



T. C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**KURTUBÎ TEFSİRİNDE AİLE HUKUKU AYETLERİ
BAĞLAMINDA KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

EMEL ÜNAL

Çorum 2019

**KURTUBÎ TEFSİRİNDE AİLE HUKUKU AYETLERİ
BAĞLAMINDA KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ**

EMEL ÜNAL

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ**

ÇORUM 2019

KABUL VE ONAY

Emel ÜNAL tarafından hazırlanan *Kurtubi Tefsirinde Aile Hukuku Ayetleri Bağlamında Kiraat Farklılıklarının Etkisi* başlıklı bu çalışma, 02/09/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Selim TÜRCAN

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EFE

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza


Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. 02-09-2019

Emel ÜNAL



ÖZET

ÜNAL, Emel. *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Ayetleri Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Kıraat farklılıklarının Kur'ân âyetleri üzerine etkisi konusunda eskiden beri tartışılmakta ve farklı görüşler ortaya sunulmaktadır. Kimilerine göre kıraat farklılıkları Kur'ân'ın farklı okunmasına imkan verirken özünde manaya hiçbir tesiri olmamıştır. Kimilerine göre ise bu vecihlerin bir kısmı bir şekilde manayı etkilemiştir. Her görüş sahibi kendi kanaatini ispat ve ikna amacını gütmüştür. Sahasında uzman olan bu kişiler kıraatlerde bulunan ihtilafları, gerek kıraatin kendi oluşum ve gelişim aşamalarını gerekse manaya tesirini kendi sahalarında (Kıraat, Tefsir ve Fıkıh İlimleri) kullanma yoluna gitmişlerdir. Kur'ân âyetlerine mana veren müfessirler, kıraat farklılıklarından dolayı Kur'ân metnine değişik anlamlar verseler dahi bu durum, tefsirlerde bir çelişki oluşturmamıştır. Bu, “Eğer bu Kur'ân Allah'tan gelmeseydi onda birçok çelişki bulurlardı” (4/82) âyeti gereğince onun mu'cizliğinin bir delilidir. Günümüze kadar bir çok müfessir bu mu'ciz Kur'ân'ı çeşitli yöntemlerle tefsir etmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın teması gereği tezimizin ana çatısını oluşturacak eser olarak Kurtubî'nin, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri seçilmiştir. Kurtubi tefsirinde hem î'râba hem kıraatlere hem de ahkâm âyetlerine geniş yer vermektedir.

Tezimizde *Kurtubî Tefsiri* bağlamında bazı aile hukuku âyetlerindeki kıraat farklılıkları ve müfessirlerin bu okuyuşlara göre âyetlere vermiş oldukları anlamlar incelenerek kıraat farklılıklarının manaya tesiri olup-olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla araştırma çerçevesinde kıraat ilmi konularına değinilmiş, kıraat farklılıkları bazı aile ahkâmına yönelik âyetlerde tespit edilmiş ve bu farklılıkların fukahânın âyetlerden çıkarmış oldukları fihki hükümlere tesirinin olup olmadığı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat Farklılıkları, Kur'ân, Kurtubi Tefsiri

ABSTRACT

ÜNAL, Emel. *The Effect of Recitation Differences on the Family Law Verses In the Context of Qurtubi Commentary*, (M.A. Thesis), Çorum, 2019.

The influence of the recitation differences on the Qur'anic verses has long been discussed and different views are presented. According to some, the recitation differences allowed the Qur'an to be read differently, and in essence had no effect on meaning. For some, some of these aspects have influenced the meaning somehow. Each opinion owner has the purpose of proving and convincing his opinion. These experts, who are experts in their fields by recitation own stages of development and effects of meaning have tried to use the disputes in recitation conflicts and their influence in the field (Khaled, Tafsir and Fiqh Sciences). Even if the commentators who gave rise to the verses of the Qur'an, gave different meanings to the Qur'an text because of the differences in the Quran recitation differences, this situation did not create a contradiction in the commentaries. This prove the fact that in the verse, “if this Qur'an had not come from God, they would find many contradictions.” (4/82) Many exegetes has been interpreted these miracle Qur'an in various ways until today.

In this context, as a result of the theme of our study, the main framework of our thesis was chosen as the work of Kurtubi, named as al-Qammi li li-Ahkam al-Quran. Qurtubi in his tafsir gives a wide space on both analysis and recitation as well as the verses of provisions.

In our thesis, in the context of the Qurtubi Commentary, it will be tried to determine whether the differences in recitation on the verses of the family law and the meanings of the commentators given to the verses according to these readings are examined. For this purpose, within the framework of the research, the recitation of the Qur'an were studied and the differences in the Qur'an reciation were determined in the verses regarding some of the family 's ethic, and it was examined whether these differences had an effect on the provisions that the fukahah had removed from the verses.

Key Words: Qur'anic Differences, Qur'an, Interpretation of Qurtubi.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	v
ÖN SÖZ	vi
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE İLGİLİ ÇALIŞMALAR	3

BİRİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN TEFSİR USÛLÜ VE KIRAAT FARKLILIKLARINA İLİŞKİN YAKLAŞIMI

1.1. HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ	6
1.2. TEFSİR USULÜ	7
1.3. KIRAAT FARKLILIKLARINA İLİŞKİN YAKLAŞIMI	11
1.4. YEDİ HARF MESELESİNE BAKIŞI	14
1.5. MÜTEVATİR VE ŞAZ KIRAATLARA YAKLAŞIMI.....	21
1.6. KIRAAT FARKLILIKLARINDA REFERANS ALDIĞI TEMEL KAYNAKLAR	25

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ TEFSİRİNDE AİLE HUKUKU AYETLERİ BAĞLAMINDA KIRAAT TAHLİLLERİ VE TESİRİ

2.1. MÜTEVATİR-ŞAZ KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ	34
2.2. MÜTERADİF KIRAAT FARKLILIĞININ ANLAMA ETKİSİ	43
2.3. MÜCMEL/MÜTEVATİR KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ.....	46

2.4. LEHÇE MERKEZLİ KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ..	54
2.5. MANAYI DEĞİŞTİRMEYEN MÜTEVATİR KIRAAT FARKLILIKLARI .	57
2.6. MEZHEB MENSUBİYETİNİN YAPILAN YORUMLARA ETKİSİ	58
2.7. SARF VE NAHİV TEMELLİ KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ.....	61
2.8. KURTUBÎ'NİN RAFİZİ VE ZAHİRİLERE YÖNELİK İTİRAZLARI	64
2.9. MÜCMEL LAFIZLARDA KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ	67
SONUÇ	71
KAYNAKÇA.....	74



KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviri
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
Krş.	: Karşılaştır
md.	: Maddesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
örn.	: Örneğin
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBED	: Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
t.y.	: Tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
y.e.y.	: Yayın evi yok
y.y.	: Yayın yeri belirli değil

ÖN SÖZ

Kıraatler, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve anlamının yorumlanıp açıklanabilmesi için önemli bir kaynak olmuştur. Kıraat vecihleri ise âyetlerin anlamını zenginleştirmekte, anlamın daha net bir şekilde ortaya çıkmasına yardımcı olmakta, müphemî mübeyyin kılabilmektedir. Bu yönüyle kıraatler, çoğu müfessir tarafından Kur'ân'ın yorumunda mutlaka göz önünde bulundurulmuştur. Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in lisânı ve Kureyş Lehçesi ile nâzil olurken, Medine döneminin son iki yılında bazı sosyolojik olayların da etkisiyle inen âyetlerin kıraatine "Yedi Harf" ruhsatı verilmiştir. Hem yedi harften kaynaklı hem de yedi harfin dışında farklı sebeplerden doğan müstakil ilaveler ve farklı okumalar, Mushaf'ın imlâ yapısı, İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla kültürel farklılıklardan doğan muhafazaya, anlamaya yönelik gayretler, çalışmalar ve bu bağlamdaki birikimler kıraat ilminin temellerini atmıştır. Bu birikim ilahiyat ilmiyle meşkul olanların özel ilgisi haricinde günümüz insanların çoğunluğunun okumayı tercih ettiği çağımız tefsirlerinde olması gereken önemi ve yeri bulamamıştır. Yaptığımız incelemede yakın zamanlarda te'lif edilen bazı tefsirlerde söz konusu birikime yeterince atıf yapılmadığı tespit edilmiştir. Aksine klasik diyebileceğimiz tefsirlerde kıraat farklılıkları, sebepleri ve neticeleri yetkin bir yere sahip olmuştur. Kıraat konusuna ve bu hassasiyete ilahiyat sahasına yönelik çalışan âlimlerin tekrar dikkati çekmek ve önemini hatırlatmak adına bu çalışma yapılmıştır.

Tezimizde yukarıda zikredilen sebeplerin tespiti amacıyla Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri seçilmiş, tefsirinde kıraat değerlendirmelerinin hükme tesiri incelenmiştir. Müfessirin okunan ve okunmayan kıraatlere karşı tutumu, tefsirinde yer verip vermemesi, yedi harfi hangi açılardan incelediği ve yedi harf üzerine yapılan farklı yorumların kabul ettiği kısımları ve tanımı, kıraatleri sahih saymada öngördüğü koşulları, farklı kıraatlere olan yaklaşımı ve bu farklı kıraatlerden doğan farklı manaların fikhî hükümlere etkisine karşı tefsirindeki duruşu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın halihazırda çok geniş olan çerçevesi daraltılıp amacın daha anlaşılır kılınması adına kapsamı, sosyal hayatta tezâhürü daha âşikar

görülebilen ‘Aile Hukuku’ âyetlerinde bilhassa kadına yönelik âyetlerde var olan kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi olarak belirlenmiştir.

Konu içeriğinin daha iyi anlaşılması gayesiyle Kurtubî'nin hayatı, şahsiyeti, yaşadığı ortam ile birlikte, kıraat ilmine genel bir bakış ve bağlantılı konular hakkında özet bilgiler sunulmuştur. Yaşadığı asra ve sonraki nesillere temel kaynak olabilecek eserler bırakan Kurtubî âyetlerin tefsirinde gerek kıraatlerin seçim yöntemleri gerekse kullandığı delillendirme metodu ve delillendirmede kullandığı argümanlarla yazmış olduğu tefsiriyle başarısını ortaya koymuştur. Diğer bütün alanların olduğu gibi kıraat farklılıklarında tefsirlerde geniş yer bulması gerektiğini, bu farklılıkların hükümlerde hüccet olarak kullanıldığını ve bunun ehemmiyetini bizlere göstermiştir. Bu nedenle çalışmamızda ana kaynak olarak seçilmiştir.

Tezimin oluşumundan son aşamasına kadar rehberliğiyle destek olan değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ hocama gönülden teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tezimin her aşamasında dua ve özverileriyle yanımda olan aileme müteşekkirim.

Emel ÜNAL
Çorum 2019

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Kur'ân-ı Kerim Allah tarafından insanlara kulluk vazifelerinde ve yaşamlarında önder ve rehber olmak üzere gönderilen bir kitaptır. Bu kitabın tilaveti kıraatleri oluşturur. Farklı dönemlerde, farklı kültür ve karakterlerde yaratılmış ve farklı coğrafyalarda, sosyo-kültürel yapılarda yaşayan insanların da doğal olarak kıraatinde farklılıklar/çeşitlemeler/ayrışmalar ortaya çıkmaktadır. Aynı dönemde ve benzer mekânlarda yaşayanların kıraatinde dahi bazı farklılıklar görülmüştür. Kur'ân-ı Kerim'in tilavetinde görülen kıraat farklılıkları sahabe döneminde 'kolayınıza geleni okuyun'¹ âyetini bildiren Hz. Peygamber'in verdiği ruhsat ile başlamış, kapsamını genişleterek/çeşitlendirerek günümüze kadar gelmiştir. Bu ruhsat zamanla tespit edilen farklı okumalardan birini tercih olgusunu gündeme getirmiştir. Bu olgu kendi bünyesinde ihtiva etmesi gereken kurallar bütünü de zamanla oluşturmuştur ve bir alan/disiplin haline gelmiştir. Ayrıca Mushafın metin yapısı, sahabenin müdrec olarak tanımlanmış olan eklemeleri ve bu şekilde okumaları, fonetik okuma farklılıkları, ferşi okumalardan doğan anlamsal farklılıklar ve Arap dili çerçevesinde ortaya çıkan lahn okumaları, hatalı ve kasti okumaların sahîh okumalara karışması, müteradif okumalar ve benzeri sebepler tercih olgusunu da beraberinde doğurmuştur.

Kıraat ilminin muhtevası ve oluşumunda yer alan tespit ve tercih olguları âyetlerin nüzulünün son dönemlerinde ortaya çıkan yedi harf meselesiyle de genişleyerek şekillenmeye devam etmiştir. Ancak bir birliktelik arz edememiştir. Bu konularda o döneme ait nakillerin yetersizliği ve gelen rivâyeterin hepsinin kesin olmaması sebebiyle birçok görüş ortaya konulmuştur. Bu konular üzerindeki tartışmalar, neticede bir birlikteliğe kavuşamadığı için âyetlere verilen manalarda gözlenen yorum farklılıklarının önüne de geçememiştir. Bu farklılıklar dönemler içerisinde bazen karmaşa/farklılık/ihtilaf olarak görülürken bazen zenginlik ve birikim olarak telaffuz edilmiştir. Bu farklı okumalardan âyetlere verilen mana ve yorumlar, bağlantılı olarak fıkhi hükümler ki bunlardan aile hukukuna yönelik bilhassa ailenin yapı taşı olan kadına yönelik âyetlerin manaları ve buna bağlı verilen hükümler de nasibini almış ve etkilenmiştir. Bunun neticesinde, yaşam düzenini ve ahlâki temellerini

¹ Müzzemmil, 75/20.

şer'i ve amelî hükümlere göre düzenleyen aile yapısı biz nebzedde olsa etkilenmiş dolaylı olarak toplumun yapı taşı oluşturulan ailenin etkilenmesiyle toplumsal-kültürel yapı da birbirini tetikleyerek etkilenmiştir diyebiliriz.

Özetle tezimizin alanı, kıraat ihtilaflarının anlam üzerine muhtemel etkilerinin tefsirlere yansımış boyutuyla tespiti ve fikhî hükümlere tesiridir. Özellikle Kurtubî Tefsiri, Kurtubî'nin tefsirinde nakletmiş olduğu diğer bağlantılı tefsirler ve çağdaş diyebileceğimiz günümüze yakın zamanda te'lif edilmiş tefsirlerinden bazılarında bu yansıyan boyutun hükme etkisi ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu noktada çalışmanın kapsamı biraz daha daraltılmış, tüm Kur'ân âyetlerinde görülen ihtilaflar değil örneklem mahiyetinde, tesirin daha net tezahürü kanaatiyle, kıraat farklılıklarının tespit edildiği bazı kadına yönelik aile hukuku âyetleri çalışılmıştır. Unutulmamalıdır ki kıraat farklılıklarının anlamı etkilemesi, doğrudan tefsiri etkilerken dolaylı olarak tefsiri kaynak edinen diğer tüm ilim dallarını da etkilemektedir. Fıkıh bunlardan sadece biridir. Bu etki bazı yerlerde kendini verilen fetvaları çeşitlendirerek veya fetvayı verme aşamasında hüccetlerini etkileyerek göstermiştir. Ancak son dönemlerde yazılan tefsirlerde sadece anlamsal farklılığın alınması, bu farklılığın kaynağına tefsirlerde gidilmemesi, hüccet olarak kullanılan kıraatlerin ayrıntılı verilmemesi hatta anlamsal farklılığın dahi göz ardı edilip evvelinde müellifi tarafından zaten kanaat edilmiş ve seçilmiş olan mananın tek/yalın olarak verilmesi bu birikimin ehemmiyetini köreltmektedir. Sonraki nesillere ulaştırılması gereken bir ilim ve bilgi hazinesi köreltilerek kullanılmamaya, unutulmaya yahut kapsamı sadece kıraat ilmine yönelik eserlerle kısıtlanmaya yöneltmiştir. Bu sebepten dolayı çalışmamızla kıraat ihtilaflarının islâmî ilimler ve eserlerdeki varlığının vücûbiyeti/gerekliliği tekrar hatırlatılmak, tefsirlerdeki mahiyetinin önemi anımsatılmak istenmiştir.

Müslümanın yaşamının birçok döneminde kullandığı, hayatına yön veren en temel kural ve kaideler Kur'ân-ı Kerim âyetlerinden çıkarılan şer'i ve âmeli hükümlerdir. Bu hükümlere dolaylıda olsa etki eden bir faktör olan kıraat farklılıklarının tefsirlerde kendisine ne kadar yer bulduğu ve bu farkındalığın fikhî yönde hizmete yönelik tesirinin olup-olmadığının tespiti önemlidir. Akabinde dolaylı yoldan olsa dahi bu tespitlerle ortaya konulan farklı fikhî hükümler bu sahaya yönelik çalışanların istifadesine sunulmaya çalışılmıştır. Elbette günümüzde kıraat ilmine yönelik bu farkındalığı oluşturacak çalışmalar ve verilen eserler hiç yok diyemeyiz. Değerli ilim adamlarımızdan olan Prof. Dr. Mehmet Dağ'ın *Geleneksel Kıraat Algısına*

Eleştirel Bir Yaklaşım adlı eseri ve doktora/makale düzeyindeki çalışmaları, Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın *Kur'an'ın Metin Yapısı* adlı eseri, Prof. Dr. Mehmet Ünal'ın *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* adlı eseri ve diğer makaleleri ve değerli hocalarımız Prof. Dr. Abdurrahman Çetin, Prof. Dr. Nihat Temel ve Prof. Dr. İbrahim Karaçam'ın vermiş olduğu eserler bunlardan sadece bir kısmıdır. Ülkemizde daha birçok kıymetli ilim adamının eserleri ve doktora/ yüksek lisans düzeyinde çalışmaları, makaleleri ilave olarak sayılabilir. Ancak bu çalışmalarda, kıraat ihtilafları ve manaya etkilerinin örnekleri çalışmaların kapsamına uygun kapasitede yer bulurken yakın dönemde yazılan tefsirlerin birçoğunda (elbette istisnâlar her zaman vardır) bu konu mahiyetinde gözlemediğimiz kadarıyla yetkin derecede kapsamlı bir muhteva tespit edilememiştir. Bu miras bizler için önemlidir. Çünkü kıraat Allah'ın kelamının tilavetidir ve muhtevası bütünüyle kıymetli, değerli ve önemlidir.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Ana kaynak olarak Kurtubî'nin *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* tefsiri seçilmiştir. Müfessirin '*Kurtubî Tefsiri*' ismiyle bilinen² ve anılan bu tefsiri, Kur'ân'ı Kerim'i baştan sona ihtiva etmektedir. *Kurtubî Tefsiri* hem kıraat ilminin hem de bu ilmin manalar üzerine tesiriyle beraber fikhî boyutlarının, ahkâmının da geniş yer bulduğu etkin bir tefsirdir. Kıraat ihtilaflarının, ihtilaflarla bağlantılı âyet ve hadislerin, ihtilafların doğuracağı sonuçların, bu farklılıklara yer veren müfessirlerden nakillerin ve fikhî hükümlerin bir arada topluca sunulduğu, birçok âlime kaynak niteliğindeki bir eserdir.

Giriş bölümünde tezin konusundan, seçilmiş olan bu konunun önemi ve amacından, çalışmanın yöntemi ve kapsamından bahsedilmiştir. *Kurtubî Tefsiri*'nde görülen kıraat farklılıklarının ve anlama etkisinin arka planında yer alan bir nevi onu temellendiren, oluşturan Kur'ân tarihi ve kıraat konuları, bu ihtilafların sebepleri ve âlimlerin dönemsel bakış açıları ve kavramlara yükledikleri dönemsel değişen, anlamsal farklılıklarda çalışılmamızda yer bulmuştur. Çalışmanın devamında hükme etki eden kıraatlerin daha kolay idrak edilip kavranılması gerekçesiyle kıraat ilminin doğuşundan

² Çalışmamızın devamında metin içerisinde gerekli görüldüğü yerler haricinde Kurtubî'nin *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri '*Kurtubî Tefsiri*' olarak anılacaktır. Ayrıca ikinci kaynak olarak kullandığımız Beşir Eryarsoy'un çevirisini yaptığı *Kurtubî Tefsiri*'ni çalışmamızda orjinalinden ayırmak adına bu eser her anıldığı yerde "çev: B. Eryarsoy" ilavesiyle verilecektir. Diğer tercüme kitaplarında da aynı kâide gözetilecektir.

ve tanımından, geçirdiği evrelerden, tevatür meselesinden genel hatlarıyla kısaca bahsedilmiştir. Yedi harf meselesine/problematikğine yer verilmiştir. Müfessir ve fukahanın bahsi geçen konulara karşı tutumlarının ve değerlendirmelerde metodlarının bir kıraat âlimi gibi olup-olmadığının tespiti alt başlık halinde verilmiştir. Bu başlıklar, kıraat farklılıklarının doğuşu ve gelişimi aşamalarının, dayandığı, etkilendiği ve beslendiği kaynakların neler olduğu ve sonuçlarının, zemini dolgun arada boşlukları olmayan bir yapı üzerine inşası gibi daha net kavranılabilir olması amacıyla hatırlatılmıştır. Çalışmamızın bu kısmında verilen özet tefsir tarihi bilgileri her ne kadar muhtevayı genişletiyor gibi olumsuz gözükse de bir pramidin temel yapısı gibi hatırlanılmasının gerekli olduğu kanaatiyle çalışmamızda yer bulmuştur.

Birinci bölümde ana kaynak olarak seçtiğimiz *Kurtubî Tefsiri*'nin daha iyi yorumlanabilmesi ve sağlıklı/isabetli tespitlerin yapılabilmesi için müellifi Kurtubî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserlerine kısaca yer verilmiştir. Böylece müellifin tefsirini yazarken yaşadığı ortamın, çevresel etmenlerin ve kendi ilmi ve ahlaki yapısının eserine ne denli siraç ettiği de ortaya konulmuştur. Eserde geçen bazı olayların tam olarak idrak edilebilmesi ve öğrenilmesi, doğru bir sorgulamanın/değerlendirmenin yapılabilmesi için bu bilgiler elzemdir.

Kurtubî'nin tefsir usûlü, yedi harf meselesine bakışı, sıhhat bakımından kıraatleri sınıflandırma şekli, kıraat farklılıklarına yaklaşımı ve sahih (mütevahir)-şaz kıraatlerden hangi noktalarda faydalandığı hangi noktalarda itiraz ettiği ve bu kıraatlere karşı eserinde tutumu araştırılmıştır. Ayrıca Kurtubî'nin tefsirinde kıraat farklılıkları noktasında referans aldığı âlimlerin hayatlarına, eserlerine dair konumuzla bağlantılı olabileceğini düşündüğümüz hususlara değinilmiştir ve bilinmesi gerekli görülen karakteristik özelliklerine yer verilmiştir. Bu nakillerle Kurtubî'nin hem şahsi olarak eğilimleri ve düşünce yapısı hem yaşadığı çevre ve dönemseller olaylardan etkilenme düzeyi hem de eserindeki karakteristik ilmi bakışı ve duruşu tespiti çalışılmıştır.

İkinci bölümde *Kurtubî Tefsiri* bağlamında birçok tefsirde seçmiş olduğumuz aile hukukuna yönelik kadın konulu örnek âyetlerde farklı kıraatlerin mana ve hükme etkisinin tespitine çalışılmıştır. Etkisi varsa sebebi Kurtubî'nin kıraatlere yaklaşımıyla ortaya konulmuş eğer yoksa gerekçesi anlaşılmalı/açıklanmalı çalışılmıştır. Bunu yaparken zaman zaman Kurtubî'nin referans aldığı kaynaklardan faydalanılırken zaman zaman farklı ancak bağlantılı kaynaklardan da faydalanılmıştır. İhtilafli hükümlerin tercih sebebinin kıraat yönü ortaya konulmuştur. Bu bölümde yer alan ayetlerde geçen

kıraat farklılıklarına eserlerinde ayrıca yer veren bazı farklı çalışmalardan da alıntılar yapılmış, eserin adı belirtilerek açıklamalar verilmiştir.

Kurtubî Tefsiri üzerine birçok tahkik çalışması yapılmıştır. Çalışmamızda kaynak eserlerin yanı sıra konu hakkında yazılmış birçok kitap, makale ve doktora/yüksek lisans çalışmalardan da yararlanılmıştır. Evvelî başlıklarda anılan değerli hocalarımızla beraber Prof. Dr. Mesut Okumuş'un *Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Değerlendirmeler* adlı makalesi, Dr. İhsan İlhan'ın *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı doktora çalışması, Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serancâmına Genel Bir Bakış* adlı makalesi, Dr. Öğr. Üyesi Hacı Önen'in *Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisi* başlıklı çalışması, Dr. Mahmûd Zelat Kasabî'nin *el-Kurtubî ve Menhecuhûfi't-Tefsir* adlı kitabı bunlardan bazılarıdır. Bir kısmı zikredilen bu çalışmalarla beraber faydalandığımız tüm eserlere künyeleriyle beraber kaynakça kısmında yer verilmiştir. İncelemelerimiz neticesinde bu çalışmalarını da göz ardı etmeden, onlardan azamî ölçülerde faydalanarak artı ilave edebileceğimiz kısımlarında tespitiyle tezimizin kapsamı belirlenmiştir.

Kurtubî Tefsiri'nin Beyrut'ta basılmış olan orijinal Arapça basımıyla birlikte, ağırlıklı olarak M. Beşir Eryarsoy tarafından, İstanbul'da 2015 yılında Buruç Yayınlarından çıkarılmış olan yirmi ciltlik çeviriden de istifade edilmiştir. Ayrıca Kurtubî'nin tesirinde kalarak, eserlerinden nakillerde bulunduğu müfessirler bir nevi Kurtubî'nin kıraat farklılıkları karşısında hüccet göstergeleridir. Bu sebeple nakilde bulunduğu müfessirlerden bazılarının tefsirlerinden istifade edilmiştir. Müfessirimizin, kendisi ile aynı dönemde ve sonraki asırlarda yaşamış, benzer özellikte tefsirler yazmış müfessirlere etkisi de araştırılmıştır. Dirâyet ve âhkâm ağırlıklı bazı çağdaş tefsirlerde belirlenmiş âyetlerde kıraat farklılıkları noktasında Kurtubî'nin tesiri olup-olmadığı çalışılmış, izleri araştırılmıştır. Bu tefsirlerde kıraat farklılıklarının ne derece yer bulduğunun tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Örnek âyetlerin seçiminde ihtilaflar boyutunda karakteristik örnek olabileceği düşünülen âyetler tespit edilmiş, kıraatsal anlamda farklı özellikler ihtiva eden (ferşi-müteradif-şaz-lehçe v.b.) âyetlerden örnekler sunulmuştur. Bunu yaparken konu bağlantılı bazı istisnalar hariç genel titibariyle Kur'ân'daki âyet sıralaması gözetilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN TEFSİR USÛLÜ VE KIRAAT FARKLILIKLARINA İLİŞKİN YAKLAŞIMI

1.1. HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1272) Kurtuba'da Muvahhidler döneminde doğduğu söylenilmektedir.³ Ensari ve Hazrecli bir soydan gelmektedir.⁴ Doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir kayda rastlanılmamış yedinci yüzyılın sonları veya altıncı yüzyılın başları olarak tahmin edilmiştir.⁵ Endülüs-Kurtuba'da -doğduğu şehirde- çömlek yapımında kullanılan toprağın taşımacılığını yaparak ailesinin geçimine katkıda bulunmuştur. Çiftçi olan babasını Hristiyan İspanyalılar, Ramazan ayının 3. günü 627 yılında yapılan saldırı sırasında öldürmüştür.⁶

Eğitim-öğretiminin ilk dönemlerinde Kurtuba'da yaşamış burada İbn Ebû Hucce nisbesiyle şöhret bulmuş olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî'nin, Rebî b. Abdurrahman b. Ahmed el-Eş'ârî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî gibi âlimlerin eğitimlerinden yararlanmışır.⁷ Daha birçok âlimden ilim tahsil etmiş ve yaşamının sonuna kadar ilim sofralarından nasiplenmeye devam etmiştir. Birçok ilim alanında (Tefsir, Hadis, Kıraat ve Fıkıh) kendini iyi yetiştirmiş olduğunu eserleriyle ortaya koymuştur. Endülüs'ten sonra bir müddet İskenderiye'de ilim tahsil etmiş sonrasında Mısır'a hicret etmiş ve hayatının sonuna kadar da orada yaşamıştır.⁸

³ Muvahhidler; İlk defa Kuzey Afrika'da görülen kurucusu İbn Tümert olan ve uzunca süre Endülüs'te (515/667-1121/1269) hüküm süren Berberi hanedanıdır. Bu konuda bk. Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev: İ. Yiğit (y.y.: Kayıhan Yayınları, 1986), 5: 265-282.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi/ Tabakatü'l Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2: 523-524.

⁵ Mahmûd Zelat Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecühü fi't-Tefsîr* (Kahire: Dâru'l Ensâr, 1979), 8; Tayyar Altıkulaç, "Kurtubi, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 455-457.

⁶ Altıkulaç, "Kurtubi, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câm' li-Ahkâmi'l- Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 4: 272, Âl-i İmrân 3/169-170. âyetler, 5. başlık; Kurtubî, *el-Câmi' li- Ahkâmi'l- Kur'an*, çev: B. Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2015), 4: 470.

⁷ Altıkulaç, "Kurtubi, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457.

⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 9: 175, Yusuf 12/26-29. âyetler, 3. başlık; 10: 422, Kehf 18/50. âyet; 15: 141, Sâffât 37/180-182. âyetler; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 13-18.

Âlim, alçak gönüllü, ihlaslı, zühd ve takvalı bir kişiliğe sahip olan Kurtubî,⁹ insanların istifade edebileceği kıymetli ve faydalı eserler yazmıştır. Müfessirin ölüm halleri ve ahiret ile ilgili konuları ele aldığı, *et-Tezkira bi Umuri'l-ahire*; Esmâ'ül hüsnânın yer aldığı, *el-Esna fi Şerhi Esmâ'ül Hüsnâ*; En faziletli zikirlelere dair hatırlatmalarını yazdığı, *Et Tizkâr fi Efdali'l Ezkâr*; İmam Malik'in Muvatta'sını şerh ettiği, *el-Muktebes*; Hz. Peygamber (s.a.s.)'in doğumundan bahseden, *el-İ'lâm*; Tasavvufî konuları anlattığı, *Münhecu'l- Ubbâd*; *Kamu'l Hırs*; *Şerhu't-Tekassi* ve daha birçok eserinin yanında hiç şüphesiz en önemli eseri olup tezimize de konu olan *Kurtubî Tefsiri* olarak şöhret bulmuş *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an* adlı tefsiride mevcuttur.¹⁰ Tefsirinde, yazmış olduğu diğer eserlerine atıfta bulunması en son yazdığı eserin *Kurtubî Tefsiri* olduğunu yahut tefsirini daha sonra tekrar gözden geçirmiş olabileceğini göstermektedir.

