

## SÖZLÜ KOMPOZİSYON, YAZILI KOMPOZİSYON VE YEDİ HARF HADİSİ (\*)

Yasin DUTTON (\*\*) - Çev. Nazife Nihal İNCE (\*\*\*)

### ÖZ

*Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere (alā sab'ati ahruf) indirildiğini bildiren meşhur hadis, İslamiyetin erken dönemlerinde Kur'an metnine ait belirli sayıda-ki kıraat farklılıklarının meşru, daha doğrusu normal, kabul edildiğini gösterir. İslamiyet'in ilk dönemlerinde var olan bu serbestliğin daha sonra halife Osman'ın (r.a.), sahabenin de onayını alarak Müslümanları Kur'an metninin tek yazım biçiminde (rasm) birleştirme kararıyla daraltıldığı görüşü geleneksel âlimler arasında hâkimdir. Her ne kadar bu yazım biçimi bilinen yedi, on v.b. birçok kıraat şekline açık olsa da sınırlayıcı olduğuna hükmedilmiştir.*

*Bu makalede, yedi harf hadisi hakkındaki çeşitli yorumların yanı sıra hadis, tefsir, kıraat literatüründe yer alan standart dışı kıraatlere dair referansları da ele alarak bu metinsel çeşitliliğin halife Osman'ın (r.a.) kararından önceki ve sonraki durumu hakkında net bir fikir oluşturmayı amaçlıyoruz. Aynı zamanda, sözlü kompozisyon araştırmalarının (bilhassa Homer geleneği ile ilgili araştırmaların)*

\* Bu makale *Oxford University Journal of Islamic Studies* dergisi, yıl 2012, cilt 23, Sayı 1'de *Orality, Literacy and the 'Seven Ahruf Hadith'* başlığıyla yayınlanan çalışmanın çevirisidir. Yazarın kullandığı transkripsiyon alfabesine azami ölçüde sadık kalmaya çalıştık. Bununla birlikte okuma kolaylığı sağlamak amacıyla *italik* ibarelerin dışında kalan kelimelerde: a- seslendirme açısından tükçede karşılığı olan bazı harfleri (örneğin:j yerine c veya çift harf yerine tek harf) kullanmayı b-türkçe telaffuzunu dikkate alarak bazı isimlerde a/e ve ı/i e sesleri arasında geçiş yapmayı c- ülkemizdeki ilahiyat çevrelerinde tanıdık olan şahıs isimleri ile eser künyelerinde yer alan bazı basım yerlerini transkripsiyona dâhil etmemeyi uygun gördük.

\*\* Cape Town Üniversitesi, Yazarın notu: bu makalenin ilk müsveddelerini 30-31 Temmuz 2009'da Stanford Üniversitesi, İslami Araştırmalar ve Stanford İnsani İlimler Merkezinin Abbasi Programı himayesinde gerçekleştirilen Kur'anın Erken Dönem Tarihi ile İlgili Kanıtlar konulu konferans serisinde sunmuştum. Konferansın organizatörlerine, bilhassa Behnam Sadeghe'ye, davetleri ve konferansla ilgili her konuda sağladıkları kolaylıklar için; aynı şekilde Ali Laraki, Abdalhaqq Bewley, Habib Bewley ve Adnan Ebrahim hocalara ve isimsiz JIS (Journal of Islamic Studies) eleştirmenlerine, bu makaleyi geliştirmemi sağlayan tenkit ve önerileri için minnettarlığımı bildirmek isterim. Burada beyan edilen görüşlerin sorumluluğu, tabii ki, tamamıyla şahsıma aittir.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz üniversitesi İlahiyat Fakültesi

verilerini Kur'an metniyle ilgili bilgilere uygulamak suretiyle klasik kaynaklarda nasıl bir tablonun ortaya çıktığını göstermeyi hedefliyoruz. Bu doğrultuda, başlangıçta var olan çok biçimli sözlü kıraati, (bu örnekte 'yedi harf') bir sözlü kompozisyon örneği olarak; sonradan ileri seviyede tek biçimli yazılı metin haline getirilen (er-resm el-'Osmānī veya el-maṣāḥif el-'Osmāniyye olarak bilinen) Kur'an metnini, belirli bir seviyede çok biçimlilik devam etse de (yedi, on v.b. kıraatler gibi), bir yazılı kompozisyon örneği olarak önereceğiz. Son olarak bu incelemelerin ışığında çağdaş Avrupa-Amerikan Kur'an bilimleri çalışmalarını değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Harf, Kıraat, Mushaf, Çok biçimlilik.

### ABSTRACT

#### **Orality, Literacy and The 'Seven Ahruf Hadith'**

The well known ḥadīth that the Qur'an was revealed according to sevenahruf ('alā sab'ati ahruf) indicates that a certain amount of variation in the text of the Qur'an was considered legitimate, indeed normal, in the earliest days of Islam. The dominant view among traditional scholars is that this initial allowance was then reduced by the decision of the Caliph 'Uthmān, with the agreement of the Companions, to unify the community on one textual skeleton (rasm), albeit allowing for various 'readings' (qirā'āt), such as those of the Seven, the Ten, etc., within the confines of this rasm.

In this article, we consider the various traditional interpretations of the 'seven ahruf' ḥadīth, alongside the numerous references to non-standard variant readings in the ḥadīth, tafsīr and qirā'āt literature, to gain a clearer idea of the nature of this textual variation both before and after 'Uthmān's decision. At the same time, we aim to apply the insights gained from orality studies (particularly work done on the Homeric tradition) to show how the picture outlined in the traditional sources suggests an oral recitation (qur'an) with an initial degree of multiformity (in this instance, 'seven ahruf'), such as is characteristic of oral texts, which is then presented in a written version (known as al-rasm al-'Uthmānī or al-maṣāḥif al-'Uthmāniyya) which has a much greater degree of uniformity, such as is characteristic of written texts, although a degree of multiformity is nevertheless maintained (the Seven/Ten Readings, etc.). Finally, we consider the course of recent Euro-American scholarship on the Qur'an in the light of these observations.

**Keywords:** Harf/Ahruf, Readings, Mushaf, Multiformity.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden günümüze dek sadakatle aktarılmış –önce sözlü sonra söz ile birlikte yazıyla- Allah'ın değişmez kelamı olduğu; Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olarak kabul etmenin inanç gereği olduğu ve bir harfini dahi -bu bağlamda harfi alfabe harfi olarak çevirdik, ancak ileride göreceğimiz gibi başka anlamları da vardır- inkâr edenin kâfir addedileceği Müslümanlarca bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in günümüzdeki yazılı halinin halife Hz. Osman (r.a.) döneminden kalma olduğu; sonraları *resm-i Osmâni* adını alan bu yazılı formun Hz. Osman (r.a.) tarafından oluşturularak muhtemel diğer yazılı formları bertaraf etmek üzere “resmî biçim” niteliğinde İslam beldelerine gönderildiği de yine Müslümanlarca çok iyi bilinmektedir. Hz. Osman'ın (r.a.) icraatından önceki durum ise birçoğu tarafından çok iyi bilinmemektedir. Çok iyi bilinen başka bir husus da Kur'ân'ın muteber yedi kıraati olmakla birlikte bunlardan sadece 'Âşım'dan (Kufeli kârî) rivayet edilen Hâfş, Nâfi'den (Medineli kârî) rivayet edilen Verş ile Kâlûn ve nihayet çok yakın bir zaman öncesine kadar Ebû'Amr'dan (Basralı kârî) rivayet edilen Dûri kıraatlerinin İslam dünyasında yaygın olarak kullanıldığıdır. Kıraat uzmanlarının sadece yedi kıraati değil, on ve kimi zaman on dört ve daha fazla sayıdaki kıraati detaylarıyla birlikte çok iyi bilmeleri de gayet tabiidir.

Yedi kıraat, bütün Müslüman otoriteler tarafından *mütevatir* kabul edilmiştir. Mütevatir, yalan uydurmak için bir araya gelmeleri mümkün olmayan çok sayıdaki liyakatli bir grup râvînin Hz. Peygamberden (s.a.v.) itibaren yine kendileri gibi ehil çok sayıda râvîden aktardıkları rivayet demektir<sup>1</sup>. Yediye ona tamamlayan üç kıraat de fakihlerin çoğu tarafından eşit derecede sahih, hatta daha değerli -bazı durumlarda daha fazlası değilse- kabul edilmiştir. Öte taraftan, uzun zamandan beri on kıraatten ziyade yedi kıraate aşına olan halk nezdinde onu tamamlayan üç kıraatin sıhhat derecesi çok iyi bilinmemektedir. Kıraatleri on dörde tamamlayan dört kıraate gelince, isnatlarının ya da rivayet zincirlerinin sağlam olmaması yahut mütevatir derecesine erişemeyecek sayıda

1 Örnek olarak Bkz. el-Bennâ' [= Aḥmad İbn Muḥammad al-Dimyâṭî], *Ithâfu fudalâ' al-başar fi l-qirâât al-arba' 'aşar* (ed. 'Ali Muḥammad al-Ḍabbâ'; Beyrut, Dâru'n-Nadvatî'l-Cedide, thz., orijinal baskı Kahire: Matba'atu Abdulhamîd Hanefî, 1359 [1940]), s. 6-7. Kur'anın mütevatir tabiatı ve buna göre Kur'ân –bu bağlamda *Osmâni resm-* ve mütevatir tir addedilmek için gerekli sayıya ulaşamamış neredeyse birkaç raviye dayanan diğer kıraatler arasındaki farklar hakkında ayrıntılı tartışmalar için örnek olarak bkz. el-Vanşarîsî, *al-Mi'yâr al-mu'rib va-l-câmi' al-muğrib 'an fatâvî 'ulamâ' İfrîqiyya va-l-Andalus va-l-Mağrib* (ed. Muḥammad Haccî ve diğerleri; Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 13 cilt, 1403/1983), xii. 68-162, bilhassa s. 148 vd.; İbnu'l-Cezerî, *Kitâb al-naşr fi l-qirâât al-âşr* (ed. 'Ali Muḥammad al-Ḍabbâ'; Beyrut: Dâru'l-Fikr, thz.), i. 13; al-Kazarûnî, *Hâşiyâ, el-Beydâvî'nin Anvâr al-tanzîl va asrâr al-tâvîl* isimli tefsirinin sayfa kenarında (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, 5 cilt, 1330 [1912]), ii. 64 (K. 4. 1 altında).

olması gerekçesiyle bu kıraatler çoğunlukla *şāzz*, ya da standart dışı kıraatler olarak kabul edilmiştir<sup>2</sup>.

Temellendirilmiş bu kıraatlere ilave olarak, ilgili literatür- bilhassa kıraat ve tefsir (Kur'an açıklaması)- bir çok sahâbî ve/ veya tâbiîye hatta Hz. Peygambere atfedilen başka kıraatlerin varlığına – çoğunlukla *şāzz* kabul edilen- işaret eden referanslarla doludur; büyük hadis mecmualarında dağınık halde bulunan kıraatler bunlardan bazılarıdır, bu referanslarda Kur'ânî vahyin farklı okunuşlarının bulunduğu dair daha genel tabiatlı kanıtlar bulmak mümkündür.

Bu makalede, Kur'ân kıraatinin varyantlarıyla ilgili geleneksel tabloyu gözönünde bulunduracağız ve manzarayı özellikle kaynaklarda geniş yer tutan Kur'ânın “*yedi harfe göre*” (anlamlarına ileride yer vereceğimiz) vahyedildiğini bildiren hadisin ışığında izleyeceğiz. Bu tabloda Hz. Osman öncesi dönemde yani Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde geçerli olan kıraat varyantlarının sayısının sonraki döneme kıyasla oldukça fazla olduğu açıkça görünüyor. Açıkça görünen diğer bir husus ise bu çokluktaki varyantlar, hiçbir şekilde bir kayba, tutarsız bir metnin varlığına ya da birden fazla Kur'an olduğuna işaret etmemiş, aksine çağdaş sözlü kompozisyon teorilerinin önerisine göre aslında Kur'an'ın ‘çokbiçimli’ bir metin olduğunu göstermiştir, tıpkı normun yazılıdan ziyade sözlü olduğu bir toplumda ortaya çıkan bir metnin olması gerektiği gibi. Gerçek şu ki *kur'ân* (okumak) sözcüğü böyle bir anlamı içinde barındırır, yani *kur'ân*, ilâhî koruma altında olan orijinal *kitâb*'ın Hz. peygamberin dilindeki tezahürüdür, sonradan yine kitap formunda kaydedilmiş, daha doğrusu kitap formunda toplanan bir dizi sayfalara (*muşhaf*) aktarılmıştır.

### Kaynaklar Hakkında Bir Not

Bu makalede biz, aslında geleneğin kendisi hakkında söyleyeceklerine bakıyoruz ve bu yüzden kaynaklarımızın güvenilir olup olmaması açıkçası konumuz değil. Her rivayeti eşit güvenilirlikte kabul etmek mecburiyetinde değiliz, fakat diğer taraftan resmin tamamını reddetmek de akla sığar bir durum değildir. Bilhassa temel kaynaklarda nasıl sunulduğunu bilmek önemli olduğu için, imam Mâlik'in *Muvatta'* (çeşitli rivayetleriyle birlikte), altı hadis kitabı ve *et-Taberî*, İbn 'Atiyye ve el-Kurtubî'nin tefsirleri gibi meşhur ve muteber temel kaynaklarda yer alan rivayetler, kıraat edebiyatıyla birlikte, bizim başlıca referanslarımızı oluşturacaktır.

<sup>2</sup> Bkz. el-Bannâ', *İthâf*, 7.

### İbn Mücâhid ve Yedi Kıraat

İbn Mücâhid *Kitâb al-Sab'a fi l-qur'ân* (yaklaşık anlamı: Yedi Kıraat Kitabı) isimli eserinin başında, "İslam âlimleri, verdikleri fıkhi hükümlere göre ayrıldıkları gibi Kur'ân okuyuşlarına göre de ayrılırlar"<sup>3</sup> der. Başka bir deyişle fikhın fûru meselelerinde farklılıklar olduğu gibi, ki çok iyi bildiğimiz fikh mezhepleri arasındaki farklılıklar bunlardandır, Kur'ân'ın okunuşuyla alakalı detaylarda da farklılıklar bulunmaktadır. Tıpkı fikhî farklılıkların sonradan dört mezhep (Sünni bakış açısına göre, Ebu Hanife, Şafiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in adlarıyla anılan mezhepler) olarak sadeleştirildiği –sınırlarının çizildiği veya standartlaştırıldığı da diyebiliriz- gibi, farklı Kur'ân okuma şekilleri de yedi kıraat olarak bizzat İbn Mücâhid tarafından sadeleştirilmiş- yine sınırları çizilmiş veya standartlaştırılmış diyebiliriz- ve böylece bilinen yedi kıraati ilk belirleyen olarak tarihe geçmiştir (*avval man sabba'a al-sab'a*)<sup>4</sup>. Bir Müslüman'ın bugün -ya da çok yakın bir zamana kadar- dört mezhepten birini takip ettiği gibi Kur'ânı da İbn Mücâhid'in yedi kıraatından birine uyarak okuduğuna inanılır. Peki, bu yedi kıraat nedir ve neden diğerleri değil de bu kıraatler temellendirilmiştir, bu kıraatlerin arasındaki farkların tabiatı nedir? Haklı olarak şöyle bir soru da sorulabilir: ilahi koruma altına alınmış tek Kur'ân olduğu halde neden onun farklı versiyonlarının olduğunu çağrıştıran bir durumun olması gerekmektedir?

İbn Mücâhid kârilerini, İslam'ın ilk dönemlerindeki belli başlı eğitim merkezlerine olan coğrafi yakınlıklarını dikkate alarak derlemiştir. Medine'den Nâfi'in (ö. yaklaşık 169/786) kıraatini; Mekke'den İbn-i Keşîr'in (ö. 120/738) kıraatini; Şam'dan İbn-i 'Âmir'in (ö. 118/736) kıraatini; Basra'dan Ebû 'Amr'ın (ö. yaklaşık 154/770) kıraatini ve son olarak Kufe'den üç karinin kıraatini seçmiştir: bunlar 'Âşim'in (ö. yaklaşık 127/745) Hamza'nın (ö. yaklaşık 156/773) ve Kisâ'nın (ö. 189/805) kıraatleridir<sup>5</sup>. Görülüyor ki Medine, Mekke, Şam ve Basra gibi merkezlerden birer kârî seçerken Irak bölgesinin merkezi Kufe'den üç kari seçmiştir. Kufe'den üç kıraat seçmesinin sebebini bilmiyoruz, fakat Irak bölgesinin başkenti Bağdat'ta yaşamış olmasından hareketle, Kufe'nin

3 İbn Mücâhid, *Kitâb al-Sab'a fi l-qur'ân* (ed. Şavqî Dayf; Kahire: Dârul-Ma'ârif, 2.baskı, yaklaşık 1980/1401), 45.

4 Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyat al-nihâya fi tabaqât al-qurrâ'* (*Das Biographische Lexicon der Koranlehrer*) (ed. G. Bergsträsser and O. Pretzl; Leipzig: F. A. Brockhaus ve Kahire: Matba'atu's-Sa'ade, 3 cilt, 1932-5), i. 139.

5 Burada verilen hicri ilk iki yüzyıla ait tarihler, bundan sonra da, iki önemli uyarıyla birlikte okunmalıdır: (a) kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili çoğu zaman bir kesinlik yoktur; ve (b) hicri tarihler miladi tarihe yaklaşık olarak dönüştürülebilmektedir, özellikle ölüm ayı belirtilmemişse, zira bir hicri yıl iki miladi yılı, başından yada sonundan farklı uzunluklarda içine almakta ve böylece tarihin iki yıldan hangisine tekabül ettiğini kestirmek zorlaşmaktadır.

yerel kıraatlerine son derece aşına olduğuna ve bu sebeple tek bir kıraat seçmekte zorlanmış olabileceğine ve böylece sıhhat derecesi eşit olmak kaydıyla üç kıraat-üç farklı jenerasyondan- seçmeye karar verdiğine dair bir tahmin üretebiliriz. Aslına bakılırsa birkaç mümkün kıraat daha varken neden yedi kıraat seçme ihtiyacı hissettiğini de bilmiyoruz (daha fazla bilgi için aşağıya bkz)<sup>6</sup>.

Belirtmemiz gereken diğer bir husus ise İbn Mücâhid'in hicri üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamış olmasına karşın bu karilerin, ikinci asrın büyük bir kısmında veya, bazı durumlarda, birinci asrın sonlarında yaşamış olmalarıdır. Bu durumda bölgesel geleneklerin- gerçekten böyle bir şey var ise- halihazırdaki forma bürünmesine kadar, arada elli ila yüz elli yıllık bir boşluk bulunmaktadır ve İbn Mücâhid'in İslam dünyasının tamamında standart hale gelen yedi kıraati düzenlemesine kadar üç yüz yıla yakın bir zamanın geçmiştir.

Bu kıraatlerin içeriği nedir? İbn Mücâhid, Kur'ânın yazılı metnindeki harften farklı bir harf içeren kıraat farklılığına değinirken –Şems (K. 91) suresindeki *fa-lâ veya va-lâ yahâfu* örneğinde olduğu gibi- şöyle bir cümle kullanır: “bu X mekanındaki ve/veya Y mekanındaki mushaflarda böyledir”, yani bu kıraatleri ilgili mekanın yazılı geleneklerine atfeder<sup>7</sup>. Fakat yine de her hangi bir bölgenin kıraatinin sınırlı olduğunu düşünmemeliyiz. İbn Mücâhid, Medine kıraatinin temsilcisi olarak seçtiği Nâfi'in, kendi kıraatini iki hocasının sıhhatlerinde ittifak edilmiş olan kıraatlerinden bir araya getirdiğini –ya da seçti denebilir- anlatır<sup>8</sup>. Başka bir deyişle, hocalarından birisi sonradan kendi (yani Nâfi'in) kıraati olan, genişleyerek de “Medine kıraati” olan, bu kıraatin bir kısmını başka türlü okumuştur, bu durum vahyin yurdu olan Medine'de bile bir miktar çeşitliliğin varlığına işaret etmektedir.

Aynı durum diğer merkezler için de geçerlidir. Yedi kıraat İbn Mücâhid'in seçimi idi. Bir kısım ülema, (*Kitabu'l Bedî*'inde İbn Hâleveyhi'nin [ö. 370/980], *Tezkira*'sında İbn Ğalbûn'un [ö. 399/1009] yaptığı gibi) Basra'nın temsilcisi Ebû 'Amr'ın yanına Yakub el-Ħađramî'yi (ö. 205/820-1) ekleyerek sekiz kıraat seçtiler. Bir kısmı ise on kıraat belirleyerek yedi kıraate sadece Yakub'u

6 İbn Mücâhid'in tercihinin gerekçeden yoksun oluşu Melchert (bkz. Christopher Melchert, 'Ibn Mucâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings', *Studia Islamica*, 91 (2000): 5-22, 19'da) tarafından da kaydedilmiştir, Rabb da “İbn Mücâhid seçimini, yaygın, kendi döneminde popüler olan ve tabii ki Bağdattan kolaylıkla ulaşabileceği muteber kıraatlerden yapmıştır” diyerek coğrafi bağlantının önemine vurgu yapmıştır (bkz. İntisar Rabb, 'Non-Canonical Readings of the Qur'ân: Recognition and Authenticity (The Ħimşî Reading)', *Journal of Qur'anic Studies*, 8/2 (2006): 84-127, 105'te).

7 Örnek için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 689 (Şems suresi).

8 *A.g.e.*, 61-2.



değil Medinelî Ebû Cafer (ö. yaklaşık olarak 130/747-8) ile Kufelî Halef'i (ö. 229/844) de kattılar. Başkaları ise on üç, yirmi ve ya daha fazla kıraat belirlediler<sup>9</sup>. Son dönemlerde on dört kıraat, standart gruplandırmaların (yedi ve on kıraatten sonra) üçüncüsü kabul edildi. Üçüncü gruplandırmada on kıraate Mekke'den İbn Muḥayşın'ın (ö. yaklaşık 123/741), Kufe'den el-A'meş'in (ö. 148/765), Basra'dan ise el-Ḥasan el-Başrî'nin (ö. 110/728) ve Yaḥyâ el-Yezîdî'nin (ö. 202/817-8) kıraatleri ilave edildi. Bunun anlamı, bölgelere göre konuşulacak olursa, Medine'nin iki, Mekke'nin iki, Basra'nın dört, Kufe'nin beş, Şam/Suriye'nin ise hâlâ bir kari (her ne kadar bazı kaynaklar Ebû Ḥayva [ö. 203/818] ile birlikte ikinci bir kârî'den, Ḥimşî'den, bahsetse de) ile temsil edildiğidir<sup>10</sup>.

Mütalaa edilmesi gereken bazı hususlar:

1. On kıraatin imamlarından biri olan Ebû Cafer, Nâfi'den önceki dönemde Medine'nin baş kârî idi. Bununla birlikte, İbn Mücâhid'in bakış açısına göre Medine'nin standart kıraati, birçok detayda Ebû Cafer'in kıraatinden farklı olmasına rağmen, Nâfi'in kıraati olmuştur<sup>11</sup>. Peki Nâfi döneminde Medine'nin standart bir kıraati var mıydı? Nâfi'in çağdaşı Medinelî büyük fıkıh alimi imam Mâlik (ö. 179/795), Nâfi'in kıraatine sünnet olarak atıfta bulunur<sup>12</sup>. Buna göre Nâfi'den önceki dönemde Medine'nin baş kârî kabul edilmiş ve kıraati on kıraatten biri olarak belirlenmiş olan, dahası Nâfi'in kıraatıyla arasında hatırı sayılır ayrılıklar bulunan Ebû Cafer'in kıraatini nasıl değerlendireceğiz? Ve Nâfi'den kaydedilen şâzz (standart dışı) kıraatleri nasıl anlamalıyız?<sup>13</sup>

2. Yakub el-Ḥaḍramî, on (İbn Hâleveyhi ile İbn Ğalbûn tasnifine göre sekiz) kıraatin imamlarından biri ise de yedi kıraatin imamlarından değildir. Buna karşın zamanında Basra'nın baş kârî olmuş ve Basra'nın Büyük Camii'nin

9 Örnek için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 33 vd., ayrıca Rabb, 'Non-Canonical Readings', 101.

