

KIRAATLERİN ORTAYA ÇIKIŞI MESELESİNE YENİ(DEN) BİR BAKIŞ

Yusuf ALEMDAR*

*“Andolsun Biz, Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık.
Var mı düşünüp öğüt alan?!” (54/Kamer, 17, 22, 32 ve 40.)
“Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyunuz!” (73/Müzzemmil, 20.)*

Anahtar Kelimeler: *Kur’an, Kıraat, Tilâvet, Yedi Harf, Yedi Kıraat.*

Özet

Kıraatler mes'elesi, Tefsir Usûlü ve Tarihi'nin en çok tartışılan konuları arasındadır. Buna sebep de; kıraatlerin doğuşuna ortam hazırladığı bildirilen öğelerin ve dayanakların sıhatten yoksun olması, onlara ait bilgi birikiminin yetersiz kalması, var olan malzemenin kapalılık içermesi ve bunların kendi aralarında bazen çelişkili bir durum arzemesi gibi hususlardır. Buna rağmen biz, kıraatlere, gözardı edilemeyecek ve yok sayılmayacak kadar kesin bir olgu olarak bakmaktayız.

Nitekim bu peşin benimseyişten yola çıkarak diyoruz ki, ne olursa olsun; Kıraat artık bir ilim statüsündedir ve bunun konusu olan kıraatler de müslüman camianın vazgeçilmez bir gerçeğidir. Ortaya çıkış biçimleri, nedenleri ve gerek İslâm alimlerini, gerekse batılı bilim adamlarını oldukça fazla meşgul etmesi bir yana; H. II. asırdan itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in birden çok ve çeşitli lehçe ve şîveyle kıraat edilir olması, adetâ resmî bir niteliğe büründü. Zira bu çağın sonlarına doğru kıraatlerin kabul ve red esasları belirlendi ve sayıları sınırlandırıldı; üzerinde anlaşma sağlanan kıraatler meşrûiyet kazandı, diğerleri ise zamanla unutuldu ve yok olmaya terk edildi. Bu gelişmelerin ardından yazılı edebiyâtını da oluşturan yeni bir disiplin doğdu. O da “Kıraat İlmi”dir. Dolayısıyla H. IV. yüzyılda Din Bilimleri halkasına katılan Kıraat, Tecvîd'i de bünyesine alarak Kur'an okumayı öğrenmenin yegâne aracı haline gelmiştir.

Bu makalede biz, objektif bir yaklaşım örneği sergileyerek öteden beri geleneksel anlayış sahiplerince kıraatlerin var oluşuna kaynaklık yaptığına inanılan naslarla onlara makbûliyet ve meşrûiyet kazandıran şartlara (ki, bunların hepsi klâsik literatürümüzde mevcuttur) eleştirel açıdan bakmaya ve farklı bir açılım sunmaya çalıştık.

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Sivas.

A New (Revisiting) View to the Issue of Qiraahs

Abstract

Key Words: *Qur'an, Qiraah, To Recite, Seven Letters, Seven Qiraahs.*

The Issue of Qiraahs is one of the disputatious subjects in the Methodolgy and History of Interpretation (Tafsir). The reasons of this are the lack of authenticity about data that give the information about how the qiraahs come out, inadequate of data and its hints, and contradiction among them. Despite the fact that this knowledge, we are considering the qiraahs as absolute phenomenon.

Due to this leaning, we are saying that the qiraah is a kind of science and the qiraahs which its subject, are the reality of Muslims. In addition to that many Muslim and Western intellectuals has engaged in this topic, after the second century (A.H.), reciting of the Qur'an in many dialects and accents became an official phenomenon. That was happened because in the late of the second century the principles of accepting and refusing for the qiraahs were designated and its numbers were limited. The qiraahs which are accepted became legitimate and others were forgotten or disappeared. As a conclusion of this progress, the Science of Qiraah (Ilmu'l Qiraah) came out. Consequently, getting into the Religious Studies in the IV. Century (A.H.), the Qiraah became a sole way to learn reciting the Qur'an through embracing the tajwid namely, special manner of reading the Qur'an.

In this article, we tried to analyse in a critical and an objective way.the verses which is accepted in the classical thought as a source for the qiraahs and the conditions in which the qiraahs got a legitimate.

I. GİRİŞ

Müslümanların gündemine girmesi ve oluşumu tamamen ve doğrudan Kur'an'la alâkalı olması sebebiyle kıraatler, neredeyse Kur'an'la eş-zamanlı olarak ortaya çıktıkları için, "Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ile Kıraat Tarihi aşağı-yukarı birbiriyle paralellik arzeder vaziyettedir" diyebiliriz.

Ana konusu Kur'an olan "Kıraat İlimi ile Kur'ân-ı Kerîm arasında neden-sonuç ilişkisi vardır" kanaatini de belirtebiliriz. Çünkü her nerede ve hangi vakit Kur'an'dan bahis açılrsa, onunla beraber veya ondan hemen sonra onun kıraatinden söz etmek adet olmuştur. Yahut bunun tersi bir durum da doğru kabul edilebilir.

Nitekim öncelikle kıraatlerin, bunların disipline edilmesinden sonra ise Kıraat İlimi'nin tematik bağlantısı doğrudan Kur'an, dolaylı olarak da Arap Dili iledir.

Her ne kadar Arapça, Kur'an'a göre varlık âleminde tabîi bir önceliğe sahip olsa da; kıraatlerin doğuşu, Arap Lisani'ndan dolayı değil, bunun aracılığıyla yeryüzüne gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'le birlikte gerçekleşmiştir.

Zira salt "Kur'an okumayı hedefleyen" yahut "Kur'an merkezli okumalar" demek olan kıraatlerin bu denli çeşitli oluşu, yalnızca Kur'an'ın yazı sivilinden değil, Arap Lügati'nin o dönemdeki yapısı başta olmak üzere daha başka etkenlerden

kaynaklanmıştır. Dolayısıyla kıraatlerin meydana gelmesinde sadece bir değil, birden fazla ve oldukça değişik faktörden bahsedilebilir. Kıraat türlerinin bu kadar artmasına yol açan âmillerin başlıcaları şöyle sıralanabilir:

a) Arapça'nın iptidâîliği; yani henüz bütün unsurlarıyla gelişmemiş ve olgunlaşmamış olması. Bundan kastedilen şey, o devrin şartlarında Arap yazı sisteminin tam manasıyla istikrara kavuşmamış olması ve bu yüzden onun hattında yer yer meydana gelen değişikliklerdir.

b) Kur'an'ın indiği tarihsel süreçte ve o coğrafi ortamda yaşayan insanlar, yani Kur'an'ın ilk muhatapları arasında okuma-yazma oranının çok düşük seviyede bulunması.

c) Hz. Peygamber (s.a.v.)'e isnâd edilen veya sonradan başgösteren gelişmelere altyapı oluşturmak amacıyla rivâyet edilen, (Kur'an'ın yedi harf/lisan ya da lehçe ile okunabileceğini imâ eden 'el-Ahrufu's-Seb'a'ya odaklanan ki; özü itibâriyle bir, varyantlarıyla beraber çok) hadisin, yanlış yorumlanması ve farklı kıraatlere uyarlanması.

d) Belli bir dönem (fetih hareketlerin)den sonra İslâm Devleti'nin sınırlarının sür'atle genişlemesi ve gayr-i arap unsurların hızla müslüman olmaları.

e) İslâm'ın ilk devirlerinde Kur'an'da hareke, nokta, sükûn vs. imlâ işaretlerinin bulunmaması ve bu yazı şeklinin özellikle acemleri zor durumda bırakması.

Böylece "yedi harf" ve beraberinde ya da hemen ardından "yedi kıraat", Kur'an ilimleri veya Tefsir Usûlü'nün en çok tartışılan konuları arasında yerlerini almıştır. Şimdi burada güdülen amaç, bunları yeniden münakaşa mevzûu haline getirmek yerine (ki bu, -değindiği gibi- şu ana dek yeterince yapılmıştır); bunlara bakışta, yaklaşımda ve yorumda yeni ipuçları ortaya koymaktır.

Bugün gelinen noktada ağırlık kazanan görüşe nazaran, "yedi harf"ten maksat; "Kur'ân-ı Kerîm hattı/yazısının, onun indi(rildi)ği dönemde yaygın olarak kullanılan Arapça'nın önde gelen lehçe ve şîvelerine göre okunmaya uygun olması hali" iken; "yedi kıraat" de, "Kur'an'ın yedi harf'le inzâline yönelik Hz. Peygamber'den sâdir olduğu söylenen hadis(ler)in çağrıştırdığı anlama benzetilerek (biraz da uydurularak) ihdâs edilen Kur'an(ı) okuma biçimleri"dir.

Kıraatlerin ortaya çıkışı konusunda, gerek Kur'an metnini(n) cem' ve tedvîninden bahseden Tefsir Usûlü ve Tarihi kaynaklarında, gerekse bu alanda yazılan müstakil eserlerde epeyce bilgi verilmiştir. Bu çalışmada bunları tekrar etmekten olabildiğince sakınılacaktır.

Ayrıca bu araştırmada, kıraatlerin tümünden yahut kısmen red veya kabul edilmeleri sorununu da gündeme getirmekten kaçınılacaktır. Zaten bu iki mes'ele, başlığı (ilgi alanı) farklı olan bir makalenin içine sığdırılamayacak, sıkıştırılamayacak kadar geniş ve o oranda da girift mevzûlardır.

Bu itibarla bunları burada polemik konusu yapmaktan öte, doğuşları ve benimsenip-benimsenmemeleri bir kenara bırakılarak; kıraatlerin bundan böyle bir vakia olarak görülmesi, dolayısıyla onlara -inkârı mümkün olmayan- bir olgu olarak bakılması gerektiği ön-kabûlünden hareketle yaklaşılacaktır.

Çünkü “Kur’an’ın çeşitli vecihlerde okunması”nı konu alan “Kıraat İlmî”, bilimsel bilginin iki temel şartını taşımakla ilmî bir hüviyet kazanmıştır: Sözlü kültürün objesi olmaktan çıkmak; yani yazılı edebiyâta sahip bulunmak ve bir disiplinin icâbettirdiği usûl ve kâideleri sistemine almak, bunları yerli yerince kullanmak ve uygulamak. Buna göre Kıraat, hem literatürünü oluşturmuş, hem de kendi kural ve yöntemlerini oturtmuş bir bilim dalıdır.

H. II. asırdan günümüze değin bu kadar külliyât ve yerleşmiş, kökleşmiş geleneği ile artık bir istikrâra kavuşan Kıraat İlmî’ni, Kur’an’a dayalı İslâmî İlimler’in ayrılmaz bir parçası, halkası; açıkçası biz müslümanlara mâl olan bir hakikat olarak algılamaktan başka bir seçeneğimiz de yok aslında.

Yinelemek lâzım gelirse; bu yazıyı kaleme alma(k)daki hedef, yeni problemler üretmek ve zihinleri daha da bulandırmak değil kesinlikle. Aksine burada öngörülen esas gaye; Kur’an’la eş-zamanlı bir dizi tarihsel gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan; o nedenle önümüzde hazır bulduğumuz bir fenomen diye de nitelendirilebilecek kıraatlerin altyapısını hazırlayan sebepleri bir başka açıdan değerlendirmek ve bu konuyu inceleme esnâsında elde edilen bulguları genelde İlahiyat camiasıyla, özeldense branşı Kur’ân-ı Kerîm Kıraati ve Tefsiri olan meslektaşlarla paylaşmaktan ibârettir.

Son tahlilde; muhtemelen ilgili bilim adamları/akademisyenler arasında vukû bulacak fikir alış-verişleriyle birtakım şeylerin üstü açılacak, gizemli noktalar biraz olsun aydınlanacak, belki de bazı soru ve sorunların arka-plânı ve karşılığı netleşecektir. Bu umut ve beklentiyle makalenin takdimine geçmek istiyoruz.

Şimdi asıl konuya girmeden evvel, ele alınacak bahislerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle üç kavramın açıklamasına yer verilecektir. Bunlardan biri, kıraatlerin zuhûruna zemin teşkil etmesi hasebiyle bu çalışmanın ortaya çıkışının hareket noktasını oluşturan temel deyim pozisyonundaki “el-ahrufu’s-seb’a” tabiri; bir diğeri de, makalenin omurga terimi konumundaki “kıraat” (ve bunun faili durumundaki “kârî’/kurrâ”); sonuncusu ise, bunun müterâdifî gibi anlaşılan ve genellikle öyle kullanılan “tilâvet” (ve bunun özne kipi olan “tâlî/tevâlî”) kelimeleridir. Dolayısıyla önce bunların izahları yapılacak, bilâhère ana mevzûya geçilecektir.

II. TANIM

A- el-Ahrufu’s-Seb’a

İki lafızdan ibaret bileşik bir ad olan “el-ahrufu’s-seb’a” deyimini oluşturan sözcüklerden “ahruf”, malum “harf” kelimesinin çoğul kiplerinden biridir: Harf; cem’i Hiref, Hurûf ve Ahruf.

Harf sözlükte; “bir nesnenin ucu, yanı, kenarı, sivri ve keskin kısmı” demektir. Kısaca; “uç, yön, parça” gibi anlamları bulunan harf, filimsi şekliyle de; “yüz çevirmek (sarf-ı nazar), başka tarafa meyletmek, sözü değiştirmek, bir şeyden dönmek ve su yolu, suyun akışı (mecrâ) gibi manalara gelmektedir.

Harfin, terim olarak temelde üç karşılığı vardır:

a) Hecâ (alfabe) harflerinin hepsinin ortak ismi. Dolayısıyla bunların tümüne birden ‘harfler (=Ahruf/Hurûf)’ denilmektedir.

b) Kelime veya kelimenin kısımlarından her biri harf diye adlandırılır. Buna göre isim harftir, fiil harftir, harf zaten harftir.

c) Lügat ve lehçeler de harf diye nitelendirilmektedir. Bundan dolayı; “Arap harfi” denilince “Arap lisanı”, “Kureyş harfi” denilince de “Kureyş şîvesi” anlaşılır¹.

“Seb’a” lafzı ise, “altı ile sekiz arasındaki sayı” olarak bilinen “yedi (Seb’)

rakamının dışı kipidir (Seb’a)².

