

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

EBÛ ŞÂME EL-MAKDİSÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

Merve HALİLOĞLU

İstanbul 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

EBÛ ŞÂME EL-MAKDİSÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

MERVE HALİLOĞLU

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : PROF. DR. ERDOĞAN BAŞ
2. Üye : PROF. DR. FETHİ AHMET POLAT
3. Üye : DOÇ. DR. MUSTAFA KILIÇ

İstanbul, 2025

ÖZET

Kur'an vahyinin nazil olduğu Arap toplumunda lehçe farklılıklarının fazlalığı, kabilelerin lehçelerine olan güçlü bağlılıkları ve sözlü kültürün hâkimiyeti gibi unsurların nüzul sürecinde yedi harf ruhsatının verilmesine ön ayak olduğu düşünülmektedir. Bu ruhsat Kur'an lafızlarında belirli sınırlar dâhilinde farklı şekillerde tilavet imkânı sağlamış ve zamanla Kur'an'daki bazı kelimelerin okuyuşlarında çeşitli farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple ulemanın çoğu tarafından kıraat farklılıklarının kaynağı esas itibarıyla yedi harf ruhsatına dayandırılmıştır. Ancak Arapça bilmeyen toplumların İslâm'a katılmasıyla birlikte bu imkân yanlış okumaları da beraberinde getirmiş, kıraat farklılıklarından doğan ihtilaflar sahabeyi endişeye düşürmüştür. Bu sebeple Hz. Osman döneminde istinsah faaliyeti ile bu farklılıklara sınırlamalar getirilmiştir.

İstinsah edilen mushafların imkân verdiği kıraatler zamanla yaygınlık kazanmış ve bazıları geniş kitlelerce benimsenerek ön plana çıkmıştır ki bunların başında yedi imamın kıraatleri gelmektedir. İbn Mücâhid, bu yedi kıraati bir araya getirerek kaleme aldığı eseriyle yedi imam ve kıraatleri etrafında oluşacak geleneğin ilk temelini atmıştır. Onu müteakiben Ebû Amr ed-Dânî, yedi kıraat merkezli telif ettiği ve ilim çevrelerinde büyük rağbet gören *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* isimli eseriyle yedili tasnifin tedrisat alanında kökleşmesine katkı sağlamıştır. Ardından İmam Şâtîbî, *et-Teysîr*'i manzum bir forma kavuşturarak *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*'yi telif etmiş ve böylelikle kıraat ilmi eğitiminde manzum eser-şerh geleneğinin doğuşuna öncülük etmiştir. Bu manzum esere yazılan ilk ve en önemli şerhlerden birini kaleme alan Ebû Şâme, kıraat ilmi sahasında müstesna bir mevki kazanmıştır. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı bu eseri ile *Hirzû'l-emânî*'ye nazmen istidrâkta bulunan ilk şârih olarak addedilen Ebû Şâme, sonraki *Hirzû'l-emânî* şerhleri üzerinde derin ve kalıcı tesir bırakmıştır.

Ebû Şâme'nin kıraat ilmine dair kaleme aldığı bir diğer önemli eser, kıraat ihtilaflarının temelinde yer alan yedi harf meselesine hasrettiği ve bu alanda müstakil olarak yazılan ilk eserlerden biri olan *el-Mürşidü'l-vecîz*'dir. Kıraat âlimi kimliğinin yanı sıra iyi bir hadis âlimi de olan Ebû Şâme, bu eserinde yedi harf meselesine dair rivayetleri bütüncül bir bakışla değerlendirmiş; kitabında birçok farklı görüşü serdederek onları ilmî tenkit süzgecinden geçirmiştir. Yedi harfin mahiyeti, kıraat farklılıklarının teşekkülünde ruhsat ve sahabe rivayetlerinin rolü, sahih kıraat kriterleri ve kıraatlerin tarihî seyri gibi temel meselelerin ele alındığı *el-Mürşidü'l-vecîz*, kendisinden sonraki kıraat uleması için temel bir müracaat kaynağı hâline gelmiştir.

Tezde incelenen esas konu, bahsi geçen bu iki büyük eseri ilim dünyasına kazandıran Ebû Şâme'nin kıraat ilmindeki yerinin tespiti, hangi ilmî boşlukları doldurduğu ve hangi temel problemlere

çözüm getirdiğidir. Çalışmanın giriş bölümünde Ebû Şâme'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri ve eserleri üzerinde durulmuş; bu sayede ilmî birikiminin ve yetkinliğinin anlaşılması hedeflenmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde Ebû Şâme nezdinde Kur'an kıraatinin kaynağı ve tarihsel süreçte geçirdiği evreler detaylı şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda yedi harf meselesi, ruhsatın mahiyeti, kapsamı ve mushaflara yansıyan boyutları incelenmiştir. Ayrıca kıraat tarihinin; Hz. Peygamber, sahâbe (rivayet), tâbîîn (ihtiyar), iştihar ve tedvîn dönemlerinden oluşan tarihsel evreleri kronolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise Ebû Şâme'nin kıraat ilminin temel meselelerine yaklaşımı ele alınmıştır. Ebû Şâme'nin kıraat ilminin temel meselelerine dair fikriyatını temellendiren kıraat tasavvurunun incelenmesi, bu bölümün öncelikli konusu olmuştur. Ardından kıraatlerin sıhhat ve değeri bakımından tasnifi ile kıraatlerin tevâtürlüğü konuları detaylandırılmıştır.

Tez kapsamında yürütülen analizler sonucunda Ebû Şâme el-Makdisî'nin hadisçi kimliğinin de etkisiyle kıraat ilmi meselelerine yaklaşımında yoğun bir rivayet aktarımına dayandığı ve bu rivayetleri derleyici bir yöntemle ele aldığı, zaman zaman ise sistematik bütünlükten uzak bir üslup sergilediği görülmüştür. Bununla birlikte kıraat ilmine dair görüşlerinin bu alandaki temel meselelerin anlaşılmasına katkı sağladığı, özellikle yedi harf ruhsatı merkezli değerlendirmelerinin kıraat farklılıklarının izahında kendine özgü bir perspektif sunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Ebu Şâme, Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz, İbrâzü'l-me'ânî

ABSTRACT

It is thought that the abundance of dialect differences in the Arab society in which the Quran was revealed, the strong attachment of tribes to their dialects and the dominance of oral culture were the factors that led to the granting of the seven-letter license during the revelation process. This license provided the possibility of recitation in different ways within certain limits in the words of the Quran and paved the way for the emergence of differences in Quranic readings over time. For this reason, the source of the differences in recitation was essentially based on the seven-letter license by most scholars. However, with the accession of societies that did not know Arabic to Islam, this opportunity also brought about incorrect readings and the conflicts arising from the differences in recitation worried the companions. For this reason, during the reign of Hz. Osman, restrictions were imposed on these differences through the copying activity.

The recitations made possible by the copied mushafs have become widespread over time, and some have come to the forefront by being widely adopted, the recitations of the seven imams being the most prominent of these. Ibn Mujahid laid the first foundation of the tradition that would emerge around the seven imams and their recitations with his work that he compiled by bringing together these seven recitations. Following him, Abu Amr al-Dani contributed to the rooting of the seven-fold classification in the field of education with his work titled *at-Taysir fi'l-kırâ'âti's-seb'*, which he compiled centered on seven recitations, and which was in great demand in scholarly circles. Then, Imam al-Shatibi transformed *at-Taysir* into a verse form, compiled *Hirz al-Emanî* and *wachü't-tehani*, and thus pioneered the emergence of the tradition of verse work-commentary in recitation education. Abu Shama, who wrote one of the first and most important commentaries on this poetic work, has gained an exceptional position in the field of recitation. Abu Shama, who is also considered to be the first commentator to make a verse reference to *Hirz al-Amani*, has had a deep and lasting impact on the later commentaries on *Hirz al-Amani*.

Another important work written by Abu Shama on the science of recitation is *al-Murshidu'l-veciz*, which he devoted to the issue of seven letters, which is at the root of the recitation disputes, and which is one of the first works written independently in this field. Abu Shama, who was a good hadith scholar as well as a recitation scholar, evaluated the narrations on the issue of seven letters in this work with a holistic perspective; he presented many different views in his book and subjected them to scientific criticism. *Al-Murshidu'l-Veciz*, which deals with fundamental issues such as the nature of the seven letters, the role of the permission and the narrations of the Companions in the formation of recitation

differences, the criteria for authentic recitation, and the historical course of recitations, has become a fundamental reference source for recitation scholars after him.

The main subject to be examined in the thesis is to determine the place of Abu Shama in the science of recitation, which scientific accumulations he filled and which basic problems he solved. In the introduction part of the study, Abu Shama's life, his scientific talent, his teachers, tales and works are emphasized; thus, comprehensiveness of scientific gain and authority is aimed. In the first part of the study, the source of Quran recitation by Abu Shama and the stages in the development process are discussed in detail. This binding seven letter issue, the nature of permission, its scope and the dimensions reflected in the mushafs. In addition, the types of recitation; the current stages formed in the Hz. Prophet, sahaba (narration), tabi'in (old), ishtihar and tedwin are discussed from a chronological perspective.

In the first part of the research, the source of Quranic recitation by Abu Shama and the stages it went through in the historical process were examined in detail. In this context, the issue of seven letters, the nature of permission, its scope and the dimensions reflected in the mushafs were examined. In addition, the historical stages of the history of recitation, consisting of the periods of the Prophet, the Companions (narration), the Tâbiîn (old people), the Istikhar and the Tadvîn, were examined from a chronological perspective. In the second part, Abu Shama's approach to the basic issues of recitation was discussed. The examination of Abu Shama's concept of recitation, which founded his ideas on the basic issues of recitation, was the primary subject of this section. Then, the classification of recitations in terms of their authenticity and value and the tawâtur of recitations were detailed.

As a result of the analyses conducted within the scope of the thesis, it has been determined that Abu Shama al-Maqdisi, with the influence of his hadith identity, relied heavily on narration in his approach to the issues of recitation and that he handled these narrations with a compilative method, and that at times he displayed a style far from systematic integrity. In addition, it has been determined that his views on the science of recitation contribute to the understanding of the fundamental issues in this field, and especially his evaluations centered on the seven-letter license offer a unique perspective in explaining the differences in recitation. This study aims to determine Abu Shama's contributions to the science of recitation.

Keywords: Reading, Abu Shama, Maqdisi, al-Murshid al-Wajiz, Ibrah al-Ma'ani

İÇİNDEKİLER

ÖZET	3
ABSTRACT	5
İÇİNDEKİLER	7
ÖNSÖZ	İ
KISALTMALAR	İİ
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
2. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZİ	1
3. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	2
4. EBÛ ŞÂME EL-MAKDİSÎ	3
4.1 HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	3
4.1.1 Hocaları	8
4.1.2 Talebeleri	9
4.1.3 Eserleri	10
4.1.3.1. el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz	10
4.1.3.2. İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'	12
4.1.3.3. Diğer Eserleri	13
EBÛ ŞÂME'YE GÖRE KIRAATLERİN KAYNAĞI VE TARİHİ	19
1. KIRAATLERİN KAYNAĞI OLARAK AHRUF-I SEB'A (YEDİ HARF) MESELESİ	19
2. YEDİ HARFİN TARİHSEL ÇERÇEVESİ	22
2.1 YEDİ HARF RUHSATININ MAHİYETİ, SINIRLARI, KAPSAMI	26
2.2 MUSHAF'A YANSIYAN BOYUTU İLE YEDİ HARF	36
3. KIRAAT İLMÎ TARİHİ	39
3.1 HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ	39
3.1.1 Kur'an'ın Nüzulü Hıfzı ve Kitabeti	40
3.2. RİVAYET (SAHABE) DÖNEMİ	41
3.2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi	42
3.2.1.1. Cem Faaliyeti	44
3.2.2. Hz. Ömer Dönemi	46
3.2.3. Hz. Osman Dönemi	47
3.2.3.1. Kıraatlerin Durumu ve İhtilaf Kaynaklı Sorunlar	48
3.2.3.2. İstinsah Faaliyeti	49
3.3. İHTİYAR (TABİİN) DÖNEMİ VE KIRAATTE İHTİSASLAŞMA	55
3.4 İŞTİHAR DÖNEMİ	58
3.4.1. Yedi Kıraatin Öne Çıkmasındaki Temel Nedenler	59

3.4.2. Kıraatleri ile Meşhur Şehirler.....	60
3.5 TEDVİN DÖNEMİ	61
3.5.1. İbn Mücâhid Öncesi Dönemde Kıraatlerin Tedvini	61
3.5.2. İbn Mücâhid'in Kıraatleri Tedvini.....	63
3.5.2.1. İbn Mücâhid'in Tedvininin Şöhret Bulmasındaki Etkenler.....	66
3.5.3. İbn Mücâhid Sonrası Dönemde Kıraatlerin Tedvini.....	67
3.5.4. Kıraat İlmi Tedrisatında Yedili Tasnif	70
EBÛ ŞÂME'NİN KIRAAT İLMİ MESELELERİNE YAKLAŞIMI.....	73
1. EBÛ ŞÂME'NİN KIRAAT TASAVVURU	73
2. KIRAAT TASNİFİ.....	76
2.1. SAHİH/KUVVETLİ.....	78
2.1.1. Sıhhat Şartları	78
2.1.1.1. Sahih Senet	78
2.1.1.2. Resm-i Mushafa Uygunluk.....	79
2.1.1.3. Arap Diline Uygunluk	80
2.1.2. Meşhur Kıraat.....	81
2.1.3. Âhâd Kıraat	83
2.2. ŞÂZ/ZAYIF.....	84
2.2.1. Şâz/Zayıf Kıraatlerin Çeşitleri ve Hükümleri.....	86
3. KIRAATLERİN TEVÂTÜRLÜĞÜ MESELESİ	87
3.1. MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ TEVÂTÜR KAVRAMI	87
3.2 MÜTEAHHİRİN DÖNEM, TEVÂTÜR KAVRAMI	89
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA.....	99

ÖNSÖZ

Kıraat ilmi, Kur'an'a yedi harf ruhsatı kapsamında tanınan okuma izni ile bu serbestliğin doğurduğu farklı okuyuşlar ve beraberinde ortaya çıkan ihtilaflara karşı getirilen sınırlamalar arasında kurduğu denge bakımından İslami ilimler içinde özgün bir konumda yer almaktadır. Bu çalışmada, kıraat tarihinin önemli isimlerinden biri olan Ebû Şâme el-Makdisî'nin kıraat ilmindeki yeri tespit edilmeye, onun yaklaşımı üzerinden kıraat ilminin geçirdiği tarihsel ve ilmî evreler incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışma boyunca alanın neredeyse bütün temel meselelerine temas etme zarureti, sürecin en yoğun yönlerinden biri olmuştur. Zira Ebû Şâme, kıraat ihtilaflarının kaynağını "yedi harf" meselesinde görmekte; kıraat tarihindeki dönüşüm ve tartışmaları da bu ekseninde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, onun kıraat ilmine dair hemen her meseleye temas etmesine ve bunları hadisçi kimliğinin etkisiyle geniş rivayet aktarımları eşliğinde ele almasına yol açmıştır. Konudan konuya geçişlerin sık yaşandığı ve sistematik bir yapıdan ziyade derleme mahiyetinde şekillenen eserleri üzerine yapılan bu çalışmada Ebû Şâme'nin görüşlerinin derlenmesi, sistematik bir çerçeveye oturtulması ve kıraat tarihindeki yerine konumlandırılması, ayrıca titizlik gerektiren bir süreç olmuştur.

Bununla birlikte tez konusunun belirlenmesinde temel motivasyon, kıraat ilmine dair ana meselelerin derinlemesine kavranabileceği sağlam bir temel oluşturmak ve bu temelin üzerine, ilerleyen aşamalarda daha yetkin ilmî çalışmalar inşa edebilme imkânı sunmaktır. Bu doğrultuda karşılaşılan güçlükler, ilmî gelişim sürecinin doğal ve öğretici bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Tez çalışmam süresince birçok değerli kişinin destek ve katkılarını görme imkânı buldum. Öncelikle bilimsel rehberliği, yapıcı eleştirileri ve her zaman anlayışlı yaklaşımı sayesinde çalışmamın şekillenmesine büyük katkı sunan danışmanım Prof. Dr. Erdoğan Baş'a en içten şükranlarımı sunarım.

Bu çalışmanın kıraat ilmi alanına faydalı olmasını ve alanda yapılacak sonraki çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını temenni ederim.

Merve HALİLOĞLU

İstanbul, Haziran 2025

KISALTMALAR

b.	: İbn
Bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
nr.	: Numara
ö.	: ölüm tarihi
r.a	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleriy.
vr.	: Varak
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) yaşadığı dönem olan hicrî 7. yy.da, kıraat ilminde mütekaddimîn dönemin sonu ve müteahhirîn dönemin başı olması bakımından bir tasavvur değişimi söz konusudur. İslam aleminin geçirdiği toplumsal, dini, itikadi ve kültürel dönüşümlerin kıraat ilmine de etki etmesi sonucu Kur'an-kıraat ayrımının silikleştiği bu dönemde kıraatlere Kur'an olması bakımından ayrı bir kutsiyet nazarı ile bakılmaya başlanmıştır. Böylesi bir ilmî atmosferde yaşamış olan Ebû Şâme, iki farklı tasavvurun etkilerine şahit olarak kıraat meselelerine dair kanaatlerini ortaya koymuştur. Bu bakımdan hem kendisinden önceki kıraat tasavvurunu iyi anlaması hem de kendi dönemindeki tasavvur değişikliğine belirli yönlerden karşı çıkarak kıraatleri değerlendirmesi, alanın tarihsel sürecini anlama yolunda göz ardı edilmemesi gereken bir figür olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda tarih, hadis ve fıkıh ilimlerinde de uzmanlığı olan Ebû Şâme'nin kıraat ilminin tarihsel sürecine, kıraatlerin sıhhat ve değerine dair kanaatlerinin analiz edilip ortaya konması alana sağlayacağı katkılar bakımından önem arz etmektedir. Yedi harfe dair yazılmış ilk müstakil eserlerden birinin Ebû Şâme'ye ait olması, bununla birlikte Ebû Şâme'nin kıraat ilmi tedrisatında yedili tasnif üzere yazılmış en önemli manzum esere şerh yazan ilk âlimlerden biri olması bu gerçeği daha da görünür kılmaktadır.

Tüm bu niteliklere rağmen ne yazık ki Ebû Şâme'nin kıraat ilmine dair görüşleri ve bu alandaki katkıları üzerine yapılan çalışmalar sınırlı düzeyde kalmıştır. Özellikle yedi harf meselesine dair fikriyatı ve bu mesele etrafında şekillenen tercihlerinin kapsamlı biçimde incelendiği akademik eserlerin eksikliği dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Ebû Şâme'nin *el-Mürşidü'l-vecîz* ve *İbrâzü'l-me'ânî* adlı iki eseri merkezinde kıraat ilmine sunduğu katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın bulgularının kıraat ilminin tarihsel dönüşümünün anlaşılmasına katkı sağlaması, özellikle geleneksel tedris yöntemindeki değişim noktalarının tespitine ışık tutması beklenmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZİ

Araştırmanın hipotezi, Ebû Şâme el-Makdisî'nin kıraat ilmindeki yerinin tespit edilmesi, onun yaklaşımı üzerinden kıraat ilminin geçirdiği tarihsel ve ilmî evrelerin incelenmesidir. Daha spesifik olarak Ebû Şâme'nin kıraat ilmine katkılarının, bu ilimde hangi boşlukları doldurduğu ve hangi temel sorunlara çözüm getirdiğinin tespit edilmesidir. Bununla birlikte Ebû Şâme'nin kıraat ilmine yaklaşımından hareketle bu ilmin tarihsel dönüşümünün anlaşılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla bu

çalışma onun H. 7. yy.da, mütekaddimîn dönemden müteahhirîn döneme geçişteki konumunu ve Kur'an-kıraat ayrımının belirginleştiği bir ortamdaki görüşlerini analiz etmeyi içerir. Bir sonraki hedef Ebû Şâme'nin kıraat tasnifi ve sıhhat kriterlerine yönelik yaklaşımını, özellikle de hadisçi kimliğinin bu konudaki etkisini ortaya koymaktır.

3. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Bu araştırma, klasik dönem kıraat ilmi kaynaklarına dayanmaktadır ve tarihsel belgelerin incelendiği nitel, betimleyici bir çalışmadır. Araştırmanın amacı Ebû Şâme'nin kıraat ilmine dair görüşlerini doğrudan metinler üzerinden anlamaya ve çözümlemeye çalışmaktır. Bu nedenle çalışmada, nitel araştırmalarda kullanılan yorumlayıcı yaklaşım benimsenmiştir.

Ebû Şâme el-Makdisî'nin kıraat ilmine dair kaleme aldığı iki eserinden yola çıkarak onun çeşitli kıraat meselelerine yaklaşımını tespit etmek araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Çalışmanın aslı kaynakları arasında *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz* ve *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî* gibi müellifin doğrudan kaleme aldığı metinler yer almaktadır.

Yardımcı kaynaklar arasında çeşitli İslam âlimlerinin tarih ve tabakat eserleri, kıraat ilminde muteber addedilen eserler yer almıştır. Giriş bölümünde Ebû Şâme el-Makdisî başlığı altında müellifin hayatı, ilmî kişiliği ve kaleme aldığı eserleri anlatılmıştır. Bu bölümde kaynak olarak içinde Ebû Şâme'nin bizzat kendinden de bahsettiği "*ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*" olarak da bilinen "*Teracimuricali'l-karneyni's-sadis ve's-sabi*" adlı eserinden yararlanılmıştır. Buna ek olarak İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'sı*, Kutbüddin el-Yûnînî'nin (ö. 726/1326) *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*'ı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye'si*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-Huffâz*'ı, Tâceddin İbnü's-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-Kübrâ'sı*, Halîl b. Aybeg es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı, ve Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tabakâtü'l-Huffâz*'ı yardımcı kaynak olarak başvurulan eserler arasındadır.

Tezin birinci bölümünde Ebû Şâme'nin bakış açısı üzerinden kıraat ilminin tarihsel süreci ele alınmıştır. Dolayısıyla burada birincil kaynak *el-Mürşidü'l-vecîz* olmuştur. Buna ek olarak çeşitli âlimlerin görüşlerine yer vermek maksadı ile de birtakım kaynaklara başvurulmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin *Ṭayyibetü'n-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Ebû'l-Fazl er-Râzî'nin (ö. 454/1062) *Me'âni'l-aḥrufi's-seb'a*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'ân*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâ'âti's-seb'*, Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-iḳrâ'* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

4. EBÛ ŞÂME EL-MAKDÎSÎ

4.1 Hayatı ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Abdurrahman olmakla birlikte sol kaşının üzerindeki benden ötürü “benli” manasına gelen “Ebû Şâme” lakabı ile meşhur olmuştur.¹ Her ne kadar pek çok tabakat eserinde Ebû Şâme’nin hayatına yer verilse de kendisinin ismi, nesebi, künyesi ve hayatına dair en ayrıntılı bilgiye yine kendisinin yazdığı eserlerinden ulaşılabilmektedir. Nitekim o, “*ez-Zeyl ale’r-Ravzateyn*” olarak da bilinen “*Terâcimu ricâli’l-karneyni’s-sâdis ve’sâbi*” adlı eserinde künyesiyle birlikte soy zincirini de en uzun haliyle şu şekilde vermiştir: Abdurraman b. İsmail b. İbrahim b. Osman b. Ebî Bekr b. İbrahim b. Muhammed.² Künyelerinin ise Ebû’l-Kâsım³ ve Ebû Muhammed⁴ olduğu bilinmektedir.

Pek çok kaynakta Ebû Şâme’nin Şihâbüddîn lakabı ile anıldığı belirtilmektedir.⁵ Bunun yanı sıra Ebû Şâme büyük dedesi Muhammed’in Beytûlmakdis imamlığı yaptığını belirtmiştir. Ailesinin aslen Kudüslü olmasından ötürü kaynaklarda el-Makdisî olarak anılan Ebû Şâme, doğduğu ve neredeyse tüm hayatını geçirdiği yere nispetle ed-Dimeşkî⁶ olarak da bilinmektedir. Ayrıca Şafî mezhebine mensup olması sebebiyle eş-Şâfiî⁷, Arap dilindeki yetkinliğinden ötürü en-Nahvî⁸, Fıkıhta ictihad seviyesine ulaşmış olmasından ötürü el-Fakîh⁹, tarih alanında telif ettiği hacimli eserler ve alandaki ustalığı sebebi

¹ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Teracimu ricali’l-karneyni’s-sadis ve’s-sabi*, ed. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri - İzzet el-Attar el-Hüseyni (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Melekiyye, 1947), 37; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/233; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezeri, *Gayetü’n-nihaye fi tabakati’l-kurra* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1933), 1/365.

² Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 37.

³ İbnü’l-Cezeri, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/365. ; Ebû’l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah Yûnînî, *Zeylü Mir’âti’z-zamân* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1954).

⁴ Ebû’l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, ed. Muhyiddin Dib Müstu (Katar: Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, ts.), 13/250.

⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, 13/250; Yûnînî, *Zeylü Mir’âti’z-zamân*, 2/368; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn Es-Suyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403), 510.

⁶ Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, ed. Mustafa Abdulkâdir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 4/329; İbnü’l-Cezeri, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/365.

⁷ İbnü’l-Cezeri, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/365. ; Yûnînî, *Zeylü Mir’âti’z-zamân*, 2/367.

⁸ Es-Suyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, 510. ; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1956), 4/243.

⁹ Yûnînî, *Zeylü Mir’âti’z-zamân*, 2/367.

ile el-müerrih¹⁰, kıraat ilminde temayüz etmesinden ötürü ise el-Mukri¹¹ olarak tavsif edilmiştir. Tüm bu ilimlerde öne çıkmış bir âlim olması tabii bir şekilde onun zü'l-fünûn¹² lakabını da almasını sağlamıştır.

23 Rebûlâhir 599'da (9 Ocak 1203) o dönem Eyyûbîlerin hakimiyetinde olan Şam'da Bâb-ı Şarkî'nin içerisinde Derbû'l-Fevâhîr adı verilen bir bölgede doğmuştur. Küçüklüğünde ilme büyük rağbeti olduğunu hatta Emevî Camii'nde Kur'ân okuduğunu ve oradaki hocaları dinlediğini bizzat kendisi belirtmiştir.¹³ Hıfzını tamamlamasının ardından kıraat ilmine yönelmiş ve Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) “Şâtîbiyye Kasidesi” olarak da bilinen *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı eserini ezberlemiştir. Hicrî 616 yılında hocası Alemüddîn es-Sehâvî'den (ö. 643/1245) yedi kıraati alarak ve hocası Sehâvî'nin Şâtîbiyye Kasidesi'ne yazmış olduğu *Fethu'l-vaşîd fi şerhi'l-Ğaşîd*'ini de ezberleyerek kıraat tahsilini tamamlamıştır.¹⁴ Bunun yanı sıra kendisini fıkıh, hadis, Arapça, tarih vb. ilimleri tahsil etmeye adanmıştır.¹⁵ Hicrî 615-616 yılları arasında Azîziye Medresesi'nde¹⁶ ilim tahsil eden Ebû Şâme, ayrıca Takıyyü'd-dîn Haz'al b. Asker b. Halîl el Mısıri'nin (ö. 623-1226) derslerine devam etmiştir.¹⁷

621 yılında babasıyla birlikte hac vazifesini ifa ettikten sonra 624 yılında Kudüs'ü ziyaret eden Ebû Şâme, burada on dört gün kalarak Beytül-Makdis'i ve Kudüs'teki hocası İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı ziyaret etmiştir.¹⁸ 628 yılında Mısır'a gitmiş¹⁹ ve Kahire, Dimyat, İskenderiye gibi şehirlerdeki ileri gelen âlimlerle teşrîk-i mesaide bulunmuştur. Mısır'da bir yıl kaldıktan sonra ilimle iştiğal etme ve eser

¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250.

¹¹ Es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 510. Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/243.

¹² Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed el-Arnaûd - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Tûras, 2000), 18/68. ; Es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 510; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

¹³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 37.

¹⁴ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365. ; Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, ed. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadır, 1975), 17.

¹⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 37. ;

¹⁶ İnşasını Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melik Aziz Osman'ın tamamlattığı Aziziye Medresesi, o dönem Salahiyye Türbesi'nin doğusunda, Eşrefiyye Türbesi'nin batısında ve Umayyad Camii'nin kuzeyinde yer alan önemli bir medreseydi. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*, ed. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/290.

¹⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 149; Ebû'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*, ed. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/305.

¹⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 151.

¹⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 160.

telif etme tutkusuyla Şam'a geri dönmüştür. Ayrıca Şam'da fetva işleriyle uğraşmayı da amaç edinmiştir.²⁰

Ebû Şâme Arap dilinde üstün bir seviyeye ulaşmış ve hocası Sehâvî gibi kendisi de Şâtibiyye Kasidesi'ne şerh yazmış, bu eser Arap dili açısından övgüye mazhar olmuştur.²¹ Daha evvel geçtiği üzere fıkıhta içtihat seviyesine ulaştığını pek çok âlim zikretmiştir.²² Kendisi de fikhî meselelerle meşgul olmayı sevdiğini²³, ihtilafli meselelerde ictihad etmeye düşkün olduğunu, hatta sağlam delilleri olduğunda kendi mezhebindeki görüşün hilafına içtihatla bulunmaktan ve fetva vermekten çekinmediğini belirtmiştir.²⁴ Hadis ilmini her ne kadar daha çocukluğunda tahsil etmeye başlamış ve pek çok hadis âliminin halkasında bulunmuş olsa da bu ilimde temayüz edebilecek ilmi derinliğe ulaşmak üzere bir meşguliyete girişmesi 30-35 yaşlarına tekabül etmektedir.²⁵ Nihayetinde hadis ilmindeki yetkinliğini “el-Hâfız”²⁶ unvanını edinecek seviyeye ulaştırmıştır.²⁷

Ebû Şâme, yüksek ihtimalle hicrî 634 yılında Âdiliyye Medresesi'nde²⁸ hocalık vazifesini icra etmekteydi.²⁹ *ez-Zeyl* adlı eserindeki birtakım ifadelerden anlaşıldığı üzere aynı medresede bir müddet imamlık da yapmıştır.³⁰ Bu medresede 634-654 seneleri arasında 20 yıl boyunca görev yaptığı yine söz konusu eserdeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.³¹

Daha sonraki dönemlerde Ebû Şâme, Tarih ilmine alaka duymaya başlamıştır. Mezhep imamı İmam Şâfî'nin de tarih ve edebiyat öğrenmek için yirmi yılını harcadığına ve tarihe onun kadar vâkıf kimse bulunmadığına dair rivayetleri örnek göstererek ömrünün bir kısmını da tarih ilmini öğrenmeye

²⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 37.

²¹ Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârani el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1974), 2/270.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250.

²³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 37.

²⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40.

²⁵ el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

²⁶ Hadis nakil ve rivayetini meslek edinin çok miktarda hadisi ezberleyen kimse. M. Yaşar Kandemir, “Hâfız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 44/78.

²⁷ Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

²⁸ el-Medresetü'l-Âdiliyyetü's-Suğrâ olarak bilinen Küçük Âdiliyye Medresesi, Eyyübî Hükümdarı Melik Adil Seyfeddin (ö. 615/1218)'in kızı Zehra Hatun tarafından inşa ettirilmiştir. Bk. en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/278.

²⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 164.

³⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 199.

³¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 164,179,186,189,199.

ayırması gerektiğini ifade etmiştir.³² İlimin farzını ve sünnetini bütünüyle öğrenmiş olma amacıyla tarih ilmiyle de meşgul olan Ebû Şâme, bu alanda son derece faydalı ve hacimli eserler telif etmiştir.³³

Ebû Şâme hocalık görevine 12 muharrem 660 tarihinden itibaren Rükniyye Medresesi'nde³⁴ devam etmiştir.³⁵ Buradaki ilk dersine zamanın kâdılkudâtı İbn Hallikân da (ö. 681/1282) iştirak etmiştir.³⁶ 661 yılında ise Rükniyye Medresesi'ndeki vazifesine ara verip bir müddet tarla bahçe işlerine çekilmiş ve ziraatla meşgul olmuştur.³⁷

Diğer ilimlerdeki kadar olmasa da şiirde de kendini göstermiş olan Ebû Şâme'nin bazı şiirlerinin beğenildiği, bazılarının ise beğenilmediği nakledilmiştir.³⁸ Şairlik asıl uğraşı olmadığından ötürü sadece gerekli yerlerde bir olay yahut mesele üzerine birtakım şiirler yazmakla yetinmiştir. Örneğin yukarıda bahsi geçen hocalığa ara vermesi meselesinde ziraatla meşgul olması sebebiyle gelen eleştiriler üzerine 108 beyitlik bir kaside kaleme almıştır.³⁹

662 yılında Dâru'l-Hadîsi'l-Eşrefiyyenin⁴⁰ o döneme kadarki şeyhi olan 'Imâdü'd-dîn Abdülkerîm b. Abdissamed'in (ö. 662) vefatı üzerine, yerine şeyh olarak Ebû Şâme tayin edilmiştir.⁴¹ İlk dersine dönemin kâdılkudâtı ve seçkin bir dinleyici topluluğu iştirak etmiş ve bu ders dinleyiciler tarafından çokça beğenilmiş, övgüye mazhar olmuştur.⁴² Ebû Şâme buradaki görevini vefatına kadar sürdürmüştür.⁴³

³² el-Makdisî Ebû Şâme Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbarî'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye]*, ed. Hilmi Muhammed Ahmed Muhammed (Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1956), 1/2.

³³ Tayyar Altıkulaç, Ebû Şâme'nin "ilmin farzı ve sünneti" ifadesini şer'î ve şer'î olmayan ilimler anlamında kullanmış olabileceğini ifade etmiştir. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 18.

³⁴ İbn Şeddat bu medrese hakkında şunları söylemiştir: "Bu medrese, Rükneddîn Menkûrus tarafından vakfedilmiştir. Kendisi, Âdiliyye ailesinden Fakruddîn Süleyman'ın azatlı kölesiydi ve aynı zamanda Rükniyye el-Hanefiyye el-Berrâniyye'yi de inşa ettiren kişidir. Bu medresede İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve Şeyh Şihâbüddîn Ebû Şâme (ö. 665/1267), Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) gibi âlimler ders vermişlerdir." en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/190.

³⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 216; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/251.

³⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 222; en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/190.

³⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 222.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250.

³⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 222-226.

⁴⁰ "Dârü'l-Hadis el-Eşrefiyye başlangıçta el-Emîr Sârimüddin Kaymaz en-Necmî (ö. 596/1200)'ye ait içinde hamam da bulundan bir evdi. Bu mülkü el-Melik el-Eşref Muzafferüddîn Mûsâ bin el-Adil satın almış, hamamı yıkarak yerine medrese olarak kullanılacak bir yapı ve hocalar için ikametgâh inşa etmiştir." en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/15.

⁴¹ en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/18.

⁴² Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 230; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 21.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/251.

Zehebî (ö. 748/1348), Ebû Şâme'den övgüyle bahsetmiştir: “Ebû Şâme, çok yönlü bir âlim, imam ve müctehid idi. İlimlerdeki üstünlüğüne rağmen mütevazı, gösterişten uzak ve nakilde sika bir âlimdi.”⁴⁴ Tâceddin es-Sübkî de (ö. 771/1370) Ebû Şâme'den bahsederken onun birden fazla ilimde uzmanlaşmış çok yönlü bir âlim ve müctehid olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Büyük bir kıraat âlimi olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise onun için “Kendi zamanının eşsiziydi.” ifadesini kullanmıştır.⁴⁶

Yukarıda geçen örneklerdeki gibi pek çok âlim Ebû Şâme hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunurken Kutbüddîn el-Yûnînî (ö. 726/1326) birtakım kişisel meselelerden ötürü olsa gerek ilimlerdeki yetkinliğinin hakkını vermekle birlikte birtakım olumsuz değerlendirmelerde bulunmuştur:⁴⁷ “Kur'an ve Arapça okumuş, fıkıh öğrenmiş, hadis dinlemiş ve rivayet etmiş, çeşitli alanlarda eserler yazmış, bilgili, üstün nitelikli, çok yönlü bir âlim olarak tanınmıştı. Ancak, âlimler, büyükler ve sâlih kişilere dil uzatması, insanların kusurlarını dile getirmesi ve ayıplaması gibi davranışları nedeniyle eleştirilmiştir. O kendini büyük bir kimse olarak görse de bu tavırlarından dolayı insanların gözünden düşmüştür.”⁴⁸

Ebû Şâme'nin vefatına bir mesele hakkında verdiği fetvadan ötürü aldığı ithamların sebep olduğu öne sürülmüştür. Muhtemeldir ki bu sebeple 27 Cemâziyelâhir 665'te (25 Mart 1267), fetva sorma bahanesiyle evine gelen iki kişi tarafından öldüresiye darp edildi.⁴⁹ Ebû Şâme'ye, saldırganları yetkili makamlara şikâyet ederek adalet araması tavsiye edildiğinde cevap olarak Allah'a tevekkül ettiğini ve O'nun her hususta kâfi geleceğini bu hususta yazdığı bir manzume ile dile getirdi:⁵⁰

قلت لمن قال ألا تشتكي ... ما قد جرى فهو عظيم جليل

يقبض الله تعالى لنا ... من يأخذ الحق ويشفي الغليل

إذا توكلنا عليه كفى ... فحسبنا الله ونعم الوكيل

Bana; “Başından geçen büyük bir felakettir, niçin şikâyette bulunmuyorsun?” diyenlere dedim ki:

Bizim hakkımızı (geri) alacak olanı Allah Teâlâ hazırlar (bulur) ve mağdur da şifaya erişir.

⁴⁴ Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

⁴⁵ es-Sübkî, *Tabakât*, 4/329.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365.

⁴⁷ Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, 1994, 10/233-234.

⁴⁸ Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/367.

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/251; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/366; es-Sübkî, *Tabakât*, 4/330.

⁵⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/251; Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/368; es-Sübkî, *Tabakât*, 4/331.

*Kendisine güvenip dayandığımızda O bize yeter; Allah bize her hususta kâfidir ve O ne güzel bir istinatgâhtır.*⁵¹

Bu olaydan yaklaşık üç ay sonra, 19 Ramazan 665'te (13 Haziran 1267) vefat etmiş ve ertesi gün Bâbü'l-Ferâdis Mezarlığı'na defnedilmiştir.⁵²

4.1.1 Hocaları

Yaşadığı dönemdeki pek çok âlimden çeşitli ilimleri alan Ebû Şâme, bu âlimlerin çoğunu kendi eserinde zikretmiştir. Bunlardan Ebü'l-Kasım Ahmed b. Abdillâh b. Abdissamed el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 615/1218) ve Zeynüddîn Ebü'l-Berekât Dâvûd b. Ahmed b. Mulâ'ib el-Bağdadi'den (ö. 617/1220) *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiş⁵³, Muvaffakuddîn Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî'den (ö. 620/1223) ise hem hadis ahzetmiş hem de İmam Şafii'nin *el-Müsned*'ini dinlemiştir.⁵⁴ Ayrıca Fahrüddîn Ebü Mansûr Abdurrahman b. Muhammed b. Asâkir ed-Dimaşkî'den (ö. 620/1223) Ebü Bekir el-Beyhakî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve*'sini de dinlemiştir.⁵⁵ Mısır seyahati sırasında Ebü'l-Kasım İsa b. Abdil'azîz b. İsa el-İskenderânî'den (ö. 629/1231) bütün rivayetleri için icazet almış⁵⁶, yine aynı süreçte Bahâüddîn b. Şeddâd Yûsuf b. Râfi' b. Temîm'den (ö. 632/1234) de ders almıştır.⁵⁷ Hadis ilmine ilgisi oldukça yoğun olan ve bu alanda çokça âlimden faydalanan Ebû Şâme aynı zamanda Ümmü'l-Fazl Kerîme bint Abdülvehhâb'dan (ö. 641/1243)⁵⁸ ve Ebü İshak İbrahim b. Ebî Tahir Berekât b. İbrahim el-Huşû'î'den (ö.640/1242)⁵⁹ de hadis ahzetmiştir. Hadis ve fıkıh konularında hocası Ebü Amr Osman b. Salâh eş-Şehrezûrî'den (ö. 643/1245)⁶⁰ dersler almış olan Ebû Şâme, yine fıkıh alanında İzzüddîn Abdulaziz b. Abdisselâm ed-Dimaşkî'den (ö. 660/1262)⁶¹ faydalanmıştır.

⁵¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 23.

⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250; İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168; Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/367.

⁵³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 121; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

⁵⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 139; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

⁵⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 26,37,137.

⁵⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 161; İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

⁵⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 163.

⁵⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 115; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168.

⁵⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 172; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/168; Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, Kuzey Irak'taki Erbil'e bağlı Şehrezûr'da doğmuş, Mukaddimetü İbni's-Salâh adlı usûl-i hadis eseriyle meşhur olmuş hadis âlimi ve fakih. Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbni's-Salâh eş-Şehrezûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/198-200.

⁶⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 176; en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/18.

⁶¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250; es-Sübkî, *Tabakât*, 4/330.

Kıraat ilmine dair ders aldığı bilinen âlimlerden ilki, Şam'ın o dönemdeki meşhur ve saygın kıraat imamlarından olan İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Ebi'l-Ferec el-Mağribî'dir (ö. 612/1215). Ebû Şâme kendisinden Kur'an'ın ilk cüzünü okuduğunu belirtmiştir.⁶² Ders aldığı bir diğer kıraat âlimi ise kendisinden Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin meşhur yedi kıraatle ilgili *Hirzû'l-Emânî* adlı kasidesini öğrendiği Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Sehâvî'dir (ö. 643/1245). Arapça ve Tefsir alanlarında da Alemüddîn es-Sehâvî'den istifade ettiği bilinen Ebû Şâme; bu büyük kıraat âliminden uzun yıllar dersler almış, tüm kıraatleri onunla öğrenmiş ve vefatına kadar kendisi ile olan ilmî mesaisini sürdürmüştür.⁶³

Ebû Şâme'nin ders aldığı bilinen diğer âlimler ise şunlardır:

Ebû Mes'ûd Abdülcelîl b. Mendûye el-Isbahânî (ö. 610/1213)⁶⁴, Haz 'al b. 'Asker b. Halîl el-Mısırî (ö. 623/1226)⁶⁵, Zeynü'l-ümenâ Ebû'l-Berekât el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen b. Hibetullah (ö.627/1230)⁶⁶, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim et-Tağlebî es-Seyf el-Âmidî (ö. 631/1233)⁶⁷, Ebû Ali el-Hasen b. Yahyâ el-Mısırî (ö. 632/1234)⁶⁸, 'İzzüddîn Ebû Muhammed Abdulaziz b. Muhammed b. El-Hasen (İbnü'd-Decâciye, ö. 640/1242)⁶⁹, İbn Hammûye Abdullah b. Ömer b. Muhammed (642/1244)⁷⁰, Tâcüddîn Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ebî Ca'fer (ö. 643/1245).⁷¹

4.1.2 Talebeleri

Medreselerdeki görevleri, içtihat faaliyetleri ve ilim halkalarına iştiraki sebebiyle Ebû Şâme'den çeşitli alanlarda istifade eden, ilim öğrenen ve derslerini dinleyen pek çok kişinin olduğu aşikardır. Ancak özellikle kendisinden kıraat alanında istifade edenler şunlardır:

Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Sibâ' el-Fezârî (ö. 705/1306): Ebû Şâme el-Makdisî'den *Hirzû'l-Emânî* şerhi olan *İbrâzû'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*'yi okumuştur.⁷²

⁶² Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 91.

