



Oryantalizmin Kırâat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi - Arthur Jeffery Örneği*

Mohammad A. CHAUDHARY**

Çev. Mahmut AY***

Kur'an'ın çeşitli yönleri üzerinde araştırmalar yapmış olan Avusturalya asıllı, Amerika doğumlu şarkiyatçı Arthur Jeffery, Kur'an'daki kırâat farklılıkları ile yakından ilgilenmiştir. Çalışmaları arasında en meşhuru *Materials for the History of the Text of the Qur'an (Kur'an'ın Metin Tarihine Dair Materyaller)*¹ adlı eseridir. Ayrıca Jeffery'nin Kur'an araştırmalarıyla ilgili bazı makaleleri de *The Muslim World* ve diğer dergilerde neşredilmiştir.

Jeffery, Kitab-ı Mukaddes üzerine çok kıymetli araştırmalarının yanı sıra gerek Kahire'de Amerikan Araştırma Merkezi'nin müdürü iken, gerekse Kolombiya Üniversitesi'nde Sami diller profesörü olarak ve *Union Theological Seminary*'de² "adjunct profesör"³ olarak hizmet ederken çalışmalarını Kur'an üzerine yoğunlaştırmıştır. Kırâat farklılıkları üzerine yaptığı araştırmaların yanı sıra Kur'an'daki yabancı kelimeler ve Kur'an'ın

* "Orientalism on Variant Readings of the Quran: The Case of Arthur Jeffery", *The American Journal of Islamic Science*, cilt: 12, sayı: 2 (Herndon 1995), s. 170-184.

** İslam ve Arap Araştırmaları Enstitüsü Başkanı, İslam ve Dil Araştırmaları Fakültesi Dekanı, Bahâuddin Zekeriya Üniversitesi, Multan, Pakistan.

*** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, E.J.Brill, London 1937. Jeffery'nin bu kitabı, yine kendisinin tenkitli neşrini yaptığı Ebu Bekir Abdullah İbn Ebu Davud es-Sicistânî'nin (ö.316/924) *Kitabu'l-Mesahifi* ile birlikte bir cilt halinde neşredilmiştir. Jeffery ayrıca *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an* (ikinci baskı, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1972) başlığı altında neşrettiği bir kitabında iki yazma eserin daha tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir. Bu kitap, Kur'an'ın toplanması ve kırâat farklılıkları ile ilgilenmektedir. Bir bölümü, müellifi meçhul olan (yazma eserin birinci varağı kayıptır) *Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî* isimli eseri ihtiva etmektedir. Yalnız müellif, yazma eserin ikinci sayfasında bu kitabı yazmaya 425 tarihinde başladığını ve *Kitabu'l-Mebânî fi Nazmi'l-Mebânî* ismini verdiğini söylemektedir. İkinci bölüm ise İbn Atıyye (ö.543/1147) tarafından kendi tefsirine (*el-Muharraru'l-Vecîz*) mukaddime olarak kaleme alınan *el-Câmiu'l-Muharrar*'dan oluşmaktadır. Hem Nöldeke hem de öğrencisi Schwally, araştırmalarını bu eserler üzerine bina etmişlerdir. Bu iki eserde kullanılan dil, üslup ve isnad zinciri, bu eserlerin müelliflerinin İspanyali Müslümanlardan olduğunu göstermektedir.

² Detaylı bilgi için bk. *Journal of Biblical Studies*, cilt:79, sayı: 1 (Mart 1960), s. VIII-IX.

³ "Adjunct profesör", bir üniversitede sözleşmeli ve part-time statüsünde çalışan profesör demektir. (çev.)



Yahudi-Hıristiyan kaynaklarının derlenip bir araya getirilmesi gibi konular üzerinde de çalışmıştır. O, aynı zamanda Kur'an'ın bazı surelerini İngilizce'ye tercüme etmiş ve Hz. Muhammed'in düşüncesindeki gelişimi ortaya koyabilmek için yeni bir tertip sistemi geliştirmiştir.⁴ Gerçek şu ki, Jeffery sömürgeleştirme döneminden sonra metinsel ve dilsel araştırmalara yönelen ve seleflerinin aksine Müslüman Asya ve Afrika'nın sömürgeci efendilerine danışmanlık yapma imkanı bulamayan oryantalistler sınıfına dahildir.⁵ Nitekim Bernard Lewis ve John O. Voll gibi, bugünkü oryantalistlerin ekserisi, alan araştırması ve İslam kültürü üzerine yoğunlaşmaktadır.

Kaynaklar

İlgi sahası Kur'an olan Jeffery, Kur'an'ın gerçekte Müslümanlar için ne ifade ettiğinin tam olarak farkındadır: "Hıristiyanlık Yeni Ahit'siz yaşayabilir; ancak şurası muhakkak ki İslam Kur'an'sız yaşayamaz."⁶ Belki de İslam Dini'nde Kur'an'ın hâiz olduğu bu hayatî ehemmiyet ve merkezî konum onu etkilemiş ve hayatı boyunca Kur'an'ı araştırmaya sevk etmiştir. O, "Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kitabı olduğu ve başından sonuna kadar bütün mevzularda onun şahsiyetinin mührünü taşıdığı"⁷ fikrini temellendirebilmek için kendine has yeni bir düzenleme ile seçme sureleri tercüme etmiş ve tefsir, lügat, edebiyat ve kırâatle ilgili kitaplardan yaklaşık altı bin farklı okuyuş (*variant readings*) toplamıştır. Onun faydalandığı ana kaynak ise İbn Ebî Davud'un (ö. 316/924) *Kitâbu'l-Mesâhif*'i olmuştur.

Jeffery, Bell ve Torry'nin "bağımsız araştırmalar"ını ve "Hz. Muhammed, kendi Kitabı olarak meydana getirmeyi planladığı malzemeyi yazılı bir metin halinde derlemekte, yeniden düzenlemekte ve gözden geçirmektedir...[fakat] Kitabını tedvin edemedi vefat etti."⁸ şeklinde "dikkat çekici" neticeye ulaştıran "üst eleştiri"nin (*higher criticism*)⁹ ilkelerini Kur'an'a uygulamalarını çok beğenir ve takdir eder. Bell ve Torry'yi takip ederek "üst eleştiri"nin ilkelerini kendisi de Kur'an'a uygular ve Hz. Osman'ın Kur'an metnini istinsah (*recension*) ettirmek için güvendiği heyetin sıhhati şüpheli birkaç pasaj hariç Hz. Peygamber'den

⁴ Arthur Jeffery, *The Koran-Selected Suras*, Heritage Press, New York 1958, s. 20.

⁵ Oryantalistler hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Mumin, "İslamic Fundamentalism", *Hamdard Islamicus*, cilt: 10, sayı: 4 (Winter 1987), s. 35-40.

⁶ Jeffery, *The Quran as Scripture*, Russel F. Moore Co., New York 1952, s. 1.

⁷ Jeffery, *The Quran as Scripture*, s. 1.

⁸ Jeffery, *Koran*, s. 14-15.

