

---

---

# RESM-İ MUSHAF BAĞLAMINDA KUR'AN VE KIRAAT AYRIMI (HAREKENİN TEKÂMÜLÜNE KADARKİ SÜREÇ ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME)

**Harun ÖĞMÜŞ**

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
ogmusharun@yahoo.com

---

## ÖZET

Bu araştırmada resm-i mushaf hakkındaki görüşleri verip Kur'ân-ı Kerim'in resm-i mushafa indirgenmesini irdeliyor ve bunun yanlış bir tutum olduğunu açıklıyoruz. Kur'ân-ı Kerim ve kıraatlerin özdeşleştirilmesine de katılmıyor, bunu biraz aşırı buluyoruz ve daha mu'tedil olduğunu düşündüğümüz başka bir görüş sunuyoruz. O da şudur: Kur'ân-ı Kerim'in günümüze kadar yazılı bir vesika olarak ulaşmasını sağlayan Kur'ân hattının yanı sıra şifahî naklin de önemli bir yeri vardır. Biz, kıraat imamlarının ittifak ettiği okuyuş vecihlerinin "mütevâtir kıraat" olarak, ihtilâf ettikleri okuyuşların ise "meşhur kıraat" olarak isimlendirilmesinin uygun olacağını öneriyoruz.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, resm-i mushaf, kıraat, mütevâtir, meşhur

## **The Distinction Between the Koran and the Readings in the Context of Rasm al-Moshaf (An Evaluation from the Beginning until the Vowelization of the Qur'an)**

This paper gives the various approaches about rasm al-mushaf and evaluates the reduction of the Qur'ân to only rasm al-mushaf and explains that this view is wrong. On the other hand, we also do not agree on an equation between the Koran and the readings and see this as an extreme opinion and offer another more moderate opinion. Accordingly, like the written form, the oral transfer has also an important role in transporting the Qur'an up to the present. Hence, we suggest that the readings that reached a consensus by the imams should be regarded "mutawatir" whereas those which lead to disagreement in the recitation should be called "mashhoor" (famous).

Keywords: Qur'an, rasm al-mushaf, Qur'an readings, mutawatir, mashhoor

## GİRİŞ

Kur'ân'ın nâzil olduğu çağda Arap yazısının yetersizliği yaygın olarak kabul edilen bir husustur. Nokta ve harekenin bulunmayışı yanlış ve bağlama göre değişen farklı okumalara sebep olabiliyordu. Kur'ân-ı Kerim de o zaman kullanılmakta olan mevcut yazıyla yazıldığı için mezkûr hususların onun okunuşuna da yansıtacağı gayet tabii olarak akla gelebilir. Nitekim başta Şîa'ya mensup bazı âlimler olmak üzere Kur'ân'ı mushafın yazısına indirgeyerek o yazının okunuşunu kıraat olarak görmek isteyenler çıkmıştır.

Bu makalede öncelikle resm-i Mushaf hakkında bilgi verilecek, sonra söz konusu ayırımın isabetli olup olmadığı sorgulanarak vakıanın nasıl olduğu üzerinde durulacak ve şu soruların cevabı aranacaktır: Kur'an, resm-i mushafın noktasız ve harekesiz oluşu sebebiyle bağlama göre mi okunmuştur, yoksa Kur'ân'ın okunuşunda başka âmiller var da yazı yalnızca o okunuşlara delâlet eden sembollerden mi ibarettir? Kur'ân'ı yazıya indirgeyip onun okunuş/okunuşlarını kıraat olarak görmek ve böyle bir ayrıma gitmek ne kadar isabetlidir? Öte yandan Kur'ân ve kıraati eşitlemek ne kadar doğru olur?

## I. RESM-İ MUSHAF

Resm-i Mushaf, Hz. Osman'ın derlediği mushafların onun tarafından tasvip edilmiş imlâsına denilir.<sup>1</sup> Bu sebeple buna mersûmu'l-hatt, hattü'l-mushaf,<sup>2</sup> hicâu'l-mushaf, resm-i istilâhî<sup>3</sup> gibi isimlerin yanı sıra resm-i Osmânî, resm,<sup>4</sup> hattü Mushaf-ı Osmân gibi isimler de verilir.<sup>5</sup>

Normalde Arapça imlâ, telaffuzla uyum içerisinde olur.<sup>6</sup> Ancak mushafların imlâsı bazı hususlarda telaffuza uymamaktadır. Âlimler bu hususları "hazif, ziyâde, hemze, bedel, fasl ve iki farklı kıraatle okunup da birini gösterecek şekilde yazılan" olmak üzere altı başlıkta toplamışlardır. Her birine

<sup>1</sup> Zürkânî, Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I, 369; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 18. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, s. 277.

<sup>2</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlı ve dğr), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990, II, 5; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, 2. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993, II, 1162.

<sup>3</sup> Maşâlî, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara: İlahiyat, 2004, s. 16; ayrıca bk. a. m., "Mushaf", *DİA*, XXXI, 243.

<sup>4</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 373-4; ayrıca bk. Subhî Sâlih, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>5</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 14; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi-Kitâbillâhil'l-azîz* (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), 2. Baskı, Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 1993, s. 345, 361.

<sup>6</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1163; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 369.

birer örnek verelim: Hazif, nida edatındaki elifin يَأَيُّهَا şeklinde hazfedilmesi; ziyade, isim olsun fiil olsun بنوا إسرائيل örneğindeki gibi cemî kelimedenden sonra elifin getirilmesi; hemze, kendinden önceki harfin kesresine muvafık olarak nebreye üzerine رَّبِّهَا şeklinde yazılması gerekirken رَّبِّهَا şeklinde nebresiz yazılması, bedel, “salât” ve “zekât” gibi kelimelerin elif yerine vav ile yazılması; fasl, bitişik yazılması gereken مَا gibi kelimelerin مَا مِنْ مَا şeklinde ayrı yazılması; iki farklı kiraatle okunup da birine delâlet edecek şekilde yazılan ise elifle de okunan Fâtîha sûresindeki مَلِكْ kelimesinin<sup>9</sup> elifsiz yazılması gibidir.<sup>10</sup> Burada zikredilenlerin dışında istisnâî yazım şekilleri de mevcuttur.<sup>11</sup>

Âlimlerin resm-i mushafa uymanın gerekliliği hakkında üç temel görüşü vardır:

1. Resm-i Mushafa uymak vaciptir. Ekseriyete ait olan bu görüşün delilleri, bu imlânın “tâbi olunan bir sünnet” olduğu, bununla ilgili olarak seleften yapılan nakiller ve sahâbenin bu imlâda icmâ ettiği yönündeki iddialardan oluşmaktadır.<sup>12</sup> İmam Mâlik (ö. 179/795),<sup>13</sup> Beyhakî (ö. 458/1066),<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 242/856) ve Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi âlimler bu görüştedir.<sup>15</sup> İbn Fâris (ö. 595/1199)<sup>16</sup> ve Zürkânî gibi âlimler bu konunun tevkîfî olduğunu da iddia etmişlerdir. Zürkânî, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in (sav) huzurunda ve onun emriyle kâtipler tarafından bu imlâ ile yazıldığını ve bu imlânın onun tasvibine mazhar olduğunu, kâtiplere onun bir kısım tavsiyelerde bulunduğunu, her konuda olduğu gibi bu konuda da Hz. Peygamber'e itaat etmenin gerekli olduğunu,<sup>17</sup> ayrıca sahâbe-i kirâm, tâbiîn ve sonrakilerin bu konuda icmâ ettiğini ileri sürmüş, Abdülazîz ed-Debbâğ'dan da (ö. 1132/1270) bu minvalde nakillerde bulunmuştur.<sup>18</sup> Bu anlayışta olanlar,

<sup>7</sup> Meryem 19/74.

