâtü'l-Kütübi'l-Asriyye, Beyrut tsz., s. 52; Salim Muhaysin, *Tarihu'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 154; Keskioglu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, s. 90.

<sup>534</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1398, c. 9, s. 12; Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır tsz., s. 268.

<sup>535</sup> Sabir Hasan, Muhammed Ebû Süleyman, *Edvâü'l-Beyân fi Târîhi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2000, s. 35; Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 62.

<sup>536</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 204.

<sup>537</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tefsîrü'l-Kurtubî*, (Thk. Salim Mustafa Bedri), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 1, s. 50.

<sup>538</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 6.

<sup>539</sup> Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, s. 94.

<sup>540</sup> Zencânî, Ebû Abdullâh, *Târîhu'l-Kur'an*, Müessesetü'l-'Alemî, Beyrut 1969, s. 64-66.

<sup>541</sup> Hamidullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, s. 48; Güngör, s. 109.

etmiş ve farklı bölgelerden, farklı lehçe ve ağızları konuşan insanlar da Kur'an öğrenmeye başlamıştır. Ancak bu insanlar diğer lehçeleri bilmedikleri için okudukları kırâatin, tek bir kırâat olduğuna inanıyorlardı.<sup>542</sup> Kur'an eğitiminde kullanılan malzeme olan özel Mushaflar, genel manada Zeyd b. Sabit'in başkanlığında komisyon tarafından meydana getirilen ve sahabenin icmâsına mazhar olan Mushaf'a aykırı olmamakla birlikte; bunlarda, gerek sûrelerin tertibinde gerek kendilerine öğretilen kırâatin kapsamında bazı farklılıklar mevcuttu. Ancak bu farklılıklar arz-sema yöntemi<sup>543</sup> dâhilinde bir probleme neden olmuyordu. Yukarıda da belirttiğimiz gibi burada Kur'an'ı öğrenenler okudukları kırâatin tek bir kırâat olduğuna inanıyorlardı.

İlk zamanlarda bu farklı okumalar hoşgörü ile karşılanırken zamanla, hoşgörü ile bakılamayacak dereceye ulaşmıştır. Savaş, hac, vb. nedenlerle bir araya gelme durumunda olanlar, birbirlerinin okuduğu kıraatten haberdar olmadıkları için ve sadece kendi hocalarından öğrendikleri kırâatin sahih olduğunu, diğerlerinin hata ettiklerini, yanlışla düştüklerini düşünmeleri neticesinde aralarında ihtilaf baş göstermeye başlamıştır.<sup>544</sup> Azerbeycan ve Ermenistan seferlerinde, Suriye'li askerlerle Irak'lı askerler arasında yaşanan ve birbirlerini, okudukları farklı kırâat nedeniyle tekfir etmeye varan hadiseler neticesinde bu duruma şahit olanların Hz. Osman'ı durumdan haberdar etmiştir. Yine Ebû Huzeyfe el-Yemânî, "Ey Müminlerin emiri, şu ümmet Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarında düşmüş oldukları ihtilafa düşmeden önce sen bu işin icabına bak" demiş ve bu hususunda onu uyarılmıştı.<sup>545</sup>

Hz. Osman da bu uyarılar neticesinde yine Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon kurarak Mushaf'ın çoğaltılma emrini verdi. Komisyona, "Zeyd ile Kur'an konusunda ihtilaf ettiğiniz zaman onu Kureyş lehçesine göre yazınız. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur." dedi.<sup>546</sup> Mushaflar çoğaltılınca, Hz. Osman'a ve o anda Medine'de bulunan on iki bin civarında sahabîye sunulmuştur. Çoğaltılan

<sup>542</sup> Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 67.

<sup>543</sup> Şelebî, Abdulfettâh İsmâil, "*er-Rivâye ve'l-Kiyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhât*", Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Turâs el-İslâmî, Mekke 1979, c. 2, s. 86.

<sup>544</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 255-256; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 169 vd.

<sup>545</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*, c. 1, s. 11; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 111-112.

<sup>546</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 250 vd.; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 284; Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 2; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, (Basılmamaş Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007, s. 190 vd.; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 101.

Mushaflara herhangi bir itiraz olmamıştır. Çoğaltılan Mushaflar on iki bin sahabenin tasvip ve tavsiyeleri doğrultusunda bir araya getirildiği için, bu Mushaflara ümmetin icmâsı söz konusudur.<sup>547</sup> İşte “Resmü’l-Mushaf veya Resm-i Osmânî diye adlandırılan kendine mahsus yazı şekliyle Mushaflarda yazılmış mukaddes kitabımız.” Kur’ân olarak tanımlanmıştır.<sup>548</sup> Resmü’l-Mushaf ise: Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği ve aralarında bazı küçük farklılıkların da bulunduğu Mushafların her birine (ana) Mushaf denir, fakat “İmam Mushaf” tabiri kaynaklarda daha çok Hz. Osman’ın kendisine tahsis ettiği söylenen nüsha için kullanılmaktadır.<sup>549</sup> Çoğaltılan nüshalar tamamlanınca Hz. Hafsa’dan alınan imam Mushaf tekrar iade edilmiştir.

Çoğaltılan nüshalar da o günkü ilim merkezlerine gönderilerek, diğer Kur’an nüshaları ve âyetlerin yazılı olduğu malzemeler imhâ edilmiş ve tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bölünmeyi önlemek hedeflenmiştir.<sup>550</sup> Komisyonun kaç nüsha yazdığı ve bunları kaç beldeye gönderdiği hususunda ihtilaflar vardır. Bir rivâyete göre çoğaltılan nüshaların âdeti dördtür<sup>551</sup> ve bunların biri Medine’de kalmış, biri Kûfe’ye, biri Basra’ya, sonuncusu da Suriye’ye gönderilmiştir.<sup>552</sup> Başka bir rivâyete göre altı nüshadan oluşmaktadır ki,<sup>553</sup> bunlar yukardakilerle birlikte biri Yemen’e, diğeri de Bahreyn’e gönderilmiştir.<sup>554</sup> Başka bir rivâyete göre de, dokuz adettir ki,<sup>555</sup> bunlar yukarıda saydığımız altı yere ilaveten, biri Mekke’ye, biri Mısır’a, diğeri de Cezîre’ye gönderilmiştir.<sup>556</sup> Genel kanaate ve tarihi verilerden elde edilen bilgilere göre bunlar altı adettir.<sup>557</sup> Biri İmam Mushafı olmak üzere, diğerleri Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam’a gönderilmiştir.<sup>558</sup>

<sup>547</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. 1, s. 25; Koç, (Komisyon), *Tefsîr el Kitabı*, s. 41.

<sup>548</sup> Temel, s. 143.

<sup>549</sup> Altundağ, s. 137 vd.

<sup>550</sup> Draz, *Kur’ân’a Giriş*, s. 37.

<sup>551</sup> Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l Kur’an*, c. 1, s. 402-403.

<sup>552</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 240; Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İsam Yayınları, İstanbul 2007, s. 79-128; Altıkulaç, *Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2011, s. 79-152.

<sup>553</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 82.

<sup>554</sup> Musa Carullah, Bigi Musa b. Fatıma Tatarî Türkistânî Kazanî, *Târîhü’l-Kur’an ve ve’l-Mesâhif*, Matbaatü’l-İslâmiyye, Petersburg 1905, s. 29.

<sup>555</sup> İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca’fer Ya’kubî, *Târîh-i Ya’kubî*, E. J. Brill 1883, c. 2, s. 197.

<sup>556</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fî’l-Kırâat*, s. 11; Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l Kur’an*, c. 1, s. 196-197; el- A’zamî, M. M., *Kur’an Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 136.

<sup>557</sup> Okumuş, *Kur’an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*, s. 8; Altıkulaç, *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, c. 1, s. 32.

<sup>558</sup> Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l Kur’an*, c. 1, s. 403.

Çoğaltılan Mushafların yüzde yüz birbiriyle aynı olduğunu iddia eden olmamıştır. Bazılarına göre bu farklılıklar farklı kırâatlerin okunabilmesine imkân sağlamak maksadıyla kasıtlı yapılan bir eylemken,<sup>559</sup> bazıları bu farklılıkları lahn olgusuyla açıklamaya çalışmış,<sup>560</sup> bazıları da bu farklılıklarının nedenini kâtiplere bağlamıştır.<sup>561</sup> Bizim kanaatimize göre ferşî farklılıkların kasıtlı olarak bu çoğaltılan Mushaflara dağıtıldığı görüşü daha doğru ve vakiya uygun gözükmektedir. İleride müstakil bir başlık altında bu konuya değineceğimiz için burada farklılıkların nedenlerinden ziyade var olan farklılıkların neler olduğundan bahsedeceğiz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mushaflar arası farklılıkların sayısı yüzü geçmemektedir. Bu farklılıkların temel dayanağı nakildir. Tek bir nüshada bu farklılıklar gösterilemeyeceği için temeli nakle dayanan bu farklılıkların korunmasını sağlamak amacıyla bütün nüshalara dağıtılmıştır.<sup>562</sup> Çoğaltılıp ana kentlere dağıtılan bu Mushaflar arasındaki farklılıklar ilk dönemlerden itibaren bu Mushafları inceleyen âlimler tarafından bizlere aktarılmıştır. İbn Nedîm (öl. 385) yazdığı eserinde verdiği bilgilere göre bu farklılıkları inceleyen âlimler ve eserleri şunlardır: “İbn Âmir- Kitâbu İhtilâfi Mesâhifi’ş-Şam ve’l-Hicaz ve’l-İrak; Kisâi- Kitâbu İhtilâfi Mesâhifi Ehli’l-Medine ve Ehli Kûfe ve Ehli’l-Basra; Ferrâ- Kitâbu İhtilâfi Ehli’l-Kufe ve’l-Basra ve’ş-Şam fi’l-Mesâhif; Halef b. Hişâm- Kitâbu İhtilâfi’l-Mesâhif ve bunlardan günümüze ulaşan tek eser olan İbn Ebû Dâvûd’un Kitâbu İhtilâfi’l-Mesâhif isimli eseridir.”<sup>563</sup> Öncelikle bu farklılıklar nelerdir?

<sup>559</sup> Şelebi, Abdulfettâh İsmail, *Resmu’l-Mushâfi’l-Osmâni ve Evhâmu’l-Müsteşrikîn*, Dârü’ş-Şurûk, Cidde 1983, s. 2060-6061; Akdemir, *Kirâat Resmu’l-Mushaf ilişkisi*, s. 125; İbn Kuteybe, *Edebü’l-Kâtib*, (Nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1988, s. 161-162.

<sup>560</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, Matbaatü Dâri’l-Kütübi’l-Misriyye, Kahire 1925, c. 2, s. 160; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, Mektebetü’l-Üsra, y.y. 1998, c. 2, s.251-252; Tantavî, *Neş’etü’n-Nahv ve Târihu Eşhürî’n-Nühât*, s. 11; Lebdî, Muhammed Semir Necib, *Eserü’l-Kur’ân ve’l-Kirâat fi’n-Nahvi’l-Arabî*, Dârü’l-kütübi’s-sakâfiyye, Kuveyt 1978, s. 19; Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü’l-Hancı, Mısır 1975, c. 2, s. 218; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 59-60; İbn Mekkî es-Sikillî, *Teskîfü’l-Lisân ve Telkîhu’l-Cinân*, (Thk. Mustafa Abdülkâdir ‘Ata), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 1, s. 18-19.

<sup>561</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, c. 6, s. 25; el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, c. 1, s. 106; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidü’t-Tenzil ve Uyûni’l fi Vucûhi’t-Te’vil*, c. 3, s. 332; c. 4, s. 72; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 392; Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, s. 61;

<sup>562</sup> Dâni, *el-Muknî fi Resmî’l-Mesâhifi’l-Emsâr*, s. 112-119; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 69-69; Akdemir, *Kirâat Resmu’l-Mushaf İlişkisi*, s. 125-126.

<sup>563</sup> İbn Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1978, s. 38-39; Yüksel, s. 242; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-Zünûn an Esami’u’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, (Thk. M. Şerefettin Yalatkaya-Rifat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971, c. 2, s. 1809.

SÛRE/ ÂYET	İMAM MUSHAF	MEDİNE	MEKKE	KÛFE	BASRA	ŞAM
2/116	وَقَالُوا	وَقَالُوا	وَقَالُوا	وَقَالُوا	وَقَالُوا	قَالُوا
2/132	وَوَصَّى	وَأَوْصَى	وَوَصَّى	وَوَصَّى	وَوَصَّى	وَأَوْصَى
3/133	وَسَارِعُوا	سَارِعُوا	وَسَارِعُوا	وَسَارِعُوا	وَسَارِعُوا	سَارِعُوا
3/184	وَالْكِتَابِ	وَالْكِتَابِ	وَالْكِتَابِ	وَالْكِتَابِ	وَالْكِتَابِ	وَبِالْكِتَابِ
4/66	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلًا
5/53	وَيَقُولُ	يَقُولُ	يَقُولُ	وَيَقُولُ	وَيَقُولُ	يَقُولُ
5/54	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ
6/63	أَنْجَبَيْنَا	أَنْجَبَيْنَا	أَنْجَبَيْنَا	أَنْجَبَانَا	أَنْجَبَيْنَا	أَنْجَبَيْنَا
7/43	وَمَا كُنَّا	وَمَا كُنَّا	وَمَا كُنَّا	وَمَا كُنَّا	وَمَا كُنَّا	مَا كُنَّا
7/75	قَالَ	قَالَ	قَالَ	قَالَ	قَالَ	وَقَالَ
7/141	أَنْجَبْنَاكُمْ	أَنْجَبْنَا	أَنْجَبْنَا	أَنْجَبْنَا	أَنْجَبْنَا	أَنْجَبْنَاكُمْ
9/107	وَالَّذِينَ	وَالَّذِينَ	وَالَّذِينَ	وَالَّذِينَ	وَالَّذِينَ	الَّذِينَ
9/89	تَحْتَهَا	تَحْتَهَا	تَحْتَهَا مِنْ	تَحْتَهَا	تَحْتَهَا	تَحْتَهَا
10/22	يُسِيرُكُمْ	يُسِيرُكُمْ	يُسِيرُكُمْ	يُسِيرُكُمْ	يُسِيرُكُمْ	يُنْشِرُكُمْ
17/93	قُلْ	قُلْ	قَالَ	قُلْ	قُلْ	قُلْ
21/30	أَوْلَمْ	أَوْلَمْ	أَلَمْ	أَوْلَمْ	أَوْلَمْ	أَوْلَمْ
23/87	بِاللَّهِ	بِاللَّهِ	بِاللَّهِ	بِاللَّهِ	بِاللَّهِ	بِاللَّهِ
23/112/4	قَالَ	قَالَ	قَالَ	قَالَ	قَالَ	قَالَ
25/25	نَزَّلَ	نَزَّلَ	نَزَّلَ	نَزَّلَ	نَزَّلَ	نَزَّلَ
26/217	وَتَوَكَّلْ	فَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	فَتَوَكَّلْ
27/21	لِيَأْتِيَنِي	لِيَأْتِيَنِي	لِيَأْتِيَنِي	لِيَأْتِيَنِي	لِيَأْتِيَنِي	لِيَأْتِيَنِي
28/37	وَقَالَ	وَقَالَ	قَالَ	وَقَالَ	وَقَالَ	وَقَالَ
36/35	عَمَلْتُهُ	عَمَلْتُهُ	عَمَلْتُهُ	عَمِلْتُ	عَمَلْتُهُ	عَمَلْتُهُ
39/64	تَأْمُرُ النَّبِيَّ	تَأْمُرُ النَّبِيَّ	تَأْمُرُ وَنَبِيَّ	تَأْمُرُ النَّبِيَّ	تَأْمُرُ النَّبِيَّ	تَأْمُرُ النَّبِيَّ
49/26	أَوْ أَنْ	وَأَنْ	وَأَنْ	أَوْ أَنْ	وَأَنْ	وَأَنْ
40/30	فَبِمَا	بِمَا	فَبِمَا	فَبِمَا	فَبِمَا	بِمَا
43/68	يَا عِبَادِ	يَا عِبَادِ	يَا عِبَادِ	يَا عِبَادِ	يَا عِبَادِ	يَا عِبَادِ
43/71	تَشْتَهِيهِ	تَشْتَهِيهِ	تَشْتَهِيهِ	تَشْتَهِيهِ	تَشْتَهِيهِ	تَشْتَهِيهِ
46/15	حُسْنًا	حُسْنًا	حُسْنًا	إِحْسَانًا	حُسْنًا	حُسْنًا
47/18	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	إِنْ تَأْتِيَهُمْ	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	أَنْ تَأْتِيَهُمْ
55/12	ذُو	ذُو	ذُو	ذُو	ذُو	ذَا
55/78	ذِي	ذِي	ذِي	ذِي	ذِي	ذُو
57/10	كَلَّا	كَلَّا	كَلَّا	كَلَّا	كَلَّا	كُلُّ
57/24	هُوَ الْعَنِيُّ	الْعَنِيُّ	هُوَ الْعَنِيُّ	هُوَ الْعَنِيُّ	هُوَ الْعَنِيُّ	الْعَنِيُّ
91/15	وَلَا يَخَافُ	فَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ

Bu tabloda İmam Mushafı ile diğer Mushaf lar arasındaki farklılıklar ilk sûreden başlayıp son sûreye doğru ilerlemek şartıyla tespit edilmiştir.<sup>564</sup>

<sup>564</sup> İsmail et-Tahhân, *Min Kadâya 'l-Kur ân*, 138-139.

İstinsah faaliyeti sırasında Hz. Peygamber'den işitildiği kesin olarak bilinen sahih okuyuşlardan tek bir yazım şekli ile belirtilmesi mümkün olan farklılıklardan bir kısmı Mushaflara aktarılmıştır.<sup>565</sup> Bazı âlimler Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti sonucu, vahiy ürünü olan ve Hz. Peygamber'den işitildiği kesin olan farklı okuyuşların tek bir nüshada gösterilmesi mümkün olmadığı için, bu farklılıkların da vahiy ürünü olmaları dolayısıyla diğer nüshalarda gösterilerek korunduğunu iddia etmişlerdir.<sup>566</sup>

Kur'an ve kırâat birbirlerinin yerine ilk dönemlerde kullanılmamıştır. Kur'an denilince insanların zihnine farklı bir obje (Mushaf), kırâat denilince bu objenin seslendirilişi gelmiştir.<sup>567</sup> İlk başlarda kırâatlerin sıhhatinin araştırmasını yapanlar, bir kırâatin sahih olabilmesi için onun Kur'an'a (Mushaf) uygun olması gerektiği şartını getirmiş<sup>568</sup> ve kırâati, Kur'an'dan net bir çizgiyle ayırmışlardır.

Dinî terim olarak Kur'an, bir benzerini meydana getirmek hususunda beşeri âciz bırakan, Hz. Muhammed'e yirmi üç senede, sûre sûre veya âyet âyet nâzil olan, Hz. Muhammed'den itibaren ise nesilden nesile tevâtüren nakledilen, okunması ibadet sayılan Mushaflarda yazılı, Fatiha Sûresi ile başlayıp Nas Sûresi ile sona eren, vahyin en yüksek ve nihai şeklini ifade etmektedir.<sup>569</sup>

Kur'an'ın tanımlar muvacehesinde en önemli özelliklerini sıralayacak olursak;

- a- Mu'ciz bir kelâmdır.
- b- Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiştir.
- c- Mushaflarda yazılı olarak kayıtlanmıştır.
- d- Tevâtürle nakledilmiştir.
- e- Okunmasıyla da ibadet edilmektedir.

<sup>565</sup> Şelebi, s. 2060-6061.

<sup>566</sup> Dâni, *el-Muknî fî Resmî'l-Mesâhi'î'l-Emsâr*, s. 112-119; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 259; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 68-69; Mustafa Altundağ, *Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği*, Nurlar Yayınevi, İstanbul 2004, s. 38-54; Karaçam, *Kur'an'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 57 vd.

<sup>567</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 128.

<sup>568</sup> İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Nâfi, Kisâi, Ferrâ, Ahfeş, Kasım b. Sellâm, Halef b. Hişâm, İbn Mücâhid, İbn Miksem, İbn Hâleveyh, Mekkî, Ebû Şâme, İbn Cezerî vb. kırâat âlimleri sahih kırâatin şartlarından bahsederken, kırâatin Mushaf hattına veya Resm-i Osmânîye muvafık olmasını belirtmişlerdir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kırâat*, s. 18; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fî'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 47-130.

<sup>569</sup> Tayyar Altıkulaç, *Yüce Kitabımız Hz. Kuran*, 2. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 12; Mehmet Aydın, *İslam Dini İlmihali*, Konya 1984, s. 121; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kafî Dönmez), Ankara 1990, s. 44; M. Ebu Zehra, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978, s. 385-387; Bkz. Küçük, Mehmet Alpaslan, *Kutsal Kitap Anlayışı -Yahudilik-Hiristiyanlık ve İslam Örneği-*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.

Kur'an'ın bunlardan başka da birçok özelliği vardır. Fakat en önemli özellikleri bunlar görülmüştür. Bu özellikler başka hiçbir kitap için söylenmemiştir.

Hız. Cebrail Hız. Peygamber'e okumuş, Hız. Peygamber de Hız. Cebrail'den aldığı gibi hiçbir değişikliğe uğratmadan insanlara tebliğ etmiştir. Onların güvenilir olduklarında, kendilerine iletileni değiştirmeden muhabata ulaştırdıklarında şüphe bulunmamaktadır. Bir ayette şöyle buyrulur: “Onlara açık açık âyetlerimiz okunduğu zaman, bize kavuşmayı ummayanlar, “Bundan başka bir Kur'an getir ya da bunu değiştir.” derler. De ki: Onu kendi kendime değiştirmek benim için imkânsızdır. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Eğer ben Rabbime karşı gelirim, büyük bir günün (kıyamet) azabından korkarım.”<sup>570</sup>

Kur'an'ın her türlü değişiklikten korunması sadece indirildiği asra ait bir özellik değil, günümüze, oradan da kıyamete kadar devam edecek olan bir özelliktir. Kaynağı ilahî kökenli<sup>571</sup> olduğu için, ilahî inâyet ve diğer bazı önlemlerle birlikte her türlü müdahaleden korunmuştur.<sup>572</sup> Kur'an'ın yazılması, ezberlenmesi ve korunması sadece ilahî koruma altına alınmamış, aynı zamanda Kur'an'î boyut, Nebevî boyut, Sahabe boyutu, ibâdet boyutu, tefsîr boyutu ve psikolojik boyutta da muhafaza altına alınmıştır.<sup>573</sup>

Hız. Peygamber diğer dinlerde olduğu gibi kitap bilgisini bir zümreye tahsis etmemiştir. O, bu bilgiyi bütün tabakalara yaymayı tercih etmiştir. İlk nesilde Hız. Peygamber hem yazıya<sup>574</sup> hem de hafızaya<sup>575</sup> büyük önem veriyordu.<sup>576</sup> Gelen vahiy

<sup>570</sup> Yunus, 10/15.

<sup>571</sup> Fussilet, 41/42; Hicr, 15/9; Maide, 5/48.

<sup>572</sup> Muhittin Akgül, *Kur'an Nasıl Korundu?*, Işık Yayınları, İzmir 2002, s. 10.

<sup>573</sup> Bkz. Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebîbekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dârü'r-Reyyân, Kahire 1987, c. 8, s. 257; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c.1, s. 246-247; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi*, Fecr Yayınları, Ankara 2013, s. 89; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İfav Yayınları, İstanbul 1991; Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, 3. bsk., (Çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul 1998, s. 59; Ergun Çapan, *Kur'an'ı Kerimde Sahabe*, Işık Yayınları, İzmir 2002; İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi: Kur'an'ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996, s. 80-84; Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, 2. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 76 vd.; İbn Hişâm, *es-Sirâtu'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 315-316; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 138 vd.; Akgül, *Kur'an Nasıl Korundu?*, s. 10 vd.

<sup>574</sup> Kâdı İyaz, Ebu'l-Fadl el-Yehsûbî, *eş-Şifâ bi Târîfi Hukûki'l-Mustafa*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988, c. 1, s. 506; Akgül, *Kur'an Nasıl Korundu?*, s. 19; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 139-140; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 238; Muhammed A. Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, (Trc. Suat Yıldırım), Işık Yayınları, İzmir 1994, c. 1, s. 36; Suat Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989, s. 58; Muhammed Salim Muhaysin, *Tarihu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Müesseset-ü Şebâbu'l-Câmia, İskenderiye tsz., s. 130-131; Kettânî, Muhammed Abdulhay, *et-Terâtibu'l-*



lafızlarını hem yazı ile hem de ezber yoluyla<sup>577</sup> muhafaza altına aldırıyordu.<sup>578</sup> Vahiy tamamlanınca metnin tamamı yazıya geçirilmiş, böylece Kur'an, hem yazı ile hem de hıfz ile kayıt altına alınmıştır.<sup>579</sup>

İlk devir nüsha ve parçalarının günümüze kadar ulaşan kısımlarına baktığımız zaman -ki bunlar hâlihazırda ikinci ve üçüncü asra ait parçalar olup, elimizde mevcuttur-<sup>580</sup> Fas'tan Malezya'ya Taşkent'ten Seylan'a kadar uzanan sahalarda bulunan milyonlarca nüshada ve el yazma eserlerde, hattatların imlâ hatalarından başka değişiklik bulunmadığını görürüz.<sup>581</sup> İlave olarak yazılı metinle de yetinilmeyip aynı zamanda mutabakat halinde bulunan Kur'an, dünyada yüzbinlerce hafız tarafından ezber olarak da muhafaza altına alınmıştır.<sup>582</sup>

### 2.1.1.1. Tevâtür Bağlamında Ferşî Farklılıklar

Kırâat kaynakları, Kur'an'ın elfâzının edâ keyfiyetlerini inceler ve bunu iki ana başlık altında irdelemeye çalışır. Bunlardan birincisi lehçeye dayanan ve formüle edilebilen kelimeleri inceleyen grup, ikincisi ise, genel anlamda lehçesel temeli olmayan ve formüle edilemeyen ferşî grup. Birinci gruptaki kelimeler tamamen lehçeye dayanmakta ve belli bir formüle göre Kur'an'da geçtiği her yerde aynı şekilde okunmaktayken, ikinci grup lehçeye dayanmadığı için sabit bir formülasyona da tabi olmayıp, Kur'an'da her geçtiği yerde de aynı şekilde okunmazlar.

İleride de bahsedeceğimiz üzere yedi harfin temel dayanağı kolaylık prensibidir. Kureyş lehçesini okuma, öğrenme ve anlama noktasında zorluk çeken

---

*İdariyye*, (Çev. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, c. 1, s. 210; Muhammed Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İfav Yayınları, İstanbul 1993, s. 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, c. 1, s. 57; Kevserî, *Makâlât*, s. 103-104; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 3. bsk., İfav Yayınları, İstanbul 2009, s. 45.

<sup>575</sup> Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 139; Akgül, *Kur'an Nasıl Korundu?*, s. 17-18.

<sup>576</sup> Osman Keskiöğlü, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1953, s. 87 vd.

<sup>577</sup> Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1994, s. 103-104.

<sup>578</sup> Muhammed Hamîdullah, Macit Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 62-63.

<sup>579</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 103-104; Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 238; Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdariyye*, c. 1, s. 210; Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân*, c. 1, s. 239; Sabbağ, Muhammed b. Lütfî, *Lemhât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 101-103; Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 58.

<sup>580</sup> Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 62.

<sup>581</sup> Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 62-63.

<sup>582</sup> Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 62-63.

yaşlıların, çocukların, okuma yazma bilmeyenlerin, câriyelerin ve Kureyş lehçesiyle İslâm'a girdikten sonra tanışanların probleminin yedi harf ruhsatıyla çözümü hedeflenmiştir. Lehçeyle alakalı olan kısımlar, tamamen kolaylık prensibinden hareketle çıktığından, anlama ve telaffuz etme noktasında zorluk çekenlerin zorluğunu ortadan kaldırma söz konusudur. Ferşî farklılıklar da usûl farklılıkları gibi lehçe temeline dayanmakta mıdır? Ferşî farklılıkların kolaylık prensibiyle ilişkisi var mıdır? Ferşî farklılıklar yedi harf kapsamında mıdır? Ferşî farklılıklar da ruhsata tabi midir? Ferşî farklılıklar Kur'ân olarak mı kırâat olarak mı değerlendirilmelidir? Bu soruların cevabı konunun temellendirilmesi bakımından önemlidir.

İncelediğimiz kaynaklarda yedi harfle ilgili ve yedi harfin kapsamı ile ilgili birçok yorum yapılmış ve bu konuyu çalışan herkes kendine göre sınıflandırmalar yapmıştır; ancak bu çalışmalarda genel manada usûl ve ferş ayrımı yapılmaması, her ikisinin de yedi harf kapsamında gösterilmesi, ruhsat mantığının sarîh olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Hemen belirtelim ki, bazı farklılıklar yedi harfle ilgili ve ruhsat mantığına göredir ve Hz. Osman'ın istinsah eylemi neticesinde büyük bir bölümü hükümsüz kılınmıştır. Bazı farklılıklar ise kırâat kategorisi içerisinde, edâ ve usûlle irtibatı vardır. Yukarıda da anlattığımız üzere kırâatler usûl ve edâ (fonetik) yönünden mütevâtir olarak değerlendirilemezler. Kırâat farklılığı olarak gösterilen ferşî farklılıklar ise Kur'ân olarak değerlendirilmelidir. Bunu ruhsat mantığının olmamasından ve Kur'an'da geçtiği her yerde aynı usûle göre okunmamasından ve Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflara dağıtmasından anlamaktayız. Bu konuyu olabildiğince anlaşılır hale getirmeye çaba sarf etmiş olan Dağ; ferşî farklılıkları, "sarfla ilgili farklılıklar, nahivle ilgili farklılıklar ve ziyade ve noksanlık farklılıkları" diye üç başlık altında incelemiştir.

**Sarfla İlgili Farklılıklar:** Bu farklılıklar isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımdır.

**1. İsim Farklılıkları;** İsim farklılıkları kapsamına giren kelimeler, Kur'an'da geçtiği bütün yerlerde aynı şekilde okunmayan, bazılarında farklı okunan kelime gruplarını oluşturmaktadır. Zaten belli usule göre Kur'an'ın her yerinde okunmadığı için de lehçeyle alakaları bulunmamaktadır. Örnek verecek olursak müfret-cemi için

(-سَاحِرٌ) normal-ismi fâil için (<sup>585</sup>لَأَمَانَتِهِمْ -لَأَمَانَاتِهِمْ) veya (<sup>584</sup>الرِّيَاحِ -الرَّيْحِ), (<sup>583</sup>حَطِيبَاتٍ -حَطِيبُهُ) (مُؤَلَّاهَا -مُؤَلِّيَهَا), (<sup>587</sup>مُؤَلَّاهَا -مُؤَلِّيَهَا) ismi fâil-sıfat-ı müşebbehe için (<sup>586</sup>سَحَّارٌ), (<sup>588</sup>فَقَسِيَّةٌ -فَقَاسِيَةٌ).

**2. Fiil Farklılıkları:** Fiil farklılığı grubuna dâhil olunan kelimeler de Kur'an'da her geçtiği yerde aynı usule göre okunmadığı, bazı yerlerde farklı okunması nedeniyle lehçe temeli olmayan ferşî okuma grubu içine dâhil edilen okumalardır. Bunlara örnek verecek olursak; müzekker-müennes için (<sup>589</sup>لُتُقَبَّلَ -يُقَبَّلُ), mâzi-emir için (<sup>593</sup>فَقَاتِلْ -فَاتِلْ) veya (<sup>592</sup>يُخَافَا -يَخَافَا), (<sup>591</sup>يُرُونَ -يَرُونَ) için (<sup>590</sup>وَاتَّخَذُوا -وَاتَّخَذُوا)

<sup>583</sup> Bakara, 2/81. (بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) kelime, Bakara 2/81, A'raf 7/161 ve Nuh 71/25'te farklı okuma mevcutken, Nisâ 4/112 ve Şuarâ 26/82'de farklı okuma yoktur. Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 400 vd.; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 64.

<sup>584</sup> Bakara, 2/164. (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) Bkz. Bakara, 2/164. (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَلْحٍ غَلِيظٍ) Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 2, s. 57 vd.; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 64.

<sup>585</sup> Mü'minûn, 23/8. (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ) Kirâat imamlarının çoğu tarafından çoğul olarak okunurken, İbn Kesîr tarafından tekil okunmaktadır. Bkz. İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 243; Benna, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, (Nşr. Şa'ban Muhammed İsmail), Beyrut 1987, c. 2, s. 281.

<sup>586</sup> A'raf, 7/112. (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَلْحٍ غَلِيظٍ) Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 2, s. 57 vd.; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 64.

<sup>587</sup> Bakara, 2/148. (وَالْكُلُّ وَجْهَةٌ هُوَ مَوْلِيهَا فَأَسْتَبْشِرُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) Bkz. İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 223; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kirâat*, s. 117; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 65.

<sup>588</sup> Maide, 5/13. (فِيمَا نَقُضُوا مِنْهَا قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ) Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 531; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 65.

<sup>589</sup> Bakara, 2/48. (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرَىٰ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 390; Muhaysin, *el-Kirâat ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye*, c. 2, s. 63-89; Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâat*, s. 238; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 65.

<sup>590</sup> Bakara, 2/125. (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَأِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ) Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 417; Muhaysin, *el-Kirâat ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye*, c. 1, s. 319-320; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 65.

<sup>591</sup> Bakara, 2/165. (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَىٰ الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ) Bkz. İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kirâat*, s. 129-131.

<sup>592</sup> Bakara, 2/229. (الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا جُنَاحَ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْتَمِرَ الْخُدُودَ اللَّهُ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) altı çizili kelimeyi Hamza meçhul sigasıyla, diğer kurrâ malum sigasıyla okumuşlardır. Bkz. İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kirâat*, s. 135.

<sup>593</sup> Âl-i İmrân, 3/146. (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُجِبُّ) Bkz. Muhaysin, *el-Kirâat ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye*, c. 1, s. 336-371; Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 489-490; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 65.



olarak (مَنْ تَحْتَهُ - مِنْ تَحْتِهِ)<sup>601</sup> farklı okunması nahiv âmil farklılıklarının en güzel örneklerindendir.

**2. Nahiv Mâmullerinin Farklılıkları:** Farklı okumalara bağlı olarak mâmullerin cümle içerisinde nahvî konumları değişmektedir.<sup>602</sup> Bu tür farklılaşmaların örnekleri oldukça çoktur. Bunların tamamını vermek yerine birkaç örnek vererek konuyu aktarmak istiyoruz. Örneğin; kelimelerin 'isim ve haber' olarak farklı iki okunuşları için, 'لَيْسَ الْبِرُّ - لَيْسَ الْبِرُّ' şeklinde okunmasında 'fetha' ile okunduğunda 'الْبِرُّ' kelimesi 'لَيْسَ' nin mukaddem haberi olmuş olur, damme ile okunduğu zaman da 'الْبِرُّ' kelimesi 'لَيْسَ' nin ismi olarak isimlendirilir.<sup>604</sup> Yine kelimelerin 'fâil veya mef'ul' olarak farklı iki okunuşuna örnek olarak 'فَتَلَقَىٰ آدَمَ - فَتَلَقَىٰ آدَمَ' şeklinde okunması gibi.<sup>606</sup> Nahiv mâmülü olarak bu şekilde birçok örnek mevcuttur.<sup>607</sup>

**3. Ziyade ve Noksanlık Farklılıkları:** Bu tür farklılıklar herhangi bir kelimeye bir harf eklenmesi veya kelimedeki bir harfin hazfedilmesi ile oluşur. Bunun da lehçe ile bir alakası bulunmamakta olup tek dayanağı nakildir.<sup>608</sup> Bu tür farklılıklar Hz. Osman'ın zamanında çoğaltılan Mushaflarda yer aldığı bilinmektedir. Çoğunluğun 'وَقَالُوا' şekliyle okudukları kelimeyi<sup>609</sup> İbn âmir'in Şam Mushafında yazılı olduğu şekliyle 'قَالُوا' olarak yani vav'sız okuması ziyade örneklerindendir.<sup>610</sup> Yine "وَمَا عَمِلْتُ - وَمَا عَمِلْتُ" şeklinde okunması da ziyade örneğidir.<sup>612</sup> Yukarıda bunları tablo halinde

<sup>601</sup> Bakara, 2/25. (وَيَسِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ); İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 318; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 67.

<sup>602</sup> Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 67.

<sup>603</sup> Bakara, 2/177. (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ) (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ).

<sup>604</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kirâati's-Seb'*, (Thk. Abdülâl Salim Mekrem), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, s. 92; İbn Zencele, Ebû Zü'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kirâat*, (Thk. Saïd el-Efgânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1979, s. 123; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 68.

<sup>605</sup> Bakara, 2/37. (فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ).

<sup>606</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 280-283.

<sup>607</sup> Bkz. Dimiyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 435-490; Dâni, *Kitâbü't-Teyisr fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 60-75.

<sup>608</sup> Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 68-69.

<sup>609</sup> Bakara, 2/116. (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ).

<sup>610</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 220; Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, c. 2, s. 97.

<sup>611</sup> Yâsîn, 36/35. (لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ).

<sup>612</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 2, s. 81; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 215; İbnü'l Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Bayrut tsz., c. 2, s. 309.

verdiğimiz için burada birer tane daha örnek vererek sonlandıralım. Örneğin ‘قَالَ’ kelimesi İmam Mushafta, Mekke, Medine, Kûfe ve Basra Mushaflarında yalın haldeyken Şam Mushafında ‘وَقَالَ’<sup>613</sup> şeklinde okunuyor olması ziyade örneğidir. İmam Mushafta, Mekke, Kûfe ve Basra Mushaflarında ‘وَسَارِعُوا’ şeklinde okunan kelimenin Medine ve Şam Mushaflarında ‘وَسَارِعُوا’ şeklinde okunuyor olması da hafzedilmesinin örneğidir.

Ferşî farklılıkları kırâat kategorisinde fakat yedi harf kapsamı dışında tuttuktan sonra şu sorunun cevabını aramalıyız. Ferşî farklılıkların tamamı çoğaltılan Mushaflara kaydedilmişse ve tek formda yazılamayacak olanların ayrı ayrı Mushaflara her iki formu da yansıtılmışsa bu farklılıklar Kur’ân olarak değerlendirilir mi? Kur’ân dediğimiz şuan dünyanın diğer bölgelerinde bulunan, Hz. Osman’ın çoğalttığı ve içerisine yukarıda da belirtildiği üzere ferşî farklılıkların bulunduğu Mushaflardan biri ise -ki öyle- zaten Kur’ân tevâtüren nakledilmiştir, senet zincirine, herhangi bir araştırmaya gerek duyulmaz, Kur’ân olup olmadığı belli kriterler neticesinde belirlenmez. Bu nedenle, içinde, ruhsat çerçevesinde okunan kırâatler bulunmayan ve ferşî farklılıkları barından nüshalar Kur’ân’dır ve mütevâtir olarak aktarılmışlardır.

### 2.1.1.2. Kur’an’ın Sıhhati Konusunda Görüşler

Kur’an’ın sıhhati konusunda batılılardan bazılarının görüşleri ise şöyledir; William Muir Kur’an hakkında şunları söylemektedir: “Dünyada Kur’an’ı Kerim’den başka tam on dört asırdır elde mevcut metniyle hiç değişmeden olduğu gibi kalan ikinci bir kitap yoktur.”<sup>614</sup> Yine Muir, kitabının başka bir yerinde şöyle demektedir: “Hz. Osman tarafından asli nüshadan istinsah ettirilen Mushaf elden ele herhangi bir tahrife maruz kalmaksızın bize kadar intikal etmiştir. Bu ana nüsha, kesinlikle, herhangi bir değişikliğe uğramadan, geniş İslâm ülkelerinde yaygın olan sayısız nüsha ve örnekler vasıtasıyla, son derece itina ile korunmuştur ki, her asırda ve her devirde bütün İslamî mezhepler için tek bir Kur’an’dan başka bir Kur’an olmamıştır. İşte her devirdeki bütün Müslümanlarca makbul olan aynı Mushaf metninin ittifakla kullanılması elimizde

<sup>613</sup> قَالَ الْمَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضِعُوا لِمَنْ أَمَنَ مِنْهُمْ أَنْ صَالِحًا مُرْسَلًا مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ (Araf, 7/75. (به مؤمنون).

<sup>614</sup> Bkz. Sir William Muir, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, Edinburg 1923, s. 32 vd; Bkz. Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsatun Tarihiyyetun mine'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 2. bsk., Dârû'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1988.

mevcut, Allah tarafından indirilen asıl metnin sıhhatine en büyük delildir.”<sup>615</sup> Leblois bu konuda şunları ifade etmiştir: “Şüphesiz günümüzde Kur’an’ı Kerîm, kendisinde herhangi bir değişikliğin olmadığı yegâne ilahî bir kitaptır.”<sup>616</sup> Nöldeke ise: “Muhakkak ki, Kur’ân metni, olgunluk ve aslına uygunluk açısından en güzel şekilde kalan bir kitaptır.” demiştir.<sup>617</sup> Hamîdullah ise Arthur Jeffery ve Otto Pretzl’in Kur’an konusunda yürüttükleri ortak proje hakkındaki şu bilgilerden bahseder. “...enstitüde Kur’an’ı Kerim’in 43000 fotokopisinin bulunduğunu ve karşılaştırma işinin hızla devam ettiğini anlattı. İkinci dünya savaşı sırasında Enstitü binasına bir bomba düştü ve hem kocaman binayı ve kütüphaneyi hem de çalışanları imha etti. İkinci dünya savaşı başlamadan kısa bir süre önce yayımlanan geçici bir raporda, başka hususların yanı sıra, Kur’an yazmalarını toplama işinin henüz tamamlanmadığını da belirtiyordu. Fakat o zamana kadar yürütülen incelemelerin sonucunda, yazmalarda bazı hat yanlışları bulunmuşsa da, metinde tek bir çelişkinin bile bulunmadığı ortaya çıktı. Bir yazmada bulunan bir hat ya da matbaa hatası başka bir metinde yinelenmemektedir. Mesela, diyelim ki, bir Kur’an el yazmasında bir kelime metinde eksik olsun. Bu eksiklik, yanlışlıkla o kelimeyi atlayan kâtibin ihmalinden kaynaklanmaktadır. Nakilde böyle bir farklılık olsaydı, birçok yazmada bulunurdu. Kur’an için böyle bir şey söz konusu değildir.”<sup>618</sup>

Bu gerçeği teyid eden geniş bir araştırmada da, “elimizde mevcut bulunan Kur’an-ı Kerîm’in Hz. Peygamber’e nazil olan Kur’an’ın aynısı olduğu tevâtürle sabittir. Bunun doğru olup olmadığını tekrar araştırma ihtiyacı duymayız.” denilmektedir.<sup>619</sup> Yani bir istidlâl eylemine gerek duymayız. İstidlâl sonucu elde edilen bilgi nazarîdir. Kur’an için bu Kur’an mı değil mi gibi bir araştırma müslümanlar arasında yapılmamıştır. Kur’an için senet zincirine, herhangi bir araştırmaya gerek duyulmaz, Kur’ân olup olmadığı belli kriterler neticesinde belirlenmez. Zorunlu bilgi doğurmaktadır. İçerisinde asırlar geçmesine rağmen ihtilaflar bulunmamaktadır. Bu

<sup>615</sup> Sir William Muir, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, (Atıfta bulunan, B. st. Hilaire, Mohaet et le Koran, s. 33); Muhammed Hüseyin Heykel, *es-Siddik Ebûbekir*, Kahire 1964, s. 323.

<sup>616</sup> Leblois, *Le Koran et la Bible Hebraïque*, Paris 1987, s. 47; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhâl İle'l-Kur’âni'l-Kerîm*, (Çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 49.

<sup>617</sup> T. Nöldeke, *Geschichte des Korans*, yy. 1961, s. 16.

<sup>618</sup> Hamîdullah, *İslamın Doğuşu*, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997, s. 31; Mesut Okumuş, Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine, *Ankara ÜİFD*, Sayı: 2, 2002, s. 145.

<sup>619</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 146.

nedence içerisinde ferşî farklılıkları barından nüshalar da Kur'ândır ve mütevâtir olarak aktarılmışlardır.

Görüldüğü üzere Kur'an'ın sıhhati, tartışma konusu bile olamayacak derecededir. Kur'an'ı Kerim'le kırâat arasındaki bağlantıya geçmeden önce bazı âlimlerin, Kur'an'ı, nüzulünden birkaç asır sonra nasıl tarif ettiklerine bakalım. Çünkü problemin asıl kaynağı burası gibi gözükmektedir. İlk önce bir tanım yapılmış, sonra bu tanımın içerisine nelerin girdiği nelerin girmediği tartışma konusu yapılmıştır. Yapılan tanımlar 'efrâdını câmi ağyârını mânî' olmayınca da birçok problem ortaya çıkmıştır. Örneğin Serahsî (öl. 483) Kur'an'ı şöyle tanımlamıştır: "Peygamber (s.a.v.)'e indirilmiş, kapakları arasında yazılmış, bize kadar meşhûr yedi harf üzere mütevâtir olarak nakledilmiş bir kitaptır."<sup>620</sup> Gazzâlî (öl. 505) "Mushafın iki kapağı arasında yedi harf üzere mütevâtir olarak nakledilmiş bir kitaptır."<sup>621</sup> İbn Cezer'i (öl. 883),<sup>622</sup> "1) Arap nahvi kaidelerinden birine uyan, 2) Resm (yazı) itibariyle de Hz. Osman Mushaflarından birinin yazı şekline mutabık olan, 3) İsnâd bakımından da, adâlet ve zabt sahibi râvîlerin oluşturduğu sahih ve muttasıl bir senetle, Peygamber (as)'a kadar ulaşan bütün kırâat vecihlerine Kur'an denir."<sup>623</sup> İbn Cüzey (öl. 1741): "İki kapak arasına yazılmış, bize meşhûr kırâatlerle, mütevâtir bir nakille rivâyet edilmiş bir kitaptır."<sup>624</sup> şeklinde yaptıkları tariflerde, sanki Kur'an'ı değil de kırâati tanımlıyorlar. Kapalılıklar, kullandıkları kavramlardan ne kastettikleri ve yedi harfin ne olduğu gibi açıklanmaya muhtaç bir yığın ifadeye denk gelmekteyiz.

Kur'an'ın genel kabule göre yapılacak tanımını yukarıda belirtmiştik.<sup>625</sup> Kur'an için tevâtürle nakledilmiş diyoruz. Çünkü Kur'an'ı nakledenler yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir kalabalıktır ve sonucunda da zarûrî ilim meydana gelmiştir. Mekke'nin, Medine'nin var olduğu, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesi, Peygamberlik iddiasında bulunması ne kadar gerçekse Kur'an da o kadar

<sup>620</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 279.

<sup>621</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 101.

<sup>622</sup> Bkz. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İfav Yayınları, İstanbul 1996, s. 43.

<sup>623</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 414; Abdul-Azîz b. Abdul-Fettâh el-Kârî, *Hadisu'l-Ehrufi's-Seba*, el-Adedu'l-Evvel, Medine 1402, s. 109-114.

<sup>624</sup> İbn Cüzey, *Takrib*, s. 114.

<sup>625</sup> Kur'an, bir benzerini meydana getirmek hususunda beşeri âciz bırakan, Hz. Muhammed'e yirmi üç senede, sûre sûre ve âyet âyet nâzil olan, Hz. Muhammed'den itibaren ise nesilden nesile tevâtüren nakledilen, okunması ibadet sayılan Mushaflarda yazılı, Fatıha Sûresi ile başlayıp Nas Sûresi ile sona eren, vahyin en yüksek ve nihai şeklini ifade etmektedir.



gerçektir ve tevâtüren nakledilmiştir. Kur'an'ı nakledenler için senet aranmamış, râvîleri için cerh ve ta'dil yoluna gidilmemiştir. İhtilaf söz konusu değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere dünyadaki bütün Kur'an'lar da ittifak halindedir. Kur'ân tanımımız, Hz. Osman zamanında çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilen ve içerisinde yazıyla aktarılması mümkün olan ferşî farklılıkları barındıran Mushafları da kapsamaktadır. Kur'an'ın sıhhati konusunda herhangi bir istidlâl eylemini gerekli bulmayanlar, onun dünyadaki bütün nüshalarını mütevâtir kapsamı içerisinde görürken, kırâatler için aynı düşüncede değildirler. Âlimler kırâatler konusunda bir takım ihtilafların olduğunu, hataların bulunduğunu, yanlış anlamaların olduğunu vb.<sup>626</sup> sebeplerin varlığından dolayı, kırâatlerin ferşî farklılıklar dışında tevâtüren gelemeyeceğini iddia etmişlerdir.

### 2.1.2. Kırâatlerin Tevâtürlüğü

Kırâat sözlükte, 'okumak, dikkatli okumak, ezberden okumak'<sup>627</sup>, "okurken harfleri ve kelimeleri bir araya toplamak"<sup>628</sup> anlamlarına gelmektedir. Kırâatin ıstılâhî manası şudur: "Kur'an'daki herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke sükûn, nokta ve i'râb gibi değişiklikler"dir.<sup>629</sup> Başka bir tanımında: "Telaffuzlarındaki değişme ve edâlarındaki keyfiyet bakımından, Kur'ân'ın kelimeleridir."<sup>630</sup> denilmektedir. Dimyâtî'ye göre: "Kitâbullah'ı nakledenlerin hazf, isbat, tahrik, teskin, fasl, vasl ve bunların dışında telaffuz etme şekilleri, ibdâl vs. gibi ancak semâ yoluyla sabit olabilecek konulardaki ittifak ve ihtilaf noktalarının, kendisinin sayesinde bilindiği bir ilimdir."<sup>631</sup> Başka bir tarife göre: "Kırâat imamlarından birinin, rivâyetler ve tarikler aynı olmakla birlikte, Kur'an'ın telaffuzunda, başkalarına muhalif olarak belirttiği

<sup>626</sup> Kırâatlerde ihtilaf sebepleri ve tenkid edilen kırâatler konusunda bunlara değineceğiz.

<sup>627</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 78-79.

<sup>628</sup> el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l Kur'ân*, s. 842.

<sup>629</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 318; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s. 405; Füneysan, Suûd b. Abdullah, *İhtilâfü'l-Müfessirin Esbâbuhû ve Eseruhû*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997, s. 59; Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilâflar*, s. 96.

<sup>630</sup> Abülfettah el-Kâdî, *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-Kırâati'l-Aşarati'l-Mütevâtira*, Matba'a Mustafa el-Halebî, Kahire 1955, s. 5.

<sup>631</sup> Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987, s. 5; İhsan İlhan, *İmam Hamza'nın Kırâati ve Kırâatinin Hüccetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1997, s. 16; Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâat Ahkâmı ve Masdarı*, Kahire 1986, s. 21.

mezheptir.”<sup>632</sup> Kırâat ilminin konusu, Kur’an lafızlarının okunuşu; amacı ise, Kur’an kelimelerini telaffuz ederken hatadan, tahriften ve tağyirden korumaktır.<sup>633</sup> Bu ilimle: “Kırâat imamlarının Kur’ân-ı Kerîm metnini, bölgelerindeki Mushafın yazı formunu ve semâyı temel alıp, hece harfleri ile kelimelerin farklı konumlardaki özellikleri çerçevesinde, senetlere dayalı içtihatlar da yaparak, apaçık Arapçayla seslendirmelerini inceleyen ilim” kastedilir.<sup>634</sup> Zerkânî’ye göre ise, “nakledenlere nisbet ederek, Kur’an kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve ihtilaflarını öğrenme ilmidir.”<sup>635</sup>

Kırâat dilin iradeye bağlı bir eylemidir. Akıllı ve konuşan insanların ağızlarından, seslerin kendilerine özgü yerlerine göre çıkmasıdır.<sup>636</sup> Kırâat: bir okuyucunun ses ve söz aracılığı ile iradeli olarak harflerden kelimeler, kelimelerden cümleler oluşturmak suretiyle meydana getirdiği Kur’an metnini acele etmeksizin tecvid disiplini doğrultusunda yavaş yavaş kendisine veya bir başkasına duyacak şekilde okumasıdır.<sup>637</sup> Bütün bunlardan anlaşılıyor ki usul ve edâ yönünden kırâat, Kur’an’la bir tutulamaz. Kur’an ve kırâat birbirine sıkı sıkıya bağlı ancak iki ayrı hakikattir. Kırâat hakkında söylenen sözler Kur’an için söylenmiş sayılmamalıdır. Kur’an hakkında belirtilen özellikler de kırâatleri kapsamıyor olabilir. Kur’an-kırâat ayrımı yapmamak yukarıda sıralanan tanımları anlamamak anlamına gelebilir. Aynı iseler neden farklı tanımlamalar yapılmıştır? Aynı iseler neden bir gösterilmeye çalışılmıştır?

Kırâat imamlarına nisbet edilen farklılıklar, Kur’ân’ın metninde, harflerin sıralanışındaki farklılık değil, telaffuzundaki, seslendirilmesindeki farklılıklardır. Kur’an’ın tilâvetinde kırâat imamları değişik vecihler uygulamaktadırlar. Herbir kırâat imamı, kendine has bir edâ keyfiyeti ile temayüz etmiştir.<sup>638</sup> Örneğin; “idğâm-ı kebir” denilince akla Ebû Amr’ın gelmesi, “ilhâk” denilince Ya’kûb’un akla gelmesi, “terkîk” denilince İmam Nâfî’nin akla gelmesi ve “sekte” denilince İmam Hamza’nın akla

<sup>632</sup> Mennâ, el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1991, s. 170; Bkz. Akpınar, s. 159.

<sup>633</sup> Taşköprü-zâde, *Mevdu’âtü’l-’Ulûm*, c. 2, s. 41; Elik, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, s. 153; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, c. 1, s. 130.