⁹ "Higher criticism", kadım metinlerin kaynağını araştıran bir eleştiri yöntemidir. Özellikle metnin kim tarafından, ne zaman ve nerede yazıldığının tespitini yapmaya çalışırken kullanılan bir yöntemdir. (çev.)



kendilerine sahih olarak ulaşan malzemeye dayanan resmî bir istinsahı gerçekleştirdiklerine inanır.

Mamafih o, Hz. Osman döneminde mevcut *metropol mushaflarında* [*mesâhifu'l-emsâr*] yer alan birçok malzemenin, bu istinsah heyeti tarafından alınmadığını, fakat Hz. Peygamber hayattayken kitabını tedvin etmiş olsaydı onda yer vermeyeceği epey bir malzemeye bu heyetin yer verdiğini iddia etmektedir.¹⁰ Fakat bu ikinci kategori ile ilgili iddiayı desteklemek üzere sahih bir isnad zinciri ile bize ulaşan bir örnek gösterememektedir. Zaten *Materials* adlı eserinde sıraladığı kırâat farklılıkları, tam ve sahih isnad zincirlerinden mahrumdur ki kendisi de bunun farkındadır.¹¹ Ayrıca “Hz. Peygamber’in Kur’an’da meramını ifade etmede beceriksiz olduğu” fikrini destekleyebilecek herhangi bir delil de gösterememektedir.¹² Hatta *Materials*’de kırâat farklılıklarını sıralarken de bunların kaynaklarından hiç bahsetmemektedir. Onun en eski ve temel kaynağına, yani İbn Ebî Davud’un *Kitabu’l-Mesahif*’ine gelince, Jeffery bu kitabın isnadının zayıf olduğunu ve Ehl-i Sünnet’in bunu kabul etmeyebileceğini itiraf etmektedir.¹³

Asıl ve Tâlî Nüshalar

Kur’an’ın edisyon kritikli bir baskısını hazırlamak maksadıyla kırâat farklılıklarını toplamak suretiyle yıllarını harcadıktan sonra Jeffery, Münih’te bir Kur’an Arşivi kuran Prof. Bergstrasser ile 1926’da birlikte çalışmaya başladı. Prof. Bergstrasser’in 1933’te ölmesi üzerine Jeffery, arşivin yeni müdürü Dr. Otto Pretzl ile birlikte buradaki çalışmalarına devam etti. Ne yazık ki Dr. Pretzl, İkinci Dünya savaşı esnasında Sivastopol’da öldürülmüş, arşiv de müttefik kuvvetlerin bombardımanı esnasında ve akabinde çıkan yangınlar sebebiyle tahrip olmuştu. Dolayısıyla çok şâşaalı bir vazife olan Kur’an’ın edisyon kritikli baskısı kendisi tarafından gerçekleştirilememiş oldu. Bu sebeple Jeffery üzüntüsünü şu ifadelerle dile getirir: “Böylece bizim neslimizin Kur’an metninin tam bir edisyon kritikli bir baskısını görebilmesi, çok zayıf bir ihtimaldir.”¹⁴ Jeffery, edisyon kritiği yapılmış Hafs metni ile Kûfî hattıyla yazılmış bir nüshayı karşılıklı sayfalara yerleştirerek bir edisyon kritik yapma niyetindeydi.¹⁵

Jeffery, Müslüman âlimlerin kitaplarında zikredilen kırâat farklılıklarına dayanarak Hz. Osman Mushafı’nın karşısındaki “rakip

¹⁰ Jeffery, *Koran*, s. 14-15. Ayrıca bk. a.g.mlf., *Quran as Scripture*, s. 93-97.

¹¹ Jeffery, *Materials*, s. VIII.

¹² Jeffery, *Koran*, s. 21.

¹³ Jeffery, *Materials*, s. VIII.

¹⁴ Jeffery, *The Quran as Scripture*, s. 103

¹⁵ Jeffery, *The Quran as Scripture*, s. 103.



nüshalar”¹⁶ tanıtmak için yaklaşık olarak 15 tane “asıl”, 13 tane de “tâlî” nüsha ortaya atmıştır. Bu 15 asıl nüsha, Abdullah b. Mesud, Übey b. Ka’b, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbas, Ebu Musa, Hafsa, Enes b. Malik, Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, İbn Amr, Âişe, Sâlim, Ümmü Seleme ve Ubeyd b. Umeyr’e nispet edilmiştir. Ayrıca o, Esved, Alkame, Hittan, Said b. Cübeyr, Talha, İkrime, Mücahid, Atâ b. Ebî Rabâh, Rabî b. Huseym, A’meş, Cafer es-Sâdık, Salih b. Keysan ve Hâris b. Süveyd gibi tâbiinden olan zatlara da bazı tâlî nüshalar nispet etmiştir. Buna ilaveten kırâat farklılıklarını ihtiva eden, meçhul bazı nüshaların da listesini vermektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki özel bir mushafa sahip olduğu iddia edilen herkes, diğerlerinden farklı şahsî bir Kur’an nüshasına sahip değildi. Mamafih bu şahısların, resmî mushafın ortaya çıkmasından sonra kendilerine izafe edilen belli bir kırâat vechinde ısrar edip etmemelerine bakmaksızın, Hz. Osman Mushafı’ndaki okuyuşlardan farklı olan kırâatlere dayanarak Jeffery, bunları “rakip nüsha” şeklinde tavsif etmektedir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, bu rakip nüshalardan hiçbirisi -ki bunların bazılarının resmî mushafın ortaya çıkmasından önce mevcut olduğu *Kitâbu’l-Mesâhif*’te¹⁷ ve diğer kaynaklarda¹⁸ belirtilmektedir- günümüze kadar gelebilmiş değildir. Jeffery’nin de söylediği gibi “maalesef onlardan herhangi birinin metninin gerçek bir fotoğrafını elde edebilmemizi sağlayacak miktarda malzemeye sahip değiliz.”¹⁹ Ama yine de “Jeffery, bazı durumlarda, tâlî mushafın kaynağı olan asıl mushafı tespit edebilmiştir.”²⁰

¹⁶ Jeffery, bazı sahabilerin şahsî Kur’an nüshalarını ‘rakip nüshalar’ şeklinde isimlendirmektedir. Bu nüshalar, resmi mushafın cem edilmesinden sonra Hz. Osman’a teslim edilmiştir. Bu hususa dair bazı misaller Jeffery’nin bizzat kendisinin edisyon kritiğini yaptığı kitapta görülebilir: “İbn Mesud, kendi mushafını Osman’a teslim etmiştir.” Bk. Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 95. Pearson da resmî mushaftan önceki dönemde sahabilerin elinde bulunan Kur’an nüshalarını ‘rakip’ sıfatıyla nitelemektedir. O, *The Encyclopedia of Islam*’daki “Kur’an” maddesinde kırâat farklılıklarını ele alırken Jeffery’nin *Materials* adlı eserine dayanmıştır.