⁶³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 26,177; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

⁶⁴ en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/18.

⁶⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 149; en-Nuaymî, *ed-Dâris*, 1990, 1/18.

⁶⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 152.

⁶⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 161; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250.

⁶⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 163.

⁶⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 172.

⁷⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 174.

⁷¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 176.

⁷² İbnü'l-Cezeri, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/33,365; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/271.

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mü'min el-Lebbân (ö. 706/1306): Ebû Şâme'den kıraat öğrendiği bilinmektedir.⁷³

Ebü Abdillah el-Hüseyn b. Süleyman el-Kefrî (ö. 719/1319): Ebû Şâme'den kıraat ahzetmiştir.⁷⁴

Zeynüddîn Ebû Bekr b. Seyf b. Ebî Bekr el-Harîrî el-Mizzî (ö. 726/1326): Ebû Şâme'den kıraat ahzetmiş ve *Hirzû'l-Emâni*'yi okumuştur.⁷⁵

4.1.3 Eserleri

4.1.3.1. el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz⁷⁶

Kur'an ilimleri hakkında öz bilgiler içermesi bakımından adına yaraşır bir eser olan *el-Mürşidü'l-vecîz*, müellifin ahruf-i seb'a meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi niyetiyle kaleme almış olması bakımından yedi harf ve meşhur kıraatlarla ilişkisini açıklayan son derece detaylı müstakil bir eserdir. Her ne kadar Tayyar Altıkulaç, esere yaptığı tahkik çalışmasının başında *el-Mürşidü'l-vecîz*'i yedi harfe dair kaleme alınmış ilk müstakil eser olarak nitelendirmiş olsa da bu mümkün görünmemektedir. Çünkü Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât* adlı eseri bu konudaki ilk eser olarak kabul edilmektedir.⁷⁷ Bununla birlikte Ebü'l-Fazl er-Râzî'ye nispet edilen ve 2011 yılında tahkik edilen *Me'âni'l-ahrufi's-seb'a* adlı eseri de bu konuda yazılmış müstakil bir eserdir. Dolayısıyla *el-Mürşidü'l-vecîz* için yedi harfe dair yazılmış müstakil bir eser nitelemesi yapılabilir, ancak ilk eser olması mümkün değildir.

Eserin ihtiva ettiği diğer meselelere de yedi harf meselesinin anlaşılabilmesi yolunda bir araç olacakları için yer verdiğini ifade eden⁷⁸ Ebû Şâme, bu sayede eserine kapsamlı bir Ulûmü'l-Kur'ân ve Kıraat eseri olma ve sonraki dönemlerde bu alanlarda telif edilen çoğu esere kaynaklık edecek zenginlikte bir eser olma vasfı kazandırmıştır.

Eser mukaddime hariç altı bölümden oluşmaktadır. Mukaddime kısmında Ebû Şâme besmele, hamdele ve salvele ile edebî bir girizgahın ardından pek çok klasik eser müellifinin yaptığı gibi esere

⁷³ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/143,365; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/271.

⁷⁴ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

⁷⁵ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/184-185; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/271.

⁷⁶ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Vol.1 Supplement Band* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1/551.

⁷⁷ Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 222.

⁷⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 73.

kimlerin ihtiyaç duyacağını zikrederek kitapta yer verdiği konuları açıklamıştır. Kitapta Allah Rasulü'nün (s.a.s) “Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur” hadisinin rivayetleri açıklanmakta; Allah Rasulü (s.a.s) hayattayken Kur'an kıraati ve yazımı, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerindeki cem faaliyeti ve bu iki faaliyet arasındaki farklar, şâz kıraatler ve bu kıraatler ile diğer kıraatler arasındaki ayırt edici özelliklerin neler olduğu anlatılmaktadır. Söz konusu bu tafsilatlı eser Ebû Şâme için her ne kadar yedi harf temalı bir eser olsa da genel bir inceleme sonucunda eserin bir kıraat tarihi ve temel kıraat meseleleri konulu bir eser olduğu görülmektedir.

Eserin “Kur'ân-ı Kerîm'in İnzali, Tilaveti ve O Dönemdeki Hâfızlar” isimli birinci bölümü, Kur'ân'ın nüzulüne dair âyet ve hadislerin incelenmesiyle başlamaktadır. Ardından ilk ve son nazil olan âyetlerin hangileri olduğuna dair rivayetlere yer verilmiş, son olarak Sahabe döneminde Kur'ân tilaveti ve hıfzı ile meşhur olan, Kur'ân eğitimi için başvurulan sahabeler zikredilmiştir.

“Sahabenin Kur'an'ı Cemetmesi ve Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Osman'ın (r.a.) Bu Husustaki Faaliyetleri” isimli ikinci bölümde ise müellif söz konusu sahabîler devrinde Kur'ân-ı Kerîm'in cem ve istinsah faaliyetlerine dair rivayetleri çeşitli kaynaklardan naklederek yer yer senet ve metin tenkidi yaparak incelemiştir. Kur'ân'ın cem faaliyetinde Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman'ın faaliyetlerindeki farklılıkların anlaşılması açısından önemli olan bu bölümde müellif son olarak bu meseleye dair kendi görüşünü belirterek sahabe dönemi Kur'ân faaliyetlerini tarihi olarak özet bir biçimde açıklamıştır.

Kitabın esas mevzusunu içeren üçüncü bölüm, “Kur'ân-ı Kerîm yedi harf üzere nazil olmuştur.” mealindeki hadis-i şerifin incelendiği bölümdür. Söz konusu hadise dair çeşitli rivayetlerin incelendiği ve pek çok âlimin bu konudaki görüşlerinin serdedildiği bölümde yedi harften maksadın ne olduğu sorusu üzerinde durulmuştur. Bölümün son faslında Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushafların yedi harfi içerip içermediği yahut ne kadarını içerdiğine dair görüşler verilmiş ve yedi harften ne kadarının günümüze ulaştığı meselesi tartışılmıştır.

Dördüncü bölüm meşhur yedi kıraatin oluşum evrelerinin açıklandığı bölümdür. Burada yedi kıraat ve bu kıraatlerin imamları arasındaki ihtilafların ortaya çıkışı incelendiği gibi yedi kıraatin yedi harf meselesiyle bir ilişkisi olup olmadığı meselesi de ortaya konmuştur.

Beşinci bölümde kıraatlerin sıhhat derecelerine yer verilirken sahih-şaz kıraat değerlendirmeleri yapılmış, Mushaf hattına muhalefet eden bu şaz kıraatlerin durumu ve değeri incelenmiş, bu kıraatlerle namazın caiz olup olmayacağı gibi meselelerde bazı fakihlerin fetvaları serdedilmiştir.

Kitabın son bölümü olan altıncı bölümde ise Kur'ân okumanın faziletleri ve hakkıyla Kur'ân okumanın nasıl mümkün olacağı anlatılırken Kur'ân ile hemhal olmaktadır asıl gayenin lafzından ziyade mana ve yaşayış yönüne odaklanmak olduğunun altı çizilmiştir. Eserin bu bölüm hariç tamamında

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzına yönelik ilmî tartışmalara ve meselelere yer veren Ebû Şâme, son bölümde bunların öneminin yanı sıra asıl gayenin ne okuduğunun farkında olmayan ehl-i bid'at ve cahil Kur'ân okuyucularından olmamak olduğunu vurgulayarak son noktayı koymuştur.

Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Laleli (nr. 3625), Şehid Ali Paşa (nr. 2751) ve Muammer Ülker (nr. 152) koleksiyonlarında mevcut olduğu tespit edilmekle birlikte Dr. Tayyar Altıkulaç'ın belirttiği bir nüsha da Ayasofya koleksiyonunda (nr. 59) mevcuttur.⁷⁹ Bununla birlikte eser Tayyar Altıkulaç tarafından müellifin hayatı ve eserine de yer veren bir tahkik çalışması ile neşredilmiştir. (Beyrut 1975; Ankara 1986). Daha sonra Velîd Müsâid et-Tabâtabâî'nin tahkikiyle de yayımlanmıştır (Kuveyt 1414/1993).⁸⁰

4.1.3.2. İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'⁸¹

Kâsım b. Fîrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) kırâat-i seb'a'ya dair 1173 beyitten oluşan *Hîrzü'l-emânî ve vehû't-tehânî* adlı "lâmî" kasidesinin şerhlerinden biridir. Bu eserin kıymeti, Ebû Şâme'ye bu eseri kasideyi okutan Alemüddîn es-Sehâvî'nin Şâtîbî'nin talebelerinden biri olduğu dikkate alındığında daha da ortaya çıkmaktadır. Ebû Şâme bu eserin mukaddimesinde şerhin başlangıçta çok daha uzun bir versiyonda olduğunu şu şekilde anlatmıştır:

*"Bu çalışmaya geniş bir kitap olarak başladım ve "bir kelimedede iki hemzenin gelmesi" bahsine kadar ulaştım. Kitap, düzgün bir yazıyla yazılmış bir cilt kadar bir hacimdeydi. Ancak daha sonra, insanların azalan azimlerini, değişen alışkanlıklarını düşündüm ve kitabı tamamlamam talep edildiğinde, hayatın bu büyük azmi gerçekleştirecek kadar uzun olmadığını fark ettim. Ayrıca elimde bulunan önemli başka eserlerle meşguldüm. Bunun üzerine bu geniş çalışmayı özetlemeye başladım ve içeriğinden sadece az bir kısmını aldım."*⁸²

Ebû Şâme'nin sözünü ettiği bir ciltlik kısım günümüze ulaşmadığı gibi hakkında Ebû Şâme'nin bu ciltten *İbrâzü'l-me'ânî*'de "*eş-Şerhu'l-kebir*" olarak bahsettiği yerler dışında herhangi bir bilgiye de ulaşamamıştır.⁸³

⁷⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 40; Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/551.

⁸⁰ Ahmet Gürtaş, "el-Mürşidü'l-Vecîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/60.

⁸¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/368; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

⁸² Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, ed. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1344), 29.

⁸³ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 29,38,43,52.

Eserin çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.⁸⁴ Türkiye’de Süleymaniye Kütüphanesi (nr. 26-27, 48, 53), Nuruosmaniye Kütüphanesi (nr.73), Millet Kütüphanesi (nr. 5), Beyazıt Kütüphanesi’nde (nr.16) bulunan yazma nüshalar başta olmak üzere 39 nüsha Yazma Eserler Veri tabanında görüntülenebilmektedir. Ayrıca Kahire’de 1349/1920 yılında basılmış olan eser İbrâhim Atve İvaz’ın tahkikiyle Kahire’de 1402/1981 yılında yeniden neşredilmiştir. Eserin müellifi tarafından yapılan muhtasarının bir nüshası, Musul’da Molla Zeker Kütüphanesi’nde *Muhtaşaru İbrâzi’l-me’âni min Hırzi’l-emânî ve vechi’t-tehânî* adıyla kayıtlıdır. (nr. 18/2, 233 vr.)⁸⁵

4.1.3.3. Diğer Eserleri

Ebû Şâme’nin kıraat ilmine dair kaleme aldığı eserlerinin yanı sıra tarih, tefsir, hadis, kelim gibi ilimlere dair eserleri mevcuttur.

Müfredâtü’l-ğurrâ⁸⁶

Eserin içeriğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte Kıraat âlimlerinin zikredildiği bir tabakat eseri olması muhtemeldir. Bir nüshası Taşkent’te Ma’hedü’d-dirâsâti’ş-şarkıyye Kütüphanesi’ndedir (nr. 5798).

Şerhu’l-Kasâidi’n-Nebeviyye

Ebû Şâme’nin *ez-Zeyl* adlı kitabında ilk telifi olduğunu söylediği bu eser, hocası Alemüddîn es-Sehâvî’nin *el-Kasâidü’n-nebeviyye (el-Kasâidü’s-seb’)* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir.⁸⁷ Müellifin *el-Makâşidü’s-seniyye fî şerhi’l-Ğaşâ’idi’n-nebeviyye* isimli bir eseri daha mevcuttur ki bu eser Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ eş-Şakrâtîsî’nin (ö. 466/1073) *el-Ğaşâ’idü’n-nebeviyye (el-Ğaşâ’idü’s-seb’u’s-Sehâviyye)* adıyla bilinen yedi kasidesinin şerhidir.⁸⁸ Dolayısıyla Sehâvî’nin kasidesinin şerhi olan bölümün söz konusu eser olan *Şerhu’l-Kasâidi’n-Nebeviyye* olması muhtemeldir.⁸⁹ *Şerhu’l-Ğaşâ’idi’n-*

⁸⁴ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar: Emil Felber, 1898), 1/409; Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/725; İzzet Binti Hâşim Muînî, *el-İmâm Ebû Şâme el-Makdisî ve Menhecuhû fî Kitâbihî İbrâzi’l-Meânî* (Dubai: Caizetu Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerim, 2017), 188-189.

⁸⁵ Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, 1994, 10/234.

⁸⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; el-Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, 2/270; es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 18/68.

⁸⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39.

⁸⁸ Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/573.

⁸⁹ Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, 1994, 10/235.

nebeviyye'nin bir nüshası *Şerhu Seb'i kaşâ'idi's-Sehâvi fî medhi'n-nebî* adıyla Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 3142) bulunmaktadır.⁹⁰

Muhtasarı Târihi Dımaşk

İbn 'Asâkir'in (ö. 571/1175) 80 ciltlik Târîhu medîneti Dımaşk adlı eserinin muhtasarı⁹¹ olan bu eseri Ebû Şâme 15 ciltlik geniş ve 5 ciltlik biraz daha muhtasar olmak üzere iki kez ihtisar etmiştir.⁹²

Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn⁹³

Ebû Şâme'nin iki cilt olarak kaleme aldığı bu eser; Haçlı Seferleri hakkında en önemli kaynaklardan biri olarak görülmekte ve Nüreddin Mahmûd Zengî (1146-1174) ile Selâhaddîn-i Eyyûbî (1169-1193) dönemlerini ele almakla birlikte Zengî ve Eyyûbî hanedanlarının diğer hükümdarları ile Selçuklular hakkında da bilgi vermektedir.⁹⁴ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları mevcuttur.⁹⁵ İlk olarak iki cilt halinde neşredilen eser⁹⁶, daha sonra ilk cildi iki bölüm olarak Muhammed Hilmî Muhammed'in tahkiki ve kitabın başına 62 sayfalık bir mukaddime ilavesi ile yeniden basılmıştır.⁹⁷

⁹⁰ Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/317.

⁹¹ Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/331.

⁹² Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/367; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

⁹³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/250.

⁹⁴ Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/235.

⁹⁵ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* (Ayasofya: Süleymaniye Kütüphanesi, 203847, 193); Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* (Ayasofya: Süleymaniye Kütüphanesi, 203846, 237); Diğer yazma nüshalar ve farklı dillere tercüme çalışmaları için bk. Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/317; Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/550.

⁹⁶ Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/317.

⁹⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 30.

Bununla birlikte müellif, söz konusu eserin bir ciltlik muhtasarını da telif ettiğini belirtmiştir.⁹⁸ Bazı kaynaklarda *Muhtaşarü'r-Ravzateyn*⁹⁹ adıyla anılan eser Ahmed el-Beysûmî tarafından tahkik edilerek *'Uyûnü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır.¹⁰⁰

Nûrû'l-mesrâ fî tefsîri âyeti'l-İsrâ¹⁰¹

Bu eser, adından da anlaşıldığı üzere İsrâ sûresinin ilk âyetinin tefsirini ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in isrâ ve miraç hadiselerine dair rivayetlerin değerlendirmelerini içermektedir. *Tabakâtü's-Sübkî*'de söz konusu eser ve müellifinin meseleye dair görüşleri hakkında detaylı izahat yer almaktadır. Bu izahata göre Ebû Şâme konuyla alakalı hadislerin ifade ve ibarelerini incelemiş ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in Kudüs'e ve oradan gökyüzüne yükseltilmesinin hem rüya hem de uyanıklık halinde iki veya daha fazla kez gerçekleştiği fikrini benimsemiştir.¹⁰²

Eserin, biri Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 3307, 408 varak), diğeri ise Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî Kütüphanesi'nde (nr. 579/5) bulunan iki yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından tahkik edilerek 1406/1986 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.¹⁰³

Kitâbü'l-Besmele¹⁰⁴

Bir yazma nüshası Şam Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (nr. 52/415) bulunan¹⁰⁵ bir ciltlik bu eserin, bazı kaynaklarda belirtildiğine göre muhtasarı da mevcuttur.¹⁰⁶ Muhtasarın yazma nüshaları ise Roma'da Vatikan Sarayı Kütüphanesi (nr.1384/5), Dublin Chester Beatty (nr. 3307/10, vr. 387-408; 3502/2, vr. 67-91) ve Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Merkezü'l-bahsi'l-ilmî (nr. 579/5)

⁹⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39.

⁹⁹ Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368.

¹⁰⁰ Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", 1994, 10/235; el-Makdisî Ebû Şâme Ebu'l-Kâsım Şhabeddin Abdurrahman - Ahmed Beysumi, *Uyûnü'r-ravzateyn fî ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye] = Muhtasarü'r-ravzateyn* (Dımaşk: Vizâretü'Sekâfe, 1991); Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Uyûnü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn*, ed. Ahmed Beysumi (Dımaşk: Vizâretü'Sekâfe, 1991).

¹⁰¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/250.

¹⁰² Esere dair izahatın tamamı için bk. es-Sübkî, *Tabakât*, 4/329-330.

¹⁰³ Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", 1994, 10/235.

¹⁰⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹⁰⁵ Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/551.

¹⁰⁶ Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

kütüphanelerinde; ülkemizde ise Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 738, vr. 492-504) mevcuttur.¹⁰⁷ Ayrıca *Kitâbü'l-Besmele* 2004 yılında Adnân b. Abdürrezzâk el-Hamevî el-Ğulebî'nin tahkikiyle yayınlanmıştır.¹⁰⁸ Bu çalışmada muhakkik, *Kitâbü'l-Besmele*'nin önemini ve konusunu şu şekilde açıklamıştır:

“*Kitâbü'l-Besmele*'nin önemi, besmeleye dair hükümlerin farklı ilim dalları ve özellikle Ulûmü'l-Kur'ân ilmi ışığında incelendiği kapsamlı bir eser olmasıdır. Müellifi (Ebû Şâme), bu kitabı ansiklopedik bir yaklaşımla yazmış olup eserde besmele ile ilgili her konuyu kapsayan detaylı bilgiler sunmaktadır. Bu kapsam; fikhî hükümleri, ilmî meseleleri, dilbilimsel araştırmaları ve diğer dalları içermekte ve aynı zamanda Kur'an ilimlerine de katkıda bulunmaktadır.”¹⁰⁹

el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-ĥavâdiş

Ebû Şâme, ümmette yaygın olan bidatler hususunda oldukça hassas olmalıydı ki, bidatler hakkında müstakil bir eser yazmış ve bunları güçlü bir şekilde reddetmiş, delillerini ortaya koyarak ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu çabanın neticesinde telif ettiği *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-ĥavâdiş* adlı eserinden İmam Nevevî, *el-Mecmû'* adlı eserinde şöyle bahsetmiştir: “Şeyh İmam Ebû Muhammed Abdurrahman bin İsmail el-Makdisî, bu iki ibadeti –yani Regaip namazı ve Şaban ayının ortasında kılınan namazı– reddetmek konusunda kıymetli bir kitap yazmıştır. Bu konuda harika bir iş çıkarmış ve son derece başarılı olmuştur. Allah ona rahmet etsin.”¹¹⁰

ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn

Terâcimü ricâli'l-ĥarneyni's-sâdis ve's-sâbi' ve *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn* isimleriyle de bilinen ve bir *Kitâbü'r-Ravzateyn'in* zeyli¹¹¹ olan eser, 590-665 (1194-1267) yıllarında yaşanan olayları anlatan ve vefat eden zatları zikreden bir eserdir. Yazma bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde (nr.1080)

¹⁰⁷ Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/551; Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, 1994, 10/235.

¹⁰⁸ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Kitâbü'l-Besmele*, ed. Adnân b. Abdürrezzâk el-Hamevî el-Ğulebî (Abu Dabi: El-Mecme'u's-Sekâfi, 1425).

¹⁰⁹ Ebû Şâme, *Kitâbü'l-Besmele*, 20.

¹¹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerĥu'l-Mühezzeb* (Kahire: el-Münfriyye, 1344), 4/56.

¹¹¹ Bir kitabı içerik veya kronoloji açısından tamamlamak, eksiklerini gidermek ve ilâveler yapmak amacıyla yazılan eser türü. İsmail Durmuş, “Zeyil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/348.

mevcut olan eser, Muhammed Zâhid Kevserî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1947; Beyrut 1974).¹¹²

Ebû Şâme'nin başta kendi eseri *ez-Zeyl*'de olmak üzere bazı kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır:

*Kitâbü'l-müemmel li'r-reddi ile'l-emri'l-evvel*¹¹³, *Şerhu'l-hadîsi'l-müktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafa*¹¹⁴, *Dav'u'l-kameri's-sârî ilâ ru'yeti ma'rifeti'l-bârî*¹¹⁵, *el-Muḥakkaḳ min 'ilmi'l-uşûl fîmâ yete'allaku bi-ef'âli'r-Resûl*¹¹⁶, *el-Kürrâsetü'l-câmi'a limesâile nâfi'a*¹¹⁷, *Kitâbü's-sivâk ve mâ eşbehe zâk*¹¹⁸, *Keşfu hâli Benî Ubeyd*¹¹⁹, *el-Vâziḥu'l-celî fi'r-red 'ale'l-Hanbelî*¹²⁰, *İkâmetü'd-delîli'n-nâsih licûzi'l-fâsih*¹²¹, *El-Usûl mine'l-usûl*¹²², *Şuyûhu'l-Beyhaki*¹²³, *Mukaddime fi'n-Nahv*¹²⁴, *el-Elfâzu'l-mu'arrabe*¹²⁵, *el-Kasîdetü'd-dâmiḡa*¹²⁶, *Kasîdetân fi menâzili tarîki'l-hac*¹²⁷, *Nazmu Mufassali'z-*

¹¹² Bir diğer yazma nüsha Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'ndedir. bk. el-Makdisî Ebû Şâme Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman, *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn* (Dimaşk; Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye; Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010); Diğer yazma nüshalar ve neşirler için bk. Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/317; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Berlin: Emil Felber, 1902), 2/550.

¹¹³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/365.

¹¹⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹¹⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹¹⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹¹⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39.

¹¹⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹¹⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹²⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368.

¹²¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39.

¹²² Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹²³ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹²⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹²⁵ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 39.

¹²⁶ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368.

¹²⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 2/368.

*Zemaşeri*¹²⁸, *Nazmu'l-arûz ve'l-kavâfi*¹²⁹, *Nazmu şey'in min müteşâbihi'l-Kur'ân*¹³⁰, *Şerhu 'Arûsi's-semer*¹³¹, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde*¹³², *El-Mekâsıdu's-seniyye fi şerhi'l-Kasâidi'n-nebeviyye*¹³³

Ebû Şâme, *ez-Zeyl* adlı eserini telif ettiği sırada henüz tamamlamamış olduğu bazı eserlerini de söz konusu kitabında (s.40) zikretmiştir:

“*Câmiu ahbâri Mekke ve'l-Medine ve Beyti'l-Makdis, Muhtasaru Târîhi Bağdâd, Takyîdü'l-esmâi'l-müşkile, Ref'u'n-nizâ' bi'r-reddi ile'l-ittibâ', el-Mezheb fi ilmi'l-mezheb, Niyyetü's-sıyâm vemâ fi yevmi's-şekki mine'l-keâm, Şerhu Nazmi'l-Mufasssal, el-e'lam bi ma'ne'l-keleti ve'l-keâm, Şerhu Lübâbi't-tehzib, el-Ürcüze fi'l-fikh, Zikru men rakibe'l-himâr, Müşkilâtü'l-âyât (tetimmetü'l-beyân limâ eşkele min müteşâbihi'l-Kur'ân), Müşkilâtü'l-ahbâr, Kitâbü'l-kıyâme, Şerhu ehâdisi'l-Vasît*”¹³⁴

¹²⁸ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40; Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 2/368; el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/270.

¹²⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40; Eser Tabakâtü's-Sübkî'de “Ürcüze fi'l-arûz ve'l-kavâfi” adıyla geçmektedir. es-Sübkî, *Tabakât*, 4/329.

¹³⁰ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40.

¹³¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40.

¹³² Brockelmann, *GAL*, 1898, 1/317; Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/550.

¹³³ Brockelmann, *GAL*, 1937, 1/550.

¹³⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, 40.

EBÛ ŞÂME'YE GÖRE KIRAATLERİN KAYNAĞI VE TARİHİ

1. Kıraatlerin Kaynağı Olarak Ahruf-i Seb'a (Yedi Harf) Meselesi

Yedi harf olgusu neredeyse tüm kıraat âlimlerinin nezdinde kıraat ilmi içerisindeki en ihtilafli meselelerden biridir. Bu husustaki rivayetlerin kapalılığı, yedi harfin mahiyeti ve sınırları hususunda net bir çerçeve çizmeyi zorlaştırmış, kıraat âlimleri arasında pek çok fikir ayrılıklarına sebebiyet vermiştir. Ayrıca yedi harfe dair tartışmalar sadece mahiyeti ve kapsamı ile sınırlı kalmamış, yedi harf ruhsatının verilme ve uygulanma zamanları hususunda da farklı görüşler öne sürülmüştür. Ancak kıraat farklılıklarının yedi harf ruhsatından doğduğu, yani yedi harf meselesinin kıraatlerin kaynağı olduğu hususunda ulemanın çoğunluğunun hemfikir olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* adlı manzum eserinin 18. beytinde şu ifadelerle yer vererek kıraat ihtilaflarının kaynağını yedi harf ruhsatına dayandırmıştır:

”وأصل الاختلاف أن ربنا أنزله بسبعة مهونا“¹³⁵.

“İhtilafın kaynağı Rabbimizin, Kur'an'ı kolaylık olsun diye yedi harf üzere indirmesidir.”

İbn Kuteybe (ö. 276/889)¹³⁶, Kâdî b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebü'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062)¹³⁷ de bu görüşteki ulemadandırlar.

¹³⁵ Şemseddîn Ebû'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, ed. Muhammed Temîm ez-Zoubi (Cidde: Dâru'l-Hâdî, 1414), 32.

¹³⁶ İbn Kuteybe “Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân” adlı eserinin mukaddimesinde, birtakım inkarcıların Kur'an'da çelişkiler ve hatalar bulduğuna dair iddialarına cevap maksadı ile bu eseri kaleme aldığını belirtmiştir. Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, 223-224; Bununla birlikte eserin ilk babı olan “باب الرد عليهم في وجوه القراءات” bölümünde de kıraat ihtilaflarına yönelik iddialara cevap vermek için yedi harf meselesine giriş yapmış ve yedi harfe dair rivayetleri zikretmiştir. Kıraat ihtilaflarını yedi harf meselesi ile açıklığa kavuşturmaya çalışması İbn Kuteybe'nin, kıraatlerin kaynağının yedi harf ruhsatı olduğu fikrini benimsediğini ortaya çıkarmaktadır. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, ed. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 33.

¹³⁷ Râzî, yedi harfin yedi vecih olduğu görüşündedir. Öyle ki bunu eserinde “yedi harften her bir harf, kendi içinde farklı ihtilaf çeşitlerini barındıran bir cinstir” cümlesi ile belirtmiş, ardından söz konusu yedi veçhi sırası ile açıklamıştır. Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed. b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, ed. Hasan Ziyâüddîn İtr (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016), 331 Dolayısıyla yedi harf ruhsatının mahiyetini kıraat farklılıklarını inceleyip kategorize ederek açıklamaya çalışması, Râzî'nin kıraat farklılıklarının kaynağını yedi harf ruhsatı olarak gördüğünün bir göstergesidir.

Kıraatlerin kaynağının yedi harf ruhsatı olup olmadığı hususunda fikir ayrılığı yaşanması, istinsah faaliyetinin¹³⁸ bu ruhsata ne gibi bir sınırlama getirdiği sorusu üzerine yapılan yorum farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Taberî (ö. 310/923), istinsah faaliyetinde tek bir harfin esas alındığını ve diğer altı harfin terk edildiğini savunmuş,¹³⁹ dolayısıyla istinsah sonrası süreçte devam eden kıraat ihtilaflarının yalnızca bir harften neşet ettiği ve diğer altı harfe dayandırılmayacağı kanaatine varmıştır. Yani Taberî'ye göre kıraat farklılıklarının kaynağı olarak yedi harfi görmek mümkün olmadığı gibi, bu kıraat farklılıkları üzerinden yedi harf hakkında bir fikre ulaşmak mümkün değildir.¹⁴⁰

Kurtubî de (ö. 671/1273) Taberî ile aynı görüşü benimsemiş, yedi harfin kıraat ihtilaflarının kaynağı olmayacağı görüşünü savunmuştur. Bu görüşünü ise yedi harften maksadın yedi kıraat olduğuna yönelik zayıf görüşü reddetmede kullanmıştır. Kurtubî, yedi harfi yedi kıraat ile ilişkilendiren görüşlerin tamamının zayıf ve batıl olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹ Yani Kurtubî yedi kıraatin, yedi harfin altısının istinsah sonrasında dışarıda bırakılmasından geriye kalan bir harfin içerisinden imamların seçkileri olduğu kanaatindedir.

Bâkîllânî ise istinsah faaliyetinin kıraatlere hiçbir sınırlandırma getirmediğini ve yedi harften kaynaklanan tüm farklılıkların Mushaf'lara dağıtıldığı görüşünü savunmuştur.¹⁴² Dolayısıyla Taberî ve Kurtubî'nin aksine Bâkîllânî, kıraat ihtilaflarının kaynağı olarak yedi harf ruhsatını görmüştür.

Ebü'l-Fazl er-Râzî de Taberî'nin söz konusu görüşünü reddetmiştir. Bu hususa *Me'âni'l-Ahrufi's-Seb'a* adlı eserinin "لم تتسخ الأحراف الستة" adlı bölümünde değinen Râzî, bu görüşün kendi içinde çelişkiler barındırdığını belirtmiş ve çelişkili gördüğü noktaları zikretmiştir.¹⁴³ Ardından "Şayet yedi

¹³⁸ Hz. Ebüberkir (r.a)'ın Kur'an'ı cemetme faaliyetinden sonra, cemedilen mushafi esas alınarak Kur'an metninin nüshalar halinde çoğaltılması işlemi istinsah faaliyetidir. Detaylı bilgi için bk. Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya, "İstinsah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/370.

¹³⁹ Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, ed. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2001), 1/58-59.

¹⁴⁰ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 15.

¹⁴¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân ve'l-mübeyyin limâ teẓammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1442), 1/79; Hasan Haliloğlu, "Müfessir Kurtubî'nin İlmî Hayatı ve Yedi Harfe Dair Görüşleri", *Göbeklitepe-Şanlıurfa Sempozyumu (17-18 Mayıs 2025) Kongre E-Kitabı*, ed. Gülay Olcabey Ergin - et al (Turkey: International Science and Art Research Center (ISARC), 2025), 1106.

¹⁴² Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntişâr li-şihhati nakli'l-Çur'ân ve'r-red 'alâ men neħalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuḫşân*, ed. Muhammed İsâmül-Kudât (Amman: Dâru'l-Feth, 1477), 1/60; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Nuketü'l-İntişâr*, ed. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, ts.), 1/113, 377; Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 138; Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2019), 122.

¹⁴³ er-Râzî, *Me'âni'l-ahrufi's-seb'a*, 319-320.

harften bir şey nesh edildi ise bile bu altı harf kadarı değil, ancak çok az bir kısmıdır.”¹⁴⁴ diyerek Bâkılânî kadar olmasa da istinsah edilen mushafların yedi harf ruhsatını büyük ölçüde barındırdığını iddia etmiştir.

Mekkî b. Ebî Tâlib¹⁴⁵, Ebû Şâme el-Makdisî ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler ise; kıraatlerin yedi harfin bir kısmını kapsadığına yönelik görüşlerine binaen, yedi harfin mahiyetini kıraat farklılıkları ile temellendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Aynı şekilde kıraat âlimlerinin çoğunun yedi harfin mahiyetini ortaya koyabilmek için kıraat farklılıklarını dakik bir şekilde inceleyip kategorize etme çabaları da bu hususu destekler niteliktedir.

İstinsah faaliyeti sonrası Mushaflarda yer alan kıraat farklılıklarının yedi harfin bir kısmını ihtiva ettiği görüşünü benimseyenlerden biri olan Ebû Şâme de yedi harf meselesini kıraat ihtilaflarını ele alarak açıklamakta, kıraat ihtilaflarının kaynağını yedi harf ruhsatına dayandırmaktadır. Bu düşünceden hareketle, kıraat ilminin diğer meselelerini açıklarken yedi harf meselesini temel almış, bu hususta müstakil bir eser yazmıştır. Giriş bölümünde bahsi geçen *el-Mürşidü'l-veciz*'de Ebû Şâme, eseri telif etmesindeki asıl amacın ve kitabın temel konusunun, üçüncü bölümde yer verdiği yedi harf meselesi olduğunu belirtmiştir. Bu bölümün öncesinde ve sonrasında zikrettiği meseleleri de yedi harfin mahiyetinin ve sınırlarının anlaşılabilmesi, bunun sonucunda da kıraat tarihine dair bir tasavvur oluşturabilmek için kaleme almıştır.¹⁴⁶

Yedi harf ruhsatının tarihsel temellendirmesi bağlamında Ebû Şâme, yedi harfin sahabe mushafı cemetmeden önce ümmetin Kur'an'ı ezberlemelerini kolaylaştırmaya yönelik bir ruhsat olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca bu ruhsatın mahiyetini, çeşitli Arap lehçelerinden kaynaklanan telaffuz (fonetik) farklılıkları ile müteradif kelimelerin kullanılmasına yönelik bir izin olarak nitelendirmiştir. Bu ruhsata bağlı olarak gelişen okuyuş farklılıklarına ise sahabe devrinde çeşitli saiklerle sınır getirme ihtiyacı duyulduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Bu sebeple Ebû Şâme, Hz. Osman (r.a)'ın istinsah faaliyetini “insanları Kur'an'ın Allah Rasûlü'ne (s.a.s) indiği imla üzere yazılan lafızlarına yönlendirmek ve ona muhalefet eden bütün kıraatleri ayıklamak maksadıyla gerçekleştirdiğini” ifade etmiştir.¹⁴⁹ Ebû Şâme'nin sözünü ettiği sınırlama ve mushaf hattına muhalefet eden kıraatleri ayıklama amaçlı istinsah faaliyeti;

¹⁴⁴ er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 322.

¹⁴⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, çev. Fatih Çollak (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003), 4; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Türkçe Bölüm*, ed. Fatih Çollak (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003), 6.

¹⁴⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 73.

¹⁴⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 89.

¹⁴⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 89.

¹⁴⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 70, 71.

mushaflarda yedi harf ruhsatının imlaya uyduğu kadarının yer almasına yol açmış, dolayısıyla günümüz kıraat ihtilafları bu yedi harf ruhsatından doğan farklı okuyuşların bir kısmını ihtiva etmiş, diğer okuyuşlar ortadan kaldırılmıştır. Özetle Ebû Şâme yedi harf ruhsatının doğal olarak farklı okuyuşlara yol açtığını ve bu ruhsatın sahabe nezdinde çeşitli gerekçelerle istinsah edilen mushaflara imlaya uyan kısmının dahil edilip diğer kısmının dahil edilmemesi sûretiyle sınırlandırıldığı kanaatindedir. Dolayısıyla günümüzde okunan farklı kıraatlerin kaynağını yedi harf ruhsatı ve bu ruhsatın mushaflara yansıyan boyutu olarak görmektedir.

Çalışmanın devamında, Ebû Şâme'nin bu görüş ve temellendirmelerinden hareketle, ilk olarak yedi harf ruhsatının ortaya çıkışı ve tarihsel süreci ele alınmış, ardından yedi harfin mahiyeti Ebû Şâme merkeze alınarak açıklanarak yedi harf olgusunun Mushaf'a yansıyan boyutu incelenmiştir.

2. Yedi Harfin Tarihsel Çerçevesi

İbrahim Sûresi 4. âyette¹⁵⁰ buyurulduğu üzere her peygambere kendi milletinin dili ile vahiy inzal edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e (s.a.s) de kendi milleti olan Arapların dili ile Kur'an-ı Kerim inzal edildiğini bildiren pek çok âyet mevcuttur.¹⁵¹ Tüm bu âyetler incelendiğinde ulemanın çoğunun da hemfikir olduğu gibi, Kur'an'ın Arap dilinin Kureyş lehçesi ile nazil olduğu sonucuna varılmaktadır.¹⁵² Nitekim dönemin Arap dili çok sayıda farklı lehçeyi içinde barındıran bir dil olmakla birlikte, Hz. Peygamber (s.a.s) ve kavmi Kureyş lehçesini kullanmaktaydı.¹⁵³

Tarihsel süreçte yedi harf ruhsatının tam olarak hangi dönemde verildiğine ve kullanılmaya başlandığına dair gelen net bir rivayet olmaması sebebiyle birtakım fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın indirildiği Mekke döneminde herhangi bir lehçe farklılığı olmaması, Mekke'deki kabilelerin tamamının Kureyş lehçesini konuşuyor olması;¹⁵⁴ söz konusu süreçte inen âyetlerin farklı formlarda okunduğuna dair herhangi bir rivayetin ulaşmamış olması yedi harf ruhsatının Medine döneminde ortaya çıktığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim rivayetlerin büyük

¹⁵⁰ “Biz her peygambere, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

¹⁵¹ Yûsuf 12/2, Ra'd 13/37, Nahl 16/103, Tâhâ 20/113, Şu'arâ 26/195, Zümer 39/28, Fussilet 41/3, Şûrâ 42/7, Zuhruf 43/3, Ahkaf 46/12.

¹⁵² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974), 1/287; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 47.

¹⁵³ er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 46.

¹⁵⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 32.

çoğunluğunda Medine dönemindeki olay ve mekanlar zikredilmektedir. Bu rivayetlerden ilki Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasında geçen hadisedir. Ebû Şâme söz konusu rivayeti eserinde zikretmiştir:

"Sahihayn'ın İbn Şihâb'dan şöyle dediği nakledilmiştir: Urve b. Zübeyr kendisine Misver b. Mahrime ve Abdurrahman b. Abdülkârî'nin şöyle naklettiğini haber verdi: O ikisi Ömer b. Hattâb'ı şöyle derken dinlemişler: "Allah Rasulü (s.a.s) hayattayken Hişam b. Hakîm'i Furkan Sûresini okurken dinledim, onun kıraatine kulak verdim. O, Allah Rasulü'nün bana okuduğundan farklı bir şekilde okuyordu. Neredeyse namazda üzerine atılacaktım, selam verene kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup: "Bu sûreyi sana kim bu şekilde okuttu?" diye sordum. Hişam, "Rasulullah (s.a.s) okuttu." dedi. "Hata ettin, çünkü Allah Rasulü bana bu sûreyi senin okuduğundan farklı okuttu." dedim ve yakasından tutarak Peygamberin yanına götürdüm. Allah Rasulü'ne "Ya Rasulallah, şunun Furkan Sûresini bana okuttuğunuzdan farklı şekilde okuduğunu işittim." dedim. Peygamber bana: "Hişam'ın yakasını bırak." diye buyurdu. Hişam'a da okumasını emretti. Hişam da kendisinden duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Allah Rasulü, "Böyle nazil oldu." diye buyurdu. Sonra bana "Oku ey Ömer." dedi. Ben de onun bana okuttuğu gibi okudum. Allah Rasulü bunun üzerine: "Böyle de nazil oldu. Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun." buyurdu."¹⁵⁵

Bu rivayette adı geçen Hişam b. Hakîm de Hz. Ömer gibi Kureyşli olmasına rağmen farklı şekilde okudukları için bir anlaşmazlık hasıl olmuştur. Bunun sebebini bazı âlimler Hişam b. Hakîm'in Mekke'nin fethi zamanında Müslüman olması¹⁵⁶, dolayısıyla Furkan Sûresi'ni Allah Rasulü'nden ruhsat çerçevesinde farklı bir şekilde öğrenmesiyle açıklamaktadırlar. Zira Hz. Ömer Allah Rasulü'nden bu sûreyi daha önce öğrenmişti ve ruhsatın varlığından haberdar değildi.¹⁵⁷ Bu hadise Hişam b. Hakîm Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduğu için Medine döneminde vuku bulmuş olmalıdır, dolayısıyla bu rivayet, ruhsatın Medine döneminde verildiğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra Hz. Ömer ve Hişam b. Hakîm'in Kureyşli olmaları da göz önünde alındığında, böyle bir okuyuş farklılığı yaşanmasında sahabenin Kur'an okurken kendi lehçelerini dikkate almaktan evvel Allah Rasulü'nden nasıl duyularsa Kur'an'ı o şekilde okumayı tercih etmelerinin etkili olduğu

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, ed. Ulema Heyeti (Beyrut: Dâr Tawk en-Nece, 2001), 6/194; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîh-i Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire / Beyrut: Mektebetu İhyâi't-Türâsî'l-Arabî / Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1955), 1/560; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 77-78; *Kur'an ve kıraati = el-Mürşidü'l-veciz ila ulumin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Aziz / Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisi; çeviri: Davut Ağbal, Nesrişah Saylan, çev. Nesrişah Saylan - Davut Ağbal (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 124-125.*

¹⁵⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, ed. Muhibbüddîn el-Hatib (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 9/25.