Yedi günden ibâret olan hafta (=üsbû’) kavramı da bu kökten türemiştir. Seb’ ve seb’a’nın birtakım manaları arasında en önemlisi ve sıkça kullanılanı mecaz ve kinâye kabîlinden olanlarıdır.

Buna dayanarak; “çok, birçok” gibi fazlalık belirten abartılı ifadeler yerine, ‘çokluktan kinâye’ olarak ‘yedi’ sözcüğü, mecazen yaygın biçimde kullanılmaktadır³.

Buraya kadar verilen lügavî ve ıstılahî bilgiler ışığında ‘yedi harf’in, izafet terkibi halindeki karşılığı olarak bir tanım yapmak gerekirse; “bir’den yedi’ye kadar, hatta bundan daha fazla sayıda harf, kelime, lisan ve lehçeye ‘el-ahrufu’s-seb’a’ denilebilir.

Burada geçen lafızların neleri çağrıştırdığı hususunda bir muğlaklığın olduğu muhakkaktır. Sözkonusu kapalılığı gidermek için, bu kavramın ait olduğu bilim dalında içeriğinin nasıl doldurulduğuna bakmak gerekecektir. Bu noktada bir anlayış birliği sağlanamamış, fakat epeyce yorum yapılmıştır.

‘el-Ahrufu’s-Seb’a’, tamamen Kur’an’ın indiği lisan (vahiy dili olan Arapça) ile alâkalı bir mes’eledir. Bu bakımdan el-ahrufu’s-seb’a’ya atfen ve onu izah etme/ona açıklık getirme bağlamında başlıca şunlar söylenmiştir:

1. Kur’an dili saf Arapça olmakla beraber, Arapça’nın dışında başka dillerden de kelimeler ihtiva etmektedir. Zaman içerisinde Arap selîkasına uygun hale ge(tiri)len bu yabancı sözcükler, ‘*muarreb(e)*’ diye tabir olunmuştur.

2. Tarih boyunca diller arasında cereyân eden bu kelime alış-verişinden -az da olsa- Kur’an Arapçası da nasibini almıştır. Ancak Kur’an, -bünyesinde sınırlı

¹ Mütercim Ahmed ÂSİM, *Kâmûs Tercü’-emesi*, III/544, yer yok, 1304; *el-Müncid fi’l-Luğâ ve’l-A’lâm*, s. 126-128, Beyrut 1992.

² Biçimsel olarak müennes ama müzekker lafız/adları nitelemek için kullanılır (*el-Mu’cemü’l-Vesit*, Komisyon, I/414, İstanbul 1989).

³ Edward William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, IV/1296/1298, Beyrut 1980.

sayıda yabancı kökenli sözcük barındırmasının ötesinde- birtakım lehçelerin karmasından ibâret Arapça bir kitaptır. Yani Kur'an, inzâl sürecinde ve indiği o coğrafi bölgede yaygın/ağırlıklı olarak konuşulan/kullanılan şivelerden müteşekkil ortak bir Arapça'dır.

3. Kur'an, yediden az olmayan sayıda ana konudan bahseder.

4. Kur'an için lafız mühim değil, mana mühimdir. Bu sebeple bir mefhûm, aynı anlama gelen veya anlamı bozmayan farklı (manaları bir, lafızları başka) ifade kalıplarıyla telaffuz edilebilir. Dolayısıyla bunlardan hangisi kolayınıza geliyorsa Kur'an'ı onunla okuyabilirsiniz.

5. Kur'an'ın dizilimi/düzenine hâlel getirmemek koşuluyla, onun âyetleri ve satırları arasına ya da dışına (kenarına) şerh ve tefsir özelliği taşıyan birtakım açıklama veya notlar yazılabilir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet edeceği umularak bu tür ek (ziyâde)lerin Kitab'a kaydedilmesi bir mahzûr teşkil etmez⁴.

el-Ahrufu's-Seb'a hakkında ortaya atılan bu ve daha başka görüşlerin hepsi eleştiriye maruz kalmış, hiçbiri tutarlı bulunmamış; bu nedenle bunların tamamı, bir bütün halinde kabul görmemiştir. Dahası, bunlardan herhangi biri üzerinde ittifak edenler bile, kendi içlerinde ayrı ihtilaflara düşmüşlerdir⁵. Örneğin; Kur'an'da Arapça'dan başka dillerde (yabancı menşe'li) kelime varsa, bunlar nelerdir ve hangi lisanlara aittir? Kezâ Kur'an, hangi Arap şivelerini içermektedir veya Kur'an dili hangi Arap lehçelerini andırmaktadır? Kur'an'da yer alan temel konuların sayısı kaçtır ve bunlar nelerdir; ya da Kur'an'a hakim olan ana temalar nelerden ibarettir? Son olarak; Kur'an'ın -adedi yediye, hatta daha fazlasına varan miktarda- bütün ibârelerinin eş-anlamlısı var mıdır?

Bu vb. sorulara tatminkâr cevap bulunamayınca ve getirilen her tarif tenkid aldıkça, el-Ahrufu's-seb'a konusundaki belirsizlik tabiatıyla sürmüştür ve muhtemelen bundan böyle de sürecektir.

O halde *el-Ahrufu's-Seb'a* nedir?

Bu kavramın doğuşuna, gündeme gelmesine ve Kur'an ilimleri'nin en çok tartışılan konuları arasına girmesine kaynaklık eden rivâyet(ler)in sahihliği, zayıflığı ve mevzûluğu, öncelikle halledilmesi gereken bir problemdir.

Varsayalım ki, ilgili hadis(ler)⁶ sened ve metin açısından sorunsuz, yani sağlam ve tutarlı çıktı. O takdirde el-ahrufu's-seb'a, "Arapça'nın versiyonlarıdır" kanısına varabiliriz. Buna göre; 'yedi harf çerçevesinde, aynı manayı çağrıştıran söz

⁴ Sözkonusu kavrama kaynaklık eden rivâyetler ile bu konuda yapılan te'viller ve bunların sahipleri hk. geniş bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-TABERÎ, *el-Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, I (Mukaddime)/11-29, Beyrut 1988; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, X/32-46, Beyrut 1996; Muhammed Talha Bilâl MİNYAR, *Mukaddimetü Tefsiri'l-İmâm el-Kurtubî*, s. 108-122, Beyrut 1997.

⁵ Sözü edilen konuda ileri sürülen her bir düşüncüyü reddedenler ve bunların, bunlara karşı çıkış gerekçeleri hk. bkz. Bedruddin Muhammed Abdullah ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an* (tahkik: Komisyon), I/305-319, Beyrut 1994.

⁶ Sözkonusu hadisleri varyantlarıyla birlikte toplu olarak görebilmek için bkz. Abdullah b. Muhammed İbn ABDİLBERR en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânid* (Tahkik: Muhammed el-FELLÂH), VIII/292, Cemâliye 1982.

kalıplarının (söylem ve öğrenim kolaylığı gözetilerek ve de tercih hakkı saklı tutularak) kullanımına yönelik, İlahî irade tarafından vahiy meleği Cebrail, dolayısıyla Peygamber aracılığıyla tanınmış bir ruhsat ve fırsattır' demek mümkündür.

Bu değerlendirme doğrultusunda el-ahrufu's-seb'a'nın mahiyetine ilişkin, - 'Kur'an metninin akışı (contex/bağlamı)na denk düşmek şartıyla- müterâdif/müşterek kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılmasında bir sakınca bulunmadığı'na dair bir te'vile gidilebilir ki; bu kanaate, şu iki misâlden hareketle varılmaktadır:

a) "Vahiy kâtiplerinden biri, 'Semîun Alîm', 'Azîzün Hakîm' vb. âyet sonlarında tereddüt etmiş ve Resûlüllah'a; -'Azîzün Hakîm' mi, 'Semîun Alîm' mi, yoksa 'Azîzün Alîm' mi yazayım? diye sormuş. Resûlüllah da cevâben; -hangisini istersen onu yaz! demiş. Vahiy yazıcısı da uygun bulduğunu oraya kaydetmiş... Bu olayı nakleden kişi diyor ki; -Hz. Muhammed, bundan böyle kuşkulandığım yerlerde nasıl dilersem öyle yazmam konusunda bana yetki (vekâlet) verdi⁷."

b) "Enes b. Malik'in aktardığı bir habere göre; Abdullah b. Mes'ûd, bir adama Kur'an okumasını öğretiyordu. O kişi *Duhân Sûresi*'nin 44. ('Taâmü'l-esîm') âyetini, -burada geçen 'esîm' kelimesini söylemeye dili dönmediği için- 'Taâmü'l-yetîm' şeklinde telaffuz ediyordu. Bunu gören İbn Mes'ûd ona, 'Taâmü'l-fâcîr' diye okumasını önerdi. O da bu âyeti onun söylediği gibi okudu.

Bunun üzerine ravî İbn Malik'e soruyor: -'Bu âyetin böyle okunmasına ne diyorsun, bu konu hakkında senin görüşün nedir?' O da ona; -'bunu onaylıyorum, çünkü bunda (bunun böyle olmasında) genişlik (ittisâ') vardır' cevabını veriyor⁸."

Bu iki örnek gösteriyor ki; Kur'an'ın kompozisyonu (siyak-sibâkı)na aykırı düşmemek şartı ve Arapça'nın sınırları dışına çıkmamak kaydıyla⁹, ifade güçlüğüne bertaraf etmek ve anlama zorluğunu ortadan kaldırmak amacıyla, el-ahrufu's-seb'a çerçevesinde ve anlam kayması/sapması olmadığı durumlarda; aralarında mana birliği bulunan kelimeler rahatlıkla birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bunda bir sakıncanın olması bir yana, bu türden (yani; Hz. Osman döneminde ve onun marifetiyle tek hat üzerine son şeklini alan Kur'an metni üstünde değil de, onun tilâveti hususunda) bir tasarruf yoluna başvurmak, Allah ve Resûlü'nün tercihi ve iznidir. Konu hakkındaki araştırma ve edinilen bilgi, bu hükme varılmasında ve bu sonuca ulaşılmasında en önemli etkindir¹⁰.

⁷ TABERÎ, *Tefsir*, I/23.

⁸ İbn ABDİLBERR, *Temhîd*, VIII/292.

Not: Bu iki rivâyetin, bir an için sahih olduğunu farzedelim. O takdirde bu tür izinlerin, Kur'an'ın henüz mushaf haline gelmediği Asr-ı Saâdet dönemine münhasır; yani Resûlüllah daha hayatta olduğu için, ancak O'nun denetim ve gözetimine tabi bir(er) müsaade olduğu fikrini taşıyoruz. Dolayısıyla bu nevi toleransları, bu bağlamın dışında mütâlaa etmediğimiz gibi; hele hele mushafa nihâî şekli verildikten sonra, bu yönde bazı inisiyatifler kullanmayı ve/veya ona yol açacak beyanlarda bulunmayı asla tasvip etmiyoruz.

⁹ Çünkü Kur'an Dili'nin Arapça olduğuna, dolayısıyla bunun haricinde bir lisanla Kur'an'ın orijinalitesinin korunamayacağına yönelik kat'î deliller (nass) vardır. Örneğin; bkz. 26/*Şuara*, 195.

¹⁰ İleride bu konu tekrar ele alındığında 'yedi harf'in nasıl bir anlam kaymasına, hatta sapmasına uğradığı; hiç ilgisi olmayan ve çok sonraları zuhur eden bir kavram ('Kırâât-ı Seb'a') ile özdeşleştirilerek garip ve kendinden uzak bir mananın hamledildiği, sanki onunla eşanlamlıymış gibi bir tutulduğu; böylece yanlış kanaatlerin oluşumuna yol açtığı üzerinde durulacaktır.

B- Kıraat

“*Kirâet/h*” sözcüğü, birinci ve üçüncü babdan “*karee (yekruu ve yekreu)*” fiilinin ‘fiâle’ veznindeki masdarlarından biridir. Aynı kökten gelmeleri hasebiyle Kur’an ve Kıraat, ‘k-r-e’nin türevleri durumundadır.

“*Kıraat*” lügatte; “toplamak, bir araya getirmek (cem’), harfleri ve kelimeleri veya parçaları birbirine katmak, eklemek (zamm), okumak; özellikle ve sürekli Kur’an okuyuşuyla meşgûl olmak (tilâvet) gibi anlamlara gelir ki, çoğulu “*kirâât* (=okumalar)”dır.

Kısaca, “*kârî*” (=okuyan)in fiili/eylemi” demek olan ‘kıraat’in ıstılâhî manası ise; “(mektûb/yazılı halde bulunan) bir metnin harflerini ve kelimelerini birbirine katarak/birleştirerek okumak, bir şeyi baştan sona kadar (hepsini bir bütünlük içinde) okumak; husûsiyle Kur’an’ı tümüyle telaffuz etmek, onu yüzünden veya ezbere ağır ağır (terfîl ve tecvîd üzere) ve fakat çokça okumaktır”¹¹ ve bu okumayı, -deyim yerindeyse- günlük olağan işlerden biri gibi sürekli olarak yapmaktır.

“*K-r-e (okuma)*” kökünden türeyen lafızların Kur’an’da çok farklı kullanımları vardır¹². Fakat bundan ziyâde, Kur’an’la bağlantılı konulardan biri, yani bilimsel bir mes’ele olması itibâriyle kıraatten ne anlaşıldığının ortaya konulması daha önemlidir.

Kıraat’in, Kur’an ilimleri kapsamındaki kavramsal tanımı; “Allah’ın Kitabı’nın okunuşu hakkındaki farklı uygulama biçimleri (=kıraat vecihleri)ni, isnâd kriterlerine uyarak bilmektir.”

Buna göre “Kıraat, öyle bir ilimdir ki; onun sâyesinde insan, Kur’ân-ı Kerîm’in lûgat ve i’râb yönünden telaffuzuyla veya onun kelimelerinin seslendirilmesiyle ilgili olan hazf-isbât (kaldırma-koyma), tahrîk-iskân (harekeleme-sâkin kılma), fasl-vasl (ayırma-birleştirme) gibi hususları kavrar; dolayısıyla kıraatle uğraşan kişi, bu vb. ittifak ve ihtilâf noktalarını nakledenlere dayandırarak öğrenir.”

