



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Historical Trajectory and Construction of Legitimacy in Selected Fundamental Concepts of Qirā'āt

Kırâat İlminin Temel Kavramlarının Tarihsel Seyri ve Meşruiyet İnşası

Servet Kılıç*

Abstract: The science of Qirā'āt, beyond addressing differences in Qur'anic recitation as a technical discipline, holds great significance for understanding the mechanisms of preserving revelation and the historical development of the text. This study, entitled "The Historical Trajectory and Construction of Legitimacy in the Fundamental Concepts of Qirā'āt", undertakes a deep analysis—within a historical and epistemological perspective—of the foundational concepts that shape the theoretical framework and institutional identity of Qirā'āt scholarship, such as the Imām Muṣḥaf, the final presentation (al-'arḍa al-ākhirā), the seven aḥruf, the qārī, the rāwī, the ṣāhib al-ṭarīq, and the wajh. In the literature, these terms are often examined merely as technical terminology or chronological data; however, this research focuses on their transformation into legitimacy bases that determine the soundness of readings and into elements that construct scholarly hierarchy. One of the central points of inquiry, the Imām Muṣḥaf, is shown not only to represent the physical codices multiplied during the era of Caliph 'Uthmān, but also to embody an epistemological boundary disciplining the divergences of Qirā'āt. The study explores how scholars such as Ibn al-Jazarī expanded the legitimacy framework by employing the term ihtimāl ("possibility") instead of taqdīr ("estimation"), thereby stretching the script of the Muṣḥaf to encompass ten canonical readings. The concept of the final presentation (al-'arḍa al-ākhirā) is analyzed as a theoretical sealing mechanism that consolidated the Qur'anic text into a completed structure, excluding variants outside the 'Uthmānic codex, despite conflicting reports centered on Zayd b. Thābit and Ibn Mas'ūd. In the context of the seven aḥruf dispensation, the study argues that this divine concession effectively ended with the emergence of the Imām Muṣḥaf, and that the allowance for verbal variation was disciplined within the boundaries of the official script. Furthermore, the chronological evolution of the hierarchy of qārī, rāwī, ṭarīq, and wajh is examined, demonstrating how the initially general designation "qurrā'" gradually transformed into a socio-political status and an institutionalized mechanism of authorization. Ultimately, the research reveals that Qirā'āt terminology is not merely a set of technical terms; rather, it constitutes a dynamic structure that facilitated the textualization of revelation, framed disagreements within a juridical context, and established scholarly authority.

Keywords: Qirā'āt, Imām Muṣḥaf, Final 'Arḍa, Seven Letters, Qārī, Rāwī.

* Asst. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qur'ān Recitation and Qirā'āt

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kiraat Anabilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0009-0007-6207-2930>

skilic@bingol.edu.tr

Cite as/ Atıf: Kılıç, S. (2026). The historical trajectory and construction of legitimacy in selected fundamental concepts of qirā'āt / Kırâat ilminin temel kavramlarının tarihsel seyri ve meşruiyet inşası. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(3), 4935-4980. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95070>

Received/Geliş: 23 June/Haziran 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



Öz: Kırâat ilmi, Kur’ân-ı Kerîm tilavetindeki telaffuz farklılıklarını teknik bir disiplin olarak ele almanın ötesinde, vahyin korunma mekanizmalarını ve metnin tarihsel gelişimini anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışma, kırâat ilminin teorik altyapısını ve kurumsal kimliğini oluşturan imam mushafı, son arzâ, yedi harf, kârî, râvî, sâhibu’t-tarîk ve vecih gibi temel kavramları tarihî ve epistemolojik bir perspektifle analiz etmektedir. Literatürde bu kavramlar genellikle teknik birer ıstılah veya kronolojik veriler olarak incelenirken; bu araştırma, söz konusu terimlerin kırâatlerin sıhhatini belirleyen meşruiyet dayanakları ve ilmî hiyerarşiyi inşa eden unsurlar olarak geçirdikleri dönüşüme odaklanmaktadır. Araştırmanın temel odak noktalarından biri olan imam mushafı, yalnızca Hz. Osman döneminde çoğaltılan fiziksel nüshaları değil, aynı zamanda kırâat ihtilaflarını disipline eden epistemolojik bir sınırı temsil etmektedir. Çalışmada, İbnü’l-Cezerî gibi âlimlerin “takdir” yerine “ihtimal” terimini kullanarak mushaf hattını on kırâati kapsayacak şekilde nasıl esnettikleri ve bu yolla meşruiyet zeminini nasıl genişlettikleri incelenmektedir. Son arzâ kavramı ise, tarihî rivayetlerdeki Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes’ûd merkezli çelişiklere rağmen, mushaf metnini tamamlanmış bir yapıya kavuşturan ve Osman mushafı dışındaki varyantları devre dışı bırakan teorik bir mühürleme mekanizması olarak analiz edilmektedir. Yedi harf ruhsatı bağlamında çalışma, bu ilahi kolaylığın mushaf hattını ortaya çıkışıyla birlikte tarihsel bir vaka olarak sona erdiği ve lafzî farklılık ruhsatının resmî hat sınırları içerisinde disipline edildiği tezini savunmaktadır. Ayrıca, kârî, râvî, tarîk ve vecih hiyerarşisinin kronolojik evrim süreci incelenerek; başlangıçta genel bir sıfat olan kurrâ unvanının zamanla nasıl sosyo-politik bir statüye ve kurumsallaşmış bir onay mekanizmasına dönüştüğü ortaya konulmaktadır. Sonuç olarak araştırma, kırâat terminolojisinin sadece teknik terimlerden ibaret olmadığını; aksine vahyin metinleşme sürecini, ihtilafların hukukî çerçeveye alınmasını ve ilmî otoritenin tesisini sağlayan dinamik bir yapı arz ettiğini gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kırâât, İmam Mushafı, Son Arzâ, Yedi Harf, Kârî, Râvî.