¹⁵⁷ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/25-26.

görülmektedir.¹⁵⁸ Kıraat farklılıklarının lehçe farklılığından ötürü verilen yedi harf ruhsatından kaynaklandığı düşünülürken akla gelen iki sahâbînin aynı kabileye mensup oldukları ve aynı lehçeyi konuştukları halde farklı kıraatleri okumaları hususundaki soru, kendi lehçelerini değil Allah Rasulü'nden duydukları şekilde okumayı önceledikleri gerçeğiyle cevap bulmaktadır. Çünkü iki sahâbî de kendi kıraatlerini Allah Rasulü'nden öğrendiklerini ifade etmişlerdir.

Ruhsatın Medine döneminde verildiğine dair bir diğer rivayet ise Übey b. Ka'b'dan nakledilen şu rivayettir: “Allah Rasulü Benî Ğıfâr'da iken Cebrail (a.s.)'ın kendisine gelip ‘Allah Teala ümmetine tek harf üzere okumanı emrediyor.’ demesi üzerine Allah Rasulü ‘Allah'tan af ve mağfiretini isterim, ümmetim buna güç yetiremez.’ dedi. Bunun üzerine Cibrîl ikinci kez geldi ve ‘Allah Teala Kur'an'ı ümmetine iki harf üzere okumanı emrediyor.’ dedi. Nebî (s.a.s.) ‘Allah'tan af ve mağfiretini isterim, ümmetim buna da güç yetiremez’ dedi. Bunun üzerine daha sonra Cibrîl üçüncü kez tekrar geldi ve ‘Allah Kur'an'ı ümmetine üç harf üzere okumanı emrediyor.’ dedi. Allah Rasulü tekrar ‘Allah'tan af ve mağfiretini isterim, ümmetim buna güç yetiremez.’ dedi. Cibrîl ise dördüncü kez geldiğinde ‘Allah Teala Kur'an'ı ümmetine yedi harf üzere okumanı emrediyor. Hangisi ile okurlarsa isabet etmiş olurlar.’ dedi.”¹⁵⁹

el-Mürşidü'l-vecîz'de, bu rivayette geçen Benî Ğıfâr için Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ında Mekke yakınlarında Kinane'den bir kabilenin adı olduğunu belirttiği geçmektedir.¹⁶⁰ Ancak birtakım kaynaklara göre de Benî Ğıfâr gölcüğü denen yer Medine sınırları içerisinde yer almaktadır.¹⁶¹

Aynı şekilde Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivayet edilen bir hadiste de Allah Rasulü şöyle buyurmuştur: “*Ahcâru'l-Mirâ* denilen yerde Cibrîl ile karşılaştım ve ona ‘ey Cibrîl, ben hiç kitap okumamış, kadını, erkeği, kölesi, cariyesi, ihtiyarı ve beli bükülmüş yaşlıları olan ümmî bir kavme gönderildim’ dedim. O da bana “*Muhakkak Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir*’ dedi.”¹⁶²

¹⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 58.

¹⁵⁹ en-Nisâbü'rî, *Sahîh-i Müslim*, 1/562; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 81.

¹⁶⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 81.

¹⁶¹ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/28; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Ķur'an* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/143; Abdussabûr Şahin, *Târîhu'l-Kur'an* (Kahire: Nahdet Misr, 2007), 64.

¹⁶² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 83.

Rivayette geçen Ahcâru'l-Mirâ adlı bölgenin Küba'da olduğu ve Küba'nın da Medine yakınlarında bir belde olduğu bilinmektedir.¹⁶³ Ayrıca çeşitli rivayetlerde geçen “mescid”¹⁶⁴ kelimesi ile genellikle Mescid-i Nebevî'nin kastediliyor oluşundan ötürü bu rivayetlerde geçen hadiselerin de Mescid-i Nebevî'de gerçekleştiği düşünülmektedir.¹⁶⁵

Tüm bu rivayetler göz önüne alındığında çoğunluğun da kabul ettiği gibi yedi harf ruhsatının verilisinin Medine dönemine tekabül ettiği görülmektedir.¹⁶⁶ Bu kabulün en önemli dayanağı ise yukarıda belirtildiği gibi Mekke döneminde böyle bir ruhsata ihtiyaç duyulmaması, böyle bir sorunun vuku bulmaması; ancak Medine döneminde sosyal durumun değişmesi sebebiyle böyle bir ruhsata ihtiyaç duyulmasıdır. Çünkü Medine dönemi, İslam davetinin Mekke'nin dışına çıkarak çevre kabilelere ve hatta ilerleyen süreçte dönemin büyük ülke ve hükümdarlarına gönderilen davet mektupları ile tüm insanlığa yayılmaya başladığı dönemi ifade etmektedir. Medine'ye hicret edildiğinde ise artık Kureyş lehçesini konuşmayan, farklı lehçelere sahip Araplarla iç içe yaşamaya başlanmıştır. Hatta sadece Araplar değil, o bölgede yaşayan Arap dilinin çeşitli lehçelerini konuşan Habeşli, İranlı, Rum, Yahudi, Hristiyan olmaları bakımından pek çok etnik ve dini kimliğe sahip insan İslam'a girmiştir.¹⁶⁷ Bu durum doğal olarak sadece Kureyş lehçesi ile konuşulan Mekke toplumunda yaşanmamış birtakım sorunları beraberinde getirmiştir.

Ebû Şâme de Kur'an'ın başlangıçta Kureyş ve Kureyş çevresindeki fasih Arap kabilelerinin dili ile indiğini, sonrasında diğer Araplara ise kendi alışık oldukları lehçelerle okuma izni verildiğini, böylece farklı lehçelerle konuşan Arapların kendi lehçelerini terk etmek ve başka bir lehçeyi öğrenmekle yükümlü kılınmadıklarını belirtmiştir. Çünkü bir Arap için doğup büyüdüğü, alıştığı lehçesini bırakıp başka bir lehçeye geçmenin son derece zor bir iş olduğunu ve bunun kabile asabiyeti ile dili sahiplenme duygusunu ortaya çıkarabileceğini belirten Ebû Şâme, bu sebeple Kur'an'a boyun eğmek ve İslam'ı kabul etmekten uzaklaşmamaları için Allah Teala'nın onlara kaldırabileceklerinin üzerinde bir yük

¹⁶³ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-ħadiş ve'l-eşer*, ed. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/143; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkut, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 2/247; Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 64.

¹⁶⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 79.

¹⁶⁵ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 64.

¹⁶⁶ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 64; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 14; Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 34.

¹⁶⁷ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 66-67.

yüklemeyerek kendi lehçeleri ile okuma ruhsatını bahşettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁸ Nitekim Allah Rasulü de Cibril'e ümmetinin hiç kitap okumamış, kadın, erkek, köle, cariye, ihtiyar ve beli bükülmüş yaşlılardan oluştuğunu ve tek bir harf üzere okumanın ümmetine zor geleceğini söyleyerek Allah Teala'dan ümmetine kolaylık niyaz etmiştir.

2.1 Yedi Harf Ruhsatının Mahiyeti, Sınırları, Kapsamı

Ebû Şâme'nin de ifade ettiği gibi yedi harf hususunda ulemanın pek çok ihtilafı ve musanniflerin uzun açıklamaları mevcuttur. Ancak bu husustaki rivayetleri dakik bir şekilde incelemek ve tarihsel sürece büyük ölçüde vâkıf olmak, ilgili görüşlerden tercihe şayan olanları bulma imkânı sağlayacaktır. Ebû Şâme de *el-Mürşidü'l-veciz*'inin üçüncü bölümünde ilk olarak söz konusu rivayetleri serdetmiş, ardından ikinci fasılda bu rivayetler çerçevesinde ortaya konan görüşleri kendi tercih ettikleriyle birlikte zikretmiştir.

İlgili rivayetler incelenerek ruhsatın başlangıcı üzerine bir tahminde bulunulduğunda, ilk olarak Hz. Peygamber'in Allah'tan ümmeti için kolaylık dilediği rivayetle bu ruhsatın başlamış olduğu düşünülebilir.¹⁶⁹ Zira söz konusu rivayette Hz. Peygamber Cebraîl ile karşılaşmasını ve Cebraîl'in ona Allah'ın Kur'an'ı tek harf üzere okuması emrini iletğinde Allah Rasulü'nün ümmetinin buna güç yetiremeyeceğini ifade ederek tek harfi yedi harfe kadar arttırdığını haber vermektedir.¹⁷⁰ Bu minvaldeki rivayetler yedi harfle okuma izninin peygamber tarafından Allah'tan istendiği ve Allah'ın kullarına bahşettiği süreci ifade etmektedir. Diğer rivayetler ise daha sonra bu izin çerçevesinde Allah Rasulü'nün sahabeye farklı okuyuşları göstermesi, aralarındaki anlaşmazlıkları gidermesi ve çeşitli okuyuşlara müsaade etmesi nevinde hadiseleri aktarmaktadır.

Dolayısıyla genel olarak rivayetlere bakıldığında, ruhsatın yaşanacak zorluklara ve Arap toplumunun ihtiyacına binaen tanınan bir serbestiyet olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Şâme'nin de yedi harfle ilgili serdettiği rivayetlere dair genel kanaati, Kur'an'ın iki, üç yahut yedi harfe kadar daha fazla harfle okunmasının kullara lehçe farklılıkları, müteradif lafızlar ve yakın anlamlı kelimeleri

¹⁶⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 95; İbn Kuteybe de *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde bu husus hakkında; "Eğer her bir topluluk, doğup büyüdüğü, çocukluktan itibaren alıştığı ve yaşlılık dönemine kadar konuştuğu dilinden vazgeçmeye mecbur bırakılsaydı, bu onlara son derece ağır gelir, büyük bir zorluk olurdu ve bunu ancak uzun bir eğitimle, nefislerini terbiye ederek ve dillerini zorlayarak başarabilirlerdi. Fakat Allah, rahmeti ve lütfü gereği, onlara dil açısından geniş bir alan ve farklı kelimeleri kullanma imkânı tanımıştır." demiştir. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 32.

¹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 35/103.

¹⁷⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 81-82.

kullanım açısından bir kolaylık olduğu yönündedir.¹⁷¹ Ebû Şâme'ye göre yedi harf ruhsatı, ümmetin Kur'an'ı ezberlemesini kolaylaştırmaya yönelik bir müsaade idi. Zira Kur'an ders, tekrar ve bir şeyi lafızıyla ezberlemeye alışık olmayan, sadece duyduklarını fasih lafızlarla dile döken bir kavme indirilmişti.¹⁷² Yani ruhsatın temelinde toplumsal gerçekliğin ortaya koyduğu telaffuz ve anlama dayalı bir zorluk vardır. Allah Teala ise her zorlukla beraber bir kolaylık olduğunu bildirdiği gibi bu zorlukta da yedi harf kolaylığını bahsetmiştir.

Yedi harf ruhsatının uygulanışı ve kapsamına gelince, bu hususta yine ilgili rivayetlerin incelenmesi ile bir kanaate varmak mümkün olacaktır. İlk olarak yine Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in arasında geçen hadiseye dair rivayete bakıldığında, iki sahabeye de Allah Rasulü'nün iki farklı okuyuşu öğrettiği görülmektedir. Bununla birlikte Allah Rasulü önce her ikisinin okuyuşuna da "Bu şekilde nazil oldu"¹⁷³ demiş, "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyun."¹⁷⁴ buyurmuştur. Bu "Yedi harf üzere inzal olmuştur."¹⁷⁵ ve "Kolayınıza geleni"¹⁷⁶, öğretildiği gibi¹⁷⁷ okuyun, ondan öğrendiğinizle amel edin.¹⁷⁸ ifadeleri yedi harfe dair rivayetlerde pek çok kez geçmektedir. Ebû Şâme de eserinde birçoğunu zikretmiştir.

Yine rivayetlerin pek çoğunda sahabe Allah Rasulü'nün yanına giderek okuyuşunda anlaşmazlığa düştükleri âyetleri sormuşlardır, zira ifade ettiklerine göre sahabe, kendi okuyuş şekillerini Allah Rasulü'nden bizzat öğrenmişlerdi. Nitekim rivayetlerde "Allah Rasulü bana böyle okuttu, böyle öğretti, ondan bu şekilde öğrendim" minvalinde ifadeler yer almaktadır. Ayrıca "her kavme kendi lehçesi ile okut"¹⁷⁹, "öğretildiği gibi okuyun"¹⁸⁰ ifadeleri de söz konusu farklı okuyuşlarda Allah Rasulü ve sahabe arasında bir tâlimin gerçekleştiğini düşündürmektedir. Öyleyse Allah Rasulü, Kur'an'ın indiği yedi harf üzere sahabeye Kur'an'ı farklı okuyuş şekilleri ile okumayı mı öğretmiştir? Bu tâlimin sınırları nelerdir, tüm farklı okuyuşlar Allah Rasulü tarafından okutulmuş ve öğretilmiş midir?

İlk bakışta rivayetlerde, Kur'an'ın ilk andan itibaren ruhsat verilen okumaların tümüyle nazil olduğu ve Hz. Peygamberin bu ruhsat çerçevesinde nazil olan okuyuşların hepsini sahabeye bizzat

¹⁷¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 88.

¹⁷² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 89.

¹⁷³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 78.

¹⁷⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 78.

¹⁷⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 78, 82-85.

¹⁷⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 78.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/23.

¹⁷⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 85.

¹⁷⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 97.

¹⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/23.

okutup öğrettiği anlaşılmaktadır. Bu hususta ulemanın da genel bir kabulünün olduğunu söylemek mümkündür. Taberî,¹⁸¹ Ebû Amr ed-Dânî (444/1053)¹⁸², Begavî (ö. 516/1122)¹⁸³ gibi âlimler, Allah Rasulü'nün her ramazan Kur'an'ı Cebrail'e arz ettiğini ve her arzada farklı bir vecih üzere okuduğu görüşünü tutmuşlardır.

Ebû Şâme ise bu hususta Taberî ve Begavî'nin görüşlerine uzun pasajlarla yer vermiş, yedi harften kaynaklanan okuyuşların tamamının ayrı ayrı birden fazla kez inzal edildiğine dair görüşleri ayrıntılı olarak serdetmiştir.¹⁸⁴ Aynı şekilde Yine Kâsım b. Sâbit el-Avfi'nin "Şüphesiz ben ümmi bir millete gönderildim..." şeklinde başlayan hadis hakkında yaptığı açıklamalarında yer alan Allah Rasulü'nün herkesi kendi lehçesine göre okuttuğuna dair görüşünü de herhangi bir zıt fikir beyan etmeden zikretmiştir.¹⁸⁵

Buna ek olarak Ebû Şâme'nin üstadı Alemüddîn es-Sehâvî de ruhsata göre âyetlerin birden fazla kez farklı okuyuşlarla indirildiği görüşünü benimsemiş, Fatihâ'nın iki kez indirilmesindeki hikmete şöyle bir izahta bulunmuştur: "Eğer denilirse: Peki, ikinci kez indirilmesinin faydası nedir? Derim ki: İlk defa tek bir harf üzere indirilmiş olması mümkündür. İkinci defa ise, diğer kıraat vecihleriyle birlikte indirilmiştir. Buna "مالك" ve "ملك", "صراط" ve "سراط" gibi kelimeler örnek olarak verilebilir."¹⁸⁶

Ebû Şâme'nin bu görüşleri zikrettikten sonra aksi bir görüş beyan etmemiş olması hocası Sehâvî ve diğer ulema ile görüş birliği ettiğini düşündürse de aslında usul (fonetik-lehçe) kaynaklı okuyuş farklılıklarının ümmete dillerinin döndüğü şekilde okuyabilmeleri noktasında kolaylık sağlayan bir ruhsat olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir:

"Senedi bize sahih bir şekilde ulaşan Übeyy b. Ka'b rivayetinin bahsi daha evvel de geçmişti. Allah Rasulü, "Şüphesiz ben içinde okuma yazma bilmeyenlerin, elden ayaktan kesilmiş yaşlı kadın ve erkeklerin, kölelerin bulunduğu bir topluma gönderildim." buyurmuştur. Cebrâil (a.s) ise bunun üzerine "Onlara emret, Kur'an'ı yedi harf üzere okusunlar." demiştir. Bu hadisin manası; ümmetin, mananın müsaade ettiği ölçüde Kur'an lafızlarının eş-yakın anlamlı lafızlarla değiştirmesine ruhsat verilmiş

¹⁸¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/65; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 137.

¹⁸² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi 'atü's-Şârîka, 2007), 1/119.

¹⁸³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, ed. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4/507; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 134.

¹⁸⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 134-137.

¹⁸⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 129.

¹⁸⁶ Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999), 1/184; es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/131.

olmasıdır. Zira onlar bir harf üzere okumakla yükümlü tutulmamışlardı. Çünkü Kur'an okuma yazma bilmeyen, ileri yaşlarından yahut da cihat ve maişet ile meşgul olmalarından ötürü ders alma, bir lafzı tekrar etme ve hıfz etme alışkanlıkları olmayan bir ümmete nazil olmuştur. Bu anlattığımız sebeplerden ötürü onlara bu ruhsat tanınmıştır. Böyle bir topluma, bir lehçe üzere doğup büyümüşken başka bir lehçeye geçip onunla Kur'an'ı okuyup ezberlemeleri pek tabii zor gelirdi. Kıraat farklılıkları da tamamen bu sebeple ortaya çıkmıştır.”¹⁸⁷

Bu paragrafta Ebû Şâme'nin görüşü son derece açıktır. Yedi harfî çeşitli sebeplerle Kur'an lafızlarına dili dönmeyecek olan ümmet için tanınan bir ruhsat olarak görmesi ve bu hususta lafız değişikliği yapmalarına izin verildiğini belirtmesi, lehçe kaynaklı okuyuşların tamamının vahiy kaynaklı ve birden fazla kez inzal edilmiş olmasından ziyade söz konusu ruhsat çerçevesinde sahabe kaynaklı okuyuşlar olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

Ferş ihtilafları hakkında ise genel itibariyle net bir fikir beyan etmemiş olsa da özel olarak hafz-ısbât kabilinden kıraat farklılıklarının birden fazla kez inzal edildiğini ifade etmiştir. Hafz-ısbât içeren üç kıraat farklılığı örneğini zikrettikten sonra; “Mushafta bulunan bu tür farklılıklar, onların iki şekilde indirildiğine hamledilir. Nebî (s.a.s) onun, iki şekilde yazılmasını iki vahiy katibine yahut iki ayrı mecliste emretmiş yahut bu iki kıraati bir vahiy katibine öğretmiş ve ikisinin de kaydedilmesini emretmiştir.”¹⁸⁸ şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Ferş ihtilafları, yalnızca hafz ve ısbât türleriyle sınırlı olmayıp, bünyesinde çok sayıda farklı çeşidi barındırmaktadır. Bu nedenle Ebû Şâme'nin tüm ferş ihtilaflarına aynı bakış açısıyla yaklaştığı sonucuna ulaşmak güçtür. Bununla birlikte, hafz-ısbât içeren okuyuş farklılıklarının vahye dayandığı yönündeki kanaatin temelinde, ferş ihtilaflarının tamamına teşmil edilebilecek bir gerekçenin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu gerekçe; bu tür okuyuşların, yukarıda zikredilen yedi harf ruhsatı kapsamında değerlendirilemeyecek nitelikte olması ve Allah Rasulü'ne doğrudan vahiy yoluyla ulaşmaksızın sahâbe tarafından bu tarzda okunmalarının yahut bu okuyuşlara izin verilmesinin mümkün görülmemesidir. Bu çerçevede, Ebû Şâme'nin en azından hafz-ısbât içeren ferş ihtilaflarının vahye dayalı olması ve Allah Rasulü tarafından bizzat tatbik edilip kayda geçirilmiş olması gerektiği kanaatini taşıdığı sonucuna varmak mümkündür.

Ferş ihtilafı bir tarafa, yedi harf ruhsatından neşet etmiş tüm okuyuşların vahiy kaynaklı ve ayrı ayrı inzal edildiği yönündeki görüşler birtakım soruları beraberinde getirmektedir. İlk olarak, şayet Kur'an-ı Kerim yedi harf ruhsatı çerçevesinde farklı okuyuşlarla nazil olduysa, önceki bölümde geçtiği

¹⁸⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 126.

¹⁸⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*.

üzere Medine döneminde başlayan bu ruhsatın ardından Mekke döneminde nazil olmuş âyetler Medine'de yedi harfe göre tekrar mı nazil oldu? Ruhsatın başlangıçta lehçe farklılıklarından kaynaklanan zorluğu kolaylaştırma maksadı olduğu göz önüne alındığında, âyetler her bir lehçeye göre defalarca mı inzal edildi? Böylece Allah Rasulü nazil olan tüm okuyuşları tek tek ashabına okutarak öğretti mi? Şayet böyle bir durum söz konusu olsaydı birçok âyetin farklı şekillerde birden fazla kez nazil oluşu sebebiyle oluşan vahiy birikimini, ruhsatın verildiği Medine döneminden vefatına kadar olan süre içerisinde Allah Rasulü'nün tâlim yolu ile ashabına öğretmiş olması gerekirdi. Ancak bu zaman açısından pek mümkün görünmemektedir.

Bunun yanı sıra Medine'ye hicretin ardından Allah Rasulü'nün vefatına dek geçen 10 yıl içerisinde şayet yukarıda bahsi geçen âlimlerin belirttiği gibi Allah Rasulü her yıl farklı bir vecihle Kur'an'ı arz etmiş olsaydı, Hz. Ömer'in Mekke'nin fethinde Müslüman olan Hişâm b. Hakîm ile tartıştığı sırada bu ruhsattan haberdar olması gerekmez miydi? Ayrıca Allah Rasulü'nün bu şekilde yedi harf ruhsatına dahil tüm okuyuşları bizzat okuduğuna ve ashabına öğrettiğine dair net bir rivayet günümüze ulaşmış değildir. İlâveten ruhsat çerçevesindeki tüm okuyuşların vahiy kaynaklı ve ayrı ayrı inzal edildiği kabul edilirse, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara vahyin bir kısmını dahil ettirmediği gibi tehlikeli bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bir diğer yandan bu düşünce ile kıraat farklılıklarına yönelik eleştiri ve incelemeleri makul bir gerekçe ile bir zemine oturtmak zorlaşmaktadır. Zira kıraat ve dil âlimlerinin gerek sahîh gerek mütevâtir okuyuşlara yönelik eleştirileri mevcuttur ve şayet bu okuyuşlar vahiy kaynaklı ise âlimlerin bu minvaldeki açıklamaları vahyin kutsiyetini eleştirme faaliyetine dönüşecektir.

Bu durumda ilgili rivayetlerden yola çıkarak Allah Rasulü'nün ruhsatın mahiyet ve sınırlarını belirleme ve ashabına gösterme maksadı ile birtakım farklı okuyuşları öğretip bu minvaldeki diğer okuyuşlara izin verdiği düşüncesi daha makul bir zemine oturmaktadır. Zira Allah Rasulü'nün “Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmetle değiştirmedığınız sürece okuyunuz, bunda bir günah yoktur.”¹⁸⁹, “Bu, “غفورا رحيمًا - عليما حكيمًا” demek gibidir.”¹⁹⁰ şeklindeki ifadeleri ruhsata bir çerçeve çizdiğini işaret etmektedir. Ayrıca İbn Mesud'un Arap olmayan bir kimseye Kur'an okuturken, öğrenen kişinin Duhân sûresi 44. âyette geçen طعام الأثيم ifadesini telaffuz edememesi üzerine طعام الفاجر diyebileceğini söylemesi de bu ruhsata dayanarak verdiği bir tavsiye olarak yorumlanabilir.¹⁹¹

Ayrıca Kur'an'ın Kureyş'in dili ile indiğine dair rivayetler, istinsah faaliyetinde Kureyş lehçesinin esas alınması ve Mushafların yazımı ile görevlendirilen dört sahabeden üçünün Kureyşli olması, Allah Rasulü'nün genellikle kendi lehçesi olan Kureyş lehçesi temelli bir kıraati okuduğunu

¹⁸⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 82, 85, 87-89.

¹⁹⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 85.

¹⁹¹ es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*, 1/168.

düşündürmektedir.¹⁹² Dolayısıyla rivayetlerdeki diğer vecihleri ruhsatı sahabeye öğretmek ve sınırlarını çizmek, bu minvaldeki okuyuşlara müsaade etmek amacıyla okuduğu tahmininde bulunmak mümkündür. Zira Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinde görevlendirdiği dört sahabeden Kureyşli olan üçüne “Siz ve Zeyd Kur'an'dan bir şeyi yazma hususunda ihtilafa düşerseniz Kureyş lehçesini esas alın, çünkü Kur'an Kureyş lehçesi ile indi.”¹⁹³ buyurmuştur. Dolayısıyla söz konusu ruhsat çerçevesinde Allah Rasulü'nün bizzat her farklı okuyuşu okumak ve okutmak yerine, ruhsatın boyutunu ve uygulama yöntemini gösterme maksatlı bazı okuyuşları gösterdiğini ve ashabının ruhsatı bu çerçevede uyguladığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kelime değişimi kabilinden olan ferş ihtilaflarının vahiy kaynaklı olması zorunlu iken¹⁹⁴, eda keyfiyeti ile ilgili olan usul farklılıklarının yedi harf ruhsatı çerçevesinde sahabe kaynaklı olması daha makul görünmektedir.

Kıraat ihtilafatını göz önünde bulundurarak yedi harf ruhsatının ne tür okuyuşları haiz olduğu, kapsamının ne olduğu meselesine gelince; bu hususta yedi harfin mahiyetine dayanan pek çok tasnif yapılmaya çalışılmıştır.

Yedi harf ruhsatının mahiyetiyle ilgili olarak kıraat âlimleri tarafından farklı izah ve tasnifler yapılmıştır. Ebû Şâme, bu görüşleri eserinde bir araya getirerek yedi harfe dair ilmî yaklaşımların çeşitliliğini ortaya koymuştur. Onun serdettiği bu görüşleri aktarmak, aynı zamanda Ebû Şâme'nin bu ihtilaflar karşısında hangi yaklaşımı benimsediğini tespit etme açısından da önemli bir imkân sunacaktır.

Bu görüşlerin ilki, yedi harfin Kur'an-ı Kerim'de geçen hüküm ve tefsir kabilinden konulardır. Abdurrahman Çetin, eserinde bu görüşlerin 33 tanesine yer vermiştir.¹⁹⁵ Ebû Şâme ise bu bağlamda şu örnekleri zikretmiştir:

*“Zâcîr, âmir, helal, haram, muhkem, müteşâbih”*¹⁹⁶

*“Va'd, va'id, haber, kıssalar, mevâiz, ihticâc, tevhid, senâ”*¹⁹⁷

Bu görüşü benimseyenler, delil olarak Abdullah b. Mesud'dan rivayet edilen şu rivayeti öne sürmüşlerdir: *“İlk kitap bir kapıdan ve tek bir harf üzere nazil olmuştur. Kur'ân ise yedi kapıdan ve yedi*

¹⁹² Maşalı, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî, 21.

¹⁹³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 50.

¹⁹⁴ Bu hususta İbn Cinnî de ferş ihtilaflarının zorunlu olarak vahiy kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 24-25.

¹⁹⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi harf ve Kıraatlar -Oryantalistlerin Görüşleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 112-114.

¹⁹⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 107.

¹⁹⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 109.

harf üzere indirilmiştir. Bu harfler zecr, emr, helâl, haram, muhkem, müteşâbih ve mesellerdir. Siz, onun helâl kıldığını helâl kabul edin, haram kıldığını haram sayın; emrolduğunuz hususları yerine getirin, nehyolduğunuz şeylerden uzak durun; mesellerinden ibret alın, muhkem olanla amel edin, müteşâbihine ise iman edin ve "Ona inandık; tamamı Rabbimizin katındandır" deyin."

Ebû Şâme bu hadisin isnad yönünden zayıf olduğunu ifade etmiştir. Zira senedinde adı geçen Ebû Seleme (ö. 94/712-13)¹⁹⁸, İbn Mesud ile hiç karşılaşmamıştır. Şayet sahih olsa bile bu rivayetin yedi harf meselesi ile ilgili olmadığı aşıkardır. Zira Kur'an'ın hepsini helal, hepsini haram yahut hepsini mesel olarak okumak caiz değildir.¹⁹⁹ Ebû Şâme bu rivayetle ilgili ayrıca iki yorumu daha zikretmiştir. Bunlardan ilki hadisin sonunda geçen 'zâciren ve âmiren' (yasaklayan ve emreden) ifadesinin yeni bir cümle olduğunu ve yedi harfin açıklaması olmadığını, bu anlamın "yedi" sayısının tevafukundan ötürü vehmen ortaya çıktığı yorumudur.²⁰⁰ İkinci yorum ise bu ifadenin harflerin (ahruf lafzının) değil kapıların (ebvâb lafzının) açıklaması olmasıdır. Yani burada ebvâb ile kastedilen, dil kullanımlarının yedi kapısı, bölümleri ve türleridir. Yani Allah Teâlâ sanki İncil'in aksine Kur'an'ı bu yedi çeşit türden indirmiştir; İncil gibi tamamen öğüt ve mesellerden ibaret kılarak yalnızca tek bir türe hasretmemiştir.²⁰¹

Yedi harf ruhsatına dair gelen tüm bu yorumların ötesinde dikkate alınması gereken önemli bir husus da şudur: Bu ruhsata ilişkin vârid olan rivayetlerin tamamı, doğrudan Kur'an lafızlarıyla ilgili bir zeminde yer almakta, özellikle kıraat ve telaffuz meselesi çerçevesinde şekillenmektedir. Hal böyle iken bu görüşte olduğu gibi yedi harf ruhsatı ile doğrudan ahkâm veya Kur'an'daki mâna çeşitliliği arasında bir ilişki kurmak isabetli görünmemektedir.

Bir diğer görüş yedi harfin müşkil-müteşâbih olduğu düşüncesidir. Ebû Câfer Muhammed b. Sa'dân en-Nahvî (ö.231/845) ve Suyûtî bu görüştedir. Onlara göre rivayetin kendisi ve rivayette geçen "seb'ati ahruf" tabirinin manası kapalıdır, müşkildir ve bilinmesi mümkün değildir. Harf kelimesi pek çok manaya delalet ettiği için kastedilenin hangisi olduğunun tam olarak bilinmesi mümkün değildir.²⁰² Ancak rivayetlerin bağlamı incelendiğinde, vârid olduğu zaman, mekân ve olay örgüleri dikkate alındığında belli kanaatlere varmanın da mümkün olduğu açıktır.

Bazı âlimlere göre yedi harf, anlam bakımından birbirine yakın, eş anlamlı yahut benzer lafızların yedi farklı veçhinden ibarettir. Bu lafızlar arasında zıtlık veya çelişki bulunmamalıdır. Bu görüşü

¹⁹⁸ Ebû Seleme (Abdullâh) b. Abdurrahmân b. Avf el-Kureşî ez-Zührî (ö. 94/712-13) Hadis hâfızı, Medineli yedi tâbiîn fakihinden biri. Mücteba Uğur, "Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

¹⁹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 108.

²⁰⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 108.

²⁰¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 109.

²⁰² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 93.

benimseyenler arasında Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Taberî (ö. 310/923), Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn 'Abdilber (ö. 463/1071)²⁰³ yer almaktadır. Söz konusu görüşün sahipleri, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) فاسعوا lafzını فامضوا şeklinde okuması²⁰⁴ ile İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) الأثيم kelimesini الفاجر şeklinde okutmasını bu yaklaşımın dayanakları arasında zikretmişlerdir. Ayrıca İbn Mes'ûd'dan "Bu, birinizin اقبل، اقبل، اقبل demesi gibidir." şeklinde bir rivayet de nakledilmiştir.²⁰⁵ Benzer şekilde, Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) وأقوم قبلا lafzını وأصوب قبلا şeklinde okuduğu da rivayet edilmiştir.

Yedi lehçe görüşüne gelince; Ebû Şâme, eserinde bu görüşü benimseyen âlimler arasında Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebü'l-Kasım el-Hüzelî (ö. IV./X. yy.), Ebü'l-Alâ el-Hemedânî (ö. IV./X. yy.) ve el-Üdfüvî (ö. 388/998) gibi isimleri zikretmiştir. Bu yaklaşıma göre "yedi harf" ifadesi, Arap kabilelerinin yedi farklı lehçesine işaret etmektedir. Ancak bu lehçelerin hangileri olduğu konusunda farklı rivayetler ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye göre bu lehçeler; Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rebî'a, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr kabilelerinin lehçeleridir.²⁰⁶ Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm ise Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lehçelerini bu kapsamda değerlendirmiştir.²⁰⁷ Bir başka görüşe göre ise bu yedi lehçe; Kureyş, Kinâne, Esed, Hüzeyl, Temîm, Dabbe ve Kays kabilelerine aittir.²⁰⁸ Ayrıca beşinin Hevâzin'e, ikisinin ise diğer Arap kabilelerine ait olduğu yönünde bir görüş daha mevcuttur.²⁰⁹

Yedi harfin lehçe olduğu görüşünü benimseyenlerden bir kısmı ise bunun yedi Arap lehçesi değil, sadece Kureyş lehçesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Zira onlara göre "Biz her elçiyi sadece kendi lisanı ile gönderdik."²¹⁰ âyeti, Allah Rasulü (s.a.s)'in Kureyşli olması hasebiyle, Kur'an'ın Kureyş lehçesi dışında bir lehçe ile nazil olamayacağına delildir. Fakat bu görüş için söz konusu âyette kendi kavminin lisanı ifadesi ile kastedilenin Arapların hepsi olduğu yönünde itirazlar gelmiştir.²¹¹

Bu konuda Ebû Şâme, lehçe merkezli yaklaşıma yakın bir görüş benimsemekle birlikte, yedi rakamı ile bir sınırlamaya gitmemiş, Kur'an'ın Kureyş ve ona komşu Arap kabilelerinin lehçeleriyle

²⁰³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) Endülüslü muhaddis, münekkî, edip, tarihçi ve Mâlikî fakihî. Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

²⁰⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 104.

²⁰⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 136.

²⁰⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 94.

²⁰⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 100.

²⁰⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 101.

²⁰⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 96.

²¹⁰ İbrâhîm 14/4

²¹¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 94.

indirildiğini savunan bazı âlimlerin görüşünü nakletmiş ve bunu makbul, isabetli bir kanaat olarak değerlendirmiştir.²¹² Ayrıca lehçelere ek olarak eş-yakın anlamlı lafızların da yedi harfe dahil olduğu yönündeki görüşünü, “Allah Teâlâ Kur’ân’ın lafızlarından yedi harf üzere okunmasını mubah kılmıştır. Bununla lehçelerin farklılığı ve eşanlamlı lafızlar kastedilmiş olup bu, ümmete bir kolaylıktır.” ifadeleriyle açıklamıştır.²¹³

Yedi harf meselesine dair bir diğer yaklaşım ise bu harflerin yedi vecih (okuyuş şekli) olduğu yönündedir. Bu görüşü benimseyen birçok âlim, kendi içtihatları doğrultusunda yedi harfe dair kıraat farklılıklarını vecihler çerçevesinde tasnif etmişlerdir. Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Ebû'l-Fazl er-Râzî, Bâkılânî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, İbnü'l-Cezerî, Zerkeşî, Zürkânî, Subhi es-Salih, Abdussabur Şahin gibi âlimler bunlardan bazılarıdır.²¹⁴

Ebû Şâme yedi vecih görüşünü ayrı bir fasılda ele almış,²¹⁵ bu görüşü savunan isimler arasında ise İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Ali el-Ehvâzî (ö. 315/927), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Beyhakî (ö. 458/1066), Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Şureyh (ö. 476/1083), Sehâvî (ö. 643/1245) gibi isimleri zikretmiştir. Bu âlimlerin yedi vecih görüşlerinde birtakım tasnif farkları bulunmakta, sayı aynı kalmakla birlikte tasnif şekilleri değişmektedir. Dolayısıyla burada yedi sayısına bağlı kalarak bir sınıflandırma çabası içine girildiğini söylemek mümkündür.

Ebû Şâme tüm bu görüşleri sıraladıktan sonra kendi görüşünü izaha geçmiştir. Yedi harf ruhsatının lehçe farklılıklarını ve müradif lafızları haiz olduğu görüşünden yana olan Ebû Şâme, iki türün de delillendirmesini zikrettiği rivayetler üzerinden yapmıştır. Evvela lehçe farklılıkları için daha önce bahsi geçen Übeyy b. Ka‘b rivayetini örnek vermiştir. Ümmî ve farklı türde insanları içinde barındıran Arap toplumuna kolaylık olması için kendi lehçeleri ile okuma izni verildiğini bu rivayet ile ifade etmiştir. Ardından “غفورا رحيمًا” lafzının yerine “عليما حكيمًا” lafzının okunmasına cevaz verildiği rivayetin de lafzı muhafaza etmeksizin mananın aslına uygun değişimlerin cevazına delil olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Şame bu bağlamda görüşünü şu ifadelerle ortaya koymuştur:

“En nihayetinde bu tür okuyuşlar Allah’a övgü manası içermesi bakımından benzerdir ve okuyan kişinin telaffuz ve lehçe alışkanlığının imkân verdiği ölçüde makbuldür. Lehçe alışkanlığının imkân

²¹² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 95.

²¹³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 96.

²¹⁴ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 141; Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 77.

²¹⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 113.

vermediği durumlar ise açıktır, bu durum o okuyuşları Allah'ın izniyle aslın dışına çıkarmaz. Bu asıl ise, lafzın asıl manasının gözetilerek müteradif bir lafızla değiştirilmesidir.”²¹⁶

Bu ifadeler, Ebû Şâme'nin yedi harf ruhsatını lehçelere ve müteradif lafızlara dayalı bir ruhsat olarak değerlendirdiğini göstermektedir.²¹⁷ Bu fikrinin, yedi harfi sadece lehçe ihtilafına dayandırmaktan da daha evla olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in aynı kabileye mensup oldukları halde okuyuşta ihtilaf ederek Allah Rasulü'ne geldiklerini de bu hususta bir delil olarak vermiştir.²¹⁸ Her ne kadar aynı kabileye mensup olduklarından ötürü lehçeleri bir olsa da Hişâm b. Hakîm'in Mekke'nin fethi sonrasında İslam'a girdiği düşünüldüğünde, Kur'an'ı Hz. Ömer'den çok daha sonra ve ruhsata bağlı olarak farklı bir okuyuşla öğrendiği aşıkardır. Ancak rivayetdeki hadisede bir lehçe ihtilafından kaynaklanan tartışma yaşanmış olamayacağından, “Allah Rasulü bana böyle okuttu.” ifadeleri de dikkate alındığında söz konusu ihtilafın Ebû Şâme'nin belirttiği gibi bir müteradif lafız kaynaklı olduğu yorumu makul görünmektedir.

Kendi görüşünü bu şekilde ifade ettikten sonra Ebû Şâme, sonradan meşhur olan kıraatlerde yedi harf ruhsatının varlığını tespit noktasında ortaya konan tüm görüşlerin zayıf olduğunu ileri sürerek genel bir eleştiri yoluna gitmiştir. Gerekçe olarak ise tüm kıraatleri ulemanın bu kıraatlerden zikrettikleri şeylere hasretmenin mümkün olmadığını öne sürmüş, “Ulemanın zikrettiği kendi kategorilerine dahil olan şeylerin, dahil olmayan şeylere karşı yedi harfin tamamı olduğuna delil nedir?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bu sorusu ile kıraat âlimlerinin yedi harfin mahiyet ve kapsamını etme çabaları hususunda, yaptıkları tasniflerin ilgili kıraat farklılıklarının tamamını haiz veya gerçekten yedi harfi yansıtan kategoriler olduğuna dair net bir kanaate varılamayacağını ortaya koymuştur. Böyle bir çabadansa yedi vecih kategorizasyonunu usul kaidelerine hamletmenin daha evla olacağını dile getirmesi de lehçe ve müteradif lafız görüşünde olduğu gerçeğini destekler niteliktedir.

Ebû Şâme'nin bu kategorilere eleştiri yöneltmesi yedi harf ruhsatındaki yedinin kesretten kinaye olduğu fikrine yakınlığından olsa gerektir. Zira Ebû Şâme eserinde yedi harfin kesret ifade ettiğine yönelik görüşe nispeten katılmış, delil olarak da “Onlar için ister af dile ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek.” Âyetindeki yetmiş sayısını göstermiştir. Ebû Şâme'ye göre bu minvaldeki sayı bildiren ifadeler çokluğu ifade eden bir örnek gibidir, yoksa belirtilen sayı ile bir sınırlama kastedilmez.²¹⁹

²¹⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 127.

²¹⁷ Ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 109.

²¹⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 127.

²¹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 99.

Sadece yediye hasretme meselesi değil, söz konusu. Kategorizasyon çabasının da bir nevi zorlama olduğunu ifade eden Ebû Şâme, anlaşılan o ki bu görüşün problemini yedi harf ruhsatına bağlı okumaları kısıtlı bir kalıba koyma ve bunu âlimlerin kendilerine ulaşan kıraat birikimlerinden yola çıkarak yapmaları olarak görmektedir. Bu yöntem kıraat birikimlerini tasnif noktasında makul görünse de ruhsatın verildiği Hz. Peygamber ve sahabe dönemi gözden kaçırılmaktadır. Prof. Dr. Mehmet Dağ'ın bu husustaki eleştirisi dikkate değerdir: “Bize göre buradaki temel sıkıntı, “yedi harf” terkiibindeki harf kelimesinin okunan bütün birikimi niteleyen ve kaynağı durumunda olan anahtar bir kelime olduğunun gözden kaçırılmasıdır. Buradaki “harf” öyle bir şey olmalı ki, bütün yedi harf birikimini oraya dayandırmak imkân dahilinde olsun.”²²⁰ diyerek belirtilen her bir veçhin tek bir harfi ifade edebileceği düşünülerek yapılan bu kategorizasyonun tehlikeli olduğunu öne sürmüştür. Zira Kur'an'ın ilk başta bir harf olarak indirildiği ve ardından Hz. Peygamberin Allah Teala'ya Cebrail (a.s) vasıtası ile niyaz etmesi üzerine kademeli olarak arttırılıp yedi harfe çıkarıldığına yönelik rivayetler düşünüldüğünde; bu yedi vecih sınıflarından hangisinin başlangıçta tek harf olarak indirildiği sorusu akla gelmektedir.²²¹

2.2 Mushaf'a Yansıyan Boyutu ile Yedi Harf

Yedi harf ruhsatının Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde de bir müddet devam etmesi, ruhsat mantığının temelinde yatan ihtiyaç anında yararlanılacak bir kolaylık olmasından kaynaklanmaktadır. Zira sahabe döneminde fetihlerin çoğalması, ana dili Arapça olmayan pek çok farklı milletin Müslüman olması gibi etkenler bu ruhsata olan ihtiyacı daha da görünür kılmıştır. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde mushafın cemedilmesi faaliyetine kadar olan dönemde bu ruhsatın hala devam etmekte olduğu açıktır. Bunun bir delili de sahabeden bazılarının kendilerine özel Mushaflarının olması ve onlarla okuyup okutmalarıdır.²²² Zira bu mushaflar yedi harf ruhsatının tanıdığı serbestlik çerçevesinde sahabenin kendi okuduğu ve tercih ettiği kıraatleri ve tefsir kabilinden açıklamaları içermekteydi.²²³

Cem faaliyetinden sonra da Hz. Osman dönemine kadar bu mushaflara herhangi bir müdahale olmamıştı. Bununla birlikte cemedilen mushafta yedi harfin korunup korunmadığı meselesinde, yine yeterli bilgi ve rivayetlerin mevcut olmamasından ötürü birtakım tartışmalar mevcuttur. Ancak daha yedi harfin içeriği ve kapsamı noktasında tam olarak bir netlik oluşmadığı ve pek çok ihtilaf bulunduğu halde,

²²⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 78.