10 Ebu Ḥayva ve Ḥimşî kıraati için bkz. Rabb, 'Non-Canonical Readings', özellikle 88 ve 107.

11 On kıraatle ilgili herhangi bir kitapta bulunabilen farklılıklar gibi. Kaba bir hespla Bakara suresinde (K. 2) Ebu Ca'fer ile Nâfi kıraatleri arasında kırk civarında küçük farklılıkların olduğunu görmek mümkündür, dahası bu farklılıklar, bir sözcüğün telaffuzundaki nüansların ötesine geçmiyor.

12 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 62; İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 112; Aynı yazar, *Ġāya*, ii. 331.

13 Örnek olarak İbn Hâleveyhi Nâfi'den, muhtemelen şâzz addettiği, arasında hemzenin telaffuzunun da bulunduğu yaklaşık otuz varyantın Nâfi'e ait olduğu bilinen 'standart' kıraate uygun görüldüğünü nakleder: bkz. İbn Hâleveyhi, *Muḥtaşar fî Şavâzz al-Qur'ân min Kitâb al-Badî' (İbn Hâlavaiḥ's Sammlung Nichtkanonischer Koranlesarten)* (ed. G. Bergsträsser; Leipzig, F. A. Brockhaus/Kahire: al-Maṭba'atu'r-Raḥmâniyye, 1934) Index, 213, ve buradaki referanslar.

imamları uzun yıllar boyunca onun kıraatiyle okumuşlardır<sup>14</sup>. Haklı olarak onun kıraatinin, sahih olmanın da ötesinde bir değere sahip olduğunu hissediyoruz fakat Yakub, İbn Mücâhid tarafından Basra'nın temsilcisi veya temsilcilerinden biri, olarak seçilmemiştir.

3. On kıraat imamlarının en genci olan Halef'in, Kufeli Hamza, el-Kisâi ve 'Âşım'dan rivayet eden Ebû Bekr kıraatlerine sıkıca bağlı olmakla birlikte kendi seçiminden oluşan bir kıraati vardı. İbnü'l-Cezerî'nin haber verdiği göre a) 'Âşım'dan rivayet eden Haşş'in kıraatini tercih ettiği bir yer ile b) sureler arası kısa duraklamayı (*sekt*) tercih etmesi hariç Kufelilerin dışına çıkmamıştır<sup>15</sup>. En-Nakkâş, yaşadığı semtte (*rabad*) (muhtemelen Bağdat içinde) Halef'in kıraatinin bilinen tek kıraat olduğunu kaydeder<sup>16</sup>.

### Kıraatler Arasındaki Farklar

O halde bu kıraatlerin arasındaki farklar nedir? Özetle bu farkları beş değişik kategoride toplamak mümkündür.

1. Sözcüklerin yazım biçimine ve anlamına etkisi olmayan basit telaffuz/ seslendirme farklılıkları, *imâlede* olduğu gibi, ör: sesli *ā*'yı *kāfirîn* kelimesinin başında *kēfirîn*, *ra'ā* kelimesinde ise *re'ē* okumak<sup>17</sup>; veya kelime başındaki hemzeyi kendisinden önce gelen sessizle birlikte okurken telaffuzdan düşürme anlamına gelen *hemzenin nakli*, ör: *man 'āmana* yerine *man-āmana* (K.2. 62), *in kānat 'illā* yerine *in kānat-illā* (K.36. 29, 53)<sup>18</sup> şeklinde okumak; iki seslinin arasındaki hemzeyi düşürerek seslilerin akışına yol açan hemzenin *tes-hîl*inde olduğu gibi, ör: *a-'uṣhidu* yerine *a-uṣhidu* (K.43. 19)<sup>19</sup> ve *a-'innakum* yerine *a-innakum* (K.41. 9)<sup>20</sup> şeklinde okumak; yahut *-kum* ve *-hum* bitişik zamirlerinin mim sesini zammeli, *kum* ve *hum* yerine *kumu* ve *humu*, okumak anlamına gelen *cemi mîminin zammı*, ör: *'alayhim* yerine *'alayhimu*<sup>21</sup> şeklinde okumak.

2. Kelimelerin yazım biçimine ve anlamına etkisi olmayan bir kısa seslinin kelimeye dâhil olmasıyla meydana gelen telaffuz farklılıkları, *uzn* veya *uzun*

14 bkz., İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 43, id. Ğāya, ii. 387.

15 İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 191. Bahsi geçen kıraat *hirmun 'alā qaryqtin* (K. 21. 95) (diğer Kufeliler) yerine *harāmun 'alā qaryqtin* ('Âşım'dan Haşş ile Kufelilerin dışındakiler).

16 İbn Mihrân, *al-Mabsût fi l-qirâât al-'aşr* (ed. Subay' Hamza Hâkimî; Dimaşk, Matbû'atu Macma'i'l-Luġati'l-Arabiyye, yaklaşık 1401/1980), 85. Aslen Tüslu olup Bağdat'a yerleşen en-Nakkâş hakkında bilgi edinmek için bkz. İbnü'l-Cezerî, Ğāya, ii. 186.

17 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 145-8; İbn Mihrân, *Mabsût*, 112 (*kēfirîn*), 196-7 (*re'ē*).

18 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 148; İbn Mihrân, *Mabsût*, 109.

19 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 585; İbn Mihrân, *Mabsût*, 391.

20 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 136-9; İbn Mihrân, *Mabsût*, 123-5.

21 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 108-10; İbn Mihrân, *Mabsût*, 87-9.



(kulak; K.5. 45)<sup>22</sup>, *sadd* veya *sudd* (bariyer; K.18. 94)<sup>23</sup>, *va-lākini l-şayātīnu* veya *va-lākinna l-şayātīna* (fakat şeytanlar; K.2. 102)<sup>24</sup> örneklerinde olduğu gibi, anlama minimum etkisi olan durumları da bu gruba dâhil edebiliriz, *fī lavhīn mahfūzun/ mahfūzīn* (bir levhada korunmuştur/ korunmuş bir levhada; K.85. 22)<sup>25</sup>.

3. Kelimelerin anlamına etkisi olmayan veya minimum etkisi olan, yazıma yansiyabilen (fakat çoğunlukla yansımayan) uzun seslerin, genellikle ‘a’ bazen ‘i’ sesi, telaffuz farklılıkları; *malik* veya *mālik* (sultan/sahip; K.1. 3)<sup>26</sup>; *zakiyya* veya *zākiya* (temiz; K.18. 74)<sup>27</sup>; *harcu/harācu* (ödeme; K.23. 72)<sup>28</sup>; *fākihīn/ fākihīn* (şakalaşıyorlar; K.83. 31)<sup>29</sup>; *qul / qāla* (de! / dedi; K.21. 112)<sup>30</sup>, *vādi / vādī* (vadi; K.89. 9)<sup>31</sup>, *fa-mā ātānī[ya] l-lāhu* (Allah’ın bana verdiği; K.27. 36)<sup>32</sup> v.b. örneklerde olduğu gibi.

4. Anlamda minimum fark oluşturmakla birlikte yazımının ana formunda herhangi bir değişme olmayan sessiz harflerden kaynaklanan telaffuz farklılıkları, *yavma nahşuru a’dā’a l-lāh / yavma yuhşaru a’dā’u l-lāh* (Allah’ın düşmanlarını topladığımız gün/ Allah’ın düşmanlarının toplandığı gün; K.41. 19)<sup>33</sup>, *a-fā-lā ta’qilūna/ a-fā-la ya’qilūna* (o halde anlamaz mısınız/ o halde anlamazlar mı; K.36. 68)<sup>34</sup>, *fa-tabayyanū/ fa-tasabbatū* (araştırın/emîn olun; K.4. 94 ve 49. 6)<sup>35</sup>, *yaquşşu/ yaqđi l-haqqā* (hakkı anlatır/ hükmeder; K.6. 57)<sup>36</sup> v.b.. Bu kategoriye, farklılıkların harf sınırları içerisinde olduğu örnekler-

22 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 244; İbn Mihrân, *Mabsût*, 185.

23 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 399; İbn Mihrân, *Mabsût*, 283.

24 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 167; İbn Mihrân, *Mabsût*, 134.

25 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 678; İbn Mihrân, *Mabsût*, 466.

26 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 104; İbn Mihrân, *Mabsût*, 86.

27 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 395; İbn Mihrân, *Mabsût*, 280.

28 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 447; İbn Mihrân, *Mabsût*, 283-4.

29 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 676; İbn Mihrân, *Mabsût*, 468.

30 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 431; İbn Mihrân, *Mabsût*, 303 (qāla: on kıraatten sadece Āsım’dan Hafs’ın rivayetindedir).

31 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 683; İbn Mihrân, *Mabsût*, 471.

32 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 482; İbn Mihrân, *Mabsût*, 338.

33 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 176; İbn Mihrân, *Mabsût*, 393, (*nahşuru*: Nāfi‘ ve Yakub; *yuhşaru*: diğerleri).

34 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 543; İbn Mihrân, *Mabsût*, 372, (*ta’qilūna*: Medineliler, İbn ‘Amir ve Yakub; *ya’qilūna*: diğerleri).

35 Bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 236; İbn Mihrân, *Mabsût*, 180 (*fa-tasabbatū*: Kufeli Ĥamza, Kisāi, Halef; *fa-tabayyanū*: diğerleri). Ayrıca bkz. Aḥmad Muhtār ‘Umar ve ‘Abd al-‘Āl Sālim Mukram, *Mu‘cam al-qirā‘at al-Qur‘āniyya* (Tahran: İntişārāt Usva, 8 cilt, 1412/1991 [bundan sonra kısaca, *Mu‘cam*], ii.154, ve vi. 220, bu kıraatin İbn Mesud’a (ve diğer erken dönem Kufe karilerine) atfedilmesi, Kufe geleneğinde İbn Mesud’dan ezberlenen bir kıraat örneği olduğunun göstergesidir).

36 İbn Mücâhid, *Sab’a*, 259; İbn Mihrân, *Mabsût*, 195 (*yaquşşu*: Hicazlılar ve Kufeli ‘Āsım; *yaqđi*: diğer Iraklılar ve İbn ‘Amir)

ri dâhil edebileceğimiz gibi, ör: *huva l-lazî yusayyirukum/ yaşıurukum fi l-barri va l-bahr* (o'dur sizi karada ve denizde seyahat ettiren/ dağılmanızı sağlayan; K.10. 22)<sup>37</sup>, kelime sınırları içerisinde olduğu örnekleri de dâhil edebiliriz, *künü anşāran li l-lāh/ansāra l-lāh* (Allah'ın destekçileri/ Allah'a destek olanlar olun; K.61. 14)<sup>38</sup>; *va-l-layli iz adbaral izā dabara* (ve arkasını döndüğünde gece(ye); K.74. 33)<sup>39</sup> v.b. (Bu noktada, eski Kûfi yazmalarda bir kelimeyi oluşturan harflerin arasındaki boşluk ile kelimeler arasındaki boşluğun aynı olduğunu hatırlamakta yarar var).

5. Sözcüklerin anlamlarına minimum etki yapan bir veya iki sessizin ilave edilmesi ya da çıkarılmasıyla yazım formunda oluşan değişiklik sebebiyle ortaya çıkan farklar, *fa-lāl va-lā yahāfu* ('vel ve o korkmayacak'; K. 91. 15) (bak. yukarıdaki not)<sup>40</sup>, *sāri'ū / va sāri'ū* ('yarışın/ ve yarışın'; K. 3. 133)<sup>41</sup>, *qāla l-malā'ul va qāla l-malā'u* ('topluluk dedi/ ve topluluk dedi'; K. 7. 75)<sup>42</sup>, *tahtahāl min tahtihā* ('altında/ altından'; K. 9. 100)<sup>43</sup>, vd..

Görüldüğü üzere, bütün bu farklar minimum düzeyde ve temel anlama ya etkisi yok ya da çok az. Mamafih, bu farklar belirli bir sözcüğün veya söz öbeğinin birden fazla okunuşu olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Şu da açıktır ki bu farklı okuyuşları (iki farklı okuyuş olduğunu varsaydığımızda) ikisinin, veya hepsinin (ikiden fazla okuyuş olduğunu varsaydığımızda) aynı anda tilavet edilmesi mümkün değildir: farklılığın olduğu herhangi bir noktada, önceden olageldiği gibi, sadece bir okuyuş usulünün takip edilmesi gerekmektedir, diğer okuyuş usulleri sıhhat bakımından güvenilir olsa bile.

37 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 325; İbn Mihrân, *Mabsût*, 233 (*yaşıurukum*: İbn' Âmir ve Ebu Ca'fer; *yusayyirukum*: diğerleri)

38 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 235; İbn Mihrân, *Mabsût*, 435 (*anşāran li l-lāh*: Hicazlılar ve Ebu 'Âmr; *ansāra l-lāh*: İbn'Âmir, Yakub ve Kufeliler)

39 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 659; İbn Mihrân, *Mabsût*, 452 (*iz adbara*: Nâfi', 'Âsım'dan Hafs, Hamza, Yakub ve Halef; *izā dabara*: Ebu Ca'fer, İbn Kesir, İbn'Âmir, Ebu 'Âmr ve 'Âsım'dan Ebu Bekr). Ed-Dâni'ye göre Hıms halkının mushafında *izā adbara* iki elifle yazılıdır: bkz. Ed-Dâni, *al-Muqni' fi rasm maşâhif al-amşâr* (ed. Muḥammad al-Şâdiq Qamḥâvî; Kahire, Maktabatu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, thz.), 117.

40 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 689; İbn Mihrân, *Mabsût*, 474 (*fa-lā yahāfu*: Medineliler ve İbn Âmir; *va-lā yahāfu*: diğerleri)

41 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 216; İbn Mihrân, *Mabsût*, 169 (*sāri'ū*: Medineliler ve İbn Âmir; *va sāri'ū*: diğerleri)

42 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 284; İbn Mihrân, *Mabsût*, 210 (*va qāla*: İbn Âmir; *qāla*: diğerleri)

43 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 317; İbn Mihrân, *Mabsût*, 228 (*min tahtihā*: İbn Kesir; *tahtahā*: diğerleri)

### Şāzz Varyantlar

Yukarıda anılan varyantların tamamı -kıraat eserlerinde detaylarıyla yer verilmiş olan daha birçoğu<sup>44</sup>- Yedi Kıraat (ya da sekiz veya on kıraat) dâhilinden örneklerdir, yani Hz. Peygambere varıncaya kadar bütün aşamalarında çok sayıda güvenilir *isnād*'ı bulunan anlamına gelen *tevatür*'e sahiptir, o halde gelenek içerisinde rivayet değeri son derece sağlam ve güvenilirdir. Öte yandan kaynaklarımız bol miktarda ikincil değere sahip varyant örnekleri sunar, diğerlerinin sağlamlığına ulaşamamış bu varyantlar şāzz, yani standart dışı veya norm dışı addedilmiştir. On kıraate ilave edilen dört kıraat (böylece on dörde tamamlanır) bu kategoriye dâhil edilmiştir, fakat şāzz varyantlar bu ilave dört varyantta görünenden daha geniş bir yekûna sahiptir, zira bu dört varyant, hem halife Hz. Osman (r.a) tarafından temellendirilen Kur'ân'ın yazım biçimine, hem de yukarıda zikredilen beş varyant türüne uygundur. İlgili literatürü temel alarak, yukarıda zikredilen beş türe ilaveten şāzz varyantları da içine alan beş varyant daha tanımlayabiliriz. Bunlar:

1. Genellikle aynı anlama gelen (yani eş anlamlı) sözcüklerin birbiriyle yer değiştirmesinden kaynaklanan farklar, İbn Mas'ud'un *al-ibn al-manfûş* yerine *al-şûf al-manfûş* ( 'dağılmış yün'; K. 101. 5) okuyuşu gibi<sup>45</sup> (*ibn* ile *şûf* her ikisi de 'yün' demektir, fakat ikinci sözcük daha yaygındır), Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mas'ud'un *fa-s'av* ('git[mek için çaba sarfed]in'; K. 62. 9) *fa-mdû* ('gidin') okuyuşu<sup>46</sup>, veya Hz. Enes'in (r.a.) *aqvamu qılan* ('söz olarak daha dürüst') ve *aşvabu qılan* ('söz olarak daha doğru'; K. 73. 6) kıraatlerinin ikisini de tercih etmesi gibi<sup>47</sup>.

44 Örnek olarak İbn Mücâhid'in *Kitâb al-Sab'a* eserinin indeksi, 703 yerde yedi kıraat arasında okuyuş farklılığı olduğu bilgisini verir, bunların 41'i Kur'ân metninin yazım biçimine uymayan farklılıklardır. (Bu 41 fark listelenmiş, örneğin Ed-Dânî, *Muqni'*, 106-12, fakat yazarın yer verdiği *an tâtiyahum lin tâtibim* (K. 47. 18) farkına İbn Mücâhid yer vermemiştir, yazarın yer vermediği *bi-dânin lbi-zânin* (K. 81. 24) farkına ise İbn Mücâhid yer vermiştir.) Bütün bunların yaklaşık 77,400 sözcükten oluşan bir metin bağlamında olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. (Kur'ân'daki sözcüklerin sayısı için örnek olarak bkz. Omar Hamdan, 'The Second Maşâhif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text', Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai ve Michael Marx (ed.ler), *The Qur'anic Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* içinde, (Leiden and Boston: Brill, 2010), 812-13.)

45 Örnek için bkz. *Mu'cam*, viii. 221.

46 *Mu'cam*, vii. 147. Ayrıca bu makalede bkz. s. 13

47 *Mu'cam*, vii. 253; İbn Cinnî, *al-Muhtasab fi tabyîn vucûh şavâzz al-qirâ'ât va-l-îdâh 'anhâ* (ed. Muḥammad 'Abd al-Qâdir 'Atâ; Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2 cilt, 1419/1998), ii. 396-7; al-Qurtubî, *Tafsîr [=al-Câmi' li-ahkâm al-Qur'ân]* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, indekslerle birlikte 22 cilt, 1387/1967; orijinal baskısı Kahire: Matba'at Dâru'l-Kutubî'l-Mişiyye, 2. baskı, 20 cilt, yaklaşık 1373/1954-), xix. 41; ayrıca Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in the Early Islam* (çev. Uwe Vagelpohl, ed. James Montgomery; Londra ve

2. Sözcük eklemek veya sözcük çıkarmaktan kaynaklanan farklar, *ya'huẓu kulla safīnatin ğaşban* ('her gemiyi zorla alıkoyar'; K.79. 19) yerine bir kelime ilavesiyle okunan *ya'huẓu kulla safīnatin şālihātin / şahīhātin ğaşban* ('iyi durumdaki her gemiyi alıkoyar / her sağlam gemiyi alıkoyar') (*şālihātin*: sahâbilerden Übey, İbn Mesud, İbn Abbas ile tabilerden Saïd ibn Cübeyr 'e; *şahīhātin*: İbn Abbas, Saïd ibn Cübeyr ve Katāde'ye atfedilir)<sup>48</sup> kıraat; ya da İbn Mesud'un, *va-mā halaqa l-zākara va-l-unṣā* ('erkek ve kadın yarattıklarına'; K. 92. 3) yerine *va-l-zākari va-l-unṣā* ('erkek ve kadına') okuması örneklerinde olduğu gibi<sup>49</sup>.

3. Bir cümle içerisinde sözcüklerin farklı sıralanması veya cümleyi oluşturan öğelerin birbirinin yerine geçmesi gibi söz dizgesindeki değişimlerden kaynaklanan farklar, *va cā'at sakratu l-mavti bi-l-ḥaqq* ('ve ölüm ıstırabı hak olarak geldiğinde'; K. 50. 19) yerine *va cā'at sakratu l-ḥaqqi bi-l-mavt* ('ve hakikatin ıstırabı ölümlle birlikte geldiğinde')(Ebū Bekr, İbn Mesud, Saïd ibn Cübeyr, Şu'be ve Talḥa'ya atfedilir)<sup>50</sup>.

4. Bir ibarenin veya kalıbın bir başkasıyla yer değiştirmesinden kaynaklanan farklar, *va-l-lāhu ğāfurun rahīm / va-l-lāhu 'azīzun ḥakīm / va-l-lāhu samī'un 'alīm*, ('Allah bağışlayıcı ve merhametlidir / Allah izzet ve hikmet sahibidir / Allah işiten ve görendir') vb., hadis ve tefsir literatüründe işaret edilen örnekler gibi (sonraki sayfalara bkz.).

5. Bir ayet veya kimi zaman bir sure gibi bol miktarda elementin eklenmesinden ya da çıkarılmasından kaynaklanan farklar, örneklerini şöyle sıralayabiliriz: Hz. Ömer'e isnad edilen '*recm ayeti*' (ileriki sayfalara bkz.), Übey'in kıraatindeki '*Hal' suresi*' ve '*Ḥafd suresi*'<sup>51</sup>, İbn Mesud'un kıraatindeki *Mu'avvizeteyn*'in tartışmalı konumu<sup>52</sup>, veya Ebū Mūsā el-Eş'arî'nin bir za-

New York: Routledge, 2006), 77; aynı yazar, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Shawkat Toorawa ile birlikte çevirilmiş ve düzeltilmiş baskı; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 33.

48 *Mu'cam*, iv. 7.

49 *A.g.e.*, viii. 168. Ayrıca bu makalede bkz. s. 14

50 *Mu'cam*, vi. 234.

51 Bu iki sureye, isimleriyle anılmak yerine, çoğu zaman kısaca 'iki sure' olarak atıf yapılır. Örnek olarak bkz. İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna al-munavvara* (ed. Fahīm Maḥmūd Şaltūt; Cidde: Dāru'l-İşfahānī, 4 cilt, 2. baskı, thz.), iii. 1009; İbn Rüşd [al-Ḥafid], *Bidāyat al-muctahid* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2 cilt, 7. baskı, 1405/1985), i. 132 ('Irak halkı bu ikisine "iki sure" der). Bu surelerin metinlerinin bir versiyonu için bkz. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser ve Otto Pretzl tarafından incelenmiş 2. Baskı; Leipzig: T. Weicher, 3 cilt, 1909-38 ), ii. 34-5.

52 Bkz. İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna*, iii. 1009-13; Aḥmed İbn Ḥanbel, *al-Musnad* (ed. Şidqī Camil al-Aṭṭār; Beyrut: Dāru'l-Fikr, 12 cilt, 2. baskı, 1414/1994), viii. 35-6.

manlar *Tevbe* suresiyle birlikte okuduklarını, uzunluk ve kesinlik bakımından eşdeğer kabul ettikleri ve sadece bir ayetini hatırladığını anlattığı sure. Ebū Mūsā'nın hatırladığı bu ayet şöyle diyordu: 'Adem oğlu iki vadi dolusu servete sahip olsa bir üçüncüsünü ister, Adem oğlunun gözünü doyuracak tek şey topraktır'<sup>53</sup>. Bu örnek tam anlamıyla bir nesih olgusudur.