<sup>634</sup> Bu ilim, İthaf ve daha bazı eserlerde özetle: (bkz. İbn Cezerî, Müncidü’l-Mukriîn; Suyûtî, İtkan, Zürkânî, Menâhil) “Kuranın kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve ihtilaflarını nakledenlerine nispet ederek bildiren ilimdir” şeklinde tanımlanır.

<sup>635</sup> Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 412.

<sup>636</sup> Fırat, s. 260.

<sup>637</sup> Fırat, s. 262, 263.

<sup>638</sup> Necdet Çağıl, *Basra İmamlarının Kırâatleri ve Hüccetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1995, s. 17.

gelmesi, kırâatlerdeki okuma keyfiyetinin bu imamlar tarafından çokça tercih edilmesinden kaynaklanır.<sup>639</sup>

Kur'an'la kırâatin aynı şey olmadığı görüşünü destekleyen birçok âlim vardır.<sup>640</sup> Örneğin; Zerkeşi der ki: "Kur'an ve kırâatler birbirinden farklıdır. Kur'an Hz. Peygamber'e beyân ve i'caz için indirilen vahiydir. Kırâatler ise mezkûr vahyin lafızlarının harfler konusunda, ayrıca onların tahfif, teşdîd ve diğer yönlerinden keyfiyetleri konusundaki ihtilaflardır. Kırâatlerin yedi imamdan mütevâtir yolla geldiğinde şüphe yoktur. Ancak Hz. Peygamber'den mütevâtir yolla gelmesi ise problemlidir. Bu yedi kırâatin istinatları kırâat kitaplarında mevcuttur ve o, bir şahsın diğer bir şahıstan nakletmesi yoluyla (haber-i vahid) rivayet edilmiştir."<sup>641</sup> Zerkeşi'nin Kur'an ve kırâat ayrı hakikatlerdir sözüne katılmakla birlikte, kırâatler yedi imamdan mütevâtir yolla gelmiştir düşüncesine katılmıyoruz. Çünkü ileride de bahsedeceğimiz üzere, ilk tabakada tevâtür yeter sayısının altında olan, içerisinde ihtilafların, tenkîdlerin ve tercihlerin söz konusu olduğu bir birikimin, belli kriterlere uyması halinde sahih olduğu söylenebilir, onunla amel edilebilir, fikhî meselelerde hüküm çıkarılabilir ancak mütevâtir olduğu söylenemez.

Ünal ise bu konuya şöyle dikkat çekmiştir: Kur'ân'ın sübûtu konusunda 'tevâtür'lüğün şart koşulması, Kur'ân'ı Kerim'in tümü/geneli itibariyledir.<sup>642</sup> Ayrıca Kur'ân'ın tevâtürlüğü ile kırâatlerin tevâtürlüğü birbirinden farklıdır. Kur'ân'ın mütevâtir olduğunda bütün müslümanlar icmâ ettikleri halde, kırâatlerin tevâtürlüğünde ise ihtilâf etmişlerdir. İslâm âlimlerinin bazıları, bu kırâatler için mütevâtir derken; bazıları ise "mütevâtir değildir, âhâddır" demişlerdir. Bu durum kırâatlerin usûl farklılıklarında görülmektedir. Kuşkusuz Hz. Peygamber tarafından son mukabelede

<sup>639</sup> Çağıl, s. 17.

<sup>640</sup> İbn Bedrân, Abdülkadir Dimeşkî, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 196; Cezâîrî, Tâhir ed-Dimeşkî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz., s. 141-142; Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasâri'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, c. 2, s. 23-24.

<sup>641</sup> ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, c. 1, s. 318-319; Mirniyaz Mürselov, Şii Müfessir Ebû'l-Kasım Hûî'nin Kırâat Anlayışı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII/2, 2009, s. 390; Hûî, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, s. 151-152.

<sup>642</sup> Bkz. Bâzemûl, *Kırâat*, c. 1, s. 169; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 57-58.

ilgâ edilmeyen Kur'ân vahiylerinin Mushaflar vasıtasıyla bizlere kadar mütevâtir olarak geldiği bir gerçektir.<sup>643</sup>

Yine bu konuda Cezâirî şöyle demiştir: “Kırâatlerin mütevâtir olduğuna hükmetmek hoş olmayan bir durumdur. Çünkü bu takdirde kırâatlerden bir şeyi eleştirenin tekfir edilmesi gerekir ki, böyle tavırları gösteren önemli isimlerin varlığı bilinmektedir. Hâlbuki bu doğru değildir. Çünkü kırâatlerden bir şeyi inkâr etmek tekfir gerektirmez. Tekfir edilmeyi gerektiren durum, dinen bilinmesi zorunlu olan şeylerde söz konusu olur. Kırâatler ise böyle değildir.”<sup>644</sup>

Kırâat yazılı olan metnin edâ keyfiyeti ve telaffuz edilmesi, fonetik farklılıklarının ses yöntemiyle ortaya çıkardığı bir takım farklılıklardan meydana gelmektedir. Ortada bir yazılı metin var, bu yazılı metni kendi müktesebatı, ağzı, şivesi ve lehçesine göre okuyan bir topluluk var. Bu topluluk okuduğu metnin tamamını Hz. Peygamberden öğrenmemiş; ya cüz'î bir kısmını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ya da büyük bir kısmını Hz. Peygamber'den öğrenmiştir. Bazıları da tamamen, kendilerine gönderilen Mushaflardaki yazılı metne sadık kalma şartıyla, edâ keyfiyetinin müsaade ettiği şekilde okumuş ve okutmuştur. Yani kırâat birikimini incelediğimiz zaman, yazılı metnin okunuşundaki edâ keyfiyetlerinden ve ses değişmelerinden bahsedildiğini görürüz. Ses ise: “Bir çarpışma ve titreşim sonucu ortaya çıkmakta, harfler ise bu seslerin bölünmesiyle oluşmaktadır.”<sup>645</sup> Yine, “ses boğazdan başlayıp çeşitli aşamalar geçirdikten sonra işitenlerin kulağına giden bir hevâdır ve heca harfleridir.”<sup>646</sup> Allah'ın kelâmının, havanın nüfûzu ve titreşimden oluşan bir ses türünden olamayacağı, zira bu durumun cisim, dolayısıyla mahlûk oluşu gerektireceğini; ayrıca harflerin ve seslerin bölünmesiyle oluştuğu için, sessiz bir harf bulunamayacağından ve harflerin, ağzın

<sup>643</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 57-58; Kâsânî, İbn Hâcib ve muhakkik âlimlerin çoğu, telaffuz ve edâ özelliklerinin mütevâtir olmadığı görüşündedirler. Bkz. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, yy. tsz., s. 9-30.

<sup>644</sup> Cezâirî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, s. 141-142; Muhammed İsa Yüksek, *Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, s. 206.

<sup>645</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 1, s. 92; Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005, s. 41.

<sup>646</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. 3, s. 8-9; Öge, s. 41.

kapanması ve dilin hareketiyle sona ermesi dolayısıyla ilâhî kelâmın harf cinsinden olamayacağı sünnî kelâmcılar tarafından ifade edilmiştir.<sup>647</sup>

Bu anlayışa göre de denilebilir ki, Kur'an ve kırâat iki ayrı hakikattir. Biz de Kur'an ve kırâatin ayrı şeyler olduğunu, Kur'an'ın tevâtürü konusunda herhangi bir ihtilaf ve şüpheyeye yer olmadığını düşünüyoruz; ancak, kırâatlerin tevâtürü konusunda ise farklı düşünceye sahibiz. Kırâatler için tevâtür kavramının kullanılmayacağını, çünkü kırâatlerin zarûfî ilim ifade etmediğini, kırâatlerde ihtilafların olduğunu, istidlâl eylemi neticesinde doğru-yanlış veya sahih-sakîm ayrımı yapıldığını müşahede etmekteyiz. Tevâtür olduğu iddia edilen kırâatlerin, îmanlarından şüphe edilmeyen insanlar tarafından bile eleştirilip tenkîd edildiğini gördüğümüz için, kırâatlerin -fersî farklılıklar dışında, ki biz onu Kur'an olarak görmekteyiz- tevâtürü konusunda, "Kur'an gibi tevatürdür" düşüncesini taşımamaktayız. Şimdi bunun sebeplerini teferruatıyla açıklayamaya çalışacağız.

## 2.2. KIRÂATLERDE TEVÂTÜRE ENGEL GÖRÜLEN HUSUSLAR

Kırâat alanında tevâtürden bahsedebilmek oldukça güçtür. Kırâatlerde sözünü edeceğimiz alt başlıklar bize kırâatlerde tevâtür kavramının kullanılmasının pratikte mümkün olmayacağını, kullanıldığı takdirde birçok probleme neden olacağını göz önüne serecektir. Kırâatlerde "ihtilafların varlığı", "tercih olgusunun varlığı", "ihticâcın varlığı", "tenkîdin varlığı" ve "sınırlandırma eyleminin varlığı" tevâtür algısıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü bu iddialar tevâtüre engel hususlar olarak göze çarpmaktadır.

### 2.2.1. Kırâatlerde İhtilafların Oluşumu ve Bunun Tevatüre Etkisi

İhtilâf kelimesi, h-l-f kökünden türemiş iftiâl babının mastarıdır. Sözlükte geriye dönmek,<sup>648</sup> çocuğun babasının yolunu ve ahlakını takip etmemesi,<sup>649</sup> ittifâkın gerçekleşmemesi<sup>650</sup> veya iki kişiden her birinin söz ve davranışlarında, diğersinin aksini

<sup>647</sup> Gazzâlî, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1988, s. 17; Öge, s. 41; Necdet Çağıl, *Kur'an Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kırâatler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002, s. 28, 34, 37, 38 vd.

<sup>648</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 82.

<sup>649</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 88.

<sup>650</sup> el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 1045; Kermî, Hasen Sâid, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arab*, 1. bsk., (I-IV), Dâru Lübnan, Beyrut 1991, c. 1, s. 662

ilzâm etmesi<sup>651</sup> olarak tanımlanmıştır. Yine “bir tek görüşün bulunması gereken yerde karşılıklı iki görüşün bulunması”<sup>652</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu manada ihtilâfi “bir konu hakkında serdedilen görüş ayrılıkları” şeklinde anlamak da mümkündür.<sup>653</sup> Tahâvî, ihtilâfi rivâyetler bağlamında değerlendirmiş, o ihtilâfi; rivâyetlerin birbiriyle çelişmesi, isnatların çelişkili olması ve âlimlerin ihtilâf etmesi gibi anlamlarda kullanmıştır.<sup>654</sup>

Sözlük anlamı incelendiğinde de görüldüğü üzere ihtilâf ‘görüş ayrılığına düşmek, farklı görüşlere sahip olmak anlamına gelir. Özen’e göre; ihtilaf her zaman olumsuz mana çağrıştırmamaktadır. Farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı ifade eden veyahut zayıf da olsa bir tarafa temâyülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma da sahiptir.<sup>655</sup>

Terim manası ise: “Bir kişinin söz veya davranışlarında diğer insanlardan veya topluluklardan farklı bir yolu takip etmesidir.” diye tanımlanmıştır.<sup>656</sup> İhtilaf kelimesinin yakın anlamlıları arasında “tezat, nakz, inhiraf, tenevvü, teâruz, tenâkuz, işkâl vb.” kelimeler varken zıt anlamlıları arasında “ittifak, icmâ, anlaşma, uzlaşma, birlik, beraberlik vb.” kelimeler vardır.<sup>657</sup>

İhtilâf kavramı günümüzdeyse olumsuz bir manada kullanılmaktadır.<sup>658</sup> Ancak ihtilâf kelimesinin hem olumlu hem de olumsuz manaları mevcuttur. İhtilâf kelimesinin olumsuz manada kullanılanı, şerîatte açık bir şekilde bulunan nasslara ters düşen, hatalı görüşler hakkında kullanılır, ihilâfin bu çeşidinin ismi ise tezâddır ve o: “Birbirinin karşısında olan iki şeyden biridir.” diye tarif edilmiştir.<sup>659</sup> Olumlu manadaki kullanımı ise; sadece zâhirde görülen, hakikatte herhangi bir ihtilâfin olmadığı değişik görüşler

<sup>651</sup> el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevî't-Temyîz fî Latâîfi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Neşr. Muhammed Ali el-Bahhâr), el Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 2, s. 562, Kermî, c. 1, s. 662.

<sup>652</sup> Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s. 41.

<sup>653</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, (Thk. Abdulkadir Ata), Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1998, s. 35; Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 31.

<sup>654</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, (Neşr. Şuayb Arnaut), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1994, c. 3, s. 61, 126, 127.

<sup>655</sup> Şükrü Özen, ‘*Hilâf* Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 17, s. 527; Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, s. 32.

<sup>656</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l Kur'ân*, s. 155-157.

<sup>657</sup> Kahraman, *Tefsîr Usûlünde İhtilâf Algısının Bazı Çıkmazları ve İhtilâfa Alternatif Bakış Açısı*, s. 151-152.

<sup>658</sup> Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 41 vd.

<sup>659</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, s. 376; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c. 1, s. 1194.

hakkında kullanılır ve bu çeşidine de tenevvü denir.<sup>660</sup> Tenevvü ise, “çeşitli, türlü türlü olma ve değişme” anlamlarını gösterir.<sup>661</sup> Bu çeşit ihtilafın en önemli özelliği ittifakın olmadığını göstermesidir.<sup>662</sup> Yani ihtilaf salt olumsuz manayı çağrıştırmasa da, ne var ki, ittifak edilmediğini, ilgili konuda çeşitli görüşlerin de olduğunu göstermektedir. İhtilafın zıddını ittifak kelimesi karşılamaktadır.<sup>663</sup>

İhtilâf kelimesi değişik ilim dallarında farklı manalarda kullanılmıştır. Fıkıh ilminde ihtilâf; icmâ ve ittifakın karşıtı bir kavram olarak kullanılmaktadır. Kur’an ve sünnetin temel ilkelerinde birleşen fakihlerin içtihadı açık olan konularda farklı görüşler ortaya atmaları ihtilâf olarak değerlendirilmiştir.<sup>664</sup> Belâgat ilminde ihtilâf: “Fesâhatça rikkat ve cezalet gibi açıklama üsluplarında başı sonuna uymayan sözlere ‘muhtelef kelâm’ denilmektedir. Çünkü belîğ sözlerin baştan sona belli bir intizâm ve nizâm içerisinde bulunması gerekmektedir.”<sup>665</sup> Hadis ilmindeyse, mana yönünden aralarında bir zıtlık algısı oluşturan hadislere ‘muhtelef hadis’ denilmektedir. Kelâmcılara göre ihtilâf: “İki ayrı şeyin birbirine mütemâsil ve mütekâmil bulunmasıdır.” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>666</sup>

Kırâat ilminin tarifini yapan Mennâ’ya göre: “Kırâat imamlarından birinin, rivâyetler ve tarikler aynı olmakla birlikte Kur’an’ın telaffuzunda, başkalarına muhalif olarak belirttiği mezheptir.”<sup>667</sup> Bu tarif kırâat ilminde ihtilafın mevcut olduğunu göstermektedir. Bu ihtilafın tezat şekli kesinlikle değildir. Bu olsa olsa tenevvü çeşidine uymaktadır. İttifakın olmadığını göstermektir. İhtilafın varlığı, ilgili kırâatlerle amel edilmesine bir engel midir? Kırâatlerdeki ihtilafın tezat mıdır, tenevvü mü? İhtilaf kavramı ile tevâtür kavramı yan yana gelebilir mi? İttifakın olmadığı yerde tevâtürden bahsedilebilir mi? Bu soruların cevabı konunun daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

<sup>660</sup> Şâtübî, Ebû İshâk, *Muvâfakât fî Usûli’s-Şerîa*, Matbaatü’r-Rahmâniyye, Mısır tsz., c. 4, s. 214, 215; Fehd Rûmî, *Usûlü’l-Tefsîr ve Menâhicühü*, Mektebetü’t-tevbe, Riyâd 1993, s. 41-53; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-Muhît*, s. 993.

<sup>661</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-Muhît*, s. 993.

<sup>662</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. 1, s. 153.

<sup>663</sup> Ferruh Kahraman, Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği, *Hitit ÜİF Dergisi*, Sayı: 24, Çorum 2013/2, c. 1, s. 101.

<sup>664</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul 1981, s. 101, 102; Özen, c. 21, s. 565.

<sup>665</sup> Kahraman, *Ulûmu’l-Kur’ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, s. 35.

<sup>666</sup> Kahraman, *Ulûmu’l-Kur’ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, s. 35.

<sup>667</sup> Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 170.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, kırâat ilmindeki ihtilaflar tezat oluşturmamakta, ihtilafın tenevvü çeşidine tekabül etmektedir. Kırâatlerdeki ihtilafı, farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı ifade eden bir kavram olarak değerlendirmek gerekmektedir. Kırâatlerin farklı oluşu, Müslümanlara bazı kolaylıklar sağlamak, bir takım âyetlerin manalarının anlaşılmasına yardımcı olmak ve farklı hükümler istinbat edilmesini sağlamak gibi işlevlere sahiptir.<sup>668</sup> İhtilafın rahmet olması, ihtilafların farklı düşünceleri yansıtması, Müslümanlara kolaylık sağlaması, ihtilafların yeniliğe ve yaratıcılığa katkı sağlaması görüşleri doğru tespitler olsa da, kırâatlerdeki ihtilaf olumsuz manayı çağrıştırmasa da, yani tenevvü çeşidi olsa da, ihtilafın varlığı ittifakın yokluğundan dolayı tevâtürün yokluğu anlamına gelmektedir. Tevâtürde ittifakın olması gerekmektedir. Belli bir konuda ittifak edilmesiyle ve zorunlu olarak farklı görüşlerin olmadığı durumlarda tevâtürden bahsedilebilir.

Mütevâtir haberin şartlarını derli toplu ilk defa ele alıp sistematize eden Câhız'a göre, mütevâtir haber ihtilafı kabul etmez. Bu ihtilaf hangi şekilde olursa olsun fark etmez demiştir ki o, "...ihtilaflı haberler, birbirleriyle çelişkilidirler. Birinin hükmü diğerinin hükmünden farklıdır. Aralarında bir denklik olan haberlerin, açıklama özelliği ve birini diğerine tercih ettirecek üstünlüğü yoktur." diye bir açıklama yapmıştır.<sup>669</sup> Kırâatlerdeki ihtilaflarda birbiriyle çelişki olmasa da, ittifak olmaması anlamı taşımakta ve birini diğerine tercih ettirecek bir üstünlüğünün bulunmadığını göstermektedir. İhtilâfin olduğu yerde tevâtürün olmaması, aktarılan haberin bilgi ifade etmeyeceği veya onunla amel edilemeyeceği anlamına gelmemelidir. İsmi tevâtür olarak aktarılan haberlerde ittifak olmalı ve ihtilâf olmamalıdır, yoksa diğer haber türleri için bunu demiyoruz.

### 2.2.1.1. Kırâatlerdeki İhtilaf Sebepleri

Kırâatlerde ihtilafın olduğu hususunda ittifak olmasına rağmen, âlimlere göre kırâatlerde ihtilafın sebepleri konusunda tam bir mutabakat yoktur. Genel çerçevede kırâatlerdeki ihtilâfların sebeplerini şu şekilde tasnif edebiliriz. Yedi harften

<sup>668</sup> Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 118.

<sup>669</sup> Câhız, *Risâletü'l-Usmâniyye*, s. 17; Câhız, *el-Cevâbât*, c. 4, s. 290-291.



kaynaklanan ihtilaflar; Mushafların noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanan ihtilaflar; Müdrec kırâatlerden kaynaklanan ihtilaflar; Müşâfehe usulündeki farklılıklardan kaynaklanan ihtilaflar ve Aynı imamın râvîleri arasındaki ihtilaflar.

### 2.2.1.1.1. Yedi Harf Meselesi

Kırâat ilminin ve kırâatlerin çeşitli olmasının sebebi olarak Hz. Peygamber'den rivâyet edilen yedi harf meselesiyle ilgili haberler gösterilmiştir.<sup>670</sup> Kırâatler konusunda çalışma yapan âlimlerin hepsinin üzerinde ısrarla durduğu ve ne yazık ki, bu kadar üzerinde durulmasına rağmen kesin çizgilerle bir sınır belirlenemeyen problemlerin başında yedi harf meselesi gelmektedir. Bunun nedenleri arasında rivâyet edilen, “Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur, size kolay gelenini okuyunuz.”<sup>671</sup> şeklindeki hadislerde geçen ‘harf’ kelimesi ve ‘yedi’ sayısının ne anlama geldiğinin açık bir şekilde zikredilmemiş olması ve yedi harfle ilgili hadislerde geçen ihtilaflı okuyuşların örneklerinin bulunmaması gösterilmektedir.

Bunların tahliline geçmeden önce harf kelimesinin ve yedi sayısının sözlüklerde ne manaya geldiğinin belirtilmesi gerekmektedir.. Harf kelimesi sözlükte, “vecîh/yan, taraf, uslûp, kırâat, lehçe, hece harfleri vb.”<sup>672</sup> anlamlara gelmektedir. “Yedi” kelimesi ise, Arap dilinde çokluğu ve kesreti ifade etmek için kullanılan bir sayı ifadesidir.<sup>673</sup>

Yedi harfin ne olduğu konusunda bir ittifak sağlanamayınca bu konuyla ilgilenenler kendilerince bunu anlamlandırmışlardır. Bunların teferruatına girmek konumuz açısından mümkün olmadığı için kısaca başlıklar halinde gösterip bize göre ne anlam ifade ettiğini belirtmekle yetinmek istiyoruz.

<sup>670</sup> Mehmet Adıgüzel, *Kırâatler Açısından Fahrüddin er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998, s. 1 vd.

<sup>671</sup> ez-Zencânî, Ebû Abdullah, *Târihu'l-Kur'an*, Müessesetü'l-'Alemî, Beyrut 1969, s. 36-37; Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Müslim b. Haccâc Ebû'l Hüseyin el-Kureyşî en-Nisâbüri, *Sahîhu'l-Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Salâtü'l-müsâfirîn, 48; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *Sünenü Ebû Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Vitr/22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, c. 5, s. 128.

<sup>672</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 9, s. 41, Osman Bayraktutan, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kur'an'da Tahriif Kelimesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2011, s. 55 vd.

<sup>673</sup> İtr Hüseyin Ziyaüddîn, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988, s. 117 vd.; Şahin, Abdusabûr, *el-Ahrufu's-Seb'a*, (Çev. Tayyar altıkulaç), *Diyanet İlmî Dergisi*, 1973, c. 12, Sayı: 1, s. 11 vd.; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 65.

- a) Yedi harf, yedi Arap kabilesinin kullandığı lehçedir.<sup>674</sup>
- b) Yedi harf, bilinen yedi sayısı olmayıp, kolaylık, genişlik ve çokluk ifade etmektedir.<sup>675</sup>
- c) Yedi harf, aynı manaya gelen çeşitli lafızların yedi veçhidir.<sup>676</sup>
- d) Yedi harf, yedi vecih (tarz) dır.<sup>677</sup>
- e) Yedi harf yedi imamın kırâatidir.<sup>678</sup>
- f) Yedi harf, idğâm, izhar, tefhim, terkîd, med, kasr ve imâledir.<sup>679</sup>
- g) Yedi harf, hemz, imâle, feth, kasr, tefhim, med ve kasr'dır.<sup>680</sup>
- h) Yedi harf, idğâm, izhar, tefhim ve terkîk, imâle ve işbâ', med ve kasr, teşdid ve tahfif, telyin ve tahkîk'dir.<sup>681</sup>

Yedi harfin ne olduğu hakkında kırâat âlimleri dışında da birçok görüş ortaya atılmıştır.<sup>682</sup>

Yedi harfle ilgili ne kadar iddia ortaya atılırsa atılsın, yedi harfin bünyesinde barındırdığı müşkülattan dolayı kesin doğru ya da doğruya en yakın görüş bu demek pek mümkün gözükmemektedir. Yedi harfin sayılabilecek hususlardan ibaret olduğunu, sayılan hususların dışındakileri kapsamadığını kesin olarak ortaya koyacak bir delil

<sup>674</sup> Bunlar; Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr lügatleridir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vilü Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 20; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 75; c. 1, s. 24; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 47; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 94-131; İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, "Mukaddimetü İbn Atıyye", *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an İçinde*, (Thk. Arthur Jeffery), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1972, s. 211-212; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, es-Sicistânî, el-Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib, el-Ezherî ve el-Beyhâkî vb. âlimlerin görüşleri bu istikamettir. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 217-218.

<sup>675</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 45.

<sup>676</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 80; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 220; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 107; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I-XI*, İstanbul 1988, c. 1, s. 25.

<sup>677</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*, s. 40, 81; Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *Camiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre I-II*, (Nşr. M. Kemal Atik), TDV Yayınları, Kayseri 1999, c. 1, s. 15-16; Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 331; Palovî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul tsz., s. 7-22; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 36-38.

<sup>678</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 214; Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kurtubî*, c. 1, s. 46; Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 97-98.

<sup>679</sup> Hazîn, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil I-IV*, Beyrut 1317, c. 1, s. 9; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 121.

<sup>680</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 49.

<sup>681</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 46; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 226; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 121.

<sup>682</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 48; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 33; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 225; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Fünûnü'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Hasen Ziyâüddîn İtr), Beyrut 1987, s. 204 vd.; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 112.

mevcut değildir.<sup>683</sup> Bazı karînelere göre anlamlandırma yapılabilir, ancak ‘yedi harften kesinlikle şu kastedilir’ gibi bir yaklaşım tarzı yanlış gözükmektedir.

Genel yaklaşıma göre yedi harften kasıt yedi lehçe<sup>684</sup> veya yedi vecihtir.<sup>685</sup> Hz. Peygamber dinin kolay olduğunu vurguladığı gibi, kırâatler konusunda da kolaylık prensibini uygun buluyor, değişik lehçelerle okumaya müsamaha gösteriyordu.<sup>686</sup> Arap kabileleri arasında bazı kabileler sonu elif ile biten kelimelerde imâle yapıyorlardı. Bazıları aynı kelimeleri fetha ile okumayı tercih ediyorlardı. Bazı kabileler, asıl kelimeyi kullanmada güçlük çekenler, müterâdif kelimeleri kullanmayı âdet haline getirmişlerdi.<sup>687</sup> Bazıları harfleri idğâm ediyordu, bazıları izhar, bazıları ihfa yaparken bazıları hiç yapmıyorlardı. Yine bazı kabileler harfleri kalın okurken, bazıları ince okumayı tercih ediyor, bazıları med ile okumayı tercih ederken bazıları kasr etmeyi tercih ediyorlardı. Bunu yapma sebepleri ise kendi ağız ve lehçelerini konuşmaya alışkın olmaları nedeniyle inen vahiy pasajlarının telaffuzunda zorluk çekmeleridir.<sup>688</sup>

Aynı düşünceyi savunan Hamîdullah’a göre, “diller daima lehçe ve şive bölümleri gösterirler. Bazı bölgeler aynı dilin başka lehçesini konuşan diğer bölgelerin dilini anlamazlar. Hz. Muhammed (s.a.s) dinin kolay olmasını, en mütevâzı insanların vüs’atinde olmasını istiyordu. Bu sebeple Kur’an’ı Kerim’in metni için bile değişik lehçelere müsamaha ediyordu. Zira esas kelime değil, mânâsı; ezber değil tatbik ve benimsenmesi idi. O severek şöyle diyordu: Cebrâil bana Kur’an’ı Kerim’in yedi türlü kırâati için izin verdi. Kendisi ve hemşerileri tek bir kırâate bağlı kalmakla beraber, muhtelif kabilelerin mensuplarına bazı kelimelerin yerlerine, bir kolaylık ve ruhsat olarak onlarca daha iyi bilinen muadillerini kullanmalarına izin veriyordu. Müteakip nesilde Kureyş lehçesi üstünlük sağlayınca, Halife Hz. Osman (r.a) bundan sonra, Hz.

<sup>683</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 127; Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 63.

<sup>684</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, es-Sicistânî, İbn Atıyye, Kâdî Ebû Bekr b. Tayyîb, el-Beyhâkî bu görüşü savunmaktadır. Bkz. İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 75; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 1, s. 20; Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 217-218; Eroğlu, s. 277.

<sup>685</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*, s. 40, 81; Dâni, *Camiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre*, c. 1, s. 15-16; Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 331; Palovî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul tsz., s. 7-22; İbn Kuteybe, *Te'vîli Müşkili'l-Kur'an*, s. 36-38;

<sup>686</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (Çev. Mehmet Sait Mutlu), Yağmur Yayınları, İstanbul 1965, s. 54.

<sup>687</sup> Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre*, c. 1, s. 29; Ahmed Ebü'l-Fadl, *Mekke fi Asri mâ Kable'l-İslâm*, Suudi Arabistan 1981, s. 171-172; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, s. 123.

<sup>688</sup> Ahmed Ebü'l-Fadl, *Mekke fi Asri mâ Kable'l-İslâm*, s. 171-172.

Peygamber (s.a.v) tarafından müsaade edilmiş olan, Kur'an hattıyla uyuşmayan farklı okumaların terkedilmesini uygun buldu.”<sup>689</sup>

Diğer yandan belirtmek gerekir ki, Arap dili Kur'an'ın indiği dönemde birçok lehçeyi içerisinde barındırmaktaydı.<sup>690</sup> Kur'ân-ı Kerîm, herhangi bir lehçe ile değil,<sup>691</sup> Mekke ve Medine'de hâkim olan ortak dille indirilmiştir. O gün Efendimiz, hangi dille konuşuyordu ise Kur'an da sırf o Arapçayla, o ağız<sup>692</sup> ve o şive ile inmiştir.<sup>693</sup> Tantâvî'nin de vurguladığı gibi, denilebilir ki, “Kur'ân, indiği çağda geçerli olan ifâde tarzı çerçevesinde vahyedilmiştir.”<sup>694</sup>

Zerkânî, “Araplar hac mevsiminde veya bir araya gelmelerine vesile olan çeşitli sebeplerden ötürü toplanırlardı. Kureyş lehçesini konuşanlar diğer lehçelerden kendilerinde olmayan kelime ve kavramları alırlar; düzenledikten sonra, kendi dillerini zenginleştirmek için bunları düzenli bir şekilde kullanırlardı. Kureyşliler bunu bir siyaset haline getirmişlerdi. Kur'ân da farklı Arap kabilelerine ait lehçelerle nâzil olarak bütün Arap toplumunun bu lehçeleri öğrenmesine imkân sağlamış ve bu yönüyle dilsel birliği sağlamayı hedeflemiştir.” demektedir.<sup>695</sup>

Mekke dönemine ait hiçbir haber ve rivâyette Kur'an'ın nâzil olan âyetlerinin farklı formlardaki okumalarından bahsedilmemektedir.<sup>696</sup> Bu, Mekke döneminde kullanılan lehçenin homojen bir yapısı olduğunu ve kabilelerin tamamının aynı lehçeyi kullandıklarını göstermektedir.<sup>697</sup> Yani Mekke döneminde toplumun tamamının anladığı formlarla vahiy indiği ve herkesin kullandığı ortak lehçeyi ihtiva eden bir dille nuzûl

<sup>689</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 28; Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 63-64.

<sup>690</sup> el-Mukrî, İbn Hasnûn el-Misrî, *Kitâbü'l-Lügât fi'l-Kur'ân*, (Thk. Tefvik Muhammed Şâhin), Mektebetü Vehbe, Kahire 1995, s. 9-12; Hüseyin Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 169-179; Cündî, Ahmed Alemüddin, *Lehçetü'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-fusha ve lehecâti'l-kabâil*, Hayliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, Kahire 1970, s. 170-175.

<sup>691</sup> Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği*, Nurlar Neşriyat, Bakü 2004, s. 16 vd.

<sup>692</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, c. 1, s. 142; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2. bsk., Bahar Yayınları, İstanbul 1996, s. 19.

<sup>693</sup> el-Bâkîllânî, Ebû Bekir, *Nüketü'l-İhtisâr li-Nakli'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Zağlûl Sellâm), Menşeâtü'l-Maârif, İskenderiye tsz., s. 386; Râfîf, Mustafa Sâdık, *Îcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1965, s. 62; Cündî, s. 166; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 32.

<sup>694</sup> Bkz. Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv ve Târihu Eşhûri'n-Nühât*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1973.

<sup>695</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 130; Avnullah Enes Ateş, *Bakara Suresindeki Kırâat Farklılıklarının Dilbilimsel Analizi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2001, s. 18.

<sup>696</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 32.

<sup>697</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 32.

devam ettiği için Kur'an'ın yazımında da okunmasında da bir problemle karşılaşılmamıştır. En azından problemle karşılaşıldığına dair bir rivâyete denk gelmiyoruz.

Hız. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra Kureyş lehçesini konuşanların dışındaki birçok toplulukla tanışma imkânı olmuştur. Bu topluluklardan Müslümanlığı seçerek İslâm'a girenler olunca da hem anlama noktasında hem öğrenme noktasında hem de telaffuz noktasında birçok sıkıntı kendini göstermeye başlamıştır.<sup>698</sup> Nâzil olan pasajlardaki Kureyşî unsurlar, diğer kabilelerin bu pasajları hem anlamalarını hem de telaffuz etmelerini zorlaştırıyordu.<sup>699</sup> İnsanların fitrî özellikleri, anlama kabiliyetleri ve fiziki durumlarını da hesaba katınca bu zorluk katlanarak artmıştır.<sup>700</sup> Kolaylığı kendisine prensip edinen bir din de bu probleme çözüm üretmek durumundaydı.

Bu nedenlerden ötürü Hız. Peygamber'e Kur'an nâzil olmaya devam ederken, Medine'nin son dönemlerinde yedi harf ruhsatı konmuştur.<sup>701</sup> Yani yedi harf meselesi Mekke'de bulunanların bir problemi değil, Medine'ye ait bir problemdir. Yedi harf zorluk probleminin üstesinden gelinmesi için verilen geçici bir ruhsattır. Temeli kolaylık prensibine ve lehçeye dayanmaktadır. Yedi harfle ilgili rivâyetlerin sayısı oldukça kabarıktır, bu nedenle bunların tamamını vermek yerine genel manada ittifak ettikleri noktaları içeren birkaç örnek vermekle yetineceğiz ve akabinde değerlendirme yapacağız.

1- Übeyy İbn Ka'b'ın rivâyet ettiği şu hadîse göre: "Peygamber (s.a.v.) Ğifâr Oğullarının suyu başında bulunuyordu. Kendisine Cebrail geldi:

- Allah sana, ümmetinin Kur'an'ı bir harf üzerine okumalarını emrediyor, dedi. Peygamber:

- Allah'tan af ve mağfiret dilerim. Ümmetimin buna gücü yetmez, dedi. Cibril ikinci kez geldi:

<sup>698</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 33.

<sup>699</sup> Hindî, Ali el-Muttakî b. Hüsâmu'ddîn, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (Thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1979, c. 2, s. 608-609; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 33.

<sup>700</sup> Süyûtî, Celâleddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, c. 8, s. 590; Hâkîm, Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Beyrut tsz., c. 2, s. 224; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 33; Muhammed Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İfâv Yayınları, İstanbul 1993, s. 43.

<sup>701</sup> Abdussabûr Şahin, *Târihu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kahire, Kahire 1966, s. 39; Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 59; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 82; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 34.

- Allah sana ümmetinin, Kur'ân'ı iki harf üzere okumalarını emrediyor, dedi.  
Peygamber:

- Allah'tan af ve mağfiret dilerim. Ümmetimin buna da gücü yetmez, dedi.

Cibril üçüncü kez geldi:

- Allah sana ümmetinin, Kur'ân'ı üç harf üzere okumalarını emrediyor, dedi.  
Peygamber:

- Ümmetimin buna da gücü yetmez, dedi. Cibril dördüncü kez geldi:

- Allah sana, ümmetinin Kur'ân'ı yedi harf üzere okumalarını emrediyor, hangi harf üzere okusalar, isabet etmiş olurlar, dedi.<sup>702</sup>

2- Misver b. Mahreme ve Abdurrahmân b. Abdu'l-Kariyy'in rivâyetlerine göre de Hz. Ömer şöyle demiştir: "Allah'ın Elçisi (s.a.v.)'in hayâtında Hişâm b. Hakim'in, Furkan sûresini okuduğunu duydum, okumasına kulak verdim, Allah'ın Elçisi (s.a.v.)'in bana okumadığı birçok harf üzere okuduğunu gördüm. Az daha namazda onun yakasına yapışacaktım, ama sabrettim; selâm verdi, göğsünden elbisesini yakaladım:

- Sana bu sûreyi, bu okuduğun biçimde kim okudu? dedim,

- Bunu Allah'ın Elçisi (s.a.v.) okudu, dedi.

- Yalan söyledin, çünkü Allah'ın Elçisi (s.a.v.) bunu bana, senin okuduğundan başka türlü okudu, dedim ve onu Allah'ın Elçisi'ne getirdim. 'Bunun, Furkan Sûresini, senin bana okumadığın birçok harf üzere okuduğunu işittim' dedim. Allah'ın Elçisi (s.a.v.), bana onu bırakmamı emretti ve

- Oku, ey Hişâm, dedi.

Hişâm, kendisinden duyduğum kırâatiyle sûreyi Allah'ın Elçisi'ne okudu. Allah'ın Elçisi:

- Böyle indirildi, dedi. Sonra:

- Ey Ömer, oku, dedi.

Ben de kendisinin bana okuduğu biçimde okudum. Buyurdu ki:

- Bu Kur'ân, yedi harf üzere indirildi, bunlardan kolayınıza gelen harfi okuyunuz.<sup>703</sup>

3- Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetlerine göre Übeyy b. Ka'b şöyle demiş: "Mescidde idim. Bir adam girip namaz kılmaya başladı. Kur'ân'ı benim

<sup>702</sup> Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, , *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 273-274.

<sup>703</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 5,12, *Tevhîd*, 52; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 48, 27; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kirâat*, 9; Nesâî, *İftitah*, 36.

bilmediğim bir tarzda okudu. Sonra başka birisi girdi, o da öteki arkadaşı gibi okudu. Namazı bitirdiğimizde hepimiz Allah'ın Elçisi (s.a.v.)'in yanına girdik. Dedim ki:

- Bu adam, benim bilmediğim bir tarzda okudu. Başka biri girdi, o da arkadaşının okuduğu tarzda okudu.

Allah'ın Elçisi (s.a.v.), onlara okumalarını emretti ve okumalarını beğendi. İçime, câhiliyye devrinde bulunduğum sıradaki yalanlamadan daha şiddetli bir yalanlama hissi düştü, (içimde derin bir kuşku uyandı). Allah'ın Elçisi (s.a.v.) durumumu anlayınca göğsüme vurdu, vücudumdan ter boşandı; korkarak Allah'a bakar gibi idim. Buyurdu ki: -Ey Übeyy, bana 'Kur'ân'ı bir harf üzere oku' diye haber gönderildi. 'Ümmetime kolaylaştır' diye cevap verdim. İkinci kez bana (Cibrîl'i) gönderdi, 'İki harf üzere oku', dendi. Ben yine 'Ümmetime kolaylaştır' diye cevap verdim. Üçüncü kez gönderdi, 'Kur'ân'ı yedi harf üzere oku; her defa senin istediğini kabul ettim, ümmetine kolaylaştırdım' dedi. 'Allah'ım, ümmetimi bağışla, Allah'ım ümmetimi bağışla' dedim. Üçüncüyü de İbrahim de dâhil, halkın bana muhtâc olacağı bir güne bıraktım (o zaman onları bağışlatmak için şefâ'at edeceğim).<sup>704</sup>

4- Tirmizî'nin rivayetine göre de Peygamber (s.a.v.) Cibrîl ile buluşup: "Ey Cibrîl, ben ümmî bir ümmete gönderildim, içlerinde yaşlısı var, ihtiyarı var, erkek ve kız çocuğu var, Kitâb okumayı hiç bilmeyeni var" demiş. Cibrîl kendisine: "Ey Muhammed, Kur'ân yedi harf üzere indirildi" cevabını vermiştir.<sup>705</sup>

5- "Bu Kur'ân, yedi harf üzere indirildi, bunlardan kolayınıza gelen harfi okuyunuz."<sup>706</sup>

6- "Rahmet âyetini azap, azap ayetini de rahmet âyeti ile değiştirmedikçe bu okumaların hepsi doğrudur."<sup>707</sup>

Yedi harf meselesinin Medine'ye ait problem olduğunu hadislerden birisinde geçen 'Benî Ğıfâr Gölcüğü'nün Medine'nin sınırları dâhilinde olmasından çıkarıyoruz.<sup>708</sup> Kur'an'ı Kerim'in yedi harf üzere indirildiğini belirten haber ve rivâyetlerin sayısı altmış küsüddür.<sup>709</sup> Ancak bu, Hz. Peygamber'in bu konuyu sık sık

<sup>704</sup> Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 273-274; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 128.

<sup>705</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Kırâat, 11.

<sup>706</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 5; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 48; Ebû Dâvûd, *Vitr*/22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 128.

<sup>707</sup> Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 124.

<sup>708</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 34.

<sup>709</sup> Çetin, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 44-90.

gündeme getirmiş olmasından kaynaklanan bir durumdan ziyade, birkaç rivâyetin farklı kişiler tarafından ayrı ayrı rivâyeti sonucu meydana gelmiş bir yekünden ibarettir.<sup>710</sup> Yedi harf probleminin nihai olarak belirlenememesinin nedenlerinden birisi de yukarıdaki hadislerde Peygamber'in hakemliğine başvurulmuş kırâatlerin ne olduğu nasıl okunduğu hususunda somut bir verinin bulunmamasıdır. Rivâyetlerde, Hz. Ömer'in ve diğerlerinin açık bir şekilde bilmediği ve o ana kadar işitmediği okumanın ne olduğu, kendine göre doğrusunun ne olduğu ve nasıl okunması gerektiği konusunda bir rivâyet bulunmaması yedi harf konusunu belirsiz bir hale sokmuştur.<sup>711</sup>

“Kur’ân iki harf üzerine.../üç harf üzerine... /yedi harf üzerine indirildi”<sup>712</sup> hadisleri ile, Kur’ân’ın manasının öğrenilmesinin ön plana çıkarıldığını, yedi lehçeye veya ağızları farklı olan toplulukların dillerine çevrilmesine izin verildiğini, nüzûl olunan Kur’an’ın lafzî formunun temel olması koşuluyla o formda yansıtılan mananın lehçelere çevrilerek ve yöresel kullanımlara uyarlanarak okunup kavranmasına imkân tanındığını anlayabiliriz.

“Kur’an yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza geleni okuyunuz.”<sup>713</sup> anlamına gelen altmış civarındaki hadisin ortak manası şöyle gözükmektedir. Kur’an’ın nâzil olduğu ortamdaki farklı Arap kabile ve dillerini dikkate alan ve manayı bozmayacak şekilde birçok okuma şekline Hz. Peygamber’in geçici bir müddet izin vermesidir. Bu, Hz. Peygamber’in vahyin indiği ortamı dikkate alarak verdiği bir ruhsattır. Vahyin nazil olduğu zaman diliminde Müslümanlar, harflerin mahreçlerinden çok Kur’an’ı Hz. Peygamber’in rehberliğinde, anlamayı ve anladıkları vahiy pasajlarını da hayatlarına yansıtmayı hedeflerine almışlardı.<sup>714</sup> Yani Hz. Peygamber inen vahiyleri vahiy meleği kendisine nasıl okumuşsa o şekilde yazıya geçirmiştir. Yazıya geçirme

<sup>710</sup> Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 90.

<sup>711</sup> Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 71-88.

<sup>712</sup> Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, İftitah/38; Müslim *Sahihu’l-Müslim*, *Salâtü’l-müsâfirîn*/273-274; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, Vitr/22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 128; Hindî, *Kenzü’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, c. 2, s. 604; Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 44-90.

<sup>713</sup> Nesâî, *İftitah*/38; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*/273-274; Ebû Dâvûd, Vitr/22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 128.

<sup>714</sup> Demir, *Kur’an’ın Temel Hedefi*, s. 94.



işinde, hiç şüphesiz her kelimenin tek bir biçimde yazılmış olması vakiya uygun düşmektedir. Çoğu âlimin de ittifak ettiği üzere bu Kureyş lehçesidir.<sup>715</sup>

Bazı âlimler, bir kelimenin, Hz. Peygamber tarafından yedi defa teleffuz edilmiş olma ihtimalini ise akla uzak görmüşlerdir.<sup>716</sup> Yedi harfle ilgili hadislerle varılmak istenen amaç, Kur'ân'ın metninde farklılık değil, telaffuzunda, seslendirilmesinde, aynı anlamın bir başka lehçedeki karşılığıyla, ilgili kelimenin farklı bir yörede söylenen şekliyle söylenmesine imkân tanımaktır. Yoksa aynı lehçe ve aynı ağızla indirilen metnin, farklı anlamlara gelebilecek şekilde farklı farklı okunması anlamında değildir.<sup>717</sup>

### 2.2.1.1.1.1. Yedi Harf Lehçe İlişkisi

Kur'an'da İslâm âlimlerinin yaptıkları tespitlere göre Mekke-Medine döneminde sık bir şekilde kullanılan kelimeler çok büyük bir yekünü kapsamakla birlikte, otuz civarında kabileye ait olduğu bilinen kelimeler de bulunmaktadır.<sup>718</sup> Yedi harf konusunu inceleyen âlimlerden bazıları, lehçe temeli olmayan, kolaylık prensibine dayanmayan farklılıkları da, lehçe temelliymiş gibi sunmaları sebebiyle ve ferşî farklılıkları da yedi harf kapsamında değerlendirdikleri için problem katlanmıştır. Yedi harf-lehçe ilişkisini daha net çizgilerle birbirinden ayırmak için önemli bir çalışma yapan Dağ, yedi harfin lehçeyle alakalı olan kısmını beş kategoride incelemiştir.

1- Kırâat kapsamında olmayıp sadece yedi harf kapsamında olan lehçeye dayalı 'müterâdifler': Hz. Peygamber'in "Rahmet âyetini azap, azap ayetini de rahmet âyeti ile değiştirmedikçe bu okumaların hepsi doğrudur"<sup>719</sup> ifadesi, "عَلِيمٌ الْحَكِيمُ" yerine "عَفُورٌ رَحِيمٌ" ifadelerinin de kullanılabileceğini söylemesi<sup>720</sup> yedi harf kapsamının çok geniş bir yelpazeye yayılımına fırsat vermiştir. Yine Hz. Peygamber'in "طَعَامٌ لِّلْأَيْمِ" ifadesindeki 'الْأَيْمِ' kelimesini telaffuz etmede zorluk çeken birine, bu kelimenin yerine

<sup>715</sup> es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bustânu'l-Ârifîn*, el-Matbaatu'l-Âmire, Beyrut tsz., s. 57; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 63.

<sup>716</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 63; Halis Albayrak, Kırâat Sorunu, *Dîni Araştırmalar Dergisi*, c. 4, Sayı: 11, 2011, s. 21.

<sup>717</sup> Bkz. Sıtkı Gülle, *Kırâatlarda Tevâtür Olgusu*, Uluslararası Kırâat Sempozyumu, İstanbul 2012.

<sup>718</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 102; Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-Arabîyye ve'l-Kur'âniyye*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1978, s. 112.

<sup>719</sup> Ebû Dâvûd, Vitr, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 124.

<sup>720</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 332, 440.

‘ظَالِيم’ kelimesini kullanmasını tavsiye etmesi,<sup>721</sup> aynı kelimeyi söylemeyi güç yetiremeyen birine İbn Mes’ud’un ‘فاجير’<sup>722</sup> kelimesini kullanarak okumasını tavsiye etmeleri bu nevidendir. Yedi harf bir ruhsattır, ruhsatın amacını ifâ etmesi bakımından müterâdif kelimeler farklı lehçelerdeki aynı anlamı taşıyan kelimeleri telaffuz etmede zorlandıkları kelimelerin yerine bir müddet kullanmaktır. Temeli de lehçeye dayanmaktadır. Bu alandaki örnekler sınırlıdır. “كَالسُوفِ الْمَنفُوشِ -كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ”<sup>723</sup>, “وَطَّحَ”<sup>724</sup> vb. örnekler müterâdif kelimelerin diğer lehçelerdeki karşılığının kullanılması olayıdır. Bu müterâdifler Hz. Osman’ın yaptığı istinsahtan sonra hiçbir Mushafta yer almamıştır ve kırâat ilminde de bir değer kazanmamıştır.<sup>726</sup>

2. Hem yedi harf kapsamında lehçeye dayalı olma hem de Kırâat kapsamında olan ‘fonetik/usul farklılıkları’: Bu gruptaki kelimeler Kur’ân’da geçtikleri her yerde aynı usule göre okunur ve bu gruptakilerin tamamı seslendirme ile alakalıdır. Bu gruptakilerin bir başka özelliği de yazı ile ilişkileri bulunmamasıdır. Bu nedenle de mushafların hattına yansımamışlardır.<sup>727</sup> Fonetik farklılıklarının temeli tümüyle lehçeye dayanmaktadır ve bu lehçeye göre okuyan kârî, kendinden sonrakilere de aynı şekilde nakletmiştir. Bu gruba neler girmektedir? Kur’an’ın her yerinde aynı usule göre okuma tiplerinin kapsamına fonetik bağlamında şunlar girmektedir; a) idgam-izhar b) tahfif-tahkik c) imâle-fetha d) tahrik-teskin e) izâfet ‘ya’ sının feth veya iskânı f) işmâm

3. Muarreb Farklılıklar: Arap kabileleri kendilerine yakın kabilelerden kendilerinde kullanılmayan bazı yabancı kavramları alıp, bu kelimeleri kendi dillerinde kullanmayı ve bu şekilde dillerini zenginleştirmeyi bir yöntem haline getirmişlerdi.<sup>728</sup> Bu tür kelimelerin Kur’an’ın her yerinde aynı okunuyor olması lehçeye dayandığının bir göstergesidir. Bu gruba dâhil olanlar okuma ve anlama yönüyle fonetiklerle aynı

<sup>721</sup> Bkz. Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, c. 2, s. 608-609; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 56.

<sup>722</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 149; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 56; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'ân*, c. 1, s. 187.

<sup>723</sup> Kârî'a, 101/5; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'ân*, c. 1, s. 139; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 110.

<sup>724</sup> Vâkı'a, 56/29.

<sup>725</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 104; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 149; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 56.

<sup>726</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 63; Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 25.

<sup>727</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 56 vd.

<sup>728</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'ân*, c. 1, s. 130.

kategoride değerlendirilir, ancak fonetikler yazıda herhangi bir yerde kendini göstermezken, muarrebler nispeten yazıya yansımış ve bunlarla ilgili simgesel olarak yazım boyutları da bulunmaktadır.<sup>729</sup> Bu şekildeki kelimelere örnekler ise şunlardır; ‘Cibril’, ‘İbrâhim’, ‘Zekeriyya’, ‘Zebûr’, ‘Âzer’ vb.<sup>730</sup>

4. Sülâsî Bab Farklılıkları: Yine hem kırâat kapsamında hem de yedi harf kapsamında olan bu gruptakiler hem okumaya hem yazıya hem de anlama etki eden farklılıklardır. Arap dilinde kullanılan fiil kalıplarından biri olan sülâsîler semâîdir. Herhangi bir kurala bağlanmamışlardır. Bu kalıplarda fiillerin gelmesi farklı lehçelere göre değişiklik arz etmektedir.<sup>731</sup> Lehçe temeline dayandığının delili Kur’an’da geçtiği her yerde aynı şekilde okunuyor olmasıdır. Örneğin; “يَحْسِبُ -يَحْسَبُ”<sup>732</sup> gibi, diğer örnekler; يَبْطِشُ, يَأْذِبُ, طَبَّقَ, يَأْكُفُونَ vb.”<sup>733</sup>

5. Sülâsî Master Farklılıkları: Sülâsî kalıpların masterları da semâîdir. Hem kırâat kapsamında hem de yedi harf kapsamında değerlendirilirler. Bunların geçtikleri her yerde aynı şekilde okunuyor olmaları, lehçe temelli olmalarının delilidir.<sup>734</sup> Bununla ilgili örnek verecek olursak; “ضَعْفًا -ضَعْفًا”<sup>735</sup> şeklinde okunmasıdır.

İncelenen bu beş kategorinin ortak özelliği, belli bir usûle göre Kur’an’da geçtikleri her yerde aynı usule göre okunmalarıdır ve temel dayanakları lehçedir. Müterâdifler, istinsah olayından sonra tamamen terkedilmiş, fonetiklerin tamamen telaffuz ve seslendirmeye alakalı olmaları ve anlama etki etmemeleri nedeniyle yazıya herhangi bir şekilde sirâyet etmemiş, muarrebler de telaffuz ve seslendirmeye alakalı olmaları, anlama etki etmemeleri bakımından fonetiklerle aynı kategoride

<sup>729</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 63.

<sup>730</sup> Daha fazla örnek ve lehçe temellendirmeleri için bkz. Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabîyye*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1984, c. 1, s. 270-273; Semîh Ebû Muğulî, *Kur'an'ın Dilleri -Kur'an'da Arapça Olmayan Kelimeler-*, (Çev. Muammer Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003; el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhub b. Muhammed, *el-Muarreb fî Kelâmi'l-Arab*, (Thk. Abdulvehhâb Azzâm), Matbaatu Dâri'l-Kütüb, yy. 1969; Hamza Fethullah, *el-Kelimetü'l-Gayri Arabîyyeti'l-Vakia fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bûlâk 1276; Abdussabûr Şâhîn, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî Dav'ı İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1966.

<sup>731</sup> Ganîm, Sâlihâ Râşid Âl-i Ganîm, *el-Lehecât fî Kitâbi li Sibeveyh Asvâten ve Bünyeten*, Dâru'l-Menâr, Cidde 1985, s. 385-393; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 62.

<sup>732</sup> Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *Kitâbü't-Teysîr fî'l-Kırââti's-Seb'*, (Thk. Otto Pretzl), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 71; İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, c. 2, s. 236.