²²¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 79.

²²² Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 91.

²²³ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 92.

çerçevesi net olmayan bir şeyin ne kadarının cemedilen msuhafta yer aldığını tespit etmeye çalışmak zordur. Yine de bu hususta kıraat âlimleri çeşitli gerekçelerle meseleyi izah yoluna gitmişlerdir.

Ulemanın bir kısmı yedi harfin tamamının cemedilen mushafa kaydedilip ruhsatın devam ettiğini²²⁴, bir kısmı da yedi harfin bu mushafta tek harfe indirildiğini savunmuştur.²²⁵ Tek harfe indirildiğini savunanların Hz. Peygamber'in son arzada okuduğu kadarı ile tek harfe indirildiği ve Hz. Peygamber'in vefatıyla da bu ruhsatın sonra erdiği fikrinden hareketle bu kanaate varmışlardır.²²⁶ Ancak Hz. Osman döneminde istinsah faaliyeti ile kıraat farklılıklarına getirilen sınırlama, cemedilen mushafta tek harfe kadar bir sınırlama getirilmiş olduğu düşüncesine aykırı bir gerçekliktir. Ayrıca bu şekilde bir sınırlamanın getirildiğine dair bir rivayet de mevcut değildir. Bu itirazı yöneltenler ise cemedilen mushafın kıraat farklılıklarının tamamını içerdiği görüşünde olan âlimlerdir²²⁷ ancak bu fikre de tamamen katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü bu görüş lehçe-fonetik, ferş ve müteradif lafızların tümünden mushafa dahil olduğunu iddia etmek demektir. Ancak lehçe ihtilaflarının yazıda belirtilme durumu söz konusu olmadığı gibi, müteradif lafızların tamamının da ayrı ayrı yazıda belirtildiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Keza bu sonraki bölümde cem olayı başlığı altında inceleneceği üzere, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) gerçekleştirdiği cem faaliyetinin amacına uymamaktadır. Çünkü cem faaliyetindeki amaç kıraat farklılıklarını tek tek kayıt altına almak değil, tümüyle vahyi koruma altına almaktır.²²⁸

Özetle Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem faaliyeti, özellikle vahiy hafızlarının ardı ardına şehit düşmesiyle ortaya çıkan vahyin korunması ihtiyacına yönelik bir zaruret sonucu gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde oluşturulan mushafın hazırlanmasındaki temel gaye, kıraat farklılıklarını tespit etmek veya kayıt altına almak değil, Kur'an'ın lafzını güvence altına almak olmuştur. Bu nedenle, kıraat farklılıklarını gösterme amacıyla özel bir yazım tekniğine başvurulmamış, böyle bir çabaya girilmemiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde cemedilen mushafa dâhil edilen veya edilmeyen bazı okuyuş farklılıklarının varlığı ihtimal dâhilindedir. Ancak bu farklılıklar, söz konusu dönemde hâlâ şifahi rivayet geleneğiyle yaşatılmakta, uygulamaya geçirilmekte ve yedi harf ruhsatı geçerliliğini korumaktaydı. Bu sebeple, mushaf yazımı bağlamında herhangi bir sınırlandırma veya tasfiye amacı güdülmeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim sahabenin bireysel olarak sahip oldukları özel mushaflarını kullanmaya devam

²²⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/168.

²²⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâci Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/213.

²²⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/213.

²²⁷ Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943), 2/168.

²²⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 57, 70-72.

etmeleri, bu mushaflara göre kıraat etmeleri ve aynı şekilde kendi kıraatleriyle öğrencilere Kur'an öğretmeyi sürdürmeleri de bu durumu destekleyen önemli bir göstergedir.

Hiz. Osman dönemine gelindiğinde ise bu okuyuş farklılıkları kolaylık olmaktan çıkıp ümmeti birbirine düşürecek ihtilaflar haline gelmişti. Dolayısıyla bu dönemde yürütölen istinsah faaliyetlerinde söz konusu ihtilafların önüne geçme ihtiyacı hasıl olmuştu. Olayın tarihsel süreçteki saikleri sonraki bölümde zikredilecektir. Burada ele alınacak mevzu, bu istinsah edilen mushaflardaki kıraatleri sınırlandırma işinin boyutudur.

Müstenseh mushaflara yedi harfin tamamının dahil edildiği ve hiçbir sınırlandırma olmadığına yönelik görüşler mevcuttur. Bununla birlikte bir kısmının dahil edildiği görüşünü ve yalnızca bir harfin dahil edildiği görüşünü savunanlar da olmuştur. Yedi harf çerçevesinde eda edilen okumalardan altı harfin kaldırılıp müstenseh mushaflara yalnızca bir harfin dahil edildiği görüşü, kıraatlerin kaynağı bölümünde kısaca geçtiği üzere başta Taberî olmak üzere İbn Hibbân ve Tahâvî gibi âlimler tarafından benimsenmiştir.²²⁹ Bu görüşün temelinde yedi harfin mahiyetini müteradif lafızlar olarak tanımlama fikri yer almaktadır. Zira buna göre Hiz. Ebû Bekir dönemi cem faaliyetinde mushafa bu müteradif kelimelerden yalnızca Kureyş lehçesine ait olan kelimeler dahil edilmiş, diğerleri bırakılmıştır.²³⁰

Bâkılânî, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936) ve İbn Hazm (ö.456/1064) ise kıraatlere hiçbir sınırlama getirilmediği kanaatinde olan âlimlerdendirler.²³¹ Ayrıca Ebû Şâme, İmam Şâtıbî'nin Hiz. Ebû Bekir'in Kur'an'ı cem faaliyeti konusunda Bâkılânî, Hiz. Osman'ın istinsah faaliyeti hususunda ise Taberî'nin görüşüne meylettiğini ifade etmiştir. Bu ifadeden İmam Şâtıbî'nin cem faaliyetindeki mushafın yedi harfin tamamını içerdiği, ancak Osman Mushaflarında yedi harften altısının terk edilip yalnızca bir harfin bırakıldığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.²³²

Müstenseh mushafların yedi harfin tamamını içerdiğine yönelik düşünce, istinsah faaliyetinin amacına aykırıdır. Zira Hiz. Osman'ın amacı yedi harf ruhsatı sonucu artan ihtilaflar sebebiyle ümmetin birbirine düşmesini engellemektir. Ayrıca istinsah faaliyeti öncesinde yedi harf ruhsatı çerçevesinde okunan ancak mushaflara dahil edilmemiş okuyuşların mevcut olduğu bilinmektedir.

²²⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 121.

²³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/58-59; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 138; Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 121.

²³¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 138; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 184.

²³² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 138.

Bu husustaki bir diğer görüş de yedi harften kaynaklanan okuyuş farklılıklarının bir kısmının sınırlandırıldığı görüşüdür. Mekki²³³, Ebu Şâme²³⁴, İbn Teymiyye²³⁵ ve İbnü'l-Cezerî'nin²³⁶ benimsediği bu yaklaşıma göre; Kur'an Kureyş ve diğer Arap kabilelerinin lehçelerini barındırdığı için istinsah edilen mushaflarda da bu lehçeler hattın el verdiği ölçüde mevcuttur,²³⁷ zaten temelde bu okuyuşlar telaffuza dayalı farklılıklar barındırdığı için yazıda bir değişiklik arz etmemektedir. Lehçe kaynaklı olan ve mushaf hattında farklılık arz eden okuyuşlar için ise Kureyş lehçesi esas alınmış, diğerleri terk edilmiştir. Hz. Osman istinsah faaliyetinde özellikle Kureyş lehçesinin esas alınmasını istemiş ve komisyonda büyük oranda Kureyş'e mensup sahabe bulundurmıştır. Bir ihtilaf söz konusu olduğunda da Kureyşlilerin tercihi hangisi ise onun yazılmasını emretmiştir. Dolayısıyla yedi harfin haiz olduğu lehçe farklılıklarının yalnızca telaffuz ile alakalı olduğunu ve o okuyuşlara müsaade edildiğini, ancak istinsah faaliyetinde mushaf yazıya geçirilirken Kureyş lehçesinin esas alındığını söylemek mümkündür.

3. Kıraat İlmi Tarihi

3.1 Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber'in (s.a.s) gönderildiği dönemin Arap toplumu, bilgi ve birikimlerini büyük ölçüde sözlü gelenek aracılığıyla koruyan ve aktaran bir kültürel yapıya sahipti. Şiir, hitabet, atasözü ve sözlü rivayet gibi söz temelli araçlar; dinî, estetik ve toplumsal tecrübenin hem taşıyıcısı hem de muhafızı konumundaydı.²³⁸ Yazı ise toplumda bilinen bir araç olmakla birlikte, sınırlı sayıda kişi tarafından kullanılıyordu ve genellikle ayrıcalıklı bir beceri olarak görülüyordu. Yazı bilen kimseler, toplumda itibarlı ve seçkin kişiler olarak kabul edilmekteydi.²³⁹ Dolayısıyla başlangıçta Allah Rasulü (s.a.s)'in tebliğ faaliyeti de sözlü anlatım ve aktarım üzerine kuruluydu.²⁴⁰ Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'in ilk muhafaza biçimi olarak ezberlenmeye dayalı bir yöntem benimsenmiş olması, dönemin kültürel

²³³ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki, el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât, Arapça Bölüm, çev. Fatih Çollak (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003), 33-35.

²³⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 141.

²³⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 122.

²³⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437), 1/31.

²³⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 95, 141, 142; Mekki, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, Arapça Bölüm, 2003, 34.

²³⁸ Muhittin Düzenli, "İslam Öncesi Araplarda Yazı ve Yazılı Kültür", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 18/2 (2023), 102.

²³⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 26.

²⁴⁰ Mehmet Dağ - İbrahim Tetik, *Nüzül Dönemi Kur'an Tarihi: Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma* (İstanbul: KURAMER, 2023), 106.

şartlarıyla örtüşen zorunlu ve doğal bir tercihtir. Zira sözlü kültür ortamında, hafıza ve sözlü aktarım, yazıya göre hem daha yaygın hem de daha güvenilir bir araç olarak değerlendirilmekteydi.²⁴¹

3.1.1 Kur'an'ın Nüzulü Hıfzı ve Kitabete

Hz. Peygamber (s.a.s), Cebrâil (a.s.) aracılığıyla kendisine tedricî olarak ulaştırılan vahiyleri öncelikle bizzat ezberleyerek hıfzetmiştir. Ramazan aylarında Cebrail (a.s) ile gerçekleştirdikleri sema ve arz uygulamaları ise bu ezberin pekişmesini sağlamaktaydı.^{242 243}Nitekim son Ramazan'da Cebrâil ile Kur'ân-ı Kerîm'in iki kez karşılıklı olarak okunup dinlendiği sahih rivayetlerle sabittir.²⁴⁴ Rasulullah (s.a.s.), kendi ezberine aldığı bu âyetleri daha sonra sahabeden hem erkeklere hem kadınlara ayrı ayrı okumuş; aynı zamanda onlardan da okuduklarını dinlemiş ve böylelikle Kur'an'ın sahâbe arasında ezber yoluyla aktarımını bizzat sağlamıştır.²⁴⁵ Bu süreçte de sema ve arza dayalı bir tâlim yöntemi benimsendiği görülmektedir.²⁴⁶

Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'ân tâlimini Mekke döneminde özellikle Dâru'l-Erkam'da olmak üzere, uygun gördüğü her mekânda yürütmekteydi. Söz konusu tâlim süreci hem birebir gerçekleştirilen öğretim faaliyetleriyle hem de Ashâb-ı Suffe gibi topluluklar nezdindeki icraatıyla çeşitli kaynaklarda ayrıntılı biçimde kayıt altına alınmıştır.²⁴⁷ Bu öğretim neticesinde sahabenin bir kısmı nazil olan âyetlerin belirli bölümlerini ezberlerken, bir kısmı da Kur'an'ın tamamını hıfzetmiş; okuma ve okutma hususunda öne çıkan bu sahabeler, Kur'an'ın tebliği ve öğretilmesinde Hz. Peygamber'e büyük destek sağlamışlardır.²⁴⁸ Dolayısıyla ezber esasına dayalı sözlü aktarım geleneği ve hafız sahabelerin varlığı sayesinde Kur'ân-ı Kerîm, zihinlerde korunmuş; bu durum, "Onların İncilleri göğüslerindedir."²⁴⁹ ifadesiyle tasvir edilmiştir.

Medine dönemine gelindiğinde, Kur'an eğitimi ve öğretimi daha organize ve sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Bu gelişimde, Allah Rasulü'nün bilgi ve vahyin korunmasına yönelik olarak yazılı kayıt

²⁴¹ Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*, 115.

²⁴² Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 31.

²⁴³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 22.

²⁴⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 33.

²⁴⁵ Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*, 107.

²⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, ed. Ahmet Baydar, çev. Abdülaziz Hatip - Mahmud Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 45; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 32.

²⁴⁷ Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*, 108.

²⁴⁸ Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*, 108.

²⁴⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/242.

yöntemini teşvik eden emir ve uygulamaları önemli rol oynamıştır.²⁵⁰ Vahyin muhafazasında sadece sözlü aktarım değil, yazıya dayalı kayıt da ihmal edilmemiş; aksine, onu tamamlayan ve destekleyen bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber, okuma-yazma faaliyetlerini bizzat teşvik etmiş ve vahiy kâtipleri aracılığıyla inen âyetleri çeşitli yazı malzemelerine kaydettirmiştir.²⁵¹ Nitekim Hz. Ömer'in Müslüman olmasına vesile olan olayda, kız kardeşinin Tâhâ Sûresi'nden âyetler içeren yazılı bir metni okuması, Mekke döneminde dahi yazının vahyin kaydında kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Böylece yazılı metinler, Kur'an'ın muhafazasında sözlü hıfz geleneğiyle birlikte hareket eden ikinci bir güvence işlevi görmüştür.²⁵²

3.2. Rivayet (Sahabe) Dönemi

Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde yedi harf ruhsatından kaynaklanan kıraat farklılıklarının oluşmaya başlamasıyla, bu farklılıklar sahabe döneminde de rivayet kanalıyla artarak varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla sahabe dönemini aynı zamanda rivayet dönemi olarak da adlandırmak yerinde olacaktır.²⁵³

Daha önceki başlıkta da ifade edildiği üzere, Arapların sözlü kültür yapısına sahip olduğu bir dönemde Kur'an'ın ezber yoluyla korunması büyük önem taşımış ve bu durum sahabe arasında yaygın bir hıfz geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sahabilerin birçoğu, Kur'an'ın tamamını olmasa da önemli bir kısmını ezberleyerek zihninde muhafaza etmiştir. Kur'an'ı tamamen ezberleyen sahabilerin isimleri, bu konuya dair rivayetler çerçevesinde çeşitli kaynaklarda kaydedilmiştir. Bu eserlerden biri, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *el-Kıraât'*ıdır. Müellif, burada kurrâ sahabileri zikretmiş ve birçok hafız sahâbînin ismine yer vermiştir.²⁵⁴ Ebû Şâme de kendi eserinde bazı âlimlerin bu konudaki rivayet ve değerlendirmelerine yer verdikten sonra, Ebû Ubeyd'in aktardığı isimleri ayrıntılı biçimde nakletmiştir. Ebû Şâme'nin bildirdiğine göre, Ebû Ubeyd Kur'an ehli sahabileri Muhacirler, Ensar ve Hz. Peygamber'in hanımları olmak üzere üç ana kategori altında sınıflandırmıştır:

Muhacirlerden Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Sa'd, İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim, Huzeyfe b. el-Yemân, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Amr b. el-As, Ebû Hüreyre, Muaviye b. Ebî Süfyân, Abdullah b. Zübeyr ve Mekke kârîsi Abdullah b. Sâib,

²⁵⁰ Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 29-30.

²⁵¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 33; Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 42; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 30.

²⁵² Dağ - Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*, 119.

²⁵³ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 28.

²⁵⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 40; es-Sâlih Subhi, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 66.

Ensar'dan Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Mecma' b. Cârîye ve Enes b. Mâlik, Nebî (s.a.s.)'in eşlerinden Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme.²⁵⁵

Kur'an ehli sahabilerin kıraatler üzerindeki en belirgin etkisi, fetihler neticesinde İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte farklı bölgelere giderek Kur'an'ı öğretmeleri ve böylece kendi kıraatlerinin bu bölgelerde yaygınlık kazanmasıdır. Başlangıçta Hz. Peygamber hayatta iken sahabenin bir kısmı Kur'an öğretmeleri için çeşitli beldelelere gönderilmişlerdir.²⁵⁶ Sonrasında yine halifeler devrinde de belli bölgelere giden sahabenin okudukları kıraatler o bölgede yayılmıştır.²⁵⁷ Bu durumu sonradan meşhur olan yedi kıraat imamının kıraatlerinin sahabeye isnadında görmek mümkündür.²⁵⁸ Nitekim Kûfe halkı Abdullah b. Mes'ûd'un, Basralılar Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin, Şam bölgesi ise Übeyy b. Ka'b'ın kıraatini benimsemiş ve takip etmiştir.²⁵⁹ Ancak bu kıraatler, Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetlerinden sonra belirli ölçüde değişime uğramıştır. Örneğin, Kûfe 'de başlangıçta Abdullah b. Mes'ûd'un kıraati yaygınken, istinsah sonrası dönemde Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin kıraati ön plana çıkmıştır.²⁶⁰ Böylece her belde Kur'an kıraati, istinsah süreciyle birlikte Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafalara dayanılarak, o bölgeye kıraatte öncülük eden sahabilerin rivayetleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak Hz. Ebubekir öncesi dönemde başvurulacak herhangi bir mushaf bulunmadığından her sahabe kendi mushaf ve vahiy malzemeleri ile kıraat tâlimini sürdürmüşlerdir.

3.2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde vahyin tamamı hem hıfz hem de kitabet yoluyla kayda geçirilmişti. Ayrıca son Ramazan'da gerçekleşen son arza ile, Kur'an baştan sona iki kez okunarak tilâvet yönünden bir tür cem faaliyeti gerçekleştirilmişti. Ancak yazılı anlamda, tüm âyetlerin sahifelere kaydedildiği ve iki kapak arasında toplanmış müstakil bir mushaf henüz mevcut değildi; vahyin tamamını yazılı olarak cemetme yönünde bir girişim de yapılmamıştı. Bunun temel sebebi, Hz. Ebubekir döneminde hasıl olan ihtiyaçların dayandığı sebeplerin hiçbirinin Allah Rasulü'nün yaşadığı dönemde hasıl olmamasıdır.²⁶¹ Zira Hz. Peygamber hayatta iken ve Kur'an'la ilgili herhangi bir ihtilaf veya

²⁵⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 42; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 21-22.

²⁵⁶ Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 36.

²⁵⁷ Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 44.

²⁵⁸ Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 48.

²⁵⁹ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 29.

²⁶⁰ Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, ed. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Maarif Bimısır, 1972), 68.

²⁶¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/248.

tereddüt durumunda nihai otorite olarak bulunuyor iken kendisine bu hususlarda müracaat edilebilmekteydi.

Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu otorite boşluğu doğmuş ve halifelerin aynı dinî konum ve otoriteye sahip olmamaları sebebiyle, Kur'an'ın güvenliğini temin edecek toplu bir mushafın oluşturulması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir döneminde vahiy malzemeleri dağınık hâlde bulunmakta, kimi âyetler sadece ezberlerde yer almakta, kimi sahabilerin elindeki yazılı nüshalarda ise hata veya eksiklik bulunma ihtimali söz konusu olabilmekteydi. Ayrıca bazı âyetlerin neshedilmiş olup olmadığı konusunda bilgi eksiklikleri de yaşanabilirdi. Bu tür ihtimaller, Hz. Peygamber hayattayken bir tehdit oluşturmamaktaydı; ancak onun vefatından sonra ortaya çıkabilecek karışıklıkları önlemek ve Kur'an'ın bütünlüğünü güvence altına almak adına, sahihliği garanti altına alınmış bir mushafın oluşturulması zaruri hâle gelmişti.

Kur'an'ın bir araya getirilmesini gerekli kılan etkenler arasında sadece ilmî ve dinî sebepler değil, aynı zamanda bazı siyasi gelişmeler de önemli rol oynamıştır. Bu faaliyetin gerçekleştirilmesinde özellikle irtidat hareketleri temel sebeptir. Nitekim peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseyleme'ye karşı gerçekleştirilen Yemâme Savaşı'nda, Kur'an'ı ezberlemiş birçok sahâbînin şehit düşmesi, Kur'an'ın muhafazasına yönelik ciddi bir tehdit oluşturmuştur.²⁶² Bu durum, Kur'an'ın yazılı olarak tek bir mushaf hâlinde toplanması gerekliliğini daha da bariz kılmıştır. Hz. Ömer, bu tehlikeyi fark ederek, Kur'an âyetlerinin zamanla kaybolabileceği endişesini dönemin halifesi Hz. Ebû Bekir'e iletmış ve vahiylerin bir araya getirilmesi konusunda ısrarla tavsiyede bulunmuştur. Her ne kadar Hz. Ebû Bekir, Allah Rasulü'nden doğrudan bir emir almaksızın böyle bir işe girişmekte tereddüt etmişse de ilerleyen süreçte bu ihtiyacın ciddiyetini kabul etmiş ve bu önemli görevi çeşitli nitelikleri dolayısıyla Zeyd b. Sabit'e vermiştir.²⁶³

Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen cem faaliyetinin arka planı incelendiğinde, bu girişimin kıraat farklılıklarından ya da yedi harf ruhsatına dayalı herhangi bir ihtilaftan kaynaklanmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Zira o dönemdeki kıraat çeşitliliği, sahâbenin doğrudan Hz. Peygamber'den aldığı şekliyle tabii ve meşru bir uygulama olarak kabul edilmekteydi ve bu konuda sahâbe arasında bir anlaşmazlık bulunmamaktaydı. Bu bağlamda, cem faaliyetinin gerçekleştirilmesindeki temel gerekçe, kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak değil; bilakis, Kur'an'ı hıfzetmiş olan sahabilerin savaşlarda şehit düşmeleri neticesinde vahyin bütünüyle kaybolma tehlikesine karşı bir tedbir alınması ihtiyacıydı. Dolayısıyla bu süreç, ilahî kelamın korunmasını amaçlayan bir muhafaza girişimi niteliğindedir.

²⁶² Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 49.

²⁶³ Zeyd. b. Sabit'in söz konusu nitelikleri için bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 170.

Nitekim bu faaliyet, kıraatleri sınırlandırma amacı taşımadığı için, sahâbe cem sonrası dönemde de yedi harf ruhsatına bağlı olarak farklı kıraatleri uygulamayı sürdürmüştür.²⁶⁴

3.2.1.1. Cem Faaliyeti

Allah Rasulü döneminde Kur'an'ın tamamı yazılmış ancak dağınık halde bulunuyor iken vahyin tamamını Allah Rasulü'nün son arzada okuduğu şekli ve sırası ile Hz. Ebû Bekir cemetmiştir. Bu olayın gerçekleştiği sürece dair pek çok rivayet mevcuttur ve Ebû Şâme de bu rivayetleri zikretmiştir.

Buhârî, Zeyd b. Sabit'in şöyle dediğini nakletmiştir: *“Yemâme Savaşı'nda Kur'an'ı hafızlar pek çok kimsenin şehit düşmesinden sonra, Ebû Bekir beni çağırды. Yanında Hz. Ömer de bulunuyordu. Ebû Bekir dedi ki: “Yemâme günü Kur'an hâfızlarından çok sayıda kişi şehit edildi. Ben, savaşın farklı bölgelerde de şiddetlenip kıraat ehlinin pek çoğunun hayatını kaybetmesinden ve böylece Kur'an'ın bir kısmının kaybolmasından endişe ediyorum. Bu nedenle, senin Kur'an'ı bir araya getirme işini üstlenmeni istiyorum.” “Ben, Ömer'e: ‘Resulullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsınız?’ dedim.” Ömer, “Vallahi bu hayırlı bir iştir” dedi ve nihayetinde Allah benim kalbimi de bu işe açincaya dek bana bu konuda ısrar etti. Sonunda ben de Ömer'e hak verdim.”²⁶⁵*

Yine Zeyd dedi ki: *“Ebû Bekir bana; “Sen genç, akıllı birisin; hakkında şüphe edilmeyen birisin. Sen, Resulullah'a vahiy yazıyordun. Şimdi git ve Kur'an'ı topla.” dedi. Vallahi eğer bana bir dağın yerini değiştirme görevi verilseydi, bu Kur'an'ı derleme işinden daha ağır gelmezdi. ‘Resulullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsınız?’ diyordum. Fakat Allah, Ebû Bekir ile Ömer'in içini bu işe açtığı gibi benim de açtı ve ben de Kur'an'ı deri parçalarından, ince taş levhalardan ve insanların ezberlerinden toplamaya başladım.”²⁶⁶*

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere bu faaliyete başlangıçta Allah Rasulü'nün yapmadığı bir işi yapmak olarak görüldüğünden tereddütle yaklaşılmıştır. Zira Hz. Ömer (r.a.)'ın Hz. Ebû Bekir (r.a.)'a meseleyi açtığı da Hz. Ebû Bekir (r.a.)'ın “Resulullah'ın yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım?” diyerek tereddüt ettiğine yönelik rivayetler de mevcuttur. Fakat sonrasında meselenin üzerine düşündüklerinde, dönemin şartları ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurdıklarında, ileride daha büyük sorunlar yaşamamak adına bu faaliyetin gerekli olduğu kanaatine varmışlardır. Zira aslında bu faaliyet sonradan ortaya çıkmış bidat olarak nitelendirilebilecek bir faaliyet değildir, çünkü Allah Rasulü zamanında zaten tüm vahiy bizzat Allah Rasulü'nün emriyle vahiy katipleri tarafından kayda

²⁶⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 186, 205.

²⁶⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 48.

²⁶⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 49.

geçirilmişti. Hz. Ebû Bekir'in verdiği tâlimat ise dağınık halde bulunan vahiy malzemelerinin tertipli bir biçimde bir araya getirilmesiydi.²⁶⁷

Hz. Ebû Bekir, Kur'an'ın cemedilmesi sürecinde Zeyd b. Sabit'i görevlendirdikten sonra, Zeyd bu sorumluluğu büyük bir titizlikle yürütmüştür. Bu süreçte hem sahabilerin zihinlerinde ezberlenmiş olan âyetleri hem de mevcut yazılı malzemelerde kayıtlı olanları dikkate almıştır.²⁶⁸ Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in yönlendirmesiyle, kendisine getirilen her bir sûre veya âyetin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığını veya ondan bizzat okunarak rivayet edildiğini gösteren iki şahitle belgelenmesini şart koşturmuştur. Bu bağlamda Zeyd'e "Mescidin kapısına oturun, size kim iki şahit ile Allah'ın kitabından bir şey getirirse onu yazın." denildiği rivayet edilmiştir. Böylece Zeyd b. Sâbit hem yazılı kaynağı sözlü rivayetle hem de sözlü hafızayı yazılı belgeyle destekleyerek ve her durumda iki güvenilir şahit eşliğinde âyetleri derleyip mushafa kaydetmiştir.

Rivayetlere göre, Tevbe Sûresi'nin son iki âyetini, bazı rivayetlerde ise Ahzâb Sûresi'nin 23. âyetini yalnızca Huzeyme b. Sabit'te bulmuştur. Ancak söz konusu âyetler, gerekli şartları taşıdığı için diğerleriyle aynı yöntemle mushafa dahil edilmiştir.²⁶⁹ Hz. Ömer'in, recm cezasıyla ilgili olduğunu belirttiği âyeti Zeyd'e getirdiği rivayet edilse de bu metnin ikinci bir şahit tarafından desteklenmemesi ve lafzının Kur'an üslubuyla örtüşmemesi gerekçesiyle mushafa kaydedilmemiştir.²⁷⁰ Bununla birlikte genel kabul, bu âyetin tilaveti neshedilmiş âyetlerden olduğu yönündedir.²⁷¹ Bu durum, oluşturulan mushafa tilaveti mensuh âyetlerin dahil edilmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Söz konusu cem faaliyetlerinin yalnızca vahiy malzemelerini bir araya getirme işlemi mi yoksa her bir vahiy daha sistematik bir biçimde topluca tekrar yazma işlemi mi olduğu yönünde de tartışmalar mevcuttur. Resulullah'ın (s.a.s) evinde dağınık halde bulunan vahiy malzemelerinin başka bir yere nakledilip kaybolmaması için bir ipe tutturulması şeklinde bir işlem olduğuna yönelik görüşler olduğu gibi²⁷², bu cemedilen malzemeye suhul²⁷³ denilmesinden ötürü ayrıca bir yazma işlemi olduğuna yönelik görüşler de öne sürülmüştür.²⁷⁴ Ayrıca Zeyd b. Sabit'in vahiy yazdığına dair rivayetler de vârid olduğundan düzenli ve sıralı bir şekilde yazarak cemetme işlemi gerçekleştirildiği fikri daha makul

²⁶⁷ Subhi, *Kur'ân İlimleri*, 75.

²⁶⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/252.

²⁶⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 49.

²⁷⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 43.

²⁷¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 42.

²⁷² Subhi, *Kur'ân İlimleri*, 75.

²⁷³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 74; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/253.

²⁷⁴ Subhi, *Kur'ân İlimleri*, 79.

görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir'in "Mescidin kapısında oturun, size kim Allah'ın kitabından bir şeyi iki şahitle getirirse onu yazın."²⁷⁵ emri de bir yazma faaliyeti olduğuna işaret etmektedir. Alemüddîn es-Sehâvî bu rivayeti "Burada maksat onların, getirdikleri şeyin Rasulullah (s.a.s)'in huzurunda yazılmış olduğuna dair iki şahit getirmeleridir." şeklinde yorumlamıştır.²⁷⁶

3.2.2. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ebû Bekir döneminde cemedilen mushafın ardından, vahyin kaybolma ihtimali gibi büyük bir sorunun çözüme kavuşturulması ile ümmet bir süre bu hususta rahatlamış ve Kur'an tâlimi yedi harf ruhsatı ile devam etmişti. Bununla birlikte Hz. Ömer'in hilafet dönemi, tarihi açıdan incelendiğinde ortaya çıkacak sorunların yavaş yavaş kendini göstermeye başladığı dönem olarak görülmektedir.

Bilindiği üzere Hz. Ömer'in hilafet dönemi, fetihlerin artması ile İslam topraklarının genişlemesinin sonucunda halkların öbek öbek İslam'a girdikleri dönemdir. İslam ile ilk kez tanışan bu halklara Hz. Ömer dini ve Kur'an'ı öğretmeleri için muallimler göndermiştir. Hz. Ömer'in bu çabası, yedi harf ruhsatının sınırları içerisinde mümkün olduğunca fazla Müslümanın Kur'an'ı okumayı öğrenmesi içindi.²⁷⁷ Bu amaçla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Basra'ya, Abdullah b. Mesud'u Kûfe'ye, Ebû'd-Derdâ' Şam'a, Muâz b. Cebel'i Filistin'e göndermiştir.²⁷⁸ Bunun dışında da Hz. Peygamber döneminde Kur'an ehli olarak bilinen pek çok sahabe Kur'an eğitimi ile meşgul olmuştur.²⁷⁹

Bu bağlamda Hz. Ömer'in yedi harf ruhsatının uygulanma biçiminde de oldukça titiz davrandığını söylemek mümkündür. Zira o, Kûfe'ye gönderdiği İbn Mesud'un oradaki halka Kur'an'ı kendi lehçesi ile okuttuğunu öğrenince: "Kur'an'ı Kureyş lehçesi ile okut, Hüzeyl lehçesi ile okutma. Çünkü Kur'an Hüzeyl lehçesi ile değil Kureyş lehçesi ile inmiştir." şeklinde emir vermiştir.²⁸⁰ Bu durumda Hz. Ömer, her ne kadar muallim yedi harf ruhsatı çerçevesinde kendi lehçesi ile okuyor olsa da Kur'an öğrettiği halkın lehçesi Hüzeyl lehçesi olmadığı için ilk olarak Kureyş lehçesini öğrenmeleri ve zor gelmesi gibi bir durum olduğunda ruhsata başvurulması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu emir tâlimde Kureyş lehçesinin esas alınması gerektiğini işaret etmektedir. Ebû Şâme de bu hususta ruhsatın Araplar içerisinde uygulanabilirliğine, Arap olmayan ve ana dili Arapça olmayan toplumlar için her lehçe aynı

²⁷⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/252.

²⁷⁶ es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1/302; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 55; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/252.

²⁷⁷ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 146.

²⁷⁸ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 146-147.

²⁷⁹ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 147.

²⁸⁰ Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 9/27.

olduğu için Kureyş lehçesi ile Kur'an'ı öğrenmelerinin daha doğru olduğunu belirtmiştir.²⁸¹ Zira anadili Arapça olan birinin kendi lehçesini terk edip başka lehçeye geçmesi çok zor iken, anadili Arapça olmayan biri için Arapçanın tüm lehçeleri aynı zorluktadır.

Bu rivayet ayrıca birtakım okuyuş farklılıklarının yeşermeye başladığı ve sonrasında artacak ihtilafların ayak seslerinin duyulmaya başladığını göstermektedir. Zira Kur'an öğretmekle görevli sahabenin tamamı Kureyş'e mensup olmadığından, örnekteki gibi kendi bildikleri şekilde ve kendi oluşturdukları mushaflarla gittikleri yerlerde Kur'an eğitimine devam etmişlerdir. Bu durum her bölgede belli sahabe okuyuşlarının yaygınlaşmasına sebep olmuştur.²⁸²

Hiz. Ömer dönemi, kıraat farklılıklarının ilerleyen süreçte yol açacağı tartışmaların zeminini hazırlayan kritik bir evre olarak değerlendirilebilir. Nitekim kıraatlerdeki ihtilaflar, İslam coğrafyasının hızla genişlemesi ve farklı etnik, dilsel ve kültürel toplulukların Müslüman oluşuyla paralel bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Hiz. Ebû Bekir döneminde olduğu gibi, Hiz. Ömer döneminde de yedi harf ruhsatı geçerliliğini korumuş; bu dönemde kıraat farklılıklarına dair açık bir ihtilaf kaydedilmemiştir. Bu görece istikrar, bir yönüyle Hiz. Ömer'in siyasî ve idarî otoritesinin güçlü oluşu ve İslam devlet yapısını etkin bir şekilde tanzim etmesiyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte, farklı bölgelerde yaşayan gayr-i Arap toplulukların İslam'a girişleriyle birlikte, bu yeni coğrafyalara Kur'an öğretimi amacıyla gönderilen sahabiler, genel itibarıyla Kureyş lehçesini esas almış; ihtiyaç duyulduğunda ise yedi harf ruhsatı çerçevesinde bir esneklik göstermişlerdir. Bu uygulama zamanla bazı uygulama farklılıklarını beraberinde getirmiştir. Nitekim Hiz. Ömer'in, kıraat konusundaki hassasiyeti bağlamında İbn Mesud'a yönelttiği ikaz buna örnek teşkil eder. Söz konusu farklılıklar, özellikle Hiz. Osman dönemine gelindiğinde daha görünür hâle gelmiş ve kıraat ihtilafları ciddi bir toplumsal meseleye dönüşerek resmî müdahale gerektiren bir boyuta ulaşmıştır.

3.2.3. Hiz. Osman Dönemi

Hiz. Osman döneminde fetihlerin artmasıyla birlikte İslam beldeleri gelişmiş, şehirleşme artmış ve Müslümanlar farklı bölgelere dağılmıştı.²⁸³ Bu süreçte Kur'an'ı öğrenme ihtiyacı duyan yeni nesiller yetişmişti. Ayrıca bu nesiller Resulullah'tan (s.a.s.) ve vahyin nazil olduğu devirden git gide uzaklaşmaya başlayan nesillerdi.²⁸⁴ Bu durum söz konusu ihtiyacı daha da artırmıştı. Dolayısıyla farklı

²⁸¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 97.

²⁸² Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", *Vahiy Zincirinin Son Halkası: Kur'an Vahiyi*, 2 (Kur'an Vahiyi Sempozyumu, İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017), 235-236.

²⁸³ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/255; Maşalı, "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", 235.

²⁸⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/255.

bölgelerde yaşayan bu insanlar, o bölgelerdeki meşhur olan sahabilerin kıraatleriyle Kur’ân okumaya başlamıştı.²⁸⁵ Örneğin Şam bölgesi Übey b. Ka’b’ın, Kûfe halkı Abdullah b. Mes’ûd’un, başka bölgeler ise Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin kıraatini esas alıyorlardı.²⁸⁶ Bu durum, Kur’an tilavet ve kıraatlerinde ihtilaflara yol açtı. Bu ihtilaflar Kur’an’ın yedi harf üzere nazil olduğunun sahabe tarafından anlaşılmasından önce yaşanan ihtilaflara benzer bir tablo ortaya çıkardı. Ancak bu seferki ihtilaf, peygamberin artık aralarında bulunmaması ve doğrudan ona başvurma imkânlarının kalmamış olması sebebiyle çok daha şiddetliydi.²⁸⁷

3.2.3.1. Kıraatlerin Durumu ve İhtilaf Kaynaklı Sorunlar

Hiz. Ebû Bekir zamanından beri sınırlandırılmayan yedi harf ruhsatı çerçevesinde, Hiz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetine kadar Müslümanlar ruhsatın izin verdiği ölçüde Kur’an’ı okuyorlardı. Daha önce de belirtildiği üzere yeni fethedilen topraklarda ise insanlar bu ruhsattan haberdar olmadıkları gibi, sadece kendi beldelerinde meşhur olmuş sahabilerin kıraatlerini bilip o kıraati esas alarak Kur’an’ı okuyorlardı. Bu farklı beldelerde yaşayan insanların çeşitli sebeplerle birbirleri ile karşılaştıklarında farklı okuyuşlara şahit olup kafa karışıklığı yaşamış olmaları imkân dahilindedir.²⁸⁸ Örneğin kaynaklarda, Hiz. Osman devrinde Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerinde savaşan Iraklı ve Suriyeli askerlerin arasında çıkan anlaşmazlıklara dair rivayetler zikredilmektedir. Enes b. Malik’in rivayetine göre vaziyeti Hiz. Osman’a bildiren Huzeyfe b. el-Yemân olmuştur.²⁸⁹ Huzeyfe, Ermenistan bölgesinin sınır boyunda ve Azerbaycan’da, Şam halkıyla²⁹⁰ birlikte savaşmış; Irak halkının²⁹¹ da katıldığı bu savaşta askerlerin birbirlerinin kıraatleri üzerine tartışmalarına ve bu tartışmalarının birbirlerini tekfir etmeye dayandığına şahit olmuştur.²⁹² Döndüğünde ise durumu Hiz. Osman’a “Ey müminlerin emiri! Bu

²⁸⁵ Maşalı, “Kur’an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”, 235.

²⁸⁶ Maşalı, “Kur’an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”, 236.

²⁸⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/255.

²⁸⁸ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/256.

²⁸⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-veciz*, 50.

²⁹⁰ Hiz. Osman dönemi (644-656) itibarıyla Şam bölgesi, günümüzdeki Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan ve Türkiye’nin güney sınırlarının bir kısmını içine alan geniş bir coğrafyayı kapsamaktaydı. Halil İbrahim Yılmaz, “İslam’ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (Ocak 2021), 69, 70, 77.

²⁹¹ Hiz. Osman dönemi itibarıyla Irak bölgesindeki iki ana eyalet merkezi Basra ve Kûfe idi. Âdem Apak, “Hiz. Osman Dönemi Fetihleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 2000.

²⁹² Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/260.

ümmeî kitap hakkında tıpkı Yahudiler ve Hristiyanlar gibi ihtilafa düşmeden önce yetiş!” diyerek haber vermiştir.²⁹³

Hiz. Osman’ın bir gün hutbede insanlara kıraatler hususunda düşükleri ihtilaflar hakkında şu şekilde hitap ettiği de nakledilmektedir:

“Sizler, yanı başımda olduğunuz hâlde Kur’an hakkında ihtilafa düşüyor ve yanlış okuyorsunuz. Benden uzak olan şehirlerdeki (ümmeîin) durumu ise çok daha kötü; orada ihtilaf daha büyük, yanlışlıklar daha fazladır. Ey Muhammed’in ashabi! Toplanın ve insanlar için bir imam (birlik metni olacak Kur’an nüshası) yazın!”²⁹⁴

Rivayetlerin ortaklaştığı tarihsel bağlamdan hareketle, kıraat farklılıklarının zamanla derinleşerek yalnızca uzak coğrafyalarla sınırlı kalmadığı, bilakis Hicaz ve Medine gibi İslam’ın merkezî şehirlerine kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, bu ihtilaflar, Müslüman toplulukları birbirlerini tekfir edecek dereceye vardırımış ve toplumun bütünlüğünü tehdit eden bir fitne atmosferi doğurmuştur.²⁹⁵ Kur’an’ın lafızlarında yaşanan bu ihtilaflar, zamanla ümmeî birliğini sarsacak bir mahiyet arz etmeye başlayınca, bütün ümmeîi kuşatıcı, ihtilafları bertaraf edici ve güvenilirliği tüm kesimlerce kabul görececek bir Kur’an nüshasına olan ihtiyaç açık biçimde ortaya çıkmıştır.

