T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KIRAAT GELENEĞİNDE MUHALİF HAREKETLER: İBN ŞENEBÛZ VE İBN MİKSEM ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Yasemin YANKAÇ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Prof. Dr. Mehmet DAĞ

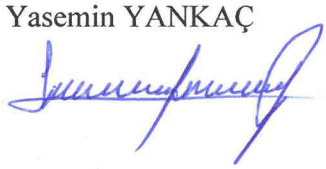
Çanakkale – 2020

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Kıraat Geleneğinde Muhalif Hareketler: İbn Şenebûzve İbn Miksem Örneği" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecraya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir bir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

31/01/ 2020

Yasemin YANKAÇ



ÖZET

KIRAAT GELENEĞİNDE MUHALİF HAREKETLER: İBN ŞENEBÛZ VE İBN MİKSEM ÖRNEĞİ

"Kıraat Geleneğinde Muhalif Hareketler: İbn Şenebûz ve İbn Miksem Örneği" başlıklı tezimizde, kıraat ilminde sahih kıraat kriterlerine aykırı okuyuşları ile meşhur olan İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in, yaşadıkları dönemin siyasal, sosyal ve bilimsel özellikleri ele alınarak tarihsel arka planda onları böyle bir eğilime sürükleyen sebeplerin neler olduğu, bilimsel veriler ışığında ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmamız giriş, dört bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Tezimizin ilk bölümünde, kıraat ilmine dair, genel bilgiler verilerek bu bağlamda kıraat ilminin tanımı, konusu, gâyesi, kıraat çeşitleri ve tarihi üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in yaşadıkları dönemlerdeki, siyasal, bilimsel ve kültürel ortamın nasıl olduğu, kıraat ilminin o dönemlerdeki problemlerinin neler olduğu, üzerinde durularak tarihsel konteks ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü ve dördüncü bölümde ise her iki âlimin hayatları, kıraat ilmindeki konumları, kıraat kriterleri ve aykırı görüşleri nedeniyle sorgulanmaları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, aykırı okuyuşlarının nakli bir temelinin olup olmadığı, kendilerine uygulanan cezâi işlemlerin bilimsel ve ahlâki etiğe ne kadar uygun olduğu salt rivayet ile değil dirâyet yöntemi ile de desteklenerek ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Sahih Sened, Resm-i Mushaf, İbn Şenebûz, İbn Miksem.

ABSTRACT

THE OPPOSITIONAL APPROACHES IN QIRAAT TRADITION: THE EXAMPLE OF IBN SHANABUZ AND IBN MİKSAHAM

In our thesis entitled “The Oppositional Approaches İn Qiraat Tradition: The Example of Ibn Shanabuz and Ibn Miksaham” the political, social and scientific characteristics of the period in which they lived of Ibn Şenebuz and Ibn Miksem, who are famous for their reading contrary to the correct criteria of the science of Qiraat, were dealt with. In addition, the reasons that led them to such a tendency in the hictorical back ground were tried to be revealed in the light o scientific data. Our study consists of introduction, three chapters, conclusion and bibliography.

In the first part of our thesis, consepts and general information about the science of Qiraat were given. Then, in this context, the definition, purpose, types and history of Qiraat science were put emphasis on.

In the second part, how was the political, scientific and cultural environment of the period in wich they lived of Ibn Şenebuz and Ibn Miksem lived was tried to be explained. In adiition, it was tried to be revealed on the historical context by focusing on what the problems of Qiraat science were at that time.

As for in the third and fourth parts, the lives of the both scholars, their position in the science of Qiraat, their Qiraat criteria and their questioning duc to their contrarian views are put emphasis on. In this context, it was tricd to be find out whether there is a basis for the transfer of contrarian readings, and how appropriate te criminal procedures applied to them are compatible with scientific by supporting them not only narrations but also by means of wisdom.

Key Words: Qiraat, Correct Deed/Document, Quran of Formal, Ibn Şenebuz, Ibn Miksem.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim, hem Allah Teâlâ'nın kelamı olması açısından hem de bütün İslâmî ilimlere kaynaklık etmesi açısından lafzında ve manasında, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yapılan en ufak bir tahrifi kabul etmeyen muciz bir kitaptır. Allâh Teâlâ Hicr Sûresi 9. Âyette, "***Muhakkak ki o Kur'ân-ı biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz"*** buyurmaktadır.

Kıraat farklılıkları da, muciz olan bu kelamın farklı biçimlerde seslendirilmesini ifade etmekte ve Müslüman toplumun ilahi kelamı zorlanmadan tilavet etmelerini ve anlamalarını hedeflemektedir. Böylece farklı okumalar, gerek çeşitli etnik grupların bir arada yaşamaları ve gerekse farklı lehçeleri konuşan insanların Müslüman olmalarına bağlı olarak Kur'an kıraatinde ortaya çıkan telaffuz sorunlarını aşmak, onlara tilavet kolaylığı sağlamak için Hz. Peygamber'e Medine döneminin sonlarında verilen yedi harf ruhsatı ile başlamıştır. Bu durum, kıraat ilminin tarih sahnesine çıkışına, olgunlaşmasına ve gelişmesine zemin hazırlayan en önemli saik olmuştur.

Süreç içerisinde alanı adım adım genişleyen ve toplumda pratiği yaygınlaşan kıraat farklılıkları, özellikle Hz. Osman döneminde ciddi problemlere sebebiyet vermiştir. İnsanların, tartışmayı birbirlerini tekfir edecek seviyeye taşıması meselenin hallini zorunlu hale getirmiş ve Hz. Osman istinsah eylemi ile Müslüman toplumun belli bölgelerde kendisine uyacağı Mushafları çoğaltarak sorunu çözüme kavuşturmuştur. Sonraki dönemlerde coğrafyanın genişlemesi, farklı dini, etnik ve kültürel unsurların İslam'a girmesiyle birçok alanda olduğu gibi kıraat alanında da bir takım yeni sorunlar zuhur etmiştir. Bu sorunlar, lahn olgusunun ortaya çıkması ve kıraatlere yansıması; Mushafın harekesiz ve noktasız oluşundan hareketle yanlış okumaların yaygınlaşması, kötü niyetli kişilerin kasıtlı olarak kıraat uydurması ve kıraat birikiminin disiplinsiz bir şekilde içeriğinin genişlemesi şeklinde kendini göstermiştir.

Böyle kaotik bir ortamda doğrudan Kur'ân lafızları ve onların seslendirilmesiyle alakalı olan kıraat farklılıkları için bir takım temel kriterler oluşturulmuştur. Bu kriterler sahih senet, Resm-i Osman'a ve Arap dil kurallarına uygunluktur. Özellikle ilk ikisi bir kıraatin sahihliğini ortaya koyan temel esaslar iken, Arap dili kriteri ise genel olarak kriter kabul edilmekle birlikte tartışmalı bir konu olmuştur. Zira ilk iki kritere uygun olan bir okumanın Arap diline uygun olup olmadığına bakılmaksızın kabul edileceği yoğun olarak

dillendirilmiştir. Bu üç temel kritere uygun olan kıraatler ilk dönemden itibaren belirlenmiş, gerek şifahi olarak ve gerekse kitabi olarak günümüze kadar nakledilmiştir. Bu temel ilkelere bağlı olarak sahihliği belirlenmiş okumalar arasında özellikle toplumsal yaygınlığı/pratiği dikkate alınarak kıraat-ı seb'a, kıraat-ı aşere gibi dönemsel bir takım belirlemeler yapılmış olsa da bunların dışında kalan okumalar, yaygınlığı olmasa da sahih olarak değerlendirilmiştir. Bu üç temel kriter kıraat geleneğinde İslâm âlimlerinin tamamına yakını tarafından kabul görmüş ve kıraat birikimi bunlara göre tanımlanmıştır.

Ancak bununla birlikte, İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi klasik dönemde bu temel ilkelere aykırı bir takım marjinal yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu yaklaşımlara bağlı olarak kıraat geleneğine, şartlarına uygun olmayan muhalif okumalar canlandırılmaya, uygulanmaya başlanmıştır. İşte bu çalışma, bahsi geçen iki muhalif kıraat düşüncesini, tarihsel arka planını, temel dinamiklerini, toplumun ve siyasi erkin tepkilerini, bu tepkilerin dini ve ahlaki referanslarını ele almaya ve tüm yönleriyle analiz etmeye gayret edecektir. Bu bağlamda kıraat geleneğinde her iki âlimin aykırı düşünceleri ve davranışları sebebiyle kendilerine yöneltilen eleştiriler, yine her iki âlimle alakalı tabakat kaynaklarında var olan bilgiler eşliğinde değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Özellikle İbn Şenebûz gibi bir âlimin, Mekke kıraat imamı İbn Kesir'in birinci râvisi olan Kunbül'ün tarikleri arasında yer alması ve bununla birlikte aykırı okumalara meyletmesi şeklindeki dualite bile tek başına bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Zira bu çelişkinin bilimsel ya da duygusal nedenlere bağlı olup olmadığının ortaya konulması, kıraat alanında oldukça değerli olan bu iki âlimi doğru anlamamıza ve değerlendirmemize katkı sağlayacaktır.

Çalışmamızın bu seviyeye gelmesinde bana kıymetli vaktini ayırarak, tezimizin daha kaliteli olması için her türlü çabayı gösteren, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Tevhit AYENGİN hocama; tezin konusunun belirlenmesinden itibaren gerek proje aşamasında gerekse diğer aşamalarda yoğun programına rağmen görüş ve önerileriyle yol göstererek ufkumu açan, hiçbir zaman desteğini ve yardımını esirgemeyen, ikinci danışmanım Prof. Dr. Mehmet DAĞ hocama; bu zorlu süreçte çektiğim sıkıntıyı görüp beni motive eden, dualarıyla destekleyen anneme ve aileme; çalışmam esnasında bütün kaynaklarıma ulaşabilme fırsatını bulduğum ve mesken tuttuğum İSAM Kütüphanesine sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**

ABSTRACT ..... **ii**

ÖNSÖZ ..... **iii**

İÇİNDEKİLER ..... **v**

KISALTMALAR ..... **ix**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNE GİRİŞ

1.1. Kıraat İlminin Tanımı **6**

1.2. Kıraat İlminin Konusu **8**

1.3. Kıraat İlminin Gayesi **8**

1.4. Kıraatlerin Ortaya çıkış Sebepleri **9**

1.4.1. Yedi Harf Ruhsatı **9**

1.4.2. Nokta ve Harekeden Yoksun Arap Yazısı **12**

1.4.3. Tefsîrî Mahiyetteki Okuyuşlar **13**

1.5. Kıraat İlminin Tarihsel Gelişimi **13**

1.6. Sahih Kıraatlerde Aranan Şartlar **16**

1.7. Kıraat Çeşitleri **16**

1.7.1. Sahih Kıraatler **17**

1.7.1.1. Mütevâtir Kırâât ***17***

1.7.1.2. Meşhur Kırâat ***17***

1.7.1.3.Âhad Kıraat ***18***

1.7.2 . Gayr-ı Sahih Kıraatler **18**

1.7.2.1. Âhâd Kırâat ***18***

1.7.2.2. Şâz Kırâat 19

1.7.2.3. Müdrec Kıraat 20

1.7.2.4. Mevzû Kıraat 20

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ŞENEBÛZ VE İBN MİKSEM'İN YAŞADIKLARI DÖNEMİN BİLİMSEL, KÜLTÜREL, SİYASAL ÖZELLİKLERİ

2.1. Yaşadıkları Şehir: Bağdat 22

2.2. Hicri III. Asırda Bağdat'taki Siyâsî ve Dînî Ortam 23

2.3. Hicri III. Asırda Bağdat'taki İlmi Ortam 24

2.3.1. Kıraat İlminin Durumu 28

2.3.2. Nahiv İlminde Ön Plana Çıkan Temel Durum 33

2.3.2.1. Dil Çalışmalarının Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Nedenler 33

2.3.2.1.1. Lahn Sorunu 34

2.3.2.1.2. Mushafın Harekesiz Ve Noktasız Oluşu 35

2.3.3. Dil Ekolleri ve Yöntemleri 36

2.3.4. Bu Dönemde Kıraat-Dil Bağlamında Yapılan Çalışmalar 38

2.4. Hicrî IV. Asırda Bağdat'taki Siyâsî ve Dînî Ortam 42

2.5. Hicrî IV. Asırda Bağdat'taki İlmî Ortam 44

2.5.1. Kıraat İlmi ve İbn Mücâhid'in Sahih Kıraatleri Yedi İle Sınırlaması 45

2.5.2. Nahiv İlmi ve Bağdat Ekolü 51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ŞENEBÛZ: HAYATI VE KIRAAT İLMİNDEKİ KONUMU

3.1. Hayatı 55

3.1.1. Doğumu 55

3.1.2. Şahsiyeti 56

3.1.3. Eğitim öğretimi 58

3.1.4. Eserleri 58

3.1.5. Hocaları 59

3.1.6. Talebeleri 60

3.2. İbn Şenebûz'ün İlmi Konumu 61

3.2.1. Hadis İlmindeki Konumu 62

3.2.2. Kıraat İlmindeki Konumu ve İbn Mücahid İle Rekabeti 63

3.2.3. Sahih Kıraatın Şartları ve İbn Şenebûz'e Göre Kıraat Kriterleri 67

3.2.3.1. Sahih Kıraat Şartları 67

3.2.3.1.1. Sahih Sened 67

3.2.3.1.2. Resm-i Osman'a (Hz. Osman'ın Yazdırdığı Mushafa) Uygunluk 69

3.2.3.1.3. Bir Vecihle de Olsa Arap Dil Kurallarına Uygunluk 69

3.2.3.2. İbn Şenebûz'e Göre Kıraat Kriterleri 70

3.3. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşunun Sebebi: Bilimsel mi? Duygusal mı? 71

3.4. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşlarının Mahiyeti 76

3.5. Aykırı Okuyuşları Sebebi İle Sorgulanma Meselesi 80

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN MİKSEM: HAYATI VE KIRAAT İLMİNDEKİ KONUMU

4.1. Hayatı 87

4.1.1. Doğumu 87

4.1.2. Şahsiyeti 87

4.1.3. Eğitim Öğretimi ve Eserleri 88

4.1.4. Hocaları 91

4.1.5. Talebeleri 91

4.2. İbn Miksem'in İlmi Konumu 92

4.2.1. Nahiv İlmindeki Konumu 92

4.2.2. Kıraat İlmindeki Konumu 93

4.2.3. İbn Miksem'e Göre Kıraat Kriterleri..... 97

4.2.4. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşunun Sebebi..... 99

4.2.5.Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşlarının Mahiyeti 101

4.2.6. Aykırı Okuyuşları Sebebiyle Sorgulanması..... 104

SONUÇ 107

KAYNAKÇA..... 113

ÖZGEÇMİŞ 125

KISALTMALAR

a.s.	:	Aleyhisselâm
b.	:	(oğul, oğlu)
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
hz.	:	Hazreti
İFAV	:	(Marmara Üniversitesi) İlahiyat Vakfı Yayınevi
nşr.	:	Neşreden
r.a.	:	Razıyellâhu Anh
s.a.v.	:	Sallallâhu Aleyhi Ve Sellem
ss.	:	Sayfa sayısı
sy.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik eden
trc.	:	Tercüme Eden
ts.	:	Baskı Tarihi yok
vd.	:	Ve Diğerleri
vs.	:	Vesâire
yay.	:	Yayınları
ys.	:	Baskı yeri yok

GİRİŞ

1.Tezin Konusu ve Amacı

Bu çalışmanın konusu, İslâm tarihinde ilimlerin ekolleşmeye ve metodolojilerini oluşturmaya başladıkları, hicri III. asrın ortaları ile IV. asrın başlarında Bağdat şehrinde yaşamış ve kıraat ilminde mahir olan İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in geleneğe aykırı olarak ortaya koydukları görüşlerini tespit ve değerlendirmektir. Bu bağlamda öncelikle her iki âlimin yaşadıkları dönemin bilimsel, kültürel ve siyasal özelikleri, kıraat ilminin problematikleri de arka plana atılmaksızın incelenerek ortaya konulmuştur. Daha sonra böyle bir ortamda her iki âlimin gerek bilimsel gerekse sosyo-kültürel konumları belirlenerek, kıraat ilminde ortaya koydukları marjinal düşünceleri, analitik bir yöntemle değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu düşüncelere karşı oluşturulan tepkinin hem biçimsel yönü hem de mahiyeti, evveliyatı ve tarihsel arka planı bu değerlendirmeye ilave edilmiştir. Sonuçta bu yaklaşım biçimi, bilimsel objektivite ihmal edilmeksizin tartışılarak neticeye bağlanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'in farklı şekillerde okunmasının ilk örneği olan yedi harf ruhsatı, zamanla asıl amaç ve mantığının dışına çıkarak insanlar arasında ihtilaflara yol açmış ve içinden çıkılamaz bir hal almıştır. Hz. Osman döneminde fetih hareketlerinin de çoğalması ile İslam coğrafyasının genişleyerek dini, dili, ırkı farklı olan toplumların bir arada yaşamaya başlaması, bu sorunun giderek artmasına sebep olmuştur.

Kıraat ilminde halkın içinde bulunduğu kaos ortamından kurtulabilmesi için yapılan ictihâdî nitelikte iki dönüm noktası vardır. Bunlardan birincisi, Hz. Osman'ın hem yedi harf ruhsatından kaynaklı, hem de bazı sahabelerin özel Mushaflarının referans alınarak yapılan birçok farklı okumaların önüne geçebilmek maksadı ile yaptığı, Mushafın istinsahı meselesidir. İstinsah işlemi ile standardize edilen Mushaf, çok geçmeden Mushafın harekesiz ve noktasız oluşundan kaynaklı olarak sorun ve karmaşa yaşanmasına sebep olmuştur. Bu durum, hem konuşma dili olan Arapçayı hem de Kur'ân metnini etkileyerek lahn olgusunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Oluşan bu kargaşalı ortamda doğru ile yanlış birbirine karışmış, bilen de bilmeyen de söz sahibi olarak kimisi hiç duymadığı gerekçesiyle sahih kıraate sakim demiş, kimisi de hatalı ve kasti okumalara sahih diyerek lahn olgusunu beslemişlerdir.

Sosyal ve kültürel etkileşime paralel olarak gelişen bu problemler, sahih olan okuyuşların yanında kolaylık amacı ile verilen yedi harf ruhsatına binâen birçok okuma şeklinin ortaya çıkmasına, Mushafın harekesiz ve noktasız olarak istinsah edilmesi, lahn çatısı altındaki hatalı ve kasti okuyuşların çoğalmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra, Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Mesûd gibi sahabelerin kendilerine özel olan Mushaflarındaki müdrec okumalar da taraftar bulmaya başlayınca, artık sakim olanın sahih olandan ayrılarak standart bir çizgide buluşmanın şart olduğu yönünde toplumsal sinyaller verilmiştir. Bütün bu gelişmeler üzerine kıraatlere sıhhat şartları getirilerek, bu ilmin temellerinin sağlam delillere dayanması için önemli bir adım atılmıştır. Buna göre bir kıraatin sahih olarak isimlendirilebilmesi için üç şartı vardır. Bunlar; Sahih sened, Resm-i Osman'a ve Arap dilinin kurallarına uygunluktur. Bu kriterler tespit edilip tatbik edildikten sonra, sahih olan kıraatler sakim olandan ayrılmış ve net olarak konumu belirlenmiştir. Bu aşamadan sonra da, İbn Mücâhid kendi dönemine gelinceye kadar sahih kıraat rivâyet edenlerin sayısının çok fazla olduğunu müşahede edince, yine toplumun içinde bulunduğu karışıklıktan kurtulması ve oluşan bilgi kirliliğinin önüne geçilmesi amacıyla toplumda yayılım oranı fazla olan sahih kıraatleri yedi sayısı ile sınırlandırmıştır. İbn Mücâhid'i bu sınırlama eylemine götüren etkenlerden biri de, şüphesiz kendisi ile aynı asırda yaşayan ve Arap dil kurallarını da iyi bilmelerine rağmen, sahih kıraat kriterlerine muhalif marjinal okumalar yapan kişilerin toplumda yaygınlık göstermesi idi. Tezimizin konusu olan iki kıymetli âlim İbn Şenebûz ve İbn Miksem, tam da bu dönemde ortaya çıkarak siyasi erkin ve halkın tepkilerini üzerlerine şimşek gibi çekmiş, kıraat ilminde neredeyse üçüncü dönüm noktasına sebep olmaya kastetmişlerdir. Ancak, Allâh Teâlân'ın da Kur'ân-ı Kerim'i biz indirdik ve biz koruyacağız buyurduğu gibi, ictihadı kuvvetli olan kulları vasıtasıyla bu kişilerin marjinal okumalarının önüne geçilmiştir.

Bu tezin amacı, kıraat geleneğine aykırı okuyuşlar yapan bu iki âlimin yaşadıkları sosyal, kültürel, siyasal çevreden yola çıkılarak kendilerini böyle bir eğilime sürükleyen etkenlerin arka planında neler olduğunu bilimsel veriler ışığında tespitini yapmak, kıraat ilmindeki konumlarını, kıraat kriterlerini, kıraat alanında ortaya koydukları düşünceleri analitik bir yöntemle değerlendirmek ve bu aykırı görüşleri sebebiyle kendilerine yaşadıkları dönemde reva görülen tavır ve davranışların bilimsel ve ahlâki etiğe uygun olup olmadığını değerlendirmektir.

2. Araştırma Soruları/ Hipotezler

Kıraat, sened, Resm-i Mushaf ne anlama gelmektedir?

İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in yaşadıkları ilmi ortam nasıldır?

Her iki âlimin temel bilimsel özellikleri nelerdir?

Bilim adamlarının bir ilmin kriterlerine aykırı davranma hakkı var mıdır? Varsa nereye kadardır?

Kıraat kriterleri objektif kriterler midir?

Bu kriterlerin temel amacı nedir?

Bu iki âlimden önce kıraat kriterlerine aykırı hareket edenler olmuş mudur? Bu âlimler ilk midir?

Bu aykırı okumaları ileri sürmenin nakli temeli var mıdır?

Bu aykırı davranışlar ümmetin birliğini zedeleyecek nitelikte midir?

Sırf bilimsel yaklaşımından dolayı ilim adamları cezalandırılır mı?

Bu iki âlimin cezalandırılması, yalnız görüşlerini açıklamalarından dolayı mıdır? Yoksa bu yaklaşımlarını kuvveden fiile geçirdikleri için midir?

3. Tezin Kapsamı ve Sınırlılıkları

Kıraat ilminde, sahih kıraat kriterlerine aykırı okuyuşları ile meşhur olan İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in, bu marjinal okuyuşlarının arkasında yatan sebeplerini değerlendirdiğimiz çalışmamız, sadece kıraat ilmindeki geleneğe aykırı okuyuşlar ile ilgilidir. Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu andan itibaren geçirdiği aşamalar ve kıraat ilminin tarihsel gelişimi bağlamındaki merak edilen bütün sorular tezin kapsamında yer almakla birlikte, kıraat farklılıklarının, Hz. Peygamber döneminde nasıl başladığı, daha sonraki dönemlerde nasıl bir gelişim sergilediği, özellikle İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in yaşadığı hicri üçüncü ve dördüncü asırda, kıraat ilminin hangi problematiklerle karşılaştığı tezin sınırları içerinde yerini almıştır. Her iki âlimin kıraat farklılıklarını ilgilendiren bütün meselelerin, niçinleri ve nedenleri sorgulanarak; cevapları da tarihsel süreçten çıkarılmaya çalışılmıştır.

4.Tezin Yöntemi ve Kaynakları

Geleneğe aykırı olan kıraatleri merkeze alarak başladığımız çalışmamızın sistematik çerçevesi, dökümantasyon ve tarama yöntemi ile belirlenmiştir. Biyografik bir çalışma olması hasebiyle öncelikle naklî kaynaklar kullanılmış, ancak nakli kaynaklar salt olarak kullanılmayıp zihinsel bir faaliyetle de sorgulanıp değerlendirilmiştir. Fakat Türkiye'de bu konu hakkında, daha önce bir makale dışında başka bir çalışmanın olmadığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda, hem Türkçe hem de Arapça kaynaklardan faydalanılmıştır. Literatür oluşturulurken, Ulusal Tez Merkezi, İSAM Makale veri tabanı, kütüphane katalogları, kısacası matbû ve elektronik ortamdaki kaynaklar kullanılmıştır. Her iki âlim hakkında elde edilen veriler dikkate alınarak, rivâyet ve dirayet merkezli olarak tümevarım yöntemi ile sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bir alanın ilim olup olmamasının en temel hususiyetlerinden biri, literatür ve metodoloji ile birlikte kavramsal çerçevedir. Bir alanın kavramsal çerçevesi yoksa o alan ilmi niteliğe sahip değil demektir. Kıraat disiplini kavramsal alan itibari ile oldukça zengin bir birikime sahiptir. Bu çalışmanın temelini de, zengin olan bu kavramsal alan oluşturmuştur. Kırâat ilmi hakkında genel bilgiler başlığında; Kıraat nedir? Resm-i Mushaf nedir? Sahih sened nedir? Yedi harf nedir? Gibi kıraat ilminin bel kemiği mesabesindeki kavramlar açıklanmış, bunun yanı sıra; kıraat ilminin gayesi, konusu, sahih kıraatın şartları, kıraat çeşitleri ve Kur'ân-ı Kerim'in insanlarla buluştuktan sonra hangi evrelerden geçtiğini konu edinen kıraat ilminin tarihsel gelişimi ile de çalışmamızın zemini hazırlanmıştır. Bu bölüm, özellikle Mehmet Dağ hocamızın ***"İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım"***, Abdülhamit Birışık hocamızın "***Kıraat İlmi Ve Tarihi"***, Mehmet Ünal hocamızın "***Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü"*** ve Muhsin Demirci hocamızın "***Kur'ân Tarihi"*** isimli kitaplarından faydalanılarak oluşturulmuştur.

Diğer bölümler de sistematik ve metodolojiye uygun olarak temelin üzerine bina edilerek oluşturulmuştur. Örneğin ikinci bölüme, İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in yaşadığı dönemler olan hicri üçüncü asrın ortaları ve dördüncü asrın başlarını araştırdığımız siyasal, sosyal ve kültürel açıdan değerlendirdiğimiz İslam tarihi yerleştirilmiş, bu bağlamda kıraat ilminin de o dönemlerde hangi problematiklerle karşılaşarak gelişim gösterdiğinin üzerinde durularak olaylara tarihsel perspektif açısı ile bakılmaya çalışılmış ve salt nakil ile değil zihinsel bir faaliyetle de desteklenerek kendilerini böyle bir eğilime sürükleyen etkenlerin

neler olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Faydalandığımız eserler ise, Hasan İbrahim Hasan'ın ***"Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi",*** Nuri Ünlü'nün "***İslam Tarihi"***, Hakkı Dursun Yıldız'ın ***"Abbasiler"*** maddesi ve kıraat ilminin geçirdiği aşamalar için ise Mehmet Dağ'ın ***"Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım"***dır.

Üçüncü ve dördüncü bölümde ise, tezin ana problemi ele alınarak binanın çatısı konumundaki, İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in hayatları, kıraat ilmindeki konumları, hocaları, talebeleri, eserleri, kendilerine reva görülen davranışlar, sahih kıraat şartlarına aykırı okuyuşları ve bu okuyuşlarının bilimsel mi? Yoksa duygusal nedenlerden mi kaynaklandığı, nakli bir temelinin olup olmadığı sorgulanarak, bilimsel veriler ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölüm de katalog taramasında bulabildiğimiz Türkçe tek kaynak sadece İbn Şenebûz'ün hayatını konu edinen, Abdülmecit Okçu'nun ***"İbn Şenebûz; Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmî Hatta Muhalif Okuyuşları"*** isimli makalesi ve ***Diyanet İslam Ansiklopedisindeki İbn Şenebûz Ve İbn Miksem hakkındaki maddeler*** olmuştur. Bunun dışındaki bütün kaynaklar Arapça olan Tabakat kaynaklarından çeviri yapılarak ortaya çıkarılmıştır. Bunlar her iki âlimin biyografilerini, aykırı okuyuşlarını, eserlerini ve dönemin olaylarını konu edinen Zehebî'nin ***"Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr Ale't-Tabakâti Ve'l-Asâr"*** , Yâkût el-Hamevî'nin ***"Mu'cemü'l-Üdebâ"***, İbnü'l-Cezerî'nin ***"Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ"***, İbn Muhaysin'in, ***"Mu'cemü'l-Huffâzi'l Kur'âni'l-Kerîm"*** isimli eserleridir. Ayrıca İbn Miksem'in okuyuşlarını elde ettiğimiz eser ise. Arthur Jeffery'nin ***"The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam"*** dir.

Aslında bu çalışma Kur'ân Tarihi, İslam Tarihi, Nahiv İlmi, Kıraat ilminin Tarihi ve kıraat farklılıklarının harmanlanarak her birinin diğerine bilgi verdiği ilimler yelpazesi altında yazılmış bir çalışmadır. Birbirinden bağımsız gibi görünen bu ilimlerin çalışmamız boyunca birbirlerini tamamladıklarını gözlemlemiş bulunmaktayız.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNE GİRİŞ

1.1. Kıraat İlminin Tanımı

Kıraat (قراءات) kelimesi,(قرا) fiilinin semâî (kuralsız) masdarı olup sözlükte birleştirmek ve okumak anlamlarına gelmektedir.[1] Kur'ân-ı Kerim'de "ق ر ا"fiilinin kökünden türeyen toplam seksen sekiz kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerden on yedisi tilâvet, kıraat, okumak anlamında fiil şeklinde; yetmiş tanesi Kur'ân (قران) şeklinde hem okuyuş anlamında[2] hem de Allah-u Teâlâ'dan indirilen vahiy/kitap[3] manasını taşıyan isim şeklinde; bir tanesi de kurû' (قروء)[4] şeklinde hayz/tuhur manasında kullanılmaktadır.[5]

Kıraat kelimesinin ***ıstılahi*** manası hakkında birçok görüş mevcuttur. Kıraat ilminin önde gelen âlimlerinden olan İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429)'ye göre; ***"Kıraat, Kur'ân kelimelerinin okunma şekillerini ve bu kelimelerin farklı okunuş şekillerini râvilerine isnad etmek sûretiyle bilmeyi konu edinen bir ilimdir. Nahv, lugat, tefsir ve benzeri ilimler bu tanımın dışındadır.".***[6]

Dimyâti'ye (ö. 1117/1705) göre ise, ***"Kıraat ilmi; hazf, isbat, tarik, teskin, fasl, vasl, ibdâl vb. hususlarda semâya dayalı olarak Allah'ın kitabını nakledenlerin aralarında ittifak ve ihtilaf ettikleri noktaları bilmeye yarayan ilimdir."***[7]

Modern dönem kıraat âlimlerinden Zürkânî (1367/1948) de kıraati ***"Rivâyetleri ve tarikleri bir olmakla beraber, Kur'ân'ın harf ve kelimelerindeki telaffuz farklılıklarıyla ilgili kıraat imamlarınca benimsenen yaklaşımlardır".***[8] şeklinde açıklamıştır.

Yapılan kıraat tanımlarına baktığımızda, kıraat âlimlerinin görüşleri arasında farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Fakat bu tanımdan, ifade farklılıklarından dolayı her

---

[1] Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Mükerrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts., I, 128-129.
[2] Kıyâme, 75/17; İsrâ, 17/78
[3] Vâkıa, 56/77
[4] Bakara, 2/228.
[5] Muhammed Fuad Abdülbaki, *El-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân-ı Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1364, ss. 539-540.
[6] İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy. 1999, I, 9.
[7] Ahmed İbn Muhammed Şihâbüddîn el-Bennâed-Dimyâtî, *İthâfu- Fudalâi'l-Beşer Fi'l-Kırââti'l-Erbeate Aşar,* Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, (thk. Enes Mührâ), Lübnan 2006, 1, 6.
[8] Muhammed Abülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, I, 36.

bir mukrinin Kur'ân-ı Kerim'deki âyetler ve kelimeler söz konusu olduğunda aralarında ihtilaf edecekleri anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'deki bir lafzın, bütün kurrâ tarafından aynı şekli ile nakledilmiş olması da mümkündür.

Kur'ân lafızlarındaki, gerek mensup olunan kabile ve lehçelere göre okuyuş, gerekse de kalıp üzerinde yapısında vukû bulan çeşitli ve farklı okuyuşlar (Ferşu'l-Huruf) çatısı altında değerlendirilmektedir. Buna istinaden İbnü'l-Cezerî'nin tanımı, hem okuyuş şekillerinin edasını, hem de isnad zincirine dikkat çekmekle birlikte daha kapsayıcı bir tanım olmuştur. Kıraat âlimlerinin çoğunluğu da kıraat teriminin tam karşılığı olarak İbnü'l- Cezerî'nin tanımını uygun bulmuşlardır. Çünkü kıraat ilmi sadece okunuş şekilleri ile ilgilenmez, ayrıca okuyuşun hangi senetle geldiğini, kaynağını ve güzel okuma şekli ile de ilgilenir.

Klasik dönemde kıraat kelimesinin yerine harf kavramının da kullanıldığı kaynaklarda nakledilmektedir. Buna binâen mesela, "Nâfî veya İbn Mes'ûd'un harfiyle okudu" ifadesinde harften kastedilen kıraattir. Ancak kıraat âlimlerinin biyografilerini konu edinen eserlerdeki kullanıma bakıldığında, farklı okuyuş vecihlerini alma yollarından arz, semâ ve edâ yoluyla gelenlere "**kıraat**"; rivâyet yoluyla gelenlere ise "**harf**" adı verildiği görülmektedir.[9]

Diğer taraftan kıraat imamlarının temsil ettiği okuyuş şekillerini ve bu imamların Kur'ân'daki her bir lafızdaki okuyuş farklılıklarını da ifade etmektedir.

Her ilim dalında olduğu gibi kıraat ilminde de kendine has kullanılan ve bu ilmi öğrenenlerin yanı sıra öğretenlerin de kullandıkları bazı terimler vardır.

Bunlardan ***kârî***," *Kur'ân tilâvet eden kimse*" anlamında kullanılmakta olup çoğulu kurrâ'dır.

Mukrî ise, *"kıraati sağlam ve kesintisiz bir rivâyetle almış olan bir hocadan müşâfehe yoluyla rivâyet eden ve başkalarına da öğretmesine izin verilen kimse demektir"*[10]

[9] Ebû Câ'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir) Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000, I, 52.
[10] Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 426.

Kıraat ilmi kavramsal olarak oldukça zengin bir alana sahiptir. Burada tezimizin bel kemiğini oluşturan kıraat kavramına etraflıca değindik. İlerleyen bölümlerde, Sened, Resmi Mushaf, gibi sahih kıraat kriterleri de ilgili başlık altında zikredilecektir.

1.2. Kıraat İlminin Konusu

Yukarıda zikredilen kıraat âlimlerinin tanımlarına baktığımızda, kıraat ilminin konusunun; ***Kur'ân lafızlarının edâ ve ifade şekillerinin, buna ilaveten okuyuş şeklinin ilk sahibine isnad edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.***[11] ***Diğer taraftan kıraat ilmi, kelimelerin ve cümlelerin yapısındaki değişiklikleri (ferşu'l-huruf) ve yine bu kelimelerin edâ usulü hususunda hazf, isbat, fasl, vasl, teskin, imâle, teshil, işmam, ihfa gibi mevzularda kıraat ulemasının aralarında ittifak ve ihtilaf ettikleri görüşleri, nakledene isnad etmeyi kendisine konu edinmiştir.***[12]

Kıraat ilminin tarihi, ortaya çıkış nedenleri, kıraat çeşitleri, kıraat ekolleri gibi temel meselelerde, kıraat ilminin teknik altyapısını oluşturan belkemiği mesabesindeki konularıdır.[13] Kısacası Kur'ân'ı Kerim'in nazil olduğu andan itibaren günümüze gelinceye kadar, tilaveti ile ilgili olan bütün meseleler kıraat ilminin inceleme alanına girmektedir.

1.3. Kıraat İlminin Gayesi

Kur'ân-ı Kerim'i diğer ilâhi kitaplardan ayıran en önemli özelliği, hiçbir değişiklik ve tahrife uğramadan günümüze kadar tevâtür yolu ile gelmiş olması ve hükümlerinin kıyamate kadar baki olmasıdır.

Kıraat ilminin gayesi de, ***Kur'ân-ı Kerim'in bu icâzi yönünün muhafazasını sağlamak ve her türlü muharref ve mevzu okuyuşlardan arındırmaktır***.[14] Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Kur'ân âyetleri nazil oldukça, hiçbir kelime ve harf eklemeksizin vahiy kâtiplerine yazdırmış, sahabelerine de düzgün ve güzel okumalarını nasihat etmiştir. Bu bağlamda onun okuduğu ve okuttuğu şekilde orijinal olarak telaffuzunun muhafazasını sağlamak, bu ilimle uğraşanların temel görevidir. Kur'ân-ı Kerimde Hicr Sûresi 9. âyette şöyle buyrulmaktadır.

---

[11] Mehmet Ünal*, Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 13.
[12] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 15.
[13] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 15.
[14] Dimyâtî, İthaf-u Fudalai'l-Beşer, I, 67.

"Muhakkak ki zikri (Kur'ân-ı Kerim'i) biz indirdik. O'nun koruyucusu da elbette biziz"

Bu âyetteki korumanın, kıraat ilmi ile uğraşan ve Kur'ân-ı hıfz eden hâfızların vesilesiyle mümkün olması da, bu ilmin gayesine uygun hareket edenlerin ne kadar kutlu bir emaneti üstlendiğini açıkça göstermektedir.

Bilindiği gibi bütün İslâmî ilimlerin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu kadar önemli olan bir yüce kaynağın, kendisinden beslenen diğer kaynaklara yanlış ve uydurma okuyuşlarla aktarılmış olması, o ilmin bütün içeriğinde anlam kaymalarına sebep olacağı dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir durumdur.

1.4. Kıraatlerin Ortaya çıkış Sebepleri

Kıraatlerin ortaya çıkışında etkili olan ilk husus, Hz. Peygamber (s.a.v.) efendimize Medine döneminin sonlarında farklı etnik grupların bir arada yaşaması sonucunda vahiy metinlerini okuma ve anlamada zorluk çeken halka kolaylık olması için verilen yedi harf ruhsatı olmuştur. Rasûlullah'tan Kur'ân okumayı öğrenen sahabeler, Kur'ân'ı öğretmek için farklı beldelere gönderiliyordu ve gönderildikleri ülkelerde kendi okuyuş biçimleri ile okutuyorlardı. Bu durum, daha sonra farklı lehçelerdeki insanlar arasında değişik okumalara yol açmış ve genel olarak standart bir okuyuş takip edilememiştir.

Zamanla bu durum ihtilafın çoğalmasına neden olunca, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı Kureyş lehçesi ile çoğaltıp çeşitli beldelere göndermesiyle bu ihtilaf ortadan kalkmıştır. İkinci bir sebep olarak, nokta ve harekeden yoksun olan Arap yazısıdır. Son olarak kıraatlerin ortaya çıkmasına sebep olan durum ise sahabe ve tabiunun kendi kaydettikleri Mushaflarındaki okuyuşların, Kur'ân-ı Kerim ile uyuşmamasından kaynaklanmaktadır.

1.4.1. Yedi Harf Ruhsatı

Yedi Harf meselesi, kıraat ilminde gizemi hala çözülememiş olan önemli konulardan biridir. Lügattaki manası; Bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı, hece harflerinden her biri, kıraat vechi ve üslûbu gibi anlamlara gelen "harf"[15] ve Arap dilinde çokluk ve kesret ifade etmede kullanılan "yedi" sayısından meydana gelmektedir.[16]

---

[15] İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, IX, 41.

[16] Hüseyin Ziyâüddin Itr, *el-Ehrufu's-Seb'a ve Menziletüu'l-Kırââti Minhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409, s.117; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü Ve Kırââti*, Nedve Yayınları, Konya 1981, s. 56.

Hz. Peygamber (s.a.v.), insanlığa hidâyet vesilesi olarak gönderilen son Peygamber olmakla birlikte, Kur'ân-ı Kerim de, insanlığı hidayete ve doğru yola iletmek için Kureyş lehçesi ile nâzil olan son ilahi kitaptır.

Hz. Peygamber, kendisine Kureyş lehçesi ile nâzil olan Kur'ân-ı Kerim'i Mekke döneminde etrafındaki kabilelere, sahabelerine ve İslam'a yeni giren kadın-erkek herkese en güzel şekilde öğretiyordu. Okuyuşlarını beğenerek görevlendirdiği bazı sahabelerini de, farklı şehirlere gönderip oralardaki halkın da Kur'ân-ı okumasını ve öğrenmesini murad ediyordu.

Mekke toplumunun geneli, Kureyş lehçesi ile konuştukları için Kur'ân-ı Kerim'i öğrenme ve öğretmede herhangi bir sorun yaşamıyorlardı. Fakat Medine'ye hicretten sonra farklı kabileler ve farklı diller bir araya gelmiş, Kur'ân-ı Kerim'in Kureyş lehçesiyle okunmasından dolayı, okumada ve anlamada toplum arasında sorunlar baş göstermeye başlamıştır. İşte yedi harf meselesi de böyle bir dönemde tarih sahnesine çıkmış ve hala da tam olarak ne kastedildiğine dair kesin bir yargıya varılamadığından dolayı, kıraat ilminin muğlaklığını koruyan konuları arasında kalmıştır.

Kur'ân-ın anlaşılmasını ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılmasını temel hedefi olarak gören Hz. Peygamber, ortaya çıkan bu ihtilafın ciddi bir sorun olduğunu tespit etmiş ve evrene hitap eden Kur'ân'ın farklı lehçelerde de okunabilmesi gerekliliğinin kanaatine vararak, Allah Teâlâ'dan bu konunun çözümü üzerine Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla izin istemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ'nın da ***"Kur'ân yedi harf üzerine nazil olmuştur, kolayınıza geleni okuyun"*** şeklindeki ruhsatı habibine verdiği kaynaklarda nakledilmektedir."[17]

Yedi harf ruhsatına dair olan hadisler:

Hz. Ömer (r.a.)' dan rivayet edilmiştir:

"Rasûlullâh (s.a.v.) henüz hayatta iken, Hişam b. Hâkim'in Furkan süresini okuyuşuna şahit olmuştum. Okuyuşunu dinledim ve baktım ki sûreyi Allah Rasûlünün bana okutmadığı birçok harf üzere okuyor. Namazda olduğu halde neredeyse yakasına yapışacaktım. Sabrettim, namazını bitirir bitirmez ridasının yakasına yapıştım ve:

"Sana bu sûreyi sen okurken işittiğim şekilde kim okuttu?" dedim.

[17] Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas*, Sünenü Ebû Dâvûd*, Çağrı Yay, İstanbul1992, İftitah, s.38.

"Bana sûreyi Rasûlullah okuttu" dedi.

"Yalan söylüyorsun. Çünkü okuyuşunu dinlediğim sureyi Rasûlullah'ın kendisi bana başka şekilde okuttu" dedim ve onu alıp Rasûlüllah'a götürdüm.

"Ey Allah'ın Rasûlü! Ben bu adamın Furkan Sûresini senin bana okuttuğundan farklı olarak birçok harf üzere okuduğunu gördüm" dedim. Rasûlüllah Ömer'e:

"Salıver onu!" dedi. Ömer onu bırakınca Rasûlüllah "Ey Hişam! Oku", buyurdu. Hişam kendisinden dinlediğim şekilde okudu. "Rasûlüllah sûre böyle indi" dedikten sonra "Ey Ömer! Oku" dedi. Bende kendisinin bana okuttuğu şekilde okudum. Buyurdu ki:

"Muhakkak ki bu Kur'ân, yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyun."[18]

Ubeyy b. Ka'b'dan gelen başka bir rivâyette ise o şöyle demiştir:

"Ben bir âyet okudum. İbn Mes'ûd, o âyeti başka bir okuyuşla okudu. Hz. Peygambere geldim ve dedim ki:

Bu âyeti bana bu şekilde okutmadın mı? Hz. Peygamber (s.a.v.):

Evet, dedi. O zaman İbn Mesûd:

Aynı âyeti bana bu şekilde okutmadın mı? deyince, Hz. Peygamber buyurdu ki:

"Her ikiniz de doğru okudunuz. Ey Ubeyy, bana Kur'ân okutuldu ve dendi ki: Bir harf mi yoksa iki harf mi üzerine okumak istersin? Benimle beraber olan melek Mikâil iki harf üzere dedi. Bende iki harf üzerine dedim. Cebrâil: İki harf üzere mi yoksa üç harf üzere mi diye sordu. Ben de: Üç harf üzerine dedim. Böylece üç harfe yükseldi. O harflerden her biri şâfîdir, kâfî'dir. Eğer sen "**غفورا رحيما**" veya "**سميعا عليما**" ya da " **عليما سميعا**" dersen; azap âyetini, rahmet; rahmet âyetini azap kılmadıkça bu böyledir (doğrudur), buyurdu.[19]

Yedi harf ruhsatına dair olan hadiste, ruhsatın nelere dair olduğu, hangi okumaları kapsadığı açıkça zikredilmediğinden dolayı, büyük bir anlam kargaşası yaşanmış ve böylelikle farklı okuyuşlardan kaynaklanan ayetlerdeki ihtilaflar da bir türlü çözülememiştir. Ama Hz. Peygamber'in ihtilaf edilen iki okuma ile karşılaşması

[18] Buhari, *Fedâilü'l-Kur'ân*, V, 27; *Tevhid*, 53; *Bed'ul-Halk*, 6; Müslim, *Salâtü'l-Misâfirîn*, hd: 270; Ebu Dâvud, Vitr, 22; Tirmizi, *Kırâât*, 11; Nesâî, *İftitah*, 36; Mâlik, *Muvattâ*, Kur'ân, hd. 5.
[19] Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22; Ahmed. B. Hanbel, *Müsned*, c.V, s.124; Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s.66; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 44.

neticesinde, "Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet kılmadıkça, Kur'ân'ın bu okumalarının hepsi doğrudur" buyurduğu, Ebû-Talhâ tarafından rivayet edilmektedir.[20]

Yine Übeyy b. Ka'b'ın rivayetine göre, Hz. Peygamber Cebrâil (a.s.) ile karşılaşır ve "yedi harf" meselesi hakkında, "Ey Cibril! Ben içinde, acûze kadınların; yaşlı erkeklerin, çocuk ve câriyelerin; hiçbir şekilde bir kitap okuyamayacak kimselerin bulunduğu ümmî bir topluluğa Peygamber olarak gönderildim"[21] diyerek bu ruhsatın gerekliliğini açıklamıştır.

Yedi harf ruhsatı ile ilgili rivâyetlere baktığımızda, bu ruhsatın genel olarak toplumun ihtiyacına binâen ortaya çıktığı ve Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere sahip olan diğer toplulukların Kur'ân'ı telaffuz ederken yaşadıkları zorlukların giderilmesi sebebiyle verildiği anlaşılmaktadır.