<sup>733</sup> Muhaysin, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabîyye*, c. 1, s. 228-233; Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Müstenîr fî Tahrîci'l-Kırââti min Haysü'l-Lugati ve'l-Î'râb*, Dâru'l-maârif, Kahire tsz., c. 1, s. 236; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 62.

<sup>734</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 62.

<sup>735</sup> Enfâl, 8/66.

değerlendirilmiş; ancak, yazıya simgesel boyutta aksetmesi nedeniyle fonetikten ayrılmış, sülâsî bablar ve sülâsî mastarlar semâî olmaları ve Kur'an'da geçtikleri her yerde aynı usule göre okunmaları bakımından lehçe temelli, ancak bu gruptakiler hem okuma hem yazı hem de anlama etki etmeleri bakımından diğerlerinden ayrılmışlardır. Müterâdifler hariç, diğer dört maddenin tamamı hem kırâat hem de yedi harfle ilişkilidir, müterâdifler yedi harf kapsamında değerlendirilmiş ancak kırâat kapsamında herhangi bir değere layık görülmemiştir.

Kırâatlerde tevâtür açısından bu kategoriye baktığımız zaman Kur'an'da geçtiği her yerde aynı şekilde okunan ve temeli lehçeye dayanan bu okumalar müterâdifler dışında halen devam etmektedir. Tamamen lehçeye dayanan bu okumaların her birinin Hz. Peygamber tarafından okutulduğunu iddia etmek aklen ve zaman bakımından mümkün gözükmemektedir. Burada, Hz. Peygamber her bir kırâati okutmuş ve tâlim ettirmiştir demek yerine, Hz. Peygamber'in lehçe temelli okumaları kolaylık prensibine ve yedi harf ruhsatı çerçevesinde, vahiy gibi okunmalarına izin vermiştir demek akla daha fazla yatmaktadır. Hz. Peygamber'e dayanmayan ve ruhsata binaen devam eden okumaların tevâtüren nakledilmiş olduğunu söylemek, mümkün değildir. Bu bir ruhsattır, ruhsat geçicidir. Edâ yönüyle ilişkili olan bu kategorinin içerisinde ihtilaflar da çoktur. İçerisinde ihtilafların bulunuyor olması, ittifakın olmaması okunan kırâatin sahih kategorisine girmesi bakımından bir engel teşkil etmezken, mütevâtir kapsamına girmesi bakımından bir engel teşkil etmektedir.

#### 2.2.1.1.2. Mushafın Noktasız ve Harekesiz Olması

Arap toplumu, İslam öncesi dönemde okuma yazma konusunda geri sayılabilecek bir haldeydi. Buna işaret eden âyette: “O Allah ki, kitap ve okuma ile ilgisi olmayan bir topluma, kendi aralarından, kendilerine, Allah'ın mesajını aktaran, onları küfür, şirk ve nifak gibi hastalıklardan arındıran, ilâhî kelâmı kitâbî ve hikmeti öğreten bir elçi göndermiştir ki, oysa onlar bundan önce, apaçık bir sapıklık içindeydiler”<sup>736</sup> buyrulurken, hadislerde<sup>737</sup> bu toplumun ‘ümmi’ olduğu vurgulanmıştır. Bunu genel manada şifâhî geleneğe bağlı olmalarına ve göçebe hayatını benimsemelerine

<sup>736</sup> Cuma, 62/2.

<sup>737</sup> Buharî, *Savm*, 13; Müslim, *es-Siyam*, 15; Ebû Dâvud, *es-Savm*, 4.

bağlamışlardır. En yaygın inanişâ göre Araplar yazıyı Enbârî'lerden almışlardır. Arapların İslam'dan önce Irak bölgesinde bulunan Hire'lilerle girdikleri iletişim sonucu yazıyı öğrendikleri düşünülmektedir. Mekke'lilerden okuma-yazma bilenlerin oranı ise, Medine'ye göre oldukça fazladır. Bunu Bedir savaşının ardından esir düşen Mekke'lilere Hz. Peygamber'in Medine'li çocuklardan on tanesine okuma-yazma öğretmenin serbest bırakılacağını söylemesinden anlıyoruz.<sup>738</sup> Müslümanlar Medine'ye tam anlamıyla yerleştikten sonra ise okuma-yazma oranında ciddi bir artış olmuş, hatta Abdullah b. Sa'd b. As ve Ubâde b. Samit isteyene okuma-yazma ve hüsni hat öğretmeye başlamışlardır.

Mushafların yazısının noktasız ve harekesiz olması farklı kırâatlerin ortaya çıkmasına neden olmuş mudur? Bu nokta müsteşriklerin dikkatini de çekmiş, her konuda İslam aleyhinde söz etmek için fırsat bekleyenler için bir fırsat oluşturmuştur. Mesela Goldziher (öl. 1921), kırâat ihtilaflarının Arap yazısının iskeletinin noktalama ve harekelemeye uygun olmaması ve farklı seslerle kelimeler elde etmeye müsait bir yapısının bulunmasından kaynaklandığını iddia etmiştir;<sup>739</sup> ancak o bu düşüncesinde yalnız değildir. Müsteşriklerle aynı fikri paylaşan müslüman âlimler de mevcuttur.<sup>740</sup> Bu konuda Cerrahoğlu, "bidayette nokta ve harekeden mahrum olan Arap yazısının resm edilmiş heykelinde bu gibi ihtilafların (kırâat ihtilaflarının) meydana geleceği tabiidir. Hele noktalamalar, bu işte (ihtilafların oluşmasında) çok mühim rol oynamıştır."<sup>741</sup> diyerek, nokta ve harekelerden yoksun Kur'an hattının kırâatlerdeki ihtilafların oluşmasında rol oynamış olabileceğini düşünmüştür. Ancak kırâatler farklı Kur'an nüshaları yazılmadan önce de biliniyor ve okunuyordu. Kırâat vecihlerini kârîler bu nüshalardan öğrenmediler. Hz. Osman istinsah eylemini yaptırmadan önce de kırâat vecihleri biliniyor ve bu vecihler bir sahabeye dayanıyordu. Bir kelimenin normal şartlarda noktasız ve harekesiz<sup>742</sup> metindeki bütün okunma ihtimallerinden, sadece naklî bir temeli olanlar kırâat vecihleri olarak tanımlanmıştır.<sup>743</sup> Yazıda bir takım eksikliklerin olabileceği düşünülebilir. Ancak kırâat farklılıklarının veya kırâatlerin

<sup>738</sup> Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, s. 84.

<sup>739</sup> Goldziher, s. 8-9; Mevlana Muhammed Ali, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Trc. Mehmet Suat Aydın), Ankara 1982, s. 45.

<sup>740</sup> İbn Hatîb, s. 122-123; Hamidullah, s. 99.

<sup>741</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 8. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 102.

<sup>742</sup> Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 7; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 218.

<sup>743</sup> Draz, s. 38.

çıkış kaynağı olarak yazının gösterilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Arap yazısının okumaya imkân tanıdığı birçok kırâat veçhini hiçbir kurrâ okumamıştır.<sup>744</sup> Ayrıca yazılışı Mushafa uygun düşen her kırâatin sahih bir temeli olduğu da iddia edilmemiştir.

Jeffery'e göre, Hz. Osman Mushafında noktaların olmayışı, okuyucunun, anladığı kadarıyla âyetlerin anlam ve bağlamına uygun şekilde kendi işaretlerini koyması anlamını taşımaktadır.<sup>745</sup> Buna cevap veren Âzâmî, "Kur'ân âyeti bağlam bakımından birden fazla nokta ve hareke dizisine imkân vermektedir, ancak ezici çoğunluğunda âlimler bu âyetleri yalnızca bir şekilde okumuşlardır. Farklılıkların ortaya çıktığı durumlarda (ki bu seyreklerdir), her iki okumanın hattı da Osman Mushafının hattına sadık kalmakta ve her grup Hz. Peygamber'e uzanan bir rivâyet zinciriyle kendi kırâatini teyid edip, haklı çıkarmaktadır."<sup>746</sup> Mushafın harekesiz ve noktasız olması anlam değiştirmemekle birlikte, bazı kelimelerin olumlu-olumsuz, müzekker-müennes olarak okunmalarına imkân vermektedir. Hamîdullah'a göreyse, bu şekildeki değişikliklerin bazı müfessirlerin maharetiyle çıktığı da düşünülebilir.<sup>747</sup>

Tabiûn döneminin en önemli sorunlarından birisi mushafın noktasız ve harekesiz olmasıdır. Sahihi diğer okumalardan ayırt edebilmek için kriterler konulmaya başlandığı ve mushafa noktalama usulü ile işaretlemelerin yapıldığı dönem tabiûn dönemidir.<sup>748</sup> Fakat ihtilafların önüne geçmesi için yapılan bu faaliyet yeterli olmamıştır. Bir sonraki dönemde Ebu'l Esved tarafından, noktalama usulü ile harekelenen, Haccac tarafından yine aynı usulle noktalanan Mushaf, Halil b. Ahmed tarafından tebeu-t tabiûn döneminde bugün ki şeklini almıştır.<sup>749</sup>

Hz. Osman'ın istinsah eylemindeki amacı aynı form içinde okumayı hedeflemektir, ama bu, farklı okuyuşları tümünden kaldırma amacı taşıymıyordu. Sonra Kureyş lehçesi her ne kadar bu istinsah eyleminde temel kabul edilmişse de, aynı

<sup>744</sup> Şelebî, Abdülfettâh İsmail, *Resmu'l-Mushâfi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn fi'l-Kırâati'l-Kur'ani'l-Kerîm Devâfi'uhâ ve Def'uhâ*, Dârû'ş-Şurûk, Cidde 1983, s. 57 vd.

<sup>745</sup> Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952, s. 97.

<sup>746</sup> Âzâmî, s. 205.

<sup>747</sup> Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 65.

<sup>748</sup> Lüğavî, *Metâribi'n-Nahviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Mektebetü Nahda, Mısır tsz., s. 8; Dâni, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, s. 3-4; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

<sup>749</sup> Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muknî fi Resmî'l-Mesâhifi'l-Emsâr*, (Thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978, s. 129; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

zamanda diğer okuyuşlara fırsat veren bir tarzda kaleme alınmıştır. Hz. Osman Mushafa nokta ve hareke koydurmuyarak da özellikle sahih okumaların devam etmesini, sahih olmayan okumaların da ortadan kalkmasını amaçlamıştır.<sup>750</sup> Ayrıca yedi harf meselesinde de aktardığımız gibi, ferşî farklılıkları, nakli temele dayandıkları için Mushafıya dağıtmıştır. Kaldı ki, Hz. Peygamber zamanında bazı noktalama işaretleri/usûlleri bilinmiyor değildi; bu bağlamda, bazı harflere nokta koyulduğuna dair birçok rivâyet mevcuttur.<sup>751</sup>

Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushafıarda nokta ve hareke mevcut değildir ve bu bir vakiydir. O devrin toplumunun nokta ve harekeyi bilip bilmediği tartışılardursun, onlar hareke ve nokta olmadan Kur'an'ı çok rahat bir şekilde okuyabiliyordu.<sup>752</sup> Halife Abdülmelik zamanına kadar, yani 40-50 yıl nokta ve hareke olmadan Kur'an'ı okuyorlardı.<sup>753</sup>

Abdülmelik'ten sonraysa Araplarla Arap olmayanların birbirleriyle karşılaşmaları sonucu Kur'an'ın bazı kelime ve harflerinin yanlış okunmaya başladığı gözlemlenmiştir.<sup>754</sup> Bunun bir neticesi olarak, Halifenin emriyle Ebu'l Esved ed-Düelî (öl. 69) tarafından Mushafa noktalanmak suretiyle bir düzenleme yapılmıştır.<sup>755</sup> Önceleri Kur'an kelimeleri üzerine noktalar konulmasına karşı olan ed-Düelî, anlaşıldığına göre Tevbe sûresindeki “وَإِذْ أَنْزَلْنَا مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ”<sup>756</sup> âyette geçen ‘وَرَسُولُهُ’ ifadesinin harekesini kesre ile okuyan birine denk gelince kendisine yapılan teklifi kabul eden ed-Düelî harflerin sonuna nokta koyma işini yapmıştır.<sup>757</sup>

<sup>750</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Dergah yayınları, İstanbul 1987, s. 83; Murat Sülün, Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahiylerinin Kitaplaşması, *Marmara ÜİFD*, İstanbul 1997, Sayı 13-14, s. 55-120.

<sup>751</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 74 vd.

<sup>752</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 74.

<sup>753</sup> es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Buğyetu'l-Vuat*, Kahire 1326, s. 221.

<sup>754</sup> ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 18-19.

<sup>755</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 76; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 290.

<sup>756</sup> Tevbe, 9/3.

<sup>757</sup> Eroğlu, s. 151-152.

Bu düzenlemeye göre, fetha yerine harfin üstüne bir nokta, kesre yerine harfin altına bir nokta, damme yerine harfin ön tarafına veyahut içine bir nokta, tenvini belli etmek için de iki nokta kullanmak suretiyle bir düzenlemeye gitmiştir.<sup>758</sup>

İhtilafa neden olan sadece harflerin harekelerinin olmaması değildir. Diğer bir sebep de Arap alfabesindeki çoğu harfin birbirinden ancak nokta ve noktalar ile ayrıldığı gerçeğidir. Mesela; (- ي ب ت, ص ض- ر ز ذ -) vb. harfler birbirlerinden sadece noktalar vasıtasıyla ayrılmaktadır. Noktalar olmadığı takdirde Arap olanlar dâhil bu harfleri birbirlerine karıştırmıştır. Örneğin; Kırâat imamlarından biri de olan Hamza çocukken Kur'an'ı Mushaftan okuyarak öğrenmeye çalışırken “ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى ص وَالْقُرْآنِ ”<sup>759</sup> âyetinde geçen “لَا رَيْبَ” kelimesini “لَا رَيْبَ” şeklinde okumuş, yine “ض وَالْقُرْآنِ ذِي الذُّكْرِ”<sup>760</sup> âyetini ise “ض وَالْقُرْآنِ ذِي الذُّكْرِ” şeklinde okumuştur. Bunu duyan babasının Kur'an'ı insanların ağızından öğrenmesini ve Mushafı bırakmasını söylediği rivâyetlerde geçmektedir.<sup>761</sup> Bu rivâyette noktasız Mushafı kişilerin kendi becerilerine göre okumalarının birçok probleme ve yanlış okumalara neden olacağı vurgulanmıştır.<sup>762</sup> Ana dili Arapça olanların bile hata yaptıkları bir noktada Arap olmayanların daha ne hatalar yaptığını anlamak zor olmasa gerek. Bu problemin üstesinden gelmek için harfleri birbirlerinden noktalama vasıtasıyla çözüme kavuşturmak akla gelmiştir. Bu problemi bertaraf etmek için tabiûndan Nasr b. Âsım (öl. 89) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 129) birbirine benzer harflere ayırt edici noktalar koymuşlardır;<sup>763</sup> ancak harflerin de kendilerine ait noktaları konulmaya başlanınca, harf noktaları ile hareke noktaları birbirine karışmasın diye daire şeklindeki hareke noktalarına dönüş yapılmış ve farklı renklerde mürekkepler kullanılarak hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar bu şekilde devam edilmiştir.<sup>764</sup>

Sonuç olarak mushafların noktasız ve harekesiz olmaları o dönemde yazının ve noktalamanın bilinmemesinden değil, Mushaflarda daha fazla karışıklığa neden olacağının düşünülmesi deneniyle bilinçli olarak yapılmamıştır. Şunu da herkes

<sup>758</sup> Eroğlu, s. 152.

<sup>759</sup> Bakara, 2/2.

<sup>760</sup> Sâd, 38/1.

<sup>761</sup> Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah b. Saîd, *Şerhu mâ Yekâ'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf*, (Thk. Abdülaziz Ahmed), Mustaba el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1963, 11-13; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 164.

<sup>762</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 94.

<sup>763</sup> Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 417.

<sup>764</sup> Eroğlu, s. 153.



bilmelidir ki, noktasız ve harekesiz harflerden oluşan kelimelerle birçok kırâat uydurulabilme imkânı varsa da, sahih kırâatleri belirleyen en temel unsur nakildir. Sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran ve en önemlisi sağlam bir nakille aktarılan okumalar kırâat adını almışlardır. Diğer okumalar uydurma olarak nitelendirilmiş, sahihle sakîmin arası net çizgilerle çizilmiştir.

Tevâtür bağlamında baktığımızda mushafların noktasız ve harekesiz olmasından istifade edilip uydurulabilecek kırâatleri veya sadece Arap diline uygunluğu göz önüne alınarak uydurulan kırâatleri sahih bir kıraatten ayırt edebilmek ancak istidlâl ve ihticâc neticesinde mümkündür. Aktarılan kırâatlerin sağlam bir nakille nakledilmiş olması ve Resm-i Osmânîye mutâbık olması gerekir ki, sahih okumalar arasındaki yerini alabilsin. İstidlâl sonucu doğruluğuna karar verilen bilgiler ise nazarîdir. Nazarî bilgi de mütevâtirin zarûfî bilgi doğurması prensibine aykırıdır. Bu nedenle denilebilir ki, kırâatler, doğruluğuna başka bir karine (Nakil-Mushaf-Arap dili) vasıtasıyla varıldığı için sahih kapsamında olabilir, fakat mütevâtir kapsamında görülmezler.

### 2.2.1.1.3. Müdrec Kırâatler

Sahabenin kendilerine ait Mushaflarda yer alan, Kur'ân'ın bazı ayetlerine açıklama getirmek amacıyla yaptıkları ilavelere müdrec kırâat denilmektedir.<sup>765</sup> Bu eklemeler Kur'ân'dan sayılmamaktadır. Kendilerine ait mushafı olan sahabelerden bazıları şunlardır; Ubey b. Ka'b, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah İbn Mes'ud, Mikdâd b. Esved, Hz. Âişe, Hz. Fatıma, Hz. Hafsa, Abdullah b. Abbas.<sup>766</sup>

Bu sahabîlerin özel Mushaf oluşturmalarının arkasında iki sebep vardır. Birincisi, Hz. Peygamber'in yazdırdığı vahiy lafızlarının bir nüshasını Zeyd b. Sabit'e vermesi ve isteyenlerin, ondan almasına izin vermesi. İkincisi ise bu zatlar aynı zamanda Kur'an öğreticiliği yapmaktadırlar. Kur'an eğitimini verebilmeleri için hafızalarının yanında kendilerine ait bir Mushaf da yanlarında bulunuyordu.<sup>767</sup> Bu Mushaflar, içerisinde sahabîlerin okuduğu ve tercih ettiği kırâatleri içermesi, tefsir

<sup>765</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 79; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 430.

<sup>766</sup> Eroğlu, s. 141-146; Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân'ı Kerim Bilgileri*, s. 132-152.

<sup>767</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 91.

ilavelerini barındırmaları, sûrelerin sayısı ve tertibi noktasında imam mushaftan ayrılmaktadır.<sup>768</sup>

Kur'an'ı Kerim'in üslubundan dolayı bazen Sahabeler Hz Peygamber'e açıklama yapması için sorular sormaktaydı. Bazıları, yapılan bu açıklamaları unutmamak için kendilerine ait nüshaların kenarlarına bunları not ediyorlardı; ancak sonraları problem olacak bu iş, onlar için çok rahat bir şekilde ayırt edilebiliyordu. Sonra problem olacağı anlaşılınca, Hz. Ömer Kur'an olmayan tefsirlerin Kur'an nüshalarına yazılmasını kat'i surette yasaklamıştır.<sup>769</sup> Hatta Hz. Ömer'in bir seferinde, birisinin elinde gördüğü nüshadan âyetler dışındaki ifadeleri makasla kesip attığı da rivâyet edilmiştir.<sup>770</sup>

Kırâatler konusunda ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçlayan Hz. Osman istinsah eylemi tamamlandıktan sonra ihtilafları köklü bir şekilde halletmek maksadıyla beraberinde bazı tedbirler almıştır. Hz. Osman istinsah eylemini yaparken bazı okuma biçimlerini engellemiştir. Bunlar, lehçe farklılıklarından kaynaklanan eş anlamlı kelimeler ve sahabîlerin tefsir maksadıyla ilâve ettikleri ifadelerden oluşmaktaydı; ancak bilindiği üzere, gerek yazının yetersizliği, gerekse Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafların yazı biçimine uyan, ancak sahih bir temeli bulunmayan okuyuş biçimlerini engelleme ve düzenleme imkânı yoktu.<sup>771</sup> Bu, sonradan kırâat imamları tarafından yapılacak bir ayıklama ve sahih kırâatlerin kriterlerinin belirlenmesi sonucu gerçekleşecek bir eylemdir. Hz. Osman çoğaltılan Mushafların dışında kimin elinde bir Mushaf varsa onu imha etmesini, içerisinde müdrec ifadelerin bulunduğu Kur'an metinlerinin yakılmasını emretmiştir.<sup>772</sup> Bunu yaparken amaç ihtilafları önlemek, müslümanlar arasına girmesi muhtemel fitneleri<sup>773</sup> önceden fark edip bertaraf etmek ve

<sup>768</sup> Sa'îd b. Lebîb, *el-Mushâfu'l-Mürettel*, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire tsz., s. 414; Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 154; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 92.

<sup>769</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut tsz., c. 6, s. 2; Hamîdullah, Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi*, s. 64; el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Takyîdü'l-İlm*, 2. bsk., (Thk. Yusuf el-Aş), yy. 1974. s. 33-34.

<sup>770</sup> Âdem Metz, *el-Hadârâtü'l-İslâmiyye*, c. 1, s. 363, Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 74.

<sup>771</sup> Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, (Çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), İdâretü's-sekâfe ve'n-Neşr bi Câmîati'l-İmam Muhammed, Sudi Arabistan 1983, c. 1, s. 23; Albayrak, s. 25.

<sup>772</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 239; <sup>772</sup> Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 13-26; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 78-79.

<sup>773</sup> Abdullah İbn Mes'ûd'un nüshasına ilgi gösteren Şia(Buradaki Şia Bağdat Şiasıdır), Hz. Osman'a olan kırgınlıkları nedeniyle, Onun muhtelif yerlere gönderdiği nüshalardan ziyade, başka bir nüshaya

müslümanlar arasında birliği sağlamaktır.<sup>774</sup> Nitekim Hz. Ali de: “Hz. Osman’ın yerinde ben de o makamda olsaydım, onun yaptığı gibi aynısını yapardım.” İfadesiyle, Hz. Osman’ın aldığı tedbiri onaylamıştır.<sup>775</sup>

Bu farklılıklar, Hz. Osman’ın yaptırdığı istinsah faaliyetinin ardından özel Mushaflarının yakıtılması sonucu tamamen ortadan kalkmasına rağmen, bu Mushaflardaki okuma şekilleri ile ilgili bilgiler kaynaklara yansdığından, bazılarında haberdar olmaktadır.<sup>776</sup>

Müddrec kırâatlere örnek verecek olursak;

Ubey b. Ka’b, *كَافُرٌ رَّحِيمٌ*, *فَإِنْ فَأَوْا* فَانَّ اللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ayetinde<sup>777</sup> geçen (فَإِنْ فَأَوْا) ifadesine ‘فِيهِنَّ’ kelimesini ilave ederek okumuştur.<sup>778</sup>

Abdullah İbn Mes’ud, *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ*<sup>779</sup> ayetinde geçen yeri ‘مَتَابِعَاتٍ’ ilavesiyle okumuştur.<sup>780</sup>

Abdullah b. Abbas, *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ*<sup>781</sup> ayetinde geçen bölüme ‘فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ’ ilavesini ekleyerek okumuştur.<sup>782</sup>

Yine İbn Abbas, *فِيمَا رَحِمَةٌ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَطَأَّ غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ* (عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) *وَاشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ* (وَاشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) şeklinde okumuştur.<sup>784</sup>

H. Ömer, *فِي جَنَاتٍ يَبْسَاءَ لَوْ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ*<sup>785</sup> âyetlerini okurken (فِي جَنَاتٍ يَبْسَاءَ لَوْ) âyetini okuduktan sonra (عَنِ الْمُجْرِمِينَ) yerine “yâ fulânun” eklemek suretiyle okumuştur.<sup>786</sup>

---

meylettiler. Bundandır ki, Hicrî 398 de Abdullah İbn Mes’ûd’a ait olduğunu iddia ettikleri bir nüsha ortaya atmışlar, ancak içerisindeki ziyade ve noksanlıklar bulunan bu nüsha büyük Şafii fakih el-İsferayânî (öl. 406) tarafından verilen bir fetva neticesinde yakılmıştır. Böylece bir fitne eyleminin de önüne geçilmiştir. Bkz. Hüseyin Küçükcalay, *Abdullah İbn Mes’ûd ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1971, s. 57.

<sup>774</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 239.

<sup>775</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an*, (Thk. Mervan Ataiyye-Muhsin Hurabe-Vefa Takiyyüddîn), Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1999, s. 284-285; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 53.

<sup>776</sup> Geniş bilgi için bkz. Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*.

<sup>777</sup> Bakara, 2/226.

<sup>778</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 337.

<sup>779</sup> Maide, 5/89.

<sup>780</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 5, s. 30; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, c. 6, s. 283.

<sup>781</sup> Bakara, 2/198.

<sup>782</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 2, s. 284; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 36-37.

<sup>783</sup> Al-i İmrân, 3/159.

<sup>784</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 120.

Hiz. Ömer, (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)<sup>787</sup> âyetini (صِرَاطَ مَنْ) şeklinde okumuştur.<sup>788</sup>

Hiz. Ali, (أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّكَ إِلَّا نَفْرًا وَآلِئِكَ الْمَصِيرُ) (أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ) şeklinde okumuştur.<sup>790</sup>

Tefsirlere baktığımız zaman bu şekilde ‘okumuştur’ ifadelerine rastlanmaktadır.<sup>791</sup> Ancak; Suyûtî’nin Nakline göre İbn Cezerî, “Sahâbe bazen kırâatlerin içine îzah ve beyan kabilinden olmak üzere tefsir ilave ediyorlardı. Çünkü onlar Allah’ın Elçisi (s.a.v)’den Kur’an olarak aldıklarını kesin olarak biliyorlardı. Birbirine karıştırma hususunda emin idiler. Muhtemel ki bazıları, tefsiri olan kelimeleri âyetlerle birlikte yazmışlardır. Buna bakarak bazı sahabenin mânâ ile kırâate cevâz verdiğini söyleyen kesinlikle yalan söylemiştir.”<sup>792</sup> diyerek bu tür eklemelerin kesinlikle bir okuyuş olmadığı, sadece tefsir ve izah açısından yapılan ilaveler olduğunu vurgulamıştır. Zaten on iki bin kişinin tasvip ettiği ve ümmetin icmâsını kazanmış olan istinsah edilmiş Mushaflarda bu türden farklılıkların yer almaması, bunların tefsir olarak ekleme yapıldığı anlamına gelmektedir. Bu eklemeler Kur’an’ın daha iyi bir şekilde anlaşılması açısından bir mana ifade edebilir ancak bunların kırâat adı altında geçmesi bile uygun görünmemektedir.

#### 2.2.1.1.4. Müşâfehe Usûlünden Kaynaklanan Farklılıklar

Yedi harf meselesini anlatırken de bahsettiğimiz üzere kırâat farklılıklarının ferşî temele dayanmayanlarının büyük bir çoğunluğu lehçe farklılığına dayanmakta idi. Kur’an Kureyş lehçesine göre nâzil olmuş ve Medine’nin son iki yılında yedi harf ruhsatı verilmişti. İslam’a yeni katılanların sayısının artmasının yanında İslam’ın büyük bir coğrafyaya yayılması sonucunda da oralarda Kur’an eğitimini verecek sahabiler talep edilmeye başlanmış ve yeni İslamlaşmış bölgelere Kur’an eğitimini vermek üzere

<sup>785</sup> Müddessir, 74/40-42.

<sup>786</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 119.

<sup>787</sup> Fatiha, 1/7.

<sup>788</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 119.

<sup>789</sup> Bakara, 2/285.

<sup>790</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 119.

<sup>791</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, c. 5, s. 30; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 36-37; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes’ûd ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, s. 57.

<sup>792</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 102; Akpınar, s. 120.

muallimler gönderilmiştir. Kur'an muallimi olarak gönderilen sahabîlerin ellerinde Kur'an nüshası bulunmadığı için Hz. Peygamber'den duydukları şekliyle ve şifâhî yolla öğretmişlerdir.<sup>793</sup> Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Kur'an öğretimi için her ne kadar muallimler gönderilmişse de muallimlerin yeteri kadar olmadığı ve coğrafyanın çok büyük sınırlara ulaşması sonucunda, bu işe gönüllü olan ancak işine tam ehil olmayanlar da Kur'an eğitimi vermeye başlamışlardır. Özellikle Medine döneminde Ashab-ı suffe mescitte Kur'an okumaya ve ezberlemeye devam ediyor, Kur'an eğitimi için büyük bir çaba gösteriyorlardı. Ancak bilindiği üzere, o zamanki hayat şartlarını ve imkânları düşündüğümüz zaman Hz. Peygamber'in herkesle ayrı ayrı ilgilendiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle sahabenin bir kısmı Hz. Peygamber'den direkt olarak Kur'an eğitimi alırken, bir kısmının Hz. Peygamber'den öğrenme imkânı bulamadıklarını kabul etmeliyiz.<sup>794</sup>

İncelediğimiz kaynaklarda Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'in, rivâyet edilen kırâatlerin ilk tabakasında yer aldıklarını görürüz; ancak bunlar Hz. Peygamber'den toplu bir talim ile kırâatlerini almamış, her biri bireysel olarak kırâatlerini almışlardır.<sup>795</sup> Örneğin Ubey b. Ka'b'ın bazı ayetleri Hz. Peygamber'e okuyarak bazılarını ise ondan dinleyerek öğrendiğini bilmekteyiz.<sup>796</sup> Yine İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'den yetmiş sûreyi semâ yoluyla ezberlemiştir.<sup>797</sup> Ayrıca bu sahabîler arasında okuma yazma bilmeyenlerin sayısının çoğunlukta olduğu göz önüne alınır ve yine bunların lehçelerinin birbirlerinden farklı olduğunu da hesaba katarsak kırâat işinde bu olguların nerelere varacağı az çok anlaşılmaktadır.<sup>798</sup>

“Kırâat sünnettir, sonrakiler öncekilerden alır” ifadesiyle<sup>799</sup> “kırâat fem-i muhsinden alınır” şeklindeki formüle edilmiş ifadeler, hangi hoca hangi hocadan nasıl öğrenmişse, öğrendiği okuyuş biçimini sonrakilere, fonetik bir kaygıyı en üst seviyede taşıyarak aktarmıştır şeklinde anlamaktayız.<sup>800</sup> Pratik olarak, Hz. Peygamber'den,

<sup>793</sup> Adıgüzel, *Kırâatler Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, s. 11-12.

<sup>794</sup> Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 21.

<sup>795</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 296, 507, 546; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 110

<sup>796</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 31.

<sup>797</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 458.

<sup>798</sup> Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 22.

<sup>799</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 11, 40; Abdulvehhâb Hammûde, *el-Kırâât ve'l-Lehecât, Mektebetü Nehda*, Kahire 1948, s. 59.

<sup>800</sup> Albayrak, *Kırâat sorunu*, s. 27.

bazıları doğrudan çok sayıdaki veya sınırlı sayıdaki âyetleri öğrenmişler,<sup>801</sup> Hz. Peygamber'den öğrenmeleri mümkün olmayanların bir kısmının da, ya yazılı malzemeyi kullanmış ya da diğer bir sahabîden öğrenmiş olması muhtemeldir. Ayrıca hafızanın yanılmayacağını iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir.<sup>802</sup> Çünkü, "Toplumda herkes, kırâat uzmanı olmadığı gibi her türlü insan da bulunmaktadır. Tavanda bir tarafta tilâvet ve dirâyet yönünden gerçek kârifler, diğer tarafta da tilâvetten anlamayıp kârî geçinenler! Tabanda ise Arap olan, Arap olup farklı lehçelerde yer alan ve Arap olmayan kişilerle bir mozaik oluşturan ve Kur'an'ı okuyan, ezberleyen ve Mushaftan okumaya çalışan halk kitlesi! Yine tavanda her biri ayrı bir geleneği ve silsileyi takip eden kârifler çeşnisi; tabanda ise bunları izleyen takipçileri! Buna taassubu, bilgisizliği, unutmayı, hatayı, kastı da eklediğimizde ortamın kaosu daha iyi anlaşılacaktır"<sup>803</sup> ifadeleri, işâret ettiğimiz fem-i muhsinin ehemmiyetini ve bazı ihtilafların bundan kaynaklanma ihtimalini gözler önüne sermektedir.

Kısacası, Kırâat eğitimini veren hâfız-kurrâ-muallimler gittikleri yerdeki halka Kur'an'ı;

- Kendi bilgi ve becerisine göre,
- Kendi ağız yapısı ve kendi lehçesine göre,
- Kendi donanım ve birikimi oranında, ezberlediği ve sahip olduğu Mushaf çerçevesinde eğitim vermiştir.<sup>804</sup>

Eğitim veren kurrâ etrafında halkalar genişleyince, eğitim faaliyetleri artınca kırâat ilmi sistematikleşmeye başlamış ve kırâat ekolleri oluşmuştur. Mekke'de; Muaz b. Cebel, Abdullah b. Abbas, Suriye'de; Übeyy b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Mikdâd b. Esved, Irak'da; Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Abdullah İbn Mes'ud<sup>805</sup> etrafında ekoller bu şekilde oluşmuştur.<sup>806</sup>

<sup>801</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 296, 507, 546.

<sup>802</sup> Albayrak, *Kırâat sorunu*, s. 27-28.

<sup>803</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 173-174.

<sup>804</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (I-V), (Çev. Zeki Megâmiz), Doğan Güneş Yayınları-Üçdal Neşriyat, İstanbul 1972, c. 3, s. 123; Yusuf Alemdar, *Kırâatlerin Ortaya Çıkış Meselesine Yeniden Bir Bakış*, *Cumhuriyet ÜİFD*, c. 2, Sayı: 2, Sivas 2004, s. 165.

<sup>805</sup> İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn Ebu'l-Hasen Abdülkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (I-XII), Beyrut 1979, c. 3, s. 111-112; el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahih-i Buhârî*, (I-XXV), Dârü'l-fikr, Beyrut tsz., c. 20, s. 18.

<sup>806</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 8-9.

Bu kırâat ekolleri zamanla çoğaldılar ve birçok şubeye ayrıldılar. Hicrî dördüncü asra kadar fikhî-amelî mezhepler çoğaldığı gibi,<sup>807</sup> kırâat ekolleri de büyük bir çoğunluğa ulaşınca buna bir düzenleme gereği duyulmuştur.<sup>808</sup> Kırâat imamlarının rahle-i tedrislerinde verdikleri kırâat tamamen nakil temelli değildi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kendi ağız ve lehçesine göre, kendi bilgi ve birikimine göre ve elindeki Mushafa göre verilen bir eğitimdi. Hatta bazılarının verdikleri bu eğitimde Kur'an'ın indiği Kureyş lehçesine göre değil de kendi ağız ve lehçesine göre öğrettikleri haberi alınınca, bu kimseler, halifeler tarafından uyarılmışlardır.<sup>809</sup>

Hz. Osman zamanında, her bölgenin halkı, kendi bölgesinde, meşhur olan bir sahabeden kırâat öğreniyordu. Değişik hocalardan kırâat öğrenenler bir araya geldikleri zaman lehçe farkından, ağız yapılarından vb. nedenlerden dolayı ihtilaflar meydana geliyor, hatta kimi zaman, birbirlerini tekfir edecek sözler ağızlarından çıkabiliyordu. Hz. Osman bu durumu öğrenince: “Siz benim yanımda olduğunuz halde ihtilafa düşüyor ve hata ediyorsunuz. Benden uzak bölgede yaşayanların ihtilafı ve yanlışlıkları elbette daha fazla olacaktır.” demiştir.<sup>810</sup> Zaten Hz. Osman'ın istinsah çalışmasının amacı bu ihtilafların önüne geçmektir.

Kırâatlerde tevâtür bağlamında değerlendirdiğimizde, müşâfehe usûlü kırâat ilminin edâ keyfiyeti bağlamında değerlendirilen farklılıklarıdır. Yani yazıda kendini göstermeyen sadece yazılı metnin okunuşunda kendini gösteren farklılıktır. Bu farklılıklar genel anlamda lehçe kökenli olup, kolaylık prensibinden hareketle geçici ruhsata binaen devam eden yedi harf kapsamında olan okumalardır. Kırâatlerin usûl yönüyle alakalı ve lehçe temelli olan bu bölümü için tevâtür kavramının kullanılması mümkün değildir. Medlerin miktarı, teshîl, imâle, işmâm vb. gibi usûl farklılıkları yine belli kriterlere göre değerlendirilip belirlendiği için bir istidlâl eylemidir. Bu farklılıkların tamamının Hz. Peygamber'in öğretmiş olduğunu düşünmek aklen ve vakten mümkün değildir. Kırâatlerin edâ yönüyle mütevâtir olmadığı bir tarafa, meşhûr

<sup>807</sup> Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987, s. 57-62; Alemdar, s. 166.

<sup>808</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 33.

<sup>809</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 343.

<sup>810</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 27; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 209.

bile değildir. Bunu bizzat İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe dillendirmektedir.<sup>811</sup> O bu görüşünde yalnız da değildir.<sup>812</sup>

### 2.2.1.1.5. Aynı İmamın Râvîleri Arasındaki İhtilaflar

Bilindiği üzere bir imamın birden çok râvîsi bulunmaktadır; fakat kitap müellifleri bu râvîlerden hepsinin rivâyetini yazmak yerine, iki râvî ile sınırlamışlardır. Sadece iki râvînin isminin geçmesi çok defa diğerlerinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. Bir imamın okuyuşu hakkında sadece bu iki râvîye bakarak karar vermek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Biz de bunu göz önüne almaya çalışacağız. İmamların ismi geçen kendi râvîleri birçok harfte ihtilaf etmişlerdir.<sup>813</sup> Bu ya işitme hatasıdır, yani kırâat imami, râvînin rivâyet ettiği şekilde okumamıştır, o öyle anlamıştır ya da imam önce bir kırâatle okumaya devam ederken onu okumayı bırakıp başka kırâatle okumaya devam etmiştir. Ayrıca râvîlerden bazıları kırâati isnad ile tespit etmiştir, yani kırâati doğrudan kırâat imamından almamış, bir sened vasıtaıyla almıştır. Bazen de bir imamın râvîsinin nakklettiğini diğer râvîsi nakletmemiştir.<sup>814</sup> Ebû Amr'ın râvîlerinden olan Sûsî'nin idğâmı kebirleri rivâyet ederken diğer râvîsi olan Dûrî'nin idğâmı kebirleri yapmaması bunun misalidir.<sup>815</sup> Yine Kırâat imamlarından biri olan Nâfi'nin iki râvîsinden biri aynı zamanda da üvey oğlu olan Kâlûn, diğeri ise Verş'tir. Bunlar “kat”, hemze, tahfif, idğâm vb. kırâat vecihlerinde üç binden fazla yerde ihtilaf etmişlerdir. Nâfi'nin râvîleri sadece bu iki kişiden ibaret değildir; ancak onun râvîlerinden hiçbirisi Verş rivâyetine muvâfakat etmemiştir.<sup>816</sup> Verş dışındaki râvîlerden hiçbiri o rivâyetleri Nâfiden nakletmemiştir.<sup>817</sup> Nâfi kırâatinin iki râvîsi arasında birçok yönden farklılıklar vardır.<sup>818</sup>

Örneklerle açıklamak gerekirse;

<sup>811</sup> Kasimî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, s. 257.

<sup>812</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 319; Kastalânî, *Letâifü'l-İşârât Li Fuûni'l-Kırâat*, s. 79.

<sup>813</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kırâat*, s. 26-31.

<sup>814</sup> Mehmet Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1993, s. 94-98.

<sup>815</sup> Sabırlı, s. 38.

<sup>816</sup> Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, s. 94-98.

<sup>817</sup> Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kırâât Adlı Eseri*, s. 59; Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, s. 94-98.

<sup>818</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 62; Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kırâât Adlı Eseri*, s. 89; Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, s. 94-98.



819- قَالَ إِنِّي لَيخزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ. âyetinde geçen 'الذَّنْبُ' kelimesin hemzesi konusunda Verş, Nâfi'nin hemzelemeden okuduğunu rivâyet etmiştir. İbn Cemmâz ise, 'Ebû Ca'fer, Şeybe ve Nâfi hemzelemezlerdi' demiştir. Bu konuda İbn Mücâhid ise, "Bu bir yanılıdır, Ebû Ca'fer ve Şeybe hemzesiz yâ ile, (الذَّيْبُ) okumuşlardır, Nâfi ise hemzeli okumuştur. İsmail b. Ca'fer de onlardan aynısını rivâyet etmiştir. Müseyyibî, Ebû Bekir b. Üveys, Kâlûn ve Ca'fer b. Kesîr'in iki oğlu İsmâil ve Yakub, Nâfi'nin 'الذَّنْبُ' kelimesini hemzeli olarak okuduğunu rivâyet etmiştir. Burada İbn Mücâhid, Nâfi'nin öğrencisi Verş'in rivâyetiyle Nâfi'nin diğer râvîlerini karşılaştırmış ve Verş'in onlara muhalefet ettiğini ortaya koymuştur.<sup>820</sup>

821- وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ - 'فِي ضَيْقٍ' âyetinde geçen 'ض' harfini İbn Kesîr kesreleyerek okumuştur. Halef ve İbn Hişâm da Müseyyibî'den o da Nâfi'den aynı şekilde rivâyet etmiştir. İbn Mücâhid Nâfi'den böyle bir rivâyetin olmadığı çünkü Nâfi'den rivâyet edenlerinin çoğu 'ض' harfini, fethayla okuduğunu rivâyet etmişlerdir.<sup>822</sup>

823- وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ - 'تَفْعَلُونَ' ifadesini Nâfi 'ت' şekliyle okumuştur. Ebû Ubeyd ise Medinelilerden 'ي' harfi ile rivâyet etmiştir. İbn Mücâhid'e göre bu ifade de vehimdir. Medinelilerin hepsi Nâfi'nin rivâyetindeki gibi 'تَفْعَلُونَ' okumuşlardır. O halde Ebû Ubeyd rivâyetinde hata etmiştir, isabet etmemiştir.

Son olarak 824- وَمِنْ حَبِثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ - 'لِنَآءٍ' kelimesi hakkında Nâfi'den farklı rivâyetler gelmiştir. Ahmed b. Sâlih, Yunus b. Adli'l-A'lâ ve Seklâb'ın rivâyetlerine göre Nâfi'nin râvîsi olan Verş, hocasının bu kelimeyi hemzesiz okuduğunu rivâyet etmiştir. Oysa verşin diğer arkadaşları hemzenin terkini içeren rivâyeti bilmiyorlardı. Verş'in dışındakiler kelimeyi Nâfi'den hemzeli olarak rivâyet etmişlerdir. Yedi kırâat imamı da aynı şekilde

<sup>819</sup> Yusuf, 8/13.

<sup>820</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 26-31.

<sup>821</sup> Neml, 27/70.

<sup>822</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 26-31.

<sup>823</sup> Neml, 27/88.

<sup>824</sup> Bakara, 2/150.

okumuşlardır. Bu durumda ya Verş rivayetinde hata etmiştir veyahutta rivâyetin Verş'e nisbeti yanlıştır.<sup>825</sup>

İmamlarla râvîler arasındaki bir başka mesele de bazı râvîlerin rivâyet ettikleri imamlarından 70-80 sene sonra yaşamış olmalarıdır. Bunu tabloda şöyle gösterebiliriz;

Kırâat İmamı	Râvî 1	Râvî 2
Nâfî öl. 169	Kâlûn dğ. 120 - öl. 220	Verş dğ. 110- öl. 197
İbn Kesîr öl. 120	Bezzî dğ. 170- öl. 250	Kunbul dğ. 195- öl. 291
Ebû Amr öl. 157	Dûrî öl. 240	Sûsî öl. 261
İbn Âmir öl. 118	Hişâm dğ. 153- öl. 245	İbn Zekvân dğ. 187- öl. 242
Âsım öl. 128	Hafs dğ. 95- öl. 180	Ebû Bekir Şu'be dğ. 95- öl. 193
Hamza öl. 156	Halef dğ. 150- öl. 229	Hallâd öl. 220
Kisâî öl. 189	Dûrî öl. 240	Ebu'l-Hâris öl. 240 <sup>826</sup>

Bu tabloya göre bazı râvîler rivâyet ettikleri imamlarından yaklaşık 70-80 yıl sonra dünyaya gelmişlerdir.

Kırâatlerde tevâtür açısından bu duruma değerlendirilirse, şunları söyleyebiliriz. Aynı imamın râvîlerinin bile aralarında ihtilâf mevcut iken, bazıları rivâyetlerini aktardıkları imamlarını hiç görmemiş, onlardan yetmiş-seksen yıl sonra dünyaya gelmişken kırâatlerin tevâtüren nakledildiğini söylemek zorlama bir te'vilden ibaret olmaz mı? Tevâtürün en önemli özelliği ittifakın olmasıdır. Ortada bir haber/rivâyet var, o rivâyetin aktarımında ittifak yoksa tevâtür olamaz. Belli akıl yürütmeler, incelemeler ve karineler yardımıyla doğru olduğuna karar verilebilir. Bu şekilde doğruluğuna başka bir karîne yardımıyla varılan bilgiler ise mütevâtir kapsamında değildir.

### 2.2.2. Kırâatlerde İhticâc Meselesi ve Tevâtüre Etkisi

Hüccet; delil, burhan, senet<sup>827</sup> anlamlarına gelmektedir.<sup>828</sup> Sözlükte: “Tartışma anında kazanmak için sunulan delil, hasma karşı kendisiyle savunmaya geçilen unsur,

<sup>825</sup> Akpınar, s. 130; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 26-31.

<sup>826</sup> Neşşâr, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed, *el-Büdûrû'z-Zâhire fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtire I-II*, (Thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2000, c. 1, s. 5 vd.; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 107 vd.; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 107; Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 313 vd.

iddianın doğruluğu için gösterilen kanıt.” gibi anlamları taşımaktadır.<sup>829</sup> Kelimenin ifti’âl veznindeki kullanımı olan ‘ihticâc’ ise “delil ile karşısındakine üstün gelmek, delil ile susturmak, delil ile ikna etmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>830</sup> Yine, “ihtilaf edilen bir konuda üstün gelmek üzere delil sunmak anlamını ifade eden” bir kelimedir.<sup>831</sup> Başka bir tanıma göre: “Kişinin kendi iddiasını desteklemek amacıyla ortaya koyduğu delili ifade eden bir kavram.”dır.<sup>832</sup> Hüccet İslamî literâtürde, özellikle de kelâm ilminde delil ile aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>833</sup> Buna yakın bir bağlamda Bakillânî: “Kendisiyle istidlâlde bulunulan vasıta bilgi.” olarak kabul etmiş,<sup>834</sup> yine Gazzâlî de hücceti: “Kanıtlanmaya ihtiyaç gösteren konulara ilişkin tasdîkî bilgiler.” olarak tanımlamıştır.<sup>835</sup>

Bu konuda ülkemizde yapılan bir çalışmadaysa şöyle denilmektedir: “İhticâc olgusu, bir tezin ispatında ve tartışmalı-ihtilafı bir meselede iddianın temellendirilmesinde başvuru önemli bir unsurdur. Bu haliyle her ilim dalı, ihtilafı meselelerinde kendisine şiddetle ihtiyaç hissetmektedir. Kelam ilmi, tartışmalı teolojik meselelerini; tefsir ilmi, âyetlerin açıklanmasındaki ihtilafı konularını; Arap dili, ihtilafı sentakstik, leksik ve morfolojik konularını; fıkıh ilmi, ihtilafı ahkâmını; usûl-ü fıkıh, ihtilafı metodolojik ve ilkesel konularını temellendirmede bu yöneme başvurur. Hatta bazen konuların ihtilafı olmasına da gerek yoktur. Bir mesele mantıklı bir zâviyede ortaya konmak için bir kısım delillerle, kanıtlarla desteklenir. Bunun adı istidlâl olur; istinbat olur; istişhad olur; ihticâc olur ama yapılan şey aynıdır. Bir mesele vardır; meselenin ortaya konması ve temellendirilmesi için kanıtlar sunulur. Yine bu

<sup>827</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 53-54; el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, c. 1, 304.

<sup>828</sup> Mehmet Ünal, Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, s. 70.

<sup>829</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 53-54; İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luga*, s. 250.

<sup>830</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 362.

<sup>831</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 53-54; el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, c. 1, 304; el-Ezherî, *Tezhibu'l-Lüğa*, c. 3, s. 390.

<sup>832</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 112.

<sup>833</sup> Ömer Faruk Harman, “Hüccet” Maddesi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 18, s. 445.

<sup>834</sup> el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 34.

<sup>835</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 98.

kanıtın adı, delil olur, burhan olur; şahit olur; beyyine olur; alâmet olur; hüccet olur; illet olur; sebep olur. Kırâat ilmi açısından bunun adı ihticâcdır.”<sup>836</sup>

İhticâcın kırâat ilmindeki ıstılah manası ise şudur: “Kırâat farklılıklarında var olan vecihlerini/nüanslarını dil ve i’rap yönünden ele alarak bu farklılıkların birbirlerine göre tercihe sebep olan illet ve hüccetleri inceleyen bir ilim dalıdır.”<sup>837</sup> Bazıları dil bilimi açısından bir tarif yapmıştır, buna göre: “Farklı okuma biçimlerini dil bilimi açısından ele alarak, tercih sebebi olan illet ve hüccetlerini ortaya koyan ilimdir.”<sup>838</sup> Başka bir tanıma göre: “Kırâat vecihlerini açıklayan, illetlerini ortaya koyan ve onları açıklayan ilimdir.”<sup>839</sup> Yine: “Allah’ın kitabını savunmak ve muhafaza etmek amacıyla âlimlerin kırâatlerin sahihliğini ortaya koyan argümanlar üzerinde çalıştıkları ilimdir.” denilmiştir.<sup>840</sup> Ünal’a göre ise: “Mesleki formasyonunu kazanmış olan bir kârînin, bulunduğu ekol ve bölgeye göre seleften kendisine ulaşmış olan muhtelif okuyuşlar arasında bir kırâati, kendince haklı gördüğü birtakım gerekçelerle tercih etmesi ve bunu bazı delillerle hüccetlendirmesidir.”<sup>841</sup>

İhticâc’ın iki tipi vardır; bunlardan ilki olan ‘ihticâc bi’l-kırâat’; kırâatin, başka bir şey için hüccet olmasıdır. Kırâatin, herhangi bir bilim dalının bir meselesi için argüman olarak kullanılmasıdır.<sup>842</sup> Kırâatler bu bağlamda nahiv ilminin tedvin ve tesis edilmesinde, sarf ilminin ve belağat özelliklerinin tedvin ve tesis edilmesinde Arap dili için delildir. Aynı zamanda fıkıh ilmi, tefsir ilmi, kelam ilmi gibi İslamî ilimler, kırâatleri kendi ilimlerindeki bazı meseleler için referans olarak kullanmışlardır.<sup>843</sup> Diğer türü ise ‘ihticâc li’l-kırâat’tir ve o; başka unsurların kırâat için hüccet olması

<sup>836</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 382.

<sup>837</sup> Şelebî, Abdulfettâh İsmâil, el-İhticâc li’l-Kırâat: Bevâisüh ve Tetevvürüh ve Usûlüh ve Simârüh, *Mecelletü Bahsi’l-İlmî ve’t-Turâsi’l-İslâmî*, Sayı: 4, 1981, s. 87-88; Hatice Ahmed Müftî, *Nahve’l-Kurrâi’l-Kûfiyyîn*, el-Mektebetü’l-Faysâliyye, Mekke 1985, s. 355; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 71.

<sup>838</sup> Ebû Tâhir, *Safahât fî Ulûmi’l-Kırâat*, s. 355; Rufeide, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü’t-Tefsîr*, Dârü’l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990, c. 1, s. 493; Halîl, Halîl Abdülâl, *el-İhticâc li’l-Kırâati’l-Kur’âniyye*, *Mecelletü Külliyyeti Dâri’l-Ulûm*, Sayı: 25, Kahire 1999, s. 21; Tahhân, İsmâil Ahmed, *Min Kadâyâ’l-Kur’an*, Dârü’t-takvâ, Mısır 1994, s. 191.

<sup>839</sup> Mehdevî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ammâr, *Şerhu’l-Hidâye*, (Thk. Hâzım Saîd Haydar), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1995, c. 1, s. 18; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 363.

<sup>840</sup> İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fî Vucûhi’l-Kırâat ve İlelihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysî), Mekke 1993, c. 1, s. 19;

<sup>841</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 78.

<sup>842</sup> Efğânî, Saîd, *Fî Usûli’n-Nahv*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 28-45; Zâhid, Züheyr Gâzî, “en-Nahviyyûn ve’l-Kırâatü’l-Kur’âniyye”, *Mecelletü Edebi’l-Mustansire*, Sayı: 15, Bağdad 1987, s. 110; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 383-384.