<sup>8</sup> el-Münâfikûn 63/10.

<sup>9</sup> el-Fâtîha 1/4.

<sup>10</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1163 vd.; ayrıca bk. Zürkânî, *a.g.e.*, I, 370 vd.

<sup>11</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1167 vd.; ayrıca bk. Zürkânî, *a.g.e.*, I, 370.

<sup>12</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 379-382.

<sup>13</sup> Ebû Amr ed-Dâni, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif* (nşr. İzzet Hasan), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997, s. 11; Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 13-4; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1163.

<sup>14</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-İmân* (nşr. Muhammed es-Saîd Bisyûni Zağlûl), I-VII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410; II, 548; ayrıca bk. Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 13-4; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1163.

<sup>15</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 380.

<sup>16</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 12-3; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1163.

<sup>17</sup> Âlü İmrân 3/31.

<sup>18</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 377-385.

resm-i mushafın birçok esrarının bulunduğu düşüncesiyle normal imlâya aykırı hususlar hakkında mutasavvıfların tevillerine benzer ilginç yorumlar yapmışlar, değişik hikmetler keşfetmişlerdir! Meselâ bunlar içerisinde yer alan Ebü'l-Abbâs el-Merrâküşî'ye (ö. 721/1321) göre <sup>19</sup>وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ <sup>20</sup>وَيَمْحُ اللَّهُ, <sup>21</sup>يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ <sup>22</sup>سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ âyetlerinde bulunan fiillerdeki vav harflerinin düşmesi, fiilin çarçabuk oluşup fâili tarafından kolaylıkla gerçekleştirilmesi, nesnenin ise bundan hemence etkilenmesi hikmetine, yine <sup>23</sup>بِأَيْدِي kelimesinde okunmayan bir “ya” harfi daha yazılması da Allah'ın kudretinin büyüklüğünü gösterme hikmetine matuftur!<sup>23</sup> Bu kabil açıklamaları terviç ederek kabul eden Zürkânî, sonuncusunu “kelimenin binasındaki artış anlamı arttırır” kaidesiyle de desteklemeye çalışmıştır.<sup>24</sup>

2. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise imlânın dinî bir emir olmadığını, naslarda böyle bir emrin bulunmadığını, yazının sembol ve işaretlerden ibaret olup sahâbe-i kiramin, devirlerinde mevcut olan imlâ ile yazdıklarını, bunun mutlaka korunması gerekli olmadığını, Kur'ân'ın daha sonra geliştirilen imlâ ile de yazılabileceğini ileri sürmüştür.<sup>25</sup> Nitekim eski imlâ stillerinde fethanın elif, dammenin vâv ve kesrenin “yâ” harfleriyle gösterildiği belirtilir.<sup>26</sup> Mushafın yazıldığı imlânın da zaman açısından onlara yakın olduğu, bu sebeple <sup>27</sup>وَلَا أَوْضَعُوا kelimesinde fethaya delâlet etmesi için elifin, <sup>28</sup>وَإِنِّي ذِي الْفُرْبَى ifade-sinde kesreyi göstermesi için yâ'nın ve <sup>29</sup>أُولَئِكَ kelimesinde de dammeye delâlet etmek üzere vavın fazla yazıldığı ileri sürülür.<sup>29</sup> Bu açıklama da, yazının tecrübe ve birikim sonucu gelişen bir durum arzettiğini söyleyen Bâkîllânî'nin yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimler ise, bundan da öte bu tür yazımların kâtiplerin hatası olduğunu ileri sürmüşler<sup>30</sup> ve bu

<sup>19</sup> el-İsrâ 17/11.

<sup>20</sup> eş-Şûrâ 42/24.

<sup>21</sup> el-Kamer 54/6.

<sup>22</sup> el-Alak 96/18.

<sup>23</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1169-1170.

<sup>24</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 374-5.

<sup>25</sup> Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (Muhammed İsmâ el-Kudâ), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001, s. 547-9; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 380-1; ayrıca bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 160.

<sup>26</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, (I-V), nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, II, 451; Dâni, *el-Muhkem*, s. 176; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 286-7.

<sup>27</sup> et-Tevbe 9/47.

<sup>28</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>29</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1171.

<sup>30</sup> Maşalı, “Mushaf”, *DİA*, XXXI, 243; ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, 3. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, II, 183. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), ts., s. 26.

konuda Hz. Osman ve Hz. Âişe'den nakledilen bazı rivayetleri de delil getirmişlerdir. Bu rivayetlerin en meşhurları, mushafın yazımı bitip de Hz. Osman'a arz edildiğinde onun "Bunda lahn (gramer hatası) görüyorum, ancak Araplar onu dilleriyle düzeltirler"<sup>31</sup> dediğini içeren rivayetle Hz. Âişe'nin <sup>32</sup> *إن هذان لساحران* <sup>33</sup> *والمقيمين الصلاة* ve <sup>34</sup> *إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون* <sup>35</sup> *ve* <sup>36</sup> *إن هذان لساحران* âyetlerinin yazımının yanlış olduğunu belirttiğine dair rivayettir. Ancak bu rivayetler sahih bulunmamış, sahih olsalar bile kesin bilgi içeren mütevâtir bilgiyle çeliştiği için farklı şekillerde yorumlanmaya müsait görülmüştür.<sup>36</sup>

3. 'İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve ona tâbi olan Zerkeşi (ö. 794/1392), mushafın imlâsının büsbütün unutulmaması için ümmet içinde onu bilen bir grubun olması gerektiğini vurgulamakla birlikte halkın karıştırmadan kolaylıkla okuyabilmesi için daha sonra gelişen imlâ ile de mushaf yazılabileceğini, bundan da öte halk için yazılan mushafın artık resm-i mushafa göre yazılmasının câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>37</sup>

En mutedil ve kabule en şâyan görüşün bu sonuncusu olduğu görülmektedir. Zira hem bir ilmin ve dolayısıyla onunla ilgili geleneğin kaybolmaması konusunda gereken titizliği göstermekte, hem de pratik olarak ihtiyaca cevap verici bir özelliğe sahip bulunmaktadır. İmlânın tevkîfi olduğu iddiası ise ciddî bir temele dayanmaktan uzaktır. Zira insanların tecrübe ile geliştirdikleri yazının Hz. Peygamber'in (sav) tasvibine mazhar olduğu iddia-

<sup>31</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 386.

<sup>32</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/162.

<sup>34</sup> el-Mâide 5/69.

<sup>35</sup> Bk. Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, s. 532; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 392.

<sup>36</sup> Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, s. 533 vd.; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 386 vd.; Maşalı, "Mushaf", *DİA*, XXXI, s. 243; ayrıca bk. a. mlf., *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 274-9.