Structured Abstract:

The science of Qirā'āt, which investigates the diverse modes of Qur'anic recitation, is not merely a technical discipline concerned with phonetic variations. Rather, it constitutes a central framework for understanding the mechanisms by which revelation was preserved, the historical trajectory of the Qur'anic text, and the epistemological foundations of Islamic scholarship. This study, entitled "The Historical Trajectory and Construction of Legitimacy in the Fundamental Concepts of Qirā'āt", undertakes a historical and epistemological analysis of the foundational concepts that shape the theoretical infrastructure and institutional identity of Qirā'āt: the Imām Muṣḥaf, the final presentation (al-'arḍa al-ākhirah), the seven aḥruf, the qārī, the rāwī, the ṣāhib al-ṭarīq, and the wajh. Each of these terms, while often treated in the literature as isolated technical expressions or chronological markers, in fact represents a dynamic element in the construction of legitimacy, the regulation of disagreement, and the establishment of scholarly hierarchy. Equally significant is the concept of the final presentation (al-'arḍa al-ākhirah), which refers to the last recitation of the Qur'an between the Prophet Muḥammad and the angel Gabriel. Despite conflicting reports centered on figures such as Zayd b. Thābit and Ibn Mas'ūd, the final presentation is interpreted in this study as a theoretical sealing mechanism. It consolidated the Qur'anic text into a completed structure and excluded variants outside the 'Uthmānic codex. In this sense, the final presentation served as a legitimizing principle that transformed oral transmission into a stabilized textual corpus. The seven aḥruf concession is examined within this framework as a divine dispensation intended to facilitate recitation across diverse linguistic communities. While the majority of classical and modern scholarship interprets the seven aḥruf as a pragmatic allowance for dialectal variation, this study situates the concession within a broader theological principle of facilitation (taysīr). By drawing analogies with the reduction of prayer cycles during the Mi'rāj, the research argues that the seven aḥruf represent an instance of divine leniency embedded in the structure of Islamic practice. Crucially, the study contends that this concession historically terminated with the emergence of the Imām Muṣḥaf, thereby disciplining verbal variation within the boundaries of the official script. This interpretation diverges from both traditionalist positions that insist on the perpetual validity of the seven aḥruf and modernist views that regard them as partially abrogated during the final presentation. Instead, the research advances a third perspective: the seven aḥruf concession ended as a historical phenomenon once the Muṣḥaf was canonized, marking the transition from multiplicity to textual unity. The hierarchical categories of qārī, rāwī, ṣāhib al-ṭarīq, and wajh are analyzed as markers of authority and transmission. Initially, the designation qurrā' referred broadly to individuals proficient in memorization and recitation. Over time, however, the title evolved into a socio-political status and an institutionalized mechanism of authorization. The study traces how the emergence of the rāwī and ṣāhib al-ṭarīq categories in the second Islamic century reflected the consolidation of scholarly networks and the formalization of transmission chains. These categories transformed Qirā'āt from a fluid oral practice into a structured discipline governed by hierarchical validation. The concept of wajh, representing specific recitational options within a given transmission, further illustrates the micro-level regulation of variation. Collectively, these categories demonstrate how Qirā'āt terminology functioned as a system of scholarly accreditation, ensuring that recitational practices were embedded within recognized chains of legitimacy. From a historical perspective, the study underscores that Qirā'āt terminology cannot be reduced to technical jargon. Each term embodies a nexus of historical contingency, epistemological reasoning, and institutional authority. The Imām Muṣḥaf symbolizes the textual stabilization of revelation; the final presentation represents its theoretical closure; the seven aḥruf illustrate divine facilitation and its eventual restriction; and the hierarchical categories of transmission reflect the institutionalization of scholarly authority. Together, these concepts reveal that the science of Qirā'āt is not merely descriptive but constitutive: it constructs the very framework through which revelation is textualized, disagreements are juridically contained, and scholarly legitimacy is established. The epistemological implications of this analysis are profound. By examining the transformation of Qirā'āt terminology, the study demonstrates how Islamic scholarship negotiated the tension between multiplicity and unity, oral transmission and textual fixation, flexibility and authority. The Imām Muṣḥaf and the final presentation jointly functioned as mechanisms of closure, delimiting the boundaries of legitimate variation. The seven aḥruf concession illustrates the principle of divine facilitation but also its historical termination, marking the shift from oral plurality to textual singularity. The hierarchical categories of transmission institutionalized scholarly authority, embedding recitational practices within a framework of accreditation and validation. Ultimately, this research reveals that the science of Qirā'āt is a dynamic epistemological system. Its terminology is not static but evolves in response to historical contingencies and scholarly debates. By analyzing these terms within their historical and epistemological contexts, the study contributes to a deeper understanding of how revelation was preserved, how textual

authority was constructed, and how scholarly legitimacy was institutionalized. The findings underscore that Qirā'āt scholarship is integral to the broader history of Islamic thought, illuminating the processes by which the Qur'an was safeguarded, standardized, and transmitted across generations.

Keywords: Qirā'āt, Imām Muṣḥaf, Final 'Arḍa, Seven Letters, Qārī', Rāwī.

ملخص منظم:

إن علم القراءات، الذي يبحث في الأنماط المتنوعة لتلاوة القرآن، ليس مجرد تخصص تقني يقتصر على الاختلافات الصوتية. بل إنه يشكل إطاراً مركزياً لفهم الآليات التي حفظ بها الوحي، والمسار التاريخي للنص القرآني، والأسس المعرفية للعلوم الإسلامية. وتقوم هذه الدراسة، التي تحمل عنوان «المسار التاريخي وبناء الشرعية في المفاهيم الأساسية لقراءات القرآن»، بتحليل تاريخي ومعرفي للمفاهيم التأسيسية، التي تشكل البنية التحتية النظرية والهوية المؤسسية لقراءات القرآن: مصحف الإمام، والعرض الأخير، والأحرف السبعة، والقارئ، والراوي، وصاحب الطريق، والوجه. ورغم أن كل مصطلح من هذه المصطلحات غالباً ما يُعامل في الأدبيات على أنه تعبير تقني منعزل أو علامة زمنية فإنه يمثل في الواقع عنصراً ديناميكياً في بناء الشرعية، وتنظيم الخلاف، وإرساء التسلسل الهرمي العلمي. ولا يقل أهمية عن ذلك مفهوم «العرض الأخير»، الذي يشير إلى آخر تلاوة للقرآن بين النبي محمد والملاك جبريل. وعلى الرغم من التناقضات في الروايات التي تركز على شخصيات مثل زيد بن ثابت وابن مسعود، فإن «العرض الأخير» يُفسر في هذه الدراسة على أنه آلية نظرية للتثبيت. فقد ساهم في توحيد النص القرآني في بنية مكتملة واستبعاد الصيغ المختلفة خارج المخطوطة العثمانية. وبهذا المعنى، كان «العرض الأخير» بمثابة مبدأ شرعي حول النقل الشفهي إلى مجموعة نصية مستقرة. يتم فحص التساهل المتعلق بـ «الأحرف السبعة» ضمن هذا الإطار باعتباره استثناءً إلهياً يهدف إلى تسهيل التلاوة عبر المجتمعات اللغوية المتنوعة. وفي حين تفسر غالبية الدراسات الكلاسيكية والحديثة «الأحرف السبعة» على أنها تساهل عملي للاختلافات اللهجية، فإن هذه الدراسة تضع هذا التساهل في إطار مبدأ لاهوتي أوسع نطاقاً هو مبدأ «التيسير». ومن خلال إجراء مقارنات مع تقليص عدد ركعات الصلاة أثناء المعراج، ترى الدراسة أن الأحرف السبعة تمثل مثلاً على التساهل الإلهي المتأصل في بنية الممارسة الإسلامية. والأهم من ذلك، أن الدراسة تؤكد أن هذا التساهل انتهى تاريخياً مع ظهور مصحف الإمام، مما أدى إلى تنظيم الاختلافات اللفظية ضمن حدود النص الرسمي. ويختلف هذا التفسير عن المواقف التقليدية التي تصر على الصلاحية الدائمة للأحرف السبعة، وكذلك عن الآراء الحديثة التي تعتبرها منسوخة جزئياً خلال الكشف النهائي. وبدلاً من ذلك، تطرح الدراسة منظوراً ثالثاً: انتهى التساهل المتعلق بالأحرف السبعة كظاهرة تاريخية «بمجرد تقديس المصحف، مما يمثل الانتقال من التعددية إلى الوحدة النصية. يتم تحليل الفئات الهرمية المتمثلة في «القارئ» و«الراوي» و«صاحب الطريق» و«الوجه» باعتبارها مؤشرات على السلطة ونقل النص. في البداية، كان مصطلح «القراء» يشير بشكل عام إلى الأفراد البارعين في الحفظ والتلاوة. ومع مرور الوقت، تطور هذا اللقب ليصبح مكانة اجتماعية-سياسية وآلية مؤسسية لإصدار الترخيص. تنبثق الدراسة كيف عكس ظهور فئتي «الراوي» و«صاحب الطريق» في القرن الإسلامي الثاني توطيد الشبكات العلمية وإضفاء الطابع الرسمي على سلاسل النقل. وقد حولت هذه الفئات «القراءات» من ممارسة شفوية متغيرة إلى تخصص منظم تحكمه عملية إثبات هرمية. ويوضح مفهوم «الوجه» الذي يمثل خيارات تلاوة محددة ضمن سلسلة نقل معينة، بشكل أكبر التنظيم على المستوى الجزئي للتنوع. وتُظهر هذه الفئات مجتمعة كيف عملت مصطلحات «القراءات» كنظام للاعتماد العلمي، مما يضمن أن تكون ممارسات التلاوة جزءاً لا يتجزأ من سلاسل شرعية معترف بها ومن منظور تاريخي، تؤكد الدراسة على أن مصطلحات «القراءات» لا يمكن اختزالها إلى مجرد مصطلحات فنية. فكل مصطلح يجسد صلة وثيقة بين الظروف التاريخية، والاستدلال المعرفي، والسلطة المؤسسية. ويرمز «مصحف الإمام» إلى تثبيت نص الوحي؛ ويمثل «العرض النهائي» إغلاقه النظري؛ وتوضح «الأحرف السبعة» التسهيل الإلهي وتقييده في نهاية المطاف؛ وتعكس الفئات الهرمية للنقل إضفاء الطابع المؤسسي على السلطة العلمية. وتكشف هذه المفاهيم مجتمعة أن علم القراءات ليس مجرد علم وصفي بل هو علم تأسيسي: فهو يبنى الإطار ذاته الذي يتم من خلاله نص الوحي، واحتواء الخلافات من الناحية الفقهية، وإرساء الشرعية العلمية. الآثار المعرفية لهذا التحليل عميقة. من خلال دراسة التحول في مصطلحات القراءات، توضح الدراسة كيف توصل العلماء المسلمون إلى حل للتوتر بين التعددية والوحدة، والنقل الشفهي والتثبيت النصي، والمرونة والسلطة. وقد عمل «مصحف الإمام» والصيغة النهائية معاً كآليات للإغلاق، حيث حددتا حدود الاختلاف المشروع ويجسّد التنافس عن الأحرف السبعة مبدأ التسهيل الإلهي، ولكنه يجسّد أيضاً انتهاءه التاريخي، مما يُشير إلى التحول من التعددية الشفوية إلى الوحدة النصية. وقد أضفت الفئات الهرمية للنقل الطابع المؤسسي على السلطة العلمية، حيث أدمجت ممارسات التلاوة ضمن إطار من الاعتماد والتصديق. وفي النهاية، يكشف هذا البحث أن علم القراءات هو نظام معرفي ديناميكي. فمصطلحاته ليست ثابتة، بل تتطور استجابةً للظروف التاريخية والمناظرات العلمية. ومن خلال تحليل هذه المصطلحات في سياقاتها التاريخية والمعرفية، تساهم الدراسة في فهم أعمق لكيفية حفظ الوحي، وكيفية بناء السلطة النصية، وكيفية إضفاء الطابع المؤسسي على الشرعية العلمية. وتؤكد النتائج أن دراسات القراءات جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوسع للفكر الإسلامي، حيث تسلط الضوء على العمليات التي تم من خلالها حماية القرآن وتوحيد نصه ونقله عبر الأجيال.