### Tefsir ve Hadis Literatüründen Şāzz Kıraat Örnekleri

Şāzz kıraatler kategorisinin konumuz açısından önemine binaen, daha fazla örnek sunmamız uygun olacaktır. Bunu yaparken alıntılarımızı, gramercilerin çalışmaları gibi konuya yer veren diğer çalışmalar yerine hadis literatürünün temel kaynaklarıyla sınırlandıracağız. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'* en eski hadis mecmualarından ve İslamiyet'in erken dönemlerine açılan en eski pencerelerimizden birisidir<sup>54</sup>. İmam Mâlik *Muvatta'*nda aşağıdaki altı şāzz varyantı, her birini bir veya birden fazla sahabiye isnad ederek nakleder:

i. Hz. Ömer (r.a.) Cuma suresinde *fa-mdū ilā zikri l-lāhi* ('Allah'ı anmaya gidin') ibaresini *fa-s'av ilā zikri l-lāhi* (K. 62. 9)<sup>55</sup> şeklinde okurdu. Her iki sözcük de 'yürümek veya gitmek' anlamına gelir, bunlardan ilki, *maḍā*, sadece gitmek anlamına gelirken, ikincisi, *sa'ā*, 'gitmek için çaba sarf etme' anlamını da içine alır, ve buradaki bağlamda 'hemen gitmek' anlamındadır, Hac esnasında Safa ile Merve arasında yapılan ve hafif koşu anlamına gelen *sa'y* sözcüğünde olduğu gibi. Bu durumda Hz. Ömer (r.a.)'ın kıraati, başka hadislerin de işaret ettiği gibi, koşmak yerine yürünmesi gerektiğini ortaya koyar.

ii. Hz. Âişe (r.a.) ve Hz. Hafsa (r.a.), K. 2. 238'de geçen *hāfiẓū 'alā l-şalavāti va-l-şalāti l-vustā* ('namazları ve orta namazı muhafaza edin') ibaresini yazıya geçirirken *va-şalāti l-aşr* ('ve ikinci namazını') ibaresini ilave ederek bu konuda tek olmakla tanınmışlardır. Hz. Âişe (r.a.) şunu ilave eder: 'ben bunu Allah resulünden (s.a.v.) işittim'<sup>56</sup>.

iii. Hz. Übey'in (r.a.) kıraatinde, *fa-şiyāmu şalāsati ayyāmin mutatābi'atin* ('ardından peş peşe üç gün oruç tutun'; K. 5. 89) diye okunurken diğer kıraat-

53 Muslim, *Şahih* (eds. Muḥammad Şukrī Ibn Ḥasan al-Anqaravī ve diğerleri; Beyrut: Dāru'l-Fikr, 8 cilt, thz.; orijinal baskısı İstanbul: al-Maḥba'a al-Āmira, 1334 (1916)), iii. 100 [=K. *al-zakāt: b. Lav anna li-bn Ādam vādiyayn la-btağā sālisān*].

54 Hicri ikinci yüzyılın ürünü olan *Muvatta'* için örnek olarak bkz. Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'ān, the Muvatta' and Madinan 'Amal* (Richmond: Curzon Press, 1999), 26-7.

55 Bkz. Mâlik İbn Enes, *al-Muvatta'* (Kahire: Maḥba'at al-Ḥalabī va-Avlādihi, 2 cilt, 1349/1930)[ bundan sonra *Muv.*], i. 97.

56 *Muv.* İ. 120. Karıştır. İbn Abd'l-Berr, *al-Tamhīd li-mā fi l-Muvatta' min al-mā'āni va-l-asānīd* (Mohammedia: Vizāratu'l-Avkāfi va-Ş-Şu'ni'l-İslāmiyye, 24 cilt, 1397-1411/1977-91), iv. 273.

lerde ‘peş peşe’ sözcüğü kullanılmadan sadece *şalāṣati ayyāmin* (‘üç gün’) diye okunmuştur<sup>57</sup>.

iv. Hz. İbn Ömer K. 65. 1’i kısaca *li-‘iddatihinna* (‘iddet [dönem]lerinde’) yerine *fa-ṭalliḳühunna li-qubuli ‘iddatihinna* (‘onları iddet dönemlerinin başında boşayın’) olarak okur<sup>58</sup>. Bu kıraat, iddet dönemine daha uzun bir süre tanınması ve evliliği yeniden değerlendirmek için en uzun süreyi sağlaması bakımından boşanma için en uygun vaktin temizlik döneminin başı olduğu anlamına gelmektedir.

v. Hz. Āiše (r.a.) Kur’ân’ın bir parçası olduğunu söylediği (*fīmā unzila min al-qur’ân*) emzirmeyle ilgili bir ayete atıfta bulunur, *‘aşru raḍa’atin ma’lümātin yuharrimna* (‘bilinen on emzirme haram kılar [yani evlenme engeli oluşturur]’), sonra bu ayetin Hz. Peygamberin vefat ettiği sıralarda Kur’ân’ın bir parçası olarak okunmakta olan (*fīmā yuqra’u min al-qur’ân*) *hams(in) ma’lümāt(in)* ile nesh edildiğini anlatır<sup>59</sup>.

vi. Hz. Ömer (r.a.) ‘recim ayeti’ne (*āyat al-racm*) atıfta bulunur, *al-şayḫu va-l-şayḫatu fa-rcumūhumā l-batta* (yaklaşık anlam ‘geçkin erkek ve geçkin kadını bir kerede sonlarını getirecek şekilde recm edin’) ve böyle bir ayeti gerçekten okuduklarını (*fā-innā qad qara’nāhā*) ilave eder<sup>60</sup>.

Görüldüğü üzere, yukarıdaki varyantların tamamı belirli sahabelerin isimleriyle birlikte anılmıştır, öte yandan madde (ii)’de açıkça Hz. Peygambere isnad edilirken, madde (v) ve (vi)’de Kur’ân olarak okunan ayetlerden oldukları tarif edilen bu kıraatlerin peygamberî, dolayısıyla ilâhî, dayanağa sahip olduğuna açıkça işaret edilir. (Şunu da not etmeliyiz ki, Hz. Āiše (r.a.)’in emzirme hakkındaki ayet veya ayetlere yaptığı atıf, bilhassa *nusiḥna bi-hams(in) ma’lümāt(in)* ibaresindeki *hams(in)* ve *ma’lümāt(in)* lafızlarının dilbilgisi kurallarına göre durumları göz önünde bulundurulduğunda, ibarenin ve/veya telaffuzun okunuşuna yapılmış bir atıf değil de hükme, yani anlama, yapılmış bir atıf olduğu açıktır).

Bu varyantların sahip olduğu Peygamberî, ve dolaylı olarak ilâhî, dayanak literatürün başka yerlerinde daha açık bir biçimde ifade edilmiştir. Çok net bir örnek verecek olursak: Müslim’in (ö. 261/875) *Şahîh*’inde kaydettiğine göre Ebū’d-Derdā’ (r.a.) Şam’da ‘Alkame’ye, İbn Mesud’un arkadaşlarından biri, İbn Mesud’un Leyl (K. 92) suresinin başını nasıl okuduğunu bilip bilmediğini sormuştur. ‘Alkame, normatif olan *va-mā halaqa l-zakara va-l-unṣā*

57 *Muv.*, i. 223.

58 *Muv.*, ii. 35.

59 *Muv.*, ii. 45.

60 *Muv.*, ii. 168.



(erkeği ve kadını yaratana) yerine ‘*va-l-layli izā yağšā...va-l-zakari va-l-unşā*’ (kapladığı zaman geceye...erkeğe ve kadına) yanıtını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebū’d-Derdā’ da, ‘ben de Allah’ın resulünden (s.a.v.) böyle okuduğunu duydum, ama bu insanlar benden *va-mā halaqa [l-zakara va-l-unşā]* diye okumamı istiyorlar, ve ben onları dinlemeyeceğim’ demiştir<sup>61</sup>. Yukarıda geçen *va-şalāti l-‘aşri* örneğinde olduğu gibi, bu atıfta da belirli bir ayetin farklı okunuş biçimleri hakkında peygamberî dayanağın olduğuna işaret edilir, bu örnekte ise sözcük ilavesi yerine sözcük düşmesi vardır.

Sonradan yazılı hale getirilen Kur’ân metnine uyumlu varyantlara müsaade eden ve bizzat Hz. Peygambere atfedilen başka referanslar da bulmak mümkündür. Bir çok *Tefsir* eserinde –en meşhurlarından olması hasebiyle et-Taberî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirlerini burada sadece örnek olması için zikrediyoruz– sahabi ‘Abdullāh ibn Sa’d ibn Ebī Serh el-‘Âmidî’nin (‘Abdullāh ibn Ebī Serh veya kısaca İbn Ebī Serh diye bilinir) Kur’ân ayetlerini yazıya geçiren vahiy katiplerinden biri olarak tanındığı, fakat sonra bir ayetin sonunda kasıtsız olarak yaptığı bir hatayı Hz. Peygamber de doğrulayınca dininden döndüğü ve bu olayın onu vahyin ilahi tabiatı konusunda şüpheye sevk ettiği kaydedilir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber’in dikte ettiği ‘*azîzun hakîm* (‘izzet ve hikmet sahibidir’) ibaresini İbn Ebī Serh’in ‘*ğafûrun rahîm* (‘bağışlayıcıdır ve merhametlidir’) diye yazdığı anlatılır. Sonra yazdıklarını Hz. Peygambere okur, ve Hz. Peygamber ona, ‘Evet, hepsi aynıdır (*na‘am, savā*)’ der<sup>62</sup>. Rivayetin başka versiyonlarında Hz. Peygamber’in *va-l-lāhu ğafûrun rahîm* (‘ve Allah bağışlayıcıdır ve merhametlidir’) diye dikte ettiği, İbn Ebī Serh’in ise onu *va-l-lāhu samî‘un ‘alîm* (‘ve Allah her şeyi işitendir ve bilendir’) olarak değiştirdiği, Hz. Peygamberin ‘İkisi aynı şeydir (*zâlika savā*)’ ibaresine kadar aktarılır<sup>63</sup>; ya da Hz. Peygamber’in ‘*aliyyun hakîm* (‘yücedir ve hikmet sahibidir’) diye dikte ettiği, İbn Ebī Serh’in ‘*ya da ‘alîmun hakîm* (‘her şeyi bilendir ve hikmet sahibidir’)mi?’ diye sorduğu ve Hz. Peygamberin ‘Evet. İkisi de doğrudur (*kullun şavāb*)’ dediği<sup>64</sup>; ya da Hz. Peygamber’in ‘*alîman hakîman* (‘yücedir ve hikmet sahibidir’) diye dikte etmiş olabileceği ve İbn Ebī Serh’in bunu *samî‘an ‘alîman* (‘her şeyi işitendir ve bilendir’) olarak yazmış olabileceği nak-

61 Muslim, *Şahîh*, ii. 206 [= K. *al-Şalât: b. Mâ yata‘allaqu bi-l-qir‘ât*].

62 Et-Taberî, *Tafsîr* [= *Câmi’ al-bayân fî tafsîr al-Qur‘ân*] (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 30 cilt, 1398/1978; orijinal baskısı Kahire: Dâru’t-Tibâ‘ati’l-Emîriyye, 1330 [1912]), vii. 181 (K. 6. 93’ün altında)

63 İbn ‘Atiyye, *Tafsîr* [= *al-Muharrar al-vacîz fî tafsîr al-kitâb al-‘azîz*] (Mohammedia: Vizâratu’l-Avkâfi ve’-Şu‘ûni’l-İslâmiyye, 16 cilt, 1395-1411/1975-91), vi. 108 (K. 6. 93’ün altında)

64 İbn ‘Atiyye, *Tafsîr*, ix. 225 (K. 23. 14’ün altında)

ledilir<sup>65</sup>. Kendi ibarelerinin vahyin ibareleri olduğunu doğrulamayı andıran bu olay, bize söylenen, İbn Ebî Serh'in şüphelerine yenik düşmesi sonucunu doğurmuştur, zira kendi sözcükleri vahiy olarak kabul edildiğine göre, vahyin geri kalanının gerçek ilahi sözler olduğuna nasıl güvенеcektir?<sup>66</sup> (Başka bir rivayette, yine İbn 'Atiyya ve diğerlerinden aktarılır, *Mu'minûn* suresinin(K. 23) 14. ayetinin sonundaki *fa-tabāraka l-lāhu aḥsanu l-hāliqîna* (yaratıcıların en iyisi olan Allah) ibaresi İbn Abî Sarh'ın spontane bir ilavesi olduğu, Hz. Peygamberin takip eden doğrulamasının da onun şüpheye düşerek dininden dönmesine sebep olduğu söylenir, bu ilave aynı zamanda Hz. Ömer ibn el-Hattâb'a da atfedilir<sup>67</sup>.)

Yukarıda da not ettiğimiz gibi, başlangıçta mevcut olan değiştirme ve/veya yer değiştirme esnekliği bazıları (İbn Ebî Serh için böyle olmuş olmalı) için şaşırtıcı olmuşken, kaynaklarımızın başka yerlerinde bu esneklik makul bulunmuştur. Kısaca gördük ki, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi düşüncesi, tam olarak yukarıda anılan ibarelerde *-ğafûrun rahîm, samî'un 'alîm, 'azîzun hakîm*, vb.- 'ceza ayeti rahmet, rahmet ayeti ceza ayetiyle bitirilmediği sürece', ibarelerin yer değiştirmesini de içine alan bir anlam yüklenmiştir. O halde bunun bir çeşit takrîrî sünnet olduğu ve İbn Ebî Serh'in bu sünneti anlama veya kabul etme konusunda hataya düştüğü neticesini çıkarabiliriz<sup>68</sup>.

### İbn Mes'ûd'un Kıraati

Ebü'd-Derdâ'nın (r.a.) Leyl suresindeki ibareyi *va-l-zakari va-l-unsâ* şeklinde okuması ve bizzat Hz. Peygamberden öğrendiği bu kıraati bir başkasının kıraatiyle değişmeye isteksiz oluşu konusunu anlatırken İbn Mesud'un kıraatine atıfta bulunmuştuk. Benzer biçimde İbn Mesud'un sert bir şekilde Hz. Osman'ın bütün ümmeti tek bir Kur'an metninde birleştirme kararına karşı çıktığı söylenir. İbn Mesud, en azından Zeyd ibn Sâbit kadar, daha iyi değilse, Kur'an bilgisine sahip olduğunu düşünüyordu ve Hz. Osman döneminde Kur'an'ın 'nihai edisyonunu yönetme görevi Zeyd ibn Sâbit'e emanet edilmişti. İbn Mesud bunu şöyle ifade eder 'Zeyd çocuklarla oynar ... [çocuk] iken ben Hz. Peygamberin ağzından yetmiş sure öğrenmişim.'<sup>69</sup>

65 Et-Tabarî, *Tafsîr*, vii. 181 (K. 6. 93'ün altında)

66 Et-Tabarî, *Tafsîr*, vii. s. 181 (K. 6. 93'ün altında)

67 İbn 'Atiyye, *Tafsîr*, vi. 108 (K. 6. 93'ün altında), ix. 225 (K. 23. 14'ün altında); el-Beydâvi, *Tafsîr*, ii. 198 (K. 6. 93'ün altında); el-Kurtubî, *Tafsîr*, vii. 40-1 (K. 6. 93'ün altında)

68 *Takrîrî sünnet* kavramı için bkz. 'Abdülvehhâb Halef, *İlm usûl al-fiqh* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 11.baskı, 1397/1977), 36-7; Muḥammad Ebu Zehra, *Usûl al-fiqh* (Kahire[?]: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, *yaklaşık* 1377/1958), 105; 'Abdulkerîm Zeydân, *al-Vaciz fi usûl al-fiqh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 167.

69 İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1005-6; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâb al-Maşâhîf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1405/1985), 21. Karşılaştır: Ahmed İbn Hânel, *Musnad*, ii. 71.

Bundan başka, İbn Mesud kıraatinin, çoğu yazılı form yerine şifahi olsa da, Hz. Osman'ın kararından sonra uzun bir süre varlığını sürdürdüğüne dair hatırı sayılır kanıtlar bulunmaktadır. İbn Mesud 32/652'de vefat etmiştir, fakat İbn Mücâhid, Kufeli âlim ve kârî, on dört kıraatin imamlarından biri, el-A'meş'in (60-148/680-765) geçmişte şahit olduğu Kufe halkının kıraati hakkında 'bugün sizin aranızda 'Abdullah'ın [İbn Mesud] kıraati ne kadar biliniyorsa Zeyd'in kıraati de o zamanlar aynı derecede bilinirdi, sadece bir iki kişi tarafından okunurdu' mealindeki sözlerini kaynak olarak gösterir<sup>70</sup>. Bu durum İbn Mesud kıraatinin onun vefatından sonra el-A'meş'in yaşadığı döneme kadar bir süre baskın kıraat olmaya devam ettiğini göstermektedir. Kufeli meşhur tabii Saïd ibn Cübeyr (ö. yaklaşık 95/713-14) kendi döneminde Ramazan boyunca her gece kıldırıldığı namazlarda İbn Mesud'un kıraati ile 'Zeyd'in kıraati'ni, yani 'standart' metne göre yapılan kıraati, dönüşümlü olarak okuduğu anlatılır<sup>71</sup>. Doğrusu, el-Haccâc'ın ('Abdûlmelik'in Irak valisi) 84 veya 85/703-4 yılı civarlarında İbn Mesud kıraatini yasaklamak ve Hz. Osman metnini, *elif* harfinin yazımı dâhil birkaç imla değişikliği olsa da, yeniden kabul ettirmek için uyguladığı baskıya kadar Kufe'de okunmaya devam ettiği anlaşılmaktadır<sup>72</sup>. Dahası, hicri ikinci yüzyılda Medine'de imam Mâlik, İbn Mesud'un kıraatiyle namaz kıldırana uyanın namazının geçersiz olacağına, devlet yöneticilerinin halkı bu kıraate göre yazılmış *muşhaf*ları satmaktan veya bu kıraate göre okumaktan men etmeleri ve bunları yapanları cezalandırmaları gerektiği hükmünü vermişti<sup>73</sup>. İmam Mâlik'in fetvası, o dönemde bile İbn Mesud'un kıraatini yeterince iyi bilenlerin bulunduğu, hatta bu kıraate uygun yazılmış bazı nüshaların veya Kur'ân bölümlerinin *-el-Fihrist*'in yazarı İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995) anlattıkları ve bunlardan birinde gördüğünü iddia ettiği<sup>74</sup> nüshalar gibi- o döneme kadar ayakta kalabildiğine ve bu sebeple hakkında yorum yapmaya degecek kadar devam etmekte olan bir mesele olduğuna işaret eder. Bununla birlikte imam Mâlik, sahabenin ritüellerinin bir parçası olan kimi kıraatleri biliyordu ve Kur'ân tilaveti bağlamı dışında bunların zikredilmesine izin vermişti<sup>75</sup>. Rahatlıkla diyebiliriz ki Kur'ân'ı her-

70 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 67.

71 İbnu'l-Cezerî, *Ğāya*, i. 305.

72 Bkz., now, Omar Hamdan, 'The Second *Maşâhif* Project', özellikle 798-801.

73 Bkz. *Al-Mudavvana al-Kubrâ*, Şahnûn tarafından imam Mâlik, İbnu'l-Kâsim ve başkalarına ait görüşlerin derlendiği eser (Kahire: Maṭbaatü'l-Sa'ade, 16 cilt, 1323-4 [1905-6], i. 84 (İbn Mesud kıraatiyle okuyanın arkasında namaz kılmak); İbn Rüşd [al-Cadd], *al-Bayân va-l-taḥşîl* (ed. Muḥammad Ḥaccî; Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 20 cilt, 1404-7/1984-7), ix. 374 (İbn Mesud kıraatinin imlasını veya tilavetini önlemek).

74 İbnu'n-Nedîm, *al-Fihrist* (Kahire: Maṭbaatü'l-İstikâme, thz.), 46 [= *al-fann al-sâlis min al-maqâla al-ülâ, b. tartîb al-Qur'ân fi muşhaf 'Abdallâh Ibn Mas'ûd*].

75 Bkz. İbn Abdî'l-Berr, *Tamîd*, viii. 292; al-Vaṣarîsî, *Mi'yâr*, cilt xii. 111 (her ikisi de imam Mâlik'in görüşlerini İbn Vehb'in *Câmi'* isimli eserinin *Kitâb al-Tarğîb* bölümünde naklettiği şekilde kaydetmişlerdir).

hangi bir kıraate göre okuma yasağı bu kıraatlerin bizzat *haram* oluşlarından kaynaklanmamaktaydı, zira (a) sahabe, bu kıraatleri Kur'ân tilaveti maksadıyla okumayacaklarına dair Hz. Osman'a katılmışlardı ve (b) bunu toplumu ihtilaftan korumak için yapmışlardı, çünkü Müslümanların birliğini korumak, okunmasına müsaade edilen bütün seçeneklerin korunmasından daha önemliydi. O halde mesele politik bir meseleydi: halifenin fermanı yayımlandığında, ki bu toplumun birliği için yapılmıştı, toplumun birliği uğruna halka düşen bunu uygulamak olmalıydı. (sonraki sayfalara bkz.)

### Yedi Harf Hadis(ler)i

Yukarıda geçen rivayetlerin tamamı, yazılı metnin seslendirilişini içeren varyantların yanı sıra ayetin genel anlamında bir farklılık olmaksızın bizzat metnin biçimindeki farklılıkları içeren varyantların mevcudiyetini göstermektedir. Bundan başka, bu varyantlar gerek açık bir şekilde, yukarıdaki örneklerin bir çoğunda belirtildiği gibi, gerek dolaylı bir şekilde, sahabenin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in hoşlanmayacağı ve vahyin makbul biçimine denk düşmeyecek bir şekilde okumayacakları düşüncesinden hareketle, Hz. Peygambere dayanmaktadır. Şüphesiz bu olgunun geleneksel açıklaması birçok sahabiden aktarılmış olan ve Ku'ân'ın 'yedi harf üzere' (*'alā sab'ati ahıruf*) indirildiği haberini içeren bir demet hadistir. Bu rivayetlerden en meşhur olanı, imam Mâlik'in *Muvatta'*nda ve sonraki dönem hadis koleksiyonlarında da bulunan, aşağıdaki rivayettir. Hz. Ömer ibn el-Hattâb şöyle anlatır:

Hişâm ibn Hâkîm ibn Hizâm'ı, Furkan suresini [K. 25] benim okuduğumdan farklı bir şekilde okurken duydum ve bana bu şekilde okumayı Hz. Peygamber (s.a.v.) öğretmişti. Üzerine yürümek istedim sonra vazgeçerek namazını bitirmesine izin verdim. Elbisesinden tuttum, Allah resulünün (s.a.v.) yanına götürerek dedim ki 'ey Allah'ın resulü, ben bu adamı Furkan suresini senin bana öğrettiğinden farklı bir şekilde okurken duydum'. Allah resulü (s.a.v.) 'onu bırak' dedi ve ekledi 'oku Hişâm', Hişâm daha önce okuduğu gibi okudu. Allah resulü (s.a.v.) 'böyle indirilmiştir' dedi. Sonra bana dönerek okumamı söyledi, ben de okudum, ve Allah resulü (s.a.v.) şöyle buyurdu 'böyle indirilmiştir. Bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir (*'alā sab'ati ahıruf*), hangisi kolay[ınıza] gelirse öyle okuyun'<sup>76</sup>.