<sup>37</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 14; Zerkeşi, bu görüşü kabul ettiğini tasrih etmekle birlikte resm-i mushafın sır ve hikmetlerini uzun uzun açıklamaktan da geri durmaz. Meselâ ona göre *لاذبحنه* "onu boğazlayacağım" (en-Neml 27/21) kelimesinde elifin fazla yazılması, anlamının daha önce geçen "ona azap edeceğim" kelimesinden daha şedit oluşundandır. Keza *لا تبتسوا من روح الله* "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin" (Yûsuf 12/78) âyetinde olanın aksine *أفلم يابئس* "ümit kesmediler mi?" (er-Ra 'd 13/31) âyetindeki fiilin elifle yazılması birincisinin anlamca ikincisinden daha hafif oluşundan dolayıdır. vb. (bk. Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 16 vd.); Zerkeşi'nin, bu açıklamaları içerisinde mutasavvıfları andırır şekilde "zâhir ulemâsı, sır, mülk, melekût" gibi terimleri kullanması (*a.g.e.*, II, 23, 28, 33, 36, 41, 42.) ve bu açıklamalara çokça yer veren Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'den de nakillerde bulunması ayrıca dikkat çekicidir. (*a.g.e.*, II, 21, 25, 30; Zerkeşi'nin hem resm-i mushafın tevkîfi olmadığını savunup hem de böyle nakillere yer vermesini Mehmet Emin Maşalı da çelişkili bulmuştur. Bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 296-7). Zerkeşi bu açıklamaları – nispet etmese de – büyük ölçüde Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'den yapmış olmalıdır. Nitekim bir yerde isim vermeden ondan nakilde bulunmaktadır (*a.g.e.*, II, 29). Halbuki Suyûtî aynı bilgiyi Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'ye nispet ederek aktarmaktadır. Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1169.

sıyla gelişmesini dondurmaya kalkışmak hayatın akışıyla bağdaşır bir şey değildir. Buna dayanak teşkil etmesi için zikredilen nassların da konuyla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü yazı, dine taalluk eden bir şey değildir. Kur'ân yazılı değil, sözlü olarak inmiştir. Yazı ise yalnızca o söze delâlet eden sembol ve işaretlerden ibarettir. İmlânın Allah tarafından öğretildiği ve harflerin Hz. Âdem'e öğretilen isimlerden olduğu görüşü,<sup>38</sup> bunların, insanın zekâ, kapasite, çalışma vb. kabiliyetlerle donatılması sayesinde mümkün olması bakımından doğru olsa da, doğruluğu – yazım şekilleriyle ilgili bulunan sır ve hikmetler gibi— test edilebilir olmaktan uzaktır. Ayrıca imlânın tevkîfliği iddiası çelişkiye de yol açmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın i'câzını ispat sadedinde ümmîliği ispatlanmaya çalışılan Hz. Peygamber (sav), bu başlık altında (resmü'l-mushaf konusunda) kâtiplere harf ve kelimeleri nasıl yazacaklarını gösterir şekilde takdim edilmektedir!<sup>39</sup> Halbuki Hz. Osman'ın, mushafı istinsah ettirmek üzere kurduğu komisyonun Zeyd dışındaki Kureyş'e mensup üyelerine “Siz ve Zeyd bir âyetin yazımında ihtilâf ederseniz, onu Kureyş lehçesine göre yazın, çünkü Kur'ân Kureyş diliyle inmiştir” demesi, bu işin tevkîfi olmadığını, sahâbe-i kirâmın o zaman Kur'ân'a en iyi delâlet edecek imlâyı tercih ettiklerini başka hiçbir delile ihtiyaç bırakmayacak açıklıkta göstermektedir. Eğer imlâ tevkîfi olsa Hz. Osman böyle bir söz söylemezdi. Nitekim rivayetin devamında onların, tek ihtilâf ettikleri “tâbût” kelimesini – yine Hz. Osmân'ın emriyle – Kureyşli üyelerin söylediğine uygun olarak تابوت<sup>40</sup> şeklinde yazdıkları belirtilir.<sup>41</sup> Tevkîfi olsa aralarında ihtilâf etmezler, kendilerine öğretilip telkin edildiği şekilde yazarlardı.

Resm-i mushafın, burada konumuz açısından zikretmemiz gereken en önemli özelliği noktasız ve harekesiz oluşudur. Nokta ve harekenin daha önce bilindiği halde mushafın bütün kıraat vecihlerini göstermesi amacıyla nokta ve harekeden tecrit edildiğine yönelik rivayetler vardır.<sup>42</sup> Ancak bunların sahih kabul edilmesi durumunda Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve talebelerinin bu konudaki çalışmalarında neden eski hareke ve noktaları kullanmayıp sil baştan işaretler ürettikleri sorusu cevapsız kalmakta ve bu sebeple söz konusu rivayetlerin sıhhati meşkûk hâle gelmektedir. Zaten bu rivayetler doğru bile olsa Kur'ân'ın yaklaşık yarım asır kadar her türlü işaretten soyutlanmış halde olduğu muhakkaktır. Çünkü Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin,

<sup>38</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1163.

<sup>39</sup> Bk. Zürkânî, *a.g.e.*, I, 377-8.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/248.

<sup>41</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 11.

<sup>42</sup> Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, s. 3.

kelimelerin irap durumlarını mansup ise üstüne, mecrur ise altına ve merfû ise yanına birer nokta, gunneyle bitiyorsa yan yana ikişer nokta koymak suretiyle göstermesinden ibaret olan *naktu'l-mesâhif* adındaki seslendirme işini ilk defa 53/673 yılında vefat eden Irak vâlisi Ziyâd b. Sümeyye'nin talebiyle yaptığı genellikle kabul edilen bir husustur.<sup>43</sup> *î'câm* adı verilen harflerin noktalarının konulması ise yaygın olan görüşe göre Ebü'l-Esved'in talebeleri Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından yapılmıştır.<sup>44</sup> Hareke ve noktaya bugünkü şeklini veren ise Basra ekolüne mensup büyük dilci Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) olmuştur.<sup>45</sup>

Kur'ân'ın yarım asır kadar bu şekilde noktasız ve harekesiz vaziyette bulunması, bu dönemde Kur'ân'ın nasıl okunduğunu ve resm-i mushafın bu durumu ile kıraat farklılıklarının doğuşu arasında bir ilginin olup olmadığı sorularını tabîî olarak akla getirmektedir. Ebü'l-Esved'in çalışmasının yalnızca kelimelerin *î'râb* bakımından seslendirilişine yönelik olduğunu, harflerin noktalarının daha sonra konulduğunu hatırlarsak söz konusu zaman dilimini aşağı yukarı üç çeyrek asra çıkarmak gerekir. Bu işaretlerin o zaman Mağrip'ten Çin'e kadar uzanan geniş İslâm İmparatorluğu'nda yaygınlaşmasının zaman alacağını da göz önünde bulundurursak konunun ehemmiyeti daha iyi anlaşılır. Aşağıdaki başlıkta, yazının özellikle yeni Müslüman olmuş gayrı Arap unsurlar için söz konusu olan zorluk ve yetersizlikleri ile kıraatlerin doğuşu arasında bir ilgi olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

## II. RESM-İ MUSHAFIN KIRAATLERLE İLGİSİ

Kur'ân'ın yaklaşık yarım asır kadar noktasız ve harekesiz halde bulunması, bu dönemde fiillerin bazılarınca ma'lûm, bazılarınca meçhul, bazılarınca gâib, bazılarınca muhatap sîgasıyla ve farklı bablardan (kalıp) okunmuş olabileceğini, kıraat farklılıklarının da bağlama göre oluşturulan bu okuyuşlardan doğmuş olabileceğini akla getirebilir. Nitekim bu ihtimal akla gelmiş, Hûî ve Muhammed Hâdi el-Mağrife gibi bir kısım Şîî âlimlerle bazı ke-

<sup>43</sup> Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısır ve Matbaâtuhâ, ts., s. 6-8; ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts., s. 66; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-Üdebâ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts., s. 9-10; Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), I-II, 1st: İkdam Matbaası, 1313, I, 185; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I-III, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2000, II, 288; Bununla birlikte bu işi ilk yapanın onun talebeleri Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'in olduğu da nakledilir. bk. Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 5-6.