الكلمات المفتاحية: القراءات، مصحف الإمام، العرضة النهائية، الحروف السبعة، القارئ، الراوي

Résumé Structuré:

La science des Qirā'āt, qui étudie les différents modes de récitation du Coran, n'est pas simplement une discipline technique portant sur les variations phonétiques. Elle constitue au contraire un cadre central pour comprendre les mécanismes par lesquels la révélation a été préservée, la trajectoire historique du texte coranique et les fondements épistémologiques de la science islamique. Cette étude, intitulée « Trajectoire historique et construction de la légitimité des concepts fondamentaux de la Qirā'āt », entreprend une analyse

historique et épistémologique des concepts fondateurs qui façonnent l'infrastructure théorique et l'identité institutionnelle de la Qirā'āt : l'Imām Muṣḥaf, la présentation finale (al-'arḍa al-ākḥira), les sept aḥruf, le qārī, le rāwī, le ṣāḥib al-ṭarīq et le wajh. Chacun de ces termes, bien que souvent traité dans la littérature comme une expression technique isolée ou un repère chronologique, représente en réalité un élément dynamique dans la construction de la légitimité, la régulation des désaccords et l'établissement d'une hiérarchie savante. Tout aussi significatif est le concept de la présentation finale (al-'arḍa al-ākḥira), qui fait référence à la dernière récitation du Coran entre le prophète Muḥammad et l'ange Gabriel. Malgré des récits contradictoires centrés sur des figures telles que Zayd b. Thābit et Ibn Mas'ūd, la présentation finale est interprétée dans cette étude comme un mécanisme théorique de consolidation. Elle a consolidé le texte coranique en une structure achevée et exclu les variantes ne figurant pas dans le codex d'Othman. En ce sens, la présentation finale a servi de principe de légitimation qui a transformé la transmission orale en un corpus textuel stabilisé. La concession des sept aḥruf est examinée dans ce cadre comme une dispense divine destinée à faciliter la récitation au sein de diverses communautés linguistiques. Alors que la majorité des études classiques et modernes interprète les sept aḥruf comme une tolérance pragmatique à l'égard des variations dialectales, cette étude situe cette concession au sein d'un principe théologique plus large de facilitation (taysīr). En établissant des analogies avec la réduction des cycles de prière lors du Mi'rāj, cette recherche soutient que les sept aḥruf constituent un exemple de clémence divine ancrée dans la structure de la pratique islamique. Surtout, l'étude affirme que cette concession a pris fin historiquement avec l'émergence de l'Imām Muṣḥaf, disciplinant ainsi la variation verbale dans les limites de l'écriture officielle. Cette interprétation s'écarte tant des positions traditionalistes, qui insistent sur la validité perpétuelle des sept aḥruf, que des points de vue modernistes, qui les considèrent comme partiellement abrogés lors de la révélation finale. Au lieu de cela, la recherche propose une troisième perspective : la concession des sept aḥruf a pris fin en tant que phénomène historique dès la canonisation du Muṣḥaf, marquant ainsi la transition de la multiplicité à l'unité textuelle. Les catégories hiérarchiques de qārī, rāwī, ṣāḥib al-ṭarīq et wajh sont analysées comme des marqueurs d'autorité et de transmission. À l'origine, la désignation qurrā' désignait de manière générale des individus maîtrisant la mémorisation et la récitation. Au fil du temps, cependant, ce titre a évolué pour devenir un statut sociopolitique et un mécanisme institutionnalisé d'autorisation. L'étude retrace comment l'émergence des catégories de rāwī et de ṣāḥib al-ṭarīq au cours du deuxième siècle de l'Hégire a reflété la consolidation des réseaux savants et la formalisation des chaînes de transmission. Ces catégories ont transformé les Qirā'āt, les faisant passer d'une pratique orale fluide à une discipline structurée régie par une validation hiérarchique. Le concept de wajh, qui désigne des options de récitation spécifiques au sein d'une transmission donnée, illustre davantage la régulation des variations à un niveau micro. Collectivement, ces catégories démontrent comment la terminologie des Qirā'āt fonctionnait comme un système d'accréditation savante, garantissant que les pratiques de récitation s'inscrivaient dans des chaînes de légitimité reconnues. D'un point de vue historique, cette étude souligne que la terminologie des Qirā'āt ne peut être réduite à un jargon technique. Chaque terme incarne un lien entre contingence historique, raisonnement épistémologique et autorité institutionnelle. L'Imām Muṣḥaf symbolise la stabilisation textuelle de la révélation ; la présentation finale représente sa clôture théorique ; les sept aḥruf illustrent la facilitation divine et sa restriction ultérieure ; et les catégories hiérarchiques de transmission reflètent l'institutionnalisation de l'autorité savante. Ensemble, ces concepts révèlent que la science des Qirā'āt n'est pas simplement descriptive, mais constitutive : elle construit le cadre même à travers lequel la révélation est textualisée, les désaccords sont juridiquement maîtrisés et la légitimité savante est établie. Les implications épistémologiques de cette analyse sont profondes. En examinant la transformation de la terminologie de la Qirā'āt, cette étude démontre comment les savants islamiques ont géré la tension entre multiplicité et unité, transmission orale et fixation textuelle, flexibilité et autorité. L'Imām Muṣḥaf et la présentation finale ont fonctionné conjointement comme des mécanismes de clôture, délimitant les frontières de la variation légitime. La concession des sept aḥruf illustre le principe de la facilitation divine, mais aussi sa fin historique, marquant le passage de la pluralité orale à la singularité textuelle. Les catégories hiérarchiques de transmission ont institutionnalisé l'autorité savante, inscrivant les pratiques de récitation dans un cadre d'accréditation et de validation. En définitive, cette recherche révèle que la science des Qirā'āt est un système épistémologique dynamique. Sa terminologie n'est pas statique mais évolue en réponse aux contingences historiques et aux débats savants. En analysant ces termes dans leurs contextes historiques et épistémologiques, cette étude contribue à une compréhension plus approfondie de la manière dont la révélation a été préservée, dont l'autorité textuelle a été construite et dont la légitimité savante a été institutionnalisée. Les résultats soulignent que l'étude de la Qirā'āt fait partie intégrante de l'histoire plus large de la pensée islamique, mettant en lumière les processus par lesquels le Coran a été préservé, normalisé et transmis à travers les générations.