<sup>843</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 384.

anlamına gelmektedir. Bir kırâat veçhinin, çeşitli amaçlar için (tespit ve tercih), isnat ve resm-i Mushaf yanında dilsel, naklî, aklî, tarihsel hüccetlerle temellendirilmesidir.<sup>844</sup>

Dağ'a göre kırâatlerin sahihinin sakîmlerinden<sup>845</sup> ayrılması anlamındaki sahih kapsamının tespiti, ihticâc alanı için tercihten önce gelmektedir. Hatta tercihten daha önemlisi tespittir. İhticâc tariflerini yapanlar onu sadece dile indirgemiş ve tercih boyutundan bakmışlardır. Hem hüccet çeşitlerinin tamamını, hem de ihticâcın tespit ve tercih alanını kapsayacak şekilde yapılması gereken tarifi şöyle olmalıdır: “Kırâat farklılıklarının sahihini sakîminden ayırarak sahih kırâatlerin tespiti; sahih kategorisi içerisinden bir veçhin tercihi için yapılan temellendirme eyleminde kendisine başvuru isnat, resm-i Mushaf, dilsel, nakil gibi bütün unsurlara verilen isimdir.”<sup>846</sup>

İhticâcın iki temel alanı vardır. Bunlar tespit ve tercihtir. Buna göre: “İhticâc alanında tespit kavramı, kırâat birikimi içerisinde yer alan sahih kategorisini bir kısım delillerle (hüccet) destekleyerek ispat etmek, sahih olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir... amacı kırâatin sıhhatini ortaya koymak, sahih olmayanları da ayıklamaktır.”<sup>847</sup>; yani, kırâatlerin sahih olup olmadıklarının ispatlanması ‘tespit’, sahih olanlar belirlendikten sonra bunlardan birini seçmek de ‘tercih’ kavramıyla ilişkilidir.

Hüccet’in tarihi seyrini incelediğimiz zaman sahabe zamanına kadar uzandığını görürüz. Hz. Peygamber zamanında kırâatler konusunda tek otorite Hz. Peygamber olduğu için, “şu kırâatin senedi daha sahihtir”, “bu kırâat resm-i mushafa uygundur”, “şu kırâat bu kıraatten daha iyidir” veya “bu kırâat hatalıdır/bu şekilde okumak câiz değildir” vb. şeklinde bir tartışma yaşanmamıştır.<sup>848</sup> Hz. Peygamber sonrasında sahabeden Kur’an’ı Hz. Peygamber’den bir harf üzere öğrenenler olduğu gibi fazla harf üzere de tâlim yapanlar mevcuttu. Bunlar kendilerinden sonraki nesle bu öğrenimi aynen aktarmıştır.<sup>849</sup> Bu uygulama Hz. Osman zamanına kadar devam etmiştir. İstinsah eyleminin ardından sadece çoğaltılan nüshalara uygun olan kırâatler varlığını devam

<sup>844</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 385.

<sup>845</sup> Sakîm; sahih ve hasen hadis şartlarını taşımayan, zayıf hadislerle eşdeğer bir manadadır. Hadis ilminde amel edilebilirlik ölçüsüne göre yapılan sınıflandırmada sahih, hasen ve zayıf/sakîm şeklinde belirtilir ve zayıfla amel olunmaz. Bkz. Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 144.

<sup>846</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 364, 371.

<sup>847</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 374.

<sup>848</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 72.

<sup>849</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 72.

ettirebilmiş, lehçeye dayanan müterâdifler ve müdrec okumalar varlığını devam ettirememiş ve son bulmuştur. Ferşî farklılıklar ise Hz. Peygamber'in vefatıyla son şeklini almıştır. Mushaf hattına uygun olan ve yedi harf ruhsatından kaynaklanan bazı farklılıklar varlığını devam ettirmiştir. Gerek yedi harf kategorisinde olup istinsah eyleminden sonra varlığını devam ettiren farklılıklar, gerek Kureyşî asıl olmakla beraber, bu da dâhil, bütün okumalar arasında bir seçme hürriyeti söz konusudur. Ferşî okumalarda da aynı şekilde seçme özgürlüğü bulunmaktaydı.<sup>850</sup> Hz. Osman'ın yedi harfî Kureyşî asla indirgemesi, müdrecleri kaldırması ve imha ettirmesi sorunları bir nebze olsun çözmüştür; fakat ferşî farklılıkların Mushaf'lara dağıtılması ve özel mushaf'ların yakılması tilâvetteki sorunları çözmüş değildir. Bu sorunlara bir de lahn sorununun eklenmesi, mushaf'ların noktasız ve harekesiz olması nedeniyle çok yoğun bir şekilde hatalı okumalar ve kasti uydurmaların artması vb. nedenlerle kırâatlerde tespit eylemi kaçınılmaz olmuştur.<sup>851</sup>

İbn Mücâhid dönemine kadar incelediğimiz kaynaklarda, sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran tüm kırâatlerden tercihte bulunularak okunuyordu. Kırâatlerde İbn Mücâhid'e kadar bir sınırlama yoktu.<sup>852</sup> Hicrî dördüncü asırla birlikte kırâat alanında sahih ve şâz okumaların arasının açılması ve liyakatsiz kişilerin okuyuşlarını ortadan kaldırmak için İbn Mücâhid kırâatlerde bir sınırlandırma yoluna gitmiş ve birçok kırâat arasından yedi imamın kırâatini bazı nedenlerden dolayı, ön plana çıkararak kırâatleri yedi ile sınırlandırmıştır.<sup>853</sup> Peşinden bu yedi kırâate Nisâbü'rî tarafından üç kırâat daha eklenmiş ve on kırâat, sahih kategorisi içerisinde yerini almış<sup>854</sup> ve ed-Dimyâtî tarafından buna dört kırâat daha eklenmiş, bunlar da şâz kırâat kategorisinde değerlendirilmiştir.<sup>855</sup> On kırâatin sahih ve dışındaki kırâatlerin şâz kırâat olarak değerlendirilmesiyle birlikte kırâatler için gerek lugavî, gerekse sarf ve nahiv

<sup>850</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 375.

<sup>851</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 377.

<sup>852</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 34; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>853</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45.

<sup>854</sup> el-Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzil*, (Nşr. H. Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr), Beyrut 1995, c. 1, s. 30; Öztürk, s. 215; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 84.

<sup>855</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 72; Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 417.

açısından değerlendirmelerin yapıldığı dönem ihticâc eyleminin en parlak dönemidir.<sup>856</sup> İhticâc eyleminin temelinde, kendi doğruluğundan şüphe edilen kırâatlere karşı, kırâat bilginlerinin sahih kırâatleri savunma amaçlı, ispat etme ve delillendirme vardır.<sup>857</sup>

İbn Mücâhid sonrası da ihticâc faaliyeti devam etmiş ve âlimler yazdıkları eserlerinde bu konuya geniş yer vermişlerdir. Bu konuda elimize ulaşan ilk kaynak Nehhâs'ın (öl. 338)<sup>858</sup> İ'râbu'l-Kur'ânı'dır. O, bu eserinde kırâatlere oldukça büyük bir yer ayırmıştır.<sup>859</sup> Peşine Ukberî'nin<sup>860</sup> et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân ve İmlâ ma menne bihi'r-Rahmân" adlı eserleri ve Bâkulî'nin,<sup>861</sup> "İ'râbü'l-Kur'ân" ve "İlelü'l-Kırâât" adlı eserleri gelmektedir.<sup>862</sup>

İbn Mücâhid sonrası âlimlerden bir kısmı onun yaptığı sınırlandırmayı esas almadan kırâatleri eleştirme konusunda selefleri gibi davranmışlardır. Bunu yaparken de sahih-şâz ayrımı yapmamış, dil açısından problemlili gördükleri bütün kırâatleri eleştirmişlerdir. İbn Mücâhid sonrası, bilimsel faaliyetlerin artması, önceden tercüme edilmiş olan felsefe kitaplarının tercüme edilmesi, bunun toplum tarafından benimsenmesi, düşünmeye verilen önemin iyice artmasıyla aklı ön planda tutarak yapılan tartışmaların ön plana çıkmaya başladığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde bilimsel ortam, cedel mantığı ile şekillenmekte ve 'nakle tabi olma gibi' dinî referanslar artık çok da kabul görmemeye başlamıştır. Karşısındakini ikna etmek için çeşitli metotlardan ve kesin bilgidenden yararlanmak gerekmektedir.<sup>863</sup> Bu dönem ve sonrasında insanların kırâatlere yaklaşımı diğer dinî konulara yaklaşımı gibidir. "Bu kırâatlerin senedi nedir? Referansları nelerdir? Okuyanlar niçin bağlı buldukları ekolü tercih

<sup>856</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 80.

<sup>857</sup> İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kırâât ve İlelihâ*, c. 1, s. 19; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 81.

<sup>858</sup> Bkz. Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, (Thk. Züheyr Ğazi Zahid), Beyrut 1988.

<sup>859</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 307.

<sup>860</sup> Bkz. Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâ ma Menne bihi'r-Rahmân min Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâât fî Cemî'i'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut 1979; Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1997.

<sup>861</sup> Bkz. Bâkulî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Keşfü'l-Müşkilât ve İzâhu'l-Mu'dilât fî İ'râbi'l-Kur'ân ve İleli'l-Kırâât*, (Thk. Abdülkâdir Abdurrahman es-Sadî), Dâru Ammâr, Amman 2001.

<sup>862</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

<sup>863</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 312-313.

etmişlerdir? Okuyanın tercih ve takip etmiş olduğu mezhebin nahvî ve lügavî temeli var mıdır? vb. sorular sormuş, ikna edici ve gerçekçi cevaplar aramışlardır.<sup>864</sup>

Bazı âlimler kırâatlerin doğru olduğunu ortaya koymak ve bağlı olduğu kırâat ekolünü savunmak için; âyetleri, eski Arap şiirini, farklı Arap lehçelerini, Araplardan duydukları ve rivâyet edilen haberlerden oluşan bilgileri kendilerine referans olarak ortaya atmışlardır.<sup>865</sup> Bazıları bağlı buldukları kırâat ekolünü temellendirmek için nakli ön planda tutmuş, bunun yanı sıra, Resm-i Mushaf, âyet, kırâat, çoğunluğun okuyuşu, şiir, lehçe, belâgat, bağlam vb. argümanları kullanmıştır.<sup>866</sup> Bazıları da hem cedel metodunu kullanıp aklî referanslarla temellendirmeler yapmış, hem de nakli temel almakla birlikte, hem aklî referansları hem de naklî referansları kullanmıştır.<sup>867</sup> İhticâc eyleminin iki sacayağı vardır. Bunlar; tespit ve tercihtir. Tespit ve tercih eylemini birbirinden ayırmadan yapılan her değerlendirmenin hem eksik hem de hatalı olma ihtimali yüksektir. Biz de hataya düşmemek için, tespit ve tercihi müstakil başlıklar altında incelemeyi uygun gördük.

### 2.2.3. Tespit Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi

Tespit sözlükte, “durmak, sabit olmak, gerçekleşmek” anlamlarına gelen ‘s-b-t’ fiilinin tef’îl kalıbından mastar olup, “bir şeyi devamlı ve sabit kılmak, bir şeyin hakikatini te’kit etmek, delil ve burhan ile ispat etmek” gibi manalara gelmektedir.<sup>868</sup> Istılâhî manası: “Kırâat birikimi içerisinde yer alan sahih kategorisini bir kısım delillerle destekleyerek ispat etmek; sahih olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir.”<sup>869</sup> Yukarıda kırâatlerdeki ihtilaf sebeplerinde de belirttiğimiz; yedi harften kaynaklanan farklı okumaların oluşturduğu ihtilaf, ferşî farklılıklar, sahabe müdreçlerinin oluşturduğu farklılıklar, hatalı ve kasti okumalar, Mushaflardan

<sup>864</sup> Şelebî, Abdulfettâh İsmâil, *Ebû Ali el-Fârisî, Dârü'l-Matbûâtî'l-Hadîse*, Cidde 1989, s. 173; Ebû Tâhir, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, *Safahât fî Ulûmi'l-Kırâât*, Mektebetü'l-Emdâdiyye, Mekke 1415, s. 294-295; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 313.

<sup>865</sup> Bkz. Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, s. 205; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffâr, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, Beyrut 1984, c. 1, s. 19-20; c. 2, s. 43, 52-53; c. 3, s. 79; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 315.

<sup>866</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'*, s. 62, 75, 81, 98, 103, 120-124, 170-174, 195, 205, 217; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 317.

<sup>867</sup> Bkz. Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, c. 1, s. 25-27, 29, 95, 260, 264, 281, 392-395; c. 2, s. 352; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 317.

<sup>868</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 2, s. 19-20.

<sup>869</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 374.



kaynaklanan farklılıklar, mushafın harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklanan farklı okumalar, müşâfehe usûlünden kaynaklanan farklılıklar, hattat hatalarından kaynaklanan farklılıklar bulunmaktadır. Bu kadar ihtilafın olduğu yerde sahihi sakîmden ayırt etmek için tespit kriterleri ortaya konulmuştur.

Âlimler yukarıda da belirttiğimiz gibi genel anlamda üç başlık altında birleşmişlerdir. Bu birleştikleri nokta ilk tespit kriterlerinin oluşmasını sağlayan, sahihi sakîmden ayırt etmek için İbn Âmir'in koyduğu kriterlerle aynıdır. Bunlar; kırâatin Hz. Peygamberden gelen bir nakle dayanması, Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushaf'lara muvafık olması ve Arap gramerine uygun olmasıdır.<sup>870</sup> Arap gramerini tespit kriteri olarak görenler olduğu gibi bunu tercih kriteri olarak görenler de mevcuttur. Biz de aynı kanaatteyiz.

### 2.2.3.1. Tespitî Hücetler

Kırâatlerin sahihini sakîminden ayıran tespiti hüccet çeşitleri: İsnat ve resmi Mushaftır. Âlimler kırâatlerin sıhhatinin belirlenmesi ve makbul kabul edilebilmesinin en önemli basamaklarını bu iki çeşit hüccete uygun olup olmamasında aramışlardır.

#### a- İsnat

İsnat: “Bir kırâati alan kişinin kendisinden önce kimseye veya kimselere dayandırmasına verilen isimdir.”<sup>871</sup> İsnat eyleminin en önemli özelliği bir kırâatin sahih olduğunu ispat etmek maksadıyla onu Hz. Peygamber'e dayandırmaktır.<sup>872</sup>

İsnat, tespit hücceti olmasına rağmen onu tercih hücceti gibi kullananlar olmuştur,<sup>873</sup> ama bir kırâatin isnat ile tespiti yapıldıktan sonra, iki kırâatten birinin isnadının ön plana çıkarılarak tercih edilmesinin bir anlamı yoktur.<sup>874</sup> Bu karışıklığın sebebi tercihlili hüccetler arasında olan “şöhret hücceti”nin bu isnat hücceti ile karıştırılması nedeniyledir.

#### b- Resm-i Mushaf

Kırâatin sahih olduğunun ispat edilmesinin tespitinde kullanılan ikinci hüccet ise Resm-i Mushaf hüccetidir. Hz. Osman'ın istinsah eyleminin ardından sahabenin

<sup>870</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 47.

<sup>871</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 401.

<sup>872</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9.

<sup>873</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 47, 57, 60, 63, 67, 82 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 402.

<sup>874</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 401.

icmâsına mazhar olan Mushaflardan herhangi birine okunan kırâatin uygun olup olmadığı bu hüccet sayesinde ispatlanır. Eğer rivâyet olunan okumalar Resm-i Mushaflara aykırı ise sahih kategorisinde kendisine yer bulamaz. Hem isnadı sağlam hem de Resm-i Mushaflardan birine uygun bir okuma ise sahih kapsamına alınmaktadır.

Dağ'a göre Resm-i Mushafın üç çeşit işlevi vardır:

- a- Yedi harften kaynaklanan müterâdif okumalardan altısını ilğa ederek Kureyşî asla indirgemesi,
- b- Sahabe müdreçlerinin sahih kapsamından çıkarılması,
- c- İsnadı destekleyici fonksiyonu olması nedeniyle önemli bir tespitî hüccet çeşitidir.<sup>875</sup>

Kırâatlerin sahih olanını sakîm olanından ayırt etmek için tespit devreye giriyor mu? Kırâatin doğru olup olmaması bil delile dayanıyor mu? Kırâat sınıflandırmalarında istidlâl eylemi yapılıyor mu? sorularının cevabı büyük önem arz etmektedir. Eğer bu sorulara vereceğimiz cevap 'evet' ise, -ki öyle- kırâatler için tevâtürden bahsedemeyiz. Çünkü mütevâtir haberin dışında kalan diğer bütün haberlerin doğruluğunun bilinmesi, haber dışındaki bir delile bağlıdır.<sup>876</sup> İstidlâl eylemi neticesinde, yani araştırma faaliyeti sonucunda doğruluğu tespit edilebilir. Bu nedenle de bu tür bilgiler zorunlu bilgi oluşturmaz nazarî bilgi oluştururlar.<sup>877</sup> Nazarî bilgi doğuran haber ise mütevâtir haber kapsamında değildir. Kırâatlerde tevâtürden bahsedilecekse ne isnada, ne Arapçaya uygunluğa ne de Mushafa uygunluğa bakılmalıdır.<sup>878</sup> Yine tevâtürden bahsedilecekse râvîlerin adalet ve zabtı bir tarafa Müslüman olmalarına bakmak bile şart değildir.<sup>879</sup>

Yine hatırlatalım ki istidlâl sonucu doğruluğu ortaya çıkan haber mütevâtir kapsamına girmez; ancak bu onun sahih kapsamındaki varlığına da bir hâlel getirmez. Şimdi hüccet meselesinin tespit eylemi yapıldıktan sonra yani sahihin sakîmden ayrılmasının ardından devreye girmesi beklenen tercih meselesine geçebiliriz.

<sup>875</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 402-403.

<sup>876</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 103.

<sup>877</sup> Yunus Apaydın, "Mütevâtir" Maddesi, c. 32, s. 209.

<sup>878</sup> İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnun, Tunus 1997, c. 1, s. 53.

<sup>879</sup> Ahmed Sâlim Mülhim, *Feyzü'r-Rahmân fî Ahkâmi'l-Fıkhîyyeti'l-Hâssa bi'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2001, s. 49; Yüksel, s. 209.

#### 2.2.4. Tercih Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi

Tercih sözlükte: “Tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” anlamlarına gelmektedir.<sup>880</sup> Yine: “İki şey arasında bir seçimde bulunma, yeğleme, üstünlük payesi vermek, üstün tutmak ve üstün görmek” anlamlarını taşımaktadır.<sup>881</sup> Gazzâlî’ye göre: “Tahminen zannî bir delili başka zannî bir delile tercih etmek”tir.<sup>882</sup> Pezdevî: “Eşit mertebede iki şeyden birinin diğerine vasfen üstünlüğüdür.” demiştir.<sup>883</sup> Cüveynî’ye göre: “Bazı zannî delilleri diğer bazıları üzerine tahminen galip kılmaktır.”<sup>884</sup> Başka bir tarife göre: “Matluba delâlet etmesi için muteâriz delillerden birinin i’malini, diğerinin ihmali gerektiren bir meziyetle birlikte bir delili zikretmektir.”<sup>885</sup> Tercih: “Bir şey hakkında herhangi bir tutum oluşurken etkili olan unsurları, bilişsel öge, duygusal öge, ön yaşantılar, tecrübeler ve toplumsal ortam” dan etkilenecek bir karar verme durumudur.<sup>886</sup> Urmenî ve Karâfi: “Bir delili diğer bir delile üstün kılmak ve kuvvetli olan ile amel etmek, diğerini de terk etmek.” diye tarif etmişlerdir.<sup>887</sup> Başka bir müçtehide göre ise: “Müctehidin söz veya fiil ile müteâriz delillerden birini kendisinde bulunan ve i’ mâlini evla kılan bir meziyetten dolayı diğer bir delile takdim etmesidir.”<sup>888</sup> Tercih, muarızlarının olmadığı yerde de kullanılabilir. Bunun örneği, terazinin kefelerinden birinin diğerine ağır ve galip gelmesinde gösterilmiştir.<sup>889</sup> Tercih iki şeyden birine değer atfetme şeklinde düşünülürse bu

<sup>880</sup> Serahsî, c. 2, s. 249-250.

<sup>881</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 142-145; el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, c. 2, s. 651; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, s. 279; Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Te'ârif*, (Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410, s. 170; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 70.

<sup>882</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, s. 426; Aslan, s. 83.

<sup>883</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. 4, s. 133.

<sup>884</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 741.

<sup>885</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, s. 460; Arûsî, Muhammed Abdulkadir, *Ef'alü'r-Resûl ve Dilâletuhâ ala'l-Ahkâm*, Dâru'l-Müctemi', Cidde 1984, s. 269.

<sup>886</sup> Zeki Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2004, s. 6.

<sup>887</sup> Urnevî, Sirâceddîn Mahmud b. Ebibekir, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, (Thk. Abdulhamit Ali Ebû Züneyd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, c. 2, s. 257; Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, (I-IX), (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, c. 8, s. 3831.

<sup>888</sup> Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercih Beyne Edilleti's-Şer'iyye I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 1, s. 89.

<sup>889</sup> Tahanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbu Keşşâfi İstilâhi'l-Funûn*, İstanbul 1984, c. 1, s. 533; Mustafa Sanu, *Mu'cemu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk 2000, s. 130-132.

sübjektiviteyi doğurur. Tercih eyleminde sübjektiviteden kurtulmanın yolu, tercih delillerinin değerlerinin belirlenmesi ve hiyerarşisinin oluşturulmasından geçer.<sup>890</sup>

Usûl-u fıkıh ilmînde, tercihte bulabilmek için bir takım şartlar ortaya atılmıştır, bunlar:

1- Tercihte bulunabilmek için iki veya daha fazla delilin bulunması ve birbirleriyle teâruz etmeleri gerekmektedir,<sup>891</sup> ancak tercih sadece zannî deliller arasında olmaktadır. Zan kesin bilgi karşısında duramayacağından kesin delille zannî delil arasında tercih yapılmamalıdır.<sup>892</sup> Hadîşçiler ve usûl âlimleri, hem aklî hem naklî olsun kat'î delillerde tercihin söz konusu olamayacağını söylemişlerdir. Nedenini ise: “Delillerin kat'îliği ile aralarında tercih yapılması arasında tezat vardır.” diye açıklamışlardır.<sup>893</sup> Mütevâtir haberler kat'î delil olduğuna göre destek veya takviyeye gerek duymamaktadırlar.<sup>894</sup> Bazı âlimler kat'î deliller arasında da tercih yapılabilir görüşünü benimsemişlerse de destek bulamamışlardır.<sup>895</sup>

2- Tercihte bulunabilmek için mevcut olan delillerden birinin meziyet olarak üstünlüğünün bulunması gerekmektedir. Teâruz halindeki delillerden birinin diğerlerine göre ön plana çıkaracak özelliği olması gerekir ki tercih edilebilsin,<sup>896</sup> fakat zat (mümâselet) bakımından baskınlık söz konusu ise burada teâruzdan bahsedilemeyeceği için tercihte de bulunulamaz. Çünkü güçlü delil alınırken zayıf delil yok hükmünde sayılmaktadır. Örneğin mütevâtir haberle âhâd haber arasında teâruzdan bahsedilemeyeceği için tercih söz konusu olamaz.

<sup>890</sup> Koçak, s. 6.

<sup>891</sup> Berzencî, c. 2, s. 124.

<sup>892</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. 4, s. 132-133; Şükrü Özen, “*Tercih*” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011, c. 40, s. 484.

<sup>893</sup> Berzencî, c. 1, s. 101; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 4, s. 426; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 2, s. 206; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahim b. Hasan, *Nihâyet's-Sül fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl I-II*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999, c. 2, s. 972; İbnü's-Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbn Hâcib*, (Thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd), âlletü'l-kütüb, Beyrut 1999, c. 4, s. 609.

<sup>894</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 4, s. 426.

<sup>895</sup> et-Teftâzânî, Sa'dettin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Thk. Muhammed Adnan Derviş), Mektebetü'l-Hanîfe, İstanbul tsz., s. 65, 70; Abbâdî, Ahmed b. Kasım, *el-Âyâtü'l-Beyyinât alâ Şerhi Cemi'l-Cevâmi' I-IV*, (Thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 4, s. 287-288.

<sup>896</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *el-İmâm es-Sâdik Hayatuhû ve Asruhu*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kuveyt tsz., s. 420; Aslan, s. 84.

3- Teâruz halinde olan deliller arasından herhangi birini tercih edebilmek için müçtehid olmak şarttır. Tercihin rukûn ve şartlarını bilmeyenler tercihte bulunamazlar.<sup>897</sup>

4- Son olarak da bir tarafı ağır basan deliller arasından birinin diğerlerine üstün geldiği, diğerlerine nazaran daha ağır bastığını müçtehidin beyan etmesi gerekmektedir.<sup>898</sup>

Tercih olgusunda ilk iki maddenin önemi büyüktür. Öncelikle tercih zannî deliller arasında yapılırsa kesin bilgi ifade eden zarûrî bilgiler arasında tercih yapılmaz. Mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade ettiğine göre aralarında tercih yapılamaz, yapılıyorsa mütevâtir haber olamaz. İkincisi de mütevâtir haberle âhâd haber arasında tercih yapılmaz. Güçlü delilin olduğu yerde diğer deliller yok hükmünde sayılacağı için mütevâtir haberin baskınlığı da herkesçe bilinen bir gerçek olması nedeniyle âhâd haberlerin düşmemesi için tercih yapılmaz. Mütevâtir kavramını sitematik olarak ilk defa ele alan Câhız da denk olan şeyler arasında tercih yapılamayacağını belirtmiş ve “...aralarında bir denklik olan haberlerin, açıklama özelliği ve birini diğerine tercih ettirecek üstünlüğü yoktur.” diye bir açıklama yapmıştır.<sup>899</sup> Buna göre bir tercih eylemi oluyorsa bu, denk şeyler arasında olamaz, denk olmayan, farklı kategoride olan şeyler arasında tercih yapılabilir anlamı çıkmaktadır.

Kırâat ilmi açısından ‘tercih’ hakkında yapılan tarifleri incelediğimiz zaman Tercih: “Kırâat okuyuşları konusunda nakledilen vecihler arasında gerek senet gerekse râvîler açısından en şöhret bulmuş olanını kabul etme.” anlamında kullanılmaktadır.<sup>900</sup> Yine: “Kırâat biçimlerinden nakledilenler arasında râvîler açısından en meşhur olanı tercih etme”<sup>901</sup>, “iki kiraatten birini diğerine tercih etme”<sup>902</sup>, “okuyucunun öğrenmiş olduğu kırâat alternatifleri arasında bir takım gerekçelerle kendisine uygun olan kırâati almasıdır.”<sup>903</sup> şeklinde tarifler yapılmıştır.

Râzî kırâatlerde tercih konusunda şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “Bu meşhur kırâatler ya tevâtüren nakledilmiştir, ya da böyle değil. Eğer tevâtüren

<sup>897</sup> Berzencî, c. 2, s. 125.

<sup>898</sup> Berzencî, c. 2, s. 126; Aslan, s. 85.

<sup>899</sup> Câhız, *Risâletü'l-Usmâniyye*, s. 17; Câhız, *el-Cevâbât*, c. 4, s. 290-291; Akyüz, s. 116.

<sup>900</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 70.

<sup>901</sup> Ebû Tâhir, *Safahâtun fî Ulûmi'l-Kırâât*, s. 288.

<sup>902</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 379.

<sup>903</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 176.

nakledilmiş dersek, mütevâtir nakil ile sabittir ki, Allah'ın kullarını bu kırâatler arasında muhayyer bırakmış ve cevazlığı noktasında hepsini eşit kılmıştır. Durum böyle olunca, bu kırâatlerden birini diğerine/diğerlerine tercih etmek tevâtürle sabit olan hükme aykırıdır. Dolayısıyla bu kırâatlerde tercihe gidenlerin küfrü olmasa da, fasıklığı hak etmeleri gerekir. Biz, bu kırâat imamlarından her birinin kıraatten belli bir okuyuş şeklini benimseyip insanları ona yönlendirdiğini ve diğerlerinden alıkoyduğunu görmekteyiz. O zaman, onlar hakkında da yukarıda söylediklerimizin (tercihe gidenlerin küfrü olmasa da, fasıklığı hak etmeleri gerekir) geçerli olması gerekir.”<sup>904</sup> Râzî bu düşüncede yalnız değildir. Nehhâs da onun gibi düşünmekte ve kırâatlerde tevâtür denilen kırâatler arasında tercih yapılmasının mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>905</sup> Eğer yedi veya on kırâate mütevâtir demiş iseler aralarında tercih yapmamaları gerekirdi; fakat vakiya bakarak söyleyebiliriz ki kırâatlerde tercih eylemi var, bu tercih eylemi yapılırken de sadece “şâz kırâatler ile mütevâtir kırâatler” arasında değil mütevâtir olduğunu iddia ettikleri “yedi/on kırâat” arasında da tercih yapmaktadırlar.

Dağ'a göre tercih kavramı: “Tespit yoluyla yapılan ihticâc neticesinde belirlenen sahih kategorisindeki kırâatler arasından alternatif vecihlerden birini bir kısım delillerle (hüccet) seçme, ötekine göre önceleme eylemidir. Amacı sahih kırâatler arasından birini seçmede niçin sorusunun cevabını dilsel, naklî ve aklî unsurlarla vermektir, kırâatin sahihliğini tespit amacı gütmeyen sadece niçin öncelendiğini ortaya koymayı amaçlar.”<sup>906</sup> Bu bize tercih olgusunun da tespit olgusunda olduğu gibi nazarî olduğunu yani istidlâl sonucu oluştuğunu gösteren en önemli delildir.

Tercih olgusunun tarihi seyrini incelediğimizde tespit eylemi ile paralel olduğunu görmekteyiz. Sahabe arasında bazıları kendi kırâatini daha isabetli ve doğru kabul ederken, diğer sahabîlerin okuyuşunu yanlış bulmaları ve onları bu kıraatlerinden dolayı eleştirenlere denk gelmekteyiz.<sup>907</sup> Örneğin; İbn Abbâs, kırâatini, rivâyet edilen kaynaklarda ilk tabakayı oluşturan sahâbîlerden almıştır.<sup>908</sup> Genellikle Zeyd b. Sâbit'ten

<sup>904</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 1, s. 60-61.

<sup>905</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 5, s. 62.

<sup>906</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 374.

<sup>907</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an Vucûhi'l-Kırâât ve 'İleliha ve Hüceciha*, c. 1, s. 33; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 72.

<sup>908</sup> Süleyman Ateş, “Kırâatlerde Tevâtür Meselesi”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, İstanbul 2002, s. 327.

kırâatini almış olmasına karşın bazen İbn Mes'ûd'un kırâatini de tercih etmiştir.<sup>909</sup> İbn Abbas, "Benim kırâatim Zeyd'in kırâatidir. Ben İbn Mes'ûd kıraatinden on kûsür harf aldım." demektedir.<sup>910</sup> Bu olgu, kırâatler konusunda ihticâc meselesindeki tercih boyutunun sahabeler zamanına kadar vardığını gösteren bir kanıttır. Sahabe zamanında Hz. Peygamber'in okuttuğu farklı okuyuş şekilleri olduğu bilinmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda İbn Abbas'ın harfî, İbn Mes'ûd'un harfî vb. ifadeler geçmektedir. Bu ifadeler sahabenin öğrendiği ve seçtiği kırâat vecihlerini gösteren delillerdir. Ortada bir tercih olgusu olduğuna göre bunu gerekçelendirme eylemi de kaçınılmaz olacaktır. Peki, sahabe bu gerekçelendirmeyi nasıl yapıyordu? Bunun üç farklı görünümü olduğunu söyleyebiliriz.

1) Sahâbe herhangi bir soru sorulmadan veya herhangi bir tartışma ortamında olmadan tercih ettiği kırâatin gerekçelerini açıklaması, örnek olarak; İbn Abbas -  
 أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ -<sup>911</sup> âyetinde geçen (نُنشِزُهَا) kelimesini (نُنشِرُهَا) şeklinde okumayı tercih etmiş ve bu okuyuşu tercih etme sebebini ise -<sup>912</sup> ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشُرَهُ -<sup>913</sup> göstermiştir.

2) İki kırâatten biri ile ilgili bir soru neticesinde sahabenin kendi kırâatini tercih etmesinin gerekçelendirmesi, örnek olarak; Abdullah b. Mes'ûd'a, sahabeden birilerinin -  
 وَرَأَوْنَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَنُورًا إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ -<sup>914</sup> âyetinde geçen (هَيْتَ لَكَ) ifadesini (هَيْتُ لَكَ) şeklinde okuduklarını iletmişlerdir. Abdullah b. Mes'ûd ben "هَيْتَ لَكَ" şeklinde öğrendim ve o şekilde okuyorum. Öğrendiğim şekliyle okumak daha çok hoşuma gidiyor demiştir.<sup>915</sup>

<sup>909</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 114.

<sup>910</sup> Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 55; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 105.

<sup>911</sup> Bakara, 2/259.

<sup>912</sup> Abese, 80/22.

<sup>913</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 173; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 131.

<sup>914</sup> Yusuf, 12/23.

<sup>915</sup> Bkz. Dûrî, Ebû Ömer, *Kırâatü'n-Nebî*, (Thk. Mehmet Ali Sarı), (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993, s. 46; Ebû Dâvûd, *'Hurûf*, 1; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 138-139.

3) Sahâbenin, kırâat vecihleri arasında yaptığı tartışma neticesinde kendi kırâatini gerekçelendirmesidir.<sup>916</sup> Buna örnek olarak da; İbn Abbas - حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّسُولُ - وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ<sup>917</sup> âyetinde geçen (كُذِّبُوا) kelimesini tahfifli şekliyle okumuş, Hz. Aişe ise (كُذِّبُوا) şeddeli şeklinde okumuş ve tahfifli bir şekilde okunmasına kesinlikle karşı çıkmıştır. İbn Abbas'ın tahfifli okuması Hz. Aişe'ye hatırlatıldığında ise 'maazallah' ifadesini kullanmış ve kendi tercihini bir takım yorumlarla hüccetlendirmiştir.<sup>918</sup>

Başta da söylediğimiz gibi belli şartlara göre seçim yapma, tercih etme, gerekçelendirme bir istidlâl eylemidir. İstidlâlin olduğu yerde nazarî ilim vardır. Nazarî ilmin olduğu yerde de mütevâtir olma ihtimali söz konusu değildir dedikten sonra tabiûn döneminde tercih eyleminin hangi durumda olduğunu inceleyelim.

Tercih eylemi tabiûn döneminde daha net şekilde kendini göstermektedir. Mezheplerin ortaya çıkmaya, serbest ve hür düşüncenin egemen olmaya başladığı tabiûn döneminde kırâatler arasında tercihte bulunan kimseler sayılamayacak kadar büyük bir kitleye ulaşmıştır.<sup>919</sup> Kırâat imamlarının yaşadığı bu devir tercihin en berrak olarak ortaya konulduğu devir olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Kırâat imamlarının kendi seleflerinden aldıkları farklı kırâatler arasında tercihte bulunarak okuduklarına şahit olmaktadır. Bu dönemde aralarında İbn Âmir, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve Âsım'ın da yer aldığı kırâat âlimleri, kırâatler arasında tercihlerde bulunmuşlardır.<sup>920</sup> Örneğin; el-Kisâî öncelikle Hamza'nın kırâati üzere insanlara okuyor ve eğitim veriyorken, daha sonra farklı kurrâlardan aldığı kırâatler arasından bir tercihte bulunarak o kırâat ile insanlara okumaya ve onlara eğitim vermeye devam etmiştir.<sup>921</sup> Yine kırâat imamlarından biri olan Nâfi: "Tabiûndan yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettiklerini aldım. Tek (şâz) kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle bu kırâatimi telif ettim." demiştir.<sup>922</sup> Ahmet b. Hanbel'in "Nâfi'nin kırâatini tercih etmemiş olsaydım, Âsım'ın

<sup>916</sup> Bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, c. 2, s. 507; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 141.

<sup>917</sup> Yusuf, 12/110.

<sup>918</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 134.

<sup>919</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 75.

<sup>920</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 43-51, 52-116.

<sup>921</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 76.

<sup>922</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 379; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 76; Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kırâât Adlı Eseri*, s. 45.



okuyuşunu tercih ederdim.” sözü<sup>923</sup> tercih eyleminin tabiûn dönemindeki örneklerindedir.

Kırâat imamları tercih yaparken birtakım unsurlar devreye girmiştir. Örneğin Nâfi; hemzeli kelimelerde ‘tahfif ve teshîli’ tercih etmiştir. Bunun nedenini ise, bir fiilde iki hemzenin bir arada telaffuzunun zor olabileceğini düşündüğü için tercih ettiğini söylemiştir.<sup>924</sup> O infırad ettiği vecihlerde Arapların en çok kullandığı lügatları tercih etmiştir. Bunun için Arap şiirinden istişhâd etmiştir. Bazen nahiv kaidelerini esas almıştır. Kelimeleri aslına uygun okumayı tercih etmiş, yine kolaylık prensibinden hareketle ‘taklîl, ihtilâs, teshil ve ibdâl’ vecihlerini çok sık yapmayı tercih etmiştir.<sup>925</sup>

Tercih eylemi yapılırken bazı öncüller kullanılmıştır; “iki veçhin bana en sevimlisi”, “bu nedenden dolayı ref okumayı seçtik”, “birinci vecih daha güzeldir”, “dilersen nasb ile dilersen ref ile okuyabilirsin” vb. gibi öncüllerle tercihlerini belirtmişlerdir. Örnek verecek olursak;

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ - (فَرِهَانٌ) âyetinde geçen<sup>926</sup> -وَأَلْيَقَ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ kelimesini Âsım, Nâfi, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halef “فَرِهَانٌ” şekliyle okumuşlar,<sup>927</sup> İbn Kesîr ve Ebû Amr ise “فَرِهُونٌ” şeklinde okumuşlardır.<sup>928</sup> Taberî “رِهَانٌ” kelimesinin Arap dilinde daha yaygın kullanılmasını gerekçe göstererek daha doğru bulmuştur.<sup>929</sup>

- وَإِنْ نَكْتُمُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ -<sup>930</sup> âyetinde geçen (لَا أَيْمَانَ) kelimesini İbn Âmir hemzeyi kesrelemek suretiyle, diğer

<sup>923</sup> Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâi’l-Kibâr*, c. 1, s. 108.

<sup>924</sup> Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, s. 159.

<sup>925</sup> Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kırâatinin Özellikleri*, s. 159.

<sup>926</sup> Bakara, 2/283.

<sup>927</sup> Dâni, *Kitâbü’t-Teysîr fi’l-Kırâati’s-Seb’*, s. 85; Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmail, *İbrâzu’l-Meânî min Hirzi’l-Emânî fi’l-Kırâati’s-Seb’*, (Thk. İbrahim Atve İvâz), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, Mısır 1982, s. 378; İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşr*, c. 2, s. 237.

<sup>928</sup> Dâni, *Kitâbü’t-Teysîr fi’l-Kırâati’s-Seb’*, s. 85; Ebû Şâme, *İbrâzu’l-Meânî min Hirzi’l-Emânî fi’l-Kırâati’s-Seb’*, s. 378; İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşr*, c. 2, s. 237.

<sup>929</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, c. 3, s. 140.

<sup>930</sup> Tevbe, 9/12.

kurrâ hemzeyi fethalamak suretiyle okumuşlardır. Mekkî b. Ebî Tâlib hemzenin fethasıyla okunduğu kırâati tercih etmiştir.<sup>931</sup>

قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا -  
 (خَرْجًا) kelimesini Hamza ve Kisâî elif ilâvesiyle (خَرْجًا) âyetinde geçen<sup>932</sup> -وَبَيْنَهُمْ سَدًّا şeklinde okumuş, diğer kurrâ elifsiz (خَرْجًا) şekliyle okumuşlardır. Taberî ve Kâsım b. Sellâm elif ilaveli şeklini tercih etmiş, İbn Kuteybe ve Mekkî b. Ebî Tâlib ise elif ilavesiz okunuşunu tercih etmişlerdir.<sup>933</sup>

934 - اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ -  
 (الله) lafzını Nâfi ve İbn Âmir merfû olarak okumuşlar diğer kurrâ ise mecrûr olarak okumuşlardır. Kâsım b. Sellâm mecrûr okumayı tercih etmiş, İbn Kuteybe ise merfû okumayı tercih etmiştir.<sup>935</sup>

936 - بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ -  
 (مُسَوِّمِينَ) kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb ve Âsım "مُسَوِّمِينَ" şekliyle okumuş,<sup>937</sup> Nâfi, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî "مُسَوِّمِينَ" şekliyle okumuşlardır.<sup>938</sup> Taberi bu iki farklı okuyuş şeklerinden "مُسَوِّمِينَ" kırâatini daha doğru bulur.<sup>939</sup>

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ -  
 940 - وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ  
 (تَعْبُدُونَ) kelimesini İbn Kesîr, Hamza ve Kisâî "يَعْبُدُونَ" şeklinde okumuş<sup>941</sup> diğerleri ise

<sup>931</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, (Thk. Muhyiddîn Ramazan), Beyrut 1987, c. 1, s. 500.

<sup>932</sup> Kehf, 18/94.

<sup>933</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 9, s. 147; Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 2, s. 77-78.

<sup>934</sup> İbrâhim, 14/2.

<sup>935</sup> Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 2, s. 25.

<sup>936</sup> Âl-i İmrân, 3/125.

<sup>937</sup> Dâni, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 90; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 242; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 398.

<sup>938</sup> Dâni, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 90; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kirâati'l-Aşr*, c. 2, s. 242; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 398.

<sup>939</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 4, s. 82.

<sup>940</sup> Bakara, 2/83.

<sup>941</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 169.

“تَعْبُدُونَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>942</sup> Râzî, kelimenin “يَعْبُدُونَ” şeklinde okunmasının sebebini İsrailoğulları’nın gâib olup, onlardan haber vermesine bağlamıştır. “تَعْبُدُونَ” şeklinde okunmasını sebebini ise, onların muhatap olmalarına bağlamıştır; ancak tercihe şayan olan “tâ” harfî ile okumaktır demiş, ve Ebû Amr’ın şu ifadelerine yer vermiştir: Görmüyor musun, Allah-u Teâlâ bu sözün devamında “insanlara güzel söz söyleyin.” buyurmuştur. Bu da kelimenin, onları muhatap sayılmak üzere “tâ” harfî ile okunmasını gerektiğini gösterir.” diyerek muhatap sigâsı ile olan kırâati tercih etmiştir.<sup>943</sup>

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ -  
 زُبُورًا 944 -وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا  
 kelimesini Hamza Kur’ân’da geçtiği her yerde “ز” harfini dammeleyerek okumuş,<sup>945</sup> diğerleri fetha ile okumuşlardır.<sup>946</sup> Râzî, “bu kelimedeki “ز” harfini fethalayarak okuyanların kırâatleri daha evlâdır çünkü bu daha meşhûr olup bu şekildeki kırâat daha fazladır.” demiştir.<sup>947</sup>

948 - هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَأِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ -  
 geçen (ظَلَّلِ) kelimesinin “ظَلَّلِ” ve “ظِلَالِ” şeklinde iki kıfarklı kırâati mevcuttur. Taberî, birinci kırâati tercih eder ve sebebini açıklamadan önce: “Manada muvafık olan ve kurrânın kırâatinde ihtilaf ettiği kırâatlerde, hatt-ı mushafa muhalif olma dışında, iki kırâatan birini diğerinden ayıran bir delalet yoksa resm-i mushafa muvafık olan kırâatin tercih edilmesi gerekir.” der, birinci kırâati tercih sebebi ise, bu, Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadiste geçen çoğul bir kelime olması dolayısıyladır demiştir. İkinci sebebi ise, resm-i Osmânîye muvafık olması nedeniyledir.<sup>949</sup>

<sup>942</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Sab’a fi’l-Kırâat*, s. 163.

<sup>943</sup> Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, c. 3, s. 164; Fârisî, *el-Hücce li’l-Kurrâi’s-Sab’a*, c. 1, s. 313, 317.

<sup>944</sup> Nisâ, 4/163.

<sup>945</sup> Paluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, s. 50.

<sup>946</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Sab’a fi’l-Kırâat*, s. 240.

<sup>947</sup> Mekkî, *el-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırâati’s-Sab’a*, c. 1, s. 403; Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, c. 9, s. 109.

<sup>948</sup> Bakara, 2/210.

<sup>949</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, c. 2, s. 396; Hacı Önen, Taberî Örneğinde Kırâat ve Huruf-u Seb’a İlişkisi, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, 2010, s. 109-110.

İbn Mücâhid dönemine kadar sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran tüm kırâatlerden tercihte bulunularak okunuyordu.<sup>950</sup> Yukarıda belirttiğimiz ihtilaf sebeplerinden sonra bazı dilsel, naklî ve aklî unsurlar devreye sokularak çeşitli izahlar yapılarak tercih yapılmıştır. Sahih olan okuyuşlar arasından birinin diğerine karşı daha meşhur, daha belîğ ve daha kuvvetli olması gibi sebeplerle tercih ettikleri kırâatin gücünü ve değerini ispat etmek maksadıyla; Kur'ân'î, nebevî, tarihsel, lügavî vb. deliller ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde tercih edilen kırâati daha güçlü göstermeye de tevcîhu'l-kırâat ismi verilmiştir.<sup>951</sup>

On kırâatin söhret bulup yaygınlaşmasından sonra zamanla kırâatlerde tercih olgusu zayıflamıştır. Geçmişe bağlılık ve ittiba konusu diğer ilmî disiplinlerde önemli bir yer tuttuğu gibi kırâat ilminde de kendini göstermiş ve hüccetin en temel faktörü olan tercih olgusu gereksizleştirilmiştir. Kırâatlerin mütevâtir diye isimlendirilmesinin ardından onlar arasından birini tercih edip diğerinin tercih edilmemesi anlayışı doğru bir yaklaşım olmaktan çıkmıştır. Çünkü mütevâtir kırâatlerin tamamı Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre: "Bu kırâat diğerinden daha iyidir demenin bir mantığı yoktur." diye düşünmüşlerdir.<sup>952</sup>

Kırâatler hususunda oldukça tutucu olan Ebû Hayyan, - فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ - إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْكُمْ مَنِ الْيَوْمَ قَالَ قَلِيلٌ قَلِيلَةٌ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ<sup>953</sup> âyetinde geçen (غُرْفَةً) kelimesinin fetha ve zamme okuyuşlarının bazı müfessir ve nahivcilerin tercih ettiklerinden söz etmekte ve bu kırâatlar arasında tercihe gerek olmadığını, çünkü bunların tamamının Hz. Peygamber'den rivayet edildiğini, Arapça açısından hepsinin güzel olduğunu ve birinin diğerine tercihinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.<sup>954</sup> Konu ile ilgili olarak Nehhas'ın ise bir topluluktan iki kırâat sahih olarak nakledildiğinde birinin diğerinden daha iyi olduğunun söylenemeyeceğini; çünkü bunların tamamının Hz. Peygamberden

<sup>950</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 34; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>951</sup> Ebû Tâhir, *Safahâtun fi Ulûmi'l-Kırâat*, s. 289.

<sup>952</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 340.

<sup>953</sup> Bakara, 2/249.

<sup>954</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 2, s. 265; İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2009, s. 237.

nakledildiğini ve böyle söyleyen kişinin günahkâr olacağını belirtmektedir.<sup>955</sup> İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlandırma eylemi öncesinde yaşayan ve kırâatlerde tercih yapan kişiler<sup>956</sup> için tercih makul görülmüş, İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlama eyleminden sonra tercih yapanlar<sup>957</sup> tenkîd edilmiştir.

Kırâatler sahih olduktan sonra ikisi arasında tercih yapmanın ve tercih yaparak diğer kırâatin reddedilmesi uygun görülmemiştir.<sup>958</sup> Bu konuda İbn Müneyyir: “Bizim amacımız Arap dili kaideleriyle Kur’ân’ı tashih etmek değil, Kur’ân kırâatiyle Arap dilini tashih etmektir.”<sup>959</sup> Ancak bu görüşü paylaşanlar bile Arap dili kurallarına dayanarak, sebebi nüzullere dayanarak, anlama dayanarak, selef görüşlerini vererek veya diğer Kur’an âyetlerinden yararlanarak tercih yapmadan kendilerini alıkoyamamışlardır.<sup>960</sup>

Eğer edâ yönünden kırâatler Kur’an gibi olsaydı, nuzûle dayansaydı ve tevâtüren nakledilseydi bu kırâatler arasından tercih yapıp diğer kırâatin kabul edilmemesi, beğenilmemesi mümkün olmazdı. Bunlar şu sebeplerden ötürü daha iyidir, bu daha belîğdir, bu bana daha sevimli gelmektedir vb. yaklaşımlar sergilenemezdi.

#### 2.2.4.1. Tercihî Hücet Çeşitleri

Kırâat geleneği içerisinde hücet çeşitleri genel manada tespite yönelik hücet veya tercihe yönelik hücet olarak değil de, ikisi birbirine karıştırılarak verilmiştir; fakat tespit hüceti ayrı tercih hüceti ayrıdır. Bu ikisinin birbirinden net çizgilerle ayrılması gerekmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere tespit ve tercih için ortaya konulan birikim birbirinden farklılık arz etmektedir. Tespit, kırâatin sıhhatinin ortaya konulması

<sup>955</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 5, s. 62.

<sup>956</sup> Sibeveyh, Ahfeş, Zeccâc, Ferrâ ve Müberred hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda yaşayan dil âlimleri olup kırâatlerde tercih yapan âlimlerdendir.

<sup>957</sup> Zemahşerî ve sonrasında yaşayanların kırâatlerde tercih yapma hakkı olmadığı vurgulanmıştır. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 83.

<sup>958</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 83.

<sup>959</sup> İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İntisâf fî mâ Tadammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, (Keşşaf Tefsiri İçerisinde), Beyrut tsz., c. 2, s. 54; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 118.

<sup>960</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 7, s. 45; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Thk. Abdurrahman Amayra), Beyrut tsz., c. 3, s. 165; Muammer Erbaş, *Fahrettin er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2001, s. 169 vd.

veya sahih olanı sakîm olandan ayrılması için varken, tercih, tespit edilip sıhhati ortaya konan iki farklı kıraatten birini seçmek için vardır.<sup>961</sup>

Tespit eylemi yapıp sahih olan sakîm olandan ayrıldıktan sonra sahih kategorisi içerisinde seçim yapmayı sağlayan hüccetlere “tercihi hüccetler” denilmektedir.<sup>962</sup> Dağ bu hüccet çeşidini isnada dayalı olan “şöhret hücceti” ve Resm-i Mushafa dayalı olan “yerel Mushaf hücceti” olarak tasnif etmiştir ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

#### 2.2.4.1.1. İsnada Dayalı Hüccet; Şöhret

Sahihliği isnat ve resm-i Mushaf kriterleri vasıtasıyla tespit edilen kırâatlerden birini tercih etmek için kullanılan hüccet çeşiti “şöhret hücceti”dir. Kırâatlerin Hz. Peygamber’e dayandığı sahih olduğunda bu kırâatler arasından hangisinin “daha sahih”, “daha meşhur”, kurrânın icmâi”, “çoğunluğun okuyuşu” vb. özelliklerine göre tercih edilmesidir.<sup>963</sup> Bu şekilde yapılan tercih çeşitleri oldukça fazladır. Bunun örneklerini tercih meselesini anlatırken vermiştik.

#### 2.2.4.1.1. Resm-i Mushafa Dayalı Hüccet; Yerel Mushaf

Yine sahih olduğu isnat ve resm-i Mushaf kriterlerine göre tespit edilen kırâatler arasından birini tercih etmek amacıyla kullanılan hüccet çeşitlerinden biri de “yerel Mushaf hücceti”dir.<sup>964</sup> Kırâatlerden birini tercih edenlerin bunu “Şam Mushafı”, Medine mushafı”, Basra Mushafı” vb. Mushafalara uygun olmasını tercih sebebi olarak görmüşlerdir. Bu Mushafar arasında bazı farklılıklar vardı, bunları da ihtilaf meselelerini incelerken Mushafar arası farklılıklar başlığı altında değerlendirmiştik.

#### 2.2.4.2. Müstakil Tercihî Hüccetler

Bazı hüccet çeşitleri de vardır ki bunlar tespit hüccetleri ile bir bağlantıları olmayıp kendi başlarına sahih kırâat birikimi içerisinde birini tercih etmede

<sup>961</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 395.

<sup>962</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 403.

<sup>963</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 404.

<sup>964</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 404.

kullanılmaktadır. Bunlar: Dilsel Hücetler, Naklî Hücetler, Aklî Hücetler ve Özel Hücetlerdir.

#### a- Dilsel Hücetler

Arap dili, çoğunluk tarafından tespit kriteri olarak gösterilmesine karşın bir kırâatin sıhhatinin belirlenmesi için ortaya atılan şartlardan birisi olamayacağını düşünenler de vardır.<sup>965</sup> Bunun nedenini ise şöyle açıklamışlar, senedi sahih olan ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlerin sahihliği için başka bir şarta ihtiyaç yoktur. Bu iki şarta uygun olan kırâatlerin zaten Arap diline uygun olması gerekmektedir.<sup>966</sup>

Lahn olgusunun ortaya çıkması, Arap dilinin bozulmaya başlaması, bu bozulmanın Kur'an ve kırâatlere de yansması nedeniyle sahih okumaları muhafaza altına almak ve lahnden kaynaklanan kastî ve hatalı okumaların önüne geçmek maksadıyla dilsel hücet şart koşulmuştur. Dilsel hücet tespit ettiğimiz ilk sıhhat kriterleri arasında geçmektedir. İbn Âmir (öl. 118) sahih kırâatin şartlarından birisi olarak kırâatin, "Arap gramerine uygun olması gerekir." demiştir.<sup>967</sup> Buradan anlaşıldığı üzere bu hücet çeşitinin tespit kriteri mi, tercih kriteri mi olduğu tartışmalara neden olmuştur. Kimileri çoğunluk bunu tespit kriterleri arasında göstermişken, kimileri bunu tercih kriterleri başlığı altında göstermiş ve sonradan oluşan bir dil kaidesinin kendisinden önce var olan kırâat birikimi için tespit kriteri olamayacağı vurgulanmıştır.<sup>968</sup> Dilsel hücetin alt başlıklarını ise nahiv ve sarf kaideleri, belâgat prensipleri, şiir metinleri, akvâlû'l-Arab, lehçe farklılıkları oluşturmaktadır.<sup>969</sup> Tercih meselesini anlatırken örneklerini vermiştik. Bir örnek de burada verecek olursak;

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالِدًا وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ -  
 970-عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ âyetinde geçen (فَمَنْ اضْطُرَّ) lafzını Ebû Amr, Âsım ve Hamza geçiş yaparken kelimenin sonunu kesreli okumuş ve bunun hücetini ise: "Sâkin harf

<sup>965</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 405.