3.2.3.2. İstinsah Faaliyeti

Hiz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen ve vahyin yazı ile kayıt altına alınmasını amaçlayan ilk cem çalışması, mushafın çoğaltılmaması ve yalnızca Hiz. Hafsa’nın yanında muhafaza edilmesi nedeniyle, ortaya çıkan ihtilaf krizine doğrudan müdahale edecek bir çözüm üretmek fonksiyonuna sahip değildi. Bu nedenle, ihtilafların daha fazla büyümeden önlenmesi adına, Halife Hiz. Osman sahabenin önde gelenleriyle gerçekleştirdiği istişare neticesinde, Hiz. Ebû Bekir zamanında bir araya getirilen mushafın esas alınarak yeni nüshaların hazırlanmasına karar vermiştir. Bu önemli görevi yerine getirmek üzere Zeyd b. Sâbit başkanlığında kurulan komisyon, mushafı çoğaltma ve farklı bölgelere gönderme vazifesiyle görevlendirilerek İslam ümmeîini kıraat ihtilafları temelinde içine düşebileceği parçalanmışlıktan korumayı hedeflemiştir.²⁹⁶

Rivayetlere göre, Hiz. Osman’ın mushaf istinsahı için kurduğu heyette Zeyd b. Sâbit’in başkanlığında; Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs ve Abdullah b. el-Hâris b. Hişâm gibi sahabenin ileri

²⁹³ İbn Ebî Dâvûd Sicistânî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, ed. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fâruk el-Hadis, 2002), 88.

²⁹⁴ Sicistânî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, 95.

²⁹⁵ Tetik, *Kıraat İlminin Ta’limi*, 51-52.

²⁹⁶ Sicistânî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, 88.

gelenleri yer almıştır.²⁹⁷ Hz. Osman bu çalışmanın başında insanlardan, Allah Rasulü'nden (s.a.s) bizzat duydukları Kur'an âyetlerini getirmelerini talep etmiştir.²⁹⁸ Ayrıca, Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen ilk cem çalışmasının ürünü olan mushafı da Hz. Hafsa'dan talep etmiş ve istinsah çalışmalarında bu mushafı esas almıştır.²⁹⁹

Söz konusu rivayetlere dayalı olarak mushafların nasıl istinsah edildiği meselesi etrafında iki seçenek yer bulmuştur. Görüldüğü üzere Hz. Osman'ın hem vahiy malzemelerini tekrar toplattığına hem de Hz. Ebû Bekir döneminde cemedilen mushafı Hz. Hafsa'dan alıp incelettiğine yönelik rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla istinsah faaliyetinde bu iki malzemedenden hangisinin esas alındığı konusu tam olarak net değildir. Bu sebeple müstenseh mushaflarda yapılan direkt olarak cemedilen mushaftan çoğaltılma işlemi miydi, yoksa tıpkı Hz. Ebû Bekir döneminde olduğu gibi vahiy malzemelerinin toplatılması işlemi miydi soruları ulema tarafından sorulmuştur.

Her iki yaklaşımın da rivayetlerde karşılık bulduğu bir gerçek olsa da Hz. Osman'ın kurduğu komisyonun bazı âyetler hakkında özel tetkiklerde bulunduğu dair nakiller dikkate alındığında, cemedilen mushaf referans alınmış olsa dahi sürecin, yeniden vahiy malzemelerini cemetme boyutu taşıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müstenseh mushafların her birinin farklı yazım şekilleri içerdiği de düşünüldüğünde sadece cemedilen mushaf esas alınarak bir çoğaltma eylemi yapılmış olmasından ziyade âyetlerin bir araya getirilerek belli yazım kaideleri çerçevesinde kaleme alındığı ve birkaç mushaf ortaya çıkarıldığı ve sonra cemedilen mushafla karşılaştırıldığı fikri daha makul görünmektedir. Ancak bu işlemin Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem faaliyeti ile tamamen aynı olduğu yönünde bir kanıya varmak hatadır. Ebû Şâme hadisçi yönünün getirdiği titizlikle bu husustaki tüm rivayetleri incelemiş, sahihi sahih olmayandan ayırt ederek nihayetinde bu mesele hakkında son derece makul bir açıklama yapmıştır:

“Hz. Osman'ın Kur'an'ı çeşitli vahiy malzemelerini kullanarak cemetmesi meselesine gelince, Hz. Osman ya mushafı vahiy malzemelerinden istinsah etmek ve sonrasında oluşturduğu mushafı cemedilen mushafla karşılaştırmak istedi, ya da önce cemedilen mushaftan istinsah faaliyetini gerçekleştirip sonra vahiy malzemeleri ile karşılaştırmak istedi, veyahut da istinsah edilirken hem cemedilen mushafı hem vahiy malzemelerini inceleyerek ikisini aynı anda kullandı. Böyle yaparken

²⁹⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 50; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/257.

²⁹⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 58.

²⁹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 57.

amacı insanların vahiy malzemelerinin veya cemedilen mushafın değiştirildiğine yönelik söylentilerle şüphe yaymalarını engellemek olabilir.”³⁰⁰

Ebû Şâme'nin meseleyi, ilgili dönemin şartlarını ve Hz. Osman'ın bu faaliyeti gerçekleştirmesinin temelinde yatan kaygılarını ve amaçlarını net bir şekilde analiz ederek gerçekçi bir yorum yaptığı söylenebilir. Zira bu mesele Hz. Osman ile Hz. Ebubekir'in faaliyetlerindeki asıl amaç netleştiğinde çözüme kavuşmaktadır. İki dönemde de yapılan faaliyetler, son derece önemli farklılıklar arz eden iki amaca hizmet etmekteydi. Hz. Ebubekir'in yegâne amacı hafızların vefatı ile vahyin yok olması endişesiyle âyetleri bir araya toplamaktı.³⁰¹ Yedi harften doğan kıraat farklılıklarına herhangi bir müdahale amacı söz konusu değildi. Ancak Hz. Osman döneminde meselenin kıraat farklılıklarının yol açtığı sorunlar olması sebebiyle amaç, yedi harften kaynaklanan okuyuş farklılıklarında bir düzenlemeye gitmek³⁰² ve ümmetin her bölgesinde belli kıraat standartları ile okuyuşu yaygınlaştırıp ihtilafları önlemektir. Dolayısıyla yedi harf ruhsatından kaynaklanan okuyuşların bir kısmını içermeyen ve kıraat ihtilaflarını sınırlandıracak bir yazım ile bu mushaflar kaleme alındı.³⁰³ Bu mushaflar çeşitli İslam merkezlerine gönderildi ve bununla Kur'an kıraatinde büyük farklılık ve anlaşmazlıkların önüne geçilmesi hedeflendi.

Ebû Şâme *el-Mürşidü'l-veciz*'inin ikinci bâbını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Kur'an'ın cemedilmesine ve istinsahına yönelik faaliyetlerine ayırmış ve bu husustaki rivayetleri bu babda serdetmiştir. Bâbın sonuna doğru ise tüm rivayetlerden ortaya çıkardığı şahsi kanaatini bir paragrafta vererek meseleyi özetlemiştir. Ebû Şâme ilk olarak vahyin tamamının yazımının Allah Rasulü hayattayken gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda çeşitli sahifelerde vahiy malzemelerinin yazılı olduğunu, ancak bu vahiy malzemelerinin derlenip bir mushaf haline getirilişinin vahyin yok olma endişesinden ötürü Hz. Ebû Bekir'in emri ile gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Yine Ebû Şâme derlenen bu mushafın çoğaltılmasının ise Hz. Osman döneminde gerçekleştirildiğini, nüshaların çeşitli beldelere gönderildiğini ifade etmiştir. İnsanları Kur'an'ın Allah Rasulü'ne indirdiği imla üzere yazılan lafızlarla okumaya sevk etmeyi ve bunun dışındaki kıraatleri kaldırarak ihtilafların önüne geçmeyi bu faaliyetin temel gayesi olarak göstermiştir.³⁰⁴

Aynı zamanda Ebû Şâme söz konusu sınırlandırmayı Hz. Ebû Bekir'in yapmayışını, zaten amacının böyle bir sınırlandırma olmadığını açıklayarak vurgulamıştır. Çünkü ümmet halihazırda

³⁰⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 76.

³⁰¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 71.

³⁰² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 71.

³⁰³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 71.

³⁰⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 70.

vahyin yok olması tehlikesiyle karşı karşıya iken Hz. Ebû Bekir'in tek maksadı Kur'an'ı dağınık olmayacak şekilde, yazılı ve toplanmış bir biçimde, Allah Rasulü'nün vahiy kâtiplerine dikte ettiği lafız üzere cemetmek olabilirdi. Amaç, farklı lehçelerle yedi harf ruhsatı çerçevesinde yapılan kıraatlerin çeşitliliğinden doğacak ihtilafı gidermek değildi. Ancak Hz. Osman'ın hilafetinde, Müslümanların sayısının artması ve ihtilafın çoğalması sonucu fitne ve bölünmelerin önüne geçmek için Hz. Osman tam olarak böyle bir amaçla kıraatleri sınırlandırdı ve insanları belli bir hattın elverdiği kıraatler üzerinde birleştirdi. Zira kıraat farklılıklarının çoğalması hâlinde, metnin anlamı üzerinde tasarruflar artacak, değişiklikler rekabet konusu olacak ve nazil olan ilahî lafızlar tahrif riskiyle karşı karşıya kalacaktı.

Ebû Şâme istinsah faaliyetinin ne derece kıymetli olduğunu vurgulamak amacıyla Basralı tâbiîn büyüklerinden Ebû Meclez Lâhik b. Hamîd'in şu sözünü nakletmiştir: “Allah Osman (r.a)'a rahmet etsin, eğer ki o insanları tek kıraatte birleştirmeseydi insanlar Kur'an'ı şiir gibi okurlardı.”³⁰⁵ Bu sözden, istinsah faaliyeti öncesi son derece farklı okuyuşların olduğu ve istinsahtan sonra kıraat farklılıklarının büyük ölçüde azaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu farklılıklar Kur'an'ın çok az bir kısmına tekabül etmektedir.

İstinsah faaliyetinde Zeyd b. Sabit'in başkanlık ettiği komisyon Hz. Osman'ın emri doğrultusunda belli ilkelerle bu faaliyeti gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki yalnızca Kur'an olduğu kesin olarak bilinen ve son arzada yer aldığı sabit olan, neshedilmemiş şekilde sahihliği konusunda kesin bilgiye sahip oldukları metinleri mushafalara yazmalarındadır. Bunun dışında kalan şeyleri yazmamışlardır.³⁰⁶ Ayrıca en önemli vahiy katiplerinden olması hem son arzada hem de cem faaliyetinde bulunması sebebiyle vahyin yazımı için Zeyd b. Sâbit görevlendirilmiş, insanların en fasihi olması sebebiyle de vahyin okunması için Saîd b. el-Âs görevlendirilmiştir. Bu şekilde Saîd b. el-Âs'ın okuduğunu Zeyd b. Sabit'in yazması ile istinsah faaliyeti gerçekleştirilmiştir.

Burada âyetleri Saîd b. el-Âs'ın okumasındaki sebeplerden biri olarak Kureyşli olmasını saymak mümkündür. Zira Hz. Osman'ın istinsah faaliyetindeki ilkelerinden biri, lehçe farklılıklarında da mümkün olduğunca Kureyş lehçesinin esas alınmasıydı. Bu sebeple komisyondaki diğer Kureyşli sahabilere “Şayet siz ve Zeyd Kur'an'dan bir şeyin yazımında ihtilaf ederseniz Kureyş lehçesine göre olanı yazın. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesi ile indirildi.” buyurmuştur. Bu emir üzerine yazıyı etkileyen lehçe farklılıkları Kureyş lehçesine göre yazıldı.

³⁰⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 70.

³⁰⁶ Örneğin, Cuma Sûresi'ndeki {فَاسْعُوا} (hemen Allah'ın zikrine koşun) ifadesi yerine “فامضوا” (yönelin/gidin) şeklindeki bir kıraat ya da Kehf Sûresi'ndeki {وَرَأَىٰ هُمْ مَلَكَ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا} (önlüklerinde her gemiye zorla el koyan bir kral vardı) âyetine “صالحة” (sağlam/iyi) kelimesinin eklenmiş olduğu bir başka rivayet gibi farklı kıraatleri mushafa dahil etmemişlerdir. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/257.

Bir diğer ilke başka beldelelere gönderilmesi amacıyla birden fazla mushafın istinsah edilmesidir. Çünkü İslam toprakları genişlemiş ve uzak şehirlerdeki özellikle Arap olmayan Müslümanların uyacağı bir mushafa ihtiyaç hasıl olmuştu. Bununla birlikte Hz. Osman, istinsah edilen mushafın, yedi harfin bir kısmını ihtiva edecek şekilde düzenlenmesini amaçlamış; bu doğrultuda mushafın arasında bazı yerlerde hazf, isbât ve ibdâl gibi hususlarda belli ölçüde farklılıklara yer vererek istinsah işlemini gerçekleştirmiştir.³⁰⁷ Yine aynı maksatla mushafın noktalama ve hareke işaretlerinden arındırılmış şekilde yazılmıştı. Bu tercih, lafızların birden fazla kıraatle okunabilmesi içindi.³⁰⁸ Bu sayede bazı kelimeler harekeleme ve noktalamadan yoksun olarak birden fazla şekilde okumaya elverişli hale gelmişti. Örneğin Hucurât Sûresi’ndeki فَتَنَّاوَا ifadesi, nokta ve harekeler olmaksızın yazıldığında فَتَنَّاوَا şeklinde de okunabilir hâle gelmiştir. Aynı şekilde, Bakara Sûresi’ndeki كَيْفَ نُنشِرُهَا âyetindeki “ننشرها” kelimesi, yazımda noktasız hâliyle “ننشرها” şeklinde de okunabilmektedir. Bu farklılıkların tamamı da sahih kıraatler dahilindedir.³⁰⁹

Mushafın harekesiz ve noktasız biçimde yazılışındaki sebepler hakkında birkaç yorum ileri sürülmüştür. Bunlardan biri o dönemki Arap yazısının zaten hareke ve noktalamadan yoksun olduğu, dolayısıyla mushafın da bu şekilde yazıldığıdır.³¹⁰ Bu görüşe göre Arap yazısı Nabatîlerin yazısından etkilenmiştir.³¹¹ Nabat yazısı ise harekesiz ve noktasız bir biçimde olduğundan Arap yazısına da bu şekilde geçmiş ve mushaf yazımını buna göre etkilemiştir.³¹² Bir diğer görüşe göre de noktalama zaten bilinen bir uygulama olmakla birlikte pek tercih edilmemekteydi. Gerek İslam öncesi gerek Hz. Peygamber (s.a.s) ve halifeler döneminde noktalama ve harekeleme işleminin bilindiği fakat kullanılmadığına yönelik bu görüşü destekler nitelikte rivayetler mevcuttur.³¹³

Bu rivayetlerden en bilineni Muaviye’nin kâtibi Ubeyd. B. Evs el-Gassânî’ye “*Yâ Ubeyd, yazdığımı noktala. Çünkü ben Resulullah’ın huzurunda yazdığım yazıların noktalarını koyardım.*” emridir.³¹⁴ Ayrıca Allah Rasulü’nün (s.a.s) “*Yâ ile tâ’da ihtilaf ettiğiniz zaman yâ ile yazınız*” *تعلم و ليعلم*

³⁰⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/258.

³⁰⁸ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Muḥkem fî naḫṫi’l-meṣâḫif*, ed. İzzet Hasen (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1407), 2-3; Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/258; Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 116-117.

³⁰⁹ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/258.

³¹⁰ Dâni, *el-Muḥkem*, 176.

³¹¹ Nihat M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/276.

³¹² Kees Versteegh, *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*, çev. Ali Benli (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 117.

³¹³ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 114.

³¹⁴ Muhammed Hamidullah, “Allah’ın Elçisi (s.a.v) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 100.

gibi.” buyurduğu bir rivayet de mevcuttur.³¹⁵ Bu rivayetten Hz. Peygamber döneminde yazıda “rakş” yani noktalamanın bilindiği anlaşılmaktadır.³¹⁶ Ebû Amr ed-Dânî de Katâde’den rivayet edilen “Önce noktaladılar, sonra beşlediler, sonra da onladılar.” sözü ile sahabe devrinde noktalamanın bilindiğini ifade etmiştir.³¹⁷ O halde muhtemeldir ki bilinen bir işlemin istinsah faaliyetinde kullanılmamasının sebebi bunda bir fayda görülmüş olmasıdır. Şayet böyle olmasaydı, o dönemdeki yazıda böyle bir kullanım olmaması sebebiyle mushaflar noktalanmamış olsaydı, bu durumun kıraatleri sınırlandırma amacı gütmeyeceği ve doğal olarak yazıdan kaynaklı bir uygulama olduğu anlamına ulaşılırdı. Fakat rivayetlerde açıkça görülmektedir ki o dönem her ne kadar yaygın olmasa da noktalama işlemi bilinmekteydi, ancak mushafların yazılarının belli kıraatleri ihtiva edip belli kıraatleri dışarıda bırakması amacıyla noktalama işlemi yapılmamıştı.

Bunlara ek olarak istinsah edilen mushaflarda dikkat edilen bir diğer husus tilaveti neshedilmiş âyetlerin bu mushaflara dahil edilmemesiydi. Mushaflara yalnızca son arzada Hz. Peygamber (s.a.s)’in Cebrâil ile okuduğu sabit olan âyetler dahil edildi.³¹⁸ Aynı şekilde sahabenin âyetlere açıklama mahiyetinde yazdıkları eklemeler de çıkarıldı ve mushaflarda Kur’an olmayan hiçbir şey bırakılmamış oldu.³¹⁹

Bu ilkelere göre istinsah edilen mushaflar çeşitli beldelere gönderildi³²⁰ ve o bölgedeki halkın gönderilen mushafa uyararak ona göre Kur’an okumada birleşmeleri sağlandı. Mushafların kaç adet olduğu, kaç bölgeye gönderildiği ve bu bölgelerin adları hususunda birbirinden farklı rivayetler mevcuttur.³²¹

İstinsah faaliyetinin temel amacı, ümmet arasında mushaf birliğini sağlamak ve kıraat farklılıklarını belirli bir disiplin çerçevesinde sınırlandırmaktır. Bu hedef doğrultusunda Hz. Osman,

³¹⁵ Hamidullah, “Yazı Sanatı”, 101.

³¹⁶ Hamidullah, “Yazı Sanatı”, 101.

³¹⁷ Dânî, *el-Muhkem*, 2-3.

³¹⁸ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/257.

³¹⁹ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/257-258.

³²⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-veciz*, 50, 65.

³²¹ Omar Hamdan mushaf gönderilen şehirlerle ilgili bu kadar farklı rivayetlerin olmasına dair dikkate değer bir yorum getirmiştir. Buna göre Hz. Osman istinsahın ilk aşamasında Suriye ve Irak askerlerinin yaşadığı anlaşmazlık üzerine ihtiyaca binaen harekete geçerek ilk istinsah edilen mushafları Kûfe, Basra, Şam gibi çeşitli büyük şehirlere göndermiştir. Ardından ikinci aşamada söz konusu anlaşmazlıktan etkilenmemiş olan Mekke, Medine, Mısır, Bahreyn ve Yemen bölgelerine mushaflar göndererek herkes için bağlayıcı bir nüsha ortaya koymayı amaçlamıştır. Son olarak ise bu aşamaya kadar dikkate alınmayan, ancak büyüklükleri nedeniyle yeniden mushafa ihtiyaç duyulan Suriye’nin Humus, Tiberya ve Tartus gibi bölgelerine gönderilmiştir. Omar Hamdan, *Kanon Olarak Kur’an*, çev. Şeyma Nur Ünal (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 12,13.

istinsah işlemlerinin tamamlanmasının ardından bireysel mushafların imha edilmesi kararını almıştır.³²² Böylece, cemedilen mushaf ve müstenseh mushaflar dışında kalan diğer tüm nüshalar ortadan kaldırılmıştır.³²³ Bu karara Abdullah b. Mes'ûd'un itiraz ettiği bilgisi kaynaklarda yer bulmuştur. Ancak onun bu muhalefeti, sahabenin önde gelen isimleri tarafından kabul görmemiştir. Zira Hz. Osman'ın bu yönde aldığı kararlar sahabe ile istişare edilerek ve onların mutabakatı doğrultusunda uygulanmıştır. Bununla birlikte rivayetlerde o dönemde sahabenin bu uygulamayı tasvip ettiği³²⁴, hatta Hz. Ali'nin "Yerinde olsam ben de aynı şeyi yapardım." minvalinde sözlerle Hz. Osman'ın bu kararını övdüğüne yönelik ifadeler yer almaktadır.³²⁵

Müstenseh mushaflar çeşitli şehirlere gönderildikten sonra o bölgelerde yaygın olan kıraatler zaman içerisinde değişimlere uğramıştır. Halkların alışkın olduğu bu kıraatler tümünden terk edilmemekle birlikte mushaf hattına muhalif kısımları terk edilmiş ve diğer kısımlar okunmaya devam edilmiştir.³²⁶

3.3. İhtiyar (Tabiin) Dönemi ve Kıraatte İhtisaslaşma

"İhtiyar" kelimesi sözlükte seçme, ayıklama, tercih etme ve üstün tutma anlamlarını ifade etmektedir.³²⁷ Kıraat ilmi istilahında ise çoğunlukla en az iki olmak üzere kıraat vecihleri arasından birinin diğerine/diğerlerine tercih edilmesi ve üstün tutulması anlamında yer bulmuştur.³²⁸ Ebû'l-Fazl er-Râzî bu terim hakkında şu açıklamayı yapmıştır: "...Bu ihtiyarda bulunan kimseler, aslında bir cemaatten çeşitli rivayetlerle kıraat almış ve okumuşlardır ve onlardan her biri, okuduğu ve kendisinden nakledilen kıraatlerden birini tercih etmiştir. Böylece o kıraat kendisini tercih eden kişiye "ihtiyar" lafzıyla izafe edilmiştir."³²⁹ Râzî burada kıraat ehli kimselerin aslında birçok kişiden çeşitli kıraatleri aldığını ve sonrasında kendilerine göre içlerinden bazılarını tercih ederek talebelerine okuttuklarını ifade etmiştir. Bu âlimlerin talebeleri hocalarından bu kıraatleri okumuş ve başkalarına nakletmişler, böylece kıraat ehlinin tercih edip okuttukları bu kıraatler kendi isimleri ile anılır olmuşlardır. İbnü'l-Cezerî de

³²² Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/260; Maşalı, "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", 18.

³²³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 50-51.

³²⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 53.

³²⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 54.

³²⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 149-150.

³²⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 4/266; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, ed. Safvan Adnan Dâvûdî (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'i-Şâmiyye, 1412), 302.

³²⁸ Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 69.

³²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/41.

birtakım okuyuş kaidelerinden bahsederken “... Ebû Amr ed-Dânî ve diğer kıraat âlimlerinin ihtiyarına göre böyledir...” şeklindeki ifadeleriyle bunu kastetmiştir.³³⁰

Mekkî de bu hususu “Kıraat imamlarından her biri, birçok kişiden farklı kıraatleri okumuş ve bunları nakletmiştir. Böylece onlar kısa zamanda öğrendikleri kıraatleri insanlara okutan kişiler haline gelmişlerdir.”³³¹ şeklinde ifade etmiş ve İmam Nafi‘ hakkında kendisine herhangi bir kıraati okuyan kimseyi hiçbir zaman reddetmediği gibi “Bize seçtiğin³³² rivayeti okut.” dediğinde de onu okuttuğunu nakletmiştir.³³³

Ebû Şâme de *el-Mürşidü'l-vecîz*'inde Mekkî'nin bu konudaki açıklamalarını uzun pasajlarla nakletmiştir. Buradan Ebû Şâme'nin de imamların kendilerinden önceki pek çok âlimden birçok kıraati öğrendiklerini ve bunlardan bazılarını kendi tercihleri ile daha üstün tutarak talebelerine aktardıkları hususunda Mekkî ve sair âlimlerle aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Şâme Mekkî'nin “Ebû Hâtim, Ebû Ubeyd ve el-Mufaddal'ın ihtiyarları terk edilmediği gibi bunların dışındaki âlimlerin de kıraatlere dair ihtiyarları terk edilmemiştir” şeklindeki ifadelerini de aynen nakletmiştir.³³⁴

Sonuç olarak ihtiyar lafzının kıraat ilminde kabul gördüğü anlamdan hareketle, sahabe sonrası özellikle müstenseh mushaflar ve buna uygun kıraatlerin belirli bölgelerde yaygınlaşmaya başladığı dönemden sonrası için, kıraatleri okuyan, nakleden ve diğer insanlara okutan ve bu işin ehli haline gelen insanların yetiştiğini söylemek mümkündür. Bu insanlar yaşadıkları bölgede kıraat ehli kimseler olarak itibar görmüş ve okuyuşları yaygınlaşmıştır. Öyle ki kendilerine rivayet ettikleri kıraatler arasından kendi tercih ettiklerini öğrenme talebiyle başvurulmuştur.³³⁵ Bu talep açıkça gösteriyor ki kıraat ehli olarak itibar gören bu âlimler zamanla bölgelerinin imamı haline gelmiş ve okuyuşları o bölgenin en yaygın okuyuşlarından biri haline gelmiştir. Sahabe devrinin ardından gelen tabiin dönemine tekabül eden ve takriben hicrî II-IV. yy. arasını kapsayan³³⁶ bu süreç kıraatlerin imamlardan öğrenilen bir ilim ve gelenek haline gelmeye başladığı bir ihtisaslaşma³³⁷ sürecinin başlangıcı olmuştur.

³³⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437), 2/26.

³³¹ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 38.

³³² Mekkî burada ihtiyar kelimesini kullanmıştır. Bk. Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 39.

³³³ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Türkçe Bölüm*, ed. Fatih Çollak (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003), 40-41.

³³⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 157.

³³⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 155.

³³⁶ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 33.

³³⁷ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 32.

Ebû Şâme'nin de ifade ettiği gibi zamanla bu kıraatleri nakledenlerin sayısı artmış, çeşitli şehirlerde yaygınlık kazanmışlardır. Bu karilerin içinde meşhur kıraatleri tilavet etmede mahir, rivayet ve dirayet açısından incelemede yetkin âlimler olduğu gibi bu vasıflardan bir veya birkaçı ile vasıflanmış olanlar da mevcuttu.³³⁸ Bu çeşitlilik ortamında zamanla ihtilafların artmasının ve rivayetlerde gevşeklik gösterilmesinin önüne geçilememiş olması, nitelikli kıraat imamlarını mevcut birikimde bir ayıklama faaliyetine girişmeye itmiştir. Dolayısıyla kıraat imamlarının birtakım kıraatleri tercih edip okutmaları ve bu ihtiyarlarını yaygınlaştırmalarının altında yatan nedenlerden birinin söz konusu kıraat rivayetlerinin sahih olanlarını olmayanlarından ayırt ederek en sağlam vecihleri ayıklama ve bunları okutup yaygınlaştırmak olması mümkündür. Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 424/912)'in³³⁹ kıraat ile meşgul olan kişileri imam, hafız ve mübtedî kategorilerine ayırması ve bunlardan yalnızca imam vasfına ulaşanların kıraatler hususunda görüş ve ihtiyarlarına itibar edilebileceğini ifade etmesi bunu doğrular niteliktedir.³⁴⁰ Nitekim bu kategorizasyon o dönemde kabul görmüş ve imam mertebesinde olanların kıraat ihtiyarlarına itibar edilmiştir. Bu imamlar kıraat vecihlerini ve rivayetleri sistematik bir biçimde toplamış, her birini senedleriyle birlikte kayda geçirmiş; meşhur olan ile şâz olanı, sahih olanla ahad olanı birbirinden ayırmışlardır.

Bununla birlikte söz konusu ihtiyar faaliyetinin sebeplerinden biri kıraatlere dair olanca rivayetin karşısında neyi okuyup neyi okumayacağını tespit etme imkânı olmayan avama ulemanın bir kolaylık sağlama niyeti de olabilir. Üstelik tabiin döneminden itibaren Arap olmayan toplumların İslam'a girişiyle birlikte Arap dilinin kullanımında ve Kur'an okumadaki hatalar (lahn) artmış olduğundan halkın kolaylıkla hataya düşmeden öğrenebileceği şekilde sistematik bir kıraat aktarımı amaçlanmıştır.³⁴¹ Lahnin çeşitleri içerisinde sahih kıraatlerin lahn olarak algılanabilmesi yahut lahnın sahih kıraat zannedilmesi gibi örnekler³⁴² olduğu düşünüldüğünde bu çabanın ne denli yerinde olduğu açığa çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla bu dönemde yapılan faaliyetin iki yönü olduğunu söylemek mümkündür. Bir taraftan kıraatlerin sahih olanlarını sahih olmayanlardan ayıklama ve en sağlam kıraat vecihlerinin yaygınlaşmasını sağlama faaliyeti, diğer taraftan ise sahih olan kıraatler içerisinde bazılarını tercih

³³⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 165.

³³⁹ Meşhur 7 kıraati ilk defa bir araya getirerek bu hususta eser telif eden ve literatürde "yediyi yedi yapan müellif" olarak anılan kıraat âlimi. Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

³⁴⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45-46.

³⁴¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 145-149.

³⁴² Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 155-156.

faaliyetidir. Bu iki faaliyet kıraat ıstılahında ihtiyar kavramı ile ifade edilirken aynı zamanda tespit³⁴³, tevcih, tercih, ihticac³⁴⁴ gibi kavramlar da ufak nüanslarla benzer faaliyetleri ifade etmek için kullanılmıştır.³⁴⁵

Ancak kıraatlerin sahihini sakiminden ayırma işini sahih olanı tespit etme amacı olduğu için “tespit”, zaten sahih olan kıraatler arasından birtakım gerekçelerle birini üstün tutma işlemini ise “tercih” olarak ifade etmek daha yerinde olacaktır. Çünkü her ne kadar dönemseller olarak iki faaliyetin ayırımından söz etmek mümkün olmasa da birinde vahyin güvenle nakledilmesi amacı gözetilirken diğerinde ulemanın kişisel tercihleri üzerinden bir gelenek oluşması söz konusu olduğundan bu faaliyetleri birbirleri ile eş tutmak mümkün değildir.

İhtiyar döneminde söz konusu tespit ve tercih faaliyetleri ile kıraat öğrenimini sistemli bir gelenek haline getirmenin tohumları atılmıştır. Bu dönemde hem tespit hem tercih bakımından ihtiyar ehli pek çok ulema yetişmiş, sonraki dönemlerde belirli şehirlerdeki belirli imamlar daha da öne çıkmışlardır. Ebû Amr ed-Dânî *el-Urcuzetü'l-Münebbihe* isimli eserinin *el-kavl fî ashâbi'l-ihyâr* bahsinde yedi kıraat imamı haricinde on beş kadar isim zikretmiştir.³⁴⁶ Bu âlimlerin ortak özelliği ise kıraatler hususunda yetkin ve otorite şahsiyetler olmalarıdır. Bu bağlamda ihtiyar döneminde bu ilimde ehil olmayan kimselerin ihtiyarlara, bir hüccete dayanmayan sadece kişisel gerekçelere dayanan ihtiyarlara ve isnad ve mushafa uygunluk bakımından kabul görmemiş kıraatlere dayanan ihtiyarlara itibar edilmemiştir. Söz konusu standartları karşılayan imamlar ve ihtiyarları ise zamanla şöhret kazanmışlardır. Aynı zamanda bu âlimler birden fazla ihtiyar sahibi olabildiklerinden ötürü talebeleri kanalıyla kendilerinden farklı vecihler de aktarılmıştır. Zaten ulemanın yalnızca kendi ihtiyarlarını değil öncesinde kendi üstatlarından aldıkları diğer vecihleri de okuttukları bilinmektedir.³⁴⁷

3.4 İştihar Dönemi

İştihar dönemi, tâbiîn kurrâsı ile birlikte başlayan ihtiyar faaliyetinin, belirli kıraat imamlarının tercih ve rivayetlerinin zamanla geniş çevrelerce benimsenerek şöhret kazandığı bir süreci ifade etmektedir. Bu dönemde oldukça fazla ihtiyar teşekkül etmiş, pek çok âlim kıraat birikimi içerisinde sahih olanları ayıklama ve tercih yoluna gitmişlerdir. Aynı zamanda ihtiyar döneminde bunca âlim

³⁴³ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 374.

³⁴⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 362.

³⁴⁵ Ünal, “Bir Kıraat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, 70, 71; Dağ, *Geleneksel Kıraat*, 365, 374.

³⁴⁶ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 33.

³⁴⁷ Mekki, *el-İbâne ‘an me‘âni'l-kırâ‘ât*, Arapça Bölüm, 2003, 38.

arasından belirgin şekilde kıraatine daha çok uyulan, kabul gören ve itibar edilen kimseler henüz temayüz etmemiştir.³⁴⁸ Ancak ilerleyen dönemde insanlar bu işte en ehil olanların etrafında birleşmiş ve onların kıraatlerine tabi olmaya başlamışlardır. Bu âlimlerin şöhret kazanması ve muteber addedilmesinin çeşitli sebepleri mevcuttur. Bu sebepleri incelerken bakılması gereken tek zaviye âlimlerin şöhret kazanıp temayüz etmesi değil aynı zamanda onların ihtiyarlarının beğenilmesi, kabul görmesi ve insanların onların halkalarına girip kıraat öğrenmeyi talep etmesidir. Dolayısıyla bu âlimlerin temayüz etmesinin iki temel etkeni vardır. Birincisi ilmî yetkinlikleri sayesinde en sahih vecihleri okuttuklarına dair güvenle birlikte bu vecihlerin sağlamlığının sair ulema tarafından kabul görmesi, ikincisi ise buldukları şehirlerin İslam'ın en meşhur ilim merkezleri olmalarıdır. Bu iki etken aşağıdaki bölümlerde daha ayrıntılı incelenerek açıklığa kavuşturulacaktır.

3.4.1. Yedi Kıraatin Öne Çıkmasındaki Temel Nedenler

Her ne kadar buldukları merkezî şehirler şöhret kazanmalarında etken olsa da asıl önemli olan önceki bölümde ifade edildiği üzere söz konusu ulemanın kıraat ilmindeki yetkinliğidir. Çünkü İbn Mücâhid'in imam, hafız ve mübtedî kategorisinden yalnızca imam mertebesinde olanların kıraat tercihlerine itibar edilmiştir. İmam mertebesinde olan kıraat ehli kimsenin vasıfları ise Arap diline hâkim olması, irab ve kıraat vecihlerini bilmesi, lehçelere ve kelimelerin ifade ettikleri anlamlara vâkıf olması ve nakil bilgisine sahip olmasıdır. İbn Mücâhid bu vasıfları taşıyanları imam olarak nitelendirmiştir.³⁴⁹ Bu iki etken, İslam'ın ilim ve kültür birikiminin merkezi olan şehirlerdeki kıraat birikimlerini temsil eden imamların şöhret bulduğunu göstermektedir ki bu imamlar Mekke'de Nâfi' (ö. 169/785), Medine'de İbn Kesir (ö. 120/738), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Amir (ö. 118/736), Kûfe'de ise Âsım (ö. 127/745) olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵⁰

İbnü'l-Cezerî gibi âlimler diğer kurrânın kıraatlerinin öne çıkmamasına, bölge kurrâsının icmasının dışına çıkmaları ve mushaf hattına uygun olmayan kıraatleri okutmalarını da sebep göstermişlerdir. Örneğin İbn Mücâhid de İbn Muhaysın'ın Mekke'nin önde gelen meşhur kıraat âlimlerinden olmasına rağmen İbn Kesîr gibi bir şöhret elde edememesinin sebebi olarak mushafa muhalefet eden kıraatlerinin olduğunu, dil kaidelerini esas aldığını fakat bununla birlikte bölge kâriflerinin icmasının dışına çıktığı için insanların onun kıraatlerinden geri durduğunu ifade etmiştir.³⁵¹

³⁴⁸ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 44.

³⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45-46.

³⁵⁰ er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 436.

³⁵¹ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 47.

Özetle beş şehirde temayüz eden yedi imamı diğerlerinden ayıran hususlar nakildeki güvenilirlikleri, mushafa uymayan kıraatleri terk edip sahih senedi olan ve mushaf hattına uygun kıraatler arasından tercih yapmaları, ilmî yetkinlikleri ve samimi dini yaşantılarıdır. Bununla birlikte yaşadıkları şehirlerin ilmin muteber merkezleri olması hasebiyle bu imamların kıraatlerinin şöhret kazanması kaçınılmaz olmuştur.

3.4.2. Kıraatleri ile Meşhur Şehirler

İslam coğrafyasının hızla genişlemesi ve merkezî bölgelere Kur'an tâlîmi için muallim olarak sahabenin gönderilmesinin sonucunda bu sahabelerden kıraat almış âlimler kendi bölgelerinde bu kıraatleri okutup sonrakilere aktarmaya devam etmiş ve kıraat ilminde mümtaz şahsiyetler yetişmiştir. Bu durum hem kıraatlerin canlı bir rivayet silsilesiyle aktarılmasını hem de bazı şehirlerin belirli kıraatlerle meşhur hâle gelmesini beraberinde getirmiştir. Bu süreçte adı öne çıkan imamların Kûfe, Basra, Şam, Mekke ve Medine gibi merkezî İslâm şehirlerinde yaşamış olmaları, söz konusu şöhretin teşekkülünde belirleyici bir etken olmuştur. Zira bu şehirler, yalnızca kıraat ilminin değil, aynı zamanda diğer İslâmî disiplinlerin de gelişip serpilmesine zemin hazırlayan ilmî merkezler olarak temayüz etmişlerdir. Bu bağlamda, söz konusu imamların şöhret kazanmalarının yanı sıra, buldukları şehirlerin ilmî itibarıyla onların bu şöhretine katkı sağladığını söylemek mümkündür. Ebü'l-Fazl er-Râzî de bu beş şehrin diğer İslam bölgelerinin en önde gelen şehirleri olduğunu ve bu şehirlerin âlimlerinin de diğer âlimlerden daha önde geldiğini ifade etmiştir.³⁵²

Kıraatleri ile öne çıkmış ve şöhret bulmuş şehirler aynı zamanda Hz. Osman'ın istinsah edilen mushafları gönderdiği şehirlerdir.³⁵³ Dolayısıyla müstenseh mushafların gönderilmesinin ardından bu mushaflara göre kıraat öğretmesi için sahabilerin de gönderilmesi ile bu bölgelerde kıraat birikimleri açısından ilmi bir gelenek oluştuğunu ve kök saldıığını söylemek mümkündür. Taberî gibi birtakım âlimler bu bölgelerde yetişmiş ve kıraat ihtiyarında bulunmuş pek çok kurrâ olduğunu ifade etmiş ve eserlerinde isimlerini zikretmişlerdir. Ancak bunların içinden söz konusu beş şehirden imamlar temayüz etmiştir.

Ebû Şâme kendilerinden daha yetkin olanları da mevcut olduğu halde bu yedi imamın öne çıkmasının nedenlerine dair Mekkî'nin açıklamalarını nakletmiştir. Mekkî'ye göre bu imamların temayüz etmelerinin sebeplerinden biri de kendilerinin nakil konusunda daha güvenilir olmaları ve dini

³⁵² er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 436.

³⁵³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 159.

yaşantılarının güzelliğidir.³⁵⁴ Keza Ebü'l-Fazl er-Râzî, bu beş imamın tariklerinin kendi şehirlerinde daha yaygın olduğunu, bu imamların rivayetlerinin mushaf hattına uygun, senedi sahih ve Arap dili kurallarına uygun rivayetler olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁵ Ancak yine de bu imamların okutmadıkları diğer ihtiyarlar da terk edilmemiş okunmaya ve okutulmaya devam edilmiştir.³⁵⁶

3.5 Tedvin Dönemi

Tedvin dönemi, önceki dönemlerde öne çıkan mevcut kıraat birikimlerinden eserler telif edilerek kayda geçirildiği dönemi ifade etmektedir. Her ne kadar İbn Mücâhid öncesinde de bu amaçla çalışmalar yapılmış olsa da aslen tedvin döneminin başlangıcı İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*³⁵⁷ adlı eseri ile olmuştur. Zira o bu eseri ile meşhur kıraatler içerisinde bir sınırlama yoluna giderek bu hususta eser telif etmiş ve artık kıraatlerin yalnızca şifahi değil yazılı müstakil eserlerle de aktarılmasının yaygınlaştığı bir sürecin kapılarını açmıştır. İbn Mücâhid o döneme kadar kıraat birikimi içerisinde ayıklama ve tercih faaliyeti yürütülürken artık yeni ihtiyar faaliyetlerinden ziyade o zamana dek yapılmış ihtiyarların tasnifine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir.³⁵⁸ Bu tasnif kıraat ilmi hususunda bir düzenleme getirdiği gibi bu düzenleme ve telif faaliyetlerinin önünün açılmasıyla kıraat ilminin tedrisatında oluşacak zengin bir geleneğin temeli atılmıştır.

3.5.1. İbn Mücâhid Öncesi Dönemde Kıraatlerin Tedvini

Kıraat farklılıklarının fazlalaşıp mevcut birikim içerisinde ihtiyarlar yapılan dönem, İslâmî ilimlerin geliştiği ve zenginleştiği bir dönem olduğu gibi, İslam tarihi içerisinde mezhep ve fikir ayrılıklarının oldukça fazla olduğu bir dönem olan hicrî II. asrın sonu ile III. asrın başına tekabül etmektedir. Dolayısıyla mevcut ihtiyarların telif edilen eserlerle derlenme ve kayıt altına alınması ihtiyacı, zamanla kıraat farklılıkların mezhepsel farklılıklarda ve fikri çatışmalarda araç olarak kullanılmaya başlanması ile ortaya çıkmıştır.³⁵⁹ Bu dönemde birçok âlim kıraatleri derlemiş, rivayet ve

³⁵⁴ Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 156; Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 40.

³⁵⁵ er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 436-438.

³⁵⁶ er-Râzî, *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*, 438.

³⁵⁷ İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırdığı ve bu amaçla telif edilen ilk eseri. Tayyar Altıkulaç, "Kitâbü's-Seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³⁵⁸ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 48.

³⁵⁹ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 40-41; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 49.

vecihleri okuyanlara nispetle eserlerinde zikretmiş, sahih kıraatleri sahih olmayanlardan ayırmaya çalışmışlardır.