Kurtubî hayatı boyunca mütevazı kişiliği ve sade yaşayışıyla tanınmıştır ve Şevval ayında 671 yılında (Nisan 1273) vefât etmiştir.¹¹ Mısır'ın güneyinde Münyetü Benî Hasîb'de bulunan mezarlığa defnedilmiştir. Daha sonraki yıllarda, 1971'de yeni yapılan ve ismi verilen caminin içerisinde bulunan türbesine taşınmıştır.¹²

1.2. TEFSİR USULÜ

Birçok müfessir tefsirine mukaddime ile başlar ve mukaddimesinde çoğunlukla hangi konulara ağırlık ve ehemmiyet verdiğinden, yönteminden ve yazmaktaki gâyesinden bahsederek eserin içeriği hususunda bize bilgi verir. Müfessirlerin tefsirlerde hangi konulara ihtimam gösterip ağırlık verdikleri, tefsirin boyutlarına göre, ilmî vukufiyetlerine göre bazen de yaşadıkları dönemin ve beldenin sosyo-kültürel yapısı ve ihtiyaçlarına göre vb. sebeplerden farklılık arz etmiştir. Kurtubî bu noktada tefsirini mütealâ edecek olanların en önemli temel bilgilere ulaşmasını gâye edinmiştir. Tefsirinin mukaddimesine evvelâ neden tefsiri yazma gereği hissettiğinden ve Kur'an'ın faziletlerinden bahsederek başlamıştır. Uzunca bir girizgâh ile Kur'an'a, tilavetine, öğrenilmesi ve öğretilmesi hususunda gerekli gördüğü hususlara, Kur'an ehlinin riyâ ve benzerlerinden sakındırılmasının gerekliliğine değinmiş, öğrenen kişinin dikkat etmesi

⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l- Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 1: 25-28; Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994), 2: 65.

¹⁰ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, 2: 66; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 63-68.

¹¹ Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 298-299.

¹² Altıkulaç, "Kurtubi, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457.

gereken durumları anlatmıştır. Müfessirin gâfil olmaması gereken hususlara, i'râba, bilinmesi ve uygulanmasının lüzumuna, Kur'ân hâmilinin ilmen ve ahlâken nasıl olması gerektiğine ve düşmanlık edenlerle ilgili rivâyetlere ayrı ayrı alt başlıklar açarak değinmiştir.

Kurtubî tefsirinde sûreleri cüz cüz yahut baştan sona bütün olarak değil âyet âyet, fasıl fasıl işlemiştir. Her âyetin hemen altına meâli, varsa nüzûl sebebini vermiştir daha sonra âyetin ihtiva ettiği konuları alt başlıklar halinde kısım kısım tefsir etmiştir. Tefsirde ağırlıklı olarak ahkâm âyetleri ve kıraat ahkâmı üzerinde, kapsamlı ve zengin bir muhtevada durulduğu için *Ahkâmü'l Kur'ân* olarak da anılmaktadır. Tefsirde nakle (rivâyet metodu) ağırlık verilmiş aynı zamanda tercih, görüş ve yorumlarda (dirâyet metodu) kullanılmıştır. Tefsirin mukaddimesinde re'ye dayanarak Kur'ân-ı tefsir etmeye dair açtığı alt başlıkta akli ve nakli delilin desteklemediği hiçbir görüşü kabul etmediğini söylemiştir. (bu kendi mezhebinin yahut itibâr ettiği bir âlimin görüşü olsa dâhi.) Kabul edilmeyecek türden re'ye dayalı tefsirleri de örneklendirmiştir. Bu hususları bir arada taşıması, kıraatlere, Arap dili ve gramerine ve ahkâm âyetlerine önem vermesi çalışmamız adına elzemdir. O dönem eserlerde sıklıkla kullanılan şiirle istişhad yöntemi tefsirde kapsamlıca yer bulmuştur. Kurtubî bilhassa garib (sözlük anlamı bilinmekte güçlük çekilen) lafızların manasını bulmaya yönelik şiiri kullanmasının gerekçesini Allah'ın Araplara onların bilmedikleri bir dille hitap etmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek açıklamış ve şiiri Arapların divanı olarak gördüğünü mukaddimesinde ifade etmiştir.¹³

Öncelikle Kur'ân'ı Kur'ân âyetleri ile tefsir etme yoluna gitmiştir. Özellikle ahkâm âyetlerinde 'birinci mesele, ikinci mesele..' şeklinde alt başlıklarla konuya dâir açıklamalar yapmış bazen âyetin tamamını kendi içerisinde bölümler hâlinde tefsir etmiş, bazende bağlantılı âyetleri vererek hükmü âyetlerle kuvvetlendirmiştir. Şayet nâsîh-mensûh durumu var ise âyetin alt başlığında her ikisini birlikte vererek izâh etmiştir. Alt başlıklarda Hz. Peygamber'in sünneti ve hadis kitaplarından nakilleri âyetle irtibatlandırmıştır. Ashâb-ı kiramdan ve tabîinden rivayetlerde bulunmuş bu rivâyetleri öncelemiştir. Bazen bu rivâyetleri isnadıyla vermiştir.¹⁴ İhtimaldir ki Tâberî gibi sahabe rivâyetlerini direk verirken tabîinden sonrası dönem rivâyetlerinin bazılarını isnâdı ile birlikte vermeyi tercih etmiştir. Hadisleri naklettiği kaynağı çoğunlukla

¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 24; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 226.

¹⁴ Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 42; 1: 5; vd.; Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 247; 1: 204; vd.

müellifinin ismiyle gerekli gördüğü yerlerde beraberinde eserinde adıyla birlikte zikretmiştir.¹⁵ Bazende sadece müellifi yahut eserini zikretmiştir. Kurtubî, rivâyette bulunduğu tüm kaynaklara vâkıf hatta bazılarını birbiri ile mukayese edebilecek derecede vukufiyet sahibi bir âlimdir. Bu durum İbn Vehb'in İmam Şafî ile çağdaşı olduğunu ve görüşüğünü söylediği, Tâberi'nin görüşlerine ihtilaf ederken evvelinde onun büyük bir âlim olduğunu naklettiği, Süfyan b. Uyeyne'nin te'vil hususunda etkin bir sahabe olduğunu ifade ettiği misaller ve buna benzer birçok örnekle tespit edilebilmektedir.¹⁶

Âyette görüşlerde cumhurun ittifakı varsa genelde bunun dışına çıkmamıştır. Şayet ihtilaf varsa kuvvetli gördüğü ve tercihi olan görüşü daha kuvvetli delillerle delillendirerek bütün görüşleri nakletmiştir. Bu yönüyle rivâyet tefsiridir. Neticede bazen sadece nakillerle imâ etmiş bazen de tarafsız sadece nakilde bulunmuştur, 'her iki görüşte güzeldir' demiştir bazen de 'derim ki.', 'birinci görüş daha sahihtir', 'bize güzel gelende budur', 'Allah başarılı kılsın' gibi ifâdelerle kendi kanaatini ortaya koymuştur.¹⁷

Kıssalara ve tarihi olaylara fazlaca yer vermemiştir.¹⁸ Ahkâma dair açıklamaları, ihtilafli görüşler arasında kendi tercihini beyanı, yeri geldikçe fikhi-itikadi mezheplerde görüş ayrılıklarını delillendirmesi bakımından dirâyet tefsiridir. Bütün bu nakillerde sarf ve nahve yönelik açıklamalar ve alıntılar yapması, i'raktan, Arap dilinden yararlanması bilhassa şiirle istişhad metodunu kullanması ve kiraatlere gramer ölçüsünde geniş yer vermesi bakımından lugavî tefsirdir. Tefsiri yazarken hangi konulara diğerlerine nispetle daha fazla yer ve ağırlık vereceğini (dil, i'rab, hüküm ve kiraat) mukaddimesinde sebepleriyle açıklamıştır.¹⁹

Kıraat konularını ve açıklamalarını tefsirinde ele alırken özel bir derecelendirme yahut farklı bir yöntem kullanmamıştır. Tefsirinde gözettiği genel usûl ve akış içinde ayetin lafzında ortaya çıkmış mütevatir/şaz/müteradif/müdreç vb. kiraatleri evvela herhangi bir tercih yahut sebep belirtmeden, âyetten bağımsız ayrı bir başlık altında toparlamadan bilakis o âyetin tefsiri içerisinde küçük alt başlıklar açarak, cümle veya

¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 18; 1: 5; vd.; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 218; 1: 203; vd.

¹⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 14-15; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 214.

¹⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 11-12; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 209.

¹⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 3; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 200.

¹⁹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 2-3; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 78.

kelime halinde alıp açıklamalar yaparak kıraat konusunu direk işlemektedir.²⁰ Kıraat farklılıklarını verirken yedi harfî kıraat farklılıklarından ayırmamıştır, yedi kıraatle sınırlandırmamıştır. Ancak kavramsal ifadeleri (ferşi/müddrec/ fonetik vb.) direk kullanmamıştır. Bunları yaparken evvela farklı âyetleri hüccet olarak getirir. Bu kullanım bizlere farklılıkları olsa da İbn Atiyye'nin *el-Muḥarrerü'l-vecîz*'ini hatırlatmıştır. Elbette tamamen aynı değildir, yedi kıraatın mütevatirliği konusunda olduğu gibi İbn Atiyye'den farklı düşündüğü hususlarda ihtilafını beyan etmiştir. Âyetlerin tefsirinin devamında garibul Kur'ân'ı açıklamada kullandığı gibi hükme hüccet olarakta kimi zaman halkın yaygın kullanımını delil olarak getirir,²¹ kimi zaman da şiirleri ve hadisleri²² istiḥâd olarak kullanır. Neticede kendi kararını ortaya koyar. Bazen de sadece farklılıkları açıklar, tercihte bulunmadan verilen fetvaları sunarak konuyu tamamlar.²³

Kurtubî kıraat farklılıklarına, yedi harfle bağlantılı olsun yahut olmasın, geniş yer vermiş, fihhi hükümlerde varsa mezhepsel farklılıkları ve kanaatleri delilleriyle sunmuştur. Ayrıca tefsirinde nasîh-mensûh konusuna da değinmiştir. İslâmın ilk dönemlerinde Allah'ın farz kıldığı emirlere ileriki dönemlerde eklemeler yapıldığı gibi farzı bildiren bazı Mekkî âyetlerin (mensûh) daha sonra inen Medenî âyetlerle neshedildiğini (nâsîh) belirtir.²⁴ Aynı zamanda yeri geldiğinde âyetin manasına te'vil yapmaktanda berî durmamıştır. Örneğin Yûsuf sûresi, 12/37. âyetinde²⁵ geçen ifâdeyi cümleye “bana göre ifâdenin anlamı şudur” şeklinde başlayarak rüya tâbiri konusunu güzel bir gerekçeye bağlamıştır. Mukaddimesinde beyan ettiği yöntemi aynen tefsirinde uygulayarak sözünde duran bir müfessir olduğunu da çalışmamızda ele aldığımız âyetleri çalışırken gözlemlemiş bulunmaktayız.

Kurtubî konuyu anlatırken ithaf ettiği meşhur yazar ve eserlerinin yanında kendi eserlerine de ithafta bulunmuştur. Bazı konulara ve görüşlere karşı reddiyelerini, itiraz ve eleştirilerini sunmaktan da beri durmamıştır. Mukaddimesinde kıraatler konusunda, sonradan çıkan bazı yanlış görüşlere karşı reddiyesini hadislerden ve müfessirlerden aldığı nakillerle sunmuştur. Bilhassa Hulûliyye, Haşviyye ve Rafizilere karşı

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 184; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 436-437, Bakara 2/6.

²¹ Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 14-15; Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 214.

²² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 120; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 281-282, Bakara 2/228.

²³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 184; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 436-437, Bakara 2/106.

²⁴ Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 21; Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 222; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 139.

²⁵ Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, 9: 191.

eleştirilerini dile getirirken kendi yazmış olduğu *el-Esna fi Şerhi Esmâ'î'l Hüsna* eserine atfında bu kısımda görmekteyiz.²⁶ Ayrıca Allah'ın kitabını okuma şekli ve görüş ayrılıkları başlığı altında mekruh ve haram olan okuma şekillerini açıklarken hediyeler ve ücret için Kur'ân'ı nağmelerle okuduklarını söylediği Mısırlı kârieleri sapıklıkla itham etmiştir.²⁷ Kur'ân'ın sünnet ile açıklanması ve bu hususta gelen rivâyetleri naklettiği başlık altında Hariciler ve Rafizilerin âyetlerin zahirine dalarak sünneti inkâr edip terkettiklerini ve doğru yoldan saptıklarını söylemiştir.²⁸ Kurtubî'nin doğup-büyüdüğü yer olan Endülüs'te hicri dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren Eş'âri mezhebine mensub âlimlerin varlığı bilinmektedir.²⁹ Bid'at ehli olan Kaderiyye, Hariciler, Rafizîler ve Mu'tezile'ye karşı Eş'âri mezhebinin metodunu reddiyelerde kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin bilhassa itikâdî konularda Eş'âri mezhebine mensub âlimlerin isimlerini fazlaca zikretmektedir. Aynı zamanda fikhî mezhebinin Malikî olmasını, içinde doğup büyüdüğü, ilim tahsil edip yetiştiği Endülüs'te hâkim olan fikhî mezhebin Malikî olmasından dolayı ortamın ve âlimlerin tesiri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu ileride alt başlık halinde de görüleceği üzere Kurtubî'nin körü körüne bir mezheb mukallidi olduğu anlamına gelmez. Yeri geldiğinde mezhebindeki kanaatlere muhalif görüşleri, âyetlere ve kuvvetli delillere dayanarak tercih etmiştir.

1.3. KIRAAT FARKLILIKLARINA İLİŞKİN YAKLAŞIMI

Kırâe *قراءة* kelimesi, k-r-e/ *قرأ* kökünden semâî bir mastardır. 'Okumak, tilâvet etmek' anlamına gelmektedir.³⁰ Kavramsal olarak tanımı, rivâyet ve tariklerde kıraat imamlarının kabulüne uygun olan, farklı bir okuyuştur. Yani kurrânın diğerleriyle aynı olmayan ve kabul görmüş kendine has okuyuş şeklidir.³¹ Yaygın olarak kullanılan

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1: 55-56; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 263-267.

²⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 16; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 216.

²⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 38; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 242.

²⁹ Kasâbî, *el-Kurtubî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, 6.

³⁰ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 29; Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 402; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (MÜİFV Yayınları, 1996), 73; Muhammed b. Mukrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1995), 11: 78; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1: 410.

³¹ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 73.

‘kıraat’ kelimesi ise aynı mastarın çoğulu olup ‘okumalar’ demektir.³² Kur’ân-ı Kerim’i okuyan, kaidelerini uygulayabilenlere de kâri denmektedir. Birden fazla kâriye kurrâ denir. ‘Kurrâ’ kelimesi kıraatleri iyi derecede bilenler ve kıraat imamları için de kullanılmıştır. Sahabeden Kur’ân kıraati hakkında ayrıntılı bilgiye vakıf olanlar da kurrâ olarak adlandırılmıştır.³³

Kıraatler arasındaki farklılık bir vakîadır. Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin âyetlerin bazen farklı okunmasına izin verdiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz. Örneğin âyetlerin yedi harf üzere farklı okuma ruhsatını gösteren en meşhur hadislerden birisi Hz. Ömer-Hişâm hadisidir. Kaynaklar, aynı kabileye mensub olan Hz. Ömer’in, Hişâm b. Hakîm’in namazda Furkân suresini okurken farklı okuduğunu işittiğini ve namaz bitene kadar zor sabrettiğini söyler. Namaz biter bitmez Hişâm b. Hakîm’e yanlış okuduğunu söylediğini ve beraberce Hz. Peygamber’in huzuruna vardıklarını anlatır. Önce kendisinin daha sonra Hişâm’ın âyetleri okuduğunu ve okuyuşlarını Hz. Peygamber’in ayrı ayrı onayladığını sonunda ise Hz. Peygamber’in “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir, bundan kolayınıza geleni okuyunuz” buyurduğunu nakleder.³⁴ Ayrıca Abdullah b. Mes’ûd Huzeyl kabilesine mensupken Ubeyy b. Kâb Ensar’a mensuptur. Hz. Peygamber kendi lehçeleri ile okumalarına müsaade etmiştir. Bu müsaadede çoğunlukla okuyamama gibi zaruretten doğan bir ruhsat olmuştur. Bir ihtimal görülen zorluğun sayıca fazla kişide olmaması sebebiyle ruhsat sonraki dönemlere kıyasla az tercih edilmiş yahut kişiye münhasır kalmıştır ve asıl kaynak Hz. Peygamber’in ulaşılabilir olmasından dolayı Kur’ân-ı Kerim’in âyetleri Mekke dönemi ile Medine döneminin ilk yarısında genelde tek lehçe (Kureyş lehçesi) ile okunmuştur. Problem olarak görüldüğü söylenen istisnai durumlar ise rivâyetlerde, zayıf olanlarda dâhil olmak üzere, Ubeyy b. Kâb, (ö. 33/654) Abdullah b. Mes’ûd, (ö. 32/652) Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm, (ö. 15/636’dan sonra) Amr b. Âs (ö. 43/664) ve belkide ismi geçmeyen birkaç sahebe arasında Nahl, Ahkâf, Rahmân ve Furkân sûrelerinin bir veya birkaç âyetinde görünen ihtilaflardır. O dönemde bu durum problem olarak

³² Ali Osman Yüksel, “Kıraat-ı Aşere”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1990), 356.

³³ Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerimin İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 195; Nihat Temel, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat ve Tecvid İstilahları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 89.

³⁴ Buhârî, *Husûmat*, 27; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri*, 80; Müslim, *Salât-ul Müsafirin*, 17.

görülmemiştir.³⁵ Farklı okuyuşların ihtilaf olarak farkındalığı kabilelerden insanların İslâm'a grup grup girmeye başladığı, Hz. Peygamberin risâlet süresinin son çeyreğini oluşturan döneme rastlamaktadır.³⁶

Bu farklı okuyuşların başlangıç tarihini, sebeplerini, kimlerden nakledildiğini ve kıraatlerle ilgili kavramsal tanımlar ve tekniklerle ilgili bilgileri derleyip toplayan ilim ise kıraat ilmidir.³⁷ İbnü'l Cezerî, (ö. 833/1429) kıraat ilmini, “nakledenlerine nispet ederek, Kur'ân kelimelerinin “edâ keyfiyetlerini”³⁸ ve “ihtilâflarını” bilme ilmi olarak tanımlamaktadır.³⁹ Terim olarak ise bu kavrama, kıraat imamlarından her birinin belirli rivâyetleri⁴⁰ kullanarak kendilerine has üslub ve kurallar ile diğer kıraat imamlarından farklı şekilde okuması denilmektedir.⁴¹ Başka bir ifadeyle kıraat ilmi, Kur'ân'ı okuyan kârinin okuyuş ve eda keyfiyetini rivâyet eden her okuyuş şeklini nakledene dayandırarak inceleyen ilimdir.⁴² Kıraatler zaman içerisinde ihtilaflar ve farklı sebeplerden dolayı birbirinden farklı ve çeşitli sınıflandırmalara ve isimlendirmelere tâbî tutulmuştur. Bunlardan birisi mütevâtir, meşhur, âhad, mevzu kıraatler şeklinde yapılan sınıflandırmadır. Daha kapsamlı ve bütüncül olan diğer bir sınıflandırmada ise sahih (mütevâtir) ve şaz olmak üzere iki ana kısımda ele alınmaktadır.⁴³

Bilhassa “Yedi Harf” kavramı çerçevesinde birçok hadiste Kur'ân'ın tilaveti mevzusunda Hz. Peygamber'in kolaylık cihetini seçtiği, farklılıkları hoşgörü ile karşıladığı nakledilir.⁴⁴ Bu konuda başta en kıdemli hadis kitaplarından olan Kütüb-i

³⁵ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi/Kur'an'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 56.

³⁶ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2005), 311.

³⁷ Karaçam, *Kur'an'ın Nüzülü ve Kıraatı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 235.

³⁸ Edâ keyfiyeti; Kur'ân kelimelerinin asr-ı saadetten günümüze kadar kâriyer yoluyla ağızdan ağıza pratize edilerek gelen tüm okuma şekillerini ifade eder. Daha geniş bilgi için bk. İsfahânî, el-Müfredât, “edâ” md.; Necati Tetik, *Kıraat İliminin Talimi* (İstanbul:İşaret Yayınları. 1990), 97-99; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*, 47.

³⁹ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 12; Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en'Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, çev: A. M. Dabbâğ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1: 24.

⁴⁰ Rivâyet: Bir imamın râvilerinden birinin diğerine muhalif olan okuyuşuna ‘rivâyet’ denilir; bu farklılığın isnad edildiği kimseye de ‘râvi’ denilir. Bu konu hakkında bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 303-304.

⁴¹ İbnü'l Cezeri, *Müncidü'l-mukri'in ve mürcidü't-tâlibîn*, (Kahire: y.e.y., 1977), 3; Karaçam, *Kur'an'ın Nüzülü ve Kıraatı*, 73; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 29; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 410.

⁴² Hacı Önen, “Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 2 (2013): 20-24; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 15.

⁴³ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 207-214; Abdülhamit Bırışık, *Kıraat İlimi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 71-85; Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 39 (2015/2): 170.

⁴⁴ Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, I: 40, 43, 264; Buhârî, *Sahih*, VI: 227-228; Müslim, *Sahih*, I: 56.

Sitte olmak üzere daha birçok kaynak eserde ve farklı hadis kaynaklarında birbirine benzeyen birçok hadis rivayeti vardır. Bu Hz. Peygamber'in ümmeti içerisinde küçük çocukların, köle ve cariyelerin, okuma bilmeyen kimselerin bulunuşu sebebiyle Allah'a olan duası neticesinde bahşedilen bir zenginlik ve kolaylaştırma ruhsatıdır.⁴⁵ Bu ruhsat İslâm'ın Medine döneminde hızla yayılmasında faydalı olmuş ve vahyin Arap kabilelerine tebliğinde yardımcı unsur olmuştur. 'telaffuz' ve 'anlam' merkezli sorunları en aza indirgemıştır.

Bir eserin söz yapısı kadar söyleyenin hangi bakış açısıyla ve ne tür kaynaklardan ne amaçla söylediğide önemlidir. Bu yüzden âyetlere verdiği yorumları daha iyi anlayabilmek ve Kurtubî'nin yukarıda bahsi geçen kıraat farklılıklarına yaklaşımını söyleyebilmek için evvelâ Kur'ân ve Tefsir Tarihi'nin problemleri konularına nasıl yaklaştığı bilinmelidir. Bu konuların başında herkesin ittifak ettiği üzere yedi harf, kıraatlerin tevatürü, mütevatir/sahih-şaz kıraatlerin tespiti ve kabuliyeti ve bütün bu çalışmalar esnasında faydalanılan temel kaynak eserlerin neler olduğu gelmektedir. Sırasıyla bu konulara değinilecektir. Kurtubî'nin bazı ulemâ tarafından kıraat farklılığı içerisinde sayılan name ve teganni ile okunma, sesi yükseltip-alçaltarak okuma ve bunun mekruh ve haramlığı boyutunda açıklamalarına bir önceki başlıkta değinilmiştir.

1.4. YEDİ HARF MESELESİNE BAKIŞI

Günümüzdeki Mushafın, Kur'ân'ın indirildiği yedi harften sadece birini yahut yazıda ifade edilebilecek kadarını mı ihtiva ettiği konusunda muttefekun aleyh bir rivâyet yahut görüş yoktur. Bazı âlimler Hz. Osman döneminde istinsâh sebebiyle tercih edilip kabul edilen okuyuşun haricinde geriye kalan altı harfin okunmama sebebiyle unutulup kaybolduğunu söylerken⁴⁶ bazı âlimlerde bu sebepten Hz. Osman'ın Mushafını okumanın zorunlu hale geldiğini nakletmiştir.⁴⁷ Ancak Kurtubî eserinde müteradif kıraatleri kullanmıştır. Kaynaklarda çoğunluklu görüş olarak kıraat ihtilafi olan okuyuşlardan yazıya geçirilebilecek düzeyde olan ve Hz. Peygamber'den tevatürle gelenlerin Mushaflara dağıtıldığı da bulunmaktadır.

Kurtubî yedi harf konusundaki görüşlerini tefsirinin mukaddimesinde alt başlıklar açarak derecelendirmeden anlatmıştır. Yedi harf meselesini konu başlığı olarak

⁴⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 336.

⁴⁶ İhsan İlhan, "Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 5.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 45-46; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beşir Eryarsoy, 1: 253.

seçtiği, Hz. Peygamber'in "Bu Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz" hadisi alt başlığı altında, Müslim⁴⁸ ve Tirmizi'den⁴⁹ ayrı ayrı aldığı iki rivayetle, Ubeyy b. Kâ'b örneğiyle açıklamıştır. Bu rivayette Ubeyy b. Kâ'b, Hz. Peygamber'in Cebrail'le karşılaşmasını anlatır. Hz. Peygamber ona ümmetinde ümmi, yaşlı, çocuk ve okuma-yazma bilmeyenlerin çok olduğunu söylemesi üzerine Cebrail Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere indirildiğini söylemiştir⁵⁰ İlâve olarak Buhari, Müslim, Muvatta gibi birçok hadis kitaplarında bahsedilen, çalışmamızda da daha önce geçen Hz Ömer-Hişâm hadisini bildirmiştir. Konuyu daha genişleterek yedi harf ile neyin kastedildiğiyle alakalı otuz beş farklı görüşü eserinde sıralayan Ebu Hatim Muhammed b. Hıbban'dan beş adet görüşü daha nakletmiştir. Hz.Osman'ın istinsâh dönemini tarihi verilerle anlatmıştır. İhtimalle daha iyi anlaşılmasını sağlamak niyetiyle konuya açıklık getirmiştir.⁵¹

Bu beş görüşten ilkinde rivâyetlerle Kurtubi yedi harfin, yedi lehçenin müteradif okuyuşları olduğunu ve Hz Peygamber döneminde ruhsat verildiğini ancak sonradan nesh edildiğini nakillerle verir. Bunun için yöntemine bağlı kalarak önce âyet ve hadislerden delillerini sunar. Yedi harf, aynı yahut yakın manaya gelen farklı lafızlardır demektir. Yani aynı yahut yakın anlama gelen (müteradif) yedi farklı kelimedir. Örneğin İbni Mes'ûd *الائيم* kelimesini *الفاجر* şeklinde okutmuştur. Ubeyy b. Kâ'b Hadîd sûresinde, 57/13. âyette *انظرون* kelimesini *امهلونا* 'bizi bekleyin, bizi gözetleyin' şeklinde yakın manalı kelimelerle okur. Bakara sûresi 2/20. âyetinde ise *مشوا* kelimesini *مروا* 'ışığında yürürler, ışığında koşarlar' şeklinde müteradif okumuştur.⁵²

Kurtubî, Süfyân b. Uyeyne, (ö. 198/814) Tâberî, Tahâvî, (ö. 321/933) Abdullah ibn Vehb (ö. 197/813) ve daha birçok âlimin bu görüşte olduğunu nakleder.⁵³ Kurtubî bazen Ebu Ömer künyesiyle andığı İbn Abdilberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) ise bu ruhsatın zaruretten dolayı belirli bir süre devam ettiğini, zaruretin ortadan kalkmasıyla ruhsatında kendinden kalkmış olacağı ve âyetlerin tek bir kıraat/harf üzerine okunması gerektiğini söylediğini de nakleder.⁵⁴

⁴⁸ Müslim, *Salâtul Müsafirin*, 274.

⁴⁹ Tirmizî, *Kıraat*, 9.

⁵⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 48; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 247.

⁵¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 42-43; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 247.

⁵² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 43-44; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 247-248.

⁵³ Albayrak, *Tefsir Usulü*, 31; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 101; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 42-43; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 247.

⁵⁴ Albayrak, *Tefsir Usulü*, 31; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 42-43; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 248.

Kurtubî ikinci görüş olarak yedi harf yedi ayrı lehçedir görüşünü verir. Yedi harf birden fazla Arap lehçesini ifade eden bir kavramdır. Buradan çıkan asıl mana âyette geçen bir kelimenin kıraatinin yedi farklı lehçe ile okunmasına verilen izin değildir. Kur'ân'ın bütününde bazı âyetlerin farklı yerlerinde geçen kelimelerin lehçeye bağlı olan farklı kıraatleridir. Bu kelimelerin çoğunluğu Kureyş lehçesi bazısı Hevazin bazısı Yemen bazısı Huzeyl vd. lehçesine göredir. Delillendirme için evvelâ âyetler verir, (Zuhruf, 43/3-A'raf, 7/89-Nahl, 16/47-Kâf, 50/10) sahabelerden rivâyetler nakleder ve müfessirlerden alıntılar yapar.

Kurtubî tefsirinde Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf yani yedi lehçe üzere nâzil olduğunu kabul edenleri sıralarken Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Ebu Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013), İbn Abdülber en-Nemerî ve İbni Atiyye'nin (ö. 541/1147) de bu görüşte olduğunu nakletmiştir.⁵⁵ Bu lehçelerin tespitinde ihtilaflar yaşanmıştır. Farklı zamanlarda farklı lehçelerin adı birlikte kitaplarda anılmıştır. Sellâm'a göre bu lehçeler Kureyş, Huzeyl, Sakif, Hevazin, Kinane, Temim ve Yemen kabilelerinin kullandığı lehçelerdir.⁵⁶

Kurtubi'nin üçüncü görüşü ise yedi harften kastın Arapların dört ana kolundan biri olan Beni Mudar kabilesine mensub kabilelerin lehçesi olmasıdır. Kurtubî kendisi de bu görüşe pek ılımlı bakmamış olacak ki diğerlerine nazaran daha az riâyete yer vermiş, nakillerini 'bunlar derlerki' lafzıyla alıntılanmış ve çoğunlukla itiraz beyan eden nakillerden örnekler sunmuştur.⁵⁷

Kurtubî yedi harf başlığında dördüncü olarak ise kıraatte tespit edilen yedi tür farklılığı sıralar. Bunlar sırasıyla harekesi değişmekle birlikte manası ve şekli değişmeyen (Yûsuf 12/78-Şuarâ 26/13) yazının şekli değişmezken i'râb sebebiyle manası değişen okumalar (Sebe 34/19), şekli aynen kalırken harflerinin değişmesiyle manası değişen okumalar (Baraka 2/259), bazı kıraatlerde tersine okuma şekilleri değişmesine rağmen anlamı aynı kalan okumalar (Kâria, 101/5), şekli de manası da değişen okumalar (Vâkıa, 56/29), bazı takdim ve tehirlî okumalar, fazlalık veya eksiklik olan okumalardır.⁵⁸

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 44; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 249.

⁵⁶ Akaslan, "İbnü'l Cezerî'nin Yedi Harf Meselesi Üzerindeki Fikirleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18, sy. 2 (2018): 281; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, I: 24.

⁵⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 45; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 250.

⁵⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 45-46; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 251-252.

Kurtubî'nin son olarak yedi harfe verdiği diğer bir mana da âyetlerde yer alan “Haram, Helal, Muhkem, Müteşâbih” kavramlarıyla yahut “Nasih, Mensuh, Hâss, Âmm, Mücmel, Mübeyyen” manalarıyla ya da “Emir, Nehy, Vâd, Vâid, Kıssa, Tartışma ve Misaller” olduğu yönündedir. İbnü'l Cezeri'ye göre bu kavramlara yönelik görüşlerin hiçbirisi doğru değildir.⁵⁹ Bakillani ve İbn Atiyye'ye göre de bu zayıf bir görüştür. Çünkü bunların harf olmadığını beyan etmektedirler.⁶⁰ Harfin farklı vecihlerle okunan kıraat manasına geldiğini savunurlar.