<sup>966</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 405 vd.

<sup>967</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 47; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 44.

<sup>968</sup> Sahih kırâatin şartlarından bahsederken bu konu ile ilgili kriterlerden bahsedilmiştir.

<sup>969</sup> Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 317; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 405-408.

<sup>970</sup> Bakara, 2/273.

harekelendiğinde kesre ile harekelenir.” Arap dili kuralına dayandırmışlardır. Diğer imamlar ise kesreden dammeye geçmeyi telaffuz açısından zor gördükleri için iki kelime arasındaki geçişte dammelemeyi tercih etmişlerdir.<sup>971</sup>

### b- Naklî Hücetler

Bir kırâatin sahih olduğu tespit edildikten sonra onu diğer kırâatlere tercih etmek için tercih edilen kırâatin daha belîğ, daha fasih vb. olduklarını belirtmek maksadıyla ortaya konulan müstakil tercih hüccetlerinden biri “naklî hüccetler” dir. Kırâatin nakli hüccetle desteklenerek tercih edilme başlıkları ise kısaca şunlardır; âyet, hadîs, kırâat, sebebi nüzûl, şiiir, sahabe kavli, akvâlü’l-Arab hüccet çeşitleridir.<sup>972</sup> Örnek verecek olursak;

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا -  
 973-يُوعَطُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنْبِيئًا  
 harflerini, İbn Kesîr, Nâfi, İbn Âmir ve Kisâi, bunlardan sonra gelen hemze harflerinin dammesini bu harflere vererek “ أَوْ اخْرُجُوا-أَنْ اقْتُلُوا ” şeklinde okumuşlar, Ebû Amr da sadece vâv harfini dammeleyerek okumuştur. Vâv harfini dammeleyerek okuyan kurrâ,<sup>974</sup> vâv harfini, zamir olan vâv harfine benzediği için damme ile okumuş ve bu kırâate, vâv harfini ittifakla damme ile okumuş oldukları<sup>975</sup> (اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ)<sup>976</sup> ve (وَلَا تَنْسُوا) (وَلَا تَنْسُوا) ayetlerini delil getirmişlerdir.<sup>978</sup>

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ -  
 ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ  
 إِلَى جِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ

<sup>971</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâât*, s. 122-123. Başka örnekler için bkz. Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Mecâlisü'l-Ulemâ*, (Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Matbaatu Hükümeti Kuveyt, Kuveyt 1984, s. 263 vd.; Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 1, s. 10 vd.

<sup>972</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 408.

<sup>973</sup> Nisâ, 4/66.

<sup>974</sup> Âsım ve Hamza dışındaki imamlar. Bkz. Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 227.

<sup>975</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 145.

<sup>976</sup> Bakara, 2/16.

<sup>977</sup> Bakara, 2/237.

<sup>978</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, c. 10, s. 166-167; Adıgüzel, *Kırâatler Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, s. 123.





- <sup>985</sup> مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ - âyetinde geçen (جَبْرِيلَ) kelimesini İbn Kesîr “جَبْرِيلَ” şeklinde okumuş ve böyle okuma sebebini ise Hz. Peygamber’i rüyasında bu âyetteki (جَبْرِيلَ) kelimesini “جَبْرِيلَ” şeklinde okurken gördüğü için böyle okuduğunu söylemiştir.<sup>986</sup> Bu çeşit hüccet sayısı yok denecek kadar azdır.

### 2.2.4.3. Tespit ve Tercih Arasındaki Farklar ve Tevâtürle İlişkisi

Kırâatlerin sahih olanının sakîm olanından ayrılması, sahih olan okumaların sağlama alınması, sahih olmayanların saf dışı bırakılması için tespit devreye girmiş ve bir kırâatin sahih olabilmesi için; kırâatin senedi, resm-i Osmânîye ve Arap diline uygunluğu şartları ileri sürülmüştür. Bunlar tespit boyutuyla alakalı olan kısımdır. Tercihle ihticâc ise; sahihin sakîmden ayrılmasının ardından sahih kırâatler arasından tercih edilmesidir, tercih edilen kırâatin diğer kırâatlere daha üstün geldiğinin ispat edilmesi çabasıdır. İhticâc meselesi tespit ve tercih ayrımı yapılmadan anlamlandırılmaz, anlamlandırma çabaları peşisıra bir takım problemleri beraberinde getirecektir. Çünkü ikisi birbirinden farklıdır. Dağ’a göre farklılıklar şunlardır:

1- Mahiyet itibariyle farklıdır. Tespite yönelik yapılan ihticâclarda objektivite söz konusudur. Özgürlük olmadığı için seçme hakkı yoktur, kişilere göre de değişmez. Sahih kırâatin üç şartını içerisinde barındıran bu kapsama girmiş olur, şartları içerisinde barındıramayan veya şartlardan bazılarının eksik olmasıyla da kapsam dışında kalır. Tercihle ise; sahihler arasından seçim söz konusudur. Seçim konusunda özgürlük, subjektivite ve bireysellik devreye girmektedir. Kırâatin sahih olmasının ardından tercih yapan kişi, tercih ettiği kırâatin senedinin meşhur olması, istinsah edilen Mushaflardan hangisine tâbi olmuşsa onu baz alması, Arap dili çerçevesinde hangi dil ekolünün mensubu ise ona göre kırâatleri belîğ ve efsah kabul etmesi, tâbi olduğu dil ekolünün sarf ve nahiv kurallarını öncelemesi, istediği naklî delili sunması ve aklî temellendirme yapması tamamen kendisiyle ve birikimiyle alakalıdır.<sup>987</sup>

<sup>985</sup> Bakara, 2/98.

<sup>986</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kirâat*, s. 166; Dâni, *Câmiu’l-Beyân fi’l-Kirâati’s-Seb’a’l-Meşhûre*, c. 1, s. 40; İbn Zencele, *Hüccetü’l-Kirâat*, s. 107; Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 412.

<sup>987</sup> Dağ, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 388-389.

2- Malzeme açısından farklıdırlar. Tespit ihticâcında ayırt etmeksizin bütün kırâat birikimi göz önüne alınır. Bunlar içesinden sahihler ve sakîmlerin birbirinden ayrılması için üç kriter konulmuştur. Bu kriterlere uymayanlar sakîm kategorisine girer. Sahihler ise bu üç kritere uyduğu için ispat edilir. Tercih ihticâcında ise, bütün kırâat birikimi ortada yoktur, sadece sahih kırâatler vardır. Tercih sadece bu birikim içerisinden yapılabilmektedir.<sup>988</sup>

3- Sebep açısından farklıdırlar. Tespit ihticâcı kırâatlerin sahihliğini ortaya koymak için yapılmaktayken, tercih ihticâcı sahihliği kanıtlanmış olan birikim içerisinden seçim yapma yoluyla olur.

4- Gaye açısından farklıdırlar. Tespit ihticâcında kırâatlerin sahihliğini ortaya koyup korumaya alma söz konusudur, tercih ihticâcında vahiyliği ortaya konan kırâatler arasında seçilen kırâatin diğer kırâatlere göre öncelenme sebebini ortaya koyma söz konusu olmaktadır.<sup>989</sup>

5- Hüccet açısından farklıdırlar. Tespit ihticâcında hüccet olarak, isnat, resm-i Mushaf ve Arap dili kullanılıyorken, tercih ihticâcında, ana kriterlerden isnadın “meşhûrluğu”, resm-i Mushafın “yerelliği”, Arap dilinin “efsah-eblağ” unsurlarının kullanılmasına ilâve olarak “naklî, aklî ve dilsel” hüccetlerin tamamı kullanılabilir.<sup>990</sup>

6- Son olarak tarihsel açıdan farklıdırlar. Tespite yönelik ihticâc eylemi, tabiûn döneminde başlamış ve bitmişken, tercihe yönelik ihticâc, sahâbe döneminde başlamış, tabiûn döneminde gelişmiş, tebeu't-tâbiûn döneminde sınırları genişlemiş, İbn Mücâhid'in ardından özel bir alan haline gelmiş, ekolleşmiş ve son dönem itibariyle durağan bir hal almıştır.<sup>991</sup>

Bazı âlimler yukarıda da belirttiğimiz üzere kırâatlerin doğru olduğunu ortaya koymak ve bağlı olduğu kırâat ekolünü savunmak için âyetleri, eski Arap şiirini, farklı Arap lehçelerini, Araplardan duydukları ve rivâyet edilen haberlerden oluşan bilgileri kendilerine referans olarak ortaya atmışlardır. Bazıları bağlı buldukları kırâat ekolünü temellendirmek için nakli ön planda tutmuş bunun yanısıra resm-i Mushaf, âyet, kırâat, çoğunluğun okuyuşu, şiir, lehçe, belâgat, bağlam vb. argümanları kullanmışlardır.

<sup>988</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 389.

<sup>989</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 389.

<sup>990</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 389.

<sup>991</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 389.

Bazıları da her iki yöntemi de kullanmış, yani hem cedel metodunu kullanıp aklî referanslarla temellendirme, hem de naklî temel almakla birlikte, hem aklî referansları hem de nakli referansları kullanmışlardır. İhticâc meselesi bir tespit ve tercih eylemi ise, sahih olanı sakîm olandan ayırmak için kriterler belirlenmişse, bir istidlâl sonucunda bir kırâatin doğru olup olmadığına ya da sahih olup olmadığına karar veriliyorsa bu nazarîdir, nazarî olan bilgi de mütevâtir kapsamı dışındadır.

### 2.2.5. Tevâtür Bağlamında Kırâatlerde Tenkîd Meselesi

Arap dili ve Edebiyatında bu kavram eleştiri karşılığında kullanılan bir kelimedir. “Nakd, intikâd ve tenakkud” kelimeleri eleştiri anlamına gelen ifadelerdir. Bu kavramların anlamı ise “hakiki altın paraları sahte paralardan ayırt etmek, mâdeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak, kusur bulmak”<sup>992</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Hicrî 3. asırdan itibaren edebî alanda “tenkîd” kelimesinin ‘kusur bulmak, ayıplamak’ anlamı edebî ıstılahlarda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>993</sup> Klasik dönem edebî eserlerde ‘nakd’ kelimesinin bu ıstılâhî manası pek geçmemektedir. Hicrî 6. asırda Zemahşerî ilk defa ‘Esâsü’l-belâğa’ adlı eserinde ıstılâhî manasına yer vermiş,<sup>994</sup> bu kelimeyi bir ifade olarak ‘nakdu’l-keâm, nakdu’l-şi’ir’ olarak kullanmış fakat ne anlama geldiğini tarif etmemiştir.<sup>995</sup> Araplar hem klasik kaynaklarda hem de günümüz kaynaklarında tenkîd (eleştiri) kavramının yerine ‘nakd’ kelimesini: “Hakikisini sahtesinden ayırt etmek için parayı gözden geçirmek.” anlamında kullanmaktadırlar. Günümüz Türkçesinde bu kavramı karşılayan kelime ise eleştiridir.

Tenkîd/nakd bir şiiri veya nesri her yönüyle değerlendirmek anlamına gelmektedir. Yani bir şiirin veya nesrin hem iyi yönlerini hem de olumsuz yönlerini ortaya koymaktır. Sadece olumsuz yönlerini ortaya koymak tenkîd değildir. Kırâatlerin tenkîd edilmesi meselesine bakıldığında şiir ve nesrin filolojik tenkîdi gibi aralarında bir

<sup>992</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 10, s. 200; Rahmi Er, “Tenkit” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011, c. 40, s. 458.

<sup>993</sup> M. Akif Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî’nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000, s. 6.

<sup>994</sup> Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, s. 651.

<sup>995</sup> Özdoğan, s. 7.

benzerliğin olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Zira kırâatlerin genel itibariyle tenkîd edilmesi filolojik temellidir.

Kırâatleri tenkîd eden âlimlerin ekserisi dilcidir ve eleştirdikleri husus da kırâatlerin dil yönüdür. Dolayısıyla Arap dilinde ortaya çıkan tenkîd meselesi, dil âlimleri tarafından aynen kırâatlere de uygulandığı rahatlıkla söylenebilir. Yani bir şiiri veya nesri nasıl fesâhat ve belâğat açısından olumlu veya olumsuz değerlendirip tenkîd ediyorlar ise kırâatleri de aynı şekilde değerlendirip tenkîd ediyorlar. Onların bu tenkitlerinin temel referansı süreç içerisinde ortaya çıkan ve ayrı bir alan kabul edilen nakd olayıdır denilebilir.

Tercih meselesinde aktardığımız üzere kırâat ilminde genel anlamda kırâatler arasından birini tercih ederken diğerinin de varlığını kabul edip reddetmeme eğilimi hâkimdir. Bazıları kırâatlerdeki ihtilafların sadece tenevvüden kaynaklanmadığını, bir takım ihtilafların tezâd olduğunu iddia edip delillendirmeler yapmışlardır.<sup>996</sup>

Kırâatlerde tenkîd meselesi de tespit ve tercih ile beraber başlamaktadır. Yani tenkîd meselesinin sahabe zamanına kadar götürmek mümkündür. Sahabeler Kur'an'ı farklı şekillerde okumuşlar ve bu okuyuşların büyük bir kısmında uyuştukları gibi bazı okuyuşlarda da ihtilaf etmişlerdir. Onlar okudukları kırâatin daha isabetli olduğunu belirtmek için, Kur'an'dan, dilden ve mantıksal parametrelerden yararlanmışlardır.<sup>997</sup> Bunu yaparken diğer kırâatin kendi kırâatlerinden bazı yönlerden zayıf olduğunu düşünmüş ve eleştirmişlerdir.<sup>998</sup> Tenkîd eylemini yaparken de bazı öncüller kullanmışlardır. Bu ifadeler bakarak diğer kırâatleri tenkîd ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz: “Bundan başkası câiz değildir, ben bundan hoşlanmıyorum, bu kırâatle okumak hatadır/galattır, bu kırâatte çirkinlik vardır, bu fahiş bir hatadır.” vb. ifadeler kullanmışlardır.

Tenkid eylemini dönemlere ayıracak olursak, sahabe zamanı, tabiûn dönemi ve İbn Mücâhid'e kadarki zaman ve İbn Mücâhid sonrası tenkîd olarak kategorize edebiliriz.

<sup>996</sup> Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, s. 205-206.

<sup>997</sup> İsmail Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, 2002, s. 448.

<sup>998</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5, 65, 80, 414; c. 2, s. 260, 275; c. 3, s. 175; Abdulâl Sâlim Mukrim, *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996, s. 116 vd.

### 2.2.5.1. Sahabe Zamanında Tenkîd

Öncelikle Sahabe döneminde tenkîd var mıydı? Sahabe tercih ettiği kırâatin dışında bir kırâate karşı ne tepki veriyordu? Bu soruların cevabı önem arz etmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda sahabe zamanında tenkîdin varlığını gösteren delilleri az da olsa müşahade ettik.

Örneğin Hz. Âişe, - *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَنْيَسَ الرَّسُولُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ - وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ*<sup>999</sup> âyetinde geçen “كُذِّبُوا” fiilini şeddeli ve meçhul kalıbıyla okumuş, İbn Abbas gibi bazı sahabelerin şeddesiz ve meçhul kalıbı ile okumalarını eleştirmiştir.<sup>1000</sup> İbn Abbas’ın tahfifli okuması Hz. Aişe’ye hatırlatıldığında ise ‘maazallah’ ifadesini kullanmış ve kendi tercihini bir takım yorumlarla hüccetlendirmiştir.<sup>1001</sup>

Yine İbn Abbas - *وَجَعَلُوا الْمَلِيكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَنُكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ - وَيُسْتَأْذَنُ*<sup>1002</sup> âyetinde geçen (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) lafzını bu şekliyle okurken Sâid b. Cübeyr kendi mushafında bu lafzın (عِنْدَ الرَّحْمَنِ) şeklinde yazılı olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas onu hemen sil ve yerine (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) yaz demiştir.<sup>1003</sup> İbn Abbas’ın iki sahih kiraatten biri olan bu okumayı sildirip diğerini yazdırması, kendi kırâatini öncelemesi ve diğerini reddetmesi anlamına gelmektedir.

Sahabenin kendi kırâatini öncelemesi, duyduğu kırâati duymadığı kırâate tercih etmesi normaldir. Sorulması gereken şudur. Sahabe bir başka okuyuşu neden kabul etmiyor, dışlıyor ve eleştiriyor? Bu eleştirisinin arkasında nakille ilgili bir problem mi var? İnsan unsurunun devreye girmesiyle hata, unutmak, karıştırmak gibi başka ihtimaller de göz önüne alınmış olabilir mi?

Sahabenin bu gerekçelendirmeleri yaparak kendi kırâatının daha doğru ve daha güzel olduğunu söylemesi, hatta diğer kırâati dışlaması farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Öncelikle sahabenin kendi kırâati tercih edip diğer kırâati tercih etmemesi ve dışlamasının en büyük nedeni, sahâbenin öteki kiraatten haberi olmaması

<sup>999</sup> Yusuf, 12/110.

<sup>1000</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet” in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 73.

<sup>1001</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 134.

<sup>1002</sup> Zuhurf, 43/19.

<sup>1003</sup> Dâni, *el-Muhkem fî Nakdi 'l-Mesâhif*, s. 21.

gösterilmiştir.<sup>1004</sup> İkincisi, sahâbenin diğer kırâatten haberi olmakla beraber kendi kırâatini incelemek istemesi gösterilmiştir. Üçüncüsü de, sahabe, tepki gösterdiği, eleştirdiği kırâati unutmış olabilir denilmiştir;<sup>1005</sup> ancak bu üç husus da eleştirilmiştir. Öncelikle bir sahâbînin öteki kırâatten haberi olmasa bile tartışma ortamında haberi olmuştur. Haberi olunca da öteki kırâati dışlamaması gerekirdi; fakat vakıya bakarak dışladıklarını, kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Diğeri, sahâbenin kendi kırâatini birtakım nedenlerden dolayı incelemesi, bu normalde bir problem değildir ancak kendi kırâatini öncelerken öteki kırâati dışlaması ve eleştirmesi problemdir. Üçüncüsü, sahâbe eleştirdiği kırâati unutmış olabilir; fakat soru ve tartışma ortamında unuttuğu kırâati hatırlaması gerekirdi. Yine vakıya bakarak hatırlamadıklarını söyleyebiliriz. Bütün bunlar sahâbenin diğer kırâatlere karşı tepki göstermesinin arkasında bu sebeplerin değil, okumaya devam ettiği kırâati sahiplenme duygusunun ve aşırı duygusallığın ağır bastığının göstergeleridir denebilir.<sup>1006</sup>

Sahabe zamanında yaşanan tenkîd meselesinin sebebi her ne olursa olsun, o dönemde, kabul edilmesi gereken, ittifak edilmesi gereken bir konuda ihtilafa düşme, zarûrî ilim ifade etmesi gereken bir bilgiyi kabul etmeyip reddetme eğiliminin olduğunu net bir şekilde görülmektedir. Bu kabul etmeyişi anlamlandırmak, kesin bu nedenden ötürüdür demek mümkün değildir; ancak ortada bir vakıya var, o da mütevâtir denilen, kesin bilgi doğurması beklenen, ihtilafın ve itirazın olmasının beklenmediği bir bilgi türü olan mütevâtir kavramının içi bu rivâyetler olduğu müddetçe doldurulamamaktadır. Bu rivâyetlerin doğruluğu istidlâl eyleminin ardından, beyin jimnastiği ile ortaya çıkarılabilir. Belli karîneler vasıtasıyla doğruluğuna hükmedilen bilgiler nazarî bilgi kapsamındadır. Bu rivâyetler sahih kategorisinin içerisinde değerlendirildiğinde bir problem olmazken, mütevâtirin içerisinde barındırması gereken şartlardan olan zarûrî bilgi doğurması, hisse ve müşahedeye dayanması, belli bir konuda ittifak olunması gibi özellikleri içermemesi bakımından problemlere yol açmaktadır.

<sup>1004</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142.

<sup>1005</sup> Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. 17, s. 41; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, c. 5, s. 482; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143; Abdurrahman Çetin, Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marîfe*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002, s. 97.

<sup>1006</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143.

### 2.2.5.2. Tabiûn Dönemi ve Sonrası Tenkîd

Tabiûn dönemi ve sonrasında da tenkîd meselesine daha sık rastlamaktayız. Tercih olgusunda olduğu gibi tenkîd meselesinin de çok yoğun olduğu dönem tabiûn dönemi ve sonrasındır. Mezheplerin ortaya çıktığı ve özgür düşüncenin yaygınlaştığı bu dönemde tenkîdde bulunanların sayısı sayılamayacak derecede fazladır.<sup>1007</sup> Ahmed b. Hanbel, medleri uzun tutması ve başka nedenlerden dolayı Hamza'nın okuyuşunu kerih gördüğü rivâyet edilmiştir.<sup>1008</sup> Taberî de, kendisine ulaşan çeşitli kırâatleri öncelikle anlam ve dil açısından eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesi gereken malzeme olarak görmüştür. Bu eleştiriyi yaparken kurrânın ittifak ettiği veya büyük bir çoğunluğun okuyuşlarını istisna tutmuştur.<sup>1009</sup> Taberî'nin, yedi veya on imamdan rivâyet edilen pek çok kırâatle okumanın câiz olmadığını belirten tespitlerini eserinde görmekteyiz.<sup>1010</sup> Ferrâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Cafer en-Nehhâs, Mekkî b. Ebî Tâlib vb. âlimler ihtilaf edilen kırâatler arasında hem tercihte bulunmuş hem de tenkîd etmişlerdir.<sup>1011</sup> Şimdi öncelikle örnekler verilecek sonra bu örnekler hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

(عَسَيْتُمْ) <sup>1012</sup> فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ - âyetinde geçen kelimesini bütün kurrâ “عَسَيْتُمْ” şeklinde okumuş, Nâfi ise “عَسَيْتُمْ” şeklinde okumuştur. Ancak bu şekilde okuyuşu Zeccâc,<sup>1013</sup> Taberî,<sup>1014</sup> Mekkî,<sup>1015</sup> Ebû Hâtim,<sup>1016</sup> Zemahşerî<sup>1017</sup> vb. âlimler tenkîd etmişler garip görmüşler ve bu şekilde okumanın câiz olmadığını delilleriyle açıklamışlardır.

<sup>1007</sup> Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet” in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 75.

<sup>1008</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 320.

<sup>1009</sup> Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 101.

<sup>1010</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 273, 294; c. 4, s. 187-189; c. 5, s. 166-167, 171, 276-277, 326; c. 17, s. 92-93.

<sup>1011</sup> Akpınar, s. 254.

<sup>1012</sup> Muhammed, 47/22.

<sup>1013</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 5, s. 13.

<sup>1014</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 9, s. 320.

<sup>1015</sup> Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, c. 1, s. 303.

<sup>1016</sup> Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve 's-Seb'ul-Mesâni*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 26, s. 69.

<sup>1017</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-fî Vücûhi't-Te'vîl*, c. 3, s. 536.



- قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ -

<sup>1018</sup> âyetinde geçen (لِجِبْرِيلَ) kelimesini İbn Kesîr ve İbn Muhaysin ‘جِبْرِيلَ’ şekliyle okumuşlardır.<sup>1019</sup> Taberî Arapçada böyle bir kalıp olmadığı için bu şekilde bir kırâati okumanın câiz olmadığını ileri sürmüştür.<sup>1020</sup>

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ -

<sup>1021</sup> âyetinde geçen (دَفْعُ اللَّهِ) ifadesini Nâfi elif ekleyerek (دِفَاعُ اللَّهِ) şeklinde okumuş, diğer kurrâ (دَفْعُ اللَّهِ) şekliyle elif ilavesiz okumuşlardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da (دَفْعُ اللَّهِ) kırâatini tercih etmiş ve diğer kırâati reddetmiştir.<sup>1022</sup>

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ -

<sup>1023</sup> âyetinde geçen (عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ) lafzında iki sakin yanyana gelmiş ve bunlardan birincisi olan nûn harfi Arap dil kurallarına göre harekelenmektedir; ancak Âsım, Kisâi ve Ya’kûb dışındaki kurrânın tamamı buradaki nûn’u hafzetmişlerdir.<sup>1024</sup> Bu konuda Ferrâ ve Müberred nûn’un düşürülmemesi gerektiğini söylemişler, Zeccâc ise nûn olmadan okunan kırâatleri zayıflıkla nitelendirmiştir.<sup>1025</sup>

-شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ -

-إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ -

<sup>1026</sup> âyetlerinde geçen altı çizili kelimelerden birincisini bütün kurrâ “meftûh” okumuş ikincisini ise “meksûr” okumuşlardır.<sup>1027</sup> Kisâi ise altı çizili iki kelimeyi de fethalı okumuştur. Taberî bu okuyuş için şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bu tarzda okuyan kimse, İbn Abbas ve İbn Mes’ûd’un da, güya kendisi gibi okuduğunu

<sup>1018</sup> Bakara, 2/97.

<sup>1019</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 437; Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 173.

<sup>1020</sup> Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 117.

<sup>1021</sup> Bakara, 2/251.

<sup>1022</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 3, s. 259; Akpınar, s. 258.

<sup>1023</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>1024</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 145.

<sup>1025</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbu*, c. 2, s. 489-490; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 1, s. 431;

<sup>1026</sup> Âl-i İmrân, 3/18, 19.

<sup>1027</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210.

ileri sürerek, bunlarla istihsad etmiştir. Oysa bu okuyuşla, İslâm beldelerinde bulunan mütekaddimîn ve müteahhirîn kurrâsının tümüne muhalefet etmiştir. Bu kimsenin iddia ettiği gibi, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un bu şekilde okuduğuna dair sahih veya zayıf bir rivâyetin varlığı bilinmemektedir. Bu da, bu okuyuşun hatalı olduğuna ve Müslümanların kırâatinden ayrıldığına yeterli bir delildir...<sup>1028</sup>

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا -  
 1029 -فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ  
 (زَيْنٌ) kelimesini meçhul, (قَتَلَ) kelimesini mefu', (أَوْلَادَهُمْ) kelimesi meftûh, (شُرَكَاءَهُمْ) kelimesini de İbn Amir mecrûr okumuştur.<sup>1030</sup> Kurrânın ittifakının dışındaki bu okuyuşu Mekkî, Sîbeveyh, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî, Taberî, İbn Atıyye ve İbn Ebû Meryem tenkîd etmişlerdir.<sup>1031</sup> Mekkî, muzâf ve muzâfun ileyhın mef'ul ile ayrılmasından dolayı bu kırâatte bir zayıflık olduğunu söylemiştir. Böyle bir durum sadece şiirlerde olabilir demiş, şiirde ise en çok zarflarda böyle bir serbestlik tanınabilir. Çünkü Arapların zarflar konusunda geniş davrandığı herkesçe bilinir ancak muzâf ile muzâfun ileyhın mef'ul ile ayrılması şiirde bile uzaktır. Bunun Kur'an'da olabileceğini söylemek ise daha uzaktır diye açıklama yapıp bu okumayı eleştirmiştir.<sup>1032</sup>

1033 - هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا -

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرُّوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ -  
 1034 -النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ  
 (وَلَايَةُ) âyetlerinde geçen (وَلَايَةُ) şeklinde kesreli okuyan Hamza ve Kisâî'yi Ebû Amr tenkîd etmiştir. Bu harfî esreli olarak Hamza her iki yerde, Kisâî ise sadece Kehf

<sup>1028</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210; Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 206.

<sup>1029</sup> En'am, 6/137.

<sup>1030</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 270; Dâni, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, s. 107.

<sup>1031</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 5, s. 353; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 145; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 2, s. 98; Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, c. 1, s. 454; Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 3, s. 410; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l fi Vücûhi't-Te'vil*, c. 2, s. 54, 401-402; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 358; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, c. 2, s. 350; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi Vücûhi'l-Kırâat ve İlelihâ*, c. 1, s. 505-507.

<sup>1032</sup> Mekkî, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, c. 1, s. 454.

<sup>1033</sup> Kehf, 18/44.

<sup>1034</sup> Enfâl, 8/72.

sûresinde esreleyerek okumuştur. Ebû Amr esreli okumanın bir dil hatası olduğunu söylemiştir.<sup>1035</sup>

- <sup>1036</sup> مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - âyetinde geçen (نُنْسَخُ) kelimesini İbn Amir (نُنْسَخُ) şekliyle, diğer kurrâ (نُنْسَخُ) şekliyle okumuşlardır. Taberî (نُنْسَخُ) şekliyle okuma için, “bu kırâat, meşhur nakille gelen kırâatlerin dışına çıktığı için bize göre hatadır” demiş<sup>1037</sup>, Ebû Hâtim es-Sicistânî de “bu galattır” demiştir.<sup>1038</sup>

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً - <sup>1039</sup> وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا kelimesini İbrâhim en-Nehâî, Katâde, A’meş ve Hamza mecrûr okumuşlar, diğerleri ise mansûb okumuşlardır. Ferrâ mecrûr şekliyle okuyanları tenkîd etmiş ve şöyle demiştir: “Bu kendisinde çirkinlik bulunan bir kırâattir.”<sup>1040</sup> Hamza’nın bu kırâatini Sîbeveyh,<sup>1041</sup> Ahfeş,<sup>1042</sup> Zeccâc,<sup>1043</sup> Nahhâs,<sup>1044</sup> Neseî<sup>1045</sup>, Kevâşî<sup>1046</sup> ve Müberred<sup>1047</sup> de kabîh ve hatalı bir okuma olarak görmüşlerdir.

- <sup>1048</sup> يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - âyetinde geçen (يَغْفِرُ لَكُمْ) lafzını Ebû Amr râ harfini lam harfine katarak idgamlı “يَغْفِرُكُمْ”

<sup>1035</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 6, s. 130.

<sup>1036</sup> Akara, 2/106.

<sup>1037</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 478.

<sup>1038</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 67.

<sup>1039</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>1040</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 1, s. 252; Akpınar, s. 258.

<sup>1041</sup> Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1316, c. 1, s. 391.

<sup>1042</sup> Ahfeş, Sa'id b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'an*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985, c. 1, s. 430-431.

<sup>1043</sup> Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbu*, (Nşr. Abdülcilil Abduh Şelebi), Beyrut 1988, c. 2, s. 7.

<sup>1044</sup> Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'an*, (Thk. Zuheyr Gazi Zâhid), yy. 1988, c. 1, s. 431.

<sup>1045</sup> Neseî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil I-XIV*, İstanbul 1993, c. 1, s. 327.

<sup>1046</sup> Kevâşî, Ahmed b. Yusuf, *Tebziratu'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebasır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155, vr. 122.

<sup>1047</sup> Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Lüğa*, (Nşr. Zeki Mübârek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936, c. 2, s. 431.

<sup>1048</sup> Nuh, 71/4.

şeklinde okumuştur. Ebû Amr'ın bu şekilde okumasına Zeccâc: “Bu fahiş bir hatadır” demiştir.<sup>1049</sup>

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ -  
(عُدُوًّا) <sup>1051</sup> Ya'kûb (عَدُوًّا) kelimesini <sup>1050</sup> -مَرَجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ- âyetinde geçen (عَدُوًّا) kelimesini Taberî bu okuyuşu câiz bulmamaktadır.<sup>1052</sup>

<sup>1053</sup> - مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - âyetinde ve Kur'an'da bundan başka ayrı ayrı üç âyette<sup>1054</sup> geçen (كُنْ فَيَكُونُ) lafzını İbn Âmir nasb ile okumuştur. İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlandırmış ve bu yedi kişiden biri olan İbn Âmir'in bu kırâatini iki ayrı yerde eleştirmiştir. İlk eleştirisini yaptığı yerde bu okuyuşun vehmden kaynaklandığını söylemiş,<sup>1055</sup> eserinin başka yerinde ise bu okuyuşu dilde yapılan hata olarak belirtmiştir.<sup>1056</sup> Yine Ukberî ve Hassânî de İbn Mücâhid gibi bu kırâati zayıf bulmuştur.<sup>1057</sup>

Tabiûn dönemine baktığımızda lahn olgusunun ilerlemesini devam ettirdiğini, bazılarının kırâatlere de karıştığını, hatta bazı sahih okumaların lahn olarak değerlendirilirken, bazı lahn okumaların da kırâat olarak değer gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>1058</sup> Mushafın noktasız ve harekesiz olması insanların yanlış anlamalarına veya hata yapmalarına hatta art niyetli insanların kırâat uydurmalarına bile imkân tanıdığı bir dönemdir.<sup>1059</sup> Bu dönemde dil olgusunun ortaya çıkmasıyla ve insanların dilbilime yönelmeleriyle beraber, Arap dili kurallarına uygun olan fakat naklî temeli olmayan okumaların ortaya çıktığını görmekteyiz. İşte tabiûn döneminin en önemli özelliği dil olgusu ile kırâatin bu ilişkisinin zirveye ulaştığı zaman dilimi olmasıdır. Bu dönemde kırâat birikimi dil açısından ele alınmaya başlanmış, kırâatlerin dilsel temelleri

<sup>1049</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 322; Akpınar, s. 270.

<sup>1050</sup> En'âm, 6/108.

<sup>1051</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 2, s. 261.

<sup>1052</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, c. 7, s. 311.

<sup>1053</sup> Meryem, 19/35.

<sup>1054</sup> Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; Mü'min, 40/68.

<sup>1055</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 207.

<sup>1056</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 409.

<sup>1057</sup> Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 38; Talal Hassânî, *Metâinü'l-Lügaviyyîn ve'n-Nahviyyîn fî'l-Kırâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz., s. 270.

<sup>1058</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 171.

<sup>1059</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 42.

değişik alanlarda tartışılmaya başlanmıştır.<sup>1060</sup> Kırâatlerden varlığından sonra oluşturulan dil kaideleri ile kırâatleri değerlendirmek ne derece doğru olabilir? Dil bir kırâatin sahih olduğunu gösteren bir kriter olmaktan çok, sahihliği nakille ve Mushafa uygunluğu ile ortaya konan kırâatlerden birinin tercih edilmesinde işlevi olan bir araçtır. Sahih okuyuşların bir dilsel temeli vardır; ancak bu, sonradan sistematize edilecek dil kaidelerine uygunluğuna göre kırâatlerin kabul edilmesi gerekir demek değildir.

Tabiûn döneminde tenkîd eylemi neredeyse tamamen dil merkezlidir. Dil yukarıda da belirttiğimiz üzere tespit kriteri değil tercih kriteridir. Yani isnat ve Resm-i Mushaf gibi tespit kriteri değildir. Tabiûn döneminde lahn olgusunun artmasıyla birlikte dilin misyonu, hatalı okumaları sahih okumalardan ayırmaktır. Sahih okuyuşların da dilsel temelleri oluşturulmuştur. İsnada ve Mushafa uygun olan bir kırâat, doğal olarak Arap diline de uygundur ve dili tespit kriterleri arasına koymak da sahih kırâatlerin en temel kriteri olan isnadı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Arap dili sahih olan iki kırâatten birini tercihte bir hüccettir; fakat tespitite hüccet değildir. Burada eleştirilen kırâatlerin, Arap dili çerçevesinde dilsel temelinin olduğunun biliniyor olmasıdır. Asıl problem herkes kendi ekolüne uygun olan kırâati seçtikten sonra kendi devam ettirdiği kırâati önceleyip diğerini dışlamasıdır. Olması gereken ise şudur: “Bu iki kırâatte sahihtir, naklinde ve Resm-i Osmânîye muvafakatında bir problem yoktur bu nedenle ben kendi kırâatimi önceleyebilirim, fakat diğer kırâati de reddetmemem ve dışlamamam gerekir.” anlayışıdır. Bu başarılı mı? Hayır.

Tabiûn dönemi için de tevâtür bağlamında şunları söyleyebiliriz: Kırâatlerin sahih olanının sakîm olanından ayrılması için bir takım kriterlerin ortaya atıldığı, nakli temeli olan ve Mushafa uygun olan kırâatlerin sahih kategorisinde değerlendirildiği buna ilaveten Arap diline uygun olmasının da sahih kategorisine girmesi için bir şart olarak ortaya çıkmaya başladığı zaman dilimidir. Nazarî bilgide olması gereken bütün özelliklerin olduğunu, zarûrî ilimde olması gereken şartların neredeyse hiçbirinin bulunmadığına bu dönemde şahit olmaktayız. Kırâatlerin akıl süzgecinden geçirmeden alınmadığı, onu rivâyet edene cerh ve ta’dil uygulanarak kabul edildiği, râvînin ‘vehm’inden dolayı senedinin zayıf olarak nitelendirildiği bir zaman dilimidir. Bütün bunlar sahih kategorisi içerisinde olduğu müddetçe ve belirlenen kriterlere uygunluğuna

<sup>1060</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 173.

göre değer gördüğü müddetçe kabul edilebilir ve amel edilebilir fakat mütevâtir kapsamında değerlendirilemezler.

### 2.2.5.3. İbn Mücâhid Sonrası Tenkîd

İbn Mücâhid sonrası âlimlerden bir kısmı onun yaptığı sınırlandırmayı esas almadan kırâatleri eleştirme konusunda kendilerinden öncekiler gibi davranmışlardır. Bunu yaparken de sahih-şâz ayrımı yapmamış dil açısından problemleri gördükleri bütün kırâatleri eleştirmişlerdir. Bu konuda başı çeken âlim Zemahşerî'dir. O kendi benimsediği dil kurallarına uymayan kırâatleri zayıf bulmaktadır ve eleştirmektedir.<sup>1061</sup> Diğer âlimler İbn Atıyye, Tabersî ve Şevkânî'dir. Bu âlimlerin İbn Mücâhid'in sistematize edip sınırlandırdığı yedi kırâat sistemine tâbii olduklarına dair rivâyetler mevcuttur.<sup>1062</sup> Bu âlimlerden İbn Atıyye problemleri bulduğu kırâatlerin kabul ettiği yedi kırâat arasında olmasına rağmen delilleriyle açıklayarak hatalı olduklarını ileri sürmüştür.<sup>1063</sup> Tabersî de kırâatleri dilsel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuş ve tâbii olduğu kırâatleri dahi eleştirmiş ve bunu yaparken de Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'yi kendisine referans olarak almıştır.<sup>1064</sup> Şevkânî de aynı şekilde kırâatleri sahih-şâz ayrımı yapmadan ve tabi olduğu kırâat ekolü de dâhil olmak üzere dilsel açıdan ele almış ve sahih olan kırâatleri bile eleştirmiştir.<sup>1065</sup> Örneğin;

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ -  
سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا

<sup>1061</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vîl*, c. 1, s. 11-14, 20-24, 31-33, 38, 77, 261-262, 288; c. 2, s. 34, 35-49, 105-122, 129-134, 332; c. 3, 34,52, 64, 108; c. 4, 222, 231.

<sup>1062</sup> Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, c. 2, s. 768, 796, 1019; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

<sup>1063</sup> İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdümelik, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü'l-kütübil-ilmîyye, Beyrut 2001, c. 2, s. 5, 350; c. 4, s. 242; Fâyid, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Menşürâtü kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 157 vd. ; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

<sup>1064</sup> Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân I-VI*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1986, c. 1, s. 44, 93, 115, 229, 248, 472; c. 2, s. 62, 91, 202, 218; c. 3, s. 315, 384 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

<sup>1065</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut tsz., c. 1, s. 45-46, 64, 418; c. 2, s. 7, 165-166, 278, 320, 376.

1066-*أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلِ أَنْ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* âyetinde geçen (بِمُصْرِحِي) kelimesinin sonundaki (ى) harfini Hamza esreli okumaktadır. Ferrâ bu konuda şöyle bir açıklama yapmıştır: Bu kırâatin kurrânın vehminden kaynaklandığını düşünüyoruz demiş, o, burada kârînin (ب) harfi cerrinin kelimenin hepsini esre yapabileceğini zannetme ihtimali vardır, hâlbuki nefsi mütekellim ya'sı için bu söz konusu değildir demiştir.<sup>1067</sup> Nehhas ve Zeccâc da bu kırâatle okumanın câiz olmadığını ve bu şekilde okumak bütün nahivcilere göre itibar edilmeyecek derecede değersizdir ve zayıftır diye açıklama yapmışlardır.<sup>1068</sup>

Bazı âlimler İbn Mücâhid'in sınırlandırdığı kırâatleri onaylayıp kabul etmiş olmakla birlikte problemleri gördükleri kırâatler konusunda net bir tavır ortaya koyamamışlardır. Bazen savunma pozisyonunda yer alırlarken aynı âlimler bazen bu kırâatleri savunmayı bırakıp eleştirdikleri görülmüştür. Örneğin Râzî sahih kırâatleri genel anlamda savunuyor görülmesine karşın İbn Âmir ve Hamza'nın bazı kırâatleri konusunda savunma yapmak yerine onları eleştirmeyi tercih etmiştir.<sup>1069</sup> Yine tenkid ettiği kırâatlere de denk gelmekteyiz.<sup>1070</sup>

1071-*قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* -*(وَمَحْيَايَ)* âyetinde geçen (وَمَمَاتِي) lafzının sonundaki izafet ya'sını Nâfi sakini olarak okumuş<sup>1072</sup> (وَمَمَاتِي) lafzının sonundaki izafet ya'sını ise fethalayarak okumuştur.<sup>1073</sup> Diğer kurrâ ise birinci kelimeyi fethalayarak ikinci kelimedeki “ya” harfini ise sakini okumuşlardır.<sup>1074</sup> Râzî, Nâfi'nin okuyuşunun şâz olduğunu ve kullanılmadığını söyleyerek bu şekilde okuyuşa itiraz etmiştir. Sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bu kullanım ne düz yazıda ne de şiirde karşılaşılmış bir biçimde kullanılan iki sakinin birleştirilmesinden oluşmaktadır.”<sup>1075</sup> Zeccâc'ı da kendisine destek verenler arasında göstermiş ve onun şöyle dediğini

<sup>1066</sup> İbrâhim, 14/22.

<sup>1067</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 75.

<sup>1068</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbu*, c. 2, s. 159; Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 1, s. 480.

<sup>1069</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 206.

<sup>1070</sup> Şuarâ, 26/176. (كَذَّبَ أَصْحَابُ لُنَيْكَةَ الْمُرْسَلِينَ) ‘eyke’ nin okunuşunu tenkit etmişti. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 24, s. 163.

<sup>1071</sup> En'âm, 6/162.

<sup>1072</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 272.

<sup>1073</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274-275.

<sup>1074</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274.

<sup>1075</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 14, s. 11.

belirtmiştir: “Bu kelimedeki son yâ harfi, mâkabli sâkin olduğu için (ekseri imamların kırâatinde olduğu gibi), fetha ile okunması gerekir.” demiştir.<sup>1076</sup>

Yine Nehhas, bir taraftan sahih kırâatler arasından tercih yapılmaması gerektiğini, yapan kişinin günahkâr olacağını söylerken, kendi eserinde kırâatler arasından tercihler yapmış, tercih ettiği kırâatleri övmüş, tercih etmediği kırâatleri de eleştirmiştir. Örneğin;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً -  
 1077 وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا  
 okuyan Hamza'nın okuyuşu için: “Bu okuyuş hatalıdır.” demiştir.<sup>1078</sup> Yine İbn Amir'in muzaf ile muzafun ileyhin arasını ayıran kırâatı için: “Bu kırâat, câiz değildir.”<sup>1079</sup> ifadesini kullanmıştır. Nehhas'ın bu şekilde birçok eleştirisi kendi eserinde mevcuttur.<sup>1080</sup> Bu eleştiride Nehhas yalnız değildir. Birçok âlim Hamza'nın bu okuyuşunu eleştirmiştir.<sup>1081</sup>

Kırâat eleştirilerini incelediğimiz zaman bunların dil merkezli olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe olmak üzere iki ayrı dil ekolü bulunmakta ve bu ekollerden Kûfe ekolü kırâatleri savunma ve dili ikinci plana atma eğilimindeyken, Basra ekolü dili ön planda tutmaktadır.<sup>1082</sup> Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyh kırâatlerin eleştirilmesi ve zayıf olarak görülmesi sürecinin başlangıcındaki isim olarak göze çarpmaktadır. Kûfe ekolünden olan ve Sîbeveyhten yirmi yıl sonra vefat eden Ferrâ'nın da kırâatleri eleştirdiğini gördüğümüz için, yukarıda söylenen ‘kendi ekolünün öncelenmesi diğerinin reddedilmesine götürür’ gibi eleştirilerin de yerinde olmadığını görmekteyiz.

Yukarıda kırâatleri dilsel yönden eleştiren birçok dil âliminden örnekler vardı. Bunların kırâatlere dil çerçevesinden bakmaları ve dil merkezli eleştirmeleri belki doğal

<sup>1076</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 2, s. 311.

<sup>1077</sup> Nîsa, 4/1.

<sup>1078</sup> Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431.

<sup>1079</sup> Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 5, s. 231.

<sup>1080</sup> Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431; c. 2, s. 98, 369; c. 3, s. 134, 146, 191.

<sup>1081</sup> Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 2, s. 6; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me'âni'l-Kirâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezî), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991, c. 1, s. 290-291; Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 3, s. 121; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-fî Vucûhi't-Te'vîl*, c. 2, s. 6.

<sup>1082</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 239.



karşılanabilir; ancak Tâberî ve İbn Mücâhid'i bu bağlamda nereye koyacağız. Çünkü bunlar dilci kimliklerinden ziyade kırâatçi kimlikleri ile göz önündedirler. İbn Mücâhid'in hem kırâatleri yedi ile sınırlandırmayı yapan kişi olmasına hem de yaptığı bu sınırlandırma içindeki kişilerin kırâatlerini eleştirmesine bir anlam veremiyoruz. Yine Taberî bilindiği üzere büyük bir müfessir olmasının yanında kimileri tarafından kırâat imamı olarak da kabul edilmektedir. Taberî'nin kırâat-i aşereden olan zatları dahi dilsel açıdan eleştirmesini de anlamak mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda kırâatleri eleştiren zatlardan eserlerinde kırâat: "Uyulması gereken bir sünnettir, kırâatin sünnet olduğu ve evlâ olanın onlara uymak olduğu, bir kırâatin tespitinde en önemli argümanın nakil olduğu" vurgulanmaktadır.<sup>1083</sup> Öyleyse kırâatlerin temel referansının nakil olduğunu kabul eden bu âlimler neden sahih kırâatleri dilsel kaygılarla eleştirmişlerdir? Bu bir çelişki değil midir? Âlimlerin bu kırâatlere karşı neden böyle yaklaştıklarını anlamlandırmak ve mantıklı bir zemine oturtmak oldukça zordur. Dil kaideleri derlenmeden önce kırâatler vardı. Bu nedenle kırâatlerin dilsel referanslarından önce nakli temelleri vardır ve bu temelden hareketle dilsel dayanakları araştırılıp ortaya konmalıdır.<sup>1084</sup> Peki âlimlerin hem kırâat uyulması gereken sünnettir deyip hem de kırâatleri eleştirmelerinin arkasında ne olabilir?

Bunun dört sebebi olabilir.

A- Dilin, bir kırâatin tespitinde kriter olarak algılanması ve bu kriter algılanmasının da herkesin kendi dil anlayışına göre olacağı şeklinde bir hedef kaymasına uğraması olabilir. Eğer dil tespit kriteri olarak kabul edilirse, bir anlamda dil naklin önüne geçmiş ve kırâatin sahih olup olmadığı dile göre şekil almıştır. Nakli ve Mushafı ikinci plana atıp dili ön plana çıkaran âlimlerin yaklaşımları bu yöndedir.<sup>1085</sup> Olması gereken ise naklin ve mushafın ön planda olması dilin tespit kriteri olarak değil tercih kriteri olarak varlığını devam ettirmesidir.

B- Dilcilerin kırâatlere bir malzeme gözüyle bakmaları veya onlara dil mantığı ile yaklaşmaları ikileme girmelerinin ikinci nedeni olabilir. Dil için belirlenmiş olan ilkelerin kırâatlere de uygun olmasını beklemeleri mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü

<sup>1083</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 74; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 293-294; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 2, s. 321; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 237; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 45-52.

<sup>1084</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 247.

<sup>1085</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 243.

dil kaideleri yokken kırâatler vardı. Sonradan olan şeylerin önceden var olan şeylere uygun olmasını beklemek mantıklı gözükmemektedir. Kırâatlerin dayanağı Hz. Peygamber, dilin dayanağı bedevî Araplardır. İkisinin bir tutulması ve aynı malzeme olarak görülmesi de hoş değildir.<sup>1086</sup>

Albayrak kırâat eleştirilerine şöyle yorum yapmaktadır: “Kırâatleri tenkîd edenlerin kırâatlere yaklaşımlarını incelediğimizde onlara göre, bazı kırâatlerin doğru bazı kırâatlerin yanlış veya hatalı olduğunu ortaya koymak kırâat farklılıklarının, tarihî ve insanî unsurlar taşıdıklarını düşüncelerinden bir nevi kırâat farklılıklarının sebebinin içtihadî olduğunu, bu farklılıkların Müslümanların tarihsel tecrübelerinin bir ürünü olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.”<sup>1087</sup> Kırâatlerin lehçe ile alakalı olan kısmı, yedi harfe ve ruhsat mantığına dayanmaktadır. Kur’an’ı asıl indiği lehçe ile seslendiremeyenler için kendi lehçeleri ile seslendirmeleri için verilen geçici izin için beşerîdir, kendi içtihatlarıdır denebilir; ancak lehçe ile alakalı olamayan ve ruhsat mantığına da uymayan okumalar için bu nitelendirmeyi yapmak mümkün değildir. Bu düşünce kırâatlerin naklî temeli olmadığı fikrini insanların aklına getirmesi nedeniyle de yanlıştır. Âlimler fikhî konularda ittifak ve ihtilaf ettikleri gibi kırâatler konusunda da ittifak ve ihtilaf etmişlerdir. Yani kırâatler konusunda ortaya çıkan rivâyetler, ahkâm konusundaki rivâyetler gibi üzerinde ittifak edilip kabul edileni olduğu gibi kabul edimeyip kerih görüleni de olmuştur.<sup>1088</sup> Kırâatleri tenkîd edenler, tenkîd ettikleri kırâatin Hz. Peygamber’den geldiğine inanmaktadırlar; fakat onlar bu kırâatlerin dilsel referanslarının kuvvetli olmadığı gerekçesiyle kendi kırâatlerini öncelemiş, diğerini bırakmışlardır. Bunu yaparken bazı ağır ifadeler kullanmışlar; ancak nakli temeli olan kırâatler için böyle ifadeleri kullanmaları uygun karşılanmamaktadır.

C- Kırâatleri dilsel açıdan eleştiren âlimlere göre belki de bu eleştiriler çok da önemsenecek bir durum değildir. Çünkü hedef kırâatlerin nakli boyutundan ziyade dayandığı dilsel referansların keyfiyetidir. Bu nedenle bir kırâati dilsel açıdan eleştirmek nakli ile ilgili bir probleme neden olmamakta, sadece dil birikimi içerisindeki yerinin diğerlerine göre kuvvetli olup olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>1089</sup>

<sup>1086</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 244-245.

<sup>1087</sup> Albayrak, *Taberî’nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 104-105.

<sup>1088</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kırâat*, s. 45, 48; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 77.

<sup>1089</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 245.

D- İkilemin sonuncu sebebi ise, eleştiriye tabi tutulan kırâatin senedinin zayıf kabul edilmesi ve senet açısından problem teşkil ettiğinin görülmesi olabilir. Örneğin eleştirilen kırâat ve râvîsi için “vehm” kavramının kullanılması,<sup>1090</sup> karşı tarafın senedinde bir problem görüldüğü hissini vermektedir.<sup>1091</sup>

Gelenek içerisinde bu eleştirilere cevaplar verilmiştir. Tenkîd meselesindeki örneklerde de görüldüğü gibi tenkîd dil merkezlidir; ancak her ne kadar dil merkezli olursa olsun dilcilerin kırâatleri eleştirip reddetmelerinin haklı bir gerekçesi olamaz. Bu eleştiri tavrının da mantıklı ve bilimsel dayanaklarının olmadığı da gözden kaçmamaktadır. Bunu, yaşadıkları ikilemlerden rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir taraftan: “Kırâatler uyulması gereken sünnettir, önemli olan nakildir.” denip diğer taraftan nakille ilgisi olmayan eleştirileri yapmak yerinde değildir. Eleştirilen noktalar yedi harfin lehçeye dayanan ve geçici ruhsata binaen izin verilen okumalar üzerine olsa kimse bir şey diyemez, ancak lehçeye dayanmayan ve ruhsat mantığına uymadığını söylediğimiz ve nakille sabit olan okumaların eleştiriliyor olması kabul edilebilir değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi lehçeye dayanmayan kırâatler nakille sabittir ve insânî tecrübeye dayanmamaktadır. Kırâatler nakille sabittir fakat tercih argümanları insanîdir. Kırâatleri değerlendirenler kendi müktebatlarına göre ve belirledikleri kriterlere uygun olup olmamasına göre değerlendirmişlerdir. Kendi birikimlerine uygun olmaması, ya da bir dil kriterine aykırı olması onun naklî temeli olmadığını göstermez.