76 *Muv. İ.* 159-60; *Muvatta' al-İmâm Mâlik Ibn Anas, rivâyat Ibn al-Qâsim va-talhîş al-Qâbisî* (ed. Muḥammad Ibn 'Alavî Ibn 'Abbâs al-Mâlikî; Cidde: Dâruş-Şurûk, 2. baskı, 1408/1988), 101-2; *al-Muvatta' li-l-İmâm Mâlik, rivâyat al-Qa'nabî* (ed. 'Abd al-Hafîz Mansûr; Kuveyt: Şeriketüş-Şurûk, thz.), 134-5; *al-Muvatta' li-İmâm Dâr al-Hicra Mâlik Ibn Anas, rivâyat abî Muş'ab al-Zubrî al-Madanî* (ed. Başşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Maḥmûd Muḥammad Hâilî; Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 2 cilt, 1413/1993), i. 92-3; *al-Muvatta' li-İmâm Dâr al-Hicra va-Âlim al-Madîna Mâlik Ibn Anas al-Aşbahî, rivâyat Su-*

(N. B. *Muvatta'*'nın mevcut beş rivayetinde bu hadisin bulunması bu rivayetin imam Mâlik'e isnadını güçlendirir. Sözü edilen beş rivayetin sahipleri, Endülüslü Yahyâ ibn Yahyâ al-Laysî, Mısırlı Ibn al-Qâsim, Basralı al-Qa'nabî, Medinelî Abû Muş'ab al-Zuhrî ve Iraklı Suvayd al-Ĥadasânî'dir)

'Abdürrezzâk es-Şan'ânî (ö. 211/827), bir diğer erken dönem hadis musan-nifi, aynı hadisi Hz. Ömer'den rivayet eder, ayrıca Übey ibn Ka'b'dan bir baş-ka 'yedi harf' hadisi daha rivayet eder (sahabe arasındaki en meşhur karilerden biri). 'Abdürrezzâk'ın rivayetinde Übey şöyle anlatıyor:

Arkadaşlarımdan biriyle bir ayet konusunda anlaşamamıştık ve bunun için Allah'ın resulüne gitmiştik (s.a.v.), O 'oku Übey' dedi, ben de okudum. Sonra diğer adama 'oku' dedi, o da okudu. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ikiniz de güzel ve doğru okudunuz' '*muhsin mucmil*' dedi. Ben 'ikimiz de doğru okumuş olamazız' dedim, Hz. Peygamber göğsüme vurdu (*dafa'a [daraba] fi şadri*) ve şöyle dedi 'Kur'an indirildi ve bana soruldu, 'bir harf üzere mi yoksa iki harf üzere mi?' ben 'iki harf üzere' dedim. Bana yine soruldu, 'iki harf üzere mi yoksa üç mü?' ben 'üç harf üzere' dedim. Böylece yedi harfe ulaşıncaya kadar devam etti. Rahmet ayetini azap ayetiyle, azap ayetini de rahmet ayetiyle karıştırdığın sürece bunların hepsi doğrudur (*kâfin şâfin*). Eğer *azîzun hakîm* (izzet ve hikmet sahibi) [ile biten bir ayet gelir] de sen *samî'un alîm* (her şeyi işten her şeyi bilen) dersen, işte o zaman Allah her şeyi işten ve her şeyi bilendir<sup>77</sup>.

Ahmed ibn Hanbel'in *al-Musnad* ında aktarılan bir başka versiyonda hadis şöyle bitiyor: 'Eğer *ğafûran rahîman* (çokca bağışlayan merhametli), *samî'an alîman* ya da *alîman samî'an* diyecek olursan, azap ayetini rahmetle, rahmet ayetini azapla bitirmediğin sürece Allah söylediğin gibidir<sup>78</sup>; Ebu Dâvûd'un *Sunan*'ında kaydettiği bir versiyonda ise şöyle biter: 'Azap ayetini rahmetle, rahmet ayetini azapla bitirmediğin sürece ister *samî'an alîman* de ister *azîzan hakîman* de hepsi doğrudur<sup>79</sup>.

Üçüncü ve daha kısa bir '*yedi harf*' hadisi ise Hz. İbn 'Abbâs'ın rivayetiyle Muslim'in *Şahîh*'inde kaydedilmiştir, Hz. İbn Abbâs, Allah resulünün (s.a.v.)

vayd Ibn Sa'îd al-Ĥadasânî (Manama: Idârat al-Avqâf al-Sunniyya, 1410/1994), 112. Ayrıca bkz. 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, *al-Muşannaḥ* (ed. Habîb al-Rahmân al-A'zamî; Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 11 cilt, 1970-2), xi. 218-19; el-Buhârî, *Şahîh* (ed. Muḥammad Zihni; Beyrut: Dâru'l-Fikr, 8 cilt, thz.; orijinal baskısı İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1315 [1898]), vi. 100 [= *K. Faḍâ'il al-Qur'ân: b. unzila al-Qur'ân 'alâ sab'at ahruf*]; Muslim, *Şahîh*, ii. 202 [[= *K. Al-Şalât: b. bayân anna al-Qur'ân 'alâ sab'at ahruf va bayân ma'nâhu*].

77 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, *al-Muşannaḥ*, xi. 219-20.

78 Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, viii. 25-6.

79 Ebu Dâvûd, *Sunan*, ez-Zurkânî'nin *Şarḥ al-Muvatta'* isimli eserinin haşiyesinde (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 4 cilt, 1310/1893), ii. 12-13 [*K. al-Şalât: b. unzila al-Qur'ân 'alâ sab'at ahruf*].

şöyle buyurduğunu anlatır: ‘Cibril bana bir *harf*e göre okumayı öğretti fakat ben, yedi *harf*te duruncaya kadar ondan daha fazlasını istemeye devam ettim’. Muslim, hadisin devamında ikincil ravilerden biri olan İbn Şihâb’ın açıklamasını ekler: ‘bu yedi *harf*’in tamamının, helaller ile haramların yer değiştirmedigi, tek anlamı olan (*fî l-amr al-lazî yakûnu vâhidan*) ayetlerle alakalı olduğunu duydum<sup>80</sup>. Başka bir deyişle, yedi *harf*’in içerdiği farklar metnin ana fikrini veya anlamını etkilememekte, sadece formunu etkilemektedir: mesaj daima birdir.

Bu hadislerden birinin, ikisinin veya üçünün çeşitli versiyonları başka sahabilerden, İbn Mesud ve Ebû Hüreyre gibi, aktarılan diğer birkaç versiyonla birlikte üçüncü asır temel hadis mecmualarının neredeyse tamamında yer almıştır, bu versiyonların tamamı Kur’ân’ın yedi harf üzere (*‘alâ sab’ati ahruŧ*) indirildiği fikrini içerir. Aşağıda bazı rivayetlere atıf yapma fırsatı bulduysak da burada diğer versiyonların tamamını sunmaya kalkışmayacağız. Fakat bu rivayetlerde tekrar eden birkaç temayı özetleyebiliriz:

1. Rivayetlerde iki veya daha fazla sahabe, her ikisi de okuyuşlarını Hz. Peygambere dayandırmakla beraber bir ayet veya surenin okunuşu konusunda anlaşmazlığa düşer;
2. Kimin doğru kimin yanlış okuduğuna karar vermesi için Hz. Peygambere giderler, fakat Hz. Peygamber ikisinin de doğru okuduğunu söyler;
3. Birden fazla doğru versiyonun olabilmesi gerçeği bazılarını ciddi olarak şüpheye sevk eder;
4. Hz. Peygamber bu versiyon çokluğunun - dilsel anlamda bir versiyondur ve ‘yedi *harf*’ ibaresi ile ifade edilmiştir - Cibril aracılığıyla ilahi temelli olduğunu anlatır;
5. Bu versiyon çokluğu, geneli eğitimsiz olan, çoğu yazıya veya kutsal metin normlarının herhangi bir türüne alışkın olmayan halka kolaylık sağlamak içindir;
6. Kişi nasıl öğrendiyse öyle okumalı, diğer taraftan bunu yapmanın başka biçimleri olduğunu da yadsımamalıdır;
7. Bu *harfler* hakkında tartışmaya girmek, özellikle onlardan herhangi birini inkar etmek –ki Kur’ân’ın bir bölümünü inkar etmek demektir- *kufîr* ile eşdeğerdir.

80 Muslim, *Şahih*, ii. 202 [= *K. al-Şalât: b. bayân anna al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruŧ va bayân ma’nâhu*]; Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 671; et-Taberî; *Tafsîr*, i. 11; Ebu Dâvûd, *Sunan*; ii. 12 [= *K. al-Şalât: b. unzila al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruŧ*] (burada sadece İbn Şihâb’ın açıklaması bulunmaktadır). İbn Şihâb’ın açıklamasına yer vermeyen aynı hadis için bkz. el-Buhârî, *Şahih*, vi. 100 [= *K. Fađâ’il al-Qur’ân: b. unzila al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruŧ*]; Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 566; et-Taberî; *Tafsîr*, i. 11.



Dikkati çeken en önemli husus ise, bütün bu hadislerin, birçoğunun beklentisinin aksine, Kur'ân'ın, çok erken dönemlerden itibaren bütün sesli ve sessizleriyle birlikte sabitleşmiş ve tamamıyla değişmez olmadığını göstermesidir. Dahası, her biri '*yedi harfe göre*' ibaresiyle birlikte aktarılan ve açık bir biçimde makbul addedilecek değerde rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, temel anlam ve mesajında herhangi bir değişme olmadığı sürece bir kelimenin yapısının değişmesi ve/ veya bir ibarenin başka bir ibareyle değiştirilmesi gibi farklılıklar içerir.

### **Yedi Harf Hadis(ler)inin Geleneksel Yorumları**

Söz konusu hadiste yer alan '*yedi harf*' ile ilgili ciddi tartışmalar bulunmaktadır. (Kolaylık sağlaması açısından, gerçekte tek bir ana temaya sahip hadisler destesinden söz ediyor olsak da, daha önce bahsi geçtiği üzere, cümlelerimizi tek hadis olduğunu varsayarak kurmayı tercih edeceğiz.) Herhalde bu tartışmaların en faydalı ve kapsamlı olanı İbnu'l-Cezerî'nin on kıraat ile ilgili kitabının girişinde, *al-Naşr fî l-qirā'ât al-ʿaşr*, hadisin içerdiği temel meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğu tartışmadır<sup>81</sup>.

O, bunları on başlıkta özetler, fakat biz sadece şu dört başlıkla ilgileneceğiz:

1. *Harf* kelimesinin anlamı nedir?
2. Malum hadis bağlamında '*yedi harf*' nedir?
3. Niçin başka bir rakam değil de '*yedi*' harftir?
4. '*Muşhaf-ı Osmânî*' yedi harfin tamamını içermekte midir?

İbnu'l-Cezerî'nin argümanlarının büyük bir kısmını özetleyerek ve/veya başka sözcüklerle anlatarak sırasına göre kısaca yer vereceğiz.

### **Harf Sözcüğünün Anlamı**

Harf sözcüğü temelde 'uc, kenar, sınır' (*tarf, hāffa, hadd*) veya 'yön, taraf' (*vach, nāhiya*) anlamlarına gelmektedir. Bu sözcük aynı zamanda kelime veya kelimeleri oluşturan harflere bazen de anlamı genişletmek suretiyle bir bütün olarak bu kelimelere delalet eden (tıpkı *kalima* 'kelime' sözcüğünün tek bir sözcük yerine kelimeler grubuna, veya ifadeye, delalet etmek üzere kullanabildiği gibi) daha özel lengüistik anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamlardan ilkinin çoğulu *hıraf* iken, ikincisinin, üç ila on rakamları arası için *ahruf* killet çoğulu, bunun üzerindeki sınırsız rakamlar için ise *hurûf* genel çoğulu bulunmaktadır.

81 Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 23-8, 31-3

Kelimenin fiil formu olan *harafa*, bir şeyi kenara çekmeyi veya bulunduğu yerden uzaklaştırmayı (*harafa al-şay' an vacihi = şarafahu*), başka bir deyişle yerini değiştirmeyi çağırıştır. İkinci formu *harrafa* da *yuharrifuna l-kalima an mavādi'ibi* ('onlar kelimelerin anlamlarını çarpıtıyorlar'; K. 4. 46, 5. 13) Kur'an ifadesinde olduğu gibi bir şeyin yerini değiştirme veya bir şeyi başkasının yerine geçirme anlamlarına delalet etmektedir. Fiilin beşinci ve altıncı formları olan *taharrafa* ve *inharafa* fiilleri ise *mutaharrifan li qitālin* ('savaşa (tekrar) katılmak için bir yana dönerek'; K. 8. 16) Kur'an ifadesinde olduğu gibi bir kimsenin yerini değiştirmek için 'dönüp gitmesi' veya 'bir yana dönmesi' anlamını ifade eder.

O halde, Kur'an için kullanılan 'yedi harf'li nitelemesini sözcük anlamından yola çıkarak 'yedi-yönlü' şeklinde ifade etmemiz pekala mümkündür.

İbnu'l- Cezerî, ed-Dānî'nin 'yedi harf' hadisi anlayışına atıfta bulunur ve değerlendirir. Ed-Dānî'ye göre harf sözcüğü ya (i) 'lehçelere bağlı farklılıklar' (*avcuh min al-luğāt*) anlamını ifade eder ki, bu dilin kullanım biçimleri, yani her bir kiraatin dilin bir biçimine ya da 'yön'üne tekabül etmesidir. Yahut (ii) *harf* kelimesi varlıklara parçalarının adını verme geleneği uyarınca kullanılmış: ve okuyuşa *harf* denmiştir. Bir okuyuş birçok kelime ihtiva etse bile bu tekil kelime kullanılmıştır, zira her okuyuşta bir kelime veya *harf* bir şekilde değişmektedir, kimi zaman dizilişi, kimi zaman telaffuzu bazen de ekleme veya çıkarma yapılmak suretiyle muhtevası değiştirilmiştir.

İbnu'l- Cezerî her iki anlamın mümkün olduğunu, fakat birinci anlamın hadisteki 'yedi harf' genel fikrine daha uygun olduğunu, ikinci anlamın ise 'çok harf' (*hurūf kasīra*) fikrine daha uygun olduğunu kaydeder. Bu çok harf fikri, Hz. Ömer'in naklettiği rivayetin bazı versiyonlarında zikredilmiştir. Bu rivayet, Hz. Hişâm'ın Furkân suresini Hz. Ömer'in Hz. Peygamberden öğrendiğine kıyasla birçok farkı ihtiva eden bir okuyuşla (*alā hurūf kasīra*) okuduğunu anlatıyordu<sup>82</sup>.

### Hadiste Geçen 'Yedi Harf' Nedir?

İbnu'l- Cezerî, iki hususta fikir birliği olduğunu anlatır: birincisi 'yedi harf' bir kelimeyi yedi farklı biçimde okumak anlamına gelmez, çünkü böyle bir durum, *uffin* (K. 17. 23), *Cibril* (K. 2. 97), *acrih[i]* (K. 7. 111), *hayhāta* (K.

82 Hz. Ömer'den nakledilen ve *hurūf* sözcüğünü içeren bazı versiyonlar için, örneğin bkz., el-Buhārî, *Şahih*, vi. 100 (K. *Fadāil al-Qur'an: b. unzila al-Qur'an 'alā sab'at ahruuf*); et-Tirmizî, *Şahih*, Ebu Bekr İbn al-'Arabî'de *Arıdat al-Ahvazî bi-şarh Şahih al-Tirmizî* (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 13 bölüm, thz.), xi. 60-1 (b. *Mā cā'a unzila al-Qur'an 'alā sab'at ahruuf*); en-Nese'î, *Sunan* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 8 bölüm, thz. [orijinal baskısı: Kahire: el-Matbaatu'l-Mişiyye]), ii. 151 (*Cāmi' mā cā'a fi l-Qur'an*); Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 98; et-Taberî, *Tafsir*, i. 10.

23. 36), ve *hayta* (K. 12. 23) kelimelerinde olduğu gibi<sup>83</sup>, Kur'an'da çok az sayıda örnekte bulunmaktadır; ikincisi 'yedi harf' malum yedi kıraat'e delalet etmez- konunun uzmanı olmayan bazı kimseler böyle düşünse de- zira yedi kıraat imamı o dönemde henüz doğmamıştır ve bu yedi isim hicri dördüncü asrın hemen öncesinde Ebu Bekr İbn Mücâhid tarafından bir araya getirilmiştir<sup>84</sup>.

İbnu'l- Cezerî'nin anlattığına göre, âlimlerin çoğu, yedi farklı harf'in dilsel veya diyalektel versiyonlar (*luğât*'in sözcük anlamı 'diller' olmakla beraber 'diyalektler' anlamında kullanılır) olduğunu kabul eder fakat bu diyalektel versiyonlar'ın ne olduğu konusunda ayrılırlar. Ebü 'Ubeyd bunların Kureyş, Hüzeyl, Şakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lehçeleri olduğunu söyler. Diğerleri, Hevâzin'i oluşturan Sa'd, Şakîf, Kinâne, Hüzeyl ve Kureyş olmak üzere beş lehçe ile 'Arapların bütün lehçeleri'ni içine alan iki lehçeden ibaret olduğu görüşündedirler. Ahmed el-Herevî'den<sup>85</sup> kaydedilen üçüncü bir görüş, Kur'an'da yedi lehçenin temsil edildiği, yani yedi lehçe bulunabileceği anlamına geldiğini söyler ki, bu Kur'an'ın yedi diyalektel versiyona sahip olduğu fikrinden ziyade Kur'an'da Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen v.b. yedi farklı lehçenin [yani lehçelerden örnekler ç.n.] bulunduğu anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, bu 'kabilese diyalekt' açıklamasının bir anlamı yoktur der İbnu'l-Cezerî: Ömer ibn el-Hattab ile Hişam ibn Hakîm, ikisi de Kureyşli olduğu halde, *Furqân* suresinin nasıl okunacağı konusunda anlaşamadılar. Başka bir deyişle, aynı kabileye mensup ve aynı lehçeyi konuşuyor olmalarına rağmen detaylarda anlaşmamışlardır.

Bazılarınca ortaya atılan ikinci bir açıklama girişiminde yedi harfin Kur'an'da bulunan yedi içerik kategorisini temsil ettiği kabul edilir, bunların içinde çeşitli hüküm türleri (örneğin helal, haram, muhkem, müteşabih, nasih, mensuh, v.b.) olabileceği gibi Kur'an muhtevasının başka türleri de olabilir (va'id, va'd, yakarış, mesel, geçmiş milletlerin kıssaları, v.b.). Diğer bir deyişle yedi harf, Kur'an'ın formundan ziyade içeriğiyle ilgilidir. İbnu'l-

83 Bkz. *uffin* (K. 17. 23, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 379; *Mu'cam*, iii. 316-17. *Cibril* (K. 2. 97, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 166-7; *Mu'cam*, i. 89-91; ayrıca İbn Mihrân, *Mabsût*, 133-4. *acrib[i]* (K. 7. 111, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 287-9; *Mu'cam*, ii. 386-7. *hayhâta* (K. 23. 36) için İbn Mihrân, *Mabsût*, 312; *Mu'cam*, iv. 209-11. *hita* (K. 12. 23) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 347; *Mu'cam*, iii. 158-61.

84 Bu husus Christopher Melchert tarafından çağdaş bir bağlamda teyit edilmiştir, 'The Relation of the Ten Readings to One Another', *Journal of Qur'anic Studies*, 10/2 (2008): 73-87, 82-84 arasında.

85 Ahmed el-Herevî (ö. 401/1011) için bkz. 'Umar Riđâ Kahhâla, *Mu'cam al-Mu'allifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 15 cilt, yaklaşık 1376/1957), ii. 150; Hayruddin Ziriklî, *al-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 8. baskı, 8 cilt, 1989), i. 210.

Cezerî içerikle ilgili dört tasnif girişimini zikrettikten sonra, bunların bir kısmı yukarıdaki kategorilerden, bir kısmı yukarıdaki kategoriler ile başkalarının bir araya gelmesinden yahut tamamen farklı kategorilerden müteşekkil çeşitli kombinasyonlar olduğunu ve bunların hiçbirisinin hadis bağlamına yönelik bir açıklama getiremediğini söyler. Çünkü birbiriyle anlaşamayıp meseleyi çözmesi için Hz. Peygambere (s.a.v.) başvuran sahabeler kelimelerin anlamları konusunda değil kelimelerin okunuşu konusunda anlaşamamışlardı. Başka bir deyişle onlar içerikten ziyade forma odaklanmışlardı. İbnu'l-Cezerî muhtemel karşıt-delil olabilecek et-Taberânî'nin İbn Mesud'tan naklettiği hadisi de bildirir. Hadis şunu söylemektedir:

Kutsal kitaplar cennetin tek bir kapısından gönderilmiş fakat Kur'an yedi kapıdan yedi harf üzere gönderilmiştir, bu harfler şöyledir: helal (müsaade edilenler), haram (yasaklar), muhkem (açık, devam eden hükümler), müteşabih (kapalı, belirsiz), darb-ı mesel (örnekler), âmir (emir veren) ve zâcir (uyaran). O halde onda helal olanı helal bil, haram olanı haram bil, muhkem olanıyla amel et, müteşabih olanlarında dur, mesellerinden dersler çıkar, zira bunların tamamı Allah'tandır-‘ancak sadece kalbi olanlar ibret alır’.

Fakat, der, bu hadis şu üç şekilden biriyle açıklanabilir: ya (i) burada zikredilen yedi *harf* kıraatle ilgili hadis(ler)de geçen yedi *harf* ile aynı değildir, çünkü bu hadiste yedi *harf*, helal olanlar ve haram olanlar v.b. ile ilintili izah edilirken, yani muhteva kategorileriyle, kıraatle ilgili hadislerde tilavet etmenin farklı biçimleri, yani biçim kategorileri, anlamına gelmektedir; ya (ii) iki hadis türünde de yedi harf aynı şeye, yani farklı tilavet biçimlerine, delalet etmekte fakat ‘helal, haram..v.b.’ kelimeler yedi kapıya racidir; ya da (iii) ‘helal, haram.. v.b.’ gibi kelimelerin yedi harf veya yedi kapı ile doğrudan ilişkisi yoktur: zikredilen yedi kategori yeni bir konu olarak o an zikredilmiştir<sup>86</sup>.

### Neden Başka Bir Sayı Değil de Yedi Harf?

İbnu'l-Cezerî, alimlerin ekseriyetinin Arap kabilelerinin yedi temel grupta toplandığı ya da hali hazırda yedi ‘saf’ lehçe (*al-luğât al-fuṣḥā*) bulunduğu ve hadiste kastedilenin bu lehçeler olduğu kanaatinde olduklarını söyler. Ona göre her iki anlayış da destekleyici delilden yoksun boş bir iddiadan başka bir şey değildir.

Bir başka grubun ise ‘yedi’ kelimesiyle bizzat bu sayının kastedilmesi gerekmediği, bunun yerine genişlik ve kolaylık anlamına geldiği ve dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bununla ilgili müsaadesi olduğu sürece kişilerin Kur'an'ı Arap diyalektlerinden herhangi biriyle okuyabileceği görüşünde olduklarını söy-

86 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 25.

ler. Araplar 7, 70 ve 700 sayılarını her zaman bizzat karşıladıkları miktarlar için değil, daha büyük miktarları ve/veya herhangi bir miktarı kastetmeksizin mübalağa maksadıyla kullanmışlardır. Allah Teâlâ söyle buyurur: 'bir tanenin yetmiş başak verdiği gibi' (K. 2. 261), ve 'onların bağışlanması için yetmiş defa yalvarsan da' (K. 9. 80); Hz. Peygamber (s.a.v.) de iyi amellerin sevabından bahsederken söyle buyurmuştur: 'yedi yüz kata kadar çıkar veya daha fazlasına'<sup>87</sup>.

Karşıt-delil teşkil edebilecek bir hadis literatürde yer almasaydı bu görüş isabetli olabilirdi İbnu'l-Cezerî 'ye göre. Söz konusu hadiste Cebrâil (a.s.) Kur'ân'ı bir harfe göre iletildiğinde Mikâil (a.s.) Hz. Peygambere daha fazlasını istemesini önerir. Hz. Peygamber bunun üzerine Allah'tan ümmetine kolaylık sağlamasını ister Cebrâil (as) de Kur'ân'ı iki harfe göre iletir. Mikâil (a.s.) yine Allah'tan daha fazlasını istemesini önerir, o da Allah'tan ümmetine kolaylık sağlamasını ister ve Cebrâil (a.s.) üç harfe göre iletir ve yedi harfe ulaşınca dek bu şekilde devam eder. Fakat Ebû Bekra'nın rivayetinde şöyle denir: 'Mikâil'e (a.s.) baktım, o susunca son sayıya ulaşıldığını anladım', bu hadise göre genel bir miktar yerine muayyen bir sayının kastedildiği anlaşıl-maktadır<sup>88</sup>.

Bize göre 'yedi' sayısı ile genel bir miktarın ifade edildiği, yani sınırlı düzeyde bir çeşitliliğin kastedildiği fikri geçerliliğini korumaktadır, zira harf sayısının altı ya da sekiz değil de yedide sonlandırılmasının sebebinin 'sınırlı düzeydeki çeşitliliği' hiçbir sayının yedi sayısından daha iyi ifade edemeyeceğine bağlayacak bir görüş ileri sürülebilir. Başka bir deyişle hadis sonuçta müsaade edilmiş 'yedi düzey'- 'yetmiş düzey' veya 'yedi yüz düzey' yerine- miktarında bir değişkenliğin hala var olduğunu anlatır.