Kurtubî yedi harf meselesinde görüldüğü gibi müteradif, lehçe, fonetik ve ferşi (kavramların bazılarını kullanmasa da açıklamaları bu yöndedir) görüşlerle birlikte bazı istilâhî kavramları içerdiği yönündeki görüşleri alıntılanmış bunları yaparken Arapların lehçelerine uygun Kur'ân'ın farklı kelimelerinde görülen yedi ayrı lehçe görüşüne diğerlerine nazaran daha geniş yer vermiş ve bu görüşe itiraz eden bir nakilde bulunmamıştır. Müteradif görüşe ise sadece bir tek Bakillani'nin itirazını vermiştir. Bunların aksine Murdarlıların lehçesi ve kavramlar görüşünde ağırlıklı itiraz yönünde alıntı yapmıştır. Ferşi farklılıklarda ise sadece örnekleri nakillemiş yorumda bulunmamıştır. Görüldüğü üzere sonuçta kendi kanaatini sarih bir ifâde ile sunmasada hangi görüşlere yakın olduğu âşikardır.

Sahabi okumalarında “el-kırâe bi'l-mâ'nâ” (kıraatte asl olanın mananın anlaşılır olması) kaidesi gereği müteradif okumalara yer vermiştir. Ancak Müteradif görüş âlimler arasında çok fazla yaygın ve kabul edilen bir görüş değildir. Ancak bazı âlimler tarafından yedi harf ruhsatı içerisinde sayılmıştır. Kanıt olarak da Hz. Peygamber'in ائيم kelimesini okuyamayan birine bu kelimeyi ظالم olarak okumasını önermesi, daha sonra da bu hadiseden örnekle İbn Mes'ûd'un aynı kelimeyi فاجر olarak okunmasına izin vermesi gösterilir.⁶¹ Ayrıca Hz. Peygamber “Rahmet âyetine azap, azap âyetine rahmet manası vermedikçe bu okumaların hepsi doğrudur”⁶² diyerek o dönemde geniş yelpazede müteradif okumaların önünü açmış, ruhsat vermiştir. Kıraatte her bir

⁵⁹ Akaslan, “İbnü'l Cezeri'nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18, sy. 2 (2018): 286; İbnü'l-Cezerî, *en'Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, I: 28; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 337.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 23; Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 45; Kurtubi, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 252.

⁶¹ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 4: 1691-1692; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 49.

⁶² Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, V: 124.

müteradif okuyuşun örneğini bizzat kendisinin vermesine imkân yoktur ancak yöntemini ve kaidelerini göstererek örneklendirmiştir.

Kurtubî, Tâberî ile yedi harf ruhsatının bilhassa müteradif okumaların ruhsatının Hz. Osman'ın istinsâhında kaldırıldığı görüşünde mutabıktır. Ancak o güne kadar verilmiş olan örnekleri eserlerine almıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde söz konusu olan kolaylığın, Hz. Osman zamanında resm'ul-Mushafın istinsâh edilip çoğaltılarak beldelelere gönderilmesiyle son bulduğu görüşünü dile getiren diğer âlimlerden bazıları da İbn Vehb, Taberi, Tahavi, İbn Abdilberr'dir.⁶³ Ancak tamamen kaldırılmayıp sadece Hz. Osman zamanında müteradif olanların Kureyş Lehçesine indirildiği, ferşi farklılıkların Mushaflara dağıtıldığı ve fonetik farklılıkların devam ettiği görüşünde hâkimdir.⁶⁴

Tamamen kaldırıldığı görüşünün aksine birçok âlime göre Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshalar yedi harfin bir kısmını ihtiva etmiştir. Bu yedi harf her bir kelimedede olmasa da dağınık vaziyette halen Kur'ân'da yer almaktadır.⁶⁵ Örneğin Fatiha suresindeki ملك kelimesinde iki farklı kıraat vardır.⁶⁶ Birincisi mim'in medd /uzatma ile öbürü medd'siz/uzatmasız kıraatidir. Bu lafız bütün Mushaflara elif'siz yazılmış ancak elif'siz yazılışıyla okunuşu asl olan kıraat, med takdiri ile okunuşu ise ruhsat çerçevesindeki kıraattir. Medine, Mekke, Kufe, Basra, Şam'a gönderilen nüshalardaki farklılıklar Mushaf ile birlikte gönderilen kâri tarafından okutulmuş, o bölgelerde bulunan kurrâ tarafından kıstas olarak temel alınmıştır. Bununla birlikte Hz. Osman, istinsah edilen Mushaflarda her ne kadar Kureyş Lehçesi'ni esas almış olsa da bu Mushafların noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınmış olması -ki bir kısım tarihi veriler o dönemde nokta ve harekelemenin çok gelişmiş olmasa da bilindiği doğrultudadır-⁶⁷ amacın tek harfi zorunlu kılmak olmadığının delili olabilir.

Ferşi farklılıklar, lehçeye dayanmayan ancak manaya etki eden sarf, nahiv ve ziyade-noksanlıkla ilgili olan morfolojik ve sentaks farklılıkların kıraat esasını teşkil eden okumalardır.⁶⁸ Her bir okuma şeklinin Hz. Peygamber tarafından okunmuş olması

⁶³ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 31; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 101; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l- Kur'ân*, 1: 46-47; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 253.

⁶⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 42.

⁶⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 256-267.

⁶⁶ Dâni, *et-Tefsir fi'l Kıraati's Seb'a*, (İstanbul: y.e.y., 1930), 27.

⁶⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 115.

⁶⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 38.

gerekir. Bazı âlimler ferşi farklılıkları ve lehçeye dayanan, anlama etki eden sülasi bab ve sülasi mastar farklılıklarını yedi harfin bünyesinde saymamışlardır.⁶⁹

Kurtubî yedi kıraat imamının okuduğu kıraatlerle yedi harfin bir olmadığını bu görüşün batıl olduğunu dolayısıyla hiçbir ehemmiyeti olmadığını beyan eder.⁷⁰ Bu görüşünü Hz. Osman'ın tek bir kıraat etrafında Müslümanların toplanılması gerektiğini söylediği hadisi ile destekler. O dönemde Hz. Peygamberden gelen meşhur kıraatlerden sahih ve sabit olanların toplanılması harici diğerlerinin bir kenara bırakılmasına karar verilmiştir. Kurtubî bu kararı doğru ve yerinde bulmuştur.⁷¹ Tefsirinin genelinde sadece yedi kıraat imamından değil kabulü yönünde görüş beyan ederek on ve ondört kıraat imamlarından kıraat farklılıklarını nakletmiştir. Hz. Osman'ın istinsâh ile çoğaltılan Mushafın haricinde kalan diğer tüm Mushafların yakılması isteğini İbn Atiyye'den rivâyetle belirtir. Rivâyette تحرق kelimesinde ح harfi gayrı menkut (noktasız) ve ر harfi fethalı okunursa yakılmasına diğer türlü ح noktalı تخرق şeklinde okunursa parçalanmasına delalet vardır. Kurtubî ikincisini, fethalı okuyuşu tercih etmiştir.⁷² Kurtubî'nin, bu duruma ilâve olarak İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) ve daha birçok âlimden yakılmasına yönelik rivâyetlerde bulunması, Hz. Osman'a Mushafların yakılmasıyla alakalı yapılan eleştirileri yersiz bulduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Kaynaklarda Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi ve okunmasıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'den farklı tariklerle ve varyantlarla bize ulaşan çok sayıda sahih hadisler bulunmaktadır. Birçoğu birbirine benzer hadislerin sayısının –tekrar edenler hariç- altmış, ravilerin sayısının ise yirmi beşi bulunduğu⁷³ senet bakımından da üçte ikisinin sahih olduğunu söylenilmektedir.⁷⁴

Kurtubî, tefsirinin genel yöntemine uygun davranarak yedi kıraat meselesine de sorgulayıcı/eleştirici değil nakil yöntemi ile yaklaşmaktadır. Yöntemi, konu ile ilgili tartışmalar çerçevesinde tercih ettiği görüşlerin verilerini toparlayıp sunarken görüşlerin müfessirlerini de referans göstererek tercihini alıntılama şeklindedir. Yani kendi kanaatini genelde sarıh sözle ifade etmemektedir. Açıkça ifade etmek yerine kanaatini

⁶⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 71.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l- Kur'ân*, 1: 46; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 253.

⁷¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 52-53; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 259-260.

⁷² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 54; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 262.

⁷³ Not: Abdurrahman Çetin yedi harf hadislerini rivâyet eden sahâbe sayısını “Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar” adlı eserinde 24; “Kıraatların Tefsire Etkisi” adlı çalışmasında ise 25 olarak vermektedir. Krş. Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf*, 40; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 52.

⁷⁴ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 52.

veya savunduğu görüşünü referans gösterdiği müfessirler ve onların kanaatlerini nakille îmâ etmektedir. Ayrıca yanlış olduğunu düşündüğü hususu evvela o görüşü savunanların sundukları şekliyle ve delilleriyle, görüşü sunanın direk isimlerini yahut isnadlarını da belirterek nakletmektedir. Daha sonra bu açıklamalardaki yanlış bulduğu fikirleri daha kuvvetli delillerle ve yine nakille ortaya koymaktadır. Muhalif olduğu görüşü reddedilmesi mümkün olmayan daha kuvvetli delilleri nakille çürütmektedir. Bazen görüşün kabul edilemez olduğunu söylerken sert bir uslûbla reddetmektedir. Örneğin Kur'ânda fazlalık veya eksilik olduğuna dâir yapılan görüşe ve kıraat imamlarının aralarında muhalefet ettikleri konuları mushafın eksikliği veya noksanlığı yahut değiştirilmişliği gibi göstermek isteyenlere karşı lafzını ve uslûbunu sertleştirmiştir.⁷⁵

Sahabeden gelen müdrec okumaların ve kıraat imamlarından mütevatir olmayanların Mushaf olmadığını kabul ettiğini, inkârı ile dinden çıkılacak olan Kur'ân'ın, bizzat Ashab-ı kiramın muvafakıyla Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Kur'ân-ı Kerim olduğunu kabul ettiğini açıkça söyler. Ancak tepkisi Kur'ân'ın metin yapısını ve korunmuşluğunu bozar düşüncesiyle Hz. Peygamberden isnâdı tevatüre ulaşamayıp reddedilmiş olanlardır. Burada Kurtubî mütevatir kıraatlere uyumlu ancak onun seviyesine çıkamamış, âyetlere ve hadislere tezat düşmeyen ashabın zenginlik olarak atfedebileceğimiz farklı kıraatlerindeki (sahih-meşhur/âhad) yok saymamıştır. Kurtubî yeri geldiğinde bu kıraatlere yer vermiş, hükümde hüccet olarak kullanmıştır.

Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*⁷⁶ adlı kitabında Kurtubî'nin kıraatleri tercih edenlerden değil savunanlardan olduğu kanaatini taşıdığını söylerken⁷⁷ bu konuda eleştiri mahiyetinde Muhammed Ali Hasan'ın makalesine de ithafta bulunmuştur. Hasan'ın makalesinde, müfessirlerin kıraatlere bakış açısını sınıflandırdığı bölümde, Kurtubî'nin kıraatler arasında tercihte bulunanlar kısmına alınmasını uygun bulmadığını belirtmiştir. Ancak İhsan İlhan hazırlamış olduğu doktora tezinde, Kurtubî'nin tefsirinin dışında *et-Tizkar* isimli kitabında, *Kurtubi Tefsiri*'ni kaynak göstererek yedi harf meselesini anlattığını ve bu görüşler içerisinden

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 84-86; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 295-299.

⁷⁶ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 170-172.

⁷⁷ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 172.

Tâberî'nin de tercih ettiği⁷⁸ müteradif görüşü öncelediğinisöylemektedir. Bu kitabın yedi harf meselesini ele aldığı bizde müşâhede ettik.⁷⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere bazı âlimler Kurtubî'nin sadece olanı naklettiği, tercihte bulunmadığı, var olanı savunduğu kanaatine sahipken bazı âlimlerde aksine iradesini ortaya koyduğunu, görüşler ve kıraatler arasında tercihte bulunduğunu söylemişlerdir. Bizim de çalışmamız boyunca gözlemlediğimiz kadarıyla Kurtubî, eserlerinde nakillerini tahkiksiz gözü kapalı bir şekilde aktaran bir nakilci değildir. Yeri geldiğinde nakillerinde eksikliklere yahut yanlışlıklara temas etmektedir ve aralarında tercihte bulunmaktadır. Yeri geldiğinde sadece tercihle kalmayıp nakillere hemen geçtiği yerde reddiyeler vermekte ve eleştirmektedir.

1.5. MÜTEVATİR VE ŞAZ KIRAATLARA YAKLAŞIMI

Kıraatler arasındaki tercihi noktasında Kurtubî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî, (ö. 402/1011) İbn Atiyye, İbn Ebu Sufra, İbn Nehhâs (ö. 338/950) gibi daha birçok âlimin görüşlerini nakletmektedir. Bu doğrultuda meşhur olan okuma şekilleri kıraat imamlarının kendi okuma şekilleridir. Bu tercihler her bir imamın, kendince tercih edilmeye değer görerek kabul ettiği okuyuş şeklini öğrenip sonrasında rivayet ederek ve öğreterek nakillerle şöhret bulmuş tercihlerdir. Böylece nakille yayılan okuma tarzı, kıraat imamının okuma tarzı şeklinde bilinip, benimsenip ona nispet edilir, adıyla anılır olmuştur. Zamanla Nâfi' Kıraati/Harfi (okuyuşu), İbn Kesir Kıraati/Harfi söylemleri kullanılmıştır. Hiçbiri diğerini yasaklamadığı gibi tepki de göstermemiştir.⁸⁰

Kâriilerin her bir kıraat vechi konusunda ihtilaf ettikleri de anlaşılmalıdır. Bazen bir lafzın tüm kıraat imamları tarafından aynı vecihle nakledilmiş olması da mümkündür. Kur'ân'ın çoğunluğu bu şekilde bir tevatürle nakledilmiştir. İhtilaflar noktasında kıraatlerde tenkidin varlığından bahsederken bunun filolojik temelli olduğunu, sonrasında Arap dilinde ortaya çıkan eleştirel dil, tenkit meselesinin aynen kıraatlerde de uygulandığı da söylenilmektedir. Kıraatler arasında ihtilafın sadece çeşitlilikten⁸¹ kaynaklanmadığını, bazılarının tezat olduğu iddia edilip, birini diğerine

⁷⁸ Taberî'nin kıraate bakış açısına Muhammed Ali Hasan ile aynı pencereden bakan Sıtkı Gülle'nin yazısına bk. Gülle, "Taberî'nin Tefsirindeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2014): 68.

⁷⁹ İlhan, "Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu", 86; Bk. Kurtubî, *et-Tizkâr*, 31.

⁸⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 46-47; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 253.

⁸¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 50-52, 88.

tercih ederken deliller getirildiği de ifade edilmektedir.⁸² Örneğin Bayraktutan, ortaya konan dil kaidelerinin, evvelinde zaten var olan kıraatleri, değerlendirmede bir ölçüt olmaktan çok sahihliği nakille ve Mushafa uygunluğu ile tespit edilmiş kıraatler arasında tercihte araç olarak kullanılması gerektiği kanaatini belirtmiştir.⁸³

Kurtubî kıraatleri sunarken, âlimlerden kendi tercihi doğrultusunda olan ve olmayan birçok kıraat farklılığı görüşünü nakledip örneklendirdikten sonra kendi tercihini Allah'a sığındığını da belirterek 'O'nun yüceliğine uygun olan budur' ifadeleriyle beyan etmiştir.⁸⁴ Yahut kıraatle alakalı i'rab örneklerinin tamamını, (sadece sahih/mütevâtir kıraatleri değil sahih/meşhur-âhad ve sahabeden sahih yolla gelen kıraatleri) genel ifadelerle tümüyle âyetin alt başlığında anlatıp sonunda aralarından tercih ettiği kıraati son birkaç nakille imâ ederek yahut sarih sözlerle nakletmiştir.⁸⁵

Bazen kıraat farklılıklarını "ihtalef'el kurrâ" kelimesiyle bazen de "bu kelime de üç, beş, yedi kıraat vardır" şeklinde anlam farklılıklarını da açıklayarak zikretmektedir. Mütevâtir kıraatlerin yanında ihtilâflı kıraatlere ve şaz kıraatlere de nakillerinde yer vermiş hatta bazen âyetin hükmünü açıklamada tercihinin şaz kıraatten yana da kullanmıştır. Bunun örneğini tezimizin devamında Bakara 221. âyetin açıklamasında görmekteyiz. Bu tüm şaz kıraatlere yer verdiği manasına gelmez. Şaz kıraatleri, mütevâtir kıraatlere uygun düşenlerini, hadislerle destekleyerek, müfessirlerden alıntı yaparak ve âyetin anlamına dair gerekli açıklamayı 'derim ki' ifadesini kullanarak nakletmiştir.⁸⁶ Örneğin ilk etapta İbn Atiyye'den rivâyetle şaz kıraatlerin Kur'ân'dan kabul edilerek onunla amel edilemeyeceğini söyledikten sonra akabinde kendi görüşü olarak şaz kıraatlerin kendisine nisbet edilen kârinin âyetin te'vilinde izlediği bir yol veya sünnet mukabili olarak kabul ettiğini nakleder. Bunu da İbn Mes'ûd'un Bakara, 2/196- Mâide, 5/89. âyetlerini 'peşisıra, aralıksız' manasına gelen mevcut kelimesinin ilâvesiyle okuduğu şaz kıraati vererek açıklar.⁸⁷ Yukarıda ardısıra birlikte sunduğumuz ifadeler kendi içerisinde çelişkili gibi gözüksede aslında değildir. Kurtubî şayet şaz kıraati kâri, Hz. Peygamber'den duyduğunu açıkça ifade edebiliyorsa ve mütevâtirlerin

⁸² Bayraktutan, "Kıraatlerin Tevatürü Bağlamında Tenkid Meselesi", sy. 2, 8-9: Ferruh Kahraman, *Ulûmul Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 205-206.

⁸³ Bayraktutan, "Kıraatlerin Tevatürü Bağlamında Tenkid Meselesi", sy. 2, 16.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 139-141; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 1: 373-375, Fatıha 1/4.

⁸⁵ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 8: 86; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 8: 151-153, Tevbe 9/15.

⁸⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 2: 92-94; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 477-480, Bakara 2/19.

⁸⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 1: 47; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 253-254.

manasına zıt bir durum yoksa bu okuyuşu Kur'ân'dan olduğu sabit olmasa bile sünnet kabulünde kullanılmaktadır. Bu ise Kurtubî için diğer ahad haberlerde olduğu gibi gereğince amel etmeyi gerektirir. Diğer taraftan Râzî gibi bu konuda olumsuz düşünen âlimler ise kârinin bu okuyuşları rivayet ve haber verme maksadıyla değil direk Kur'ân olarak tilavet ettiğini bunun ise tevâtür derecesinde sabit olmadığı müddetçe kabul edilemeyeceğini söylemektedir.⁸⁸

Özetle Kurtubi, resmu'l-Mushafa uygun düşmeyip yahut Arap diline uygunluğu ihtilafı olan bu sebeplerden şaz olduğu beyan edilen ancak tefsirde ondan söz edilmesinin gerekliliğine kanaat ettiği kıraatleri almış ve açıklamıştır.⁸⁹ Uygun bulduklarını hüküm vermede delil olarak nakletmiştir. Uygun bulmadığı şaz kıraatleri ise te'vil ederek, uygunluğunu ispata çalışan ilim adamlarının görüşlerini de reddetmiştir.⁹⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere Kurtubî, şaz kıraatlerde Kur'ân'ın kâidelerine uyan mütevatir kıraatlerle bağdaştırılabildiği kıraatleri uygun bir dille açıklayarak yer verirken uygun bulmadığı, reddettiği şaz kıraatlere karşı da tavrını ortaya koymuştur.

Kurtubi tefsirin bütününde kıraatlere yer verirken tefsirin ana çerçevesinden ayrılmadan kıraat ilminin konusu olan sahih kıraatlerin kabul şartlarına dair kendi görüşlerine ve şartlarına da özet şeklinde mukaddimesinde yer vermiştir. Genel itibariyle ulemâ ile sahih kıraatlerin tercih kaideleri, sebepleri ve sahih olmayanların kıstaslarında fikir ayrılığına düşmemiştir. Yani şaz kıraatleri almasına rağmen mütevatir kıraatleri öncemiştir. Kıraatler arası tercihte bulunurken deliller sunarak tercihinin doğruluğunu tespitte dayalı nakillerle temellendirmiş ve farklı okumaları hüccet olarak kullanmıştır. Tespitte önceliği sened ve muhafaza uygunluğa vermiştir. Tercihte ise sorgulayıcı ve eleştirel bir yöntem değil aksine herhangi bir tenkitte bulunmadan (nadiren eleştirel yaklaşmıştır) değerlendirme yoluna gitmiştir. Âyetin yorumuyla alakalı açıklamalarını yazarken hadis rivâyetlerini ve âlimlerin görüşlerini isimleriyle nakletmiş şaz ve sahih kıraatler noktasında onların arasında duruşunu ortaya koymuştur. Bunu kimi zaman nakil için birçok âlim arasından kendi kanaatine uygun olanı seçip nakletmekle kimi zaman da sarîh bir lafızla göstermiştir. Kurtubî sadece kıraati seb'â ve kıraati aşeradan kıraatleri rivayet etmekle yetinmemiş. On dört kıraat imamından biri

⁸⁸ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb*, çev: L. Cebeci, S. Kılıç ve C. S. Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 5: 182-185.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 131; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 11: 239, Meryem 19/67.

⁹⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 11: 79; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 11: 159, Meryem 19/5.

olarak sayılan kıraati senedle Hz. Peygamber'e kadar ulaşan ve Mekke kurrâlarından sayılan İbn Muhaysın (ö. 123/741) örneğinde olduğu gibi mütevatir derecesinde sayılmasada karilerin kıraatlerini kabul etmiştir.⁹¹

Kurtubî şaz kıraatler arasında sayılan müdrec kıraatleri ise bazı âlimler gibi sadece tefsir olarak değerlendirmeyip tercih ettiği mana ve hükümlerde delil olarakta kullanmıştır.⁹² Müdrec kıraatlerin Hz. Osman zamanında kaldırıldığı bilinmektedir. Bu durum Kurtubi'nin bizlere yaşadığı döneme kadar yazılmış olan ve ulaşabildiği birçok eseri -bağlantılı olduğu tüm yazılmış eserlerle birlikte- tetkik edip bunlardan fazlaca yararlandığını göstermektedir. Ayrıca bu saydığımız tüm şartları kabulüne rağmen sahih kıraat ölçütü olarak isnâd ve resmu'l-Mushaf'a öncelik verdiğini dil unsurunu önemsemesine rağmen diğer ikisine nazaran geri planda tuttuğunu, isnâdı ise hepsinin önünde tuttuğunu birkez daha ortaya koymuştur.

Kurtubî, âyetlerin ahkâma delaleti noktasında İbnü'l Arabî'den (ö. 638/1240) fazlaca etkilenmiştir. Ancak bazı âyetlerde farklı kanaatte olduğu yerler olduğu gibi O'ndan farklı olarak bazı âyetleride daha geniş muhtevada açıklamıştır. Sebebi olarak ise fikhî ahkâmın sünnet fikhinide gözönünde bulundurmadan yeterince açıklığa kavuşamayacağı kanaatinde olduğuna dair nakiller gösterilir.⁹³

Kurtubî Maliki mezhebine mensuptur. O dönemde Endülüs devletinde çoğunluk olarak mezhebi tercihin Eş'arî ve Maliki olduğu bilinmektedir. Ancak âlim olmanın sorumluluğunun bilinciyle doğru olanı tarafsız verme çabasındadır. Maliki mezhebini taassub düzeyinde savunmaz.⁹⁴ Maliki mezhebi ile birlikte tüm mezheplerin kıraate yaklaşımını ve görüşlerini sunduktan sonra delillere dayanarak bu kıraatler ve görüşler arasından tercihin beyan eder.⁹⁵ Bu kimi zaman Şafî mezhebine⁹⁶ kimi zaman Hanefî mezhebine âit bir kıraat ve savunduğu görüş olmaktadır. Örneğin ilâ hakkında verilen hükümde Maliki mezhebinin aksine Hanefî mezhebinin hükmünü tercih etmiştir.⁹⁷ Mezhepler arası tercihe varacak hatta bu ilim dalı ile ilgili konularda tenkit ve ikazlarda bulunacak kadar fıkıh usulüne vakıf olduğu çıkarımına eserinde Mü'min sûresi 48.

⁹¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 162; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 337.

⁹² İhsan İlhan, "Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 5.

⁹³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 145.

⁹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen Tabakat'ında bu görüşün aksini savunmuştur. Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakatü'l Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2: 523-524.

⁹⁵ Bilmen, *Tabakatü'l Müfessirin*, 2: 524; Cevdet Efendi, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 127.

⁹⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 2: 375; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 40-42, Bakara 2/196.

⁹⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 111; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 270-271.

âyetin tefsirini yaparken adından sâdece “Fıkıh Usûlü”⁹⁸ olarak bahsettiği bir ûsul eserine sahip olmasından varıyoruz. Delillere dayanmayı prensip edinmiş ve nakillerini de yaptığı delillerden hangisine kanaat getirmişse onu kabullendiğini beyan ederek nakletmiştir. Mu’tezile, Kaderiyye ve Rafiziyye’yi reddettiğini eserinde açıkça ifade ettiğide tekrar hatırlanmalıdır.⁹⁹ Bu durum bizlere Kurtubi’nin yaşadığı dönemdeki fikir ve inanç akımlarının farkında ve takibinde olduğunu göstermektedir. Gündemi yakından takip ettiğinin ve gerekirse eleştirilerini de sunmaktan geri kalmadığının kanıtıdır.¹⁰⁰

Kurtubi Tefsiri, kıraatlerin reddi ve kabul edilir olanını tespit ve sebeplerin açıklanmasına tam anlamıyla vakıf bir tefsirdir. Nakille dahi olsa kabul edilir olan-olmayan rivayetleri tüm ayrıntılarıyla ve râvileriyle sunmuştur. Kıraatlerle ilgili rivâyetlerin aralarında ayırım yapılmadan bilhassa tümünün nakledilmesi, İslâm âlimlerinin Kur’ân ile alakalı herşeyi kayd edip tespit etmeye ve bu tür bilgilerin herhangi bir ayırım gözetmeksizin (kabulü/reddiyle beraber) sonraki nesillere bilgi olarak aktarımında kaybolmamasına verdikleri hassasiyeti ve önemi göstermektedir. Bize göre bu meziyet kaybedilmeye yüz tutmuştur. Kurtubî Tefsiri bu yönüyle tefsirler arasında yetkin bilhassa ahkâm tefsirleri arasında seçkin bir örnektir.

1.6. KIRAAT FARKLILIKLARINDA REFERANS ALDIĞI TEMEL KAYNAKLAR

Kurtubî tefsirinde âyetleri yorumlarken evvelâ o konuyla bağlantılı diğer Kur’ân-ı Kerim âyetlerinden faydalmıştır. Kur’ân-ı, Kur’ân ile tefsir etme yolunu her zaman öncelemiştir. Ardından sünneti, sahabe ve tabiîni kaynak edinmektedir. Âlimlerin eserlerine ve görüşlerine başvurarak, nakillerde bulunmaktadır. Bunu yaparken olumlu-olumsuz tüm görüşleri kıraat-fıkıh-tefsire yönelik eserlerden delil mahiyetinde alır ve neticede çoğunlukla kendi kanaatini söyler.

Kıraat farklılıkları, tefsir ve fıkıh çerçevesinde, konu dâhilinde esas aldığı kaynakların ve müelliflerinin özelliklerine vâkıf olmak, Kurtubi’nin tercihlerini izah ve yazdığı tefsiri anlama sadedinde konunun idrakine yardımcı olacaktır. Burada sadece çalışmanın konusu dâhilinde olanlar alınacaktır. Haricinde Kurtubi’nin diğer ilim dallarına yönelik daha birçok âlimden faydalandığı bilinmektedir. Kendine kadar gelen

⁹⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 15: 308; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 15: 256, Mü’min 40/28.

⁹⁹ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 139.

¹⁰⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 2: 201; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 4: 143; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 10: 331.

kıraat ve tefsir mirasını toparlamış, özetlemiş ve doğruya en yakın olarak gördüğü bilgileri ortaya koymuş, bir sonraki nesillere aktarmıştır. Toparladığı kaynakların mahiyetinin bilinmesi bilgilerin analizi için önemlidir.

Kurtubî'nin eserinde sözler sahiplerine hadisler musannıflarına izafe edilmiştir. Denildiğine göre biz sözün söyleyene izafe edilmesi ilmin bereketindedir.¹⁰¹ Tefsirinde kıraatle alakalı nakilde bulunurken bulunduğu eserin direk adını yahut müellifinin adını (bazen müellifin müstearını) yahut her ikisini bir arada belirtir. İsmi konunun en başında zikrettiği gibi bazen konunun en sonuna bıraktığı da olmuştur. Bazen de dolaylı yoldan kaynağının görüşü aslen kime dayanıyorsa O'na ithafla nakilde bulunur. Örneğin Ferra'dan alıntı yapan bir âlimden o görüşü alırken hem âlimin ismini hem Ferrâ'nın ismini zikreder. Yani Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşlerini dolaylı olarak Nehhâs ve Zeccâc vasıtasıyla nakletmektedir.¹⁰² Ama mutlaka referansını belirtir. Velevki herkes tarafından tanındığını ve bilineceğini düşündüğü âlimleri bi ihtimal bu kâidenin dışında tutabiliriz. Bu tür olan âlimlerin sayısı da fazla değildir.

Kurtubî referans aldığı hiçbir kaynağı rastgele, gelişigüzel seçmemiştir. Araştırmalarımızın gösterdiği ölçüde farkettiğimiz şudur ki eserine aldığı tüm kaynaklarda, yazdığı döneme kadar gerek rivâyet gerekse dirâyet tefsirleri arasından tefsir tarihine mâl olmuş temel kaynak diyebileceğimiz muteber kabul edilen tefsirleri, Arap dili ve Edebiyatı'nda kendini ispatlamış âlimlerini ve eserlerini, kıraat alanında kabule şâyan olmuş kıraat âlimlerini ve eserlerini öncelemiştir. Kezâ aynı değerlendirmeyi kendilerinden hadis naklettiği, şiirlerini alıntılacağı kaynak eserler içinde de söyleyebiliriz. Örneğin rivâyet tefsirleri arasında Tâberî'nin, İbn Kesîr'in, (ö.774/1373) Süyûtî'nin, dirâyet tefsirleri arasında Râzî'nin, Zemahşerî'nin, tefsirlerinden yararlanmış. Bilhassa ahkâm tefsirlerinden Endülüslü, Eş'âri-Malikî mezhebine mensub âlim İbn Atiyye'nin¹⁰³ kıraat farklılıklarına ve cümle tahlillerine geniş yer verdiği, mezhepler arası mukayeselerin anlatıldığı, çoğu defa rivâyetleri senedleriyle birlikte verdiği *el-Muharraru'l-Veciz*'i ile yine Endülüslü Malikî mezhebine mensub ve mezhepler arası mukayeseli fikha vakıf diğer bir âlim İbn Arabî'nin¹⁰⁴

¹⁰¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 75.