1.4.2. Nokta ve Harekeden Yoksun Arap Yazısı

İslâm dini, sadece Araplara değil bütün insanlığa gönderilmiş olan son ve hak dindir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim de, bütün insanlığı kendisine muhatap alan ve okunup anlaşılması gereken son ilâhi kitaptır. Kur'ân'ın ilk muhatapları, Arapçayı fasih konuşup anlayabiliyorken, daha sonra fetihlerle birlikte değişik toplumların İslâmı ve Kur'ân'ı tanıması, harekesiz ve noktasız olarak yazılan Arapçanın harekelenmesi ve noktalanması ihtiyacını doğurmuştur.

Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaflar, çeşitli kıraatleri içine alabilmesi bakımından bilinçli olarak noktasız ve harekesiz bırakılmıştır.[22] Bu eylem, sahih olan kıraatlerin okunmasına imkân tanımakla beraber, bilgisiz kimselerin de kasıtlı şekilde hatalar yaparak farklı okuyuş şekilleri ile kıraat üretmelerine sebep olmuştur.

Toplumları birbirine kaynaştıran en önemli araç dildir. Dilin yozlaşması ve dejenere olması iletişimde büyük sorunlar yaşanmasına sebep olur. Söz konusu olan dil, Kur'ân dili olunca mesele daha da büyük bir önem arz etmektedir. Her dilin kendine özgü kuralları vardır. Arap dilinin kurallarını ise nahiv ilmi oluşturur. Yaşanan ihtilaflar ve toplumun da ihtiyacı neticesinde dildeki bozulmaları önlemek amacıyla nahiv kuralları,

---

[20] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 30; Heysemi, Ali b. Ebû Bekir*, Mecmâu'z-zevâid ve Menbâu'l-Fevâid, Dârû'l-kitâbi'l-Arabi,* Beyrut1982, VII, 150-151.
[21] Tirmizi, "Kıraat", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132.
[22] Bkz. Tahhan, *Kadâyâ*, ss. 75-76.

Kur'ân'ın okunmasındaki ihtilafların sona erebilmesi için de Kur'ân'ın harekelenmesi gerekliliği zuhur etmiştir.[23]

Sonuç itibariyle, mushafın noktadan ve harekeden yoksun oluşundan dolayı, farklı okuyuşlar ortaya çıkmış ve bu okumalardaki ihtilafın giderilmesi için Kur'ân-ı Kerim'i harekeleme işlemi yapılarak bu sorunun önüne geçilmeye çalışılmıştır.[24]

1.4.3. Tefsîrî Mahiyetteki Okuyuşlar

Sahabe ve Tâbiûn döneminde ortaya çıkan ve bazı önde gelen sahabelerin kendilerine ait olan Mushaflardaki yazıların, Kur'ân-ı Kerim'in yazısı ile uyuşmaması, kıraat farklılıklarının bir diğer sebebi olarak görülmektedir. Onların Mushaflarındaki bazı farklı kelimeler ve eş anlamlı olduğu halde lâfzen farklı kelimeler bulunmaktaydı.[25]

Kur'ân-ı Kerimde olmayan bir lafzı eklemek ve benzer lafızları yerine koyarak okumak müdrec kıraattir. Bu şekilde kıraat edenler de, genelde Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ud gibi Hz. Peygamberin ders halkasında bulundukları sırada kenara aldıkları notlardan kendilerine özel Mushaf oluşturan sahabelerdir.

1.5. Kıraat İlminin Tarihsel Gelişimi

Her ilimde olduğu gibi kıraat ilmide belirli dönemlerden ve aşamalardan geçmiştir. İlk ortaya çıktığı zamanlarda ümmî bir topluma hitap etmesi açısından şifâhî kültür özelliklerini taşıyan kırâatlerin tarih sahnesine çıkışı, Hz. Peygambere yedi harf ruhsatının verilmesiyle ortaya çıkan ve hâlâ devam eden bir süreç olmuştur.

Mekke'den Medine'ye hicret edildikten sonra farklı toplumların bir arada yaşaması ve Kureyş lehçesinin diğer kabile ve milletlere telaffuzunun ağır gelmesi neticesinde vahyin son dönemlerinde yedi harf ruhsatı konulmuş, konulan bu ruhsat ile okumada ve anlamada kolaylık sağlanması amaçlanmıştır.[26] Bu ruhsatın verildiği zamanlarda nazil olan vahiy lafızları, Hz. Peygamberin de gözetimi altında farklı şekillerde okunabilmiştir. Hz. Peygamber, bir taraftan nâzil olan âyetleri aklında ve göğsünde muhafaza etmeye titizlik

---

[23] Mehmet Ünal*, Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 93.
[24] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 170.
[25] Bkz. Ebû Bekir İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, Kitâbu'l-Mesâhif*, (thk. Muhammed İbn Abduh), el-Fâruku'l-Hadise, Kâhire 2002, s.159-224.
[26] Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, I, 143; Abdussabur Şâhin, *Târihu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kâhire, Kâhire 1966, s.39; Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, Marifet Yay., İstanbul 2001, s.59; Mehmet Dağ," İbnMücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması",*Ekev Akademi Dergisi*, yıl., 10, sy.27, (Bahar 2006)

gösterirken[27] diğer taraftan da kendisine vahyedilen bu ayetleri hiçbir değişiklik yapmadan seçtiği vahiy kâtiplerine yazdırıyor ve sahabelerine ezberlettiriyordu.[28] Hatta Ubeyy b. Kab ve Abdullah İbn Mes'ûd gibi sahabelerin kendilerine ait özel Mushaflarının da olduğu kaynaklarda geçmektedir.[29]

Kur'ân'ın nüzülü sürecinde vahyedilen âyetler, bir taraftan yazılıp bir taraftan ezberlenerek korunmaya çalışılırken insanlara öğretimi de ihmal edilmemiş ve kadın erkek her kesime Rasulullah vasıtasıyla ve onun görevlendirdiği sahabelerin gittikleri beldelerde okutma-öğretme görevlerini yerine getirmeleriyle bütüncül bir sistemle çalışılmıştır. Bütün bu sistemli çalışmalar neticesinde, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân-ı Kerim'in nüzülü sona erdiğinde, hem yazı ile hem de ezber ile kayıt altına alınmıştır.[30]

Hz.Peygamber'in dünyadan ukbâya irtihalinden sonra Müslümanların halifesi seçilen Hz. Ebubekir döneminde dinden dönenler ve Peygamberlik iddiasında bulunanlarla mücadele edilmesi sonucunda birçok savaşlar yapılmıştır.[31] Özellikle çok sayıda hafız sahabenin Yemame savaşında şehit olması neticesinde vahiy metinlerinin kaybolacağı endişesiyle Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir'e Kur'ân'ın cem' edilmesi gerektiğini belirterek bir teklifte bulunmuştur. Bu teklife binâen Hz. Ebûbekir, Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon oluşturmuş, âdil iki şahidin huzurunda derlenmesi şartıyla bütün vahiy kâtiplerinin yazdıkları ile beraber, sahabelerden ezberi olanlarda bir araya getirilerek Kur'ân Mushaf haline getirilmiştir.[32] Hz. Ebûbekir döneminde iki kapak arasına toplanarak yazılan mushafın temel amacı, farklı kıraatlerin önüne geçmek değil, Kur'ân metninin orijinal olarak muhafazasını sağlamaktı.

Hz. Ömer döneminde, yedi harf ruhsatına bağlı okumaların devam ettiği, fetihlerle birlikte İslam'ın yayılmasına bağlı olarak kıraat alanında ihtilafların ortaya çıkmasının habercisi olan bazı olayların yaşandığını görmekteyiz.

---

[27] Kıyâme, 75/16-19.
[28] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, I, 57; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, (çev.Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 42.
[29] Ebu Bekir es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, (thk, Arthur Jeffery), Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır 1936, s.5.
[30] Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması", s. 83.
[31] Muhammed b.Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-Riddeti Me'a Nebzeti Min Fütûhi'l-Irak*, (thk. Yahya el-Cebûrî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 48.
[32] Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahimb. El-Muğire b. Berdizbeh el-Cûfî el-Buharî, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı yay. İstanbul 1992; *Fedâil*, 3; Sicistânî, *Mesâhif*, ss. 5-10.

Hz. Osman dönemine gelindiğinde, yapılan fetihlerle beraber farklı kültürlerin İslam ve Kur'ân'la tanışması, farklı lehçelerin İslam toplumuna girmesi, yedi harf ruhsatına bağlı olarak kıraat farklılıklarının hikmetini halkın anlayamamasından dolayı halk arasında sorunlar çıkmış ve ciddi ihtilaflar yaşanmıştır.[33] Hal böyle olunca, durum halifeye uygun bir dil ile bildirilmiş ve Hz. Osman halka şöyle bir konuşma gerçekleştirmiştir; "Sizler benim yanımda olduğunuz halde böyle bir ihtilafa düşüyorsanız, farklı şehirlerde uzaklarda bulunan halkın hali nasıl olur? Onların ihtilafları sizinkinden daha vahim olmaz mı?"[34]

Hz. Osman, yaşanan bu olumsuzlukları önlemek amacı ile halkı ve diğer insanları tek bir lehçe üzere toplayabilmek için müminlerle görüşmeler yaparak mushafın istinsahına karar vermiş ve yine Kur'ân-ı Kerim'i cem eden komisyona başkan olarak seçilen Zeyd b. Sâbit'i görevlendirerek mushafı yeniden yazdırarak, birkaç nüsha olarak çoğalttırmıştır.[35] Yapılan bu istinsah işleminin gayesi ise, mushafın tam bir düzen içinde olması ve "ferşi farklılıkların tamamen[36]mushafa kaydedilmesidir. Bu istinsah eylemi kıraat tarihinde ilk dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir.

Tâbiûn dönemi genelde Mushaf, özelde ise kıraat düzenlemesinin tamamlanmış olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.[37] Kur'ân ve kıraatler açısından en önemli sorun lahn olgusudur.[38] Tâbiun döneminde şehirlerdeki hatalı okuyuşlar çoğalmış ve hızla yayılmıştır. Manayı etkileyecek seviyeye çıkan bu hatalı okuyuşlar neticesinde doğru ve yanlış birbirine karışmıştır. Bu dönemin diğer bir sorunu ise, Mushafların harekesiz ve noktasız oluşundan kaynaklanan farklı okumaların ortaya çıkmasıdır. Bütün bu sorunların aşılması, yanlışın doğrudan ayrılması maksadıyla kıraat kriterleri oluşturulmuş ve mushafın herkes tarafından rahat okunabilmesi için noktalama ve harekeleme işlemi yapılmıştır.[39] Ayrıca bu dönemde hem kıraat alanında, hem de konuşma dili olan Arapçada görülen lahn olgusuna çözüm bulmak amacı ile nahiv ilminin kural ve kaideleri tespit ve

---

[33] Mustafa Atilla Akdemir, "*Kıraat Resmü'l-Mushaf İlişkisi*", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 123.
[34] Ebu Bekir es-Sicistânî, *Mesâhif*, I, 203-204.
[35] Buhari, *Fedâil*, 3; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 18-19.
[36] Mehmet Dağ, "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması" *Ekev Akademi Dergisi*, yıl, 10, s. 84. (Bahar 2006)
[37] Mehmet Dağ, "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması", s. 84.
[38] İbn Kuteybe, *Uyûni'l-Ahbâr*, Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1925, II, 160.
[39] Ebu't-Tayyib Abdü'l-Vâhid b. Ali Lugavi, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Mektebetü Nahdâ, Mısır tsz., s. 8.

tedvin edilerek kıraat- dil olgusunun ayrılmaz bir ikili olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tebeu Tâbiîn dönemini incelediğimizde ise, artık kıraat ekollerinin oluşmaya başladığı ve her ekolün kendi metodolojisini oluşturarak kıraatlere dilsel açıdan bakıldığı ve kıraatçi dilci tartışmalarının yaşandığı görülmektedir. Önceki dönemlerde kıraatlerin sahihlik kriterleri belirlendiğinden, bu dönemde genelde kıraatlerin sahih ve sakim olanları haricindeki okumalara dâir eserler verilmeye başlanmıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in bugünkü halini aldığı şekliyle Halîl b. Ahmed tarafından harekelenmesi de yine bu döneminin önemli gelişmelerindendir.[40] Tâbiûn döneminde, kıraatlerin sıhhat şartlarından olan senedin sahihliği ve resmi mushafa uygunluk kriteri tamamlandığından dolayı, Tebeu Tâbiîn döneminde diğer sahihlik kriteri olan Arap dil kurallarına uygunluk kriteri üzerinde durularak, dil bilimi alanında yoğun çalışmalar yapılmıştır.[41]

1.6. Sahih Kıraatlerde Aranan Şartlar

Bir kıraatin sahih olarak adlandırılması için üç temel kriteri vardır. Bunlar, sahih ve muttasıl bir sened ile Hz. Peygambere ulaşıyor olması, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'ın hattına takdiren de olsa muvafik olması ve Arap dil kurallarına bir vecihle de olsa uygun düşmesidir. Bu kriterlere, İbn Şenebûz ve Miksem'in kıraat görüşleri bölümünde daha genişçe yer vereceğimizden dolayı burada özet bilgi ile yetinmek durumundayız.

1.7. Kıraat Çeşitleri

İslâmi ilimlerin hepsinde olduğu gibi, kıraat ilminde de ilk dönem ilimlerin tasnifinde çoğu kavramın karşılığının bulunamadığı, dolayısıyla bir boşluk oluştuğu görülmektedir. Bu problemden ötürü daha sonraları her ilim kendi adı altında gelişmesini göstererek, belli bir sistem üzerine oturmuş ve kendi kavram haritasını zengin bir şekilde oluşturmuştur.

---

[40] EbûAmr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muknî' fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsar*, (thk. Muhammed Sadık Kamhavi), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1978, s. 129.
[41] AbdülâlSâlim Ömer Mekrem, *Mu'cemü'l-Kıraati'l-Kur'âniyye*, Kuveyt 1982, s. 107.

Sahih ve gayr-i sahih olarak ikiye ayrılan kıraatleri incelediğimizde, sahih olan bölüm içine mütevâtir ve meşhur kıraatlerin girdiğini, gayr-i sahih kategorisine ise, ahâd, şaz, mevzû ve müdrec kıraatlerin girdiğini görmekteyiz.[42]

1.7.1. Sahih Kıraatler

Sahih kıraatler, sika râviler tarafından senedi muttasıl olarak nakledilen, kendisinde şüzûz[43] ve illet bulunmayan, Arap gramerine ve Resm-i mushafın hattına muvafık olan kıraatlerdir.[44]

1.7.1.1. Mütevâtir Kırâât

"Yalan söylemek üzere ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri gibi bir topluluktan naklettikleri ve muttasıl bir senetle Peygamberimize ulaşan kıraatlerdir."[45] En makbul kıraatler mütevâtir kıraatler olmakla birlikte, bu kıraatlere inanmak vâcip, inkâr etmek ise câiz değildir. Cumhur ulemânın görüşüne göre mütevâtir kıraatler, "kırâat-ı seb'a" imamlarının naklettikleri kıraatlerdir.[46]

1.7.1.2. Meşhur Kırâat

"Senedi sahih olan, bir vecihle de olsa Arap dil kurallarına uygun ve takdiren de olsa Resm-i Mushafa muvafık düşmekle birlikte tevâtür derecesine ulaşamayan kıraatlere meşhur kıraat denir."[47] Bu tür kıraatler, kıraat imamlarının katında meşhur olan ve şaz kategorisinde değerlendirilmeyen kıraatlerdir.[48]

On kıraat ve diğer kıraatlerden nakil yolu ile gelen imâle, terkik, teshil gibi gerek usul gerekse ferşte olan farklılıklar dikkate alındığında ihtilafa neden olan muhtelif okuyuşlar bu kapsamda değerlendirilebilir.[49]

---

[42] Muhsin Demirci, *Kur'ân Târihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s. 185.
[43] Şüzüz: Kaide ve kural dışı olan.
[44] Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s. 53;
[45] İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1400/1980, s.15; Kastallânî, Şihâbü'ddin, *Letâifü'l-İşârâtli Fünûni'l-Kırâât*, Kahire 1986, I, 69; ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdulah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Mısır 1972, I, 318.
[46] Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.
[47] İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, ss.9-13; Bâzeûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâat ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr,* 1.Baskı, Dâru'l-Hıcre, Riyad 1417/1996, I, 172.
[48] İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü*, İstanbul 1974, s.265.
[49] Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s.58.

1.7.1.3.Âhad Kıraat

Kıraatlerin tasnifi ile alakalı olarak âhad kıratın iki tane çeşidi vardır. Birincisi, sahih kıraatler kapsamında, diğeri ise zayıf kıraatler kapsamındadır. Sahih kıraatlerin kapsamına giren âhad kıraat, sahih kıraatin; mütevâtir ve meşhur kısmından sonra gelen üçüncü kısmını oluşturmaktadır. Bu tasnife göre âhad kıraat, *"Sika (güvenilir) bir râvi vasıtası ile sahabeden tabiine, oradan da bir sonraki nesile olmak üzere, muttasıl bir senet zinciri ile şazz ve illetten uzak olarak nakledilen kıraatlerdir."*[50]

Özetle âhad Kıraat, sahih senet şartını taşıyıp ta diğer iki şartı da taşıyorsa makbul kıraat kapsamında değerlendirilmektedir.[51]

1.7.2 . Gayr-ı Sahih Kıraatler

Muttasıl bir senetle Hz. Peygambere ulaşmayan veya Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushafa uygun düşmeyen yahut da Arap dil kurallarına ters düşen kıraatlere gayr-ı sahih (zayıf kıratlar) denir. Bunlar da, âhad, şaz, mevzû, müdrec gibi kısımlara ayrılmaktadır.

Hadis ilminde "zayıf" kavramı, sahih ve hasen hadisin şartlarını kendisinde bulundurmayan hadis için kullanılır.[52] Buna göre, "zayıf kıraat" de "Senedinin muttasıl oluşu, rivayet eden kişinin sika olması, kendisinin illet ve şüzûzdan berî olması ve bunun yanı sıra Arap dil kurallarına uygun ve Resm-i Mushafa da muvâfık olması gibi şartlardan birisini ya da daha fazlasını kendisinde bulundurmayan kıraatlere denir.[53]

1.7.2.1. Âhâd Kırâat

"Sika Raviler aracılığı ile muttasıl bir senet zinciri ile Hz. Peygambere dayanan fakat Arap gramerine veya Resm-i hatta uygun olmayan kıraatlere Âhâd kırâat denir."[54] Bu kırâatlere örnek olarak en-Neysâbûrî (v.405/1014)'nin Âsım el-Cühderî (v. 128/745) tariki ile Ebu Bekre'den naklettiği, Rahman Sûresi'nin 76. Âyeti; (متكين غلي **رفارف** خضر و **عباقرى** حسان) zikredilebilir. Çünkü mütevâtir olan kıraatta (رفارف-عباقرى) kelimeleri müfret olarak okunmuştur. Hâsılı kelam, âhâd kıraatta geçen çoğul lafızlar Hz. Osman'ın istinsah

[50] Mehmet Dağ, "Klasik Kıraat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni Bir Kırâat Tasnifi Denemesi" *İslâmiyet Dergisi Dökümantasyon Merkezi*, Yayınlanmamış Makale, s.16.
[51] Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s.59.
[52] Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 512.
[53] Mehmet Dağ, *Kıraat Tasnifleri*, s. 17.
[54] Mehmet Dağ, *Kırâat Tasnifleri*, s. 18.

ettirdiği mushafa yazılış bakımından hiç uymamaktadır. İşte bu sebeple bu tür kıraatleri okumak câiz görülmemiştir.[55]

1.7.2.2. Şâz Kırâat

Kıraat ilminde, yedi harf ruhsatındaki gizemin arkasındaki perdenin kesin ve net bir şekilde aralanamaması sorununun, şaz kavramı içinde geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Şaz kıraat kavramı hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlara bakacak olursak;

Zerkeşi, ***el-Bürhân*** adlı eserinde Ebû Şâme'den rivayetle şaz kıraatı şu şekilde tarif etmiştir. "*Arap dilinin fesâhâtine uygun, sahih senetle gelmiş ve resm-i mushafa da muvafakat eden her kıraat sahih kıraattır. Bu üç esastan biri kendisinde eksik olan kıraat şaz (güvenilir olmayan) kıraattir.*[56] Yani sahih kıraatin taşıması gereken üç şarttan herhangi birinin eksikliği, kıraatın şaz kıraate dönüşmesi demektir.

Suyûtî, ise şaz kıraatı tanımlarken, kısaca senedi sahih olmayan kıraatlerdir diye özetler. Bu tanıma baktığımızda ise, diğer iki şartı taşıyan, sadece senetteki sahihlik şartını taşımayan kıraatler şaz kabul edilmektedir.[57]

Bu kıraate örnek olarak Fâtihâ Sûresi'nin 1/3. Âyetindeki "مالك يوم الدين" âyetindeki "**مالك**" kelimesinin müfret olarak "**ملك**" (meliki) şeklinde okunması, yine "**يوم** kelimesinin sonunu fetha ile (yevme) okunması zikredilebilir.[58]

Merdûd kabul edilen bu kıraatler senetleri sahih olmadığı için, resm-i hatta uygun olsa da veya Arap dil kurallarına uygun olsa da makbul görülmemektedir.[59]

Bir başka örnekte de Ubeyy b. Ka'b'ın kıraati olarak rivâyet edilmekte olan, Ebû Abdillâh el-Yemânî (İbn Semeyfa') ve Ebû Semmal'in Yunus Sûresi 10/92.ayetindeki "فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك ا ية" "Bugün senin bedenini kurtaracağız ki arkadan gelenlere bir ibret olasın âyetinde geçen "**ننجيك**" kelimesini "**ننحيك**" nünehhîke şeklinde

[55] İsmâil Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri Ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul 1996, s. 88.
[56] Zekeşî, *el-Burhân*, I, 331.
[57] Suyûtî, *el-İtkân*, I, 242.
[58] Suyûtî, *el-İtkân*, I, 242.
[59] Suyûtî, el-İtkân, I, 242; Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s.62.

"**خلفك**"kelimesini ise "**حلفك**" halefeke, şeklinde okuması da[60] şaz kıraatlerin örneklerindendir.

1.7.2.3. Müdrec Kıraat

Kur'ân-ı Kerim'i okuyan kimsenin, bazı âyetlere metnin aslından olmayan tefsir içerikli bir takım kelimeleri ekleyerek okumasıdır. "Hattı mushafa uymayan, tefsir içerikli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygambere isnad ettirilmeyen zayıf kıraatlere denir."[61]

Bu tür okumalar, genellikle kendilerine ait Mushafları bulunan sahâbeler, Ubeyy b. Kâ'b ve Abdullah İbn Mes'ûd gibi sahabelerin yazmış oldukları tefsir içerikli Mushaflarda görülmektedir. Bu tür âyetlere yapılan ilave eklemeler, tamamen şahsi notlardan ibarettir. Yoksa sözü geçen sahabeler bu kelimelerin Kur'ân'dan olmadıklarını biliyorlardı ve maksatları ona bir şey karıştırmak değildir. Bu yüzden Kur'ân ile tefsir içeriğindeki bilgileri birlikte yazmaktan çekinmemişlerdir. Fakat kendilerinden sonra gelen nesillerin de bu notları onların ismine isnad ederek yanlış okumalar yapacaklarını düşünememiş olsalar gerektir.[62]

Bu tür kıraatlere Hasan Basrî'nin (Meryem Sûresi 19/71) " وان منكم الا **واردها** كان علي ربك حتما مقضيا" *"İçinizden oraya gitmeyecek hiç kimse yoktur. Oraya girmeleri Rabbinin üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür."* mealindeki âyette geçen "ورود" kelimesinin "دخول"/girmek anlamında olan tefsir mahiyetindeki bu kelimeyi âyete ekleyerek " وان منكم الا واردها **الورود الدخول**كان عليربك حتما مقضيا" şeklinde okuması örnek olarak verilmiştir. [63]

1.7.2.4. Mevzû Kıraat

Mevzu kıraat, kıraat esaslarının hiçbirini kendisinde barındırmayan tamamen asılsız ve uydurma kıraatlerdir. Senet ve metin olarak hiçbir dayanak ve delili bulunmadığı için böyle kıraatlere itibar edilmez.

Bu kıraat türüne örnek olarak, Muhammmed b. Câfer el-Huzâî'nin (v.408) İmam Âzâm Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği, "اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا" *"Kulları içerisinde Allah'tan (gereği gibi) ancak âlimler korkar."* (Fâtır35/28) âyetindeki mansup olan kelimelerin

---

[60] İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *El-Muhteseb Fî Tebyîni Vücûhi Şevvâzi'l-Kırâati Ve'l-İzâhi Minhâ*, (thk. Ali Necdî Nasif, Abdülfettah İsmâil Şelebi), Matbââtu Ehbâru't-Ticâriyye, Kâhire 1994, I, 316; İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, s.16; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 95; Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s. 62.
[61] Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları* s. 62.
[62] Muhsin Demirci, *Kur'ân Târihi*, s. 188.
[63] Suyûtî, *el-İtkân*, I, 243.

sonunun merfu yapılarak, failin meful, mefulun fail olduğu bir şekilde okunmasıdır. Böylece âyette "*Kulları içinde Allah ancak âlimlerden korkar*" manasında bir okuyuş ortaya çıkmaktadır. Bu okuyuşu İmam Âzam'a nisbet etmişlerdir fakat İbn Cezerî, bu okuyuşun mevzû (uydurma) olduğunu, İmam Âzâm'ın böyle bir okuyuştan uzak olduğunu belirtir.[64]

Kur'ân-ı Kerim'in hem yazısı hem de rivâyeti baz alınarak bakıldığında üç tane sahih kıraat kriterinin kuvvetli bir denetleme aracı olması ve bu kadar eleme aşamalarından sonra geriye sadece birkaç tane uydurma rivâyetin kalması, Allah Teâlâ'nın onu biz indirdik ve biz koruyacağız âyetinin âdeta vukû bulmuş hâlidir.

[64] İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 16.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ŞENEBÛZ VE İBN MİKSEM'İN YAŞADIKLARI DÖNEMİN BİLİMSEL, KÜLTÜREL, SİYASAL ÖZELLİKLERİ

Kıraat ilminde mâhir olan iki büyük kurrâ İbn Şenebûz (v. 328/939) ve İbn Miksem el-Attâr (v.354/965), hicrî III. asrın ortaları ile IV. asrın başlarında, Abbâsi devletinin ikinci döneminde Bağdat şehrinde hayatlarını ikâme ettirmiş ve yine Bağdat'ta vefat etmişlerdir. Kıraat ilminde sahih kıraat kriterlerine aykırı okuyuşları ile öne çıkan bu iki âlimin hayatlarına geçmeden önce yaşadıkları şehir Bağdat, Bağdat'ın o dönemlerdeki bilimsel, kültürel ve siyasi özelliklerinin ele alınıp incelenmesi, onları böyle bir eğilime sürükleyen olgunun tarihsel arka planını görebilmemiz açısından önemlidir.

2.1. Yaşadıkları Şehir: Bağdat

Dicle nehrinin her iki yakasında 33°26' 18"kuzey enlemi ile 44° 23' 9" doğu boylamları üzerinde yer alan şehir, VIII. Yüzyılda dönemin ikinci Abbâsi halifesi Ebu Câfer el-Mansur (v.158/775) tarafından (145/762) tarihinde kurulmuştur.[65] Abbâsi devletine kuruluşundan yıkılışına (1258) kadar başkentlik yapmış olan Bağdat şehri, İslâm dünyasının önemli tarih, ilim ve kültür merkezlerinden biri olarak ön plana çıkmış ve 1921 yılında bugünkü Irak'ın başkenti olmuştur.[66]

Ebu Câfer el-Mansur, Bağdat'ı kurduktan sonra Kur'ân-ı Kerimdeki (En'âm Sûresinin 127. Âyeti ve Yûnus Sûresinin 25. Âyetindeki) "cennet" anlamında kullanılan "Dâru's-Selâm" kelimesinden esinlenerek şehre ***"Medînetü's-Selâm"*** ismini vermiştir.[67]

Bağdat, Abbâsi halifelerinin de ilmi ve ilim adamlarını destekleyici politikalarından dolayı hem ilmi anlamda hem de bilimsel anlamda hızlı bir şekilde ilerleme göstermiş, her geçen gün artarak devam eden hızlı gelişiminden dolayı hicri III. ve IV. yy da İslam dünyasının en muazzam şehri konumuna yükselerek altın çağını yaşamıştır.

---

[65] Hatip el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut, ts, ss.66-68; Yakut el-Hamevl, Yâkut b. Abdullah el-Hamevl er-Rûmî el-Bağdâdi, *Mu'cemu'l-Buldan* I-V, Dâru Sadr, Beyrut, ts., ss. 456-460; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I-V, (terc. Zeki Magâmiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul, 972, c.II, s.306; Abdü'l-Aziz ed-Dûrî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, ss. 425-433.

[66] Abdü'l-Aziz ed-Dûrî, "Abbasiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, IV, ss. 425-433.

[67] Abdü'l-Aziz ed-Dûrî, "Abbasiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, IV, ss. 425-433.

2.2. Hicri III. Asırda Bağdat'taki Siyâsî ve Dînî Ortam

Arap olanlara tanıdıkları imtiyazla halkın ve çevrenin tepkisini çeken, hatta Arap olmayan müslümanlara ikinci sınıf insan muamelesi gösteren Emevilere karşı halkın memnuniyetsizliğini bilen Abbasiler, bu durumu kullanarak Bağdat'ta Emevilerin idare şekli olan mülk-devlet biçimi yerine, dine ve hilafete dayalı bir idare şeklini benimseyerek iktidara gelmişlerdir.[68] Böylece Arap olmayan mevâli ile Araplar arasındaki ayırım kalkmış, hatta mevâlinin ilim alanındaki çalışmalarını artırması kendilerinin daha üstün bir konuma gelmelerine sebep olmuştur.[69]

Şimdi kısaca iki müellifimiz İbn Şenebûz ve İbn Miksem el-Attâr'ın yaşadıkları dönemde cereyan eden siyasi olaylara değineceğiz ve onların yaşadıkları bu kargaşalı ortamın kendilerine ilmi ve fikri olarak nasıl bir zemin hazırladığını, sahih kıraat kriterlerine muhalif okuyuşlarının da tarihsel arka planına nasıl bir etki kattığını anlamaya çalışacağız.

Abbâsi hanedanlığının çöküşüne zemin hazırlayan en önemli etkenlerden biri şüphesiz halk arasında ırk ayırımcılığı yapmaktı. Onlar, Arap ırkına mensup olan vatandaşlarını ihmal ederek Arap olmayan İran ve Türk kökenli olan vatandaşlarına öncelik veriyor, hatta yönetim ve idareyi onların eliyle yürüterek, Arap kökenli olanların kin ve nefretle dolmasına sebep oluyorlardı. Ayrıca Hz. Ali taraftarlarına düşmanlıklarını alenen göstermeleri ve Emevi hanedanlarına yaptıkları işkence ve cezalarda iç karışıklıkların ortaya çıkmasındaki önemli etkenlerdir.[70]

Diğer taraftan Bağdat'taki Abbâsi hanedanlığı Mu'tezile mezhebine mensuptur. Kur'ânın mahluk olup olmadığı (mihne) konusunda tartışma çıkaran siyasi erkin, kendileri gibi inanmayan halkı da bu düşünceye inanmaya zorlamaları bir başka karışıklık sebebi olmuştur. İlme ve âlimlere verdiği değer ile tanınan halife Me'mun (v. 833) da bu düşüncede olup, zamanın Bağdat'ta yaşayan âlimlerine sırf Halku'l-Kur'ân meselesini kabul etmediklerinden dolayı baskı ve cezalar uygulamıştır. Fakat bu dikta edici tutumu onun ilmi kişiliğiyle çelişen bir durum olarak tarihe geçmiştir.

---

[68] Hakkı Dursun Yıldız," Abbasiler", *DİA*, İstanbul 1988, II, ss. 31-48.
[69] Hüseyin Algül, *İslam Tarihi,* III, 38.
[70] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Târihi.* (çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), İstanbul: Kayıhan Yayınları, s. 103.

Akıl ve akıl yürütmeye bağlı olan Mutezile mezhebine göre, nassların anlaşılması ve tev'il edilmesinde akıl birincil kaynak ve ana dayanaktır. Onlara göre bilginin kaynaklarından olan duyular, haber ve sezgiye karşı akıl önceliklidir.[71] Yine Mutezile'ye mensup olan bilgin kimseler, din ve akıl vasıtasıyla ortaya çıkarılan bilgilerin birbiri ile ahenk içinde olduğunu ve birbirlerini tamamladıkları görüşünü savunmaktadırlar.[72]

Halife Mu'tasım (v. 842) da kardeşi Me'mun'un yolunu takip etmiş ve aynı yöntemle halkı zorla Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna zorlama yoluna gitmiştir. Halife Vasık (v. 847) ise, amcası Me'mun ve babası Mu'tasım'dan biraz daha koyu bir şekilde mutezile propagandasını sürdürmüş, hatta Bizans devletinde esir olan Müslümanların, esirlikten kurtulabilmeleri için Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeleri şartını getirmiştir. Bunu kabul etmeyenlerin İslâm'dan ve Müslümanlıktan çıktıklarına hükmettiği kaynaklarda zikredilmektedir.[73]

Mutezile mezhebinin akılcığı önceledikleri ve buna istinaden geliştirdikleri metodlarında mutlak akılcılık tezini savunarak, kendilerinin haricindekilere siyaset adamlarını da arkalarına alarak savundukları görüşleri zorla benimsetmeye çalışmaları, daha sonraları hem düşünce özgürlüğü, hem de siyasal yönden engelleyici bir tavır sergilediklerinden dolayı çöküşlerine zemin hazırlamıştır.[74]

Böyle oluşumlar ve fırkalaşmalar Müslümanlar arasında tefrikaya sebep olmuş ve fitnenin ateşi körüklenmiştir. Daha önceleri refah ve huzur içinde yaşayan halk adeta birbirine saldıran, herkesin kendi yaptığını doğru kabul ettiği, kimsenin başkasının doğrusuna tahammül edemediği bir ortam ortaya çıkarmıştır. Böyle siyasi ve dini açıdan çalkantılı olan bir ortamda yaşamak muhakkak, İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in de hayatlarında ve okudukları kıraatlerde ki, benim doğrum doğrudur görüşünün bu tür olaylardan kaynaklandığını ortaya çıkaran önemli bir durumdur.

2.3. Hicri III. Asırda Bağdat'taki İlmi Ortam

İlim ve bilimde hicri ikinci asırda Emeviler döneminde temelleri atılan ve hicri üçüncü asırda kemale eren tedvin, tenkid ve tasnif (ilimlerin tasnifi) faaliyetleri ve buna ilaveten mezhepler arasındaki farklı görüşlerden kaynaklanan tartışmalar, halku'l-Kur'ân

[71] Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği",s. 152.
[72] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Müğnî Fî Ebvâbi't-Tevhit*, (thk. Abdülhalim Mahmut Süleyman Dünya), Dârul Mısriyye, tsz. XIV, 23.
[73] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, s. 103.
[74] Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği", s. 152.

meselesi ve Mu'tezile Mezhebinin devletin resmi mezhebi olarak addedilmesi sonucu bu dönem ilmi yönden hareketli ancak siyasi yönden karışıklıkların, hareketliliklerin yaşandığı bir dönem olmuştur.[75] Biz bu asırdaki dini ve pozitif ilimlerin durumunu aktarmadan önce bu ilimlerin ortaya çıkışlarının sebeplerinin de aktarılmasının ilimlerin geldiği aşamaların görülmesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Dini ve Pozitif İlimlerin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Toplumsal Ve Siyâsal Faktörler:

Emeviler döneminde İran, Hint ve Bizans halklarının kültür ve birikimleri ile karşılaşan Müslümanlar, karşılıklı etkileşim neticesinde, naklî ilimler olarak adlandırılan (hadis, tefsir, hukuk, kelam, dil bilimi), ve pozitif ilimler olarak da adlandırılan aklî ilimler (tıp, kimya vb.) 'de müthiş bir gelişim göstermişlerdir.[76] Fakat naklî ilimlerin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in kıraati ve konuşma dili olan Arapça bu etkileşimden olumsuz bir şekilde etkilenmiş, hem konuşma dili olan Arapçada hem de Kur'ân kıraatlerinde lahn olgusu baş göstermeye başlamış ve dönemin uleması bu sorunun önüne geçebilmek için çalışmaların elzem olduğu kanaatine varmışlardır.

Tâbiin dönemine rastlayan bu zaman diliminde, Emevilerin siyasi iç çekişmeleri ve fetihler sebebiyle genişleyen İslam coğrafyası, kültürel, bilimsel, sanatsal alanda[77] büyük gelişmelerin yaşanmasına, bunun neticesinde de dini ve pozitif ilimlerin temellerinin atılmasına öncülük ederek önemli bir misyon üstlenmiştir.[78]

İslâm'a müntesip olanların kendi içlerindeki teolojik ve teorik şekildeki çeşitli tartışmaları Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlamıştır. Bu durum zamanla kelam ilminin doğmasına sebep olmuştur.[79]Yine farklı kültürlerin etkileşimi neticesinde ortaya çıkan farklı yorumlar, Arap olmayanları Kur'ânı ve sünneti kendi dillerine göre anlamlandırma çabaları tefsir, hadis ve hukuk ilminin ortaya çıkmasındaki önemli bir etken olmuşlardır. Mevzû hadis rivâyet edenlerin sayıları bu dönemde çok fazla artınca hadis ilminde isnat

---

[75] Musa Erkaya, "Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Fâliyetlerine Genel Bir Bakış",*Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2 2008, ss. 247-274.
[76] İrfan Aycan, vd. *Emeviler Dönemi, bilim kültür Ve Sanat Hayatı,* Ankara 2003, s. 29.
[77] A. Engin Beksaç, "Emeviler-Sanat", *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss. 104-108; İrfan Aycan, vd. *Emeviler Dönemi,* ss. 93-210.
[78] İrfan Aycan, vd. *Emeviler Dönemi,* s. 124-125.
[79] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, s.147.

uygulamasının başlaması zarûri bir durum haline gelmiştir. Buna binâen, artık her alınan hadisin kime dayandırıldığına dair senet zinciri istenmiştir.[80]

Fetihler sebebiyle genişleyen topraklar üzerinde Müslüman olan da olmayan da yaşamaya başlamış, bunun sonucunda ortaya çıkan farklı sorunlara çözüm bulunabilmesi açısından da metodolojik yenilikler sağlanarak hukuk ilminin temelleri atılmıştır.[81]

Dini ilimler alanında gözlemlenen oluşum ve gelişimlerden pozitif ilimler de nasibini almış ve felsefe alanında çeşitli çalışmalar başlatılmıştır. Bunun neticesinde farklı dillerin ve dinlerin yaşadığı coğrafyada Aristo mantığı, Yunan felsefesi ve beşeri ilimleri anlatan Hristiyan din adamları ile Müslüman âlimler arasında dinsel münazaralar yaşandığı nakledilmektedir.[82] Şifahi olarak ilk nüvelerini gösteren bu münazaralar, daha sonraki süreçte, kelam okullarının ortaya çıkması ile gelişimini sürdürmüştür. Bütün bu gelişmelere paralel olarak, Yunancayı iyi bilen bir gruba pozitif ilimlerle ilgili kitapların tercümesi yaptırılarak, Abbasîler dönemine rastlayan ilmin ve bilimin altın çağının yaşanacağı zaman dilimine zemin oluşturacak olan tercüme faaliyetleri, bunun yanı sıra da ilmi ve fikri birikimin tohumlarının atıldığı bir geçiş döneminde köprü vazifesi görmüştür.

Hicri üçüncü asra gelindiğinde, Bağdat, Abbâsi halifeliğinin başkenti seçilmiş ve Emeviler döneminde yoğun olarak yaşandığı gözlemlenen fetih hareketlerinin azalmasına paralel olarak Müslümanlar ilim ve bilimle daha fazla uğraşma fırsatı bulmuşlardır. Bu vesile ile de İslam toplumunda, bilimsel ve sosyolojik anlamda ilerleme ve gelişmeler kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır.[83]Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Emeviler döneminde İslâmî ilimlerin ortaya çıkışına etki eden bazı faktörler olmuş ve yavaş yavaş ortaya çıkan ilimler bu döneme gelinceye kadar kendi metodolojilerini oluşturarak özgün eserler telif etmeye başlamışlardır. Tedvin ve tasnif işlemleri hicri ikinci yüzyılda

---

[80] Muhammed Accâc Hatip, *es-Sünne Kable't-Tedvîn,* Beyrut 1980, Dâru'l-Fikr, ss. 149-155; Hatib Muhammed Haccâc, *Usûli'l-Hadîs Ulûmüh Ve Müstalahuh,* Beyrut 1981, Dâru'l-Fikr, ss. 100-106; Muhammed Abdülaziz el-Havlî, *Târîhu'l-Fün^ni'l-Hadîsinnebevî,* (thk. Mahmut el-Arnaut-Muhammed Bedrettin el-Kahveci), Dımaşk 1988, Dâru İbn Kesir, s. 37;

[81] Hayrettin Karaman, *Hukuk Tarihi,* İstanbul 1989, Nesil Yayınları, ss. 161-168; Muhammed Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi,* (çev. Haydar Hatiboğlu), İstanbul 1974, Kahraman Yayınları, ss. 159-182; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İctihat Felsefesi,* İstanbul 1993, İşaret Yay, ss. 58-61; Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 148.

[82] Mâcit Fahri, *İslam Felsefesi Târihi,* (çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 11; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme,*İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 17-18.

[83] Nuri Ünlü, *İslam Tarihi,*İFAV Yay., İstanbul 1993, ss. 239-244; Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 208.

tamamlandığından dolayı bu dönem artık ilimlerin sistematikleşmeye başladığı bir dönem olmuştur.[84]

Bağdat'ı yöneten Abbâsî devletinin mâlî anlamda gelişmesi, farklı etnik grupların İslâm ile müşerref olması ve buna paralel olarak da özellikle Halife Mansur, Harun Reşit (v. 809) ve Me'mun gibi hükümdarların ilmi ve bilimi destekleyici politika izlemeleri sonucunda tercüme faaliyetlerinin hızla gelişmesi, ilmi anlamda Bağdat'ta büyük bir dinamizmin öncüsü olmuştur.[85] Hızla gelişen tercüme faaliyetleri neticesinde felsefe ve akli ilimler ile alakalı birçok eser bu dönemde Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiş[86] ve tercüme faaliyetleri Me'mun döneminde "Beytü'l-Hikme" nin kurulmasıyla adeta taçlandırılarak, akademik anlamda çalışmaların yapıldığı bir bilim evi olmuştur.[87]

İslamî ilimlerin bu dönemdeki gelişimleri ise şöyle olmuştur;

Hadis ilminde daha önceleri uydurma hadis rivayet edenlere karşı bir önlem olarak alınan isnad sistemi bir üst seviyeye çıkarak, bu şekilde rivayet yapanlara karşı münekkit hadisçiler yetişmiştir.[88] Kaynaklarda "müctehidler asrı" olarak geçen bu asır, İslâm hukuku açısından da altın çağın yaşandığı, fıkhi mezheblerin oluşumu ve ictihat özgürlüğünün sağlanması bakımından büyük öneme hâizdir.[89] Kelam ilmi de bu dönemden nasibini almış ve itikadi fırkalar karşılıklı olarak birbirlerine eserler telif etmeye başlamışlardır.[90] Tefsir ve Nahiv ilmi açısından büyük gelişmelerin kaydedildiği bu asırda, dil eksenli olarak, Basra ve Kûfe ekollerinin kurulduğu ve bu vesile ile de lugavi tefsirlerin ilk nüvelerini teşkil eden Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân türü çalışmaların ön plana çıktığı görülmektedir.

Bu dönemde kıraat ilminin geldiği aşamaya daha sonraki bölümde detaylı bir şekilde yer vereceğimiz için kısaca özetleyecek olursak, rivayet edilen kıraatlerden tercih yapılmasının belirginleştiği, kurulan dil ekollerinin de etkisi ile kıraatlere dil eksenli yaklaşıldığı ve kıraati seb'a da dâhil olmak üzere çoğu imamın bu dönemde yaşadığından dolayı imamlar dönemi olarak anıldığı bir dönem olmuştur.

---

[84] Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 27.
[85] Mehmet Dağ, *İhticac,* s.209.
[86] Hüseyin Algül, *İslam Tarihi,* Gonca Yayınevi, İstanbul 1997, III, 382; Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 209.
[87] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş,* TDV Yay., Ankara 1997, ss. 37-40.
[88] Mehmet Dağ, *İhticac,* s.209.
[89] Hayrettin Karaman, *Hukuk Târihi,* Nesil Yay., İstanbul 1989, ss. 169-180; Hüseyin Algül, *a.g.e.,* III, ss. 385-390; Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 209.
[90] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler" *DİA*., İstanbul 1988, I, ss. 42-43.

Bütün bu gelişmeler sonucunda Bağdat hicri üçüncü asırda dini ve pozitif ilimler alanında birçok çalışmaların yapıldığı, icat ve mucitlerin menşei olan bir şehir haline gelmiştir.

2.3.1. Kıraat İlminin Durumu

Hicri III. asra gelinceye kadar çoğunlukla Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi beldelerde aktif olan kıraat faaliyetleri, üçüncü asırda yapılan fetih hareketleri ve İslâmlaştırma faaliyetleri sonucunda Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılım göstermiştir.[91]

Hicri II. asrın sonlarına yaklaşıldığında, kıraatleri araştıran kurrâlar o zamana kadar okunan bütün kıraatleri bir araya getirmiş, kıraatleri rivâyet edenleri, hangi vecihe göre okuduklarını okuyanlara isnad etmiş, bu vesile ile de kıraatlerin sakimini sahihinden ayırmaya çalışmışlardır.[92]

Bu dönemde yapılan tercüme faaliyetleri neticesinde aklî ilimlerin gelişmesi, tüm disiplinleri etkilediği gibi kıraat ilmini de etkilemiştir. Farklı kültürlerden İslâm'a girenler, aynı zamanda bu kültürel etkileşimle vahiy lafızlarını sorgulamaya başlamışlar, dönem içerisinde bunlara cevap verilmekle birlikte disiplinler yukarıda da belirttiğimiz gibi kendi metodolojilerini oluşturmaya başlamışlardır. Bu bağlamda kıraat ilmi de hem râvi sayısının fazlalığı, hem de kıraat ilmine yönelik olumsuz bakışları bertaraf edebilmek için sahihi sakimden ayıracak kriterler koymuşlar ve bunları yazdıkları eserlerle kayıt altına almaya çalışmışlardır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren hicri III. asrın ortalarına kadar, Müslümanlar Kur'ân kıraatında Hz. Osman'ın Mushaflarına uygun şekilde okumalarını sürdürürken aralarında ihtilafa neden olmayan genel bir hoşgörü durumu hâkimdi.[93] Ancak sahih kıraat kriterlerinin belirlenmesi zamana yayıldığı için, bir önceki dönemde sahih senet ve Resm-i Mushafa uygunluk şartları yerleştirilmeye çalışılırken, bu dönemde Arap olmayanların Arap toplumuna fetihler sebebiyle karışması sonucunda görülen lahn olgusu,

---

[91] Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi Ve Târihi,* Emin Yayınları, 2.Baskı, Bursa 2014, s. 74.
[92] Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 11, 2011, s.28; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 11, Nisan 2018, s. 125.
[93] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü,* Fecr Yayınları, Ankara 2005, s.41.