Hülâsa Kıraat, “Kur’an kelimelerinin edâsının (fonetiğinin) ne şekilde olacağını kendisine konu edinen ve bu yönde var olan değişik rivâyetleri bünyesinde toplayan ve de bunları nakledenlere mâleden bir bilim dalıdır.”¹³

Bu itibarla kıraatin konusu, Kur’an kelimeleridir ki; kıraat, onların med, kasır, nakil vs. durumlarından bahseder.

Kıraatin, -bir vâkia olarak- delili, sünnet ve icmâdır.

¹¹ Ebû Abdîrrahman HALİL b. AHMED, *Kitâbü’l-Ayn*, I/204-205, Beyrut 1988; İsmail b. Hammâd el-CEVHERÎ, *Tâcû’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, I/65, Beyrut 1990; Hüseyin b. Rağîb el-ISBEHÂNÎ, *el-Müfredât fi’l-Garîbi’l-Kur’an*, s. 606, İstanbul 1986; Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn MANZÛR, *Lisânü’l-Arab*, I/129-130, Beyrut 1994; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-ZEBÎDÎ, *Tâcû’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, I/218-219, Beyrut 1994.

¹² ‘K-r-e’ menşe’li kelimelerin Kur’an’da geçtiği yerler, bunların kalıpları, literal ve bağlamsal anlamları hk. bkz. Muhammed Fuad ABDÛLBÂKÎ, *Mu’cemû’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 685-686, Kahire 1994; Seyyid Ahmed Abdülvâhid Ebû HATAB, “*Elfâzu’l-Kirâe(h) fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*”, *Mecelletü Câmiati’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy. XVI, s. 152-167, Riyad 1996.

¹³ Ahmed b. Muhammed el-BENNÂ ed-DİMYÂTÎ, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kirâati’l-Erbaa Aşer/Münthe’l-Emânî ve’l-Meserrât fi Ulûmi’l-Kirâât*, I/67, Beyrut 1987. Ayrıca kıraatin terminolojik olarak çeşitli tariflerini bir arada görebilmek için bkz. Muhammed Salim BAZMÛL, *el-Kirâât ve Eseruhâ fi’l-Tefsîr ve’l-Ahkâm*, I/107-112, Riyad 1996.

Kıraatin faydası da, Kur'an okuyucularını tahrif ve tağyir (onu bozmak ve değiştirmek)den korumaktır.

Kıraatin gayesi ise, kıraat imamı ve onların ravîlerinden her birinin okuyuş tarzını bildirmek ve bunları öğretmektir¹⁴.

"Kârî", kıraat fiilinin ism-i fâil (özne) kipi olup, çoğulu "kurrâ" dır. Kârî ile aynı manayı taşıyan fakat kullanımı o derece yaygın olmayan bir başka kelime de "karrâ" dır ki, bunun cem'i "kâriûn" dur.

Kârî'in cem'i mükesser yapısındaki bu çoğul kalıbı (kurrâ'nın yanısıra, cem'i müzekker-i sâlim şeklinde bir çoğulu daha vardır ki, o da "kâriûn" dur. Bu durumda kârî'in, anlamdaş olduğu karrâ ile bu yönde de bir birlikteliği sözkonusudur.

İsim halindeki sözlük anlamı, "okuma eylemini yapıp-eden" demek olan *kârî/karrâ-kurrâ/kâriûn* kelimeleri, -müfred ve cem'i sığalarıyla- türediği kıraat masdarının içerdiği manaları -doğal olarak- ihtiva etmektedir.

Aynı zamanda "mukrî" de denilen kârî¹⁵ in, genellikle tercih edilen ve tekilinden daha yaygın olarak kullanılan çoğul kalıbı kurrâ'nın, tarihsel süreçte ve kavramsal bazda içerdiği başlıca anlamları şunlardır:

1. "Araplar okuma-yazma bilmeyen bir kavim; daha doğrusu okuma-yazma bilenleri az olduğu için, 'kârî' ve 'kurrâ' adı bu gibilere (yani çok sınırlı sayıdaki okur-yazarlara bu isim) tahsis edilmiştir¹⁶."

2. "Müslümanlığın ilk devirlerinde okuma bilenlerin miktarı az olduğu için okumanın büyük ehemmiyeti var idi. O sırada diğer müslümanların okuması, yazması olmadığından Kur'an-ı Azîmüşşân'ı okuyanlara, (onları) diğer müslümanlardan ayırmak için (Kurrâ) adı verilmişti¹⁷."

3. Hz. Peygamber zamanında, inzâlin başladığı günden itibaren Kur'an'dan, indiği ve işittiği kadarını (belli yerlerini) ezberleyenlere de 'kurrâ' denilirdi¹⁸.

4. Yine aynı dönem ve sonrasında bu tabir, Kur'an'ın tamamını ezberleyen ve kendini Kur'an öğretimine (ta'lim ve hıfzına) adayın hâfız(u'l-Kur'an) ve muallim(u'l-Kur'an) sahabe ve tabiûn zümresi için kullanılmıştır¹⁹.

5. Hulefâ-i Râşidîn devrinin sonuna dek Kur'an kıraati ve tefsiri/te'vili sahalarında temâyüz eden, kendisine hususî Kur'an nüshası edinilen ve bilâhère doğacak olan kıraatlere kaynaklık yapan "ehl-i Kur'an"a 'kurrâ' deniyordu²⁰.

¹⁴ DİMYÂTÎ, *İthâf*, gös.yer.

¹⁵ İbn AHMED, *K. Ayn*, VI/205; CEVHERÎ, *Sıhâh*, I/65; İbn MANZÛR, *L. Arab*, I/130; ZEBÎDÎ, *T. Arûs*, I/218-219; *M. Vesît*, II/722.

¹⁶ İbn HALDUN, *Mukaddime* (çev. Z. Kadirî UGAN), II/484, İstanbul 1986.

¹⁷ Corci ZEYDAN, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (müt. Zeki MEGÂMİZ), III/122, İstanbul 1973.

¹⁸ "Büyük Kur'an parçalarını ezbere bilen kişilere (kurrâ) denirdi" [Theodor NÖLDEKE, *Kur'an Tarihi* (çev. Muammer SENCER), s. 17/28 no'lu dipnot, İstanbul 1970].

¹⁹ "Kârî, hâmil manasındadır" (İbn AHMED, *K. Ayn*, VI/205). "Kur'an'ın hâfızlarına (Kurrâ) nâmı verilmekte idi" (C. ZEYDAN, *a.g.e.*, III/117). "(Onlar arasında) Kur'an'ın tamamını, yarısını veya bir kısmını, yahut daha azını ezberleyenler vardı. Fakat herkes bildiği kadarını kendisinden sonrakilere öğretiyordu." (İsmail KARAÇAM, "Kur'anı Kerim Talimi", *Nesil Dergisi*, y. 4, sy. 37-38, s. 58, İst. 1979.)

²⁰ Bu kişilerin sayısı ve kimler olduğu hk. bkz. ASKALÂNÎ, *F. Bârif*, X/57 vd.

6. Genelde din bilimlerinin hepsinde, özelde ise Fıkıh ve Hadis İlimi'nde ileri düzeyde bulunan selef ulemâsına 'kârî' denilmiştir ki, bu, bazen 'fakih/müctehid', bazen de 'muhaddis'le eş-anımlı olarak kullanılmıştır²¹.

7. Din ve dünya hayatını zühd ve takvâ üzere yaşayan, münzevî-âbid-sâlih şahsiyetler²² de, İslâm'ın ilk çağlarında 'kurrâ' diye anılır olmuştur²³.

8. Kıraat ekollerinin ortaya çıkışının ardından kurrâ deyimi yedi, on ve on dört kıraatin kendilerine nisbet edildiği meşhur imamların en belirgin sıfatı olmuştur²⁴.

9. Tarihsel akış ve bugün gelinen nokta değerlendirildiğinde ise kurrâ; Kur'an hâfızı olmanın ötesinde, onun okunuşu hakkında meydana gelen kıraat farklılıklarının hepsine veya en azından bir kıraat tarzına hakkıyla vâkıf olanların ünvanı olmuştur²⁵.

Kurrâ'nın, uzun bir geçmişe sahip olan bu manada kullanımı, artık bir istikrara kavuşmuş ve günümüz İslâm Dünyası'nda kurrâ bu yönde kavramsal bir niteliğe bürünmüştür. Yani bugün kurrâ denince, Kur'an'ın kıraati konusunda uzmanlaşmış ve okuyuşu güzel olan²⁶ kişiler akla gelmektedir. Nitekim bu çalışmada kurrâ, -yeri geldikçe- bu karşılığı ile kullanılacaktır.

C- Tilâvet

"*Tilâvet/h*" kelimesi 't-l-v' kökünden ve birinci babdan 'telâ' fiilinin -kirâet/h benzeri- 'fiâle' kalıbındaki masdarlarından biridir (*telâ, yetlû, tilâveten, tülven, tilven*).

Tilâvet lafzı sözlükte belli-başlı beş anlama gelmektedir: Terketmek (terk), yalnız bırakmak (hazl), uymak (iktidâ), tabi olmak (teb') ve okumak (kirâet)²⁷.

Tilâvetin terim manası ise, "Kur'ân-ı Kerîm'i okumak"²⁸. Buna göre; "Kur'an tilâveti" demek, aynı zamanda "Kur'an kıraati" demektir. O nedenle tilâvet ile kıraat, eş-anımlı kelimeler gibi gözükmemekte ve çoğu kez birbirinin yerine kullanılmaktadır. Fakat böyle görülmesi ve algılanmasına rağmen, tilâvetle kıraat arasında herkesin farkedemeyeceği türden birtakım nüansların olduğu muhakkaktır.

Tilâvet eden/yapan eril kişiye '*tâlî*', dişi kişiye de '*tâliye*' denir ki, bunun hem müzekker, hem de müennes yapılarının çoğulu '*tevâli'*'dir. Tilâvetin bu özne kipi (ism-i

²¹ "Ulemâdan bir cemaat, muhaddisler ve diğerleri kurrâ sınıfındadır" (ZEBİDÎ, *T. Arûs*, I/222.). Ayrıca bkz. İbn HALDUN, *Mukaddime*, II/484-485; Johs PEDERSEN, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII/47, M.E.B., İstanbul 1993.

²² CEVHERÎ, *Sihâh*, I/65; M. ÂSİM, *Kâmûs*, I/81; *M. Vesit*, II/722.

²³ Haricîliğin zuhuru sırasında özellikle Abdullah İbn Mes'ud (v. h. 32)'a uyan Irak'lı ve Kûfe'li bir grup vardı ki, bunlara 'kurrâ' deniyordu. Bunların temel karakterleri Kelâmullah'ı ezberleyip onu başkalarına öğretmeleri ve bunun hükümlerine sıkı sıkıya bağlı olmaları ve de kendilerince çok düzenli bir dinî yaşayış içerisinde bulunmalarıdır. İşte Haricî fırkaların çekirdeğini bu kurrâ topluluk oluşturmuştu. (Ethem Rûhi FİĞLALİ, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 87, İstanbul 1986.)

²⁴ Gerçekte "eimme-i kurrâ" diye ortak bir isim verilen bu imam/kurrâların kimler olduğu hk. bkz. DİMYÂTÎ, *İthaf*, I/75-76.

²⁵ Şemseddin SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, II/1024, Dersâdet 1317; Mehmet Zeki PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II/324, M.E.B., İstanbul 1993.

²⁶ Çünkü "kârî, Kur'an kıraatini en güzel yapandır" (İbn MANZÛR, *L. Arab*, I/130.). "Tilâveti güzel kimse, hüsnü'l-kirâe sahibi ki, Kur'an'ı tecvîd ve tertîl üzere okur. İşte bunlar kurrâ'dır." (M. ÂSİM, *Kâmûs*, I/81.)

²⁷ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn FÂRİS b. Zekerîyya, *Mu'cemu'l-Luğa* (Tahkik: Züheyr Abdülmuhsin SULTAN), I/149, Beyrut 1986; İbn MANZÛR, *L. Arab*, XIV/102.

²⁸ İbn AHMED, *K. Ayn*, VIII/134.

fâili)nin karşılığı ise; “bir nesnenin ardına düşen, peşinden giden, onu izleyen ve onu gerektiği gibi araştıran-inceleyen, sonunda söz ve davranışlarıyla ona uyan kimse”dir²⁹.

Bu takdirde; Kur'an tilâvetiyle meşgul olan şahıs, onu sırf okumakla kalmayacak, onun manasına da nüfûz etmeye çalışacak ve hayatını bu doğrultuda düzenleme gayreti içerisinde olacaktır. Bu sonuç da, kârî ile tâlînin farkı olsa gerektir³⁰.

D- Kur'an ve Diğer Şeyleri Okuma Lafızlarının Birbiriyle Mukayesesi

Burada sözü fazla uzatmamak ve konuyu dağıtmamak için tilâvetle kıraat arasında var olan ayrıcalıklardan -önemine ve konuyla ilgisine binâen- yalnızca iki tanesine yer verilecektir:

1. Kıraat, sadece Kur'an'ın okunmasına tahsis edilmiş bir kavram iken; tilâvet, Kur'an yanında diğer yazılı şey (metin)lerin de okunmasına şamil olan biraz daha geniş kapsamlı bir deyimdir. Yani 'kıraat' denince sırf 'Kur'an okumak' anlaşılırken, 'tilâvet' denince 'Kur'an okuma'nın ötesinde 'başka kitap (=kelâm)ları okumak' da anlaşılmaktadır. Bu itibarla okuma materyalleri göz önünde bulundurulduğunda, tilâvet, kıraatten daha zengin bir malzemeye sahiptir denilebilir. Zira 'kıraat, tek bir şeyi (yani Kur'an'ı) okumak' iken; 'tilâvet, pek çok şeyi (Kur'an ve ötekilerini) okumak' manasını taşımaktadır³¹.

2. Kıraat, yüzeysel bir okumayı çağrıştırırken; tilâvet, bu okumayı içselleştirmeye yönelik daha derûnî bir eylemdir. Bir başka ifâdeyle; kıraat, literal (=lafzî) bir okuma türüyken, tilâvet, muhtevâyı anlamaya hizmet eden (manevî/hükmî) bir okuma çeşididir. Bu haliyle kıraat, bir nevî metin çözümü iken; tilâvet, o metnin manasına vâkıf olmaya, hatta fiilen ona uymaya, yaşantıyı okunan şeyin hükümlerine göre düzenlemeye aracılık eden bir okuma şeklidir. Bu sebeple kıraatte, Tecvîd ve Kıraat İlmî kuralları önemli görünürken; tilâvette, tefsir ve te'vil usûlleri ehemmiyet arz etmektedir³².