<sup>44</sup> Zürkânî, *a.g.e.*, I, 404-5.

<sup>45</sup> Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 7; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1184.

lamcılar ve nahivci İbn Miksem (ö. 354/965) bu kanaate varmışlardır.<sup>46</sup> Buna göre kıraat ictihâdî bir ilim olup II. asırda yaşayan kıraat imamlarına dayanır. Bunun Hz. Peygamber (sav) ve vahiyle bir ilgisi yoktur. Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş ve Sâlih Akdemir'in kanaati de bu yöndedir.<sup>47</sup>

Bu görüşü savunanların Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgedikleri, kıraatleri ise onun okunuşu olarak gördükleri ve ikisi arasında böyle bir ayrıma gittikleri anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim yazılı değil, sözlü olarak inmiş bir kelâmdır. Kelâm, anlam ve yargı içeren sözdür.<sup>48</sup> Her ne kadar kelâma delâlet etmesi bakımından yazıya da kelâm denilebilirse de Arap yazısının, hele hele nokta ve harekeden mücerret olan resm-i mushafın, seslendiriliş şekline göre değişen birden fazla kelâma muhtemel olduğu ortadadır. Meselâ *إذ يغشيكم النعاس*<sup>49</sup> âyetinde fiil sülâsî ve ziyâde babdan, daha sonra gelen isim ise merfû ve mansup olarak okunmaktadır.<sup>50</sup> Fiil sülâsî daha sonraki isim ise merfû okunması durumunda isim, fâil olmakta ve âyet "*Hani sizi bir uyku sarıyordu*" anlamına gelmektedir. Fiil ziyâde babtan ve isim mansup okunması durumunda ise isim mef'ûl bih olur, fâil ise Allah'ı gösteren zamirdir. Buna göre anlam "*Hani Allah sizi bir uykuya daldırıyordu*" olur. Görüldüğü üzere iki okuyuş arasında özne farklılığı vardır.<sup>51</sup> Ancak resm-i mushaf hareke içermediği için her iki okuyuşa, bunlara bağlı olarak her iki kelâma da delâlet etmektedir. Bu durumda Kur'ân'ın mushafın yazısına indirgenmesi isabetli olmaz. Çünkü bu kelâmlardan en azından birinin ictihad ile belirlendiği, dolayısıyla vahiy olmadığı anlamına gelir. Eğer bu görüşün

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, II, 610; Suyûtî, el-İtkân, I, 244; el-Hûî, Seyyid Ebü'l-Kâsım Mûsâ, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* "Şia'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 459; Muhammed Hâdî Mağrife, *et-Temhîd fî ulûmî'l-Kur'ân* "Şia'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002; Şia içerisinde kıraatler konusunu Ehl-i sünnet gibi değerlendiren âlimler de vardır. bk. Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, 6. Basım, İst: MÜİF Yayınları, 2014, s. 163.

<sup>47</sup> Ateş, Süleyman, "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmî ve Problemleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 326 vd.; Akdemir, Sâlih, "Kur'ân'ın toplanması ve kıraati meselesi", *Kur'an Sempozyumu I*, Ankara: Bilgi Vakfı, 1994, s. 29.

<sup>48</sup> İbn Mâlik, *Elfiyye (Şerhu İbn Akîl ile birlikte)*, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, I, 18.

<sup>49</sup> el-Enfâl 8/11.

<sup>50</sup> Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, (nşr. Bedreddin Kahveci-Beşîr Cevicâtî), I-VII, 1. Baskı, Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984, IV, 125-126.

<sup>51</sup> Nitekim bu durumu dikkate alışlarından dolayıdır ki İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Âşûr (ö. 1973), her kıraati ayrı bir âyet gibi değerlendirmiştir. bk. İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Derleyen: Abdurrahman b. Muhamme b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî), Mekke: Mektebetü' imâmî'd-da'veti'l-ilmîyye, ts., XIII, 391; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus: Dârü Suhnûn, ts., I, 55.



sahipleri Kur'ân'ın, resm-i mushafın delâlet ettiği sayıda kelâmdan oluştuğunu ve bunların hepsinin nâzil olduğunu söyleselelerdi – Kur'ân'ın sözlü olarak nâzil olduğundan sarf-ı nazar etmemiz kaydıyla — böyle bir mahzur söz konusu olmazdı. Ancak onlar bunu söylemedikleri gibi, kıraatlerin imamların içtihadı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu durumda birden çok kelâmı sembolize ed(ebil)en resm-i mushafa indirgenen Kur'ân'ın sözlü olarak indirilişi nasıl tasavvur olunacaktır? Çünkü yazının aksine telaffuz birden fazla kelâma aynı zamanda muhtemil olamaz. Resm-i mushafın delâlet ettiği kıraat ve dolayısıyla kelâmlardan birinin sözlü olarak vahyedildiğini söylerlerse diğer okuyuşların vahiy olmadığı, dolayısıyla mushafın iki kapağı arasındaki – en azından – bazı cümlelerin kelâm-ı ilâhî olmadığı sonucu çıkar.<sup>52</sup>

Bu görüş, bundan öte sakıncalar da içermektedir. O da, câhil ve art niyetli kişilerin Kur'ân'ı yanlış ve maksatlı okumalarına maruz bırakmasıdır. Nitekim Bakara sûresinin başındaki لا ريب فيه “*Onda (Kitapta) şüphe yoktur*” âyetinin لا زيت فيه “*Onda zeytin yağı yoktur*” şeklinde, Fil sûresinin baş tarafının ise hurûf-ı mukattaa gibi okunduğu belirtilir.<sup>53</sup> Gerçi bağlama uygun olmadığı için bu okuyuşların yanlışlığı hemen anlaşılmaktadır. Ancak Arapça'yı iyi bilen maksatlı bir kişinin bağlama uygun anlamlar içeren okuyuşlar icat ederek Kur'ân'ı tahrif etme amacı gütmesi bu görüşe göre pekâlâ mümkün hâle gelebilir.<sup>54</sup>

Buraya kadar yaptığımız izahlardan dolayı bu görüşün isabetli olmadığı ve mahzurlar içerdiği ortaya çıkmaktadır. Ancak sırf mahzur içeriyor diye bir görüş reddedilemez. Çünkü doğrunun yalnızca iyi niyet üzerine bina edilmesi yeterli değildir. Onun hakikat ve vakiyla örtüştüğünün ispatlanması da gerekir. Ancak, biz bunu ispatlamak üzere sevkedeceğimiz delilleri sonraya bırakarak öncelikle yukarıda zikrettiğimiz görüşe alternatif, hatta karşıt olan görüşü zikrederim:

Ehl-i sünnet, yukarıdaki görüş sahiplerinin tam aksine kıraatin naklî bir ilim olduğunu, kıraatlerin kaynağının Hz. Peygamber (sav) olduğunu savunur. İçlerinde Kur'ân'ın tevâtürüyyetinden emin olmak için hiç değilse yedi

<sup>52</sup> Bk. Ögmüş, Harun, “Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, sy. 39, 2010/2, 17 vd.