Bu amaca binaen telif edilen ilk eser Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-Kıraat* adlı eseridir. Ebû Şâme de Ebû Ubeyd'in bu eserinden pek çok alıntı yapmış, ayrıca bu eserinde Ebû Ubeyd'in kendisinden kıraat nakledilen sahabe ve tabiin kurrâsının isimlerini tek tek zikrettiğini ifade etmiştir.³⁶⁰ Aynı zamanda Ebû Ubeyd sadece kıraatleri derlemekle kalmamış kendisi de ihtiyarda bulunmuştur.³⁶¹

Ebû Ubeyd'den sonra tedvin faaliyetinde bulunduğu bilinen âlimlerden biri de Ebû Hâtim es-Sicistânî'dir. (ö. 255/869) Telif ettiği el-Kıraat adlı eseri, Basralıların ilim âlemine karşı övündükleri dört eserden biri kabul edilmiştir.³⁶² Kaynaklarda ifade edildiğine göre Sicistânî bu eserinde İbn Âmir, Hamza ve Kisâî'nin ihtiyarlarına yer vermemiştir.³⁶³ Ebû Şâme eserlerinde Sicistânî'den pek çok alıntı yapmış, görüşlerini zikretmiştir.

Yine bu yönde eser telif ettiği bilinen âlimlerden biri de tıpkı Ebû'l-Fazl er-Râzî gibi her bir şehirden bir kişiyi alarak beş ihtiyara eserinde yer veren Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî (ö.258/871)'dir.³⁶⁴

Kıraatleri derleme çalışması yapan âlimlerden bir diğeri de Kâlûn'dan kıraat aldığı bilinen Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî'dir (ö.282/896).³⁶⁵ Eserinin adı *Kitâbü'l-Kıraat* olarak bilinmekte olup yirmi imamın kıraatini ihtiva etmekte, ancak günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.³⁶⁶

Elbette kıraatlerin tedvini döneminde öne çıkan en meşhur âlimlerden biri de İbn Cerîr et-Taberî'dir. (ö. 310/923)³⁶⁷ Meşhur tefsiri *Câmiu'l-beyân*'da pek çok kıraat zikrettiği ve tercihlerde bulunduğu bilinmekle birlikte, kaynaklarda kendisinin kıraat ilmine dair müstakil olarak telif ettiği, farklı isimlerle de anılan ancak en yaygın ismi *el-Câmi 'fi'l-kırâ'ât* olan on sekiz ciltlik eserinde, meşhur

³⁶⁰ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 80.

³⁶¹ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 52.

³⁶² Zülfikar Tüccar, "Sicistânî, Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

³⁶³ Mekkî, *el-İbâne 'an me'ânî'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 7; Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", 1994, 10/152.

³⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/33; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 53.

³⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/33.

³⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/33; Alican Tatlı, "Cehdamî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

³⁶⁷ Câmî'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

yedi kıraat dahil toplamda yirmi iki ihtiyarı serdettiği geçmektedir.³⁶⁸ Mekkî de Taberî'nin aynı zamanda ihtiyarda da bulunduğunu ifade etmiştir.³⁶⁹ Dolayısıyla Taberî hem ihtiyarlarda bulunmuş hem de ihtiyarları derlemiş âlimler arasındadır.

Aynı şekilde İbn Mücâhid öncesi dönem tedvin çalışmaları içerisinde adı geçen ancak İbn Mücâhid ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekr Ömer ed-Dâcûnî (ö.324/936) de kıraat ihtiyarlarının derlendiği bir eser telif etmiştir. Kıraatleri sekiz ile sınırlandıran ve on kıraat imamından Ebû Cafer'in ihtiyarının da dahil edildiği bu eser, İbn Mücâhid'in eseri *Kitâbü's-seb'a* ile aynı döneme tekabül ediyor olmasına rağmen onun şöhretine erişememiş olacak ki kaynaklarda hakkında pek bilgi yer almamaktadır.³⁷⁰

Zikredilen bu eserlerin hiçbirinin bugüne ulaşamamış olması sebebiyle haklarında detaylı malumata erişmek mümkün olmamaktadır. Eserlerin İbn Mücâhid öncesindeki dönemin kıraat mükteşebatını zengin bir şekilde içeriyor olması hasebiyle artık istifade edilemiyor olması kıraat ilmi açısından bir dezavantaj oluşturmaktadır. Zira İbn Mücâhid ile başlayan kırılmanın öncesine dair en net ve kapsamlı incelemeler bu eserlerin tahlili ile mümkün olabilirdi. Bunun yanı sıra söz konusu eserlerin bugüne ulaşamamasındaki temel etken İbn Mücâhid'in eserinin büyük bir şöhret kazanması ve diğer eserleri gölgelemiş olması ihtimal dahilindedir. Çünkü İbn Mücâhid'in sınırlandırma faaliyeti kıraatlerde bir standardizasyon sağlamış ve sonrasında uzunca bir dönem tedvin geleneği bu eser üzerine oturmuştur.

3.5.2. İbn Mücâhid'in Kıraatleri Tedvini

Ebû Şâme; İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma yöntemine dair asıl amacının Hz. Osman döneminde mushaf gönderilen şehirlerden yedi imamı seçmek olduğunu, ancak Yemen ve Bahreyn'den böylesi imamların çıkmayışı üzerine Kûfe'den iki meşhur imam daha eklediğini ifade etmiştir. Zira Kûfe o dönemde ilmi zenginliği geniş olduğu gibi pek çok kıraat imamının da yetiştiği bir şehirdi. Amacı üzere Şam'dan da bir kişi seçmesi gerektiğinden tabiinden kendisi gibi bir başkasının olmaması üzerine İbn Âmir'i seçmiştir. Sonuç olarak İbn Mücâhid'in belirlediği yedi imam Mekke'de Nâfi' (ö. 169/785), Medine'de İbn Kesir (ö. 120/738), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Amir (ö. 118/736), Kûfe'de ise Âsım (ö. 127/745) Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) olmuş oldu.

³⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/33; Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr"; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 54.

³⁶⁹ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Arapça Bölüm*, 2003, 42.

³⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/55.

Dolayısıyla İbn Mücâhid tercih yaparken kıraatlerin şöhretini esas almış, yedi kıraatin dışında kalan kıraatleri ise yeterince meşhur olmamalarından ötürü şâz olarak nitelendirmiştir.³⁷¹

İbn Mücâhid yedili tasnifi yapmasındaki birtakım nedenleri eserinin mukaddimesinde zikretmiştir. Bu nedenlerden biri söz konusu dönemde kıraat ilmiyle uğraşanlardan bazıları yalnızca sahih kıraatleri yanlış değerlendirmekle ve sorgulamakla kalmayarak hatalı (lahn) okumuşlardır. İmam, hafız, mübtedî tasnifi de bu gerçeklik üzerine inşa etmiştir.³⁷² İlâveten bu dönemde bazı âlimlerin sahih kıraatler için belirlenmiş kriterlere göre değil de şahsi kriterlerine göre kıraatleri seçip okutmaları bir diğer nedendir. Örneğin İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in nahiv kurallarına uymakla birlikte naklî yönden zayıf kıraatlerle okutması ve talebelerinin git gide artması İbn Mücâhid'in bir sınırlandırma işine girişmesinde etkili olmuştur.³⁷³

İbn Mücâhid, imam, hafız ve mübtedî kategorilerinden yalnızca imam mertebesini kıraat ilminde muteber görmüştür. Bununla birlikte hafız mertebesinde olanların kıraatlere dair öğrendiği gibi okumaktan başka bir yetkinliklerinin olmadığını, Arap dilinin kaidelerine ve âyetlere dair çeşitli meselelere dair bir ilimleri olmadan yalnızca ezberleyip okuduklarını ve bunu da zamanla unutup karıştırdıklarını; bu sebeple kıraat ilminde muteber addedilmeyeceklerini ifade etmiştir.³⁷⁴ Asıl önemli nokta mübtedî seviyesinde olanlara dair ifadeleridir ki bu seviyede olanlar için, onların kıraat vecihlerinin irapları hakkında bilgisi olan, Arap dili kaidelerini ve lehçeleri bilen, ancak kıraat ihtilafları ve kıraatlerle ilgili nakiller hususunda bilgileri olmayan kimseler olduklarını ifade etmiştir.³⁷⁵ Böyle kimselerin de kıraat ilminde muteber sayılmaması gerektiğinin, onlardaki kıraat rivayetlerinin senetlerini dikkate almama ihtimallerindeki tehlike sebebiyle altını çizmiştir. Zira bu kimseler kıraatlerden Arap diline uygun olan fakat daha önce okunmamış bir veçhin okunmasını teşvik eden kimseler olabilir ve senedi sahih olmayan kıraatlerin yaygınlaşmasına sebep olabilir.

İbn Mücâhid'in burada altını çizdiği husus, kıraat ilminde yaygın olarak bilinen "القراءة سنة متبعة" / "Kıraat tâbî olunan bir sünnettir."³⁷⁶ sözü ile doğrudan ilişkilidir. Zira metinden anlaşıldığı üzere İbn Mücâhid'e göre kıraatler nakline önem verilen, selevin okuduğu gibi okunması ve uyulması gereken bir

³⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 20.

³⁷² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45-46.

³⁷³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 18,46.

³⁷⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45.

³⁷⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 46.

³⁷⁶ Bu ifade ile zaman zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünneti anlaşılrsa da bu ifadenin kullanımı açısından bu anlam eksik kalmaktadır. Zira bu ifade kıraat ilminde sonrakilerin öncekilere uyması gerektiği bir gelenek anlamını barındırmaktadır. İbnü'l-Cezerî de bu ifadeye "أَلْقَرَاءَةُ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ بِأَخْذِهَا الْآخِرُ عَنِ الْأَوَّلِ" şeklinde yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 2/34.

gelenektir. Dolayısıyla bir kesimin nakli dikkate almayarak Arap dili kaidelerine uygun olması ile yetinmeleri ve öncekilerden kimsenin bilmediği ve okutmadığı kıraatleri okutup yaygınlaştırmaları İbn Mücâhid'i böylesi bir sınırlandırma faaliyetine iten en önemli etken olmuştur.

İbn Mücâhid bir diğer gerekçe olarak kıraatlerin sahihini sahih olmayanından ayırma hususunda âlimlerin bazılarının çeşitli hatalara düşmelerini göstermiştir. Buna göre ahkâma dair rivayetlerin içerisinde üzerinde icmâ edilen, yaygın ve bilinen rivayetler olduğu gibi insanlar nezdinde terk edilmiş, mekruh görülen ve onu uygulayanın ayıplandığı rivayetler de mevcuttur. Aynı şekilde kıraatlere dair rivayetlerde de açık, yaygın ve belirgin Arapça ifadeler içerenler olduğu gibi nadir dilsel kullanımlar ve ihtilafli rivayetler mevcuttur.³⁷⁷ Yine ikisinde de ravinin yanlış anlaması, eksik veya yanlış hatırlaması gibi sebeplerle rivayetin zayıf addedildiği de olmuştur. Ahkâm rivayetlerinde de kıraat rivayetlerinde de işin ehli olan kimseler rivayetlerdeki bu detayları fark eder ve zayıf bulunan rivayeti reddederler.³⁷⁸ Dolayısıyla İbn Mücâhid kıraatlere dair rivayetleri ahkam rivayetlerine benzetme yoluna gitmiştir. Kıraatlerde nakli sabit ve dile uygun olanlar, dile uygun olmakla birlikte nakli sabit olmayan veya yaygın olmayanlar, nakli sabit olmakla birlikte irabı itibarıyla dile uygun olanlar olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁹ Kıraatlerdeki bu dereceleri birbirinden ayırt etmede ancak kıraat ilminde derin bilgi sahibi olan kimselerin yetkin olduğunu ifade eden İbn Mücâhid, bu işte ehil olan imamları eserinde zikrederek kıraatleri sınırlandırma ihtiyacı hissetmiştir.

Özetle İbn Mücâhid'in eserinde kıraatleri yedi imamın ihtiyarları ile sınırlandırmadaki gayesi, döneminde vuku bulan kıraat rivayetlerindeki ihtilaf ve karmaşanın artışı sebebiyle sahih, muteber ve en meşhur kıraatleri tespit etmek yanlış ve bidat uygulamalara set çekmek ve böylece ümmetin bu husustaki dağınıklığını önlemek olmuştur.

Belirtilen tüm gerekçeler doğrultusunda İbn Mücâhid, "emsâr" olarak anılan büyük merkezî İslâm şehirlerinde mevcut olan kıraat birikimini dikkatle tetkik etmiş, bu bölgelerde halk arasında yaygın olarak bilinen ve okunan kıraatleri tespit etmiştir. İbn Mücâhid, bu kıraatlerin muteberliğini belirlerken, söz konusu okuyuşların önceki nesillerden sağlam bir rivayet zinciriyle intikal etmiş olmasına ve yerleşik kıraat geleneğiyle örtüşmesine özellikle dikkat etmiştir. Bu bağlamda eserinde yer verdiği kıraatler hem nakil bakımından sahih olan hem de emsâr bölgelerde yaygın biçimde okunan kıraatler arasından seçilmiştir. Ona göre, bu merkezlerde tâbiîn kuşağından kıraat tahsil etmiş ve bu ilmi sonraki

³⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

³⁷⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

³⁷⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

nesillere aktarmış kimseler arasında, söz konusu kıraat mirasını en güçlü şekilde temsil edenler, ilimde temayüz etmiş güvenilir otoriteler olarak öne çıkmaktadır.

3.5.2.1. İbn Mücâhid'in Tedvininin Şöhret Bulmasındaki Etkenler

Bu bölüme dair sorulması gereken en temel soru, İbn Mücâhid'in eserini tedvin dönemindeki diğer eserlerden farklı kılanın ne olduğudur. Yani *Kitâbü's-seb'a'* ya tüm bu kıraat telifatı içerisinde temayüz etmesini sağlayan ne olmuştur? Bazı kaynaklarda İbn Mücâhid'in beş şehirden meşhur yedi imamı seçmiş olması ve o dönemde özellikle kıraat ilminde yedi rakamının fazlaca anlam ifade etmesinden ötürü insanların ilgisine mazhar olduğu yorumu yapılmıştır. Zira yedi harf meselesi o dönemde de tartışmalardaki tazeliğini korumaktaydı ve özellikle ilmi derinliği olmayan kimselerce yedi harften kastın bu yedi kıraat olduğuna yönelik fikirler ortaya atılmış, sonrasında tüm âlimler bunun böyle olmadığı hususunda görüş birliğine vardığı gibi bu fikrin yanlışlığını delilleriyle ortaya koymuşlardır. Ebû Şâme de *el-Mürşidü'l-veciz*'inde bu fikrin ne denli hatalı olduğundan bahsetmiş, bununla birlikte yedi sayısının İbn Mücâhid'in eserine şöhret kazandıran sebeplerden biri olduğunu da ifade etmiştir.³⁸⁰

Buna ek olarak İbn Mücâhid'e kadar gerçekleştirilen telif faaliyetlerinde kıraatlere yönelik herhangi bir sınırlandırmada bulunulmadığı söylenmektedir.³⁸¹ Her ne kadar beş ve sekiz kıraati derleyen eserler olsa da bunlar şöhret bulmamış, yine her şehirde yaygın olan kıraatlerin okunmaya devam edilmiştir. İbn Mücâhid'in yukarıda belirtilen yedi sayısı ile bir sınırlamaya gitmiş olması ve o dönemde en yaygın olan kıraatleri dahil etmiş olması bu şöhreti elde etme sebeplerinden olsa gerektir. Zira İbn Mücâhid'e kadar hiçbir sınırlama faaliyeti bu kadar ses getirmemiş, aynı zamanda hem övgüye hem de eleştiriye mazhar olacak bir etki bırakmamıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, İbn Mücâhid'i "kıraatleri sadece bu yedi kurrânın kıraatleri ile sınırlı tutan ilk kişi" olarak nitelendirmiştir.³⁸²

Bölümün başında geçtiği üzere bu tedvin ve sınırlandırma faaliyetleri birtakım mezhep ve fikir çatışmalarında kıraatlerin araç haline getirilmesini engelleme gayesi ile başlamıştır. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in gerçekleştirdiği sınırlandırmanın sonrasında devlet tarafından da desteklendiği düşünüldüğünde, İbn Mücâhid'in bu sınırlandırmayı Abbâsî hilafeti döneminde, özellikle Bağdat merkezli ilim çevreleri tarafından kabul görecektir şekilde gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu sayede zamanla merkezî otoriteyi temsil eder hale gelmiş olması ve diğer telif faaliyetlerinin söz konusu

³⁸⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 150-151.

³⁸¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 151.

³⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/33.

devlet otoritesinin kanatlarının dışında kalmış olması yedili tasnifin bu denli şöhret kazanmasına ve diğer telifleri gölgede bırakmasına yol açmıştır.

İbn Mücâhid'in çalışmasının yalnızca tedvin yani kıraatleri derleme amacı taşımamış olması, aynı zamanda sahih olmayanları elemek, yalnızca en meşhur ve sağlam olanları seçmek gibi iki gayeyi taşıması da diğer çalışmalardan farklılaşan yönüdür. Ayrıca en meşhur kıraatleri de sadece zikretmekle kalmamış, her imamın iki ravisinin rivayetlerini de vererek yedi imam on dört ravinin kıraatlerini sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışması İbn Mücâhid'in bir sistem kurma gayesinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Özetle İbn Mücâhid'in çalışması yalnızca bir tedvin faaliyetini ifade etmekle kalmayıp bir seçki, ayıklama ve aynı zamanda ayıklananlar içerisinde sistematik bir düzen oluşturmuştur. Tüm bu özelliklerin *Kitâbü's-seb'a*'da birleşmesi onun diğer eserlerden ayrı bir yeri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İbn Mücâhid'in dönemin otoritelerinin kabulünü elde edecek bir çalışma ortaya koymasının sonucunda aldığı devlet ve sair ulema desteği de bu sistemin kabul görüp yaygınlaşmasını sağlamıştır.

3.5.3. İbn Mücâhid Sonrası Dönemde Kıraatlerin Tedvini

İbn Mücâhid'in yedili tasnifi kıraatlerin tedvininde bir dönüm noktası olmuş ve pek çok yönden kıraat ilmini etkilemiştir. Bu etkinin bir yönü, İbn Mücâhid'in ardından pek çok tedvin çalışmasının *Kitâbü's-seb'a* etrafında şekillenmesidir. Öyle ki sonrasında telif edilen neredeyse tüm eserler yedili tasnif üzerine kaleme alınmış, kıraat ilmi bu tasnif ile öğretilmeye başlanmıştır. Söz konusu etkinin bir diğer yönü de *Kitâbü's-seb'a*'nın kıraatleri yedi ile sınırlamayan çalışmalarda da merkeze alınmış olmasıdır. Her ne kadar İbn Mücâhid bu sınırlandırması ile pek çok sahih kıraati terk ettiği gerekçesiyle eleştiriye maruz kalmış olsa da bizzat bu eleştirilerde bulunan ulemanın da eserlerinde yediden fazla kıraate yer verirken yine söz konusu yedi kıraat üzerine ekleme yaparak bu çalışmayı yürütmüşlerdir. Sonraki dönemlerde ilmî zenginliğin merkezlerinden biri haline gelmiş olan Endülüs'te de kıraat çalışmaları İbn Mücâhid etkisi ile yedi kıraat merkezli bir gelişim göstermiştir. Bu da İbn Mücâhid'in çalışmasının ne denli şöhret bulduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Mücâhid sonrasında kıraat ilminde tedvin çalışmaları daha sistematik bir hale gelmiş, genel itibarıyla yedili tasnif etrafında şekillenmekle birlikte eserler kıraat ilmi tedrisatına yönelik kaleme alınır olmuşlardır. İbn Mücâhid'in etkisi ile yedi kıraat ekseninde telif edilen eserleri müelliflerinin kronolojisine göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

İbn Hâleveyh (ö. 370/980), *el-Hücce fil-Kırââti's-seb'*,

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Hücce li'l-Kurrâ'i's-seb'*,

Ebü Abdullah Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî (ö. 415/1024), *el-Hâdî fi'l-Kirââti's-seb*³⁸³,
Ebü Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî et-Talemenkî (ö.429/1037), *er-Ravza fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁴,
Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *et-Tebşira fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁵,
Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048), *el-Hidâye fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁶,
Ebü 'Amr ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-Kirââti's-seb' / Câmi'u'l-beyân fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁷,
Ebü't-Tâhir İsmâil b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1063), *el-Unvân fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁸,
Ebü Abdullah Muhammed b. Şureyh er-Ruaynî el-İşbîlî (ö. 476/1084), *el-Kâfî fi'l-Kirââti's-seb*³⁸⁹,
Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûrî Sefâkusî (ö. 512/1118), *Gaysü'n-nef' fi'l-Kirââti's-seb*³⁹⁰,
Ebü'l-Hasen b. Halef el-Kayrevânî (ö. 514/1121), *Telhîsü'l-ibârât bi letâifü'l-işârât fi'l-Kirââti's-seb*³⁹¹,
İbnü'l-Bâziş Ebü Câfer Ahmed b. el-Girnâtî (ö. 540/1145), *el-İknâ' fi'l-Kirââti's-seb*³⁹²,
Ebü'l-Kasım b. Firrûh eş-Şâtîbî er-Ruaynî (ö. 590/1194), *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*³⁹³,
Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail es-Safrâvî el-İskenderî (ö. 636/1239), *el-İlan bi'l-muhtâr min rivâyâti'l-Kur'an fi'l-Kirââti's-seb*³⁹⁴,

³⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/57.

³⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/61.

³⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/60.

³⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/59.

³⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/51,53.

³⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/56.

³⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/58.

³⁹⁰ Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 186.

³⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/61.

³⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/74.

³⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/53.

³⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/67.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsîlî (ö. 656/1258), *eş-Şuf'a fi'l-Kirââti's-seb*³⁹⁵,

Şerefüddîn Hibetullah b. Abdurrahim b. İbrahim b. el-Bârzî (ö. 738/1338), *eş-Şir'a fi'l-Kirââti's-seb*³⁹⁶,

Ebü'l-Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1345) *'Ikdu'l-leâlî fi'l-Kirââti's-seb*³⁹⁷

İbnü'l-Cezerî'nin isimlerini zikrettiği bu âlimlerin büyük bölümünün Endülüs kurrâsından olması, Endülüs'te İbn Mücâhid etkisi ile yedi kıraat ekseninde eserlerin telif edildiğini göstermektedir. Kıraatlerin tasnif ve tedvin döneminde öne çıkan, Endülüs'ün kıraat ilmi ile tanışmasına vesile olan Talemenkî'nin bu hususta büyük payı olmuştur.³⁹⁸ Ancak kendisinden evvel özellikle fetih sürecinde Endülüs'ü kıraatlerle tanıştıran, oradaki halka ve askere Kur'an öğretme görevi ile gönderilmiş âlimler bulunmakla birlikte, bu âlimlerin de İbn Mücâhid'in halkasında kıraat öğrendiklerine ve onun çizgisinden gittiklerine dair bilgiler mevcuttur.³⁹⁹

İbn Mücâhid sonrası tedvin faaliyetlerinde Endülüs'ün öne çıkmasındaki en büyük etken şüphesiz doğudaki İslam merkezlerinin o dönemde Moğol istilalarına maruz kalmaları sebebiyle ilmî gelişmelerin sekteye uğramasıdır. Nitekim İbnü'l-Cezerî de Acem ve Mâverâünnehir bölgelerinde Moğol saldırıları sebebiyle çokça âlim vefat etmiş olmasaydı Endülüs'teki pek çok ilmî çalışmanın temayüz edemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁰⁰ Bu ifadesinde bir yandan da Endülüs'te ortaya konan kıraat birikiminin doğu bölgelerindekine nazaran çok sınırlı kaldığını kastetmiş olması mümkündür. Zira yukarıda belirtildiği üzere Endülüs'te kıraat ilmi için, Talemenkî ve sair ulemanın etkisiyle İbn Mücâhid'in sınırladığı yedi kıraat merkezli yaygınlaşma söz konusudur. Çünkü konum sebebiyle diğer İslam beldelerinden uzak olan Endülüs, kıraat ilminin yeşerdiği dönemlerde bu ilmi henüz sahiplenmiş ve öğrenmiş değildi. Ne zaman ki Endülüs'ten Müslümanlar hac vazifelerini ifa etmek için doğuya geldiler, orada Mısır'ı tanıdılar ve Mısır'daki ulemadan yedi kıraati öğrenmeye başladılar.⁴⁰¹

³⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/79.

³⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/80.

³⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/80.

³⁹⁸ Erdoğan Baş, "Meâfirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

³⁹⁹ Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2021), 39-44.

⁴⁰⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve müşsidü't-tâlibîn*. (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 5, 69; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 68.

⁴⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 25-26.

Bu bağlamda Endülüs'te kıraat ilminin gelişiminde büyük rol oynayan âlimleri zikretmek yerinde olacaktır ki, yukarıda bahsi geçtiği üzere, Talemenkî bunlardan biridir. Kendisi *er-Ravza fi'l-Kırâati's-seb'* isimli eserini Mısır'da yedi kıraati öğrendikten sonra kaleme almış ve Endülüs'e dönerek orada kıraat öğretmeye başlamıştır. Keza yedi kıraate dair eser telif ettiği bilinen Mekkî de İbn Galbûn'dan kıraat öğrenmiş, sonrasında Talemenkî gibi Endülüs'e dönüp Kurtuba'ya yerleşmiş ve orada kendi eseri olan *et-Tefsîr*'ı okutmuştur.⁴⁰² Endülüs'te o zamana kadar bu seviyede bir ilmî çalışma bulunmadığından halk nezdinde büyük rağbet görmüş ve insanlar bu âlimlerden kıraat okumak için yollara düşmüşlerdir.⁴⁰³

3.5.4. Kıraat İlmi Tedrisatında Yedili Tasnif

Her ne kadar Endülüs'teki kıraat birikimi diğer bölgelere göre sınırlı kalmış olsa da Endülüslü müelliflerin doğuya gelip kıraat ilmi tahsil ettikten sonra telif ettiği eserler zamanla tüm İslam alemini etkisine almıştır. Yedi kıraatin İslâmî ilimler tedrisatının bir parçası haline gelmesinde şüphesiz *et-Tefsîr*'in⁴⁰⁴ ve *eş-Şâtıbiyye*'nin⁴⁰⁵ etkisi büyüktür.

Dânî'nin *et-Tefsîr*'inin ve İmam Şâtıbi'nin *Hirzü'l-emânî*'sinin İslam beldelerinde şöhret kazanması ile birlikte kıraat ilmi tedrisatında farklı bir dönem başlamış, yedili kıraat tasnifi çerçevesinde tedrisat çalışmalarında bu eserler okutulur hale gelmiştir. Hatta *eş-Şâtıbiyye* kıraat farklılıklarının zihne iyice yerleşmesi amacıyla talebelere ezberletilir olmuştur. Her ne kadar yedi kıraatin yaygın olarak okutulmasına rağmen birtakım âlimler sekiz yahut on kıraati ihtiva eden eserler kaleme almış olsalar da Hicrî 9. asırda İbnü'l-Cezeri'ye kadar yedi kıraat dışındakiler hatırı sayılır bir şöhret elde edememişlerdir.

Dânî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı eserinin muhtasarı niteliğinde olan *et-Tefsîr*'i, yedi imamın kıraatlerini birlikte ele alan ve sıra gözeterek bu kıraatleri öğretime konu eden sistemli bir tedris faaliyetinin iki kaynağından biri olmuştur. Müellifin her imamın ve ravilerinin isimlerini ayrı ayrı zikrettiği ve rivayetlerdeki farklılıkları serdettiği eserde şayet bir imamın iki ravisinden de farklı rivayetler gelmişse ravilerin isimleri zikredilmiş, şayet iki ravi de imamdan aldıkları vecihte ittifak

⁴⁰² İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 26.

⁴⁰³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 26.

⁴⁰⁴ Abdurrahman Çetin, "et-Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁴⁰⁵ Fatih Çollak, "eş-Şâtıbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

halinde iseler yalnızca imamın ismi zikredilmiştir.⁴⁰⁶ Kıraat ilmi tedrisatında talebelere bir kolaylık olması için izlenen bu yöntemin sonraki kaynaklarda kullanımı sürmüştür.

et-Teysîr, telifinden sonra pek çok esere kaynaklık etmiş olması ve özellikle *eş-Şâtıbiyye*'nin mensur kaynağı olması bakımından kıraat literatüründe önemli bir yere sahiptir. Ebû Şâme de bu eseri içerdiği dikkatli tenkit, tercih, tahkik ve özetleme faaliyetleriyle büyük bir itina ile hazırlanmış ve ilim ehli tarafından güvenilir bir kaynak olarak nitelendirmiştir.⁴⁰⁷ Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin , *en-Neşr* adlı eserinin başında *et-Teysîr*'i birinci derecede kaynak olarak göstermesinin⁴⁰⁸ yanı sıra *et-Teysîr*; günümüzde de kıraat öğretiminde temel kaynaklardan biri olma niteliğini korumaktadır.

İmam Şâtıbî'nin *eş-Şâtıbiyye* olarak da bilinen *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı eseri ise Dâni'nin *et-Teysîr*'inin manzum ve muhtasar halidir. *et-Teysîr*'in kolay ezberlenebilir ve akılda kalıcı bir şekilde talebeye sunulması amacı ile müellifinin kaleme aldığı *eş-Şâtıbiyye*, zamanla yedi kıraat tedrisatında en temel kaynak konumuna yükselmiştir.⁴⁰⁹ Endülüslü bir âlim olan İmam Şâtıbî, bu kasidesine Endülüs'te başlamakla birlikte Mısır'da tamamlamıştır. Vefatına kadar Mısır'da kalan ve ilmi vazifelerini orada idame ettiren İmam Şâtıbî, Mısır'da pek çok talebe yetiştirmiş ve bu kasidesi dahil diğer manzum eserleri de pek çok insan tarafından ezberlenmiş, bu sayede yedi kıraat temelli eğitim tüm dünyaya yayılmıştır.

İmam Şâtıbî'nin *Hirzü'l-emânî*'sinin pek çok şerhi bulunmaktadır.⁴¹⁰ Ancak bu manzum eser, Mısırlı talebelerinden Alemüddîn es-Sehâvî'nin yazdığı *Fethu'l-vaşîd fi şerhi'l-Kaşîd* isimli şerhi ile kaside büyük bir şöhret kazanmıştır. Ebû Şâme de kasidenin mevcut şöhretini üstadı Sehâvî'ye borçlu olduğunu “*Bu kasidenin insanlar arasında meşhur olmasını sağlayan, onu şerh eden, anlamlarını izah eden, müellifinin kıymetine dikkat çeken ve onu tanıtan kişi üstadımız allâme Alemüddîn'den başkası değildir*” sözleriyle ifade etmiştir.⁴¹¹

Bölüm başında Ebû Şâme'nin eserleri başlığı altında zikredildiği üzere Ebû Şâme'nin de *Hirzü'l-emânî*'ye yazdığı *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî* adlı bir şerhi mevcuttur.⁴¹² Bir rüya vesilesi ile bu kasideye rağbetinin arttığını şerhinin mukaddimesinde anlatan Ebû Şâme, yıllar süren çalışma ve derin düşünme ile kasidedeki derin manaların sırrına vâkıf olmaya çalıştığını, eserinin isimlendirmesini de bu

⁴⁰⁶ Çetin, “et-Teysîr”.

⁴⁰⁷ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 106.

⁴⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/51.

⁴⁰⁹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 106.

⁴¹⁰ Çollak, “eş-Şâtıbiyye”.

⁴¹¹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 106.

⁴¹² Eserin tanıtımı için bk. s. 12

çabayı ifade etmesi amacıyla *İbrâzü'l-me'ânî* koyduğunu açıklamaktadır. Ebû Şâme, Şâtıbî'nin *Hirzü'l-Emânî* adlı kasidesinin çok derin anlamlar ve ilmi sırlar içerdiğini, fakat bu anlamların çoğunun gizli kaldığını, kasideyi ezberleyenlerin ya da rivayet edenlerin çoğunun bu sırları fark etmeden naklettiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda kasideyi şerh etmeye çalışan bazı âlimlerin ya yeterince anlayamamış yahut da şerhlerinin eksik kaldığını ifade etmiştir. Ebû Şâme aslında, eserin ilmî boyutunun tam anlamıyla ortaya konmadığını ve bu konuda bir boşluk olduğunu ima etmiştir. Rüyasında imam Şâtıbî'yi gördükten ve ondan bu eserin hakiki anlamlarına ulaşmaya dair bir teşvik gibi değerlendirdiği bir işaret aldıktan sonra, hocası Sehâvî'nin bu şerhin manalarına ancak Allah'ın lütfu ve inayeti ile ulaşmanın mümkün olduğuna yönelik sözlerini de hatırına getirerek kendisini kasidenin derin manalarını açığa çıkarma yönünde motive etmiştir.⁴¹³

Ebû Şâme'nin eserin mukaddimesindeki açıklamalarından bu eseri şerh etmesindeki amacı net bir şekilde anlaşılakta, ayrıca eserin isimlendirmesindeki motivasyonu da ortaya çıkmaktadır. Bu amaç ve motivasyon, “*Kasidenin içinde saklı kalan manaları bariz (görünür, açık) hale getirmek*” olarak ifade edilmiş ve doğrudan eserin ismine yansımıştır.

⁴¹³ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 107.

EBÛ ŞÂME’NİN KIRAAT İLMİ MESELELERİNE YAKLAŞIMI

1. Ebû Şâme’nin Kıraat Tasavvuru

Hiçbir ilmin tarihsel bağlamından kopararak incelenemeyeceği, aksi taktirde o ilmin tarih içerisinde geçirdiği süreç ve dönüşümlere vâkif olmadan meselelere bakışın eksik kalacağı aşıkardır. Kıraat ilminde de tarih boyu tartışılmalı meseleler, ilmî faaliyetlerin süreç içerisinde geçirdiği dönüşümlere bağlı olarak neşet etmiştir. Her dönemin kendi dinamiklerinin farklı oluşu, o dönemlerde yaşayan âlimlerin kıraatlere bakışının da farklılaşması sonucunu getirmiştir. Örneğin İbn Mücâhid öncesi dönemde kıraatlerin belli sayılara hasredilerek tasnif edilmemiş olmasıyla kıraat tasnifleri yalnızca sıhhat şartlarını taşıyıp taşıyamamasına göre yapılmıştır. Yani her bir kıraat vechi müstakil olarak değerlendirilmiş ve ravisine bakılmaksızın tenkide tabi tutulmuştur. Bunun en büyük kanıtı, önceki bölümün ihtiyar dönemi başlığında geçtiği üzere, o dönemki âlimlerin kıraat ihtilaflarının artması ve sahihinin sakiminden ayrılması gereken büyük kıraat birikiminin oluşması ile kıraatler içerisinde seçki yoluna gitmiş olmalarıdır. Bu seçkiyi birtakım kriterler üzerinden yapmışlar ve bu kriterlere göre tercihi şayan olan kıraatlerin zamanla şöhret bulmasına vesile olmuşlardır.

İbn Mücâhid sonrasında başlayan müteahhir dönemde kıraatlere yönelik yaklaşımda tedrici bir değişim gözlenmiştir. Kıraatlerin yedi ile sınırlandırıldığı döneme kadar, kıraatlerin sıhhatini tayin eden ölçütler; rivayet zincirinin sağlamlığı, mushafa ve Arap diline uygunluk ile halk arasında yaygınlıkları iken, yedi kıraatin belirlenip bu tercihin itibar kazanmasının ardından, sıhhat kriteri esas itibarıyla yedi imamın tercih ettiği vecihlere dayanır hâle gelmiştir. Dolayısıyla kıraatleri değerlendirmede söz konusu kriterleri esas alma düşüncesinin yerini yedi imamın kıraatlerini esas alma ve bunların dışındakileri sahih görmeme düşüncesi almıştır. Bu düşünce özellikle geçiş döneminde birtakım âlimler tarafından tenkit edilmiştir.⁴¹⁴

Erken dönemle müteahhir dönem arasında belirgin bir tasavvur farkının olması, temelde Kur’an-kıraat ilişkisine dair algının değişmesine bağlıdır. Açıkça görülüyor ki mütekaddim dönemde Kur’an-kıraat ayrımı çok daha net ve kıraatlerin Kur’an’dan ayrı hakikatler oluşuna yönelik tasavvur kıraatlerin tenkidinde ulemayı daha cesur kılmıştır. Fakat özellikle kıraatlerin sınırlandırılması ve belirli kıraatlerin yaygınlaşması ile Kur’an ve kıraatin aynı hakikat olduğuna yönelik düşünce de belirginleşmiş, artık kıraatlere -özellikle de yedi imamın kıraatlerine- yönelik değerlendirmeler eleştiri almaya başlamıştır. Kıraatlerde mütevâtirlik kavramının da bu dönemde ortaya çıkışı esasında bu kanaatin bir tezahürüdür.

⁴¹⁴ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 128-129.

Kıraatleri Kur'an ile aynı göyerek onlara atfedilen kutsiyet, mütekaddim dönemdeki usul âlimlerinin Kur'an için yaptıkları mütevâtir tanımının müteahhir dönemde kıraatler için de kullanılmasına yol açmıştır. Zemahşerî'nin yedi imamdan biri olan İbn Amir'in bir okuyuşuna yönelttiği eleştiriye Ebû'l-Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) verdiği tepki bu tasavvur değişimine örnek gösterilebilir:⁴¹⁵ “*Nahiv ilminde yetersiz olan bir Acem'in, sarih ve katışıksız bir Arapça kullanıma ve mütevâtir olarak nakledilen bir kıraate itiraz etmesine hayret ediyorum. Oysa bu kıraatin benzerleri, Arap dilinde pek çok beyitte yer almaktadır. Ayrıca bu kişinin, Allah'ın kitabını doğuda ve batıda ümmetin nakline emanet ettiği kıraat imamları hakkında kötü zanda bulunmasına da hayret ediyorum. Müslümanlar, onların rivayetlerine, sağlam nakillerine, ilmi birikimlerine ve dini sorumluluklarına güvenmişlerdir.*”⁴¹⁶ Ebû Hayyân'ın iki mütevâtir kıraat arasında tercih yapmadığına yönelik birçok ifadesi de göz önüne alındığında, bu dönemde kıraatlere yönelik tasavvurun evrildiği nokta daha açık bir şekilde görülmektedir.⁴¹⁷

Ebû Şâme müteahhir dönem âlimlerinden biri olması hasebiyle, ileride geleceği üzere, mütevâtir kıraat kavramına yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte kıraatlerin sıhhat şartlarında ise döneminin tasavvurunun aksine mütekaddim dönemdeki kıraat tasavvurunu benimsemiştir. Kendisi yedi kıraat üzerine yazılmış en önemli manzum eser olan *eş-Şâtibiyye*'yi şerh etmiş bir âlim olmakla birlikte, müteahhir dönemdeki kıraat algısının aksine yedi imama yüksek bir kutsiyet atfetmenin yanlış olduğunu savunmuştur. Bu kanaatini “*Bu yedi imamdan birine nispet edilen ve kendisine sahih denen her kıraat ile ilgili gurura kapılmamak gerekir.*” sözleri ile açıkça ifade etmiş, kıraatlerin değerlendirilmesinde kendisine dayanılan asıl esasın kıraatin nispet edildiği kişi değil sıhhat kriterleri olduğunun altını çizmiştir.⁴¹⁸

Ebû Şâme'nin mütekaddim dönemin kıraat tasavvurundan büyük ölçüde etkilendiğini ve kendi dönemindeki kıraat algısını eleştirdiğini bu ifadeleri çok net ortaya koymakla birlikte, yedi imamın kıraatlerinin içerisinde de şâz kıraatlerin olabileceğine yönelik ifadeleri bu hususta ikinci bir kanıt niteliğindedir. Ebû Şâme yedi imamdan olanlar dahil tüm kıraatlerin temelde “*üzerinde icmâ edilenler*” ve “*şâz olanlar*” şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade etmiş, bu tasnifinden yedi imamın kıraatlerini ayrı

⁴¹⁵ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 131-132.

⁴¹⁶ Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muḥîṭ*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2000), 4/658.

⁴¹⁷ Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2000), 1/321; Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2000), 3/354,394; Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2000), 8/115.

⁴¹⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

tutmamıştır.⁴¹⁹ Ardından yedi imamdan nakledilen ancak hakkında bazı ihtilaflar olan kıraatleri sıralamıştır. Bunu yaparken “Yedi imama nispet edilmekle birlikte dilcilerin ve sair ulemanın kabul etmediği bazı kıraatler vardır.” şeklinde bir ifade kullanmış, sonrasında bu ifadeleri İbnü'l-Cezerî tarafından şu sözlerle tenkit edilmiştir:

“Ebû Şâme'nin “Onlara nispet edilen ve dilciler tarafından reddedilen okuyuşlar şunlardır.” sözüne gelince, bu onun seviyesindeki biri için uygun değildir. Çünkü o, zikrettiği şeyi, dili ve irabı bilen ve kendilerine hem geçmişte hem de günümüzde güvenilen dil âlimleri ve nahivciler nezdinde inkâr edilen şeylerden saymaktadır. Oysa onlar, bu tür kıraatleri açıklamakta ve onlarla delil getirmektedirler.”⁴²⁰

Esasında Ebû Şâme'nin burada bahsettiği okuyuşların, üzerinde ihtilaf edilen ve çeşitli özellikleri bakımından eleştirilen vecihler olduğu aşikârdır. Üstelik bu eleştiri faaliyeti mütekaddim dönem ulemasında oldukça yaygın olan tercih yöntemine işaret etmektedir. Dolayısıyla burada Ebû Şâme'nin yaptığı, yedi imama nispet edilen ancak birtakım sebeplerden ötürü âlimlerin hakkında ihtilaf ettiği rivayetlerin de mevcut olduğunu ifade ederek bir vakıya dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Mücâhid eserinin başında “Kıraat rivayetleri de ahkam rivayetleri gibidir.” meselesinde, kıraatlerin sıhhat açısından derece derece olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte bu kıraatleri rivayet eden ravilerin de imam, hafız ve mübtedî olarak üç seviye olduklarını, dolayısıyla içlerinde imam mertebesinde olmayıp zaptında kusur bulunan yani unutma, yanlış/eksik hatırlama gibi kusurları kendisinde barındıran ravilerin olduğunu açıklamıştır. Ebû Şâme de zikrettiği yedi imama nispet edilen ancak eleştirilen söz konusu kıraatlerin, o kıraatleri imamlardan alan ravilerin zabtındaki kusurlardan ötürü hakkında ihtilaf edilen rivayetler olduklarını ifade etmiştir.