Gerek okuma tarzı, gerekse yaşamını okunan şeye uyarlama özelliğiyle tilâvet; “Allah'ın indirilen Kitabı'nı okuyarak ona tabi olmaya” tahsis edilmiş, yani çift yönlü bir fiili çağrıştıran bir terimdir. Bu anlam yapısıyla tilâvet, kıraatten daha hususîdir. Dolayısıyla her tilâvet kıraattir, ama her kıraat tilâvet değildir³³. Buna

²⁹ İbn MANZÛR, *L. Arab*, XIV/102-104; M. ÂSİM, *Kâmûs*, IV/886-888; M. Vesîr, I/87-88.

³⁰ Şimdi bu ayrıntılar üzerinde durulacaktır.

³¹ Buna dair günümüzden pratik bir uygulama örneği sunmak istiyoruz: Yakın geçmişte bir kandil gecesi münâsebetiyle tertip edilen ve bir televizyon kanalında yayınlanan bir mevlid programının sonunda, ünlü duâ-han (aynı zamanda merkezi İstanbul'da bulunan Türkiye Hâfız-ı Kur'an ve Mevlidhanlar Cemiyeti Başkanı iken 01.09.2003 tarihinde vefat eden) Adem ERİM tarafından yapılan mevlid duâsında şu ifadeler yer almıştı: -“Yâ Rabbi, kıraat olunan Kur'ân-ı Kerîm'i ve tilâvet edilen Mevlid-i Şerîf'i Dergâh-ı İzzet'inde kabul eyle!” Şayet bu duâ cümlesinde geçen kıraat ve tilâvet deyimleri bilinçli bir şekilde kullanılmış ise yerli yerindedir. Dolayısıyla bu edebî hassâsiyetinden ötürü adigeçen zâtı hâlet-i ruhâniyesinde tebrik ediyor, merhumu minnet ve şükranla anıyoruz.

³² Daha fazla bilgi ve başka ayrıcalıklar için bkz. Ebû HATAB, *a.g.m.*, s. 129-142 ve 152-167.

³³ İSBEHÂNÎ, *Müfredât*, s. 100.

rağmen Kur'ân-ı Kerîm'de 't-l-v' kökenli 'okuma' lafızları, 'k-r-e' menşeli 'okuma' kelimelerinden daha az geçmektedir³⁴.

Tilâvetin bu çalışmayla alâkası ve burada işlenen konulara dahil edilmesi, yalnızca kıraatle bağdaşan/örtüşen yönleri hasebiyledir. Yani; okunan nesne olarak sadece Kur'an'ı hedef alan bir okuma türü olması ve yine salt kıraatle özdeşleşen bir okuma biçimini andırması göz önünde bulundurularak, tilâvet bu araştırmanın mevzûları arasına alındı. Yoksa tilâvetin kıraatle eş-anamlı olmasının dışındaki manaları, bu makalenin kapsamı alanında kabul edilemez ve yer alması uygun düşmezdi.

Benzer şekilde, kârî ile tâlî arasındaki ilişki için de bu yaklaşım geçerlidir³⁵.

III. KIRAATLERİN DOĞUŞUNA ETKİ EDEN PSİKO-SOSYAL FAKTÖRLER

İnsanoğlu, tarih boyunca bazı alanlarda birtakım tedbirlere, hiç gereği yokken başvurmamış; bilakis onu, bu tür şeyleri yürürlüğe koymaya iten bir sürü psikolojik sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, dinsel vs. etmenler olmuştur.

Bu arada müslümanlar, Kur'an üzerinde bir dizi önlemler almaya yönelmişlerse, onlar da bunları, bazı zorlayıcı etkenlere dayanarak yapmışlardır.

Hatırlanacağı üzere, Hz. Muhammed yaşıyorken, Kur'an adına herhangi bir korku ve endişeye yer olmadığından, O'nun tasarrufları³⁶ dışında ve üstünde bir eyleme girişilmesine gereksinim duyulmamıştı.

Ancak O'nun vefatının ardından mevcut ortam, ilk olarak Kur'an'ı sadece derleyip-toplamayı zarurî kıldı ve o yerine getirildi³⁷. Peşisıra ihtiyaçlar, Kur'an'ın yeniden yazılımını, çoğaltılıp bazı merkez kentlere dağıtımını öngördü ve onlar gerçekleştirildi³⁸. Tüm bunlar, (Peygamber'in tasarruflarında bulunmadığı bir alanda icrâ-i faâliyete kalkışmak şeklinde tasavvur olunacağından hareketle) bir öncekini nakzeder gibi gözükse de zamanın şartları dikkate alınarak iyi niyetle devreye sokulan atılımlardı.

³⁴ 'Telâ-tilâvet' orijinli sözcüklerin Kur'an'da yer aldığı âyetler, bunların sîğaları, lûgat ve ıstılah manaları için bkz. ABDÜLBÂKÎ, *Mu'cem*, s. 197-198; Ebû HATAB, *a.g.m.*, s. 129-142.

³⁵ Burada aktardıklarımızdan başka, kıraatle tilâvet arasındaki en mühim ayrıcalıklardan biri de şudur (ki, biz buna ve diğerlerine, makalenin -belirlenen- boyutlarını aşar kaygısıyla temas etmeyi uygun bulmadık): Kıraat, herhangi bir şeyi (haber, olay, gelişme, problem vs.) tefsir ve te'vil etmek iken; tilâvet, lâhî veya beşerî herhangi bir eseri (Kur'an pasajı ya da müzik parçası gibi) özgün bir edayla seslendirmektir. Örneğin; "Kur'an okumaları", "bunu şöyle okumak gerekir", "bunu siz nasıl okuyorsunuz?" ya da "ben bunu şöyle okuyorum" denildiğinde "yorum" anlamında kıraatten söz edilmiş olur. Öte yandan; "filan okuyucu bize okudu=telâ aleynâ el-kâriu's-şeyh", "efendim bunu bir de siz okusanız/sizden dinlese", "falancanın eşsiz yorumuyla dinledik" veya "ne güzel okudu" denildiğinde ise, "icrâ" manasında tilâvetten bahsedilmiş olur. (Kıraat ve tilâvet kavramlarının karşılıkları ve farkları kapsamında yukarıda verilen *kaynakların* gösterilen yerlerine bkz.)

³⁶ Hz. Peygamber Devri'nde Kur'an üzerinde yapılan işlemler hk. bilgi için bkz. Muhammed Abdülazîm ez-ZERKÂNÎ, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I/240-249, Beyrut 1988.

³⁷ Hz. Ebûbekr Devri'nde Kur'an'ın cem'i ve tertibi hk. bilgi için bkz. Mennâu'l-KATTÂN, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 125-128, Beyrut 1993.

³⁸ Hz. Osman Devri'nde Kur'an'ın cem'i, teksiri ve çevre vilâyetlere gönderilmesi hk. bilgi için bkz. Subhî-SÂLİH, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 78-89, Beyrut 1988.

Sonrasındaki gelişmeler ise, (örneğin; büyük kitleleri bu son kutsal kitaptan haberdâr etme ve bunda yer alan İlâhî mesajları onlara iletme amacı başta olmak üzere, daha başka gerekçelerle) Kur'an'ın artık bir kalıpta okunamayacağı gibi tam tersi bir durumu gündeme getirdi. Zira İslâm, oldukça farklı ve çok geniş coğrafyalara yayılmıştı³⁹. Buna paralel olarak Kur'an, insicamdan uzak ve fazlasıyla kalabalık halk kesimlerine ulaşmıştı zaten. Dolayısıyla koca bir İslâm toplumunu, Kur'an'ın tek kıraati üzerinde birleştirmek yerine; -hazır verili durumu da değerlendirerek- var olan okuyuş tarzlarını belli esaslara bağlamak sûretiyle "kıraatleri birtakım kategorilere ayırmak" daha makûl bulundu.

Diğer bir ifadeyle; bugün gerçek bir olgu olarak karşımızda duran kıraatlerin ortaya çıkışları kaçınılmaz bir hâl aldığına, tek çare, onlara meşrûiyet zemini hazırlamak oldu.

İşte, "kıraatlerin altyapısını -muayyen bir zamana hasretmeksizin- oluşturan malzeme" diye de vasıflandırılabilen başlıca âmiller şunlardır:

Hicrî II. asrın sonlarına doğru artık iyiden iyiye belirginleşmeye başlayan kıraat ekolleri⁴⁰, tıpkı fikhî/amelî mezhepler misâli inandırıcı olmak, taraftar bulmak, mensuplarını artırmak ve yerlerini sağlamlaştırmak; kısaca, iyi bir taban oluşturmak için kendilerine Kur'an'dan işaret, Sünnet'ten delil, sahâbeden re'y ve tabiûndan icthad vs. kuvvetli dayanak arayışına yöneldiler. Büyük çabalarla elde edilen teorik bulgular, pratik örneklerle desteklendi, zenginleştirildi ve neticede kıraatlerin varlık sebebi olmak üzere bir dizi illet üretilmiş oldu.

Şimdi sırasıyla bunların etüdünü yapmak yerinde olacaktır.

A. KUR'ÂNİ DAYANAKLAR

Kıraatlere hüccet olma bağlamında iki âyet sıkça hatırlatılmaktadır:

1. "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz!*"⁴¹

Bu ifade aynı âyet içerisinde iki kez geçiyor. Birincisi doğrudan isim (Kur'an) zikredilerek, ikincisi ise zamir (o) kullanılarak. Fakat her ikisinin de siyak-sibâkına bakıldığında, bu okuyuşların geceleyin kılınan namazla ilintili olduğu hemen anlaşılacaktır. Söz konusu bağlam gözetilerek bu cümle(ler) okunduğunda, ortaya kendiliğinden şöyle bir anlam çıkmaktadır:

"Gece namazlarınızda kıraat şartını yerine getirmek, ama kendinizi fazla yorup-yıpratmamak amacıyla Kur'an'ın neresi ve ne kadarı sizin için kolay olacaksa, oradan, o ölçüde okuyun!"

Buna rağmen, bu İlâhî tavsiyeyi konteksinden kopararak okumak ve bundan genel ("çeşitli kıraatlere işaret var" imiş gibi) bir hüküm çıkarmak ve yine bu âyetleri buldukları düzlemde ayırarak ("hangi kıraate göre okumak size kolaylık

³⁹ Özellikle Hz. Ömer Devri'ndeki fetih hareketleri hk. bilgi için bkz. 'İzzüddîn Ebû'l-Hasen Abdülkerîm eş-Şeybânî İbnü'l-ESİR, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II/427 vd.; III/5 vd., Beyrut 1979.

⁴⁰ Husûsiyle tabiûn kurrâsı etrafında meydana gelen kıraat akımları hk. ileride bilgi verilecektir.

⁴¹ 73/Müzzemmil, 20.

sağlıyorsa, ona göre okuyun!" biçiminde) somut bir konuya (yani farklı kıraatlere) temas eden bir nass gibi göstermek⁴², cidden hatalı bir açıklama ve yorum olur.

O nedenle âyetteki vurguyu/-ları; zaten gece vakti olduğundan, doğasında ağırlık ve zahmet bulunan o namaz(lar)daki kıraatte hafiflik ve kolaylığı hedefleyen bir düzenleme olarak algılamak, daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Nitekim ilgili âyetin nüzûl sebebi⁴³, bu işaretleri mücerred olmaktan çıkarıp doğrudan gece namaz(lar)ı ile ilişkilendirerek müşahhas bir olaya bağlamaktadır⁴⁴ ki, bu nokta son derece önemlidir.

2. "Andolsun Biz, Kur'an'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Hani ibret alan var mı?!"⁴⁵

Bu meâldeki âyetler, aynı sûrede dört kez tekrar edilmektedir. Âyet(ler)in önü-arkası düşünülme bile, kendi iç-bütünlüğü göz önünde bulundurularak okunduğunda, bunun lafızdan çok manaya vurgu yaptığı hemen farkedilecektir.

Bu, şu demektir: Kur'an'ın sahibi ve göndericisi olan Allah, onu yeryüzüne, her insana hitap edecek seviyede (sadelikte) indirmiştir. Bundan daha tabîî bir hal tasavvur edilemez. Zira Kur'an'ın (cin tâifesini ayrı tutarsak) tek muhatabı vardır, o da insandır. Eğer Kur'an, insanın kolaylıkla anlayacağı, kavrayacağı yalınlık ve açıklıkta olmayacak idiye; onu, ona göndermenin bir anlamı kalır mıydı?! Kezâ Kur'an, insanın rahatlıkla nüfûz edemeyeceği, öğüt alamayacağı (içselleştiremeyeceği) bir düzeyde (kapalılıkta) inzâl edilmiş olsaydı, onu, ondan sorumlu tutmak ne denli âdil bir imtihan olurdu?!

Öyleyse, mezkûr âyet(ler)le Kur'an'ın orijinal metninin literal okuyuşuna ("onu alışageldiğiniz konuşma-yazma formatına sokabilir ve sizin için hangi okuma tarzı kolaysa, o şekilde okuyabilirsiniz!")⁴⁶ değil de; ("onu o derece basit ifade kalıplarıyla indirdik ki, sıradan insan bile onu okuduğunda ondan bir şeyler anlar" biçiminde) anlam içerikli veya ağırlıklı okuyuşuna⁴⁷ dikkat çekilmiştir. Bu sebeple insan, Kur'an'ı okumasa, hatta okumasını bilmesede dahi, onun muhteviyâtından mes'ûldür.

Zaten bu âyet grubunu tefsir ve te'vil eden eski ve yeni alimlerin genel eğilimleri de bu doğrultudadır⁴⁸. O takdirde bu âyet(ler)i, (el-ahrufu's-seb'a'ya bağlı ve o babda mütâlaa edilen tilâvet farklılıklarından öte) çok sonraları zuhûr eden çeşitli

⁴² Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-MAKDİSÎ, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallak bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, s. 329, Kuveyt 1993.

⁴³ TABERÎ, *Tefsir*, XXIX. c./14. k., s. 139-142.

⁴⁴ Bu da "namazda kıraati hafif tutmak"tır (TABERÎ, *Tefsir*, XXIX. c./14. k., s. 141).