¹⁷ İbn Ebî Davud’a göre Hz. Ebubekir, Kur’an’ı cem eden ilk kişiydi. İbn Ebî Davud, Jeffery’nin “asıl nüshalar” dediği nüshalara sahip olan on sahabinin adını zikretmektedir. Her ne kadar İbn Ebî Davud bunların hepsinin Kur’an nüshalarına sahip olduğunu kesinlikle imâ etmese de onlara izâfe edilen kırâat farklılıklarına *mushaf* adı altında temas etmektedir. O, aynı zamanda, mesela Kur’an’ı ezberleyen biri için *ceme’l-Kur’an* (literal anlamı: “Kur’an’ı topladı”) ifadesini kullanmaktadır. Bk. İbn Ebî Davud, *Kitabu’l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, birinci baskı, Kahire 1936, s. 5, 10, 10-87. Hatta İbn Ebî Davud, *mushaf* kelimesini *harf* yahut *kırâat* anlamında kullandığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Ebî Davud’un alıntılardığı kırâat farklılıklarının yazılı metinlerden alındığı düşünülmemelidir. Bk. Jeffery, *Materials*, s. 15.

¹⁸ Hz. Ebubekir ve Hz. Osman Mushafına dair detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *Hutubât-ı Behavelpur* (Bahawalpur, Pakistan, Islamic University, 1401 h.) s. 3-29. (Türkçesi için bk. *İslâm’ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1997, s. 23-32).

¹⁹ Jeffery, *Materials*, s. X.

²⁰ Pearson, ‘al-Kur’an’, *The Encyclopaedia of Islam*, V, 407.



Hiz. Osman'ın İstinsah Ettirdiği Mushafın İmlâ Hususiyetleri

Jeffery, resmî mushaftan önce [münferiden var olan, fakat otoriteler tarafından mütevatir Kırâatlara dahil edilmeyen] kırâat farklılıklarını yeniden gündeme getirmek için resmîyet kazanmamış kırâatleri okumalarına ya da Kur'an metninin tespitinden önceki eski okuma biçimlerini kullanmalarına izin verilmeyen İbni Şenebûz (ö. 328/939) ve İbn Miksem (ö. 354/965) üzerinde çok durmaktadır.²¹ Aynı zamanda yedi kırâati yerleştiren ve Mushaf-ı Osmânî'nin harekelenmesi ve okunması için sadece bu yedi kırâatin meşru ve kabul edilebilir olduklarına hükmeden İbn Mücahid'i (ö.324/936) çok tenkit etmektedir.²² Önemle belirtilmelidir ki, kırâatler üzerine yapılan sonraki çalışmalarda bazı Müslüman âlimler İbn Mücahid'in yedi kırâatine üç, hatta bazıları yedi kırâat daha eklemiştirler. Bununla birlikte bütün bu kırâatler, Mushaf-ı Osmânî'nin hattına (*resm*) uygundu ve kurrânın (*reciters*) asıl ilgileri hat (*rasm*) ve vakf meseleleriyle sınırlıydı. Jeffery, Mushaf-ı Osmânî'deki imlâ hususiyetlerinden söz ederken onlar için "gariplikler" ve "hatalar" ifadelerini kullanır. Ayrıca Kur'an imlâsına yönelik talimatlar ihtiva eden *el-Muknî'* adlı eserinde şu yazılışlar üzerinde ısrar eden Dâni'yi eleştirmektedir: 19/1'de kelimenin sonunda ت ile رحمت, 18/36'da لکن yerine elif ile لکننا, 20/95'te يا ابن ام yerine يبينثم, 18/47'de مال yerine ما لهذا, 37/130'da إلیا سین yerine إلی یاسین.²³ Hz. Osman Mushafı'nın tevkîfi olup olmadığı konusuna girmeksizin şunu ifade etmek gerekir ki, bu mushaf, sahabenin ve tabiînin icmâıyla kabul edilmiştir.²⁴ Şu hususu da önemle belirtmeliyiz ki Hz. Osman Mushafı'nın hattı, çoğu kere Kureys lehçesinden başka lehçeleri yansıtmaktadır. Mesela, Benû Tayy kabilesinin a yerine ت (tâ-i marbûta) yazması gibi.²⁵

İmlâ farklılıkları üzerindeki tartışmayı şu şekilde özetleyebiliriz: *Salât* ve *zekât* kelimelerinin *vav* harfi ile yazılması gibi, Hz. Osman Mushafı'nın bazı hususiyetleri abartılmamalı ve bunların üzerinde fazla durulmamalıdır. Zira bunların üzerinde durmak, geleneksel imlâyâ sadece bazı belli başlı kelimelerde itiraza kapı aralar ki bunların makul bir şekilde cevaplanması gayet kolaydır.

²¹ Jeffery, *Materials*, s. 1-3.

²² Bu yedi sistem, şu kişilere nispet edilmektedir: Medinelî Nâfi (ö.169/785), Mekkeli İbn Kesir (ö.120/738), Şamlı İbn Âmir (ö.118/736), Basralı Ebu Amr (ö.154-155/771-772), Küfeli Asım (ö.128/745), Küfeli Hamza (ö.158/773) ve Medinelî Kisâi (ö.189/805).

²³ Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, s. 100-102.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Lebib el-Saîd, *The Recited Koran*, trc. Bernard Weiss, M.A.Rauf ve Morroe Berger, The Darwin Press, Princeton 1975, s. 45-50.

²⁵ Lebib el-Saîd, *The Recited Koran*, s. 49-50, 139.



şekilde tâbiünden Yahya'nın نَسْتَعِين yerine ilk nun' kesrası ile نَسْتَعِين şeklinde, Arapların tarihteki en büyük belâğatçılarından olan Ebu's-Sevvâr el-Ganevî'nin ise هَيْتَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِين yerine هَيْتَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِين şeklinde okuduğunu zikretmektedir.³⁷ İbn Hâleveyh de Esmâî'nin rivayetine dayanarak, Ebu Amr'ın الصَّرَاطُ yerine الزَّرَاطُ şeklinde okuduğunu nakletmektedir.³⁸

Fâtiha'daki diğer kırâat farklılıkları da Jeffery tarafından gösterilmiştir. O, Kur'an'da merkezî bir konumda olması ve ana tema olarak Allah'ın birliğini ihtiva etmesi dolayısıyla Fâtiha suresini, Hıristiyanlıktaki "Rabb'in Duası" ile mukayese etmekte ve şu sonuca varmaktadır:

"İyice tetkik ettiğimizde göreceğiz ki Fâtiha suresi, Kur'an'ın diğer yerlerinden alınmış çeşitli fikir ve açıklamaların bir derlemesi gibidir. Muhtemelen ve tabii olarak bir dua formunda Peygamber'in kendisi tarafından oluşturulmuştur, fakat mevcut Kur'an'daki kullanımını ve yerini, Kur'an'ı cem edenlere borçludur. Belki de onlar, mushafın boş olan ilk sayfasına onu yerleştirmişlerdi."³⁹

Jeffery, [yukarıdaki alıntının yer aldığı "A Variant Text of the Fâtiha" adlı] bu makalesinde, bazı şii geleneklerde mevcut olan Fâtiha suresinin farklı bir metnini⁴⁰ gündeme getirmektedir: Bu metin şöyledir:

نَحْمَدُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ. مَلَائِكَةَ يَوْمِ الدِّينِ. هَيْتَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. تَوَشَّدُ سَبِيلَ الْمَسْتَقِيمِ. سَبِيلَ الَّذِينَ نَعَمَّتْ عَلَيْهِمْ. سَبِيلَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ.