Arap dil kurallarına uygunluk şartının üzerinde durularak dil üzerine yoğunlaşılmasını gerekli kılmıştır.

İslâmî ilimlerin çoğunun doğuşuna zemin hazırlayan durumun dilden kaynaklı olduğu, farklı fikirlerin ve kültürlerin yorum farklılıklarına yol açtığı, kelam ekollerinin yanı sıra fıkhi mezheplerin de karşıt görüşlerinin dil sorunundan kaynaklandığı göze çarpan önemli bir durumdur.[94] Kur'ân'ın kıraatindeki dilden kaynaklı farklı okumalar ise, bütün İslâmi ilimlere kaynaklık etmesi açısından kabul edilemez, mazur görülemez bir durumdur. Câbirî'nin de dediği gibi "*Arapça Kur'ân'ın mâhiyetinin bir parçasıdır*"[95] Buna mebni olarak da kıraatlerde dil üzerinde gerçekleşen lahn olgusunun ortadan kaldırılması için tabiin döneminde başlayan çalışmalar, bu dönemde artırılarak sorunun giderilmesi amaçlanmıştır. Görüldüğü gibi dil olgusu, diğer ilimlerin gelişiminde ve sistemleşmesinde mihenk taşı mesabesindeyken, bunun yanı sırada kendi gelişimini diğer ilimlerle beraber ilerleterek dinamizmin öncüsü olmuştur.

Dil olgusunun bu kadar önemli olması, sağlam temellerle desteklenmesi açısından üzerinde titizlikle durulması gereken bir konu olmuştur. Bu amaçla dönemin uleması, Arap dilini dıştan hiçbir etkenin bulunmadığı çöldeki bedevilerin söylediklerini referans alarak birikim oluşturmaya çalışmışlardır.[96] Dikkat çeken bir durum vardır ki, oda kıraat ilmi ile uğraşanların aynı zamanda da dilci olmalarıdır. Dil üzerine yapılan veri toplama işlemlerinde de birçok kıraatçi değişik beldelere seyahat etmişlerdir. Bunların başında ise, Kisâi (v. 805), Halil b. Ahmed (v. 791) ve Ebû Amr (v. 771) gibi kıraatçiler gelmektedir.[97] Yapılan ilmi seyahatler sonucunda, daha öncede belirttiğimiz gibi farklı metotlarla elde edilen veriler ilerleyen süreçte kendilerine ait dil ekollerini oluşturarak, metodolojik açıdan zengin bir literatüre kaynaklık etmişlerdir.[98] Daha sonraki bölümde, Nahiv ilmi ve

---

[94] Câbirî, Muhammed Abîd, *Arap Aklının Oluşumu,* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s. 104.
[95] Câbirî, Muhammed Abîd, *Arap Aklının Oluşumu,* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s. 104.
[96] Efgâni, Said Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv,* el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 19; Şelkânî, Abdülhamit Şelkânî, Trablus 1982, s. 475.
[97] İbnü'l-Enbârî, Abdürrezzak Ali Enbârî, *Cem'u'l-Kur'âni'l-Kerim,* Bağdat 1981, s. 19; Yâkût, Şihâbü'dddin Ebu Abdullah Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ,* Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., XIII, 169; Kıftî, Cemâleddin Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Ruvât Alâ Enbâhi'n-Nühât,* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1986, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, II, 257; Kayravânî, İbn Reşik Ebû Ali Hasan el-Kayrevâni, *el-Umde Fî Mehâsını'ş-Şi'r Ve Adâbih Ve Nakdih,* (M. Muhyiddin Abdülhamit), Beyrut ts., I, 88.
[98] Mahmud, Mahmud Hüsni, *el-Medresetü'l Bağdâdiyye Fî Târihi'n-Nahvi'l Arabiyye,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, ss. 55-60; Mustafa Sekkâ, *Beyne'l-Basriyyin Ve'l-Kûfiyyin Mecelletü Mecmâil'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire 1958, s. 91.

ekollerine müstakil bir başlık açtığımızdan dolayı burada bu kadarı ile iktifa etmek durumundayız.

Kıraat ilmi bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılınca, dönemin kıraatçileri yukarıda ismi geçen şehirlerden kıraat rivayetlerini alabilmek için uzun ve yorucu yolculuklar yapmışlardır. Aldıkları rivayetlerden hareketle kelimelerde hemze, med, kasr, imâle, tahfif, idgam gibi eda şekillerinde şahsi tercihler yaparak gittikleri beldelerde kendi tercihlerine göre Kur'ân-ı Kerim'i okumuşlar ve bu tercihler doğrultusunda talebelerine öğretmişlerdir.[99] Kıraatlerin sıhhat şartlarını taşıyan rivâyet ve okuyuşlar arasından kendi tercihini yapanların sayısı o kadar fazlaydı ki, halk ilmi sağlam ve takvalı yaşayanlar arasında seçim yaparak almak istemiş ve onların etrafında gruplaşmışlardır.[100]

Kıraat âlimlerinin sayıca çok olmasından dolayı haddinden fazla kıraat zuhur etmiş, bu da birçok okuyuş şeklinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[101] Kıraat alanında eserler vermiş olan kurrâdan bazıları bu konudaki düşüncelerini ve kıraat bağlamında dönemin resmini eserlerinde nakletmişlerdir. Örneğin "***el-Kâmil Fi'l-Kırâat***" isimli eserin yazarı olan Hüzelî, "***Kıraat ilminde üçyüz altmış beş kurrâ ile karşılaştım"*** demiş ve kıraat imamlarından elli kıraat, bin dörtyüz elli dokuz rivâyet ve tariki topladığını nakletmiştir.[102]

Hz. Osman'ın, Kur'ân'ı istinsah ettirip belirli beldelere göndermesi öncesinde yedi harf ruhsatı ve çeşitli nedenlerden kaynaklanan değişik okuma şekilleri, hem havâsın hem de avamın gündeminde önemli bir konu olmuştur. Kıraat ilminde bu dönemde tercih olgusuna ağırlık verildiği ve yapılan tercihlerinde dilsel açıdan delillerle desteklendiği görülmektedir.[103]

Mekkî b. Ebî Tâlib ise bu konudaki görüşlerini şöyle beyan etmektedir: "*Hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asırda kıraat imamlarından rivâyet edenlerin sayısının çok fazla olması aralarındaki ihtilafın da genişlemesine sebep olmuştur."*[104]

---

[99] Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Târihi,* s.75.
[100] Sehavî, Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ Ve Kemâlü'l-İkrâ,* (neş. Abdülkerim Zübeydi), Beyrut 1413, II, 428; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi Ve Târihi,* s.75.
[101] Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *El-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2006, I, 329.
[102] Mûsa Akpınar, "*Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi*", s. 145.
[103] Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 210.
[104] Kaddûrî Ganim, *Muhaddarât Fî Ulûmi'l-Kur'ân,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, I, 412; Abdü'l-Hâdî el-Fazlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye,* Daru'l-Kalem, Beyrut 1985, s. 81.

"*Senedi sahih olan, Arap dil kurallarına uygun olan ve lafzî olarak Resm-î Mushaf'ın hattına muvafık bütün kıraatler sahihtir ve yedi kıraate dâhildir. İşte bu makbul görülen kıraatleri yedi kişinin veya yedi bin kişinin nakletmesi önemli değildir. Önemli olan kural ve kâidesine uygun olarak belirlenen kıraatlerdir." demiştir.*[105]

Ebû Amr ed-Dânî ise bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır: "*Kıraat imamları, bir kıraati inceledikleri zaman Arap dil kurallarına ve dilin toplumdaki yaygınlığına değil, o kıraatin sahih bir senede dayanıp dayanmadığına bakarlar. Yani sahih senetle sabit olduktan sonra, toplumda yaygın olmasa da, Arap dil kurallarına uymasa da o kıraat sahihtir".*[106]

Bu dönemde Hz. Peygamber'e sahih ve muttasıl bir sened ile isnâd edilme şartını taşıyan kıraatler olduğu gibi, Resm'i Mushafa uygun düşmeyen ve Arap dil kurallarına uygunluk şartını taşımayan bunun yanı sıra da bazı müfessir sahabelerin tefsir sahifelerini örnek alan ve onların okuyuşlarına kendi okuyuşlarını isnâd ettiren kişiler toplumda yaygınlık kazanmaya başlamıştı.

İşte bu çeşitli sebeplerden dolayı, Kıraat âlimleri kıraat ilminde, tıpkı hadis ilmindeki uydurma hadis rivayet eden ravilerden temizlemek için yapılan cerh ve ta'dil yöntemine benzer şekilde belli bir düzen ve disiplin oluşturmaya çalışmışlardır. Bu düşünceyle de kıraatlerde sahihlik kriterlerine uygun olanları kabul edip olmayanları bırakmayı elzem görmüşlerdir.[107]

Hicri III. asırda Kıraat-i Seb'a ve Aşere imamlarının birkaçı hariç hepsi bu dönemde yaşamışlar ve kıraat ilmi bu dönemde zirve noktasına ulaşmıştır. Kıraat alanında yazılan ilk eserlerde bu dönemde ortaya çıkmıştır. Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellam (v.224-828), ***Kitâbü'l-Kıraat***, Ebû Hâtim es-Sicistanî "***Kitâbü'l-Mesâhif***"(v.255/868), Mekkî b. Ebû Tâlib, ***el-Keşf an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb'*** ve Ebû Amr ed-Dânî'nin ***et-Teysîr*** adlı eserlerini bu dönemde telif etmişler ve kıraat ilmine büyük bir birikim kazandırmışlardır.[108]

Fakat şu da bilinmelidir ki, ilk kıraat eserlerini yazan müellifler herhangi bir sınırlandırmaya gitmeden kendi dönemlerinde temâyüz etmiş, şöhret bulmuş kıraatleri

---

[105] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne An Meâni'l-Kırâat,* s. 68.
[106] Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim), Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1990, I, 412; Abdü'l-Hâdî el-Fazlî, *el-Kırââtu'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1985, s. 81.
[107] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü,* Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 41.
[108] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA* md., İstanbul 1988, II, 31-48.

dikkate alarak bu eserleri yazmışlardır. Buna binâen de eserlerini telif ederlerken yedi kıraatinde üzerinde birçok kıraati zikretmişlerdir. Bu konuya örnek olarak, er-Râfî, ***İ'câzu'l-Kur'ân*** adlı eserinde, Ebû Ubeyd b. El-Kâsım b. Sellam'ın yazdığı eserde, meşhur olan kıraatlerle birlikte 25 kıraat daha zikrettiğini kaydetmektedir.[109] Kâsım b. Sellâm'dan sonra Kâlûn'ün talebesi olan Gâzi İsmâil b. İshak el-Mâliki, (v.282) içerisinde yedi kıraat imamının da bulunduğu yirmi imamın kıraatlerini kayıt altına almıştır.[110] Bu eserlere ilave olarak, Muhammed b. Cerir et-Taberî (v.310) de aynı şekilde yirminin üzerinde imamın kıraatini eserinde nakletmiştir.[111]

Kıraat alanında yazılan ilk eserlere baktığımızda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan ve sahih kıraat şartlarından diğer ikisini de içerisinde barındıran bütün kıraatler ayırt edilmeksizin değer görerek kayda geçmiş, bunun yanı sıra da, her ne kadar sahih kıraat kriterlerine sahip olanlar sahih kategorisinde değerlendirilse de, dönemin bütün kârilerinin kıraatleri değil de, toplumda daha fazla yaygınlık gösteren kıraatlerin belli bir sayıya hasredilerek zikredilerek nakledildiğini görmekteyiz.[112]

Hatta bu yazarlardan bazıları, eserlerinde meşhur yedi kıraat imamını zikretmezken, onlardan daha üstün ve kuvvetli gördüklerini eserlerine almışlardır. Buna örnek verecek olursak, Hatim b. es-Sicistânî, Hamzâ, Kisâî ve İbn Âmir'inkıratlerini terk ederek, onların yerine onlardan daha üstün gördükleri kıraat imamlarından yirmi tanesini eserlerinde zikretmişlerdir. Aynı şekilde Taberî, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellam, gibi kıraat eseri yazarları da eserlerinde yedi imama ilaveten onbeş kurrânın daha ismini kaydetmişlerdir.[113]

Toparlamak gerekirse, bu dönem sayısal anlamda çok fazla olan kıraat rivâyetlerinden tercihlerin yapıldığı, kıraatlerin sahih senet ve Resm-i mushafa uygunluk kriteri arka plana atılmaksızın dil ekseni üzerine yoğunlaşıldığı bir dönem olmuştur. Ayrıca lahn olayının toplum içerisinde yaygınlaştığı, buna istinaden de farklı okumalardan

---

[109] Er-Râfî, Mustafa Sadık er-Râfî, İ'câzu'l-Kur'ân Ve Beleğâtü'n-Nebeviyye, Mektebetü't-ticâriyye, Mısır 1345/1926, ss. 42-43; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fafültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 183.
[110] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâtü'l-Kurrâ*, Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, ss.151-152.
[111] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, ss.151-152; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâtü'l-Kurrâ*, II, 77, Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 252.
[112] İbn Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I, 34.
[113] Mekkî, *el-İbâne an Meânî'l-Kıraat*, ss.37-40; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I, 414; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 321.

kaynaklanan sorunların ortaya çıktığı, bu sorunlara çözüm arayışına girildiği bir dönemdir. Dil üzerine yapılan çalışmaların da farklı dil ekollerinin kurulmasına sebep olduğu, her ekolün kendi kriterleri çerçevesinde kıraatlere yaklaştığı ve bunun neticesinde de kıraatçi ve dilci farklılaşması sorunlarına odaklanıldığı bir dönem olmuştur.[114]

2.3.2. Nahiv İlminde Ön Plana Çıkan Temel Durum

Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak nâzil olması ve kıraatlerin de Arap dili ile telaffuz edilmesi, dil olgusunun kıraat ilminin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Sahih kıraatlerin üç şartına genel olarak baktığımızda, isnad şartının sahabe dönemine dayandığı, mushafa uygunluğun ise tâbiin dönemine dayandığı görülmektedir. Diğer bir şart olan Arap dil kurallarına uygunluk ise yine Tâbiin döneminde ortaya çıkan lahn olgusu ve Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushafların noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in kıraatı ve konuşma dilindeki bozulmaları temizlemek amacıyla dil çalışmaları ilk olarak Tâbiûn döneminde başlamıştır. Çalışmaların sistematik olarak Basra ekolü ile devam ettiği, Kûfe ekolünün ise sadece dil bilimi ile değil bunun yanı sıra kıraat şiir ve tarih ile ilgili haberlerin rivayetiyle ilgilendiği kaydedilmektedir.[115] Her iki şehirde de farklı lehçeler konuşan çeşitli Arap kabileleri ve Farsça konuşan binlerce köle ve dönemin sanatkârları bir arada yaşamaktaydı. Bu sebepten ötürü sadeliğini ve fasihliğini kaybeden Arapça ister istemez bozulmaya başladı.[116]

Farklı etnik grupların bir arada yaşaması, dil bazında farkında olmaksızın bozulmalara sebep olmaktadır. Oysaki dil, bir kültürün diğer bir kültüre aktarılmasındaki en önemli araçtır. Fakat hem kıraat açısından, hem de dilsel açıdan kendini iyiden iyiye hissettiren dildeki telaffuzdaki bozulmalar (lahn), nahiv (dil kurallarının) tespitini; Kur'ân'ın okunuşundaki bozulmalar ise Kur'ân'ın harekelenmesini gerektiren sebeplerden olmuştur.[117]

2.3.2.1. Dil Çalışmalarının Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Nedenler

Kur'ân-ı Kerim'in nâzil olduğu Mekke döneminde, Kureyş lehçesi bütün halk tarafından kullanılmakta ve Kur'ân kıraati de bu dil üzerinden yapılmaktaydı. Fakat sahabe

---

[114] Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 213.
[115] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştrel Bir Yaklaşım,* s. 218; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye,* Dâru'l-Meârif, Mısır 1968, s.20.
[116] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, III, 165.
[117] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına eleştirel Bir Yaklaşım*, s.165.

döneminden sonraki zaman diliminde fetih hareketlerinin çoğalması ve İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması, farklı grupların bir arada yaşamasından kaynaklı olarak dil sorununu ortaya çıkaran en önemli olgu olmuştur. Bunun yanı sıra, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Osman döneminde harekesiz ve noktasız olarak istinsah edilişi de farklı okuyuş biçimlerinin ortaya çıkmasına davetiye çıkaran diğer bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3.2.1.1. Lahn Sorunu

Lahn: "***Dil, Lehçe, üstü kapalı konuşmak, anlamak, kavramak, bir sözün mânâ ve mefhumu, uslup, söyleyiş tarzı, güzel konuşmak, nağme, makam, zekâ, imâlı konuşma, ta'riz ve sözde hata etmek gibi anlamlara karşılık gelen bir kelimedir.***[118]Teknik olarak lahn kelimesinin anlamı ise, kelimelerin seslendirilmesi ve cümle diziminde yapılan hata olarak tanımlanmaktadır.[119]

İlk olarak dildeki bozulmalar Tâbiûn döneminde görülmüş, yapılan fetih hareketleri sebebiyle farklı etnik gruplar bir arada yaşamaya başlamışlardır. İslam ile müşerref olan fakat Arap olmayan (mevâlî) Müslümanlar, Zimmîler ve Müslüman olan Araplar gibi gruplar vardı. Bunlardan Mevâlî sınıfına giren grup, kendi ana dillerinin etkisinden dolayı, hem konuşma dilini öğrenmede hem de Kur'ân-ı Kerim'in okunmasını öğrenmede fazla sıkıntı çekmişler ve içinden çıkamadıkları bu durumdan dolayı lahn olgusunun yayılmasında farkında olmasalar da büyük bir etken olarak ön plana çıkmışlardır.[120]

Mevâlî ile birlikte yaşamaya başlayan Müslüman olan Araplar da üzüm üzüme baka baka kararır atasözü misalince, zamanla kendi ana dillerindeki fasihliği kaybetmişler ve lahn olgusu artık onların da aralarında iyice yerleşmeye başlamıştır.[121]

Toplumun her kesimine hızla yayılan lahn olgusu artık içinden çıkılamaz bir hal almış, öyle ki bu durum Kur'ân-ı Kerim'in kıraatına varana kadar sirâyet etmiştir. Kur'ân-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın kelamı olması hasebiyle normal bir insanın sözü ile bir tutulamaz.

---

[118] Bkz. Muhammed b. Ebûbekr Abdulkadir er-Râzi, *Muhtâru's-Sıhah*, (thk. Mahmut Hâtır), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1995, s. 248; Mahmut b. Ömer el-Zemahşeri, *el-Fâik Fî Gârîbi'l-Hadis*, (thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Dâru'l-Ma'rife, Lübnan ts. II, 377; Mehmet Dağ, *İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s.149.

[119] Ragıb el-İsfahanî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., s.449; Mehmet Dağ, *İhticac,* s.149.

[120] Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm,*Mektebetü Nehdâ, Mısır tsz., ss.251-252; Muhammed Semir Necib el-Lebdî, *Eseru'l-Kur'ân Ve'l-Kırâât Fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Dârul Kütübü's-Sekâfiyye, Kuveyt 1978, s.19; Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 152.

[121] Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahnın Doğuşu*",Selçuk Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1997, s.7, (Lahn)

En ufak bir tahrif ve anlam kayması Allah-u Teâlâ'nın verdiği emir ve koyduğu yasakları, kısacası ilahi hitabın yanlış anlaşılmasına sebep olacak olan çok ciddi bir durumdur.[122]

Lahn olgusunu örneklendirecek olursak bir kimse Tevbe Sûresindeki " **اَنَّ اللّٰهَ بَرِيۡٓءٌ مِنَالۡمُشۡرِكِيۡنَۙ وَرَسُوۡلُهٗؕ**"[123] âyeti kerimesindeki **"Rasülühü"** kelimesini **" Rasülihi"** şeklinde kesra ile okumuştur. Âyetin asıl manası ***"Allah ve Rasûlü müşriklerden uzaktır"*** iken tamamen ters bir manaya dönüşerek ***"Allah müşriklerden ve Rasûlünden uzaktır"*** şeklinde değişmektedir.

Bunun gibi Kur'ân tilavet edilirken yapılan lahn hatalarından birçok örnek vardır. Bu örneklerin çokluğu lahn olgusunun kıraat ilmini ve kârileri ciddi anlamda etkisi altına aldığını göstermektedir.

Tâbiin döneminde başlayan lahn olgusu Tebeu Tâbiîn dönemine gelinceye kadar alınan önlemlere rağmen ortadan kalkmamış, hatta daha da fazla yayılma göstermiştir. [124] Emeviler döneminde lahn yapmaktan bir nebzede olsa çekinildiği halde Abbâsiler döneminde özellikle lahn yapıldığı kaynaklarda geçmektedir.[125]

Lahn olgusuna genel olarak bakıldığında, Kur'ân-ı Kerim'in teorik anlamda harekelenmesi ve dil kurallarının tesbit edilmesi zorunluluğunu getirirken, pratik anlamda ise sahih ile sakîmin arasının ayrılmasının gerekliliğini getirmiştir.

2.3.2.1.2. Mushafın Harekesiz Ve Noktasız Oluşu

Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaflar, çeşitli kıraatleri içerisinde barındırması maksadına binaen, bilinçli olarak noktasız ve harekesiz bırakılmıştır.[126] Ancak sahabe döneminde bir sorun çıkarmayan harekesiz ve noktasız Mushaflar, daha sonraki süreçlerde farklı kültürlerin İslam'a girerek bir arada yaşaması ve okuma yazma oranının yükselmesi gibi sebeplerden ötürü, Kur'ân-ı Kerim'in yazıdan kıraat edilmesini gerekli kılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'in harekesiz ve noktasız olarak yazıya geçirilmesi de manayı bozacak şekilde yanlış okumaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir durum olmuştur.

---

[122] Mehmet Dağ, *İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,* s. 152.
[123] Tevbe 9/3.
[124] Karadavut, *Arap Dilinde Lahnın Doğuşu,* s. 334.
[125] Yakut, Şihâbü'd-Din Ebû Abdullah Yâkut b Abdullah el-Hamevî, *İrşâdü'l-Erib İlâ Mâ'rifeti'l-Edîb*, Beyrut ts.,I, 72; Mehmet Dağ, *İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,* s. 214.
[126] Mehmet Dağ, *İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s.166.

İşte bütün bu olumsuzlukların ve hatalı okuyuşların giderilebilmesi, sahih okuyuşların da kontrol altına alınabilmesi için, Kur'ân-ı Kerimdeki kelimelerin sarfi ve nahvi durumlarını ortaya koyacak olan harekeleme sistemine ihtiyaç duyulmuştur.[127]

Çünkü harekesiz olan Mushaf, insanların farklı okumaları ve anlamalarının yanı sıra, bir de belirsizlikten kaynaklı uydurma kıraatlerin zuhur etmesine sebebiyet vermiştir.[128] Bu dönemde ortaya çıkan dil olgusunun da etkisi ile dilsel olarak temeli olan, fakat nakli olarak temeli olmayan kıraatler de, Mushaflın harekesiz olmasından kaynaklanan diğer bir sorun olmuştur.[129]

Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'i harekeleme tarzındaki noktalama işlemini ilk olarak gerçekleştiren kimsenin Ebu'l-Esved ed-Düeli olduğu hakkında görüş birliği vardır.[130]Yine aynı şekilde nahiv kuralarını tespit etme aşamasında çalışmalar yapan ilk kişi olduğu da kaynaklarda geçen Ebû'l-Esved'in, Kur'ân-ı Kerim'deki kelime sonlarının i'rabını belli etmek için kullandığı noktalama işaretleri, lahn sorununa çözüm bulmak içindi.[131] Fakat sadece nokta koyularak çözülmeye çalışılan bu sorun, Arap harflerindeki noktalı olanlar arasında tekrar bir karışıklığa neden olarak yeniden çözüm arayışına gidilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i bugünkü şekliyle harekeleme ve noktalama işlemini Halîl b. Ahmed'in yapmasıyla birlikte ortaya çıkan karışıklıklar tamamen çözülmüştür.

2.3.3. Dil Ekolleri ve Yöntemleri

Bu dönemde filoloji alanında ciddi anlamda çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalara bağlı olarak da farklı dil ekolleri ortaya çıkmıştır. Tabiin döneminde dil ekollerinin temeli atılmış olsa da asıl anlamda yerleşmesi hicri IV. Asırda olmuştur.[132]

Aslında dil ile ilgili çalışmaların sistematik olarak Basra ekolü ile başladığı, Kûfe ekolünün ise sadece dil bilimi ile değil bunun yanı sıra kıraat, şiir ve tarih ile ilgili

---

[127] Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muhkem Fî Nakdi'l-Mesâhif,*(thk. İzzet Hasan)Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1997, ss.18-19; İsmail Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzülü Ve Kırââtı,* Nedve Yayınları, İstanbul 1981, s.230; Yakup Civelek, *Arap Dilinde İrap Olgusu,* Ankara 2003, Araştırma Yayınları, s.70.

[128] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü,* Fecr Yay., Ankara 2005, s. 42.

[129] Mehmet Dağ, *İhticâc,* s. 171.

[130] Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muknî Fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsar, (*thk. Muhammed Sadık Kamhavî), Mektebetül Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1978, s.129; Muhammed Zayid Muhammed Yusuf, *Târîhu Kitâbeti'l-Mushâfü'ş-şerif,* Müessesetü Ukaz, Cidde 1992, ss.80-81.

[131] Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Sebebü Vad'i İlmi'l-Arabiyye*, (thk. Mervan el-Atiyye) Dâru'l-Hicre, Dımaşk 1988, ss.34-38; Zübeydi, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Endülûsî, *Tabakâtü'n-Nahviyyin Ve'l-Lugaviyyin*, ss. 11-12-21.

[132] Tâbiinden olan Ebu'l-Esved ed-Düelî, Yahyâ b. Yâmer, Nasr b. Hazım ve Abdurrahman b. Hürmüz'ün Basra mektebinin ilk kuruculları ve ilk tabakasını oluşturan âlimler olduğu kaydedilmektedir. (bkz.Tantavi, Nahiv, 57-58)

haberlerin rivayetiyle ilgilendiği kaynaklarda kaydedilmektedir.[133] Her iki şehirde de farklı lehçeler konuşan çeşitli Arap kabileleri ve Farsça konuşan binlerce köle ve dönemin sanatkârları bir arada yaşamaktaydı. Bu sebepten ötürü sadeliğini ve fasihliğini kaybeden Arapça ister istemez bozulmaya başlamıştır.[134]

Ebu'l-Esved ed-Düeli, Kur'ân-ı Kerim'e ilk harekeleme tarzındaki noktalama işaretlerini uygulayan ve nahiv kurallarını tespite yönelik çalışmayı başlatan Kûfe nahiv medresesinden daha eski olan Basra nahiv medresesinin temellerini atan ilk kişi olarak tarihe geçmiştir.[135]

Hem Basra hem de Kûfe dil ekolünün eğitim ve öğretim metotları semâ' (işitmeye) ve kıyasa bağlı idi.[136] Basra, şehir hayatından uzak, doğal çöl ortamında yabancı etnik unsurlardan uzak fasih Arapça konuşabilen bedevi Arapların yaşadığı bir yerde kurulmuştu.[137] Kûfe ise, filolojik verilere ulaşmanın sıkıntılı olduğu, fasih Arapça konuşan kimselerin olmadığı ve başta İran olmak üzere farklı milletlerin bir arada yaşadığı bir yerde kurulmasından dolayı orada konuşulan Arapça Basra'daki kadar açık ve fasih değildi.[138]

Bu coğrafi bölgelerin kurulduğu yerler ve içindeki yaşayan halkın farklı etnik gruplarla karışmış olma durumları o bölgelerde yaşayan halkın duygu ve düşünce dünyasını etkilemiş olan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki nahiv ekolü de semâ' ve kıyas metoduna başvurmuştur. Basra dil ekolünü incelediğimizde, semâ metodu mucibince Arap dilini ve kurallarını ince bir süzgeçten geçirerek, çöllerde yaşayan ve fasih Arapça konuşan bedevilerden alarak topluma çok dikkatli ve titiz bir şekilde nakletmeye özen gösterdiklerini müşahede etmekteyiz. Onlar kıyas metodunu etkin bir şekilde kullanmaktan kaçınmışlar, nadir ve şaz olarak belirtilen

---

[133] Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye,* Dâru'l-Meârif, Mısır 1968, s.20.
[134] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* III, 165.
[135] Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muknî fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr*, (thk. Muhammed Sâdık Kamhavî), Mektebetü'k-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978, ss. 3-4; Suyûtî, *Sebebü Vad'i İlmi'l-Arabiyye*, (thk. Mervan b. El-Atiyye) Dâru'l-Hıcre, Dımaşk 1988, s. 38; Yusuf Muhammed Zâyid Muhammed, *Târîhu Kitâbeti'l-Mushâfü'ş-Şerif*, Müessesetü Ukaz, Cidde 1992, s.80-81; Hasan İbrahim Hasan, a.g.e., III, 298.
[136] Mehmet Mûsa Şirin, "Nahv İlmi Ve Ekolleri",*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı: I, 186.
[137] Ahmet et-Tantavî, *Neşetu'n-Nahv Ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) Dâru'l-Meârif, Kâhire tsz.,s.124; İlyas Karslı, Abdülkadir Kişmir, "Basra Ve Kûfe Dil Ekolleri Arasındaki İhtilaflarda Mâkisun Aleyhin Rolü*", Uluslarası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 11, sayı.55, s. 103.
[138] Said el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv,* Matbâatü'l-Câmiâtu's-Sûriye, Suriye 1377, s.190.

kullanımların kıyas metodu ile değerlendirmeye alınamayacağını ancak bu kullanımlarında muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.[139]

Kûfeliler ise, semâ'nın alış biçiminde Basralılar kadar ince ve titiz davranmamış tam aksine hem şehirdeki, hem de çöldeki Araplardan şaz da olsa, nadir de olsa duydukları her bir şekli kıyaslarına dayanak olarak göstermişlerdir.[140] Ayrıca Kûfeli filologlar nahvin birçok meselesinde Basralı dil âlimlerine muhalefet ederek Kûfe nahiv ekolünü kurmuşlardır.[141] Basralılar, Kûfelilerin bu her duyduğunu alma tutumlarını sert bir dille eleştirmişler, hatta Kûfe Nahiv ekolünün kurucusu olan Kisâî'yi, nahiv ilmini tahrif etmekle itham etmişlerdir. Çünkü Kisâî, sadece zorunlu durumlarda kullanılan şaz olan filolojik veriyi, asıl olarak kabul edip kıyasa makisun aleyh yapmıştır.[142]

Bütün bu verilerden hareketle, Basra dil ekolünün semâ metodunu, Kûfe dil ekolünün ise kıyas metodunu daha çok tercih ettiği görülmektedir. Buda iki mektebin arasını ayıran önemli metodolojik bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır.[143]Her iki ekolün görüşlerinin sentezi ile oluşan Bağdat ekolüne, hicri dördüncü asırdaki ilmi gelişimler bölümünde müstakil bir başlık açtığımız için burada ayrıca zikretmedik.

2.3.4. Bu Dönemde Kıraat-Dil Bağlamında Yapılan Çalışmalar

Daha önceki başlıklarda ele aldığımız gibi, İslâm dünyasında fetihlerin çoğalması ve farklı etnik grupların bir arada yaşamaya başlaması ile karşılıklı etkileşimden dolayı dilde lahn olgusu baş göstermiştir. Bununla birlikte, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Kur'ân-ı Kerim'i harekesiz ve noktasız olarak istinsah ettirmesi, kıraatlerin de manayı bozacak şekillerde hatalı olarak okunmasına zemin hazırlamıştır. Bütün bu sebeplerden dolayı hem Kur'ân tilavetinin doğru bir şekilde yapılabilmesi, hem de sahih olan

---

[139] Tantavî, Muhammed Tantavi, *Neş'etü'n-Nahv Ve Târîhu Eşhüri'n-Nühât,* Dâru'l-Meârif, Mısır 1973, s. 113.

[140] Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye,* Dâru'l-Meârif, Kâhire 1968, ss.21-22; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe,* Dâru'l-Meârif, Beyrut 1986, s.114; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi,* Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, I, 242; Mehmet Mûsa Şirin, "Nahv İlmi Ve Ekolleri",s.187.

[141] İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâlü'd-Dîn Abdurrahman B. Muhammed, *el-İnsaf Fî Mesâili'l-Hılâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn Ve'l-Kûfiyyîn,* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit) Matbâatü's-Saade, Mısır 1971, s.557.

[142] Suyûtî, *el-İktirah Fî Usûli'n-Nahv Ve Cedelih,* (thk. Muhammed b. Yusuf), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1965, II, 164. İlyas Karslı, Abdülkadir Kişmir, "Basra Ve Kûfe Dil Ekolleri Arasındaki İhtilaflarda Mâkisun Aleyhin Rolü"*, Uluslarası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 11, sayı.55, s. 103.

[143] Selami Bakırcı- Kenan Demirayak, "Başlangıçtan Günümüze Arap Dili Grameri Târihi*", AÜFEF Yay*.,Erzurum 2001, s. 56.

okumaların kontrol altına alınabilmesi amacı ile Kur'ân kelimelerinin sarf ve nahiv ile ilgili olan harekeleme ve noktalama gibi belirleyici bir tekniğe ihtiyaç hâsıl olmuştur.[144]

Kur'ân-ı Kerim'in harekelenmesi ve noktalanması konusunu ele alan hemen hemen bütün kaynaklar, noktalama ve harekeleme sistemini ilk geliştiren kimsenin Alî b. Ebî Tâlib'in öğrencisi olan Ebu'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) olduğunu kaydetmektedirler.[145] Kendisinin aynı şekilde nahiv ilmindeki kural ve kaidelerin belirlenmesinde de ilk çalışmalara öncülük ettiği bilinmektedir.[146]

Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin harekeleme işlemini yaparken bazı metotlar kullandığı rivâyet edilmektedir. Bu konuda oldukça titiz davranan Düelî'nin kendisine yardım için gönderilen 30 tane kâtib'in arasından 29 tanesini eleyip birini seçerek, seçtiği kâtibe bir kalem ve mushafın asıl metninin zıddı olacak renkte bir mürekkep almasını istediği kaynaklarda zikredilmektedir.[147] Harekeleme işlemi esnasında nasıl bir yol izlediğini de şöyle aktarmaktadır. "*Ben kıraat ederken eğer dudaklarımı öne doğru götürürsem harfin önüne, geriye çekerek okursam harfin üstüne, dudaklarımı incelterek okursam yani kesralı yaparsam harfin altına nokta koy. Eğer ki bu şekilde noktaladıktan sonra gunne yaparsam aynı yere iki nokta koy."*[148] Anlaşılacağı üzere Düelî, bugün Kur'ân-ı Kerimdeki okuduğumuz şekli ile hareke koymamış, fakat okumalardaki hataların önüne geçebilmek için nahiv ilminin de gereği olan kelime sonlarındaki harekelerini belli etmek adına o dönemdeki irabını nokta işareti ile yapmıştır. Onun yaptığı bu işlem hatalı okumalar sonucu karşılaşılan sorunun daha çok kelime sonlarındaki harekelerde yapıldığı izlenimini vermektedir.[149]

Ebu'l-Esved'in Kur'ân'ı Kerim'i hatalı okuyuşlardan kurtarmak için başlattığı bu ilk harekeleme tarzındaki noktalama işlemi, aynı zamanda Kur'ân dili olan Arapça açısından da nahiv kurallarının temellerinin atılmasına vesile olan önemli bir gelişmedir.[150]

---

[144] Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muhkem Fî Nakdi'l-Mesâhif,*(thk. İzzet Hasan) Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1997, ss.18-19; İsmail Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzülü Ve Kırââtı,*Nedve Yayınları, İstanbul 1981, s.230; Yakup Civelek, *Arap Dilinde İrap Olgusu,* Ankara 2003, Araştırma Yayınları, s. 70.

[145] İbn Nedim, *el-Fihrist,* II, 45; İbnü'l-Enbârî, *el-Vakıf Ve'l-İbtidâ,*(Muhyiddin Abdurraahman Ramazan), Dımeşk 1971, I, 39; Mesut Okumuş, "Kur'ân İmlâsının Gelişimi Üzerine Bazı Tesbit Ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2010/1, 9, s. 17; s. 18.

[146] Cümâhî, Muhammed b. Selman el-Cümâhî, *Tabâkâtu'ş-Şuhûli'ş-Şuârâ*, (thk. Mahmut Muhammed Şakir), Dâru'l-Medenî, Cidde tsz.,I, 12.

[147] Dânî, *Muhkem,* ss.3-4.

[148] Dânî, *Muhkem*, ss.6-7; Lugavî, *Merâtibü'n-Nahviyyûn,* ss.10-11; Mehmet Dağ, *İhticac*, s.167.

[149] Maşalı, Mehemet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*: *Mushaf Tarihi Ve İmlası,* Ankara 2004, İlahiyat; Mehmet Dağ, *İhticac*, s.167.

[150] Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'rab' Olgusu,* s.71.

Düeli'nin dil ve nahiv kurallarının belirlemesindeki asıl amaç, konuşmalardaki hataları düzeltmekten ziyade, Kur'ân'ın yanlış tilavet edilmesinden kaynaklanan hatalardan insanları kurtarabilmektir.[151]

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak nâzil olması ile beslenen nahiv ilmi, zamanla gelişerek kural ve kaidelerinin de Kur'ân'dan yola çıkılarak tespit edildiği nadide bir ilim olarak İslâmi ilimler arasındaki yerini almıştır.[152] Kur'ân-ı Kerim ve nahiv ilminin bu karşılıklı etkileşimi, Kur'ân'ın bir taraftan nahiv dil kurallarının oluşturulabilmesi için önemli bir kaynak olduğunu gösteriyor iken diğer taraftan da elde edilen kural ve kaidelerin kendisinde bizzat tatbik edildiği kutsal bir kitap olduğunu göstermektedir.[153]

Bu dönemde Kur'ân'ın hatalı okumalardan arındırılması için harekelenmesi ve nahiv dil kurallarının oluşturulup Kur'ân'a uygulanması dışında, birde ilahi hitabın doğru anlaşılabilmesi için Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân geleneği gündeme gelmiş, dönemin dilcileri bu alanlarda birçok eser telif etmişlerdir. Onların bu çabaları bu alanda geniş bir literatürün kazanılmasına sebep olmuştur.[154] Lugavî tefsirlerin ilk örneklerini oluşturan İ'rabu'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'an çalışmaları kuvvetli bir etkileşim içerisinde gelişimlerini sürdürmüşlerdir. İ'râbu'l-Kur'ân ilk başlarda Meâni'l-Kur'ân ilminin çatısı altında iken daha sonraları müstakil bir bölüm haline gelmiştir.[155]

Meâni'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Kerim'de geçen Arapça kelimelerin ve cümlelerin, lugattaki manalarının iraplarının da dikkate alınarak âyeti kerimelerin tek tek açıklandığı bir lugavi tefsir çeşididir.[156] Filolojik anlamda yapılan ilk tefsir çalışmalarının örneği olan Me'âni'l-Kur'ânlar, rivâyet ve dirayet tefsirlerinin arasında bir köprü görevi görerek, metod olarak İ'râbu'l-Kur'ân çalışmalarına uzun bir müddet boyunca zemin hazırlamıştır. Bu tefsirlerin asıl amacı, yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'ân âyetlerinin doğru manalarını

---

[151] Abdülhamit Birışık, "İrabul-Kuran", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul 2000, 22, s. 377;Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 168.
[152] Muhammed Semir Necip El-Lebdî, *Eseru'l-Kur'ân Ve'l-Kırâât Fi'n-Nahvi'lArabî,* Dâru'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Kuveyt 1978, ss.31-32.
[153] Mehmet Dağ, *İhticac*, s. 168.
[154] Abdülhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII, 377.
[155]Ebû İshak İbrahim b. Es-Serî b. Sehl ez-Zeccâcî, *Meâni'l-Kur'ân Ve İrâbühû,* (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 39; Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü,* Gece Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2015, s.123.
[156]et-Tayyar b. Mûsa b. Süleymen b. Nâsır, *et-Tefsîru luğaviyyil-Kur'âni'l-Kerim,* Dâru İbnü'l-Cevzi,Riyad 1422/2001, s.245;Süleyman M. Kayagil, *Meâni'l-Kur'ân'da el-Ahfeş'in Şiirle İstişhadda Bulunduğu Garib Kelimeler,* s.1.

eldeki veriler doğrultusunda vermektir.[157] Bu sebeple de âyetlerdeki lafızların sarfi yapısı bakımından nasıl türetildiğini, kökeninin hangi dil kuralına dayandığını, cümlelerin ve kelimelerin i'râb durumunu araştırıp özüne inerek Arap dil kurallarına uyup uymadığının analizini yaparak, gerek gördükleri durumlarda da âyetin sebebi nüzûlüne, nasih ve mensuh durumuna da inerek bu titiz çalışmaları yürütmüşlerdir.[158]

Hem Meâni'l-Kur'ân hem de İ'râbu'l-Kur'ân türü lugavi tefsirler, âyetlerin dildeki kurallara uygun olup olmadıklarını inceleyip irapları ile de ilgilenmeleri açısından aynı zamanda filolojik türde eserlerdir. Mesela Ferrâ'nın "***Meâni'l-Kur'âni***" bu alanda kaynak gösterilen ilk örnektir. Kendisi Kûfe ekolüne mensup olduğu için eserini de bu ekolün kıstasları çerçevesinde kaleme almıştır.[159] Ferrâ, eserini yazarken öncelikle muhtelif okuyuş şekillerini ele alıp bunların neden bu şekilde okunduklarını dilsel verilere dayanarak açıklamış, daha sonra da âyetin delalet ettiği manasını vermiştir. Bu alanda telif edilen diğer eserler ise, Âhfeş'in (v.215/830) ve Zeccac'ın (v. 311/923) "***Meâni'l-Kur'ân Ve İ'râbuhu"*** isimli eserleridir. Ferrâ, eserini bağlı olduğu Kûfe dil ekolünün görüşlerini yansıtır şekilde yazdığı gibi, Basra dil ekolüne mensup olan Zeccâc da, Basra dil ekolüne mensup olduğu için o yöndeki eğilimi ile eserini yazmıştır. Zeccac'ın eserine baktığımızda ise bütün kıraatleri dilsel olarak açıklayarak temellerini ortaya koymuş, âyetlere de bu çerçevede anlam vermiştir.[160]Delillerini ortaya koyduğu kıraatlerden kendi dil ekolünün kurallarına uyan kıraatleri tercih etmiş, uymayanları ise, delillerini sunarak tenkid etmiştir.[161]Meâni'l-Kur'ân, müstakil bir ilim olduktan sonra verilen ilk eser ise Nehhas'ın (v. 338/950) ***İ'râbü'l-Kur'ân'***ıdır. Bu eserlerin hepsi de günümüze kadar ulaşmış önemli kaynaklardandır.[162] Verilen eserlere baktığımızda kıraatleri delillendirerek açıkladıkları, fakat kendi dil kurallarına uymayan kıraatleri eleştirdikleri görülmektedir. Basra ekolü bu

[157] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* DİB. Yay. Ankara 1988, I, 277.
[158] Ebû Câfer Ahmet b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim,* (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Mektebetü'l-Mekreme, Medine 1988, I, 42; Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü,* Gece Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2015, s.123.
[159] Mekrem, Abdülâl Salim Ömer Ahmet Muhtar el-Mekrem, *Mu'cemü'l-Kırââti'l-Kur'âniyye,* Kuveyt 1982, s.173; Durmuş, Arap Dili, s.449.
[160] Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân Ve İ'râbühü,* (thk. Abdulcelil Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 45;İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân" İstanbul 2016, TDV İslam Ansiklopedisi, II, ss. 207-209;
[161] Rufeyde, İbrahim Abdullah, *en-Nahv Ve Kütübüt-Tefsir,* Dâru'l-Cemâhiriyye,Bingazi 1990, I, 390.
[162] Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü,* s.123.

anlamda öne çıkan bir ekol olması hasebiyle, Zeccâc'ın kıraatleri bu anlamda en çok eleştiren nahiv âlimi olduğu kaynaklarda geçmektedir.[163]

İ'râbü'l-Kur'ân:

Kur'ân'ı kelime kelime açıklayıp anlayarak, bilinmeyen kelimelerin manasını araştırıp öğrenerek okumak demektir.[164] Ebu'l-Esved, hatalı okuyuşlardan dolayı rahatsızlık duyarak noktalama işlemi yapmasına "Kur'ân'ı i'rab etmek" tabirini kullanmıştır.[165] Bu alanda hem nahiv ilmi, hem de nahiv ilminin kuralları hakkında ilk kaynak olarak zikredilen eser Sibeveyhi'nin ***el-Kitâb***'ıdır. Bu eser nahiv ilminin kuralları ve anlamlarının yanı sıra, kaidelerin oluşturulması aşamasında çöldeki bedevilerin yaygın kullanımları baz alınarak kıyas ve ta'lile mebnî olan çıkarımlardan oluşmaktadır.[166]

Bazı dil bilimciler ile kıraatçilerin aynı kişiler olması, telif edilen bu eserlerde kıraatlere derin bir şekilde yer verilmesine sebep olmuştur. Fakat gözden kaçırılan bir sorun vardır ki, o da filoloji alanında eser yazan kişinin hangi dil ekolüne mensup ise onun metodlarına göre kıraatleri inceleyip kendi ekolünün şartlarına uyanı kullanıp, uymayan kıraati de kullanmayıp reddetmesi idi.[167] Yine karşımıza bu olgunun öncüsü olan Basra dil ekolüne mensup âlimler çıkmaktadır. Sibeveyhî ve kendisinden sonra gelenlerin bu yöntemi kullandıklarını müşahede etmekteyiz.[168]

Kutrub Muhammed el-Müstenîr (206/821),[169] Ebû Mervân Abdullah b. Hubey (239/854),[170] Müberred (286/900)[171] gibi âlimler bu dönemde ***"İ'râbü'l-Kur'ân"*** ismi ile eserler kaleme almışlar, fakat bu eserlerin hiçbirisi günümüze ulaşamamıştır.