<sup>53</sup> Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>54</sup> Bk. Ögmüş, “Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi”, s. 20 vd.

kıraatin tamamının mütevâtîr olduğuna inanmak gerektiğini belirtenler,<sup>55</sup> hatta kıraatleri Kur'ân'la özdeş görenler vardır. Buna göre mütevâtîr bir kıraati reddeden Kur'ân'ı reddetmiş, dolayısıyla küfre düşmüş olur.<sup>56</sup> Hülâsa Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip kıraatleri onun okunuşu olarak gören birinci görüş sahiplerinin aksine bunlar da Kur'ân'ı kıraatlere indirgerler. Ancak yedi kıraat vecihlerinin tamamının tevâtüriyyetini ileri sürmesi ve kıraatlerin Kur'ân'la özdeşleştirilmesi açısından bu görüş de aşırıdır ve bir kısım mahzurlar içerir. Zira Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/922), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Beydâvî (ö. 691/1292) gibi içlerinde sünnîlerin de bulunduğu Arap dili ve tefsir âlimleri yedi kıraat imamının da dâhil olduğu bazı kıraatçilerin bir kısım kelimelerle ilgili okuyuşlarını red ve tenkit etmişlerdir.<sup>57</sup> İçlerinde Taberî gibi kıraatte otorite olanların da bulunduğu bu âlimler, bu görüşün aşırı olarak nitelediğimiz yönlerine göre mütevâtîri, hatta – hâşâ— Kur'ân'ı reddetmiş olmaktadırlar. Kıraatin nakle dayandığını belirtmesi yönüyle isabetli olsa da adı geçen değerli âlimleri dışlayarak ümmeti parçalayıcı hususlar içermesi yönüyle bu görüş de isabetli olamaz. Öyleyse bu görüşün, aynı zamanda önceki görüşün reddi demek olan olumlu yönünün ispatlanması ve isabetsiz olan yönlerinin de reddedilmesi suretiyle Kur'ân, resm-i mushaf ve kıraatler arasındaki ilişki yeniden kurulmalıdır. Bize göre bunlar arasındaki doğru ilişki şöyle kurulabilir:

<sup>55</sup> Meselâ bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Şemseddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî'nin *Beyânu'l-Muhtasar* adındaki şerhi ile birlikte), (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), I-III, Mekte: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, ts., I, 469.

<sup>56</sup> Nitekim Endülüs müftüsü Ebû Saîd b. Ferec (ö. 782/1380) bu kanaattedir. Bk. Zürkânî, *a.g.e.*, I, 433-434.

<sup>57</sup> Meselâ Ferrâ, yedi kıraat imamından biri olan Âsım'ın Nûr sûresinin 35. âyetinde *رُؤْيُ* şeklindeki okuyuşunu Arap kelâmında böyle bir veznin bulunmadığı gerekçesiyle tenkit eder (bk. Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, [nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr], I-III, Dârü's-Sürûr, ts., II, 252); Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye ve Beydâvî ise yine yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in En'âm sûresinin 137. âyetini *رُؤْيُ* şeklindeki okuyuşunu muzâf ve muzâfün ileyhin arasının ancak şîrde ve sadece zarfla ayrılabilceğini ileri sürerek tenkit ederler. Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, III, 410-411; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995, II, 67; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, (nşr. el-Meclisü'l-ilmî), I-XVI, Fas 1977, VI, 158; Beydâvî, Nasîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-V (2 mücellet), Beyrut: Dârü Sâdır, ts., I, 209; söz konusu kıraat vecihleri için bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, III, 409; V, 323; Taberî'nin kıraatler arasında yaptığı tercihler zaten bilinen bir husustur. bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 285, 580; Güllü, Sıtkı, "Taberî'nin tefsirinde kıraat değerlendirmeleri", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 9, 2004, s. 65-85.

1. Kiraat icthâdî değil, naklî bir ilim olup kiraatler Hz. Peygamber'e (sav) dayanmaktadır. Bunun delillerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

a. Müslümanlar özellikle ilk asırlarda yazıdan ziyade bilginin şifâhî nakline önem vermişlerdir. O kadar ki, bilgisini sadece yazılı malzemeden alan kimseler istihfaf amaçlı kullanılan "suhufî" sıfatıyla nitelenmişler ve onların bilgisine ehemmiyet verilmemiştir.<sup>58</sup> Bu sebeple hadis ilminde senet ortaya çıkmış, bu sebeple ricâl ilmi ihdas edilip cerh ve ta'dîl kriterleri işletilerek hadislerin nakledildiği kişilerin güvenilir ve ehil olup olmadıkları araştırılmıştır. Bu araştırma, yalnızca hadis ilmiyle sınırlı kalmayıp şer'î mâhiyeti olmayan lügavî ve edebî ilimlere kadar uzanmıştır. Bu sebeple artık yazının tekâmül ettiği hicrî IV. asırda kaleme alınan İbn Abdırabbih el-Endelüsî'nin (ö. 328/940) *el-İkdu'l-ferîd*'inde ve Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356/976) *el-Egânî*'sinde bile haberlerin genellikle senetleriyle nakledildiğini görürüz. Bu da, bize İslâm medeniyetinde bilgiyi hocadan öğrenme yönünde güçlü bir geleneğin oluştuğunu gösterir.<sup>59</sup> Bunu gösteren bir başka husus da, kadim kitaplarda bizzat o kitapların müelliflerinden nakillerin yer almasıdır.<sup>60</sup> Bu durum, kitabın müelliften sonra bilen biri tarafından, büyük ihtimalle de bir öğrencisi tarafından başkalarına aktarılıp okutulmasından kaynaklanmaktadır. *el-Egânî* gibi Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) sevdiği şarkı güftelerini, onları söyleyen şâir, bestekâr ve muganniyelerin hayat ve eserlerini tanıtan bir kültür eserinde bile hocaya ve şifâhî nakle bu kadar önem veren Müslümanların, dinlerinin esasları olan kitabın okuyuşlarını siyak ve sibaka dayalı olarak belirlediklerini ihtimal olarak dahi düşünmek akıl ve âdetle bağdaşmaz.<sup>61</sup> Sahâbe devrinden beri kiraatın "tâbi olunan bir sünnet" olduğu anlayışının hâkim oluşu da bunu teyit eden başka bir delildir.<sup>62</sup>

b. Kiraat imamlarıyla çağdaş olan Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimlerin de kiraatleri naklî bir ilim olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ferrâ, — daha önce belirttiğimiz üzere— bazı kiraat imamlarının okuyuşlarını eleştirmiş olsa da Kur'ân'ın kiraatle sabit olmayan nahiv vecih-

<sup>58</sup> İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Muhammed, *Tabakâtu fuhûlî's-suarâ*, I-II (şerh: Mahmûd Muhammed Şâkir), Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts., I, 4; Esed, Nâsirüddin, *Mesâdirü's-sîri'l-Câhilî*, Mısır: Dârü'l-maârif, 1956, s. 180-183.