¹⁰² Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.12 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 406-408.

¹⁰³ Abdulhamit Birişik, "İbn Atiyye el-Endülüsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 338-340.

¹⁰⁴ Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 488-491.

Akhâmu'l Kur'ân'ına, fazlaca itibâr edip referansta bulunması bu göstergelerden biridir. Kurtubi Tefsiri'nin genel karakteristik özellikleri yanında referans kaynağı olarak aldığı bu iki önemli eserin özelliklerini de ağırlıklı olarak yansıtmaktadır. Bazı yerlerde her iki âlime itirazları, bazı konulara onlardan daha ayrıntılı ve geniş kapsamlı anlatımları yahut onların düşüncesiyle beraber kendi kanaatini de ifade etmekten çekinmediği ayrı fikirleri de olmuştur. Örneğin Bakara 173. âyetinde İbn Arabî ile aynı görüşte olmadığını 'derim ki doğrusu bunun aksidir' ifadeleriyle dile getirmiştir.¹⁰⁵

Fikhî tarzda nakle yönelik seçimlerde kendi mezhebi olan Malikî mezhebi imamlarıyla sınırlı kalmamış diğer mezhep imamlarından da alıntılar yapmıştır ve tespitlerde bulunmuştur. Sadece mezhepler yönünden değil kıraat ve tefsir ekolleri yönüyle de mutaassıb olmamıştır. Kıraat-i seb'a, kıraat-i aşera veya on dördlü sistemle kıraat imamlarına dâhil olanlardan (Örn: İbn Muhaysın, Ameş) kıraat örnekleri almıştır. Çoğunlukla Mısır, Bağdat ve Endülüs'te doğmuş yahut bulunmuş âlimlerden alıntılar yapılmıştır. Seçimlerinde kıstası tespitimize göre ulaşabildiği tüm âlimlerden kendi birikimi ve fikrî boyutunda faydalanabilmek ve bir sonraki nesillere bunu aktarabilmek olmuştur. Bunu yaparken mukaddimesinde belirttiği gibi ömrünü ilim ve Allah'a hizmet yönünde tüketebilmeyi gaye edindiğini ortaya koymuştur. Kurtubî Tefsiri'nde bahsi geçen âlimlerden herbirine çalışmamızda yer vermemiz mümkün olmayacağından ayrıca çalışmamızın ana konusu olmadığı ve bu tür bir çalışmanın çalışmamızın boyutunu aşacağından daha çok tefsir-kıraat-fıkıh özelinde ismini zikrettiklerinden örnekler sunulacaktır.

Kurtubî rivâyet tefsirlerinden Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin¹⁰⁶ (ö. 373/983) *Bahrü'l- 'Ulûm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî)* adlı eserinden faydalanmıştır. Dönemin önde gelen müfessirlerinden ve dilcilerinden biri olarak kabul edilen, eserlerinde kıraat vecihleri ve fıkha yer veren ve öğrencisi Vâhidî¹⁰⁷ (ö. 468/1076) ile birlikte Nişâbur tefsir ekolünün bilinen temsilcileri arasında sayılan Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî'nin¹⁰⁸ (ö. 427/1035) *Tefsîrü's-Sa'lebî* adlı tefsirinden nakilde bulunmuştur.

¹⁰⁵ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 2: 232; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 1: 55.

¹⁰⁶ İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebû'l-Leys" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 473-475.

¹⁰⁷ Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 438-439.

¹⁰⁸ M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 28-29.

Kurtubî'nin Hamîdî nisbesiyle bilinen, kıraat ilmi ve Arap dilindeki vukufiyetiyle meşhur olmuş Endülüs'te yaşamış olan ve Malikî mezhebine mensub Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî'nin¹⁰⁹ (ö. 440/1048) *et-Tahsîl li-fevâ'idî Kitâbi't-Tafsîli'l-câmi' li-'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsirinden çokça faydalandığını söyleyebiliriz. Mehdevî, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasını ve karışıklığa sebebiyet vermesini eleştirmiştir. Bu konuda, konu hakkında ihtisası olmayanları yedi kıraatin yedi harf olması yanılgısına düşürdüğünü söylemiştir.

Kıraat farklılıklarına ve fihki hükümlere eserinde yer veren, sadece gerekli gördüğü âyetleri tefsir etmekle yetinen, ahkâm âyetlerinin tefsirine edebî ve lugavî açıklamaları ile konu hakkında maharetini yansıtan, İbnü'l Arabî'nin de kendinden nakillerde bulunduğu Bağdat'ta yaşamış, döneminde tanınmış Şafî fâkihi olan Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî'nin¹¹⁰ (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsirinden faydalanmıştır.

Sayabileceğimiz kaynaklar arasında Bağdat'ta doğmuş, kıraat ve tefsir ilminde adını duyuran bazı âlimler tarafından şaz kıraat âlimleri arasında sayılan Şafî mezhebine mensub Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed en-Nakkâş'ın¹¹¹ (ö. 351/962) *Şifâü's-Sudûr* adlı lügavî tahlillerde bulunduğu tefsiri de bulunmaktadır. Kurtubî zaman zaman Nakkâş'tan nakil yapsada ondan farklı olan kanaatlerini de beraberinde dile getirmiştir. Dâni de eserlerinde Nakkâş'a yer vermiştir. Ayrıca tefsir ve kıraat âlimi, hayatının son dönemlerini Endülüs/Kurtuba'da kıraat derleri vererek geçiren, Malikî mezhebine mensub, Arapça'ya ve kıraat ilmine vukufiyetinin tüm bulgularını ihtiva eden Mekki b. Ebû Talib'in¹¹² (ö. 437/1045) *el-Hidâye* tefsiri mutlaka sayılmalıdır. Bu rivâyet tefsirinin yanında pek çok dilci ve nahivcinin eserlerine ve görüşlerine yer verilen kaynak eser mahiyetindeki *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân* da yer almaktadır.

¹⁰⁹ Tayyar Altıkulaç, "Mehdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 367-368.

¹¹⁰ Cengiz Kallek, "Mâverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 180-186.

¹¹¹ Abdulhamit Birışık, "Nakkâş, Muhammed b. el-Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 328-329.

¹¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l Kibâr 'alâ't-Tabakâti ve'l-A'sar*, thk: Tayyâr Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 2: 751-752; Tayyâr Altıkulaç, "Mekki b. Ebû Talib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 575-576.

Kurtubî'nin adını 'Kadı Muhhamed' yahut 'İbn Tayyip' kısaltmasıyla kullandığı âlim, mezhebi kesin olmamakla birlikte Malikî mezhebinin fakihlerinden sayılan Bağdat'da ders görmüş Eş'âri kelamcısı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî 'dir.¹¹³ (ö. 403/1013) Kurtubi, "Seyfü's-Sünne ve Lisânü'l Ümme"¹¹⁴ (Sünnetin kılıcı ümmetin savunucu dili) tabiriyle hitâb ettiği Bâkîllânî'nin *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il* adlı meşhur kelami eserinden çokça nakilde bulunmuştur.(ö. 403/1013) Adını çokça gördüğümüz diğer bir âlim ise İbnü'l-Münzir'dir.¹¹⁵ Kurtubi, Şafî mezhebinden sayılan, adıyla (Münzirîyye) mezheb kurulmuş olan, mezhepler arası ihtilafları ve bunlara getirilen delilleri iyi bilen İbnü'l-Münzir'in *el-İşrâf 'Alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm* adlı eseri ve diğer eserlerinden alıntı yapmıştır.

Dirâyet tefsirleri arasında Bağdat'ta yaşamış ünlü müfessir Arap diline vâkıf, Arap dili ve lugatını Kufe ve Basra mekteplerinde kaynağından öğrenen, Hanbelî mezhebi mensubu Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın¹¹⁶ (ö. 311/923) fazlaca kıraat farklılıklarına ve lehçe örneklerine yer verdiği *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* tefsiri bulunmaktadır. Zeccâc, Sa'lebe ile Müberred'den ders almıştır. Ebû'l Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'ye de hocalık yapmıştır. Bütün bu ismi zikredilen âlimler Kurtubî'nin bizzat eserinde nakilde bulunduğu âlimlerdir. Bu da ihtimalle gösteriyorki Kurtubî'nin bizzat direk âlimlere yahut onların öğrencilerine ve talebelerine ulaşabildiği kadarıyla ulaşıp onlardan da faydalanmaya çalışmıştır.

Ayrıca Nehhâs (bakırcı) lakabıyla tanınmış olan, nasih ve mensuha, kıraat farklılıklarına eserlerinde çokça yer veren, ahkâm âyetlerini ayrıntılı ele alan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî'nin¹¹⁷ (ö. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'ân*'ından nakilde bulunmuştur.

Fukahâdan Hanefî fikhının tanınmış bir âlimi olan Cessâs'tan (ö.370/981) az da olsa nakilde bulunmuştur. Hanefî mezhebini görüşlerini çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi olan, eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan, es-

¹¹³ Şerafettin Gölcük, "Bâkîllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1991), 531-535.

¹¹⁴ Kurtubî, Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 4: 320, Âl-i İmrân 3/190-200. âyetler 18. başlık; Kurtubî, Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 533.

¹¹⁵ Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 158-159.

¹¹⁶ Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 173-174.

¹¹⁷ Muhammed Eroğlu, "Nehhâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 542-543.

Siyerü'l-Kebîr'in müellifi *Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî*'den¹¹⁸ (ö. 189/805) nakletmiştir.

Kurtubi farklı anlamlara gelen kelimeleri barındıran âyetlerin tefsirini yaptığı ve kelime hakkında görüşlerini sunduğu kısımlarda alıntılama yapıpken dil kadilerinde uzman ve hem kullanımda maharetli hemde izâhta usta olan âlimleri seçmiştir. Bunlardan birisi; Kurtubî'nin el-Kiyâ et-Tâberi lakabıyla andığı, büyük padişah manasında el-Kiyâ ve nisbesi el-Herrâsî olan Nizâmiye Medresesi müderrisliği de yapmış olan Ebü'l-Hasen Şemsülsîlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Tâberî'dir. (ö. 504/1110) Şafî mezhebine mensub, münazara ve izâh kabiliyeti yüksek, Kurtubi gibi Râfiziye, İmamiye ve Mutezile'nin görüşlerini eleştiren, fıkıh ve usûlü, tefsir, hadis konularında mâhir bir âlimdir. Bir diğeri ise ismini sadece Atâ olarak andığı Hanbeli mezhebine mensub Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ' el-Edemî, (ö. 309/922) düzgün ve yerinde söz söyleme yolunu öğreten belâgat ilminin teşbîh, mecâz, kinâye konularına hâkim, ilmi beyânda, tefsir ve hadiste mahir Bağdatlı bir âlimdir. Tabiîn devrinden Atâ b. Ebî Rebâh'tan da Atâ kısaltmasıyla rivâyetleri olmuştur. Karıştırmamak için dikkatli olmak gerekir.

Kur'ân ilimleri ve hadis âlimi, Hanbeli mezhebine mensub, Kûfe dil mektebini özümsemiş, şiir, Arap dili ve edebiyatında maarif, Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî 'den¹¹⁹ (ö. 328/940) *er-Red'alâ men Hâlefe Mushafa Osmân* adlı eserinden ve kur'ân tarihini ilgilendiren konularda zaman zaman diğeri eserlerinden nakilde bulunduğunu görüyoruz. (İnsanların normal hayatta kullandıkları lafızları açıklayan *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs* adlı kitabı gibi.) Bağdadî nisbesiyle anılmasına rağmen Kurtubî'nin el-Enbârî nisbesini sıkça kullandığı âlim hadis, tefsir, şiir, nahiv ve dil konusunda da âlim olan bir zâddır.

İbn Mücâhid'in öğrencisi olan, Kurtubî'nin 'Ebü Ali' kısaltmasıyla kullandığı bazen 'el-Fârisî' nisbesiyle aldığı, Basra mektebine mensub devrinin meşhur gramercilerinden, Hanefî mezhebine mensub Ebü Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'den¹²⁰ (ö. 377/987) kıraat ve nahiv ile ilgili konularda çokça alıntılar yapmıştır. Bilhassa *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* eserinden fazlasıyla istifade etmiştir. Endülüslü

¹¹⁸ Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 38-42.

¹¹⁹ Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 24-26.

¹²⁰ Mehmet Reşit Özbekçi, "Ebü Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1994), 88-90.

kıraat âlimleri arasında muteber olmuş ünü devrinde kalmayıp günümüze kadar devam edegelen bir âlim olan Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî'yi¹²¹ (ö. 444/1053) de anmadan geçemeyiz. Kıraate dâir *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kirâ'âti's-seb'â, et-Teysîr, el-Mukni'* ve daha pek çok eser veren Dâni, Kurtubî'nin nakilde bulunduğu kaynaklarının başında gelmektedir. Dâni Eş'âri/ Malikî mezhebine mensuptur.

Kurtubî, *el-Mücmel, Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* adlı alfabetik sözlük ve lügat mahiyetindeki eserlerinden bolca istifade ettiği İbn Fâris'ten¹²² de atıflarda bulunmuştur. Önceki konularda bahsi geçen ve ileride anılacak olan bazı âlimlerin isimlerini ise şöyle anımsayabiliriz; Ahfeş el-Evsat, (ö. 215/830) Sibeveyhi, (ö. 180/796) Ebû Mûsa El-Eş'âri, (ö. 42/662) Malikî'nin önde gelen talebelerinden Abdullah İbn Vehb, (ö. 197/813), Hanefî fihhına mensub, hadis âlimi Tahâvî, (ö. 321/933) Şafiî, tarihçi ve kıraat âlimi Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267), Ebu Ömer lakabıyla kullandığı İbn Abdülber en-Nemerî, (ö. 463/1071) İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve daha birçok âlim Kurtubî'nin tefsirinde yer bulmuş, kıymet görmüştür.

Bütün bu âlimlerin isimleri ve nakildeki özen ve hassasiyet Kurtubî'nin önüne gelen her kaynaktan bellirli bir ölçüye bağlı olmadan herşeyi nakleden kuru kuruya bir nakilci âlim olmadığını göstermektedir. Aksine bu yaklaşım ilmi açıdan muteber kaynaklardan, kendi kanaatince ve büyük bir titizlikle tespit edip seçtiği ve değerlendirmeye tabii tuttuğu bilgiyi güzel bir sunuş ve ifadeyle sonraki nesillere aktaran bir âlim olduğunu gösterir. Kurtubî objektif olarak her mezhepten, her kıraatten ve her fukahâdan muteber olarak gördüklerini toparlamış, objektif olarak makbul görmediklerine reddiyelerini söylemiştir ve bütün bunları fasîh bir lisân ile sunmuştur. Ayrıca Kurtubî'nin bir âlimin eserlerinden çok fazla yararlanmış olması diğer âlimlere ve eserlere karşı adaletli tavrını, ilmî ve tarafsız yönünü değiştirmemektedir. Çoğunlukla Kıraat konusunda Kûfe ve Basra mekteplerinden ve Mısır, Bağdat ve Endülüslü âlimlerden daha çok atıflar yaptığı tespit edilmiştir.

¹²¹ Abdurrahman Çetin, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1993), 459-461; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l Kibâr 'alâ't-Tabakâti ve'l-A'sar*, thk: Tayyâr Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 2: 773-781.

¹²² Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 479-481.

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ TEFSİRİNDE AİLE HUKUKU AYETLERİ BAĞLAMINDA KIRAAT TAHLİLLERİ VE TESİRİ

Kurtubî Tefsiri temelinde aile hukukunu açıklayan özellikle kadını konu edinen âyetlerden örneklerle kıraat farklılıklarına, Kurtubî ekseninde yer alan ulemânın yaklaşımı ve bu okuyuş farklılıklarının tefsir-mana bakımından hükme etkileri tespit edilmiştir. Kıraat birikiminin bir tefsirde bulabileceği derin ve kapsamlı muhtevanın tefsirin boyutlarını nasıl etkilediği dolaylı olarak fıkha tesiri ortaya konulmuştur.

Bâzmûl, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* adlı eserinde manayı etkileyen kıraatleri ikiye ayırmıştır. Bunlar lafzî ve anlamî farklı olmasına rağmen bir yerde mana ile aynı olabilen kıraatler, bir diğeri de lafzî ve anlamî farklı olan, mana itibariyle bir arada bulunması mümkün olmayan kıraatlerdir.¹²³ Yani mana itibariyle zıd anlamlar ortaya çıkmaya da birbirine benzer veya yakın anlamlar ortaya çıkmaktadır. Bu durum fukahâya bir kıraatte bulamadığı manayı diğeri bir kıraatte bulma ve ona göre hüküm ortaya koyma (istinbât) ihtimali vermektedir. Ahkâm âyetleri üzerine çalışan âlimler için bu durum bulunmaz bir zenginlik, fırsattır. Elbette bunun sağlanabilmesi için kıraat ilmine tam anlamıyla vâkıf olması gerekir. Muhtelif kıraatler mezhep imamları için de içtihatı doğruyu bulma gayesi yolunda ve hüküm çıkarmada bir hüccet, dayanak olmuştur.¹²⁴

İslam tarihinde her dönemde yetişen müfessirler bu bağlamda kıraatleri değerlendirmiştir. Farklı vecihleri ve anlamlarını yaptıkları yorumlarda kullanmışlardır. Kurtubî, Tâberi, Râzî, (ö. 313/925) Zemahşerî, (538/1144) İbn Kesîr (ö.774/1373) gibi âlimler bunlardan bazılarıdır. Ancak her müfessirin kıraat farklılıklarını tefsirlerinde ele alış şekli farklıdır. Bazıları tercih ve tenkitleri ile aktarma yoluna giderken bazıları da sadece tercihte bulunmaktadır. Bir kısmı ise sadece aktarmakla yetinmektedir. Fakat bazı araştırmacılar bu âlimlerin aktarmak üzere eserlerine aldıkları müfessirlerin tercihleriyle dahi olsa bir nevi kendi tercihlerini imâ ettiklerini savunurlar. Örneğin

¹²³ Muhammed b. Ömer b. Sâlim el-Bâzmûl, *el-Kırâ'ât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm* (Riyad: y.e.y., 1996), 1: 307; Önen, "Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi", sy. 2 (2013): 4.

¹²⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 315.

âhad/sahih yolla gelmiş ihtilafa neden olan bir kıraati bazı müfessirler makbul görürken bazı müfessirler de gerek sened gerekse lafız olarak tenkide tabi tutmuştur.¹²⁵

Kıraatler arasında tercihte bulunan müfessirler arasında Ahfeş, (ö. 215/830) Ferrâ, (ö. 207/822) Tâberi, Zemahşerî ve Mekki b. Ebû Talib gibi âlimler sayılmaktadır. Tercih yoluna gitmemekle beraber nakiller yahut tercih ettiği görüşü savunan âlimlerden nakille kıraatlere yer veren âlimler arasında Ebû Şâme, Ebû Hayyân, (ö. 745/1344) Şevkânî (ö.1250/1834) sayılmaktadır.

Müfessirimiz Kurtubi'nin nakilde tercih ettiği âlimlerle seçim yaptığı kanaatindeyiz. Örneğin Fatiha suresini açıklarken ikinci bölümde Arapçaya dili dönmeyenler ve kıraati kendi dilinde okumak isteyenler konusunda Ebu Hanife'den ve İbnü'l Münzir'den rivayetlerde bulunmuştur. Akabinde bu görüşün zıddı ve daha kuvvetli delillerle farklı âlimlerden kendi fikrini destekleyici nakiller sunmuştur. Sonuçta Kurtubi kendisinin de uygun bulmadığını sarih bir lafızla ortaya koyarak Ebu Hanife'nin bu görüşüne hiçbir kimsenin razı olmadığını söylemiştir. Tercihte bulunan müfessirler her bir okuyuşu, Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet olarak kabul edip değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Gerek âyet içi bağlamında gerekse benzer diğer âyetlerdeki ittifak edilen benzer kelime manalarında, kıraat vecihleri ve dilsel kurallarda, gerekçe göstererek kullanmışlardır.

Tefsir ilminde ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında kıraat farklılıklarının önemli bir yeri vardır.¹²⁶ Ancak kıraatlere önem verme derecesi müfessirler arasında şüphesiz farklıdır. Yaptığı yorumlarda kıraatleri ön planda tutan müfessirler olduğu gibi kıraati ön plana çıkarmayıp hadisleri, tarihi verileri, kıssaları, mezhepsel görüşlerini vb. başka konuları önceleyenler de olmuştur. Kıraat imamlarının rivâyetlerinin eserlerde geniş yer bulduğu ve mütevatir/şaz ayrımının ve kıraat ihtilaflarının tefsirlerde günümüzdeki gibi indirgenmediği dönemlerde yazılmış Kurtubî eksenli tefsirlerde ve çağdaş tefsirlerden örneklerde anlama etki eden/etmeyen türde kıraat ihtilaflarına yaklaşım ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Konu bağlantılı istisnâi durumlar hariç Mushaftaki sıra gözetilerek çalışılan örneklerde, görüleceği üzere Kurtubî, dönemin en kabul görmüş, ilmiyle ve eserleriyle vukufiyetini ispatlamış ve sahasında söz sahibi olmuş müfessirlerden, dil bilimcilerden, hadis ve şiir alanında mahir âlimlerden faydalanarak

¹²⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 316.

¹²⁶ Önen, "Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi", sy. 2 (2013): 3-5.

ve alıntılar yaparak eserini te'lif etmiştir. Kurtubî Tefsiri diğer bütün ilmi dallarında da arayanların birşeyler bulabileceği yetkinlikte yazılmış bir tefsirdir.

Çalışmamızda kıraat noktasında ihtilaflı kelimelerin Arapçası ve meâlî için ana kaynak olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu Hafız Osman hattıyla yazılmış Kur'ân-ı Kerim ve Diyanet Meali esas alınmıştır. Âyetlerin varsa evvelâ nüzul sebeplerinin de ortaya konulması gerekli görülmüştür. Farklılıklar birbiriyle bağlantılı alt başlıklar halinde incelenmiştir.

2.1. MÜTEVATİR-ŞAZ KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ

Kurtubî kıraat farklılıklarını eserine taşıırken rivâyetlerin sahih-sahih olmayan, mütevatir-şaz ayrımında geniş bir yelpaze kullanmıştır. Sadece tevatür yoluyla gelenleri mütevatir kabul edip eserinde yer verip diğerlerini görmezden gelme gibi bir davranış sergilememiş, tümünü eserine alıp kabul edilir olanın neden kabul edilir olduğunu diğerinin neden kabul edilemeyeceğini delilleriyle ispata yönelmiştir.

Örneğin Kurtubî, Bakara 221. âyette *وَلَا تَتَّخُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ* “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin”¹²⁷ buyruğunda geçen hareke değişimine bağlı şaz kıraatin neden kabul edilemeyeceğini hüccetleriyle anlatmıştır.

Kaynaklarda bu âyetin nüzûl sebebi olarak sahâbi Mersed b. Ebi Merdes'in durumu anlatılmaktadır. Mersed hicret esnasında Mekke'de kalmak zorunda kalan Müslümanları gizlice Medine'ye getirmesi için Hz. Peygamber tarafından Mekke'ye gönderilmiştir. Mekke'de Mersed Müslüman olmadan önce aralarında ilişki olan ve sonrasında inzivaya çekilmiş olan Anak ile karşılaşır. Kendisi ile gelmek isteyen Anak'a önce durumlarını Hz. Peygamber'e sorması gerektiğini O'dan izin istedikten sonra onunla evlenebileceğini söyleyerek Mekke'ye döner. Hz. Peygamber'in yanına gelip Anak ile evlenip-evlenemeyeceğini sorması üzerine bu âyetlerin indirildiği rivayet edilmiştir.¹²⁸ Kaynaklarda geçen diğer nüzûl sebepleri ise Abdullah b. Revâha'nın mü'min cariyesi ile evlenmesi ve Talha b. Ubeydullah'ın Ehli Kitap'tan olan Yahudi bir kadın ile ve yine Huzeife b. Yemân'ın Ehli Kitap'tan olan Hristiyan bir kadın ile

¹²⁷ Bakara 2/221.

¹²⁸ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensur*, çev: Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 2: 483-490. Erişim 31 Mart 2019, https://archive.org/stream/DurrulMensur1_16/DurrulMensur2#page/n483/mode/2up.

evlenmeleridir.¹²⁹ Görüldüğü üzere kaynaklarda müşrik ve ehli kitap kadınlarla evlilik izni için indiği söylenen bir âyettir.

Âyette geçen ولاتتکھروا ‘Nikâhlanmayın’¹³⁰ kelimesinde kıraat âlimleri ت harfini fetha harekeyle kıraat etmiştir. ت harfinin harekesinin damme kıraat edildiği şaz bir kıraatte mevcuttur. Şayet bu şekilde okunursa nikâhlanmayın kelimesine sanki erkek evleneceği kadının nikâhı altına giriyormuş manası verilebilir.¹³¹ O dönemde bir kadının nikâhı altına girmek bir erkek için rencide edici, alçaltıcı, küçültücü ve zillet bir durum olarak görülür. Ayrıca âlimler Müslüman bir kadınla müşrik bir erkeğin (Müslümanlığı seçmediği sürece) her ne şekilde olursa olsun evlenemeyeceğinde ittifak etmiştir. Nikâhı altına girmek bir nevi himayesi altına girmek olduğu düşünüldüğünden bu durum İslâm aleyhine görülür.¹³² Bakara sûresinin diğer bir âyetinde de حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “Kadın, başka birisinin nikâhı altına girmedikçe”¹³³ görüldüğü gibi ت harfinin üstün hareke ile okunuşu tercih edilmiştir. Kurtubî bu âyetin manasını dammeli okuyuşla algılanabilecek okuyuşun zıddını imâ edercesine fehtalı okuyuş şekliyle “ondan başka bir koca tarafından nikâhlanmadıkça”¹³⁴ şeklinde yapmıştır yani erkeğin kadını nikâhına alma manasını verir. Ayrıca âyetin tefsirinin devamında Kur’ândan destekleyici ve açıklayıcı diğer âyetlerden örnekler getirir, hadislerden delillerini ve tespitlerini alıntılar. Evvela sahabenin görüşünü yer verir sonrasında tabiînden, farklı beldelerdeki fukahânın görüşlerinden, fihhi mezheb imamlarından ve İbn Atiyye, Nehhâs, İbnü’l Arabî, İbnü’l Münzir’den alıntılarla deliller getirmiştir. Bu âyetin Mâide sûresi 5. âyetle arasında olduğu söylenen nasih-mensuh meselesine de değinmiş ve kabul etmediğini ifade etmiştir. Neticede kendi kanaatini konuya açmış olduğu alt başlığın sonunda ‘evlenmede tercih için Müslümanlar kadınlar kayıtsız-şartsız daha hayırlıdır’ diyerek sunar.

Görüldüğü üzere Kurtubî tefsirinde şaz kıraate yer vermiştir ama itibar etmemiş âyetlerle, hadislerle, sahabe rivâyetleri ve halkın arasında oluşabilecek tepkileri sunarak, beldelerdeki âlimlerden ve dört mezheb imamından görüşlerle, evvelinde yazılmış âlimlerin eserlerinde naklettikleri bilgilerden alıntılarla vb. delilleriyle itirazını ve tercihini dile getirmiştir. Kurtubî’nin ‘harekesi değişmekle birlikte manası farkedilecek

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 5: 133.

¹³⁰ Bakara 2/221.

¹³¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 66-67; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 211.

¹³² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 72; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 218.

¹³³ Bakara 2/230.

¹³⁴ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 147; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 317.

oranda değişmeyen' sözleriyle yedi harf içerisinde saydığı görüşlerden dördüncüsü olarak zikrettiği bu kıraat şeklini yedi harftendir deyip olduğu gibi kabul etmek yahut aksine sadece bu şaz kıraattir kabul edilmez diyerek direk reddetmek yerine gerekli delilleri sunarak kanaatini beyan etmiştir.

Tâberî tefsirinde, bu âyettin müşriklerin, Müslümanlarla nikâhlanmalarını yasakladığını, ancak daha sonra inen Mâide suresinin 5. âyetinde zikredilen, ehli kitap ile evlenme hükmüyle nesh edildiği görüşünü İbn Abbas, İkrime, Mücâhid ve Rebi' b. Enes'den rivayetle dile getirdikten sonra bu görüşe katılmadığını söyler. Âyetten çıkarılması gereken asıl hükmü açıklarken âyetin zahirinin zaten genel manada olduğunu ve bu âyetten ehli kitabın kadınlarının kastedilmediği harici müşrik kadınların kastedildiğini, bu sebeple verilmiş olan hükmün başka bir âyetle nesh edilmesinin gerekli olmadığını söylemiştir.¹³⁵ Ancak Kurtubî âyetteki nasih-mensuh görüşünü bu sebepten doğan bir itirazla değil, nüzûl sırasını gerekçe göstererek kabul etmemiştir.

İbn Atiyye tefsirinde¹³⁶ âyette geçen "Nikâhlanmayın" lafzının tefsirini yaparken âlimlerin bu kelimeyi 'fethalı' okuduğunu Kurtubî ile aynı ifadeleri kullanarak açıklamıştır. İbn Atiyye, Kurtubî'nin tefsirinde birçok yerde alıntılama yaparak faydalandığı bilhassa kıraat konusunda tesirinde çokça kaldığı kendinden bir asır önce yaşamış Endülüslü bir âlimdir. Bir dönem öncede olsa tesiri nazarıyla aynı dönem de sayılabileceğimiz müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) de *el-Keşşâf* adlı tefsirinde damme üzere okumadan bahsetmiştir.¹³⁷ Süyûtî (ö. 911/1505) ise *ed-Durru'l Mensûr*'unda kıraat farklılığından hiç bahsetmemiştir.¹³⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an* adlı tefsirinde kıraat farklılığından sarih ifadelerle bahsetmezken nasih-mensuhu kabul ettiğini söyler ancak ilâve olarak ehli kitap kadınlarla evlenmenin mekruh olduğunu "mezhebimizin (Hanefi) müçtehitleri" ifadeleriyle sunmuştur ve bu konuda Hz. Ömer'den gelen rivâyetlere genişçe yer vermiştir.¹³⁹

Günümüz tefsirleri arasında sayabileceğimiz Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l Kur'an*,¹⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili*¹⁴¹ ve Komisyon (Hayrettin Karaman-

¹³⁵ Tâberî, *Taberi Tefsiri*, trc: K. Aytekin, H. Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 1: 540-544.

¹³⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 195.

¹³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik* (Beyrut: Daru'l Kitabul Arabi, 1407), 1: 263.

¹³⁸ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, çev: H. Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 2, 483-490.

¹³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmul Kur'an* (Beyrut: Darel-fikr Yayınları, 2001), 1: 454-459; Cessâs, *Ahkâmul Kur'an* terc: M. Keskin (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018), 2: 410-415.

¹⁴⁰ Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*, tsh: C. Çiftçi, A. Akçakaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1: 174.

Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş)¹⁴² tarafından yazılan *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*'nde bu âyetin nüzul sebeplerinden ve tefsirinden ayrıntılarıyla bahsedilmiş olmasına rağmen yukarıda bahsi geçen kıraat farklılıklarına yer verilmemiştir. Sayılan bu müfessirlere ilâve olarak günümüzde ahkâm tefsiri olarak fazlaca kullanılan ve bilinen Sabûnî'nin, *Ahkâm Tefsiri* adlı eserinde Kurtubî'den nakillerde bulunduğu ancak alıntıda kıraat farklılığına değinmediği tespit edilmiştir.¹⁴³ Bu ve daha sonra verilecek benzeri örneklerde de görüleceği üzere bu durum bizde müfessirimizin yaşadığı altıncı yüzyıldan sonraki asırlarda özellikle onuncu yüzyıldan sonra tefsir yazan müfessirlerin zamanla kıraat farklılıklarına eserlerinde ayırdıkları boyutun daraldığı zamanla azaldığı izlenimini vermektedir. Bu durum tefsirlerde yer alan bu köklü mirasın zamanla körelip unutulmasına vesile olabileceği düşündürmekte ve sonraki nesillerin bu hazineden mahrum kalacağı endişenini ortaya çıkarmaktadır.

Özetle; İslâm hukukunda din farkı evlenme engeli olarak kabul edilir. Ancak "...sizden önce kitap verilen ümmetlerin hür ve iffetli kadınlarını da iffetlerinizi koruyarak, zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, kendilerine mehirlerini verip nikâhladığımız takdirde size helaldir"¹⁴⁴ âyeti buyruğunca Bakara 221. âyetin ilk kısmında kitap ehli kadınlarla ayrıcalıklı olarak nikâhlanmaya, ehli kitaptan bir kadınla evlenmeye mekruh¹⁴⁵ olarak ruhsat verilmiştir. Ruhsata rağmen evlâ olanın ehli kitap bayanla evlenmemek olduğu görüşüdür.¹⁴⁶ İkinci kısım muhkem olarak kalmış ve kız verilmesi kesinlikle yasak olarak kalmıştır. Nisa 34. âyette de belirtildiği gibi erkek kadınları yönetmeye yetkilidir. Anlatılan hususların getireceği sebeplerden dolayı da kız vermeye ruhsat verilmemiştir. Kıraat farkı bahsinde geçen ötreli okuyuşa verilen tepkiler bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. Bazı müctehid sahabilerin görüşü tavizsizdir, din farkı istisnasız olarak evlenme engelidir şeklindedir. Müşrik kelimesinin ehli kitabı da kapsadığını kabul eden sahabilerin ve âlimlerin çoğunluğunun görüşü ise Müslüman erkeğin ayette bahsi geçen vasıfları taşıyan ehli kitap bir bayanla evlenmesi

¹⁴¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, thk. İ. Karaçam, E. Işık, N. Boleli, A. Yücel (İstanbul: Azim Yayınları, y.t.), 2: 94-98.

¹⁴² Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İ. Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş), *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 350-352.

¹⁴³ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, çev: M. Taşkesenlioğlu (İstanbul: Şâmil Yayınları), 1: 235.

¹⁴⁴ Mâide 5/5.

¹⁴⁵ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 174; Bu konuya Kurtubî'den alıntılama yaparak *Tefsiru'l Münir* de yer vermiştir. Bk. Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l Münir*, çev: Hamdi Arslan (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 1: 550-551.

¹⁴⁶ İbn Kudame el-Makdisî, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhi el-Muğni Muhtasarı*, thk: Hamed b. Abdulaziz el-Hammâd (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2015), 4: 12.

caizdir yönündedir.¹⁴⁷ Kurtubî, tefsirinde âyette geçen *أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ* ‘onlar ateşe davet ederler’¹⁴⁸ ibaresini telaffuz ederek müşriğin cehenneme davet edeceğini bunun yerine Müslümanın evlenmek için daha hayırlı olduğunun apaçık olduğu ifadelerini sarf eder.¹⁴⁹

Âlimler Bakara 221. âyette geçen ‘Nikâh’ lafzı üzerinde sadece harekede değil mana itibariyle de ihtilaf etmişlerdir. Nikâh kelimesinin bir şeyi bir şeye eklemek, katmak manasına geldiğini söyleyenler olduğu gibi cinsel birleşmeyi meşru kılan bir akittir ifadesiyle tanımlayan âlimlerimiz de vardır.¹⁵⁰ Kurtubî, ‘Nikâh’ kelimesinin asıl anlamını cimâ olarak nakleder. Kelimenin evlilik hakkında kullanılmasını, anlama verilen genişlik olarak görür.¹⁵¹

İmam Şafî ve talebelerinin çoğu delilleriyle beraber bu kelimedden ‘akid’ kastedilerek hakiki manada, cinsel teması mübah kılma olarak kullanıldığını söylemişlerdir. Ebu Hanife’nin öğrencilerinden çoğu ise ‘nikâh’ kelimesinin "cinsi münasebet, cimâ" manasına geldiğini savunmuştur. Malikîler ve Hanbelîler ise nikâhı erkeğin kadın üzerinde cinsel açıdan yararlanma hakkına sahip olması, bu hakkın ona verilmesi şeklinde kabul eder.¹⁵² Bazı fıkıh âlimleri ise bu iki mananın da aynı yere çıktığını, zaten cinsi münasebete götüren helal yolların da sadece akitten geçtiğini delilleriyle beraber söylemişlerdir.¹⁵³ Neticede manası mücmel olan bir kavramın ona verilen farklı manaların bütünüyle birlikte hükmünün inşâ edildiğini ve anlam itibariyle en doğruya götürdüğünü müşâhade ediyoruz.

Kurtubî, Bakara’nın 222. âyettinde geçen *وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ* “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın”¹⁵⁴ buyurduğunda mütevatir kıraatlerin ihtilafına yer verirken müdrec kıraatleride örnek olarak sunmuş ve şaz kıraat farklılıklarına da yer vermiştir.

Cahiliye döneminde Yahudi ve Mecûsilerin, kadının özel günlerinde ondan olabildiğince uzak durmaya çalıştığı Hristiyanlar ise kadının hayızlı olmasını cinsel münasebete engel görmediği nakledilir. Cahiliye dönemi Arapların (İslâm öncesi

¹⁴⁷ Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarul Kudûrî*, çev: S. Duman, O. Güman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 365; Cessâs, *Ahkâmul Kur’ân* terc: M. Keskin, 2: 417; Hayrettin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 179-180.

¹⁴⁸ Bakara 2/221.

¹⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 69; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 214.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, çev: M. Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 5: 2041; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 94.

¹⁵¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 67; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 211.

¹⁵² Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 5: 2044- 2045.

¹⁵³ Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi’l-Gayb*, 5: 133-135.

¹⁵⁴ Bakara 2/222.

Araplar) ise Yahudi ve Mecûsiler gibi kadın hayızlı olduğu zaman onunla aynı sofraya dahi oturmadığı, pişirdiği yemeği yemediği, verdiğini içmediği hatta aynı mekânda bulunmadığı aynı yatakta dahi uyumadıkları rivâyet edilir. Bu durum içlerinde Ebü'd-Dahdâh'ında olduğu bir grubun, hayızlıların durumunu Hz. Peygamber'e soruncaya kadar bu şekilde devam edegelmiştir. Bu sual üzerine Bakara 222. âyet nazil olmuştur denilmektedir.¹⁵⁵

Âyette geçen ‘..ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...’¹⁵⁶ buyruğu ile alâkalı bölümde farklı kelimelerde farklı okuyuşlar nakledilmiştir. Bunlardan birisi لا تقربو fiilidir. Kurtubî, çağdaşı olan ibn Arabî'den nakille bu fiile açıklama getirmiştir. Şayet bu fiilde geçen ر harfinin harekesi fetha olarak لا تقربو ‘yaklaşma’ şeklinde okunursa manası bu fiili yapmak için yakınlaşma şeklinde olur. Şayet ر harfinin harekesi damme olarak okunursa anlamı bu fiili yapmak/yapmamak için dahi olsa yaklaşma olur.¹⁵⁷ Fetha hareke ile okuyuş mütevatir iken damme okuyuş şaz kabulündedir. Kurtubî mütevatir kıraatle beraber şaz kıraati birlikte nakletmiştir. Akabinde birçok fıkıh âlimi ve özellikle hadis ve sünnetten rivâyetlerle şaz kıraatin kabulünün muteber olmadığını delillerle ortaya koymuştur. Neticede manalar arası çelişkinin kalmadığını ifâde ederken kuvvetli deliller sunarak ihtilafın kalktığı inancıyla “başarı Allah'tandır” lafzını kullanmış istediği sonuca vardığını göstermiştir.¹⁵⁸

Kurtubî, âyetin حتى يطهرن kısmında görülen farklı okuyuşları kıraat imamlarından nakille anlatmıştır.¹⁵⁹ Bu kelimeyi kıraat imamlarının bir çoğu –Nâfi‘, Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Bekr-¹⁶⁰ ile Âsım ve râvisi Hafs حتى يطهرن ‘Temizleninceye kadar..’ manasına gelecek şekilde ‘ط’ harfini sükun ile ‘ه’ harfini ise damme okumuşlardır. Diğer kıraat imamları Hamza, Kisâi, ve cahiliye (Arap) şiiiri alanında otorite kabul edilen Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794)¹⁶¹ rivayetinde Âsım ‘ط’ ve ‘ه’ harfinin her ikisini de fetha ve şedde haliyle يَطْهَرْنَ şeklinde okumuşlardır.

¹⁵⁵ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 2: 492.

¹⁵⁶ Bakara 2/222.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3: 88; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 239.

¹⁵⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 237-238.

¹⁵⁹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 88; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 239; İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 195-196.

¹⁶⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 190-191; Mehmet Adıgüzel, Doktora Tezinde, Razi'nin Ebu Bekr'i sehven diğer grupta zikrettiğini söyler. Bk. Mehmet Adıgüzel, “Kıraatlar Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsiri Kebiri”, (Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1998), Dipnot 171; Aslında karışan isim Asım'dan rivayetle Hafs'ın kıraatıdır.

¹⁶¹ Hüseyin Elmalı, “Mufaddal ed-Dabbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 12 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 365.

Mütevatir kıraatler arasında farklılık görülmektedir. Mütevatir kıraatlerin Hz. Peygamber'den sahih senedle geldiği düşünülecek olursa bu farklılığın meşhur/âhad farklılıklardan olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu kısımda bir noktaya dikkat çekilmelidir. Kurtubî tefsirinin genelinde Ubeyy b. Kâ'b'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un ve Enes b. Mâlik'in kendilerine âit Mushaflarından da alıntı yapmaktadır ve burada özel Mushaflardan (şmüdreç kıraat) sukun üzere okuyuşu nakletmiştir. Sahabe Mushaflarının müdreç kıraatleri barındırıyor olması ve zayıf/şaz kıraatler arasında sayılıyor olması, Hz. Osman'ın özel Mushafların yakılmasını emretmiş olması Kurtubî'nin eserinde nakletmesine engel olmamıştır. Aksine önceden bahsi geçtiği üzere Kurtubî müdreç ve şaz kıraatlere, mütevatir kıraatlerle beraber hadis ve sünnete aykırı olmadığı sürece tefsir mahiyetinde ve hüküm çıkarma noktasında itibar etmiştir. Hatta Enes b. Malik'in kendine âit Mushafından bu kısmı ziyadesiyle *ولاتقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتي يطهرن* “Kadınlara ay hali olduklarında yaklaşmayınız ve onlar temizleninceye kadar onlardan uzak durunuz” şeklinde nakletmiştir.¹⁶²

Bu iki kıraatten tahfif (sükûn) ile okuyuşa, insanların müdahalesi olmadan, kanın durması ve temizlenmenin yapılması manası verilir. Teşdid (şedde) ile okuyuşta ise mübalağa söz konusudur, kadının bizatihî müdahalesi ile yapılan temizlik yani gusüldür.

Kurtubî tefsirinde çoğunlukla istifade ettiği Tâberî'nin ط harfinin harekesinin şeddeli kıraatini tercih ettiğini söyler. Böylece bu kıraat şekliyle mana onlar (kadınlar) gusledinceye kadar anlamına gelir. Âlimlerin çoğunluğu kadının hayız dönemi bitip temizleninceye kadar erkeğin hanımına yaklaşmaması konusunda ittifak halindedirler. Tâberî'nin teşdid ile okuyuşu savunan imamlardan ayrıldığı nokta, temizlenmenin (tuhr) nasıl olduğunun kabulü ile alakalıdır. Hanımın kocasına hayızdan dolayı gusletmeden helal olmasını sağlayan temizlenme şekli ihtilaflıdır. Bazıları su ile bilinen usûl yani gusl etmektir derken, bazıları namaz abdestini kâfi görmekte, bazıları da sadece ferici yıkamaktır demektedir.¹⁶³

Tahfif ile *يطهرن* okuyuş, âdeti biten kadına henüz gusül etmiş olsun yahut olmasın kanaması bittiği zaman eşinin yaklaşabilmesinin mümkün olduğunun delilidir.

¹⁶² Dâni, *et-Teyisir fil Kıraati Seb-a* (İstanbul: y.e.y., 1930), 80; İbnü'l Cezeri, *en-Neşr fil Kıraati'l-Aşr*, (Mısır: y.e.y.,t.y.), II: 227; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 88; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 3: 239; Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*, (Beyrut: y.e.y., t.y.), I: 361.

¹⁶³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 88; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 239.

Hanefî mezhebi hüküm vermede bu kiraati kabul etmiştir. Ebu Hanife su ile gusletmese dahi, kadına hayız kanı kesildiği takdirde yaklaşmayı caiz görür. Ancak kanın kesilme zamanının hayızın azami süresi olan on günden sonra olmasını şartını da koşmuştur. Eğer on günden az süre içerisinde kesildi ise, üzerinden tam bir namaz vakti geçinceye yahut gusledinceye kadar helal olmayacağı hükmünü verir.¹⁶⁴

Ebu Hanife'nin delili 'temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın'¹⁶⁵ buyruğunun kadınlara yaklaşmayı yasaklaması ve bu engelin, kadınların âdet kanamalarının bitimiyle sona ereceğini söylemesidir. Hayızın sona ermesi yasağın da kalkmasına sebepse, hayız sona erdiğinde yasağın da zaten söz konusu olmaması gerektiği şeklindedir. Yani Ebu Hanife fetvasını verirken kiraat farklılıkları arasında tercihte bulunmuş ve tahfifle okuyuşu hükmünü vermede tercih etmiştir. Bunu yaparken müdrec olan şaz kiraate göremi yoksa mütevatirler arası ihtilafli olan görüşlerden tahfif okuyuşu seçerek mütevatir kiraate göremi yaptığı muallaktır.

Teşdid ile (يَطَّهَّرْنَ) kiraat ise, hayızın bitiminde âdet kanaması kesilen kadına eşinin yaklaşabilmesinin ancak kadının gusül almasından sonra mümkün olabileceğini ifade eden okuma şeklidir. İmam Şafî'nin bir kolu, Atâ, Mücâhid, Züfer ve diğerleri ise bu tür okuyuşu benimsemişlerdir.¹⁶⁶

İmam Şafî bir ayet üzerinde iki mütevatir kiraatle okuyuşta ittifak varsa iki hükmü birleştirmek gerekir görüşündedir. Bu durumda İmam Şafî, âyeti şeddeli ve şeddesiz okumuştur ve iki hükmün gerekleri yerine getirildiğinde nihayete erer demektedir. Şayet bu iki hükmün arasını birleştirmek gerekirse şöyle ifade edilebilir: 'Âdet gören bir kadın tamamen kanaması bitip temizleninceye ve gusül alıncaya kadar eşi ona yaklaşamaz.'¹⁶⁷

Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre de hayız bittikten sonra kocasıyla ilişkiye girmeden önce kadının gusletmesi (su bulamaz ise teyemmüm etmesi) gerekli görülmüştür.¹⁶⁸ Kurtubî kiraat farklılıklarından ve ihtilaflarından bütün farklı

¹⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 2, 35-36; krş. Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 245; Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 4: 358.

¹⁶⁵ Bakara 2/222.

¹⁶⁶ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 119-120; Muhammed b. Abdirresûl b. Abdisseyyid el-Hasenî el-Berzencî, *et-Taârud ve't-Tercih, beyne'l-edilleti's-Şer'iyye*, (Bağdat: y.y., 1977), I: 426-427.

¹⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 1: 20; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, terc: M. Keskin, 2: 459; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 120; Zuhayli, *Tefsiru'l Münir*, 1: 558-560.

¹⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 2: 37; Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 1: 174; Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi/Kur'an'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kırâatlar*, 132-133; Tâberi, *Tâberi Tefsiri*, 1: 544-549.

görüşlerden, vukufiyeti tam olan âlimlerden alıntılar yaptıktan sonra kendi kanaatine uygun görüşe ve hükme yönelik farklı âyetlerden deliller getirmiş, şiirle kendi fikrine yönelik istişhadda bulunmuştur. Akabinde “biz (Malikileri kasederek) şu manaya hamlediyoruz diyerek sarih bir ifade ile görüşünü beyan etmiş ve iki mütevatir okuyuştan birini yani Malikî mezhebinin fetvasını onaylamıştır.¹⁶⁹

Beydâvi (ö. 685/1286) ise *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*'inde, âyetten kadınlarla ilişkiye girebilmek için guslün gerekliliğinin anlaşıldığını söylerken tefsirinde Ebû Hanife'nin farklı görüşünü de nakletmiştir.¹⁷⁰ Cessâs, mezhebinin (Hanefî) görüşünü verdikten sonra diğer mezhepleride eserinde sunmuştur ve farklı okuyuşların hükümlere etkisini açıklarken ‘okunduğunda./okunursa’ ifâdeleriyle çeşitliliği verirken okuyan kârielerin adını zikretmemiştir.¹⁷¹ Kurtubî, Mücâhid'den Ebû Amr kıraatini rivâyet eden Hanefî fikhını benimseyen Ebû Ali el-Fârisî'nin de Ebû Hanife gibi ‘ط’ harfinin sükûn okuyuşunu tercih ettiğini nakleder. Gerekçe olarak da bu kelimenin hayız anlamına gelen ‘tamisa’ fiilinin zıddı olduğunu bu sebeple fiilin sülasi olması gerektiğini alıntılar.¹⁷²

Süyûtî ise *Durru'l Mensûr*'da kıraat farklılığından söz etmemesine rağmen nakillerinde tercih ettiği hükme imâ ederek yer vermiştir. Hükümü gusülden sonra cinsel ilişkiye izin doğrultusunda nakletmiştir.¹⁷³ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*'nde hükmün farklılığının tahfifli ve teşdidli olmak üzere iki farklı okuyuştan kaynaklandığına yer vermiştir.¹⁷⁴ *Kur'ân Yolu Tefsiri*, okuma farklılıklarından dolayı, hangi temizlenmeden sonra cinsel ilişki yasağının ortadan kalkacağı konusunun -ayrıntıya girmeden- farklı hükümler ortaya konulduğundan olsa gerek konunun içerisinde bahseder. Ancak tefsirin müfessirleri (komisyon), tercihini âlimlerin çoğunun ittifak ettiği kanama sona erinceye kadar ve gusül aldıktan sonra ilişkinin caiz olduğunu kabulden yana kullanmıştır.¹⁷⁵ Böylece iki ihtilafli kıraatin hükmünün birleştirildiği görüşünü naklederler. Yazır,¹⁷⁶

¹⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 241.

¹⁷⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil Muhtasarı*, çev: Ş. Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1: 279.

¹⁷¹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, 1: 477-478; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, terc: M. Keskin, 2: 462-467.

¹⁷² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 88; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 239.

¹⁷³ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 2: 491-505.

¹⁷⁴ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 245-246.

¹⁷⁵ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 1: 354.

¹⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 99.

Seyyid Kutub¹⁷⁷ ve Mevdûdî¹⁷⁸ tefsirlerinde bu âyette geçen yorum farklılıklarından hiç söz etmemiş, cumhurun görüşünü direk almışlardır.

Günümüzde halk arasında bilinen ve okuma yönünden tercih edilen tefsirlerden bazılarının konuyu işleyip-işlemediklerini tespit ve bunun getirilerini yahut zararlarını/faydalarını ortaya koymak tezimizin gereklerinden biridir. Şöhret bulmuş tefsirlerin, çağımızda halkın gündeminde olan bazı meselelere farklı hükümlerin verilmesinde mezheb imamı tarafından delil gösterilecek kadar önemsenen kıraat farklılıklarına eserlerinde ne kadar yer ayırdıklarını bilmenin farkındalık oluşturma adına gerekli ve faydalı olacağı inancındayız. Mukaddimelerinde halkın talebine ve sosya-kültürel eğitim düzeylerine uygun olarak anlaşılır sade bir dille ve sonraki nesillere faydalı olacak bir mirâs olması için tefsir yazdıklarını ifade eden müfessirlerin eserlerinin kıraat farklılıklarına yer vermeleri yönünden analizinin bu doğrultuda yapılacak sonraki çalışmalar için faydalı bir birikim olacağı kanaatindeyiz.

2.2. MÜTERADİF KIRAAT FARKLILIĞININ ANLAMA ETKİSİ

Kurtubî, Bakara'nın 226. âyetinde geçen *لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَأَوْ* “Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir”¹⁷⁹ buyruğunda ve Bakara'nın 227. Âyetinde geçen *وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* “Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir”¹⁸⁰ buyruğunda geçen müteradif kıraat farklılıklarının anlama etkisine ve bunun sonuçlarına eserinde yer vermiştir.

Cahiliye döneminde îlâ' talak sayılmaktadır. Rivâyetlerde bu durum, bir adam şayet hanımını istemiyor aynı zamanda başkasının da hanımıyla evlenmesini de istemiyorsa buna fırsat vermemek için istemediği hanımına yaklaşmamak adına (cimâ') yemin etmesi (îlâ') ve hanımını muallakta bırakması olarak geçmektedir. Böyle bir durumda istenmeyen hanım, eşi tarafından ne eşli ne eşsiz hale getirilir. Burada amaç kadına zarar vermektir. Müslümanlar islâmiyete girdikten sonra bir müddet daha bu durumu örfi olarak sürdürmüşlerdir. Tâ ki Allah'ü Teâlâ bu âyeti ile bu uygulamayı

¹⁷⁷ Seyyid Kutub, *Fizilâl-il Kur'an*, çev: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlıağa (İstanbul: Madve Yayınları, t.y.), 1: 499.

¹⁷⁸ Mevdûdî, *Tefhimul Kur'an*, 1: 174.

¹⁷⁹ Bakara 2/226.

¹⁸⁰ Bakara 2/227.

kaldırıp, kocaya iyice düşünüp taşınıp bir karar vermesini sağlamak üzere müddet verene kadar. Şayet istenmeyen kadının eşi bu yeminden vazgeçmede fayda görürse ve dilerse bu süre içerisinde karısına dönebilir. Dilerse karısını güzellikle de boşayabilir.¹⁸¹

Kurtubî tefsirinde âyetin ‘Hanımlar hakkında yemin edenler için...’ buyruğunda îlâ’ yapanların anlamını ‘yemin edenler’ olarak ifade eder. Îlâ’nın ıstılahta manası da karşı cins ile cinsî münasebette bulunmamaya yemin etmek demektir. Kelimenin Arapça’da kalıpları أَلَى يُؤَلِّي إِبْلَاءً وَأَلْيَةً olarak bulunmaktadır.¹⁸² Kurtubî tefsirinde sahabeden Ubeyy b. Kâ’b ve İbn Abbas’ın للذين يقسمون şeklinde aynı anlama gelecek manada müteradif okuduklarını nakleder. Yine aynı anlamda olmak üzere: للذين ألوا şeklinde de kâriiler tarafından okunduğunu da nakletmiştir.¹⁸³ Kurtubî âyetin tefsirinde Kur’ân’ın farklı âyetlerinde (Nûr, 24/22) kullanım örneklerini ve hadis rivâyetlerini de verdikten sonra yine şiirle istişhad yoluna gitmiş ve halk arasında îlâ’ ile müâdil olarak kullanılagelen örnekleri bu durumun kabul edilebilir olduğuna yönelik olarak sunmuştur.

Îlâ’ kelimesi Arapça’da ; وَاَعْتَلَى يَأْتَلِي اِعْتَلَاءً اَلَى يُوَالِي اِبْلَاءً, وَتَالَى يَتَالَى تَالِبًا ; olarak kullanılmaktadır. Ayrıca ismi şeddeli olarak ve marife gelir. Râzi, *Mefatihü’l Gayb*’ında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın üç farklı kullanıştan daha bahsetmiştir. Önemli olan nokta القسم, اليمين, الألية kelimelerinin hepsi aynı manaya gelen değişik lafızlardır.¹⁸⁴ Müteradif kullanıma örnek teşkil eden bu örneği Süyûti tefsirinde, İbn Ebû Dâvûd’un (ö. 316/929) resmu’l-Mushafa ve bazı sahabelerin kendisine âit özel Mushaflarına yönelik yazdığı *Kitâbü’l-Mesahif* adlı eserinde, *Tâcü’l-luğa* sözlüğünün müellifi Hammâd el-Cevherî’den (ö. 400/1009’dan önce) nakille, Ubey b. Kâ’b’ın mushafında يقسمون şeklinde okuduğunu nakleder. Ayrıca Süyûti tefsirinde, dipnotta şaz bir kıraat olarak belirtilen İbn Abbas’ın 227. âyeti وإن عزموا السراح şeklinde müteradif okuyuşa da yer vermiştir.¹⁸⁵

Îlâ’, aslında bir talak yani boşanma değildir. Aksine belirli bir süre için karısıyla cinsel ilişkiye girmemek üzere yemin etmektir. Bu süre hukuksal yönden sınırlı tutulmuştur. Çünkü erkeğin bazen hanımına zarar vermek maksadıyla olmasada bir müddet karısından uzaklaşması olağandır. Ancak bunun çok uzun bir süre olmaması

¹⁸¹ Süyûti, *ed-Durru’l Mensûr*, 2: 540.

¹⁸² Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*, 1: 485; Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*, terc: M. Keskin, 2: 404.

¹⁸³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* 3: 102; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* çev: B. Eryarsoy, 3: 258; Zuhayli, *Tefsiru’l Münir*, 1: 570-571.

¹⁸⁴ Râzi, *Mefatihü’l Gayb*, 5: 72.

¹⁸⁵ Süyûti, *ed-Durru’l Mensûr*, 2: 539.

gerekir. Uzadı ise gâye ya hanımına zarar vermek yahut boşanmaktır. Dört ay içerisinde geri döner ve karısıyla ilişkide bulunursa yemini bozmuş olur ve îlâ' düşer, sadece keffareti yerine getirmesi gerekir.¹⁸⁶ Boşanmaya karar vermişlerse de Bakara 227. âyette boşanmalarında bir günah olmadığı beyan edilmiştir. Şayet kadın dört ayın dolmasına rağmen eşinden talepte bulunmazsa yahut hâkime gitmezse bu durumda Kurtubî, Malikî mezhebine uygun olan kendi kanaatini (hiçbirşey olmayacağı yönünde) vermektedir. Ancak kadın dönmeyi talep ediyor ve eşi uzak duruyorsa, Kurtubî'nin bu konudaki görüşü şaz kıraate göre hüküm veren Ebû Hanife ile aynı (süre bitiminde boşanmış sayılır) olmuştur.¹⁸⁷ Süre ve talep önemlidir. Kurtubî tefsirinde halife Hz. Ömer'in tebdil-i kıyafet dolaştığı bir gece bir kadının söylediği mısraları duyması neticesinde birkaç kadını huzuruna çağırması ve onlarla istişare sonucunda erkeklerin savaşta kalma sürelerini dört aya indirme içtihadının, îlâ'ya has bir zamanı teyit ettiğini söyler.¹⁸⁸ Sabûnî bu rivâyeti aynen böylece *Ahkamu'l Kur'ân* tefsirinde Kurtubî'den nakletmiştir.¹⁸⁹

Ebû Hanife eğer îlâ'nın sonucunda dört ay geçer ve erkek dönmezse boşanmanın kadıya gerek kalmaksızın¹⁹⁰ gerçekleştiği fetvasını verir. Ebu Hanife, şaz kıraat olan, sahabeden Abdullah b. Mesud'un, Ubeyy b. Kâ'b'ın فاءن فاءوا فيهن¹⁹¹ "Eğer o kadınlara dönerlerse" kıraatini delil olarak göstererek erkeğin dönmesi gerekliliğini savunur. Burada فيهن ziyadedir. Hanefî âlimi Tahâvî,¹⁹² Cessâs¹⁹³ ve Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'de (428/1037) aynı görüşleri savunur ve dört aylık süre zarfında erkek dönmezse bir bâin talakla ayrılmış olur demektedir.¹⁹⁴ Râzî, îlâ' konusunda zaman kısıtlamasının gerekli olduğunu naklederken dönmeyen erkeğin hâkim tarafından net kararı için uyarılmasını, dönmemesi durumunda hâkimin boşama yetkisini kullanmasını da gerekli görür. Bu konuda Ebû Hanife'ye cevaben, şaz kıraatlerin reddedildiği söylemiştir. Râzî âyet olan her lafzın, tevatür yoluyla sabit olmasının vacib olduğu, mütevatir yolla gelmeyen durumlarda

¹⁸⁶ Kudûrî, *Muhtasarul Kudûrî*, 401; Karaman, *Aile İlmihali*, 179-180.

¹⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 271.

¹⁸⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 108; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 266.

¹⁸⁹ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 245-246.

¹⁹⁰ Cezûrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 6: 2671.

¹⁹¹ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 200.

¹⁹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev: M. Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012), 3: 331-332.

¹⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'ân*, terc: M. Keskin, 2: 496-498.

¹⁹⁴ Kudûrî, *Muhtasarul Kuduri*, 401.

lafzın âyet kabul edilemeyeceğine hükmedildiği, hatırlatmasını yaparak Ebû Hanife'yi verdiği hüküm sebebiyle eleştirir.¹⁹⁵

Malikî, Hanbelî¹⁹⁶ ve Şafiî ise dört ay müddetten sonra kadının kocasından boşanmış olmayacağını, hâkimin kocaya ya yemininden dönmesini yahut karısını boşamasını emretmesi gerektiğini savunurlar. Şayet koca kendi isteğiyle müddet içerisinde dönemez veya hâkimin ikazına uymazsa hâkim yetkisini kullanır ve kocayı karısından boşama kararını verir.¹⁹⁷

Kurtubî îlâ' müddetinin bitmesi ve kadının talebi olmasına rağmen erkeğin dönmemesi durumunda 'derim ki' ifadesiyle kanaatini hâkime gerek kalmaksızın kadın bir bâin talakla boşanır şeklinde Ebû Hanife'den yana vermiştir. Hatta karısına dönmeyi unutacak ve bu süre zarfında dönmesi için gerekli süre bitecek olursa yine de boşanma gerçekleşmiş olur demektedir.¹⁹⁸

2.3. MÜCMEL/MÜTEVATİR KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ

Kurtubî, Bakara'nın 228. âyetinde الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler”¹⁹⁹ buyruğunda قُرُوءٍ kelimesinde ortaya çıkan aynı lafzın farklı/zıt manaya geldiği mücmel lafızdan doğan kıraat ihtilaflarına yer vermiştir. İddet yukarıda bahsi geçtiği gibi kocası ölen, boşanan, evliliği fesh yahut benzer yollarla sona eren bir kadının başka bir evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süredir.