Daha sonra Jeffery, farklı Kırâatlerden müteşekkil olan ve Hz. Osman Mushafı'ndan farklı olan, fakat mevsuk olmayan Fâtiha'nın değişik bir versiyonunu sansasyonel ve tam bir gazeteci tavrıyla gündeme getirmektedir. Günümüze kadar "ulaşmasına" rağmen bu yeni versiyon tam bir isnad zincirine sahip değildir. Ayrıca bu metnin ne zaman ve kim

³⁷ Ebu Muhammed el-Kaysî, *Kitâbu'l-İbâne fî Maâni'l-Kırâât*, s. 94.

³⁸ İbn Hâleveyh, *l'râbu Selâsine Suratin Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1941, s. 28-30.

³⁹ Jeffery, "A Variant Text of the Fatiha", *The Moslem World*, 29 (1939) s. 158. Fâtiha ve Muavvızateyn surelerine *The Koran-Selected Surahs* isimli eserinde yer vermişse de bunların Kur'an'ın bir parçası olmadıklarını düşünmektedir: "Elimizdeki şekliyle Kur'an'da yüz on bir sure bulunmaktadır." Ayrıca Fâtiha suresinin tercümesinin mukaddimesinde şöyle demektedir: "Bu kısa sure Kur'an'a ait değildir ve ona tam uymamaktadır. Fakat kısa bir duadır ve Kur'ânî ifadelerden oluşan bir özetdir. Kitaba giriş olarak yerleştirilmiştir ve yaygın olarak her Kur'an pasajından önce okunur." Jeffery, *Koran*, s. 15, 23

⁴⁰ Bu metin, Muhammed Bâkır Meclisî'nin *Tezkiratu'l-Eimme* (Tahrân, h. 1331) isimli eserinde yer almaktadır. Hz. Ali'ye nispet edilmemiştir.



tarafından yazıldığı da meçhuldür. Jeffery, Fâtiha'nın bu versiyonu hakkında şöyle demektedir:

“Geçen sene Kahire’de iken buna benzer bir başka versiyonu tesadüfen görmüştüm. Baş kısmı kayıp olan bir fıkıh kitapçığı içerisinde idi. Dolayısıyla yazarının adını bilmiyoruz. Bu, Şâfiî fıkının sıradan bir özeti idi ve iyi bir hatla yazılmıştı. Yazıdan hareketle tahminen 150 sene önce veya biraz daha önce yazılmış olduğu söylenebilir. Bahsettiğimiz farklı versiyon kitabın içinde şu başlık altında yer alıyordu: “kırâatun şâzzetün li'l-Fâtiha”. Bu elyazması, bir şahsın özel mülkiyetindedir. Bu kitabın sahibi o pasajın bir kopyasını bana ödünç vermeyi ve uygun bulursam kullanmamı arzuluyordu. Yalnız kutsal kitaplarının açılış suresinin mevsuk olmayan bir versiyonunu, bir gayri müslimin görmesine izin verdiği gerekçesiyle Sünnî komşularının nezdinde adı kötüye çıkmasın diye isminin başkaları tarafından bilinmesini istemiyordu.⁴¹

Bu farklı metin az önce verdiğimiz metne çok benzemektedir. Bu metin şöyledir⁴²:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيِّدِ الْعَالَمِينَ. الرَّزَاقِ الرَّحِيمِ. مَلَائِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِنَّا لَكَ نَعْبُدُ وَإِنَّا لَكَ نَسْتَعِينُ. أَرْشَدْنَا سَبِيلَ
الْمُسْتَقِيمِ. سَبِيلَ الَّذِينَ مَنَنْتَ عَلَيْهِمْ. سَوْىِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ.

Jeffery, daha sonra metnin altında isnad zincirine dair روایة أبي الفتح şeklinde bir bilginin yer aldığını naklettikten sonra şu neticeye varmaktadır: “Halil’in, Fâtiha'nın ibtidâî kırâatlerine olduğu gibi iyi bir eski metnine ulaşma imkânına sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Halil'den Cubbâ'ye kadarki sened zinciri hakkında hiçbir şey söyleyemem ve muhtemelen bu, Halil'den gelen metinden çok sonradır.”⁴³

Yedi Harf

Kur'an'ın Fâtiha suresinde zikrettiğimiz bu kırâat farklılıklarını tahlil ederken, bunların nasıl ortaya çıktıklarını tartışma zarureti hâsıl olmuştur. Bu konu, *Kitâbu'l-Mesâhif* ve *Mukaddimetân*'da olduğu gibi kırâat

⁴¹ Jeffery, *A Variant Text*, s. 159.

⁴² Jeffery, *A Variant Text*, s. 159.

⁴³ Jeffery, *A Variant Text*, s. 162.



farklılıklarıyla ilgili diğer eserlerde de genişçe tartışılmıştır. Bunlar Jeffery'nin de araştırmalarında kullandığı kaynaklardır. Hz. Peygamber'in Kur' an'ın kendisine yedi farklı şekilde (yedi *ahruf* ile, *ahruf*; *harfin* çoğuludur) nâzil olduğunu bildirdiği, rivâyetlerde yer alır. Bununla o, lehçeleri ya da tilâvetin yedi farklı şeklini kastetmektedir.⁴⁴ İbn Abbas'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cebrail bana Kur'an'ı tek bir şekilde okudu. Sonra ben ondan Kur'an'ı başka şekilde de okumasını istedim ve bu isteğimi tekrarladım. O da Kur'an'ı çeşitli şekillerde tilâvet etti, nihayet Kur'an'ı yedi farklı şekilde (*ahruf*) tilâvet etti."⁴⁵ Yaşlılar, ümmîler ve göçebelerin Kur'an okumalarını kolaylaştırmak için Hz. Peygamber kendilerine göre değişik lehçelerde okumalarına müsaade etmiştir. Bu da sonuçta okuma biçimlerindeki çeşitliliği doğurmuştur. Kırâat farklılıklarıyla ilgili kitaplar şunu gösteriyor ki, sahâbîler bu izni, Hz. Osman'ın mushafı resmîleşmesine ve diğer şahsî Kırâatleri ve lehçe farklılıklarını ortadan kaldırmasına kadar yaygın bir şekilde kullanmışlardır.