Ayrıca bu âyetin tefsiri için bkz. Ömer Nasuhi BİLMEN, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri VIII/3880-3882*, İstanbul 1966.

⁴⁵ 54/Kamer, 17, 22, 32 ve 40.

⁴⁶ Yani "yedi kıraatten, dilediğiniz birine göre" (İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. KESÎR, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV/313, Beyrut 1994).

⁴⁷ Yani "onu, her insanın öğüt ve ibret alacağı tarzda açık ve kolay kıldık" esprisine (TABERÎ, *Tefsir*, XXVII. c./13. k., s. 104).

⁴⁸ Örnek olarak bkz. TABERÎ, *Tefsir*, XXVII. c./13. k., s. 96-104; BİLMEN, *Tefsir*, VII/3549-3558.

okuyuş tarzlarına (=kıraat ekollerine) telmihte bulunan Kur'ânî delil(ler)miş gibi öne sürmek, yanlış bir değerlendirme olur.

B- NEBEVİ ARGÜMANLAR

("Yedi Harf" Hadisi'nin Kritiği)

Başlıkta çoğul terim kullanılsa da, burada aslında çok değişik vecihleri (=versiyonları) olan tek hadis üzerinde durulacaktır. Bu da; "Allah'ın, Kur'an'ı bir"den başlayarak "iki, üç, dört" ile devam eden ve "yedî"yle son bulan sayıdaki "harf (lisan/lügat/lehçe) ile indirdi; öyleyse bunlardan hangisini daha iyi becerbiliyorsanız, onunla okuyabilirsiniz!" yönünde Peygamber'e atfedilen beyandır⁴⁹.

Abdussabur Şahin, Tefsir Usûlü literatüründe "yedi harf hadisi" diye şüyû bulan ve son tahlilde yukarıya alıntıladiğimiz cümle üzerinde yoğunlaşan "el-ahrufu's-seb'a"ya dair (sahih, hasen, zayıf ve maktû') rivâyetlerin 46 senedle bize ulaştığını söylüyor⁵⁰ ki; Taberî (v. h. 310) ve Kurtubî (v. h. 671), bu rivâyetlerin tamamına yakını -sened ve kuvvet derecesi ayrımı gözetmeksizin- tefsirlerinin mukaddimelerinde nakletmiştir⁵¹. Ancak biz burada ele aldığımız konuya kaynak teşkil edecek hadisleri, güvenilirlik açısından bu eserlerden değil hadis külliyyâtına dahil mecmualardan seçeceğiz.

Bu vb. doğrultudaki rivâyetlere, derinlikten uzak bir bakış atfedildiğinde, ilk etapta göze çarpan eksiklik ve belirsizliklerin şunlar olduğu görülecektir (ki, burada asıl gaye, bunları hadis metodolojisi usûllerine göre incelemeye tabi tutmaktan ziyâde, yüzeysel bir tahlilde bulunmaktır):

1. Meleğin Belirsizliği

Ebu'l-Velîd et-Tayâlesî – Hemmam b. Yahya – Katâde – Yahya b. Ya'mer – Süleyman b. Sard el-Huzâî – Übeyy b. Ka'b: –"Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Ey Übeyy, bana Kur'an okutuldu' ve denildi ki; 'bir harf üzerine mi, yoksa iki harf üzerine mi (okumak istersin)?' Yanımda bulunan melek; 'iki harf üzerine del' deyince, ben de; 'iki harf üzerine (olsun)' dedim. Tekrar bana soruldu: 'iki harf üzerine mi, yoksa üç harf üzerine mi (okumak istersin)?' Bu sefer birlikte olduğumuz melek; 'üç harf üzerine del' deyince, ben de; 'üç harf üzerine (olsun)' dedim. Bu hal, yedi harfe ulaşınca dek sürdü ve sonunda; 'o harflerin her biri yeterli olur. İster *Sem'an Alîmâ*, istersen *Azîzen Hakîmâ* de (fark etmez); azap âyetini rahmetle, rahmeti de azapla (karıştırarak) bitirmediğin takdirde bunda bir sakınca yoktur'."

Resûlullah ile Übeyy b. Ka'b arasında geçen bu konuşmada, "yanımda olan melek şöyle dedi" cümlesi geçiyor ve bu meleğin adı verilmiyor⁵².

⁴⁹ Sözkonusu hadisin birkaç örnek tarîkı/varyantı, aşağıda bunun değerlendirmesi yapılırken verilecektir.

⁵⁰ Abdussabur ŞAHİN, "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi -I-" (terc. Tayyar ALTIKULAÇ), *D.İ.B. Dergisi*, c.XII, sy. 1, s. 17, Ankara 1973.

⁵¹ Bkz. TABERİ, *a.g.e.*, I/*Mukaddime*, s. 11-12; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-KURTUBÎ, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, I/*Mukaddime*, s. 41-49, Beyrut 1985.

⁵² Ebû DÂVÜD Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I/466, 2. k./22. b., hd. no: 1477, Beyrut 1988.

Ancak melek tabiri orada ma'rife (=belirlilik) edâtı (=“el” takısı) taşıdığı için - iyimser bir yaklaşımla- onun, vahiy meleği “*Cebrâil*” veya aşağıdaki rivâyette yer aldığı gibi; Kur’an’ı kendisine okutanın *Cebrâil*, beraberinde bulunanın ise *Mikâil* adlı melekler olduğu kanısına varılabilir.

2. Meleklerin Çift Oluşu

Abd b. Hamîd – Übeyy b. Ka’b – Ebû Berke b. Dırrîs – Ubâde b. Sâmit: –“Resûlullah (s.a.v.) şöyle söyledi: ‘Cibrîl ve Mikâil bana geldiler. Cibrîl sağıma, Mikâil de soluma oturdu.’ Cibrîl dedi ki; ‘Kur’an’ı bir harf üzere oku!’ Buna karşılık Mikâil bana; ‘(okuma çeşitlerinin) artırılmasını iste!’ dedi. Bunun üzerine ben de; ‘onu benim (ümmetim) için artır!’ dedim. Bu kez Cibrîl dedi ki; ‘Kur’an’ı iki harf üzere oku!’ Mikâil yine bana; ‘bunun da artırılmasını iste!’ dedi. Ben (aynı şekilde söyleneni yaptım ve); ‘onu bana (ve ümmetime) artır!’ dedim. Bu konuşma, yedi harfe çıkıncaya kadar böylece devam etti. Nihayet Cibrîl; ‘Kur’an’ı yedi harf üzere oku! Zira onların hepsi şâfi ve kâfidir’ dedi.”

Allah Resûlü’nden; “*bana Cibrîl ve Mikâil geldi ve Cibrîl sağıma, Mikâil de soluma oturdu. Sonra, Cibrîl şöyle dedi; buna karşılık Mikâil şöyle dedi...*” biçiminde nakledilen bu diyalogda, bu sefer iki melek devrede bulunuyor⁵³.

3. Olayın Kahramanlarının Belirsizliği

Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr – Babası – İsmail b. Ebî Halid – Abdullah b. İsa b. Abdırrahman b. Ebî Leyla – Dedesi – Übeyy b. Ka’b: –“Mescid’de idim; birisi içeri girdi ve namaza durdu. Bilmediğim bir şekilde Kur’an okumaya başladı. Sonra bir başkası daha geldi ve o da diğerinden başka biçimde Kur’an okudu. Namazlarını bitirdiklerinde, onları yanıma alarak hep beraber Resûlullah’ın huzuruna vardık. O’na dedim ki; ‘Yâ Resûlellâh, bu adam benim bilmediğim bir tarzda kırafta bulundu. Ardından şu zat geldi ve o da başka türlü bir Kur’an okudu.’ Allah Resûlü onlara okumalarını emretti; onlar da bir miktar Kur’an tilâvet ettiler ve Peygamber onların okuyuşlarını doğruladı. O zaman benim içime cahiliyye devrinde bile duymadığım bir şüphe düştü. Peygamber benim bu durumumu anlayınca, göğsüme şöyle bir vurdu ve ben, baştan aşağıya bedenimden bir ter boşandığını hissettim. O an sanki Allah’ı karşımda görüyormuşcasına içimi bir endişe kaplamıştı. Derken Resûlullah buyurdu ki; ‘Ey Übeyy, Kur’an’ı bir harf üzere okumam için Cibrîl bana gönderildi. Ben ise bunun ümmetime kolaylaştırılmasını istedim. İkinci kez geldiğinde onu iki harf üzere okuyabileceğimi söyledi. Bu defa ben de bu işin ümmetime kolaylaştırılması talebimi yineledim. Üçüncü gelişinde; ‘onu yedi harf üzere oku! Bir de senin adına her kolaylaştırma isteğine karşılık (yerine getirilmek üzere) sana bir dilek hakkı verilmiştir’ diye bildirdi. Ben de; ‘Allahım, ümmetimi bağışla! Allahım, ümmetimi bağışla!’ dedim. Üçüncü arzumu ise, İbrahim (a.s.) de dahil olmak üzere hemen herkesin bana ihtiyaç duyacağı kıyamet gününe erteledim.”

⁵³ Ali b. Hüsâmüddin b. Abdilmelik el-HİNDÎ, *Müntehab Kenzül-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Efâl*, I/620, Beyrut 1990.

Übeyy b. Ka'b'in anlatımına göre; "Mescid'de idim. Bir adam çıkageldi... Ardından biri daha girdi... Namaz kılarken birbirini tutmayan ve benim de yabancı olduğum garip Kur'an okuyuşları vardı" diye hikâye edilen bu monologda, kendilerinden söz edilen her iki kişinin ismi de zikredilmiyor⁵⁴.

Dahası, adıgeçen sahabî, aynı minvâl üzere devam eden bir başka anekdotunda, bu defa tek şahıstan bahsediyor ve yine ad belirtmiyor:

Ebûbekr b. Ebî Şeybe – Muhammed b. Bişr – İsmail b. Ebî Halid – Abdullah b. İsa – Abdurrahman b. Ebî Leyla – Übeyy b. Ka'b: –"Mescid'de oturuyordum. Bu esnâda bir adam çıkageldi ve namaza durdu. Kur'an'dan bir yeri kıraat etti ki, ben o(nun bu okuyuşu)na yabancı idim." (Hadisin bundan sonraki kısmı, aynen İbn Nümeyr'in -az önce aktarılan- rivâyeti gibi anlatılıyor.)⁵⁵

4. Farklı Okunduğu Söylenen Yerlerin Belirsizliği

Bu konuda üç noktanın muğlaklığından bahsedilebilir ki, Peygamber'in öğretilerine göre okunmadığı, dolayısıyla ihtilafa yol açtığı bildirilen bu Kur'an metinlerinin;

- a) bazen hangi sûre,
- b) bazen hangi âyet(ler),
- c) bazen de hangi lafız(lar) olduğu açık-seçik ortaya konulmamıştır.

Şimdi bu hususlara ışık tutacağımızı umduğumuz iki örnek haber sunacağız.

Said b. Ufeyr – Leys – Ukayl – İbn Şihab – Ubeydullah b. Abdullah – İbn Abbas: –"Resûlullah dedi ki; 'Cibrîl bana Kur'an'ı bir harf üzere okudu. Ben de bunun artırılması yönünde müracaatta bulundum. Fakat o bunu artırmadı. Ben ise teklifimi yineledim ve bunun gerçekleşmesi için ısrar ettim. Sonunda (okuyuş türlerini) bana artırdı; öyle ki, bu iş yedi harfte noktalandı'.⁵⁶

Hasan b. Ali el-Hallâl ve bir başkası – Abdurrezzak – Ma'mer – Zührî – Urve b. ez-Zübeyr – Misver b. Mahreme – Abdurrahman b. el-Kârî – Ömer b. el-Hattâb: –"Hişam b. el-Hakîm b. Hızam'a uğradım ki, o sırada Resûlullah henüz hayatta idi. Onun yanına vardığımda *Furkan Sûresi*⁵⁷'ni okuyordu. Kıraatine kulak verdim; bir de ne göreyim, birçok harf üzere okuyordu ki, Allah Resûlü bunları bana tilâvet etmemişti (yahut ben ondan böyle bir şey duymamıştım). Az kalsın namazda üzerine atılacaktım ama selâm verinceye kadar zor sabrettim; sonra yakasına yapıştım ve ona dedim ki; 'bu sûreyi sana bu şekilde kim öğretti?' –'Resûlullah' deyince ben; 'vallahi yalan söylüyorsun; eğer o burayı böyle öğretmiş olsaydı, ben o okuyuş tarzını

⁵⁴ Ebu'l-Huseyn MÜSLİM b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (tahkik: Komisyon), II/233-234, 6. k./48. b., hd. no: 273 (820), Beyrut 1987.

⁵⁵ MÜSLİM, *Sahîh*, II/234, yukarıdaki hadisi takip eden numarasız hadis.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-BUHÂRÎ, *Sahîhu'l-Buhârî*, VI/122, 66. k./5. b., hd. no: 4991, Beyrut 1991.

⁵⁷ Buhârî ve Tirmizî'nin tahrir ettiği bu hadiste, Ömer b. el-Hattâb ile Hişam b. el-Hakîm arasında ihtilaf mevzûu olan ve Resûlullah'ın hakemliğinde çözüme kavuşturulduğu bildirilen sûrenin *Furkan* olduğu kaydedilirken; aynı hadisin Taberî'nin *Tefsiri*'nin mukaddimesinde (yani *Hutbetü'l-Kitâb*'da) yer alan versiyonunda ise mezkur sûre *Duhân* olarak geçmektedir. Krş. TABERÎ, *Tefsir*, I. c./1. k., s. 13.

alırdım; dolayısıyla ona vakıf olurdum' dedim ve onu kolundan tutarak doğruca Peygamber'e götürdüm. Dedim ki; 'ey Allah'ın Resûlü! Bunu *Furkan Sûresi*'ni acıip biçimde okurken dinledim. Oysa ki, sen orayı bana öyle öğretmemiştin.' Bunun üzerine Resûlüllah bana; 'onu artık rahat bırak!' dedikten sonra ona; 'oku ey Hişam!' dedi. O da sözkonusu sûreyi, benim kendisinden işittiğim gibi okudu. Ardından Resûlüllah onu onayladı ve; 'bu sûre böyle inmiştir' dedi. Sonra bana yöneldi ve; 'bir de sen oku, ey Ömer!' dedi. Bu defa ben, Peygamber'in bana öğrettiği surette okudum. Resûlüllah benim okuyuşumu da tasdik ederek 'bu sûre böyle inmiştir' dedi ve devamla; 'bu Kur'an yedi harf üzerine indirildi; bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyun!' buyurdu."⁵⁸

Bu iki haberde yer alan bilgiler, teknik olarak namaz vakitlerinin tesbit edilmesine dair Mirac hadisesi vesilesiyle Resûlüllah'tan nakledilen rivâyeti⁵⁹ anımsatmaktadır. Günlük namazların; ilkönce elli vakit olarak farz kılındığı, ancak sonra "ümmetin buna güç yetiremeyeceği" endişesiyle hafifletilerek beş vakte düşürülmesi gibi bir şey bu. Şu farkla ki; orada indirim sözkonusu iken, burada artırmadan bahsedilmektedir. Ama ikisinde de gözetilen amaç aynı: "Ümmete kolaylık sağlamak."