Mots-clés : Qirā'āt, Imām Muṣḥaf, 'Arḍa finale, Sept Lettres, Qārī', Rāwī.

Resumen estructurado:

La ciencia de las Qirā'āt, que investiga los diversos modos de recitación del Corán, no es meramente una disciplina técnica centrada en las variaciones fonéticas. Más bien, constituye un marco central para comprender los mecanismos mediante los cuales se preservó la revelación, la trayectoria histórica del texto coránico y los fundamentos epistemológicos de la erudición islámica. Este estudio, titulado «La trayectoria histórica y la construcción de la legitimidad en los conceptos fundamentales de la Qirā'āt», lleva a cabo un análisis histórico y epistemológico de los conceptos fundamentales que conforman la infraestructura teórica y la identidad institucional de la Qirā'āt: el Imām Muṣḥaf, la presentación final (al-'arḍa al-ākhirā), los siete aḥruf, el qārī, el rāwī, el ṣāhib al-ṭarīq y el wajh. Cada uno de estos términos, aunque a menudo se tratan en la literatura como expresiones técnicas aisladas o marcadores cronológicos, representa de hecho un elemento dinámico en la construcción de la legitimidad, la regulación del desacuerdo y el establecimiento de una jerarquía académica. Igualmente significativo es el concepto de la presentación final (al-'arḍa al-ākhirā), que se refiere a la última recitación del Corán entre el profeta Mahoma y el ángel Gabriel. A pesar de los relatos contradictorios centrados en figuras como Zayd b. Thābit e Ibn Mas'ūd, la presentación final se interpreta en este estudio como un mecanismo teórico de sellado. Este consolidó el texto coránico en una estructura completa y excluyó las variantes ajenas al código de 'Uthmān. En este sentido, la presentación final sirvió como principio legitimador que transformó la transmisión oral en un corpus textual estabilizado. La concesión de los siete aḥruf se examina dentro de este marco como una dispensa divina destinada a facilitar la recitación en diversas comunidades lingüísticas. Si bien la mayoría de los estudios clásicos y modernos interpretan los siete aḥruf como una concesión pragmática a la variación dialectal, este estudio sitúa la concesión dentro de un principio teológico más amplio de facilitación (taysīr). Al establecer analogías con la reducción de los ciclos de oración durante el Mi'rāj, la investigación sostiene que los siete aḥruf representan un ejemplo de indulgencia divina integrada en la estructura de la práctica islámica. Es fundamental señalar que el estudio sostiene que esta concesión llegó a su fin históricamente con la aparición del Imām Muṣḥaf, disciplinando así la variación verbal dentro de los límites de la escritura oficial. Esta interpretación se aleja tanto de las posturas tradicionalistas que insisten en la validez perpetua de los siete aḥruf como de las opiniones modernistas que los consideran parcialmente derogados durante la revelación final. En su lugar, la investigación propone una tercera perspectiva: la concesión de los siete aḥruf dejó de ser un fenómeno histórico una vez que el Muṣḥaf fue canonizado, lo que marcó la transición de la multiplicidad a la unidad textual. Las categorías jerárquicas de qārī, rāwī, ṣāhib al-ṭarīq y wajh se analizan como indicadores de autoridad y transmisión. Inicialmente, la designación qurrā' se refería, en términos generales, a personas expertas en la memorización y la recitación. Con el tiempo, sin embargo, el título evolucionó hasta convertirse en un estatus sociopolítico y en un mecanismo institucionalizado de autorización. El estudio traza cómo la aparición de las categorías de rāwī y ṣāhib al-ṭarīq en el segundo siglo islámico reflejó la consolidación de las redes académicas y la formalización de las cadenas de transmisión. Estas categorías transformaron las Qirā'āt de una práctica oral fluida en una disciplina estructurada regida por la validación jerárquica. El concepto de wajh, que representa opciones recitativas específicas dentro de una transmisión determinada, ilustra aún más la regulación a nivel micro de la variación. En conjunto, estas categorías demuestran cómo la terminología de las Qirā'āt funcionaba como un sistema de acreditación académica, garantizando que las prácticas recitativas se inscribieran en cadenas de legitimidad reconocidas. Desde una perspectiva histórica, el estudio subraya que la terminología de las Qirā'āt no puede reducirse a jerga técnica. Cada término encarna un nexo entre la contingencia histórica, el razonamiento epistemológico y la autoridad institucional. El Imām Muṣḥaf simboliza la estabilización textual de la revelación; la presentación final representa su cierre teórico; los siete aḥruf ilustran la facilitación divina y su eventual restricción; y las categorías jerárquicas de transmisión reflejan la institucionalización de la autoridad académica. En conjunto, estos conceptos revelan que la ciencia de las Qirā'āt no es meramente descriptiva, sino constitutiva: construye el marco mismo a través del cual se textualiza la revelación, se contienen jurídicamente las discrepancias y se establece la legitimidad académica. Las implicaciones epistemológicas de este análisis son profundas. Al examinar la transformación de la terminología de la Qirā'āt, el estudio demuestra cómo los eruditos islámicos negociaron la tensión entre multiplicidad y unidad, transmisión oral y fijación textual, flexibilidad y autoridad. El Imām Muṣḥaf y la presentación final funcionaron

conjuntamente como mecanismos de cierre, delimitando los límites de la variación legítima. La concesión de las siete *aḥruf* ilustra el principio de la facilitación divina, pero también su fin histórico, lo que marca el paso de la pluralidad oral a la singularidad textual. Las categorías jerárquicas de transmisión institucionalizaron la autoridad académica, integrando las prácticas de recitación en un marco de acreditación y validación. En última instancia, esta investigación revela que la ciencia de las *Qirā'āt* es un sistema epistemológico dinámico. Su terminología no es estática, sino que evoluciona en respuesta a las contingencias históricas y a los debates académicos. Al analizar estos términos dentro de sus contextos históricos y epistemológicos, el estudio contribuye a una comprensión más profunda de cómo se preservó la revelación, cómo se construyó la autoridad textual y cómo se institucionalizó la legitimidad académica. Los resultados subrayan que los estudios sobre el *Qirā'āt* forman parte integral de la historia más amplia del pensamiento islámico, arrojando luz sobre los procesos mediante los cuales se salvaguardó, estandarizó y transmitió el Corán a lo largo de las generaciones.