Rivayete göre Enes b. Mâlik şöyle okumuştur: ألم نشرح لك صدرك. و حللنا عنك وزرك (94/1-2) Buna itiraz edildiğinde ise şöyle demiştir: حللنا حططنا، وضعنا bunların her biri aynı manaya gelen değişik okuyuşlardır.⁴⁶ İbn Sîrîn'in rivayet ettiğine göre İbn Abbas "أقبلُ ve هلم، تعال" birdir ve aynı şeydir" demiştir.⁴⁷ Yine nakledildiğine göre Übeyy, bir İranlıya إن شجرة الزقوم، طعام الأئيم طعم الأئيم âyetini öğretiyordu. İranlı adam defalarca طعام الأئيم dedi. Hz. Peygamber bunu haber alınca طعام الأئيم yerine kendisi için daha kolay olan طعام الظالم şeklinde okumasını istedi.⁴⁸

Arap Yarımadasında Lehçe Farklılıkları

Çeşitli Arap lehçeleri arasındaki karşılıklı ilişki ve geçişler öteden beri Arap dili tarihinde karışık bir meseledir. Arapça'yı çok iyi bilmeyen bir batılı bilim adamı olan Jeffery, lehçe farklılıklarının boyutunu ve Hz. Osman dönemindeki istinsah olayından önceki zamanlarda bunların kullanışlarını anlayamamıştır. Bu sebeptir ki sahâbeye isnad edilen muhtelif kırâat farklılıklarını gördükten sonra Hz. Osman Mushafı'na karşı "rakip nüshalar" fikrini ortaya atmıştır.

⁴⁴ *Sahîhu'l-Buhârî*, çev. Muhammed Muhsin Han, Mektebetu Riyâdi'l-Hadîse, Riyad 1981, VI, 483; İbn Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1946, I, 32; Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 207, 234.

⁴⁵ Han, *Sahîh*, s. 481-82.

⁴⁶ Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 229.

⁴⁷ Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 229.

⁴⁸ Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 229-30.



Lehçelerin detayına girmeden farklı okuma biçimleriyle ilgili olarak muhtelif Arap lehçelerinin sınırını ve rolünü anlamak için şu hususa önemle işaret etmeliyiz ki, umumî kabule göre Kur'an yaygın kullanılan bir Arapça (*el-lügatü'l-arabiyyatü'l-müştereke*) ile nâzil olmuştur. Bu dil Arap yarımadasının tamamında anlaşılıyor, şair ve hatipler tarafından da iletişim aracı olarak kullanılıyordu.⁴⁹ Kur'ânî ifadenin bir vasıtası olan bu yaygın Arapça, Kureyş lehçesinin canlı bir tesirini taşıdığından Kur'an'ın bu lehçe ile vahyedildiği görüşü, genel bir kanaat haline geldi. Kur'an'da kullanılan lehçelere⁵⁰ dair İbn Abbas'a isnad edilen ve İbn Hasnûn tarafından rivayet edilen küçük bir kitap⁵¹ çeşitli kabile lehçelerinden çok sayıda kelime ihtiva etmektedir. Pek doyurucu bir bilgi vermese de, bu çalışma, Kur'an'da kullanılan en az 265 kelimenin orijinal lehçelerini tespit etmektedir. Bunlardan 164'ü Kureyş; 45'i Huzeyl; 36'sı Kinâne; 23'ü Himyer; 21'i Cürhem; 13'ü Kays ve Temim; 6'sı Amman, Ezd, Şanua ve Has'am; 2'si Tay, Midhac, Medyen ve Gassan; 4'ü Benî Hanife, Hadramevt ve Aş'ar; 3'ü Ammar; 2'si Huzâa, Seba, Yemâme, Müzeyne ve Sakif; 1'i Hazrec ve 1'i de Amâlika, Sadüs ve Sa'd el-Aşıra lehçelerinden gelmektedir.⁵²

Ayrıca şurası hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, Kur'an Arap lehçelerinin bir karışımını temsil ederken mu'ciz ve en belîğ bir şekildedir. Hayat rehberi ve herkesin okuması gereken bir kitaptı. Ümmî, bedevi ve acem olup olmadığına bakılmaksızın İslam'a gönül veren herkesin onu tilâvet etmesi beklenirdi. Yedi harf (*sab'atu ahruf*) ile ilgili hadis ve başka birçok rivâyet⁵³ de gösteriyor ki, Hz. Peygamber Kur'an'ı öğretirken muhatapların Kur'an'ın mesajını anladıklarından emin olmak istiyordu. Böyle bir durumda, özellikle de İslam tarihinin ilk yıllarında farklı okuyuşların mevcudiyeti ya da gerektiğinde eşanlamlı kelimelerin kullanılması çok tabiidir.

Kabile lehçeleri meselesi ve onların İslam öncesinde ve İslam'ın ilk senelerindeki değeri, Benû Kilâb ya da Benû Amr'dan bir şahısla ilgili olarak sıkça tekrarlanan şu hikâyeyi nakletmek suretiyle daha iyi anlaşılabilir: Bu adam, Yemen kralı Zü Ced'ân'ı ziyaret etmişti. Kral, yükseğe bir platformun üzerinde oturuyordu ve ona " بُب " dedi. Yemen lehçesinde bu kelime, "otur" anlamına geliyordu. Ziyaretçi ise bunu

⁴⁹ Abdolvâhid Vâfi, *Fikhu'l-Lüğa*, sekizinci baskı, Kahire, s. 108; İbrahim Enîs, *Fî'l-Lehecâtü'l-Arabiyye*, Kahire 1965, s. 40. Yaygın Arapçanın özellikleri için bk. Abdu'ttevvâb Ramazan, *Fusûl fî Fikhi'l-Arabiyya*, Kahire 1973, s. 62-78.

⁵⁰ Bu konuda, Arap Dili hakkında yazılan muhtelif kitaplarda birçok tartışma mevcuttur. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'da bu konuya müstakil bir bölüm tahsis etmiştir.

⁵¹ Abdullah İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lüğât fî'l-Kur'ân*, thk. Selâhuddin el-Müneccid, Kahire 1946.

⁵² Abdullah İbn Abbas, *Kitâbu'l-Lüğât fî'l-Kur'ân*, s. 5-7.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 229-30.



“vesebe, yesibu” den gelen “sıçra” anlamında bir emir olduğunu zannetti ve bu sebeple platformdan atladı ve öldü.⁵⁴ Bir başka rivâyete göre bir gün Ebu Hureyre, Hz. Peygamber ile beraberdi, Hz. Peygamber bir bıçağı yere düşürdü ve Ebu Hureyre’ye ناولني السكين dedi, Ebu Hureyre anlamadı, Hz. Peygamber sözünü tekrarladı, sonunda Ebu Hureyre المذبة تُريدُ dedi, çünkü السكين Hicaz lehçesine ait bir kelime olup Ezd lehçesinde kullanılmaz. Ezd lehçesinde bıçak, المذبة kelimesi ile karşılır.⁵⁵

Şu halde açıkça görülmektedir ki, Hz. Osman dönemindeki resmi istinsahtan önceki dönemde her Arap, Kur’an’daki kelimelerin delâlet ettiği manaları anlamıyordu. Bundan dolayı da mantıklı olarak kendi lehçelerine daha yakın olan metni tercih ediyorlardı.