Tefsirlerde Ebû Davud'un Sünen'inden rivayetle Esmâ binti Yezid'in kocasından boşanması üzerine bu âyetin indiği ve o döneme kadar boşanan kadınların iddet bekleme mecburiyetinin olmadığı nakledilmektedir.²⁰⁰ Abd b. Humeyd'den nakille Katade'nin de cahiliye döneminde iddet olmadığına dair rivayetleri bulunmaktadır. Ayette geçen قُرُوءٍ kelimesi iki mânâya birden gelmektedir. Bu bir kıraatle iki farklı/zıt mânâ ihtiva eden bir kelimedir. Bu yüzden ayetin manasına

¹⁹⁵ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, 5: 182-185.

¹⁹⁶ Makdisî, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, 163.

¹⁹⁷ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil Muhtasarı*, 1: 282; Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, VI: 175-182; Karaman, *Aile İlmihali*, 148.

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3: 111; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 270-271.

¹⁹⁹ Bakara 2/228.

²⁰⁰ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 2: 555; Zuhayli, *Tefsiru'l Münîr*, 1: 577.

âlimlerin çoğunluğu herhangi bir sebepten dolayı kocası tarafından boşanan kadının beklemesi gereken süre üç temizlik yahut üç hayız dönemi olarak birleştirilerek verilir. Bazı âlimler ise manayı ayırır. Çıkarılan hüküm de buna göre çeşitlenir. İddet, evliliği sona erdiren bir sebep zuhur edince kadının yeni bir evlilik için beklemesi gereken süredir.²⁰¹

Kurtubî tefsirinde kârielerin çoğunun قراء kelimesinin sonunu hemze harfi olarak ve 'fuûl' kalıbında 'gurû' halinde okuduklarını nakleder. Kurtubî ayrıca Nâfi'den (kıraatte tek kaldığı okuyuş) sonunu hemzesiz ve و harfini esreli ve şeddeli olarak قُرُو halinde okunduğunu da nakletmiştir. Ebü'l-Hasen'den ise ق harfini üstün, ر harfini sakın ve sonunda tenvinli bir hemze ile قُرْء halinde okunduğunu nakletmiştir.²⁰² Kurtubî bu kelimenin kullanımına dâir tabiînden de açıklamalar vermiştir. Ebû Zeyd (ö. 136/754) kelimenin tekili kar' der. Kadın hayız gördüğü vakit, hayız görme durumu bu kökten gelen fiil kullanılarak ifade edilir. Hayzı gören kadına ise bu fiilin ismi faili olan "mukri" denir. Temizlendiği zaman da aynı kelime kullanılır.

Kurtubî bu lafzın kıraatinde Basra dil mektebinin tanınmış âlimi Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş'ten (ö. 215/830) de bahseder ve tanımlamalarını nakleder. Buna göre kadın ilk defa hayız olmaya başladığında onun için 'akraet' kullanılır. Âdet görmeye başladığında 'karaet' kullanılır. Hayzı kesildiğinde ise kur' denilir. İki ay arası temiz kalınan süre için de kar' diyenler vardır. Hammâd'dan ihtiyaç zamanın geldi manasında 'Akraat hacetuke' ifadesinin kullanıldığını nakleder. Kurtubî, Nehhâs'dan, Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ', İbn Arabî'den, İbn Abdi'l-Berr'den kelimenin okunuşuna yönelik nakillerde bulunmuştur.²⁰³ Şiirle istişhada bu âyette de devam etmiştir. Neticede anlaşılacağı üzere bu kelime, hem temizlik hem hayız hem de ikisine birden müşterek kullanılan bir kavramdır. Yani farklı manalar hakkında ortak kullanılan bir kavramdır. Kavrama verilen mana kıraat imamlarını, Kûfeliler (ay hali manasını verir/üç temizlik, üç ay hali bekleme süresi iddet süresidir) ve Hicazlılar (temizlik manasını verir/üç temizlik, iki ay hâli bekleme süresi iddet süresidir) olarak gruplara ayırır. Kurtubî öncelikle kendi görüşüne uygun âyet, hadis²⁰⁴ ve şiirlerle kanaatini destekledikten sonra ayrıntılı nakillere girmektedir ve kabul etmediği Hicazlılar grubunun görüşlerini ve delil olarak sundukları âyet/hadis rivâyetlerine

²⁰¹ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 1: 361.

²⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 113; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 3: 273.

²⁰³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 113; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 273.

²⁰⁴ Bk. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 216-221.

genişçe yer vermektedir. Akabinde Kûfe grubunun rivâyetlerini âyet/hadislerle bilhassa dört halife ve sahabeleri sayarken “onların söyledikleri sözler yeterli” ifadesiyle sahebe kavlini öncelediğini de ortaya koyarak ve kanaatini “ derim ki../bize göre..” sözleriyle ‘ay hali/hayz’ manasında ortaya koyar. Ancak Hicazlı grupta Maliki mezhebinin çoğunluğu, Şafii, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe ve Medineli âlimlerin bir kısmının olduğu da nazardan kaçmamalıdır.²⁰⁵ Ayrıca bu durum Kurtubî’nin taassub boyutunda kendi mezhebini savunmadığına bir kanıt/misaldir.

قرء kelimesindeki mücmel kullanım onu farklı manalar hakkında ortak kullanılan isim haline getirir. Farklı manalar farklı hükümleri beraberinde getirir. Mezhep imamlarından İmam Şafî ve İmam Malik, âyette geçen ‘gurû’ lafzının hayızdan temizlenme manasına gelen tuhur olduğunu kabul etmektedir. Bu görüşe göre kadın temizken erkek onu ric’i talaklardan biriyle boşarsa ve hayız olur bitiminde gusülle temizlenir tekrar hayız olur ve gusülle temizlenirse bu temizliğin bitmesiyle iddeti biter. İçerisinde boşandığı birinci temizlik de sayılır ve üç temizlik müddetini bitirmiş olur. Üçüncü hayız başlamadan erkek kadına dönme hakkına sahiptir. Şayet üçüncü hayız başlamış ise dönme kararı artık kadına aittir. Bu görüş, Hicaz gurubundan İbn Ömer, Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit gibi sahabenin önde gelenleri bu görüştedir.²⁰⁶

Hz Aişe’nin İbn Şihab’tan rivayetle, Urve ile Hafsa’nın boşanma vakasında gurû’nun hayız değil aksine temizlik halleri olduğunu söylediği kaynaklarda nakledilir.²⁰⁷ Ayrıca ‘selâsetun’ kelimesinin sonundaki müenneslik ta’sının kıraat ile tespiti ayrıca bir delildir. Arap dili gramerinde 3 ilâ 9 arası rakamlar kullanılırken sayılan şey ile rakamın cinsiyeti kaide olarak zıt kullanılır. Arap dilinde tuhur müzekker, hayız ise müennes kabul edilir. Buna göre ‘guru’ kelimesinden maksat müzekker olan tuhur yani temizlik olmalıdır. Bu görüş aynı zamanda İmam Ahmed b. Hanbel’den nakledilen iki görüşten biridir. Buna göre âyetten çıkarılan hüküm, hür ve hayız gören, cinsi münasebette bulunabilen boşanmış kadınların üç temiz kalma süresi iddet beklemesini gerektirir²⁰⁸

Ebû Hanife ve İbn Hanbel’in bir görüşüne göre ‘gurû’ hayız görmektir. Delil olarak Hz. Peygamber’in hadislerinde geçen hayızlı dönemlerde namazı bırakmaya yönelik ifadelerin gurû kelimesiyle ifade edilmesini gösterirler. Bu görüş Kufe grubu

²⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 113-117; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 276-278.

²⁰⁶ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 265; Zuhayli, *Tefsiru’l Münîr*, 1: 579-581.

²⁰⁷ Süyûtî, *ed-Durru’l Mensûr*, 2: 555.

²⁰⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 116-117; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 277-278.

diyebileceğimiz Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve Eş'âri'den de nakledilmiştir.²⁰⁹ Bu görüşe göre hüküm, üç hayız görünceye kadar iddet beklemeyi gerektirir. Temiz haldeyken kadını erkek ric'i talaklardan biriyle boşarsa ve kadın iki hayız görür sonra temizlenir sonra üçüncü hayızını görürse içinde bulunduğu hayız dönemi bitmeden eşi ona dönebilir. Şayet bu zaman zarfında dönmemişse kocası karısına rücu hakkını kaybeder. Cessâs *Ahkâmu'l Kur'an*'ında aynı minvalde, âyet ve hadislerden örneklerle genişçe yer vermiştir.²¹⁰ Sürenin bitiminde yeni bir nikâhla kocasına dönüp-dönmeme kararı kadına verilmiştir. Temizlik manasını verenlere göre iddet süresi kısılırken hayız manası verenlerde bu zaman biraz daha uzamış olmaktadır.²¹¹

Günümüz tefsirlerine gelince; Elmalılı Hamdi Yazır müşterek kullanımı açıklamalarında aynen alırken²¹² mealinde âdet (hayız) süresi²¹³ olarak almıştır. Mevdûdî ise açıklamalarda konuya yer vermemiş, mealinde iki manayı birlikte kullanmış ve "hayız ve temizlenme süresi" demiştir.²¹⁴ Bu açıklamalardan Yazır ve Mevdûdî'nin her ne kadar kıraat farklılıklarından tefsirlerinde açık bir ifade ile söz etmeseler de kıraatın manası ve hükmü vermede tercihte bulunmuşlardır diyebiliriz.

Şafî ve Malikî'de kadının iddeti boşandığı temizlik müddetinden sonra üçüncü hayızın kanını gördüğü anda biter ve dönme hakkı kendine bırakılır. Ebu Hanife'de ise kadının üçüncü hayızın kanından sonraki temizlik başladığı anda iddet biter. Görülüyorki Kurtubî, Ebû Hanife ile aynı kanaatte bulunmuştur.

Kurtubî Bakara 228. âyetin *وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا* 'Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları..' ²¹⁵ buyruğunda geçen 'ba'l' kelimesinin çoğulu bu'ül' olarak nakleder. Kocalar manasına gelir. Kocaya bu kelimenin kullanılmış olma sebebini Kurtubî kadına koca olması hasebiyle üstünlüğünden dolayı olduğu söylemektedir. Bu ifadesini farklı âyetlerle (Saffât, 37/125) destekler. Kelimenin sonunda gelen ة harfinin çoğulun müennesliğini tekid etmek için fazladan ilave edildiğini bunun şaz olduğunu kıyasa tabi tutulamayacağını nakleder. Bu konuda Arapların genel kullanımını muteber kabul ettiğini beyan ederek Arap dilinin ve gramerin kâideleri yanında halkın genel kullanımını öncelemiştir.²¹⁶

²⁰⁹ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 265; Zuhayli, *Tefsiru'l Münîr*, 1: 579-581.

²¹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, terc: M. Keskin, 2: 519-524.

²¹¹ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 1: 362.

²¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 105-106.

²¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 102.

²¹⁴ Mevdûdî, *Tefhimul Kur'an*, 1: 178.

²¹⁵ Bakara 2/228.

²¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 3: 281.

Kurtubî, Bakara'nın 229. Âyetinde geçen الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir²¹⁷ buyruğunda bir önceki âyette olduğu gibi aynı kelimeye farklı manaların verilmesi durumlarında âyetin hüccet olarak kullanıldığı hükümlere etkilerini nakletmiştir Âyetin devamında mütevatir kıraatlerde farklılıklar da görülmektedir.

Cahiliye döneminde talakta belirli bir üst sayı sınırlaması yoktur. Erkekler istediği kadar talak yapabilir daha sonra da iddet müddeti bitmeye yakın ric'at ederek kadınlarını tekrar alırlardı.²¹⁸ Böylece hem onların başka erkeklerle evlenmelerine engel olmuş olur hem de onlara eziyet etmiş olurlardı. Bu âyet ile talak sınırlandırılmış ve kadına, kocasına bedel vererek ayrılma hakkı (hul'-muhâlea) verilmiştir. İbn Abbas'dan rivâyetle müslümlar arasında ilk defa hul' yapabilme hakkı Sabit b. Kays'ın hanımı Cemile binti Abdullah'a²¹⁹ verilmiştir.²²⁰ İbn Mes'ûd, İbn Mücâhid ve İbn Abbas'a göre ise âyetin muradı talak sünnetini öğretmektir.²²¹

'Tesrih' güzellikle salmak, bir şeyi serbest bırakmak mânâsına gelen talak lafızlarındandır. Âyette geçen 'tesrih/salma/serbest bırakma' kelimesi farklı iki manayı barındırabilir. Birinci mana hanımı ikinci defa boşadıktan sonra iddet müddetini bitirinceye kadar onu kendi halinde salması (tesrih) ve yaşayışında bırakmasıdır. Kurtubî kabul etmediği bu görüşü bir cümleyle verip geçmemiş görüşün delillerini de vermiştir.²²² Bu delillerden birisi olarak, Süddî (ö. 127/745) ve Dahhâk'ın (ö. 105/723) bu görüşte olduğunu nakleder. Şafî mezhebinin Bağdat'taki otoritelerinden sayılan el-Kiya et-Tâberi'nin (ö. 504/1110) ve Cessâs'ın âyet hakkında açıklamaları bu iki sahabeyi destekleyecek mahiyettedir.²²³ Lafzın diğer ikinci manası ise hanımı üçüncü boşamadan sonra kendi haline bırakılmasıdır. İbn Mücâhid, İbn Atâ (ö. 309/922) ve diğer âlimlerin görüşü velhasılı icmâ bu yöndedir. Kurtubî de zikredilen iki sahih görüş arasından bu görüşü kabul etmiştir ve sahih olduğunu, âyet ve hadislerden destekleyici delillerle ve lafzının talak lafızlarından olduğu beyanıyla gösterir. Kur'ân'da "Eğer

²¹⁷ Bakara 2/229.

²¹⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, terc: M. Keskin, 2: 561.

²¹⁹ Nesâî, *Talak*, 53; İbn Mace, *Talak*, 22; Kurtubî'de ve Süyûtî'de bu isim Sehl'in kızı Habibe olarak geçmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3: 306; Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 2: 581.

²²⁰ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 263.

²²¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 126; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 290.

²²² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 127; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 292.

²²³ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, terc: M. Keskin, 2: 592-594.

boşamaya karar verilirse...”²²⁴ âyetinde talak kelimesinin yerine farklı bir okuyuşta ‘Serâh’ kelimesi kullanılarak okunduğunu da buna delil getirir.²²⁵

Vehbe Zuhayli’nin *Tefsiru’l Münîr*’inde de Kurtubî’nin tefsirinden izler görmekteyiz. Zuhayli, bu âyetin tefsirini yaparken Kurtubî’nin tefsirinden alıntı yaparak devamında âyeti kerimenin her iki manayı da ifade ettiğini, hem talak sayısını sınırlandırdığını hem de ayrı ayrı verilmesi gerektiği manasına geldiğini nakleder.²²⁶ ‘Tesrih’ lafzıyla boşamada bir defada üç talağın birden verilip verilmemesi hususunda görüş ayrılığı olmuştur. Kurtubî, Zahiri mezhebinin tek bir defada aynı anda söylenen üç talağın bir boşama olarak kabul edildiği hükmünü İbn Abbas’ın şaz rivâyetiyle naklettikten sonra bu görüşe gerekli itirazlarını âyetler, hadisler ve diğer kıraat âlimlerinden örneklerle sıralar. Bunlardan dikkati çeken Hz Ömer döneminde yerleşik fihki uygulamanın zamanla değiştiği ve evvelinde üç defada ayrı ayrı verilen boşamanın artık bir defa olarak yapılmasından dolayı Hz. Ömer’in durumun analizini yaparak, eşlerin işi aceleye getirmemeleri için içtihadını, üç talağı bir anda verenin talağının bir talak sayılması yönünde vermiş olmasıdır.²²⁷ Kurtubî güncel sorunlara mukabil doğan ihtiyaçlara göre var olan hükmün zamanla değişebileceğine yönelik bu hadisi delil olarak eserinde kabulü mahiyetinde kullanmıştır. Kurtubî bir önceki âyette de görüldüğü üzere bazı ihtilafli durumlarda halkın mesalihi mürseline (yahut genel kullanımına) öncelik verip Arap dilinin kaidelerini ikinci planda değerlendirebilmiştir.

Bakara 229. âyetin *إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* (Eşlerin) Allah’ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece..²²⁸ kısmına gelince burada mütevatir okuyuşlarda farklılık görülmektedir. Bazı meallerde bu kısım ‘Meğerki ikisi Allah’ın sınırlarına riâyet edememekten korksunlar’ şeklindedir. Hamza, Yâ‘kub ve Ebû Câ‘fer kıraatlerinde²²⁹ âyette geçen *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* ‘Meğerki... korksunlar..’ buyruğunu ‘ي’ harfinin harekesini dammeli meçhul fiil halinde okumuşlardır.²³⁰ Bu şekilde okunduğunda ‘..meğerki korkutulsunlar...’ manasına gelmektedir. Bu şekilde okuyuşta âyette, yöneticiler yahut hâkimler manasına gelen nâibu fail hazf edilmiş, gizlenmiş olur. Kurtubî tefsirinde Ebu Ubeyd’in de bu kıraati kabul ettiğini nakleder.

²²⁴ Bakara 2/227.

²²⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 3: 127; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân* çev: B. Eryarsoy, 3: 292.

²²⁶ Zuhayli, *Tefsiru’l Münîr*, 1: 593-595.

²²⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 296.

²²⁸ Bakara 2/229.

²²⁹ Süyûtî, *ed-Durru’l Mensûr*, 2: 584.

²³⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 202-203.

Ebu Ubeyd savunmasını âyete verilen manada ‘korkmanın’ eşlere değil harici farklı birine âit olması gerektiğini âyetinde devamında ‘korkarsanız’ şeklinde gelen ibarenin karı-kocanın haricinde birini kasdererek gelmiş olması gerekir şeklinde yapar. Allah karı-kocayı kastetmiş olsaydı ‘korkarlarsa’ ifadesi gelirdi demektedir. Bu kıraati delil kabul edenler hul‘ yapma yetkisinin hâkimde (devlette/müftüde) olduğunu söylemektedir.²³¹ Yazır, tefsirinde her ne kadar âyetin açıklama kısmında açıkça ifade etmese de bu kısmın mealini “Ey Hâkimler!” nidasıyla vermiştir.²³² Hul‘ ‘الخلع’, kadının evliliğe tahammül edememesi veya geçimsizlik göstermesi durumunda kocanın karısından aldığı bir mal karşılığında ondan ayrılmaya razı olmasıdır. Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde hul‘ kelimesi geçmemektedir.

Kurtubî, Nehhâs’ın, devletin yetkili organlarının kocayı hul‘ ile zorlayamayacağı, sözlerine yer vererek bu şekil okuyuşu kabul etmediğini nakleder. Nehhâs’ın gerekçesi Ebu Ubeyd’in bu kıraati kabul ettiği yönündeki rivâyetleri reddetmesi, kabul etmemesidir. Çünkü böyle bir okuyuşu ne sarf ne nahiv ne de farklı bir mananın gerektirmediğini belirtir.²³³

Kurtubî, iki mütevatir kıraatin ihtilafı ve kendi dönemlerinin iki meşhur âlimi olan Ebû Ubeyd b. Sellâm ve Nehhâs’ın bu noktadaki görüş ihtilafı hakkında kanaatini, Tahâvî’den²³⁴ nakilde bulunarak, Abdullah b. Mes’ûd’un kıraat farklılığını naklederek sahabe görüşlerinin rivayetinden destek alarak yukarıdaki ifadelere de açıklamalar getirdikten sonra dammeli okuyuşu kabul etmediğini ‘cumhurun görüşü de bu şekildedir’ diyerek vermiştir. Erkeğin boşandığı hanımından fidye almasında bir vebal olmadığını ve hul‘ yetkisinin hâkimde olduğu görüşünü kabul etmediğini sarih ifadeyle söyler.²³⁵ Kurtubî’nin hul‘ yetkisi konusunda farklı mütevatir okuyuşlardan çıkan görüşlerden karşıt iki görüşü de rivayetlerle naklettiğini ve neticede tercihte bulunduğunu görüyoruz. Eserinde verdiği örneklerin çoğunluğu da hul‘ yetkisinin hâkimde olduğunu kabul etmeyenler yönündedir.

Ancak mezhepler arasında hâkim tarafından eşlerin birbirinden ayrılması noktasında kıraat farklılığından dolayı iki görüş vukû bulmuştur. Bunlardan birincisi hâkimlerin hul‘ yetkisinin olmadığını kabul eden görüş, ikincisi ise hâkimleri eşlerin

²³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 137-138; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 305; Mevdûdî, *Tefhimul Kur’ân*, 1: 178.

²³² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 108.

²³³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 138; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 305.

²³⁴ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 434.

²³⁵ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 138; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 305-306.

ayrılmalarına karar vermeye yetkili gören (cebri muhâlea) şeklindeki iki ayrı görüştür.²³⁶ Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî'ye göre, her ne kadar hul'un hâkimler önünde olmasının sadece tespit ve tescilden dolayı gerekli olduğu düşünülse de hâkime veya hâkimin huzurunda yapılmasının gerekli olduğuna dair aralarında farklı görüş beyan eden yoktur.²³⁷ Ancak Sâid b. Cubeyr, İbn Şirîn gibi tabiîn âlimleri muhâlea'nın hâkimin huzurunda yapılmasını şart koşarken,²³⁸ bazı müçtehitler hukuki sonucun meydana gelebilmesi için hâkim kararını şart koşmuşlardır.²³⁹

Burada dört mezhep fukahâsı arasında 'tesrih' lafzına yüklenen manaya binâen asıl ihtilaf; hul'un nikâhın feshi midir yoksa direk talak mıdır meselesidir. Talak ise; üç temizlik/ hayız müddeti iddet beklenilmesi ve eşin boşanması gerekirdi. Oysaki hul'de bir hayız dönemi iddete yönelik görüşler ve bedel karşılığı ayrılık rivayetleri vardır. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in Meryem el-Meğaliyye konusunda verdiği hükme istinaden bedelle boşamada iddet süresine bir hayızlık bekleme olarak fetva vermiştir.²⁴⁰ Meryem, Hz. Peygamber döneminde kocası Sabit b. Kays'dan bedel karşılığı ayrılmıştır.²⁴¹ Ayrıca kıraat farkından dolayı kocanın kendi iradesi dışında bir hâkim yahut yönetici tarafından ayrılma hükmünü de içermektedir.

Hanefî, Malikî ve Hanbelî'nin bir görüşüne göre kocanın karısından hul' yoluyla ayrılması doğrudan talaktır ve geçimsizliğin kocadan kaynaklanmaması durumunda fidyeye alınması helaldir.²⁴² İmam Şafî ve Hanbelî'nin bir görüşüne göre²⁴³ ise talak değil nikâh feshidir.²⁴⁴ Eşler arası karşılıklı anlaşma ile akdin iptal edilmesi mahiyetindedir. Kurtubî tefsirinde kabul ettiği ve klasik 'derim ki' kelimesiyle başladığı hul'u talak kabul eden görüşü sahih olan görüş olarak kabul etmektedir.²⁴⁵ "Bizce üzerinde icma olunan husus" ifadesini kullanarak erkeğin kadından fidyeye olarak verdiği şeyleri alıp ondan ayrılması helaldir demektedir.²⁴⁶

²³⁶ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku*, 303.

²³⁷ Makdîsî, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, 91.

²³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 1: 183; Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, terc: M. Keskin, 2: 612.

²³⁹ Karaman, *Aile İlmihali*, 142.

²⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'an*, 1: 180; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 440.

²⁴¹ Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 2: 589.

²⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, terc: M. Keskin, 2: 613-615.

²⁴³ Makdîsî, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*, 93.

²⁴⁴ Cezîrî, Şafî'nin ve Malikî'nin hul' için talak Hanbelî'nin ise hul' için fesh dediğini rivayet eder; Bk. Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 6: 2595-2597; Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 276.

²⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'an* 3: 143-144; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 3: 312-313.

²⁴⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 139; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 307.

2.4. LEHÇE MERKEZLİ KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ

Kurtubî, Bakara 233. âyetinde geçen وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler”²⁴⁷ buyruğunda sahabenin ve kârielerin farklı kıraatlerine yer vermiştir.

Kurtubî tefsirinde emzirme süresi konusundaki buyruğu Mücâhid ve İbn Muhaysın’ın الرضاعة لمن أراد أن تتم الرضاعة lafzını ‘Süt emzirme süresini tamamlamak isteyen kadın için’ manasına gelecek şekilde faili kadın olarak okuduğunu nakleder.²⁴⁸ Ebu Hayve, İbn Ebû Able, el-Carûd b. Ebû Sebre ‘in الرضاعة ‘süt emzirme’ kelimesinde ر harfini kesralı kıraat ettiğini, Mücâhid’in الرضعة halinde kıraatinde olduğunu, İbn Abbas’tan ان يكمل الرضاعة ‘Emzirmeyi tamamlamak..’ halinde ان يكمل ibaresini ilâve ederek kıraat ettiğini nakletmiştir.²⁴⁹ Dikkat edilcek olursa Kurtubî on dört kıraat imamından biri olan İbn Muhaysın’ın rivâyetini nakletmiş, sahabenin kıraatini dediğelerine nazaran öncelemiştir.

Ayrıca Kurtubî, Nehhâs’tan lehçesel farklılığa bağlı olarak Basralıların الرضاعة ‘süt emziriş’ kelimesini ر harfini fetha Kufelilerin ise kesralı olarak bildiklerini, ancak tam tersine Basralıların الرضاع ‘süt emme’ kelimesinde ر harfini kesralı kıraati ile bilirlerken Kufelilerin ise ة harfi olmadan ر harfini fethalı haliyle okuduklarını nakletmiştir.²⁵⁰

Âyetin لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ “Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de çocuk kendisi için doğurulan (baba), çocuğundan dolayı zarar görsün” buyruğunda Kurtubî, kıraat imamlarından Nâfi‘, Âsım, Hamza ve Kisâî ‘nin تضار kelimesinde ر harfini fetha ve şedde ile kıraat ettiklerini nakleder. Mahallen cezm halinde nehydir. Aslı لا تضارر şeklindedir. Mudaafı sakın harfle biten mudaaf fiilde, mudaaftan önce fetha yahut elif gelirse mudaaf harfin ikisi de fehtalı okunur. Gramer kaidesi böyledir. Mana çocuk kadına alışmış ve kadında çocuğu emzirmek istiyorsa çocuk kadından alınmaz²⁵¹ şeklinde olur.

Kurtubî, Ebû Amr, İbn Kesîr, Kisâî, Âsım’dan rivayetle تضار şeklinde²⁵² ve تكلف ‘Hiçbir nefse yükletilmez.’ âyetine atfedilerek merfû olarak okuduklarını nakleder.

²⁴⁷ Bakara 2/233.

²⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 206; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 162; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 337.

²⁴⁹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 162; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 337.

²⁵⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 162; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 337.

²⁵¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 167; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 344.

²⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 115.

Bu defa da mana ‘ne çocuğu yüzünden anneye ne de çocuğu yüzünden babaya zarar verilmeye kalkışılmaz’ şeklinde olur. Ayrıca Yûnus’un el-Hasen’den aldığı rivayetiyle ‘Ben ona (kendi çocuğuna) süt vermem diyerek kadın kocasına zarar vermesin. O da - ben ona süt veririm- dediği halde çocuğunu annesinden alarak annesine zarar vermesin’ buyruğunu da nakletmiştir.²⁵³ Burada ki Yûnus’un Sîbeveyh, (ö. 180/796) Ebû Ubeyd, Ahfeş el-Evsat ve Ferrâ’nın eserlerinde geçen (bu âlimlerden Kurtubî’nin çokça yararlandığı analiziyle) Basra dil mektebinin tanınmış âlimi Ebû Muhammed Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798) olduğunu düşünüyöruz. Kurtubî, Yûnus’dan aldığı rivâyeti kaynağıyla (el-Hasen) birlikte vermiştir. Ötreli okunduğunda zararı veren kadın olmuştur. Boşandığı çocuğun babasına zarar vermek için kendi çocuğunu emzirmemesi aç bırakması manasına gelir. Fethalı okunduğunda zarar verilen kadın olmuştur. Kadının kendi çocuğuna bakmak istemesine rağmen babası anneye zarar vermek adına çocuğu emzirmesine izin vermemiş, anneden çekip almış manasına gelir. Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*’ında annenin emzirmesini baba kabul etmiyorsa kabul etmesi için kendisine gerekli müeyyede uygulanır fetvasını fakihlerden nakletmektedir.²⁵⁴

Âsım başka rivayette Hicazlıların şivesiyle bu kelimedede birinci ر kesralı تضارر halinde olmasının da muhtemel olduğunu nakleder. Buna göre ‘anne’ bu fiilin faili olur. Anne zarar vermeye kalkışmasın olur. Kureyş şivesi ile aynı kelimenin تضارر şeklinde okunduğuda Hz. Ömer’in okuyuşu olarak nakledilir.²⁵⁵ O zaman anlamı zarar verilmesin şeklinde olur. Buna göre ‘anne’ naibu fail olur.²⁵⁶ Kurtubî bu lafzın okunuşunu farklı kıraatlerde birkaç şive ile örneklerini vermiştir. Neticede Kurtubî, yedi harfî tanımlarken sıraladığı maddelerde olduğu gibi bu âyette, kıraat farklılıklarının bazen şive kaynaklı bazen harekede bazen şeddeli harfin tek harf ile okunmasında bazen de şeddenin hafifletilerek sükûn haliyle okunmasında ortaya çıkabileceğini gösteren rivâyetleri/örnekleri sunmuştur.²⁵⁷ Bu rivâyetler bize kıraat farklılıklarının bazen manaya yansıdığını ve dolaylı/direk olarak hükmede tesir ettiğini gösterirken bazen de sadece söyleyişte çeşitlilik kazandırdığını, manayı derinlik yahut yüzeysel çerçevede etkilese de hükme tesir edecek boyutta olmadığını göstermiştir. Örneğin Yahya b.

²⁵³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 167; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 344.

²⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*, terc: M. Keskin, 3: 19.

²⁵⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 207.

²⁵⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 167; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 344.

²⁵⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 167-168; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 344.

Yamer âyette geçen “Mirasçılara düşen bunun gibidir”²⁵⁸ وُعلي الورثة “Mirasçılara düşen...” diye okumuştur. Böylece bu kıraat ile hükme tesir olunmamış ancak mana derinlik kazanmış tüm mirasçıları kapsamayı gerektirir olmuştur.²⁵⁹

Âyetin وَأَنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ ‘Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz..’²⁶⁰ buyruğunda ise Kurtubî lam harfinin hazf edilmesinin sebebini genel kullanıma bağlı olarak işitmeye (sema‘) itibar edilmesinin gerekliliğini şiirden verdiği örneklerle açıklamıştır. Buna göre verilen hükümde anne ve babalar bu hususta ortak karar almaları halinde sütanne tutulabilirler.²⁶¹ Kurtubî bu âyette cahiliye dönemi soylu kadınları arasında devam edegelen bir âdetin İslâmın gelişiyile değişmediğini söylemiş ve buna dayanak olarak fıkıhda asli delillerden sayılan örf ve âdet gereğince bu yönde fetva veren İmam Malik’den nakil vermiştir. Bu fetvanın izahı olarakta zengin ve soylu ailelerin çocuklarını sütanneye vermek suretiyle evlilik dışındaki işlerle uğraşmamaları amaçlandığını söylemiştir.²⁶²

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ‘...münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur’²⁶³ kısmında kastedilenler çocukların babalarıdır. Yedi kıraat imamından altı tanesi ‘verdiğiniz’ anlamında olmak üzere مَا اتَّيْتُمْ şeklinde اَتَيْتُمْ okurken; İbn Kesîr ‘getirdiğiniz ve yaptığınız’ anlamında اَتَيْتُمْ diye okumuştur.²⁶⁴ Mütevatir okuyuşlar arasında farklılık görülmüştür, ancak bu durum hükümü değiştirmemiştir.