<sup>59</sup> Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kiraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 24 vd.

<sup>60</sup> Meselâ Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ını insanlara aktarıp okutan Esrem'in adı *Mecâzu'l-Kur'ân*'da geçer. Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr. M. Fuat Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 1, 157, 179, 373.

<sup>61</sup> Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kiraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 24.

<sup>62</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, I, 40; Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 379.

leriyle okunamayacağını açıkça belirtir.<sup>63</sup> Ahfeş'in ise "gamer açısından şöyle de okunabilir ancak bu şekilde okuyanı işitmedim" gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.<sup>64</sup> Kıraatin resm-i mushaftan gamer kurallarına göre okuyuş üretmekten ibaret ictheadî bir ilim olduğu anlayışına sahip olsa böyle bir ifade kullanmak bir tarafa, Basra dil ekolünün hocası Sîbeveyhi'den (ö. 182/798) sonraki en önemli temsilcilerinden biri olarak kendisi okuyuş belirler, çağdaşı kıraatçilerin okuyuşlarına boyun eğmezdi.<sup>65</sup>

Bu iki gerekçe, Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip onun bağlama göre okunuşunun da kıraat olduğu anlayışını geçersiz kılar. Aksine kıraatler nakle dayalı olup Hz. Peygamber'den (sav) gelmekte, mushafın yazısı ise nakle dayalı bu okuyuşları işaretlerle sembolize etmektedir.

2. Yukarıda tenkit edilen görüşe mukabil yedi kıraati tamamıyla mütevatir kabul edip onları Kur'ân'la özdeşleştirmek de doğru değildir. Çünkü daha önce işaret ettiğimiz üzere Ferrâ, Taberî, Ebû Ali el-Fârisî, Zemaşerî, İbn Atıyye, Beydâvî gibi âlimler bu kıraatlerin bir kısmını red ve tenkit etmişlerdir. Onlar bu tenkitleriyle Kur'ân'ı hedef almış olmayacaklarına göre, eleştirilerinin hedefinde söz konusu kıraatlerin nispet edildiği kıraat imamları ve onların zabt yönünden söz konusu olan eksiklikleri vardır. Bu durum, kıraatin naklî bir ilim olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda – teorik açıdan bakıldığında— kıraatlerin hepsinin mütevâtir olmadığını da gösterir. Zira hiçbir âlim mütevâtir haberi reddetmez. Zaten mütevâtir haberde senet de aranmaz. Halbuki kıraatin kabul şartları içerisinde resm-i Mushafa takdiren de olsa uyması ve Arap dili kurallarına tevîl ile de olsa mutabık olması yanı sıra sahih bir senedinin bulunması şartı da aranmaktadır.<sup>66</sup> O halde Ebû Şâme (ö. 665/1267) gibi kıraat otoritelerinin belirttiği gibi, kıraatlerin mütevâtirliğini yedi ya da on imama âit oluşundan ziyade bu şartlarda aramalı ve tevâtür, imamlara göre değil de kelimenin okunuşunda ittifak olup olmayışına göre tarif edilmelidir.<sup>67</sup> Buna göre yukarıdaki üç şartı hâiz olan "müteber kıraatlerin okunuşunda birleştiği Kur'ân kelimelerinin kıraati mütevâtir, ihtilâf ettik-

<sup>63</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I, 80.

<sup>64</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, (nşr. Hüdâ Kurâa Mahmûd), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 255, 338.

<sup>65</sup> Ögmüş, "Kur'ân'ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 20.

<sup>66</sup> Mekki, *Kitâbü'l-İbâne 'an maâni'l-kurâât* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dimeşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1979, s. 67; Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 381; âlimler yukarıda zikredilen kriterlerin yanı sıra tâ İbn Mücâhid öncesinden başlayarak âmmenin icmâını da dikkate almışlardır. Âmme; Hicazlıların, Mekke ve Kûfe ehlinin, Âsım ve Nâfi' kıraatlerinin ittifakı olarak değerlendirilmektedir. bk. Mekki, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>67</sup> Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 386-387; ayrıca bk. Mekki, *a.g.e.*, s. 67; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, ts., I, 13. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 236-239.

*leri kelimelerin kıraati ise meşhurdur*” tarifi bize göre daha uygundur.<sup>68</sup> Ancak hemen şu uyarıyı yapalım ki, burada yalnızca anlamı etkileyen kıraat farklılıklarını söz konusu ediyoruz; tefhim, teshil, sıla, imâle, tecvid kuralları vb. telaffuza dayalı olan hususları dışarıda bırakıyoruz.<sup>69</sup> Buna göre meselâ Fâtiha sûresinde yukarıdaki üç şartı hâiz kıraatler arasında anlamı etkileyecek, en azından anlamda nüans oluşturacak düzeydeki tek farklılık *ملك* kelimesindedir. Bazı kıraatlerde bu kelime elif takdiriyle *مالك* şeklinde okunmuştur.<sup>70</sup> Yukarıda yaptığımız tarifi Fâtiha sûresine uygulayacak olursak, bu sûrenin işaret edilen kelime dışındaki bütün kelimelerinin kıraati mütevâtir, bu kelimenin okunuşu ise meşhurdur.<sup>71</sup> Tabiatıyla böyle bir tarif, okunuşunda ihtilâf olan Kur’ân kelimelerinin mütevâtir oluşuna hâlel getirdiği gerekçeyle hemen tenkide uğrayacaktır. Ancak bu tenkidin temelinde Kur’ân ve kıraatlerin özdeşleştirilmesi anlayışı yer almaktadır. Halbuki bu ikisi birbirinden büsbütün kopuk olmamakla birlikte – Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) de vurguladığı gibi— aynı da değildir.<sup>72</sup> Yaptığımız tarifte mütevâtir ve gayr-ı mütevâtir olarak nitelenen şey Kur’ân değil, kıraatlerdir. Dolayısıyla bir kelimenin kıraatinin mütevâtir olmadığını ileri sürmek, o Kur’ânî kelimenin kendisini mütevâtir olmaktan çıkarmaz ve Kur’ân’ın tevâtüriyyetine hâlel getirmez. Çünkü mushafa yazılı olarak bize intikal etmesi, bütün Kur’ân’ın olduğu gibi, o kelimenin de bir vesika şeklinde günümüze ulaştığını garanti etmektedir. Bu cümle, yukarıda eleştirilen “Kur’ân’ın resm-i mushafa indirgenmesi” anlayışının kabul edildiği ve böylece çelişkiye düşüldüğü vehmini uyandırabilir. Ancak biz, Kur’ân’ın resm-i mushaftan ibaret olduğunu söylemiyor, yalnızca Kur’ân’ın bize sağlam bir şekilde ulaşmasını sağlayan unsurlardan birinin yazı olduğunu belirtiyoruz. Kaldı ki, Kur’ân’ın sağlıklı bir şekilde günümüze ulaşmasında yazının garantörlüğünü önemsemekle birlikte bunu yalnızca ona bağlamayıp –ilk maddede belirttiğimiz gerekçelerin de göster-

<sup>68</sup> Ayrıca bk. Ögmüş, “Kur’ân’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, s. 15.

<sup>69</sup> İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), bu şekilde edâ kabilinden olan ihtilâfların mütevâtir olmadığı görüşündedir. (bk. İbnü’l-Hâcib, *a.g.e.*, I, 469.) İbn Âşûr (ö. 1973), bu kabil ihtilâfların ictihâdî olduğunu çağırıştırarak ifadeler kullanmaktadır. Bk. İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 59.