Hz. Osman Mushafı’nda yer verilmeyen bazı farklı kırâatler (mesela Fâtiha’daki *es-sirât*’ı *sâd*, *sîn* ve *zâ* harfleri ile okumak gibi) ve kullanılmayan bazı eşanlamlı kelimeler (mesela 94. surede Hz. Osman mushafındaki وضعنا kelimesi yerine eşanlamlıları olan حططنا ve حللنا kelimelerini kullanmak gibi) “rakip nüshalar”daki imlâ farklılıkları, İbn Cinnî’nin şu ifadeleri ışığında anlaşılabilir: “و كلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات الجماعات (Aynı manaya delâlet eden birden fazla kelime bulunduğu, bu kelimelerin farklı lehçelere ait olduklarını düşünmek daha doğru olur)”.⁵⁶ Ayrıca İbn Cinnî, el-Esma’î’den rivayet edilen “sakar” kelimesi üzerinde iki kişi arasında geçen şu ilginç tartışmayı nakletmektedir: “Bunlardan birisi “sâd” harfiyle telaffuz ederken diğeri “sîn” harfiyle telaffuz etti. İkisi de üçüncü bir şahsa sormayı kararlaştırdılar. Fakat, üçüncü şahıs her ikisinden de farklı olarak “zâ” harfiyle telaffuz etti. Bu hadise şunu göstermektedir ki, her birey tartışılan kelimeyi kendi lehçesindeki şekliyle telaffuz ediyordu.”⁵⁷

Jeffery’yi “Übey ve İbn Mesud’un mushaflarından günümüze kadar gelen kırâat farklılıkları yığını göstermektedir ki, bunlar gerçek metin farklılıkları olup sadece lehçelere mahsus özellikler değildi”⁵⁸ şeklindeki kanaate sevk eden şey, “rakip nüshalar”da bir kelimenin yerine eşanlamlı⁵⁹ bir başka kelimenin konulmasıdır. Bu ifade, onun, Hz.

⁵⁴ İbrahim Enis, *Fî'l-Lehecâtî'l-Arabiyye*, s. 117; Subhî Sâlih, *Dirâsât fî Fikhi'l-Lüğa*, Beyrut 1978, s. 300.

⁵⁵ Abdulhamit eş-Şalkânî, *Rivâyetu'l-Lüğa*, Kahire 1971, s. 336-37; Hasan Zâzâ, *Kelâmu'l-Arap Min Kadâyâ'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Beyrut 1976, s. 104.

⁵⁶ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 374.

⁵⁷ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 374.

⁵⁸ Jeffery, *Qur'an as Scripture*, s. 97.

⁵⁹ Bazı durumlarda eski nüshalardaki farklılıklar Hz. Osman Mushafı’nda kullanılan kelimelerin eşanlamlılarıdır. Jeffery, *Materials*, s. 16.



Peygamber'in çoğu yaşlı, ümmî, bedevî olan ve hiçbir Arapça birikimine sahip olmayan yeni Müslümanlara, farklı okuyuşları kullanmaları için verdiği izni anlamamış olduğunu göstermektedir. Bu iznin delillerinden birisi, yukarıda bahsettiğimiz Übeyy ile طعام الأئيم kelimesini telaffuz edemeyen İranlı bir şahıs arasında geçen hâdisedir. Yedi harfle ilgili olarak sıkça tekrar edilen ve *Sahih-i Buhari*'de nakledilen hadisten çok açık bir şekilde anlaşıldığı gibi Hişam b. Hakîm ile Hz. Ömer'in Furkan suresini farklı okumalarını işittikten sonra Hz. Peygamber her iki okuyuşu da tasvip etmiştir. Aslında bu farklı okuyuşları onlara bizzat Hz. Peygamber öğretmişti. O şöyle demişti: "Bu Kur'an, yedi harf ile okunmak üzere indirilmiştir. Dolayısıyla sizin için hangisi daha kolay ise onunla okuyunuz."⁶⁰ Pearson ise "ahruf" kelimesini anlamakta zorlanmış görülmektedir. Zira o şöyle demektedir: "Hadiste geçen bu ifadenin anlamı kapalıdır. *Ahruf* kavramı 'harf' anlamına gelen *harf* kelimesinin çoğuludur."⁶¹ Bununla birlikte İbn Mücahid, değişik lehçelere ait olup olmamalarına ya da aynı kelimelerin değişik lehçelerde farklı okunuşları olup olmamasına bakmaksızın bunların "yedi okuyuş"⁶² anlamına geldiğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶³

İlginçtir ki, resmi olmayan (*uncanonical*) kırâatlerin isnad zincirinin zayıflığı yüzünden Jeffery, Hz. Osman Mushafı'nın metniyle karşılaştırmak üzere hiçbir örnek sunmamaktadır. Tam aksine şöyle demektedir: "Bize ulaştıkları şekliyle bazı farklılıklar, linguistik açıdan imkânsız görünmektedir."⁶⁴ Hatta o şu itirafta bulunmaktadır:

"Bergstrasser, İbn Mesud ve Übey'in Kırâatlerini ilk defa topladığında bunları Hz. Osman Mushafı'nın metniyle mukayese ederek bu iki metnin değerini belirlemeye çalışmıştı. Ancak malzeme çoğaldıkça insan böyle bir değer yargısına ulaşmaya pek cesaret edemiyor."⁶⁵

Jeffery, İbn Mesud ve Übeyy'in ما بمثل yerine بما şeklinde okumaları gibi, resmî olmayan mushaflardaki kırâat farklılıklarını Hz. Osman Mushafı'nı daha da geliştirmeye yönelik ilaveler olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bununla da kalmayan Jeffery, bu sahâbilerin, bu değişiklikleri dindarlık içgüdüsüyle yapmış olabilecekleri kanaatindedir.⁶⁶ Şu noktaya dikkat etmelidir ki Jeffery, İslam'ın herhangi bir boyutundan

⁶⁰ Han, *Sahih*, VI, 482-83.

⁶¹ Pearson, "al-Kur'an", *The Encyclopaedia of Islam*, V, 408.

⁶² Pearson, "al-Kur'an", *The Encyclopaedia of Islam*, V, 409.

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 218-30.

⁶⁴ Jeffery, *Materials*, s. 16.

⁶⁵ Jeffery, *Materials*, s. 16.