Buradan hareketle İbn Mücâhid'in eseri de incelendiğinde görülecektir ki İbn Mücâhid bizzat kendisi yedi imamın rivayetleri ile sınırlandırdığı kıraatlerden bazılarını eleştirmiştir.⁴²¹ Ebû Şâme'nin görüşüne dair yaptığımız tüm bu tespitler şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır: “Biz, *sahih kıraatlerin onlara nispet edildiğini ve onlardan rivayet edildiğini söylemekle birlikte onlardan rivayet edilen her şeyin bu vasıfları taşıdığını kastetmiyoruz. Bilakis, onlardan, zikredilen ölçülere aykırı düşmesi ve üç temel şarttan birinin eksik olması sebebiyle zayıf ve şâz sayılan rivayetler de nakledilmiştir. Bu sebeple, yedi kıraate dair yazılan kitapların bu konuda farklılık arz ettiğini görürsün. Bazılarında, diğerlerinde*

⁴¹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

⁴²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 77.

⁴²¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 168-169,262,692.

*bulunmayan rivayetler zikredilmiştir. Ancak zikrettiğimiz (üç sıhhat kriteri olan) ölçütle sahih olan kıraatler hepsinde mevcuttur.*⁴²²

Özetle Ebû Şâme kendi dönemindeki yaygın olan kıraat tasavvuruna rağmen kendisinden önceki dönem alimlerinin kıraat tasavvurunu devam ettirmiştir. Bu tercihi ilk olarak kıraatleri tasnif yönteminde tezahür etmiş, kıraatleri sınıflandırırken erken dönemdeki gibi sahih kıraat kriterlerini esas almıştır. Bu kriterlerden en önemlisi rivayetin senedinin sağlam olmasıdır. Bu kriteri mushaf hattına ve Arap diline uygunluk kriterleri takip etmektedir. Hatta senedin sıhhatinin ardından gelen iki şartı yardımcı/dayanak olarak gördüğü ve temel şart olan sıhhat kriterini sağlayan kıraatleri öncelediği görülmektedir ki bu ilerde sıhhat başlığında ele alınacak bir meseledir. Ebû Şâme'nin nezdinde bir rivayetin bu kriterlere uyması onu sahih olarak addetmek, bunlardan birini karşılamaması ise şâz olarak nitelendirmek ve reddetmek için yeterli olmuştur. Her ne kadar Ebû Şâme bir kıraatin sıhhati için bu üç kriteri esas alsada bunlara ek olarak o kıraatin halk nezdinde belirli bir yaygınlık derecesine ulaşmasını da önemli görmüş, bu bağlamda da *meşhur* ve *müstefiz* kavramlarını kullanmıştır.

2. Kıraat Tasnifi

Kıraat ihtilaflarının Kur'an'ın nüzulünden yedi harf ruhsatının verilmesine ve önceki bölümde geçen tarihsel süreçlerden bugüne dek aktarımında temel faktör rivayet faaliyeti olmuştur. Bu durum rivayet sistemine dayalı bir ilim olarak gelişmesine sebep olmuş ve kıraat âlimlerinin kıraatlerin sahihini sakiminden ayırmadaki en büyük hüccetleri de bu rivayet faaliyetleri ve kıraatlerin isnatları olmuştur. Kıraatlerin sıhhati için en temel şartın sağlam bir nakil olması da bu yüzdendir. Dolayısıyla kıraatleri tasnif etmede kullanılan kavramların, en temel rivayet alanı olan hadis ilminden geçtiğini söylemek mümkündür.

Tez çalışmasının giriş bölümünde Ebû Şâme'nin ilmî kişiliği başlığında da ifade edildiği üzere kendisi hem hadis hem de kıraat âlimidir. Dolayısıyla onun hadisçi yönünü bir önceki başlıkta bahsi geçen kıraat tasavvurunda ve bu bölümde bahsedilecek olan kıraat sınıflandırma yöntemlerinde açıkça görmek mümkündür. İlk olarak kıraatlerin mütevâtirliği meselesine bakışında hadisçi yönü görülmektedir ki bu mesele bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Aynı şekilde kıraatlerde esas aldığı şeyin sıhhat kriterleri olması ve ravilerin şöhretini bu kriterlerin yanında ikinci plana koyması yine hadisçi yönünün bir tezahürüdür.

Ebû Şâme'nin kıraat tasnifinde kullandığı kavramları tek tek açıklamaya geçmeden evvel, tasnifteki yaklaşımının bütüncül bir şekilde görülmesi amacıyla bir tablo ortaya koyma ihtiyacı

⁴²² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 173.

hissedilmiştir. Bu tablo sayesinde genel manada kavramları nasıl kullandığı ve tasnif yöntemi ortaya konduktan sonra her bir kavrama hangi anlamları vazettiği madde madde daha ayrıntılı işlenecektir. Tabloda görüldüğü üzere Ebû Şâme hadis ilmindeki yaklaşıma benzer şekilde kıraatleri ilk olarak oldukça genel bir kategorizasyona tabi tutmuş, sahih/kuvvetli ve şâz/zayıf olarak ikiye ayırmıştır. Ardından üç sıhhat şartını taşıyan kıraatleri sahih çatısı altında toplamış ve bu üç kriterden herhangi birini taşımayan kıraatleri şâz olarak isimlendirmiştir.

Sıhhat Kategorisi	Rivayet Kategorisi	Tanım	Makbuliyet
Kuvvetli & Sahih	Mücma‘ aleyh	Üç sıhhat şartını haiz Ümmette tam yaygınlık kazanmış	Makbul
	Sahih	Üç sıhhat şartını haiz Tam yaygınlık kazanamamış	Makbul
Zayıf & Şâz	Müdreç Şâz	Senedi sahih, dile uygun Mushafa muhalif	Merdud
	Mevzu‘ Şâz	Üç sıhhat şartını haiz değil	Merdud

İleride bahsi geçeceği üzere Ebû Şâme, zayıf ve şâz kavramlarını aynı yerde ve aynı kategoriyi kastederek kullanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken Ebû Şâme'nin zayıf/şâz kategorisindeki kıraatleri değerlendirirken hem sıhhat bakımından kusurlu olanları hem de üzerinde icmâ bulunmayanları aynı kavramlarla nitelendirmesidir ki, bu meseleye dair kanaatinin çözümlenmesi meşhur kıraat başlığında yapılmıştır.

Buna ek olarak verilen makbuliyet kategorisinde görüldüğü üzere sahih olanlar makbul, zayıf/şâz olanlar ise merdud yani reddedilen kıraatler olarak tasnif edilmiştir. Çünkü Ebû Şâme'nin üç sıhhat şartında eksikliği olan ve icmâya aykırı olan şâz kıraatleri reddettiği görülmektedir. Ayrıca o, merdud kategorideki kıraatlerin -mevzu olanlar hariç- ilmî değeri bakımından zikredilmesini caiz görmeye birlikte Kur'an okuma ibadeti olarak okunmasını veya namazda okunacak kıraat olarak seçilmesini caiz görmemiştir.⁴²³

⁴²³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 181-182.

Bu genel tasnifin ardından her bir kategorinin kapsamının ve kullanılan kavramların ne manaya geldiğinin detaylıca incelenmesi yerinde olacaktır.

2.1. Sahih/Kuvvetli

Ebû Şâme sahih kıraati; üç sıhhat kriterini tam olarak karşılayan kıraatler olarak tanımlamıştır. Bu üç kriter kıraatin senedinin sahih ve sağlam olması, mushaf hattına uygun olması ve Arap dilinde bir vecihle de olsa karşılığının olmasıdır: *“Bu durumda, mushaf hattı tarafından desteklenen, rivayeti sahih olan ve Arap dili fasih lügatine uygun olarak gelen her kıraat, sahih ve muteber bir kıraattir.”*⁴²⁴ Ebû Şâme'nin bu cümlesi üzerine, söz konusu üç sıhhat şartını ayrı ayrı açıklama ihtiyacı hasıl olmuştur.

2.1.1. Sıhhat Şartları

2.1.1.1. Sahih Senet

Ebû Şâme'nin sahih kıraat tasavvurunun temelinde “Kıraat sünnettir. / القراءة سنة” fikri yer almaktadır. Bu cümle ilk bölümde bahsi geçtiği üzere kıraat ilminde çokça kullanılmış ve açıklanmış bir sözdür. Bu söze yönelik iki yaklaşım vardır. Birincisi ilk bölümde değinilen ve İbn Mücâhid'in de aynı kanaatte olduğu “Kıraat tabi olunan bir sünnettir / القراءة سنة متبعة” yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre kıraat sonrakilerin öncekilerden aldığı ve uyduğu bir gelenektir.⁴²⁵ İkinci bir yaklaşım ise “Kıraat sünnettir.” ifadesindeki sünnet kavramının ilk akla geldiği şekilde Hz. Peygamber'e (s.a.s) nispet edilmesidir ki, Ebû Şâme bu kanaatte olduğunu eserinde açık şekilde ifade etmiştir: *“... Bu âlimlerin kıraat sünnettir sözünde işaret ettikleri sünnet, Allah Rasulü'nün (s.a.s) ya bizzat okuduğu yahut yedi harf ruhsatı dahilinde okunmasına izin verdiğiine dair bir nas ile Allah Rasulü'nden (s.a.s) sabit olan şeydir.”*

Esasında Ebû Şâme'nin bu kanaatine yer vermesindeki amacı kıraatlerde tevatür şartına gerek olmadığını ifade etmektir. Zira kıraatin sünnet olması, tıpkı hadislerdeki gibi tevatüre ihtiyaç kalmadan delil olmasını gerektirir. Kıraatlerin her biri teker teker mütevâtir değil sahih-meşhur seviyesinde olduğu taktirde rivayetlerin tümünden Kur'an olgusunu mütevâtir seviyesine çıkarabilmektedir. İleride bahsi geçeceği üzere Ebû Şâme kıraatlerde tevatür şartı aramamakta ve Kur'an'ın bütünüyle mütevâtir olduğunu düşünmektedir.

⁴²⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171-172.

⁴²⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 51; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/34.

Bununla birlikte kıraatin sünnet olduğuna yönelik kanaatinden Ebû Şâme'nin sahih senede son derece önem verdiğiğine yönelik bir çıkarım yapılabilmektedir. Çünkü Ebû Şâme bu kanaati benimsemenin, bir kıraatin sübutunun Allah Rasulü'nden (s.a.s) sahih bir nakille gerçekleşeceğine sevk ettiğini ifade etmiştir.⁴²⁶ Yani temelde bir kıraatin muteber olması için senedinin sahih bir nakille Hz. Peygamber'e (s.a.s) dayanması yeterlidir. Çünkü sahih-ahad seviyesindeki rivayetler, "hiç kimsenin dil ve nakil açısından eleştirmemesi" özelliğini haiz olmaları yönünden mütevâtire benzerlik gösterdikleri için kıraatlerin sünnet olduğuna yönelik kanaatle çelişmemektedir. Bu hususta tevatür şartı aramadığı gibi, diğer iki sıhhat şartını da sonraki aşamalarda başvurulacak değerlendirme kriterleri olarak görmektedir.

2.1.1.2. Resm-i Mushafa Uygunluk

Kıraat ilmi içerisinde resm-i mushafa uygunluk kriteri, bir kıraatin muteber sayılabilmesi için aranan temel şartlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu şart, kıraatlerin Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların yazı şekillerine aykırı olmamasını ifade etmektedir.

Resm-i mushaf kıraat farklarını içerebilecek şekilde yazıldığı için bu yazıya uygunluk bazı durumlarda sarîh (açık) ve bazı durumlarda ihtimalî şekilde gerçekleşmektedir. Sarîh uygunluk, kelimenin yazılışının doğrudan kıraat edilen şekle birebir denk düşmesini ifade etmektedir ki bu örneğin الصراط şeklindeki mushaf hattına göre kelimeyi ص ile okumaktır. Yani kıraatin mushaf hattıyla tam örtüşmesidir. İhtimalî uygunluk ise resm-i mushafın farklı okunuşlara imkân vermesi sebebiyle kıraatin mushafa "bir ihtimal" uygun olmasını ifade etmektedir. Örneğin مالك şeklindeki mushaf hattının مالك kıraatine imkân vermesi ihtimalî uygunluktur. Çünkü Arap dilinde إسحق, إسماعيل, الرحمن gibi kelimelerde elifin hafzedildiği gibi, ملك kelimesinde de elifin hafzedilmiş olması ihtimal dahilindedir. Nitekim mushaf hattının bu özelliği, farklı kıraat vecihlerinin yazım sistemi içinde korunmasına imkân tanımıştır.

Ebû Şâme mushafa uygunluk şartından kastın, kelimedeki ziyade ve noksanlık durumları ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Zira bu bağlamda Übey b. Kâ'b (r.a.) ve İbn Mesud'dan (r.a.) rivayet edilen kıraatler mevcuttur. Ancak bu kıraatler senedi sahih olsa dahi Kur'an olarak muteber değildir. Çünkü mushaflar, daha önce izah edildiği üzere, son arzaya göre sabit olan lafız üzere yazılmıştır. İstinsah edilen mushaflara dahil edilmeyen lafızların Kur'an olmadığı hususunda ittifak vardır. Bu lafızları içeren kıraatlerin ya son arzada neshedildiği ya da sahabenin tefsir-açıklama kabilinden mushaflarına ekledikleri lafızlar olduğuna dair yorumlar yapılmıştır. Dolayısıyla senedi sahih olsa dahi mushafa uymayan kıraatler merdud olarak nitelendirilmiştir.

⁴²⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171.

Her ne kadar mushaf hattına uymayan kıraatlerin senedinin sıhhati, o kıraatin makbul addedilmesi için yeterli olmasa da Ebû Şâme, mushafa uygunluk şartını muteberlik bakımından asli değil, sahih senet şartının yanında tamamlayıcı ve destekleyici bir şart olarak değerlendirmiştir. Ebû Şâme'nin bu değerlendirmesini temellendiren ifadelerinden biri şöyledir: “*Rivayeti sahih ve dili fasih olmakla birlikte mushaf hattına uygunlukla desteklenen her kıraat sahih ve muteberdir.*”

Ebû Şâme'nin bu ifadesi, onun mushaf hattına uygunluk kriterini sahih kıraat ile birlikte geldiğinde destekleyici ve teyit edici bir unsur olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü mushaf hattı bazı lafızları yazı sisteminin tabî özellikleri gereği ihtimalen kuşatabilir; ancak bu ihtimallerin hangisinin Hz. Peygamber'den (s.a.s) sadır olduğunu tayin eden şey rivayet zincirinin sıhhatidir. Örneğin mushaf hattına uygun fakat senedi sahih olmayan bir rivayetin değerlendirildiği senaryoda, bu rivayetin aslında Hz. Peygamber'e (s.a.s) dayanmayıp mushaf hattının elverdiği şekilde uydurulmuş olma ihtimali göz ardı edilemez. Böyle bir rivayet mevzu hükmündedir ve reddedilir.⁴²⁷ Senedi sahih olup mushaf hattına uymayan rivayetler bu mertebenin üstündedir. Bu rivayetler şâz kategorisi içerisinde müdrec yahut mensuh olarak nitelendirilebilmektedir. Bu tür şâzın hükmü namazlarda ve ibadet maksadıyla okunmamakla birlikte ilmî değeri olması bakımından bazı fikhî meselelerin çözümünde ve Arap dilinde şâhid olarak kullanılabilmesidir.

2.1.1.3. Arap Diline Uygunluk

Ebû Şâme'nin daha evvel bahsi geçen sahih kıraat tanımında yer alan şartlardan biri de kıraatin Arap diline muvafakatidir: “... *mushaf hattı ile desteklenen, rivayeti sahih olan ve Arap dili fasih lügatine uygun olarak gelen her kıraat, sahih ve muteber bir kıraattir.*”⁴²⁸

Bu tanımda fasih lügate uygunluk ifadesini kullanmakla birlikte Ebû Şâme'nin çeşitli şartlarda fesahatin aranmasına gerek olmadığı ve lügatte en az bir vecihle karşılığının bulunmasının yeterli olduğuna yönelik ifadeleri mevcuttur. Bununla birlikte, fesahati en yüksek seviyede olan kıraatlerin tercihe daha layık olduğu yönündeki kanaati de açıktır. Nitekim hocası Sehâvî'den naklen, halk nazarında dili en fasih kıraatlerin önce Âsım ve Nâfi', ardından da Ebû Amr ve Kisâî'ye ait kıraatler olduğu yönündeki görüşü eserinde zikretmektedir.

Bununla birlikte Ebû Şâme'nin dil bakımından eleştirilen kıraatlere dair yaptığı değerlendirmeler, Arap diline uygunluk şartını sıhhat şartı ile eşdeğer bağımsız bir ölçüt olarak ele almadığını

⁴²⁷ Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/429.

⁴²⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171-172.

göstermektedir, zira bu mümkün de değildir. Çünkü sadece Ebû Şâme'ye göre değil neredeyse tüm kıraat âlimlerine göre bir kıraat, senedi sahih olduğu ve mushaf hattına uygunluk şartını taşıdığı takdirde, fasih olmamakla birlikte Arap lügatinde bir vecihle karşılığı bulunuyorsa muteberliğini korumaktadır. Bu durumda fesahat, sahih rivayete eşlik eden ve kıraatlerin tercih işinde öne çıkmasını sağlayan bir unsur olarak değerlendirilir. İhtiyar döneminde bahsi geçtiği üzere kıraat âlimleri sıhhat bakımından denk iki veya daha fazla kıraat arasından dili daha fasih olanı önde tutup tercihe şayan görmüşlerdir.

Senedi sahih, mushafa uygun ve dili fasih kıraatlere dair Ebû Şâme'nin görüşü zaten açıktır. Bu kıraatler sahih ve muteberdir. Bunun -dile uygunluk bağlamında- bir alt derecesi senedi sahih, mushafa uygun fakat fasih olmayan ve başta dalciler olmak üzere âlimler tarafından dil kurallarına muhalefeti sebebiyle eleştiriye konu olan kıraatlerdir. Bu kıraatlerin kendisiyle kıraatin mübah olduğu harf ruhsatı kapsamındaki rivayetler olduğu yorumunu yapan Ebû Şâme, dil bakımından fasih olsun olmasın makbul oldukları kanaatindedir.

Bu kıraatlerin bir alt derecesi ise senedi tam anlamıyla sahih olmayan, mushafa uygun ve dil bakımından eleştirilen kıraatlerdir. Ebû Şâme bu tür kıraatlerin durumunu, dil bakımından fasih olmamakla birlikte imamlara nispetlerinde zayıflık bulunduğu için imamlardan kıraat alan ravilerin zabt kusuru ihtimaliyle açıklamıştır.

Özetle dil bakımından tenkit edilen bir kıraat, senedi sahih olduğu ve lügatte bir vecihte karşılığı bulunduğu sürece makbul bir kıraattir. Bu tür okuyuşların, yedi harf ruhsatının başlangıçta ortaya koyduğu lügavî esneklik kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık hem senet açısından sahih olmayan hem de dil bakımından uygunluk taşımayan okuyuşlar, imamlara nispet edilen nakillerdeki zabt kusurlarına dayandırılmakta ve muteberlik vasfından çıkarılmaktadır.

Ebû Şâme'nin zikrettiği bu üç sıhhat şartı, kendisinden önceki ve sonraki ulemanın nezdinde hilafına bir söz söylenmemiş ve kabul edilmiş şartlardır. Ebû Şâme'den evvel Dâni ve Mekkî, Ebû Şâme'den sonra da İbnü'l-Cezerî bu görüşü benimsemiş ulemadan sadece birkaçıdır.⁴²⁹ Bu şartlar meşhur yedi kıraate yahut on kıraate dahil olsun olmasın tüm kıraatler için geçerlidir.⁴³⁰ Yedi yahut on imamdan sıhhat şartlarını taşımayan bir kıraat rivayet edilirse reddedileceği gibi, yine bu imamların dışında başka kârîlerden bu şartları taşıyan bir kıraat rivayet edilmişse kabul edilir.⁴³¹

2.1.2. Meşhur Kıraat

⁴²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/15.

⁴³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/15.

⁴³¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/15.

Ebû Şâme'nin kıraat tasnifi başlığında bahsi geçen şâz kavramını hem sahih hem meşhur kavramının zıttı olarak kullanması meselesi, doğrudan meşhur kıraat kavramına bakışının incelenmesi ile anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Şâme'nin meşhur kıraat görüşünü açıklamaya bu meselenin çözümlenmesi ile başlamak gerekmektedir. Ebû Şâme kıraatlere yönelik sahih ve şâz ayrımının ardından mücma' aleyh (üzerinde icmâ edilen) ve şâz ayrımını şu şekilde ifade etmiştir:

“Senedi sahih olduktan, mushaf hattına uygun bulunduktan ve Arap dili bakımından inkâr edilmedikten sonra şöhret kazanan her kıraat, kendisine itimat edilen kıraattir. Bunun dışındaki rivayetler ise şâz ve zayıf kıraatler kapsamına girer; ancak bunların da kendi aralarında dereceleri vardır; bazıları diğerlerine göre daha güçlüdür.”⁴³²

Bu ifadeleri ilk etapta Ebû Şâme'nin sıhhat şartlarına meşhur olma şartını da eklediğini düşünmeye sevk ettiği için, meşhur kıraatler dışındakileri şâz olarak nitelediği kanaatine ulaşabilir. Daha evvel geçtiği üzere Ebû Şâme bir kıraatin senedi sahih olmakla birlikte mushaf hattına ve Arapçaya da uygun olmasının o kıraatin sahih ve muteber addedilmesi için yeterli olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla bu ifadelerini şöhreti şart koşma olarak okumak çelişki doğurmaktadır. Fakat Ebû Şâme'nin tek bir pasajından yahut birkaç cümlesinden tüm kanaatinin anlaşılacağı bilinerek söz konusu bağlamın tamamı incelendiğinde şu gerçek açığa çıkmaktadır: esasında Ebû Şâme nezdinde icmâ, söz konusu sahih ve muteber kıraatlerin şöhret kazanmasının sonucudur. Metinde “söz konusu üç sıhhat şartı kendisinde bulunduktan sonra şöhret bulan her kıraat” kaydı vardır. Ayrıca *el-Mürşidü'l-vecîz*'in beşinci bölümünde bu açıklamaların geçtiği fasla şu ifadelerle başlaması dikkat çekicidir:

“Bil ki, sahih, muteber ve üzerinde icmâ bulunan kıraatler, daha önce isimleri zikredilen yedi kurrâya kadar ulaşmıştır. Bu kıraatlerin onlardan nakledilmesi meşhur olmuştur; çünkü bu işi üstlenmişler ve insanlar onların etrafında ittifak etmişlerdir. Böylece, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi ilimlerde nasıl bazı imamlar öne çıkmış, kendilerine uyulmuş ve kendilerine dayanılmışsa, onlar da kıraat ilminde aynı şekilde meşhur olmuşlardır.”⁴³³

Bu ifadeden açıkça anlaşıldığı üzere Ebû Şâme, kıraatlerin büyük yaygınlık ve şöhret kazanmalarının yedi imam ile başladığını ve pek çok insanın onların kıraatlerini benimsediğini beyan etmiştir. Bununla birlikte yedi imamın kıraatlerinin muteber addedilmesinin temelinde sıhhat şartlarını karşılamaları olduğunun her fırsatta altını çizen Ebû Şâme, yedi imamdan nakledilen ancak sahih addedilemeyecek kıraatler olduğunu da belirtmek maksadıyla şu cümleleri sarf etmiştir:

⁴³² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172.

⁴³³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 173.

“Nitekim yedi kıraatten maksat, meşhur yedi kıraat imamından rivayet edilen kıraatlerdir. Ancak onlardan nakledilen bu rivayetler iki kısımdır: Bir kısmı kendileri hakkında nakil yollarında ihtilaf bulunmaksızın icmâ edilen kıraatlerdir; diğer kısmı ise bazı rivayet yollarında onlara nispeti reddedilen, yani isnadında ihtilaf bulunan kıraatlerdir.”⁴³⁴

İşte bu ifadesi ile bağlamı dikkate almanın önemi bir kez daha açığa çıkmaktadır. Ebû Şâme üzerinde icmâ edilen ve şöhret bulan kıraatlerin, yedi imama sahih senetle nispet edilen kıraatler olduğunu ifade etmiştir. Arka arkaya zikrettiğimiz ifadelerinden Ebû Şâme'nin meşhur ve mücma' aleyh kavramlarını yedi imamın kıraatlerine hasrettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada mücma' aleyh kavramının zıttı olarak verdiği şâz ifadesinden kastı, senedinin imamlara nispetinde ihtilaf olan kıraatler olduğu aşıkardır. Yani burada şâz ve zayıf ifadelerini genel manada kıraatlerin sıhhat tasnifi manasında kullanmamış, yalnızca imamlara nispet edilen kıraatler üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Dolayısıyla şâz kavramını hem sahih hem de meşhur kavramlarının zıttı olarak kullanıp kavram karmaşası yarattığı düşüncesi doğru değildir. Yine de burada şâz yerine başka bir kavram kullansaydı daha isabetli olabilirdi, şeklinde bir eleştiri yapmak mümkündür. Ezcümle Ebû Şâme'nin meşhur ve mücma' aleyh olarak adlandırdığı kıraatlerin meşhur yedi imama nispeti kesin olan kıraatler olduğu açığa çıkmıştır.

Bu bakımdan Ebû Şâme her ne kadar açıkça kullanmamış olsa da kendisinin ifadelerinden, sahih kıraatlerin içerisinde meşhur mertebesinde kıraatlerin olduğu ve bu kıraatlerin daha tercihe şayan olduğu kanaati anlaşılmaktadır. Çünkü üç sıhhat şartını taşıyan, ulema ve halk nezdinde genel kabul görmüş kıraatin; bu yaygın kabul ve icmâdan ötürü kendisine itimat edilen kıraat olduğunu ifade etmiştir.

Burada “el-mu'temed 'aleyhâ” ifadesinin tercih edilmiş olması, yapılan önceki çözümler ve bütünlük arz eden deliller çerçevesinde onun muteberlik anlayışındaki derecelendirmeye işaret ettiği sonucuna ulaşmayı makul ve gerekli kılmaktadır. Ebû Şâme'nin yaklaşımında, sıhhat şartlarını haiz tüm sahih kıraatlerin muteber kabul edildiği; bununla birlikte üzerinde icmâ bulunan ve belirli bir şöhret kazanmış olan kıraatlerin, diğer sahih okuyuşlara nispetle daha fazla itibar edilen ve esas alınan kıraatler olarak öne çıkarıldığı görülmektedir. İleride daha detaylı açıklanacak olan şâz kavramını ise genel manada sahih kıraatin zıttı olarak, üç sıhhat şartını taşımayan kıraatler için kullandığı anlaşılmaktadır.

2.1.3. Âhâd Kıraat

Ebû Şâme âhâd kavramını kıraatlerin sıhhatinden ziyade rivayetlerinin sıhhati üzerine değerlendirmelerinde kullanmıştır. Bununla birlikte bu kavrama yer verdiği ifadelerden iki anlam

⁴³⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

çıkılmaktadır. İlk kıraatlerin imamlardan geriye Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senetleri için kullandığı âhâd kavramıdır. Burada kastı imamların meşhur kıraatlerini âhâd olarak nitelendirmek değil, bu kıraatlerin mütevâtir seviyesindeki şöhretlerine imamlardan sonra ulaşmış olmalarıdır. İmamlardan önceki senetlerde ise çoğu rivayetin âhâd yolla nakledildiğini ifade etmiştir.⁴³⁵

Âhâd kavramını kullandığı ikinci anlam ise, halk nezdinde belirli bir yaygınlık derecesine ulaşamamış kıraatlerdir. Bu kıraatler mushaf hattına ve Arap diline uygun olabilir, senedi ravileri bakımından sahih de olabilir. Ancak senet zincirinin bazı yerlerinde teke düşen raviler söz konusuysa Ebû Şâme o rivayeti âhâd olarak değerlendirmiştir. Ayrıca sahih âhâd kıraatin muteber olması için genel olarak halk ve ulema nezdinde kabul görüp yaygınlaşmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁶

Bu bağlamda Ebû Şâme nezdinde zayıf kıraat kategorisine girebilecek bazı âhâd rivayetler olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ulemanın icmasının dışına çıkan ve rivayetinde tek kalanların kıraatlerinin makbul olmadığına yönelik ifadeleri mevcuttur. Özetle âhâd rivayetler şayet mushafa ve Arap diline uygunsa ve kıraati ümmet nezdinde yaygınsa makbul addedilmektedir. Ancak âhâd kıraat mushafa uygun değilse ve/veya ümmet icmâsına muhalifse merdud addedilmektedir. Dolayısıyla şâz/zayıf rivayetler içerisinde âhâd derecesinde kıraatlerin mevcut olması muhtemeldir. Bunların ve diğer zayıf/şâz kıraatlerin hükmünün ne olduğu aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır.

2.2. Şâz/Zayıf

Sahih kıraatlerin karşıt kavramı olarak zayıf ve şâz kavramlarını bir arada zikreden Ebû Şâme'ye göre en basit tabirle şâz kıraat, üç temel esastan biri veya daha fazlasının eksik olduğu kıraattir. Yani bir kıraatin senedinin sıhhatinde, mushafa uygunluğunda, Arap dilinde karşılık bulmasında veya bunlardan birkaçında aynı anda eksiklik varsa o kıraat şâz olarak nitelendirilmiştir. Sahih kıraat bölümünde geçtiği üzere bir kıraat sahih senetle birlikte mushaf hattına uygunsa sahih kıraattir. Ancak özellikle bu iki şarttan birinde sıkıntı olduğu takdirde direkt olarak şâz kategorisine aittir. Fakat Arap diline uygunluk/fesahat dediğimiz şart diğer iki şart gerçekleştikten sonra kıraatlerden birini yahut birkaçını öne çıkarıp tercih etmede etken bir rol oynamaktadır. Konuya dair Ebû Şâme'nin söz konusu açıklamasını tekrar zikretmek isabetli olacaktır.

“Senedi sahih olduktan, mushaf hattına uygun bulunduktan ve Arap dili bakımından inkâr edilmedikten sonra şöhret kazanan her kıraat, kendisine itimat edilen kıraattir. Bunun dışındaki

⁴³⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 178.

⁴³⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171-172.

*rivayetler ise şâz ve zayıf kıraatler kapsamına girer; ancak bunların da kendi aralarında dereceleri vardır; bazıları diğerlerine göre daha güçlüdür.*⁴³⁷”

Anlaşıldığı üzere üç şartı taşımayan kıraatleri tümünden şâz ve zayıf kategorisine almakla birlikte bu kategorinin de kendi içinde dereceleri olduğunu beyan etmiştir. Şâz kıraatin ne olduğu ve hangi kategorileri içerdiği, şâz kıraatler için ayrıca açtığı beşinci bölümün ikinci faslında yer bulmaktadır. Bu bölümde Ebû Şâme önceki pek çok meselede yaptığı gibi kendi görüşünü belirtmeden evvel ulemadan bazılarının bu husustaki görüşlerine yer vermiştir. İlk olarak şâz kelimesinin tanımı ve ıstılah manasını üstadı Sehâvî’den nakletmiştir:

“Şâz kelimesi, *شَذَّ الرَّجُلُ* (adam topluluktan ayrıldı) sözünden türemiş olup kişinin kavminden ayrılıp onlardan uzaklaştığını ifade etmektedir. Bu isimlendirme bile şâz kıraatlerin cemaatten ayrılıp çoğunluğun benimsediği yoldan saptığını ifade etmek için yeterlidir. Büyük imamlar ve bütün İslam beldelerinde örnek alınan fakihler, muhaddisler ve Arap dili âlimleri, her zaman Kur’an’a saygı göstermiş, şâz kıraatlerden uzak durmuş, meşhur ve yaygın olan kıraatleri takip etmiş ve namazda ve diğer ibadetlerde bu bilinen yolları uygulamışlardır.”⁴³⁸

Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinde şâz kıraat anlayışını temellendirirken, kıraat sahasında yalnızca rivayet zincirlerinin güvenilirliğini değil, halkın ve ulemanın nezdinde kabul görmesi anlamında ümmet icmâsını da önemli görmüştür. Onun yaklaşımına göre bir kıraat, rivayet zinciri sahih ve râvîleri güvenilir olsa dahi, eğer ümmetin üzerinde ittifak ettiği meşhur kıraatlere muhalefet ediyorsa makbul değildir.

Bu yaklaşımını destekleyen önemli örneklerden biri, Kıraat imamı Hamza’nın meşhur iki ravisinden biri olan Hallâd b. Yezid el-Bâhili’nin tabiin neslinden İbn Ebî Müleyke’nin oğlu olan Yahyâ b. Abdullah b. Ebî Müleyke ile geçen diyalogudur. Hallâd Yahyâ’ya giderek İmam Nafi’den bir kıraat duyduğunu ve Nafi’nin o kıraati babası İbn Ebî Müleyke’den, onun da Hz. Aişe’den aldığını, o kıraatin *أَدْ تَلْفُونَهُ* olduğunu ve Hz. Aişe’nin bu okuyuşun *ولق الكذب* yani yalanı ağızdan ağıza dolaştırmak anlamında olduğunu açıkladığını anlatır. Yahya b. Abdullah, rivayet zincirinin güvenilirliğini teslim etmekle birlikte, bu okuyuşu benimsemez ve şöyle der: “*Senin bunu Aişe’den duymamış olman önemli değil; çünkü Nâfi’ babama güvenilerek rivayet eder, babam da Aişe’ye güvenilerek rivayet eder. Fakat ben yine de bu şekilde okumaktan hoşlanmıyorum.*”

⁴³⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 171-172.

⁴³⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 179.

Hallâd ise Yahyâ'ya “Böyle bir okuyuşun da olduğunu bildiğin halde neden kabul etmiyorsun?” diye sorduğunda Yahyâ kıraatte senedin ve icmânın ne denli önemli olduğunu ifade eden şu cevabı verir:

“Çünkü bu, halkın genel kıraatine uygun değildir. Eğer biri Mushaf'ta bulunmayan bir kıraati okusaydı, bizimle onun arasında sadece tevbe veya boynunun vurulması kalırdı. Bizim kıraatimiz ümmetten ümmete, oradan Peygamber'e (s.a.s) oradan Cebrail'e (a.s.) ve nihayetinde Allah'a dayanır. Ama siz diyorsunuz ki: 'Falan âmâdan, falan kekemedem şöyle nakledildi ki İbn Mesud şu şekilde okuyordu.' Ben bunun ne olduğunu nereden bileyim ki? Vallahi böyle bir durumda kişi ya tevbe eder ya da boynu vurulur.”⁴³⁹

Ebû Şâme'nin naklettiği bu konuşma şâz kıraatlere dair kanaatini gözler önüne sermektedir. Her ne kadar rivayet zinciri güvenilir rivayelerden oluşsa da ümmetin üzerinde icmâ ettiği kıraatlerin dışında kalan bir kıraat makbul addedilmemiştir. Zira bu kıraatleri benimsemek ulema nezdinde ümmet birliğini zedeleyen ciddi bir ihlal olarak da değerlendirilmiştir. İbn Mücâhid devrinde İbn Miksem ve İbn Şenebûz'un cezalandırılmalarındaki gerekçe budur.

Her duyduğunu nakledenin ve herkesten rivayet aktaranın ilmine itimat edilmeyeceğine yönelik rivayetleri de sıralayan Ebû Şâme, bu bağlamda Hârûn b. Musa el-A'ver'e yöneltilen eleştirilere de yer vermiştir. Kendisinin yukarıda bahsi geçen Hz. Aişe'ye nispet edilen rivayeti Ebû Amr'a arz ettiğinde Ebû Amr ona “Ben bunu sen doğmadan önce işitmiştim; fakat biz buna göre okumayız.”⁴⁴⁰ cevabını vermiş, bir kimsenin halkın genel kabulünün tersine bir kıraat rivayet etmesini şüpheli bulacağını beyan etmiştir. Hârûn b. Musa el-A'ver bu hususta ismi zikredilen kimselerdendir. Kendisi güvenilir bir kimse olarak bilinse de şâz kıraatleri toplayıp derlemesi ve okutması sebebiyle eleştirilmiştir.

2.2.1. Şâz/Zayıf Kıraatlerin Çeşitleri ve Hükümleri

Ebû Şâme'nin kendi içinde farklı dereceleri olduğunu ifade ettiği şâz kıraatleri üç kategoride zikretmek mümkündür. Birinci kategori senedi sahih olmakla birlikte âhâd yolla nakledilen ve ümmet icmâsına aykırı okuyuşlar barındıran kıraatlerdir. Bu kategori esasında sahih kıraat başlığında yer alana âhâd kıraatlere de dahil olmaktadır. Çünkü orada Ebû Şâme bu kıraatlerin senedi sahih olmasından ötürü tamamen inkâr edilmeyeceğini ifade etmiş, bunun yanı sıra takip edilmesi gerekenin ümmetin genel kabul ve itibarına mazhar olmuş kıraatler olduğunun altını çizmiştir. Yani senedi sahih olanları reddetmemekle birlikte artık ümmetin genelinin kabul ettiği, güvenilirliğinde hiçbir şüphenin olmadığı kıraatler dururken âhâd yolla gelmiş ve genel kabule aykırı kıraatleri takip etmenin faydalı olmayacağını

⁴³⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 180.

⁴⁴⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 181.

anlatmaya çalışmış, kıraatlerin belirli bir standart ile tedrisatının yapılmasından ve bu tedrisatın net belirlenmiş sınırlar-kaideler üzerinden yürütmesinden yana olmuştur.

İkinci kategori ise sağlam bir senetle aktarılmamış kıraatlerdir ki bunlar, en temel sıhhat şartı olan sahih nakil şartında kusur olan kıraatlerdir. Dolayısıyla bu kıraatler zayıf/şâz kategorisinde merdud olarak nitelendirilmiştir.

Üçüncü kategori iki türü kapsamaktadır. İlki senedi sahih olmayan fakat mushafa ve Arap diline uygun olanlardır. İkincisi ise nakli bir temeli olmamakla birlikte mushaf hattına da muhalif, lafzın tebdil ve tahrifine yol açan okuyuşlardır. Bu iki tür de kıraat olarak dahi değerlendirilmez, dolayısıyla şâz olarak bile görülemeyecek uydurma sözler olarak nitelendirilmiştir. Ulema nezdinde bunları kıraat olarak okuyan-okutan kimsenin büyük bir haram işlediği gerekçesiyle ağır cezalara çarptırılmasına hükmedilmiştir.

Sonuç olarak Ebû Şâme kıraatleri çok titiz bir tasnifle değerlendirmiştir. Hadis usulüne paralel kavramları vardır fakat kıraat sahasında sahih senedin yanına resm, lugat ve yaygınlık şartlarını da ekleyerek daha sıkı bir geçerlilik sistemi kurmuştur. Âhâd kıraatleri ne toptan reddetmiş ne de toptan kabul etmiş; her birini kendi kriterleriyle değerlendirip sınıflandırmıştır.

3. Kıraatlerin Tevâtürlüğü Meselesi

Mütevâtir kavramının kıraat ilminde nasıl yer bulduğu bu başlığa dair sorulacak ilk sorudur. Zira bu kavram ilk olarak kelam ve fıkıh usulü literatüründe yer bulmuştur.⁴⁴¹ Ayrıca rivayetlerin incelenmesi bakımından hadis literatüründe yer bulmuş, daha sonra kıraat literatüründe kıraatlerin sıhhat değerlendirmeleri kapsamında kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁴² Bu sebeple mütevâtir kavramının hicrî III. yy.ın sonuna kadarki süreçte yaşamış olan mütekaddimîn âlimleri nezdinde nereye oturduğunu çözümlenmek önemlidir.

3.1. Mütekaddimîn Dönemi Tevâtür Kavramı

Erken dönem hadis âlimleri, mütevâtir kavramı üzerinde sistematik açıklamalarda bulunmaktan ziyade, daha çok sahih-zayıf ayırımına odaklanmışlardır. Bu, esas ilginin zayıf rivayetlerin hükmüne

⁴⁴¹ Mütevâtir, kelâm ve fıkıh usulünde konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder; böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de tevâtür denir. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

⁴⁴² Bir hadisin mütevâtir olmasının anlamı, o hadisin Hz. Peygamber tarafından söylendiği konusunda hiçbir kuşku bulunmaması, Kur’an’ın mütevâtir olmasının anlamı ise Resûlullah’ın ağzından çıktığı gibi hiçbir değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar ulaşmış bulunmasıdır. Apaydın, “Mütevâtir”, 32/208.

yönelmiş olmasıyla ilişkilendirilebilir.⁴⁴³ Müteahhir dönem hadis âlimlerinden İbn Hacer el-Askalânî ise mütevâtir haberin tanımı için şu dört temel şartı ileri sürmüştür: yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan toplulukların nakletmiş olması, bu durumun senedin başından sonuna kadar devam etmesi, ilk ravi grubunun bilgisinin duyuya dayanması ve bu haberin duyan kişide kesin bilgi doğurması.

Tevâtür kavramına dair erken dönemde en fazla açıklama serdedilen alan fıkıh usulü olmuştur. Usul âlimlerinin Kur'an tanımlarında yer verdiği temel kavramlardan biri olan "mütevâtir", deliller hiyerarşisindeki yaklaşımların anlaşılması bakımından önemlidir. Debûsî'nin (ö. 430/1039)⁴⁴⁴ şu açıklamaları, bu bağlamın en açık örneklerinden biridir:

*"Allah Teâlâ'nın kitabı (Kur'an), iki kapak arasında toplanmış mushaflarda yer alan ve meşhur yedi harf üzere tevatürle bize aktarılan metindir. Çünkü tevatür derecesine ulaşmayan rivayetler, gözle görmeye (ayan) denk bir bilgi sağlamaz. Bu da ileride açıklanacağı üzere kesin bilgi doğurmaz. Halbuki Allah Teâlâ'nın kitabı, yakîn bilgiyle bilinen ve bu kesinliğiyle birlikte yakîn bilgi doğuran bir metindir. Zira o, dinin temel kaynağıdır; onunla peygamberlik sabit olmuş ve sapıklığın butlanına dair hüccet tesis edilmiştir."*⁴⁴⁵

Neredeyse aynı ifadelere Serahsî de (ö. 483/1090 [?])⁴⁴⁶ yer vermiştir.⁴⁴⁷ Vakıa benzer değerlendirmelere birçok usul âliminin eserinde rastlanmaktadır. Dolayısıyla mütevâtir kavramının kıraat farklılıklarını ifade edecek şekilde değil, mushafın iki kapağı arasındaki tüm metni kapsayacak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede mütevâtir vasfı, yedi harften kaynaklanan ve mushaf hattına uygunluğu bulunan tüm kıraat vecihlerini içine alan bir tanımın parçası olarak değerlendirilmiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), İbnü'd-Dehhân (ö. 592/1196)⁴⁴⁸ ve Cüveynî (ö. 478/1085)⁴⁴⁹ gibi âlimler de mütevâtirden

⁴⁴³ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 100.