Kırâatlerde tevâtür noktasından değerlendirmemiz gerekirse, kırâatlerde iddia edilen bu eleştiriler doğru olsun veya olmasın, eleştiriler ister dil merkezli olsun ister nakil merkezli olsun, tenkîd meselesinin bulunması başlı başına tevâtür iddiasını nefyeder. Başta da belirttiğimiz üzere tevâtürün üç şartı vardı: Birincisi yeter sayı, ikincisi mütevâtirin zorunlu olarak bilinmesi, üçüncüsü de mütevâtir zorunlu bilgi doğurmasıdır. Bu üç şart bağlamında baktığımız takdirde mütevâtir haberin zorunlu olarak bilinmediğini ve zarûrî ilim ifade etmediğini net bir şekilde söyleyebiliriz. Yeter sayı bağlamından değerlendirecek, ne başta ne ortada ne de son da tevâtür yeter sayısının yakalandığını söyleyebiliriz. Yine belli bir konuda ittifak olması gerektiği savıyla da bağdaşmamaktadır.

<sup>1090</sup> Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999, s. 434.

<sup>1091</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 246.

Yukarıda da gördüğümüz üzere sahabe diğer kırâatten haberdar değil, unutmuş ya da kendi kırâatini öncelemek istiyor. Bunu yaparken diğer kırâati kabul etmiyor, dışlıyor ise ilk tabakada nasıl biz tevâtürden bahsedebiliriz. Bunun sebebi ne olursa olsun duygusallık olsun, bulunduğu ekolü ve okuduğu kırâati öncelemek olsun vb. nedenler olsun fark etmez. Tevâtürde bir ittifak söz konusudur. Tenkîdde ise ihtilaf söz konusudur. Tevâtür herkes için zarûrî ilim ifade eder ve doğruluğunu araştırma gereği bile duyulmazken, tenkîd eylemini yapan âlimler tenkîd ettikleri kırâatin kendi kırâatlerinden kuvvet bakımından daha zayıf olduğunu kanıtlayabilmek için belli kriterler ortaya koymuşlardır. Yani bir istidlâl eylemi söz konusudur. İstidlâl eylemi sonucu doğruluğuna karar verilen bilgiler ise nazarî bilgi kapsamındadır.

### 2.3. KIRÂATLERİN SINIRLANDIRILMASI MESELESİ

Hiz. Peygamber hayattayken vahiy de devam etmekte ve inen vahiyler hem yazı ile kayıt altına alınmakta hem de ezber yoluyla kayıt altına alınmaktaydı.<sup>1092</sup> Problemlerle karşılaşıldığı zaman çözüm mecîî hayatta olduğu için sorun olmuyordu; ancak Hiz. Peygamber'in vefatı sonrası meydana gelen olaylar neticesinde Kur'an'ı ezberleyenlerin vefat etmeleri, İslam'a giren ve farklı lehçelerle farklı ağızlarla konuşan insanların topluma katılmaları, İslam'a girenlerin de yedi harf ruhsatını ve kırâat farklılıklarının nedenselliğini anlayamamaları<sup>1093</sup> büyük bir sorun oluşturmuştur.<sup>1094</sup> Bu nedenlerden ötürü Hiz. Osman bir komisyon kurarak Hiz. Ebubekir zamanında Mushaf haline getirilmiş nüshayı çoğaltarak bazı önemli merkezlere göndermiştir.<sup>1095</sup> Dağ'a göre: "Bu istinsah eylemi tamamen kırâat farklılıklarının ve yedi harf okumalarının ortaya çıkardığı ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Maksudı ise, mushafın tam tertibinin yapılmasının yanında, yedi harfin sınırlaması ile 'ferşi farklılıklar'ın bütünüyle mushafa kaydedilmesidir."<sup>1096</sup>

Hiz. Ebûbekir'in ve Hiz. Osman'ın yaptığı eylemler ihtilafları ortadan kaldırmak, Kur'an etrafında insanları birleştirmek ve fitnenin önüne geçmek amaçlıydı.

<sup>1092</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 83.

<sup>1093</sup> Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim*, s. 143; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 83.

<sup>1094</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 83.

<sup>1095</sup> Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 18-19; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

<sup>1096</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

Özellikle Hz. Osman'ın yaptığı istinsah olayı gerek müterâdif okumaların gerekse müdrec okumaların önüne geçmişti. Aynı zamanda yedi harf ruhsatının ortaya çıkardığı sorunları ortadan kaldırmak ve ferşî farklılıkları da tamamen mushafta koruma altına almak için yapılan bir eylemdi. Yukarıda da belirttiğimiz üzere pratik olarak Hz. Peygamber'den bazı sahabîler doğrudan çok sayıda âyeti veya sınırlı sayıdaki âyetleri öğrenmişlerdir; ancak Hz. Peygamber'den öğrenmeleri mümkün olmayan bir kısım sahabî ise ya yazılı malzemeyi kullanmış ya da diğer bir sahabîden öğrenmiş olduğu muhtemel olan kırâati öğretmeye devam etmiştir. Tabiûn dönemine gelindiğinde ise en büyük sorunun 'lahn' sorunu olduğunu, bunların Kur'an'ın manalarını etkileyecek seviyeye geldiğini görmekteyiz. Tabiûn döneminde bazılarının manayı etkileyecek derecede yanlış<sup>1097</sup> okumalarının yanında, bazılarının ise sahih okumaların hatalı olduğunu iddia ettiklerini görmekteyiz.<sup>1098</sup> İlk zamanlarda kırâat ilmi müşâfehe yoluyla yayılırken, İslâm coğrafyasının çok genişlemesi,<sup>1099</sup> liyakatsiz kimselerin mevcut metni okumada bazı yanlışlıklara düşmeleri,<sup>1100</sup> Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline uymayan okumaların yaygınlaşması<sup>1101</sup> vb.<sup>1102</sup> nedenler dolayısıyla hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'la (öl. 224) birlikte tedvîn süreci başlamıştır. Kırâatlerde bazı kriterler konularak sahih olanı sahih olmayandan, makbûl ve meşhur olanı zayıf olandan, doğru olanı yanlış olandan ayırt etme yoluna gidilmiştir;<sup>1103</sup> ancak her ne kadar tedvîn işlemi Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'la başladığını söylesek de bu ondan önce kırâatlerin okunmasında, tespitinde, tercihinde bir takım kriterlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Şimdi ilk zamanlardan başlayarak kırâatlerin seçiminde nelerin etkili olduğunu belirtmeye çalışalım.

### 2.3.1. Kırâatleri Belli Bir Sayıya İndirgememe

Kırâatlerin tespit çalışmaları hicrî birinci asırda tabiûn neslinin sonlarına doğru başlamış, birinci asrın ikinci yarısından sonra tabiûndan bazı imamlar kırâat öğretmek

<sup>1097</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, c. 2, s. 160; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

<sup>1098</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 116-121.

<sup>1099</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 268.

<sup>1100</sup> Ünal, *Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı*, s. 82.

<sup>1101</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 43.

<sup>1102</sup> Kırâatlerde ihtilaf sebepleri başlığı altında anlatmıştık.

<sup>1103</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 43.

maksadıyla önemli bölgelere gitmişlerdi.<sup>1104</sup> Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru ise kırâat konusuyla ilgilenen âlimler bütün kırâatleri toplamış, rivâyetleri ve vecihleri okuyanlara nispet etmiş, böylece sahih ve şâzz kırâatleri birbirinden ayırmaya çalışmışlardır.<sup>1105</sup> Hicrî ikinci asır ve üçüncü asırda Kurrâ'nın sayısı sayılamayacak kadar çoktu.<sup>1106</sup> Kırâat ilmi ile ilgili eser yazan âlimler çok sayıda kurrâ ismi zikretmişlerdir. Kırâat ekollerinin olduğu bölgelerde de başka bölgelerde de her ne kadar kırâatiyle ön plana çıkmış bazı isimlerin ismi zikredilmişse de sayıları yüzleri bulan kurrâ'nın olduğu bilinmektedir.

Hüzelî, 'Kâmil' isimli eserinde imamlardan elli kırâati bin dört yüz elli dokuz rivâyet ve tarik toplamıştır. "Bu ilimde üç yüz altmış beş şeyhle karşılaştım demiştir."<sup>1107</sup> Mekkî de aynı kanaattedir. O: "Hicrî ikinci ve üçüncü asırda, kırâat imamlarından rivâyet edenler sayıca çok fazlaydılar. İhtilafları da çok fazlaydı. İnsanlar dördüncü asırda kırâatleri mushafın hattına uyanlardan, hıfz ve okunması kolay olanlarla sınırlandırmak istediler." diye bir açıklama yapmıştır.<sup>1108</sup>

Yine Mekkî: "Kırâat ilminde vafına hâiz müellifler, eserlerinde bu yedi imamdan çok daha üstün mertebede olan (a'lâ rutbeten ve ecellü kadren) yetmiş küsur kurrânın ismini saydılar. Hatta bazı âlimler bu yedi kurrâdan bir kısmını hiç zikretmediler..."<sup>1109</sup> diyerek ilk başlarda kırâatlerde bir sınırın olmadığını vurgulamıştır. Kırâatlerin şöhret bulmuş on kırâate hasredilmesi, bu kırâatlerden başka kırâatin bulunmadığı anlamı taşımadığını söylemiştir. Üçüncü asrın birinci yarısına kadar yüzlerce kârî ve imamın ismini saymak mümkündür. Kırâatler ve kurrâ arasında ihtilafların ve tenkîdlerin istenilmeyen seviyelere çıkmasının sebebi sayı açısından kurrânın ve imamın bu kadar çok olmasıdır.<sup>1110</sup> Mekkî kırâatlerin sınırlandırmada tespit kriterleri belirlemiş ve bu kriterlere uyan bütün kırâatlerin sahih olduğunu vurgulamıştır. Mekkî: "Bu konuda esas alınacak şudur: Senedi sahih olan, Arapça dil kaidelerine uygun düşen ve lafzı Mushaf hattına muvafakat sağlayan kırâatler hadiste belirtilen yedi kırâattendir. Bunları isterse yetmiş bin ayrı veya bir aradaki kişiler

<sup>1104</sup> Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 28.

<sup>1105</sup> Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 29.

<sup>1106</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 329.

<sup>1107</sup> Akpınar, s. 145.

<sup>1108</sup> Kaddûrî, Gânim, *Muhâdarat fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bağdat 1981, s. 148.

<sup>1109</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 151-153; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 37; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 106; Akpınar, s. 221-222; Öztürk, s. 214-215.

<sup>1110</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 37-38; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 33.

rivâyet etsin. İşte kırâatleri kabulde dikkate alınması gereken kaide budur. Kabul edilen kırâatler ister yedi, isterse yedi bin kişiden olsun fark etmez.” diye açıklamıştır.<sup>1111</sup>

Dânî bu konuda şöyle söylemiştir: “Kırâat imamları kurrânın kırâatinde ne dildeki yaygınlığa ne de Arap dil gramerine uygunluğuna bakarlar. Onlar herhangi bir kırâatin sabit olup olmadığına, sahih bir şekilde nakledilip nakledilmediğine bakarlar. Onların yanında bir rivâyet sabit olunca onu ne Arap dilinin ölçüleri ne de dildeki yaygınlık prensibi reddedebilir. Dil gramerine uygun olmaması ve yaygınlık kazanmamış olması onların o rivâyeti almalarına mani değildir. Zira kırâat kabul edilmesi ve uyulması gereken bir sünnettir.”<sup>1112</sup>

Son olarak Ebu'l Fadl Muhammed b. Cafer el-Hazâî (öl. 408), “el-Müntehâ” isminde bir eser yazmış ve bu eserinde kendisinden önce hiçbir müellifin toplayamadığı kadar kırâati toplamış ve eserinde cem etmiştir.<sup>1113</sup> Bütün bu ifadelerden anlamaktayız ki, ilk başlarda kırâat ilmiyle meşgul olan birçok âlim kendilerine ulaşan ve kendi ölçütlerine göre sahih kabul ettikleri bütün kırâatleri toplamış ve eserlerinde cem etmişlerdir.

### 2.3.2. Yirmi-Yirmi Beş ile Sınırlandırma

Kırâatleri kitap halinde ilk defa cem eden ve herkesin itibar ettiği Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224) eserinde meşhur yedi kârî ile birlikte yaklaşık yirmi beş imamın kırâatini kaydetmiştir.<sup>1114</sup> Sonrasında Kalûn'un (öl. 220) öğrencisi olan Gazi İsmail b. İshak el-Malikî (öl. 282)<sup>1115</sup> içerisinde yine meşhur yedi imamın kırâatlerinin de bulunduğu yirmi imamın kırâatini kaydetmiştir.<sup>1116</sup> Onlardan sonra da, İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310) yine yirmiden fazla imamın kırâatini kaydettiği bir kitap yazmıştır.<sup>1117</sup>

<sup>1111</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 67.

<sup>1112</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 410; Abdülhâdî el-Fazlı, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1985, s. 81; İbrahim Sabırlı, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2002, s. 85.

<sup>1113</sup> Okçu, s. 100.

<sup>1114</sup> er-Râfî, *Î'câzü'l-Kur'an ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, s. 42-43.

<sup>1115</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 162; Okçu, s. 99.

<sup>1116</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 162; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 151-152.

<sup>1117</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 151-152; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 77; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 252; Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, s. 156; Mürselov, s. 390.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Sicistânî (öl. 248) ve Taberî sahih kırâatin şartlarını üzerinde barındıran ve en önemlisi senedi Hz. Peygamber'e kesintisiz bir şekilde varan neredeyse her kırâat değer görmüş, takipçileri olmuş ve kayda geçmiştir; ancak ilk tedvin edilen eserlere baktığımız zaman bazı sınırlamalara gidildiği yüzlerce imamın kırâatini zikretmek yerine yirmi-yirmi beş imamın kırâatini zikretmişlerdir.<sup>1118</sup> Bu düşünceyi destekleyen bir başka ifade Mekkî'den gelmiştir, "...Ebû Hâtım ve diğer bazı müellifler, yazdıkları eserlerde Hamza, Kisâi ve İbn Âmir'in isimlerini zikretmeyip yedi kırâat imamından daha üstün olan yirmi beş kırâat imamının isimlerini kaydettiler. Benzer şekilde Taberî de kırâatlerle ilgili eserinde yirmi beş civarında kırâat imamını zikretti. Keza Ebû Ubeyd ve İsmail el-Kâdî de konuyla ilgili eserlerinde çok sayıda kurrâya yer verdiler."<sup>1119</sup>

Kırâatlerin sahih addedilebilmesi için gerekli olan üç şartı içerisinde barındıran bütün kırâatler alınmış ve reddedilmemiştir. Bu kırâatlerin içerisinde bazıları yedi imamı zikrederken, bazıları yedi imamdan bazılarına kırâat kitaplarında yer vermemişlerdir. Mekkî bu konuda şöyle söylemektedir: "Kırâat imamları, kitaplarında, meşhur yedi imamdan daha güçlü ve derece bakımından daha üstün bir konumda olan birçok kırâat imamından bahsetmişlerdir. Hatta kimileri, yedi imamdan bazılarını, kırâat kitaplarına almamış onların yerine başka imamların okuyuşundan bahsetmişlerdir. Örneğin, es-Sicistânî (öl. 255) ve bazıları, Hamza, Kisâi ve İbn Amir'in kırâatlerini terk etmiş onların yerine daha kuvvetli olduğunu düşündükleri yirmi civarında imam ilâve etmişlerdir. Aynı şekilde Taberî de, kendisine ait kırâat kitabında yedi imama ek olarak onbeş isim daha ilave etmişlerdir. Kasım b. Sellam (öl. 214) ve el-Kadî (öl. 282) de aynı şekilde yapmışlardır."<sup>1120</sup> İbn Mücâhid'e kadar toplum tarafından takip edilen, makbul kırâatin şartlarını içerisinde barındıran yirmi-yirmibeş civarında kırâatin okunmaya devam ettiğini görmekteyiz.

### 2.3.3. Yedi ile Sınırlandırma

İbn Mücâhid dönemine kadar incelediğimiz kaynaklar âlimler sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran tüm kırâatlerden tercihte bulunarak okuyorlardı ve

<sup>1118</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 34.

<sup>1119</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 151-152; Öztürk, s. 214-215.

<sup>1120</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 36-39; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, c. 1, s. 414; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 320; Okçu, s. 106.



bunları tefsirlerinde kaynak olarak gösteriyorlardı.<sup>1121</sup> Peki, İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlandırmasının sebebi neydi? Kırâat birikimi içerisinde 'yedi' kırâati belirlemede özel bir anlam var mıdır? Kriterlere uyan sadece yedi kırâat olduğu için mi bunları kitabına almış diğerlerini dışarıda bırakmıştır, yoksa başka sebepleri var mıdır? Öncelikle sınırlandırma işi İbn Mücâhid'le başlayan bir iş değildir. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed el-Kûfî (öl. 257) beş kırâati cem eden bir kitap yazmış, İbn Mücâhid'le çağdaş olan Ebûbekir ed-Dacûnî (öl. 324)<sup>1122</sup> sekiz kırâati cem eden bir kitap yazmıştır. Her ne kadar bu âlimlerin kırâatleri sınırlandırma sebepleri hakkında bir bilgiye sahip olmasak da bu eylemi kırâatlerin karşı karşıya kaldığı bazı sorunlar neticesinde yaptıklarını düşünmekteyiz.<sup>1123</sup>

Hicrî dördüncü asrın başlarında sayıları oldukça kabarık olan kırâatler İbn Mücâhid'le (öl. 324) birlikte yedi ile sınırlandırılmış, kitabında insanların teveccühüne mazhar olmuş yedi kırâat imamının okuyuşlarını kaydettiğini belirtmiştir.<sup>1124</sup> Bu yedi imamı seçme sebebinde ise onların Kur'an kırâatine yoğunlaşmalarının ve bu alanda özel gayret göstermelerinin aynı zamanda bu âlimlerin kırâatlerini başından sonuna kadar harf harf, lafzen veya işitme yoluyla Hz. Peygamber'den almalarından ötürü olduğunu belirtmiştir;<sup>1125</sup> ancak senetlerinin Hz. Peygamber'e dayandığı için almış demesi, diğerlerinin senetleri Hz. Peygamber'e dayanmadığı anlamına gelmektedir ki böyle bir şey söz konusu değildir. 'Kitâbu's-Seb'a'nın muhakkiki olan Şevki Dayf'a göre, yedi kırâat ile diğerleri arasındaki tek farkın, toplumsal yayılım olduğudur.<sup>1126</sup>

İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlaması hakkında şunları söylemiştir:

“İnsanlar (Müslümanlar) tıpkı fikhî hükümlerde olduğu gibi, kırâat konusunda da görüş ayrılığına düştüler. Müslümanlar için bir kolaylık ve rahmet olmak üzere sahabe ve tabiûn neslinden muhtelif hadisler nakledildi. Bu hadislerin bir kısmı diğer bir kısmıyla hemen hemen aynı anlam içeriğine sahiptir. Kur'an'ı ezberleyen insanlar, ilâhî kelâmı

<sup>1121</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 34; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>1122</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 77.

<sup>1123</sup> Hûî, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, s. 160-163; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 92; Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzülü ve Kırâati*, s. 268-275.

<sup>1124</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*, s. 48; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 34; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 330; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 417;

<sup>1125</sup> Tâbersî, *Mecma'u'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dârü'l-Mârifetü, Beyrut 1986, c. 1, s. 12; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 91.

<sup>1126</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 22; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 90.

ezberleme konusunda birbirlerinden farklı derecelere sahiptirler. Keza kırâat vecihlerini nakledenlerin nakille ilgili konuları da farklılık arz eder. İnşallah ben bu nakilcilerin konularını zikredecek, içlerinde imam vasfına haiz olanları göstereceğim. Ayrıca, Hicaz, Irak ve Şam'da Müslümanların benisedikleri kırâatler hakkında bilgi verecek, kırâatçilerin görüşlerini, ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları izah edeceğim.” demiştir.<sup>1127</sup>

İbn Mücâhid Kurrâ'dan bazılarının, kırâat ve irap vecihlerini bilen, lehçeler konusunda uzman, kırâatler arasındaki kusurları görebilen kişilerden oluştuğunu, bazılarının ise, lahn yapacak derecede Kur'an tilavetinde hata yaptıkları tespitini yapmıştır. Bunların Kur'an'ı ezbere bilmelerine rağmen dilin inceliklerinin bilincinde olmamaları nedeniyle benzer âyetleri birbirine katma ve hata etme ihtimallerinin yüksek olduğunu vurgulamıştır.<sup>1128</sup> Bazı âlimlere göre İbn Mücâhid, şâz kalmış artık toplum tarafından fazla rağbet gösterilmeyen kırâateri saf dışı bırakmak, liyakatsiz kişilerin okuttuğu ve içerisinde lahn hatalarının yapıldığı okumaları ortadan kaldırmak, sahih ile sakîmi net çizgilerle birbirinden ayırmak için 'Kitâbu's-Seb'a' isimli eserini kaleme almıştır.<sup>1129</sup> Eserini yazarken şüpheli olan kırâatlere sapmamış, sağlam ve kesin olan kırâat vecihlerini toplamış ve Hz. Peygamber'e kesintisiz bir nakille dayanan kırâatleri tercih etmiştir.<sup>1130</sup>

Dimyâtî, eserinde kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması hususunda şunları söylemiştir: “Bilinmelidir ki, kırâatler konusunda yedi kırâat dışındakileri bırakıp sadece bu meşhur kırâat imamlarından almanın temel nedeni şudur: Hz. Osman'ın kendi yanında bıraktığı 'imam nüsha' ile Şam, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke, Bahreyn ve Medine gibi şehirlere gönderdiği mushafın, üzerlerinde okumaya imkân verdiği farklı ve muhtemel okuma vecihlerinin çoğalması üzerine, bid'at ve hevâ ehli kimseler kendi bid'atlarına paralel olarak tilâveti helal olmayan bir şekilde okumaya başladılar... bunun üzerine Müslümanlar, sika imamların kırâatleri üzerinde bir araya gelmiştir. Bu imamlar, kendilerine Mushaf gönderilen şehirlere meşhur olmuş, kemâl-i ilim, hüsn-i dirâyet ve nakil yönü itibariyle sîkâ, ömürlerini kırâat ve başkalarına okutma uğrunda

<sup>1127</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 329-330; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 106-107.

<sup>1128</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 33.

<sup>1129</sup> Abdulhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye: Tarih ve Tarîf, Dârü'l-Kalem*, Beyrut 1985, s. 36; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 32.

<sup>1130</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 33.

tüketmiş, buldukları şehrin halkı tarafından âdaletleri konusunda görüş birliğine varılmış, dahası kırâatleri o şehirlere gönderilen Mushaflara uygun olan kimselerdir...” demiştir.<sup>1131</sup>

Açıkça anlaşılmaktadır ki, kırâatleri sınırlandırma sebeplerinin başında kırâat alanında çalışma yapanların bilimsel alt yapı eksiklikleri nedeniyle, dilbilim kural ve kaidelerini bilmeyen insanların benzer ayetleri yanlış değerlendirmeleri ve lahn derecesine varan okumaların görülmesidir. İbn Mücâhid döneminde sahih kırâatleri yanlış değerlendirmekten veya onların sorgulanmasından ziyade önemli husus kırâat alanında hatalı okumaların varlığı açıkça görüldüğü için bunlara karşı bir önlem arayışının olduğudur.<sup>1132</sup>

Yine bu dönemde İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi âlimlerin kırâatleri, belirlenmiş kriterlere göre değil de kendi kriterleri doğrultusunda okumaları ve kendilerine taraftar edinmeleri büyük bir sorun oluşturmaktadır.<sup>1133</sup> İbn Şenebûz’un Mushaflara aykırı sahabe okuyuşları ile yedi harf ruhsatı çerçevesinde istinsah olayına kadar devam eden ancak Hz. Osman’ın yaptırdığı istinsah eyleminden sonra son bulan müterâdif okumalara cevaz verdiği ve bunları namazda da okuduğu ileri sürülmüştür.<sup>1134</sup> İbn Miksem de, Mushaf hattına uygun olan her kelimenin dilbilim kurallarına uygun olmak şartıyla her vecihle okunabileceğini iddia etmiştir. Bu şekilde dilbilim kurallarına uygun olan ancak nakli herhangi bir temeli olmayan birçok kırâat türettiği iddia edilmiştir.<sup>1135</sup> İsmi geçen âlimler için İbn Mücâhid: “Onlardan bazıları dilsel açıdan kırâatleri tahlil eder, manaları görür ve lehçelerden haberdardır; ancak hem kırâatler hem insanların ihtilafı ve hem de kırâatlerle ilgili rivâyetler hususunda hiçbir bilgileri yoktur. Çoğu kez onların dilbilim alanındaki yeterlilikleri Arap dilbiliminde

<sup>1131</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 70; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 33.

<sup>1132</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>1133</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 18; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 86.

<sup>1134</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, c. 1, s. 124; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, c. 2, s. 550-552; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 18; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 285-286; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>1135</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, c. 2, s. 598-599; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 18; Adem Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'l-Hicrî*, Beyrut 1967, c. 1, s. 361-362; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 86.

caiz olan fakat daha önce geçenlerden (kırâat imamlarından) hiçbir kimsenin okumadığı bir kırâat ile okumaya götürür. Böylece bid'atçı olurlar..." diye açıklama yapmıştır.<sup>1136</sup>

İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlama sebeplerinden birisi de, farklı okumalara dilbilimsel açıdan kategorik bir yaklaşımla sınıflandırmaya çalışmasıdır. Dil açısından az kullanılan vecihleri ve i'rap açısından manasının zayıf olduğunu düşündüğü kırâatleri, ayrıca bir kısım kırâatlerin vehme düşülüp hata sonucu ortaya çıktığını düşündüğü için onları dışarıda bırakma yoluna gittiği anlaşılmaktadır.<sup>1137</sup> İbn Mücâhid: "Sahih birikim içerisinde, irab açısından sağlam ve kuvvetli olan yedi kırâati tercih ettiği, dolayısıyla da seçmediği okumaları, irab açısından bu yediden daha zayıf kabul ettiği anlaşılmaktadır."<sup>1138</sup> Ancak kırâatlere dilsel yaklaşımı sadece yedinin dışındakilerle sınırlı tutmamış, sağlam ve sahih olduğuna inandığı, toplum tarafından teveccüh gördüğünü iddia ettiği, nakil açısından en sağlam olarak gördüğü kırâatleri bile dilsel açıdan eleştirmiş ve hatalı olduğunu söylemiştir. Bunu da İbn Âmir'in fetha ile okuduğu 'كُنْ فَيَكُونُ' kırâatini dilsel açıdan tahlil edip eleştirmesinden ve hatalı olduğunu iddia etmesinden çıkarıyoruz.<sup>1139</sup>

İbn Mücâhid yedinin dışındaki kırâatleri dilsel zayıfmış gibi algılatığı için eleştirilmiştir. Aslında onun eserinde isimleri geçen kurrâ ile diğerlerinin kırâatleri arasındaki farkın toplumsal yayılım gösterememeleridir.<sup>1140</sup> Yoksa birçok kaynağa göre İbn Mücâhid'in sınırlandırdığı yedi kırâatten dilsel açıdan daha belirgin daha kuvvetli farklı okumaların olduğu vurgulanmıştır.<sup>1141</sup>

Kırâatleri yedi ile sınırlaması eleştiri konusu yapılmıştır.<sup>1142</sup> Neden altı değil, sekiz değil ya da farklı bir sayı değil de yedi? Bunu değerlendiren Mekki'ye göre iki ihtimal söz konusudur. Ya Hz. Osman'ın istinsah ettirip çeşitli beldelere gönderdiği Mushafların sayısı kurrânın sayısına eşitleme istemiştir ya da 'yedi' tercihinde Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadislerle itibar etmiştir.<sup>1143</sup> İbn

<sup>1136</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 46; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 86.

<sup>1137</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 89.

<sup>1138</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 90.

<sup>1139</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 90.

<sup>1140</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 49.

<sup>1141</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kirâat ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 32; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 90.

<sup>1142</sup> Celâlüddîn es-Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fi'l-Câzi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, c. 1, s. 123.

<sup>1143</sup> Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâat*, s. 66; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 160.

Teymiyye'ye göre, İbn Mücâhid bütün kırâat birikimi içerisinde bir sınırlamaya gitme çabası içerisine girdiği zaman, meşhur şehirlerde de bu yedi kırâat okutuluyordu, hem de bu Kur'an'ın indirildiği harflerin sayısına uygun düşmüştü.<sup>1144</sup> Bir başkası ise: “Kırâatlerin yediye tahsis edilmesinde herhangi bir kasıt olmadığını, tamamen bir tesadüf olarak geldiğini, kendisine göre bu alanla uğraşan meşhur kişileri tercih ettiğini, dolayısıyla bu maksadının ise ancak yedi ile tamam olduğunu söylemektedir.”<sup>1145</sup> Yedi kırâatin yedi harf olduğunu iddia etmek mümkün değildir; hatta el-Merisî ve Ebû Şâme yedi kırâatin yedi harf olduğunu iddia edenleri cahillikle suçlamışlardır.<sup>1146</sup>

Mekkî bu sınırlama eylemi hakkında şunları söylemiştir: “İnsanlar, kitaplarında bu yedi imamdan çok üstün, çok daha değerli, yetmişden fazla imam zikrettiler. Âlimlerden bir topluluk ise, kırâatler hususundaki kitaplarında bu yedi imamdan bazısını zikretmemişler, onları terketmişlerdir. Ebû Hâtim es-Sicistânî ve daha başkaları; Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'i zikretmemişler, bu yedi imamdan daha üstün olan yirmi kadar imam ilâve etmişlerdir. Taberî, “Kitâbü'l-Kırâat” isimli eserinde bu yedi imama, onbeş imam daha ilâve etmiştir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve İsmail el-Kâdî de aynı şekilde yapmışlardır. O halde bir kimsenin müteahhirûndan olan bu yedi imamdan, her birinin kırâati hakkında nass bulunan yedi harften biri olduğunu zannetmesi nasıl câiz olabilir? Bu, büyük bir yanılıdır. Yedinci imam Yakûb el-Hadrâmî iken, daha dün, Me'mun ve başkalarının zamanlarında Kisâî yedi imama dâhil edilmiştir. Hicrî üçyüzyıl civarında Ya'kûb'un yerine Kisâî'yi koyan İbn Mücâhid'dir.” diye açıklama yapmıştır.<sup>1147</sup>

İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlandırmasına eleştiren İbrahim Herevî ise: “Sadece bu yedi kırâate sarılmak gerektiği hususunda ne bir rivâyet ne bir sünnet vardır. Muhakkak ki, sünnet, nakil, kırâat ve lafız bakımından râvîleri muttasıl olup râvîlerinden birine ta'n olmadığına kırâatin kimden olursa olsun alınmasıdır.” esas olan demiştir.<sup>1148</sup>

<sup>1144</sup> Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, 61-62; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 94.

<sup>1145</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 417; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 94.

<sup>1146</sup> Mürselov, s. 390.

<sup>1147</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 37; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 106; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-153; Akpınar, s. 221-222.

<sup>1148</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 130.

Yine İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlandırmakla kalmamış, aynı zamanda onun kırâat imamlarının birçok râvîsi olmasına rağmen onlar arasından iki tanesini tercih edip diğerlerini dışarıda bırakması da eleştiri konusu yapılmıştır.<sup>1149</sup> Bu konuda Ahmed. b. Ammar el-Mehdevî: “...her imam için sadece iki râvî tahsis etmiştir. Bazıları, bu iki râvînin dışında, herhangi bir râvînin imamdan rivâyet ettiği bir kırâati duyduklarında, diğerlerinden daha meşhur olsa bile, onu geçersiz kabul etmişlerdir. Hatta konu ile bilgisi olmayan bazı kimseler hatalı saymış ve tekfir etmişlerdir” demiştir.<sup>1150</sup> İbn Mücâhid’i bu konuda eleştiren bir başka isim de Ebû Hayyan’dır. Ebû Amr’ın on yedi râvîsi varken nasıl olurda onbeşini dışarıda bırakır sadece ikisini alırsın? Devamında: “Nasıl Sûsî ve Dûrî ile yetinilir? Onların diğerlerine bir üstünlüğü söz konusu değildir. Çünkü râvîlerin tamamı kırâatları alma, koruma ve güvenilir olma hususunda ortaktır. Bunun sebebinin ancak bilgi noksanlığından kaynaklandığını düşünüyorum”<sup>1151</sup> diyerek tenkîd etmiştir. Buna cevap niteliğinde Mekkî: “Ciddi anlamda kabarık olan râvîlerin sınırlandırmasında temel şartları haiz, kırâatlerin hıfzı ve zaptı kolay, toplum içinde güvenilirliği sabit râvîler ön plana çıkarılmıştır.” demiştir.<sup>1152</sup>

İbn Mücâhid’in kırâatleri yedi ile belirlemesi sonucu yedinin dışında kalan kırâatler sahih olmayan hatta merdud olan kırâatler olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu nedenle de diğer kırâatlerin câiz olmadığı düşüncesini ortaya çıkardığı için sözlü ve eylemsel olarak tepki çekmiştir.<sup>1153</sup> Bunun sonucunda belirlenen kırâatlerin insanlara farzmiş gibi algılatıldığı, hatta daha net ve daha meşhur olsalar bile bu okumaları yapanların okumaları hatalı sayılmış, hatta bu okumalarından dolayı tekfir edilmişlerdir.<sup>1154</sup>

<sup>1149</sup> Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 95.

<sup>1150</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 36; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 251; Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 95.

<sup>1151</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 251; Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 95.

<sup>1152</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 251-252; Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 96.

<sup>1153</sup> Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 96.

<sup>1154</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 36; Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 96.

Kırâatleri yedi ile belirlemesine kendisinden sonra her ne kadar eleştiriler olmuşsa da<sup>1155</sup> genel anlamda çok girift diyebileceğimiz bir alanı disipline etmesi açısından ve kırâatlerin toplumsal yayılımlarını dikkate alarak yaptığı bu sınırlama eylemi uygun karşılanmıştır.<sup>1156</sup> Yukarıda da belirtildiği üzere kırâat konusunda eserler yazan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Sicistânî ve Taberî yirmiden fazla kurrânın kırâatini vermelerine rağmen geçmişe baktığımızda yedi kırâat imamı meşhur olmuştur. Bunun Hz. Osman'ın istihzah ettirdiği Mushafların sayısının yedi olmasından ve yedi harfle ilgili hadislerde geçen yedi harfine muvafık olmasından kaynaklandığı iddia edilmiştir.<sup>1157</sup> İbn Mücâhid'in yaptığı bu sınırlama işinin genel kabul görmesinin arkasında siyasi otorite tarafından desteklenmesi ve bu eylemin resmi bir boyut kazanması da gösterilmiştir.<sup>1158</sup> İbn Mücâhid yedi kırâatin dışında kalan ve toplumsal yayılım gösteremediği için eserine almadığını iddia ettiği şâz kırâatlerin de temellerini ortaya koymak amacıyla bir eser yazmaya kalkışmış ancak eseri bitirmeye ömrü kifayet etmemiştir.<sup>1159</sup>

### 2.3.3.1. Yedi Kırâatin Tevâtürü Meselesi

Kırâatleri toplumsal yayılımlarından dolayı yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid'in sahih kategorisinde gördüğü bu kırâatlerin “mütevâtir kırâat”ler olduğunu iddia edenler olmuştur.<sup>1160</sup> Yedi kırâatin tamamının mütevâtir olduğunu düşünen İbnu's-Subkî (öl. 771) bunu şöyle delillendirmiştir: “Yedi kırâat tam bir tevâtürle mütevâtirdir. Hz. Peygamber'den, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk, kendileri gibi bir topluluktan nakletmişlerdir. Kurrâ'nın isnatlarının âhâd olması (bu tevâtüre) zarar vermez. Çünkü bu kırâatlerin bir cemâate tahsisi, başkalarından gelmelerine engel

<sup>1155</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 36; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 252; Cezâirî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, s. 113; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 330.

<sup>1156</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 36; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 318; Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 62.

<sup>1157</sup> Öztürk, s. 216.

<sup>1158</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 92.

<sup>1159</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 35; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 91.

<sup>1160</sup> İbnu'l-Mutahhar, Dimyâtî, Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Sâid Ferec b. Lübb, İbnu's-Subkî, İbnu Fehd, Muhaddis el-Hurr el-Amilî vb. âlimler yedi kırâatlerin tamamının mütevâtir olduğunu düşünen âlimlerdendir. Bkz. Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 94 vd.

değildir. Vâki olan da budur. Bu kırâatleri, imamlarının kırâatiyle birlikte her belde halkından çok büyük bir topluluk yine kendileri gibi bir topluluktan almışlardır. Bunlar; mezkûr imamlar ve râvîlerine, isnatlarında, harflerini zaptettikleri, şeyhlerinden mükemmel olarak ezberledikleri için isnat edilmiştir.”<sup>1161</sup> Yine yedi kırâatin mütevâtir olduğunu, yedi kırâatte tevâtürün gerekmediğini söyleyen kişilerin sözünün küfrü mûcip olduğunu düşünecek kadar ileri gidenler de vardır.<sup>1162</sup> Kırâatler Hz. Peygamber’den mütevâtir olarak aktarılmıştır: “... eğer mütevâtir kırâati inkâr edenler kırâat âlimleri ve usûl âlimlerinden olmasaydı, onların dinden çıktığından korkulurdu.” diye düşünceler de ortaya atılmıştır.<sup>1163</sup> Son dönem âlimleri de aynı şekilde yedi kırâatin mütevâtir kırâat olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>1164</sup>

Öncelikle bu düşünceleri paylaşanların Kur’an-kırâat ayrımı yapmamaları büyük bir problem doğurmuştur. Çünkü Kur’an tanımlarına baktığımızda daha çok kırâat tanımı yaptıklarını görmekteyiz.<sup>1165</sup> Yine kırâatlerdeki isnat olayına bütüncül bakmaları, kırâatlerin imamlara ve râvîlere isnat edilmesini, sadece bunlara tahsis edilmiş olsa bile bunlardan başkalarının da bu kırâatleri bilmelerine engel olmadığını düşünmeleri, hatta Hz. Peygamber zamanında da aynı hususun varlığını kabul etmeleri, bu âlimleri kırâatlerde tevâtürün olduğu iddiasına yöneltmiştir. İddia edilen husus ortada bir sukûtî tevâtürün olduğudur; ancak “mütevâtir kırâat” için yapılan tariflere dikkat edilirse “yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluğa naklettikleri haber” şeklinde yapılan bu tarif kelâm ilminde, usûl-ü fıkıh ilminde ve hadis ilminde yapılan mütevâtir haberin tanımının birebir aynısıdır. Bu tarif, insanlarda kesin bilgi oluşturması gereken bir tariftir. Aynı zamanda bu, içerisinde tespit, tercih ve ihtilâfin olmadığını iddia etmek anlamına gelen mütevâtir tanımıdır. Yine bu tarif içerisinde tenkîd ve eleştirilerin bulunamayacağı bir tanımdır; ancak

<sup>1161</sup> İbnü’s-Sübki, *Metnu Cemü’l-Cevâmî I-II*, c. 1, s. 224; İbnü’s-Sübki, *Men’ü’l-Mevâni’ an Cem’i’l-Cevâmî*, s. 350-351; Akpınar, s. 206; Ebu’l-Meâlî (öl. 494) ve Kastalânî (öl. 923) de bu düşüncededir. Bkz. Zerkânî, *Menâhilü’-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 455; Kasımî, *Tefsîr İlminin Temel Meseleleri*, s. 256.

<sup>1162</sup> Zerkânî, *Menâhilü’-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 428.

<sup>1163</sup> İbn Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ Tadammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl*, c. 2, s. 400.

<sup>1164</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Tefsîr Tarihi: Usûl-i Tefsîr veya Mukaddime-i İlm-i Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1955, s. 130-131; Keskiöglü, *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân’ı Kerim Bilgileri*, s. 158; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 102; Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur’ân Tarihi: Hulasâtü’l-Beyân fî Te’lîfi’l-Kur’ân*, (Trc. Ali Osman Yüksel), Kültür Yayınları, İstanbul 1989, s. 124; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 1, s. 21.

<sup>1165</sup> Sem’ânî, *Kavâtu*, c. 1, s. 33; et-Teftâzânî, *Sa’dettin Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah, Metn-u Tenkîhü’l-Usûl fî İlmi’l-Usûl*, y.y., tsz., s. 13.



vakiyaya bakarak şunu söyleyebiliriz; tevâtürün olduğu yerde râvî arayışına gidilmez, râvînin müslüman olması bile gerekmez. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere kırâatlerde bulunan râvî zinciri için de hadis ilmindeki gibi sikâ olmaları ve müslüman olmaları şartı mevcuttur. İkincisi, tevâtürün olduğu yerde belli kriterlere göre sonuç çıkmaz, yani istidlâl eyleminin ardından gerekçelendirme sonucuna göre tevâtür vardır denilemez. Tevâtürün olduğu yerde ihtilafın adı geçmez.

Her ne kadar bazıları “ihtilaf tevâtürü nefyetmez”<sup>1166</sup> dese de, bu, tevâtür kavramının ne anlama geldiğini, hangi zamanlarda ne için kullanıldığını bilmekten kaynaklanmaktadır. Tevâtür yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluğa rivâyet ettikleri ve sonucunda da kesin bilgi oluşturan, içerisinde ihtilafların ve istidlâl eyleminin olmadığı bir bilgi türüdür. Bu nedenle yedi kırâatin mütevâtir olduğunu iddia etmek tevâtür kavramını bilmemekten geçer. Yedi kırâat veya dışındakiler için önemli olan şudur. Bir kırâatin makbul kırâat diye addedilebilmesi için gerekli olan sahih kırâatin üç şartını içerisinde barındırmasıdır. Yani Hz. Peygamber’den muttasıl bir senetle rivâyet olunan, Resm-i Osmânîye muvafık olan ve Arap diline uygun olan her kırâat makbuldür ve sahih kategorisi içerisinde. Bu ister yedi kırâat imamından olsun ister yedi kırâat imamının dışından olsun farketmez. Sahih olması demek mütevâtir olması anlamına gelmez. Her mütevâtir sahihtir; ancak her sahih mütevâtir olmak zorunda değildir.

Yedi kırâatin mütevâtir olmadığını iddia etmenin Kur’an’ın mütevâtir olmadığına götüreceğinden korkulduğu için: “Yedi kırâat mütevâtirdir.” diyenler de vardır;<sup>1167</sup> ama bu düşünce de sağlıklı bir düşünce değildir. Kırâatler mütevâtir olmazsa Kur’an’ın da bir kısmı mütevâtir olmazdı düşüncesini destekleyenlerin, sadece yedi kırâatin değil bütün kırâatlerin mütevâtir olduğunu ileri sürmeleri gerekirdi; ancak böyle bir yolu seçmemişlerdir. Bu düşüncede olan âlimlerin Kur’an kırâat ayrımı yapmak lüzumunda bulunmaları gerekirdi. Zerkânî: “Bazıları yedi kırâatin övülmesinde mübalağaya yol vererek ‘yedi kırâatin tevâtürünü kabul etmeyen söz küfürdür’, demişlerdir. Zira bu, bütünlükle Kur’an’ın mütevâtir olmadığına götürmektedir. Bu görüş Endülüs müftüsü Ebû Sâid Ferec b. Leb’e dayandırılmaktadır.”<sup>1168</sup> O, kendi

<sup>1166</sup> Akpınar, s. 206.

<sup>1167</sup> Ebû Sâid Ferec b. Lübb (öl. 783), bkz. Zerkânî, *Menâhilü’-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 435-436.

<sup>1168</sup> Zerkânî, *Menâhilü’-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 428.

görüşünü savunmak ve onun görüşünü kabul etmeyenleri red etmek için büyük bir risâle yazmıştır; ancak onun delili doğru değildir. Yedi kırâatin mütevâtirliğinin kabul edilmemesi Kur'an'ın mütevâtir yolla gelmediğini iddia etmek anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'la yedi kırâat arasında fark vardır.<sup>1169</sup> Tâha Hüseyin ise: “Kırâati seb'a vahiy değildir, onu inkâr eden ne kâfir ne de fâsık olur.” demiştir.<sup>1170</sup> Zerkeşî'ye göre Kur'an ve kırâat ayrı ayrı şeylerdir. Bu konuda şöyle söylemiştir: “Bilki, Kur'an ve kırâatler birbirinden farklı iki hakikattir. Kur'an, beyan ve i'caz için Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirilen vahiydir. Kırâatler ise, harflerin yazılmasında veya tahfif, teşkil vb. keyfiyetlerinde zikredilen vahyin lafızlarının ihtilafıdır.”<sup>1171</sup> Kur'an'ın mütevâtir olması kırâatlerin de mütevâtir olmasını gerektirmez. Çünkü kelimelerin keyfiyetindeki ihtilaf onun aslındaki ittifaka engel değildir.<sup>1172</sup>

İkinci bölümün başlangıcında Kur'an-kırâat ayrımını yaparak bölüme başlamamızın altında yatan düşünce, kırâatlerin Kur'an'dan ayrı şeyler olduğunu göstermek, Kur'an için ihtilaf, istidlâl, tercih, râvî araştırması, vb. işlemler söz konusu değilken, kırâatler için bu saydığımız yukarıda da teferruatlarıyla bahsettiğimiz ihtilaflar mevcuttur. Bu nedenle Kur'an tevâtüren nakledilmiş ve üzerinde bir tartışma yok, kırâatler ise makbul kabul edilen kırâatin üç şartını içerisinde barındırmasıyla sahih kategorisine giren ayrı bir hakikattir; ancak tevâtür kapsamında değildir.

Son olarak şuna dikkat çekmek isterim: Herhangi bir delillendirme yapılmadan, “Selef ve halef âlimleri yedi kırâatin mütevâtir olduğuna icmâ etmişlerdir.” gibi garip ifadeler mevcuttur;<sup>1173</sup> ancak bu görüş de sağlıklı değildir. Bu düşüncüyü savunan âlimler hem mütevâtir kavramının içini doldurma konusunda yetersiz kalmış, hem de icmâ kavramının içerisini boşalttıklarının farkına varamamışlardır. Öncelikle mütevâtir kavramının kırâatler açısından sistematik olarak kullanılmaya başlandığı zaman Suyûtî zamanıdır. Ondan önce kırâatlerde mütevâtir kavramı sistematik olarak kullanılmamıştır. Kırâat sınıflandırmalarında da bahsettiğimiz üzere kırâatler ilk başlarda; sahih ve şâz ayrımına tabi tutulmuş, sonrasında; sahih, âhâd ve şâz ayrımına tabi tutulmuş, Suyûtî (öl. 911) ile birlikte altılı sınıflandırmaya geçilmiş ve “mütevâtir

<sup>1169</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 432-433.

<sup>1170</sup> Tâha Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Mısır 1958, s. 95.

<sup>1171</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 318.

<sup>1172</sup> Mürselov, s. 388.

<sup>1173</sup> İtr, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ*, s. 297.

kırâat” terimsel olarak kırâatlere girmiştir. Selef ve halef âlimlerinin icmâ ettiğini söyleyenler sistematik olarak kullanılmayan bir kavram üzerinde nasıl ittifak etmişlerdir? İkincisi; selef ve halef, kırâatlerin mütevâtir olduğu üzerinde icmâ etmişlerse, kırâatler konusunda eser yazan, kırâatleri sahihini sakîminden ayırmak için kriterler koyan, sahih kategorisi içerisinde tercihler yapan, yer yer sahih kategorisi içerisinde buldukları kırâatleri bile eleştiren âlimler varken ‘icmâ’ kavramının içinin nasıl boşalttıklarını daha net görülecektir. Örneğin; İbn Abbas, Hz. Aişe, Kisâî, Ebû Amr, Kasım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Taberî, Ferrâ, İbn Mücâhid, İbn Kuteybe, Zeccâc, Nehhâs ve Mekki b. Ebî Tâlib vb. birçok âlim kırâatlerden tercihler yapıp, yer yer eleştirmişler ve tenkîd etmişlerdir. İcmâ bunun neresinde?

### 2.3.3.2. Kırâatler Yedi İmamdan Tevâtüren Nakledilmiştir

Bir görüşe göre de kırâatler Hz. Peygamber’e ulaşması açısından değil de kırâat imamlarından itibaren tevâtüren nakledilmiştir. Bu düşünceyi savunan Zerkeşî (öl. 7940) şöyle söylemektedir: “Cumhûr’a göre, yedi kırâat mütevâtirdir. Meşhur olduğu da söylenmiştir... Gerçek şu ki, bu kırâatler yedi imamdan mütevâtirdir. Hz. Peygamber’den tevâtürüne gelince, bu konuda bazı görüşler ileri sürülebilir. Çünkü, yedi imamın bu yedi kırâatle ilgili isnatları kırâat kitaplarında mevcuttur. Bunlar bir kişinin bir kişiden naklidir. Ne iki tarafta (başta ve sonda) ne de ortada tevâtürün şartları tamam olmamıştır. Bu, onların kitaplarında mevcut olan bir şeydir.”<sup>1174</sup>

Bu düşünceye göre yedi kırâat Hz. Peygamber’den mütevâtir olarak nakledilmemiş; ancak yedi imamdan sonra mütevâtir olarak nakledilmiştir. Mütevâtirde Zerkeşî’nin esas aldığı nokta tevâtür yeter sayısı ise, kırâatler ne Hz. Peygamber’den ne de yedi imamdan mütevâtir olarak gelmiştir. Bu düşünceyi destekleyen Öztürk şöyle demektedir: “Kıraatler, Hz. Peygamberden mütevâtir değildir. Kurrâların kendilerinden de değildir. Kurrâlardan tevâtüren geldiğini kabul etsek de Nebi’den kesin olarak mütevâtir değildir. Kırâatler ya ahad haberlerle ya da kurrâların bir kısmının içtihadı ile naklolunmuştur.<sup>1175</sup> Kurrâların birbirlerinin kıraatlerindeki ihtilaflarını da düşündüğümüzde bunun kuvvetle muhtemel olduğu görülür. Değişik bölgelere

<sup>1174</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 318-319; c. 2, s. 133; Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, s. 96-97.

<sup>1175</sup> Hûî, *el-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’an*, s. 164.

gönderilen mushafların noktasız ve harekesiz olması da bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Bölgelere gönderilen mushaflar noktasız ve harekesizdi. Her bölge halkı sahabeden bunu sema yoluyla aldı. Yazıya muhalif olanı terkettiler. Bu sebepten şehirlerdeki kurrallar arasında ihtilaf ortaya çıktı.”<sup>1176</sup>

Kırâat âlimlerinin birbirlerine muhalif okumalarının örneği çoktur. Kırâat imamaları arasındaki rivâyet farklılıklarından bazıları şunlardır. “Kinâye (◌) sı, idğamlar konusu, mushaf’ın hattında bulunmayan (◌) harflerinin ispatı, izâfet yâlarını (◌) sükûn ve fetha ile okumak, harekeli hemzedden önceki sâkin üzerine sekte yapmak, bazı kelimeler üzerinde vakıf yapmak, lâm (◌) harfinde tağlîz yapmak, râ (◌) harfini ince veya kalın okumak, feth, imâle, ve taklîl ile okumak, sâkin harflerde idğâm ve izhâr yapmak gibi konulardır...”<sup>1177</sup> Kırâat âlimleri arasındaki ihtilaflar sadece bunlarla sınırlı değildir. Usûl ihtilaflarının dışında ferşî yönden de ihtilaflar mevcuttur. Ferşî farklılıkları incelediğimiz kategoride bunların örneklerinden bahsetmiştik.

Tevâtür yeter sayısını itibara alan âlimler mütevâtirde râvî araştırması da yapmışlar, râvîlerin müslüman olmalarına ve güvenilir olmalarına büyük önem vermişlerdir; ancak mütevâtir şartlarını aktarırken de belirttiğimiz gibi tevâtürde önemli olan sayı değil aktarılan haberin karşısındaki kişide kesin bilgiye neden olması, şek ve şüpheyeye yol açmamasıdır. Zarûrî bilgi oluşturmeyen, ihtilaf ve eleştirileri içerisinde barındıran, aynı imamın kendi râvîleri arasında bile ihtilafların mevcut olduğu bir birikime bakıp mütevâtirdir diyemeyiz. Yine râvî araştırması yapılması, kırâati aktaran kişilerin tamamının güvenilir ve müslüman olmaları da mütevâtir haber şartlarına uymamaktadır. Çünkü mütevâtirde senet aranmaz, aransa da bulunmaz, mütevâtir haberi aktaran kişilerin de müslüman ve güvenilir olup olmadığına bakılmaz, sadece yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılmasına ve sonucunda da zarûrî bilgi doğurup doğurmaması önemlidir.

### 2.3.3.3. Yedi İmamın İttifak Ettikleri Mütevâtir midir?

Bazı âlimler de kırâatlerde mütevâtir meselesine bakarken farklı bir bakış açısı ortaya koymuşlar ve şöyle bir iddia ortaya atmışlardır: Kırâatlerdeki tariklerin ittifak

<sup>1176</sup> Hayrettin Öztürk, Kur’an’ı Kerim’in Kırâatinde 7 Harf Meselesi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 2, Sayı: 3, 2002, s. 101.