2.4. Hicrî IV. Asırda Bağdat'taki Siyâsî ve Dînî Ortam

Bu dönem, Abbâsilerin ikinci ve çöküş dönemine tekâbül etmektedir. Devlet içindeki karışıklıkları gidermek ve eski güçlü haline getirmek isteyen halifeler olmuşsa da, tamamen Türk halkın nüfuzu altına girerek hiçbir otoritesi kalmayan, adeta halktan korkan

---

[163] Rufeyde, *Nahiv,* I, ss. 391-394.
[164] Abdülhamit Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 377.
[165] Dânî, *el-Muhkem,* s.4.
[166] Abdülhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", s. 377.
[167]el-Uşeybi, Beşire Ali El-Ferec el-Uşeybî, *Eseru'l-Mâne'n-Nahvî Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim Bi'r-Rey,* Bingazi 1999 (Eser) s.218; Mehmet Dağ, *İhticâc,* s.260.
[168] Rufeyde, *Nahv,* II, 1085.
[169] İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec, *el-Fihrist,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 53.
[170] Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Endülûsî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn Ve'l-Lugaviyyîn,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahm), Dâru'l-Meârif, Mısır tsz., s. 282.
[171] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist,* s. 65.

halifeler yüzünden siyasi çöküş hız kazanmıştır. Bunun yanı sıra birbiriyle çekişme içinde olan, Samâniler, Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular, Hamdâniler gibi küçük devletçikler kurulmuştur.[172]

Bu devletler siyasi otoritenin zayıflamasında önemli rol oynamışsa da, İslam medeniyetinin yükselmesinde, ilim ve bilimin gelişip kıtalar ötesine ulaşmasında kayda değer bir etkiye ev sahipliği yapmışlardır.[173]

Emeviler döneminde zirveye ulaşan fetih hareketleri Abbasilerin ikinci döneminde yoğun olarak devam etmemiş ve azalmıştır.[174] Siyasi mücadeleler ve iç isyanların bu dönemde daha çok yaşandığını müşahede etmekteyiz.[175]

Halife Muktedir ve Kâhir Billâh dönemin' (295-320/908-932) den itibaren, gelgitler yaşayan ve bir türlü eski gücüne kavuşamayan siyasi otorite, fitne ve kargaşanın yaygınlaştığı bir döneme doğru hızla ilerlemiştir. Muktedirden sonra Muhammed b. Mu'tezid ismiyle yönetime getirilen ve "Kâhir-billâh" lakabıyla ünlenen halifenin, merhametsiz ve sertliği ile meşhur olduğu, şiddet ve intikam ateşi ile yanan bir kişilik ile vasfedildiği kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.[176]Yönetimin bu kadar baskıcı ve sert tutumu psikolojik açıdan, o bölgede yaşayan halkında davranışlarına sirayet eden, aykırı eylemler sergilemelerine yön veren dikkatimizi çeken başka bir olgudur.

İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in içinde yaşamış oldukları siyasi ortamda, pek çok dini ve siyasi çekişmelerin, isyanların baş gösterdiği, özellikle akılcılığa ve özgür iradeye verdiği önemle bilinen Mutezile mezhebinin teşekkülünü tamamlayarak altın çağını yaşadığı ve devletin resmi mezhebi haline geldiği bir döneme tekabül etmektedir.[177] Sadece Mu'tezile değil o dönemde Şii'lik hareketinin de ön plana çıktığı, diğer taraftan da İranlı olan İsmâililer'in Mısır'da Fatımî devletini kurdukları, farklı mezheplere ev sahipliği yaptığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.[178]

---

[172] Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri,* Kültür Bakanlığı Yay.,Ankara 1989, ss. 175-229.
[173] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, III, 334.
[174] Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*. III, 381.
[175] Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, ss. 231-237-242-243-253-255-263-265.
[176] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, III, 371; Mesûdî, Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher,* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit), 4. Baskı, el-Mektebetü'l-Ticâretü'l-Kübrâ, II, 514.
[177] Kâdî Abdülcebbâr, Kâdı'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlü'l-İtizâl Ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk.Fuad Seyyid), Dâru's-Sakâfe, Tunus 1406, s. 143.
[178] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, s.103.

Akıl ve akıl yürütmeye bağlı olan Mu'tezile mezhebine göre, nassların anlaşılması ve tev'il edilmesinde akılana dayanaktır. Onlara göre bilginin kaynaklarından olan, duyular, haber ve sezgiye karşı akıl önceliklidir.[179] Yine Mu'tezileye mensup olan bilgin kimseler, din ve akıl vasıtasıyla ortaya çıkarılan bilgilerin birbiri ile ahenk içinde olduğunu ve birbirlerini tamamladıkları görüşünü savunmaktadırlar.[180]

Mutezile mezhebi, akılcılığı ön planda tutan, irade özgürlüğüne önem veren, bireysel ve eleştirel olarak sorgulayıcı bir tutum sergileyen bir mezheb olarak karşımıza çıkmaktadır.[181] Hicri IV. asırda Abbâsiler döneminde zirveye yükselen Mu'tezile mezhebi, siyâset adamlarının da desteği ile hem sarayda hem saray dışında, bunun yanı sıra da ilim meclislerinde fikir özgürlüğüne dayalı olarak kelâmi tartışmalara serbestlik getirmiş, iktidâra yakın olan bazı âlimler ise bu mezhebi desteklediklerini ilan etmişlerdir.[182]

2.5. Hicrî IV. Asırda Bağdat'taki İlmî Ortam

Bağdat hicri IV. asırda genel olarak siyasi gerileme ve çöküş sürecinde hızla gelişme gösterirken, hayrete şayan bir şekilde ilim ve kültür alanındaki gelişmelerden hiçbir şey kaybetmeyip adeta her geçen gün kendini yenileyen bir şehir haline gelmiştir. Abbâsîlerin çöküş aşamasına rastlayan bu dönemde merkezi otoritenin zayıflaması, birçok bağımsız devletçiğin şehrin farklı bölgelerinde bağımsızlığını ilan etmesine sebep olmuştur.[183] Fakat bu durumdan ilmî ve fikrî birikimler etkilenmemiş aksine daha çok canlanarak kültürel gelişime farklı motifler kazandırmıştır.[184] Farklı kültürlerle etkileşimin arttığı bu dönemde, farklı fikirlerin ve fırkaların cedel türündeki ilmi münazaraları bilimsel anlamdaki zenginliğin gelişmesini önemli ölçüde etkilemiştir.[185] Bir önceki dönemde dini ve pozitif ilimler alanında birçok ilerlemenin gerçekleştiğini aktarmıştık.

---

[179] Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği",s.152.
[180] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Müğnî Fî Ebvâbi't-Tevhit*, (thk. Abdülhalim Mahmut Süleyman Dünya), Dârul Mısriyye, tsz. XIV, 23.
[181] Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği",*İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı: 1-2, Bahar-Güz 2009, s.145.
[182] İbn Tayfur, *Kitâbü Bağdât*, (thk. Muhammed Zâhid b. El-Hasan el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1949, s.45; Osman Aydınlı; "Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği", s. 150.
[183] Bosword, C.E.,*İslam Devletleri Tarihi*, (çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli) Oğuz Yayınları, İstanbul 1980, ss. 13-328; Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, ss. 175-229; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* III, ss. 433-496; IV, 11-102; Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993, ss.291-294.
[184] Mehmet Dağ, *İhticac,* s.283.
[185] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* IV, 270.

Bu ilmi gelişim, anladığımız kadarıyla dine, ilme ve bilime bağlı olan âlimlerin zamanın kargaşalı ortamına bakmaksızın hem aklî hem de naklî ilimlerde en iyiyi aramak ve bulmak için rihleler yapmalarına, ellerindeki ilimlerle övünüp bunlar bize yeter demeyip kendilerini her geçen gün yenileyerek gelecek nesillere sağlam kaynaklar ve ilimler bırakmalarına zemin hazırlamıştır.

Yine bu dönemde, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelam gibi dini ilimlerin yanı sıra geometri, felsefe, musiki, tıp, matematik, tarih ve coğrafya gibi pozitif ilimler sahasında da gelişmeler gözlemlenmiştir. Tercüme faaliyetleri çerçevesinde Me'mun döneminde Yunan felsefesinden çok fazla eserin tercüme edilmesinin akabinde, İslam toplumu felsefe ilmi ile hem hal olarak birçok eseri inceleyerek şerh edip, kendi hatalarını bulma ve düzeltme fırsatı yakalamışlardır.[186] Müslümanların felsefe ile meşgul olmasıyla birlikte artık meselelere akıl, mantık ve sorgulama penceresinden bakılmaya başlanmış ve bu durumdan diğer İslami ilimler de payesini almıştır.[187]

Kelam ve Tefsir bu bakış açısından en çok etkilenen ilimler olmasının yanı sıra, artık bu ilimlerin incelemeleri rasyonel bir çerçeve etrafında şekillenmeye başlamıştır. Kelam ilminin teolojik konulardaki aklı önceleyen metodu, devletin resmi mezhebi olan Mu'tezilenin gelişmesine katkıda bulunurken, Tefsir ilminin de ayetlere mana verirken sadece nakli temel almayıp akla da bunun yanında önemli ölçüde yer vermesi, "Dirâyet Tefsiri"nin gelişmesine zemin hazırlayan bir etken olmuştur.[188]

Farklı kültür ve etnik grupların çoğalması, Yunancadan Arapçaya çevrilen eserlerin çokluğu, ilim ve bilime katkı sağlayarak günden güne ilerlemesinde köprü görevi görmüştür.

2.5.1. Kıraat İlmi ve İbn Mücâhid'in Sahih Kıraatleri Yedi İle Sınırlaması

Bu dönem, tıpkı diğer ilimlerin ekolleşmesi ve müstakilleşmesi sürecinde olduğu gibi, kıraat ilminde de meselelere akli muhakeme ile bakıldığı ve sorgulamanın başladığı bir dönemdir.

Hicri ikinci ve üçüncü asırda kıraat imamlarından yapılan sahih kıraat rivayetleri oldukça fazlaydı.[189]Sayıca fazla olan bu kıraat rivayetlerinden, sahihlik şartlarını

[186] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi,* IV, 330.
[187] Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 284.
[188] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, IV. ss. 284-294.
[189] Mehmet Dağ*, İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 286.

kendisinde barındıranlar arasından tercih yapılarak okunabiliyordu. Tâbiûn ve Tebeu Tâbiîn döneminden sonra Ebû Ubeyd el-Kâsım, Sicistâni ve Taberî gibi dönemin kıraat alanındaki nüfuz sahibi olan âlimleri, sahih kıraat şartlarını taşıyan ve yedi kıraati de içine alan okumaları ihtiva eden yirmi veya yirmi beş imam ve kıraatini yazdıkları eserlerde zikretmişlerdir.[190]

İbn Mücâhid (v.324) hicrî IV. asrın başlarında kendi dönemine gelinceye kadar ortaya çıkan sayıca fazla olan kıraat rivayetlerini, tıpkı Hz.Osman'ın halifeliği döneminde Kur'ân'ı Kerim'i yanlış okumalardan kurtarmak için ruhsata bağlı olan okumaları sınırlandırması gibi yedi ile sınırlandırmıştır.[191] Fakat İbn Mücâhid'in yaptığı bu sınırlandırma işlemi Hz. Osman'ın yaptığı gibi genel bir kabul görmemiş, hatta yedi kıraatın dışındakilerin sahih addedilmemesi olarak görülerek, dönemin kıraatçileri tarafından tenkid edilerek eleştirilmiştir.[192]

İbn Mücâhid "***Kitâbü's-Seb'a***" isimli eserinde neden kıraatleri yedi ile sınırladığını anlatmış ve kendisini bu eyleme yönelten önemli iç ve dış etkenlerin olduğunu ileri sürmüştür.

Dış Etkenler:

Bunlardan ilkinin, kıraat rivayetlerinin bu kadar fazla oluşu hem akılları karıştıran, hem de öğrenmeyi zorlaştıran bir durum olduğunu belirtilirken,[193] diğerinin ise yaşadığı dönemde bazı hafızların, kıraat ve irap vecihlerini iyi bilen, kıraatler arasındaki illeti anlayabilecek uzmanlığa sahip ve Arap lehçelerinin bilgilerine de vâkıf iken, bazılarının da Arapçayı bilmenin yanı sıra lahn yapacak şekilde tilavette hata yaptıklarını, bir kısmının ise Arap dilinin inceliklerini bilmedikleri için müteşabih (birbirine benzeyen) ayetlerde telaffuz bozukluğu yaptıklarını nakletmektedir.[194]Bütün bu farklı okuyuş şekilleri, Hz.

---

[190] İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr Fi'l-Kırââti'l-Aşr,*(thk. Ali Muhammed Dabbağ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.,I, 34; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması:Eleştirel Bir Yaklaşım", Bahar 2006, *Ekev Akademi Dergisi,* yıl:10, s. 27.

[191] Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne An Meâni'l-Kıraat*, s.48; İbn Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I, 34; Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Abdullah, *el-Bürhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2006, I, 330; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", s.88; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", s.129; Mehmet Ünal, *Bir Kıraat Terimi Olarak Huccetin Kavramsal Alanı Ve Tarihsel Gelişimi*, s.80.

[192] Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım",Bahar 2006, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:10, s. 27.

[193] Mehmet Dağ*, İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 285.

[194] İbn Mücâhid, Ebû Bekir, *Kitâbü's-Seb'a*, (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-Meârif, Kâhire, s. 45.

Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'ın özüne birebir uymadığı için dönemin âlimleri arasında tartışmalara sebep olmuştur.

Bu konuda Mekkî b. Ebî Tâlib de İbn Mücâhid'in yaptığı sınırlandırma işlemini şöyle gerekçelendirmiştir: "***Hicri ikinci ve üçüncü asra gelindiğinde kıraat hakkında yapılan rivâyetler çok fazlaydı, dördüncü asra gelindiğinde ise sayıca fazla olan bu rivayetlerin alanının daraltılması ihtiyacı hissedildi ve İbn Mücâhid kıraatleri yedi ile sınırlayarak bu fiili gerçekleştirdi"[195].***

İbn Mücâhid, birçok farklı okumaların cereyan ettiği ve dönem içindeki ehliyetsiz kişiler tarafından bu farklı okuyuşların, tıpkı Hz. Peygamber'in zamanındaki yedi harf ruhsatını kötüye kullanıp, birçok okuyuş şekilleri çıkarıp da okuyuşlarını yedi harf ruhsatına dayandırmaları gibi olaylardan dolayı sahih kıraatleri yedi ile sınırlayarak bu durumun önüne geçmeye çalışmıştır.[196]

Nitekim tezimizin de konusu olan İbn Şenebûz ve İbn Miksem, bu dönemde İbn Mücâhid'in kastettiği sahih kıraat kriterlerine aykırı okuyuşlar yaparak İbn Mücâhid'in bu eylemine sebebiyet veren iki çağdaşı olarak, kırââtleri kendi kriterleri doğrultusunda okuma çabasına girmiş olarak karşımıza çıkmaktadırlar. İbn Şenebûz'ün yedi harf ruhsatını ve Resm-i Mushaf'ın özü ile uyuşmayan Abdullah b. Mes'ûd ile Ubeyy b. Ka'b gibi sahabelerin Mushaflarını referans alarak okumalar yaptığı,[197] İbn Miksem'in de resmi mushafa uygun olan bütün kelimelerin, Arap dilinin kurallarına uygun olan her bir vecihle okunabileceği tezini savunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[198]Tezimizin ilerleyen kısımlarında iki kura âlimin hayatları bölümünde kıraat kriterlerine ayrıca değinilecektir.

İç Etkenler:

İbn Mücâhid'in sahih kıraatleri yedi sayısı ile sınırlamasının diğer bir nedeni de, dil bilim kurallarına irab açısından tam olarak uymayıp zayıf olanları yedinin dışında bırakıp, i'râb bakımından sağlam olanları ise yedinin içine dâhil etmesidir.[199]İbn Mücâhid bu sebebe kendisini götüren gerekçeyi eserinde şöyle nakletmektedir. **"*Farklı kıraatlerden dil***

---

[195]Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması" s. 86; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne An Meâni'l-Kırâât,* (thk. Abdülfettah İsmail Şelebî), Dâru Nahdâ, Kâhire tsz., s.86.
[196] Fadlî, Abdülhâdî, *El-Kırââtü'l-Kur'âniyye: Târih ve Târif*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1985, (Kırâât), s.36, Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s. 33; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s.285.
[197] Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ'i'l-kibâr Ale't-Tabakâti Ve'l-âsâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, II, 548
[198] Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ'i'l-kibâr,* II, 550.
[199] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s.285.

açısından etkin, kullanımı az olan şaz vecihler ile i'rab açısından manası zayıf olanlar vardır. Ne yazık ki bu kıraatler tilavet edilmektedir. Bunlardan bir kısım okuyuşlar ise vesveseye sebep olarak hataya ve yanlış okumaya götürmektedir. Bu hatalardan bazısını ise sadece o alanda uzman olan kişiler anlar."[200]

Arapça nâzil olan Kur'ân ve kıraatlerin Arap dilinin kurallarına uymaması imkân dâhilinde değildir. Bu konuda İbn Cezerî çok isabetli olan şu veciz cümleyi söylemiştir.

"*Kurallara hakemlik edecek olan Kur'ân'dır ve kurallar ona uydurulmalıdır."*[201]

İşte bütün bu anlatılanlardan dolayı, İbn Mücâhid sayıca fazla olan kıraatleri sınırlandırma eylemini gerçekleştirmiş ve bu tercih esnasında da kafasına göre hareket etmeyip belirli şartlar ve kurallar çerçevesinde bu işi yapmıştır. Bu konudaki titizliğine şahit olan çağdaşı Mekki b. Ebî Tâlip'de, ***"Hicri dördüncü asırda, çoğunlukta olan kıraatlerin sayısını sınırlandırmak istediler. Bu eylemi icra ederken de imamların kıraat konusundaki maharetlerini, halkın kendilerine olan teveccühlerini, dini açıdan kendilerinde var olan ihlâs, samimiyet adalet ve takvalarını ön plana çıkarmışlardır"***[202]demiştir.

Dönemin kıraatçilerinden olan Tabersî de, yedi imamın belirlemesindeki izlenen yolu ***" Onların kıraatlere yoğunlaşmasının, bu alanda özel gayret göstermelerinin ve bu âlimlerin kıraatının, Kur'ân'ın başından sonuna kadar, harf harf, lâfzen veya işitme yolu ile Hz. Peygambere kadar senet yoluyla ulaşmasıdır"*** şeklinde ifade etmektedir***."***[203]

Tabersî, ifadesinde "senedin naklen Hz. Peygamber'e ulaşması" maddesini zikrederken, kuvvetle ihtimal kıraatlerin meşhur ve yaygın olanlarını kastetmiştir. Çünkü sadece yedi kıraatin senedinin Hz. Peygambere ulaşmasını kastedecek olsa, diğer kıraatlerin sanki Hz.peygambere ulaşmadığı şeklinde yanlış bir algı oluşur.

Mutezile mezhebinin de bu dönemdeki nüfuzu dikkate alındığında, kıraatlar konusunda nakil ile yetinmeyip aklı ve ictihâdî fikirleri çağrıştırdığını göz ardı etmemek

---

[200] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a,* s.49; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s.285.

[201] İbn Cezerî, *en-Neşr,* I, ss.10-11; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", Bahar 2006, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:10, sayı. 27. s.90.

[202] Mekki, *el-İbâne,* ss.86-87; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım"s.91.

[203] Tabersî, Ebu Ali Fazl B. Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife ,Beyrut 1986, I, 12; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 91.

lazımdır. Çünkü onlardan bazıları, kıraat konusunda tevâtür ve sahih isnadı dikkate almayarak kendilerince özgün bir tasarrufta bulunmuşlardır. Bununla da kalmayıp Mushafların harekeden ve noktadan yoksun oluşunu fırsat bilerek bazı âyetleri kendi inanç sistemlerine uyarlayarak yorumlama yoluna gitmişlerdir.[204]

Örneğin; "وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**ۚ" âyeti kerimesindeki altı çizili cümlede (Allâh lafzının sonunu mansup olarak), Mûsâ lafzının sonunu ise takdiren merfu kabul ederek okumuşlardır. Hal böyle olunca âyetin manası,

"Allah (c.c.) Mûsa ile konuştu" iken, ***"Mûsâ Allah ile konuştu"*** şeklinde dönüşüme uğramıştır. Çünkü Mutezileye mensup olanlar, Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu ve zâtının dışında başka bir sıfatının olmadığı inancına sahiptirler. Dolayısıyla âyetlerin mânalarında da böyle bir te'vil yoluna gittikleri görülmektedir.[205]

İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırması hem kendi döneminde, hem de kendisinden sonraki yaşayan nesil tarafından makbul görülmüş ve bu yedi kıraat ile ilgili birçok eser kaleme alınmıştır.[206]

İbn Mücâhid'in bu sınırlama eylemine paralel olarak, hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsfahânî, ***"el-Gâye fi'l-Kırââti'l-Aşr"*** isimli eseriyle bu yedi kıraate üç kıraat (Ebû Câfer, Yâkup el-Hadramî ve Halef) daha eklemiş ve kıraati aşereyi oluşturmuştur. Bu olgu da daha sonraki dönemlerde rağbet görmüş ve on kıraat üzerine de birçok eser dönemin âlimlerince kaleme alınmıştır.[207]Böylelikle yapılan çalışmalar ve verilen kıymetli eserler sayesinde, halkın bilinci artmış kıraatler üzerindeki ihtilaflar, tartışmalar sona ermiştir.[208]

Her ne kadar İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırılması hakkında olumlu ve makbul görüşler olduysa da, onun bu sınırlandırma işlemini eleştirenler hatta eylemsel olarak da tepki gösterenler de olmuştur. Bu eleştirilerin en önemlisi ise İbn Mücâhid'in yedi kıraat dışındaki sahih okumaların tamamını saf dışı bırakarak şaz ve merdud olarak

---

[204] Necâti Tetik, *IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, s.87.
[205] Necâti Tetik, *IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, s.88.
[206] Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî'nin *Teysir ve Câmiu'l-Beyân*, Şâtıbî'nin *Hırzü'l-Emân*'i, Ali b.Hâlef el-Ensârî'nin *el-İknâ* adlı eserleri bu kategorideki örneklerdendir; Dağ, s. 286-287.
[207] Ebû Nasr el-Bağdâdi'nin *el-Müfîd fi'l-Aşr,* Ebû Tâhir el-Bağdâdî'nin *el-Müstenîr fi'l-Aşr*, Hüseyin b. Ahmet b. el-Hasan el-Hemezânî'nin, *Gâyetü'l-İhtisar fi Kırââti'l-Aşereti eimmeti'l-emsâr* ve Kıraat ilminin hem kendi dönemi içinde hem de kendisinden sonraki dönem için otorite kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr Fi'l-Kırââti'l-Aşr* eserleri kıraat-i aşerenin en önemli baş yapıtlarındandır; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s.287.
[208] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâât Farklılıklarının Rolü*, s.35.

değerlendirilmesine sebep olması durumu olmuştur.[209] Aslında İbn Mücâhid, şaz olarak değerlendirdiği kıraatleri nakil olarak temeli olmayan kıraatler olarak görmemekte, sadece toplumsal alandaki yayılış açısından yedinin önüne geçememiş olanları bu şekilde değerlendirmektedir.[210]

İbn Mücahid, yedi kıraat imamını seçerken sahih olarak nitelendirmesini net olarak şu şekilde ifade etmiştir;***"Mekke, Medine, Kufe, Basra ve Şam'daki kıraat imamları okudukları kıraatleri kendilerinden öncekilerden aldıklarını, onlardan da tâbiin neslinin aldığını ve toplumun da her kesiminin bu kıraatler üzerinde icmâ (görüş birliği) etmesi gibi sebeplerden dolayı bu kıraatleri sahih olarak aldım"***[211]Fakat İbn Mücâhid yedi sınırlamasının gerekçelerini açık ve net şekilde açıklarken, yedinin dışında kalan okumaları şaz olarak nitelendirmesinin gerekçelerini açık ve net bir şekilde açıklayamamıştır.Aktarılan bilgilerden anlaşıldığı üzere İbn Mücâhid, yedi kıraati sınırlarken bunların dışında kalan kıraatleri naklî olarak referansı olmayan kıraatler anlamında değerlendirmemiş, sadece toplum nezdinde sahih kıraatler kadar meşhur olmadıkları için şaz olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir.[212] Bu konudaki emare ise, sınırlamaya gitmeden önce yedi kıraatte dâhil olmak üzere birçok sahih kıraatin bulunması ve yukarıda da zikredildiği üzere kendisini bu sınırlamaya iten zorunlu ve geçerli sebeplerinin olmasıdır.

Dolayısıyla İbn Mücâhid'in bu sınırlamayı yaparken sahih olan diğer bütün okumaları şaz sayarak ortadan kaldırma gibi bir amacı olduğu düşünülemez. Böylesine karışık bir ortamda alanında otorite kabul edilen bir âlim neden böyle bir şeye tevessül etsin ki? İbn Mücâhid'in yaptığı iş kolay bir iş değildir ve o bu işi kafasına göre yapmayıp belirli kriterlere uygun olarak gerçekleştirmiştir.[213] Şevki Dayf'da bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır: **"*Bazıları İbn Mücâhid'in yedi sınırlaması ile sanki yedinin dışında kalan kıraatleri reddettiğini düşünmektedirler. Hâlbuki o şaz kıraatler ile ilgili bir eser telif etmiştir. Onun şaz kavramı ile ifade etmek istediği şey, yerleşim yerlerinde bu***

[209] Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", s.89.
[210] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, (Mukaddime) s.22; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", s.97.
[211] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, s. 45; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlamas"ı, s. 97.
[212]Mehmet Dağ, "İbn Mücahidin Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması", s. 97; İbn Cezerî, *en-Neşr,* c.I, 34.
[213] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, (Mukaddime), s. 22.

kıraatleri okuyanların azınlıkta olması ve yedi kıraatin meşhurluğuna ulaşamamasıdır."[214]

İbn Mücâhid, şaz kavramına bu şekilde anlam yüklerken, kendisinden sonra gelen nesil bu kavramın anlamına tamamen farklı manalar hamlederek yeni bir kaos ortamının ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Örneğin İbn Mücâhid sonrası dönemde, insanlar bu yedi kıraatin okunmasını farzmış gibi algılayıp, bunların dışında kalanların okunmasını da caiz görmemişlerdir.[215] Hatta durum öyle vahim bir hal almıştır ki, yedinin dışındaki kıraatlerle okuyanlar tekfir edilecek kadar toplumdan dışlanmış ve bu okumalar merdüd çerçevesinde değerlendirilmiştir.[216]

Bize göre İbn Mücahid toplumun içinde bulunduğu kargaşalı ortamın durulması çok iyi bilenin de az bilenin de standart bir çizgide durabilmesi ve İslam düşmanlarının farklı okuyuşları ele alarak yaptıkları kişisel yorumlardan da Kur'ân'ı korumak için toplumun o dönemdeki en büyük maslahatı olan bir konuda, tıpkı fâkihler gibi ictihad ederek bu soruna çözüm üretmiş ve bu ictihadında da isabet etmiştir.

Kıraatleri hatalı okuyarak işi bu dereceye getiren sadece avam halk değil, işin ehli olan kıraat âlimleri de olmuştur. Çünkü onlar kafalarına göre kriterler belirleyerek o kriterler doğrultusunda okumuşlar, halkı da bu okuyuşlarına ikna etmişlerdir. Böylece de taraftar kazanarak asıl sahih kıraat kriterlerini ikinci plana itmeye çalışmışlardır. Buda İslâma ve İslâm düşmanlarına, Kur'ân'ın yorumlanması ve farklı tevil yollarına tevessül edilmesi açısından son derece zarar verici bir durumdur.

Toparlamak gerekirse bu dönem tıpkı diğer ilimlerin ekolleşmesi ve müstakilleşmesi sürecinde olduğu gibi kıraat ilminde de meselelere akli muhakeme ile bakıldığı ve sorgulamanın başladığı bir dönemdir. Dönemin en önemli olayı kıraat ilminin ikinci dönüm noktası olan İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi sayısı ile sınırlandırması ve sahih-şaz arasında kavram kargaşasının yaşanmasıdır.

2.5.2. Nahiv İlmi ve Bağdat Ekolü

Nahiv ilmi, Bağdat'taki ilmi gelişimlerden nasibini alarak özellikle hicri IV. asırda adeta zirveye ulaşmış, daha önce Basra ve Kûfe dil ekollerinin sadece kendi kurallarını

---

[214] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, (Mukaddime), s. 22.
[215] Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân,* (thk. Mustafa Dib el-Buga), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993, I, 252.
[216] İbn Cezerî, *en-Neşr,* I, 36.

destekleyerek fikir belirtmelerinin aksine, her ikisinin görüşlerini sentezleyerek uzlaştırmacı bir tarz ile Bağdat dil ekolü kurulmuştur.

BAĞDAT EKOLÜ: Basra ve Kûfe nahiv ekolüne mensup olan filologlar, Bağdat nahiv ekolünün temellerinin atılmasına birlikte öncülük etmişlerdir.[217] Bu ekolün kurulmasında öne çıkan en önemli iki nahiv âlimi, Basra ekolünün son dönemlerinde dil kuralları ile ilgilenenlerden biri olan el-Müberred (v. 285/898) ve Kûfe dil ekolünün son zamanlarında çalışmalar yapmış olan Sâ'leb' (v. 291/904) dir.[218]

Bağdat dil ekolü ilk başlarda Kûfe ve Basra filologlarının izini takip ederken, Hicri IV. asırda kendilerine ait olan dil görüşlerinin yanı sıra Kufe ve Basra dil ekolünün de görüşlerini bir araya getirerek üçüncü bir ekol olan Bağdat ekolünü ortaya çıkarmışlardır.[219]

Bağdat nahiv ekolü, kendilerinden önceki iki dil ekolü olan Basra ve Kûfe ekolünün semâ ve kıyas metodlarını, sentezleyerek kurulmuş olan bir ekoldür.[220] Daha önceki ekolleri incelediğimizde, ellerindeki ham verilerden faydalanarak sadece kendilerine özgü olanları kabul edip diğerlerini dışladıklarını görmekteyiz. Buna örnek olarak, o dönemlerde fazlaca meşhur olan şiir ve hitabet yazılarında kendi dil kurallarına uygun ve yakın olanları tercih ediyorlar fakat diğer dil ekolünün kurallarına uygun olanı yanlış bulma eğilimine gidiyorlardı.[221] Aslında iki ekolün görüşlerini ortak noktada buluşturmak amacıyla kurulan Bağdat ekolünün temsilcilerinin, bağlı bulundukları Basra ve Kûfe ekolünün etkisinden de kurtulamadıkları görülmektedir. Zeccâc, İbnü's-Serrâc, Sîrâfî, Rummânî gibi nahiv âlimleri Basra ekolünün etkisinde iken, Ebû Mûsa el-Hamid, Ebû Bekir el-Enbârî, Ahfeş el-Asgar, İbn Haleveyh ve İbn Keysânî gibi âlimler ise Kûfe dil ekolünün etkisinde kalanlardır.[222]

Daha önceki nahiv ekollerinin oluşum sürecinde sarf ve nahiv kaidelerinin kullanımı açısından henüz sistemleşmiş bir yapı yok iken, Bağdat dil ekolüne baktığımızda bu kural, kaidelerin ve kullanım alanının sistemli bir şekilde ele alınarak daha geniş çaplı

[217] Mehmet Mûsa Şirin, "Nahv İlmi Ve Ekolleri",s.187.
[218] Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış",Mâ'rife 2013, Kış, s. 135.
[219] Tantâvî, *Neşetü'n-Nahv,* s.238; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye,* s. 245; Mehmet Mûsa Şirin, "Nahv İlmi Ve Ekolleri", s.190.
[220] Mahmud Hüsnî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabiyye,* Dâru'rraidil,Beyrut 1986, s.112.
[221] Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış*",*Mâ'rife 2013, Kış, s.135.
[222] Mahmud Hüsni, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye,* ss. 205-391.

eserler verildiği görülmektedir.[223] Bu durum, dönemin ilim ve bilim merkezi olmasında da etkili olmuş ve alanında uzmanlaşmış birçok bilim adamı kendisinden öncekilerin de görüşlerini ele aldıktan sonra aralarında bilimsel bir anlayışla tekrar görüş belirtebilme yetisine sahip olarak kendisini yetiştirebilme imkânı bulmuştur.

Bağdat dil ekolünün semâ ve kıyas metodunu sentezleyerek kullanmalarının yanı sıra, felsefe ve mantık ilmi ile de sıkı ilişki içerisinde olan cedel yöntemini aktif bir şekilde kullandıkları, yapılan ilmi münazaralarda da bu uslübu takip ederek cedel mantığını bilim dünyasına kazandırarak aktifleştiren bir ekol olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.[224]

Öyle ki Basra ve Kûfe ekollerinin birbirini tenkid edici tutumları, aralarında kutuplaşma yaşanmasına neden olmuş, bu durumdan kıraatlerde nasibini almıştır.[225] Basra ekolüne baktığımızda kendi yöntemleri gereği topladıkları nahiv ve sarf kaidelerine uymayan kıraatleri referans olarak almadıkları gibi, eleştirmekten de geri durmamışlardır.[226] Referansı nakil ve semâ olan birçok kıraatinde, kendi dil kurallarına uymadıkları gerekçesiyle dışlayarak tenkid edilmesine böylece yeşil ışık yakmışlardır.

Kûfe ekolüne baktığımızda ise öteleyici değil, kapsayıcı bir şekilde kıraatlere yaklaştığını görmekteyiz. Onlar Arap dilinin kural ve kâidelerini kıraatlere dayandırmış, bu anlamda kıraatleri dil kurallarının en önemli referansı olarak görmüşlerdir.[227] Kurrânın çoğunun okuduğu kıraati tercih ederek kendilerine göre nakli temeli olan bu kıraatlerin doğru olduklarını ifade etmişlerdir.[228]

Kûfe ekolünün kurucusu olan Kisâî, kıyas metodunu uygularken kıraatlere sırf dil kaidelerine uymadıkları için şaz damgasının vurulmasından çekindiği için, ayrıca da şaz kabul edilen çoğu kıraatin Hz. Peygamber'den rivayet edilen kıraatler olduğundan dolayı, kıyas alanını genişletmiş ve sadece çöllerdeki bedevîlerin değil şehirlerde yaşayan halkın dillerini de bütün kıraat birikimini kapsayıcı bir biçimde ele alarak değerlendirmiştir.[229]

---

[223] Ali Abdülvahid el-Vâfî, *Fıkhu'l-luga,* Dâru'n-Nehdâ, Kahire ts., s. 274.
[224] Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *Mesâilün Hilâfiyyetün Fi'n-Nahv*(thk. Muhammed Hayr el-Hulvânî), Dâru'ş-Şarkı'l-Arabî, Beyrut 1992, s.11; Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, "Arap Dili Grameri Târihi*" (Başlangıçtan Günümüze)* Erzurum 2001, AÜFEF yay., (Gramer)
[225] Efgânî, *Nahv,* s. 71; Kenan Demirayak, *Gramer,* s. 63.
[226] Mehmet Dağ, *İhticâc,* s. 222.
[227] Abdülfettah el-Hürmüz, *El-Kûfiyyûn Fi'n-Nahvi Ve's-Sarf Ve'l-Menheci'l-Vasfiyyi'l-Muâsır,* Amman 1997, Dâru Amman, s. 23.
[228] Mehmet Dağ, *İhticâc,* s. 223.
[229] Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye,* Dâru'l-Meârif, Mısır 1968, s. 176.

Dil malzemelerini toplarken semâ metodunu benimseyen Basra ekolüne baktığımızda ise, Hz. Peygamber'den semâ yolu ile rivâyet edilen birçok kıraati sırf Arap dil kurallarına uymadıkları sebebiyle kabul etmedikleri, böylece de dildeki semâ metodunu kıraatlere aksettirmediklerini görüyoruz. Hal böyle olunca da çoğu kurrânın sahih senetle geldiğini kabul ettikleri kıraatleri, fasih Arapça konuşabilen bazı kabilelerin kullanım alanlarında olmaması ve Hz. Peygamber'in rivâyet ettiği kıraatlerin, daha sonraları dil ekolleri vasıtası ile düzenlenen bazı kurallara uymadıkları sebebiyle şaz kabul edip, eleştirdikleri görülmektedir.

Basra ekolünde bu eleştirel yaklaşımı ortaya çıkaran kişinin Sibeveyh olduğu ve kendisinden sonra gelen Basra dil ekolüne mensup olan kişiler tarafından da bu geleneğin sürdürüldüğü kaynaklarda geçmektedir.[230]

Kıraatlere yaklaşımı açısından Bağdat dil ekolüne baktığımızda ise, her iki ekolün yöntemlerini sentezleyerek bir sonuca ulaştıkları görülmektedir. Fakat her iki ekole de mensup olan âlimlerin, kıraatlere kendi mensup olduğu dil ekolüne yatkın görüşler sergileyerek baktıkları, böylece de cedel ve felsefe malzemesi ile de desteklenerek her duyduğunu kabul edip almak yerine sorgulayıcı ve süzgeçten geçirici bir yöntemle kıraatleri değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bunu bir örnek ile destekleyecek olursak, Basra ekolüne mensup olan Müberred ve onu takip eden Zeccac'ın kıraatleri ele alırken ki bakış açısı Basralılar gibi olmuştur.[231]

Özetlemek gerekirse kıraatçiler ile filologların arasındaki anlaşmazlık tamamen metod farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Genel olarak konuya baktığımızda, kıraatler zaten var olan bir olgu iken, dil kuralları ise kıraatlere dayanarak ortaya çıkmış olan bir olgudur. Fakat dilcilerin, dilin kural ve kaidelerini belirlemek için ana kaynak olarak kullandıkları kıraatleri sırf kendi dil kurallarına uymuyor diye yok saymaları birbiriyle bağdaşmayan bir durumdur ve asıl kıraatçi dilci tartışmalarını körükleyen durum da budur. Çünkü her iki alanın da çalışma sahası farklıdır ve aynı malzemeye dayanarak görüş bildirmek yanlıştır.

---

[230] Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 224.
[231] Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 224.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ŞENEBÛZ: HAYATI VE KIRAAT İLMİNDEKİ KONUMU

3.1. Hayatı

Bu başlık altında, gerek tabakat kaynaklarında, gerekse çeşitli makalelerin ilgili kısımlarında, İbn Şenebûz'ün hayat safhalarının ayrıntılarına dair ulaşabildiğimiz bilgiler bağlamında; Doğumu, şahsiyeti, eğitim öğretim hayatı, talebeleri, hocaları, toplum nezdindeki durumu, ilmi konumu, eserleri ve aykırı okuyuşları nedeniyle sorgulanması gibi meseleler ele alınmıştır.

3.1.1. Doğumu

Hicrî üçüncü asrın ortaları ve dördüncü asrın başlarında, Bağdat'ta yaşamış olan meşhur kurrâ İbn Şenebû'z'ün doğum tarihi hakkında araştırma yaptığımız tabakat kaynaklarında kesin bir tarih bulunmamaktadır. Söz konusu biyografi kaynaklarında ilmi yeterliliği ve kişiliği hakkında bilgiler yer alırken, hangi tarihte doğduğuna dair herhangi bir bilgi ve ipucu yer almamaktadır. Ancak Tayyar Altıkulaç, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde, İbn Şenebûz'e dâir yazdığı maddede, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan meşhur kurrâ İbn Mücahid'e (d.245/859) nisbetle olsa gerektir ki doğum tarihini (d.248/862) yılı civarı olarak vermektedir.[232]

Asıl adı, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b.Eyyûb el-Bağdâdî el-Mukrîdir.[233] (v. 328/939) Üçüncü ceddi Şenebûz'e nisbetle Şenebûz künyesiyle meşhur olan İbn Şenebûz'ün[234] isminin farklı kaynaklarda da, Şenbûz ve Şennebûz olarak geçtiği görülmektedir.[235] İbnü'l-Esir'in el-Lübab adlı eserinde ise Şenebûzî olarak geçmektedir.[236]

---

[232] Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 376.

[233] Bkz., Firûzabâdi, Ebû Tahir Mecdüddiîn Muhammed b. Yâkûb, *Kâmûsü'l-Muhît, Faslü'ş-Şin* (Şenebûz md) I, 1414; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, (Neşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1352/1933, II, 52.

[234] İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 52-53.

[235] Bkz. Zebîdî, Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs,*(Şenebûz md.), Şâmile, IX., 431; Abdülmecit Okçu,"İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları"*,Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 42, Erzurum 2014.

[236] İbnü'l-Esir,Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali B.Muhammed b. Abdü'l-Kerim, *el-Lübâb Fî Tehzîbî'l-Ensâb*, Dâru Sadır, Beyrut tsz.,II, 211.

3.1.2. Şahsiyeti

İbn Şenebûz sahih geleneğe aykırı okuyuşlarından dolayı birçok tepkiye maruz kalsa da, kişiliği ve ahlakı ile dönemin birçok âlimi tarafından övülen ve bazıları tarafından da yerilen bir âlim olmuştur.

Dönemin ulemâsının çoğu İbn Şenebûz'ün, temiz kalpli, takvâlı, âlim, zâhid, adalet ve itkan sahibi, mütedeyyin bir zat olduğu konusunda hüsn-ü şehadetlerini bildirirlerken, kıraat ilminde gerçekten büyük bir kurrâ olduğunu ve bununla birlikte sadece kıraat ilmiyle yetinmeyip hadis ilmine de vâkıf olan bir zât olduğunu aktarmışlardır.[237]

Zehebî, onu "Kıraat ilminde engin bir bilgiye sahip, güvenilir, sâlih, mütedeyyin (dinine düşkün) bir insan olarak vasfederken"[238] İbnü'l-Cezerî ise, Ülkede kıraat ilminin önde gelenlerinden, Salih amelli, güvenilir, hayır sahibi, takva sahibi büyük bir kıraat üstadı olduğunu nakletmektedir.

Ünlü Tarihçi Yakût (v.627/1229) "***Mu'cemü'l-Üdebâ"*** adlı eserinde, İbn Şenebûz'ün, dönemin büyük kurrâsından olduğunu, zühd sahibi, Allah'tan korkan, bir şahsiyete sahip, saf ve temiz kalpli bir insan olduğunu müşahede ettiğini belirtmektedir.[239]

Kâdı Ebu Muhammed Yusûf es-Seyrâfî, İbn Şenebûz hakkında, "İlmi az hatası çok bir insandı" demiş, devamla cumhurun kıraatine muhalefet ederek birçok kıraat rivayet ettiğini ve onun için reddiye mâhiyetinde eserler tasnif edildiğini nakletmiştir."[240]

Bu yoruma baktığımızda ilmi az olan bir insanın kurrâ seviyesine yükselemeyeceği, hatta İbn Kesîr'in râvisi Kunbul'ün tariklerinden ilki olamayacağı akla gelmektedir. Her ilimde olduğu gibi kıraat ilminde de ehliyet ve liyakat arandığından dolayı, Allah'ın kitabını ezberlemiş, birçok beldeye ilim öğrenmek için gitmiş ve onlarca hocadan ders almış, aldığı dersleri de öğrencilerine aktarmış, bunun yanı sıra kendi döneminde yaşamış olan birçok kıraat âlimi tarafından sika olarak nitelendirilmiş, âlim ve zahid bir kişiliğe sahip olduğuna şahitlik edilen bir âlime ilmi az tanımlaması vakıa ile uyuşmamaktadır. Zira, İbn Şenebûz hakkında hem ilmi, hem de takvası yönünden hüsnü şehâdet'te bulunan âlimlerin sayısı oldukça fazladır. Ebû Said es-Sayrâfî'nin yaptığı bu olumsuz yorumun

[237] Zehebî, *Ma'rife*, II, 548; İbn Cezerı, *en-Neşr*, I, ss.122-123.
[238] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i-lKibâr*, II, 548;
[239] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 169.
[240] Yakût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 169.

muhtemelen onun sahih kıraatlere aykırı okuyuşlarından kaynaklandığı görülmektedir ki, bunun da bir âlimin bilimsel yeterliliğini ölçecek kriter olmadığı müsellemdir.

Kendi yaşadığı asırda şaz ve udûl[241] kıraatleri tercih etmesi sebebi ile çoğunlukla hatalı ve az bilgi sahibi olarak nitelendirilmiş ve bu şekilde vasfedilmiştir.[242] Aslında İbn Şenebûz, kıraat konusunda sünnete uyma temâyülünde bulunan bir kurrâ idi. Bu sebeple Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un mushafına uyan her kıraatı namazda ve namaz dışında câiz görüyordu.[243] Bazen bu câiz gördüğü kıraatleri namazda yüksek sesle okuduğu da oluyordu.[244]

Ebû'l-Ferec el-Muâfî'den şöyle nakledilmektedir: "Birgün İbn Şenebûzûn yanına gittim. O, iki elinin arasında hizânetü'l-Kütub ile[245] oturmaktaydı. Bana "ey Muâfî gel ve bu hizâneyi/kitaplığı aç" dedi. Ben o kitaplığı açtım ve gördüm ki onun içinde birçok raf, rafların üzerinde de, her bir ilim için ayrı çok sayıda kitaplar vardı. Ne zamanki ben elime herhangi bir raftan herhangi bir ilmin kitabının cildini açtıysam, İbn Şenebûz adeta Fatiha sûresini okur gibi okudu." Daha sonra "Ey Muâfî ben hiçbir zaman bu kitaplığı kapatmadım. Öyle ki hamama da girsem onlar benimle oldu, çarşıya gitsem de onlar benimle oldu." Bende onun bu sözlerinin üstüne bu şaşılacak derecede muazzam bir iştir dedim.[246]

Onun zekâsının ve kavrama kabiliyetinin yüksekliğine bir örnek de, İbn Cezerî, hafız Ebû Amr'dan nakille vermiştir. O şöyle anlatmıştır; "İbn Şenebûz'ün zabt konusunda sağlam bir hafızaya ve dirayetli bir duruşa sahip olmasından dolayı insanlar, herhangi bir ilmi konu hakkında veya bilmedikleri bir mevzu hakkında konuyu hemen ona arz ederlerdi".[247]

Şahsiyeti hakkında yapılan yorumlara baktığımızda, dikkat çeken bir nokta vardır ki, o da bu kadar zeki, ilmi donanımı yüksek olan bir insan nasıl oluyor da üzerinde icmâ' edilen mushafa aykırı okuyuşlar yapıyordu? Sadece akıllı olmak değil, aklını mantık çerçevesinde kullanmak, insan için elzem olan bir davranıştır. Allah Teâlâ da kullarına akıl

---

[241] Udul; Doğru yoldan sapma.
[242] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, s.34; Yâkut, *Mu'cemü'l-Udebâ*. c. XVII, 171.
[243] *Fihrisü'l Mesâdiri'l Firâkı'l-İslâmiyye*, (trc. Ali Ekber Ziyâi), Dâru'r-Ravza, Beyrut 1992, I, ss.88-89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 123; Zehebî, *Ma'rife*, I, 222.
[244] Yâkut, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.
[245] Kitaplık vaya kitapların bulunduğu kilitli dolap.
[246] İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 55.
[247] İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 55.

ve irade gücü vererek hem bu dünyada, hem de ahrette mutlu bir hayat sürdürebilmeleri için yol göstererek, ifrat ve tefritten kaçınılması gerektiğini birçok âyetle bildirmiştir. İbn Şenebûz de, eğer aklını sahabelerin okuyuşlarını birebir taklit ederek değil de, içinde bulunduğu zamanın şartlarını ve sahabe Mushaflarının üzerinde icmâ' edilen mushafla beraber kullanılmasının yasak olduğunu aklederek buna göre davransaydı ileride de bahsedeceğimiz gibi, bu kadar üzücü olaylar yaşanmazdı.