İbnu'l-Cezerî , çoğunluğun görüşü olan 'yedi diyalekt' tezi ile azınlığın görüşü olan 'yedi farklı içerik kategorisi' açıklamasını bir kenara bırakarak meseleyle ilgili kendine has anlayışını ortaya koyar ve şöyle der:

Bu hadisin müşkül tabiatı hakkında otuz yıl kadar bir süre düşündüm ve nihayet Allah bana doğru olmasını ümit ettiğim bir anlayışı gösterdi. Bütün kıraat çeşitlerini – bunlar güvenilir (*şahîh*), standart dışı (*şâz*), sağlam olmayan (*da'îf*) ya da reddedilmiş (*munkar*) rivayetler olabilir – ve aralarındaki farklılıkları dikkate aldım ve bütün kıraatleri içine alan yedi varyasyon türü taksimatı yapılabileceğini gördüm.

87 Bkz., örneğin, en-Nevevî, *An-Navavî's Forty Hadith* [= *Matn al-araba'in al-navaviyya*] (çeviri Ezzeddin İbrahim ve Denys Jonson-Davies; Dimaşk: The Holy Koran Publishing House, 3. Baskı, 1977), 116-17 (hadis numarası 37).

88 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 26.

Sonra bu türleri aşağıdaki şekilde listeler:

1. Kısa-ses varyasyonları, kelimenin formunda veya anlamında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir, *al-buḥl*, *al-baḥal*, *al-buḥul* ve *al-baḥl* (K. 4. 37, 57. 24)<sup>89</sup>, ya da *yaḥsibu* ve *yaḥsebu* (K. 2. 273, v.b.)<sup>90</sup> örneklerinde olduğu gibi.
2. Kelimenin formunda herhangi bir değişiklik olmaksızın anlamında değişikliğe neden olan kısa-ses varyasyonları, *fa talaqqā Ādamu min rabbihī kalimātin* / *fa talaqqā Ādama min rabbihī kalimātun* (K. 2. 37)<sup>91</sup> ve *va-ddakara ba'da ummatin* / *immatin* / *amahin* / *ambin* (K. 12. 45)<sup>92</sup> örneklerinde olduğu gibi.
3. Kelimenin formunda bir değişiklik olmaksızın anlamında değişikliğe neden olan sessiz harflerin [noktalanış]ından kaynaklanan farklı okuyuşlar, *tablū* / *tatlū* (K. 10. 30)<sup>93</sup>, *nunaccika* / *nunaḥḥika* / *bi-badanika* / *bi-nidā'ika* (K. 10. 92)<sup>94</sup> örneklerinde olduğu gibi.
4. Kelimelerin formları farklı olduğu halde manasında değişikliğin olmaması, *baṣṭa* / *baṣṭa* (K. 2. 247, 7. 69)<sup>95</sup>, *al-şirāt* / *al-sirāt* (K. 1. 6)<sup>96</sup> örneklerinde olduğu gibi.
5. Kelimelerin hem formunda hem de manalarında farklılıkların bulunduğu varyasyonlar, *aşadda minkum* / *minhum* ('sizden daha kuvvetli / onlardan'; sadece K. 40. 21)<sup>97</sup>, *va-lā ya'talil yata'alla* ('geri durmasınlar / yemin etmesinler'; K. 24. 22)<sup>98</sup>, *fa-s'av* / *fa-mdū ilā zikri llāh* ('Allah'ı anmaya koyulun'; K. 62. 9) (yukarıya bkz.) örneklerinde olduğu gibi.
6. Kelimelerin diziminin farklı olması, *fa-yaqtulūna va-yuqtalūna* / *fa-yuqtalūna va-yaqtulūna* ('öldürürler ve öldürülürler / öldürülürler ve

89 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 233,627; İbn Mihrân, *Mabsût*, 179, 430; İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 26; *Mu'cam*, ii. 133.

90 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 191; İbn Mihrân, *Mabsût*, 154.

91 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 154; İbn Mihrân, *Mabsût*, 129.

92 Bkz. örneğin *Mu'cam*, iii. 172-3; al-Bannâ, *Ithâf*, 265; İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 64.

93 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 325; İbn Mihrân, *Mabsût*, 233.

94 *Mu'cam*, iii. 91-2; Karşılaştır: İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 58.

95 Bkz. örneğin Ed-Dânî, *al-Muqni'*, 89.

96 Bkz. örneğin *a.g.e.*, 95; mümkün olabilecek diğer telaffuzlar için ayrıca İbn Mücâhid, *Sab'a*, 105-8.

97 Ibid, 569; İbn Mihrân, *Mabsût*, 389.

98 Bkz. örneğin *Mu'cam*, iv. 242; İbn Mihrân, *Mabsût*, 317 ('ilk mushafta yâ'-tâ'-lâm şeklinde yazıldığını söylerler'); al-Bannâ, *Ithâf*, 323 (yata'alla: Ebu Ca'fer ve el-Hasan). Sözü edilen *ya'tali* kelimesinin hem 'geri durmak' hem de *yata'alla* kelimesi gibi 'yemin etmek' olan mümkün iki farklı anlamı hakkında bilgi için bkz., örneğin, İbn Cinnî, *Muhtasab*, ii. 149; İbn Âtiyye, *Tafsîr*, xi. 286.



öldürürler') (K. 9. 111)<sup>99</sup>; *va-câ'at sakratu l-mavti bi-l-haqq / va-câ't sakratu l-haqqi bi-l-mavti* ('ve ölüm ıstırabı hak olarak geldiğinde/ ve hakikatin ıstırabı ölümle birlikte geldiğinde') (K. 50. 19) (yukarıya bkz.) örneklerinde olduğu gibi.

7. Bir veya birden fazla harfin eklenmesi veya çıkarılmasından kaynaklanan farklılıklar, *va-avşā / va-vaşşā* (K. 2. 132)<sup>100</sup>, *va-mā halaqa l-zakara va-l-unşā / va-l-zakari va-l-unşā* (K. 92. 3) (yukarıya bakınız) örneklerinde olduğu gibi.

Bunlar, der İbnu'l-Cezerî , kaydedilmiş bütün kıraatleri kapsayan yedi tür varyant oluşturur. Ayrıca, telaffuz detaylarına dair fonetik farklılıklardan da söz etmek mümkündür, *izhār* (net telaffuz) ve *idğām* (asimilasyon/ kaynaştırma), *ravm* (ünlünün geçiştirilmesi veya eksik telaffuz edilmesi) ve *işmām* (ünlüyü, bilhassa *dammayı*, ses çıkarmadan telaffuz etmek)<sup>101</sup>, *tafhīm* (belirli bir ünsüzün kalın telaffuz edilmesi, bu bağlamda özellikle *şād*, *ṭā'* ve *zā'* seslerinin öncesi veya sonrasında lām sesinin ardından gelen *a* veya *ā* seslerine kapalı-ünlü özelliği vermek) ve *tarqīq* (belirli bir ünsüzün kalın telaffuz edilmemesi, bu bağlamda özellikle *i*, *ī* ve *ay'den önceki rā'* sesinin ardından gelen *a* veya *ā* seslerini 'normal', açık, telaffuz etmek)<sup>102</sup>, *med* ve *kaşr* (yani uzun ünlülerde hemze öncesinde veya hemze sonrasında ilave uzatmanın olup olmaması), *imāle* (yani *a* veya *ā* seslerini fazlasıyla açık telaffuz etmek) ve *fath* (*a* veya *ā* seslerini 'normal' değerlerinde telaffuz etmek), ve hemzelerin tam (*tahqīq*) veya ünlü-yumuşaması biçiminde (*tashīl* ve *ibdāl*) yahut tamamen düşürmek (*naql*) suretiyle telaffuz edilmesi gibi. Bu telaffuz özelliklerinin hiçbiri kelimelerin form veya anlamlarında bir değişme meydana getirmez, zira bir kelime bu biçimlerden hangisiyle telaffuz edilirse edilsin hala aynı kelimedir. Bu özellikler yukarıda anlatılan yedi-tür sınıflandırmaya dâhil edilecek olsa birinci, yani kelimenin biçimini veya anlamını değiştirmeyen kısa ses farklılıkları kategorisine dâhil edilmesinin uygun olacağını söyler (İbnu'l-Cezerî ).

Başka bir deyişle, İbnu'l-Cezerî yedi harf'in yedi dilsel varyasyona işaret ettiğini söyler. Buna bir dile ait (Kureyş diyalektiği) tek bir yapı içerisinde anlamı da koruyarak sözü hafif değiştirmenin yedi biçimi de diyebiliriz.

Sonradan başka bilginlerin de benzer bir tasnif girişiminde bulduklarına rastladığını söyler ve bunlardan er-Rāzî ve İbn Kuteybe'ye ait olanları özellikle

99 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 319; İbn Mihrân, *Mabsût*, 230.

100 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 171; İbn Mihrân, *Mabsût*, 137.

101 *Ravm* ve *işmām*'ın detaylı tanımı ve iki terimin örtüşmesi hakkında bilgi için örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, ii. 121.

102 *Tarqīq al-râ'at* ve *tafhīm / tağlīz al-lāmāt* konusu hakkında, bilhassa Nâfi'den rivayet eden Verş kıraati bağlamında, geniş bilgi için örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, ii. 90-119.

zikreder, mekânın sınırlı olması sebebiyle yer veremeyeceğimiz bu tasnifler ana hatlarıyla İbnu'l-Cezerî'nin tasnifine benzemektedir<sup>103</sup>.

Her ne kadar Kur'an'ın içerdiği varyantlar konusunda derli toplu ve titiz bir tasvir olsa da bize göre yukarıdaki hadislerde anlatılan yedi *harf* için yapılan en iyi açıklama değildir. Aksine en iyi açıklama, İbnu'l-Cezerî'nin sekizinci meselede tartışmayı yeğlediği *Mushaf-ı Osmânî*'nin yedi *harf*'in tamamını içine alıp almadığı konusu hakkında yaptığı açıklamadır.

### 'Mushaf-ı Osmânî' Yedi Harfin Tamamını İçerir mi?

İbnu'l-Cezerî'nin sekizinci meselesi herhalde araştırmamızın konusunu en çok ilgilendiren meseledir. Kendisi bu meselenin önemini şu sözlerle ifade eder: '*Mushaf-ı Osmânî*'nin yedi *harf*'in tamamını içine alıp almadığı konusu ulemanın farklı görüşlere sahip olduğu büyük (*mas'ala kabîra*) bir meseledir'. Bir başka açıdan bakılacak olursa soru şudur, şayet yedi harf'in tamamı Kur'an'da değilse, bu, Kur'an'ın bir kısmının kayıp olduğu ve korunamadığı anlamına mı gelmektedir? Ona göre mesele hakkında iki temel düşünce bulunmaktadır:

Bir kısım fakihler (*fuqahâ*), kariler ve skolastik teologlar (*mutakallimûn*) *Mushaf-ı Osmânî*lerin yedi *harf*'in tamamını içerdiğini kabul ederler. Bu düşüncelerini, Kur'an'ın indirilmiş olduğu yedi *harften* herhangi birinin rivayet edilmesini ihmal etmeye İslam toplumunun asla izin vermeyeceği anlayışına dayandırırılar. *Mushaf-ı Osmânî*lerin Hz. Ebu Bekr (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.) yazdırmış olduğu sayfalardan aktarılması ve bu Mushaflardan her birinin Müslümanların belli başlı vilayet (*amşâr*) merkezlerine gönderilmesi konusunda Sahabilerin icması vardır. Bu Mushafların dışındakileri terk etme konusunda da icma etmişlerdir. Bu görüşün sahipleri, ne halkın yedi *harften* birine göre tilavet yapmasını yasaklamanın düşünülebileceğini (*lâ yacûz*) ne de Kur'an'dan olan herhangi bir şeyi terk etme konusunda bir anlaşmanın mümkün olacağını kabul eder.

İbnu'l-Cezerî bunların küçük bir azınlık olduğunu belirtir. Çoğunluğa gelince, onların görüşü farklıdır:

Eski ve yeni alimlerin çoğunluğu (*cemâhîr*) ile Müslümanların imamları ise *Mushaf-ı Osmânî*'lerin yedi *harften* sadece yazılı metnin (*rasm*) desteklediği kadarını içerebileceği yönündedir, üstelik bu Mushaflar Hz. Peygamberin (s.a.v.) Cebrâil'e okuduğu 'son tilavet'i (*al-'arḍa al-ahîra*) tamamıyla içine almış ve [bu tilavetin] hiçbir *harf*'ini atlamamıştır. Bana doğru görünen görüş

103 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 25-7.

de budur, çünkü güvenilir hadisler ve bilenen birçok haber bunu göstermekte ve bu görüşü delil teşkil etmektedir<sup>104</sup>.

Birinci grubun itirazlarına verilen çeşitli cevaplara dikkat çekerek devam eder, bunlardan biri İbn Cerir et-Taberî 've diğerleri'ne ait olanıdır ki bu cevapta şöyle denir:

Ümmetin, yedi *harf*'in tamamını tilavet etme zorunluluğu yoktu, aksine, bu onlar için bir izin ve ruhsat kabilinde bir durumdu, çok güvenilir bir hadiste anlatıldığı üzere kişilere tilavet etmek için diledikleri *harf*i seçme izni verilmişti. Sahabiler, bir *harf* üzerinde icma etmedikleri takdirde halkın anlaşmazlığa düşerek bölüneceğini ve birbirleriyle savaşaacağını görünce böyle bir anlaşmaya isteyerek vardılar, ve onlar bir yanı sıra birleşip anlaşmaktan masumdurlar. Bu icmada herhangi bir emri hiçe sayma ya da bir mahzuru işleme söz konusu değildir. Bir kısım bilginler ise tek bir *harfe* göre tilavet etme mecburiyetinin getireceği zorluklar sebebiyle yedi *harfe* göre tilavet edebilme ruhsatının İslamiyet'in ilk dönemlerinde geçerli olduğu görüşündedir; fakat sonra, insanların dili [Kur'an'ı] tilavet etmeye iyice alışınca ve tek bir *harfe* göre tilavet etme konusunda anlaşma yapmak kolaylaşıp onların [durumu için] daha uygun hale gelince 'son arz'da tilavet edilen *harfe* göre okuma konusunda birleştiler. Bazıları [da ] 'son arz'ın diğerlerini nesh ettiğini söyler, bunun içindir ki bir çok *âlim* Hz. Übey, Hz. İbn Mesud ve başkaları gibi sahabilerden kaydedilen ve *Mushaf-ı Osmânîler*'in içerdiğinden farklı olan bazı varyantların nesh edildiğini ifade etmişlerdir<sup>105</sup>.

Şu halde açıkça görülmektedir ki İbnu'l-Cezerî 'nin temel iddiası, ilk olarak, yedi *harf*, formla ilişkilendirilmelidir muhteva ile değil; ikinci olarak, formdaki çeşitlilik diyalektel farklılıklar olarak değerlendirilemez, aksine, Arapçanın (daha doğrusu, en üstünü kabul edilen Kureyş 'diyalekt'inin) sadece bir formunu, buna bir diyalektini de diyebiliriz, yansıtmaktadır; üçüncü olarak, bu miktardaki form çeşitliliğine erken dönemlerde izin verilmişti fakat sonra Hz. Osman (r.a.) döneminde (a) mevcut ruhsata uygun bir biçimde ve (b) Kur'an muhtevasından herhangi bir şeyin kaybına imkan vermeksizin bir miktar kısıtlandı. Buna göre Kur'an eksiksizdir, fakat önceden, yani yedi *harf*'i içine alabilecek tek bir yazı biçimine sahip metin üzerinde uzlaşmadan önce, izin verilmiş olan varyantları korumakla birlikte yedi *harften* sadece birini bütünüyle ihtiva etmektedir.

104 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 31. Bu 'çoğunluk' görüşü için ayrıca örnek olarak, bkz. İbn Abdî'l-Berr, *Tambîd*, viii. 291, 293, 296 ve 300, et-Taberî'nin görüşü ise aşağıda (s. 35-6).

105 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 31-2.

### 'Yedi Harf' ve Sözlü Kompozisyon Teorisi

Şu halde Kur'an'ın formunu anlamak istiyorsak bütün bunları nasıl değerlendirmeliyiz? ve tek kaynaktan sadır olan bir kitap detaylar düzeyinde nasıl olur da birçok farklı biçimde tezahür edebilir? Başka bir deyişle, sıklıkla '*Innâ nahnu nazzalnâ l-dhikra va-innâ la-hu la-hâfzûna*' ('muhakkak ki Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da ancak biziz'; K. 15. 9) ayetine atfedilen değiştirilmemiş ve değiştirilmeyecek olan tek bir Kur'an'ın varlığı inancı ile bu farklılıkları nasıl biraraya getirebiliriz?<sup>106</sup>

Cevap olabileceğini ya da cevabın büyük bir kısmını oluşturacağını düşündüğüm şey daha önce öne sürülmüş fakat, bildiğim kadarıyla, Kur'an ile alakalı olarak dikkate alınmamıştır. Allan Jones, *Cambridge History of Arabic Literatures*'daki Kur'an konulu makalesinde eşanamlı kelimelerin birbirinin yerine kullanıldığı varyantlardan bahsederken bu düşünceyi ima eder:

Kimi varyantlar, tabiatıyla, sıklıkla sözlü gelenek yahut sözlü geleneğe dayalı materyallerde görülür. İbn Mesud'un sure i.6'daki *ihdinâ* yerine *arşidnâ* kıraati, Übey'in sure ii.22'deki *firâş* yerine *bişâf* kıraati bunun tipik örneğidir. Birçok Müslüman bilim adamı buna benzer varyantları yorum olarak değerlendirir ki bu çok ham bir değerlendirmedir<sup>107</sup>.

Ne dersek diyelim, açıkça görünmektedir ki birçok Müslüman bilim adamı çeşitli nedenlerle kaynaklarda yer alan birçok kıraat çeşidi hakkında, bilhassa şaz olanlar hakkında, oldukça sınırlı bir anlayışı benimsemişler ve yazılı aktarım kültüründen önce sözlü aktarım kültürüne sahip olan bir toplumun farklı beklentilerini ve gerçeklerini hesaba katmamışlardır<sup>108</sup>.

106 Örnek olarak bkz. es-Şâvi, *Hâşiyat al-Şâvi 'alâ tafsîr al-Calâlayn*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 4cilt, thz.; orijinal baskısı Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1358 [1939]), ii. 293, K. 15. 9'un altında *la hâfzûna* ifadesinin bulunduğu yere şu yorum eklenmiştir: *min al-tabdîl va-l-tahrîf va-l-ziyâda va-l-nuqşân* ('her türlü tebdil/takas, değiştirme, artırma veya eksiltmeden').

107 Allan Jones, 'The Qur'ân-II' A.F.L. Beeston ile diğerlerinin hazırladığı baskı, *The Cambridge History of Arabic Literatures. Arabic Literature to the End of the Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 228-45, 238'de. *Arşidnâ* için örnek olarak bkz. *Mu'cam*, i. 11; ayrıca İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 1. *bişâf* için örnek olarak bkz. *Mu'cam*, i. 37 (bu kıraat burada 'Yazîd al-Şâmî'ye izafe edilir, herhalde Yazîd ibn Qutayba al-Şâmî ile aynı kişi olduğu düşünülerek [kim olduğu için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Ğâya*, ii. 382]).

108 Aşağıdaki örnekler İngilizce eserlerden alınmış olup açıklama kabilindedir: (i) 'Söz konusu olan 'Abdullah İbn Mesud'un seçkisine gelince hatırlanmalıdır ki o bu derlemeyi şümulü ve standart bir Kur'an metni oluşturmak için hazırlamamıştır. İşin gerçeği o bunu hafızasına destek olması için derlemiştir. Hafızasından kaçıracağını düşündüğü bazı ayetleri yazıya geçirmişti ve yazdıklarının açıklamalarını da not etmek onun genel bir alışkanlığıydı.' ('Abdul Hamîd Şiddîqî, *Şahîh Muslim* tercümesi [Lahore: Sh. Muhammad Aşraf, 1976], ii. 394, hadis no: 1103); (ii) 'Bütün bunların güvenilir rivayetler

Albert Lord'un (arkasından Milman Parry'nin) yirminci yüzyıl Yugoslavya şiirleri ve bunların Homerik destanlarla ilişkisine dair gerçekleştirdiği meşhur çalışma, ki zannımca yukarıda geçen Jone'a ait yorumun referansıdır, bize 'sözlü formül' olarak bilinen standart form ve bu formun yazıya dönüşürülmesi durumunda neler olabileceği konusunu yeniden inceleme imkanı vermiştir<sup>109</sup>. Ulaşmış oldukları temel sonuçlardan bir tanesi, yazılı ve sözlü

olduğunu kabul ettiğimiz takdirde İbn Mesud'un nüshasının kendi özel kullanımı için hazırlandığı ve 114 surenin nuzülü tamamlanmadan önce yazıldığı anlaşılmaktadır; yine '[Übey'in *mushafı* da ]kendi özel kullanımı için hazırlanmış bir *mushafı*, başka bir deyişle, Kur'ânî malzemelerle hadis malzemesini çoğu zaman ayırt etmediği özel not defteriydi, genel kullanım amaçlı olmadığı için ve kendine ait sözlerle ne yapacağını çok iyi bildiği için ayırt etmeye gerek duymamıştı. Bazı sahabilerin kendi özel kullanımları için derlemiş oldukları diğer nüshalar için de aynı durum söz konusudur.' (Ahmad von Denffer, *Ulüm al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an* [Leicester: The Islamic Foundation, 1403/1983], 48 ve 49, sayı 41) ; (iii) 'İleri sürdüğü delillerin çoğu [yani Arthur Jeffery'nin *Materials for the History of the Text of the Qur'an* isimli çalışmasındaki (Leiden: Brill, 1937)] herhangi bir dayanak ya da rivayet zinciri sunmaksızın İbn Mesud'un bu ayeti bu şekilde okuduğu temeline dayanır, bu bir dedikodudan başka bir şey değildir, tamamıyla söylentidir, bu söylentiye iyi korunmuş kıraatlere karşı bir argüman olarak kullanmak üzere terfi ettirmek, ravilerin doğruluğu ve yalancılığı arasındaki farkı reddetmektir'; 'bazı alimler kıraat dersleri sırasında dinleyicilerine açıklayıcı notlar sunmuşlardır.'; ve '[Jeffery'nin] Kaynaklarına kısa bir göz gezdirme karşımıza kaçınılmaz olarak iki itiraz çıkaracaktır. Birincisi, bu kaynakların hiçbir zaman İbn Mesud'un yazılı bir nüshadan okuduğunu bildirmemiş olması ki bu durum onun hafızasından okuduğunu varsaymamızı mümkün kılmaktadır, ayrıca hatalı kıraatlerin hafıza yanılması sonucu olmadığından nasıl bu kadar emin olabiliriz ki? İkincisi.., Jeffery'nin referanslarının büyük çoğunluğu herhangi bir *isnad* içermiyor, bu durum onları kabul edilemez kılmaktadır, zira boş söylentiden başka bir şey değildir.' (M. M. Al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*[Leicester: UK Islamic Academy, 2003], 160, 163 ve 195). Daha farklı bir değerlendirme de Abu Ammaar Yasir Qadhi tarafından sunulmuştur, şaz kıraatlerle ilgili olarak şunları kaydeder: 'Bu kıraatler Hz. Peygambere (s.a.v.) dayanan güvenilir rivayet zincirine sahiptir ve Arap dili gramerine uygundur fakat *Mushaf-ı Osmani* ile örtüşmemektedir. Ayrıca mütevatir de değildirler. Başka bir deyişle, bu kıraatler *Mushaf-ı Osmani*'lerde yer almayan kelime veya ifadeler içermekteydi. Çoğu zaman (her zaman değil...), bu tür kıraatler sahabe tarafından belirli ayetlerin açıklaması olarak kullanılmıştır[...]. Bu tür kıraatler için yapılacak bir başka açıklama ise bunların Hz. Peygambere (s.a.v.) vahyedilen *harfler*den biri olduğu fakat sonradan neshedilmesi sebebiyle *Mushaf-ı Osmani*'de korunmadığıdır, yine 'güvenilir görünen fakat kıraatlerden olmayan, İbn Mesud'un *ihdinâ* kelimesini *arşidnâ* okuması gibi, bazı okuyuş biçimleri ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) emriyle korunmamış olan Kur'an *harflerine* bir örnektir.' (Abu Ammaar Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan* [Birmingham: Al-Hidaayah Publishing and Distribution, 1420/1999], 192 and 387).