<sup>1177</sup> Tetik, s. 84.

ettiği yerler tevâtür kapsamındadır, tariklerin ittifak etmediği yerler tevâtür kapsamı dışındadır.<sup>1178</sup> Akpınar da aynı düşüncededir: “... imamlardan yapılan nakil üzerinde tariklerin birleştiği, şüyu bulmuş, meşhur ve yaygın olmuş, bununla birlikte, fırkaların inkâr etmeksizin ittifak ettikleri (kırâatler) için söylüyoruz. Yoksa tevâtürün (tariklerin) ittifak etmediği bazı kırâatler hususunda bu şartı söylemiyorum.”<sup>1179</sup>

Hûî, Ebû Şâme'nin “el-Mürşidu'l-Vecîz” adlı eserinden şöyle bir nakil yapmıştır: “Yedi kırâat imamına istad edilen tüm kırâatlerin doğruluğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu yedi kârî ve diğerlerinin kırâatleri içerisinde doğru olanı (icmâî) olduğu gibi doğru olmayanı (şâz) da vardır. Mezkûr yedi kârî meşhur oldukları ve kırâatlerinde üzerinde ittifak edilen sahih olanların çokluğu dolayısıyla üstün gelmişlerdir.”<sup>1180</sup>

Bu konuyu Sıtkı Gülle şöyle desteklemektedir: “Kırâat imamlarıyla ilgili tevâtür farklıdır. Kırâata özgü bir tevâtür vardır. Bu tevâtür de imamların kendi bölgelerindeki resm-i hatt-ı Osmânî çerçevesinde ittifakla aktardıkları, okumaları arasında fark olmayan kelime ve pasajlar üzerindeki seslendirmeleriyle ilgilidir. Mesela: *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* “Küfredenleri uyarılmışsın uyarılmamışsın onlar için aynıdır, iman etmezler”<sup>1181</sup> meâlindeki âyetin dizilişinde ve *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* metninin seslendirilişinde ittifak vardır ve bu aktarım mütevatir bir aktarımdır. Ama bu âyette *عَلَيْهِمْ* kelimesini (aleyhum) şeklinde ötüre okuyanları dikkate aldığımızda burada tevâtür devreden çıkar.” demiştir.<sup>1182</sup> Sıtkı Gülle meseleye edâ yönüyle bakmış, bu yönüyle ittifak edilenler mütevatir ihtilaf edilenler mütevatir değildir gibi bir yaklaşıma

<sup>1178</sup> Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, s. 153; Harun Ögmüş, Kur'an'ın Sihhati Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Değerlendirilmesi, *Marmara ÜİF Dergisi*, Sayı: 39, İstanbul 2010/2, s. 5-26.

<sup>1179</sup> Akpınar, s. 227; Yıldırım, *Müfessir İl Kiyâ el-Harrâsî'nin Ahkâmı'l Kur'an Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü*, s. 42; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 423.

<sup>1180</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 135-136; Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, s. 153; Mürselov, s. 387; Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdıra*, (Thk. Muhammed Tâkî el-İrevânî), Kum trz., c. 8, s. 101; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1973, c. 2, s. 262-263; ez-Zerendî, Ebû'l-Fazl Mîr Muhammed, *Buhus fî Tarihi'l-Kur'an*, Kum 1420, s. 166.

<sup>1181</sup> Bakara, 2/6.

<sup>1182</sup> Bkz. Sıtkı Gülle, *Kırâatlarda Tevâtür Olgusu*, Uluslararası Kırâat Sempozyumu, İstanbul 2012.

girmiştir; ancak Ebû Hanîfe, İbn Hâcib<sup>1183</sup> (öl. 646), İbn Haldun<sup>1184</sup> (öl. 808) ve usûl âlimleri edâ yönünden de tevâtürün olamayacağını iddia etmişlerdir.<sup>1185</sup>

Bu düşünceyi destekleyenlere göre kırâatler üzerinde ittifak edilenler ile üzerinde ihtilaf edilenler diye iki kısım vardır. Yedi kırâatten üzerinde ittifak edilenler tevâtüren nakledilmiş, ihtilaf edilenler tevâtüren nakledilmemiştir. Bu düşüncenin doğru olduğuna inanan âlimlerin bunu sadece yedi kırâatle sınırlandırmayıp bütün kırâatleri içine almaları beklenirdi. Bütün sahîh kırâat birikimi içerisinde üzerinde ittifak edilenlerin tevâtüren nakledildiğini, ihtilaf edilenlerin ise tevâtüren nakledilmediğini belirtmeleri gerekirdi. Bunu yapmamış sadece yedi içerisinde hapsedmişlerdir. Tariklerin birleştiği yerler tevâtür denildiği takdirde bütün kırâat birikimi içerisinde bunların tespit edilmesi ortaya konulması gerekir ki, bunun mümkün olmadığını kendileri de bilmektedir. Tariklerin ittifak ettikleri yerlerin belirlenmesi, bunun için belli şartlara uyanların ayıklanması, kırâat birikimi içerisinde sahîhler belirlendikten sonra yapılacak bir eylemdir. Yani bir istidlâl eylemidir. Mütevâtir haber istidlâl eyleminin ardından ortaya çıkan sonuca göre değer kazanmaz. İstidlâl eyleminin ardından çıkan sonuca göre değer kazanan bilgi türü nazârî bilgidir, bu da mütevâtir kapsamı dışındadır.

Şunu belirtmemiz lazım ki, kırâatlerin sıhhati konusunda mütevâtir kavramını şart koşturmak gerekli bir eylem gözükmemektedir. İhtilafın varlığı, tevâtür iddiasını nefyeder. Kullanılması gereken kavram ise sahîh kavramıdır. Mütevâtir haberde senet aranmaz, ihtilaf bulunmaz, tercih yapılmaz, tenkîd edilmez, zarûrî bilginin dışında bir bilgi meydana gelmez, bu çeşit haberde zannîlik yoktur vb. gibi birçok özelliğinden dolayı mütevâtir kavramını kırâatlerde kullanmak doğru değildir. “İncelediğimiz kaynaklarda, kırâatları, mevcut imamlardan çok daha sıhhatli yirminin üzerinde otoriteden söz edilirken, bugün, yedi kırâat imamı arasında yer alan kimi kişilerin bazı yerlerdeki farklı seslendirmelerini, sahîh görülmeyen kırâatlar arasında sayanlar varken,

<sup>1183</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 319.

<sup>1184</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 361.

<sup>1185</sup> Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasâri İbni'l-Hâcib*, (Thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömer), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2005, s. 474; Mezînî, Abdülaziz b. Süleyman b. İbrahim, *Mebâhis fî İlmi'l-Kırâât*, Dârü Künûz el-İşbiliyya, Riyâd 2011, s. 95; İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânü'l-Muhtasâr Şerhi Muhtasâri İbni'l-Hâcib*, (Thk. Muhammed Mazhar Beka), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1986, s. 469; Yüksel, s. 195.

İmam Nafi'nin: "Ben yetmiş tabiûn'dan Kur'an'ı okudum ama iki kişinin seslendirmesini temel aldım." dediği kaydedilirken, imamlarını hiç görmemiş, kırâatini aktardığı imamından yetmiş-seksen sene sonra dünyaya gelmiş râvîlerin bulunduğu bir gerçek olarak karşımızda dururken, her imam için öne çıkmış iki râvîden söz ederken ferdi kırâatların ve rivayetlerin terimsel anlamında mütevatirliklerinden nasıl söz edilebilir?"<sup>1186</sup>

İbn Cezerî'nin görüşünü aktararak bitirelim: "Bir vecihle de olsa Arapçaya uyan, bir ihtimalle bile olsa Osman Mushaflarından birine uygun düşen, reddi câiz olmayan, inkârî da helal olmayan sahih kırâatlerdir. Bu şartları taşıyan kırâatler, Kur'an'ın indiği yedi harftendir. İster yedi ister on, isterse bunların dışında makbul imamlardan gelmiş olsun bu kırâatleri kabul etmek bu insanlara vaciptir. Bu üç esastan biri bulunmadığında, ister yedi, isterse onlardan daha büyük kurrâdan gelsin bu kırâate zayıf, şâz veya bâtil adı verilir. Selef ve haleften muhakkik imamlara göre sahih olan görüş budur. Bunu Dâni, Mekkî, Mehdevî, ve Ebû Şâme böyle açıklamışlardır."<sup>1187</sup> Bir kırâatin kabul edilebilmesi için en önemli olan şey onun sahih olmasıdır. Sahih kırâatin üç şartını içersinde barındıran kabul edilir, bu şartı içersinde barındırmayan da kabul edilmez.

#### 2.3.3.4. Yedi Kırâat İmamının Tarîkleri Meselesi

Tevâtürün tanımını yaparken: "Nicelik bakımından yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalık topluluğun kendileri gibi bir topluluğa rivâyet ettikleri haber." şeklinde tanımlar yapıldığını ortaya koymuştuk. Tevâtürün olabilmesi için kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edilen bir haber olması gerekiyor, bu da yetmiyor bu kalabalığın sayısının da başta, ortada ve sonda tevâtür yeter sayısının altına düşmemesi gerekiyordu. Kaynakları incelediğimizde Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit gibi ilk tabakada olanların tamamı rivâyet ettikleri kırâatleri Hz. Peygamber'den bireysel aldıklarını söylemektelerdir.<sup>1188</sup> Örneğin Ubey b. Ka'b, bazı âyetleri Hz. Peygamber'e okuyarak, bazılarını ondan dinleyerek öğrendiğini

<sup>1186</sup> Sıtkı Güllü, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, Uluslararası Kırâat Sempozyumu, İstanbul 2012.

<sup>1187</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 15; Akpınar, s. 229-230.

<sup>1188</sup> Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 109.

belirtmiştir.<sup>1189</sup> İbn Mes'ûd yetmiş sûreyi Hz. Peygamber'den semâ yoluyla alıp ezberlediğini söylemiştir.<sup>1190</sup> Hz. Osman, Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in ise Kur'an'ı Hz. Peygamberden bireysel olarak öğrendikleri aktarılmıştır.<sup>1191</sup> İsimleri geçen yedi kırâat imamlarının tariklerini sunan Ateş, tarîkleri şu şekilde listelemiştir:

1- Âsım

Birinci Tarîk; Zirr b. Hubeyş-Hz. Ali-Hz. Osman-İbn Mes'ûd

İkinci Tarîk; Ebû Abdırrahmân es-Sülemî-Hz. Ali-Zeyd b. Sâbit.<sup>1192</sup>

2- Nâfî

Birinci Tarîk; Yezid b. Ka'ka'-Ebû Hureyre-Ubey b. Ka'b-Hz. Peygamber

İkinci Tarîk; Müslim b. Cündeb-Ebû Hureyre- Ubey b. Ka'b-Hz. Peygamber.

3- İbn Kesîr

Birinci Tarîk; Mucâhid b. Cebr-Abdullah b. Abbas- Ubey b. Ka'b-Zeyd b. Sâbit-Hz. Peygamber.

İkinci Tarîk; Abdullah b. Sâib el-Mahzûmî-Ubey b. Ka'b-Hz. Peygamber.

4- Ebû Amr

Birinci Tarîk; Nasr b. Âsım-Ebû Musâ el-Eşa'rî- Ubey b. Ka'b-Zeyd b. Sâbit-Hz. Peygamber.

İkinci Tarîk; Sa'id b. Cübeyr-İbn Abbas-Ubey b. Ka'b-Zeyd b. Sâbit-Hz. Peygamber.

5- Hamza

Birinci Tarîk; İbn Ebî Leylâ-Minhâl- Sa'id b. Cübeyr-İbn Abbas-Hz. Peygamber.

İkinci Tarîk; Hamrân b. A'yen-Ebü'l-Esved ed-Düelî-Hz. Ali-Hz. Osman-Hz. Peygamber.

Üçüncü Tarîk; A'meş-Yahyâ b. Vessâb-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.

Dördüncü Tarîk; Ca'fer b. Muhammed b. Ali-babaları-Hz. Peygamber.

6- Kisâî

<sup>1189</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 31.

<sup>1190</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 458.

<sup>1191</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 296, 507, 546; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 109.

<sup>1192</sup> Ateş, "Kırâatlerde Tevâtür Meselesi", s. 327; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 110.



Söz konusu kârî kırâatini Hamza kanalıyla yukarıda zikredilen tariklerden almıştır.

#### 7- İbn Âmir

Birinci Tarîk; Hz. Osman-Ebü'd-Derdâ-Hz. Peygamber.

İkinci Tarîk; Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî-Hz. Osman-Hz. Peygamber.<sup>1193</sup>

İlk tabakada yer alan ve Hz. Peygamber'den bireysel olarak kırâatlerini alan bu sahâbîler nasıl oluyor da tevâtür yeter sayısını sağlamış oluyorlar? Tevâtür yeter sayısı bakımından incelediğimiz zaman yedi imamın tariklerinde yer alan bir, iki, üç sahâbî kanalıyla aktarıldığı anlaşılan bu rivâyetlerin, tevâtür diye isimlendirilmesi mümkün değildir. Tevâtür şartlarını barındırmayan, içerisinde ihtilaf bulunan, tercihler yapılabilen, zarurî bilgi oluşturmayan kırâatler tevâtür yeter sayısı bakımından da tevâtür şartlarına uymamaktadır.

Kırâatlerde yeter sayı meselesine itirazlar yapılmakta ve şöyle denilmektedir. Hz. Peygamberden aldığını iddia edilen kırâat sadece o kişiye ait değildir, başka kişilerin de Hz. Peygamber'den aynı kırâati alıp okudukları ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle senet itibariyle bakıldığında her ne kadar bir iki sahâbî tarafından geldiği anlaşılrsa da, başkaları tarafından da bilinmediği veya okutulmadığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle aktarılan kırâatler mütevâtirdir. Hz. Peygamber zamanında da, ondan sonrakiler tarafından da tevâtüren nakil söz konusudur. Bu tevâtür de sukûfî tevâtürdür.<sup>1194</sup>

Sadece yeter sayının gerçekleşmesi ile tevâtür söz konusu olsaydı bir ihtimal bunu söyleyebilirdik; ancak bir haberin tevâtür diye isimlendirilebilmesi için gerekli olan şartlardan sadece birisini taşıyor olmak onun tevâtüren nakledildiğini söylemek için yeterli değildir. Tevâtür bütün şartlarını içerisinde barındıran ve sonucunda da zarurî bilgi meydana getiren, içerisinde ihtilaf, itiraz, tercih, tenkîd vb. şeyleri barındırmayan haber türü mütevâtir diye isimlendirilir. Onun dışında kalanlar tevâtür diye isimlendirilemezler. Süleyman Ateş yedi kırâatin tevâtürlüğü ile ilgili olarak:

<sup>1193</sup> Ateş, "Kırâatlerde Tevâtür Meselesi", s. 327-331; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 110-111.

<sup>1194</sup> İbnü's-Sübkî, *Metnu Cemü'l-Cevâmî I-II*, c. 1, s. 224; İbnü's-Sübkî, *Men'ü'l-Mevâni' an Cem'i'l-Cevâmî*, s. 350-351; Akpınar, s. 206; Ebu'l-Meâlî (öl. 494) ve Kastalânî (öl. 923) de bu düşüncededir. Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 455; Kasımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, s. 256.

“...tevâtürden geldiği söylenen yedi kırâat Hz. Peygamber’den tevâtürden nakledilmemiş, ancak nisbet edildikleri imamlardan meşhur olmuştur. Bu kırâatler Hz. Peygamber’den 1-2 asır sonra iştihar etmiştir. Bu kırâat imamlarından, Hz. Peygamber’e kadar olan yol, tevâtür değil, âhâd yoludur. Bilindiği üzere âhâd haberler kesinlik değil, zan ifade ederler...”<sup>1195</sup> demiş ve kırâatlerde tevâtürden bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır. Aynı şekilde düşünen âlimlerin sayısı az değildir.<sup>1196</sup>

Yine belirtelim ki, tevâtür olmaması onun güvenilir olduğuna bir halel getirmez. Tevâtür dışındaki bilgiler istidlâl neticesinde belli kriterlere göre değerlendirilir ve belirlenen kriterlere uyduğu müddetçe çeşitli isimlendirmeler alır. Kırâatler konusunda yapılan istidlâl eylemi neticesinde bir kırâatin kabul edilebilmesi için üç kriter benimsenmiş ve bu kriterlere uyduğu müddetçe kırâatler sahih kapsamına alınmıştır. Bu kriterlerden bazılarını uymayanlar veya tamamını içerisinde barındırmayanlar da farklı isimlendirmelerle sahih kapsamını dışına konulmuştur.

#### 2.3.4. Ona Yükseltme

Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Mücâhid dönemine kadar incelediğimiz kaynaklarda âlimler sahih kırâatin şartlarını içerisinde barındıran tüm kırâatlerden tercihte bulunarak okuyorlardı ve bunları tefsirlerinde kaynak olarak gösteriyorlardı.<sup>1197</sup> İbn Mücâhid, sahihi sakîmden ayırmak, hatalı okuyuşların önüne geçmek, nakli temeli olmayan farklı okumaların önüne bir set çekmek ve çoğu azaltmak için bir sınırlandırma eylemi yapmıştır. Ancak bunu gerekçelendirirken dilbilimsel tahlilleri, dile tespit misyonu yüklemesi, yedinin dışında kalıp da yediden daha sağlam olduğu iddia edilen okumaları eserine almaması, sadece yedi kırâatin toplum tarafından kabul görmüş olduğunu iddia etmesi ve diğerlerinin toplumsal destek görmediği gibi bir algı oluşturmaları gibi nedenlerden dolayı eleştirilmiştir.<sup>1198</sup> Konuyla ilgili el-Mehdevî (öl.

<sup>1195</sup> Ateş, “Kırâatlerde Tevâtür Meselesi”, s. 331 vd.

<sup>1196</sup> Neşşâr, *el-Büdüürü’z-Zâhire fi’l-Kırâati’l-Aşri’l-Mütevâtire I-II*, c. 1, s. 13 vd.; Saîd Lebîb, *Cem’ü’s-Savti’l-Evvel: el-Mushâfu’l-Mürettel*, s. 175 vd.; Ziya Şen, *Şia’nın Kırâatlere ve Kur’an Tarihine Bakışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 179-181; Akpınar, s. 230 vd.; Salih Akdemir, “Kur’an’ın Toplanması ve Kırâat Meselesi”, *I. Kur’an Sempozyumu* 1-3 Nisan, Ankara 1994, s. 73 vd.

<sup>1197</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 34; Dağ, *İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 85.

<sup>1198</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 36; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 252; Cezâirî, *et-Tibyân li Mebâhisi’l-Mutaallikati bi’l-Kur’an*, s. 113; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 330.

430) şöyle demiştir: “Müteahhirîn âlimleri, emsâr (meşhur beş şehir) kırâatlerinin, daha çok, Nafi, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâh gibi imamlara hasredilmesini, bu kırâatlerin daha veciz, daha seçkin olma durumuyla açıklamışlardır. Oysa halkın büyük bir kısmı, bu yedi kırâatle okumayı bir farz gibi algılamış, bunun dışında kalan ve belki de bunlardan daha meşhur olan nice kırâatleri hata ve küfür kabul etmiştir. Aynı şekilde, anlayışı ve gayreti az olan bazı kimseler, her imama ait sadece iki râvînin kırâatini kabul etmişler, belki de bunlardan daha meşhur olan (aynı imama ait) nice râvîlerin kırâatini bâtil saymışlardır.”<sup>1199</sup>

Yine bu konuda el-Hüzelî (öl. 465) şöyle demiştir: “Hiçbir kimse için ‘kırâat konusunda rivâyetleri çoğaltmayınız’ deme hakkı olmadığı gibi, kendisine ulaşmayan/kendisinin duymadığı bir kırâati de, şâz sayma hakkı yoktur. Çünkü imamlardan gelen her bir kırâat ve râvîlerden gelen her bir rivâyet, resmî mushafa uyduğu ve icmâya muhalif olmadığı müddetçe sahihtir.”<sup>1200</sup>

İbn Mücâhid’e yedi sayısını tercih ettiği, bunun da insanlarda yanlış algılara yol açtığı, yedi harfle karıştırılma ihtimalini ortaya koyduğu için sözlü bir eleştiri gelmiştir. Sonrasında kırâatleri yedi ile, râvîleri de iki ile sınırlandırması, her imamın birçok râvîsi arasından sadece iki tanesini tercih etmesinin, diğerlerinin toplum tarafından dışlanmasına sebep olması da, sözlü olarak eleştirilmiştir.<sup>1201</sup> Yine kırâatleri yedi ile sınırlamasının insanlarda sanki sahih okuma sadece bu yedi okuma, bunun dışındakiler sahih temeli olmayan okumalardır algısı oluşturması, hatta bu yedi kırâatten daha meşhur olsa bile, bu kırâatleri okuyanların tekfirle suçlanmasına kadar götüren bir sürece ön ayak olması nedeniyle, yine sözlü bir eleştiriye maruz kalmıştır; ancak bu eleştiriler sadece sözlü olarak kalmamış, aynı zamanda bu yedi kırâate üç kırâat daha eklenerek eylemsel bir tepki de ortaya konulmuştur.<sup>1202</sup>

Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihran en-Neysâbûrî (öl. 381) tarafından bu yedi kırâate üç kırâat daha eklenmiş ve sahih kırâatlerin sayısını ona yükseltmiştir.<sup>1203</sup>

<sup>1199</sup> İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 1, s. 92.

<sup>1200</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 148; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 397-401.

<sup>1201</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 36; Cezâirî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, s. 113; Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 95.

<sup>1202</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 96.

<sup>1203</sup> el-Beğâvî, *Meâlimü't-Tenzîl*, c. 1, s. 30; Öztürk, s. 215; Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 84.

Neysâbü'rî “el-Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr” adlı eserinde on kırâat imamının farklı okumalarını kaydederek kırâat-ı aşere geleneğinin başlamasına da vesile olmuştur.<sup>1204</sup> Bu gelenek ilk etapta değil de daha sonraki süreçte kabul görmüş ve ilgili birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>1205</sup> İbn Mücâhid sonrasında onlu tasnifi sadece Neysâbü'rî yapmamış, el-Enderâbî (öl. 470), el-Hemedânî (öl. 569) ve el-Beğavî (öl. 510)<sup>1206</sup> gibi âlimler de on kırâati rivâyetleri ve tarikleriyle birlikte tanıtmışlardır; ancak bu âlimlerin yedili sistemin ortaya çıktığı asırdan itibaren yaptıkları onlu tasnifler çok rağbet görmemiş yedili tasnife alternatif olamamışlardır. Onlu tasnifin yaygınlaşıp yedili tasnife alternatif olmasının zamanı sekizyüzlü yıllar ve en büyük sebebi İbn Cezerî (öl.833)'dir.<sup>1207</sup> İbn Cezerî, ilk dönem eserlerinin birçoğunda isimleri ve rivâyetleri yer alan ancak sahih kırâatler içerisinde yer almayan Ebû Câfer, Ya'kûb el-Hadrâmî ve Halef b. Hişâm kırâatlerini de sahih kırâatler içerisine almıştır.<sup>1208</sup>

İbnü'l-Cezerî'den sonra on kırâati içerisinde barındıran eserler verilmeye devam etmiş,<sup>1209</sup> günümüzde kırâatle ilgili yapılan çalışmalar hep kırâat-i aşere esas alınarak yapılmaktadır.<sup>1210</sup> Zamanla yedi kırâatin tevâtüren nakledildiği iddia edildiği gibi on kırâatin de tevâtüren nakledildiğini iddia edenler olmuştur.<sup>1211</sup> Bunu iddia ederken on kırâatin dışında mütevâtir olmadığını söylemişlerdir: “Halefîn seleften tevâtürle alarak bize kadar ulaştırdığı ve ümmetin de kabul ederek aldığı on kırâatin dışında mütevâtir kırâat yoktur.”<sup>1212</sup> Yine Nüveyrî kırâatlerin (on kırâat) mütevâtir olduğu görüşü çoğunluğun görüşüdür demiş, o kırâatlerde tevâtür şartının koşulmamasının fıkıh, hadis ve diğer âlimlerin icmâsına aykırı olduğunu iddia etmiştir.<sup>1213</sup> Kırâat-i Aşere'nin tümü

<sup>1204</sup> Dağ, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 97.

<sup>1205</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 75 vd.; Çetin, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 84; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 331.

<sup>1206</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 330; Güneş, s. 22.

<sup>1207</sup> Tayyar Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1999, c. 20, s. 553.

<sup>1208</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 44-45.

<sup>1209</sup> Bkz. İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 148; Muhammed b. Süleyman b. Ahmed en-Nefrî; *Ta'lîlü'l-Kırâati'l-Aşr*, Ebû Ali Sehl b. Muhammed el-İsfahânî; *Mefâridü'l-Aşrati bi-İlêlihâ*, Hasan b. Ebû'l-Hasan Sâfi; *Üslûbü Elhak fi Ta'lîlü'l-Kırâati'l-Aşr*, Mahmûd b. Ali Besse el-Hanbelî; *Mevâkibü'n-Nasr fi Tevcihi'l-Kırâati'l-Aşr*.

<sup>1210</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 332.

<sup>1211</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 439, 441.

<sup>1212</sup> Subhî es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 256; Yıldırım, *Müfessir İl Kiyâ el-Harrâsi'nin Ahkâmü'l Kur'ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsirindeki Rolü*, s. 42.

<sup>1213</sup> Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (Thk. Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslum), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 117-122.

mütevâtirdir, usûlcülerin, İbnü's-Sübki'nin, İbn Cezerî'nin, Nüveyrî'nin hatta Ebu Şame'nin son görüşünün de bu yönde olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>1214</sup>

Ancak incelemelerimizde gördüğümüz üzere gerek İbn Cezerî gerek Ebû Şâme kırâatlerde tevâtürü şart koşmamaktadırlar. Kaldıkları kırâatlerde “mütevâtir” kavramının kullanılmasının da pratik açısından bir faydası olmadığı gibi tevâtür kavramının sınırları içine giremeyen ve kavram şartlarını taşımayan bir olguyu zorlama ile içine sokmaya çalışmak da etik değildir.

### 2.3.5. On Dörde Yükseltme

ed-Dimyâtî (öl. 1117), “İthâfu Fudalâi'l-Beşer” adlı eser yazmış ve on kırâate dört kırâat daha eklemiştir. Bu kırâatler Hasan el-Basrî (öl. 110), İbn Muhaysin (öl. 123), Yahya b. el-Mubârek el-Yezîdî (öl. 202) ve Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî (öl. 388) den oluşmaktadır, bunlar şâz kırâatlerdir,<sup>1215</sup> ancak buradaki şâz yedi kırâatin dışında kalan kırâatleri ifade etmek için kullanılan anlamdadır. Bu dört kırâate, yedi/on kırâat kadar meşhur olmadığı için şâz denilmiştir. Yoksa sahihlik şartlarından birini taşımadığı için şâz sayılmamıştır. Bu kırâatlerin senetleri sahih kabul edildiği ve sağlam kırâatler olarak görüldüğü için ihticâcları yapılmıştır.<sup>1216</sup> Ünlü dilbilimcilerden biri olan İbn Cinnî “el-Muhteseb” adlı eserinde şâz kırâatlerin savunmasını yapmıştır. Bunları yaparken de bazı sebepleri vardır. Öncelikle yedi kırâat karşısında düştükleri olumsuz imajı ortadan kaldırmak istemiştir. Çünkü sahih kırâatler yedi ile sınırlanınca yedinin dışında kalan kırâatlerin sahih temeli olmayan, herhangi bir şartı eksik olan kırâatlermiş gibi bir algı oluşmuştu. Hocası Ebû Ali el-Fârîsî'nin şâz kırâatlerle ilgili bir çalışma yapma arzusu da İbn Cinnî'yi bu alanda bir çalışma yapmaya heveslendirmiştir.<sup>1217</sup>

Dimyâtî, yedi kırâatin ittifakla tevâtür kabul edildiğini, bunlara eklenip on kırâatin oluşmasına vesile olan Ebû Ca'fer, Yakûb ve Halef'in kırâatlerinin tevâtürlüğü konusunda ihtilâf edildiğini, bunların dışındakilerin İbn Muhaysin, Yezîdî, Hasan ve

<sup>1214</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 439, 441.

<sup>1215</sup> Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 72; Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân fî Ulûmi'l Kur'an*, c. 1, s. 417; Albayrak, *Kırâat Sorunu*, s. 30.

<sup>1216</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 337.

<sup>1217</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 34; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 336.

A'meş'in kırâatlerinin de ittifakla şâz olduğunu söylemektedir.<sup>1218</sup> Ancak tevâtür kavramının yerine sahih kavramını kullanmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

### 2.3.6. Üç ile Sınırlandırma

Günümüzde kırâatlerin durumuna bakacak olursak, hâlihazırda halk tarafından okunmaya devam eden kırâatlerin üç ile sınırlı olduğunu müşahede etmekteyiz. Üç kırâat dışında kalan kırâatler sadece ilim olarak tatbik edilmekte ve bu şekilde okutulmaktadır. Günümüzde okunmaya ve okutulmaya devam edilen kırâatler ise;

- a- Hafs rivâyetine göre Âsım'ın kırâati; bugün yeryüzündeki Müslümanların çoğunluğu tarafından okunmaktadır.<sup>1219</sup>
- b- Verş rivâyetine göre Nâfi'nin kırâati; Mısır dışında Kuzey Afrika'nın çoğunluğu bu kırâati okumaktadır. Mısırlılar ise Verş'in rivâyetini kabul ediyorlar ancak daha kolay ve daha pratik olması nedeniyle Hafs'ın rivâyetini okumaktadırlar.<sup>1220</sup>
- c- Ebû Amr'ın kırâati; Bu kırâatte hâlihazırda Sudan'lılar tarafından okunmakta ve okutulmaktadır.<sup>1221</sup> Yeryüzünde en az okunan kırâat Ebû Amr'ın kırâatidir.<sup>1222</sup>

Kur'an'lar yani yazı malzemesi aynı olmakla birlikte şu anda varlığını geniş kitlelerde sürdüren sadece bu üç kırâattir. Diğer kırâatler zamanla halk tarafından okunmamış ve bu ilimle uğraşanların dışında takipçisi de kalmamıştır.

## 2.4. KIRÂATLERİN SAHİHLİĞİ ve MÜTEVÂTİRLİĞİ AYRIMI

Bu başlığı çalışmamızın sonuna özellikle yerleştirmemizin nedeni kırâatlerde mütevâtir kavramının yerine "sahih" kavramının kullanılması gerektiğini düşündüğümüz içindir. Kırâatlerin mütevâtir olup olmadığını ya da kırâatlerin mütevâtir kapsamının içine alınıp alınmayacağını kırâat âlimleri değil usûl ve kelâm âlimleri tartışmışlardır. Daha doğrusu Kur'an tarifini verip onun kat'i bir delil olduğunu

<sup>1218</sup> Dimyâti, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 72.

<sup>1219</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 138.

<sup>1220</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 138; Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 312.

<sup>1221</sup> Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 312.

<sup>1222</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 138.

vurgulamak isteyen ve mütevâtir kavramının gücünden faydalanmak isteyen usûl ve kelâm âlimleri Kur'an-kırâat ayrımı yapmadan bu kavramı kullanmışlardır. Kur'an tarifinin içine de kırâat, yedi harf, meşhur yedi harf vb. muğlak ifadeleri monte etmeleri problemin başlangıcı olmuştur. Örneğin Serahsî Kur'an'ı şöyle tanımlamıştır: "Peygamber (s.a.v.)'e indirilmiş, kapakları arasında yazılmış, bize kadar meşhûr yedi harf üzere mütevâtir nakille nakil olunmuş bir kitaptır."<sup>1223</sup> Gazzâlî: "Mushafın iki kapağı arasında yedi harf üzere mütevâtir nakille nakledilmiş bir kitaptır." demiştir.<sup>1224</sup> İbn Cüzey: "İki kapak arasına yazılmış, bize meşhûr kırâatlerle mütevâtir bir nakille rivâyet edilmiş bir kitaptır."<sup>1225</sup> gibi tarif yapmıştır. Yaptıkları tariflerin içerisindeki muğlak ifadeleri açıklamaları beraberinde büyük bir problem bırakmıştır.

İçerisinde ferşî farklılıkların tamamını da barındıran Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushafı Kur'an olarak nitelemek yerine, yedi harf ve meşhur kırâat gibi hususları Kur'an tanımının içerisine sokmak ve işin içinden çıkılmaz hale getirmek Kur'an'ın sıhhati konusunda güven aşlamak yerine Kur'an'ın güvenilirliğini, tartışmasızlığını ve tevâtürlüğünü tartışmaya açmak anlamına geleceğini hiç hesaba katmamışlardır. Çünkü İslâm âlimleri Kur'an'ın tevâtürlüğü noktasında bir ittifak halindeyken, bazıları kırâatlerin ayrı bir hakikat olduğunun bilincinde oldukları için kırâatlerin tevâtürlüğü konusunda ihtilaf etmişler ve kırâatlerin mütevâtir olmadığını iddia etmişlerdir.

İstidlâl eylemi sonucu ortaya çıkacak bilginin kat'iyet değil zann ifade ettiğini, nazara dayandığını ve belli kriterlere uyması neticesinde sahih kabul edilmesi gerektiğini hep vurgulamışlardır. Yine Kur'an için bir senet aranmazken kırâatlerde aranması ve bu kırâatleri aktaranların tamamının cerh ve ta'dile tabi tutulup adâlet ve zapt ehli kimselerden olmalarının beklenmesi kırâatlerde tevâtürden bahsedilemeyeceğinin önemli argümanları arasındadır. Kırâatleri sınıflandırma ve sınırlandırma eylemi de başlı başına bir istidlâl ve ihticâc eylemidir. İstidlâle dayanan ve belli kriterlere uygunluğuna göre karar verilen bilgi zarûrî bilgi değil nazarî bilgidir. Nazarî bilgi ise mütevâtir kapsamında değildir.

<sup>1223</sup> Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 279.

<sup>1224</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 101.

<sup>1225</sup> İbn Cüzey, *Takrîb*, s. 114.

Kırâatlerde bir sınırlandırma ve sınıflandırma yapılmışsa bunu yapma sebepleri arasında en önemli noktayı kırâatlerden sahih olanları sakîm olanlarından ayırmak olmuştur. Kırâatleri incelediğimizde ve bu konuyu çalıştığımızda özellikle ilk dönem kırâat âlimlerinin “mütevâtir kırâat” kavramını kullanmaktan imtinâ ettiklerini müşahede ettik. Kırâat âlimlerinin yaptıkları kırâat tasniflerinde de net bir şekilde gördüğümüz üzere, kırâatlerin sahihini sakîminden ayıran tespit kriterlerini oluşturanlar İmam Suyûtî’ye kadar “tevâtür” kavramını kırâatlerde kullanmamışlardır. Kırâat ilminin büyük âlimlerinden olan İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Nâfi, Kisâî, Ferrâ, Ahfeş, Kâsım b. Sellâm, Halef b. Hişâm, İbn Şenebûz, İbn Muksim, İbn Haleveyh, Mekki, Ebû Şâme, İbn Cezerî, İbn Cinnî, İbn Mücâhid, vb. âlimler kırâatlerde tevâtür kavramını kullanmayanlar arasındalardır.<sup>1226</sup> Bir kırâatin sahih olabilmesi için şartlar ortaya koymuşlar ve bu şartlara uyan kırâatleri sahih kapsamına almışlardır. Bu şartlara uymayan kırâatleri de sahih kapsamı dışında tutmuşlardır.

Bu konuda Mekki sıhhat konusuna şöyle dikkat çekmiştir: “...esas alınacak şudur: Senedi sahih olan, Arapça dil kâidelerine uygun düşen ve lafzı Mushaf hattına muvafakat sağlayan kırâatler hadiste belirtilen yedi harftendir. Bunları isterse yetmiş bin ayrı veya bir aradaki kişiler rivâyet etsin... İşte kırâatleri kabulde dikkate alınması gereken kaide budur. Kabul edilen kırâatler ister yedi, isterse yedi bin kişiden olsun fark etmez.” demiştir.<sup>1227</sup>

Ebû Şâme kırâatlerin kabul edilme kriterlerinden bahsederken kırâatin sahih senetle ve şöhret bulmuş olarak nakledilmiş olması, Resm-i Osmânîye muvafık olması ve Arap grameri açısından karşı çıkılan bir vecih olmaması gerektiğini birden fazla yerde belirterek kırâatlerde tevâtürün gerekmediğini belirtmiş, önemli olan hususun kırâatin sahih olmasıdır demiştir.<sup>1228</sup>

Yine İbn Cezerî bir kırâatin kabul edilmesi ve sahih statüsüne erişebilmesi için senedinin sahih olması, Arapçaya muvafık olması, Resm-i Osmânîye takdiren de olsa mutabık olması gerekmektedir demiş<sup>1229</sup> ve kırâatlerde tevâtür konusuyla ilgili şu

<sup>1226</sup> Mekki, *el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât*, s. 39; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 157; İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 9; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi’l-Kırâat ve’r-Resm ve’d-Dabt*, s. 47, 57, 60, 63, 67, 82 vd.; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 42 vd.

<sup>1227</sup> Mekki, *el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât*, s. 67.

<sup>1228</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l Vecîz*, s. 145, 171, 173.

<sup>1229</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 9; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 46.



görüşleri paylaşmıştır: “Biz senedi sahih olan kaydı ile söz konusu kırâati son râvîsine kadar âdalet ve zapt sahibi bir kimsenin yine kendi şartlarını taşıyan diğer bir kimseden rivâyet etmesini ve bu kırâatin mütehasıs âlimlerce meşhur olup onlarca yanlış ve şaz addedilmemesini kastediyoruz. Bazı son dönem âlimleri bu konuda tevâtürü şart koşup senedin sıhhati ile yetinmemişlerdir ve iddialarına göre, Kur’an ancak tevâtür ile sabit olur. Âhad rivâyetlerle Kur’an sabit olmayacağı açıktır; ancak tevâtürün gerçekleşmesi durumunda zaten Mushafa uygunluk ve dile muvafakat şartlarına ihtiyaç kalmaz. Çünkü üzerinde ihtilaf edilen kırâat rivâyetlerinden Peygamberimiz’den tevâtüren geldiği sabit olanları kabul etmek ve ister Mushafın resmine uysun isterse uymasın Kur’an olduklarına inanmak vaciptir. Üzerinde ihtilaf vaki bulunan kırâatlerde tevâtürü şart koşarsak, yedi kırâat imamı ve bunların dışındaki birçoğundan gelen kırâatlerin yok hükmünde olacağını kabul etmek zorunda kalırız.”<sup>1230</sup> Bizim de kanaatimiz belirlenmiş olan kriterlere uyduğu takdirde her kırâat makbuldür, bu kırâatler ister yedi imamdan, ister on imamdan, isterse bunların dışından olsun fark etmez.

Sahih haberle mütevâtir haber birbirine karıştırılan hatta birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olduğunu belirtmiştik. Aslında bu kavramların ortak olduğu ana nokta, sadece aktarılan haberlerin doğru olduğunu gösteren müşterek iki ayrı kavramdır. Mütevâtir haberle sahih haber arasındaki farklılıkları ortaya koyarsak birbirlerinden net çizgilerle ayırmış olur ve kavram kargaşasını da bir nebze olsun gidermiş oluruz. Mütevâtirle sahih arasındaki fark genel anlamda şöyledir:

- a- Mütevâtir, haberin bilgi değeriyle ilgili olan bir kavramdır ve zarûrî bilgi ifade eder. Sahih haber ise, mütevâtir haberin dışında kalan ve mütevâtir seviyesine ulaşamayan bu nedenle de kendisine âhâd denilen haberlerle ilgili bir kavramdır.<sup>1231</sup> Kesin bilgi değil nazarî bilgi ifade eder.
- b- Mütevâtir haber için doğruluk hükmü verilirken, sened aranmaz, söyleyenine bakılmadan haberin kendisi esas teşkil ederken; sahih haberde, haberi veren kişi veya kişilerin güvenilir olup olmadıkları önem arz eder.<sup>1232</sup> Yani mütevâtir haber için senet

<sup>1230</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 13; Kastalânî, *Letâifü'l-İşârât Li Fuûni'l-Kırâat*, c. 1, s. 70.

<sup>1231</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 142.

<sup>1232</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, c. 1, s. 136-137; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104.

zinciri aranmaz,<sup>1233</sup> arandığı takdirde de tevâtür yeter sayısının altına düşmez, söyleyeninin güvenilir kişi olduğuna bakılmaz, hatta Müslüman olması da gerekmezken, sahih haber de, senet zincirindeki kişilerin sikâ olmaları şart koşulur. Bu nedenle de mütevâtir kavramı, haberin epistemik yönüne bakarken, sahih kavramı haberin amel edilip edilmeme yönüyle ilgilidir.<sup>1234</sup> Tevâtür vasfı, doğru veya yalan söylemesi mümkün olan râvîlerin değil, onların sözlerinin vasfıdır. Sözün tevâtür derecesine varmış olması bu sözün doğruluğuna delildir. Delil de medlulden farklıdır. Bu nedenle tevâtür, adil-fasık, mü'min-kâfir herkesin sözünde aranabilen bir vasıftır.<sup>1235</sup>

c- Hakkında mütevâtir haberdür hükmü verilen bir haberin doğruluğu kesinlik ifade eder, sahih hükmü verilen bir haberin kesin bilgi ifade etmediği, sadece sahih olma şartlarını taşıdığı ifade edilir. Gerçekte onun mutlak surette doğru haber olduğunu kastetmemişlerdir.<sup>1236</sup> Çünkü râvîler sikâ olsalar da, beşer olmaları nedeniyle onların hata ve unutmaktan uzak olmaları iddia edilemez.<sup>1237</sup>

d- Mütevâtir haberde bilgi akışı aralıklarla devam eder bir süreklilik şart değildir. Ancak sahih haberin senedinin muttasıl olması gerekmektedir. Senedi olmayan veyahut munkatı olan haber sahih görülmemiştir.<sup>1238</sup>

e- Mütevâtir haberin konusu genel manada herşey olabilir buna dinî konular da girerken, sahih haber kavramı sadece dinî haberlerin sıhhatini gösteren bir kavramdır. Bu nedenle de mütevâtir haber için bilgi değeri önemliyken, sahih için önemli olan şey amel değeridir.<sup>1239</sup>

Tevâtür kavramı anlam değişmesine ve anlam daralmasına uğramıştır. Tevâtürde önceleri isnad bulunmazken hadis ve kırâat ilmiyle birlikte isnad aranmaya başlamıştır. Önceleri kesin ve zârûrî bilgiyi ifade eden kavram hadis ilmi ve kırâat ilmiyle birlikte “sahih” ve “meşhur” kavramlarının yerine kullanılmaya başlamıştır. Bazı âlimlerin mütevâtir dediklerine bazılarının meşhur ve sahih demesi bunun kavramın uğradığı

<sup>1233</sup> el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, c. 1, s. 171; Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Tuğlu, s. 88; Kırbaoğlu, *Hizmeti Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, s. 101; İtr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 405.

<sup>1234</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 142.

<sup>1235</sup> İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, (Thk. Ahmed Matlub), Hadice el-Hadisi, Bağdat 1967, s. 88; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 167.

<sup>1236</sup> Cezâirî, *Tevcih*, c. 1, s. 210-211; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143.

<sup>1237</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 209-210; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143.

<sup>1238</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143.

<sup>1239</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 143-144.

anlam değişmesinin göstergelerindendir.<sup>1240</sup> Bu anlam daralması ve anlam değişmeleri beraberinde birçok probleme yol açmıştır.

Kırâatlerin mütevâtir olduğunu iddia etme çabalarının doğurduğu en büyük problem neredeyse bütün kırâatler hakkında bir güven sorununa yol açmış olmasıdır. Kırâatlerin mütevâtir-âhâd veya mütevâtir-âhâd-şâz gibi ayrımlara tabi tutulması, sahih kavramının kullanılacağı yerde mütevâtir kavramının kullanılması ve mütevâtirin içerisinde doldurulamaması mütevâtirin karşısındaki kavramlardan olan sahih kırâatlerin, âhâd kırâatlerin, şâz kırâatlerin bir değerinin olmadığı algısına yol açmıştır. Sanki sadece mütevâtir kırâatin kabul edilmeye değer olduğu, sahih olanların, âhâd olanların ve şâz olanların bir değerinin olmadığı şeklinde bir anlayışın doğmasına vesile olmuştur. Hâlbuki mütevâtir olmasa da kırâat âlimleri tarafından tespit edilmiş olan sıhhat şartlarını taşıyan bir kırâati okumanın üzerinde ittifak vardır.

Mütevâtir kavramını kullanmanın açtığı başka bir problem ise bilgi değeri ile sıhhat değerinin birbirine karıştırılmasıdır. Yani mütevâtir sahihin mukabili, âhâd ise zayıfın mukabili olarak algılanır olmuştur; oysa bunlar tamamen farklı sınıflandırmalardır. Mütevâtirle sahihin eşleştirilmesi fazla bir sorun doğurmasa da, âhâdla zayıf arasında paralellik kurulması ciddi sorunlara yol açacaktır. Çünkü kırâat âlimlerinin sahih dediği okumalar da âhâd içerisinde olan bir kategoridir. Âhâd okumalara zayıf denildiği takdirde sahihlerin de bu kategoriye girmesine yol açılmaktadır.

Bunun sebebine gelince kırâat âlimleri kavramlar konusunda zaman zaman hadisçilerden etkilenmiş, onlar da usûlcülerin etkisinde kalmışlardır. Yoksa kırâat ilminin ilk başlarda sahih-şâz sonrasında sahih-âhâd-şâz sınıflandırması göz önüne alındığı zaman ve bunlar pratikte kullanıldığı zaman böyle sorunlar yaşanmayacaktır. Altılı tasnif denemesinde mütevâtir yerine sahih kavramı kullanıldığı takdirde bile sorun büyük ölçüde hallolmuş olacaktır. Kırâatlerin yapısına uygun sıhhat tasnifinde mütevâtir kavramının kullanılması uygun gözükmemektedir. Aslında farklı disiplinlerde müşterek olan kavramlar kırâat ilminde de kullanılabilir, bizim vurgulamaya çalıştığımız nokta bu kavramları kullanırken delâlet ettikleri mananın göz önünde bulundurulmasıdır.

<sup>1240</sup> en-Nisâbü'rî, *Kitâbu Marifeti Ulûmi'l-Hadîs*, s. 92-93; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 13; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l Vecîz*, s. 145; Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 67.

Kanaatimizce tevâtür konusundaki belirsizlik ve karışıklıklar bu farklara dikkat edilmemesinden kaynaklanmıştır.

İmam Suyûtî tarafından yapılan bu tasnif denemesi, bazı problemleri doğurmuş olmasına rağmen kendisini takip eden âlimler tarafından benimsenmiştir; ancak kırâatlerde mütevâtirliği ispat çabaları, kırâatlerin sıhhatine hizmet etmek yerine, neredeyse, tüm kırâatlerin zayıf olduğu algısına sebep olmuştur. Konumuzun tevâtür kavramı ile sınırlı olması nedeniyle İmam Suyûtî'nin yaptığı tasnifteki diğer kavramları tartışmak istemiyoruz. Kırâatlerde tevâtür kavramını kullanmak yerine “sahih” kavramının kullanılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

## 2.5. DEĞERLENDİRME

İlk dönem kırâat âlimlerinin eserlerini incelediğimizde onların mütevâtir kavramını kullanmadıklarını ve böyle bir tartışma içerisinde olmadıklarını görmekteyiz. Kırâatlerde tevâtür konusunu kırâat âlimlerinden ziyade usûl ve kelâm âlimleri yapmıştır; ancak onlar kırâatleri inceleyip onların mütevâtir olup olmayacağını belirtmemiş kırâatle Kur'an'ı aynı kategori içerisinde değerlendirmişlerdir. Öyle Kur'an tanımını yapmışlar ki ilk bakışta kırâat tanımını yaptıkları izlenimi vermişlerdir. Kur'an-kırâat ayrımının yapılmaması ve ferî farklılıklarla yedi harf meselesinin lehçeye dayanan ve ruhsat mantığı paralelinde varlığını devam ettiren okumalarla, ruhsata ve lehçeye dayanmayıp nakle dayanan okumaların aynı paralelde gösterilmesi doğru bir yaklaşım olmamıştır.

Kur'an'ın tevâtürlüğünü iddia edenler bir senetten bahsetmemişler, râvî zincirine göre Kur'an'ın güvenilir olup olmadığına karar vermemişlerdir. Kur'an'ın tevâtürlüğü konusunda Müslümanlar bir ittifak halindeyken kırâatlerin tevâtürlüğü konusunda Müslümanlar bile ihtilaf etmişlerdir. İmanlarından şüphe edilmeyen âlimler, kırâatlerin Kur'an gibi tevâtüre nakledilmediğini iddia etmişlerdir. Tevâtürün olduğu yerde de ihtilaf olamaz. Çünkü tevâtür kesin bilgi oluşturur ve bu herkes için geçerlidir. Tevâtürde ittifak söz konusuysa kırâatlerde ihtilaf söz konusudur.

Kırâatlerde yedi harften, mushafın noktasız ve harekesiz olmasından, müdrec kırâatlerden, müşâfehe usulünden ve aynı imamın ravîleri arasındaki ihtilaflardan kaynaklanan bazı ihtilaflar vardır. İhtilaflar da tevâtüre engel hususlar olarak göze çarpmaktadır.

İhticâc olgusu, bir tezin ispatında ve tartışmalı-ihtilafli bir meselede iddianın temellendirilmesinde başvuru olan önemli bir unsurdur. İhticâc bir istidlâl eylemi midir? Buna verilen cevap "evet" şeklindedir. Çünkü bazı âlimler kırâatlerin doğru olduğunu ortaya koymak ve bağlı olduğu kırâat ekolünü savunmak için âyetleri, eski Arap şiirini, farklı Arap lehçelerini, Araplardan duydukları ve rivâyet edilen haberlerden oluşan bilgileri kendilerine referans olarak ortaya atmışlardır. Bazıları bağlı oldukları kırâat ekolünü temellendirmek için nakli ön planda tutmuş, bunun yanı sıra Resm-i Mushaf, âyet, kırâat, çoğunluğun okuyuşu, şiir, lehçe, belâgat, bağlam vb. argümanları kullanmışlardır. İhticâc meselesi bir tespit ve tercih eylemi ise sahîh olanı sakîm

olandan ayırmak için kriterler belirlenmişse, istidlâl sonucunda bir kırâatin doğru olup olmadığına ya da sahih olup olmadığına karar veriliyorsa bu nazarîdir, nazarî olan bilgi de mütevâtir kapsamı dışındadır. Tevâtür kavramı herkes için zarûrî bilgi ifade eder ve mütevâtir haber dışında kalan diğer bütün haberlerin doğruluğunun bilinmesi, haber dışındaki bir delile bağlıdır; yani istidlâl eylemi neticesinde doğruluğuna karar verilebilir.

Kırâatlerde tenkîd meselesi de mütevâtir kavramı için büyük önem arz etmektedir. Mütevâtir olduğu iddia edilen kırâatlerden bazı okumaların tenkîd edildiğine şahit olmaktayız. Kırâat eleştirileri genel anlamda dil merkezlidir. Sahabe zamanında az da olsa rastlanan tenkîd, Sîbeveyh ve Ferrâ ile zirveye çıkmıştır. Dil âlimleri kırâatleri kendi dil ekolüne uyması ölçüsünde ve kendi birikimine uyup uymamasına göre eleştirmişlerdir. Dil âlimlerinin kırâatleri bir şiir veya nesir gibi görüp dil mantığıyla eleştirmeleri belki doğal karşılanabilir; ancak kırâat imamı olarak da görülen Taberî ve İbn Mücâhid'in de kırâatleri dil mantığıyla eleştirmelerini anlamlandırmak mümkün değildir. Yine İbn Mücâhid'in kırâatleri önce yedi ile sınırlandırıp sonrasında kendi sınırlandırdığı kırâatleri bile eleştirmesi nasıl anlamlandırılabilir?

Kırâatler mütevâtir olsaydı gerek dalciler gerek kırâatçiler “mütevâtir kırâat” denilen kırâatleri eleştirmeye nasıl cüret edebilirlerdi? Dil kaideleri yokken kırâatler vardı ve sonradan konulan dil kaideleri ile mütevâtir kırâatleri eleştirmek mümkün müdür? Hem kırâatler için, “kırâat uyulması gereken sünnettir.” denilip ardından nakille ilgisi olmayan eleştirilerin yapılması mantıklı gelmemektedir. Eğer iddia edildiği gibi kırâatler mütevâtir olsaydı, gerek dalciler gerekse kırâatçiler kırâatleri eleştirebilme gücünü kendilerinde göremezlerdi.

Şunu söyleyebiliriz ki, hem dil hem de kırâat âlimleri kırâatleri mütevâtir olarak değerlendirmemiş, âhâd kapsamında görmüşlerdir. Kırâatlere belirlenen kriterlere uyması ölçüsünde değer atfetmişlerdir. Belirlenen kriterler sayesinde kırâatleri incelemiş, ihticâclarını yapmış ve istidlâl sonucunda da sahih kategorisinde olup olmadığına karar vermişlerdir. Tevâtür kavramı, içerisinde ihtilafı, tercihi barındırmadığı gibi tenkîdi de barındırmamaktadır. Hangi gerekçe ile olursa olsun tenkîd eyleminin olduğu yerde tevâtürden bahsedilemez. Tevâtür ittifakı gerektirirken tenkîd bir ihtilaf barındıran kavramdır. Yine şunu söyleyebiliriz ki, tevâtürün olduğu yerde tenkîd, ihtilaf ve tartışma olmamalıdır.

Tevâtür kavramı anlam değişmesine ve anlam daralmasına uğramıştır. Tevâtürde önceleri isnad bulunmazken hadis ve kırâat ilmiyle birlikte isnad aranmaya başlanmıştır. Önceleri kesin ve zârûrî bilgiyi ifade eden kavram hadis ilmi ve kırâat ilmiyle birlikte “sahih” ve “meşhur” kavramlarının yerine kullanılmaya başlanmıştır. Bazı âlimlerin mütevâtir dediklerine bazılarının meşhur ve sahih demesi bu kavramın uğradığı anlam değişmesinin göstergelerindendir. Bu da tevâtürde sübjektiviteye götüren yolu aralamıştır. Kimilerinin mütevâtir dediğine başkalarının mütevâtir dememesi; hatta bu rivâyetleri zayıflıkla itham etmesi kavramın hiç olmaması gerektiği mecralara sürüklendiğinin en büyük delilidir. Hâlbuki mütevâtir herkes için zarûrî bilgi oluşturur ve içerisinde sübjektiviteye yer yoktur.