Palabras clave: *Qirā'āt*, *Imām Muṣḥaf*, 'Arḍa final, Siete Letras, *Qārī*, *Rāwī*.

结构化摘要：

研究《古兰经》诵读多种方式的“基拉阿特”（*Qirā'āt*）科学，不仅仅是一门关注语音变体的技术性学科。相反，它构成了理解启示保存机制、《古兰经》文本的历史演变轨迹以及伊斯兰学术认识论基础的核心框架。本研究题为《《古兰经》诵读学基本概念的历史演变轨迹与合法性建构》，对塑造《古兰经》诵读学理论架构与制度认同的基础概念进行了历史与认识论分析，这些概念包括：伊玛目穆斯哈夫（*Imām Muṣḥaf*）、最终呈现（*al-'arḍa al-ākhirā*）、七种读法（*aḥruf*）、诵读者（*qārī*）、传述者（*rāwī*）、传道者（*ṣāhib al-ṭarīq*）以及读法（*wajh*）。这些术语虽然在文献中常被视为孤立的技术性表述或时间标记，但实际上在构建合法性、规范分歧以及确立学术等级体系方面，均代表着动态要素。同样重要的是“最终宣读”（*al-'arḍa al-ākhirā*）这一概念，它指的是先知穆罕默德与天使加百列之间对《古兰经》的最后一次宣读。尽管围绕扎伊德·本·萨比特和伊本·马苏德等人物的记载存在矛盾，但本研究将“最终呈现”解读为一种理论上的“封存机制”。它将《古兰经》文本整合为一个完整的结构，并排除了《奥斯曼抄本》之外的变体。从这个意义上说，“最终呈现”作为一种合法化原则，将口头传承转化为一个稳定的文本语料库。在此框架下，本文将“七种读法”的特例视为一项旨在促进不同语言社群诵读的神圣宽容。尽管大多数古典和现代学者将“七种读法”解释为对方言差异的实用性容许，但本研究将其置于更广泛的神学“便利原则”（*taysīr*）之中。通过与米尔阿吉（*Mi'rāj*）期间减少礼拜轮次进行类比，本研究认为“七阿赫鲁夫”体现了嵌入伊斯兰实践结构中的神圣宽容。关键在于，本研究主张这一特例随着《伊玛目穆斯哈夫》的出现而历史性地终结，从而将语言变体规范在官方经文的边界之内。这种解释既不同于坚持“七阿赫鲁夫”永久有效的传统主义立场，也不同于将其视为在最终启示过程中部分被废止的现代主义观点。相反，本研究提出了一种第三种视角：随着《穆斯哈夫》被确立为正典，“七阿赫鲁夫”这一特例作为历史现象宣告终结，标志着从多样性向文本统一性的过渡。本文将“*qārī*”、“*rāwī*”、“*ṣāhib al-ṭarīq*”和“*wajh*”等等级分类视为权威与传承的标志。最初，“*qurrā'*”这一称谓泛指精通背诵和诵读的人士。然而，随着时间的推移，这一头衔逐渐演变成为一种社会政治地位，并成为一种制度化的授权机制。本研究追溯了伊斯兰历第二世纪“拉维”和“萨希卜·塔里克”类别的出现，如何反映了学术网络的巩固以及传授链条的制度化。这些类别将《古兰经》诵读（*Qirā'āt*）从一种流动的口头实践，转变为一种受等级认证机制约束的结构化学科。“瓦吉赫”（*wajh*）这一概念代表了特定传承体系内的具体诵读选项，进一步阐释了对变体进行微观层面的规范。总体而言，这些分类表明《奇拉亚特》术语如何作为一种学术认证体系发挥作用，确保诵读实践植根于公认的合法性传承链之中。从历史视角来看，本研究强调《奇拉亚特》术语绝不能被简化为技术行话。每个术语都体现了历史偶然性、认识论推理与制度权威的交汇。伊玛目《穆斯哈夫》象征着启示文本的稳定化；最终定本代表其理论上的定型；七种“阿赫鲁夫”阐释了神圣的宽容及其最终的限制；而传承的分层类别则反映了学术权威的制度化。这些概念共同揭示，《古兰经》诵读学不仅具有描述性，更具有建构性：它构建了使启示文本化、将分歧在法律上加以约束、并确立学术合法性的框架。这一分析在认识论层面的意义深远。通过考察《古兰经》诵读学术语的演变，本研究阐明了伊斯兰学术界如何调和了多样性与统一性、口头传承与文本固定、灵活性与权威性

之间的张力。“伊玛目穆斯哈夫”与最终定本共同发挥了闭合机制的作用，界定了合法变体的边界。“七字母”让步原则既体现了神圣便利原则，也标志着该原则的历史终结，昭示了从口传多元性向文本单一性的转变。传承的等级分类体系使学术权威制度化，将诵读实践嵌入到认证与验证的框架之中。最终，本研究揭示了《古兰经》诵读学 (Qirā'āt) 是一套动态的认识论体系。其术语并非一成不变，而是随着历史情境和学术辩论的发展而演变。通过在历史与认识论语境中分析这些术语，本研究有助于更深入地理解启示是如何被保存的、文本权威是如何构建的，以及学术合法性是如何被制度化的。研究结果强调，《古兰经》诵读学是伊斯兰思想更广泛历史不可或缺的一部分，它阐明了《古兰经》如何被守护、规范并代代相传的过程。