<sup>70</sup> Âsım ve Kisâî *ملك* şeklinde, diğer imamlar *مالك* şeklinde okumuştur. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, I, 7-8; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 27-28.

<sup>71</sup> Meşhur; Arap dili ve resm-i mushafa uyduğu ve sahih bir senedi olduğu halde mütevâtir derecesine ulaşmayan, bununla birlikte kurrâ katında şöhret bulan kıraattir. Sahih bir senedi olmakla birlikte resm-i mushafa veya Arap diline aykırı olan ya da kurrâ katında şöhret bulmayan kıraate “âhâd”, senedi sahih olmayan “şâz”, uydurulmuş olanlara “mevzû”, tefsir kabilinden zikredildiği halde kıraat sanılan kelime ve cümlelere ise “müddrec” adı verilir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 241-3.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 465.

diği üzere— şifâhî nakle de gereken değeri veriyoruz. Kısacası – bütün Kur’ân’ın olduğu gibi— muteber kıraatlerde farklı okunan kelimelerin de tevâtürüyyetini garanti eden iki şey vardır: Biri onun bize bir vesika gibi ulaşmasını sağlayan yazı, diğeri ise Hz. Peygamber’den (sav) beri yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan toplulukların aynı özellikteki topluluklara okuyup öğretmesi yoluyla nesilden nesile şifâhen aktarılmasıdır. Bu şifâhî aktarımı sağlayan muteber kıraatler bazı okuyuş farklılıkları içerseler de farklı okunan kelimelerin maddesinde büyük ölçüde birleşmektedirler.<sup>73</sup> Hülâsa Kur’ân ve kıraatler birbiriyle özdeşleştirilemez, ancak birbirinden tamamıyla ayrı da mütalaa edilemez. İkisi arasındaki ilişki namazın bütün Müslümanlarca ittifak edilen rükünleriyle ref’u’l-yedeyn gibi ihtilâf edilen rükünleri arasındaki ilişki gibidir. Muteber kıraatlerin ittifak ettikleri hususlar namazın kıyam, rükû, sücûd, ka’de gibi üzerinde birleşilmiş rükünlerine, ihtilâf ettikleri hususlar ise ref’u’l-yedeyn gibi namazda birliğe hâlel getirmeyen ayrıntılara benzer.<sup>74</sup>

Yaptığımız bu açıklamalar haklı olarak şöyle bir itiraza yol açabilir: Ebûbekir b. Mücâhid’den (ö. 324/936) önce Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 223/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Taberî gibi âlimler yedi kıraatten çok daha fazla kıraat tespit etmişlerdir. İbn Mücâhid’in kıraatlerin sayısını indirme eğilimi bazı âlimlerce eleştirilen bir durumdur.<sup>75</sup> Bu itibarla onun derlemediği ve dolayısıyla günümüze ulaşmayan kıraat vecihleri olabilir. Bu ise şu anda müttefik olarak okunan bazı Kur’ân kelimelerinin İbn Mücâhid’den önce ihtilâf edilen kelimelerden olabileceğini, dolayısıyla önerilen tarife göre bu kelimelerin mütevâtir olmaktan çıkacağını gündeme getirebilir.

Bu itiraz görünüşte son derece yerinde olmakla beraber genellikle bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. O da, yedi kıraat ya da on kıraat denildiğinde Kur’ân’ın her kelimesinin yedi ya da on farklı şekilde okunuşunun anlaşılmasıdır. Telâffuz açısından bu anlayışı haklı kılacak hususlar varsa da anlam açısından konuya yaklaşıldığında ve bizim önerdiğimiz tarifi gereği olarak imamlara nispet edilen kıraatlere değil de okunan Kur’ânî kelimelere

<sup>73</sup> قصى ve نص gibi kökleri farklı sınırlı sayıdaki bazı okuyuşların maddesinde birleşme olmaz (bk. Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Osman’a nispet edilen Mushaf-ı şerif: Türk İslâm Eserleri Nüshası*, I-II, İstanbul: İSAM, 2007, I, 132-134.) Ancak bunlar da, —bütün kıraatler gibi— birbirini nakzeden değil, destekleyen anlamlar oluştururlar.

<sup>74</sup> Ögmüş, “Kur’ân’ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, s. 22.

<sup>75</sup> Subhî Sâlih, *a.g.e.*, s. 247-248; ayrıca bk. Dağ, Mehmet, “İbn Mücâhid’in kıraat ekollerini yedi ile sınırlaması: eleştirel bir yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, sy. 27 (Bahar 2006), 93-94.

bakıldığında aslında Kur'ân'ın iki, nadiren üç kıraati vardır<sup>76</sup> Meselâ Fâtîha'da ملك kelimesini yedi kıraat imamının bir kısmı elifle okumuştur.<sup>77</sup> Keza yine daha önce örnek verdiğimiz إذ يغشيكم العاس âyetinde üç kıraat vardır.<sup>78</sup> Bundan daha fazla kıraat farklılığı çok nadirdir. Öyleyse yedi kıraat, on kıraat, hele hele Ebû Ubeyd ve Taberî gibi âlimlerin derlediği belirtilen ondan fazla kıraat imamların sayısıdır, kıraatlerin değil! Kur'ân kelimelerinin kendisine bakılırsa kıraat sayısı iki, nâdir olarak üç, çok ender olarak daha fazla olabilir. Bu farklı okuyuşlar da bazı kelimelerle sınırlı bir durumdur. Konuya bu çerçeveden bakıldığında İbn Mücâhid öncesiyle sonrası arasında bir farklılık olmadığı görülecektir.<sup>79</sup> Nitekim Taberî'nin tefsirinde zikrettiği kıraat farklılıkları ile İbn Mücâhid'in derlediklerinin örtüşmesi de bunu gösterir.<sup>80</sup>

## SONUÇ

Vahyedilişinden günümüze gelişine kadar Kur'ân-ı Kerim'e gösterilen titizlik ve ihtimam herhalde hiçbir kitaba nasip olmamıştır. Onun tarih boyunca nesilden nesle aktarılışı iki esasa dayanmaktadır. Biri onun kelimelerine delâlet eden yazı (resm-i mushaf), diğeri ise şifâhî nakil, yani her çağda tevâtür derecesine ulaşan çok sayıdaki kişi tarafından okunması ve aynı özellikteki kişilere öğretilmesidir. Resm-i mushafın imlâsının her asırda belli bir ihtisas zümresi tarafından bilinmesi gerekli olmakla birlikte ona Kur'ân kelimelerine delâlet etmesinin ötesinde anlamlar atfetmek yersizdir. Keza Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip şifâhî nakli önemsememek de isabetli değildir. Öte yandan şifâhî nakli önemsemek adına yedi ya da on kıraati mütevatir görerek Kur'ân'ı kıraatlerle özdeşleştirmek de aşırılık olur. Çünkü böyle bir yaklaşım, Taberî ve İbn Atıyye gibi bu kıraatlere ait bazı okuyuşları tenkit eden ümmetin en güzîde âlimlerini mütevatir bilgiyi reddetmiş konumuna sokar. Öyleyse mutedil bir yaklaşım sergileyerek hem cem' ve is-

<sup>76</sup> Ayrıca bk. Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 7.