Kırâatlerin mütevâtir olduğunu iddia etme çabalarının doğurduğu en büyük problem kırâat birikimi hakkında bir güven sorununa yol açmış olmasıdır. Kırâatlerin mütevâtir-âhâd veya mütevâtir-âhâd-şâz gibi ayrımlara tabi tutulması, sahih kavramının kullanılacağı yerde mütevâtir kavramının kullanılması ve mütevâtirin içerisinde doldurulamaması, mütevâtirin karşısındaki kavramlardan olan sahih kırâatlerin, âhâd kırâatlerin, şâz kırâatlerin bir değerinin olmadığı algısına yol açmıştır. Sanki sadece mütevâtir kırâatin kabul edilmeye değer olduğu, sahih olanların, âhâd olanların ve şâz olanların bir değerlerinin olmadığı şeklinde bir yanlış anlayışın doğmasına yol açmıştır. Hâlbuki mütevâtir olmasa da kırâat âlimleri tarafından tespit edilmiş olan sıhhat şartlarını taşıyan bir kırâati okumanın üzerinde ittifak vardır.

Mütevâtir kavramını kullanmanın açtığı başka bir problem ise bilgi değeri ile sıhhat değerinin birbirine karıştırılmasıdır. Yani mütevâtir sahihin mukabili, âhâd ise zayıfın mukabili olarak algılanır olmuştur; oysa bunlar tamamen farklı sınıflandırmalardır. Mütevâtirle sahihin eşleştirilmesi fazla bir sorun doğurmasa da, âhâdla zayıf arasında paralellik kurulması ciddi sorunlara yol açacaktır. Çünkü kırâat âlimlerinin sahih dediği okumalar da âhâd içerisinde olan bir kategoridir. Âhâd okumalara zayıf denildiği takdirde sahihlerin de bu kategoriye girmesine yol açılmaktadır.

Kırâat ilminin ilk başlarda sahih-şâz sonrasında sahih-âhâd-şâz sınıflandırması göz önüne alındığı ve bunlar pratikte kullanıldığı zaman böyle sorunlar yaşanmayacaktır. Altılı tasnif denemesinde mütevâtir yerine sahih kavramı kullanıldığı

takdirde bile sorun büyük ölçüde hallolmuş olacaktır. Kırâatlerin yapısına uygun sıhhat tasnifinde “mütevâtir” kavramının kullanılması kanaatimizce uygun değildir.



## SONUÇ

Kırâat ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu ile hicrî dördüncü asrı izleyen çağlardaki etkisi ve değerlendirilişi farklılık arz eder. Kırâatler ilk zamanlarda yorumlanırken kelimeler metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutulmuş, gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konulmuştur. Klasik tefsirlerde, ilk dönem kırâat, meâni'l-Kur'an, ihticâc ve nahiv alanında yazılmış eserlerde bunun yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadîm müfessir ve dilcilerin, kırâatleri enine boyuna irdeledikleri, farklı kırâatleri nakilde rivâyetle yetinmedikleri, gerektiğinde rivâyetleri eleştirdikleri, mantıkî açıklamalarla tespit ve tercih gerekçeleri ortaya koyduklarını görmekteyiz.

Kaynaklarda, kırâatleri, mevcut imamlardan çok daha sıhhatli yirminin üzerinde otoriteden söz edilirken, bugün, yedi veya on kırâat imamı arasında yer alan kimilerinin bazı yerlerdeki farklı seslendirmelerini, sahih görülmeyen kırâatler arasında sayanlar varken, İmam Nafi'nin "Tabiûndan yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettiklerini aldım. Tek (şâz) kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle bu kırâati telif ettim." dediği kaydedilirken, imamlarını hiç görmemiş, kırâatini aktardığı imamından yetmiş-seksen sene sonra dünyaya gelmiş râvîlerin bulunduğu bir gerçek olarak karşımızda dururken, her imam için öne çıkmış iki raviden söz ederken ferdi kırâatlerin ve rivâyetlerin terimsel anlamında mütevâtirliklerinden nasıl söz edilebilir? Yedi/on imama isnat edilen bu farklı seslendirmelerden bazıları, imanlarından asla kuşku duyulamayacak kişiler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Farklılık, terimsel anlamda tevâtüre dayansa hangi mü'min böyle bir eleştiriye cüret edebilir?

Kanaatimizce kırâatlerdeki sıhhat kriterlerinden söz ederken mütevâtir yerine sahih ifadesi kullanılmalıdır. Tevâtür ifadesi zaten müteahhir âlimler tarafından ileri sürülmüştür. Önceleri kırâat tanımını yapan birçok İslâm âlimi de sahih ifadesini kullanmıştır. Bir kırâatin mütevâtir olmayıp âhâd yolla gelmesi onun güvenilir olmadığı anlamına gelmemektedir. Sikâ râvîler tarafından muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde "şüzûz ve illet" bulunmayan, Arap gramerine ve Resm-i Mushafa uygun olan kırâatlere sahih kırâat denir ve sahih kırâat tanımı çerçevesine giren bütün kırâatler makbuldür ve bunun için yedi-on-on dört gibi bir sınırlandırmaya girmenin pratikte de bir faydası gözükmemektedir.

Kırâatlerde mütevâtirliği ispat çabaları, kırâatlerin sıhhatine hizmet etmek yerine, neredeyse, kırâatlerin zayıf olduğu algısına sebep olmuştur. Kırâat âlimleri kavramlar konusunda zaman zaman hadisçilerin, onlar da usûlcülerin etkisinde kalmışlardır. Kırâat ilminin ilk başlarda sahih-şâz, sonrasında sahih-âhâd-şâz sınıflandırması göz önüne alındığı

ve bu sınıflandırmalar pratikte kullanıldığı zaman böyle sorunlar yaşanmayacaktır. Kaldı ki altılı tasnif denemesinde de “mütevâtir” yerine “sahih” kavramı kullanıldığı takdirde bile sorun büyük ölçüde çözülmüş olacaktır. Kanaatimizce kırâatlerin yapısına uygun sıhhat tasnifinde “mütevâtir” kavramının kullanılması uygun görünmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Aba, Veli, "Mütekaddimûn Hadis Usûlü Eserlerinin Mukâyesesi", *Gümüshane ÜİFD*, c. 2, Sayı: 4, Gümüshane 2013, (s. 233-249).
- Abbâdî, Ahmed b. Kasım, *el-Âyâtü'l-Beyyinât alâ Şerhi Cemi'l-Cevâmi' I-IV*, (Thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Abduh, Muhammed-Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm I-XII*, 4. bsk., Kahire 1960.
- Abdülhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye: Tarîh ve Tarîf*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1985.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alauddin Abdülaziz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, (I-IV), (Tashih: Hasan Hilmi Rizevî) İstanbul 1307.
- Adıgüzel, Mehmet, *Kirâatler Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998.
- \_\_\_\_\_, *İmam Nâfî ve Kirâatinin Özellikleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1993.
- Ahfeş, Said b. Mes'ad el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, (Thk. Abdülemîr Muhammed Emen el-Verd), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsra, y.y. 1998.
- Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Luga*, (Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-cîl, Beyrut 1991.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'ân Tarihi: Hulasâtü'l-Beyân fî Te'lîfi'l-Kur'ân*, (Trc. Ali Osman Yüksel), Kültür Yayınları, İstanbul 1989.
- Ahmed Ebü'l-Fadl, *Mekke fî Asri mâ Kable'l-İslâm*, Suudi Arabistan 1981.
- Ahmed Nâim, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1982.
- Ahmed Sâlim Mülhim, *Feyzü'r-Rahmân fî Ahkâmi'l-Fıkhîyyeti'l-Hâssa bi'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2001.
- Akbaş, Bahattin, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.
- Akdemir, Mustafa Atilla, *Hâmîd b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve "Zübdetü'l İrfân" Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1999.

- Akdemir, “Kur’an’ın Toplanması ve Kırâat Meselesi”, *I. Kur’an Sempozyumu* 1-3 Nisan, Ankara 1994.
- Akgül, Muhittin, *Kur’ân Nasıl Korundu?*, Işık Yayınları, İzmir 2002.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Albayrak, Halis, *Tarihin İçinden Kur’an’ı Algulamak*, Şûle Yayınları İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, “Kırâat Sorunu”, *Dînî Araştırmalar Dergisi*, c. 4, Sayı: 11, 2011, (s. 19-34).
- \_\_\_\_\_, “Taberî’nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, *Ankara ÜİFD*, c. XLII, Ankara 2001, (s. 97-130).
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr Usûlü, Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Alemdar, Yusuf, “Kırâatlerin Ortaya Çıkış Meselesine Yeniden Bir Bakış”, *Cumhuriyet ÜİFD*, c. 2, Sayı: 2, Sivas 2004, (s. 143-170).
- Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’ul-Mesânî*, Dârü’l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1985.
- Altıkulaç, Tayyar, *Yüce Kitabımız Hz Kuran*, 2. bsk., TDV Yayınları, Ankara 1994.
- \_\_\_\_\_, *İbnü’l-Cezerî*, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası (TIEM))*, İSAM Yayınları, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, *Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2011.
- Altundağ, Mustafa, *Kur’an’ın Dil ve Yazım Özelliği*, Nurlar Yayınevi, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur’an’ın Dil ve Yazım Özelliği*, Nurlar Neşriyat, Bakü 2004.
- Âmidî, Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, (Thk. Seyyid Cemili), Beyrut 1983.
- \_\_\_\_\_, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûli’d-Dîn*, (Thk. Ahmed Muhammed Mehdi), Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâikü’l-Kavmiyye, Kahire 2002.
- Arûsî, Muhammed Abdulkadir, *Ef’alü’r-Resûl ve Dilâletuhâ ala’l-Ahkâm*, Dârü’l-Müctemi’, Cidde 1984.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah b. Saîd, *Şerhu mâ Yekâ’u fîhi’t-Tashîf ve’t-Tahrîf*, (Thk. Abdülaziz Ahmed), Mustaba el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1963.
- el-Askerî, Ebû Hilal, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Misrî), Dımaşk 1975.

- \_\_\_\_\_, *el-Furuk fi'l-Luġe*, 1.bsk., Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1980.
- \_\_\_\_\_, *Cemheretü'l-Emsâl*, (Thk. Ebü'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988.
- Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006.
- Ateş, Avnullah Enes, *Bakara Suresindeki Kırâat Farklılıklarının Dilbilimsel Analizi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2001.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I-XI*, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, "Kırâatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsîr Araştırmaları*, Sayı: 4, İstanbul 2002.
- Aydın, Ahmet, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî Inkata Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Aydın, Mehmet, *İslam Dini İlmihali*, Konya 1984.
- Aydın, Zeynel Abidin, *Hz. Osman ve Sonraki Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- \_\_\_\_\_, *Hadis Tespit Yöntemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Hadis Usûlü*, 2. bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahih-i Buhârî*, (I-XXV), Dâru'l-fikr, Beyrut tsz.
- el-A'zâmî, M. M., *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, (Trc. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Babanzâde Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, 8. bs., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasârî İbni'l-Hâcib*, (Thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömer), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2005.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Takyîdü'l-İlm*, 2. bsk., (Thk. Yusuf el-Aş), yy. 1974.
- Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, (Thk. Muhammed Tâkî el-İrevânî), Kum trz.

- el-Bakillânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fî Telhisi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *Nüketü'l-İhtisâr li-Nakli'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Zağlûl Sellâm), Menşeâtü'l-Maârif, İskenderiye tsz.
- Bâkulî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Keşfü'l-Müşkilât ve İzâhu'l-Mu'dilât fî İ'râbi'l-Kur'an ve İleli'l-Kirâât*, (Thk. Abdülkâdir Abdurrahman es-Sadî), Dâru Ammâr, Amman 2001.
- Baktır, Mehmet, *Ehli Sünnet Kelâmında Akıl*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.
- Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fî'l-Kirâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, Mağrib 1997.
- el-Basrî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, (I-II), (Nşr. Muhammed Hamîdullah), Beyrut 1965.
- \_\_\_\_\_, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, (Nşr. Halil Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Baş, Erdoğan, *Ahfeş ve Kirâatler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Başaran, Selman, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977.
- Bayraktar, İbrahim, *Tarih Boyunca Sünnet ve Müdafası*, Şelale Yayınları, İstanbul 1997.
- Bayraktutan, Osman, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kur'an'da Tahrif Kelimesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2011.
- Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kirâât ve Eseruhâ fî'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Dâru'l-Hicre, Riyad 1996.
- Bedir, Murteza, *Fıkh, Mezhep ve Sünnet*, (Hanefî Fıkh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul 2004.
- el-Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzil I-IV*, (Nşr. H. Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr), Beyrut 1995.
- Benli, Abdullah, "Kur'an Tasavvurları", *Bilimnâme*, c. 15, Sayı: 2, 2008, (s. 47-68).
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfî Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, (Nşr. Şa'ban Muhammed İsmail), Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercih Beyne Edilleti's-Şer'îyye I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- Beydâvî, Kâdî Nâsırüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl I-II*, İstanbul 1314.
- Beylî, Ahmed, *el-İhtilâf beyne'l-kirâât*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1988.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istulâhâtü Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Enese Sarmaşık Yayınları, İstanbul tsz.
- \_\_\_\_\_, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr Tarihi: Usûl-i Tefsîr veya Mukaddime-i İlm-i Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1955.
- Biltâcî, Muhammed, *Menâhicü't-Teşrîi'l-İslâmî fi'l Karni's-Sâni'l-Hicrî*, Dâru's-Selâm, Kahire 2004.
- Birişık, Abdulhamit, "İ'rabü'l-Kur'an" Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, *Kirâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2004.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahrettin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara ÜİFD*, Sayı: II, Ankara 2007, (s. 83-100).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil, *el-Câmi'us-Sahih I-VIII*, İstanbul 1992.
- Bulut, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009.
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Ahsenü'l-Hadîs*, Dimeşk 1968.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhâl İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâletü'l-Usmâniyye* (er-Resâilu's-Siyâsiyye içinde), (Nşr. Alî Ebû Mulhim), Dâru'l-Hilâl, Beyrut ts.
- \_\_\_\_\_, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, (Resâilu'l-Câhız içinde), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1399.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hucce fi Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1399.

- \_\_\_\_\_, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1975.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrut tsz.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 8. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*, (Thk. Abdullah Nezir Ahmed), Dâru'l-Beşeri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- \_\_\_\_\_, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, (Thk. F. Abdurrahîm), Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1990.
- \_\_\_\_\_, *el-Muarreb fi Kelâmi'l-Arab*, (Thk. Abdulvehhâb Azzâm), Matbaatu Dâri'l-Kütüb, y.y. 1969.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye I-VII*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Mısır 1379.
- Cezâirî, Tâhir b. Salih, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Medine tsz.
- \_\_\_\_\_, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz.
- Coşkun, İbrahim, *Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri* (Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu), Arasta Yayınları, Bursa 2003.
- Cumâhî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü Fuhûşi's-Şu'ara*, (Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Dâru'l-Medenî, Cidde tsz.
- Cündî, Ahmed Alemüddin, *Lehçetü'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Fusha ve Lehçâtü'l-Kabâil*, Hayliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, Kahire 1970.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru't-Tebaâti'l-Âmire, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, İstanbul 1837.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhan fi Usûlil-Fıkh I-II*, (Thk. Abdulazim Mahhud ed-Dîb), Dâru'l-Vefa Yayınları, y.y. 1999.



- \_\_\_\_\_, *el-İrşâd ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (Thk. Muhammed Yusuf Musa), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950.
- Çağıl, Necdet, *Basra İmamlarının Kırâatleri ve Hüccetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kırâatler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002.
- Çağlayan, Harun, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- Çapan, Ergun, *Kur'an'ı Kerimde Sahabe*, Işık Yayınları, İzmir 2002.
- Çelebi, Ahmet, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, 3. bsk., (Çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul 1998.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib, *Keşfü'z-Zünûn an Esami'u'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Thk. M. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- \_\_\_\_\_, "Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002.
- Çetin, Musa, *Abdürrezzak ve Hadisçiliği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.
- Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Bursa 2001.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998.
- \_\_\_\_\_, "Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni Bir Tasnif Denemesi", *İslamiyat Dergisi Dökümanasyon Merkezi*, Yayınlanmamış Makale.
- \_\_\_\_\_, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kırâatler Tevkîfî Değil İctihâdîdir -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın değerlendirilmesi-", *Marife*, C. III/3, Konya 2003.
- \_\_\_\_\_, "Kırâat ilminde Şâz Kavramı – Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife*, C. VII/2, Konya 2007.

- \_\_\_\_\_, “İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 27, 2006, (81-104).
- Dağ, Mehmet, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, Ankara 1980.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fî Nakdi’l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1997.
- \_\_\_\_\_, *el-Muknî fî Resmi’l-Mesâhifi’l-Emsâr*, (Thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1978.
- \_\_\_\_\_, *el-Muknî’ fî Ma’rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli’l-Emsâr*, (Nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dimeşk 1940.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü’t-Teysîr fî’l-Kırâati’s-Seb’*, (Thk. Otto Pretzl), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, *Camîu’l-Beyân fî’l-Kırâati’s-Seb’a’l-Meşhûre I-II*, (Nşr. M. Kemal Atik), TDV Yayınları, Kayseri 1999.
- Dârîmî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî, *Sünenü’d-Dârimî I-III*, İstanbul 1992.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001.
- Demir, Serkan, *Hanefî Mezhebi Fıkh Usûlü’nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Demir, Şehmus, *Kur’an’ın Temel Hedefi*, Fecr Yayınları, Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, 12. bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, 6. bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- Derzeve, Muhammed İzzet b. Abdülhâdi b. Derviş, *el-Kur’anü’l-Mecîd*, Menşurâtü’l-Kütübi’l-Asriyye, Beyrut tsz.
- Dimeşkî, Tahir el-Cezâirî, *et-Tibyân li Mebâhisi’l-Mutaallikati bi’l-Kur’an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü’l-Matbaati’l-İslamiyye, Halep tsz.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kırâati’l-Erba’ate Aşer*, (Thk. Şa’bân Muhammed İsmâil), Âlemü’l-kütüb, Beyrut 1987.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2. bsk., Bahar Yayınları, İstanbul 1996.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur’ân Nedir?*, Ankara 1967.

- Draz, Muahmmmed A., *En Mühim Mesaj Kur'ân*, (Trc. Suat Yıldırım), Işık Yayınları, İzmir 1994.
- \_\_\_\_\_, *en-Nebeü'l-Azîm Nazarâtun Cedide fi'l-Kur'an*, Kuveyt 1970.
- Dûrî, Ebû Ömer, *Kırâatü'n-Nebî*, (Thk. Mehmet Ali Sarı), (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, İstanbul 2002, (s. 448-449).
- Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed, Hâfîzüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, (I-II), Beyrut 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *Sünenü Ebû Dâvûd I-II*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Hayyan Muahmmmed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît I-VIII*, Dârü'l-fikr, Riyad 1983.
- Ebû Muğulî, Semîh, *Kur'an'ın Dilleri -Kur'an'da Arapça Olmayan Kelimeler-*, (Çev. Muammer Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, (Thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1986.
- \_\_\_\_\_, *İbrâzu'l-Meânî min Hırzi'l-Emânî fi'Kırâati's-Seb'*, (Thk. İbrahim Atve İvâz), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, Mısır 1982.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mısır tsz.
- Ebû Tâhir, Abdülkayyûm b. Abdülğafûr, *Safahât fi Ulûmi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-Emdâdiyye, Mekke 1415.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-Hadis*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, *Kitâb-u Fedâili'l-Kur'an*, (Thk. Mervan Ataiyye-Muhsin Hurabe-Vefa Takiyyüddîn), Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1999.
- Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitabu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, (Thk. Nezih Hâmmad), Müessesetü'z-Za'bî, Beyrut 1973.
- Ebyârî, İbrâhîm, *Târîhu'l-Kur'ân*, 3. bsk., Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire 1991.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Thk. Muhammed b. Salah Hızî), Mektebetü'l-ULûm ve'l-Hikem, Medine 1997.
- Efendi, Asım, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305.

- Efgânî, Saîd, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- Ekinci, Özden Kanter, "Haberin Bilgi Değeri", *Kelam Araştırmaları* 7/1, Ocak 2009, (s. 149-170).
- Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 3. bsk., İfav Yayınları, İstanbul 2009.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Er, Rahmi, "Tenkit" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Erbaş, Muammer, *Fahrettin er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2001.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelâm İlminde Haberın Epistemik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 6, Sayı 1, 2006.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 3. bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit ÜİFD*, c. 6, Sayı: 1, Çorum 2007, (s. 155-189).
- Erkmen, Sebahattin, *Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2013.
- Eroğlu, Ali, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2002.
- Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi: Kur'an'ı Kerîm'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid" Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Kitâbu'l-Lumâ' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, (Nşr. Richard J.McCarthy), Beyrut 1952.
- \_\_\_\_\_, *el-İbâne 'an Usûl'd-Diyâne*, Medine 1975.
- \_\_\_\_\_, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (Thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tezhîbu'l-Luğa*, (Thk. Ya'kub Abdü'n-nebî), 1964.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu Me'âni'l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezî), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991.
- F. Frenkow, "Tahâvi" Maddesi, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1977.

- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Beyrut 1984.
- Fâyîd, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Menşûrâtü kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Fehd Rûmî, *Usûlü't-Tefsîr ve Menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1993.
- Ferâhidî, Halîll b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts.
- Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, *Resmü'l-Mushaf ve Naktuhû*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2004.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955.
- el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mısbâhu'l-Munîr*, (I-II) Emîriyye Basımevi, Mısır 1316.
- Fırat, Yavuz, Kırâat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması, *Erciyses Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13, Kayseri 2003, (s. 257-273).
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsu'l-Muhît I-IV*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *Basâiru Zevî't-Temyîz fî Latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Neşr. Muhammed Ali el-Bahhâr), el Mektebetü'l-ilmıyye, Beyrut tsz.
- Füneysan, Suûd b. Abdullah, *İhtilâfî'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Eseruhû*, Dâru İşbıliye, Riyad 1997.
- Ganîm, Sâlihâ Râşid Âl-i Ganîm, *el-Lehecât fî Kitâbi li Sibeveyh Asvâten ve Bünyeten*, Dâru'l-Menâr, Cidde 1985.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustesfâ min İlmi'-Usûl*, Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut 1997.
- \_\_\_\_\_, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Beyrut 1400.
- \_\_\_\_\_, *Mi'yârü'l-İlm fî'l-Mantık*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1988.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1988.
- Güner, Osman, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal (İnanç Kültür ve Mitoloji Dergisi)*, c. 6, Sayı 3, Eylül-Aralık 2009.

- Güneş, Kâmil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bakillânî ve Kadı Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güneş, Arif, *Kur'an'ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Kerim'in Ortaya Çıkış Süreci*, Ankara 2000.
- Ğamârî, Abdülaziz b. Muhammed b. Muhammed, *İthâfu Zevi'l-Fedâili'l-Müştehirâ bimâ Vakaa mine'z-Ziyâdeti fî Nazmi'l-Mütenâsir ale'l-Ezhârî'l-Mütenâsira*, Matbaatü Dâri't-Te'lif, trs.
- Hacıoğlu, Nejla, “*el-Fusûl fî'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cessas'ın Hadis İlmindeki Yeri, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.
- Haktepe, İshak Emin, *Erken Dönem Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 2. bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Halîl, Halîl Abdülâl, “*el-İhticâc li'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*”, Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-ulûm, Sayı: 25, Kahire 1999.
- Halîlî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- Hallaq, Wael b., “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, (Çev. Hüseyin Hansu), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 1, 2006.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslamın Doğuşu*, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İfav Yayınları, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, “Allah'ın Elçisi (S.A.V) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 2, Sayı: 7, Ankara 1988.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, İstanbul 1967.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, (Çev. Mehmet Sait Mutlu), Yağmur Yayınları, İstanbul 1965.
- Hamîdullah, Muhammed, Yaşaroğlu, Macit, *Kur'an Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Hammûde, Abdulvehhâb, *el-Kırâât ve'l-Lehecât*, Mektebetü Nehda, Kahire 1948.
- Hamza Fethullah, *el-Kelimetü'l-Gayri Arabiyyeti'l-Vakia fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bûlâk 1276.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008.
- \_\_\_\_\_, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2012.

- Harman, Vezir, *Ebû Mansûr Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006.
- Harpûtî, Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm*, (Çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir), Elazığ 2000.
- Hartmann, Nikolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Trc. Harun Tepe), Ankara 1998.
- Hassân, Ahmed, *İlk Dönem İslâm Hukukunun Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- Hassânî, Talal, *Metâinü'l-Lügaviyyîn ve'n-Nahviyyîn fi'l-Kirâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Haşim, "Dirâse Havle Haberi'l Mütevâtir", (Nşr. Müessesetu Ali'l-Beyt li İhyai't-Turas), *Mecelletu Turâsuna*, c. 16, sayı 3, 1409.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi Ma'rifeti Usûli İlmi'r-Rivâye*, (Thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî), Dâru'l-Huda, Mısır 2003.
- \_\_\_\_\_, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Medine tsz.
- el-Hazin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl I-IV*, Beyrut 1317.
- Heineman, Fritz, *Bilgi Kuramı –Günümüzde Felsefe Disiplinleri-*, (Trc. Doğan Özlem), İstanbul 1997.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *es-Siddik Ebûbekir*, Kahire 1964.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebûbekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid I-X*, Dâru'r-Reyyân, Kahire 1987.
- el-Hilâlî, Humeyd b. Sevr, *Divân-ı Humeyd b. Sevr el-Hilâlî*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965.
- Hindî, Ali el-Muttakî b. Hüsâmuddîn, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl I-XVI*, (Thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1979.
- Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, sayı 1, Ankara 1984.
- Hûî, Ayetullah Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehra, Beyrut 1975.
- Hulvânî, Muhammed Hayr, *el-Mufasssal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arab*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1979.
- Hürr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şiâ*, Kum 1414.
- Hüseyinî, Muhammed Es'ad *el-Virdü'l-Müfid fi Şerhi't-Tecvîd*, İstanbul 1313.
- Itr, Hüseyin Ziyauddîn, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kirâati Minhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

- Itr, Muhammed, *Sahih Âhâd Hadisin İtikatta Delil Olması*, “Sünnetin Dindeki Yeri” Tartışmalı Dînî Toplantılar Dizisi 25, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Itr, Nureddîn, *Menhecu'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1992.
- İbiş, Fatih, *Gazâlî'de İman-Bilgi İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2006.
- İbn Abdişşekûr, Muhibbullah, *Müsellmetü's-Sübût*, Beyrut trz.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnun, Tunus 1997.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz I-XVI*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut 2001.
- \_\_\_\_\_, *“Mukaddimetü İbn Atıyye”*, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân içinde*, (Thk. Arthur Jeffery), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1972.
- \_\_\_\_\_, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Kataru'd-Devleh, Katar 1977.
- İbn Bedrân, Abdülkadir Dımeşkî, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Andülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muahmmmed Dabbağ), Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- \_\_\_\_\_, *Müncidü'l-Mukriîn ve Müridü't-Tâlibîn*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- \_\_\_\_\_, *Takrîbu'n-Neşr fî Kırâati'l-Aşr*, (Thk. İbrahim Atve), Kahire 1961.
- \_\_\_\_\_, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ I-II*, (Nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1932.
- \_\_\_\_\_, *Tayyibetu'n-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr*, (Thk. Ali Muahmmmed Dabbağ), Mısır 1950.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fî Teybini Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İzâhi Minhâ I-III*, (Thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr-Abdülfeţhâh İsmâil Şelebî), Sezgin Neşriyat, İstanbul 1986.
- \_\_\_\_\_, *el-Hasâis*, (Thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 1403.
- İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah, *Kitâbü'l-Mesâhif*, (Nşr. Arthur Jeffery), Leiden 1937.
- İbn Ebi'l-İzz, el-Hanefî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), Guraba Yayınları, İstanbul 2008.



- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kırâât ve İlelihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysî), Mekke 1993.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), Mektebetü'l-'asriyye, Beyrut 1991.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-İzah fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (Thk. Muhyiddîn Abdurrahman), Dimeşk 1971.
- İbnü'l Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâdet, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasul I-XIII*, (Thk. Abdulkadir el-Arnaûd), yy., 1969.
- İbnu'l-Esîr, el-Cezerî, *Camiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasul*, (Thk. Muhammed Hamid el-Fakki), Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut 1980.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn Ebu'l-Hasen Abdülkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, (I-XII), Beyrut 1979.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Kâhire tsz.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâyâ, *Mu'cemü'l-Mekâyis fî'l-Luga*, (Thk. Şihâbüddin Ebû Amr), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nisburî, *Mucerrâtu'l-Makâlâti'sh Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'ârî*, (Nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Hacer Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tevzîhi Nuhbetü'l-Fiker*, Mısır 1862.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XIII*, Kahire 1398.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime I-III*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983.
- İbn Hallikan, Ebû Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. ebû Bekir, *Vefeyâtu'l-Ayan ve Enbau Ebnâi'z-Zaman*, (Thk. Muhammed Abdulhamid), Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1948.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fî'l-Kırâati's-Seb'*, (Thk. Abdülâl Salim Mekrem), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, *İ'râbü'l-Kırâati's-Seb'i ve İleluhâ I-II*, (Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muahammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-II*, Beyrut 1985.

- \_\_\_\_\_, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Hibbân, el-Bustî, *el-İhsan fî Takrîbi Sahihi İbn Hibbân I-X*, (Tertip: Ali b. Belban el-Farisi), (Thk. Şuayip Arnaud), Müessesetu'r-Risale, Bayrut 1988.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdülmelik, *es-Sirâtü'n-Nebeviyye I-IV*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır tsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Muhammed İbrahim Bennâ vd.), Dâru Kahraman, İstanbul 1984.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah, *Ravzâtü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır*, Riyad 1984.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, (Thk. Abdulkadir Ata), Müessesetu kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1925.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Sakr), Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1981.
- \_\_\_\_\_, *Edebü'l-Kâtib*, (Nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdülbâkî ), İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab I-XV*, Beyrut 1374.
- İbnu'l Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ Mi'yari'Ukûl fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, (Mukaddimetu Kitâbu'l-bahri'z-zahhâr el-câmi'u li-mezâhibi ülemâi'l-ensâr'ın içinde), Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1988.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kırâat*, (Thk. Şevki Dayf), Daru'l-Meârif, Kahire 1400.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ I-VIII*, Beyrut tsz.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdurrahman b. Musa Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, (Thk. Nurettin Itr), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *Ulûmu'l-Hadîs=Mukaddimetü İbni's-Salah*, (Thk. Nurettin Itr), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2008.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm, *İlmu'l-hadis*, 2. bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Der'ü Tearuzi'l Akl ve'n-Nakl*, (Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1979.
- \_\_\_\_\_, *Mecmû'u Fetâvâ*, (I-XXXII), (Nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz), Mektebetü'l-Maârif, Rabat 1981.
- \_\_\_\_\_, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Thk. Abdurrahman Amayra), Beyrut tsz.
- İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Târîh-i Ya'kubî*, E. J. Brill 1883.
- İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyn İshak b. İbrahim, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, (Thk. Ahmed Matlub), Hadice el-Hadisi, Bağdat 1967.
- İbn Zencele, Ebü Zür'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât*, (Thk. Saîd el-Efgânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1979.
- İbnü'l Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân I-IV*, 3. bsk., (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, Bayrut tsz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Fünûnü'l-Efnân fî Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Hasen Ziyâüddîn Itr), Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr I-IX*, 4. bsk., Beyrut 1987.
- İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İntisâf fimâ Tadammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, (Keşşaf Tefsiri İçerisinde), Beyrut tsz.
- İbnü's-Sübki, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Metnu Cemü'l-Cevâmî I-II*, Dâru'l-fikr, Beyrut tsz.
- \_\_\_\_\_, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbn Hâcib*, (Thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Âlletü'l-Kütüb, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *Men'ü'l-Mevâni' an Cem'i'l-Cevâmî'*, (Thk. Saîd B. Ali Muhammed Humeyri), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1999.
- İlhan, İhsan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2009.
- \_\_\_\_\_, *İmam Hamza'nın Kırâati ve Kırâatinin Hüccetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1997.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemâleddîn Abdurrahim b. Hasan, *Nihâyet's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl I-II*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999.
- Jeffery Arthur, *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952.
- \_\_\_\_\_, "The Textual History of The Quran", *in Op. Cit.*, pp. (s. 89-103).

- \_\_\_\_\_, *Materials for The History of The Text of The Qur'an*, The Old Codices, Leiden 1937.
- J. David-Weil, *Le Djami d'Ibn Wahb*, Imprimerie De L'Institut Français D'Archeologie Orientale, Kahire 1939.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânü'l-Muhtasâr Şerhi Muhtasâri İbni'l-Hâcib*, (Thk. Muhammed Mazhar Beka), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1986.
- el-İsfahânî, er-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*, (Thk. Muhammed Halil Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- Kaddûrî, Gânim, *Muhâdarat fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bağdat 1981.
- Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru't-Tunusiye, Tunus 1986.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), Kahire 1962.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdulkerim Osmân), Kahire 1988.
- el-Kâdî, Abülfettah, *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-Kirâati'l-Aşarati'l-Mütevâtira*, Matba'a Mustafa el-Halebî, Kahire 1955.
- Kâdî İyaz, Ebu'l-Fadl el-Yehsûbî, *eş-Şifâ bi Târîfi'l-Hukûki'l-Mustafa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, "Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfi Ayrımının Yetersizliği", *Hitit ÜİF Dergisi*, Sayı: 24, Çorum 2013/2, c. 1, (s. 85-107).
- \_\_\_\_\_, Hicr, 15/9 Âyeti ve Kur'an'ın Mânen Korunması Üzerine, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, İzmir 2012, (s. 357-386).
- Kalyoncu, Halil, *Harputlu İshak Efendi'nin Eserlerinde Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2005.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kirâati*, 3. Bsk., M.Ü. İfav Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Kirâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kirâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an-i Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*, Şamil Yayınları, İstanbul 1980.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, (I-IX), (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.
- Karataş, Mustafa, *Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1988.
- el-Kârî, Abdul-Azîz b. Abdul-Fettâh, *Hadisu'l-Ehrufi's-Seba*, el-Adedu'l-Evvel, Medine 1402.
- Kâsımî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin, *Mehasinü't-Te'vîl*, (Tsh. Muhammed Fuad Abdülbâki), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.
- \_\_\_\_\_, *Kavâidü't-Tahtîs min Fünûni Mustalâhi'l-Hadîs*, (Thk. Muhammed Behçe Baytar), Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, Dımaşk 1925.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990.
- Kastalânî, Şihâbüddîn, *Letâifü'l-İşârât li Fuûni'l-Kirâat*, Kahire 1986.
- Kermî, Hasen Sâid, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arab I-IV*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân'ı Kerim Bilgileri*, 2. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1953.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Haleb tsz.
- \_\_\_\_\_, *er-Risâletü'l-Müstatrafe li-Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay, *et-Terâtibu'l-İdariyye*, (Çev. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Kevâşî, Ahmed b. Yusuf, *Tebşiratü'l-Mütezekkîr ve Tezkiretü'l-Mütebassır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1994.
- Kıfî, Cemâlettin Ali b. Yusuf, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*, (Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut 1986.
- Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir 1993.

- Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_, Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkîdi, *İslâmiyat*, c. 3, sayı 4, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 4. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, Ankara 1997.
- Kızılkaya, Yakup, *İ'râbu'l-Kur'an Çalışmaları –Hicrî VIII. Asra Kadar–*, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), Erzurum 2003.
- Koç, Mehmet Akif, "John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *Ankara ÜİFD*, Ankara 1996, (s. 553-559).
- \_\_\_\_\_, (Komisyon), *Tefsîr el Kitabı*, 1. bsk., Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Koçak, Zeki, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2004.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, Rehber Yayınları, Ankara 1985.
- \_\_\_\_\_, *Hadis Tarihi*, 8. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an I-XX*, Beyrut 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîrû'l-Kurtubî*, (Thk. Salim Mustafa Bedri), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.
- Küçük, Mehmet Alpaslan, *Kutsal Kitap Anlayışı -Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslam Örneği-*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1971.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- Küleynî, *el-Kâfi*, (Thk. Ali Ekber Gıffârî), Tahran 1365.
- Lebdî, Muhammed Semir Necib, *Eserü'l-Kur'an ve'l-Kırâat fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Dârü'l-kütübi's-sakâfiyye, Kuveyt 1978.
- Leblois, *Le Koran et la Bible Hebraique*, Paris 1987.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyidi's-Şerif el-Curcânî fi Mustalahi'l-hadis*, (Thk. Abdul-Fettah Ebu Gudde), 3.bs, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1416.

- el-Lugavî, Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Metâribi'n-Nahviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Mektebetü Nahda, Mısır tsz.
- Madazlı, Ahmed, *Tecvîd İlmi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- Mağnisî, Ahmed İbn Muhammed, *Terceme-i Cezerî*, İstanbul 1280.
- el-Makrizî, Takiyyüddîn Ebi'l-Abbas b. Ali b. Abdulkadir, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İtibâr fî Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr I-II*, Beyrut tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-'Arabiyye fî'l-Lugati ve'l-Edeb*, 2. bsk., Mektebetü Lübnan, Beyrut 1984.
- Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammâr, *Şerhu'l-Hidâye*, (Thk. Hâzım Saîd Haydar), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsatun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. bsk., Dârû'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1988.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, Dârû'l-Me'mûn, Beyrut 1971.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha ve Hüceciha*, (Thk. Muhyiddîn Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, (Thk. Muhyiddîn Ramazan), Beyrut 1987.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî I-XXIII*, 3. bsk., Beyrut 1967.
- Mert, Muhit, "Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara ÜİFD*, Ankara 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Tefhîmu'l-Kur'an I-VII*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Mevlana Muhammed Ali, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Trc. Mehmet Suat Aydın), Ankara 1982.
- Mezînî, Abdülaziz b. Süleyman b. İbrahim, *Mebâhis fî İlmi'l-Kırâât*, Dârü Künûz el-İşbiliyya, Riyad 2011.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, yy. tsz.
- Muhammed Ahmed Sa'd, *et-Tevcihü'l-Belâğî li'l-Kırâati'l-Kur'an'î*, Mektebetü'l-edebe, Kahire 2000.
- Muhammed Ebû Zehrâ, *el-İmâm es-Sâdik Hayatuhû ve Asruhu*, Dârû'l-Fikri'l-'Arabî, Kuveyt tsz.
- Muhammed Fuâd Andulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, İstanbul 1988.

- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1980.
- \_\_\_\_\_, *Tarihu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Müesseset-ü Şebâbu'l-Câmia, İskenderiye tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1984.
- \_\_\_\_\_, *el-Müstenîr fî Tahrîci'l-Kırâati min Haysü'l-Lugati ve'l-Î'râb*, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1978.
- Muir, Sir William, *The Life of Muhammed and History of İslâm*, Edinburg 1923.
- el-Mukrî, İbn Hasnûn el-Mısrî, *Kitâbü'l-Lügât fî'l-Kur'ân*, (Thk. Tefvik Muhammed Şâhin), Mektebetü Vehbe, Kahire 1995.
- Mukrim, Abdulâl Sâlim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fî'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996.
- Musa Carullah, Bigi Musa b. Fatıma Tatarî Türkistânî Kazanî, *Târîhü'l-Kur'an ve ve'l-Mesâhif*, Matbaatü'l-İslâmiyye, Petersburg 1905.
- Muslim, b. el-Haccâc, Ebü'l Hüseyin el-Kureyşî en-Nisâbûrî, *Kitabu't-Temyiz*, Vezaretü'l-Maârif, Riyad 1982.
- \_\_\_\_\_, *Sahîhu'l-Müslim I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fî'l-Lüğa*, (Nşr. Zeki Mübârek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936.
- Müftî, Hatice Ahmed, *Nahve'l-Kurrâi'l-Kûfiyyîn*, el-Mektebetü'l-Faysâliyye, Mekke 1985.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Te'ârif*, (Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410.
- Mürselov, Mirniyaz, "Şii Müfessir Ebü'l-Kasım Hûî'nin Kırâat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII/2, 2009, (s. 385-395).
- Naim, Ahmed, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1976.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Î'râbu'l-Kurân*, (Thk. Züheyr Ğazi Zahid), Beyrut 1988.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü Nesâî I-VI*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (I-II), (Thk. Claude Salamê), Dimeşk 1992.



- \_\_\_\_\_, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil I-XIV*, İstanbul 1993.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed, *el-Büdûrû'z-Zâhire fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtire I-II*, (Thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2000.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerefuddîn, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Cinân, Beyrut 1986.
- en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim, *Kitâbu Marifeti Ulûmi'l-Hadîs*, 2. bsk., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- \_\_\_\_\_, *el-Müstedrek*, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Beyrut tsz.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Korans*, Leipzig 1961.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (Thk. Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslum), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Okcu, Abdulmecit, *İbnü'l Cezerî (Kur'an ve Kırâat)*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.
- Okumuş, Mesut, "Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine", *Ankara ÜİFD*, Sayı: 2, Ankara 2002, (s.121-150).
- \_\_\_\_\_, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit ÜİFD*, c. 9, Sayı: 17, 2010 Çorum, (s. 5-37).
- Öğüt, Salim, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhitlerin Kaynak Değeri*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Önder, Muharrem, "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2009, (163-194).
- Önder, Mustafa Kemal, *Ebû'l Berekât en-Nesefî'nin Kırâattaki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2002.
- Hacı Önen, "Taberî Örneğinde Kırâat ve Huruf-u Seb'a İlişkisi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, 2010, (s. 103-111).
- Öge, Sinan, *İlahî Kelâmın Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005.
- Öğmüş, Harun, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara ÜİF Dergisi*, Sayı: 39, İstanbul 2010/2, (s. 5-26).
- Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, 5. bsk., Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Özcan, Hanifî, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, 2. bs., İFAV Yayınları, İstanbul 1998.

- Özdoğan M. Akif, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000.
- Özen, Şükrü, 'Hilâf' Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988.
- Öztürk, Hayrettin, "Kur'an'ı Kerîm'in Kırâatinde 7 Harf Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 2, Sayı: 3, 2002, (s. 97-111).
- Öztürk, Mahmud Şevket, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kırâât Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2011.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, 3. bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973.
- Özüdoğru, Bekir, *İbnü'l Humâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*, İstanbul 2008.
- Palovî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-İrfân*, Hilal Yayınları, İstanbul tsz.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Terc. Şerafeddin Gölcük), Kayahan Yayınları, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü'l-Pezdevî, (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, İstanbul 1307.
- Polat, Selahattin, (Komisyon), *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 3. bsk., Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013.
- \_\_\_\_\_, *Hadis Araştırmaları, -Tarih, Usûl, Tenkit, Yorum-*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- er-Râfî, Mustafa Sâdık, *Î'câzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1965.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-kitâbil-Arabî, Beyrut 1974.
- er-Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1. bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîne ve'l-Müteahhirîne*, 1. bsk., (Thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, (Thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî), Ma'hedu'l-Ebhâsî'l-İslâmiyye, Lahor 1968.

- \_\_\_\_\_, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyâtı ve't-Tabiiyyât*, 1. bsk., (Thk. M. El-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel*, 1. bsk., (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- er-Rafî'î, Mustafa Sadık, *İcâzü'l-Kur'an*, Mısır 1965.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974.
- Refik el-Acem, *Mevsûâtu Mustalahâtu Usûlü'l-Fıkh inde'l-Müslimin*, Beyrut 1998.
- Reşâd, Suheyr, *Haberu'l-Vâhîd fî's-Sünneti ve Eseruhû fî Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire tsz.
- Rufeyde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dâru'l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütîfî, *Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- Sabırlı, İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2002.
- Sabir Hasan, Muhammed Ebû Süleyman, *Edvâü'l-Beyân fî Târîhi'l-Ku'rân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2000.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Kitâb el-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Meârif, Kahire 1969.
- \_\_\_\_\_, *Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Thk. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.
- \_\_\_\_\_, *Mâturîdiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.
- \_\_\_\_\_, *Safvetu't-Tefâsir I-VII*, (Çev. Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Said el-Afğânî, *Min Târîhi'n-Nahv*, Beyrut tsz.
- Saîd b. Lebîb, *Cem'ü's-Savti'l-Evvel: el-Mushâfu'l-Mürettel*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1978.
- Sakallı, Talat, Rivâyetin Akliliği ve Bilgi Kaynağı Olarak Sünnet, *V. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002.
- Saklan, Bilal, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986.
- Sanu, Mustafa, *Mu'cemu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk 2000.
- Saritepe, Erdoğan, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti 'ul-Edille fî'l-Usûl*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2011.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bustânu'l-Ârifîn*, el-Matbaatu'l-Âmire, Beyrut tsz.
- \_\_\_\_\_, *Bahrü'l-Ulûm*, (Thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd), Dârü'l-fikr, Beyrut 1996.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî I-II*, (Thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî) İstanbul 1982.
- Seyyid Rızkuddavîl, *fî Ulûmi'l-Kirâât*, el-Mektebetü'l-feysâliyyeh, Mekke 1985.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, (Çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bî Câmiati'l-İmam Muhammed, Suudi Arabistan 1983.
- es-Sıkillî, İbn Mekkî, *Teskîfü'l-Lisân ve Telkîhu'l-Cinân*, (Thk. Mustafa Abdülkâdir 'Ata), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *Kitâbü Sîbeveyh I-II*, Bulak 1316.
- Sicistânî, İbn Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*, (Thk. Arthur Jeffery), Matbaatü'r-rahmâniyye, Mısır 1936.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dimeşk 1962.
- \_\_\_\_\_, *Dirâsât fî Fikhi'l-Luga*, Matbaatü Câmiatü Dimaşk, Dimaşk 1960.
- \_\_\_\_\_, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (I-II), (Thk. Abdülvehhab Abdüllatîf), Beyrut 1979.
- \_\_\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (I-II), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950.
- \_\_\_\_\_, *Buğyetu'l-Vuat*, Kahire 1326.
- \_\_\_\_\_, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr I-VI*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmiu's-Sağîr I-II*, 4. bsk., Mısır 1975.
- \_\_\_\_\_, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Kahire tsz.
- \_\_\_\_\_, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- \_\_\_\_\_, *Sebebü Vad'i İlmi'l-Arabiyye*, (Thk. Mervân el-Atiyye), Dârü'l-hicre, Dimaşk 1988.
- Sülün, Murat, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahiylere Kitaplaşması", *Marmara ÜİFD*, İstanbul 1997, Sayı: 13-14, (s. 55-120).
- Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kafî Dönmez), Ankara 1990.

- Şa'bân Muhammed İsmâil, *Resmü'l-Mushaf ve'd-Dabtuhû*, Dâru's-selâm, Mısır tsz.  
 \_\_\_\_\_, *el-Kirâat Ahkâmuha ve Masdaruha*, Kahire 1986.
- eş-Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ),  
 Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989.
- \_\_\_\_\_, *el-Ümm*, (Thk. Rifat Fevzî Abdulmüttalib), Dâru'l-vefâ, Beyrut 2001.
- Şahin, Abdussabûr, "el-Ahrufu's-Seb'a", (Çev. Tayyar Altıkulaç), *Diyanet İlmî Dergisi*, 1973, c. 12, Sayı: 1, (s. 11 vd.).
- \_\_\_\_\_, *Târihu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kahire, Kahire 1966.
- \_\_\_\_\_, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fî Dav'ı İlmî'l-Lugati'l-Hadis*, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1966.
- Şâtıbî, Ebû İshâk, *Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır tsz.  
 \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mebсут*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmâil, "el-İhticâc li'l-Kirâât: Bevâisüh ve Tetevvürüh ve Usûlüh ve Simârüh", *Mecelletü Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî*, Sayı: 4, 1981, (s. 71-107).
- \_\_\_\_\_, *Resmu'l-Mushâfi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn fî'l-Kirâati'l-Kur'ani'l-Kerîm Devâfi'uhâ ve Def'uhâ*, Dâru's-Şurûk, Cidde 1983.
- \_\_\_\_\_, "er-Rivâye ve'l-Kiyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhât", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâs el-İslâmî*, Mekke 1979.
- Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007.
- \_\_\_\_\_, *Şia'nın Kirâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmî'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Said), Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr min Hadîsi Seyyidi'l-Ahyâr I-VIII*, Beyrut 1973.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Kadîr I-V*, 2. bsk., Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1964.
- eş-Şinkîfî, Ahmed Mahmud Abdulvehhâb, *Haberu'l-Vâhîd ve Hücciyetuhu*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 2002.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Vâil Ahmed Abdurrahman), Dârut Tevfikiyye li't-türâs, Kahire ty.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- Tabatabaî, Allame Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an I-VIII*, (Trc. Vahdettin İnce), Kevser Yayınları, İstanbul 1998.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an I-XXX*, 3. bsk., Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1968.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an I-VI*, Dârü'l-mâ'rife, Beyrut 1986.
- et-Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Risâletu'l-Hudud*, Mecelletu Avâu's-Şeria, Riyad 1404.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr I-XVI*, (Thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-Akâid*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Meâni'l-Âsâr I-IV*, (Thk. M. Zühri en-Neccâr), Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *Müşkilü'l-Âsâr I-IV*, Haydarâbad 1893.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Akaid Metinleri*, (Çev. Ali Pekcan), Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.
- Tahhân, İsmâil Ahmed, *Min Kadâyâ'l-Kur'an*, Dârü't-takvâ, Mısır 1994.
- Talu, Sümeyra, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006.
- Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Eşhûri'n-Nühât*, Dârü'l-Maârif, Mısır 1973.
- Taşköprü-Zâde Ahmed Efendi, *Mevdu'âtü'l-'Ulûm*, (Trc. Kemalettin Muhammed Efendi), İstanbul 1313.
- et-Teftâzânî, Sa'dettin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Thk. Muhammed Adnan Derviş), Mektebetü'l-Hanîfe, İstanbul tsz.
- \_\_\_\_\_, *Metn-u Tenkîhü'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, y.y., tsz.
- Tâha Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Mısır 1958.
- Tehânevî, *Keşşafu İstilâhâtü'l-Funûn*, Kalkuta tsz.
- Tahanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbu Keşşâfi İstilâhi'l-Funûn*, İstanbul 1984.
- Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982.
- Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005.
- \_\_\_\_\_, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü Tirmizî I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981.
- \_\_\_\_\_, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul 1981.
- Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasâri'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Tuğ, Salih, *Zuhey İbn Haris ve Kitâbu'l-İlm Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2003.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdık", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, (s. 93).
- Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İfav Yayınları, İstanbul 1991.
- Tuzcu, Recep, "Muhaddislerin ve Fâkihlerin Ma'rûf Terimine Yüklediği Anlamlar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: 1, Elazığ 2013, (s. 1-35).
- Türetken, Sait, *Mütevâtir Hadislerde Nisbîlik ve Delil Olma Bakımından Doğurduğu İhtilaflar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâ ma Menne Bihi'r-Rahmân min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâât fî Cemî'i'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut 1979.
- \_\_\_\_\_, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997.
- Urmevî, Sirâceddîn Mahmud b. Ebibekir, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, (Thk. Abdulhamit Ali Ebû Züneyd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1989.
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, (s. 69-83).
- Wensinck, A.J., "Haber-i Vâhid" Maddesi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İsam Yayınları, İstanbul 1988.
- Yâkût, Şihabüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemü'l-Übedâ*, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Yardım, Ali, *Hadis II*, Damla Yayınları, İstanbul 1997.

- Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber-i Vahid” Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, “istidlâl” Maddesi, c. XXIII, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, “Haber” Maddesi, c. XXIV, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili I-X*, İstanbul 1960.
- Yıldırım, Suat, *Kur’ân’ı Kerim ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, *Peygamberimiz’in Kur’ân Tefsiri*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Yıldırım, Zeki, *Kur’an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1.bsk., Avrasya Yayınları, Ankara 2008.
- \_\_\_\_\_, *Müfessir İl Kiyâ el-Harrâsî’nin Ahkâmu’l Kur’ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1990.
- Yücel, Abdullah, *Mütevâtir Kırâatlerin Tefsir İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989.
- Yüksek, Muhammed İsa, *Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, İfav Yayınları, İstanbul 1996.
- Watt, William Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (Çev. Mehmet Sait Aydın), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.
- \_\_\_\_\_, *Kur’ân’a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, *Kur’ân’a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Zâhid, Züheyr Gâzî, “en-Nahviyyûn ve’l-Kırââtü’l-Kur’âniyye”, *Mecelletü Edebi’l-Mustansire*, Sayı: 15, Bağdad 1987.
- ez-Zebîdî, Ebu’l-Feyz, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs I-XXXX*, Mısır 1306.
- Zebîdî, Zeynu’d-Dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Letîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi I-XII*, (Çev. Ahmed Nâim-K. Mîras), Ankara 1961.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbuh I-V*, (Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Mecâlisü’l-Ulemâ*, (Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Matbaatu Hükümeti Kuveyt, Kuveyt 1984.



- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr I-III*, (Thk. Tayyar Altıkulaç), İsam Yayınları, İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naîm el-Araksûsî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1413
- \_\_\_\_\_, *Tezkiretü'l-Huffâz I-II*, Beyrut 1957.
- Zehra, M. Ebu, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978.
- Zemaşşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Daru's-Sadr, Beyrut 1979.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l fî Vucûhi't-Te'vîl I-IV*, Dâru İhya't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târihu'l-Kur'an*, Müessesetü'l-'Alemî, Beyrut 1969.
- ez-Zerendî, Ebû'l-Fazl Mîr Muhammed, *Buhus fî Tarîhi'l-Kur'an*, Kum 1420.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'an I-II*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an I-IV*, (Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (I-V), (Çev. Zeki Megâmiz), Doğan Güneş Yayınları-Üçdal Neşriyat, İstanbul 1972.
- Zuhayli, Muhammed, *el-İmamu't-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1990.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1973.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Kişisel Bilgiler</b>	
Adı Soyadı	Osman BAYRAKTUTAN
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum 1983
<b>Eğitim Durumu</b>	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce-Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
<b>İş Deneyimi</b>	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı Milli Eğitim Bakanlığı İğdır Üniversitesi
<b>İletişim</b>	
E-Posta Adresi	osmanbayraktutan@hotmail.com osman.bayraktutan@igdir.edu.tr
<b>Tarih</b>	11/05/2015