109 'Sözlü formül' teorisi ve oluşturduğu yaygın literatür hakkında genel bilgi için örnek olarak bkz. John Miles Foley, *Homer's Traditional Art* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1999); ayrıca temel meseleleri hakkında geniş ve kapsayıcı bilgiler için bkz. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London ve New York: Routledge, 2002 [ilk baskı 1982'de Methuen & Co. Ltd tarafından yapılmıştır]).

kültürün formları arasında köklü farkların bulunduğu: sözlü kültür bir 'çoklu biçim' (tekli biçim yerine) örneğidir, şair veya icracının kabul edilebilir küçük farklarla inşad ettikleri sözlerin, bilhassa ana temanın değişmediği, formun baştan başa aynı kaldığı tamamlanmış edebi ürünlerin formüsel ifadesi sırasında, önceden farklı vesilelerle inşad edilmiş olan şiir veya şarkının aynısı olduğunu zannetmeleridir, öyle ki icracı aynı şarkıyı söylediği ya da aynı şiiri okuduğu konusunda ısrar edebilir<sup>110</sup>. Başka bir deyişle, bilinen bir içerik ve bilinen bir form var, fakat yeniden üretilen her içerik ve form yeni bir üründür ve yazıya geçirilip yeni yazılı forma uymak üzere baskı oluşuncaya dek önceki içerikle ve formla sınırlı olması gerekmez. Fakat bu yaklaşım yazılı metnin sabit biçimine alışmış olan kimseler için anlaşılması zor bir yaklaşımdır (bunların arasına geçmişteki, günümüzdeki, Müslüman olan ve olmayan aşağı yukarı bütün Kur'an ilimleri bilginlerini dahil edebiliriz). Lord'un dediği gibi:

Asıl zorluk, bizlerin sözlü şair'in aksine konuyu değişebilirlik bakımından düşünmeye alışkın olmayışımız gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bir şeyin çok biçimli olmasını kavramakta zorlanıyoruz. Bize göre mutlaka bir ideal metin inşa edilmeli ya da orijinal metin aranmalı, sürekli değişen bir olguyla karşılaşmak bizi tatmin etmez. İnaniyorum ki sözlü kompozisyonla ilgili gerçekleri öğrendiğimiz zaman herhangi bir geleneksel şarkının orijinalini arama çabasına son vereceğiz<sup>111</sup>.

Lord şöyle devam eder:

İşin hakikati şudur: bizde mevcut olan 'şarkı'nın 'orijinal'i anlayışının sözlü gelenekte hiçbir karşılığı yoktur. Bizim için bu çok temel ve çok mantıklıdır, zira yazının, sanatın ilk üretildiği norm olarak kabul edildiği bir toplumda yetiştik ve bu sebeple her şeyin bir 'orijinal'i olması gerektiğini düşünüyoruz. Sözlü gelenekteki ilk şarkı bizim anladığımız 'orijinal' mefhumu ile aynı değildir. Motiflerinin çoğu zaman bizim değerli kavramlarımıza uymadığı farklı bir düşünce dünyasında olduğumuz gerçeğiyle karşılaşmaya hazırlıklı olmalıyız. Sözlü gelenekte 'orijinal' fikri mantıksızdır.

Dolayısıyla bir 'varyant'tan söz etmemiz mümkün değildir, zira varyantları olacak bir 'orijinal' yoktur! Şarkılar muhtelif derecelerde birbiriyle ilişkilidir;

110 Örnek olarak bkz. Albert Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 26-29; ayrıca Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978), 18, ki burada yazar Lord'un *Singer of Tales*'ine atfen şöyle der: '...sözlü şair ve onun toplumu, Lord'un vurguladığı üzere, genellikle icra edilen performansın hafızada önceden var olan şarkının yeniden sunulması olduğunu düşünürler; ve şairin kendisi sunduğu şiirin, önceden sunduğu ya da işittiği şiirin harfi harfine aynısı olduğunu kesin olarak iddia edebilir'.

111 Lord, *Singer of Tales*, 100.



çoğu zaman yanlış 'sözlü aktarım' mefhumuna başvuruluyor olmasına rağmen bu bağlar bir orijinalin varyantları arasındaki bağ türünden değildir; 'sözlü aktarım', 'sözlü kompozisyon', 'sözlü üretim' veya 'sözlü performans' bunların hepsi aynı şeydir. En büyük yanlışımız 'bilimsel olarak' değişken olan bir olguyu sabit kabul etmemizdir<sup>112</sup>.

Kur'an bir şiir olmadığı gibi onun muhtelif şairler ve şozanlar tarafından ortaklaşa üretilmiş bir 'ürün' ya da 'kompozisyon' olduğundan da söz edemeyiz. Bununla birlikte o en başta, şiirde 'sözlü aktarım', 'sözlü kompozisyon', 'sözlü üretim' veya 'sözlü performans'ın norm olduğu bir toplumda ortaya çıkan bir sözlü olgudur<sup>113</sup>. Dolayısıyla, Kur'an'ın, kültürel anlamda, o dönemin şiirinin tecrübe edildiği gibi tecrübe edildiğini tahmin edebiliriz; yani sınırlı miktardaki 'varyasyonlar' sadece kabul edilebilir değil, aynı zamanda, fark edildiği vakit, olağan addedilmekte ve bir bakıma tam bir metin inşa edilmekteydi. Aslında, benim önerim de odur, Kur'an'ın tarihine ve farklı 'okunuşları'na dair geleneksel verilerden ve bilhassa temel hadis mecmualarında kaydedilmiş olan meşhur yedi harf hadisinden ulaşacağımız da budur. Çok açık bir husus olsa da Kur'an, bizzat kendi ifadesiyle bir '*kur'an*' yani 'okuyuş'tur, ki bu da sözel bir olgudur. Böylece biz Kur'an'dan Allah'ın *kitâbı* olarak bahsedebiliriz, ki bahsetmeliyiz de, bu onun öncelikli olarak Kur'anlığına gölge düşürmediği gibi onun Hz. Peygamberin dilinde tezahür eden sözlü tabiatına da gölge düşürmez. (*kur'an* ve *kitâb* arasındaki farklar için aşağıya bkz.)

Eğer bu varsayım doğru ise –yani çeşitli kıraatlerin genellikle Kur'anın 'sözlü' ve dolayısıyla 'çok biçimli' tabiatının ifadesi olduğu varsayımı- Kur'anın bir metin olarak tek ve sağlam orijinal'ine ulaşma girişimlerinin imkânsız, daha doğrusu anlamsız, olduğu ortaya çıkar. Bu durumda, belli bir zamanda veya öncesinde ve sonrasında Kur'anın yedi harfinden bir parça olarak okun-

112 *A.g.e.*, 101.

113 Parry/Lord teorisinin Arap şiirine olumlu bir uyarlaması için bkz. J. Monroe, 'Oral Composition in Pre-Islamic Poetry', *Journal of Arabic Literatures*, 3 (1972): 1-53; Zwettler, *Oral Tradition*. Zwettler'in (ve Monroe'nun) ulaştığı sonuçlar, Gregor Schoeler, başkalarıyla birlikte, tarafından eleştirilmiş (bkz. Schoeler, *Oral and Written*, özellikle böl. 4, 87-110) fakat, bana göre, Schoeler'in eleştirisi, literatürde işaret edilmiş olan büyük miktardaki Kur'anî varyantlara dair en iyi açıklama olarak 'asli çok biçimlilik' diyebileceğimiz önemli noktayı atlamıştır, bu 'asli çok biçimlilik' ilk icrada (Schoeler'in ifadesiyle 'kompozisyon') olabileceği gibi sonrasında aktarımda da olabilir. Aslında Schoeler kendisi de 'eski Arap şiiri metninin aktarımı sırasında değişen ve esnek bir tabiatı sahip olması sadece kabul edilebilir değil aynı zamanda normal ve hatta hoş karşılanan bir özellik' olduğunu kabul eder (Schoeler, *Oral and Written*, 76; ayrıca bkz. aynı yazar, *Genesis*, 32) ve 'sözlü aktarım usulünde değişmelerin çok yaygın olduğu'ndan bahseder (108). Tartıştığımız bu esneklik ya da makul bir miktarı, Kur'anın vahyedilen formunun yedi harf özelliğinin bir parçasıdır ve Hz. Peygamber tarafından iletilen ilk biçim veya sahabe tarafından devam ettirilen nakiller olması arasında bir fark yoktur.

muş olan (ya da Kur'anın yedi harf tabiatının bir parçası olarak okunmasına müsaade edilmiş olan diyebiliriz) her şeyi yeniden düzenlememiz mümkün değildir. Bunun yerine elimizde Kur'anın, İbnu'l-Cezerî'nin sözlerine dönecek olursak, 'ihtiva edebileceği kadar yedi harf ihtiva eden' ve aynı zamanda 'son arzâda bulunan hiçbir şeyi geride bırakmayan tamamlanmış bir nüshası bulunmakta. Başka bir deyişle elimizde tamamlanmış bir Kur'an bulunmakta- bütün surelere ve bütün ayetlere sahibiz (tabi ki neshedilenler bunların dışında): yani bütün içeriğe sahibiz- fakat tek bir yazılı form hiçbir zaman çok biçimli orijinal'in tam kopyası olamayacaktır.

Hız. Osman'ın kabul ettiği- sahabenin de onayladığı- fikir, mevcut 'yedi dereceli' çok biçimliliği sürdürmeye çalışmanın ihtilafa ve anlaşmazlıklara götüreceği- ve hali hazırda götürdüğü- fikriydi. Yanlış olan Müslümanların öğrendikleri biçimde –Hız. Peygambere dayanan güvenilir bir biçim olduğunu farz ederek- okumaya devam etmeleri değildi, yanlış olan detaylarda anlaşmazlığa düşmekti: *al-mirâ fi l-Qur'an kufr* (Kur'an konusunda münakaşa yapmak küfürdür), ki yedi harf bağlamında hadisin ifade ettiği de budur<sup>114</sup>. Böylece bu karar, mevcut çok biçimliliği tek bir yazılı form içine almak suretiyle sınırlandırmak için alınmıştı ve bu da ümmetin menfaati içindi. Et-Tabarî tefsirinde şöyle der:

Müslümanların imamı ve müminlerin emiri Hız. Osmân ibn 'Affân, Allah ona rahmet eylesin, Müslümanları, onlara düşkün olduğu ve onların inananlardan olduktan sonra İslam'ı bırakıp küfre düşmelerinden korktuğu için, birleştirmiştir. Çünkü o, Hız. Peygamberin (s.a.v.) [bu harflerden] herhangi birini inkar etmelerini yasakladığını duydukları halde ve bunlar hakkında münakaşa etmemelerini söylemiş olmasına rağmen yedi harf üzere indirilmiş olan Kur'an'ın bir bölümünü nasıl inkar ettiklerine şahit olmuştu. Bu yüzden döneminde meydana gelen olayları görür görmez, vahiy dönemine çok yakın bir zamanda olmalarına ve bu olayların Hız. Peygamberin vefatından çok kısa bir süre sonra meydana gelmesine rağmen, Kur'an'ın [sadece] bir harf üzere okunmasını sağlayarak onları din açısından büyük bir felaketten (*azîm al-balâ*) koruyacak uygulamaya razı etti. Böylece onları bir Mushaf ve bir harfte birleştirdi ve onları birleştirdiği mushafın dışındaki her nesneyi yaktırdı; nihayet Müslümanları birleştirdiği mushaftan farklı bir nüshaya sahip olan herkesin elindekini yakması gerektiğini söyleyen kesin kararını bildirdi.

114 Bu hadisin çeşitli versiyonları, tamamı yedi harf hakkında, Ebu Hureyre kanalıyla aktarılmıştır: (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, iii, 161-2; et-Taberî, *Tafsîr*, i. 9; karşılaştır. Ebu Dâvûd, *Sunan*, iv. 159 [=K. *al-Sunna: b. al-nahy 'an al-cidâl*]), Ebu Cuheyem (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, vi. 172-3; et-Taberî, *Tafsîr*, i. 15) ve 'Amr ibn el-Âş (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, vi. 244).

Halk ona bu konuda güvenmiş ve itaat etmiş, onun bu icraatının doğru ve isabetli olduğu görüşünde olmuştur, ve böylece liderlerinin terk edilmesi kararını aldığı [diğer] altı harf üzere okumayı hemen bırakmışlardır, bunu emre itaat etmeleri gerektiği ve hem kendileri hem de kendilerinden sonra gelecek olan Müslümanların yararı için yaptılar. Bu hadiseden sonra ümmet arasında bu [harflere dair] bilgiler yok oldu ve ilgili kayıtlar kayboldu. Bugünlerde bunlardan [hiç] biriyle okumak mümkün değildir, zira hiçbir kayıt kalmamıştır. Müslümanlar bu harflerin sıhhatini hiçbir şekilde inkar etmediler fakat kendileri ve diğer Müslümanların menfaati için bu harflere göre okumayı reddetmeye devam ettiler. Bugün Müslümanlar diğer altı harfi bıraktılar ve artık Kur'anı liderlerinin kendileri için tercih ettiği tek bir harfe göre okuyorlar, zira o kendileri için doğru olanı yapmayı arzu etmiş ve onlar için kaygılanmıştı. Bir kimse eksik bir bilgiyle 'Bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından öğretildikleri ve kullanmalarını Hz. Peygamberin emrettiği bir okuyuş biçimini nasıl olur da terk etmiş olabilirler?' diyecek olsa, bunun bağlayıcı bir emir olmadığını, fakat kolaylık ve ruhsat kabilinden olduğunu söyleyebiliriz. Şayet bağlayıcı bir emir olsaydı bütün yedi harf'e dair bilgileri devam ettiren kimseler bulunması gerekirdi ki böylece bağlayıcılığı konusunda ümmetin şüphesi olmasın. Bu tür bir bilgiyi devam ettirmemeleri gerçeği yedi harf arasından diledikleri harfi seçmekte özgür olduklarının ve tamamını muhafaza etmekle yükümlü olmadıklarının en güzel kanıtıdır. Kaldı ki onların en büyük yükümlülüğü İslam'ı ve halkını korumaktır<sup>115</sup>.

Et-Taberî'nin görüşü el-Cezerî'nin görüşünden farklı görünüyor, zira et-Taberî yedi harften sadece birinin kaldığını savunurken el-Cezerî, *Mushaf-ı Osmânî*'lerin birden fazla kıraati barındırmaya müsait olduğunu kabul eder, fakat sonuç her iki durumda da aynıdır, şöyle ki, Kur'an'ın evvelce sahip olduğu bir miktar çeşitlilik barındıran yedi *harf* özelliği, artık mümkün değildir.

Sidi 'Abdallâh ibn İbrâhîm al-Şinqîti, *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* isimli eserinde Kur'an'ı yazıya geçirme ve seslendirme olayını *maşâlih-i mursala, yani* hakkında yapılması gerektiği ya da yapılmaması gerektiğine dair açık bir nassın bulunmadığı konularda ümmetin menfaati için yapılmasını tercih etme, prensibinin örnekleri olduğunu belirtir. İlkinin Kur'an'ı unutulmaktan muhafaza etmek için, ikincisinin ise bozulmaktan korumak için yapılageldiğini söyler. Ona göre 'bir başka örnek' ise 'Hz. Osman'ın Mushafları yaktırması ve Müslümanları ihtilafa düşmekten korumak için bir mushafta birleştirmesidir<sup>116</sup>.

115 Et-Taberî, *Tafsîr*, i. 22.

116 Sidi 'Abdallâh ibn İbrâhîm al-'Alavî al-Şinqîti, *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* (Mohammadia: Şundüku İhyâ'i't-Turâsî'l-İslâmî, 2 cilt, thz.), ii. 190.

Hâsılı, Kur'an'ın, ruhsat verilen düzeydeki detaylarıyla birlikte yeniden düzenlenmesi sadece teknik sebeplerden ötürü imkansız değildir, zira Hz. Osman'ın emriyle ilgili hadisin de ifade ettiği gibi Kur'an'dan (*min al-qur'an*) sayılabilecek materyaller hakkında net kayıtlara sahip değiliz<sup>117</sup>; fakat aynı zamanda Müslüman birey açısından bir itaatsizlik olacaktır, zira teknik açıdan mümkün olsa bile, Hz. Osman'ın kararı ve ümmetin bu karara uyma konusunda sözbirliği etmiş olması (*icmā'*) buna manidir. Hz. Osman bütün 'Kur'an' nüshalarının (*mā sivāhu min al-Qur'an*), veya cüzlerinin, yakılarak (*harq*), parçalanarak (*harq*), silinerek (*maḥv*) ya da yıkanarak (*ğasl*) imha edilmesini emretmiştir<sup>118</sup>. Hz. Hafsa'nın elinde bulunan 'sahifeler' (*ṣuḥuf*) bile –bunlar ona babası Hz. Ömer'den ona da Hz. Ebu Bekir'den kalmıştı- teslim aldıkları şekliyle iade etmeleri koşuluyla kendilerine kullanma izni verildiği için geri verilmişti. Bununla birlikte, vefatından hemen sonra Medine emiri olan Mervan, Hz. Osman'ın fermanı gereği ve farklı yazım formuna sahip oldukları düşüncesiyle bu sahifelerin de imha edilmesini emretmiştir<sup>119</sup>.

Bu bağlamda imam Mâlik'in vermiş olduğu, siyasi otoritenin İbn Mesud kıraatine göre yazılmış Mushafları istinsah etme veya satma yasağını uygulama gerektiği hükmü ile namazlarda İbn Mesud kıraatine göre tilavet yapmayı yasaklayan hükmünün birbirinden ayrı olduğunu hatırlatmak isteriz. Dahası İbn Mücâhid –yedi kıraati oluşturmanın yanı sıra- *Resm-i Osmânî* konusunda esneklige müsaade eden herhangi bir girişime, İbn Şanabüz<sup>120</sup> (v. 328/939)'un yaptığı gibi, çok açık bir yasak koymuştur. İbn Şanabüz sahabeden rivayet edilen şaz kıraatleri (yukarıda örnekleri verilen *fa-mdû ilâ zikri l-lâh* kıraati ve diğer kıraatler gibi) kullanarak tilavet yapmaya ruhsat vermiş, İbn Miqşam (v. 354/965) ise Arap diline uygun olduğu sürece güvenilir bir

117 Örnek olarak bkz. el-Buhârî, *Şahîh*, vi. 99 [K. *Faḍâil al-Qur'an: b. cam' al-Qur'an*].

118 Bir önceki dipnota bkz.; ayrıca bkz. İsimiz, *Kitâb al-Mabânî*, Arthur Jeffery'nin *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences* isimli esrinde (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 19,22.

119 Örnek olarak bkz. İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1003-4; İbn Rüşd [al-Cadd], *Bayân*, xvii. 36; İbn Abdî'l-Berr, *Tambîd*, viii. 300. İbn Şabba'nın *Târîhu l-Madîna*'sindeki bir bilgiye göre bu sahifeler ile Hz. Zeyd'in Hz. Osman'ın isteği üzerine hazırladığı 'standart metin' arasında hiçbir fark (*fî şay*) bulunmamaktadır, fakat (a) bu bilginin siyakına göre metinlerin arasında farkın bulunmaması belirli ayetlerin ilave edilmiş veya çıkarılmış olması olarak anlaşılmaktadır, yani metnin içerisindeki kelime veya harflerin mikro düzeydeki farklılıklarından ziyade makro düzeydeki farklılıklar anlaşılmaktadır ve (b) aynı kaynak Mervân'ın bu sahifeleri yazılı form bakımından farklılıklar ihtiva etmesinden endişe ettiği için yakıtığını açıkça ifade eder (İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1002-4).

120 On kıraat/kıraat-i aşere uzmanı şeyh Ayman Ruşdi Suvayd'ın bana bildirdiği telaffuz budur.

rivayet zincirinin olup olmadığına bakmaksızın *mushaf*ın *resm*'ine dayalı kıraatlere açıkça izin vermiştir<sup>121</sup>.

Yukarıda anlatılanlar, aynı şeyin üç farklı yönü olduğu görünen *kitāb*, *qur'ān* ve *mushaf*ı birbirinden ayırmamızı gerekli kılmaktadır. *Kitāb*, ilahi koruma altındaki 'orijinal'dir, Allah'ın kelamı (*kalām*) gibi, ki bu da ilahi sıfatlardan biridir ve aslına bakılırsa insanların ifadeleriyle açıklanması mümkün değildir<sup>122</sup>. Bir bakıma başka bir aleme/boyuta aittir: 'bu Kur'an' (*hāzā al-qur'ān*; örnek olarak K. 6. 19, 10. 37, vb.) olmaktan ziyade 'o kitap'tır (*zālīka l-kitāb*; K. 2. 2). Tıpkı Kur'an'ın ifade ettiği gibi o, insanlar tarafından anlaşılın diye Arap diliyle Kur'an formunda indirilen kitaptır (*kitābun fuṣṣilat āyātuhu qur'ānan 'arabiyyan* ['Arapça Kur'an formunda ayetleri' ('aletleri', 'ayetleri') belirlenmiş (açıklanmış) bir kitaptır'] K. 41. 3)<sup>123</sup>. Zaman

121 Örnek olarak bkz. İbnü'l-Cezerî, *Ğāya*, ii. 54-5 (İbn Şanabüz) ve 124 (İbn Miqşam); ayrıca konuyla ilgili son çalışmalar için: Melchert, 'İbn Mucâhid', 20-21; Mustafa Shah, 'The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mucâhid's *Kitāb al-Sab'ū*', *Journal of Qur'anic Studies*, 6/1 (2004): 72-102, özellikle 73-85; Rabb, 'Non-Canonical Readings', 104.

122 Bu özel bağlamda *Kalām* ile *Kitāb* arasındaki ilişkiyi araştırmak bu makalenin alanı dışındadır. Bununla birlikte Madigan'ın *The Qur'an's Self-Image* isimli çalışmasındaki konuyla ilgili anlayışına dikkat çekmek istiyoruz, orada, örnek olarak, şunları kaydeder 'Kitābullah olarak tanımlanmasına rağmen Kur'an, sözlü tabiatı ve Allah'la olan canlı bağı çağrıştırması sebebiyle her zaman Allah'ın sözü (*kalām*) statüsüne sahip olmuştur İslam geleneğinde... Aslına bakılırsa, muhtemelen Kur'anî anlayışa göre *kitābullah* ile *kelāmullah* kavramları arasındaki yakınlık sebebiyle birinci kavram, İslam kelam münazaraları içerisinde neredeyse ilk kaybolan kavram olmuştur... *Kelāmullah*, ilahi kaynağa ve Kur'an metninin otoritesine inancı ifade eden anahtar sözcük olarak tamamen *kitābullah*'ın üzerinde tutulmuştur... Geleneğin, Kur'an'ı anlamının birincil yolu olarak *kelām*'ı *kitāb*'ın üzerinde tutma tercihi, *kitāb* ifadesinin Kur'andaki özel kullanış tarzının, bitirilmiş bir yazıdan ziyade aktif konuşmaya daha yakın olduğu gibi bir anlam da yansıtabilir' (Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001], 185-6).