⁶⁶ Jeffery, *Materials*, s. 16.



bahsederken, Hıristiyan paradigmayı esas almaktadır. Mesela Hıristiyanlık gibi İslam'ın da bir kutsal kitabının olduğunu söylemesine rağmen onun üç İbrahîmî dinden birisi olduğuna hiç temas etmemektedir.⁶⁷ Yeni Ahit ile ilgili olarak ise umumiyetle şu kanaat yaygındır: "Bütün İnciller, anonim olarak elden ele dolaşmıştır. İlk dönem kiliselerinde, müellif adları bilinmeyen kişiler tarafından sonradan ilave edilmiştir. Çoğu zaman müellif isimleri ihtimallerden ibaretti veya dini arzuların neticesiydi."⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'i Kitab-ı Mukaddes ile bir tutmak için Jeffery, bazı sahâbilerin dindarlık içgüdüsüne bağlı olarak Kur'an metninde bazı değişiklikler ve düzeltmeler yaptıklarını söylüyor. Fakat Kur'an metninde yapılacak herhangi bir ilâve ya da eksiltmenin, bir sahâbî tarafından yapılması düşünülemeyecek kadar hâince bir suç olduğu gerçeğini maalesef gözden kaçırmış görünüyor. Böyle bir hâinlik, aynı zamanda o sahâbînin talebeleri tarafından da kesinlikle göz yumulamayacak bir şeydir.

Sonuç

1. Açıkça görülmektedir ki, Fâtiha suresindeki *es-sîrât* kelimesinin *sâd*, *sîn* veya *zâ* harfleriyle okunması ya da 12/35'teki *hattâ* yerine İbn Mesud'un *attâ* şeklinde okuması gibi durumlar, kârînin ait olduğu kabilenin lehçesini aksettirmektedir.⁶⁹ Unutulmamalıdır ki, *hâ* ve *ayn* harfleri, *elif* ve *kaf* harfleri gibi Arap lehçelerinde birbirlerinin yerine kullanılabilir. Aynı şekilde Fâtiha suresindeki *ıyyâke* kelimesini *viyyâke* ve *heyâke* şeklinde okumak lehçe farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Zira birçok lehçede *elif* harfi yerine *vav* ve *ha* harfleri kullanılmaktadır.⁷¹ *Nistâinu* şeklinde birinci *nun*'ün *kesresi*yle okumak da, Benû Esed lehçesine göre 2/56'da *ya'lemûne* yerine *yi'lemûne* ya da 3/106'da *tesveddü* yerine *tisveddü* şeklinde okumak gibi lehçe farkından kaynaklanmaktadır.⁷² Aynı şekilde Fâtiha suresindeki *melik*, *mellâk*, *melk*, *mâlik* ve *melîk* şeklindeki okuyuşlar da lehçe farklılıklarından kaynaklanmaktadır ve izin verilen okuyuş tarzlarını temsil eder. *Mâlik*

⁶⁷ Jeffery, *Qur'an as Scripture*, s. 1.

⁶⁸ Robert W.Funk, Roy W.Hoover and the Jesus Seminar, *The Five Gospels*, Macmillan, New York 1993, s. 20.

⁶⁹ Jeffery, *Materials*, s. 49; ayrıca bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Daru's-Sadr, XIV, 163-64.

⁷⁰ Mesela 77/11'deki "ukkadet" kelimesi İbn Mesud tarafından "vukkadet" şeklinde okunmuştur. Bk. Jeffery, *Materials*, s.107. Aynı şekilde "vücûh" ve "ücûh" kelimelerinde olduğu gibi "vav" ile "elif" birbirinin yerine kullanılabilir. Bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, II, 107-108.

⁷¹ Bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*. "el-Elifu'l-leyyine" ve "eyâ" maddeleri, XV, 427,438-41.

⁷² Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 220.



kelimesinin bu farklı okunuşları bizzat Hz. Peygamber'e isnad edilir. Çünkü O da bu kelimeyi farklı şekillerde okumuştur.⁷³ Eğer bu farklılıklar yasaklanmış olsaydı en çok tekrar edilen bu surenin kırâatinde sahâbenin ihtilafı söz konusu olmazdı.

2. Hz. Osman Mushafı hakkında şüpheler uyandırmaya, çeşitli imalarda bulunmaya çalışırken ve diğer kırâatlerin isnad zincirinin zayıf olduğunu kabul etmesine rağmen Jeffery İslâm dünyasının bu mushaf üzerinde icmâ etmiş olduğu gerçeğini kabul etmede mütereddittir. Eğer bazı kırâatlerin sahih olduğunu ve okunmasına müsaade edilen yedi kırâate uygun olduğundan dolayı Hz. Osman öncesinde kullanılan kırâatlerden olduğunu farz etmek bile âhâd yolla gelen bir metin, tevâtürle gelen bir metne tercih edilemez.⁷⁴

3. Jeffery, kırâat farklılıklarını ele alırken, önemli bir husus olan Kur'an'ın şifâhî bir yolla nakledildiğini tamamen gözden kaçırmış görünmektedir. Hz. Osman Mushafı, diğer resmi belgeler gibi heyetin onu tamamlamasından sonra rafa kaldırılan bir doküman değildi. Bilakis bu resmî mushaf herkese açıldı. Resmî mushafın bir nüshası (İmam Mushaf) Medine'de alıkonulmuş, diğer nüshalar ise İslam Devleti'nin çeşitli merkezlerine gönderilmişti. Tamamını olmasa bile Kur'an'ın çoğunu ezberlemiş olan ve Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl okuduğuna dair birinci el bir bilgiye sahip olan binlerce sahâbî, Medine'de idi. Şu husus da hatırlanmalıdır ki vahiy kâtipleri ile diğer sahâbîler, Kur'an ayetlerini kendileri için özel malzemelere yazmış olsalar bile Hz. Osman Mushaf'ını Hz. Peygamber'in kırâati olarak kabul etmişler ve bu mushafın güvenilirliği ve doğruluğunu tasdik etmişlerdir.

4. "Rakip nüshalar"ı gündeme getirmek için yoğun bir çaba sarfeden Jeffery, İbn Mesud'un biraz tereddüt ettikten sonra kendi nüshasını Hz. Osman'a teslim ettiği⁷⁵ ve bilâhare kendisine nispet edilen kırâatler üzerinde hiç ısrar etmediği gerçeğini de görmezlikten gelmektedir. Ayrıca Jeffery, Hz. Osman Mushaf'ındaki kırâatlerin Hz. Peygamber'den gelmediğine dair İbn Mesud'dan hiçbir ifade nakledememektedir. İbn Mesud'dan sonra kendisine en fazla farklı kırâat nispet edilen sahabi Übey b. Ka'b'dır. Bütün tâlî mushafların İbn Mesud kırâatından geldiğini, Übey kırâatinden hiçbir mushafın ortaya çıkmadığını fark etmiş olmasına rağmen Übey'e isnad edilen kırâatlere daha öncelikli bir önem vermiş ve Übey'in, Hz. Osman'ın istinsah heyetinde yer aldığı görmezlikten gelmiştir. Resmi mushaftan önce

⁷³ İbn Hâleveyh, *İ'râb*, s. 22-24.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 38; el-Kaysî, *el-İbâne*, s. 73.