<sup>77</sup> Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, I, 7-8.

<sup>78</sup> Daha önce belirtildiği üzere biri fiilin sülâsîden ve ismin merfû olarak okunuşu, ikincisi ismin mansup fiilin tef'îlden okunuşudur. Üçüncüsü ise ikinci ile aynı olmakla birlikte fiilin if'âl babından okunduğu kıraattir. Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, IV, 125-6.

<sup>79</sup> Ayrıca bk. Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 15-16.

<sup>80</sup> Meselâ Taberî, Bakara sûresinin 9. âyetinde يَدْعُونَ kelimesinin sahih kıraatinin müfâaleden değil, sülâsîden okumak olduğunu belirtir (bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 285). Kezâ Taberî, من ربه كلمات âyetinin bazılarıncı آدم kelimesinin nasbı ve کلمات kelimesinin ref'ı ile okunduğunu fakat – bu okuyuşun Arap dili bakımından câiz olmakla birlikte— kurrâ ve ehl-i te'vîlin icmâına aykırı olduğu için câiz olmadığını söyler (bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 580). Halbuki Taberî'nin birinci âyette tercih etmediği kıraat Nafî', İbn Kesîr ve Ebû Amr'a, ikinci âyetteki okuyuş ise sadece İbn Kesîr'e âittir. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.*, I, 312; II, 23.

tinsâhından beri Kur'ân'ın bir belge şeklinde günümüze gelmesini garanti eden resm-i mushafa, hem de onun somut sesler hâlinde nesilden nesile aktarılmasını sağlayan şifâhî nakle hak ettiği değeri vermek gerekir. Unutmayalım ki, yazı, kendi kendine bize bir şey söylemez. Onu olması gerektiği gibi söyletenler Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den (sav) beri bize nakledenlerdir.

### KAYNAKÇA

**Ahfeş**, *Meâni'l-Kur'ân*, (nşr. Hüdâ Kurâa Mahmûd), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

**Ahmed Emin**, *Duha'l-İslâm*, I-III, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2000.

**Akdemir**, Sâlih, "Kur'ân'ın toplanması ve kiraati meselesi", *Kur'an Sempozyumu I*, Ankara: Bilgi Vakfı, 1994, s. 29.

**Altıkulaç**, Tayyar, *Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf-ı şerîf: Türk İslâm Eserleri Nüshası*, I-II, İstanbul: İSAM, 2007.

**Ateş**, Süleyman, "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmi ve Problemleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 326 vd.

**Bağdâdî**, *Târîhu Bağdâd*, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001.

**Bâkîllânî**, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (Muhammed İsâm el-Kudâ), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

**Beydâvî**, Nasîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-V (2 müccellet), Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

**Beyhakî**, *Şuabu'l-Îmân* (nşr. Muhammed es-Saîd Bisyu'ni Zağlûl), I-VII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.

**Cerrahoğlu**, İsmâil, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993.

**Dağ**, Mehmet, "İbn Mücâhid'in kiraat ekollerini yedi ile sınırlaması: eleştirel bir yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, sy. 27 (Bahar 2006) s. 96.

**Demirci**, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, 6. Basım, İst: MÜİF Yayınları, 2014.

**Ebû Ali el-Fârisî**, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, (nşr. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî), I-VII, 1. Baskı, Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.



**Ebû Amr ed-Dânî**, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif* (nşr. İzzet Hasan), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997.

**Ebû Şâme**, Şehâbeddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-azîz* (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), 2. baskı, Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 1993.

**Ebû Ubeyde**, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr. M. Fuat Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 1, 157, 179, 373.

**Ebû't-Tayyib el-Lügavî**, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısır ve Matbaâtuhâ, ts.

**Esed**, Nâsirüddin, *Mesâdirü's-şî'ri'l-Câhilî*, Mısır: Dâru'l-maârif, 1956.

**Ferrâ**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Dâru's-Sürûr, ts. (Şu baskıya da başvurulmuştur: I-III, 3. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983).

**Gülle**, Sıtkı, "Taberî'nin tefsirinde kıraat değerlendirmeleri", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 9, 2004, s. 65-85.

**Hûî**, Seyyid Ebü'l-Kâsım Mûsâ el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü"* (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002.

**İbn Âşûr**, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus: Dâru Suhnûn, ts.

**İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, (nşr. el-Meclisü'l-ilmî), I-XVI, Fas 1977.

**İbn Kuteybe**, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, (nşr: Seyyid Ahmed Sakr), 2. Baskı, Kâhire: Dâru't-türâs, 1973.

**İbn Mâlik**, *Elfiyye (Şerhu İbn Akîl ile birlikte)*, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

**İbn Teymiyye**, Takiyyüddîn, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Derleyen: Abdurrahman b. Muhamme b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî), Mektebetü' imâmî'd-da'veti'l-ilmîyye, Mekke, ts.

**İbnü'l-Cezerî**, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

**İbnü'l-Enbârî**, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakîti'l-üdebâ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.

**İbnü'l-Hâcib**, *el-Muhtasar* (Şemseddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî'nin *Beyânu'l-Muhtasar* adındaki şerhi ile bir-

likte), (nşr. Muhammed Mazhar Bekā), I-III, Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, ts.

**İbnü'n-Nedîm**, *el-Fihrist*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.

**İbnü's-Sellâm el-Cumahî**, Muhammed, *Tabakātu fuhûlî's-suarâ*, I-II (şerh: Mahmûd Muhammed Şâkir), Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts.

**Maşalı**, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara: İlahiyat, 2004.

—, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 243.

**Mekkî b. Ebî Tâlib**, *Kitâbü'l-İbâne 'an maânî'l-kırâât* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dimeşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1979.

**Muhammed Hâdî Mağrife**, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü"* (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002.

**Öğmüş**, Harun, "Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi", *MÜİFD*, sy. 39, 2010/2, 17 vd.

**Subhî Sâlih**, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.

**Suyûtî**, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Mustafa Dîbülbûğâ), I-II, 2. baskı, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1993.

**Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr: Abdülmuhsin et-Türkî), XX, Dârü Hecr, ts.

**Taşköprizâde**, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), I-II, İst: İkdâm Matbaası, 1313.

**Zeccâc**, Ebû İshâk, *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, (I-V), nşr. Abdülcelfil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

**Zemahşerî**, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.

**Zerkeşî**, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî ve diğçerleri), I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990.

**Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.

## التمييز بين القرآن والقراءات في إطار رسم المصحف

(تقييم من البداية حتى العهد الذي تكاملت فيه الحركات والنقط)

نذكر في هذا البحث آراءً حول رسم المصحف وننقد رأي القرآن الكريم منزلة رسم المصحف ونبيّن الخطأ فيه. ولا نوافق أيضاً على التسوية بين القرآن الكريم والقراءات ونشعر فيها بشيء من الإفراط ونعرض رأياً نراه أكثر اعتدالاً. وهو أن للرواية الشفوية مكانةً كبيرةً في صحة القرآن الكريم إلى جانب الخط الذي تكفل له بوصوله كوثيقة مكتوبة إلى يومنا هذا. ونحن نقترح أن وجوه القراءات التي اتفق عليها القراء جديرة باسم "القراءة المتواترة"، بينما التي اختلفوا فيها تجدر تسميتها بـ"القراءة المشهورة".

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، رسم المصحف، القراءات، المتواتر، المشهور