Burada çok değişik ve birbirinden tamamen bağımsız gibi gözükken iki mes'ele arasında ilişki kurmaktan maksat; müslümanların bazen olay ve sonuçlar(ın)dan esinlenerek dolambaçlı ve zorlama çabalarla birtakım konular hakkında nass mertebesine varan kaynak üretme yollarına müracaat ettiklerine - misâl olması bakımından- vurgu yapmaktır. (Maalesef bu bizim gerçeğimiz!)

5. Okuyuş Türlerinin Belirsizliği

Yukarıdan beri sayılan olumsuzluklara ek olarak, o hoş görülme ve gariptenerek Peygamber'in hakemliğine başvuru kıraatlerin keyfiyeti noktasında da hiçbir netlik bulunmamaktadır. Yani tarafların kıraatlerinin nasıl olduğu, beğenilmeyen yönün neresi olduğu ve buranın nasıl okunması, düzgününün ne olması gerektiği üzerinde hiç durulmamış, tek bir örnek verilmemiştir⁶⁰.

⁵⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-TİRMİZİ, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, VI/177-178, 47. k./11. b., hd. no: 2943, Beyrut 1987.

⁵⁹ Hadisin ilgili bölümü şöyledir: "Sonra (Mirac'da) bana (günlük) 50 rekat namaz farz kılındı. Musa'ya uğradım. Bana dedi ki; 'ne oldu?' Ben de; '50 rekat namazla emrolundum' dedim. O; 'ben insanları senden daha iyi bilirim, onlar çok meşgul ve telaşlıdır. Nitekim ben İrailoğulları'na bundan daha az teklifle gittim ve bunu yerine getir(e)mediler. Dolayısıyla senin ümmetin de buna güç yetiremez. Rabbine dön ve bunu hafifletmesini iste!' Bunun üzerine ben Rabbime yöneldim; -denildiği gibi- bu yükü azaltmasını talep ettim. O da 40'a indirdi. Tekrar Musa'ya vardım. Dedi; 'ne yaptın?' Ben; '40'a indi' dedim. Birinci defa söylediklerini yineledi. Ben denileni yaptım; 30'a indi. Musa'yla konuştum; yine aynı şey ...; 20'ye ...; sonra 10'a ... ve neticede 5'e indi. Peşinden Musa'nın yanına geldim. İlk sözlerini tekrar edince, bu sefer ben; 'bu aşamadan sonra artık Rabbime başvurmadan utanıyorum' dedim. Hemen akabinde nidâ edildi ki; 'tamam, ondan vazgeçtim ve beş vakte razı oldum. Sana farz olunanı kullarıma hafiflettim; ancak onun hasenesi 10 (on) mislidir.' [Diğer versiyonlarıyla birlikte bkz. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Ali en-NESÂİ, *Sünenü'n-Nesâi bi-Şerhi's-Suyûtî ve Hâşiyeti's-Sindî* (haz. Abdülfettâh Ebû GUDDE), I/217-224, 5. k./1. b., hd. no: 448-451, Beyrut 1994.]

⁶⁰ 52-58 arasındaki dipnotlarda yer alan kaynaklarda gösterilen tüm nakillerde bu eksiklik mevcuttur. Ayrıca, buraya aldığımız ve alamadığımız bu tür rivayetleri incelemeye yönelik son zamanlarda yapılan şu araştırmaya bkz. Abdurrahman ÇETİN, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3, s. 71-88, Ankara 1987.

6. Nihayet, Kur'an'ın İndirildiği Söylenen Harflerin "Yedi"den "On"a Çıkarılması

Kur'an'ın bir'den çok harfle nüzûlüne odaklanan hadislerin Peygamber'den sadır olup-olmadığı hakkındaki tereddütü artıran en dikkat çekici varyant, hiç kuşkusuz "Kur'an'ın on harf üzerine indirildiği"ni haber veren rivâyettir:

"Kur'an on harf üzerine inzâl oldu: Beşîr-nezîr, nasih-mensuh, 'ızhah/va'z-mesel, muhkem-müteşabih ve helâl-haram"⁶¹."

Hakikaten bu, en basitiyle talihsiz bir nakil olarak önümüzde durmaktadır. Zira, 'Kur'an'ın on harfle inzâl edildiği'ni sanki bir hadismiş gibi lanse etmek; ilk önce 'yedi' olarak ilim sahnesine çıkan, fakat bilâhare sayıları 'on'a yüksel(til)en 'kıraatler'in bu son şekline meşrûiyet ve makbûliyet kazandırma gayretiymiş gibi geliyor insana.

Bu itibarla, ilk etapta kayda değer bulunan, lâkin hadis usûlü kriterlerine göre ciddî bir sened-metin tahlili yapıldığında ise, belki daha çok zafiyetleri ortaya çıkacak olan; "Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir" eksenli hadis rivâyetlerini kabul etme konusunda ihtiyat payını çok geniş tutmakta büyük yarar vardır. Bu kadar şüphe unsurunu bünyesinde barındıran bu haberleri bir ilmin temeline koymak, bilimsel mentaliteyle bağdaşmaz. Bu davranış, Kıraat'i kaygan zemine oturtturmakla eş-değer mesabede bir yaklaşım sayılır ki, bu, İslâmî kültür açısından kaygı uyandıran bir adımdır ve bizi yanlış mecrâlara sürükler.

C- SAHÂBEDEN KAYNAKLANAN GEREKÇELER

Kıraatlerin ortaya çıkışında rolü olduğu iddia edilen Allah Kelâmı ve Resûl'e izafe edilen sözler, işin teorik yönünü temsil eder. Bunun pratiğe yansıyan cephesi ise, kendini Ashâb-ı Kirâm'ın şahsında ve fiillerinde belli eder. Uygulamada karşımıza çıkan bu göstergeler, üç kısma ayrılarak açıklığa kavuşturulacaktır.

1. Yedi Kurrâ

Kıraatlerin insan tabanını oluşturan ilk müslüman nesil içerisindeki "kıraat önderleri"nin kimler olduğu konusunda, sahabeden şu zatlar üzerinde neredeyse bir ittifak sağlanmıştır:

- a) Osman b. Affân (v.h. 35).
- b) Ali b. Ebî Tâlib (v.h. 40).
- c) Übeyy b. Ka'b (v.h. 30)
- d) Abdullah b. Mes'ûd (v.h. 34).
- e) Zeyd b. Sâbit (v.h. 45).
- f) Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v.h. 44).
- g) Ebu'd-Derdâ (v.h. 32)⁶².

⁶¹ es-SÜCZÎ *İbane'*de Ali'den naklediyor; bkz. HİNDÎ, K. *Ummâi*, I/607.

⁶² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-ZEHBEÎ, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr Ale't-Tabakâti ve'l-E'sâr* (tahkik ve neşre haz. Tayyar ALTİKULAÇ), I/102-126, İstanbul 1995.

Bir başka 'yedi kurrâ' listesinde ise, Osman ve Ali'nin yerine Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim ve Ebû Zeyd konulmuştur⁶³.

2. Yedi Mushaf

Zerkeşî (h. 745-794) *Muknî*'den naklen, Suyûtî (h. 849-911) de Sicistânî'ye affen Osman'ın çoğalttığı mushafların yedi olduğuna dair görüşlere eserlerinde yer vermişler; devamında ise, sözkonusu mushafların dağıtımına ilişkin bilgileri oralarda sunmuşlardır⁶⁴.

3. Yedi Şehir

H. Osman, istinsah ettirdiği Kur'an nüshalarından altısını Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e göndermiş; bir tanesini de Medine'de bırakmış ve onu "*İmam Mushaf*" addederek kendisi alıkoymuştur⁶⁵.

Gerçi mushafların gönderildiği şehirlerin sayısı hakkında bir söz birliğinden bahsedilemez. Nitekim bunların 3, 4, 5, 6 ve 7 olduğunu ileri sürenler olmuştur⁶⁶. Ama eninde-sonunda bu rakamın birileri tarafından yediye çıkarılması, şahsen bize çok manidar geliyor⁶⁷.

H. Muhammed'in arkadaşları içerisinde yedi kişinin "kurrâ sınıfı"nı oluşturduğu, H. Osman'ın istinsah (=kopya) ettirdiği mushafların yedi adet, bunların ulaştırıldığı yerlerin de yedi merkez kentten ibaret olduğunun söylenmesi, yedi harfle benzerlik kurma amacına dayanan düşünce kalıplarımız gibi gelmektedir.

Yahut 'yedi' ile ilişkilendirilen böylesi kavramlar, tasavvur olunan 'yedi kıraat'e insanları psikolojik bakımdan hazırlamanın öncül araçlarıymış gibi de gözükmektedir⁶⁸.

ZEHEBÎ'nin; "Kur'an'ı Resûlullah'a arz eden kişiler" başlığı altında Kurrâ'nın Birinci Tabakası'na yerleştirdiği bu yedi sahâbeyi, ZERKEŞÎ, SUYÛTÎ ve ZERKÂNÎ eserlerine aynen almış ve bunları "sahâbenin yedi meşhûr kurrâsı" diye takdim etmişlerdir (*Burhân*, I/336-337; *İtkân*, I/228; *Menâhil*, I/245).

⁶³ BUHÂRÎ'nin; "**Nebî'nin Ashabı'nın Kurrâ'sı Bâbı**"nda tahrir ettiği *altı hadiste* ismi geçenler ayrı ayrı sayıldığında toplam rakam yediye ulaşıyor (*Sahîh*, VI/124-125, 66. k./8. b., hd. no: 4999-5005).

KATTÂN ve SÂLİH, Buhârî'nin rivâyetlerine katılarak, onun zikrettiği bu yedi kurrâ sahâbeyi kitaplarına almışlardır (*Mebâhis*, s. 119-120; *Mebâhis*, s. 65-66).

⁶⁴ ZERKEŞÎ, *Burhân*, I/334; SUYÛTÎ, *İtkân*, I/189.

Ayrıca Zerkeşî, "*e-lbâne*" müellifi Mekkî'den şöyle bir nakilde bulunuyor: "Yedi harf'ten murad ikidir. Birincisi, Osman'ın yazdırdığı mesâhif'tir ki, onları emsâra (yani civar şehirlere) tevcih etmiştir. Böylece kurrâ'nın adedi, 'yedi mushaf'a göre 'yedi' olarak belirlenmiştir..." (*Burhân*, I/477).

⁶⁵ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-CEZERÎ, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, yer ve tr. yok, I/7.

⁶⁶ ZERKEŞÎ ve SUYÛTÎ, *aynı eser ve yerler* vd.

⁶⁷ Şimdiye değin yaptığımız araştırmalarda, adigeçen şehirlerin seçiminde hangi esaslara göre davranıldığı (yüzölçümünün büyüklüğü, nüfusunun kalabalıklığı, toprağının verimliliği, konumunun ana güzergâhlar üzerinde yer alması; yani merkezî öneme sahip olması, Başkent Medine'ye yakınlığı veya uzaklığı, sakinleri içerisinde müslüman kitlenin fazlalığı; ya da yerli halkın İslâmiyet'i kabule olan meyli; açıkçası demografik yapısının özelliği, bilimsel-kültürel zenginliği, ekonomik potansiyelinin çokluğu)na ait en ufak bir ipucuna rastlayamadık. Daha net söyleyişle; H. Osman o vilâyetlere müstenseh mushafı gönderirken neyi/neleri gözettiğine dair -ne yazık ki- hiçbir veri elde edemedik.

⁶⁸ Şu beyanât bu yargılarımızın doğruluğunu kanıtlamaktadır: "Niçin, ilk etapta kıraatlerin sayısı konusunda 'yedi' tercih edildi de, ondan az veya çok rakam belirtilmedi? -Bunun altında iki illet yatmaktadır: 1. Osman'ın yazdırdığı mushafın sayısı yedi idi. Onları yedi şehre gönderdi; dolayısıyla kurrânın sayısı da bunlara (mushaf ve vilâyet adedine) göre belirlendi ve yedi oldu. 2. Kur'an'ın indirildiği harf sayısının yedi olması. Aslında bu sayı yedi'den az ya da çok olsaydı, bu sonuç ortaya çıkmazdı. Kaldı ki sika ravîler, Kur'an'ın indirildiği harfleri bundan daha fazla kabul etmektedirler. O halde bu sayı izafidir." (MAKDİSİ, *Mürşid*, s. 358-359.)

Sözün özü; işte kıraatlerin, böylesi bir altyapının üzerine binâ edilme ihtimali akla daha yatkın bir varsayım olarak müslümanların gündeminde yer almaktadır.

IV. KIRAAT İLMİ'NİN DOĞUŞU

Kıraatlerin doğrudan alâkalı olduğu üç ana unsur vardır: Arap Dili, Kur'an ve İnsan.

Kıraatleri doğuran âmiller incelenirken, mes'eleye bu üçlü zâviyeden yaklaşmak daha gerçekçi ve tutarlı olur kanaatindeyiz.

A- ARAPÇA

1. İç Dinamikler

Çok bilinen bir hakikattir ki, Kur'an'ın indiği dönemde onun büründüğü dil olan Arapça ibtidaî düzeydeydi. Bu dili konuşanlar arasında şifahî kültür hakimdi; kitabî bilgi ve kaidelere dayanmayan an'anevî bir konuşma dili yaygındı⁶⁹.

a) Yedi Lehçe

Klasik Arapça bünyesinde yer alan lehçelerin, cahiliyye devrinde ve İslâmiyet'in gelişinden bir müddet sonrasında kadar büyük önemi vardı⁷⁰.