Bu kısma kadar verilen örnekler her kıraat farklılığının tefsir boyutuyla müfessirler yahut mezhep imamaları nazarında hüküm verme noktasında kıymet bulması zorunludur demek değildir. Örneğin bir önceki âyette geçtiği gibi veya Bakara 234. âyetinde geçen يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ‘kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler’²⁶⁵ kısmının kıraatinde görülen şaz/müdreç kıraatte olduğu gibi. İbn Abbas’ın âyetin bu bölümünü dört ay ve on gece anlamına gelecek şekilde اربعة اشهر و عشر ليالٍ okuduğu rivayet edilir.²⁶⁶ Ancak dört mezhep imamı da bu okuyuşa göre hüküm vermemiştir. Kocanın ölümünden sonra hilalin doğuşuyla tam dört kameri ayyla

²⁵⁸ Bakara 2/233.

²⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 3: 170; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 347.

²⁶⁰ Bakara 2/233.

²⁶¹ Cessâs, *Ahkâmu‘l Kur‘ân*, terc: M. Keskin, 3: 39-40; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 172-173; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 350-351.

²⁶² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 172-173; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 350-351.

²⁶³ Bakara 2/233.

²⁶⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Vecîz*, 207; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 173; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 351.

²⁶⁵ Bakara 2/234.

²⁶⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 186; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 368-369.

birlikte geceleriyle birlikte tamamlanan on güne göre fetva verilmiştir.²⁶⁷ Bu noktada kıraat farklılığı hüküm verirken göz önünde bulundurulmamıştır.

2.5. MANAYI DEĞİŞTİRMEYEN MÜTEVATİR KIRAAT FARKLILIKLARI

Bakara 236. âyetinde **لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً** “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur”²⁶⁸ buyrulmaktadır.

Ensar’dan bir sahabe Beni Hanifete kabilesinden bir kadınla hiç mehir konuşmadan evlenmiştir. Sonra cimâ etmeden ondan boşanmıştır. Sonrasında bu âyetler nazil olmuştur denilmektedir. Hz. Peygamber ensarlı sahabeye boşadığı eşine mehrinin yarısını vermesini söylemiştir.²⁶⁹ Mehir, kadın için bir teminattır. Boşanma evvelinde caydırıcı bir teminat bir nevi boşanma engelidir. Boşanma sonrasında ise yeni bir evlilik yapıcaya yahut maddi olarak kendi ayakları üzerinde duruncaya kadar hayatını idame ettirmesinde yardımcıdır. Özetle mehri tayin edilmiş kimsenin, halveti sahiha yahut cimâ olmaması durumunda boşanma halinde mehrinin yarısının verilmesi gerekir. Aynı şartları taşıırken mehir belirlememiş olan birinin ise mut’a’sının²⁷⁰ (metâ) verilmesi beklenir.²⁷¹

Kurtubî âyette ‘temas edilmeden ve mehir belirlenmeden boşanan hanımlar’ buyruğunda **تَمَسُوهُنَّ** ‘Kendileriyle temas et(me)diğiniz..’²⁷² kelimesinde ت harfinin harekesi fetha kıraat edildiğini, kıraat âlimlerinden Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve İbn Âmir’inde bu kıraate okuduğunu nakletmiştir. Hamza, Ebû Ali el-Fârisî ve Kisâî’nin ise mufaale vezninde **تَمَسُوهُنَّ** şeklinde okuduğunu söylemiştir.²⁷³ Mufaale vezni işteşlik yani çoğunlukla karşılıklı yapılan işler için kullanılır. Çünkü cimâ’ iki tarafın karşılıklı eylemidir. Kurtubî buradaki mananın ortak yapılan iş manasına gelmesi gerektiğini gramere dönük açıklamalar ve gündelik kullanımdan örnek cümlelerle beyan ederken bu defa seçim yapmadan iki mütevatir okuyuştan birini tercih etmekte

²⁶⁷ Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 6: 2754-2762.

²⁶⁸ Bakara 2/236.

²⁶⁹ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 304.

²⁷⁰ Mut’a: yararlandırmak ve yararlanılan şey demektir. İstilahta ise mehir belirlenmeksizin kıyılan nikâhtan sonra, cinsel ilişki ve halvette bulunmadan boşanan kadına boşayan tarafından verilmesi gereken giyim eşyası, mal ya da bunların karşılığıdır. Mut’a’nın miktarını bununla yükümlü olan kişinin mali durumu belirler.

²⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü’l Kur’ân*, terc: M. Keskin, 3: 97-101.

²⁷² Bakara 2/236.

²⁷³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 199; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 387; İbn Atiyye, *el-Muharrarul Vecîz*, 212.

noktasında karasızlığını her iki okuyuşta güzeldir diyerek ifade etmiştir.²⁷⁴ Ayrıca âyette أو 'veya' ibaresinin neden ittifakla 've' şeklinde tercüme edildiğini A'râf 7/4, İnsan 76/24, Nîsâ 4/43, Sâffât 37/44, En'âm 6/146. âyetlerini delil getirerek açıklamıştır.

Âyette geçen عَلَى الْمُوسَىٰ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ göre, eli darda olan da gücüne göre onlara makul ve gönül alıcı bir şeyler versin"²⁷⁵ buyruğuna gelince Kurtubî قَدْرُهُ kelimesini her iki geçtiği yerde de İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Ebû Bekr'in rivâyetinde Âsım'ın bu şekilde د harfini sükûn üzere okuduklarını nakleder. İbn Âmir, Hamza, Kiâi ve Hafz rivâyetinde Âsım'ın قَدْرُهُ şeklinde د harfini fethalı okuduğunu nakleder. Görüleceği üzere her iki rivâyette mütevatirdir ancak mana değişmemektedir ve Kurtubî, Ebu'l Hasen ve Ahfeş'ten alıntı nakillerle her iki kıraatinde fasih, muteber olduğunu söylemiştir.²⁷⁶

2.6. MEZHEB MENSUBİYETİNİN YAPILAN YORUMLARA ETKİSİ

Kurtubî, Bakara'nın 237. âyetinde geçen وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً مِّمَّا قَرَضْتُمْ 'belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur'²⁷⁷ buyruğunda verilmesi belirlenen mehr, evlenirken vermeyi vâd ettiğiniz, belirlediğiniz ve vermeniz vacip olan mehirin yarısıdır. Kurtubî bu noktada bir şeye dikkatimizi çekmektedir. Ulemâ فَرَضْتُمْ lafzını Mushaflarımızda yazdığı şekliyle merfu okumuştur, son harfin harekesini fetha okuyanlarda olmuştur. Ancak Ali b. Ebû Talib ve Zeyd b. Sabit'in bu kelimeyi Kur'ân'da geçtiği her yerde فَرَضْتُمْ şeklinde nûn harfini damme şivesiyle okuduğu rivâyet eder.²⁷⁸ Bu ihtimalle Zeyd b. Sabit'in kabilesi olan Hazrec'in bir şivedir. Bu durum bizlere Zeyd b. Sabit'in Kur'ân-ı Kerim'in toplatılmasında her ne kadar komisyon başkanında olsa dâhi şivesini âyetlerin yazımına ortak kullanım (icmâ) olmadığı sürece yansıtmadığını, bir ihtilaf çıktığında Hz. Osman'ın Kureyş Lehçesini tercih edin sözüne itimat edildiğini göstermektedir.

²⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 199; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 3: 387.

²⁷⁵ Bakara 2/236.

²⁷⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Vecîz*, 212-213; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 203; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 392.

²⁷⁷ Bakara, 2/237.

²⁷⁸ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 204; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 394; İbn Atiyye, *el-Muharrarul Vecîz*, 213.

Allah’u Teâla’nın âyette وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ “Sizin bağışlamanız ise takvaya daha yakındır.”²⁷⁹ buyruğu hem erkek hem de kadınlara hitaptır. Ulemâ تعفوا bağışlamanız, şeklinde ت harfiyle okumuştur. Kurtubî bu şekildeki kıraati kabul etmemiştir. Bu kıraat şekli Kurtubî’nin kendi mezhebi olan Malikî mezhebinin ayette kastedilenin velisidir manasına/yorumuna ters düşmektedir. Şayet bu halde olsa bağışlamak kadına ait olurdu demektir. Ebu Nehîk (Nuheyk) (ö. 82/701) ve Şa’bî (ö.104/722) ise وَأَنْ يَعْفُوا şeklinde ي harfi ile okumuştur. O takdir de anlam ‘onların bağışlanmaları’ anlamında olur. Böylece nikâh akdini elinde bulunduran kimse (velisi yahut kocası olması noktasında ihtilaf vardır) kast edilmiş olur.²⁸⁰ Cessâs *Ahkâmu’l Kur’ân*’ında kıraat farklılığından direk bahsetmesede selef ulemâsının âyetin bu kısmında iki farklı te’vili olduğunu söyleyerek burada kocasının kastedildiğini delillerle ispat ettiğini velinin kastedilmiş olmasının imkânsız olduğu, fetvanın bu yönde olduğunu söyler. Malikî mezhebiyle birlikte aynı görüşte olanlara itirazını beyan etmiştir.²⁸¹

Kurtubî, ulemânın وَلَا تَنْسُوا أَفْضَلَ ‘Fazileti unutmayınız’²⁸² âyetini vav harfini damme halde okuduğunu, Yahya b. Ya’mer’in ise fetha halde okuduğunu nakleder. Hz. Ali, Mücâhid, Ebû Hayve ve İbn Ebû Able’nin لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ ‘Karşılıklı olarak aranızdaki fazileti unutmayınız’ şeklinde okuyuşunun da manası sağlam bir okuyuş olduğunu söyler.²⁸³ Kurtubî dikkat edileceği üzere cumhurun okumuş olduğu mutevatir kıraatleri onaylamamış, mezhebinden yana farklı bir duruş sergilemiştir. Bu durum Kurtubî’nin mezhepsel bir taassubiyeti olduğunu ifade etmez. Hatırlanacağı üzere Baraka 226. âyette Malikî mezhebinin aksine şaz kıraat ile hüküm veren Hanefî mezhebinin hükmünü kabul ettiğini beyan etmiştir.

Ayrıca Kurtubî, Nisa 4. âyetinde وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin”²⁸⁴ buyruğundaki açıklamaları ile de bir önceki âyette akıllara gelebilecek olan mezheb taassubiyetinin olmadığını göstermektedir.

Ebû Sâlih’ten rivayetle cahiliye döneminde kızların ve kız kardeşlerin evlendirilmeleri durumunda onlarla evlenen erkekten alınan mihre velisi olarak el konulduğu ve kadınlara verilmediği nakledilir. Günümüzde kaldırılmış olan ve yapıldığı

²⁷⁹ Bakara 2/237.

²⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 208; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 3: 399.

²⁸¹ Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*, terc: M. Keskin, 3: 141-145.

²⁸² Bakara 2/237.

²⁸³ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 214; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 3: 208; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 399.

²⁸⁴ Nisâ 4/4.

dönemlerde örf, âdet çatısı altında yapılan başlık parası ödemesi bu uygulamanın kalıntılarıdır. Bazen de erkekler tarafından kız kardeşler birbirleri arasında evlenilmek üzere değiş-tokuş edilir ve birbirlerinin mihri sayılırdı. Allah’u Teâla bu durumları yasaklamak için bu âyetleri indirmiştir.²⁸⁵

Nisâ 4. Âyette hitâb kocalaradır. Alkame, Nehâi, Katade ve Zeccâc bu görüştedir.²⁸⁶ Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin âyetinde ‘الصدقات’ mehirler kelimesi çoğul olup tekili صدقة dir. Süyûti, Ahfeş’ten rivayetle Temimoğullarının bu kelimenin tekilini صدقة ve çoğulunu صدقات okuduğunu nakleder. Ayrıca istendiği takdirde ‘د’ harfinin harekesi fetha ile de okunabilir sükûn halinde de okunabilir demektedir.²⁸⁷ Burada erkeğin mal sarf ederek evlenmeye rağbet ettiği hissettirilmektedir. Netice itibariyle isdak, evlenme isteğini, arzusunu ortaya koyan bir malı vermektir.²⁸⁸ Bazı din ve hukuklarda kızlar evlenme arzularını göstermek için kendilerine talip çıksın diye mal biriktirip kocalarına vermektedir.²⁸⁹ İslam’ın kadına verdiği değer burada bir kez daha teyit edilmiştir. Ebû Osman el-Mâzinî kadının hakkı olan mehrini ifade etmek üzere kullanılan terimin ص harfinin esre hereke ile okunabileceğini (sidâk) ancak fethalı okunamayacağını söylerken, Kurtubî kıraat-i aşereden olan Ya’kûb (ö. 205/821) ve Ahmed b. Yahya (Sa’leb) (ö. 291/904) yoluyla dolaylı olarak Nehhâs’dan bu harfin fetha ile okunabileceğini rivayet etmiştir.²⁹⁰ Bu âyette görüldüğü üzere kabileler arası farklı okuyuşlar yani lehçe/şive hükme delalet etmemiştir ve Kurtubî kıraat-i aşere âlimlerinden olan kâriilerin kıraat farklılığına da yer vermiştir. Kurtubî, kıraat-i seb’a’nın haricindeki kıraatleri şaz kıraatlerden sayıp eserlerinde dahi yer vermeyen müfessirlerden olmadığını ortaya koymuştur.

Allah’u Teâlâ âyette kocaların eşlerine gönül hoşluğu ile mehirlerini vermelerini, karşılıksız mehri eşlerine bağışlamalarını emretmektedir. Mehirle alakalı vermiş olduğumuz bir önceki Bakara 2/236. âyetlerde de bahsi geçtiği üzere burada da hitabın velilere olduğunu söyleyenler olmuştur. Kurtubî bunlardan birisinin de tabîinden Ebû Sâlih olduğunu nakleder.²⁹¹ Kelbî, Malikî, Ferrâ ve İbn Kuteybe’nin tercihi de bu

²⁸⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Vecîz*, 400; Süyûti, *ed-Durru’l Mensûr*, 4: 229.

²⁸⁶ Râzî, *Mefatihü’l Gayb*, V: 339-340.

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5: 23; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev: B. Eryarsoy, 4: 578.

²⁸⁸ Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhu*, 5: 2165

²⁸⁹ Karaman, *Aile İlmihali*, 122.

²⁹⁰ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 23; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 578.

²⁹¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 24; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 578-579.

yöndedir.²⁹² Ancak evvelki ayetler verilen açıklamalar göz önüne alınırsa ayrıca âyetlerde kullanılan zamir uyumuna bakılırsa birinci görüş daha kuvvetlidir. Velilere olduğu kabul edilmiş olsa idi yine başlık parası mahiyetinde bir mehir anlaşılabilirdi. Kurtubî bu hususta Malikî'nin aksine fukahânın çoğunluğunun görüşünü tercih etmiştir.

Erkeğin evlenirken zevcesine vermeyi vaad ettiği yahut verdiği para veya başka bir mala mehr, sadâk, nihle veya fariza denir.²⁹³ Mehrin mülkiyetini evlenen erkeğin evlendiği kadına vermesi gerekir. Bu gereklilik Hanefî mezhebinde nikâh esnasında mehir belirlenmemiş olsa dahi hatta nikâh esnasında mehrin verilmeyeceği şart koşulsa dahi kadın mehre hak kazanır mesabesindedir.²⁹⁴ Mehrin ferâgatında, kadın ister dul olsun ister bakire ulemâya göre kocasına gönül rahatlığı ile mehrini hibe edebilir. Ancak İmam Malik bu noktada diğer âlimlerden ayrılır ve kadının mehrini kocasına hibe etmesi görüşünü kabul etmez, çünkü ayrıca mehrin mülkiyetinin velisine de verildiğini kabul etmektedir.²⁹⁵

2.7. SARF VE NAHİV TEMELLİ KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ

Kurtubî, Nisâ 1. âyette geçen **وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ** “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının”²⁹⁶ buyruğunda dil bilimcilerin farklılıklara itirazına ve gerekçelerine yer vermiştir.

Kurtubî tefsirinde Medinelilerin, birbirinizden isteklerde bulunduğunuz anlamına gelen **تَسَاءَلُونَ** lafzını **تَسَاءَلُونَ** halinde **ت** harfini **س** harfine idgam ederek kıraat ettiğini nakletmiştir. Kufeliler’in de aynı lafzı iki **ت** bir arada geldiği için birinci **ت**’yi hafzederek **س** harfini şeddesiz **تَسَاءَلُونَ** olarak okuduğun nakleder. Çünkü bunun anlamının ne olduğu açıkça bilinmektedir.²⁹⁷ Kurtubî bu açıklamaya Mâide 5/2, Kadr 97/4. âyetlerini de ekleyerek delil olarak sunmuştur. Âsım, Hamza²⁹⁸ ve Kisâi’de bu şekilde okumuşlardır. Kıraat imamlarından Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Amir, Ebû

²⁹² Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, V: 339-340.

²⁹³ Karaman, *Aile İlmihali*, 122.

²⁹⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 428.

²⁹⁵ Zühaylî, *Tefsiru'l Münîr*, 2: 480-483.

²⁹⁶ Nisâ 4/1.

²⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 2; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 4: 547.

²⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 501.

Ca'fer, Yâ'kûb ve Halefu'l-Âşir ise س harfini şeddeli okumuşlardır. Farklı mütevatir/lehçeye dayalı okuyuşlardır lakin mana da önemli bir değişiklik olmaz.²⁹⁹

Akrabalık bağı manasına gelen الارحام okunuşu ise; İbrahim en-Nehâi, Katade, el-Ameş, İbn Mucâhid³⁰⁰ ve Hamza bu kelimenin sonunu esreli okumuştur. Nahivciler bu kelimenin kıraatinde ihtilafa düşmüştür. Basralı nahivcilerin ileri gelenleri bu tarz okumayı kabul etmemiş, caiz görmemişlerdir. Kufeli nahivciler ise bu çirkin bir okuyuştur, derler fazlasını söylemezler. Nehhâs, *İ'râbu'l Kur'ân*'ında bu tür bir okuyuşu çirkin kabul ettiğini ve tür okuyuşun ancak lahn olabileceğini söylemiştir.³⁰¹ Bir grup nahivci de der ki aslında lafız mecrur bir zamire değil bilinen bir varlığa atfedilmiştir. Çünkü o dönemlerde Araplar "Allah hürmetine ve akrabalık bağı hürmetine/adına senden dilekte bulunuyorum" derler. Kurtubî ise el-Hasen, Mücâhid ve Nehâi'nin de bu görüşte olduğunu anarak onlarla aynı fikirde olduğunu söyler.³⁰² Görülüyorki Kurtubî yine Arapların yaygın kullanımını nahivcilerin görüşlerinden daha muteber görmüştür ve Basralı, Kufeli nahivcilerin ve Nehhâs'ın aksi bir duruş sergilemiştir. Buradan da anlaşılıyor ki bazı âlimlere göre akrabaları aracı yaparak istekte bulunmak/dua etmek caizdir. Rivâyetler bir kişinin "Sıla-ı Rahim Hakkı için senden şunu diliyorum" demesi hadiste geçen "Babalarınızın ismi ile yemin etmeyiniz" ifadesi ile yasaklanan yemin kapsamına girmez.³⁰³ Bir isimle yahut rahimle dilekte bulunmanın caiz olduğunu söyleyenler Hz. Peygamber'in "Allah'ım senden dilekte bulunanların ve şu anda yaya olarak yürüyüşümün hürmetine duamın kabul edilmesini istiyorum. Çünkü insanlara zarar vermek şımarık, riyakârlık yapmak ve gidişimi halka duyurmak için evden çıkmış değilim. Yalnız senin rızan için evden çıkmış camiye gidiyorum"³⁰⁴ hadisini de delil olarak getirmektedirler.

Zeccâc Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh adlı tefsirinde bu okuyuşu, sağlam zemin üzerine inşa edilmediği gerekçesiyle zayıf görüp, çirkin kabul etmektedir.³⁰⁵ Kurtubî bu hususta Zeccac'ın el-Mazini'den rivayetle nakilde bulunduğunu ve Zeccâc'ın atfeden ile

²⁹⁹ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi/Kur'an'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*, 156; İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 391.

³⁰⁰ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, V: 313-314.

³⁰¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *İ'râbu'l Kur'ân* (Kahire: Dâru'l Hadîs, 2007) 1: 240-241.

³⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 2-3; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 4: 547-548.

³⁰³ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 354.

³⁰⁴ Buhârî, *Zikir ve Dua*, 27.

³⁰⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, (Beyrut: Alimu'l Kitab, 1988), 2: 6-7.

kendisine atfedilen aynı ifadeye ortaklıklar, onların her biri ötekini yerini tutabilir itirazını anlaşılır kılmak için Zeccâc'ın da kendine benzer şekilde verdiği Araplar arasında gramere uygun kullanımları ve şiirle istihsad misallerini nakleder. İlâve olarak Zeccâc'ın “Zeyd'e ve sana uğradım kasdıyla; (مررت بزید وك) ifadesi caiz olmadığı gibi, aynı şekilde sana ve Zeyd'e uğradım kasdıyla; (مررت بك وزید) ifadesi de caiz değildir.” misallerini hücceti olarak nakleder.³⁰⁶

Ayrıca Kurtubî, Zeccâc'ın Nehhâs ile birlikte, bu kıraatin zayıf ve Arapça kaidelerine uymayan çirkin bir kıraat olduğunu söylediklerini ve itikadi açıdan da oldukça hatalı bulduklarını da nakleder. Hz. Peygamber'in “Babalarınız adına (babam hakkı için) diye yemin etmeyiniz”³⁰⁷ hadisini delil getirir ve Allah adından başkasına yemin etmenin yahut aracılar kılmanın caiz olmadığını söyler. Sabûnî, aynı minvalde düşünen Arap dili ve Edebiyatı âlimi Müberred'in (ö. 286/900) ifadeleri daha da keskin olduğunu, “Âyetteki ‘vel erhame’ kelimesini esre okuyan bir âlimin arkasında namaza dursam, farkına varır varmaz hemen namazı bozar ayakkabılarımı alırım çıkarırım” sözleriyle vermektedir.³⁰⁸

Kurtubî, tefsirinde klasik ‘derim ki’ ifadesiyle tespit edebildiklerini naklettiğini ve İbn Atiyye'nin de esreli okuyuşun doğru olmadığını benimsediğini nakleder. Ardından Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyri'nin bu görüşü reddederek kelimenin atfedilmiş olduğunu yani erseli okunacağı görüşünü tercih ettiğini söyler. Bu kıraat büyük kârielerin tevatür yoluyla Hz. Peygamber'den gelen sahih okuyuşlarıdır. Bu okuyuşları reddetmek âlimi reddetmek manasına gelebilir. Hatta tevatürle sabit bir kıraati reddetmek Hz. Peygamber'in okuyuşunu red manasına gelebilir. Kurtubî bu konudaki tercihini Kuşeyri'den, bunun oldukça sakıncalı ve sakınılması gereken bir durum olduğunu ve böyle bir durumda dil ve nahvin ileri gelen nahivcilerinin taklit edilemeyeceğini ifade ettiği alıntısıyla ortaya koymuş olur. Ardından da bu konudaki görüşlerine Arapça temel itibarıyla Hz. Peygamber'den öğrenilir diyerek noktayı koymuştur.³⁰⁹

Mevzuyla alakalı hadis Hz. Peygamber'in Ebu'l Uşera adında bir sahabeyle; “واييك لو طعنت في خاصرته” “Baban hakkı için keşke onun böğrüne bir darbe indirmiş

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 3; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 4: 548.

³⁰⁷ Buhârî, *Menâkibu'l Ensar*, 26; Buhârî, *Tevhid*, 13; Buhârî, *Eyman*, 4; Müslim, *Eyman*, 1, 6; Nesâî, *Eyman*, 4, 5, 6, 10; Tirmizî, *Nüzur*, 8, 9.

³⁰⁸ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 354.

³⁰⁹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 547-553.

olsaydın”³¹⁰ diye buyurduğu hadistir. Bu şekliyle olan yasaklama Allah’tan başkası adına yemin hakkındadır. Bu ise akrabalık bağı hakkı ile başkasına iltimasta bulunmaktır. Bu şekilde dilekte bulunmak yemin değil şefkat talep etmektir. Bazı âlimler bu tür bir açıklamanın zorlamayla yapılmış olduğunu söylerken Kurtubî ‘derim ki’ ifadesiyle bunda bir zorlama olduğunu kabul etmez. Zaten Arapların kültürel olarak gündelik kullanımlarında akrabalık bağı hakkı için yemin vermek vardır. Buna yönelik şiirden birçok istişhad sunmuştur. Gerekçe olarak da Allah’u Teâla’nın birliğinin ve kudretinin göstergesi olan diğer birçok yarattıklarının üzerine Kur’ânda yemin ettiği gibi akrabalık bağını tekit etmiş olmak içinde ona yemin etmiş olmasının ihtimal dışı olmayacağını nakleder. Ancak yine de tedbiri bırakmaz ve doğrusunu en iyi Allah bilir diyerek konuyu bitirmiştir.³¹¹

İbn Atiyye, Zeccâc, Müberred kesralı okuyuş ile rahimleri vasıta ederek dilekte bulunmanın caiz olmadığına fetva vermişlerdir.³¹² Günümüz tefsirlerine gelince Kur’ân Yolu bu konudan hiç bahsetmemektedir.³¹³ Sabûnî tefsirinde, Kurtubî’den de alıntılar yaparak esreli okuyuşu mekruh ve caiz görmeyen müfessirlerin görüşlerini nakleder. Ancak kendisi Hamza’nın esreli kıraatini nakilde sıla-i rahimle yeminin babalarının ismi ile yemin manasına gelmeyeceğini söyler. Bu şekilde bir yemini yani şefkat talebini caiz görür.³¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, Fetvalar kitabında güzel amellerin vesile kılınmasını veya yaşamakta olan sâlih bir kimsenin duasıyla tevessülü caiz görmüştür.³¹⁵ Yakın dönemde telif edilmiş olan ve evvelde adı geçen tefsirlerde bu konudan bahsedilmemiştir.

2.8. KURTUBÎ’NİN RAFİZİ VE ZAHİRİLERE YÖNELİK İTİRAZLARI

Kurtubî, Nisâ sûresinin 3. âyetinde geçen *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ* “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın”³¹⁶ buyruğunda Rafizi ve Zahirilere yönelik reddiyelerini kıraat farklılıkları üzerinden dile getirmektedir.

³¹⁰ Tirmizî, *Sayd*, 13; Nesâî, *Dahaya*, 25; İbn Mâce, *Zebâih*, 9.

³¹¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 3: 550.

³¹² İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 397-398; Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 354.

³¹³ Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 2: 12.

³¹⁴ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 354.

³¹⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 406.

³¹⁶ Nisâ 4/3.

Hz. Aişe'den rivâyetle yanında yetim kız çocuğu barındıran bir kimse barındırdığı yetim kızla nikâh akdi yaptığı nakledilir. Akabinde hiçbir hakkı olmadığı halde yetim kızın mülkü olan hurma bahçesini de kendine vermemiştir. Bunun üzerine bu ayetler nazil oldu denilmektedir.³¹⁷ O dönemlerde erkekler sayısı belli olmayan evlilikler yapmakta ve bunları yapabilmek için de himayesi altında bulunan yetim kızların mallarını kullanmaktadır. Yetimin malı ve güzelliği az olduğu zaman da ona rağbet etmemektedir.³¹⁸

Kurtubî kelimenin okunuşuyla ilgili farklı örnek âyet ve hadisleri verdikten sonra İbn Vessab (A'meş) (ö. 148/765) ile Nehaî'den nakilde bulunarak ت harfini fetha halinde اَلَا تَقْسِطُوا okuduklarını iletmiştir. Yani قَسَطَ fiilinden ve لا olumsuzluk edatı takdiri ziyâde ile okumuşlardır. Böylece mana; 'Eğer haksızlık yapmaktan korkarsanız..' demiş gibi olmaktadır.³¹⁹

Ayrıca aynı âyette geçen, فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ”size helal olan kadınlar”³²⁰ manasına gelen طَابَ kelimesini İbn İshak, (ö. 151/768) el-Cahderi (ö. 128/746) ve Hamza imâle ile okumuşlardır. Hz. Peygamber'e kâtiplik yapan Ubey b. Kâ'b'ın Mushafında ise bu kelime ي ile olup طيب olarak yazılmış buda imâle ile okunacağı delili olmuştur.³²¹ Bu kıraat farklılığını Süyûtî tefsirinde Kurtubî'den alıntılanmıştır.³²² Mütevatir ve müdrec yolla beraber gelen imâle kıraatlerine Kurtubî'nin tefsirinde yer verdiği tespit edilmiştir.

İkişer, üçer, dörder buyruğu ما dan bedel olarak nasb mahallindedir. Bu kelimeler nekra ve gayrı munsarif olarak gelmiştir.³²³ Bu âyetin indirilmesinden sonra dört kadından fazla eşi olanların fazlasını bırakması istenmiştir. Dört hanım ile evli olmasına rağmen beşinci ile evlenmemesi gerektiğini bilmesine rağmen evlenenin durumu Malikî ve Şafiî'ye göre haddir. Ebû Hanife ise herhangi bir hususta ona had uygulanmaz demektedir.³²⁴ Hanbeliler tek kadınla evlenmenin mendub olduğunu birden fazla kadınla evlenilmemesi gerektiği fetvasını verirler.³²⁵

³¹⁷ Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, 1: 351; Zühaylî, *Tefsiru'l Münîr*, 2: 480.

³¹⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 399.

³¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 12; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 4: 562.

³²⁰ Nisâ 4/3.

³²¹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 15; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 567.

³²² Süyûtî, *ed-Durru'l Mensûr*, 4: 222.

³²³ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 567.

³²⁴ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 571.

³²⁵ Cezirî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, 5: 2054.

Kurtubî ‘İkişer, üçer ve dörder’ sayılarının açıklama kısmında kelimelerin arasında gelen ‘ve’ harfini cem edici olarak sayan ve hanımların sayısını dörtle sınırlı görmeyen Rafizîlerin ve bir takım Zahirîlerin görüşlerine itirazlarını ayrı bir başlık altında âyetlerden, hadislerden ve görüşlerden delilleriyle genişçe sunmuştur. Bu gruplar Kurtubî’nin uslûbunu sertleştirerek kitabı ve sünneti anlamaktan uzak olduklarını söylediği ve selefın görüşlerini kabul etmemekle itham ettiği, eleştirdiği mezheplerdir.³²⁶

Âyetin devamında gelen *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا* ‘Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır’³²⁷ buyruğunda *فَوَاحِدَةً* lafzını farklı okuyan âlimler de olmuştur. Ebû Câ‘fer *فَوَاحِدَةً* şeklinde; Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Amir, Âsım, Hamza, Kısâî, Yâ‘kub ve Halefül-Âşir ise *فَوَاحِدَةً* şeklinde okumuşlardır.³²⁸ Merfu tenvin okuyuşta mana; aralarında adaletli davranamakta zorlanacağınızdan korkarsanız, ancak bir tane kadınla evlenin şeklindedir. Diğerinde mana ise; aralarında adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız bir kadın yeter, şeklindedir.³²⁹ Râzî, son harfi mensub okunursa "O zaman bir tane ile yetinin veya bir kadını seçin, birden çok kadınla evlenmeyi terk edin. Çünkü bütün işler adaletle dönüp, dolaşır. Adaleti hangisinde bulursanız, onu yapın."³³⁰ Manasını verirken son harfi merfu okunduğunda "O takdirde bir tanesi yeter veya size bir hür kadın yahut sahip olduğunuz cariyele kâfidir"³³¹ manası verilebilir demektir.