3.1.3. Eğitim öğretimi

İlme meraklı olan İbn Şenebûz, ilk eğitimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Yaşadığı şehir İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi olmasına rağmen o, bununla yetinmemiş özellikle hadis ve kıraat tahsili için Mısır, Şam, Nişabur ve Mekke'ye seyahatler yaparak dönemin en ünlü isimlerinden dersler okumuştur. Daha sonra Bağdat'a dönen İbn Şenebûz, kendini kıraat ve hadis eğitimine adamış ve vefat edinceye kadar sayısız talebeler yetiştirmiştir.[248]

Hem kıraat hem de hadis ilmine vâkıf olan İbn Şenebûz'ün yaptığı birçok ilim yolculuğunu, İbn Manzûr eserinde, Mısır, Humus, Şam gibi beldelere seyahat ettikten sonra, (295/907) senesinde Nişâbur'a geldiğini, orada bir süre kaldıktan sonra, Merv şehrine uğrayarak tekrar yaşadığı şehir Bağdat'a geri döndüğünü kaydetmiştir.[249] Bu ilmi seyahatleri onu döneminin meşhur kurrâlarından biri haline getirmiş ve Irak'ta Şeyhu'l-İkrâ', Üstâd-ı Buzurg (büyük üstad), Şeyhu'l-Mukriîn ve Şeyhu'l-Kırâa lakabları ile anılmasına sebep olmuştur.[250]

3.1.4. Eserleri

Yukarıda da bahsedildiği gibi, İbn Şenebûz, İslâmi ilimler arasında özellikle hadis ve kıraat alanında öne çıkmış bir âlimdir. Dönemin telif geleneğine göre İbn Şenebûz'un de her iki alanda eser telif etmesi beklenir. Ancak kaynaklara bakıldığında onun hadis alanında herhangi bir telifine rastlanılmamaktadır. Buna mukabil, kıraat alanında teknik olmasa da pratik bağlamda birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Ancak kıraat alanında telif ettiği eserlerin hiçbirisi günümüze kadar ulaşmamıştır. Kaynaklarda yer alan bu

---

[248] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 53; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr*, II, 546; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlü'dddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Bağdâdî, *El-Muntazam Fî Târihi'l-Mülük Ve'l-Ümem,*(thk. Muhammed AbdülkadirAta) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, XIII, 392; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemu Huffâzu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Cill, Beyrut 1992, I, 136.

[249] İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed b. İbn Manzur el-Ensârî, *Târîhu Muhtasâr-ı Dımeşk*, (Muhammed b. Ahmed b. Es-Salt md.), VI, 393.

[250] Zehebî, *Mâ'rife*, II, 546; İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 52, *en-Neşr*, I, ss.122-123.

eserler şunlardır; "***İhtilâfi'l-Kurrâ", "Şevvâzü'l-Kırâât", "Kitâbü Mâ Hâlefe Fîhi İbn Kesîr Ebû Amr", (İbn Kesir ve Ebû Amr'ın kıraatlerine muhalefet ettiği kitabıdır)***[251] ***Kitâbü Kırââti Âlî", Kitâbü İnfirâdâtih, (İbn Şenebûz'ün kendi okuduğu şaz kıraatleri topladığı kitabıdır)***

Görüldüğü gibi bu eserler, genel itibariyle kıraatin uygulama kısmına yöneliktir. Bir kısmı kıraat imamları arasındaki ihtilaflardan bahsederken, bir kısmı da bir imamın diğer imama muhalefet ettiği okumaları içermektedir. Bu eserler içerisinde özellikle dikkat çeken "***Kitâbü İnfirâdâtih***" isimli eserdir. Bu eser bizim de konumuz olan İbn Şenebuz'un sahih okumalara yönelik veya Resm-i Mushafa aykırı okuyuşlarını içermektedir. Kıraat tarihinde önemli bir yere sahip olan İbn Şenebûz'u aslında tartışmalı hale getiren de bu eseri ve bu eserdeki okuyuşları uygulamasıdır. Diğer eserler gibi bu eser de günümüze kadar gelememiştir. Bunun muhtemel nedeni, İbn Şenebûz'un genele aykırı kıraat tercihi, bu tercihin sonucu olarak mahkeme edilmesi ve eserlerinin de bu çerçevede değersiz görülmesidir.

3.1.5. Hocaları

İbn Şenebûz kırâati arzen, Dımeşk'te, Mûsâ b. Cumhûr, Hârun b. Mûsâ el-Ahfeş'ten[252], Kunbûl el-Mekkî (291/934), İdris el-Haddâd[253] Hasan b. el-Abbâs er-Râzî, İdris b. Abdülkerim, İbrâhim el-Harbî, Ahmed. b. İbrâhim Verrâk Halef, Dûrî'nin arkadaşı Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî,[254] Ahmed. b. Abdullah b. Hilâl, Velid b. Utben'nin arkadaşı Ahmed b. Nasr b. Şâkir (v.292/904), Ahmed b. Muhammed el-Ferah, Ahmed b. Muhammed el-Huzâ'î (300/912), İbrâhim b. Ahmed b. Nuh, Ahmed b. Ebî Hammâd el-Huzâî, İshak b. Muhalled, İdris el-Haddâd, Mısır'da İsmâil b. Abdullâh en-Nehhâs el-Mısrî ve Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî'den (Kendisinin Mısır'da bu iki âlimden okumadığı söylenmiştir fakat kaynaklarda bunun sahih olmadığı beyan edilmektedir).[255] Zehebî ise sadece harfleri bu iki âlimden okuduğunu kaydetmektedir.[256] Muhammed b.Şâzân el-Cevherî (286/899), Kâsım b. Ahmed, Kâlun'un arkadaşı Zübeyr b. Ahmed el-Ömerî, Câfer b. Muhammed el-Vezzân, Hasan b. El-Habbâb, Hasan b. Alî b. Ebi'l-Müğîre el-Kattân,

---

[251] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.35; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 170.
[252] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 53.
[253] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnavut, Muhammed Nâim el-Araksusî) Müssesetü'r-Risâle, Beyrut 1983/1403, XVI, 264.
[254] Zehebî, *Mâ'rife*, II, 546.
[255] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 52; Zehebî, *Mâ'rife*, II, 546.
[256] Zehebî, *Mâ'rife*, II, 546.

Zübeyr b. Muhammed el-Umrî, Sâlim b. Hârun Ebû Süleyman el-Leysî, Said b. Ümrân b.Mûsâ, Abbâs b. el-Fazl er-Râzî, Abdurrahman b. Zervân, Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-İsbahânî, Abdullah b. Süleyman b. er-Rakkî, Abdullah ibn Bekkâr, Abdullah b. Ahmed b. Habib, Hımıs'ta Ali b. Abdullah b. Hârun'dan, Kâsım b. Abdu'lvâris, Kâsım b. Ahmed el-Hayyât, Muhammed b. Sinân, Muhammed b. Şâzân, Muhammed b. Ali b. El-Haccâc, Muhammed b. Îsâ, Nasr b. Ahmed, Muhammed b. Vâsıl, Muhammed b. İshak el-Mehfâ, Muhammed b. İshâk el-Merâvehî, Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî (288/900), Muhammed b. Yâkûp el-Ğazâl, Yunus b. Ali b. Muhammed b. el-Yezîdî, Muhammed b. Ğâlib,[257] gibi birçok hocadan almıştır.

Talebesi olan Ebu'l-Ferec eş-Şenebûzî'nin de rivâyet ettiği gibi, İbnü'l-Cezerî'de İbn Şenebûz'ün en meşhur hocalarının, İbn Ğâlib'ten okuyan Muhalled'in iki oğlu, Fazl ve İshak ile Mûsâ b. Cumhur olduğunu eserinde nakletmektedir.[258] Aslında onun en meşhur hocası bize göre Kunbül, bu kadar meşhur yapan durum ise, Mekke İmamı İbn Kesîr'in birinci râvisi Kunbül'ün birinci tariki olduğu halde şaz okuyuşlara meyletmesidir.

3.1.6. Talebeleri

İbn Şenebûz'ün yaptığı ilmi seyahatleri sebebiyle her gittiği mekânda birçok öğrencisi olmuş ve kârîlerin büyük çoğunluğu ondan kıraat ilmini okumuşlardır. Ondan kıraati arzen alan öğrencileri ise;

Ahmed b. Nasr eş-Şezâî, Ebul Ferec Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim Eş-Şenebûzî, Alî b. Hüseyn b. el-Ğadâirî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, Abdullah b. el-Huseyn es-Sâmirî, Ğazvân b. el-Kâsım, Muhammed b. Sâlih, Muâfâ b. Zekeriyyâ el-Cerîrî, Ebu'l-Abbas el-Medveî, Abdullah b. Fâruk el-Kebbâb, İdrîs b. Alî el-Müeddib,[259] Ebu'l-Huseyn Abdullah b. el-Cübbî, Ahmed b. Abdülmecid, Ali b. Huseyn b. Osman el-Ğadâirî, Ebûbekir Abdullah b. Ahmed el-Kabbâb, Abdullah b. Ahmed el-Medraz, Muhammed b. Ahmed b. Abdü'l-Vehhâb, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, Muhammed b. Câfer el-Meğâzeli, Ebûbekir b. Miksem, Hasan b. Said el-Bezzâr, Muhammed b. Muhammed b.

[257] İbnü'l-Cezerî, Ğâyetün-Nihâye, II, 53; Zehebî, *Ma'rife*, II, 547; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 301.
[258] İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 53.
[259] Zehebî, *Ma'rife*, II, 547; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265. İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 54.

Ahmed ed-Dırrâzî, İbrâhim b. Ahmed el-Kayrevânî, Muhammed b. El-Cehm, Muhammed b. Sâlih, Muhammed b. Yûsuf b. Nehâr,[260] dır.

İbn Şenebûz, sadece kıraat ilmi ile yetinmemiş bunun yanı sıra hadis ilminde de ünü duyulmuş ve bu ilme vâkıf olan biri olarak da, meşhur olmuştur. Hadis ilmi için ders aldığı hocaları ve ondan hiçbir beis görmeden hadis rivâyet eden kendi talebeleri ve dönemin ulemâsından birçok kişi olmuştur. İbn Şenebûz'ün hadis hocaları;

Ebû Müslim el-Keccî, Bişr b. Mûsâ, , İshak b. İbrahim ed-Deberî, Abdurrahman b. Câbir el-Kelâî el-Hımsî, Muhammed b. El-Huseyn b. El-Huneynî[261], Abdurrahmân Kürbezân,[262]Abdurrahman b. Muhammed b. Mansur El-Hârisî'dir. Bu âlimlerin çoğu Mısır ve Şam ulemasındandır.[263]

İbn Şenebüz'den hadis öğrenen ve ondan hiç çekinmeden hadis rivâyet edenler ise;Ebû Bekir b. Şâzân,[264] Muhammed b. İshâk el-Kadı, Ebû Hafs b. Şâhîn, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisâburî, Ebû Tâhir b. Ebî Hâşim, Ebu'ş-Şeyh b. Hayyân[265] dır. Ebû Amr ed-Dânî ve dönemin bazı uleması İbn Şenebûz'den nakledilen hadislerin itkan ve adaletine güveniyorlardı.[266]

3.2. İbn Şenebûz'ün İlmi Konumu

İbn Şenebûz, dönemin ilmi geleneğine uygun olarak birçok alanda ilim tahsil etmiş ve bu ilimler arasında rivayet merkezli disiplinler olan hadis ve kıraat alanında ön plana çıkmıştır. Biz de bu başlık altında öncelikle İbn Şenebuz'ûn hadis alanındaki bilgi, birikim ve konumundan bahsedeceğiz. Daha sonra ise, kıraat alanındaki yetkinliğini ele alıp özellikle sahih kıraat kriterlerine uygun olmayan okuyuş ilkelerini tenkit ve tahlile tabi tutmaya çalışacağız.

---

[260] İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 54; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265; Zehebî, *Ma'rife*, II, 547; Hatîbi Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, I, 280. ; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 301.
[261] HatibİBağdâdî, *Târîhu Bağdât*, I, 280; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 302.
[262] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265. ; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 302.
[263] HatibİBağdâdî, *Târîhu Bağdât*, I, 280.
[264] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, s.421; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 547; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 301.
[265] Zehebi, *Mâ'rife*, II, 547; *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265.
[266] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 265; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 547; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 301; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 421.

3.2.1. Hadis İlmindeki Konumu

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Şenebûz, ilim tahsili için dönemindeki âlimler arasında en çok yolculuk yapan âlimlerden biri olmuştur. Buna istinâden İbn Şenebûz, sadece kıraat ilmi alanında değil, hadis alanında da önemli bir yere sahip olan ve kendisinden birçok hadis rivâyet edilen bir kurrâ olmuştur. Sahih okumalar kapsamında yer almayan sahabe okumalarını uygulaması sebebiyle birçok tepkiye ve tenkide maruz kalan İbn Şenebûz, şahsiyetindeki güvenilirlik ve zapt özelliklerini taşımasından dolayı olsa gerektir ki, hadis alanında cerh ve tâdil alanında kendisinden epey söz ettirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'den birçok hadis rivayet eden İbn Şenebûz'ün, rivâyet ettiği hadislere birkaç örnek vermek onun bu ilimde de nasıl üstün bir yere sâhip olduğunu ortaya koymak adına faydalı olacaktır.[267]

Hattab b. Saîd ed-Dımeşki'nin Hz. Ömer'den, Hz. Ömer'in de Rasulullah (s.a.v.)'den aldığı bir hadisi İbn Şenebûz şöyle nakletmiştir: ***" Yüce Allah eğer ki cennette iken cennet ehline ticaret (alım-satım) yapmaları için izin vermiş olsaydı, onlar aralarında ancak güzel koku ve kumaş ticâreti yapabilirlerdi."***[268]

Muhammed b. Râzik el-Medînî'nin Ebu Hureyre (r.a.) den aktardığı hadisi şerifi İbn Şenebûz şöyle rivayet etmektedir: " ***Adamın biri Rasûlullah (s.a.v) efendimize geldi ve Ey Allah'ın Rasûlü! Farz olan namazlardan sonra en faziletli olan namaz hangi namazdır? diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.) efendimiz, "Gecenin üçte biri olduğunda kılınan gece namazıdır" dedi. Adam devam ederek, "Peki farz olan Ramazan orucundan sonra en faziletli olan oruç hangisidir? Diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) efendimiz ona " Allâh'ın ayı olan Muharrem ayında tutulan oruçtur"*** cevabını verdi.[269]

İbn Şenebûz, İbn Mesruk'a isnad ettiği, İbn Mesruk'un da Abdullah b. Ömer b. Ebân'a, Ömer b. Ebân'ın ise Ebûbekir b. Ayyaş'a isnad etmiş olduğu senet zinciri ile şöyle bir hadis nakletmiştir: ***"Elinde kalemi olmayan bir râvî gördüğün zaman, bil ki o kimse aynen elinde keseri olmayan marangoz hükmündedir".***[270]

İbn Şenebuz'den hadis işitenler ve bu hadisleri rivayet eden kişiler arasında: İbrâhim b. Abdürrezzâk, Ebûbekir b. Şâzân, Abdulvâhid b. Ömer, Ahmed b. Muhammed

---

[267] Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri", s. 11.
[268] İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Muhtasaâru Târîhi Dımaşk Li-İbn Asâkir*, (thk. Mecnun Sağırcı, Ahmet Hammâmî), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1984, V, 300.
[269] İbn Manzur, *Muhtasaâru Târîhi Dımaşk Li-İbn Asâkir*, V, 300; Abdülmecit Okçu, *a.g.m*., s.11.
[270] Hatip el-Bağdâdî, *el-Câmî li Ahlâki'r-Râvî Ve Adâbi's-Sânî*, II, 393.

b. İbrâhim en-Nisâburi, Ebû Tâhir b. Ebû Haşim ve Ebu'ş-Şeyh b. Hayyân gibi isimler bulunmaktadır.[271]

Ebu Amr ed-Dânî'de, dil alanında mâhir olan Ebû Câfer en-Nehhas'ın İbn Şenebûz'den kıraat rivâyetinde bulunduğunu nakletmektedir.[272]

3.2.2. Kıraat İlmindeki Konumu ve İbn Mücahid İle Rekabeti

Kıraat alanında kendisini daha iyi yetiştirmek ve bu alanın tüm birikimine sahip olmak için başta Mısır, Şam, Hımıs, Mekke olmak üzere birçok beldeyi dolaşan İbn Şenebûz, Şeyhü'l kurrâ mevkisine ulaşmış önemli bir kıraat âlimidir.[273] Onun ismi, kıraat ilmindeki derinliğinden dolayı, Irak'ta Şeyhü'l-İkrâ, Şeyhü'l-Mukriin, Şeyhü'l-Kırâ'a şeklinde lakaplarla anılmaya başlanmıştır.[274]

İbn Şenebûz'ün kıraat ilminde bu kadar meşhur olmasının iki sebebi vardır. Bunlardan biri, hiç şüphesiz, Mekke kıraat imamı İbn Kesir (v.120/738)'in birinci râvisi olan Kunbül' (d.195/v.291)[275] den kıraat tedris etmesi ve Kunbül'ün de iki tarikinden biri olmasıdır. [276] İkincisi ise, mushafın hattına uygun olmayan aykırı okuyuşlara meyl etmesi ve bunun sebeplerinin merak edilmesidir.

Bilindiği üzere, Hz. Osman ortaya çıkan kıraat ihtilafları neticesinde sahabe ile istişare ederek Hz. Ebubekir döneminde bir araya getirilen mushafı esas alarak onların istinsah edilmesine karar verdi. Bu istinsah eyleminde Kureyş lehçesi esas alındı ve dışındakiler bertaraf edildi. Yine sahabe tarafından hazırlanan bireysel Mushafların da, herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermemesi için ortadan kaldırılması istendi. Böylece Hz. Peygamber'den işitilen kıraatlerin Mushaflardaki tespiti ve dışında kalanların da Mushaf dışı bırakılmasıyla oluşturulan Mushaflar, hem kıraat ihtilafını sona erdirdi hem de Müslümanlar arasında Mushaf birliğini sağladı. Takip edilen bu yöntemle sahih kıraatler için de iki ana unsur kendiliğinden oluşmuş oldu. Bunlardan biri kıraatlerin Hz. Peygamber'den duyulması, diğeri de çoğaltılan bu mushaflardan herhangi birine kıraatlerin uygun olmasıdır. Bu iki ana kritere bağlı olarak doğal bir süreç işlemiş ve özellikle sahabenin kendi Mushaflarında yer verdikleri bazı tefsiri ilaveler kıraat tanımlaması

---

[271] Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 547.
[272] Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât Fî Tabakaâti'l-Lugaviyyîn Ve'n-Nühât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut tsz, I, 362.
[273] İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-âyân Ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, IV, 299.
[274] Zehebi, *Ma'rife*, II, 546; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 53; Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III, 844.
[275] Zehebî, *Ma'rife*, I, 17; İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 53.
[276] İbn Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*, I, 119;Zehebî, *Mârife*, II, 546.

dışında kalmıştır. Onlar İslami ilimler içerisinde kıraat vazifesi değil, bazı ayetlerin anlamlandırılması ve yorumlanmasında birer kaynak olarak değer görmüşlerdir.

İbn Şenebûz de yaşadığı süreçte, Hz. Osman'ın mushafı istinsah ettirmesinden önce, Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un gerek tefsir mâhiyetinde gerekse kendi not alma teknikleri sebebiyle kaydettikleri bazı harfleri ve kelimeleri ekleyerek oluşturdukları mushafları referans göstererek, Resm-i Mushaf'a muhalif okumalar yapmakta bu okuyuşların namazda da câiz olduğunu savunmaktadır. Bu hatası sebebiyle kendisine yapılan tenkitlere, uyarılara rağmen aykırı okuyuşları bırakmayarak devam ettirmiştir. Bunun neticesinde de ileride geleceği üzere sorguya çekilip, tövbe ettirilmiş, bu yönü ile de kıraat ilminde öne çıkan bir kıraat âlimi olmuştur.[277]

Kıraat ilminde mâhir olan İbn Şenebûz, kendisi ile aynı asırda yaşamış olan ve kıraat ilminde sahih kıraatleri yedi ile sınırlayarak otorite olarak kabul edilen İbn Mücâhid[278] ile samimi arkadaş ve dost iken[279] daha sonraları, yaştaş olan kimselerde gözlemlenen ilmî bir çekememezlik aralarına girmiş ve birbirleri ile rekâbet etmeye başlamışlardır.[280] Hatta bu durum öyle bir hâle gelmiştir ki, Muhammed b. Yusuf el-Hafız'dan nakledildiğine göre;[281] "İbn Şenebûz kendisine okumak için gelen talebelere daha önce kimden okuduğunu soruyor, İbn Mücâhid'in talebesi oldum diyeni kendi talebeliğine kabul etmiyordu".[282]

İbn Şenebûz'ün kıraat ilmini tahsil için başta Mısır, Şam, Humus olmak üzere birçok beldeye seyahatler yaptığını yukarıda açıklamıştık. Bu ilmi seyahatlerin çokluğu İbn Şenebûz'ün İbn Mücâhid'e üstünlük göstermesine sebep olmuştur.[283] İbn Mücâhid için ise, kendisi gibi ilmî seyahatler yapmadığını ve Bağdat haricindeki hiçbir beldeye de

---

[277] Hatip Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, I, 28; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII,s.392; Zehebi, *Ma'rife*, II, 546; İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 302; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI.,264; Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, V, 309;Yâkut, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 168; Zebidî,*Tâcû'l-Arûs*,c.IX, 422; Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid,*es-Seb'a Fi'l-Kırâa* (thk. Şevki Dayf, 2.baskı, Daru'l-Meârif, Kâhire 1980, 1.Mukaddime bölümü, s.18.

[278] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, ss. 36-39.

[279] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâti'l-Kurrâ*, II, 52.

[280] Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü'l-Huffâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, I, 302.

[281] ZehebÎ, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 549.

[282] Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr Ale't-Tabakâti Ve'l-Âsâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, II, 548; Abdülmecit Okçu," İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları"*,Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 42, Erzurum 2014; Zehebî, *Târîhu'l İslâm*, sene321-330, s. 233-235.

[283] Zehebî, *Ma'rife*, I, 222-223.

gitmediğini, ilminin yeterli olmadığını iddia ederek onu aşağılayıp hakir gördüğü kaynaklarda zikredilen diğer bir konu olmuştur.[284]

Bu seyahatlerden biride, hac vazifesini ifa etmek için gittiği Mekke'deki kıraat-ı Seb'a imamı olan İbn Kesir'in râvilerinden biri olan Kunbül'den kıraat aldığı ve orada kaldığı 2 yıl boyunca mücâvirlik[285] yaptığı ilim yolculuğudur.[286] Zamanın kurrâsının otoritesi kabul edilen ve kıraatleri yedi ile sınırlayan İbn Mücâhid de İbn Şenebûz ile beraber aynı hac yolculuğuna çıkmış[287] ve Kunbûl'den her ikisi de ders almışlardır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, bu iki akran arasındaki tatlı ilim rekâbeti dolayısıyla İbn Şenebûz, İbn Mücâhid'in Kunbûlden okuduğunu reddetmekte, sadece kendisinin okuduğunu kabul etmektedir. Kaldı ki İbn Mücâhid, Kunbül'den Kur'ân'ı başından sonuna kadar okudum demiyor sadece ondan okuduğunu söylüyordu. [288]

Kıraat ilminin biyografi alanında yazılan değerli eserlerden olan Yakut el-Hamevî'nin "***Mu'cemü'l-Üdebâ"*** adlı eserinde, dönemin kıraat âlimlerinden olan İbn Darrâde el-Hulvânî'nin şöyle bir hadise aktardığını nakletmektedir:

-Ben Münâdî'nin oğlu Hüseyin'in babasına sordum, o şöyle dedi: "Biz İbn Mücâhid ve İbn Şenebûz'le birlikte hicrî 279. yılında Mekke'ye kıraat ilmi almak için Kunbûl'ün yanına gitmişken, onu yaşının ilerlemiş olmasından ötürü olsa gerek kıraatleri birbiri ile karıştırdığına, bir kıraat ile diğer kıraat arasında kararsız kalıp gidip geldiğine ve unuttuğuna şahit olduk. Ben durumu görünce, ondan bir harf bile okumadım ama İbn Mücâhid ondan Kur'ân'ın bazı kısımlarını kıraat etti. Fakat Kunbül'ün kıraatleri birbiri ile karıştırarak okuduğunu görünce, daha önce Kunbûl'ün talebesi olup rahle-i tedrîsâtından geçen ve Kur'ân'ı Fâtihâ'dan başlayıp Nas sûresine kadar tamamlamış olan öğrencisi, İbn Avni'l-Vâsıtî'den bazı kıraat notlarını alarak Kunbûl'den okumayı bırakmıştır. İbn Şenebûz'e gelince, o Mekke'de iki sene mücavirlik yaptığından dolayı Kunbûl'den iki hatim tamamlamıştır. Bu açıdan bakıldığında İbn Şenebûz'ün İbn Mücâhid hakkında;

---

[284] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr* c.II, 546; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 53, Abdülmecid Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları",*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 42, Erzurum 2014.

[285] Mücâvir; Mekke halkından olmayıp, ilim yolculuğu sebebiyle Mekkeye gelen ve orada normal kalma süresi dolduktan sonra da Kâbe'de veya diğer ibâdet yerlerinde uzlete çekilmektir.

[286] Zehebî, *Ma'rife*, I, 17.

[287] Zehebî, *Mâ'rife*, II, 548.

[288] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 18.

Kur'ân'ın sadece bir kısmını okuduğu sonuna kadar tamamlamadığı için ondan okumadı demesi de, İbn Mücâhid'in, ben okudum ama hepsini okumadım demesi de doğrudur."[289]

Aslında olaya baktığımızda ikisinin de aynı şeyleri söylemeye çalıştığı, fakat yanlış anlaşılarak belki de rivâyet usûlü ile bu şekle geldiği de düşünülebilir. Biraz da aralarındaki ilmi rekâbeti bilenler onların arasındaki en ufak bir sürtüşme ve çatışmayı da kendilerine malzeme edinerek ortaya sürmüş olabilirler.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi aslında bu rekâbet ortamına girmeden önce bu iki büyük kıraat âlimi İbn Şenebûz ve İbn Mücâhid Bağdat'ta kendilerinden ders alınan meşhur iki kıraat âlimiydi. Dolayısıyla birçok ilmî seyahatlere birlikte gitmişler, Hatta aynı hocaların rahlesinin önüne oturarak ders almışlardır.

İbnü'n-Nedim, (v.385/995) onun hakkında çağdaşı olan ve beraber yol aldığı arkadaşı İbn Mücâhid ile arasında ülfet ve muhabbet kuramadığını ve ona karşı içinde bir düşmanlık bulunduğunu aktarır.[290]

Zehebî, İbn Şenebûz hakkında İbn Mücâhid'den önce bu kıraat ilminin âlimlerine ulaşarak onlardan bilgi aldığını eserinde nakletmiştir.[291] Bazıları da her iki âlimin ilmi üstünlük ve faziletini kıyaslama yöntemine gitmiş ve İbn Şenebûz'ün daha bilgili İbn Mücâhid'in de daha akıllı olduğunu söyleyerek mukâyese yoluna gitmişlerdir.[292]

Ebû'l-Hasan Ali Muhammed b. Yusuf b. Yâkub b. Âllâf el-Mukrî el-Bağdâdî, şöyle anlatıyor:"***Ben Ebâ Tâhir b. Ebî Hâşim'e sordum: "İbn Mücâhid ile İbn Şenebûz'ü kıyaslarsak hangisi daha faziletlidir? Bana Dedi ki: "İbn Mücâhid'in aklı ilminin üstündedir, İbn Şenebûz'un ilmi ise aklının üstündedir".***[293]Böylelikle ikisi arasında mukâyese yapılmaya çalışılmış ve İbn Şenebûz'ün ilmi yönünün, İbn Mücâhid'in ise akli yönünün üstün olduğu ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Cezerî, İbn Şenebûz'ün talebelerinden olan Ebu'l-Ferec el-Meâfî'den, onun değişik birçok ilimde feraset ve ezber gücünün çok kuvvetli olduğunu nakletmiştir.[294]

---

[289] Yâkût, *Mu'cemû'-Üdebâ*, XVII, 18.
[290] İbnü'-Nedim, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1398, s. 47.
[291] Zehebî, *Ma'rife*, I, ss. 222-223.
[292] İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 56.
[293] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 56.
[294] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 55.

Nakledilenlerden hareketle kısaca şöyle diyebiliriz. Acaba, sahih kıraatleri yedi ile sınırlayan kişi İbn Mücâhid değil de bir başkası olsaydı, İbn Şenebûz yine de böyle bir eylemde bulunabilecek miydi? Bize göre İbn Şenebûz, bu konuda duygusal davranmıştır ve kendisinin okuyuşlarını sahih kategorisinde değerlendirmeyen kişinin, bir zamanlar kadim dostu olması hasebiyle, bu durumu kendine yedirememiş ve ilminin de üstünlüğüne güvenerek, inadına benim doğrum bana, senin doğrun sana der gibi okumalarına devam etmiştir. Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'ân-ı Kerim sadece İbn Mücâhid'e değil, bütün âlem-i İslâm'a gönderilmiş kutsal bir kitaptır. Dolayısıyla onda yapılan en ufak bir değişiklik sadece İbn Mücâhid'e değil âlem-i İslam'a zarar verir.

3.2.3. Sahih Kıraatın Şartları ve İbn Şenebûz'e Göre Kıraat Kriterleri

3.2.3.1. Sahih Kıraat Şartları

Hz. Osman farklı okumaların önüne geçebilmek için, Resm-i Mushaf'ı istinsah ettirip belli başlı bölgelere göndererek, bu Mushaflara muvafık olmayan bütün kıraatlerin tilavetinin terk edilmesini talep ederek kendi döneminde bu karışıklığın önünü almayı başarmıştır. Fakat Hulefâ-i Râşidin döneminden sonraki süreçte, özellikle Tebe-u Tâbiîn döneminde, farklı etnik kültürlerin ve grupların bir arada yaşamasından kaynaklanan siyasal, kültürel ve sosyal etkileşimden kıraat ilmi de nasibini almıştır. Bu durum kıraat ilmi alanında sağlam bir temel ve metodoloji oluşturulmasının ne kadar elzem olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bir kıraatin sahih olarak adlandırılması için üç temel kriteri vardır. Biz önce bunları kısaca açıklayıp ardından İbn Şenebûz'ün hangilerine riayet edip hangilerine etmediğini mukâyese ederek bir sonuca varmaya çalışacağız.

3.2.3.1.1. Sahih Sened

Kıraatlerin sıhhat şartlarından diğerlerine göre öncelikli olan şart, sahih sened yani, muttasıl ve güvenilir bir sened ile Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatlerdir.[295] Hz. Peygamber döneminde şifâhi olarak sahâbeleri ve görevlendirdiği kişiler tarafından aktarılan kıraatler, yedi harf ruhsatının konmasıyla birlikte daha önce de zikrettiğimiz gibi bazı karışıklıklara yol açmıştır. İslâm dünyasında, sosyal ve siyasal etkileşimin sonucunda görülen hadis uydurmaları, hakkın batıla, sakimin sahihe karışmasına neden olmuştur. Hicrî birinci asrın sonlarında görülen bu durumdan kıraatler de nasibini almış ve hadis ilminde görülen, ravilerin güvenilir olup olmadığını ölçen isnad sistemi, başta vahiy lafızlarını konu edinen

295 Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi Ve Tarihi,* s. 88.

kıraat ilmi olmak üzere diğer ilimlerde de kullanılması zorunlu olan bir metod haline gelmiştir.[296]Bütün bu olumsuzlukların önüne geçebilmek için, dönemin uleması muttasıl bir senetle Peygamberimiz'e ulaşan kıraatleri sahih kabul etmiş ve hadis ilminde de olduğu gibi râvileri cerh ve tâdil yönünden de incelemeye alarak, oluşan bilgi kirliliğinin önüne geçmeye çalışmışlardır.[297]

İsnad'ın bütün dînî ilimleri kapsayıcı olarak ne kadar önemli olduğunu, İbnü'l-Mübârek şu sözleri ile ifâde etmiştir: "***İsnad dindendir. Eğer isnad diye bir kriter olmasaydı, herkes din adına aklına geleni gelişigüzel söylerdi."***[298]

Kıraat ilmi özelinde ise isnadın önemini, İbn Mes'ûd şöyle ifade etmektedir: "***Kıraatler söz konusu olduğunda tâbî olan kimselerden olunuz. Duyduklarınız size yeter. Yeni bir takım şeyler icât etme yoluna gitmeyiniz."***[299]

Kıraatler Kur'ân'ın açıklamasını değil de, bizzat vahiy lafızlarını ihtiva ettiğinden dolayı, naklinin sağlam temellerle gelmesine ayrı ihtimam gösterilmiş ve bu açıdan hadis ilminde olduğu gibi mânâ ile rivâyet edilmesi uygun görülmemiştir.[300]

Tâbiûn döneminde kıraatlerin sıhhati için kabul edilen ilk şart olan sahih sened ile rivâyet işlemi, daha sonraları lahn olgusunun ortaya çıkması ve mushafın harekesiz-noktasız oluşunu fırsat bilerek kötü niyetle kıraat uyduran kimselere karşı kullanılması, zaruret arz eden bir kriter olarak sistematikleşerek kıraat ilmindeki yerini almıştır.

Artık belli bir düzen ve sistem ile muhafaza edilen kıraatler, gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde nakledilmek amacı ile her kârinin okuduğu kıraati kimden aldığına dair bilgiler, Hz. Peygamber'e kadar dayanan sened zinciri ile isim isim kayıt altına alınmıştır.[301]

İsnad metodu, kaynaklarda yerini alıncaya kadar şifâhi olarak uygulanmakta iken, Tâbiûn âlimlerinden olan Yahyâ b. Yâmer tarafından kıraat alanında ilk eserin telif edilmesiyle birlikte yazılı olarak da başladığı kaynaklarda geçmektedir.[302]

---

[296] Raşit Küçük, "İsnad", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 155.
[297]Mehmet Dağ, *İhticac,* s. 192
[298] Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, "Mukaddime", Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
[299] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a,* ss. 46-52; Cezerî, *en-Neşr,* I, 17; Mehmet Dağ, *a.g.e*. s. 192.
[300] Zâhid Züheyr Gâzî, *en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, Mecelletü Edebi'l-Mustansıre, Bağdat 1987, sy. 15. s. 108.
[301] Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi,* s. 91.
[302] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 45.

3.2.3.1.2. Resm-i Osman'a (Hz. Osman'ın Yazdırdığı Mushafa) Uygunluk

Tâbiûn döneminde kıraatlerin sahihini sakiminden ayırmak için yapılan ilk şart olan kıraatin sahih sened zinciri ile Hz. Peygamber'e dayandırılması gerekliliği sonucunda, farklı ve hatalı okumaların önüne tam olarak geçilemediği görülmüş ve sahâbeye atfedilerek yapılan bazı okumaların da sıhhat şartlarına dâhil edilerek standardize edilmesi gerektiği ihtiyacı kendini hissettirmiştir.

Hz. Osman ortaya çıkan bu sorunu giderebilmek için Hz. Ebûbekir döneminde cem' edilen mushafın istinsah edilmesine karar vermiştir. Hz. Osman'ın yapacağı istinsâh işleminin amacı, Hz. Ebûbekir'in mushafını geçersiz kılmak değil, aksine imam mushafı temel alarak "yedi harf" ruhsatından ve özel Mushaflar referans alınarak yapılan farklı okumaların önüne geçebilmek, bu vesile ile de tam bir tertip ve düzen üzerine vahiy metinlerini yerleştirebilmekti.[303]

Bütün bu çabalar sonucunda Zeyd b. Sâbit başkanlığında istinsâh komisyonu kurulmuş, hem Kureyş lehçesi esas alınarak, hem de Kur'ân-ı Kerim'de dağınık bir şekilde bulunan sûrelerin bugünkü tertibi ile düzenlenerek Mushaf çoğaltılmış ve farklı beldelere örnek olması için de birer muallim eşliğinde gönderilmiştir.[304] Komisyon tarafından yazılan yedi tane mushaftan biri Medine'de bırakılmakla birlikte diğer Mushaflar, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn şehirlerine gönderilmiştir.[305]

İşte Hz. Osman'ın çoğaltıp da farklı şehirlere gönderdiği Mushaflardan birine takdiren de olsa uyan kıraat okumaları, kıraatlerin sıhhat şartlarının ikincisi konumunda dursa da, aslında sahih sened kadar öneme haiz olan bir kriterdir.

3.2.3.1.3. Bir Vecihle de Olsa Arap Dil Kurallarına Uygunluk

Kıraat ilminde sahihlik şartlarından olan isnad sistemi sahabe dönemine kadar dayanırken, Resm-i Mushafa uygunluk kriterinin başlangıcı ise tâbiîn dönemine dayanmaktadır. Arap dil kurallarına uygunluk kriterinin gerekliliğinin gündeme gelmesi ise yine tâbiîn döneminde büyük oranda ortaya çıkan lahn olgusu ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın harekesiz ve noktasız oluşundan kaynaklanmıştır.[306]

---

[303] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştrel Bir Yaklaşım,* s. 106
[304] Buhari, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3-4; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 17.
[305] Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi Ve Tarihi,* s. 63.
[306] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,* s. 183.

Hz. Osman döneminde mushafın noktasız ve harekesiz olarak istinsâh edilmesi, sadece lafızları değil manayıda etkileyen hatalı okumaların çoğalmasına ve bunun yanı sıra doğru ile yanlışın birbirine karışmasına sebep olmuştur. Yaşanan anlam kargaşalarının önüne geçebilmek amacı ile Tâbiûn dönemindeki nahiv âlimleri, Arap dil kurallarının belirlenmesi konusunda önemli çalışmalar yaparak bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmışlardır.[307]

Kur'ân-ı Kerim, ilâhî bir kitaptır ve gerek gelecek nesillere aktarımının sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi, gerekse de kendisi üzerindeki hatalı okuyuşların büyük tehlike arz etmesinin önüne geçilmesi, son derece elzem bir mevzudur.

Kıraatlerin sıhhat şartlarından olan sahih sened ve Resm-i Mustafa uygunluk geçerli kriterler olarak kabul edilirken, Arap dil kurallarına uygunluk şartı ise genel olarak kriter kabul edilmekle birlikte tartışmalı bir konu olmuştur.

3.2.3.2. İbn Şenebûz'e Göre Kıraat Kriterleri

Yukarıda belirtilen sahih kıraat kriterleri, hem bu alanda rusuh sahibi âlimlerin üzerinde uzlaştığı hem de toplum tarafından benimsenen temel kriterlerdir. Bu kriterler, ilk dönemlerden itibaren gerek lahndan/hatadan kaynaklanan aykırı okumaları, gerekse iyi niyetli olmayan kişilerin değişik saiklerle ortaya koydukları muhalif okumaları bertaraf etmede önemli işlevler görmüştür. Yine bu kriterler, hem sahih okumaları sahih olmayanlardan ayırma, hem de kıraat değeri olanla kıraat değeri olmayıp başka amaçlarla kullanılan kıraatleri ayırma görevini üstlenmiştir. Böylece kıraat geleneğinde ilk dönemden itibaren başlayan bu belirlemeler, gerek sahih olan okumaları ve gerekse Kur'an-ı anlamada yardımcı unsur konumunda olup bilgi değeri taşıyan kıraatleri tanımlamada, kavramsal çerçeve belirlemede ve kategorize etmede önemli ölçüt olmuştur.

İbn Şenebûz, kendisinden önce gerek fiili olarak gerekse teorik olarak oluşturulan ve uygulanan bu kriterlerin alanını genişletmiş ve bu ilkelere bağlı olarak tespit edilen okumaların dışındaki birçok okumayı sahih kapsamına dâhil etmiştir. Yani İbn Şenebûz mevcut sahih kıraatleri kabul etmekle birlikte, bu alanın kapsamına bu kriterlerden biri ve önemlilerinden olan mushafa uygunluğu dikkate almamış, uygun olmayanları da dâhil etmiştir. Böylece İbn Şenebûz'e göre bir kıraat, sahih sened ile Hz. Peygamber'e ulaşıyorsa ve Arap dil kurallarına bir vecihle de olsa uygunsa, Resm-i hatta uygun olmasa

[307] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,* s. 183.

da okunabilir ve bu kıraatle namaz kılınabilir görüşünü savunmuştur. Kırâatin takdiren de olsa Resm-i Osman'a uyması şartına riayet etmemiştir.[308]

Ayrıca İbn Şenebûz, yaşadığı dönemde üzerinde icmâ' edilen resm-i mushafa aykırı olarak, Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un okumalarını referans almış ve yedi harf ruhsatına binâen birçok farklı okumalar yapmıştır. Hâlbuki bu iki sahâbenin okuyuşları, Hz. Peygamber'in ders halkasındayken not almak maksadıyla kendi Mushaflarına yazdıkları tefsiri açıklamalardan oluşan okumalardır. Bu okumalar, Hz. Osman'ın Kur'ân-ı istinsah etmesi ile kullanımı yasaklanan ve yakılması emredilen Mushaflardan alınan, dolayısıyla üzerinde icmâ' olmayan okumalardır.

Görüldüğü gibi İbn Şenebûz sahih kıraat kriterlerinden ikisini alıp birini almamaktadır. Hâlbuki daha önce de kıraat çeşitlerinde aktardığımız gibi, sahihlik kriterlerinden birini kendisinde bulundurmayan kıraatler şaz kıraat olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca İbn Şenebûz'ün Abdullah b. Mesûd ve Ubeyy b. Ka'b'ın özel Mushaflarını referans alarak okuma yapması da, müdrec kıraat kapsamına giren farklı bir durumdur. Çünkü bu sahabeler, Kur'ân'da bulunmayan farklı kelimeleri Mushaflarına kaydetmişler ve ona göre okumuşlardır. Her iki durum da İbn Şenebûz'ün geleneğe ve icmâ'ya aykırı okuyuşlarını masum gösteremez. Çünkü o, bu işi yapmakla normal bir beşerin kelamını değil, Allâh'ın kelâmını farklı bir kalıba sokarak yapmaktadır. Bu da hem İslâm âlemi açısından, hem de kıraat ilminin sahihlik kriterlerini ortaya koyabilmek için olanca gayretlerini sarf eden âlimler açısından kabul edilemez bir durumdur.

3.3. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşunun Sebebi: Bilimsel mi? Duygusal mı?

İbn Şenebûz'ün kıraatlere karşı bu muhalif yaklaşımının arka planında yatan temel unsurlar nelerdir? Yaşadığı döneme ait bilimsel, kültürel ve zihinsel yapının bu düşünce biçiminde etkisi var mıdır? Yoksa eğitim öğretim sürecinde yaşadıkları veya bu süreçte alanla ilgili akranlarıyla ilişkilerinde var olan sorunların bir yansıması mıdır bu aykırı düşünceleri? Doğrusu bu soru ve sorunlara net bir cevap vermek için kaynaklarımızda yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Sadece bir takım ipuçlarından hareketle bu hususa yorumlar getirilebilir ve değerlendirilebilir.

---

[308] Necâti Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Tarihi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 87; Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resm-i Hatta Muhâlif Okuyuşları"*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Erzurum 2014, Sayı: 42, s. 4.

Her şeyden önce bir teorinin bilimselliği, aklîliği ve nesnelliği sadece kendisinin dayandığı delillere, ileri sürdüğü gerekçelere ve açıkladığı olgulara göre yapılamaz. Yöneldiği konuyla ilgili açıklayamadığı olgular, ürettiği paradokslar da en az açıkladıkları kadar ciddiyetle göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Bu nedenle, ortaya konulan düşüncenin kişisel veya ideolojik eğilimlere göre değil, genel kriterlere göre değerlendirilmesi yani evrensel olması gerekir. Yine bu düşünce biçiminin ve içeriğinin, toplumun tümü tarafından benimsenmesi gerekir. Bu niteliklere sahip bir teori, düşünce ancak bilimsel nitelik kazanabilir ve bilimsel addedilebilir.[309]

İbn Şenebûz'ün ortaya koymuş olduğu bu kıraat anlayışı, bir temele dayanmaktadır. O da senedi sahih olan sahabe rivayetleridir veya sahabe okumalarıdır. Ancak bu kritere göre dışarıda kalan koca bir kıraat birikimi vardır ve bunlar bir tanımlama beklemektedir. Yani bu okumaların da makul bir açıklamasının yapılması veya temellendirilmesi gerekmektedir. İbn Şenebuz kendi kriterine göre bir belirleme yapıp onu temellendirdikten sonra dışarıda kalan okumalara herhangi bir açıklama getirmemekte ve bunların hangi kategoriye girdiklerini net bir şekilde ortaya koymamaktadır. Ona göre sahabe okumaları dışındaki okumaların sahih olup olmadığı veya bu okumaların sahabe okumalarına karşın değerinin ne olduğu açık değildir. Diğer yandan belirlemiş olduğu bu kıraat teorisi, alana ait tüm birikimi anlamlandırmaktan uzak, oldukça lokal bir içeriğe sahiptir. Bu niteliğinden dolayı da toplumsal bir değer de görmemiştir. Zira bu okumaları kendisinin dışında kimsenin okuduğu da bilinmemektedir. Zaten sahih kıraat kriterlerine göre belirlenen okumalar o güne kadar ve o günün toplumları tarafından benimsenmiş ve kök salmıştır. Değişik bölgelerde sahih kıraat imamlarının okumaları takip edilmekte ve pratikte aykırı bir durum gözükmemektedir. Dolayısıyla bir teoride bulunması gereken bilimsel nitelikler, İbn Şenebûz'ün kıraat teorisinde ve düşüncesinde bulunmamakta, bu düşünce tamamen kişisel, öznel anlama ve yorumlama anlayışının tezahürüdür.

Ayrıca İbn Şenebûz'ün yaşadığı dönem daha öncede belirttiğimiz gibi Abbasi devletinin hüküm sürdüğü bir döneme rastlamaktadır. Devletin resmi mezhebi haline gelen Mutezile, akılcılığa ve irade özgürlüğüne önem veren farklı fikirlerin ve ilk muhalif görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir mezhep olmuş ve dönem bu mezhep çevresinde şekillenmiştir. Her ekolde olduğu gibi, Mutezile mezhebi de bazı kıraatleri

[309] Ferit Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt:10, sayı:19, 2011/1, s. 27.

kendi itikadi anlayış ve ideolojileri bağlamında değerlendirmiş ve kullanmıştır. Mutezile mezhebiyle birlikte dil ekolleri, bu dönemin bir yansıması olarak kıraatler konusunda oldukça rahat davranmış ve kendi düşüncelerine aykırı duran kıraatleri eleştirmekten geri durmamışlardır. Dolayısıyla dönemin rahat anlayış biçimi ve zihinsel dünyasından İbn Şenebûz de etkilenmiş olabilir. Kıraatlerin özüne yönelik bu kadar rahat hareket etme ve bir düşünce ortaya koymanın arka planında bu dönemin temel özelliklerinin sebep olması kuvvetle muhtemeldir.