Yukarıda kritize edilen 'yedi harf'in delâlet ettiği manalar hakkında serdedilen ve ağırlık kazanan fikirlerden biri de, bunların; Kur'an'ın vahyedildiği zaman ve mekânda yaygın şekilde kullanılan "yedi Arap lügati"ne tekâbül ettiği. Arapça'nın bunca çeşitliliği (=varyasyonu) içerisinde yedi kabilenin kullandığı "yedi şîve", o lisan rengini vermişti.

O sebeple, bu yedi Arap lehçesinin neler olduğu hususunda hemen hemen bir anlaşmaya varılmış gibidir ki, bunlar; Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevazin, Kinâne, Temîm ve Yemen lügatleridir⁷¹.

b) Yerel Ağızlar

Bu eski dilde lehçelerden ayrı olarak muhafaza edilen birtakım mahallî şîveler de mevcuttu ve bunlar ancak H. II-III. asır bilginlerinin Arapça'yı, belli bir sistem dahilinde insicamlı bir bütün haline getirmeleri sırasında kısmen tasfiye edilmişlerdi⁷².

Dolayısıyla o ana kadar geçen süreçte Kur'an kıraati de bu şîve ve ağız/aksan farklılıklarından yeterince nasibini almıştır.

2. Dış Faktörler

Hz. Muhammed'in ahirete irtihallerinin üzerinden fazla bir zaman geçmemiştir ki, Arap Dili ve çöl lehçeleri çok geniş bir sahada çeşitli lisanlarla karşılaşma devresine girdi. Fetihler ve İslâm'a iltihaklar vesilesiyle yabancı uluslarla vukû bulan

⁶⁹ Nihad M. ÇETİN, *Eski Arap Şiiri*, s. 1, İstanbul 1973.

⁷⁰ Hüseyin KÜÇÜKKALAY, *Kur'an Dili Arapça*, s. 83, Konya 1969.

⁷¹ CEZERİ, *Neşr*, I/24.

⁷² N. ÇETİN, *a.g.e.*, s. 46.

temas ve ihtilat (=karşılaşma ve karışım), Arapça'nın özünde; özellikle bedevî Arapların konuşma tarzlarında ister istemez büyük bozulmalara yol açtı. Cahiliyye devri ile İslâm'ın ilk zamanlarında hiç rastlanmayan ya da asgarî düzeyde bulunan hatalı telaffuzlar, acemlerin -İslâm sayesinde- araplarla kaynaşmasından sonra hızlı bir artış trendine girdi⁷³.

Hiç şüphesiz Kur'an kıraati, bu bozulmadan olumsuz yönde ve yine kâfi miktarda etkilenmişti. Zaten Hz. Osman'ı "Kur'an'ı tek kıraate müsait bir hat/yazıda (yani Kureyş Lügati'nde) toplama"ya sevk eden de, iyice belirginleşen bu tehlike olmuştu.

B- KUR'AN

1. Kur'an'ın Yapısal Özellikleri

Yukarıda söylenenler çerçevesinde Kur'an'a bakıldığında, onun yazıldığı Arap hattının yapısından kaynaklanan noksanlıklar ya da olumsuzluklar şöyle özetlenebilir:

Her şeyden evvel, Kur'an'ın sahip olduğu Arap Dili'nin yazılımındaki ilkelliğe paralel olarak Kur'an imlâsı da birtakım arızalar taşıyordu. Bunların başında, Hz. Ebûbekr'in cem' ve te'lif ettirdiği mushafın, o dönemin yaygın ve muteber lehçelerinin tümüne elverişli bir yazı karakterinde kaleme alınmış olması geliyordu. Bu yüzdendir ki, herkes alışageldiği ağız yapısı (=aksan) ile Kur'an'ı okumaya ve hatta okutmaya çalışıyordu. Bunun sonucunda o malum kıraat ihtilafları başgösterdi ve haliyle Osman da bunun tedbirini almak mecburiyetinde kaldı.

Kur'an'ın dört halife devrinin bitimine kadarki -resmî veya özel- tüm yazılımlarında hareke, nokta, sükûn (=cezm), şedde vs. şekiller kullanılmamıştı. Kıraati oldukça kolaylaştıran bu işaretlerin Kur'an hattında bulunmayışı, özellikle Arap olmayan toplulukları hayli güç durumda bırakıyor, onları yanlış okumalara sevk ediyordu⁷⁴. Üstelik, Araplar haricindeki müslümanlara Kur'an okumayı öğretme konumundaki hâfız-kurrâ sahabîler, bu iki boşluktan (yani Kur'an'ın değişik kıraatlere uygun ve harekât-sekenâttan yoksun halinden) istifade ederek onu kendi ölçülerine göre okutuyorlardı. Bu da yavaş yavaş kıraat ekollerinin temellerinin atılması anlamına geliyordu.

2. Kur'an Dışı Etmenler

Hz. Muhammed'in vahiy katiplerinden bazıları kendileri için hususî mushaf ediniyorlardı. Bu şahsî nüshalar, Kur'an'ın -az önce temas edilen- ortak karakteristik

⁷³ KÜÇÜKKALAY, *a.g.e.*, s. 85-86, 138.

⁷⁴ "Osman mushafları şekil (hareke) ve i'câm (noktalar)dan hâlf idi. Bu itibarla birtakım vücûha müsâit idi. Bunun önüne geçebilmek (insanları bir kıraate yöneltebilmek) için her nâhiyeye (tarafa) birer Kur'an muallimi gönderildi. Bunlardan Zeyd b. Sâbit ve Übeyy b. Ka'b Hicaz'da kaldı; Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra'ya, Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Abbâs Küfe'ye, Muaz b. Cebel ve Ebu'd-Derdâ Şam'a intikâl etti." (MAKDİSÎ, *Müşid*, s. 342-343). Ayrıca bkz. F. BUHL, "Kur'an", *İslâm Ansiklopedisi*, VI/1007, M.E.B., İstanbul 1967; Muhammed HAMİDULLAH, *Kur'anı Kerim Tarihi* (çev. Salih TUĞ), s. 51-52, İstanbul 1993. "Kur'an-ı Kerim'in Arapça Metninin İmlâsı" örneklerini kelime kelime görebilmek için bkz. HAMİDULLAH, *K. Tarihi*, s. 56-86; Kur'an'ın hareke ve noktalama işaretleriyle donatılması hk. tarihî bilgi için de bkz. SÂLİH, *Mebâhis*, s. 90-100.

özelliklerini taşımalarının ötesinde kendilerine özgü bazı ayrıcalıkları da bünyelerinde barındırıyordu. Şöyle ki; bu mushaf sahipleri, Kur'an pasajlarının uygun gördükleri yerlerine şerh ve tefsir mahiyetinde birtakım notlar kaydediyorlardı⁷⁵. Böylece oluşan kişisel Kur'an'lar, özde olmasa bile içerikte birbirlerine göre az ya da çok farklılıklar arz ediyordu.

Bu göreceli eksik ve fazlalıkların, kendi mushaflarını esas alarak Kur'an ta'limi yaptırma makamında bulunan üstadlardan talebelerine sirâyet etmesi, gayet tabii bir hadisedir.

Ayrıca, tarihî seyir içerisindeki gelişmelere paralel olarak meydana gelen yabancı tesirlerin hiç de azımsanmayacak menfî rolleri de hesaba katılacak olursa, Kur'an kıraatinin değişime uğrayışı, doğal sürecin kaçınılmaz bir sonucu olduğu kanısını güçlendirecektir.

C- İNSAN UNSURU

(Yedi Kıraat Öğreticisi ve Akımı)

Bu aşamaya gelmede en büyük katkıyı yapan, Kur'an kıraatinin muhtemel versiyon (=tarîk)larının temellerini atan ve bunları önemli ölçüde kuvvetlendirenler; yani bu işin asıl mimarları 'hâfız-kurrâ sahabîler' olmuştur. Tâ Hz. Muhammed'den beri, çeşitli koşullar ve belli aralıklarla her beldeye "Kur'an muallimi" (oryantalistlerin deyimiyle "din misyoneri") olarak görevlendirilen/gönderilen bu zevat, oralardaki halka Kur'an'ı;

- a) Kendi bilgi ve becerisi (ilim-irfânı),
- b) Kendi ağız yapısı ve yeteneği (lehçe-edâ kabiliyeti),
- c) Kendi donanım ve birikimi (hıfz-sahip olduğu mushafın nicelik ve niteliği) oranında/ölçüsünde öğrettiler⁷⁶.

"Örgün öğretim" anlamında bir bakıma 'gelişigüzel' ve normal akışında devam edegelen bu Kur'an eğitim faaliyetleri, muayyen bir merhaleden sonra artık "kıraat tadrîs halkaları"na dönüştü. Dolayısıyla bu evrimleşme, beraberinde "sistemleşme"yi de getirdi.

Tarihin düştüğü kayıtlara göre; Kur'ân-ı Kerîm kıraati sahasında otorite kabul edilen hâfız-kurrâ sahabîler etrafında oluşan "kıraat ekolleri" şunlar olmuştur:

- i. Mekke akımı: Muaz b. Cebel (v.h. 19),
Abdullah İbn Abbâs (v.h. 68).
- ii. Suriye/Şam Bölgesi akımı: Übeyy b. Ka'b (v.h. 30),
Ebu'd-Derdâ (v.h. 32).

⁷⁵ Âyetlere (satır aralarına veya kenarlara) eklenen, hadis veya sahabe sözü kabilinden açıklamaların yer aldığı örnek bir mushaf nüshası için bkz. Ali b. Ebî Talha, *Tefsîru İbni Abbâs* (tahkik: Raşid Abdülmün'im er-RECÂL), s. 77 vd., Beyrut 1993.

⁷⁶ Corci ZEYDAN, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (çev. Zeki MEGÂMİZ), III/123, İstanbul 1972.

iii. Suriye/Hims Bölgesi akımı: Mikdâd b. el-Esved (v.h. 33).

iv. Irak/Basra Bölgesi akımı: Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v.h. 44).

v. Irak/Kûfe Bölgesi akımı: Abdullah İbn Mes'ûd (v.h. 32)⁷⁷.

İşte bu "yedi kurrâ" çevresinde ve anılan yörelerde ortaya çıkan bir nevi "mahallî kıraatler", sonraki nesle; yani tabiûn'a -mânevî miras misâli- intikal etti⁷⁸.

Fakat işin enteresan yönü, bu kıraat mektepleri, -münbit bir araziye andırırçasına- birçok şubeye ayrıldı. Önderleri ve sayıları hızla artan bir şekilde ve dahi bundan böyle "kıraat öbekleri" denilebilecek küçük oluşumlar meydana geldi. Tıpkı İslâm'ın başlangıcından IV. Hicrî asra kadarki Fıkhî-Amelî mezheplerin fazlalığını andırırçasına⁷⁹ onlarla ifade edilebilecek bir çoğunluğa ulaşan bu yeni kıraat okullarının artık disipline edilme vakti gelmişti ve bu yola girildi⁸⁰.

Bu aşamadan sonra Kıraat İlmî'nin tedvîni veya kıraatlerin kayıt altına alınması, kıraatlerin kabul ve red esaslarının tayin edilmesi ve buna bağlı olarak kıraatlerin sayısının sınırlandırılması konuları gelmektedir. Ancak bu hususlar⁸¹ bu makalenin boyutlarını aştığı içindir ki; mevzûyu, bir bilim adamının konuyu hülâsa eder mahiyetteki şu değerlendirmesiyle bitirmeyi uygun buluyoruz:

Daha çok eski, neredeyse bütün kaynaklarımızda -görüş birliğine varmışçasına- Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber'in sağlığında -vahiy kâtiplerine yazdırmak sûretiyle- bizzat O'nun tarafından yazıya geçirildiği anlatılmaktadır. Eğer Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in yazdırmış olduğu nüshalara dayanmasaydı, bize eksik gelirdi. Hz. Ebûbekr'in yaptığı iş ise, Hz. Peygamber zamanında değişik ve dağınık malzemelerde bulunan Kur'ân-ı Kerîm'i düzenli bir kitap haline sokmak olmuştur. Durum bundan ibârettir. Bunun böyle olduğunun en büyük delili de, çeşitli kıraatlerin ortaya çıkmasıdır. O sırada yazının yetersiz olması dolayısıyla okunuşlarda farklılıklar meydana gelmiştir. Aslında bu tür okuyuşlar yazıdan kaynaklanmıştır. Yoksa Cebrail (a.s.) yedi kıraati ayrı ayrı okumuş değildir... Yedi harfin ne olduğu konusunda otuzun üzerinde görüş serdedilmiştir. Niye kıraatlerin mushafa uyması şart koşuluyor? Çünkü vaktiyle Kur'an, tümüyle yazılmıştır da ondan! Aksi takdirde mushaflar kesinlikle bize ulaşmazdı. Demek ki, farklı kıraatlerin hepsi Allah'tan değildir, bir tanesi Allah'ın bildirisidir; yani bunlardan yalnızca birini Cibrîl okumuştur. O bakımdan diğer kıraatleri de basılacak mushaflarda dipnotlar

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Tarih*, III/111-112; Ahmed b. Ali b. Hacer el-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (tahkik: Abdülaziz b. Abdillâh b. BÂZ), X/22, Beyrut 1996; Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-AYNÎ, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XXI/18, yer ve tr. yok; HINDÎ, *K. Ummâl*, I/613-614; ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/255..

⁷⁸ Sözkonusu yerleşim merkezlerinde, adigeçen ashabin rahle-i tedrisinden geçerek onlardan kıraat tahsil eden ve bu vadiye 'üstad' mertebesine ulaşan; dolayısıyla sonrasında yaygın hale gelen kıraatlere öncülük eden ikinci kuşak müslümanlar içerisinde yetişen meşhur kurrânın bir kısmının kimler olduğu hk. bkz. CEZERÎ, *Neşr*, I/8-9.

Ayrıca tabiûn kurrâsı öncülüğünde Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam şehirlerinde oluşan kıraatlerin bazı temsilcileri için de bkz. MAKDÎSÎ, *Mürşid*, s. 369.

⁷⁹ Hayreddin KARAMAN, *Anahatlarıyla İSLÂM HUKUKU 1 Giriş ve Amme Hukuku*, s. 57-58 ve 61-62, İstanbul 1987.