أَلَّا تَعْدِلُوا ‘adaletten kaymamanız için’³³² ifadesini tabîinden olan Talha b. Musarrıf *ع* harfinden sonra *و* ile değil de *ي* ile *أَلَّا تُعْدِلُوا* şeklinde, atası Kahtanî araplarına dayanan Hımyerilerin okuyuşuyla okumuştur. İmam Şafî’nin verdiği hükme delili de bu kıraat şeklindedir. Bu kıraate göre mana ‘geçindirmekle yükümlü olduğunuz aile fertlerinin çoğalmasını engelleyen durum’ anlamına gelir. İbn Atiyye,³³³ Zeccâc³³⁴ ve başkaları âle kelimesinin iyalden gelişi ile ilgili kabulü tenkid etmektedir. Gerekçe olarak da Allah’ın çokça cariye edinmeyi mübâh kılmasını gösterirler. Çokça cariye demek geçindirmekle

³²⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, çev: B. Eryarsoy, 4: 569-571.

³²⁷ Nisâ 4/3.

³²⁸ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi/Kur‘an’ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*, 158.

³²⁹ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 20; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 573; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 158.

³³⁰ Râzî, *Mefatihü’l Gayb*, V: 335.

³³¹ Râzî, *Mefatihü’l Gayb*, V: 335.

³³² Nisâ 4/3.

³³³ İbn Atiyye, *el-Muharrarul Veciz*, 400.

³³⁴ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbüh*, 2: 11.

yükümlü olduğu kimselerin sayısının çoğalmasa demektir.³³⁵ Kurtubî bu tenkidin doğru olmadığını belirterek cariyelerin aslında kendinden satış yoluyla tasarrufta bulunulan bir mal olduğunu aksine yükümlülük ve zor durumda bırakacak olanların yerine getirilmesi gereken haklara sahip olan hür kadınlar olduğunu belirtir.³³⁶ Görüldüğü üzere Kurtubî, lehçesel farklılığı kendine delil sayan Şafîî'nin yanında durup, İbn Atiyye ve Zeccâc'ın görüşünü kabul etmemiştir.

Âyet dörde kadar evlenmeye izin vermektedir ancak bu izin adalet şartına bağlıdır. Adaletten maksat giyecek, yiyecek, içecek, mesken ve beraber kalma süresinde eşitliktir. Ancak bu bir emir değil izindir.³³⁷

2.9. MÜCMEL LAFIZLARDA KIRAAT FARKLILIKLARININ ETKİSİ

Kurtubî, Nisâ sûresi 11. âyetinde geçen *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ* “Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuşlarsa anasının hakkı üçte birdir”³³⁸ buyruğunda sarf ve nahive dayalı farklılıklara yer vermeye devam etmiştir.

Sâ'd ibn Rebi' şehit edilince arkasında erkek kardeşi, iki kızını ve eşini bırakmıştı. Erkek kardeşi kalan malının hepsini alınca Sâ'd'ın hanımı Hz. Peygamberin yanına gelerek durumu anlattı. Bu olaydan az bir zaman sonra bu âyetler inmiştir. Hz. Peygamber, Sâ'd'ın erkek kardeşini yanına çağırması ve mirasın evvela iki kıza üçte iki ve annelerine sekizde bir pay edildikten sonra geriye kalanın tamamını alabileceğini söylemiştir. Bu İslam'da taksim edilen ilk mirastır.³³⁹ Vasiyet, ölümden sonra geçerli olmak üzere mülk kılmaya denir. Cahiliye döneminde miras iki türlüdür. Birincisi neseb, diğeri ise anlaşma yolu ile kazanılan haklardır. Neseb yönünden ise o dönemde ne çocuklara ne de kadınlara miras hakkı tanınmazdı. Ancak bir şeyler verip vermemek cömertlik ve kendi iradelerine bırakılırdı. Anlaşma ile miras ise ya sözleşme ile yahut evlat edinme ile olurdu. Enfâl 75. âyetin nüzûlünden sonra bu sınıflandırma; neseb, evlenme ve velâ (köle azadı yahut anlaşma ile meydana gelen vârislik) halini almıştır.³⁴⁰

³³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 22; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev: B. Eryarsoy, 4: 576.

³³⁶ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 4: 573.

³³⁷ Karaman, *Aile İlmihali*, 265.

³³⁸ Nisâ 4/11.

³³⁹ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, 7: 378.

³⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 518-519.

فَلَا يَمِهُ التُّلُثُ “Üçte biri annenindir”³⁴¹ âyetini Kufe ekolü فَلَا يَمِهُ şeklinde hemzeyi esreli olarak okumuşlardır. Kurtubî, Sibeveyhi’den gelen rivâyeti bu şekilde naklederken Kisâ’den gelen rivayette ise bu okuyuşun Hevazin ve Huzeyliler’in okuyuşu olduğunu söylemektedir. Lam harfi başka bir harfe bitişiyor ve kendinden önceki ve sonraki harfler esreli okunuyorsa lam harfi de esreli okunmak istenir. Zira Arap dilinde التُّلُثُ vezninde bir isim yoktur. Kurtubî, en-Nehhâs’tan aldığı bu delillerle birlikte âyetteki hemzeyi ötre okuyanların asla uygun okuduğunu nakletmektedir.³⁴² Diğer yönden ismin başına gelen lam harfi gerekirse ayrılabilir. Hicazlıların, Esedoğullarının ve Temimoğullarının farklı okuyuşları kayıtlara geçmiştir.

وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ “Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur”³⁴³ buyruğunda âyette geçen وَاحِدَةً kelimesini Nâfi’ ve Medineliler وَاحِدَةً şeklinde كان yi tam fiil kabul ederek merfu okumuşlardır. Bu kullanıma delil olarakta Kurtubî şiirden örnekler vermiştir. Ancak Nehhâs ve diğerlerinin bu kelimeyi fetha ile güzel okuyuş diye tabir ettikleri nasb şeklinde okuduklarını nakleder. Mana ‘şayet geriye kalan çocuk bir tek ise’ halini alır. Buna göre hüküm sulbden gelen kız çocukları ile birlikte oğlun kız çocukları varsa, sulbden gelen kızlarda iki veya daha fazla ise oğlun kızlarına pay verilmez, farz hisse almalarını önler. Şayet sulbden gelen kız çocuk bir tek ise, o takdirde oğlun kızı yahut kızları üçte ikiyi tamamlayacak şekilde mirazdan pay alırlar.

Diğer bir kıraat farkı da âyetin مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ “Bu yapacağı vasiyetten yahut borcundan sonradır”³⁴⁴ kısmında geçen يُوصِي ‘yapacağı vasiyet’ kelimesidir. İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım ص harfini üstün olarak يُوصِي ‘yapılacak vasiyetten..’ diye okumuştur. Âsım’dan gelen diğer iki rivayet, Ebû Ubeyd ve Ebû Hâkim ve diğerleri ise bu kelimenin ص harfini kesralı olarak okumuştur. Çünkü bundan önce ölüden söz edilmektedir demişlerdir. Buradan anlıyoruz ki esreli okuyuşla vasiyet edebileceği geçerli bir vasiyet veya fethalı okuyuşla yapılacak vasiyetin tavsiye olunur mendub bir vasiyetyet olması öncelenmiştir. Bu da terekenin üçte biri olmak ve varislerden birine olmamak üzere tefsir edilmiştir.³⁴⁵

³⁴¹ Nisâ 4/11.

³⁴² Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5: 72; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, çev. B. Eryarsoy, 5: 31.

³⁴³ Nisâ 4/11.

³⁴⁴ Nisâ 4/11.

³⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 525.

Kurtubî Ahfeş'ten bu okuyuşun delili olarak Allah'ın يُوصِيَنَّ “yaptıkları vasiyet ile”, ثُوِّصُونَ “yapacağınız vasiyet” şeklinde iki farklı kıraati nakletmiştir.³⁴⁶ Buradan yaptığınız yahut yapacağınız vasiyetler varislere zarar verici olmamalıdır, manası çıkmaktadır. Borç vasiyetten önce ödenir. Kurtubî tefsirinde vârise zarar verme doğrultusunda yapılan vasiyetin bilhassa henüz hayatta iken borç ikrarı ile vasiyet etmenin caiz olmadığını ‘derim ki’ ifadesiyle beyan etmiştir. Yalnız âlimler hastalığında mirasçı olmayan birine kişinin sağlıklı ve üzerinde hiç borç bulunmamasına rağmen yalan yere borç ikrasını icmâ ile kabul etmiştir.³⁴⁷ Yazır, tefsirinde yalan yere ölüm yatağında vasiyet edilen borç ikrasının varisin iznine bağlı olduğunu ve mirastan önce ödenmediğini söyler.³⁴⁸

Miras taksim edilmeden önce borçlar ödenir ve vasiyet yerine getirilir. Zarar vermek adına varis mirasın üçte birinden fazlasını vasiyet ederse bu üçte bire indirilir. Hz. Peygamber vasiyetin üçte bir olmasının dahi çok olacağını buyurmuştur. Malın üçte birinden azının vasiyet edilmesi müstehaptır. Mirasçılar ihtiyaç sahibi ise vasiyet etmemek daha evlâdır.³⁴⁹ Mirasçıya vasiyet miras hükmündedir ve caiz değildir. Şafii, zekât ve hac gibi Allah'a ait hakların borç mesabesinde olup mirasçılar tarafından ödenmesi gerektiğini söylerken Ebu Hanife ve İmam Malik şayet vasiyet edecek olursa ödenmelidir, fetvasını verir. Vasiyet edilmemişse mirasçıları zarara uğratmamak adına ödenmesinin gerekli olmadığı hükmü verilir.³⁵⁰

Nisa 12. Âyetinde geçen كَلَالَةً وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً ‘Eğer bir erkek veya kadının, anası, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı mirasçılara kalırsa’³⁵¹ buyruğunda كَلَالَةً ibaresinde Kurtubî, Kufelilerden bir kısım ر harfini esreli ve şeddeli olarak okuduğunu söyler. el-Hasen ve Eyyüb ise Kufelilerden farklı rivayetle gelmiş olmakla birlikte ر harfini esreli ve şeddesiz olarak يُورَثُ diye okumuşlardır. Birinci okuyuş وِرْثُ den ikinci okuyuş ise أُوْرْثُ den gelmektedir. Diğer bir okuyuşta ise ر harfi fethalı okunur ve kelime يُوْرْثُ olur. Böyle olursa mana bir takım mirasçılar ‘kelale olan mala’ mirasçı olur. Bu kıraatlara göre kelale ya malın bizzat kendisi yahut mirasçılardır.³⁵² Kurtubî farklı görüşlere yer verirken Atâ b. Ebî Rebâh'ın miras olarak bırakılan maldır görüşüne

³⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 73; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: B. Eryarsoy, 5: 33.

³⁴⁷ Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 80; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 5: 43.

³⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 528.

³⁴⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 465.

³⁵⁰ Zühaylî, *Tefsiru'l Münir*, 2: 519-523.

³⁵¹ Nisâ 4/12.

³⁵² Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 5: 75; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, çev: B. Eryarsoy, 5: 39.

İbn Arabi'nin 'ilginç ancak açıklanabilir bir tarafı olmayan görüş' ifadelerinde almıştır. Sibeveyhi, Ebû Mansur, İbn Arefe, Ebû Ubeyd'e ve diğer âlimlerin kabulüne göre 'kelale' baba ve oğlu bulunmaksızın ölen kimsenin geride kalan mirasçılara verilen isimdir. Örneğin usûl ve fîrûdan bir bireyi kalmadan ölenin kardeşi, amcası, halası vb. kelaledir.³⁵³ Kurtubi garîbu'l-Kur'ân mesabesinde olan bu kelime için açıklamalarının devamında şiirle istişhadda bulunurken bu farklı açıklamalara izahını i'rab ile getirmiştir. Ancak Cessâs'ın da eserinde belirttiği gibi kelimenin manasının lûgat ile anlaşılacağı ve içtihad ile ortak bir karara varılabileceği neticede mananın kesinlik kazanmadığı ortaya konulmuştur.³⁵⁴

Kelâle hakkında hükme gelince, Sâ'd b. Vakkâs burayı müdrec kıraatle *وله أخ أو أخت من أما* şeklinde "anne bir erkek yahut kız kardeşi varsa.." eklemesiyle okumuştur. Böylece mücmel olan mana bir nebze netliğe kavuşmuştur. Neticede Kurtubî diğer âyetlerden örneklerle sahabeden bu konuda ittifak edilmiş görüşlerle müfessirlerden delillerle kelale'nin manalarına ve verilen hükümlere genişçe yer vermiştir.

³⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 527.

³⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'ân*, terc: M. Keskin, 4: 147-150.

SONUÇ

Kur'ân, her Müslümanın hemen hemen her ibadetine dâhil ettiği, başlı başına okunduğunda dahi ibadet sayılan Allah'ü Teâla'nın mu'ciz kelimeleridir. Kur'ân'ın tilavetinde anlaşılması, anlamlandırılması ve farklı beldelelere yayılması amacıyla kıraatine yönelik ilk dönemlerde verilen ruhsat Kur'ân'ın farklı şekillerde kıraatine de imkân vermiştir. Yedi Harf ruhsatı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) farklı okuyuşlara itiraz etmemesi bizzat müsâde etmesi hatta kendisinin ashâbına okuması bu okuyuşları yaygınlaştırmış, yerleştirmiş ve netleştirmiştir. Bu okuyuşların bir kısmı manayı etkilemese de bir kısmının etkilediği âşikardır. Âyetin farklı yorumlanabilmesi, farklı anlamlar verilebilmesi o âyetten çıkması muhtemel olan hükümleri de etkilemektedir. Dolayısıyla bu yönüyle kıraat ilmi çatısında kıraatler, bağlantılı olduğu tüm ilimleri bilhassa tefsir ve fıkıh ilmini etkilemiştir.

Kıraat farklılıklarının bu etkisi zamanla önemsenmeyecek yahut göz ardı edilemeyecek kadar gelişerek/genişleyerek, ehemmiyet kazanmıştır ve disiplin haline olarak Kıraat İlimi'ni ortaya çıkarmıştır. Bu ilim lafız ve manası ile Allah'ü Teâla'nın kelamı olan âyetlerin telaffuzunu ve anlamını inceleyen ilimdir. Kıraat farklılıkları, bazen âyette geçen bir konudan iki farklı hüküm çıkarılmasına vesile/hüccet olmuştur. Bunların her ikisi de fukâha tarafından değerlendirilmiştir. Bazen hükmün mana itibariyle kapalı olan mücmel kısmına açıklık getirmiştir, hüküm netlik kazanmıştır. Bazen bu farklılıklara birbirine yakın manalar verilmiştir hükme zenginlik kazandırmıştır. Bazen de hükmün çerçevesi bu farklılıklarla çizilmiştir. Fıkıh ilminde fukâhanın hüccet olarak daha çok mütevatir kıraatleri aldığı, bazı şaz kıraatlerde hüküm bina edildiği görülmüştür. Bu durumda şaz kıraatler sünnet kabulünde yahut ahad haber olarak kıymet görmüştür. Özetle yedi harf meselesi ve lehçeye dayalı olan fonetik okumalar ve müteradif kelimelerin kıraatte kullanılması ve sarf-nahiv kaidelerine göre hazf ve ziyâdelerin yapılması, usule dayandırılan fonetik okumalar, lehçeye dayanmayan ferşi okumalar ve lahn, hatalı ve kasdi okumalarla oluşan farklı kıraatler, sahabeden bazılarının şahsa özel Mushaflar yazmasının getirisi olarak doğan müdrec kıraatler ve buna benzer sebeplerden dolayı kıraat farklılıkları zamanla yayılmış, yerleşmiş ve tasnif edilip kendi içerisinde oluşturduğu usul ve kaidelerle disiplin haline gelmiştir.

Başlangıçta Hz.Peygamber'in yaşlı, çocuk ve kadınların okuma zorluğuna karşı ve farklı lehçelerde çıkarılması zor kelimelerin kolay telaffuzuna yönelik bir ruhsat ve Müslümanlığın daha rahat ve kolay yayılmasına vesile olması gerekçesiyle doğan bu ruhsat zamanla günümüzdeki boyutunu kazanmıştır. Bu zaman diliminde gelişimsel merhaleler içerisinde tespitler tercihleri doğurmuş ve tercihler de hüccetleri beraberinde getirmiştir. Hüccet belirli bir olgunun oluşum sürecinden sonra ortaya çıkan birden fazla farklı durum karşısında birini seçmek üzere yapılan delillendirme ve dayandırma kaynaklarıdır. Hüccetler, tespit edilmiş olanın akabinde tercih olgusunu doğurur/oluşturur. Âlimler kendi kanaatlerini ve tercihlerini kaynak olarak dayandıkları hüccetleriyle ispat ve kaynaklandırma yoluna giderler. Bu durum birden fazla kıraatin oluşumuyla bir vakıa haline gelen kıraat ihtilafları noktasında bu kıraatler arasında hüccetlerini göstererek birini tercih eden farklı görüşteki âlimleri de beraberinde doğal süreci olarak gün yüzüne getirmiştir. Aynı özden beslenen bu farklı kıraatler özün kendisini değiştirmeden çeşitliliğe ve zenginliğe sebep olmuştur. Bu Müslümanlar için eşi bulunamayacak bir zenginlik, değeri ölçülemeyecek bir mirastır. Çünkü neticede Allah'ın kelâmını anlamaya yöneliktir.

Bu bağlamda çalışmak için ana kaynak olarak, kıraat farklılıklarını nakille eserine yoğun bir şekilde taşımış olan aynı zamanda ahkâm tefsiri müfessiri olarak da tanınan Kurtubî'nin *el-Câmi' li- Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri seçilmiştir. Kurtubî Tefsiri sadece kıraat değil ahkâmı konusunda, fikhî, itikâdî ve kelâmı konularda, bir tefsirde bulunması istenen ve gerekli olan diğer ilimlerde de geniş muhtevaya sahiptir. Bu sebepten dolayı kaynak olarak *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* tefsiri seçilmiştir. Bu eser, kıraat ilmini teferruatıyla âyetlerde açıklanmış haliyle görebileceğimiz ve âyetlerde geçen hükümlerin geniş çerçevede ele alınmış olarak bir arada bulabileceğimiz nadir, kıymetli temel eserlerden biridir. Kurtubî bu eseriyle gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde ulemâ arasında itibar görmüştür bilhassa müfessirler nakillerde bulunarak esere kıymet vermişler sonraki dönemlere taşımışlardır. Çünkü Kurtubî ilmî mirasımızı sonraki nesillere taşımak için Kur'ân'a hizmet etmiştir. Bir âyetin manası hakkında tespitte bulunmak için çok geniş yelpazede birçok müfessirden yararlanmış ve bu mirası delillendirme boyutunda da olsa neketmiştir. Tespitlerinin arasından tercihte bulunmak için oluşturduğu bilgi birikimde değerlendirmeler yapmış ve kendi kanaatine eserinde yer vermiştir.

Mukaddimesinde kıraat farklılıklarının kaynağı olan yedi harf meselesine, “kolaylaştırınız” hadislerine, cem‘ ve istinsâh dönemine, nasih-mensuh konularına fazla detaya girmeden yer verdiği görülmüştür. İstinsahı yedi harf bağlamında açıklamıştır. Selefin görüşleriyle birlikte bilhassa mütevatir kabul ettiği yedi kıraati öncelemiştir, bunun dışında kalan kıraatleri şaz kabul etmiş ancak şaz kıraatleri de mana boyutunda değerlendirmiştir. Sahih rivayetlerin bazılarını imamına nispetle (Nafi, Hamza vb.) naklederken bazılarını isim yahut bölgesel adlandırmayla kullanmıştır.(Ehli Kufe, Amme, Harfi Nâfi, Ubeyy Mushafi vb.) Müfessirlerden kıraat rivayetlerini nakille ve akabinde “derim ki”, “kanaatimizce”, “Allah bilir” ifadeleriyle tercihini gerekçeleriyle beraber âyetin tefsiri esnasında genişçe sunmuştur. Çoğunlukla Tâberî, İbn Atiyye, el-Ahfeş, İbn Arabî, en-Nehhâs vd. nakilde bulunmuştur.

Bu çerçevede Kurtubî'nin yedi harfe, kıraat farklılıklarına, kıraatlerde mütevatir-şaz ayrımını ve bu kıraatleri tefsirinde ele alış biçimine, tevatür meselesine hangi boyutuyla yaklaştığına ve mezhepsel taassubiyetini tefsirine yansıtıp-yansıtmadığına çalışılmıştır. Kurtubî Tefsiri'nde özellikle kıraat ihtilaflarının aile hukuku âyetlerinde kadına yönelik konularda tesirini tespiti çalışılmış ve neticede hükümü etkileyip etkilemediği Kurtubi tefsirinin özelinde araştırılmıştır. Yakın dönemde yazılmış çağımız tefsirlerinde de bu farklılıklara yer verilip verilmediğinin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın başlangıcında da belirttiğimiz gibi kıraat farklılıklarının çağımız tefsirlerinde genişçe yer bulamadığı müfessirlerin sadece sonuca odaklı nakillerde bulunduğu ayrıntılı bilgilerin ve bu zengin bilgi mirasının nakledilmediği görülmüştür. Bu tür çalışmalar neticesinde çekilen dikkatlerin ve hatırlatmaların meyvelerini vereceği ve yeni yazılan eserlerde bilgi kaynaklarımızın tümüyle sonraki nesillere taşınacağı kanaatindeyiz.

Aile hukunun kadını ilgilendiren konularında hüküm ihtivâ eden ve kıraat farklılıklarına sahip olan âyetlerde bu farklılıkların manayı etkilediği kısımlar örnek âyetlerle ortaya konulmuştur. Bu etkinin başta mezheb imamı olmak üzere islam âlimlerinin verdikleri fetvalara (farkındalık oluşturacak kadar farklılık gösteren âyetlerin sayısı az dâhi olsa) belirli bir çerçevede farklılık/derinlik/genişlik/zenginlik getirdiği tespit edilmiştir. Kıraat kaynaklı hüküm farklılıkları belki çok âyette olmayabilir. Ancak bu kadarı dahi müslümlar için Hz. Peygamber'in ruhsatıyla doğan, sahabe döneminden bizlere kadar gelişerek gelen, kaybedilmemesi tefsirlerde sonraki nesillere bırakılması gereken, kullanılması/yaygınlaştırılması elzem bir mirastır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Mehmet. “Kıraatlar Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsiri Kebiri”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- Akaslan, Yaşar. “İbnü’l Cezeri’nin Yedi Harf Meselesi Üzerindeki Fikirleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18, sy. 2 (2018):1.
- Albayrak, Halis. *Taberî ve Kıraat, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları, IV*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- _____. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubi, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- _____. “Mehdevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 367-368. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- _____. “Mekkî b. Ebû Tâlib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 575-576. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi’ li-Ahlâkı’r-Râvî*. thk: Muhammed Re’fet Said. y.y.: Dâru’l Vefâ, 2001.
- Bakillânî, Ebû Bekr İbnü’t-Tayyib. *el-İntisâr li’l Kur’ân*. thk: Muhammed‘İsâm el-Kudât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Baltacı, Ahmet. “İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 488-491. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayraktutan, Osman. “Kıraatlerin Tevatürü Bağlamında Tenkid Meselesi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi Aralık*, sy. 2 (2014): 8-9.
- Bayram, Abdullah. “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsîd Açısından Analizi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (2013):17.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kırâ’ât ve Eseruhâ fi’t-Tefsîr ve’l-Ahkâm*. Riyad: y.e.y., 1996.
- Berzencî, Muhammed b. Abdiresûl b. Abdisseyyid el-Hasenî. *et-Taârud ve’t-Tercihî Beyne’l-edilleti’s-Şeriyye*. Bağdat: y.y., 1977.

- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Muhtasarı*. çev: Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi/ Tabakatü'l Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- _____. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi (Uluslar Arası Kıraat Sempozyumu İstanbul 2012)* “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- _____. “İbn Atiyye el-Endelüsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 338-340. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- _____. “Nakkâş, Muhammed b. el-Hasen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 328-329. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh el-Müsned min hadisi Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. M. F. Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1980.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmul Kur'ân*. İstanbul: y.e.y., 1338/1919.
- _____. *Ahkâmul Kur'ân*. Beyrut: Dârel-fikr Yayınları, 2001.
- _____. *Ahkâmul Kur'ân*. terc: Mehmet Keskin. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. “Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı”. çev: Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Chaudhary, Mohammad. “Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi Arthur Jeffery Örneği”. çev: Mahmut Ay. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (2011):189-204.
- Çetin, Abdurrahman. “Dâni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 459-461. İstanbul: İSAM Yayınları, 1993.
- _____. *Kırâatların Tefsire Etkisi/Kur'ân'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- _____. *Kur'ân-ı Kerimin İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- _____. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

- _____. “Vâhidî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 438-439. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- _____. *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*. İstanbul: y.e.y., 1930.
- _____. *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a* Beyrut: Dar’ül Kitabi’l-İlmiyye, 1971.
- _____. *el-Ahrufu’s-Seb’a li’l-Kur’ân*. y.y.: Daru’l Minare, 1997.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü’l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MİFAV Yayınları, 2008.
- _____. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: D.İ.B. Yayınları, 2018.
- Efendî, Cevdet. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Elmalı, Hüseyin. “Mufaddal ed-Dabbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 365. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Emin, Ahmet. “*Fecru’l-İslâm*”. Beyrut: Daru’l-Kitab el-Arabi, 1969.
- Eroğlu, Muhammed. “Nehhâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 542-543. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Gölcük, Şerafettin. “Bâkillânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 531-535. İstanbul: İSAM Yayınları, 1991.
- Gülle, Sıtkı. “Taberinin Tefsirindeki Kıraat Değerlendirmeleri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2014): 70.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev: Sait Mutlu, Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- _____. *Kur’ân Tarihi*. çev: Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- _____. *Muhtasar Hadis Tarihi*. çev: Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hasan, İbrahim Hasan. *İslam Tarihi*. çev: İsmail Yiğit. y.y.: Kayıhan Yayınları, 1986.
- Işık, Emin. “İbnü’l-Enbârî, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 24-26. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

- İbn Arabî. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk: Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbn Atiyye. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib, *el-Muharrarul Veciz*. Beyrut: Dâru'l İbn Hazm, 2002.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1995.
- İbnü'l Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'in ve müşsidü't-tâlibîn*. Kahire: y.e.y., 1977.
- _____. *en'Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. çev: Ali Muhammed Dabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- _____. *en'Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Mısır: y.e.y., t.y.
- _____. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- İlhan, İhsan. "Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 173-174. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmul Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 180-186. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- _____. "İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 158-159. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- _____. *Kur'an'ın Nüzülü ve Kıraatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- _____. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV yayınları, 2013.
- Karaman, Hayrettin. Mustafa Çağrııcı. İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. *Aile İlmihali*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

- Kasabî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l Ensâr, 1979.
- Kaya, Eyyüp Said. "Maliki Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koçak, Muhsin. Nihat Dalgın ve Osman Şahin. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kudûrî, Ahmed. *Muhtasarul Kudûrî*. çev: Soner Duman, Osman Güman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Kur'ân-ı Kerim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, t.y.
- _____. *et-Tizkâr*, çev: Necati Tetik, Abdulmecit Okçu. İstanbul: y.e.y., 2008.
- _____. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları, 2015.
- Kutub, Seyyid. *Fizilâl-il Kur'ân*, çev: Muhammed Emin Saraç, İbrahim Hakkı Şengüler, Bekir Karlıağa. İstanbul: Madve Yayınları, t.y.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğni Muhtasarı*. thk: Hamed b. Abdulaziz el-Hammâd. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2015.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm (Ebû Şâme). *Mürşidü'l-vecîz*. thk: Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- _____. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Mekkî, b. Ebû Tâlib Hammûş b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-krâ'ât*. thk: Abdulfettah İsmail Şelebi. Kahire: Dârû'l Nehdâ, t.y.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 28-29. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimul Kur'an*. tsh: Cemil Çiftçi, Akmet Akçakaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh/Sahîhu Müslim*, thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *İ'râbu'l Kur'ân*. Kahire: Dâru'l Hadîs, 2007.

- Önen, Hacı. “Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 2 (2013):1-24.
- _____. “Tâberî Örneğinde Kıraat ve Huruf-u Seb’a İlişkisi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* Nisan, sy. 3 (2010):18, erişim 12 Aralık 2018, www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633.
- _____. “Ebû’Amr ed Dâni’ye Göre Yedi Harfin Anlamı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* Nisan, sy. 11 (2014): 58, erişim 27 Mart 2019, www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Ebû Ali el-Fârisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 88-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 1994.
- Özbek, Ömer. “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”. *Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*. sy. 39 (2015/2):170.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Râfî, Mustafa Sâdik. *İ’cazü’l-Kur’an*. Mısır: Mektebetü’t-Ticâriyye, 1965.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*. thk: Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Cafer Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Sabuni, Muhammed Ali Sabuni. *Ahkam Tefsiri*, çev: Mazhar Taşkesenlioğlu. İstanbul: Şamil Yayınları, t.y.
- Seyyid Hindavî, Ali İsmail. *el-Camiu’l-Mufid fi Şerhi’s-Şatibiyye fi’l-Kıraati’s-Seb’a*. İskenderiyye: Daru’l-Kimme, 2011.
- Süyûtî, Ebû’l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*. thk: Merkezü’d-Dirasati’l-Kur’âniyye, Medîne: Mücemma’u’l-Melik Fehd li-Tıbbâti’l-Mushafi’s-Şerif, t.y.
- _____. *ed-Durru’l Mensûr*. çev: Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012, erişim 31 Mart 2019, https://archive.org/stream/DurrulMensur1_16/DurrulMensur2#page/n483/mode/2up.
- Şaban, Zekiyüddin. *Usûlu’l-Fıkhi’l-İslamî*. y.e.y.: Mektebetu’l-Hanefiyye, 1996.
- _____. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: T.D.V. Yayınları, 1996.
- Tâberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. trc: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- _____. *Taberi Tefsiri*, trc: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmü'l-Kur'an*, çev: Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 38-42. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Temel, Nihat. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İhsan Abbas İvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fârîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 479-481. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 406-408. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2005.
- Yüksel, Ali Osman. "Kıraat-ı Aşere". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1990.
- _____. *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*. İstanbul: MÜİF Vakıf Yayınları, 1996.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 473-475. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boleli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, t.y.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. Beyrut: Alimu'l Kitab, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mâ'rifetü'l Kurrâ'il- Kibâr 'alâ't-Tabakâti ve'l-A'sâr*. thk: Tayyâr Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*. Beyrut: y.e.y., t.y.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Zerkaşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1391/1972.

Zühaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.

_____. *Tefsiru'l Münir*. çev: Hamdi Arslan. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.