Ayrıca İbn Mücâhid ile aynı dönemde yaşayan ve akran olan İbn Şenebûz, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlarken dönemin siyasi gücünü de arkasına alarak bu işlemi gerçekleştirmesinden, olumsuz bir şekilde etkilenmiş ve zoruna gitmiş olacak ki, biraz da duygusallık araya girerek bu şekilde okumaya inatla devam etmiştir. Belki de Kıraatleri yedi ile sınırlayan kişi İbn Mücâhid değil de, herhangi bir başkası olsaydı iş bu kadar büyümeyecekti.

Aslında İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlaması, insanların o dönemdeki okumalarda düştükleri tefrikaya ve İslâm düşmanlarının farklı okumalardan çıkardıkları tevil ve yorumlara karşı bir ictihad olmuştur ve o bu ictihadında isabet etmiştir. İctihadın tanımlarına baktığımızda meşakkat, gayret ve müctehidin olanca gücünü sarf etmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla gayret göstermeksizin yapılan bir anlama ve yorumlama eylemi, ictihad olarak değerlendirilemez. İbn Mücâhid'in yaptığı ictihad eyleminde çok büyük bir çaba vardır.[310] Fakat İbn Şenebûz, öncekilerin yolunu takip ederek geleneğe uymayı benimseyerek bunu kendisine dayanak göstermiştir.

Hz. Peygamber'in "*Kıraatleri öğrendiğiniz gibi okuyunuz onun dışına çıkmayınız*" Hadisi Şerifi de onu bu okumalara sevk eden diğer bir neden olabilir. Fakat İbn Şenebûz kıraat ilmini aldığı ve tariklerinden biri olan Kunbül'den okuduğu sırada, daha önce de belirttiğimiz gibi Kunbül, yaşının ilerlemesi sonucunda hatalı okuyuşlar yapmaktaydı. Hatta onun bu durumunu görenler ondan okumayı bırakmış, İbn Şenebûz ise ondan iki yıl boyunca Kur'ân'ın tamamını bu şekilde hatmetmiştir.[311]

İbn Şenebûz'ü böyle bir eğilime sürükleyen diğer bir sebep ise, sahabelerden Ubeyy b. Kâ'b ve Abdullah Mes'ûd'un okuyuşlarına uyarak sünnete uygun hareket

[310] Adnan Koşum, "İctihatta Hata Ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik Ve Nesnellik Sorunu",s.13.
[311] Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları",s. 17.

etmekti. O, bu iki sahâbeyi örnek alarak onların kendi yaşadıkları dönemde, Hz. Osman'ın Resm-i Mushafı cem etmesinden önceki okuyuşlarını namaz ve namaz dışında okumayı caiz görmüştür. Hâlbuki model olarak alınan bir kimsenin yaptığı şeyi, ne zaman hangi şartlarda ve niçin yaptığını araştırarak ona uymak başka şey, hiçbir araştırma yapmadan geleneği sürdürmek çok başka şeydir. İnsanın kendisine model olarak aldığı kimsenin, model aldığı davranışını, yaptığı zamanda hangi amaçla yaptığını tespit etmesi ve değişen zamanı ve şartları göz önünde bulundurarak yeniden akletmesi, anlaması ve ortaya çıkan tıkanıklığı gidermek adına çözüm üretmesi yaptığı eyleme dayanak gösterebilmesi açısından en önemli etkendir.

İbn Şenebûz, kıraatlerin İbn Mücâhid tarafından yedi ile sınırlandırılması sonucunda ortaya çıkan olumsuz eleştiri yapan âlimlere katılarak, sahih kıraatlerin yedi ile sınırlanıp, yedinin dışında kalanların şaz konumuna düşürülmesine tepki duyduğu için bu şekilde okumalara meyl etmiş ve İbn Mücâhid'in savunduğu tezini çürütmeye çalışmış olabilir. Çünkü o âlimlerden bazıları, sadece bu yedi kıraate sarılmak konusunda ne bir rivâyet ne de bir sünnet vardır demiştir.[312]

İbn Mücâhid, aslında yaşadıkları dönemde bütün kıraatçilerin boynunun borcu olan bu sınırlandırma işlemi ile bizzat kendisi ilgilenerek diğer kıraatçilerin üzerinden bu yükü kaldırmıştır. Ama görünen o ki yine de eleştirilmiş ve tenkid edilmiştir. İbn Mücâhid'e yapılan bu haksız eleştirileri doğru bulmuyoruz. Çünkü o da, diğerleri gibi kafasına göre kıraat kriterleri belirleyerek okumalar yapsaydı ve halka da namazda okuyabilirsiniz diye fetva verseydi, toplumun hali ve varış noktası ne olurdu acaba?

Daha önce de belirttiğimiz gibi Allah-u Teâlâ Hicr Sûresi 9.âyetinde "*Muhakkak ki Kur'ân'ı biz indirdik ve onu koruyacak olan da yine biziz"* buyurmaktadır. Allah-u Teâlâ kulları içerisinde seçtiklerine bu görevi vermiş ve toplumu da büyük bir kaostan kurtarmıştır. İbn Mücâhid'in aklına böyle bir düzenleme yapması gerektiğini getiren Allah'tan başkası mıdır? Keşke İbn Şenebûz de bunu idrak edebilseydi. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, sadece İbn Mücâhid'in kitabı değil, bütün ümmeti Muhammed'in kitabıdır. Dolayısıyla onda yapılan en ufak bir tahrifat, İbn Mücâhid'e değil bütün âlemi İslâm'a ve Kur'ân'a tabi olanlara zarar verir.

[312] Osman Bayraktutan, "*Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi",* s. 134.

Görüldüğü üzere İbn Şenebûz tavsif edilirken, ilminin aklının da önüne geçecek kadar fazla ve derin olduğu, şeklinde vasfedilmiştir. Fakat bir insanın ilminin aklının önüne geçmesi, aklını mantık çerçevesinde kullanamamasına sebep olur. İşte bundan dolayı İbn Şenebûz, yaptığı kasti olmayan hataları akıl ve mantık arasındaki çizgiyi muhafaza edemediğinden dolayı duygularına yenilerek bu eylemi yapmış olabilir.

Çünkü mantık, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı birbirinden ayırt edebilmek için aklın başvurduğu birincil basamaktır. Akıllı olmak ile mantıklı olmak arasında fark vardır. Bir insan hem akıllı hem mantıklı olabilirken, sadece akıllı ve mantığını kullanamayan bir insanda olabilir. Çünkü akıl yürütme yöntemi ile mantıklı bir fikir ve düşünce ortaya çıkabilir. İşte tam da bu konuda akıl devreye girmektedir. İslam dîni insana her zaman aklını kullanmayı ve dengeli olmayı tavsiye eder. Bundan dolayı akıl yetisi, herhangi bir konuda aşırı gitmek uç noktalarda hareket etmek manasında olan (ifrat) ile tam tersi olan herhangi bir konuda geri kalmak anlamındaki (tefrit)'in karşısında zıt kutbu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zîrâ akıllı olmak, diğer insanların görüp fark edemediğini fark etmek, bir işi ifa ederken veyahut ta bir meseleye çözüm ararken herkesin bulduğu çözümlerden farklı ve değişik seçenekler ortaya çıkarabilmek, olaylara farklı bir bakış açısı ile bakabilmek, sıradan değil, sıra dışı fikirler üreterek bir adım önde olmak ve sadece yakını değil uzağı da müşahede ederek hareket etmek manalarına da gelmektedir.[313]

İnsan aklı, etrafında gelişen hadiseleri, benmerkezci bir bakış açısı ile düşünme ve ihtiyaçlarını giderme bakımından, kendisine yontmaya meyillidir. Bu perspektiften baktığımızda ilim ve bilgi, insanın zorunlu ihtiyaçlarına kâfî gelebilecek ölçüde kendisini, bir noktayı ve aşamayı aştıktan sonra ise etrafındakileri de düşünmeye teşvik eder. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te ölçülü ve akıllı olmanın kurallarını vermiş ve yeryüzünde aşırılığa gidenlerinde akıbetini birçok âyette bizlere bildirmiştir. Kullara burada düşen en önemli görev, kendisine diğer canlılardan farklı olarak verilen akıl nimetini Rabbinin rızası ve ölçüsünde kullanabilmek, yukarıdaki parağrafta da geçtiği gibi ifrat ve tefritten uzak durarak orta yollu gitmektir.[314]

[313] Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları", s.10.
[314] Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları", s.10.

3.4. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşlarının Mahiyeti

İbn Şenebûz'ün gerek Ubeyy b. Kâb' ve Abdullah b. Mes'ûd'un Mushaflarına göre, gerekse kendi kıraat kriterlerine göre okuduğu şaz ve müdrec okuyuşlarından örnekler aşağıdaki gibidir. Elimizdeki kaynaklardan derleyip ortaya çıkarabildiklerimiz şaz okuyuşlarını Kur'ân-ı Kerimdeki sûre sırasına göre aktarmaya çalıştık.

1. وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ **وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**(Âli İmrân, 3/104) âyeti kerimesini " وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ **وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ** وَيَنْهَوْنَ عَنِالْمُنْكَرِ **ويستعينون** **بِاللّٰهِ على ما اصابهم**وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " şeklinde, araya mushafta olmayan başka kelimeler katarak okumaktadır. Hz. Osman b. Afvân, Abdullah b. Mes'ûd, Abdulah b.Zübeyr gibi sahâbelere isnad ettirilen bu ziyade kelimelerle olan okuyuşun, Resm-i Mushaf hattına hiçbir şekilde uygunluğu yoktur. Müdrec bir okuyuştur.[315].

2. اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ **اَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم** (Mâide, 5/118), âyeti kerimesinin sonunu " **الْغَفُورُ الرَّحِيم** " şeklinde okumuştur. [316]

3. وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ اِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْاَرْضِ وَفَسَادٌ **كَبِيرٌ**(Enfâl, 8/73) âyetini, وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ اِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْاَرْضِ وَفَسَادٌ **عريض** olarak okumuştur. Resm-i Mushafın hattına uygun olmayan bu okuyuş, müterâdif olup şaz okuyuşlardandır ve Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e isnad edilerek okunmaktadır.[317]

4. "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ **بِبَدَنِكَ** لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ اٰيَةً وَاِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ اٰيَاتِنَا لَغَافِلُونَ"(Yunus, 10/92)âyeti Kerimesini, "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ **ببدانك** لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ اٰيَةً وَاِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ اٰيَاتِنَا لَغَافِلُونَ" şeklinde okumuştur. Bu okuyuş Kurtûbî'nin tefsirinde de zikredildiği gibi şaz bir okuyuştur.[318] Bazı kimseler bu kelimeyi, amelde mezhep imamımız olan Ebû

---

[315] Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vîli'li âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kahire 1954/1373, IV, 38; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, c. IV, s.300`; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr*, II, 551. 86. Dipnot; Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdîsî, *el-Mürşidü'l-Vecîz,* (tah. Tayyar Altıkulaç), TDV Yayınları, Ankara 1986, s. 190; Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, ,*Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, III, 24.

[316] Yakût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 173.

[317] Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *Bahru'l-Muhit*, IV, 518; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz, el-Mürşidü'l-Vecîz,* s.190; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV., 300; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr*, II, 551; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 180.

[318] Zehebî, *Ma'rife*, II, 551, (81.dipnot); Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, Kâhire 1941/1960, VIII, 380.

Hanife'nin de "**بنداءك**" şeklinde okuduğunu nakletmektedir.[319] Aynı kelimenin Yakût'un Mu'cemü'l-Üdebâ adlı eserinde ise **بيديك**şeklinde geçtiği görülmektedir.[320]

5. "اَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَاَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَّاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ **كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا** (Kehf, 18/79) âyeti kerimesini اَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِفَاَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَّاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ **كُلَّ سَفِينَةٍ صالحة غَصْبًا** şeklinde araya kelime ekleyerek okumuştur.[321] Aynı şekilde bu okuyuşun Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Kâ'b'a isnad edilerek okuduğunu, Taberi ve Zemahşerî, Tefsirlerinde yer vermişlerdir.[322] Görüleceği üzere Mushaf hattında olmayan bir kelime eklenerek okuma yapılmıştır.

6. قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ **فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا**(Furkan, 25/77) âyeti kerimesini, قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ **فقد كذب الكافرون فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا** olarak okumuştur. [323] Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'a isnad edilen bu okuyuş hakkında farklı görüşler mevcuttur. Ebû Hayyan el-Endülüsî, "Bu okuyuşu, yani ziyade kelimenin mushafın kendisinde olmayıp, sahabenin tefsir mâhiyetinde aldığı kendi notlarından ibaret olan bir okuyuştur" diye savunurken, İbn Atiyye el-Endülüsî ise " Bu okuyuşun kıraat şekli değil de, tefsiri olarak bir açıklama olduğu" şeklinde görüş belirtmişlerdir.[324]

7. " فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ اِلَّا دَابَّةُ الْاَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ اَنْ لَوْ **كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**" (Sebe, 34/14) Ayeti kerimesine "**حولا**" kelimesini فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ اِلَّا دَابَّةُ الْاَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ لانس ان ekleyerek "الْجِنُّ لَوْ كَانُوا **يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُواحولا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**" olarak okumuştur. [325] Bu kelimenin ziyadesi ile Abdullah b. Abbas'ın okuduğunu Taberî ve Zemahşeri tefsirinde

---

[319] İbn Atiyye, Ebu Muhammed b. Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endülûsî, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), *el-Muharraru'l-Veciz Fî Tefsîrî'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413, III, 142; Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl Ve Uyûni'l-Ekâvili fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983/1403, II, 355; Zehebî, *Ma'rife*, II, 551, 81.dipnot.

[320] Yakût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 180.

[321] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII.,180; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*,II, 550; 79. Dipnot.

[322] Taberî, *Tefsiri Taberî*, II, 16; Zemahşerî, *El-Keşşâf*, II, 741; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550; 79. Dipnot; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300; Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, V, 309; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 535.

[323] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 297; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s.191; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 551; İbn Hallikân, Vefâyâtü'l-Âyân, IV, s. 300.

[324] Ebû Hayyân, *el-Bahr*, IV, s.475; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, IV, 223; Abdülmecit Okçu, *İbn Şenebûz Hayatı*, s.13.

[325] Taberî, *Tefsiri Taberî*, XXII, 74; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 574; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.

zikrederken, Abdullah b. Mes'ud'un ise okuduğu kıraatte, **مَا لَبِثُواحولا** kelimelerini eklemediğini ve " فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلٰى مَوْتِهٖٓ اِلَّا دَاۤبَّةُ الْاَرْضِ تَاْكُلُ مِنْسَاَتَهٗۚ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الانس ان الْجِنُّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ" şeklinde okuduğunu nakletmektedirler.[326]Bu okuyuş tarzı da Resm-i Mushafın hattına uymamakla birlikte şaz bir okuyuştur. Meşhur kıraat imamlarından olan İbn Cinnî, el-Muhtesib adlı eserinde Hz. Hüseyin ve Dehhak'ın da bu minvâl üzere okuduğunu zikretmektedir.[327]

8. وَتَجْعَلُونَ (Vâkia, 56/82) âyeti kerimesini, "اَنَّكُمْتُكَذِّبُونَ" " وَتَجْعَلُونَ **شكركم** اَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ **رِزْقَكُمْ** şeklinde farklı bir kelime katarak okumuştur. Müterâdif olan bu okuyuş şekli, sahabeden Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'a isnad edilmektedir.[328] Taberî tefsirinde, Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin de, Hz. Ali'den nakil yolu ile bu minvâl üzere okuduğunu bildirmiştir.[329] İbn Atiyye ise, Abdullah b. Abbas'ın âyeti kerimenin sonundaki "**تُكَذِّبُونَ**" kelimesini hiç bozmadan okuduğunu fakat Hz. Ali'nin "**تَكْذِبُونَ** "şeklinde okuduğunu eserinde zikretmektedir.[330] Resm-i Mushaf'ın hattına muhalif olan bu okuyuş şeklinin de sahâbenin kendi anlayabilecekleri şekilde tefsir mahiyetindeki açıklaması olan kelimeler arasındadır. Farklı dil ve lehçelerin bir arada bulunmasının sonucunda Ebû Hayyân el-Endülûsî'nin de zikrettiği gibi, Heysem İbn Adî'nin rivâyeti ile Ezdişenûe lehçesinde " Şükr" kavramının "Rızk" anlamına geldiğini belirtmektedir.[331]

9. " **يَا** اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ **فَاسْعَوْا** اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَۗ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (Cuma, 62/9) âyeti kerimesindeki **فَاسْعَوْا**, kelimesinin yerine**"فَمْضَوْ"** kelimesini koyarak okumuştur. Zemahşerî, Keşşâf isimli tefsirinde Hz. Ömer, Abdullah ibn Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd gibi ileri gelen sahabelerin de bu minvâl üzere okuduğunu zikretmiştir. Zehebî' de bu okuyuş şeklinin Ebî'l-Âliye Rafî b.

---

[326] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; 7.dipnot; Taberî, *Tefsiri Taberî*, XXII, 74; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 574; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550;İbn Hallikân, *Vef^yâtü'l-Âyân*, IV. s. 300.

[327] İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *El-Muhteseb Fî Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kırâa Ve'l-İzâhi Anhâ*(thk. Ali en-Necdî Nasif, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmâil Şiblî), *el-Meclisü'l- âlâ Li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kahire 1994, II, 188. Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550;İbn Hallikân, *Vef^yâtü'l-Âyân*, IV. s. 300.

[328] İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, II, 310; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550;İbn Hallikân, *Vef^yâtü'l-Âyân*, IV. s. 300; Ebû Hayyan el-Endülüsî, *Bahru'l-Muhîd*, VIII, 214.

[329] Taberî, *Tefsîri Teberî*, IX, 663.

[330] İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 252; Taberî, *nTefsiri Taberî*, XXVII, 208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 469.

[331] Ebû Hayyân el-Endülûsî, *el-Bahru'l-Muhıd*, VIII, 214.

Mihrân'ında bu şekilde okuduğunu Taberi'nin tefsirinde zikrettiğini bildirmiştir.[332] Görüldüğü üzere bu kelime Kur'ân'ın aslından değildir, Kur'ân'ın cem edilmesinden önceki müteradif okuyuşlardandır.[333]

10. "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰىۙ/وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰىۙ" (Leyl, 92/2-3) 3. âyeti kerimedeki **وَمَا خَلَقَ** kelimesinin hazfı ile bir önceki âyetteki **وَالنَّهَارِ** kelimesine atıf yaparak, **وَالذَّكَرِوَالْاُنْثٰىوَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى** şeklinde okumuştur. Bu okuyuşu, Abdullah b. Mes'ûd'a nisbet edilmektedir.[334]

Leyl Sûresinin bu iki âyetindeki okuma farklılığı ile alakalı olarak, Taberî, Câmiu'l-Beyân adlı eserinde Ebû'd-Derdâ ve Alkame b. Kays arasında geçen şu hadiseyi nakletmektedir; Alkame b. Kays; "Birgün Şam diyârına yolculuğa çıktığımda orada Ebu'd-Derdâ'nın yanına gittim. Bana "Sen kimsin ve nerelisin diye sual etti. Ben de "Iraklıyım" diye cevap verince, "Irak şehrinin" neresindensin? dedi. Ben de Kûfe'den olduğumu söyledim. Daha sonra bana sen orada Abdullah b. Mes'ûd'dan kıraat dersi aldın mı? Dedi. Bende "evet" dedim. Sonra benden Leyl sûresini kıraat etmemi istedi. Bende **وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰىۙ** **وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰىۙ وَالذَّكَرِوَالْاُنْثٰىۙ**şeklinde okudum. Sonra bana gülümsedi ve Ben de Hz. Peygamber'den aynı bu şekilde duydum dedi.[335]

11. وَتَكُونُ الْجِبَالُ الْمَنْفُوشِ (Kâria, 101/5) âyeti kerimesini, وَتَكُونُ الْجِبَالُ**كَالْعِهْنِ** الْمَنْفُوشِ**كَا لصُّوف** olarak okumuştur. [336]Bu okuyuş Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen bir okuyuştur. [337] Bu da Resm-i Mushaf'ın hattına uygun olmayan bir kıraat şeklidir. Bundan dolayı mütevâtir olmayıp müdrec kıraatlerdendir.

12. "تَبَّتْ يَدَا اَبِي لَهَبٍ و"**قَدْ تَبَّ**" **"تَبَّتْ يَدَا اَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**" şeklinde ziyade ile okuyarak yine üzerinde icma' edilen mushafın hattına uygun olmayan bir okuyuş gerçekleştirmiştir. Bu tarz bir okuyuş müdrec kıraat olup tefsir için açıklama

---

[332] Yakût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 180, 1.dipnot; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 551; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300; Taberî, XXVIII, 100.
[333] İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, II, 322; EbuHayyân el-Endülûsî, *Bahru'l-Muhıt*, VIII, 265.
[334] Yakût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 180, 1.dipnot; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 551; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300.
[335] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 610.
[336] İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 517.
[337] Yakût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 180; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 551; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300.

mahiyetindeki fazlalık kelimelerdendir. Bu kıraatte Abdullah b. Mes'ûd'a isnad ettirilen bir kırattır.[338]

İbn Şenebûz'ün şaz okumalarına karşı âlimlerden bazıları reddiye yazmışlardır. Ebû Bekir b. El-Enbârî (328/939), "***Nakd-ü Mesâili İbn Şenebûz***" isimli bir reddiye tasnif etmiştir. [339]

3.5. Aykırı Okuyuşları Sebebi İle Sorgulanma Meselesi

İbn Şenebûz, ömrünün son yıllarında artık Bağdat'ta iyiden iyiye şaz ve müdrec kıraatlerle okuduğu ve halka da bu şekilde namaz kıldırdığı âşikar olunca, bu haber şehrin tamamına yayılmaya başladı. İbn Mücâhid, daha önce İbn Şenebûz'ü yaptığının yanlış olduğu ve bu dalâletten dönmesi gerektiği konusunda ikaz etti. Yaptığı bu hatanın doğru olduğuna dâir kuvvetli veya zayıf hiçbir delilin bulunmadığını, eğer bir delili varsa da ortaya çıkarması gerektiğini söyledi. Fakat İbn Şenebûz, okuduğu şaz kıraatlarden vazgeçmeyerek okumaya devam etti.[340]

Bunun üzerine, olaylar içinden çıkılmaz bir hal aldı ve halkın büyük kesiminin yanı sıra, dönemin siyasileri de dâhil olmak üzere ulemadan da birçok kimse onun yaptığı bu işi kerih gördüler ve ona karşı cephe almaya başladılar. Bağdat bu hâdise ile çalkalanırken, dönemin siyâsi otoritesine yakınlığı ile bilinen İbn Mücâhid, durumu halife Râzi Billâh'a (v.329) intikal ettirdi. Aslında daha önce İbn Mücâhid, ona birçok kez bu yanlışından dönmesi için uyarıda bulunmuştu, uyarıları fayda vermeyince de, kötü bir niyet ile değil de, ümmetin şaz kıraatlerle ve farklı kıraatlerle okumasının önüne geçebilmek niyeti ile bu şikâyeti yaptı. Yâni ümmetin üzerinde icmâ ettiği Mushaf üzerindeki farklı okumaların tamamen ortadan kalkabilmesi içindi.

Olaya vâkıf olan halife Râzi Billâh, (v.329) hemen veziri Muhammed b.Ali İbn Mukle(v.328)'ye emir verdi ve İbn Mukle, Hicrî 323 yılında Rabi'u'l-Âhır ayının 7'sinde Cumartesi günü,[341] içerisinde kurrânın ileri gelenlerinden İbn Mücâhid'inde bulunduğu, Hatiplerden, kurrâlardan, fukahalardan kadılardan bir heyetin huzurunda ona münazara

---

[338] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 336; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 814; Yakût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 180; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 190; Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 551; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300.

[339] Yâkût, Mu'cemü'l-Udebâ, XVII, 172;Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 188.

[340] Ebû Şame, el-Mürşidü'l-Vecîz, s. 186; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali B. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Lübâb Fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sadır, Beyrut ty, II, 211.

[341] İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.187.

yaptırdı.[342] Bu münazara heyetinde, İbn Mücâhid, İbn Mukle, Muhammed b. Mûsâ el-Hâşimî, Ebû Eyyüb Muhammed b. Ahmed ve şahitliği kabul edilmiş olan iki kişi vardı.[343] Bu heyet kendisine, Hz. Osman'ın mushafına muhalif okumalarını sordular ve yaptığının yanlış olduğunu itiraf etmesini istediler. Kendisine yöneltilen eleştirileri duyduktan sonra, içlerinde bir zamanlar ilim arkadaşlığı yaptığı en yakın arkadaşının da bulunmasından dolayı bu durumdan incinen ve zoruna giden İbn Şenebûz, eleştirileri kabul etmeyerek İbn Mücâhid'in ve heyette bulunan diğer kişilerin, kendisi kadar bilgili olmadığını ve kendisi kadar ilim yolculuğu yapmadıklarını bu sebeple de cahil ve bilgisiz olduklarını savunarak ağır sözler ile itiraz etti.[344]

Daha sonra o mecliste bulunanların hepsi, yaptığı şaz okuyuşlarının yanlış ve kerih olduğunu, bunu halka anlatıp namazlarda ve namaz dışında okumanın caiz olduğuna dair cevaz vermesinin de büyük vebal olduğunu, bu tutumundan derhal vazgeçmesini, hatasını herkesin önünde itiraf etmesini eğer vazgeçmezse akıbetinin kötü olacağını ve ısrar etmesi halinde buna boyun eğdirilerek bu yanlıştan zorla döndürüleceği kendisine tebliğ edildi.[345]İbn Şenebûz, kendisine isnad edilen Resm-i hatta muhalif okuyuşlarına devam edeceğini, vazgeçmeyeceğini ısrarla ifade etti.

Bunun üzerine vezir İbn Mukle, İbn Şenebûz'un elbiselerinin çıkarılmasını ve ona dayak atılmasını emretti. Çıplak bir vaziyette iki kılıç arasında ayakta durduruldu[346] ve kafasına bazı kaynaklarda yedi, bazılarında on, bazılarında ise yirmiye ulaşmayan bir şekilde kamçı ile vurulmaya başlandı. İbn Muhaysin, "***Mu'cemü'l-Huffâzi'l-Kur'ân"*** adlı eserinde kamçı ile şiddetli bir şekilde on kere vurulduğunu belirtirken,[347] Yâkût ise, orta bir vuruşla başlayıp daha sonra ziyadeleştiğini, fakat yirmiye de ulaşmadığını nakletmektedir.[348]

Bu dövülme hadisesi şiddetli bir şekilde ara vermeksizin ve yardım etmeksizin devam ederken, artık İbn Şenebûz, yaşadığı bu acı olaya dayanamayarak kendisine bu

---

[342] İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 300; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.187;Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.
[343] Zehebî, *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.
[344] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.187; *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.
[345] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.188; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.
[346] Abdülmecit Okçu, "İbn Şenebûz Hayatı Ve Kıraat İlmindeki Yeri Ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları", s. 18.
[347] İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 304.
[348] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181.

eziyeti revâ gören başta vezir İbn Mukle'nin elinin kesilmesi, evinin harab olması, daha sonra İbn Mücâhid'in oğlunun ölmesi ve orada bulunan diğer heyet sâkinlerinin de böyle bir olaya göz yumup kendisine yardımcı olmadıklarından dolayı cehennemlik olarak bu dünyadan ayrılmaları için hepsine ayrı ayrı bedduâ etmeye başladı.[349]

İbn Şenebüz'ün bu olayda sâdece elbiseleri değil, yıllarını vererek ilmi seyahatler yaparak edindiği kurrâ kişiliği, insanlar arasındaki haysiyeti, gururu ve en çok da en yakın arkadaşının gözleri önünde bu olaya maruz bırakılmasından dolayı sanki canı da çıkarılmıştı. Bu olayın kendisine verdiği psikolojik çöküntü yetmezmiş gibi birde yaşadığı şehir Bağdat'tan Basra'ya gizlice sürgün edilmiştir.[350]İbn Hallikân ise, Medâin'e sürgün edildiğini bildirmektedir.[351] Vatanından sürgün edilerek ömrünün son günlerini hüsran ile geçiren İbn Şenebûz, kırık kalplilerin yanında olan Allah'ın izni ile kendisine bu eziyeti revâ görenlerin akıbetlerini gördü ve bedduası neticesinde Vezir İbn Mukle'nin eli ve dili kesilerek, evi harabeye çevrildi ve oda İbn Şenebûz gibi hapse mahkûm edildi.[352]

Kendisine hem bedenen hem de ruhen yapılan bu eziyet ve zulüm karşısında daha fazla dik duramayacağını anlayan İbn Şenebûz, ölmekten korkunca[353]yukarıda da ifade ettiğimiz, sahih kıraate aykırı okuyuşlarını tek tek itiraf etti ve bunlardan vazgeçeceğini bildirdi. Hemen ardından da tövbesini ilân etti. Onun vazgeçtiğini gören İbn Mukle ve heyettekiler elbiselerini ona iâde ettiler ve bu işten tövbe ettiğine dâir ondan bir yazı yazmasını, altına da imzasını atmasını istediler.[354]

İbn Şenebûz'ün ıslah edilme emri ile görevlendirilen Ebû Eyyûb es-Simsâr, ceza olayı bitip tutanak da tutulduktan sonra vezir İbn Mukle'nin yanına gelerek,"Onu evine mi göndereceksin? Yoksa sürgün mü edeceksin? Diye sordu. Hatta evine gönderirse halkın İbn Şenebûz'e tepkisinden dolayı ona zarar verip öldürebileceğini söyledi. Bunun üzerine vezir İbn Mukle, Ebû Eyyûb es-Simsar'a onu, geceleyin gizlice Medâine götürmesini

[349] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, el-*Mürşidü'l-Veciz*, s.187; *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550.
[350] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.187; *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.48.
[351] İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, IV, 301.
[352] İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 304. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.187
[353] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.
[354] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.188.

emretti. Medâin'de iki ay kalan İbn Şenebûz daha sonra yine halktan gizli bir şekilde Bağdat'taki evine getirildi.[355]

İbn Şenebüz'ün tövbe ettiğine dâir yazdığı yazı kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: ***"İbn Şenebûz, olarak bilinen Muhammed b. Ahmed, diyor ki; Ben Rasûlullah'ın ashabının okunması üzerine ittifak ederek cem' edilen Hz. Osman'ın Mushaf'ına muhalif olan harflerle okudum. Daha sonra, bu yaptığımın hata olduğunu gördüm. Bundan tövbe ediyorum ve vazgeçiyorum. Aziz ve Celil olan Allah bu okuyuşlardan uzaktır. Hz. Osman'ın Mushaf'ı haktır, ona muhalefet etmek ve ondan gayrısı ile okumak câiz değildir".***[356] İbn Şenebûz'ün yazdığı bu itiraf sayfasını kayıt altına alan kişi, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed Meymun idi.[357]

Ebu'l-Hüseyn b. Meymun'un tuttuğu tutanağın altına İbn Şenebûz de şu satırları yazmıştır: ***"İbn Şenebûz olarak bilinen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb diyor ki: "Bu tutanakda yazılanlar doğrudur, bunlar benim sözüm ve itikadımdır. Aziz ve Celil olan Allah'ı ve burada hazır bulunanları bu yazdıklarıma şahit tutuyorum. Ne zaman ki ben bu tutanaktaki yazılanlara muhalefet edersem veyahut ta benden bundan başkası zuhur ederse, Allah ömrüne ömür katsın, müminlerin emiri için hem kanım hem de canım helaldir.***[358]***Bir olan Allah bana yeter, salât ve Selâm, Efendimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) 'e ve âilesinin üzerine olsun."***[359]

Bu ifade Hicrî 323 yılında, Rabiû'l-Âhir ayının yedisi Pazartesi günü, Allah onu muvaffak etsin vezir Muhammed b. Ali b.İbn Mukle'nin meclisinde gerçekleşmiştir.

İbn Şenebûz, tutanağın altına yazısını yazdıktan sonra, orada hazır bulunanlarda aynı tutanağın altına bu olaya şahit olduklarını yazıp imzalarını atmışlardır. İbn Mücâhid, tutanağın altına kendi el yazısı ile tarih atıp şunları yazmıştır. ***"İbn Şenebûz bu tutanakta yazılanları bizim huzurumuzda itiraf etmiştir."*** [360] Münazara heyetinde bulunanlardan biri olan İbn Ebî Mûsâ ise: "İbn Şenebûz olarak bilinen kişi bu sahifeyi benim huzurumda itaat ile itiraf etmiştir." diye yazarak altına olayın tarihini atmıştır. Diğer bir heyet üyesi,

---

[355] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.
[356] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.188.
[357] Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik b. İbrâhim el-Hemedânî Ebü'l-Fazl, *Tekmîletü Târihi't-Taberî*, (thk. Albert Yusuf Kenan), Matbâây-ı Katolikiyye, Beyrut 1958, c.I, s.87; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.188; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVII, 181; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 54; *Mâ'rifetü'l-Kurrâ*, II, 550; İbn Manzur, *Muhtasaru Târih-i Dımaşk*, V, 392; Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.
[358] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 171.
[359] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 172.
[360] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 172;Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 188.

Muhammed b. Ebû Mûsâ el-Hâşimî de aynı formatta bir yazı yazarak altına tarih de eklemiştir. Şahitlerden diğeri, Muhammed b. Ahmed. b. Muhammed b. İbn Mukle ise; "İbn Şenebûz olarak bilinen, Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb, bu sahifede yazılanların hepsini huzurumuzda ikrar edip kabul etmiştir" şeklinde yazarak altına tarih atmıştır.[361]

İbn Şenebûz'ün yaşadığı asırda, onunla akran olan çağdaşları ona hışım duymuşlarsa da, kendisinden sonra gelen tarihçiler onu müdafaa etmişlerdir. Ebû Amr ed-Dânî, kıraat rivâyetinde ondan gelenlere itimat etmiştir.[362] Ebû Şame de, İbn Şenebûz'ün şaz okumalarını doğru bulmamakla beraber, kurrâ hafız olan bir âlime hürmeten yapılan muâmelenin çok yanlış olduğunu, ona yumuşak ve bağlayıcı bir şekilde de yaklaşılabilirdi, şeklindeki görüşünü belirtmiştir.[363]

Bu kadar ilmi ve kurrâ hafızlığı varken böylesine aşağılayıcı bir cezâya maruz kalan İbn Şenebûz, hapiste bulunduğu süre içinde olayın şokunu atlatmaya çalışmış ve Rabbine yönelerek, kendisine bu eziyeti yapanlardan intikamını almasını istemiştir. Dayak esnasında can havliyle ettiği bedduâların da bir yıl sonra 324 yılında bir bir tuttuğuna şahit olmuştur. Kendisine bu eziyeti ulemânın ileri gelenlerinin önünde yapmayı revâ gören vezir İbn Mukle'nin bedduadaki gibi sadece eli değil, dili de kesilmiştir. İnsanlar arasındaki itibârı yerle bir olmuş ve vezirlikten alınarak, tıpkı İbn Şenebûz gibi son nefesini hapislerde vererek helâk olmuştur. Arkadaşı olan İbn Mücâhid'in ise evladı vefât ederek ona büyük bir acı yaşatmıştır. Nihayet bu kadar acıyı kaldıramayan İbn Şenebûz, aykırı okuyuşlarından vazgeçmesi için atıldığı hapiste h. 328 yılının Safer ayında vefat etmiştir.[364]

İbn Şenebûz'ün, okuduğu aykırı kıraatlerde ısrar ederek icmaya muhalif davranmasını bizde doğru bulmuyoruz. Fakat Ebû Şâme'nin de belirttiği gibi bu kadar ilme sâhip olan kurrâ âlime yapılan muamele hiç hoş olmamıştır. Çünkü İbn Şenebûz, Hz. Peygamber'in ***" Kur'ân-ı şu dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfenin azatlısı Sâlim, Muaz b. Cebel ve Ubeyy b. Kab'dan"*** dediği dört sahabe arasında bulunanlardan ikisini, Yâni Ubeyy b. Kab' ve Abdullah b. Mesûd'u örnek alarak okuma yapmıştır. Kaldı

[361] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVII, 172;Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s.188.
[362] İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 56; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, XV, 265.
[363] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s.191.
[364] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 553; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 55.

ki bu büyük sahabeler de Mushaflarının kenarlarına bu notları alırken kesinlikle Kur'ân-ı değiştirme ve tahrif etme niyetinde olan sahabeler de değillerdi.[365]

Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafâ (s.a.v.) ilme ve ilim ehline büyük önem vermiş ve ümmetine de aynı şekilde ilim ehline değer vermeleri gerektiğini birçok hadisi ile aşılamaya çalışmıştır. Bu hadislerden birkaç tane örnek vermek gerekirse;

Ebu'd-Derdâ (r.a) Rasulullah (s.a.v)'den şöyle işittim dedi;

"***Bir kimse ilim elde etmek arzusu ile bir yola girerse, Allah o kişiye cennetin yolunu kolaylaştırır. Melekler o kimsenin yaptıklarından hoşnut oldukları için onun ayaklarının altına kanatlarını sererler. Göklerde ve yerde bulunanlar, hatta suyun içindeki balıklar bile ilim ehli için Allah'tan mağfiret isterler. Âlimin âbide karşı olan üstünlüğü, ayın diğer yıldızlara karşı olan üstünlüğü gibidir. Şüphesiz ki âlimler Peygamberlerin vârisleridirler. Peygamberler altın ve gümüşü miras bırakmazlar; sadece ilmi miras bırakırlar. O mirası alan kimse de bol nasip ve kısmet almış olur.***"[366]

Allah Teâlâ da Ahzab Sûresinin 57. âyetinde şöyle buyurmaktadır;

"***Şüphesiz Allah ve Rasûlünü incitenlere, Allah dünyada ve ahrette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır.***"[367] Hatib el-Bağdâdî'de Abdullah b. Abbas'tan Rasulullah (s.a.v.) Efendimiz'in şöyle dediğini aktarmıştır; "***Her kim bir âlimi incitirse, Allah'ın Rasûlünü incitmiş olur. Her kimde Allah'ın Rasülünü incitirse Allah'ı incitmiş gibidir.***"[368] Bu âyeti kerime ye baktığımızda ise İbn Şenebûz'e bu işkenceyi revâ görenlerin sonlarının nasıl olduğunu, bu dünyadan nasıl aşağılanmış bir şekilde çıktıklarını, dolayısı ile Allah'ın sevdiği bir kula yapılan haksız işkencenin intikamını da Allâh'ın muhakkak aldığını görmekteyiz.

Başka bir hadisi şerifte ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur;

"***Allah Teâlâ'nın ikrâmını hak eden üç grup vardır. Bunlar, İslamı yaşayarak ihtiyarlık çağına erişen kimse, ilim sahibi olan kimse ve yaşlı veya genç olsun fark etmez Kur'ân-ı Kerim'i ezberleyen kimsedir.***" Yine bu hadisi şerifte de Allah'ın ikram ederek yücelttiği bir kimseyi, kullarının zelil ederek hem ulema, hem de halkın nazarında nasıl

---

[365] Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. El-Muğîre b. Berdizbeh el-Cûfî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 5094 nolu hadis.
[366] Ebû Dâvûd, *İlim* 1; Tirmizi, *İlim* 19; Buhârî, *İlim* 10; İbn Mâce *Mukaddime* 17.
[367] Ahzab, 22/57.
[368] Buhârî, *İlim* 10. Mâce *Mukaddime* 17.
[368] Ahzab, 22/57.

hakir düşürerek, Allah'ın gazabını üzerlerine zorla çektiklerini görmekteyiz. Hiç kimse değer verdiği bir insana gözlerinin önünde eziyet edildiğine katlanamaz ki söz konusu Allah'ın değer verdiği bir hafız olunca bu durum gayretullaha dokunmuştur.

İbn Şenebûz'ün başına gelen bu hadise, icmâya muhalif olarak mütevâtir kıraatler dışındaki şaz ve müdrec okuyuşları canlandırmak isteyenleri engelleyici bir hadise olarak tarihe geçmiştir. Bilindiği üzere şaz kıraat, ulemânın koyduğu sahih kıraat şartlarından herhangi birini taşımayan kıraatlardır. Şaz kıraatlar konusunda âlimler ve fâkihler namazda ve namazın dışında bu kıraatlerle okumanın caiz olmadığı üzerinde ittifak halindedirler. Çünkü şaz kıraat Kur'ân'dan değildir ve Kur'ân ancak tevâtür ile sâbit olmuştur.[369]

[369] İbn Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'ân*, I, 304.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN MİKSEM: HAYATI VE KIRAAT İLMİNDEKİ KONUMU

4.1. Hayatı

Gerek tabakat kaynaklarında gerekse çeşitli makalelerin ilgili kısımlarında, İbn Miksem'in hayat safhalarının ayrıntılarına dair İbn Şenebûz kadar doyurucu bilgi bulunmamaktadır. Bu başlık altında, ulaşabildiğimiz bilgiler bağlamında; Doğumu, şahsiyeti, eğitim öğretim hayatı, talebeleri, hocaları, toplum nezdindeki durumu, ilmi konumu, eserleri ve aykırı okuyuşları nedeniyle sorgulanması gibi meseleler ele alınmıştır.

4.1.1. Doğumu

Hicri üçüncü asrın ortaları ve dördüncü asrın başlarında yaşayan İbn Miksem el-Attâr, Hicrî 265 yılında Bağdat'ta doğmuştur.[370]

Asıl adı, Muhammed b. el-Hasan b. Yâkûb b. el-Hasan b. Miksem el-İmâm Ebû Bekr el-Bağdâdî el-Mukrî en-Nahvî el-Attâr'dır.[371] Farklı kaynaklarda az bir değişiklikle, Muhammed b. el-Hasan b. Yâkûb b. el-Hasan b. el-Huseyn b. Muhammed b. Süleyman b. Dâvûd b. Ubeydullâh b. Miksem ve Mukassim[372] olarak geçmektedir.

4.1.2. Şahsiyeti

Kıraat ilminde, aykırı okuyuşları ile ön plana çıkan İbn Miksem hakkında, salih, mütedeyyin, takva sahibi bir zat olarak tanındığı, fakat bunun yanı sıra da, İbn Şenebûz gibi muhalif okuyuşlara meylettiğinden dolayı kınandığı nakledilmektedir. Onun kişiliği ve ilmi derinliği hakkındaki bazı rivayetler şunlardır:

Hatib el-Bağdâdî onu şöyle tavsif etmiştir;

"Kur'ân tefsiri ve Arap dili belağatine dâir birçok eser tasnif etmiş olan İbn Miksem el-Attâr, kıraat ilmini bütün incelikleri ile bilen ve Kûfe nahiv ekolünü en iyi şekilde muhafaza eden güvenilir bir kimse idi. Nezaman ki icmaya muhalif harflerle okumaya kastetti, o zaman yaptığı bu iş kerih görüldü ve karalandı. Dönemin sultanı dâhil

---

[370] İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, II, 123; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150.
[371] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597.
[372] İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, II, 123; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150; Şemseddîn Muhammed b. Ali bç. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (thk. Ali Muhammed b. Ömer), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1972/1392, II, 130.

kurralar ve fâkihler huzurunda tövbe ettirildi ve bu tövbesi kayıt altına alınarak yazdırıldı. Onun için daha sonra da bu okumalara devam ettiği bırakmadığı söylenilmektedir."[373]

Ebû Amr Ed-Dânî:

"Kur'ân ilimlerinde güzel tasnif yapabilen, Arapça ve belağat ilmine hâkim olan, zabt ve itkan sahibi olarak meşhur olan bir kimse idi.[374] Ancak, daha önce yaptığı dolayısıyla olumsuz tepkiler alan İbn Şenebûz'ûn yolunu tuttu ve kendisine ümmetin icmasına muhalif olan bir kıraat seçti. Bu yüzden de insanlar ona yüklendi.[375]

İbn Miksem'in şahsiyeti hakkındaki genel bilgilere baktığımızda, aynı İbn Şenebûz gibi, Salih, mütedeyyin, takvalı olarak vasfedildiğini ve buna rağmen de geleneğe aykırı okumaları ile halk arasında meşhur olduğunu görmekteyiz. İbn Miksem'de yaşadığı dönemde mu'tezile mezhebinin de etkisi ile meselelere sorgulayıcı ve eleştirel bir yaklaşımla yaklaşıp, özgür irade fikrinden de esinlenerek kişiliği ile hiç örtüşmeyen bu eylemi yapmış olsa gerektir.

4.1.3. Eğitim Öğretimi ve Eserleri

İlme meraklı olan İbn Miksem, ilk eğitimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Yaşadığı şehir İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi olmasına rağmen o, bununla yetinmemiş kıraat ilminin yanı sıra ve nahiv, tefsir, hadis ilminde de telif ettiği eserler ile ön plana çıkan bir âlim olmuştur. Ancak, faydalandığımız kaynaklarda, sadece kıraat ilmindeki aykırı okuyuşları ve sorgulanması gibi meselelere detaylı olarak yer verildiği, diğer nakli ilimlere dair konumu hakkında ise eserlerinden başka yeterli bilginin bulunmadığı görülmektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, İbn Miksem, İslâmi ilimler arasında özellikle nahiv ve kıraat alanında öne çıkmış bir âlimdir. Her iki alanda da birçok eser te'lif eden İbn Miksem'in, bunun yanı sıra tefsir ve hadis ilmine dair de eserlerinin olduğu görülmektedir. Ancak kıraat alanında ve diğer alanlarda telif ettiği eserlerin hiçbirisine ulaşabilme imkânımız olmamıştır. Kaynaklarda yer alan eserleri ise şunlardır;

El-Envâr Fî Tefsîri'l-Kur'ân:[376]

---

[373] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 106; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597.
[374] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.
[375] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132.
[376] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132.