⁸⁰ CEZERÎ, *a.g.e.*, I/33.

⁸¹ Bu noktalarda özlü bilgi edinmek için -farklı bir yorumun da yapıldığı- yakın tarihe ait şu çalışmaya bakılabilir: Halis ALBAYRAK, "**Kıraat Sorunu**", *Dini Araştırmalar*, c. IV, sy. 11, s. 19-34, Ankara 2001.

halinde göstermek mecburiyetindeyiz... Öte yandan, yeni baştan bu kıraatlere dayanarak yeni bir kıraat ortaya koymak da pekâlâ mümkündür. Açıkçası, bütün kıraat imamlarından yararlanarak yeni bir kıraat oluşturma hakkımız vardır... *Yedi harf* ile ilgili rivâyetlerin hepsi, çeşitli kıraatlerin *İlahî* olduğunu isbat etmek için müslümanları rahatlatmak amacıyla uydurulmuştur. Yedi, on, ondört veya daha fazla kıraat, artık bir olgudur, vakıadır; bunun inkârı olmaz. Burada önemli olan, anlamdır; İlahî iradenin açık şekilde ortaya konmuş olmasıdır⁸².

V. SONUÇ

Bu araştırmada kıraatlerin doğuşuna bir başka perspektiften bakmaya çalışıldı. Diğer bir deyimle, bir makalenin elverdiği ölçüde kıraatlerin ortaya çıkışına yeni bir pencere açmaya gayret edildi.

Buradan elde edilen verilere göre şu tesbitlerde bulunuldu:

1. Kıraatlerin zuhuru konusunda tek bir etkenden söz edilemez; tersine çok sayıdaki karmaşık faktörden bahsedilebilir.

2. Kıraatlerin oluşumunda "*yedi harf hadisi*" diye bilinen ve Peygamber'e isnad edilen haber, bu âmillerden biri ve belki de bunların itici gücü mesabesinde en önemlisi olabilir; ama bu, tek başına yeter-sebep sayılamaz.

3. Üzerlerinde ne kadar araştırma yapılırsa yapılsın; kıraatler, halâ Ulûmu'l-Kur'ân'ın en tartışmalı konularından biri olma özelliğini korumaktadır.

4. Ancak bu hususta münakaşa ve münâzara mevzûu yapılamayacak olan bir nokta var ki; o da kıraatlerin artık reddedilmesi imkansız bir vakia olduğu gerçeğidir.

5. Fakat bundan böyle kıraatlerin, kabullenilmesi gereken bir olgu olması bir yana; onların nasıl doğdukları meselesi, şu an bile ciddî kuşkular barındıran bir konudur.

6. İşte bu makale çerçevesinde bunlar incelemeye tabi tutuldu. Neticede varılan yargı özetle şöyledir:

a) Önce, her nasılsa ortaya "*yedi kıraat*" kavramı diye bir şey atıldı ve bu, müstakil bir esere adını verdi ("*Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*").

b) Sonra bu tasarrufa karşı bazı kesimlerden ("*keşke İbn Mücâhid kitabında yediden daha az veya daha çok sayıda kıraat zikretseydi*") şeklinde) birtakım itirazlar yükseldiyse de, bir kere olan olmuştu.

c) Öyleyse, artık halkı buna inandırmak ve sükûnete erdirmek gerekiyordu. Bunun için derhal Kur'an okuyuşunu kolaylaştırmaya yönelik Allah ve Resûlü'nün beyanları devreye sokuldu ve ahalîyi ikna çabaları başladı.

⁸² Salih AKDEMİR, "*Kur'an'ın Toplanması ve Kıraat Meselesi*", 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994, s. 25-29 ve 73-74, Ankara 1994.

d) “Madem ki bu istikamette bir izin verilmiş ve bu ruhsat vahiy kapsamında ümmete takdim edilmiş idi; o halde bu yedi imama nisbet edilenlerin dışındaki kıraatlere niye bu ayrıcalık tanınmıyor?” denildiğinde ise; buna cevap hazırlamak üzere, -vakit kaybetmeksizin- kıraatlerin sahihlik kriterlerini saptama yoluna girildi ve belirlenen (“*sened bakımından sağlam olma, resm-i Osmânî ile örtüşme ve Arap Dili gramerine uyma*”dan ibâret olan) üç şartı taşıyan kıraatler benimsendi; geri kalanların alınması uygun görülmedi.

e) Öte yandan toplum, zaten psikolojik olarak “yedi” rakamına şartlandırılmıştı. İşin doğrusu; “**yedi harf, yedi lehçe, yedi mushaf, yedi kurrâ sahabe, yedi şehir, tâbiünun yedi kurrâsı, yedi kıraat akımı**” diye diye, yedi tane yedi üzerine binâ edilen yedi kıraat akıllara yerleştirilmişti. Bu itibarla müslüman kitlenin yedi kıraati kabullenmesi pek zor olmadı.

f) Bilâhère “*mütevâtirlik ölçütleri*” denilen sözkonusu üç maddeden birini taşıyor olsa bile, çoğunluğun itiraz edemeyeceği bir üne ulaştığı varsayımıyla “*üç kıraat*” daha bunlara eklendi ki, bu yenilerle birlikte kıraatlerin sayısı on’a çıkmış oldu.

g) Ancak bu “*üç meşhûr kıraat*”e bir mesned bulma zarureti başgösterince, çok geçmeden onlar için de bir *hadis rivâyeti* ortaya atıldı: “*Şüphesiz ki bu Kur’an, on harf üzerine inzâl edilmiştir...*”

h) Bununla da kal(in)madı ve bunlara “*dört kıraat*” daha katıldı. Ama bu son *dört*’e bir delil gösterilemedi ve bunlar “*şâzz*” diye nitelendirildi. O nedenle bunların sıhhatleri henüz onaylanmamış durumdadır.

7. Son söz olarak şunları belirtmek herhalde yeterli olacaktır:

Tarihin doğal akışı içerisinde kıraatler denen hakikatin önü alınamayınca; dolayısıyla bunlar, bir şekilde İslâm Cemaati’nin gündemine oturunca onları baskı altına almak, sindirmek ve hepten yok etmek yerine, belli standartlar koyarak onları “*sistemize ve kategorize etmek*” yolu denendi ve bunda başarı sağlandı. Bir başka söyleyişle; o zaman mevcut olan kıraatlere meşrûiyet ve makbûliyet zemini arandı ve bulundu. Kur’an ve Sünnet’e dayandırılan hüccetlere ilâveten, bunlar birtakım psikolojik ve sosyal faktörlerle de desteklendi ve ümmete arz olundu. Neticede, bu aşamayı takip eden merhalede bunların bir kısmı kapsam dışında kaldı ve işaret edilen gerekçeler doğrultusunda- kendiliklerinden kaybolup gittiler. Öteki “*on dört kıraat*” ise, kuvvet dereceleri (*mütevâtir: 7, meşhûr: 3, şâzz: 4*) farklı olsa da, halâ ümmetin iltifat ve rağbetine mahzar olarak varlıklarını sürdürmektedir.

Özellikle profesyonel anlamda Kur’an okuyucusu (*kârî/kurrâ*) ve üstün vasıflı din görevlisi (imam, muallim, mukrî) olmak için Kıraat İlmî tahsili, tarihî seyir içerisinde vazgeçilmez konuma yükselmiştir.

İşte bu makalede biz, geçmişte kazanmış olduğu önemi -bugün gelinen noktada- bir hayli yitirmiş olduğunu gözlemlediğimiz kıraatlerin oluşum seyrini yeniden hatırlamaya ve Kıraat İlmî Tarihi’ne ayrı bir pencere açmaya gayret ettik.

Özetle; "Kur'an'ın gerek tilâvetinde, gerekse tefsir ve te'vilinde İslâm Âlemi tarafından kullanılmakta olan kıraatleri, artık müslümanlara mâl olma keyfiyeti içerisinde bulunan bilimsel-kültürel birikimler olarak değerlendirmenin daha doğru ve isabetli bir tercih olarak kabul edilmesi lâzım geldiğine inananlardanız" diyor ve sözünü burada noktalamak istiyoruz.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerim*.
 ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.
- AKDEMİR, Salih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraati Meselesi", 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994, s. 25-29 ve 73-74, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- ALBAYRAK, Halis, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar*, c. IV, sy. 11, s. 19-34, Ankara 2001.
- Ali b. Ebî Talha, *Tefsîru İbni Abbâs / Sahifetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim* (tahkik: Raşid Abdülmün'im er-RECÂL) Beyrut 1993.
- ÂSİM; Mütercim Ahmed, *Kâmûs Tercü'-emesi*, I-IV c., Matbaa-i Bahriyye, yer yok, 1304-1305.
- el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (tahkik: Abdülaziz b. Abdillâh b. BÂZ), I-IX+3 Fehâris c., Beyrut 1996.
- el-AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV c./12 k., Dâru'l-Fikr, yer ve tr. yok.
- BAZMÛL, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm*, I-II c., Dâru'l-Hicre, Riyad 1996.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Kur'âni Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, I-VIII c., İstanbul 1966.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII+Fehâris c., Beyrut 1991.
- BUHL, F., "Kur'an", *İslâm Ansiklopedisi*, VI/995-1012, M.E.B., İstanbul 1967.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye (es-Sihâh)* (tahkik: Ahmed Abdülğafûr ATTÂR), Mukaddime+I-VI c., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- ÇETİN, Abdurrahman, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3, s. 71-88, Ankara 1987.
- ÇETİN, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İ.Ü.E.F.Ş.E. Yay., İstanbul 1973.
- ed-DİMİYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed el-BENNÂ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırââti'l-Erbaa Aşer / Münthe'el-Emânî ve'l-Meserrât fi Ulûmi'l-Kırâât* (takdîm ve tahkik: Şaban Muhammed İSMÂİL), I-II c., Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Ebû DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-II+Fihris c., Beyrut 1988.
- Ebû HATAB, Seyyid Ahmed Abdülvâhid, "Elfâzu'l-Kırâe(h) fi'l-Kur'âni'l-Kerim", *Mecelletü Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy. 16, s. 125-192, Riyad 1996.
- HALİL b. AHMED, Ebû Abdurrahman el-Ferahidî, *Kitâbü'l-Ayn* (tahkik: Mehdî el-MAHZÛMÎ – İbrahim es-SÂMİRÂÎ), I-VIII c., Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *Kur'âni Kerim Tarihi* (çeviri: Salih TUĞ), M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- el-HİNDÎ, Ali b. Hüsamüddin b. Abdilmelik, *Müntehab Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, I-VIII c., Beyrut 1990.
- el-ISBEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed Râğib, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları (Ofset Baskı), İstanbul 1986.
- İbn ABDİLBERR, Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd* (Tahkik: Muhammed el-FELLÂH), I-XXVI c., Cemâliye 1982.
- İbn FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemü'l-Luğa* (dirâse ve tahkik: Zübeyr Abdülmuhsin SULTAN), I-IV c./2 k., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn HALDUN, *Mukaddime* (çeviren: Zakir Kadirî UGAN), I-III c., M.E.B., İstanbul 1986.
- İbn KESİR, İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV c., Beyrut 1994.
- İbn MANZÛR, Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, I-XV c., Dâru Sâdir, Beyrut 1994.
- İbnü'l-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr* (tashih: Ali Muhammed ed-DIBÂ'), I-II c., yer ve tr. yok.

170 *kıraatlerin ortaya çıkışı meselesine yeni(den) bir bakış*

- İbnü'l-ESİR, 'Izzüddin Ebu'l-Hasen Abdülkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII+Fehâris c., Beyrut 1979.
- KARAÇAM, İsmail, "**Kur'anı Kerim Talimi (İslâmî İlimlerde Ondört Asır)**", *Nesil Dergisi*, y. 4, sy. 37-38, s. 57-59, İstanbul (Ekim-Kasım) 1979.
- KARAMAN, Hayreddin, *Anahatlarıyla İSLÂM HUKUKU 1 Giriş ve Amme Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.
- el-KATTÂN, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993.
- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, I-XX c., Beyrut 1985.
- KÜÇÜKKALAY, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, İ.Y.C. Neş., Konya 1969.
- LANE, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII, Beyrut 1980.
- el-MAKDİSÎ, Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallak bi'l-Kitâbi'l-Azîz* (tahkik: Velîd Müsâid et-TABETABÂİ), Kuveyt 1993.
- MİNYAR, Muhammed Talha Bilal, *Mukaddimetü Tefsîri'l-İmâm el-Kurtubî*, Beyrut 1997.
- el-Mu'cemü'l-Vesîf*, İbrahim MUSTAFA ve üç arkadaşı, I-II c./1 k., Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm*, Beyrut 1992.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (tahkik ve ta'lik: Musa Şahin LÂŞİN – Ahmed Ömer HÂŞİM), I-V c., Beyrut 1987.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb Ali, *Sünenü'n-Nesâî bi-Şerhi's-Suyûtî ve bi-Hâşiyeti's-Sindî* (neşre haz.: Abdülfettâh Ebû GUDDE), I-VIII+Fehâris c./5 k., Beyrut 1994.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III c., M.E.B., İstanbul 1946.
- PEDERSEN, Johs, "**Mescid**", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII/1-71, M.E.B., İstanbul 1993.
- es-SALÎH, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- SAMÎ, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, I-II c., İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317-1318.
- es-SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II c., Beyrut 1993.
- ŞAHİN, Abdussabur, "**Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi**" (terc. Tayyar ALTİKULAÇ), *D.İ.B. Dergisi*, c. XII, sy. 1 (s. 11-22), 2 (s. 67-72), 3 (s. 131-135), Ankara 1973.
- et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *el-Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, I-XXX c./15 k., Beyrut 1988.
- et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, I-V c., Beyrut 1987.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (dirâse ve tahkik: Ali RÜŞDÎ), I-XX c., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- ez-ZEHABÎ, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr Ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr* (tahkik ve neşre haz.: Tayyar ALTİKULAÇ), I-IV c., İSAM Yay., İstanbul 1995.
- ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II c., Beyrut 1988.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an* (tahkik: Yusuf Abdurrahman el-MER'AŞLÎ ve iki arkadaşı), I-IV c., Beyrut 1994.
- ZEYDAN, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (mütercimi: Zeki MEGÂMİZ), I-V c., Doğan Güneş Yayınları – Üçdal Neşriyat, İstanbul 1972-3-4.