关键词：《古兰经》诵读学 (Qirā'āt)、伊玛目穆斯哈夫 (Imām Muṣḥaf)、最终诵读 (Final 'Arḍa)、七字 (Seven Letters)、诵读者 (Qārī)、传述者 (Rāwī)。

Структурированное резюме:

Наука о кираатах, изучающая разнообразные способы чтения Корана, представляет собой не просто техническую дисциплину, посвящённую фонетическим вариациям. Скорее, она представляет собой центральную основу для понимания механизмов сохранения откровения, исторической траектории развития текста Корана и эпистемологических основ исламской науки. Настоящее исследование, озаглавленное «Историческая траектория и конструирование легитимности в фундаментальных концепциях кираата», представляет собой историко-эпистемологический анализ основополагающих концепций, формирующих теоретическую инфраструктуру и институциональную идентичность кираата: имам-мусхаф, окончательное изложение (аль-арда аль-ахира), семь ахруф, кари, рави, сахиб аль-тарик и вадж. Каждый из этих терминов, хотя в литературе он часто рассматривается как изолированное техническое выражение или хронологический ориентир, на самом деле представляет собой динамический элемент в конструировании легитимности, урегулировании разногласий и установлении научной иерархии. Не менее значимым является понятие «последнего представления» (аль-арда аль-ахира), которое относится к последнему чтению Корана между Пророком Мухаммадом и ангелом Гавриилом. Несмотря на противоречивые свидетельства, связанные с такими фигурами, как Зайд ибн Сабит и Ибн Масуд, в данном исследовании «последнее представление» интерпретируется как теоретический механизм закрепления текста. Оно закрепило текст Корана в виде завершённой структуры и исключило варианты, не вошедшие в усмановский кодекс. В этом смысле «последнее представление» послужило легитимизирующим принципом, преобразовавшим устную передачу в стабилизированный текстовый корпус. В этих рамках уступка в виде семи «ахруф» рассматривается как божественное разрешение, призванное облегчить чтение Корана в различных языковых сообществах. Хотя большинство классических и современных исследователей интерпретирует семь «ахруф» как прагматическое допущение диалектных вариаций, в данном исследовании эта уступка рассматривается в контексте более широкого теологического принципа облегчения (тайсир). Проводя аналогии с сокращением циклов молитвы во время Ми'раджа, исследование доказывает, что семь «ахруф» представляют собой пример божественной снисходительности, заложенной в структуру исламской практики. Важно, что в исследовании утверждается: эта уступка исторически прекратила свое действие с появлением «Имам-Мусхафа», тем самым приведя словесные вариации в соответствие с границами официального текста. Эта интерпретация расходится как с позициями традиционалистов, настаивающих на вечной действительности семи ахруф, так и с взглядами модернистов, считающих их частично отменёнными во время окончательного ниспослания. Вместо этого в исследовании предлагается третья точка зрения: уступка в виде семи ахруф прекратила существование как историческое явление после канонизации Мусхафа, что ознаменовало переход от многообразия к текстовому единству. Иерархические категории «кари», «рави», «сахиб аль-тарик» и «вадж» анализируются как маркеры авторитета и передачи. Первоначально обозначение «курра» в широком смысле относилось к лицам, владеющим искусством запоминания и чтения. Однако со временем это звание превратилось в социально-политический статус и институционализированный механизм авторизации. В исследовании прослеживается, как появление категорий «рави» и «сахиб аль-тарик» во втором исламском веке отразило консолидацию научных

сетей и формализацию цепочек передачи. Эти категории преобразовали кираат из изменчивой устной практики в структурированную дисциплину, регулируемую иерархической валидацией. Понятие «вадж», обозначающее конкретные варианты чтения в рамках данной цепочки передачи, дополнительно иллюстрирует регулирование вариаций на микроуровне. В совокупности эти категории демонстрируют, как терминология кираат функционировала в качестве системы научной аккредитации, обеспечивая встраивание практик чтения в признанные цепочки легитимности. С исторической точки зрения исследование подчеркивает, что терминологию кираат нельзя сводить к техническому жаргону. Каждый термин воплощает в себе совокупность исторической обусловленности, эпистемологического обоснования и институционального авторитета. «Имам Мусхаф» символизирует текстовую стабилизацию откровения; окончательная редакция представляет собой его теоретическое завершение; семь «ахруф» иллюстрируют божественное содействие и его последующее ограничение; а иерархические категории передачи отражают институционализацию научного авторитета. В совокупности эти концепции показывают, что наука о кираатах носит не просто описательный, но и конститутивный характер: она создаёт саму структуру, посредством которой откровение фиксируется в тексте, разногласия урегулируются с юридической точки зрения, а научная легитимность утверждается. Эпистемологические последствия этого анализа являются глубокими. Исследуя трансформацию терминологии кираат, данная работа демонстрирует, как исламские ученые урегулировали противоречие между множественностью и единством, устной передачей и текстовой фиксацией, гибкостью и авторитетом. Имам-Мусхаф и окончательная редакция совместно функционировали как механизмы завершения, очерчивая границы легитимных вариаций. Уступка в отношении семи «ахруф» иллюстрирует принцип божественного облегчения, но также и его историческое прекращение, знаменуя переход от устного многообразия к текстовой единственности. Иерархические категории передачи закрепили научный авторитет, встроив практики чтения в рамки аккредитации и валидации. В конечном итоге данное исследование показывает, что наука о кираатах представляет собой динамическую эпистемологическую систему. Её терминология не является статичной, а развивается в ответ на исторические обстоятельства и научные дискуссии. Анализируя эти термины в их историческом и эпистемологическом контекстах, исследование способствует более глубокому пониманию того, как сохранялось откровение, как формировался текстовый авторитет и как институционализировалась научная легитимность. Полученные результаты подчеркивают, что изучение кираата является неотъемлемой частью более широкой истории исламской мысли, проливая свет на процессы, с помощью которых Коран охранялся, стандартизировался и передавался из поколения в поколение.