(Farklı kaynaklarda Fî İlmi'l-Kur'ân şeklinde geçmektedir.)[377] : İbn Miksem'in Tefsir ve Meâni alanında yazdığı,[378] İbnü'l-Cevzî'nin de, benzerine şahit olmadığım dediği en mükemmel eseridir. Bu eserin bir nüshası, Hindistan'daki Rampur Devlet Kütüphanesinde bulunmaktadır.[379]

Kitâbü'l-Mesâhif:

Yazma eserler üzerine telif ettiği bu eser, Kur'ân tarihi ve ilk Mushafları konu edinen İbn Ebû Dâvûd ve İbn Aşta'nın mesâhif kitaplarıyla aynı mâhiyette olan bir eserdir.[380]

Kitâbü'l-Vakf Ve'l-İbtidâ:

İbn Miksem'in eserlerinden üç tanesi, Kur'ân'da ki duraklar üzerinedir. Bunlardan birincisi, Kitabü'l-Vakf Ve'l-İbtidâ' dır. İkincisi, "***Kitâbü'l-Aded et-Temâm*:** Kur'ân'daki âyet numaralarını gösteren eseridir. Üçüncüsü ise, ***Liddâif-i Fî Cem'ı Mesâhif*:** Kur'ân-ı Kerim'i yazan kâtipleri konu edinen eseridir.[381]

Kitâbül İhticâc Fi'l-Kırâât ve Kitâbü'l-İntisâr Li Kurrâi'l-Emsâr:

İsimli önemli eserini, kurrâlar ve kıraatleri üzerine yazmıştır.[382]

Kitâb Müfredâtih vel-Muvaddah:

İsimli eserini, Kur'ân-ı Kerim'deki nâdir olarak kullanılan kelimeler ve ifadeler üzerine telif etmiştir.[383]

Kitâbü's-seb'a bi İlelihe'l-Kebîr:

Yedi kıraat üzerine yazmış olduğu en hacimli eseridir.[384]

---

[377] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.160.
[378] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s.5.
[379] Hikmet Beşir Yasin, *İstidrâkât Târihi't-Türâsi'l-Arabî, Kısmü't-Tefsîr Ve Ulûmî'l-Kur'ân*, Cidde 1422, s.135; Tayyar Altıkulaç, "İbn Miksem el-Attâr" md. TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, XX, ss.200-201.
[380]Hayrettin Zirikli*, el-Âlâm*, VI, 81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *el-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 5.
[381] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *El-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e*., s.5.
[382] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, c.VI, s.81; Hatib el-Bağdâdî, c.II, s.206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.I, s.89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *el-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e.,* s. 5.
[383] Arthur Jeffery, *a.g.e*., a.y.
[384] İbn Nedim, *el-Fihrist*, II, 206; Arthur Jeffery, *a.g.e.,* a.y.

Kitâbü'l-Evsat:

Yedi kıraat üzerine yazmış olduğu orta hacimli olan eseridir.[385]

Kitâbü'l-Asğar: (Diğer adı Şifaü's-Sudûr)

Yedi kıraat üzerine yazmış olduğu küçük hacimli olan eseridir. [386]

Cüz' Fîhi Min Hadîsi İbn Miksem An Şuyûhıh:

İbn Miksem'in 1558 numaralı rivayet ettiği hadisinin yazılı olduğu nüsha, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. Diğer bir nüsha ise, 20617 numarası ile sahife 16'da mahfuz bulunmaktadır.[387]

Kitâbü'n-Nevâdir:

Tefsir ve hadis ilmindeki müşkülatlı meseleleri konu edindiği eseridir.[388]

Görüldüğü gibi İbn Miksem kıraat, tefsir, hadis, nahiv ilmine dair birçok eser kaleme almıştır. Özellikle kıraat alanında yazdığı eserlere baktığımızda, çoğunun muhalefet ederek aykırı okuyuşlar yaptığı yedi kıraat üzerine olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra Kur'ân'ı Kerim'in tarihini, kâtiplerini, kurrâlarını, âyet sayısını, duraklarını ve nadir olarak kullanılan kelimeleri esas alarak da birçok eser telif etmiştir.

İbn Miksem'in bu eserleri dışında kaynaklarda ismi geçen diğer eserleri de; ***Kitâbün Fi'n-Nahvin Kebîrin, Kitâbü'l-Medhal İlâ İlmi'ş-Şi'r, Kitâbü İhtiyârihî Fi'l-Kırâât,[389] Kitâbi'l Maksûr Ve'l-Memdûd, Kitâbü'l-Müzekker Ve'l-Müennes,[390] Ehbâru Nefsihi, Kitâbü Mecâlisât-i Sa'leb, Kitâbü Müfredâtih, , Er-Red Ale'l-Mu'tezile, Kitâbü***

---

[385] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, c.VI, s.81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *El-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 5.

[386] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *El-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e.,* s. 5.

[387] Necm Abdurrahman Halef, *İstidrâkât Âlâ Târîhi't-Türâsi'l-Arabî*, Kısmü İlmü'l-Hadîs, Cidde 1422, IV, 235.

[388] Hikmet Beşir Yasin, *Târîhi't-Türâsi'l-Arabî*, İlmü'l-Lüga, Cidde 1422, IV, 284.

[389] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132.

[390] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81; Hatib el-Bağdâdî, II, 206; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 153;Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132; İbn Nedim, *El-Fihrist*, II, 161; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 107; Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 5.

Ukalâi'l-Mecânîn[391] ***Cüz' Fîhi Min Hadîsi İbn Miksem An Şuyûhıh, Et-Teysîr Fi'l-Luğa***[392]**.** İbn Miksem'in bu eserlerinden hiçbiri elimizde mevcut değildir.

4.1.4. Hocaları

Kıraat ilmini arzan, İdris b. Abdülkerim el-Haddâd, Nusayr b.Yusuf'un arkadaşı Dâvud b. Süleyman, Ebû kubeyza Hâtim b. İshak, Ebi'l-Abbâs el-Ma'del, Abbas b. el-Fazlü'r-Râzî, Ahmed b. Ferah el-Müfessir, Abdullah b. Muhammed b. Bekkâr, Muzır b. Muhammed, Ali b. Hüseyn el-Fârisî,[393] den almıştır. Kıraat hocalarına baktığımızda bunlardan dört tanesinin İbn Şenebûz'ün de hocaları olduğunu görmekteyiz. Dâvûd b. Süleymân, Hatim b. İshak, Ebû'l-Abbâs el-Muaddil ve Ebu'l-Abbâs b. el-Fadl er-Râzî gibi.

İbn Miksem'in hadis ilmini aldığı hocaları ise; Ebu's-Serâ Mûsâ b. Hasan el-CelâI, EbûMüslim el-Keccî, Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, Mûsâ b. İshak el-Ensârî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, Hasan b. Ulviyye el-Kattân, Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî, Muhammed b. Leys el-Cevherî, İdris b. Abdülkerim el-Addâd, Muhammed b. Süleyman el Bağdâdî, Câfer el-Firyâbî,[394] Mûsâ b. İshak el-Ensârî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zevzenî'[395] dir. Ondan hadis rivâyet edenler arasında İbn Rizkaveyh ve İbn Şâzân gibi isimler bulunmaktadır.[396]

4.1.5. Talebeleri

İbn Miksem el-Attâr'dan kıraati arzan alan öğrencileri; "Öncelikle oğlu Ahmed, daha sonra, Ebûbekr b. Mihrân, Ali b. Ömer el-Hammâmî, Ferec b. Muhammed et-Tekrîtî, Hasan b. Muhammed el-Fehhâm, İbrâhim b. Ahmed et-Taberî, Ömer b. İbrâhim el-Kettânî, Ali b. Muhammed el-Allâf, Ebu'l-Ferec eş-Şenebûzî, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, Ahmed b. Yahyâ, Ebu'l-Ferec en-Nehrevânî, Ebû Ahmed es-Sâmirî, Ali b. Ahmed er-Razzâz Şeyh

---

[391] Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, XVIII,154.

[392]Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*, (tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941, I, 52.

[393] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 123; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597.

[394] Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 106; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 125; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, ss.89-90; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 123

[395]Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 106; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 125; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, ss.89-90; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 132. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 123; Hatib el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdat*, II, 206.

[396] İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, II, 123; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 131; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât Fî Tâbakât'l-Lugaviyyîn Ve'n-Nühâ*t, c.I, s. 89; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-beşâir Ve'z-Zahâir*, VII, ss.65-66; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 170;Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81;İbnü'l-Kıftî, İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât Alâ Enbâili'n-Nühât*, III, 101.

Abdüsseyyid b. Attâb, Muhammed b. Ahmed el-Âdemî, Ali b. Muhammed b. İsmâil,"[397] dir.

Ondan hadis öğrenen ve öğrendikleri hadisleri rivâyet edenler ise; "Abdülaziz b. Câfer el-Fârisî, Ebu'l-Hasan b. Rizkaveyh, Ebû Ali b. Şâzân[398] ,Ali b. Ahmed er-Razzâz, Huseyn b. Şucâ' es-Sûfî'dir.[399]

4.2. İbn Miksem'in İlmi Konumu

İbn Miksem, dönemin ilmi geleneğine uygun olarak birçok alanda ilim tahsil etmiş ve bu ilimler arasında rivayet ve dil merkezli disiplinler olan kıraat ve nahiv alanında ön plana çıkmıştır. Biz de bu başlık altında, öncelikle İbn Miksem'in nahiv alanındaki bilgi, birikim ve konumundan bahsedeceğiz. Daha sonra ise, kıraat alanındaki yetkinliğini ele alıp özellikle sahih kıraat kriterlerine uygun olmayan okuyuş ilkelerini tenkit ve tahlile tabi tutmaya çalışacağız.

4.2.1. Nahiv İlmindeki Konumu

İbn Miksem'in yaşadığı dönem içerisinde dilbilim alanında önemli atılımlar ve açılımlar olmuş, bu açılımlara bağlı olarak temelleri daha önce atılmış dil okulları ortaya çıkmıştır. Dil çalışmalarının daha çok Basra ve Kufe'de yoğunlaştığı görülmektedir. Aslında, dilbilim çalışmalarının sistemli bir şekilde Basra'da başladığı ve gelişerek devam ettiği müşahede edilmektedir. Buna karşılık Kufe ekolünün ise dilbilim ile birlikte daha çok kıraat, şiir ve tarihi haberlerin rivayetiyle uğraştığı ifade edilmektedir. Her iki ekol de kendi çalışma alanlarına göre hem dilbilim alanına hem de diğer disiplinlere bir dinamizm kazandırmıştır.

Kufe dil okuluna mensup olan İbn Miksem de, yaşadığı dönemde Kufe ekolünün sistematiğine uygun olarak hem kıraat hem de nahiv alanında önemli bir konum elde etmiştir. Birçok önemli nahivci ve kıraat üstadından dersler almış ve her iki alanda da önemli çalışmalar yapmıştır. Önemli dilbilim âlimi olan Sa'leb'in öğrencisi olmuş, Onun âmâlisini öğrenmekle kalmamış başkalarına da öğretmiştir.[400]

---

[397] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XVI, 106.
[398] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.
[399] Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, II, 206.
[400] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, (edited by. Samuel Löwinger, Joseph Somogyı), Ignace Goldzıher, Memoriel Volume, Part I, Budapeşt 1948, s.2.

4.2.2. Kıraat İlmindeki Konumu

Kıraat ilmi alanında, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Şenebûz gibi mâhir olan İbn Miksem el-Attâr, İbn Şenebûz'ün yolundan giderek sahih kıraate aykırı okuyuşları ile ön plana çıkmış ve onun geçtiği bütün aşamalardan tek tek geçmiştir.

Denildi ki, onun kendi tercih ettiği kıraatleri bu şekilde insanlara öğretmesi onlarında namazlarda bu şekilde okumaya başlamasına yol açabilir. Bununda böyle olmasına dört açıdan karşı çıkıldı.

Bu bidat ve yoldan çıkıştır.

Allâh'ın kitabında olmayan yanlışlıkları onun kitabına sokmaya çalışmaktır.

Bu yanlışlıklar İslam'a karşı olanlara malzeme olabilir.

Bu tercihler ferdi yargılardır ve geleneğe karşı çıkıştır.[401]

İbn Miksem insanlar tarafından kıraat ilminde derin bir bilgi ve maharete sahip olan, bunun yanı sıra Kûfe nahiv ekolünün de en kuvvetli nahivcisi olarak tanınan, tek kusurunun icmâya muhalif olarak okuması olduğu söylenen bir zât olarak biliniyordu.[402]İbn Şenebûz'un kıraat kriterleri, Kıraatin sahih bir sened ile Hz. Peygamber'e dayanıyor olması ve Arap dil kurallarına uygun olması iken,[403]İbn Miksem ise, sahih senet ve tevâtüre lüzum görmeden sadece Arap dil kurallarına ve mushafa bir vecihle de olsa uyan bütün kıraatlerin okunabileceğini savunmuştur.[404] Daha sonra İbn Miksem'in kıraat kriterleri konusuna ayrıca değineceğiz.

İbn Miksem'in dil kurallarına uygun ve sahih dışında kalan okuyuşu ve toplum içinde yayılan ilk âyet Yusuf Sûresinin 80. âyeti kerimesi olmuştur. İbn Miksem; فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا **نَجِيًّا** قَالَ كَبِيرُهُمْ اَلَمْ تَعْلَمُوا اَنَّ اَبَاكُمْ قَدْ اَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللّٰهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَأْذَنَ لِي اَبِي اَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِيَ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ" Bu âyeti kerimedeki altı çizili olan kelimeyi **"نُجَبَاءُ"** şeklinde **"ب"** harfi ile"okumuş ve onun bu okuyuşu büyük tepkilere yol açmıştır.[405] Çünkü bu şekilde okuması âyetin hem şeklini hem de manasını tahrif

[401] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 7.
[402] Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 131.
[403] Abdulhâdî Abdulhayy el-Fadlî, *El-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1985, (Kıraat); Bâlvalî, Muhammed Balvalî, *el-İhtiyâr Fi'l-Kırâât Ve'r-Resm Ve'd-Dabt*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, s.125; Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, s.45.
[404] Necâti Tetik, *IX. Hicrî Asra Kdar Kırâât İlminin Tâlimi*, s.87.
[405] Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 131; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, II, 123; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 131; Suyûtî,

etmektedir. Âyet-i Kerimen'in mânası, "Ondan ümitlerini kesince, **"fısıldaşarak"** bir kenara çekildiler**.** Büyükleri dedi ki: "Babanızın sizden Allah adına söz aldığını, daha önce de Yusuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz? Babam gelmeme izin verinceye veya benim için Allah hükmedinceye kadar bu yerden asla ayrılmayacağım. O hükmedenlerin en iyisidir."[406] Şeklinde iken **"ب"** ile okuduğu için "Ondan ümitlerini kesince **"vakarlı[407] bir şekilde"** kenara çekildiler." mânasına dönüşerek tamamen icmâya muhalif olmakla beraber, asıl manasından da uzak olan bir okuyuş idi.[408]

Daha sonra bu okuyuşları Bağdat'ta yayılıp iyice duyulunca, olay dönemin halifesi Kâhir Billâh'a intikal etti ve tıpkı İbn Şenebûz'ün başına geldiği gibi oda dönemin önde gelen kurrâlarının, fâkihlerinin, bulunduğu bir mecliste münazara edildi. Bu münazarada kendisi boyun eğerek, tövbe etmeye zorlandı. Münazaranın sonunda kendisinin ve orada hazır bulunanların imzaları, bu olaya şâhit olduklarına dair alındı. İbn Miksem el-Attâr'ın İbn Şenebûz'ün aksine, aykırı okumaları bırakmadığı, kendisini sorgulayan meclisin huzurunda bırakacağına dâir göstermelik bir ifade verdiği, fakat ömrünün sonuna kadar bu okumalara devam ettiği tabakat kaynaklarında geçmektedir.[409] İbn Miksem, Rabiu'l-Âhır ayının sekizinde h.354 yılında vefât etmiştir.[410]

Onun kıraat ilmindeki yerini ve bu ilimdeki üstünlüğünü anlatan tarihçilerden bazıları onu şöyle tarif etmişlerdir.

Zehebî: " Kıraatlerin meşhur, şaz ve gariblerini iyi bilen, kendi yaşadığı dönemde Kûfe nahiv ekolündeki dilcilerin alanında en iyi muhafaza eden idi."[411]

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "***el-Beşâir Ve'z-Zahâir***" adlı eserinde, İbn Miksem hakkındaki kanaatini şöyle belirtmektedir; "Ben ondan 352 yılında Sa'leb'in " Mecâlisü's-Sâ'leb"ini dinledim. O zamanlar şeyhin (İbn Miksem'in) gözleri pek görmüyordu. Onun tercih ettiği kıraatleri insanlar ve dönemin uleması kerih görüyor ve ona tabiri caizse savaş ilan ediyorlardı."

Buğyetü'l-*Vuât Fî Tâbakât'l-Lugaviyyîn Ve'n-Nühât*, I, 89; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-beşâir Ve'z-Zahâir*, VII, ss.65-66; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 170;Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81;İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât Alâ Enbâili'n-Nühât*, III, 101.

[406] Yusuf, 12/80: https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/yusuf-suresi/1676/80. âyet.

[407] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 171.

[408] Tayyar Altıkulaç, " İbn Miksem el-Attâr" TDV İslam Ansiklopedisi, XX, 200-201; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150.

[409] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, ss.89-90.

[410] Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 600; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 125; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, ss.89-90; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, s.132.

[411] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Ğazzâl, Ebû Ahmed el-Ferazî'den şöyle işittiğini anlatmıştır: ***"Bir gün rüyamda insanlarla berâber bir câmide namaz kıldığımı gördüm. Ebubekr b. Miksem'de oradaydı ve sırtı kıbleye dönük idi. Bu şekilde arkası kıbleye dönük olarak namaz kıldı. Ben bu rüyayı, kendisi için belirlediği kıraat kriterleri ile icmaya muhalif okumasına tevil ettim."***[412]

İbn Miksem'in okuyuşlarını mercek altına alarak inceleyen Arthur Jeffery, onun kıraatini genelde Kûfe kıraat ekolüne dayandırdığını tespit etmiş ve bu ekolden ayrıldığı noktalarda ise, Nâfî b. Abdurrahman ve Ebû Câfer el-Kârî'nin okuyuşlarını esas alarak okuma yaptığını bildirmektedir.[413]Onun okuyuşlarından büyük bir kısmının da yine Hasan Basri kıraati ile uyum sağladığını gözlemleyen Jeffery, kitabında bu okuyuşları sûre sırasına göre tek tek kayıt altına almıştır.

Ebû Tâhir b. Ebî Hişâm ***"Kitâbû'l-Beyân"*** isimli eserinde İbn Miksem'in halini şöyle anlatıyor: "Bizim zamanımızda, Arap dil kurallarına bir vecihle de olsa uyan bir kıraatin sahih sened olmasa bile mushafa uygun olduğunu ve namazda ve namaz dışında okumanın caiz olduğunu iddia eden bir kârî ortaya çıktı. Onun bu sözleri söylemesi, yoldan çıkış ve bid'at olmakla beraber, İslâma ve İslam ehline olanlara karşı işlenmiş büyük bir suç idi. Çünkü o, batıl olan şeyleri Allâh'ın kitabına sokmaya çalıştı. Onun bu görüşü ve tuttuğu yol, İslâm düşmanlarının işine yarayacak şekilde kötü bir yoldu. Hâlbu ki Allah-u Teâlâ Râ'd Sûresi 11. Âyette, " لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ وَاِذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهٖ مِنْ وَالٍ" (Ra'd, 13/11), "***Kişinin önünde ve arkasında Allah'ın emri ile onu kayıt ve koruma altına alan takipçileri vardır***." buyurmaktadır.[414]

Bizim şeyhimiz, Ebû Bekir b. Mücâhid, İbn Miksem'i yaptığı doğru yoldan sapma bid'atından kurtarmak için ona yardım etmeye çalıştı ve tövbe etmesini istedi. Bunun üzerine hâkimlerin ve makbul olan iki şâhidin huzurunda, kendisinde vâki olan doğru yoldan sapmasına sebep olan durum üzerine geçerli bir delil istendi. O, kendisinin bu şekilde okumasına sebep olan durumun sıhhatine dâir ne kuvvetli ne de zayıf bir delil

---

[412] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 125; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 597; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, II, 206.

[413] Arthur Jeffery, "*The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*`, Ignace Goldziher Memoriel Volume, Part 1, (Edited. By, Samuel Löwınger, Joseph Somogyi), Budapeşt 1948, I, 33.

[414] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; İbnü'l-Cevzî, el-*Muntazam*, XIV, 171; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101; Hatib-el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdât*, II, 207; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.

getiremedi. Ebû Bekir b. Mücâhid, onun tövbe olayı esnasında ıslahı için ceza verilmesini sultandan istedi. O anda tuttuğu bu yanlış yolu bırakacağını açıkladı. Sonra bizim yaşadığımız asırda tekrar ilk başladığı yanlışa geri döndü ve Müslümanlar arasında ğaflet ve cehalette daha zelil olarak anılmaya başlandı. Onun hakkında dinine bağlı mütedeyyin bir insan olduğunu, fakat öncekilerin yoluna tâbi olduğu, kötü bir niyetinin olmadığı da söylendi.[415]

Allah Teâlâ'nın Hicr Sûresi 9.âyette; "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" [416] "Muhakkak ki o Kur'ân-ı biz indirdik ve onun koruyucusu da yine biziz." buyurduğu gibi İbn Miksem, her ne kadar yanlış okuyuşlar icât etmiş olsa da Allah Teâlâ, kelamını eklenmiş lafızlardan ve dini inkâr edenlerin şüphelerinden elbette korumuştur ve koruyacaktır." Sonra Ebû Tâhir b. Hâşim birçok kelam etti ve en sonunda şöyle dedi. "İbn Miksem kendisini böyle tenkid edenlere karşı, içine bir şüphe düştü ve yanlışından ayrılmayı ve bu fitne yaratan durumu bırakmayı hayal etmeksizin onlara şu soruyu yöneltti; "Daha önce Halef b. Hişam, Ebu Ubeyde b. Kâsım el-Sellâm ve İbn Sâ'dan gibi şahıslar da kendilerine ait okumalar seçtiler. Onların bu okuyuşlarını herkes mübah görüyordu, kimse onları engellemiyordu. Bunun aynı şekilde benim için de mübah olması gerekirdi, bu şekilde kerih görülmemesi gerekirdi. Çünkü onlarda kendilerinden öncekilerin yolunu tutarak bu okumaları gerçekleştirmişlerdir. Bu sadece onlar için mübah olan onların dışındakiler için kerih görülen bir mesele midir? Kendisine şöyle cevap verildi; Halef b. Hişam, Hamza b. Kisâî'nin okuduğu harfleri (kıraati) terk ederek, İmam Nâfî'nin yolunu tercih ederek ona göre okudu. Aynı şekilde Ubeyd b. Kâsım el-Sellâm ve İbn Sa'dân da o ikisinin kıraatini câiz görmediler ve toplumun genelinin okuduğu Mesâhifi'l-Emsar'a göre okudular. Eğer onların kendilerinden öncekilere yönelişleri gaflet olarak algılansaydı, buna izin verilmezdi ve yaptıklarından engellenirlerdi. Burada kerih görülen durum ümmetin icmasının üzerine yapılan muhalif okumalaradır. Ebû Tâhir bunun üzerine ondan bize nakledilen bu kadar miktardır dedi." [417]

---

[415]Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; İbnü'l-Cevzî, el-*Muntazam*, XIV, 171; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101; Hatib-el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdât*, II, 207; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.

[416] Hicr, 15/9; Hatib el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, II, 208; İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temimi İbn Mücâhid, *es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, (thk. Şevki Dayf), 2.Baskı, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1980, s.18; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 171; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101.

[417] Hatib el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, II, 208; İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temimi İbn Mücâhid, *es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, (thk. Şevki Dayf), 2.Baskı, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1980, s.18;

Görüldüğü üzere İbn Miksem el-Attâr daha önce kendisi gibi özel tercihlerde bulunup okumalar yapan Halef b. Hişam, Ebu Ubeyd b. Sellâm, İbn Sa'dân gibi kişilerin olduğunu öne sürerek kendisinin de, öncekileri örnek alabileceğini onların okuyuşlarına nasıl karışılmadıysa benimkine de karışılmamalı diye kendisini savunmaya çalışmıştır.

Fakat Halef b. Hişam ve İbn Miksem tarafından ismi sayılan diğer kişiler, Arap dil kurallarına ve Resm-i Mushafa muvafık olma şartının yanı sıra, isnadı da dikkate alarak kıraat tercihi yapmışlardır. Oysaki İbn Miksem, hem şaz okumaları yapmış, hem uyarı ve ikaz almış hem de halka namaz ve namaz dışında okunabileceğine dair fetva vermiştir. Bunun yanı sıra, sorgulanma ve tövbe olayından sonra da bu okuyuşlarından vazgeçmeyerek ömrünün sonuna kadar bu okumalara devam etmiştir.

4.2.3. İbn Miksem'e Göre Kıraat Kriterleri

İbn Şenebûz başlığında sahih kıraat kirterlerini ele almış ve müellifin kendi kıraat algısını ve anlayışını bu sahih kriterlere göre değerlendirmeye çalışmıştık. Önceki kısımda verildiği için, burada tekrar sahih kıraat kireterlerini ele almak tekrar olacaktır. Senedin sahih olması, mushafa ve Arap diline uygunluk kriterleri içerisinde İbn Miksem, İbn Şenebuz'dan farklı olarak senedin sıhhatini gereksiz görmekte ve mushafa ve Arap diline uygun olan her kıraatin sahih olduğunu ifade etmektedir. Böylece İbn Miksem, sahih bir senedi olmasa bile,[418] bir vecih ile de olsa Arap dil kurallarına muvafık olan bütün okumaların Resm-i Mushaf'ın hattına da uygun olduğu, fikrini benimseyerek bu türdeki bütün kıraatlerin namazda ve namaz dışında okunmasının câiz olduğunu savunmaktadır.[419]

İbn Miksem'in okuyuşlarını mercek altına alarak inceleyen Arthur Jeffery, onun kıratını, genelde Kûfe kıraat ekolüne dayandırdığını tespit etmiş ve bu ekolden ayrıldığı noktalarda ise, Nâfî b. Abdurrahman ve Ebû Câfer el-Kârî'nin okuyuşlarını esas alarak okuma yaptığını bildirmiştir.[420] Onun okuyuşlarından büyük bir kısmının da yine Hasan Basri kıraati ile uyum sağladığını gözlemleyen Jeffery, kitabında bu okuyuşları sûre sırasına göre tek tek kayıt altına almıştır.

Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 171; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101.

[418] Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 81.

[419] Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât,* I, 90; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 171; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; İbn Mücâhid, *es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, s. 19; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.

[420] Arthur Jeffery, "*The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*`, Ignace Goldziher Memoriel Volume, Part 1, (Edited. By, Samuel Löwınger, Joseph Somogyi), Budapeşt 1948, I, 33.

İşin tuhaf olan kısmı ise, İbn Miksem'in okuduğu kıraat şeklinin Kıraat-ı Erbe'a Aşere/Ön dört kıraat imamlarından olan Hasan el-Basrî'nin okumaları ile uygunluk göstermesidir.[421]

Arthur Jeffery, detaylı bir araştırma yaptığı İbn Miksem hakkında, kabul edilen yedi kıraatle karşılaştırıldığında İbn Miksem'in okuyuşlarının daha mantıklı olduğu görüşünü desteklerken, bunun yanı sıra da bazı notlar düşmüştür. Birçok okumanın manayı değiştirmediği sürece câiz olduğunu belirtirken bunu da örneklendirerek şöyle açıklamıştır.

" أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ **حَذَرَ** الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" (Bakara, 2/19) Âyet-i Kerime'deki altı çizili kelimenin mastar olarak "**حَذَرَ"** şeklinde de okunsa, isim olarak "**حِذْرَ**" şeklinde de okunsa mananın değişmediğini her hâlukarda da mânanın ölüm korkusu olarak kaldığını belirtmektedir.[422]

Yine İbn Miksem'in bazı okuyuşlarının manasında küçük bir değişiklik olduğunu, bununda duraklardaki bazı kelimelerde durulma veya geçilmeden kaynaklandığını belirterek Enâm Süresinin 74. Ayetini örnek vermiştir. " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ **آزَرَ** أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" Resm-i Osman'da bu kelime "**ازَرَ"** şeklinde "أَبِيه" kelimesini açıklama mahiyetinde gelen bir şekilde geçmekte iken İbn Miksem'in bu kelimeyi **"آزَرُ"** olarak nida olduğu için merfu bir şekilde okumuştur.[423]

Netice itibariyle örneklerde de görüldüğü gibi İbn Miksem, senedi ortadan kaldırmak suretiyle mushafa uygun olup Arap diline aykırı olmayan her okuyuşu benimsemiş ve İbn Şenebûz rivayet merkezli bir alan genişlemesi yapmasına karşın o, dil üzerinden bir genişleme sağlamıştır. Bu yaklaşımının bilimsel bir temelinin olup olmadığını bir sonraki başlığa bırakmak suretiyle burada sadece şunu belirtmek gerekir. O da, ilahi kelamın kendisine indirildiği Hz. Peygamberin ve ondan işitenlerin rivayeti olmadan, Kur'an hakkında dilbilim verilerine göre bir belirlemenin doğru olmadığıdır. Çünkü bu anlayış ilahi metin hakkında her dilciye kendi anlayışına, kendi düşüncesine göre bir kıraat belirleme özgürlüğü, alanı verecektir ki, bu keyfilik ilahi lafızlar da caiz değildir.

---

[421] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, Part 1, s.33.
[422] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s.33.
[423] Arthur Jeffery, a.g.e., s.34.

4.2.4. Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşunun Sebebi

İbn Miksem'in de İbn Şenebûz gibi sahih kıraat şartlarının dışında farklı bir kriter belirlemesi ve buna göre okumalar yapmasının tarihi arka planı veya sebepleri konusu belirsizdir. Çünkü kaynaklar bu âlimlerin okuyuşlarının sebepleri üzerinden ziyade, onların okuyuşlarının mahiyeti ve sorgulanması üzerinde durmuşlardır. Bu nedenle önceki müellifte olduğu gibi İbn Miksem'de de, kaynaklardaki satır araları okunarak bu tür bir kriter belirlemesinin muhtemel nedenleri üzerinde durulacak ve ortaya konacak sebepler doğal olarak öznel kalacaktır.

Bilindiği üzere Yedi harf rivayetleri içerisinde Hz. Peygamberin "Rahmet ayetini azap, azap ayetini de rahmet ayeti ile değiştirmediğin müddetçe bu okumaların hepsi doğrudur" hadisi yer almaktadır.[424] Bu hadis, kıraat konusunda çok geniş bir ruhsat alanı oluşturmaktadır. Hatta manaya dayalı bir okuma izni vermektedir. Bu rivayetin içerisinde "alîmun hakim" yerine "gafurun rahim" ifadelerinin kullanılabileceği gibi bir takım örnekler de yer almaktadır. Bu rivayet ve içerisinde yer alan bu örnekler aslında insanlara istedikleri gibi anlama dayalı sınırsız bir okuma izni vermekten ziyade, yapılan bu tür yanlışlıklar da herhangi bir sakınca olmayacağını anlatmaktadır. Yani kıraat esnasında veya namazdaki kıraatte bu tür bir yanlışlık yapıldığında, yani rahmet azap, azap ta rahmet ayeti ile değiştirilmedikçe bir sıkıntı olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü rivayetin bağlamı, bir kıraat izninden ziyade bunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla İbn Miksem de, yedi harf rivayetleri içerisinde yer alan ve geniş bir ruhsat alanı sunan bu hadisi desteğine alarak böyle bir kriter ortaya koyduğu ve buna bağlı olarak okumalar gerçekleştirdiği söylenebilir. Çünkü bu rivayet salt değerlendirildiğinde böyle bir izlenim verebilir. Ancak dikkat edilirse bu rivayette yer alan örnekler, bir ayetin yine bir ayetle değiştirilmesini ifade etmektedir. Yine bu rivayet, sadece kendi başına değil diğer rivayetlerle birlikte de değerlendirilerek bir anlam kazanabilir. Aksi takdirde rivayetler arasında çelişki doğar.

Bir diğer sebep, dönemin ilmi ve zihni anlayışı olabilir. Zira İbn Miksem el-Attâr Abbâsilerin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış, dolayısıyla bu devletin politikalarından yönetiminden, yönetimde izledikleri ideolojilerinden ister istemez etkilenmiştir. Mutezile mezhebinin devletin resmi mezhebi haline gelip de altın çağını yaşadığı bir zaman

[424] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* IV, 30; Ali b. Ebûbekir Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid,* Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1982, VII, 150.

diliminde yaşayan İbn Miksem, bu mezhebin "Din, akıl, rey ve burhanla anlaşılır" şeklinde aklı ve özgür iradeyi savunma akımına kapılmış olabilir. Bu okuyuşları irade özgürlüğüne dayanarak yapmış olabilir. Zira İbn Miksem okuduğu kıraatlerde nakle önem vermeyerek tamamen kural dışı okumalar gerçekleştirmiştir. Mutezile ekolü, genel olarak aklı naklin önünde tutarak şöyle bir formülle metodlarını ortaya koymuşlardır. "Akıl esastır, nass tevil edilir veya akıl önce nakil sonra gelir".[425] Buna bağlı olarak İbn Miksem, nakli devre dışı bırakarak ve yukarda belirtilen hadisi de muhtemelen desteğine alarak bu tür bir belirleme yapmış ve kendisine kıraat alanı oluşturmuştur.

İbn Miksem'in, yaşadığı dönemde en ünlü filologlardan biri olduğunu daha önce belirtmiştik. Hicri dördüncü asırda zirveye ulaşan nahiv ilminde otorite kabul edilen İbn Miksem, Kûfe nahiv ekolüne mensup olan bir âlimdi. Bilindiği üzere dil ekollerinin kendilerine ait bir metodolojisi vardır ve dil anlayışları ve kuralları da bu metodolojiye göre şekillenmektedir. Basra ekolü, dilin safiyetini elde etmek için sema metodunu esas almakta; Kufe ekolü ise kıyas yöntemini benimsemektedir. Basra ekolü bu yolla daha seçici davranmış; Kufe ekolü ise daha rahat davranarak kıyas yöntemiyle her kabileden bu yöntemle dilsel malzeme toplamışlardır. Böylece Kufe nahiv ekolü, Basra ekolü kadar dil biliminde titiz davranmamışlardır. Kûfe ekolü, şaz veya nadir olan duydukları bütün dilsel birikimleri kayıt altına alıyorlardı. İbn Miksem, mensubu olduğu Kûfe nahiv ekolüne bağlı olarak rahat davranmış ve belirlemiş olduğu kritere uygun olan her kelimeye kıraat değeri vermiştir. Dile uygunlukta kullandığı malzemenin şaz olmasına, nadir olmasına dikkat etmemiştir. Böylece, onun sahihlerin dışında gayr-i sahih ve şaz okumasına sebep olan bir diğer etken olarak muhtemel sebeplerden biri de bu husus olduğu söylenebilir.

İbn Miksem kendisinden önce kıraatler arasında tercih yapan Halef b. Hişam ve diğer ismi geçen kimselerin de okuyuşlarının hatalı olduğunu, onlara neden müsade edilip de kendisine müsaade edilmediğini, münazara esnasında münazara heyetindekilere sormuştu. Onlarda kendisine, bahsi geçen kişilerin sahih senede dikkat ettiğini ve yedi kıraatin dışında herhangi bir tercih yapmadıklarını, dolayısıyla eğer sen de onlar gibi bu kriterlere uygun davransaydın sana da izin verilirdi demişlerdir. İbn Miksem, bahsetmiş olduğu okuyuşların hatalı olduğunu dilbilim açısından ifade etmektedir. Zira gelenek içerisinde bazı kıraatlerin, dilsel açıdan hatalı olduğunu ifade eden birçok âlim bulunmaktadır. Ancak genel itibariyle bu eleştirilerinin sonunda, kıraat nakle dayandığı

[425] Osman Aydınlı, "*Mutezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği",* s.153.

için bunun kabul edilmesi gereğinden bahsetmektedirler. Dolayısıyla burada İbn Miksem, aslında kendisine göre yanlış olan bir durumu, kendi lehine emsal veya şahit göstermektedir. Burada bir duygusallığın veya yanlışta kararlılığın olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle sorgudan sonra da ölünceye kadar bu yaklaşımında ısrarcı olması ve bu anlayışına bağlı olarak uygun olmayan kıraatleri okuması, bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bu kararlılık zihni yapısından mı yoksa duygularından mı kaynaklandığı net değildir.

4.2.5.Sahih Kıraatlere Aykırı Okuyuşlarının Mahiyeti

İbn Miksem el-Attâr'ın sahih kıraat kriterlerine aykırı olan okuyuşlarını ele alacağımız bu kısımda, öncelikle tabakat kaynaklarından derleyebildiklerimizi aktarıp daha sonra batılı oryantalist Arthur Jeffery'nin ***"The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam"*** isimli eserinin birinci bölümündeki İbn Miksem'in okuyuşlarını topladığı kısımdaki sûre sırasına göre olanları aktarmaya çalışacağız. İbn Miksem'in okuyuşlarına baktığımızda, çoğunun Kûfe ekolünün öğretisine önemli bir şahit olduğu ve yedi kıraatin sınırlanmasından önceki okuyuşlar olduğunu görmekteyiz.[426]

1. "فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا **نَجِيًّا** قَالَ كَبِيرُهُمْ اَلَمْ تَعْلَمُوا اَنَّ اَبَاكُمْ قَدْ اَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللّٰهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَأْذَنَ لِي اَبِي اَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ" (Yusuf, 12/80) âyet-i kerimesindeki "**نَجِيًّا**" kelimesini **"نُجَبَآءُ"** şeklinde "**ب**" harfi ile okumuştur.[427]

Yakût, ***"Mu'cemül Üdebâ"*** adlı eserinde İbn Miksem'in bu okuyuşu için şöyle demiştir: "Bu okuyuş elbette câiz değildir. İcmâ'ya muhalif olmakla beraber manâdan da uzak olan bir okuyuştur."[428] Çünkü daha önce âyetin mânâsı, ***"Ondan ümitlerini kesince fısıldaşarak bir kenara çekildiler", iken, "Ondan ümitlerini kesince asil bir şekilde kenara çekildiler"*** olarak tamamen asıl mânâsından uzaklaşmaktadır.[429]

2. "قَالَ يَا اِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ **اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ**" (Sad, 38/75) âyet-i Kerimesindeki altı çizili bölümü "**انَّه كَانَ مِنَ الْغَالِينَ**" şeklinde "**غ**" harfi ile okumuştur.[430] Bu şekilde okuduğu zaman, âyeti kerimenin mânâsı, "***Allah, "Ey***

---

[426] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 9.
[427] Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.I, s.89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 131; İbn Mücâhid, *Es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, 2.Mukaddime, s.19.
[428] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150.
[429] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 150.
[430] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir Ve'z-Zahâir*, VII, 66.

İblis" dedi. Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taslıyorsun yoksa ululardan mısın?" iken " Büyüklük mü taslıyorsun yoksa aşırı gidenlerden misin? "şeklinde değişime uğramıştır. İbn Miksem; "Ben, İblisi burada yücelik, ululuk ile değil, aşırı gitme ile vasfediyorum Çünkü Allah Teâlâ Nîsâ sûresi 171.âyette "**يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ**" buyurarak aşırı gidip haddi aşmaktan nehyetmiştir dedi." Buradaki nehyetme işi ehli kitap içindir. Halbu ki Sâd sûresinin 75. âyeti bütün yaratılmışlar için genellik vardır. Çünkü burada illet belli, delil açıktır.[431]

3. "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (Fatiha, 1/3) âyeti kerimedeki altı çizili kelimenin yerine alternatif olarak "**مَلِكِ** " şeklinde uzatmadan okumuştur.[432]

4. "اٰمَنُوا قَالُوا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُن **وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ** " (Bakara, 2/14) âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi "**وَاِذَالَقَوْا الَّذِينَ** " şeklinde okumuştur. Bu okuyuşunu da Zeyd b. Ali ve İbn Samâifa'ya nisbet etmektedir.[433]

5. "اَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اٰذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ **حَذَرَ** الْمَوْتِ وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ " (Bakara, 2/19) âyet-i kerimedeki altı çizili kelimeyi **" حذَرَ"** şeklinde okumuştur. İbn Miksem bu okuyuşunu Ubeyy b. Ka'b ve Ebû's-Sammal'a nisbet edilmektedir.[434]

6. "يَكَادُ الْبَرْقُ **يَخْطَفُ** اَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَاِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (Bakara, 2/20) âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi " **يُخَطِّفُ** " şeklinde okumuştur. Bu şekilde okuyuşunu Hasan el-Basri ve İbn Cezerî'ye dayandırmaktadır.[435]

7. "يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ **رِسَالَتَهُ** وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ " (Mâide, 5/67) âyeti kerimesindeki altı çizili olan kelimeyi,

---

[431] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir Ve'z-Zahâir*, VII, 66.
[432] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 9.
[433] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 9.
[434] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 9.
[435] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 9.

"رِسَالَاتِه" şeklinde okumuştur. Bu okuyuşu Medine imamı Nafî, İbn Âmir ve Hasan el-Basrî'ye nispet edilmektedir.[436]

8. " عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ **فَعَمِيَتْ** " (Kasas, 28/66), âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi, "**فَعُمِّيَتْ**" şeklinde okumuştur. Bu okuyuş da, Said b. Cübeyr'e nisbet edilmektedir.[437]

9. " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ **عَالِمِ** الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا" (Sebe, 34/3), âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi **"عَلَّم"** şeklinde Kûfe dil ekolünün okuyuşuna dayandırarak okumuştur. [438]

10. "فَاقْبَلُوا اِلَيْهِ **يَزِفُّونَ**" (Saffât, 37/94) âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi, "**يُزَفُّونَ**" şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta Ameş'e nisbet edilmektedir.[439]

11. "وَاِنَّهُ **لَعِلْمٌ** لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" (Zuhruf, 43/61) âyeti kerimedeki altı çizili kelimeyi, "**لَعَلَمٌ**" şeklinde okumuştur. Bu okuyuş Katâde, Dahhâk ve İbn Abbas'a nisbet edilmektedir.[440]

12. "وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ **وَالرَّيْحَانُ**" (Rahman, 55/12), âyeti kerimesindeki altı çizili kelimeyi "**وَالرَّيْحَانِ**" şeklinde okumuştur. Bu okuyuşunu Kûfe ekolüne nisbet edilmektedir.[441]

13. " وَاِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي اِسْرَاءِيلَ اِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ اَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هٰذَا **سِحْرٌ** مُبِينٌ" (Saff, 61/6), âyeti kerimesindeki, altı çizili kelimeyi, **"سَاحِرٌ"** şeklinde okumuştur. Onun bu okuyuşu İbn Mes'ud ve Kûfe ekolüne nisbet edilmektedir.[442]

---

[436] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 13.
[437] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 22.
[438] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 23.
[439] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 24.
[440] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s. 25.
[441] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s.27.
[442] Arthur Jeffery, *a.g.e*., s.28.

4.2.6. Aykırı Okuyuşları Sebebiyle Sorgulanması

Uzman bir filolog ve kurrâ hafız olan İbn Miksem el-Attâr da, tıpkı İbn Şenebûz gibi okuduğu icmâ'ya muhalif okuyuşlarının yayılması ve bunun da dönemin halifesine ulaşması sonucunda münazara meclisinin huzurunda sorgulanmış, aynı cezaya çarptırılmış fakat İbn Şenebûz gibi tövbe metnine sadık kalmayıp, ömrünün sonuna kadar aykırı okumalarına devam etmiştir.

Ebû Bekr İbn Mücâhid, İbn Miksem'i bu hatasından kurtarmak için çok çabaladı ama başarılı olamadı. Bunun üzerine İbn Mücâhid, olayı İbn Şenebûz olayında da olduğu gibi dönemin halifesi Kâhir Billâh'a nakletti. Kâhir Billâh veziri Hâcip Sellâme'ye münazara meclisini hazırlaması için emir verdi.[443]Hâcib b. Sellâme de, Irak'ın Şeyhu'l-Kurrâsı olan İbn Mücâhid başta olmak üzere, içerisinde fâkihlerin ve hâkimlerin bulunduğu bir münâzara meclisi hazırladı.[444] İbn Miksem'e münazara meclisinin önünde bu okuyuşlarının sahih bir delile dayanıp dayanmadığından soruldu. Eğer varsa bir delili açıkça sunması istendi. İbn Miksem buna güç yetiremedi ve ne zayıf nede kuvvetli bir delil getiremedi. Bunun üzerine kendisine hatalı okuduğunu itiraf etmesi ve tövbe etmesi üzerine baskı yapıldı. İbn Şenebûz gibi dayak atıldı.[445] İbn Miksem, bütün bu olup bitenden sonra hatalı okuduğunu itiraf edip, tövbe etti. Hemen ardından onun kitapları yakıldı.[446]

İbn Miksem'in münazara esnasında kendisini şöyle savunduğu nakledilmektedir. Halef b. Hişam, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Muhammed b. Sâ'dân, öncekilerin yoluna uyarak kendilerine özel kıraatleri tercih ettiler. Bu durum onlara mübah iken benim için de mübah olabilmeliydi neden bundan nehyediliyorum?

Hâlbuki ismi sayılan kişilerin tercihleri, sahih kıraat kriterlerine uygun olarak gerçekleştirilmiş ve sahih senet de dikkate alınarak yapıldığı için kabul edilmiştir. İbn Mücâhid, tercih edilebilecek olan kıraatleri yedi ile sınırlamıştır. Dolayısıyla İbn Miksem'e şöyle cevap verildi:"Halef b. Hişâm'ın ihtiyarında, Hamza'nın okumaları terk edildi ve

---

[443] İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yâ'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, (thk. Ebu'l-Kâsım Emâmî, İntişârâti Sedâ ve Simâyi Cumhuriyi İslâmîyi İrân, 2.baskı, Tahran 2001, I, 285.
[444] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 599; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 171; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 101; Hatib-el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdât*, II, 207; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.
[445] İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temîmi İbn Mücâhid, *es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, (thk. Şevki Dayf) 2.baskı, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1980, s. 19.
[446] İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, I, 285; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-Beşâir Ve'z-Zâhâir*, VII, 65.