123 Medigan ve Jones'ın, büyük ihtimalle birbirlerinden bağımsız olarak, Kur'an ile *kitāb* arasında genel itibarıyla benzer bir ilişkiye ulaştıklarına dikkatinizi çekmek isterim. Örnek olarak bkz. Medigan, *The Qur'an's Self-Image*, özellikle s. 76-77: 'Bu sonuçlar temel alındığında Kur'an konuları içerisinde *kitāb*'ın esasen somut bir varlıktan ziyade sembolik bir işlevi vardır. Sembol olarak çok değerlikli ve aynı anda birkaç düzeyde birden aktif olabileme imkanına sahiptir- ve bu yönü onu tanımlamak isteyenleri daima hüsrana uğratmıştır... O Allah'ın gücünün ve ilminin başlıca sembolüdür. Hz. Peygambere, onun aracılığıyla da insanlara gönderilen *kitāb*, Allah'ın hikmetinin ve hükmünün sicilini (*pace* Pedersen) değil de ebedi kudret ve ilmin insan koşullarındaki sınırlı zamana hitabını ifade eder. *Ummu'l-Kitāb* 'ana kitap' her kutsal metnin kendisinden alındığı başlangıçta var olan bir tür büyük kitap değil; Allah'ın evrensel bilgisinin ve muktedir iradesinin özüdür. Birilerine *kitāb* gönderilmesi her şeyin 'yazılı' olduğu yani bilindiği ve tarif edildiği ilahi âleme erişim imkanı verilmesi demektir. Birilerine *kitāb* gönderilmesi

üstü olanın Hz. Peygamberin kalbine oradan da diline geçmesiyle zamana dahil olması da denebilir: 'Uyaranlardan olman için onu *Ruh-u Emin* kalbine indirdi, açık bir Arap lisanıyla' (K. 26. 193-5). Fakat bunun gerçekleşmesi sıradan insan konuşmasının bazı özelliklerine bürünmesiyle mümkün olur: kendi dilleriyle - bu dilin bilhassa üst düzeyi de olsa- hitap edilir, onların aşına olduğu, muhtemelen birkaç sözcük hariç, lügat ve sözcükler kullanılır ve alıştıkları şiirin sözdiziminden ve söz varlığından tanıdıkları yapıları ihtiva eder. Öte taraftan, şiirle aynı dilsel özellikleri paylaşıyor olsa da aynı biçimi paylaşmaz: bir kafiye takip eden düzenli bir ölçüsü yoktur. Aynı şekilde mesaj da çok farklıdır ki onu okuyanın eylem ve davranışında yüce değerlere doğru bir değişme hasil olur.

Kur'an vahyedilmeye başladıktan kısa bir süre sonra yazılmaya başlamıştır-hangi oranda olduğunu bilmiyoruz, fakat kaynaklarımız erken Mekke döneminde Kur'an'ın bazı bölümlerinin yazılı versiyonlarının bulunduğundan söz eder, Hz. Ömer'in, kız kardeşinin elinde bulduğu Taha suresi yazılı olan vesika (*şahîfa*) ya da sahife gibi<sup>124</sup>. (Diğer taraftan kaynaklarımız Hz. Ebu

onlara bilmek ve uyarınca davranmak istedikleri her şeyi ihtiva eden muazzam bir lütfun ihsan edildiği anlamına gelmez; aksine halkın ilahi kudret ve ilim tarafından kişisel olarak muhatap alınmış olma huzuru ve ümidi (hatta korkusu) içerisinde yaşadığı yeni bir varlık sahasına girdikleri anlamına gelir. Onu tanımlamaya ve tarif edilebilir bir boyuta düşürmeye yönelik yapılan bütün girişimlere rağmen Kur'andaki *kitâb* kendisini ısrarla etkili bir sembol ve alemlere Arap diliyle ve Arap peygamber vasıtasıyla hitap eden ilahi otorite makamı olarak görmeye devam ediyor'. Ayrıca bkz. Alan Jones, 'Orality and Writing in Arabia', *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden and Boston: Brill, 2003), iii. özellikle s. 592-3: 'Bu ve buna benzer pasajlar esas alındığında, bilhassa *kitâb mubîn* ibaresiyle birlikte [...], kitâb kavramında 'sahife' anlamı yerine 'ilahi mesaj' anlamına çok açık bir işaretin bulunduğu konusunu tartışmak için iyi bir zemin olabilir. Allah Teâlâ ilahi mesajı peygamberine yazıyla iletmez. Avhâ 'akla getirmek, ilham etmek' sözcüğünün kullanılması herhalde bunun en büyük göstergesidir. ...Sözlü kültürün yazılı kültüre karşı sahip olduğu bu önceliğin inananları bir yöne doğru sürüklediğini, öte yandan çok doğal olan yazılı bir nüshaya sahip olma arzusunun ise ters yöne sürüklediğini söylemek hayalperestlik olmasa gerek. Kur'an, ilahi kitabın sözlü -yazılının karşıtı- korunmasından yana olsa da İslam'ın erken dönemlerinden itibaren papirüslerin mevcudiyeti oldukça gelişmiş bir yazının varlığını gösterir. Bu kanıt, siyer kaynaklarında bulunan diğer materyallerle birlikte -Kur'an'ın kendisi dahil- fonetik işaretleriyle birlikte Arap yazısının erken İslami dönemde geliştiği teorisi ile uyumludur. Bu iki akım (kültürü sözlü olarak muhafaza etme, günlük işlerde ise yazıdan yararlanma) Arap yazısının iki dereceli gelişimine işaret eder: biri (Kufi yazı, yukarıda zikredildi) sözlü aktarım yapılan kültürün ve sahifelerin korunmasında hafızaya destek olan yazı, çok daha farklı olan diğeri ise günlük hayatın bir parçası olan vesikalarda kullanılan yazı'. Jones, 'The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qur'an to Writing' isimli çalışmada yine aynı argümanı kullanır, Chase F. Robinson (ed.), *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (Leiden/Boston: Brill, 2003), 1-16.

124 Bkz. İbn Hişâm, *al-Sıra al-nabaviyya* (thk. Tâhâ 'Abd al-Ra'ûf Sa'd; Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 3. baskı, 4cilt, 1398/1978), i. 295-6 [= Alfred Guillaume (çeviren),



Bekir döneminde Kur'an'ı 'toplama' kararının 'Kur'an'ın büyük bir kısmının' (*kaşır min al-Qur'an*) onu bilenlerin savaşlarda ölmesi sonucu kaybolacağı endişesiyle alındığını haber verir ki bu Kur'an'ın büyük bir kısmının yazılı formdan ziyade hafızalarda korunduğuna işaret eder ve Kur'an'ın toplandığı kaynaklarından birinin 'kişilerin kalpleri' (*şudür al-ricâl*) olduğu gerçeğiyle de örtüşür.<sup>125</sup> Fakat çok biçimli sözlü Kur'an'ı yazılı forma geçirmede bir sıkıntı karşımıza çıkmaktadır: yazıda aynı anda birden fazla form (*harf*) gösterilemeyecektir-en azından üst düzey bir başarıyla. Yeni yazılı formun hiçbir zaman kesin form olduğunu kabul etmek durumunda da değiliz: zira Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönemler değişmenin ve/veya yeniden sunumun ve hatta neshin objesi olabilirdi. Gerçek şu ki ana form okunan, öğretilen ve aynı şekilde öğrenilen kelime olduğuna göre yazılı formun öncelikle *aide-mémoire/hatırlatıcı* işlevini gördüğünü kabul edebiliriz. Nasıl ki tilavet edilen 'orijinal' Kur'an bir çok biçimde - yedi harf sınırı dahilinde- okunabiliyorsa, herhangi bir yazılı yeniden sunumu için de aynı durumun geçerli olduğunu farz etmek makul görünmektedir, elbette mananın aynı kalması ve telaffuz edilen herhangi bir ifadesinin Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş ve/veya kabul edilmiş olma şartıyla ki bu da yedi *harf* sınırı dahilinde olması demektir.<sup>126</sup> Başka bir deyişle, çok biçimlilik herhangi bir sözlü ürünün parçası veya bölümü olabildiği gibi aynı şekilde temelde sözlü bir ürüne dayalı olan yazılı formun sözlü üretiminin de bir parçası olabilir. (Bu bağlamda, Foley'in Homer meselesiyle ilgili 'sözlü ortamda kompoze edilen şiir, yazılı materyallerin sözlü sunumu ve (bir tür) sözlü ortamda meydana geldiği halde bize yazılı metinler olarak ulaşan daha nice değişik form'u birbirinden ayırma meydan okuması' sözlerine müracaat edilebilir<sup>127</sup>). Yazılı formla yakından bağlantılı gibi görünen *fa-tabayyanü* yerine *fa-taşabbatü*, *yusayyirukum* yerine *yanşurukum*, yahut *iz adbara* yerine *izâ adbara* gibi okuyuşları başka nasıl anlayabiliriz? Yazılı form üretmenin de imla ile ilgili (elifle ya da elifsiz, vs.), kelime seçimiyle ilgili (fa-mdü / fa-s'av, vs.), ve sunumun geneline dair diğer durumlarla ilgili bazı tercihleri zorunlu kıldığına dikkat çekmek istiyoruz, bunların içerisinde surelerin sırası, sure ve ayetleri ayıran işaretler, besmelenin yeri ve konumu vs. gibi konular da bulunmaktadır.

*The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Karachi/Oxford/ New York/Delhi: Oxford University Press, 1978 [1955]), 156-7].

125 Örnek olarak bkz. el-Buhâri, *Şahîh*, vi. 98 [= *K. Fađâil al-Qur'an: b. cam' al-Qur'an*].

126 Karşılaştırmacı Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden, MA/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2008), 94: 'bu farklı okuyuşlar Hz. Peygamber tarafından onaylanmış bir kıraate dayandığı sürece sahih kabul edilmiştir' (vurgu yazara aittir).

127 Foley, *Homer's Traditional Art*, p. Xiii.

Hız. Peygamberin vefatıyla vahyin açık-uçluluğu kesilmiş, fakat Kur'an'ın başlangıçtaki yedi düzeyli çok biçimliliği varlığını sürdürmüştür. Muhtemel kayıpların önüne geçmek maksadıyla Hız. Ebu Bekir'in toplattığı sahifelerden haberimiz var, fakat bunlar hiçbir zaman yeterince tasvir edilmemiştir. Aslına bakılırsa, bu sahifelerin sonraki tarihine bakıldığında (yukarıya bakınız) bunların yazılı formunun detaylar düzeyinde daha sonra Hız. Osman tarafından resmî olarak ilan edilen form ile aynı olmadığını varsaymak durumundayız, dolayısıyla ne tür farklılıkların bulunduğu konusunda sadece tahmin yürütebiliriz.

Bir sonraki yirmi yıl ve sonrasında durum aşağı yukarı aynı kalmış olmalıdır, yani *yedi harf* hadisinin ve yukarıda zikredilen diğer haberlerin işaret ettiği detaylar düzeyindeki çeşitlilik. Fakat sonra okuyuşlar arasındaki farklılıklar konusunda tartışma başladı- ki kaynaklarımız telaffuz veya 'diyalakt' farklılıklarının dışında temel farklılıklar olduğunu varsayar- ve sonrasında ümmet arasındaki ihtilaf ve anlaşmazlığın daha büyük zararından korunmak üzere sahabe'nin de onayıyla halka tek yazılı formu empoze etme kararı alındı, en azından orijinal düzeydeki varyasyonların korunabileceği kadar korunması için malum biçim verilmiştir. Fakat bu yazılı formda yer almayan- yer almaları mümkün olmayan- varyasyonlar Kur'an'ın bir parçası sayılmadıkları gibi inkar da edilmemişlerdir. Et-Taberî bunu açıkça ifade etmiş (yukarıya bakınız) ve İbnu'l-Cezerî de, hiçbir alimin kıraat çeşitlerine dair bilgilerin, sonradan şaz olan kıraatler dahil, aktarılması ruhsatını inkar etmediğine işaret etmiştir<sup>128</sup>. Doğrusu buna sadece kıraat alimlerinin çalışmalarında işaret edilmemiş, et-Taberî, İbn 'Atiyye ve el-Kurtubî gibi, bu üç eser sadece bir örnektir, muteber tefsirlerde ve imam Mâlik'in eseri gibi muteber hadis mecmualarında da işaret edilmiştir. İmam Mâlik'in, namazda veya Mushaf yazımında İbn Mesud'un kıraatinin kullanılmasını men etmesine rağmen (yukarıya bakınız) bazı okuyuşları aktarmakta bir sakınca görmemiş olması bu vakianın kanıtıdır. İbn Vehb'in *Câmi*<sup>129</sup> isimli eserinin *Kitâb al-Tarğîb* bölümünde kendisinden rivayet edilen kıraat ile *Muwatta'*'daki uygulamaları bu duruma bir örnektir.

Hız. Osman'ın tercihi sadece halifeye ait bir seçim değil fakat bir icmâ, konsesüs, yani sahabe'nin ortak kararı idi. Et-Taberî'nin işaret ettiği, imam Mâlik'in hükmü ve İbn Mücâhid'in meşru tercihinin önerdiği üzere, Müslümanların riayet etmesi gereken taabbudi bir davranış olmasının sebebi budur ve bunun dışına çıkmak fitne ve ihtilafın kapısını aralamak sayılmıştır. Aynı hüküm günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir.

128 İbnu'l-Cezerî, *Nâşr*, i. 35.

129 Bkz. 76. dipnot ve dipnota eşlik eden metin.

Tekrar edecek olursak: yedi harf hadisinden ve yukarıda zikredilen diğer haberlerden anlaşılan odur ki, bana göre, her ne kadar başka tür bir 'edebiyat'tan bahsediyor olsak bile diğer 'sözlü edebiyat' türlerinde görülen örneğe ana hatlarıyla benzeyen bir sözlü hafızanın bulunmaktadır. Bu demektir ki sözlük anlamı 'okumak' olan Kur'an başlangıçta tipik bir 'çok biçimli' olgu iken, ki bu durum yedi harfle ilgili *hadis*'te ve *kıraat* ile *tefsir* literatüründe sahabe ve diğerlerinden aktarılan varyantların çeşitliliğinde kendini göstermektedir, sonradan Hz. Osman döneminde tek baskın yazılı forma dönüştürülmüştür. Bu durumda sahabeye ait nüshalar başlangıçtaki bu çok biçimli olgunun bir yansıması ya da hatırası olarak anlaşılmalıdır, tıpkı imam Mâlik'in yedi harfle ilgili bahiste, sahabenin dolaylı olarak birbirinden farklı Mushaflara sahip olduklarını bildiren sözlerinin işaret ettiği gibi<sup>130</sup>. Başka bir deyişle nihayet Osmânî metin olarak yerleşen formu, diğerleri arasından tercih edilen tek baskın akım (buna rağmen hala bir miktar esnekliğe müsaade eden, bilhassa bazı sesli ve/veya sessiz harflerin seçiminde) olarak görmek mümkündür. Bir seçeneğin- ya da seçenek paketinin, sessiz veya sesli harflerin baştan sona aynı şekilde kodlanmasını da hesaba katarsak- diğerleri pahasına tercih edildiğini söylemek mümkündür, kaldı ki bu seçenekler (i) doğrudan Hz. Peygamberin otoritesini arkasına almış - başka bir ifadeyle, yedi harf hadisi ile Leyl suresinin nasıl okunacağını bildiren hadisin işaret ettiği gibi- ve Hz. Peygamber bu kısımları birden fazla şekilde okumuş olabilir; (ii) dolaylı olarak Hz. Peygamberin otoritesini arkasına almış da olabilir, Hz. Peygamberin kimilerine belli bir biçimde tilavet etme, okuma, izni vermesi bu türdendir, İbn Ebî Serh'in kasıtsız olarak, fakat makbul addedilen bir biçimde, bir ibareyi başkasıyla geçici olarak değiştirmesine müsaade ettiği gibi. Bana öyle geliyor ki, Hz. Peygamberin vefatından Hz. Osman'ın kararına kadar olan zaman aralığındaki yirmi küsur yıl boyunca, bazı sahabiler vahyin bir kısmını Hz. Peygamberin okuduğunu işittikleri ve başkalarına okunması için müsaade ettiğine şahit oldukları aynı tür varyantı kullanarak tilavet ediyorlardı ve dolayısıyla bu konuda dayanaklarının Hz. Peygamber olduğunu kabul ediyorlardı. Muhtemelen bir çok sahabinin sınırlı sayıda eşanlı varyasyonlara müsaade ettiklerine dair haberler bu düşünceye dayanmaktadır, Hz. Enes'in *aqamu qılan* yerine *aşvabu qılan*'a, ya da Hz. İbn Mesud'un *ta'âm al-aşim* yerine *ta'âm al-fâcir*'e müsaade etmesi gibi (K. 44. 44)<sup>131</sup>. Bu durum Hz. Osman'ın muhtemel kıra-

130 Bkz. İbn Abdi'l-Berr, *Tamhîd*, viii. 292; al-Vanşarîsî, *Mi'yâr*, xii. P. 111 (*qāla Mālik: lā arā fi ihtilāfihim fi misl hāzā ba'san va-qad kāna al-nās va-labum ma'sāhif*).

131 *aqamu qılan* için bkz. 48. dipnot ve dipnota eşlik eden metin. *ta'âm al-aşim* için örnek olarak bkz. İbn Rüşd [el-cedd], *Bayân*, xviii. 419; İbn Abdi'l-Berr, *Tamhîd*, viii. 292; al-Vanşarîsî, *Mi'yâr*, xii. 111 (üç kaynağın tamamı Mâlik'ten); al-Şaybânî, *The Kitāb al-Āsār of Imām Abū Hanīfa in the Narration of Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Şaybānī* (çe-

atleri sınırlamayı niçin kabul ettiğini açıklayabilir: onun talimatı, başlangıçtaki kıraatlerin ihtiva ettiği geçerli kıraat ihtimallerini ortadan kaldırdığı gibi geçersiz ilave ve/veya değiştirmelere yol açmasından korkulan ve ümmetin ihtilafına sebep olma ihtimali bir yana hali hazırda ihtilafa düşürmüştü bulunan kıraat ihtimallerini de ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla Kur'an alimleri arasındaki baskın görüş Hz. Osman'ın metni'nin yedi harf'in tamamını içermediğidir, zira hadis kayıtları açık bir şekilde 'Kur'an'dan' sayılan başka materyallerin de olduğuna işaret etmektedir.

Kısacası, başlangıçta ağırlıklı olarak sözlü ve 'çok biçimli' (yedi düzeyli bir 'çok biçimlilik', yani yedi harf) olan metnin sonradan ağırlıklı olarak yazılı ve zorunlu olarak tekbiçimli metne dönüştürüldüğü görülür. Böylece vurgunun sözden yazıya doğru değiştiğini görürüz, halbuki temel içerik aynıdır. Bir başka ifadeyle, Allah'ın *kitâb*'ının Hz. Peygamberin dilinde Kur'an olarak, sonra Müslümanların kalemlerinde şuhuf ve maşâhif olarak tezahür ettiğini- ve bütün bunların aynı şeyin farklı yönleri olduğunu söyleyebiliriz. Doğrusunu Allah bilir *Va-l-lâhu a'lamu bi-l-şavâb*.

### İstidrat: Çağdaş Avrupa-Amerikalı Bilginlerin Kur'an'a Bakışı

Fred Donner 'The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata' (*Bilimsel Yeni Çalışmalarda Kur'an: Meydan Okumalar ve İhtiyaçlar*) başlıklı bir makalede 'Kur'an ile ilgili akademik çalışmaların bir sonraki aşamaya geçmesine yardımcı' olmak için ona göre Kur'an ile ilgili yöneltilmesi gereken 'beş temel ve birbiriyle ilişkili' soru vardır<sup>132</sup>. Soruların dördü- ya da dört sorunun bir kısmı-araştırmamızla yakından ilgilidir. Bu soruların ilki:

Bugün sahip olduğumuz haliyle Kur'an'ın dayandırılacak orijinal versiyonu diyebileceğimiz bir aslı var mıdır?

Demek istediğim bir 'Ur-Kur'an' [yani Orijinal-Kur'an ç.n.] var mıdır?... sınırları çizilmiş ve kesin bir tarihsel bağlamda (yani belirli bir mekan ve zamanda) görülmüş, bugünün Kur'an'ının habercisi niteliğinde 'tamamlanmış' bir metin var mıdır? Bir 'Ur-Kur'an'ın var olduğu düşüncesi İslam geleneğinin sabitesidir, bu gelenek, bildiğimiz haliyle Kur'an'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yedinci asırda vahyedilen Allah'ın sözlerinin tam ve kelimesi kelimesine aktarımı olduğunu kabul eder; İslam geleneğinin bakış açısına göre bugünün Kur'anı aslında 'Ur-Kur'an'la aynıdır<sup>133</sup>.

viren Abdasamad Clarke; London: Turath Publishing, 2006), 154, haber no. 274 (Ebu Hanîfe'den).

132 Fred M. Donner, 'The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata' Gabriel Said Reynolds baskısında, *The Qur'an in Its Historical Context* (London ve New York: Routledge, 2008), 29-50, 31'de.

133 *A.g.e.*, 31.

Sadece şunu söyleyebilirim, önceki bölümlerde anlatılanlardan sonra geleneksel âlimlerin büyük çoğunluğunun bu noktadaki görüşünün aslında bu olmadığı ortaya çıkmış olmalıdır, her ne kadar bu görüş günümüzde birçoklarına yabancı olsa da. Dahası, vahyin ‘tam, kelimesi kelimesine aktarımı’ olan tekbiçimli ‘tamamlanmış’ tek metin varsayımı, yedi *harfe* göre vahyedilmiş ve tilavet edilmiş çok biçimli metin mefhumuyla yer değiştirmelidir.

Donner’in ikinci sorusu: ‘Var olduğunu varsaydığımız takdirde ‘Ur-Kur’an’ nasıl bir tabiata sahiptir?’<sup>134</sup> Bu varsayım doğrultusunda Donner ‘sözlü geleneğin orijinal metnin oluşumunda oynamış olabileceği rolü’ tartışır ve ‘sözlü gelenek’ ifadesiyle metnin sonraki dönemlerde sözlü olarak aktarılması meselesini değil de metnin yazılı kompozisyon karşıtı olan sözlü sunum biçiminde tilavet edilen bir asıl olabilme ihtimalini kastettiğine dikkat çeker. Şöyle devam eder:

Neuwirth, ‘Kur’an’ın kendine özgü sözlülüğü’ olarak isimlendirdiği özelliğin Kur’an’ın üslubuna yansıdığını anlatır. Yalnızca biçimsel özellikleri temelinde Kur’an’ın hem sözlü formüllerle hem de halkkısılarıyla dolu olduğu savunulmuştur.

Bu çıkarımlar yeterince makul görünüyor, fakat cevaplanması gereken soru ‘Ur-Kur’an’ın sözlülüğü ile Lüling ve Luxenberg’in teorileri gibi Kur’an’ın yazılı metin olduğunu ileri süren teoriler arasında nasıl bir ilişki vardır sorusudur. Herhalde Daniel Madigan’ın, Kur’an’daki *kitāb* (normal olarak kitap) kelimesinin geniş ve dar anlamıyla kullanılmasını anlamak için sarf ettiği çaba burada yol göstermeye yardımcı olacaktır, mamafih birçok bilim adamı onun bu argümanııyla ikna olmuş görünüyor<sup>135</sup>.

Gerçekten Madigan’ın mükemmel çalışmasının dikkate alınması gerektiğini (yukarıya bkz. 123. ve 124. dipnotlar), ve Lüling ile Luxenberg’in teorilerinin aksine yazılı metin vurgusunun azaltılmasına ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz.

Donner devam eder:

Sözlü kompozisyon sorusu Kur’an metninin sonradan istikrara kavuştuğunu söyleyen Wansbrough’un teorisini tartışma zeminine taşıyabilir. Onun temel argümanlarından biri, aynı bilgiye yer verilen Kur’an’ın birçok paragrafında kelime ve ifadelerin birbirine çok yakın olması, fakat aynı olmaması, zamanın belirli bir diliminde yavaş yavaş gelişmiş bir metnin varlığını yansıttığıdır. Bununla birlikte benzer paragraflar aynı hikâyenin birbirine yakın zamanlarda gerçekleştirilen farklı sözlü icralarının kopyaları gibi görülemez mi, bir poli-

134 *A.g.e.*, 32.