⁴⁴⁴ Hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Hanefî fakihî. Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁴⁴⁵ Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, ed. Halil Muhyiddin el-Mais (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 20.

⁴⁴⁶ el-Mebsût adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihî. Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁴⁴⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/279.

⁴⁴⁸ Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Irbilî İbn Hallikân, İhsan Abbâs, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'iz-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân'* (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 5/12.

⁴⁴⁹ Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

kastedilenin bu olduğuna ve bunun dışındaki kıraatlerin şâz olarak nitelendirilmesi gerektiğine dair açık beyanlarda bulunmuşlardır.⁴⁵⁰

Usûl âlimlerinin mütevâtir kavramını bu şekilde kullanmaları, onların esasen bu terimi edilletü'l-ahkâm sıralaması içinde değerlendirdiklerini göstermektedir. Burada amaç, kıraatler özelinde bir tevatür tartışması yürütmekten ziyade, Kur'an'ın bütünüyle tevatür yoluyla sabit olduğu fikrine dayanarak, sünnetin Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği gibi usul meselelerine açıklık getirmektir.

Kıraat literatürüne bakıldığında, erken dönem âlimlerinde mütevâtir kavramına dair açık bir tanımlama ya da değerlendirmeye rastlanmamaktadır. Örneğin İbn Mücâhid öncesi dönemin önemli dil ve kıraat âlimi olan Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]); sema' yoluyla nakledilmiş olma, Arap diline uygunluk ve mushaf hattına mutabakat kriterlerini dikkate alarak ihtiyarda bulunmuştur.⁴⁵¹

Her ne kadar Ebû Ubeyd, İbn Sîcistânî ve Taberî gibi ilk dönem kıraat âlimlerinin bazı eserleri günümüze ulaşmamış olsa da Taberî'nin bugüne ulaşmış tefsiri *Câmi 'u'l-beyân*'da birçok kıraat rivayeti aktarılmakta, ancak bunlardan hiçbiri için mütevâtir olduklarına dair bir ifadesi yoktur.⁴⁵² Aynı şekilde İbn Mücâhid de eserinde sahih-şâz ayrımına yer vermekle birlikte, bu kıraatlerin tevatürle sabit olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Bu durum, söz konusu dönemde kıraatlerin tevatürle sabit olduğuna dair yerleşik bir anlayışın henüz oluşmadığını göstermektedir.

3.2 Müteahhirîn Dönem, Tevatür Kavramı

Müteahhir dönemde âlimlerin eserlerinde tevatür kavramına daha sık rastlanır olmuştur. Üstelik mütekaddim dönemde kıraat ıstılahında bu kavrama hiç rastlanmıyorken bu dönemde artık İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316), Tâcüddîn ed-Sübkî (ö. 771/1370) ve Zerkeşî (ö.794/1392) gibi âlimlerin kıraatler bağlamında bu kavramı gündeme getirdikleri görülmektedir.⁴⁵³ Müteahhir döneme dahil olan Ebû Şâme'nin de tevatür meselesine dair açıklamaları mevcuttur ki bu bağlamdaki görüşlerine ileride değinilecektir. Önceki başlıkta bahsi geçtiği üzere bu dönemde ciddi şekilde değişken kıraat tasavvuru ile artık sahih ve makbul kıraat yedi imamdan nakledilenler olarak görülmüş, diğer kıraatlerin sahih ve makbul olmadığına yönelik bir algı oluşmuştur.

⁴⁵⁰ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 98-99.

⁴⁵¹ Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 75-85.

⁴⁵² Ömer Türkmen, "Kıraat İliminde Tevatür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 553.

⁴⁵³ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi*, 103.

İbnü'l-Cezerî sonraki dönemlerde âlimlerin bazılarının kıraatin kabulünde aranan sened şartında tevâtürü şart koştuklarını ve sahih olmasını yeterli görmediklerini ifade etmiştir.⁴⁵⁴ Eseri *en-Neşr*'in ilerleyen bölümlerinde bu görüşte olan âlimlerden İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve Tâcüddîn ed-Sübki'yi (ö. 771/1370) zikretmiştir.⁴⁵⁵ Bununla birlikte İbnü'l-Cezerî, kıraatlerin kabulü için mütevatirliğin şart koşulmasını eleştirmiş, kendisinin de öncelerde meylettiği ve Müncidü'l-Mukri'nin adlı eserinde yer verdiği bu görüşten sonralarda vazgeçtiğini ifade etmiştir.⁴⁵⁶ başlangıçtaki görüşüne göre İbnü'l-Cezerî kıraatlerin kabulüne yönelik üç şart zikretmiştir: “*Arap diline mutlak olarak uygunsuzsa, emsâra gönderilen müstenseh mushaflardan herhangi birine tahkiki veya takdiri uygunluk gösteriyorsa ve ve tevâtüren nakledilmişse; o kıraat mütevâtirdir ve kendisi hakkında kesin bilgi vardır...*”⁴⁵⁷

Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin geçirdiği fikri dönüşümü ifade etmek yerinde olacaktır. Çünkü İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'den daha evvel kaleme aldığı *Müncidü'l-Mukri'in*'de on kıraatin mütevâtirliği bahsini ele alırken Ebû Şâme'nin -daha evvel geçtiği üzere- kıraatlerin sıhhat şartlarındaki birtakım fikirleri ile birlikte, tevâtür görüşüne dair de pek çok alıntı ile eleştiri ve tenkitlerde bulunmuştur.

Ebû Şâme *el-Mürşidü'l-vecîz*'inde bazı müteahhir dönem âlimlerinin imamlardan rivayet edilen her bir kıraatin tek tek mütevâtir olduğuna dair görüşlerini eleştirmiş ve her bir rivayet için bunun söz konusu olmadığını, bazı rivayetlerin kabulü için en azından “meşhur” ve “müstefiz” olma şartının aranmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁸ İbnü'l-Cezerî bu ifadeyi şiddetle eleştirmiş ve “*Şu sözlere de bir bakın! Dünya üzerinde bir kişi de çıkıp İbn Âmir, Hamza, Ebû Amr, Haremeyn ile Şam halkının kendisinde ittifak ettiği Ebû Câfer, Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in ve hatta Bezzî, Kunbül ve Hişâm'ın kıraatlerinin meşhur ve müstefiz olmadığını, hatta mütevâtir olmadığını söyleyebilir mi?*” sözleriyle hayretini ifade etmiştir.⁴⁵⁹ Hatta hayreti öyle bir noktadadır ki, ya bu ifadelerin tanıdığı Ebû Şâme'ye ait olmadığını ve birilerinin onun kitabına eklediğini, yahut da başlangıçta eseri bu şekilde yazıp sonradan kanaatini değiştirmiş olabileceği ihtimalleri üzerinde durmuştur. Buna gerekçe olarak da Ebû Şâme'nin *İbrâzü'l-me'ânî* adlı şerhinde bu kıraatleri zikredip savunduğunu ve desteklediğini öne sürmüştür. Ona göre Ebû Şâme söz konusu şerhinde İmam Hamza'nın kıraatindeki “الأرحام”ın cerle okunması gibi bazı tercihlerini savunmuş,⁴⁶⁰ birtakım dilcilerin kıraatlere yaptığı eleştiri ve itirazları şiddetle reddetmiş ve

⁴⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/18.

⁴⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/44-45.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/18.

⁴⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18.

⁴⁵⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 177.

⁴⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 78.

⁴⁶⁰ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 895.

kıraatlerde senede bağılılığı ön plana çıkararak kıraatlere dil kurallarının değil rivayet zincirinin esas alınarak yaklaşılabacağına altını çizmiştir.⁴⁶¹

Esasen Ebû Şâme'nin bu ifadelerinin *el-Mürşidü'l-vecîz*'deki ifadeleri ile çeliştiği düşüncesi bir yönden mümkün görünmemektedir. Çünkü Ebû Şâme zaten *el-Mürşidü'l-vecîz*'inde bir kıraatin kabul şartı olarak tevatüre gerek olmadığını, meşhur ve müstefiz oluşunun yeterli olduğunu ifade etmiş, *İbrâzü'l-me'ânî*'de ise meşhur ve müstefiz sayılan bir kıraati dilcilerin itirazına karşılık senedinin sıhhatine dikkat çekerek savunmuştur. Bu savunmayı yaparken dil kuralları bakımından itiraz getiren âlimlere, hem Arap dilinde bu şekilde kullanımların da mevcut olduğunu, hem fikhen bir yanlış anlama mahal vermeyeceğini, hem de senedinin kimler kanalıyla geldiğini açıklamıştır.⁴⁶²

Bu yönden bakıldığında Ebû Şâme çelişmiyor görünse de beytin sonunda bu kıraate yöneltilen eleştiriler üzerine Kuşeyrî'nin tefsirinden şu sözleri nakletmiştir: *“Bu tür sözler din âlimleri nezdinde reddedilmiştir. Çünkü kıraat imamlarının okuyageldikleri kıraatler, Allah Rasulü'nden (s.a.s) mütevâtir olarak nakledilmiştir ve bu, bu işin ehli olanlarca bilinmektedir. Eğer bir şeyin Peygamber'den sabit olduğu ortaya çıkarsa, onu reddeden, Peygamber'i (s.a.s) reddetmiş ve onun okuduğu kıraati çirkin görmüş olur. Bu ise tehlikeli bir durumdur; burada dil ve nahiv âlimlerine tâbi olunmaz. Belki de onların kastı, bu kıraatlerin sahîh ve fasîh olduğu, ancak başka bir kıraatin onlardan daha fasîh olduğudur. Zira biz, bütün kıraatlerin en yüksek fesahat derecesinde olduğunu iddia etmiyoruz.”*⁴⁶³

Ebû Şâme'nin alıntılacağı bu ifadelerde, imamların kıraatlerinin Hz. Peygamber'den (s.a.s) tevâtüren geldiği vurgulanmıştır. Üstelik Ebû Şâme alıntısının sonunda bu sözlerin doğru ve güzel ifadeler olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla bu açıklamalardan Ebû Şâme'nin bu kıraatlerin mütevâtir olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak *el-Mürşidü'l-vecîz*'de hem her kıraatin mütevâtir olmak zorunda olmadığını, hem de imamlardan nakledilen bazı kıraatlerin şaz dahi olabileceğini ifade etmiştir. Bu iki açıklamasının şerhindeki açıklamalarıyla çeliştiği doğrudur. İbnü'l-Cezerî'nin itirazı ve hayreti de şerhindeki bu sözlerine rağmen kıraat imamlarından nakledilen bazı kıraatleri tevatür derecesinde görmüyor oluşudur. Bununla birlikte Ebû Şâme'nin aslında bu kıraatlerin tamamının mütevâtir olduğu görüşüne katılmamakla birlikte, Allah Rasulü'ne (s.a.s) sahîh senetle dayanan bir kıraatin tenkidine karşı çıkma gayreti ile katılmadığı yönleri olan fakat bu noktayı vurgulayan bir ifadeyi nakletmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.

⁴⁶¹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 994.

⁴⁶² Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 895-899.

⁴⁶³ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 899-900.

Aslında Ebû Şâme kıraatlerin her biri için, özellikle ihtilafı lafızlarda tevatürü şart koşmadığını öne sürmüş, İbnü'l-Cezeri bunun üzerine ihtilafı lafızlar hususunda zaten böyle düşündüğünü fakat bunun kıraatlerin çok az bir kısmı olduğunu ifade etmiştir. Ardından Ebû Şâme'nin kıraatlerde tevâtürlüğün olsa olsa imamlara nispetle söz konusu olduğuna ve Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadarki nakillerde böyle bir şeyin mümkün olmadığına dair ifadelerine yer vermiştir. Bu görüşüne dair yorumu ise Ebû Şâme'nin hadisçi yönünün etkisiyle böyle düşündüğüdür:

“Bu söz, daha önce geçen sözlerin aynısındanır. Bu söz üzerine zamanının önde gelen imamı, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şâfi⁴⁶⁴ hocamı bilgilendirdim. O da bana şöyle dedi: “Ebû Şâme mazurdur; çünkü kıraatlerin sened yapısı hadisinki gibidir. Eğer kıraat bir kişiye dayanıyorsa, o kıraat âhâd olur.” Ancak ona gizli kalan şey, bu kıraatlerin bir imama izafeten söylenmesinin sadece bir terim olduğudur. Aksi takdirde, her beldedeki halk bu kıraatleri ümmet ümmete aktararak okuyagelmıştır. Eğer bir kişi, beldesindeki halktan farklı bir kıraat okusaydı, kimse ona muvafakat etmezdi. Bilakis ondan uzak durulur ve o kıraat terk ettirilirdi.”⁴⁶⁵

Bu ifadeden kıraat ıstılahına tevatür kavramının zamanla hadis ilmindeki kavramdan ayrıştığına yönelik bir çıkarıma gitmek mümkündür. İbnü'l-Cezeri eserinde mütevâtir kıraati “yalan üzere ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatler⁴⁶⁶” olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda kıraatlerin tevatüre ulaşmasının sebebinin o kıraatleri yalnızca kendilerine nispet edilen imamlar tarafından değil, o bölgelerdeki halk tarafından da yaygın bir şekilde okunması olarak açıklamıştır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Cezeri burada hadisteki kavram çerçevesinden bir yönüyle farklı bir kavram çerçevesi çizmiştir. Bu çerçeve kıraatlerde tevatürün yalnızca nakil zinciri ile değil, toplumların tatbikiyle de sabit olduğunu ifade eder. Yani bu çerçeveye göre hadislerde tevatür senet incelenerek ortaya konurken kıraat ilminde Kur'an'ın tüm Müslümanlar tarafından bizzat okunuyor ve kıraat farklılıklarının da bu sebeple tatbik ediliyor oluşu dikkate alınarak bir tevatürden bahsedilir.

Peki bu çerçeve, imamlara nispetle tevatürü zaten açıklıyor olmakla birlikte Hz. Peygamber'e nispetle tevatürü de açıklayabilir mi? Yani kıraatlerin her biri, Hz. Peygamber'den de aynı çoklukla imamların dönemine kadar okunagelmiş midir? İbnü'l-Cezeri Hz. Peygamber'den İbn Mücâhid'e kadarki sürecin tartışmalı olduğunu ifade ederek kıraatlerin senetlerini mütevâtir olarak ancak İbn

⁴⁶⁴ Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şirbîni, Hatîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁴⁶⁵ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukri'in*, 79.

⁴⁶⁶ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukri'in*, 18.

⁴⁶⁷ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukri'in*, 79.

Mücâhid dönemine kadar götürmüş, Hz. Peygamber dönemine ulaştıramamıştır.⁴⁶⁸ Zaten gençlik dönemlerinde kaleme aldığı *Müncidü'l-mukri'in* adlı eserinde verdiği tevatür tanımının yanı sıra tevatüre dair savunduğu görüşlerinden sonralarda vazgeçtiği ve sonrasında tevatürün bütün kıraatler için gerekli olmayan bir şart olduğunu kabul ettiği bilinmektedir.⁴⁶⁹

Bu bağlamda tevatür kavramının kıraat ilmindeki karşılığı noktasında ulema içerisinde iki görüşün öne çıktığı görülmektedir. Bu, kıraatlerde mütevâtirliğin kapsamını görebilmek açısından önemlidir. İlk olarak temelde kıraatlerde tevâtürü şart olarak görüp görmeme meselesi mevcuttur. Esasında meseleye tevatürün hangi döneme nispetle kabul edildiği çerçevesinden bakıldığında bu şart daha iyi anlaşılmaktadır. Zira âlimler nezdinde kıraatlerin imamlardan itibaren senetlerinin mütevâtir olduğuna yönelik genel bir kabul mevcuttur. Mesele Hz. Peygamber'e nispetle bir tevatür olup olmadığı hususunda ayrılmaktadır. Yani âlimlerin bir kısmı kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetle mütevâtir olduğu görüşünde iken, bir kısmı da imamlara nispetle mütevâtir olduğu görüşündedir.

İbnü'l-Cezeri'nin de gençliğinde meylettiği görüş olan imamlara nispetle tevatür meselesine yönelik açıklamalar tam anlamıyla makul bir zemine oturmamaktadır. Bu hususta kendilerine yöneltilen imamlardan Hz. Peygamber'e kadarki süreçte senetlerde tevatürün söz konusu olamayacağı eleştirisine onlar, kıraatlerin yalnızca senetleri itibariyle değil Müslümanlardan sayılamayacak kadar çok toplulukların o kıraatleri kabul edip okumaları itibariyle bir tevâtürlükten söz edildiği savını getirmişlerdir.⁴⁷⁰

Nihayetinde İbnü'l Cezeri'nin iki eserindeki ifadeleri de incelendiğinde, ilk dönemlerinde benimsediği kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetle mütevâtir olduğu görüşünü sonraki dönemlerinde değiştirmiş, kıraatlerin mütevâtirliğinin imamlara nispetle söz konusu olduğu kanaatine varmış olduğu görülmektedir. Bu görüşündeki en büyük gerekçelerinden biri şudur: Kıraatlerin tamamının Hz. Peygamber'e nispetle mütevâtir olduğuna yönelik bir kabul, diğer kıraat kriterlerini geçersiz kılmaktadır.⁴⁷¹ Çünkü Allah Rasulü'nün bizzat okuduğu yahut okuttuğu yahut da onay verdiği tevâtür derecesinde sabit olan bir kıraatin Arap diline ve mushafa uygunluğunu araştırmak manasızdır. Kıraatlerin Tevâtürlüğü başlığında zikredildiği üzere bir haberin mütevâtir olarak nitelendirilmesi, o haberin doğruluğu hususunda başka hiçbir delile gerek duyulmaması anlamına gelmektedir.⁴⁷² Bu derece

⁴⁶⁸ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 108; Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", *Bilimname*, (31 Ekim 2018), 564.

⁴⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/18.

⁴⁷⁰ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 110.

⁴⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1437, 1/18.

⁴⁷² Mütevâtir kavramının anlamı için bu çalışmada bk. s. 91, dip. 435.

kesinlik ifade eden bir kıraat mushafa ve Arap diline uysun uymasın, her halükârda kabul edilmeli ve incelemeye, tenkide açık olmamalıdır. Bu durumda kıraat-Kur'an ayrımı da söz konusu olmayacaktır.

Bir diğer gerekçesi, kıraatlerin senetlerinin Hz. Peygamber'e kadar tevâtür derecesinde götürülmesinin mümkün olmamasıdır. Bu şartın koşulması imamların kıraatlerinin içerisinde senetleri Hz. Peygamber'e kadar ulaşmayan kıraatlerin terkinin gerektirecektir. Bu durumda İbnü'l-Cezeri kendi ile çelişmiş olur çünkü *Müncidü'l-mukri'in* adlı eserinde üç kıraati okuyanları zikrederken isim listesini İbn Mücâhid döneminden başlatmış ve öncesine dair bir isnada yer vermemiştir.⁴⁷³ Henüz İbn Mücâhid'den öncesine bile götürülemeyen kıraat silsilesini tevâtür derecesinde Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmak ne derece mümkün olabilir?

İmamlara nispetle tevâtürlüğü savunan müteahhir dönem âlimlerinden en çok öne çıkanlardan biri Ebû Şâme olmuştur. Ebû Şâme'nin tevâtürlük meselesine yönelik yaklaşımı özetlenecek olursa, temelde tüm kıraatleri mütevâtir olanlar ve mütevâtir olmayanlar olarak ikiye ayırmış, mütevâtir olarak addettiklerinde de Hz. Peygamber'e değil imamlara nispetle bir tevâtürlükten söz etmiştir. Bu yaklaşımı onun kıraatlerde kabul şartı olarak tevâtürlüğe gerek duymadığını göstermektedir. İbnü'l-Cezeri'nin *Müncidü'l-mukri'in* adlı eserinde uzun uzadıya eleştirdiği şu cümlesi bunu göstermektedir:

“Müteahhir dönem âlimlerinden bir topluluk ve onlara tabi bazı mukallitlerin nezdinde yedi kıraatin hepsinin, yedi imamdan rivayet edilen her bir kıraatin tek tek mütevâtir olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca, bu kıraatlerin Allah tarafından indirildiğine yönelik kesin kanaat zorunludur; derler: Zaten biz de bunu kabul ediyoruz, ancak şu kayıtlı: Bu zorunluluk ancak, bu kıraatlerin rivayet yollarının tamamı o imamdan gelen rivayet üzerinde birleşmişse, farklı gruplar onu ihtilafsız olarak kabul etmişse, ayrıca bu kıraat ümmet arasında yayılmış, meşhur olmuş ve müstefiz derecesine ulaşmış ise geçerlidir. Eğer bu kıraatlerin bazılarında tevâtür sağlanamamışsa, en azından bu yaygınlık ve şöhret şartı aranmalıdır.”⁴⁷⁴

Kıraatleri mütevâtir olan ve olmayan olarak ikiye ayıran Ebû Şâme'nin mütevâtir olanların da olsa olsa imamlara nispetle mütevâtir olacağına ve kıraat farklılıklarının hepsinde tevâtür şartı aramadığına yönelik açıklamaları da şu şekildedir: *“Velhâsıl, biz kıraat imamları arasında ihtilaf bulunan tüm lafızlarda mutlaka tevâtürün şart koşulması gerektiğini savunanlardan değiliz. Bilakis, kıraatlerin tamamı mütevâtir olan ve olmayan şeklinde kısımlara ayrılır. Bu durum, insaflı ve kıraatlerle tariklerini tanıyıp inceleyen kimse için barizdir. Bir kişinin, meşhur kıraat yollarından olan Ebû Amr'ın idgâmi, Verş'in hareke nakli, İbn Kesîr'in hâsı gibi örneklerde ileri sürebileceği en fazla şey, bu*

⁴⁷³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 29.

⁴⁷⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 176-177.

kıraatlerin o imamdan tevatürle nakledildiğidir. Ancak, o imamdan Hz. Peygamber'e kadar olan zincirde her bir halkada bu kıraati nakleden bir tek kişinin kalması durumu devam etmektedir. Orada ise gözyaşları dökülür; çünkü bu kıraat ondan sonra yalnızca âhâd olarak aktarılmıştır ve onlardan da ancak az bir kısmı nakledilmiştir.”⁴⁷⁵

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbnü'l-Cezeri, erken dönem eserlerinden olan *Müncidü'l-mukri'in* adlı çalışmasında, kıraatlerin tevatürü konusundaki sınırlayıcı görüşleri uzun uzun eleştirmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde bu konuya yaklaşımının değiştiği görülmektedir. Nitekim *en-Neşr* adlı eserinde, Ebû Şâme'ye ait aynı görüşleri bu kez eleştirmeden ve sadece “Büyük İmam Ebû Şâme bu konuda şöyle demiştir...” ifadesiyle nakletmiştir. Bu durum, İbnü'l-Cezeri'nin zamanla tevatür meselesine dair kanaatinde değişiklik yaşadığını ve büyük ölçüde Ebû Şâme'nin yaklaşımına yaklaştığını göstermektedir.

Bununla birlikte, İbnü'l-Cezerî tevatür değerlendirmesini on kıraat ekseninde sürdürmektedir. Bu yönüyle Ebû Şâme'den ayrıldığı açıktır. Ayrıca Ebû Şâme'nin, yedi kıraat imamının rivayetlerinde şâz unsurların da bulunduğu yönündeki görüşüne İbnü'l-Cezeri'nin daha önce sert bir şekilde karşı çıktığı bilinmektedir. Ne var ki, *en-Neşr*'de bu görüşe dair herhangi bir açıklama getirmemesi, onun bu konuda fikrini tamamen değiştirdiğini değil, belki de bu noktada Ebû Şâme ile aynı düşüncede olmamayı sürdürdüğünü düşündürülebilir.

Ebû Şâme'nin yedi kıraat imamının rivayetleri içerisinde şâz kabul edilebilecek unsurların varlığına dair tespitinin temelinde, tevatür vasfı ile kıraatlerin sahlilik ölçütlerini yalnızca yedi veya on kıraatle sınırlamanın isabetli olmadığına dair kanaati yer almaktadır. Nitekim Ebû Şâme, kıraatleri mütevâtir veya gayr-ı mütevâtir şeklinde sınıflandırmakla birlikte, esas ayrımı “üzerinde icmâ olanlar” ile “şâz kabul edilenler” şeklinde yapmıştır.⁴⁷⁶ Dolayısıyla kıraatlerin geçerliliğini yedi imamlarla sınırlandırmaktan ziyade, tüm kıraatleri taşıdıkları rivayet vasfına göre değerlendirmiştir.

Ebû Şâme ayrıca, bu yedi imamın kıraatlerinin halk nezdinde daha fazla kabul görmesinin sebebini, yalnızca bu imamların tanınmışlığına değil, aynı zamanda kıraatlerinin büyük oranda sahlilik rivayetlere dayanmasına bağlamıştır. Bununla birlikte, bu yedi imamdan herhangi birine nispet edilen kıraatlerin, salt bu nispet nedeniyle mutlak olarak kabul edilmesinin isabetli olmadığını da vurgulamıştır.⁴⁷⁷ Zira ona göre, kıraatlerin geçerliliğini belirleyen asıl unsur, isnad edildikleri imamlar değil, bu kıraatlerin taşıdığı sahlilik kriterleridir.

⁴⁷⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 177.

⁴⁷⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

⁴⁷⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

Ebû Şâme'nin Kıraat Tasavvuru başlığında da bahsi geçtiği üzere bu yaklaşım, müteahhir dönem öncesinde kıraatlere bakış tarzıyla da uyumludur. Zira söz konusu kıraat imamlarının öne çıkmasının temelinde şahsiyetlerinden ziyade, tercih ettikleri okuyuşların sahih rivayetlere dayanması yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu imamlar kıraatleri muteber görüldüğü için imam mertebesine ulaşmış, kıraatleri onların imamlığı nedeniyle muteber addedilmemiştir. Ebû Şâme de bu doğrultuda, kıraatlerin geçerliliğini belirlemede belirleyici ölçütün rivayet şartları olduğunu, kıraatlerin yalnızca bir imama nispet edilmiş olmasıyla muteber sayılmaması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur.⁴⁷⁸



⁴⁷⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 174.

SONUÇ

Bu çalışma, Ebû Şâme el-Makdisî'nin kıraat ilmine katkılarını, kaleme aldığı eserler ve kıraat meselesine dair görüşleri bağlamında ele almayı amaçlamıştır. Hadisçi kimliğiyle öne çıkan bir âlim olan Ebû Şâme'nin, hicrî 7. yüzyılda, mütekaddimîn (erken dönem) ve müteahhirîn (sonraki dönem) tasavvurlarının geçiş noktasında yer alması, onun kıraat meselelerine yaklaşımını ortaya koymayı önemli kılmıştır. Ebû Şâme'nin bir hadis alimi olarak kıraat ilmine dair rivayetlere yaklaşımının, tüm rivayetleri hem bütüncül hem detaylı bir incelemeye tabi tuttuğu gözlenmiştir. Bu incelemeleri sonucunda başta yedi harf meselesi olmak üzere kıraat ilminin temel meselelerine dair görüşlerini ortaya koymuştur. Bunu yaparken düzenli bir tasnif ve tedvin metodu takip etmediği, rivayetleri herhangi bir sıra yahut düzenden yoksun bir şekilde zikredip ilgili yerlerde çeşitli alimlerin görüşlerini de derlediği görülmüştür. Pek çok yerde kendi görüşünü vermek yerine hocası Sehâvî başta olmak üzere sair ulemanın görüşlerine yer vermesi, “ben derim ki” ifadesinin ardından dahi başka müelliflerden alıntılar yapması dikkat çekicidir. Bununla birlikte kendi görüşünü, çoğunlukla bir meseleye dair pek çok rivayeti ve ulemanın görüşünü zikretmesinin ardından söz konusu meseleyi özetler ve son sözü söyler nitelikte zikrettiği de olmuştur.

Ebû Şâme'nin yedi harf meselesindeki görüşünün açıklanması, bu konudaki rivayetleri inceleyerek müstakil bir eser yazma çabasına girmiş olması sebebiyle önemlidir. Zira kendisi kıraat farklılıklarının kaynağını yedi harf ruhsatı olarak görmekle birlikte bu ruhsatın mahiyetini kıraat farklılıklarının tasnifi üzerinden açıklamaya çalışmamış, ilk olarak yedi harf meselesine dair rivayetleri dakik bir incelemeye tabi tutarak meselenin o dönemde nasıl bir karşılığı olduğunu çözümlenmeye çalışmıştır. Dolayısıyla o günün meselesini kendi dönemine ulaşan veriler üzerinden değerlendirmekten ziyade o güne giderek çözümlenmeye çalışmak meseleyi daha gerçekçi ele almasını sağlamıştır. Ebû Şâme yedi harf olgusunu müteradif lafızlarla ve farklı Arap lehçeleri ile Kur'an'ı okuma imkânı sağlayan bir ruhsat olarak görmüştür. Tüm bu açıklamalarını ve yedi harften yola çıkarak kıraat ilmi meselelerini açığa kavuşturma çabasını *el-Mürşidü'l-vecîz* adlı eserinde incelemek, bir hadis aliminin kıraat ilmine yaklaşımının nasıl olduğunu görmemizi sağlamıştır.

Kıraat ilminin tarihsel sürecini Ebû Şâme perspektifinden ortaya koymak bu tezin bir diğer amacıydı. Bundan hareketle *el-Mürşidü'l-vecîz*'de kıraatlerin tarihsel süreçte geçirdiği evrelere yönelik benzer kanaatte olduğu alimlerin görüşleri ile Ebû Şâme'nin kendi açıklamaları incelenerek bir kıraat ilmi tarihi bölümü ortaya konmuştur. Bununla birlikte Ebû Şâme'nin kıraat tasnifinin ve sıhhat kriterlerine yönelik kanaatlerinin hadisçi olmasının da etkisiyle nasıl şekillendiği incelenmiştir. Kıraatlerde tevâtür meselesine bakışı da bu bağlamda Kur'an-kıraat ayırımına yönelik bir tasavvur

değişikliği yaşanan süreçte yaşaması sebebiyle önemlidir. Öyle ki İbnü'l-Cezerî bu görüşleri sebebiyle önce kendisini eleştirmiş, sonraki yıllarda kendisine hak vermiştir. Ebû Şâme'nin tüm bu meselelerde nerede durduğunu açığa çıkarmak onun kıraat ilminde hangi boşlukları doldurduğunu tespit etmemizi sağlamıştır. Aynı zamanda Kur'an-kıraat ayrımının silikleşmesiyle birlikte meşhur yedi kıraatin Kur'an'ın kendisi olduğu ve diğer kıraatlerin muteber olmadığına yönelik yaygın kanaat; geleneksel kıraat tedris yöntemlerinde büyük değişimler meydana getirmiş, yedili tasnif üzere kaleme alınan eserler tedris faaliyetlerinde temel kaynak haline gelmişlerdir. Ebû Şâme hem kıraatlere yönelik bu kanaatin karşısında durmuş hem de yedili tasnif üzere kaleme alınan *Hirzû'l-emânî*'ye şerh yazarak yedi kıraat ile talebe okutmuştur. Kendisinin yedi kıraati muteber ve ilk tercih edilecek kıraatler olarak görmekle birlikte diğer kıraatleri -sırf bu yedi kıraatten biri olmaması sebebiyle- zayıf görmemesi sonraki dönemlerde hak verilen bir görüş olmuştur. Bu durum, İbn Mücâhid'in eleştirilmesiyle yedi kıraat anlayışının değişmeye başlamasında açıkça görülmektedir. Zira yedi kıraate ek olarak sekiz, hatta on kıraat üzerine eserler telif edilmiş; bu yeni tasnif de yedi kıraat kadar yaygınlık kazanarak tedrisat geleneğinde önemli bir dönem başlatmıştır. Bu fikrî dönüşümde Ebû Şâme gibi alimlerin fikirlerinin etkili olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir.

Ebû Şâme'nin, geleneksel kıraat tedrisatında önemli bir yeri olan *Hirzû'l-emânî*'ye yazdığı şerh *İbrâzû'l-me'ânî*'nin kapsamlı bir incelemeye tabi tutulamaması bu çalışmada ulaşılamayan bir hedef olmuştur. Bu eserin ilerleyen süreçlerde layık olduğu değer verilerek dakik bir şekilde incelenmesi alana dair önemli bir katkı olacaktır. Bununla birlikte çalışma esnasında Ebû Şâme ve eserlerine dair DİA maddelerinin günümüz için yetersiz kaldığı ve zenginleştirilmesi gerektiği de görülmüştür.

Çalışmamızın Ebû Şâme el-Makdisî'nin daha iyi tanınmasına, kıraat ilmine katkılarının anlaşılmasına bir nebze katkı sağlamasını ve yeni çalışmalara kapı aralamasını temenni ederiz.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. “Debûsi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Şâme el-Makdisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV)*. 10/233-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Şâme el-Makdisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. “İbn Mücâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. “Kitâbü’s-Seb‘a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/113-114. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Apak, Âdem. “Hz. Osman Dönemi Fetihleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 9, Ocak 2000. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13499/163158>

Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. ed. Muhibbüddîn el-Hatib. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-İntisâr li-şihhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men neħalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuķşân*. ed. Muhammed İsamul-Kudât. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 1477.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *Nüketü'l-İntisâr*. ed. Muhammed Zağlûl Sellâm. 2 Cilt. İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, 1. Basım, ts.

Baş, Erdoğan. *Ahfeş ve Kıraatler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Baş, Erdoğan. “Meâfirî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/200-201. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2021.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Şerhu's-sünne*. ed. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.

Bozkurt, Nebi - Kaya, Nevzat. "İstinsah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Weimar: Emil Felber, 1. Basım, 1898.
<https://archive.org/details/geschichtederar01brocgoog/page/n338/mode/1up?view=theater>

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Berlin: Emil Felber, 1. Basım, 1902.

Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur Vol.1 Supplement Band*. Leiden: E.J. Brill, 1937.
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.69376/page/n572/mode/1up?view=theater>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil el-. *Sahîh-i Buhârî*. ed. Ulema Heyeti. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Tawk en-Nece, 1. Basım, 2001. <https://shamela.ws/book/1681/7511>

Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şirbînî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi harf ve Kıraatlar -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.

Çetin, Nihat M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV)*. 3/276-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Çollak, Fatih. "eş-Şâtibiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Basım, 2019.

Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi: Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma*. İstanbul: KURAMER, 1. Basım, 2023.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi'atü'ş-Şârîka, 2007. <https://shamela.ws/book/37649/119>

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meşâḥif*. ed. İzzet Hasen. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1407.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsâ ed-. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. ed. Halil Muhyiddin el-Mais. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.

Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Durmuş, İsmail. "Zeyil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV)*. 44/348-350. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Düzenli, Muhittin. "İslam Öncesi Araplarda Yazı ve Yazılı Kültür". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 18/2 (2023), 99-117.

Ebû Şâme, el-Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn*. 2 Cilt. Dımaşk; Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye; Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010.

Ebû Şâme, el-Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye]*. ed. Hilmi Muhammed Ahmed Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1956.

Ebû Şâme, el-Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman - Beysumi, Ahmed. *Uyûnü'r-ravzateyn fî ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye] = Muhtasarü'r-ravzateyn*. 2 Cilt. Dımaşk: Vizâretü'Sekâfe, 1991.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-veciz*. ed. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadır, 1975.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. ed. Muhammed Seyyid Osman. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1344.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Kitâbü'l-Besmele*. ed. Adnân b. Abdürrazzâk el-Hamevî el-Ğulebî. 1 Cilt. Abu Dabi: El-Mecme'u's-Sekâfî, 1425.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Kitâbü 'r-Ravzateyn fi aḥbâri 'd-devleteyn*. Coğrafya, Tarih Ve Yardımcı Disiplinler. Ayasofya: Süleymaniye Kütüphanesi, 203847, 193.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Kitâbü 'r-Ravzateyn fi aḥbâri 'd-devleteyn*. Coğrafya, Tarih Ve Yardımcı Disiplinler. Ayasofya: Süleymaniye Kütüphanesi, 203846, 237.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Teracimu ricali 'l-karneyni 's-sadis ve 's-sabi'*. ed. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri - İzzet el-Attar el-Hüseyni. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Melekiyye, 1947.
<https://archive.org/details/010261/page/n3/mode/1up>

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Uyûnü 'r-Ravzateyn fi aḥbâri 'd-devleteyn*. ed. Ahmed Beysumi. 2 Cilt. Dımaşk: Vizâretü'Sekâfe, 1991.

Endelüsî, Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-. *el-Bahrü'l-Muḥîṭ*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

Endelüsî, Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

Endelüsî, Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

Endelüsî, Muhammed b Yusuf Ebû Hayyân el-. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

Es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Tabakâtü'l-Huffâz*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403. <https://shamela.ws/book/5823/500#p1>

Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gürtaş, Ahmet. "el-Mürşidü'l-Vecîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV)*. 32/60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Haliloğlu, Hasan. "Müfessir Kurtubî'nin İlmî Hayatı ve Yedi Harfe Dair Görüşleri". *Göbeklitepe-Şanlıurfa Sempozyumu (17-18 Mayıs 2025) Kongre E-Kitabı*. ed. Gülay Olcabey Ergin - et al. 1088-1117. Turkey: International Science and Art Research Center (ISARC), 2025. <https://www.isarconference.org/>

Hamdan, Omar. *Kanon Olarak Kur'an*. çev. Şeyma Nur Ünal. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Hamidullah, Muhammed. “Allah’ın Elçisi (s.a.v) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”. *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 95-102.

Hamidullah, Muhammed. *Kur’an-ı Kerim Tarihi*. ed. Ahmet Baydar. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmud Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.

Hamîdullah, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001. <https://shamela.ws/book/25794>

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buhârî*. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1960. <https://shamela.ws/book/1673/5116>

İbn Hallikân, Ebü’l-‘Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Irbilî, İhsan Abbâs. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân mimmâ sebete bi’n-naql evi’s-semâ’ ev eşbetehü’l-‘ayân’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-nihaye*. ed. Muhyiddin Dib Müstü. 14 Cilt. Katar: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’İslamiyye, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*. ed. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru’t-Türâs, 1973.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-kırâ’ât*. ed. Şevki Dayf. Kahire: Dâru’l-Maarif Bimısır, 1972.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1437.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1437.

İbnü’l-Cezeri, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gayetü’n-nihaye fi tabakati’l-kurra*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1933.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü’l-muğri’in ve mürşidü’l-tâlibîn*. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420.

İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Ebû'l-Hayr. *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. ed. Muhammed Temîm ez-Zoubi. Cidde: Dâru'l-Hâdî, 1. Basım, 1414.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. ed. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

Kandemir, M. Yaşar. "Hâfiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/78-80. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiz--hadis>

Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnus-salah-es-sehrezuri>

Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 217-258. <https://doi.org/10.17120/omuiid.785267>

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ teẓammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1442.

Kütübî, Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârani el-. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. ed. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1. Basım, 1974. <https://shamela.ws/book/1003/694#p1>

Maşalı, Mehmet Emin. "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler". *Vahiy Zincirinin Son Halkası: Kur'an Vahyi*. 227-267. 2. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2022.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât, Arapça Bölüm*. çev. Fatih Çollak. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât, Türkçe Bölüm*. ed. Fatih Çollak. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât, Arapça Bölüm*. çev. Fatih Çollak. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât, Türkçe Bölüm*. ed. Fatih Çollak. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2003.

Muînî, İzzet Binti Hâşim. *el-İmâm Ebû Şâme el-Makdisî ve Menhecuhû fî Kitâbihî İbrâzi'l-Meânî*. 1 Cilt. Dubai: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1. Basım, 2017.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: el-Münîriyye, 1344.

Nisâbü'rî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b Haccâc el-Kuşeyrî en-. *Sahîh-i Müslim*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire / Beyrut: Mektebetu İhyâi't-Türâsi'l-Arabî / Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1. Basım, 1955. <https://shamela.ws/book/1727/1829>

Nuaymî, Ebû'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. ed. İbrahim Şemseddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990. <https://shamela.ws/book/8880/14#p1>

Nuaymî, Ebû'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. ed. İbrahim Şemseddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Özbek, Ömer. "İbnü'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı". *Bilimname*, 555-586. <https://doi.org/10.28949/bilimname.458437>

Râfîî', Mustafa Sâdık er-. *İ'câzü'l-Şur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 8. Basım, 1990.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Şur'ân*. ed. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'i-Şâmiyye, 1412.

Râzî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed. b. el-Hasen b. Bündâr er-. *Meâni'l-ahrufi's-seb'a*. ed. Hasan Ziyâüddîn Itr. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016. https://archive.org/details/20201218_20201218_1028/page/n161/mode/1up?view=theater

Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed el-Arnaûd - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 2000. <https://shamela.ws/book/6677/4874#p1>

Kur'an ve kıraati = el-Mürşidü'l-veciz ila ulumin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Aziz / Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî; çeviri: Davut Ağbal, Nesrişah Saylan. çev. Nesrişah Saylan - Davut Ağbal. 1 Cilt. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2020.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1999. <https://shamela.ws/book/37653/178#p1>

Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü's-Serahsî*. ed. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.

Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd. *Kitâbü'l-Mesâhif*. ed. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fâruk el-Hadis, 2002. <https://shamela.ws/book/13067>

Subhi, es-Sâlih. *Kur'ân İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi, 3. Basım, 2015.

Sübki, Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. ed. Mustafa Abdulkâdir Ahmed Ata. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974. <https://shamela.ws/book/11728/124>

Şahin, Abdussabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdet Misr, 3. Basım, 2007.

Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2001.

Tatlı, Alican. "Cehdamî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tetik, Necatî. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebü Hâtîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Türkmen, Ömer. "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 547-569.

Uğur, Mücteba. "Ebü Seleme b. Abdurrahman b. Avf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/228. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 69-83.

Versteegh, Kees. *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*. çev. Ali Benli. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2024.

Yâkut, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.

Yılmaz, Halil İbrahim. "İslam'ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (Ocak 2021), 69-102.

Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1954. <https://shamela.ws/book/12722/778#p1>

Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956. <https://shamela.ws/book/1583/962#p1>

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957. <https://shamela.ws/book/11436>

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1943.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, ts.