Nâfî'nin okumaları seçildi. Aynı şekilde Ubeyd b. Kasım el-Sellâm ve Muhammed İbn Sa'dân da yedi ile sınırlanan kıraatlerin dışına çıkmamışlardır.[447] Onlar, Hz. Osman'ın mushafındaki bazı kelimeleri tashif etme işini kendi akılları ve hüküm çıkarmaları ile yapmadılar. Onlar, bu işi toplumun tümüne gönderilen Mesâhifi'l-Emsâr'dan tercih ederek yaptılar.[448]

İbn Miksem'in burada gözden kaçırmış olduğu bir durum vardır. Eğer kendisi öncekilerin yoluna uymayı kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştirip, Halef b. Hişam ve arkadaşları gibi, sahih kıraat kriterlerinin tümünü dikkate alarak tercih yapsaydı ona da izin verilecekti ve bu şekilde ayıplanmayacaktı. Onun ayıplanması ve men edilmesi, senedsiz bir şekilde şaz kıraatleri okuyup bunlara bir dayanak ve delil gösterememesi olmuştur.[449]

Daha önce İbn Şenebûz'ün de aynı şekilde kınandığını belirtmiştik. İbn Şenebûz, Ubeyy b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd gibi Hz. Osman'ın Resm-i Mushafı oluşturmasından önce Mushafları olan sahabelerin okuyuşunu dayanak göstermiş ve bu okuyuşlarında da ısrar etmiştir. Ama İbn Miksem Hz. Osman'ın mushafına muvâfık olan bir okumayı seçerken, onun yorumunda özel yargı hakkını kullandığı için kınanmıştır.[450]

Arthur Jeffery de İbn Miksem'in okuyuşlarını araştırıp yazdığı eserinde: " Onun Yusuf Sûresinin 80.âyetindeki, "Neciyyen" kelimesini "Nücebâ" şeklinde okuması ile ondan ümidini kesince **fısıldaşarak** kenara çekildiler şeklindeki mânanın **asil bir şekilde** bir kenara çekildiler şekline dönüştüğünü, bunun gibi İbn Miksem'in birçok okuyuşunun bulunduğunu, teknik olarak aslında böyle bir okuyuşun da mümkün olduğunu, linguistik olarak da bu görüşün savunulabileceği görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Jeffery, İbn Miksem'in sorgulanmasının ve cezalandırılmasının temelinde yatan ana nedenin, onun icmâya muhalif okumasının yanında, senetsiz olarak okuma yaptığını, yani okumalarının daha önceki kârilerden gelmediğini belirtmekte ve kendisinden öncekilere Halef b. Hişam ve diğerlerine özenip onlar gibi fikirlerinde özgür olmaya çalıştığı için olduğunu da bildirmektedir.[451]

İbn Miksem, kendisine yapılan münazaradan sonra yaptığı işi savunacak zayıf veya kuvvetli bir delil getiremeyince, hatasını itiraf ederek boyun eğdi ve tövbe etti. Tövbe

[447] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 7.
[448] İbn Mücâhid, *es-Seb'a Fi'l-Kırâa*, s.19.
[449]İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'r-Ruvât*, III, 103
[450] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 8.
[451] Arthur Jeffery, *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*, s. 6.

ettiğine dâir kendisine bir döküman yazdırıldı ve imzalatıldı. Daha sonra münazara meclisinde bulunanlar da tıpkı İbn Şenebûz'ün münazarasında olduğu gibi onun hatasını itiraf ederek tövbe ettiğine şahit olduklarını dökümanın altına yazarak imzalarını attılar.[452]

Cezerî, İbn Şenebûz'ün sahih senedi dikkate alıp, Resm-i Mushafa muhalif okuduğunu, İbn Miksem'in ise, sahih senedi dikkate almaksızın mushafa uygun okuduğunu ve her ikisinin de Arap diline bir vecihle de olsa uyan kıraatin mushafın hattına muvafık olduğuna ittifak ettiklerini eserinde belirtmiştir.[453]

Ebû Hayyân et-Tevhîdî de, İbn Miksem'in dövülme ve tövbe etme olayından sonra insanların çoğunun onun hakkında şöyle dediklerini nakletmektedir: "Bu olayda tıpkı İbn Şenebûz gibi İbn Miksem'e de zulüm edilmiştir. İbn Mücâhid her ikisine de eziyet ettirmiştir. Ne İbn Şenebûz ne de İbn Miksem el-Attâr bu okuyuşları kendi kafalarına göre yapmamışlardır. Onlar ancak öncekilerin yoluna tâbi olarak bunu yapmışlardır ve seçtikleri kıraat ile de ihtilaf etmemişlerdir. (Burayı onları savunan halk söylüyor) Allah Teâlâ, İbn Mücâhid'e yedi kıraati sınırlayıp seçmesini gökten bir kararla indirmedi. Muhakkak ki oda kendinden öncekiler gibi ictihad ederek bu sonuca ulaşmıştır. İbn Şenebûz'e münazara esnasında kendisine okutturulan "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ **الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**" âyeti kerimesindeki altı çizili kelimeyi, "**الْغَفُورٌ الرَحِيم**" şeklinde okuması elbette şiir değildir."[454]

Tabakat kaynaklarını araştırıp incelediğimizde, İbn Miksem'in münazara esnasında göstermelik olarak tövbe ettiği, fakat daha sonra İbn Mücâhid'in vefatının hemen akabinde, aykırı okumalarına devam ettiği, hatta son nefesine kadar da bu şekilde okuduğu nakledilmektedir.[455]

---

[452] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151
[453] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 124.
[454] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir Ve'z-Zahâir*, VII, 65.
[455] Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 151.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'i diğer ilahi kitaplardan ayıran en önemli özelliği, hiçbir değişiklik ve tahrife uğramadan günümüze kadar tevâtür yolu ile gelmiş olması ve hükümlerinin kıyamate kadar baki olmasıdır. Kıraat ilminin gayesi de, ***Kur'ân-ı Kerim'in bu icâzi yönünün muhafazasını sağlayarak, her türlü muharref ve mevzu okuyuşlardan arındırmaktır***.

Kıraat ilminin doğuşunun menşei olarak kabul edilen "yedi harf" ruhsatı, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra farklı toplumların bir arada yaşamasından kaynaklanan kültürel etkileşim sonucunda, Kureyş lehçesi ile nâzil olan Kur'ân-ı Kerim'in tilavetinde ve anlaşılmasında zorluk çeken halkın ihtiyacına binâen verilen izin ve bu ilmin gelişip zenginleşmesine katkıda bulunan en temel faktör olarak kabul edilmektedir.

Fakat zamanla bu ruhsatın maksadının dışında kullanılması, Abdullah b. Mesûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi önde gelen sahabelerin özel Mushaflarının taraftar bularak yaygınlaşmaya başlaması ve farklı okumaların özünü anlayamayanların birbirleriyle tartışmaları, toplum içinde karışıklıklara neden olmuştur. Hz. Osman bu sorunların ortadan kalkması, ümmetin standart ve sistematik bir şekilde Kur'ân-ı tilavet etmesi için Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen mushafı harekesiz ve noktasız olarak istinsah ettirmiştir. Bu istinsah işleminin hemen arkasından, Hz. Osman özel mushafı olan sahabelere bu Mushafların tedâvülden kaldırıldığını, dolayısıyla yakılarak yok edilmesi gerektiğini, toplumun içinde bulunduğu kaos ortamından ancak bu şekilde kurtulabileceğini izah etmiş, ancak Ancak Abdullah b. Mesud bu yakma eylemine bir süre direnmiş, sonunda Hz. Osman'ın bu emrinin yerinde olduğunu idrak ettikten sonra özel mushafını imha etmiştir.

Daha sonraları fetihler sebebiyle genişleyen İslam coğrafyasında birçok kültürün bir arada yaşamaya başlaması ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın da harekesiz ve noktasız oluşu gerek konuşma dili olan Arapça'da gerekse kıraat şekillerinde lahn olgusunun zuhur etmesine sebep olmuştur. Böyle bir ortamda sahih olan sakime karışmış ve bu durumun izalesi için kıraatlere sıhhat şartları getirilmiştir. Buna göre bir kıraatin sahih olarak değerlendirilebilmesi için üç kriter vardır. Bunlar; Sahih sened, Resm-î Mushafa uygunluk ve Arap dil kurallarına uygunluktur. İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar bu kriterlere uygunluğu tesbit edilmiş olan kıraatler, toplum içerisinde yaygınlık

kazanmış ve takip edilmiştir. İbn Mücahid döneminde ise sayısal olarak ciddi boyutlara ulaşan râviler, ehil olmayan kıraatçilerin çoğalması vb. nedenlere bağlı olarak kıraatler adı geçen âlim tarafından kıraatlerin yaygınlığı dikkate alınarak sınırlandırılmıştır.

Fakat Kur'ân-ı Kerim'in gelecek nesillere sağlam bir şekilde aktarılabilmesi için yapılan bu kadar sınırlamaya rağmen, toplum içinde İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi nevi şahsına munhasır okumalar yapan kişiler de yok değildi. İbn Şenebûz, senedi sahih olan bir kıraatin, Resm-i Mushaf'ın hattına muvafık olmasa da, Arap dil kurallarına bir vecihle uygun olduğu müddetçe namazda ve namaz dışında okunabileceği tezini savunurken, İbn Miksem ise, sahih senedi dikkate almaksızın, Resm-i Mushaf'ın hattına uygun olan bir kelimenin Arap dil gramerine uygun olan her bir vecihle okunabileceğini savunarak sahihlik kriterlerinin hepsine birden riâyet etmeyip kendilerine göre bir belirleme yapmışlardır. Görüldüğü gibi her iki âlim de, sahih kıraat kriterlerinden Arap diline bir vecihle de olsa uyan kıraatin Resm-i Mushaf'a uygun olduğu konusunda ittifak halindedir. Allah-u Teâlâ'nın kelamının lafzında ve manasında değişikliğe uğramasına neden olan bu okuyuşlarından dolayı defalarca uyarılan İbn Şenebûz ve İbn Miksem, yollarından dönmeyerek ısrarla muhalifliklerine devam etmişlerdir. Bunun üzerine kendileri ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Mücâhid kıraat ilminin ikinci dönüm noktası olan sahih kıraatleri toplum içerisinde yaygınlığı fazla olanları tercih ederek yedi sayısı ile sınırlayarak bilimsel bir önlem almıştır. Dönemin siyasi erki tarafından her iki âlime de yaptıklarının nakli bir temelinin olup olmadığı sorulmuş, zayıf veya kuvvetli bir delil getiremediklerinden dolayı münazara meclisi kurularak cebri olarak tövbe ettirilmişler, İbn Şenebûz tövbe ettikten sonra bir daha aykırı okuyuşlara meyl etmemiş, fakat İbn Miksem münazara heyetinin önünde göstermelik bir şekilde tövbe ederek, daha sonra ömrünün sonuna kadar marjinal okumalarına devam etmiştir.

İlimlerin ekolleşmeye ve metodolojilerini oluşturmaya başladıkları, bütün ilimlerde olduğu gibi kıraat ilminde de akli muhakeme yoluyla meselelere yaklaşıldığı, özgür irade ve sorgulamanın savunulduğu bir dönem olan Hicrî III. asrın ortaları ve IV. asrın başlarında Abbâsilerin ikinci döneminde yaşayan İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in hayatlarını ve yaşadıkları dönemleri incelediğimizde aslında şahsiyet olarak her iki âlimin de bilimsel yönünün kuvvetli, zâhid, takvalı ve mütedeyyin bir kişiliğe sahip olduklarını fakat buna rağmen aykırı okumalara meyl etmeleri sebebiyle toplumun önde gelen uleması ve siyasi erkin tepkilerine maruz kaldıklarını müşahede etmekteyiz.

Bu iki kıymetli âlim acaba bu şekilde icmâ'ya aykırı okumamaları gerektiğini bilmiyorlar mıydı? Kendi okumalarının Resm-i Mushaf'ın hattına uymadıklarına vakıf değiller miydi? Başlarına gelen bütün üzücü hadiselerin, eğer önlem alınmasaydı bütün toplumu kaosa sürükleyecek ve ümmetin birliğini zedeleyecek bir durum olduğunu kestiremiyorlar mıydı? Toplumun büyük kesimi ve dönemin devlet adamları bu kadar bu işe karşı çıkarlarken neden onlar hala inatla bu okumalarını sürdürüyorlardı?

Her ne kadar kaynaklarda kesin olarak neye dayanarak bu eylemi gerçekleştirdikleri kayıt altına alınmamış olsa da, âcizâne hayatları ve yaşadıkları dönem hakkında bilgi edinme fırsatını bulduğumuz bu iki kıymetli âlimi, böyle aykırı bir eyleme iten sebeplerin neler olduğunu, kendileri hakkındaki rivâyetlerden ve yaşadıkları dönemin tarihsel konteksinden yola çıkarak dirâyet ile de birleştirerek açıklamaya çalışacağız.

1. İbn Şenebûz'ün iddiası, Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Mesûd gibi sahabelerin özel Mushaflarını referans olarak alması ve bu okuyuşlarında Hz. Peygambere dayandığı şeklindedir. Fakat dikkate almadığı bir durum vardır ki, o da Hz. Osman, Resm-i Mushaf'ı istinsah ettirdikten sonra sahabelerin özel mushaflarının yakılmasını emrederek İslâm âleminin tek doğru üzerinde birleşmelerini, dolayısıyla hem yedi harf ruhsatından hem de özel mushafların taraftar kazanmasından kaynaklanan bu karışıklığın giderilmesini istemiştir. Çünkü bu okuyuşlar vahiy kaynaklı değil, sahabelerin Mushafların kenarına ders esnasında kendi anlayabilecekleri şekilde not tuttukları ziyade tefsiri açıklamalardır. Kendisi ısrarla bu okumalarına devam ederken, bunu geleneğe tâbi olmak ve sünnete uymak amaçlı yaptığını belirtmiştir. İbn Miksem el-Attâr'a baktığımızda ise o da Hz. Peygamber'e senedi ulaşsın veya ulaşmasın filolojik olarak temeli olan her kıraatin Resm-i Mushaf'a uygun ve câiz olduğunu savunmuştur. Hâlbuki kıraatlerde esas olan sıhhat şartlarının ilki ve en önemlisi naklinin sağlam bir şekilde muttasıl bir senetle gelmesi idi. İbn Miksem, bu anlayışını muhtemelen yedi harf rivayetlerinde geçen "azap ayetini rahmet, rahmet ayetini azap ile değiştirmedikçe herhangi bir sıkıntı yoktur" hadisine dayandırmaktadır. Zira bu hadis yalın olarak ve diğer rivayetlerle birlikte değerlendirilmediğinde böyle bir anlayışa imkân tanıyacak niteliğe sahiptir. Görüldüğü gibi, her iki âlim de Arap diline uygunluk şartında ittifak halinde olup, okudukları aykırı kıraatleri dil kurallarına uydurmaya çalışmışlardır. Hâlbuki önemli olan dil kurallarının kıraatlere ne kadar uyumlu olduğu konusudur. Dolayısıyla her iki âlim de kendilerinden öncekilere tâbî olarak onları örnek alarak bu kıraatleri tercih ettiklerini bildirseler de

pratikte durum böyle değildir. Çünkü İbn Şenebûz'ün okuyuşu sahabe rivayetlerine dayanmakta, sahih kıraatler ise Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Diğer yandan sahabe okumaları kaynaklarda tefsiri ilave olarak geçmekte ve mezhepler bunları âhad haber mesabesinde değerlendirerek âyetlerin anlamlandırılmasında referans olarak kullanmaktadırlar. İbn Miksem ise muhtemelen yukarıda ifade edilen hadis rivayetine dayanmakta, ancak bu rivayet böyle bir sonucu intaç etmemektedir.

2. İbn Mücâhid ile aynı dönemde yaşayan ve aynı hocalardan ders alan İbn Şenebûz, ilmi seyahatlerinin İbn Mücâhid'den daha çok olduğunu dolayısıyla da ilminin de ondan çok olduğunu savunmuştur. İbn Mücâhid'in halkın ve siyaset adamlarının nazarında daha popüler ve sözü geçen bir insan olarak görünmesi, kendisinin bu kadar ilmi seyahat yapıp kıraat hakkında âlim olmasının bir tarafa bırakılarak, sadece yaptığı hata ile anılıp, karalandığını düşünen İbn Şenebûz'ün, biraz da İbn Mücâhid gibi adının bir şekilde duyulmasını istediğinden bu okuyuşlara yöneldiği düşünülebilir.

3. Her iki âlimde Abbâsî devletinin hüküm sürdüğü, siyasi karışıklıkların baş gösterdiği, fakat ilim ve bilimin zirveye çıktığı, bütün ilimlerin kendi ekol ve metodolojilerini oluşturdukları, meselelere aklî muhakeme yoluyla bakılmaya başlandığı ve ilk muhalif görüşlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Devletin resmi mezhebi olarak kabul edilen ve altın çağını yaşayan mutezile ekolü, akılcılığı, irade özgürlüğünü ve olaylara sorgulama penceresinden bakılmasını savunan bir mezheb idi. Ayrıca mutezilenin bir kısmı kıraatlerde kendi inançlarına göre bazı tasarruflarda bulunarak tevâtür ve sahih sened şartını dikkate almadan okumalar yapmaktaydı. Dolayısıyla akılcılık ve irade özgürlüğü akımına kapılan iki kıymetli âlim, farkında olmayarak sorgulanması gereken en son şeyi sorgulayarak, kıraat kriterlerinde kendilerine göre bir eleme yoluna gitmişlerdir. Oysaki bu muhaliflik, kıraat ilminde nüfuz sahibi olan iki kıymetli âlimin toplum tarafından örnek alınarak Kur'ân-ı Kerim'in lafzında ve manasında ciddi teolojik sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tehlikeli bir durumdur. Ayrıca dönemin devlet adamlarının da zalim, gaddar ve sert bir kişiliğe sahip olmaları, psikolojik baskı altındaki kişilerin yasak olana eğilimli hale gelmesinden kaynaklı başka bir ihtimal olarak aklımıza gelmektedir.

4. İbn Mücâhid ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Şenebûz, sahih kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasından sonra kendi okuyuşlarını makbul okuyuşlar arasında görmeyip siyasi erki de arkasına alarak yargılanmasına sebep olan, İbn Mücâhid'e duygusal bir tepki olarak ısrarla devam etmiş olabilir. Kendisi de kıraat ilminde ve diğer

ilimlerde mâhir bir durumda iken, ikinci plana atıldığını düşünmüş olabilir. Belkide kıraatleri yedi ile sınırlayan kişi İbn Mücâhid değil de bir başkası olsaydı, bu iş bu kadar büyümeyecekti. Hâlbuki İbn Mücâhid, yaşadığı dönemde hem İslam düşmanlarının Kur'ân-ı Kerim'i farklı yorumlama eğilimlerini ortadan kaldırmak, hem de ümmetin içinde bulunduğu kaotik ortamdan kurtulabilmesi adına bütün kıraatçilerin boynunun borcu olan bu sınırlama eylemini tek başına üstlenerek ictihâdî bir eylem gerçekleştirmiştir. Fakat yine de gerek yakın arkadaşları olan İbn Şenebûz ve İbn Miksem, gerekse de bu sınırlandırma eylemi ile diğer okumaların şaz sayıldığını düşünen âlimler tarafından eleştirilmekten de kurtulamamıştır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerim sadece İbn Mücâhid'in kitabı değil, bütün ümmetin kitabıdır. Dolayısıyla onda yapılacak en ufak bir tahrif, sadece İbn Mücâhid'i değil bütün ümmetin birliğini zedeleyici bir durumdur.

5. Hz. Peygamber'in "Kıraatleri öğrendiğiniz gibi okuyunuz onun dışına çıkmayınız" hadisi şerifi de İbn Şenebûz ve İbn Miksem'i bu okumalara sevk eden diğer bir neden olabilir. İbn Şenebûz, kıraat ilminde Mekke İmamı İbn Kesîr'in birinci râvisi Kunbül'ün birinci tarîkidir. Fakat Kunbül ömrünün son yıllarında aklî melekesini kaybetmiştir. İbn Şenebûz ile beraber ondan kıraat öğrenenler, hatalı okuyuşlarını fark edince hemen bırakmışlar ama İbn Şenebûz iki tane daha hatmi bu şekilde ondan okumuştur. İbn Miksem ise Kûfe nahiv ekolünde otorite kabul edilen bir âlim olması hasebiyle böyle okumalara meyl etmiş olabilir. Çünkü tezimizin içinde de bahsettiğimiz gibi Kûfe nahiv ekolü, Basra ekolü kadar dil malzemelerini toplarken yeterince titiz davranmayarak nadir, şaz ne bulurlarsa kayıt altına almışlardır. Dil bilim alanında şaz-sahih ayırımı yapmadan dilsel birikimlerini oluşturan Kûfe ekolüne mensup olması, onun şaz okumasına sebep olan bir diğer etken olarak aklımıza gelmektedir.

6. Her iki değerli âlimin de kaynaklarda sahih kıraat kriterlerine aykırı okumaları dışında şahsiyet olarak, oldukça zeki, salih, mütedeyyin, ilim ve bilimde deryâ oldukları anlatılmaktadır. Bu dualite akla ve mantığa ters gelen bir durumdur. Bu kadar takva ehli olarak bilinen iki âlimin yaptığı geleneğe muhalif hareketler, kendilerinin nefislerine uyarak, akıllarını mantık çerçevesinde kullanamadıklarını göstermektedir. Nefsine uyan bir kimse makam, mevki, hırs, öfke, benlik ve bunun gibi hasletlerle karşı karşıya kalınca, aklı başından gider ve farkında olmayarak sağlıklı düşünme yetisini kaybeder. Nihayetinde hakikati göremez olur. Bu girdaptan çıkabilmenin yolu ise, yeniden akledip düşünerek içinde bulunduğu halden kurtulmaya çabalamaktır.

Sonuç olarak her iki âlimin de yaptıkları bu aykırı eylemlerin naklî ve bilimsel bir temeli olmamakla birlikte, genel olarak duygusal ve nefsâni arzularının esiri olarak yapılmış eylemlerdir. İbn Şenebûz ve İbn Miksem kıraat alanında mahir ve insanların kendilerini model alma ihtimalleri yüksek olan şahsiyetlerdir. Toplumun kendilerini örnek alacağı kimselerin her zaman yaptıklarını ve söylediklerini iyice düşünüp tartıp öyle yapmaları gerekir. Normal bir beşerin bile söylediği bir söz değiştirilip de karşı tarafa aktarılsa kabul edilemezken, Allâh'ın kelamı hiçbir şekilde üzerinde yapılacak olan bilinçli veya bilinçsiz tahrifleri elbette kabul etmez. Kıraat ilminin gâyesi, Kur'ân-ı Kerim'i her türlü tahriften ve mevzu okuyuşlardan arındırmak olduğuna göre, bu iki âlimin aykırı hareketleri bu ilmin gâyesine matuf olmayan bir durumdur. Eğer Allah-u Teâlâ seçtiği kulları vasıtası ile bu muhalifliğin önünü almasaydı, ümmetin birliği zedelenecek ve her kafadan bir ses çıkmaya başlayacaktı. Bu da Kur'ân'ın lafzında ve manasında farklılıkların olduğu bir kaos ortamına doğru gidecekti. Bu iki âlimin Allâh'ın kelamında yaptıkları eylem kesinlikle mazur görülemez ama kendilerine verilen cezanın mahiyeti ve mekânı bir kurrâ hafıza reva görülemeyecek şekilde olmuştur. Toplumda saygınlığı olan iki kıymetli âlim, dönemin siyasi erki ve ulemâsının önünde elbiseleri çıkarılarak kişiliği rencide edici bir şekilde kırbaçlanmış ve tövbe ettirilene kadar da böyle devam edilmiştir. Burada siyaset erkânının sert mizaçlı insanlardan oluştuğu da gözlerden kaçmayan bir durumdur. Allah Teâlâ, kendisine ortak koşan firavuna tebliğ yapmaya giden Hz. Mûsa'ya bile, Tâhâ Sûresi 44. Âyette "Ey Mûsa ona yumuşak söz söyle, belki öğüt alır yahut korkar."demiştir. Mevlânâ da bu ayeti şöyle şerh etmiştir; "Kaynayan yağa soğuk su dökersen, ocağı da harab edersin tencereyi de"…Hiç kimse sert ve kırıcı sözlerden, kaba hareketlerden hoşnut olmaz. Bu âlimlere yapılan cezâi işlem onların onurunu ve gururunu inciterek, belki de yumuşak bir dille uyarılma yoluna gidilseydi bırakacakları bir durum iken, daha fazla inatlaşarak muhalifliklerine devam etmelerine sebebiyet vermiştir.

Mevcut bilgilerden hareketle her iki müellifin aykırı okuyuşları ve sebepleriyle ilgili ulaştığımız bu sonuçlar kesin yargı niteliği taşımamaktadır. Bu çalışma, kıraat geleneğinde aykırı okuyuşlara yönelik yapılacak çalışmalar için bir başlangıç niteliğindedir. Bu tezin içeriğini aşan bazı konular daha detaylı ele alınıp incelenebilir. Özellikle bu iki müellifin aykırı okuyuşlarının oryantalist anlayışlara temel teşkil edip etmediği ve Kur'an'ın otantikliği konusunda bu iki aykırı anlayışın konumunun ne olduğu hususunda çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad (1364). *El-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Hadis.

Ahmed b. Hanbel (1992). *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ahmet et-Tantavî (ts). *Neşetu'n-Nahiv Ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) Kâhire: Dâru'l-Meârif.

Akdemir, Mustafa Atilla (2002). *Kıraat Resmü'l-Mushaf İlişkisi*. (Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Albayarak, Halis (1988). *Tefsir Usûlü: Yöntem, Ana Konular, İlkeler Teklifler.* İstanbul: Şule Yayınları.

--------, (2011). "*Kıraat Sorunu*", Dini Araştırmalar Dergisi, Sayı: 11.

Algül, Hüseyin (1997). *İslam Tarihi.* İstanbul: Gonca Yayınevi.

Altıkulaç, Tayyar (1999). İbn Miksem el-Attâr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul, 20, ss. 200-201.

--------, (1999). İbn Şenebûz*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul, 20, 376.

Arthur Jeffery (1948). *The Qur'ân Readings Of İbn Miqsam*. (edited by. Samuel Löwinger, Joseph Somogyı), Ignace Goldzıher, Memoriel Volume, Budapeşt: Part 1.

Aycan, İrfan (2003). *Emeviler Dönemi, bilim kültür Ve Sanat Hayatı,* Ankara: (Emeviler Dönemi)

Aydın, İsmail (2016). Meâni'l-Kur'ân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2, 207-209.

Aydınlı, Osman (2009). Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği. *İslâmî İlimler Dergisi.* Yıl 4. Sayı 1-2.

Bâlvalî, Muhammed Balvalî (1997). *el-İhtiyâr Fi'l-Kırâât Ve'r-Resm Ve'd-Dabt*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Bayrakdar, Mehmet (1997). *İslam Felsefesine Giriş.* Ankara: TDV Yayınları.

Bayraktutan, Osman (2018). Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 11, Nisan, s. 125.

Bâzeûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim (1417/1996). *el-Kırâat ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr.* 1.Baskı, Riyad: Dâru'l-Hıcre.

Beksaç, A. Engin (1995). Emeviler-Sanat. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 19, İstanbul, 104-108.

Birışık, Abdülhamit (2000). İrabul-Kuran. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul, 22, 377.

--------,(2002). Kıraat. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul, 25, 426.

--------, (2014). *Kıraat İlmi Ve Târihi.* 2.Baskı. Bursa: Emin Yayınları.

Bosword, C.E. (1980). *İslam Devletleri Tarihi*, (çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli) İstanbul: Oğuz Yayınları.

Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbRahim b. El-Muğîre b. Berdizbeh el-Cûfî el-Buhârî (1992). *El-Câmiu's-Sahih*, (5094 nolu hadis), İstanbul: Çağrı Yayınları.

Câbirî, Muhammed Abîd (1997). *Arap Aklının Oluşumu.* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul.

Celâleddîn, Mevlânâ (2014). *Mesnevî Tercümesi,* (çvr. Şefik Can), İstanbul: Ötüken Yayınları.

Cerrahoğlu, İsmail (1988). *Tefsir Tarihi,* Ankara: DİB. Yayınları.

--------, (1988). *Tefsir Usûlü.* Ankara: TDV Yayınları.

Civelek, Yakup (2003). *Arap Dilinde İrap Olgusu.* Ankara: Araştırma Yayınları.

Corci Zeydan (1972). *İslam Medeniyeti Tarihi*. (terc. Zeki Magâmiz), İstanbul: Üçdal Neşriyat,

Cümâhî, Muhammed b. Selman el-Cümâhî (ts). *Tabâkâtu'ş-Şuhûli'ş-Şuârâ*, (thk. Mahmut Muhammed Şakir), Cidde: Dâru'l-Medenî.

Çetin, Abdurrahman (2001). *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Dağ, Mehmet (2006). İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım. *Bahar 2006, Ekev Akademi Dergisi*, yıl:10, sayı. 27.

--------, (2011). *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları.

--------, (ts) Klasik Kıraat Tasniflerinin Eleştrisi Ve Yeni Bir Kırâat Tasnifi Denemesi, *İslâmiyet Dergisi Dökümantasyon Merkezi*, Yayınlanmamış Makale, s.16.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Said (1978). *el-Muknî' fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsar*. (thk. Muhammed Sadık Kamhavi) Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.

--------, (1997). *el-Muhkem Fî Nakdi'l-Mesâhif.*(thk. İzzet Hasan) Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali bç. Ahmed ed-Dâvûdî (1972). *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. (thk. Ali Muhammed b. Ömer), Kâhire: Mektebetü Vehbe.

Dayf, Şevki (1968). *el-Medârisü'n-Nahviyye.* Mısır: Dâru'l-Meârif.

Demirci, Muhsin (1997). *Kur'ân Târihi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fafültesi Vakfı Yayınları.

Demirci, Mustafa (1996). *Beytü'l-Hikme.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Dimyâtî, Ahmed İbn Muhammed Şihâbüddîn el-Bennâ (2006). *İthâfu Fudalâi'l-Beşer Fi'l-Kırââti'l-Erbeate Aşar.* (thk. Enes Mührâ). Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Döner, Nuran (2018). Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri Ve Taklitten kurtuluş Yolları. *Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, 2018, s.258.*

Dûrî, Abdü'l-Aziz (1991). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 15, 425-433.

Ebu Davud, Süleyman b. Eşas(1992). *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî (2007). *Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Şâme, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhim el-Makdisî (1986). *el-Mürşidü'l-Veciz*. (thk. Tayyar Altıkulaç), Ankara: TDV Yayınları.

Efgâni, Said Efgânî (1987). *Fî Usûli'n-Nahv.,*Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.

el-Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahimb. El-Muğire b. Berdizbeh el-Cûfî (1992). *Sahihu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

el-Fadlî, Abdulhâdî Abdulhayy (1985). *El-Kırââtü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem.

el-Havlî, Muhammed Abdülaziz (1988). *Târîhu'l-Fünûni'l-Hadîsin'-nebevî.* (thk. Mahmut el-Arnaut-Muhammed Bedrettin el-Kahveci), Dımaşk: Dâru İbn Kesir.

el-Hürmüz, Abdülfettah (1997). *El-Kûfiyyûn Fi'n-Nahvi Ve's-Sarf Ve'l-Menheci'l-Vasfiyyi'l-Muâsır.* Amman: Dâru Amman.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (1988). *el-Câmî Li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Lebdî, Muhammed Semir Necib (1978). *Eseru'l-Kur'ân Ve'l-Kırâât Fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Dârul Kütübü's-Sekâfiyye

er-Râfî, Mustafa Sadık er-Râfî(1345/1926*). İ'câzu'l-Kur'ân Ve Beleğâtü'n-Nebeviyye, Mektebetü't-ticâriyye*. Mısır.

el-Ukberî, Abdullah b. Hüseyin (1992). *Mesâilün Hilâfiyyetün Fi'n-Nahv.*(thk. Muhammed Hayr el-Hulvânî), Beyrut: Dâru'ş-Şarkı'l-Arabî.

el-Vâfî, Ali Abdülvahid (ts). *Fıkhu'l-luga* Kahire: Dâru'n-Nehdâ.

el-Vâkıdî, Muhammed b.Ömer (1990). *Kitâbü'r-Riddeti Me'a Nebzeti Min Fütûhi'l-Irak*. (thk. Yahya el-Cebûrî). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

el-Zemahşeri, Mahmut b. Ömer (ts). *el-Fâik Fî Gârîbi'l-Hadis*. (thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Lübnan: Dâru'l-Ma'rife.

Emin, Ahmet (ts). *Duha'l-İslâm.* Mısır: Mektebetü Nehdâ.

Erkaya, Musa (2008). Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Fâliyetlerine Genel Bir Bakış. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 ss, 247-274.

Et-Tayyar b. Mûsa b. Süleymen b. Nâsır (2001). *et-Tefsîru luğaviyyil-Kur'âni'l-Kerim.* Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi

Fadlî, Abdülhâdî, (1985). *El-Kırââtü'l-Kur'âniyye: Târih ve Târif*. Beyrut: Dâru'l-Kalem.

Fahri, Mâcit (1992). *İslam Felsefesi Târihi.* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları.

Firûzabâdî, Ebû Tâhir Mecdü'ddin Muhammed b. Yakub (ts).*Kâmûsu'l-Muhit.* (Faslu'ş-Şîn- Şenebûz maddesi)

Furat, Ahmet Suphi (1996). *Arap Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, (1961). *Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*, (tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Halef, Necm Abdurrahman (1422). *İstidrâkât Âlâ Târîhi't-Türâsi'l-Arabî*. Cidde: Kısmü İlmü'l-Hadîs.

Hamidullah, Muhammed (1993). *Kur'ân Tarihi*. (çev. Salih Tuğ). İstanbul: İfav Yayınları.

Hasan, Hasan İbrahim (1987). *İslam Târihi.* (çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Hatib Muhammed Haccâc (1981). *Usûli'l-Hadîs Ulûmüh Ve Müstalahuh.* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

--------, (1980). *Es-Sünne Kable't-Tedvîn.* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Hatip el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali (ts). *Tarihu Bağdâd.* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik b. İbrâhim el-Hemedânî Ebü'l-Fazl (1958). *Tekmîletü Târihi't-Taberî*. (thk. Albert Yusuf Kenan), Beyrut: Matbââ-ı Katolikiyye.

Heysemî, Ali b. Ebû Bekir(1982). *Mecmâu'z-zevâid ve Menbâu'l-Fevâid.* Beyrut:Dârûl-kitâbi'l-Arabi.

Hudârî, Muhammed Hudârî (1974). *İslam Hukuk Tarihi.*(çev. Haydar Hatiboğlu), İstanbul: Kahraman Yayınları.

Hüsnî, Mahmud (1986). *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabiyye.* Beyrut: Dâru'r-raidil,

Itr, Hüseyin Ziyâüddin (1988). *el-Ehrufu's-Seb'a ve Menziletüu'l-Kırââti Minhâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed b. Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endülûsî (1993). (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), *el-Muharraru'l-Veciz Fî Tefsîrî'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî (1994). *El-Muhteseb Fî Tebyîni Vücûhi Şevvâzi'l-Kırâa Ve'l-İzâhi Anhâ*(thk. Ali en-Necdî Nasif, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmâil Şiblî), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebûbekr b. Hallikân (tsz).*Vefâyâtü'l-âyân Ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sadır.

İbn Kuteybe (1925).*Uyûni'l-Ahbâr*. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur (1984). *Muhtasaâru Târîhi Dımaşk Li-İbn Asâkir*. (thk. Mecnun Sağırcı, Ahmet Hammâmî), Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

--------,Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Mükerrem b. Ahmet el-Ensârî (ts). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's- Sadır.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yâ'kûb b. Miskeveyh (2001). *Tecâribü'l-Ümem*. (thk. Ebu'l-Kâsım Emâmî) 2. Baskı, Tahran: İntişârâti Sedâ ve Simâyi Cumhuriyi İslâmîyi İrân.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid (1980).*Kitâbü's-Seb'a Fi'l-Kırâât*.(thk. Şevki Dayf), 2.baskı, Kahire: Daru'l-Meârif, 1.Mukaddime bölümü.

İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec (1398). *el-Fihrist.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İbn Tayfur (1949). *Kitâbü Bağdât*, (thk. Muhammed Zâhid b. El-Hasan el-Kevserî), Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlü'dddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Bağdâdî (1992). *El-Muntazam Fî Târihi'l-Mülük Ve'l-Ümem.*(thk. Muhammed AbdülkadirAta), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali Yusuf ((1932). *Ğâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâtü'l-Kurrâ*. (nşr. G. Bergstraesser), Mısır: Mektebetü'l-Hancî.

--------, (1980). *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

--------, (ts). *En-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr.* (thk. Ali Muhammed Debbâ'), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâlü'd-Dîn Abdurrahman B. Muhammed (1971). *el-İnsaf Fî Mesâili'l-Hılâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn Ve'l-Kûfiyyîn.* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit), Mısır:Matbâatü's-Saade.

--------, (1971). *el-Vakıf Ve'l-İbtidâ.* (thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımeşk:

--------,Abdürrezzak Ali Enbârî (1981). *Cem'u'l-Kur'âni'l-Kerim.* Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali B. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir (ts). *el-Lübâb Fi Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sadır.

Kaddûrî Ganim (1981). *Muhâdarât Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kâdî Abdülcebbâr (ts). *el-Müğnî Fî Ebvâbi't-Tevhit*. (thk. Abdülhalim Mahmut Süleyman Dünya), Dârul Mısriyye.

Kâdî Abdülcebbâr (ts). *el-Müğnî Fî Ebvâbi't-Tevhid*. (thk. Abdülhalim Mahmut Süleyman Dünya), Mısır: Dârul Mısriyye.

--------,, Kâdı'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed (1406). *Fazlü'l-İtizâl Ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk. Fuad Seyyid), Tunus: Dâru's-Sakâfe.

Karaçam, İsmail (1981). *Kur'ân'ın Nüzülü Ve Kırââti.* İstanbul: Nedve Yayınları.

--------, İsmâil (1996) *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri Ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul.

--------, İsmail Karaçam (1981). *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü Ve Kırââti*. Konya: Nedve Yayınları.

Karadavut, Ahmet (1997). Arap Dilinde Lahnın Doğuşu.*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Konya, s.7, (Lahn)

Karaman, Hayrettin (1989). *Hukuk Tarihi.* İstanbul: Nesil Yayınları.

Karslı, İlyas- Abdülkadir Kişmir, Basra ve Kûfe Dil Ekolleri Arasındaki İhtilaflarda Mâkisun Aleyhin Rolü, *Uluslarası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* c.11, sayı.55.

Kastallânî, Şihâbü'ddin (1986). *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*. Kahire: Dâru'l-Meârif.

Kayravânî, İbn Reşik Ebû Ali Hasan el-Kayrevâni (ts). *el-Umde Fî Mehâsını'ş-Şi'r Ve Adâbih Ve Nakdih.* Beyrut.

Kıftî, Cemâleddin Ali b. Yûsuf (1986). *İnbâhü'r-Ruvât Alâ Enbâhi'n-Nühât,* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye.

Kızıklı, Salih Zafer (2013). Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış. Mâ'rife, Kış, s.135.

Koçyiğit, Talat (1992). *Hadis Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Rehber Yayıncılık.

Koşum, Adnan (tsz). İctihatta Hata Ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik Ve Nesnellik Sorunu.

Kuleynî, İmam Câfer Muhammed b. Yâkûb (2007). *Usûlu'l-Kâfî.* Beyrut: Menşûratül fecr.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (1941). *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye.

Lebdî, Muhammed Semir Necip El-Lebdî (1978). *Eseru'l-Kur'ân Ve'l-Kırâât Fi'n-Nahvi'lArabî.* Kuveyt: Dâru'l-Kütübü's-Sekâfiyye.

Lugavi, Ebu't-Tayyib Abdü'l-Vâhid b. Ali (ts). *Merâtibü'n-Nahviyyîn*. (thk. Muhammed Ebu'l-FazlİbrâhimMısır: Mektebetü Nahdâ.

Mahmud, Mahmud Hüsni(1986). *El-Medresetü'l Bağdâdiyye Fî Târihi'n-Nahvi'l Arabiyye.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Maşalı, Mehmet Emin (2004). *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi Ve İmlası.* Ankara: İlahiyat Yayınları.

Mehdî el-Mahzûmî (1986). *Medresetü'l-Kûfe.*Beyrut: Dâru'l-Meârif.

Mekkî B. Ebî Tâlip el Kaysî, (ts). *el-İbâne An Meâni'l-Kıraat*. (thk. Abdülfettah İsmail Şelebî), Kâhire: Dâru'n-Nehdâ.

Mekrem, Abdülâl Sâlim Ömer (1982). *Mu'cemü'l-Kıraati'l-Kur'âniyye*. Kuveyt.

Mesûdî, Ali b. Hüseyin el-Mesûdî (1978). *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher,*(thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit), 4. Baskı, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâretü'l-Kübrâ.

Mevlânâ Celâleddîn (2014). *Mesnevî Tercümesi,* (çvr. Şefik Can), İstanbul: Ötüken Yayınları.

Muhammed b. Ebûbekr Abdulkadir er-Râzi (1995). *Muhtâru's-Sıhah*, (tah. Mahmut Hâtır), Beyrut: Mektebetü Lübnan.

Muhammed Sâlim Muhaysin (1992). *Mu'cemu Huffâzu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Cill.

Muhammed Yusuf, Muhammed Zayid (1992). *Târîhu Kitâbeti'l-Mushâfü'ş-şerif.* Cidde: Müessesetü Ukaz.

Nehhâs, Ebû Câfer Ahmet b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs (1988). *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim.* (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Medine: Mektebetü'l-Mekreme.

Okçu, Abdülmecit Okçu (2014).İbn Şenebûz: Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 42, Erzurum.

Okumuş, Mesut (2010). Kur'ân İmlâsının Gelişimi Üzerine Bazı Tesbit Ve Değerlendirmeler, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.*

Osman Aydınlı, (2009). Mu'tezile Ekolü Ve Aklın Belirleyiciliği. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı: 1-2, Bahar-Güz.

Özdemir, Osman (2017).“*Psikiyatrik Açıdan Akıl Ve Aklın Terbiyesi",* Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar, 2017.

Öztuna, Yılmaz (1989). *İslam Devletleri.* Ankara: Kültür BakanlığıYayınları.

Ragıb el-İsfahanî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed (ts). *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Rufeyde, İbrahim Abdullah (1990). *en-Nahv Ve Kütübüt-Tefsir,* Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye.

Said el-Efgânî, (1377). *Fî Usûli'n-Nahv.* Suriye: Matbâatü'l-Câmiâtu's-Sûriye.

Sehavî, Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî (1413). *Cemâlü'l-Kurrâ Ve Kemâlü'l-İkrâ.* (neş. Abdülkerim Zübeydi), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sekkâ, Mustafa (1958). *Beyne'l-Basriyyin Ve'l-Kûfiyyin Mecelletü Mecmâil'l-Lugati'l-Arabiyye*. Kahire:

Selami Bakırcı- Kenan Demirayak (2001). Başlangıçtan Günümüze Arap Dili Grameri Târihi. Erzurum: AÜFEF Yayınları.

Sicistânî, Ebû Bekir İbn Ebî Dâvûd (2002). *Kitâbu'l-Mesâhif*. (thk. Muhammed İbn Abduh). Kâhire: el-Fâruku'l-Hadise

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir (1993). *el-İtkânfî Ulûmi'l-Kur'ân.* (thk. Mustafa Dib el-Bugâ), Beyrut: Dâru İbn Kesir.

--------, (1965). *el-İktirah Fî Usûli'n-Nahv Ve Cedelih.* (thk. Muhammed b. Yusuf), Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye.

--------, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî (ts). *Buğyetü'l-Vuât Fî Tabakaâti'l-Lugaviyyîn Ve'n-Nühât*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

--------, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir (1988). *Sebebü Vad'i İlmi'l-Arabiyye*. (thk. Mervan el-Atiyye) Dımaşk: Dâru'l-Hicre.

Şâhin, Abdussabur (1966). *Târihu'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kâhire.

Şevki Dayf, (1968). *el-Medârisü'n-Nahviyye.* Mısır: Dâru'l-Meârif.

Şirin, Mehmet Mûsa, Nahv İlmi Ve Ekolleri. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı: I.

Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed İbnCerir et-Taberî *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. (2000). (thk. Ahmed Muhammed Şakir). Müessesetü'r-Risâle.

Tabersî, Ebu Ali Fazl B. Hasan et-Tabersî, (1986). *Mecma'u'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Tantavî, Muhammed Tantavi (1973). *Neş'etü'n-Nahv Ve Târîhu Eşhüri'n-Nühât.* Mısır: Dâru'l-Meârif.

Tetik, Necâti (1990). *IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Turgut, Ali (1991). *Tefsir Usulü Ve Kaynakları.* İstanbul: İfav Yayınları.

Uşeybi, Beşire Ali El-Ferec el-Uşeybî (1999). *Eseru'l-Mâne'n-Nahvî Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim Bi'r-Rey.* Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye.

Ülgen, Emrullah (2015). *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü.* İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları.

Ünal, Mehmet(2005). *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr. Yayınları.

Ünlü, Nuri (1993). *İslam Tarihi.* İstanbul: İFAV Yayınları.

Yakut, Şihâbü'd-din Ebû Abdullah Yâkut b Abdullah el-Hamevî (ts). *İrşâdü'l-Erib İlâ Mâ'rifeti'l-Edîb*, Beyrut.

--------, (ts). *Mu'cemü'l-Üdebâ,* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

--------, (ts). *Mu'cemû'l-Buldan*. Beyrut: Dâru Sadr.

Yasin, Hikmet Beşir (1422). *İstidrâkât Târihi't-Türâsi'l-Arabî, Kısmü't-Tefsîr Ve ulûmî'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru'l-Meârif.

Yavuz, Yunus Vehbi (1993). *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi.* İstanbul: İşaret Yayınları.

Yıldız, Hakkı Dursun (1988). Abbasiler. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2, İstanbul, 31-48.

Yıldız, Hakkı Dursun (1988). Abbasiler. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1, İstanbul, 42-43.

Yusuf, 12/80: https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/yusuf-suresi/1676/80. ayet.

Zebîdî, Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs,*(Şenebûz md.), Şâmile.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Es-Serî b. Sehl ez-Zeccâcî (1988). *Meâni'l-Kur'ân Ve İrâbühû,* (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (1995). *Mâ'rifetü'l-Kurrâ'i'l-kibâr Ale't-Tabakâti Ve'l-âsâr*.(thk. Tayyar Altıkulaç), İstanbul: İSAM Yayınları

--------,(1983). *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*. (thk. Şuayb el-Arnavut, Muhammed Nâim el-Araksusî) Beyrut: Müssesetü'r-Risâle.

Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (1983). *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl Ve Uyûni'l-Ekâvili fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdulah (1972). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim). Mısır.

--------, (2006). *El-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadis.

Zirikli, Hayrettin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımeşki (1396). *El-Âlâm.* Beyrut: Dâru'l-İlm.

Zübeydi, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Endülûsî (ts). *Tabakâtü'n-Nahviyyin Ve'l-Lugaviyyin*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Mısır: Dâru'l-Maârif.

Zürkânî, Muhammed Abülazim (1988). *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : YANKAÇ, YASEMİN

Uyruğu : T.C

Doğum Tarihi ve Yeri : 04.10.1982- İstanbul

Telefon :

Faks :

E-mail: ahsen.nira@gmail.com

Eğitim

Derece	*Eğitim Birimi*	*Mezuniyet Tarihi*
Yüksek lisans:	Çanakkale Onsekiz Mart İlahiyat	
Lisans:	Çanakkale Onsekiz Mart İlahiyat	12.06.2017
Lise :	Üsküdar Anadolu İmam Hatip	30.07.2012

İş Deneyimi

Yıl	*Yer*	*Görev*
2013	Üsküdar Müftülüğü	Kur'an Kursu Öğreticisi
2014	Ümraniye Müftülüğü	Kur'an Kursu Öğreticisi
2015	Çanakkale Müftülüğü	Kur'an Kursu Öğreticisi
2017	Çanakkale Halk Eğitim	Arapça Öğretmenliği
2018	Çanakkale Anadolu Lisesi	Din Kültürü Öğretmeni
2019	Beyoğlu Müftülüğü	Kur'an Kursu Öğreticiliği

Yabancı Dil

Arapça İyi