135 *A.g.e.*, 34.

tikacının birkaç gün veya hafta içerisinde yapmış olduğu seçim konuşmasının farklı kayıtları gibi? Çünkü buna benzer hallerde Wansbrough'un analizinden elde edilen özelliklerin tamamının bulunması beklenir: aynı temayı işleyen birçok paragraf benzer, fakat özdeş olmayan, sözlü formül kullanır<sup>136</sup>.

Şunu ilave etmek zorundayız, aslında geleneğin varsaydığı tam da budur: yani Hz. Peygamberin aynı malzemeyi farklı zamanlarda önemsiz farklarla icra etmiş- okumuş- olmasıdır, bugün sahip olduğumuz Kur'an'ın birçok yerinde örneklendirildiği üzere.

Donner'in üçüncü sorusu, 'şayet bir 'Ur-Kur'an' varsa, ne tür bir dili kullanmıştır? Ve yazılı metin ile bu dil arasında ne tür bir ilişki bulunmaktadır?', bu soru ilginç olsa da, çalışmamızın konusuyla doğrudan ilgili değildir.

Dördüncü sorusu ise: Varsayılan 'Ur-Kur'an' nasıl aktarılmıştır? Donner :

'Ur-Kur'an' metninin erken dönemlerdeki aktarılışına ve günümüzdeki Kur'an'a nasıl dönüşmüş olabileceğine dair bazı sorulara değinmiştik. Ayetlerin 'Ur-Kur'an'dan hali hazırdaki Kur'an metnine aktarılması sırasında bir takım redaksiyonların yapıldığı hususunda genel kabulün olduğunu görmekteyiz, fakat ister yazılı metnin yalnızca yerleşik sağlam bir kıraati yansıtabilmesi için redaksiyon yapılmış olsun, ister, kasıtlı ya da kasıtsız, redaksiyon yaparak metin tamamen değiştirilmiş olsun, bu durum hala bir tartışma konusudur<sup>137</sup>.

Tekrar edecek olursak, yukarıda geçen 'yedi harf' incelemesi ışığında diyebiliriz ki, vakıa ne ilki ne de diğeri, vakıa aslında var olan çokbiçimlilik düzeyini, tekbiçimliliğe elverişli olan bir vasıtanın içerisinde genişletme çabasıdır.

Donner atıfta bulunarak:

Aksi bir kanıt, Kur'an metninin, ya da en azından bir kısmının, tarihinin bir evresinde canlı kıraat geleneğinin sağladığı denetimden faydalanmaksızın yalnızca yazılı form biçiminde aktarılmış olması gerektiğini söyler. Bu kanıt Kur'an metninde anlamı bilinmeyen kelimeler, aşırı değiştirilmiş kelimeler ('lectio facilior'), ya da sonradan kıraate dâhil edilmiş başıboş işaretlerin varlığını kabul etme üzerine kuruludur, ki bütün bunlar başka bir şekilde değil, sadece sözlü okuyuşun yazılı metinden üretilmesi durumunda olabilecek şeylerdir.

[...]

Metnin en azından bir kısmının yazılı aktarıldığını bildiren delillerin kesiş-

136 *A.g.e.*, 34-5.

137 *A.g.e.*, 40.



mesine rağmen, Kur'an'ın ilk yazımının oldukça kusurlu bir imla ile yazılmış olması gerçeği bu nüshaların önceleri sadece metni ezbere bilenlerin hafızasına destek olmak maksadıyla yazıldığına zımnın delalet eder, zira bu imlaya göre eksiksiz bir şekilde okumak neredeyse imkânsızdır. Bu durum, sözlü icra geleneğini yazılı ilk nüsha sahiplerinin varsaymış olacağını akla getirmektedir. Şu halde Kur'an metninin sözlü ya da yazılı aktarımı sorunu hayli muammalı ve Kur'an metninin aslı ve tarihiyle ilgili fikrimizi karıştırmaya aday gizli anlamlar içeren bir mesele olmaya devam etmektedir<sup>138</sup>.

İlk olarak, Donner'in sözünü ettiği 'aksi kanıt' bütün örneklerde oldukça spekülâtif duruyor, zira 'hatalar' ve 'yanlış okumalar', araştırmacının hislerine göre, elimizdeki metne çok benzeyen ya da ondan daha iyi olan bir başka okuyuşun mevcudiyetinin varsayımına binaen değerlendiriliyor<sup>139</sup>. İkinci olarak şunu söylemek istiyoruz, kıraatlerle ilgili deliller ne 'Kur'an metninin, ya da en azından bir kısmının, ...sadece yazılı form' olarak aktarıldığına, ne de aktarımın yalnızca sözlü yapıldığına işaret eder, aksine yazılı formun sözlü aktarımın yanında ve onunla etkileşim halinde olduğunu bildirir. (*iz adbara* ve *izā adbara* gibi yazılı modelden seçenekler sunan kıraatleri örnek olarak hatırlatmak isteriz). Şunu da ilave etmek istiyoruz, eski Arap şiiri özelinde, bir kasideyi yazılı metinden okuyanların 'yanlışları dilleriyle düzeltmeleri' normal kabul edilirdi. Bu yüzden İbn Mukbil'in (v. 35/656'dan sonra veya 70/690) 'ben şiirlerimi yamuk yollarım, raviler onları bana sağlam olarak [geri] getirirler' (*innī la-ursilu l-buyūta 'ūcan fa ta'tī l-ruvātu bihā qad aqāmathā*) dediğini duyarız<sup>140</sup>. Kur'an ile alakalı olarak, Hz. Osman'ın, istinsah ettirdiği Mushaf-

138 *A.g.e.*, 40-1.

139 Donner'in atıfta bulunduğu çalışma Samir Khalil Samir, James Bellamy ve kendisine ait ortak bir çalışmadır, bkz. Samir Khalil Samir, "The Theological Christian Influence on the Qur'an: A Reflection" Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context* (London ve New York: Routledge, 2008), 141-62, 159'd; J. A. Bellamy, "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran", *Journal of the American Oriental Society*, 113 (1993): 562-73 ('mistakes': 562,563,573); aynı yazar, "More Proposed Emendations to the Text of the Koran", *JAOS*, 116 (1996): 196-204 ('misread': 196; 'mistake': 198, 199, 201); aynı yazar, "Textual Criticism of the Koran", *JAOS*, 121 (2001): 1-6 ('misreading/s': 1, 6; 'mistakes': 2); aynı yazar, "A Further Note on 'Īsā", *JAOS*, 122 (2002): 587-8; ve Fred Donner, "Quranic *furqān*", *Journal of Semitic Studies*, 52 (2007): 279-300 ('misreading':279). Bellamy'nin ön plana çıkmış eski makalelerindeki öneriler de dahil bazı önerileri (yani J. A. Bellamy, "The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmala", *JAOS*, 93 (1973): 267-85; aynı yazar, "Al-Raqīm or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9", *JAOS*, 111 (1991): 115-17; aynı yazar, "Fa-Ummuhu Hāwīyah: A Note on Sūrah 101:9", *JAOS*, 112 (1992): 485-7) Dewin Stewart tarafından yeniden incelenmiş ve bir kısmı reddedilmiştir ('Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'an' Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context*, 225-48, 233-7'de), ayrıca 'geçerliliğin kistasının [yani tashihi] *sukūn al-naḥs* 'kalp huzuru' olduğunu ilave eder.

140 Bu örnek ve benzerleri için bkz. Schoeler, *Oral and Written*, 66-7; aynı yazar, *Genesis*, 19-20.

lar kendisine gösterildiğinde bazı 'hatalar' (*lahn*) bulduğu (bağlama bakıldığında dilbilgisel hatalar ve/veya çelişkili imlanın birlikte kastedildiği kabul edilebilir) fakat kâtiplerine herhangi bir değiştirme yapmamalarını emrettiği anlatılır, çünkü 'Araplar bunları dilleriyle tashih (*tu'ribuhā*) edecektir', bir başka versiyonda 'dilleriyle düzelterektir (*tuqīmuḥā*)'<sup>141</sup>. Her halde bu sebeple on kıraat imamlarından biri olan Ebū 'Amr, '*inna ḥāzayni la-sāḥirāni*' (K. 20. 63) ifadesini *inna*'den sonra kelimenin (beklenen) *nasb* halini kullanarak okumuştur, hâlbuki diğerleri mushaftaki kelimenin *yā*'sız imlasına da uyumlu olan *ḥāzāni* telaffuzuyla okumuşlardır<sup>142</sup>. Benzer bir şekilde *fā-ʾaṣṣaddaqa va-akūna* (K. 63. 10) ifadesini cümlede yer alan her iki fiili de (beklenen) istek kipinde okumuştur, diğerleri ise ikinci fiili *va-akun* biçiminde okumuşlardır ki bu da kelimenin mushaftaki *vāv*'sız yazımıyla uyumludur<sup>143</sup>. Aynı durum bazı kelimelerin imlasındaki 'fazla' elif ve *vāv*'lar için de geçerlidir, tıpkı *la-ʾazbahannahu* (K. 27.21) (*lā-ʾazbahannahu*'ya benzer yazılmış), *la-ʾavḍaʾū* (K. 9. 47) (*lā-ʾavḍaʾū*'ya benzer yazılmış), *sa-ʾurikum* (K. 7. 145 ve 21. 37) (*sa-ʾurikum*'a benzer yazılmış) ifadelerinde olduğu gibi, bütün bu kelimeler Mushaflarda 'fazla' harflerle yazılmış olmalarına rağmen hiçbir kari tarafından bu harfler seslendirilmemiştir<sup>144</sup>.

Donner'in beşinci sorusu şudur: Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi ve makbul tek metin statüsünü kazanması nasıl ve ne zaman olmuştur? Bu konuyla ilgili şöyle der:

Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi meselesinde öyle zannediyorum ki çelişkili bilgilerle karşılaşacağız ve kendimizi, ışığı bir dalga fenomeni olarak anlayan teori ile onu bir parçacık fenomeni olarak gören teori arasında nihai seçimini yapamayan fizikçilerin pozisyonuna benzer bir durumda bulacağız, zira her iki teori de ışığın deneysel olarak elde edilebilecek özelliklerini açıklayabiliyor. Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi konusundaki mevcut deliller, benzer bir şekilde, hem erken dönem cem' hipotezini hem de geç dönem cem hipotezini destekler mahiyettedir:

a) Bir taraftan, Kur'an'ın çok miktarda kıraatinin ya da çeşitli okunuşlarının olduğunu biliyoruz [...] çeşitli okuyuşların varlığı, Kur'an'ı, erken bir tarihte tek, sabit ve toplu forma dönüşmüş bir metin olarak değerlendiremeyeceğimizi gösterir. Bölgesel kıraat geleneklerinin her biri tek bir bölgesel

141 İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna*, iii. 1013; İbn Ebî Dāvūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 41-2; ed-Dānī, *Muḥni*, 119,121. Karşılaştır. Schoeler, *Oral and Written*, 78.

142 Bkz. İbn Mücāhid, *Sab'a*, 419; İbn Mihrān, *Mabsūt*, 296; Shoeler, *Oral and Written*, 77-8; aynı yazar, *Genesis*, 34.

143 Bkz. İbn Mücāhid, *Sab'a*, 637; İbn Mihrān, *Mabsūt*, 437; ed-Dānī, *Muḥni*, 117.

144 Bkz. *a.g.e.*, 59, 120

arkatipe dayanıyor görünse de sabit bir metinden söz edilemez. Bireylerin ve toplulukların farklı metin varyantları kullandıklarını ve asırlarca böyle yapmaya devam ettiklerini kabul etmeliyiz. (Gerçek şu ki varyantlar hala mevcut ve kullanılmaya devam ediyor).

b) Diğer taraftan ise, Kur'an metninin uzun bir süre sabitlikten yoksun olduğunu ve erken tarihlerde tedvin edilmediğini hararetle savunanlar bile metnin sabitsizliğinin katı sınırlarla kuşatıldığını kabul etmek durumundalar. Kıraat literatüründe öne çıkan bazı kıraat varyantları varken Kur'an'dan olduğu iddia edilen ya da Kur'an gibi kullanıldığı görülen tamamıyla bilinmeyen bir metnin uzun ayetleriyle karşılaşmaz- karşılaşacağımız şey sadece bilinen Kur'an ayetlerinin bir versiyonu olduğu açıkça anlaşılan bir metin içerisindeki varyasyonlar olabilir. Kur'an'ın bazı eski örneklerinde birkaç sure mahut sıralamaya göre farklı yerleştirilmiştir, fakat belirli bir surenin bazı parçalarının bağlamından koparılarak farklı bir sureye yerleştirildiğini göremeyiz. Bu durum, metnin belli bir düzeyde sabitsizliğini gösteriyor olsa da daha derin bir düzeyde sabit olduğuna delalet eder. Dahası, bu 'derin' sabitliğin işaret ettiği- ne göre, bu düzeyde ve bu sınırlar içerisinde Kur'an bir araya geldi ve bu özel saygı duyulan kutsal metin –kanun- statüsünü ümmetin yaşamında oldukça erken bir dönemde elde etti<sup>145</sup>.

Önceki kabüllerimizden hareketle (a) maddesinin Kur'an formunun yedi-harf yönünü yansıttığını, (b) maddesinin ise Kur'an içeriğinin tek-anlam yönünü (İbn Şihâb'ın açıklamasında olduğu gibi *fi l-amri yakûnu vâhidan*) yansıttığını söyleyebilirim.

Son olarak Donner şöyle bir görüş ortaya koyar:

İster uzman bir akademisyen olsun ister inanan bir Müslüman (tabî ki özel hususiyetleri olan kategoriler hariç) Kur'an üzerine çalışan herkesin üzerine titrediği hayalin, Kur'an metninin gerçek bir redaksiyon kritiğini yapabilme olduğunda şüphe yoktur, bu redaksiyon, eski yazma kaynaklardan elde edilen deliller üzerinde çalışarak, orijinal metnin- 'Ur-Kur'an'ın tam telaffuzuna ve kelimelerine bilimsel olarak en mümkün yakınlığa ulaşma çalışmasıdır. Bu tespiti yaptıktan sonra, az evvel tartışılanların ışığında, bunun ne kadar sorunlu olduğunu da anlıyoruz.

Yukarıdaki mütalaalarımızdan açıkça görülmektedir ki bu sadece imkânsız değil aynı zamanda gereksizdir: gerekli olan redaksiyon çalışması Hz. Osman döneminde yapılmıştır, el-Haccâc döneminde küçük düzenlemeler vasıtasıyla yapılmış, İbn Mücâhid, İbn Ğalbûn ve İbn Mihrân gibi bilginlerin-bu özel durumda- sırasıyla yedi, sekiz ve on kıraati tanımlayarak kıraat seçeneklerini

145 Donner, 'Recent Scholarship', s. 42-3.

sadeleştirme çalışmaları vasıtasıyla daha geniş bir ölçekte yapılmıştır. Bu demek değildir ki Kur'an metni tarihi ve Kur'an yazmaları geleneği ile ilgili son söz söylenmiştir, fakat biran önce ve hangi oranda olursa olsun çok biçimliliğe hak ettiği önceliğin verildiği çeşitli varsayım kümelerinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- El-A'zami, M. M. (2003). *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy.
- Bellamy, J. A. (2002). A Further Note on 'Īsā. *JAOS* , 587-588.
- Bellamy, J. A. (1991). Al-Raqīm or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9 . *JAOS* , 115-117.
- Bellamy, J. A. (1992). Fa-Ummuhu Hāwiyah: A Note on Sūrah 101:9. *JAOS* , 485-487.
- Bellamy, J. A. (1993). Some Proposed Emendations to the Text of the Koran. *Journal of the American Oriental Society* , 562-573.
- Bellamy, J. A. (2001). Textual Criticism of the Koran. *JAOS* , 1-6.
- Bellamy, J. A. (1973). The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmala. *JAOS* , 267-85.
- Bellamy, J. (1996). More Proposed Emendations to the Text of the Koran . *JAOS* , 196-204.
- El-Bennā, A. *Ithāfu fuḍalā' al-baṣar fī l-qirā'āt al-arba' 'aṣar*. Beyrut: Daru'n-Nedveti'l-Cedide.
- Buhārî. *Şahih* . Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Ed-Dânî. *al-Muqni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Denffer, A. v. (1983). *Ulüm al-Qur'ân: An Introduction to the Sciences of the Qur'ân*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Donner, F. M. (2008). The Qur'ân in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata. G. S. Reynolds içinde, *The Qur'ân in Its Historical Context* (s. 29-50). London ve New York: Routledge.
- Donner, F. (2007). Quranic furqân. *Journal of Semitic Studies* , 279-300.
- Dutton, Y. (1999). *The Origins of Islamic Law: The Qur'ân, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal* . Richmond: Curzon Press.
- Ebu Dāvūd, (1893). *Sunan*. Kahire: al-Matbaatu'l-Hayriyye.
- Ebu Zahra, M. (1958). *Uṣūl al-fiqh* . Kahire?: Daru'l-Fikri'l-Arabi.
- Foley, J. M. (1999). *Homer's Traditional Art*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Halaf, A. (1977). *İlm uşûl al-fıqh*. Kuveyt: Daru'l-Kalem.

Hamdan, O. (2010). The Second Maşâhif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text. A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx içinde, *The Qur'anic Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (s. 812-813). Leiden ve Boston: Brill.

İbn Abdî'l-Berr, (1977-91). *al-Tambîd li-mâ fi l- Muvatta'a min al-ma'ânî va-l-asânîd*. Mohammedia: Vizaratu'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye.

İbn Atiyye, (1975-91). *al-Muḥarrar al-vacîz fi tafsîr al-kitâb al-'azîz*. Mohammedia: Vizaratu'l-Avkafî va Şuuni'l-İslamiyye

İbnu'l-Cezerî. *Kitâb al-naşr fi l-qirâât al-aşr*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

İbnu'l-Cezerî, (1932). *Ġāyat al-nihāya fi tabaqât al-qurrâ'*. Kahire: Matba'atü's-Sâ'ade.

İbn Cinnî, (1998). *al-Muḥtasab fi tabyîn vucûh şavâz al-qirâât va-l-idâh 'anhâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Ebi Dâvûd, (1985). *Kitâb al-Maşâhif*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Haleveyhi, (1934). *Muḥtaşar fi Şavâz al-Qur'ân min Kitâb al-Badî'*. Kahire: al-Matba'atu'r-Rahmâniyye.

İbn Hanbel, A. (1994). *al-Musnad*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

İbn Hişâm, (1978). *al-Sîra al-nabaviyya*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye.

İbn Mucâhid, (1980). *Kitâb al-Sab'a fi l-qirâât*. Kahire: Daru'l-Ma'ârif.

İbnu'n-Nedîm, *al-Fihrist*. Kahire: Matba'atu'l-İstikâme.

İbn Rüşd, (1984-7). *al-Bayân va-l-tahşîl*. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî.

İbn Rüşd, (1985). *Bidāyat al-muctahid*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

İbn Şabba, *Tārîḫ al-Madîna al-munavvara*. Cidde: Daru'l-İsfahânî.

Jeffery, A. (1937). *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*. Leiden: Brill.

Jones, A. (2003). Orality and Writing in Arabia. *Encyclopaedia of the Qur'ân*. içinde Leiden ve Boston: Brill.

Jones, A. (1983). The Qur'ân-II. A. B. diğerleri içinde, *The Cambridge History of Arabic Literatures. Arabic Literature to the End of the Abbasid Period* (s. 228-245). Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, A. (2003). The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qur'ân to Writing. C. F. Robinson içinde, *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (s. 1-16). Leiden ve Boston: Brill.

El-Kazarûnî. (1912). *Hâşiya, al-Baydâvî*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ.

Kehhale, Ö. R. (1957). *Mu'cam al-Mu'allifin*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî.

El-Kurtubî. (1967). *al-Câmi' li-ahkâm al-Qur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Lord, A. (1960). *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Madigan, D. (2001). *The Qur'ân's Self-Image*. Princeton, NJ: Princeton University

Press.

Mâlik. (1930). *al-Muvatta'*. Kahire: Matbaâtu'l-Halebî.

Mâlik. (1993). *al-Muvatta' li-Imâm Dâr al-Hicra Mâlik Ibn Anas, rivâyat abî Muş'ab al-Zubri al-Madanî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mâlik. (1994). *al-Muvatta' li-Imâm Dâr al-Hicra va-Âlim al-Madîna Mâlik Ibn Anas al-Aşbahî, rivâyat Suyayd Ibn Sa'id al-Hadasânî*. Manama: İdaratu'l-Avkafî's-Sünniyye.

Mâlik. *al-Muvatta' li-l-Imâm Mâlik, rivâyat al-Qa'nabî*. Kuveyt: Şeriketuş-Şurûk.

Mâlik. (1988). *Muvatta' al-Imâm Mâlik Ibn Anas, rivâyat Ibn al-Qâsim va-talbîş al-Qâbisî*. Cidde: Daruş-Şurûk.

Mattson, I. (2008). *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Malden, MA/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

Melchert, C. (2000). Ibn Mucâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings. *Studia İslamica*, 5-22.

Melchert, C. (2008). The Relation of the Ten Readings to One Another. *Journal of Qur'anic Studies*, 73-87.

İbn Mihrân, (1980). *al-Mabsût fi l-qirâât al-aşr*. Dimaşk: Matba'atu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye.

Monroe, J. (1972). Oral Composition in Pre-Islamic Poetry. *Journal of Arabic Literatures*, 1-53.

Müslim. *Şahîh*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Neseî. *Sunan*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

En-Nevevî. (1977). *An-Navavî's Forty Hadith*. Dimaşk: The Holy Koran Publishing House.

Nöldeke, T. (1090-38). *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: T. Weicher.

Ong, W. J. (2002). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londra ve New York: Routledge.

Ömer, A. M., & Mukram, A. S. (1991). *Mu'cam al-qirâât al-Qur'âniyya*. Tahran: İntişarat Usva.

Qadhi, A. A. (1999). *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*. Birmingham: al-Hidaayah Publishing and Distribution.

Rabb, İ. (2006). 'Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading). *Journal of Qur'anic Studies*, 84-127.

Sahnûn. (1905-6). *Al-Mudavvana al-Kubrâ*. Kahire: Matba'atu's-Sa'ade

Es-San'anî. (1970-2). *al-Muşannaf*. Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî.

Es-Sâvî. *Hâşiyat al-Şâvî 'alâ tafsîr al-Calâlayn*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Samir, S. K. (2008). The Theological Christian Influens on the Qur'an: A Reflection. G. S. Reynolds içinde, *The Qur'an in Its Historical Context* (s. 141-162). Londra ve New York: Routledge.



Schoeler, G. (2009). *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schoeler, G. (2006). *The Oral and the Written in the Early Islam*. Londra ve New York: Routledge.

Shah, M. (2004). The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mucâhid's Kitâb al-Sab'â'. *Journal of Qur'anic Studies*, 72-102.

Siddîqî, A. H. (1976). *Şahîh Muslim tercümesi*. Lahore: Sh. Muhammad Aşraf.

Stewart, D. (2008). Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ân . G. S. Reynolds içinde, *The Qur'ân in Its Historical Context* (s. 225-248). Londra ve New York: Routledge.

Eş-Şeybânî, & Clarke, A. (2006). *The Kitâb al-Âsâr of İmâm Abû Hanîfain the Narration of İmâm Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Şaybânî*. London: Turath Publishing.

Eş-Şinqîṭî, S. A. *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* : Mohammadia: Şundûqu İhyâ'it-Turâsî'l-İslâmî.

Et-Tabarî. (1978). *Câmi' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Tirmizî. *Şahîh*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

El-Vaşarîsî. (1983). *al-Mi'yâr al-mu'rib va-l-câmi' al-muğrib 'an fatâvî 'ulamâ' İfrîqiyyq va-l-Andalus va-l-Mağrib*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

Zeydân, A. (1985). *al-Vacîz fî uşûl al-fiqh* . Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Ziriklî, H. (1989). *al-A'lâm* . Beyrut: Daru'l-İlmi Li'l-Melâyin.

Zwettler, M. (1978). *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, OH: Ohio State University Press.

\_(1954). Kitâb al-Mabânî. A. Jeffery içinde, *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences* (s. 19-22). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.