⁷⁵ Jeffery, *Materials*, s. 95.



hususî bir mushafı olduğu söylenen Ali b. Ebî Talib, Hz. Osman'ın mushafına olan güvenini şu şekilde ifade etmiştir: "Eğer Osman'ın yerinde ben olsaydım, ben de aynı şeyi yapardım."⁷⁶

5. Jeffery, farklı kırâatlerin çoğunun sonraki alimler, dilciler ve nahivciler tarafından uydurulduğunu ve prestij kazanmak için önceki otoritelere isnad edildiği kanaatinde olmasına⁷⁷ rağmen yine de Kur'an'ın orijinal okunuşunu ortaya çıkarma arzusundadır.⁷⁸ Yakın zamanlarda John Burton ve John Wansbrough adlı iki oryantalist, sahâbe mushafı, metropol mushafı ve hususî kırâatlerin sonraki fıkıhçı ve dilciler tarafından uydurulduğu neticesine varmışlardır.⁷⁹ Ayrıca Jeffery, kırâat farklılıklarıyla ilgili en eski temel kaynakların İbn Ebî Davud (ö. 316/924), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940) ve İbnu'l-Eşte'nin (ö. 360/971) rivâyetleri olduğu gerçeğini de görmezlikten gelmiştir. Kaldı ki bunların rivâyetleri tam ve sahih bir isnad zincirine sahip değildir.

6. Selefî Bell'in yaptığı gibi Jeffery de Kur'an'ın toplanmasını ele alırken İslâm'a ve Kur'an'a karşı beslediği önyargıyı gizleyememiştir. Bell'i takip ederek⁸⁰ Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı cem etme gayretinin, onun tamamen şahsî bir düşüncesi olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Çok ilginçtir ki *Kitâbu'l-Mesâhif* ve *Mukaddimetân*'daki bütün kırâatleri geçerli kabul etmesine rağmen sebebini açıklamaksızın aynı kaynakların Hz. Ebubekir'in cem etmesiyle alakalı ifadelerini -ki tarih ve hadis kaynakları da bu ifadeleri desteklemektedir- görmezlikten gelmektedir.⁸² Mamafih, şurası kesindir ki, Hz. Ebubekir'in hazırladığı mushaf, Hz. Osman Mushafı'na esas teşkil etmiştir.

7. Jeffery, Hz. Osman'ı Kur'an metnini yeniden gözden geçirmeye iten sebepleri, farklı kırâatlerin propagandasının arkasındaki faktörleri ve kırâat farklılıklarından kaynaklanan şikâyetlere karşı Hz. Osman'ın tavrını anlayamamıştır. Diğer Müslüman müfessirler gibi Ebu Muhammed Mekkî'nin* de açıkça belirttiği gibi "Hz. Osman, bu meseleyi Kur'an metnini (Hz. Peygamber'in kırâatlerini) resmîleştirmek ve Hz. Peygamber'in hayatında müsaade ettiği kırâatler dahil diğer bütün

⁷⁶ İbn Ebu Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 23.

⁷⁷ Jeffery, *Materials*, s. 2-15.

⁷⁸ Jeffery, *Materials*, s. 2-15.

⁷⁹ Pearson, "el-Kur'an", *The Encyclopaedia of Islam*, V, 407-408. Ayrıntılı bilgi için bk. John Barton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977, s. 199-212; John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, s. 44-46; 202-207.

⁸⁰ Mesela bk. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1977, s. 43.

⁸¹ Jeffery, *Materials*, s. 6-7.

⁸² Mesela bk. Han, *Sahih*, VI/476-80.

* Mekkî b. Ebu Talib (ö. 437/1045) (çev.).



kırâatleri geçersiz kılmak suretiyle halletmiştir.”⁸³ Ayrıca el-Kaysî şunu da ilave etmektedir: “Sahâbe ve tâbiünden en az on iki bin kişi, bu resmi mushaf üzerinde çalışmış ve diğer mushafın tamamı yok edilmiştir.”⁸⁴ Meşhur Müslümanlardan oluşan bu kadar büyük bir ekibin, Hz. Peygamber’e isnad edilmesine rağmen sıhhatleri şüpheli kırâatleri ihtiva eden bir mushafı kabullenmelerini tasavvur etmek mümkün değildir.

8. İddialarının aksine Jeffery, Kur’an ve onun farklı okunuşlarını inceleyen ilmî eleştirinin ilkelerine riâyet etmemiştir. 1952’de basılan *The Quran as Scripture* adlı kitabında neşredilmiş olan 1946’da Kudüs’te verdiği “Kur’an Metninin Tarihi” adlı konferansında Kur’an’ın cemi ve çeşitli nüshalardaki kırâat farklılıklarıyla ilgili Arşiv’in vardığı neticeden hiç söz etmemektedir. Oradaki kütüphanelerde mevcut yazma Kur’an nüshalarının fotokopilerini almak üzere Paris’e gelen Dr. Pretzl⁸⁵ ile görüşen Dr. Hamidullah, Dr. Pretzl’in kendisine şöyle söylediğini nakletmektedir: “Enstitümüz (Arşiv) şu ana kadar 42.000* Kur’an nüshasının fotokopilerini topladı. Halen de biz toplamaya devam ediyoruz.”⁸⁶ Yine Dr. Hamidullah’ın kaydettiğine göre bu arşiv yok olmadan az önce “faaliyet raporu” yayınlanmış ve bu raporda şöyle denilmiştir: “Kur’an’ın muhtelif nüshalarını toplama işi henüz tamamlanmadı. Fakat şu ana kadar toplananlara bakarak şunu söyleyebiliriz ki, ara sıra müstensih hatalarına rastlanmışsa da toplanan bu 42.000 nüsha arasında metin farklılığı görülmemiştir.”⁸⁷

Kur’an’ı ele alırken Jeffery, bu arşivden, Profesör Bergstrasser ve Profesör Pretzl ile yaptıkları müşterek çalışmalarından sıkça bahsetmekte; fakat ilginç bir şekilde Arşiv’in raporu ve bulgularından hiç söz etmemektedir.

9. Son olarak şu tavsiyede bulunmak gerekiyor ki, Allah kelâmı olan ve orijinalliğini halen dahi muhafaza eden Kur’ân-ı Kerim’in bu özelliklerini geçersiz kılmak için Jeffery’nin bu misyonunu devam ettiren Pearson gibi şarkiyatçılar, ilmî tenkidin ilkelerini [Kur’an’ı] tasdik etmek için kullanmalıdırlar. Bunu yaptıkları takdirde de Kur’an’ın ifade ettiği şu hakikati keşfedeceklerdir: “Eğer bu Kur’an Allah’tan gelmeseydi onda birçok çelişki bulurlardı.”(4/82), “Şüphesiz bu Zikr’i biz indirdik ve yine biz koruyacağız.”(15/9)

⁸³ el-Kaysî, *el-İbâne*, s. 96-97.

⁸⁴ el-Kaysî, *el-İbâne*, s. 22-23.

⁸⁵ Hamidullah, *Hutubât*, s. 15-16, (krş. *İslâm’ın Doğuşu*, s. 31).

* Eserin Türkçe çevirisinde bu rakam 43 bin olarak geçmektedir.(çev.).

⁸⁶ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 16. (krş. *İslâm’ın Doğuşu*, s. 31).

⁸⁷ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 15-16. (krş. *İslâm’ın Doğuşu*, s. 31).