Ключевые слова: кираат, имам-мусхаф, окончательная арда, семь букв, кари, рави.

संरचित सारांशः

किरात का विज्ञान, जो कुरआन की विविध पाठ-पठन विधियों की जांच करता है, केवल ध्वन्यात्मक भिन्नताओं से संबंधित एक तकनीकी विषय नहीं है।

बल्कि, यह उन तंत्रों को समझने के लिए एक केंद्रीय ढांचा प्रदान करता है जिनके द्वारा वचन की संरक्षा की गई, कुरआनी पाठ की ऐतिहासिक यात्रा, और इस्लामी विद्वता की ज्ञानमीमांसीय नींव। यह अध्ययन, जिसका शीर्षक "किरात की मूल अवधारणाओं में वैधता की ऐतिहासिक यात्रा और निर्माण" है, किरात के सैद्धांतिक ढांचे और संस्थागत पहचान को आकार देने वाली मूल अवधारणाओं का ऐतिहासिक और ज्ञानमीमांसीय विश्लेषण करता है: इमाम मुसहफ़, अंतिम प्रस्तुति (अल-अर्दा अल-आखिरा), सात अहुफ़, कारी, रावी, साहिब अल-तरीक, और वजह। इनमें से प्रत्येक पद, हालांकि साहित्य में अक्सर अलग-थलग तकनीकी अभिव्यक्तियों या कालानुक्रमिक संकेतों के रूप में माना जाता है, वास्तव में वैधता के निर्माण, असहमति के नियमन और विद्वानों की श्रेणीबद्ध व्यवस्था की स्थापना में एक गतिशील तत्व का प्रतिनिधित्व करता है। अंतिम प्रस्तुति (अल-अर्दा अल-आखिरा) की अवधारणा भी उतनी ही महत्वपूर्ण है, जो पैगंबर मुहम्मद और फरिश्ते जिब्राइल के बीच कुरआन की अंतिम तिलावत को संदर्भित करती है। ज़ैद बिन ثابت और इब्न मसऊद जैसे व्यक्तियों पर केंद्रित विरोधाभासी रिपोर्टों के बावजूद, इस अध्ययन में अंतिम प्रस्तुति को एक सैद्धांतिक मुहर लगाने की प्रक्रिया के रूप में व्याख्यायित किया गया है। इसने कुरआनिक पाठ को एक पूर्ण संरचना में समेकित किया और उथमानी संहिता के बाहर के भिन्न रूपों को बाहर रखा। इस अर्थ में, अंतिम प्रस्तुति एक वैधता प्रदान करने वाले सिद्धांत के रूप में काम किया जिसने मौखिक प्रसारण को एक स्थिर पाठ्य संकलन में बदल दिया। सातों अहुफ़ की छूट की इस ढांचे में एक दिव्य

प्रावधान के रूप में जांच की गई है, जिसका उद्देश्य विभिन्न भाषाई समुदायों में तिलावत को सुगम बनाना था। हालांकि अधिकांश शास्त्रीय और आधुनिक विद्वान सातों अहुफ को बोलियों में भिन्नता के लिए एक व्यावहारिक अनुमति के रूप में व्याख्यायित करते हैं, यह अध्ययन इस छूट को सुगमता (तयसीर) के एक व्यापक धर्मशास्त्रीय सिद्धांत के भीतर रखता है। मिर^{۱۰۸۸} (Mi'rāj) के दौरान नमाज़ के चक्रों में कमी के साथ उपमाएँ देते हुए, यह शोध तर्क देता है कि सात अहुफ़ इस्लामी अभ्यास की संरचना में निहित दैवीय उदारता का एक उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। महत्वपूर्ण रूप से, अध्ययन का तर्क है कि यह रियायत ऐतिहासिक रूप से इमाम मुसहफ़ (Imām Mushaf) के उदय के साथ समाप्त हो गई, जिससे आधिकारिक लिपि की सीमाओं के भीतर मौखिक भिन्नता को अनुशासित किया गया। यह व्याख्या पारंपरिक दृष्टिकोणों से, जो सात अहुफ़ की शाश्वत वैधता पर जोर देते हैं, और आधुनिकतावादी विचारों से, जो इन्हें अंतिम प्रस्तुति के दौरान आंशिक रूप से निरस्त मानते हैं, दोनों से अलग है। इसके बजाय, यह शोध एक तीसरा दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है: एक बार जब मुसहफ़ को मान्य कर दिया गया, तो सात अहुफ़ की छूट एक ऐतिहासिक घटना के रूप में समाप्त हो गई, जिसने बहुलता से पाठ्य एकता की ओर संक्रमण को चिह्नित किया। कारी, रवी, साहिब अल-तरीक और वजह की पदानुक्रमित श्रेणियों का विश्लेषण अधिकार और प्रसारण के संकेतक के रूप में किया गया है। प्रारंभ में, कुरा की उपाधि मोटे तौर पर उन व्यक्तियों के लिए संदर्भित करती थी जो रटने और पाठ करने में निपुण थे। हालांकि, समय के साथ, यह उपाधि एक सामाजिक-राजनीतिक दर्जे और प्राधिकरण की एक संस्थागत प्रणाली में विकसित हो गई। यह अध्ययन दर्शाता है कि कैसे दूसरी इस्लामी शताब्दी में रवी और साहिब अल-तरीक श्रेणियों का उदय विद्वानों के नेटवर्क के सुदृढ़ीकरण और प्रसारण श्रृंखलाओं के औपचारिककरण को दर्शाता है। इन श्रेणियों ने किराअत को एक तरल मौखिक अभ्यास से पदानुक्रमित सत्यापन द्वारा शासित एक संरचित अनुशासन में बदल दिया।

किसी दिए गए संचरण के भीतर विशिष्ट पाठ विकल्पों का प्रतिनिधित्व करने वाला 'वजह' का अवधारणा, भिन्नता के सूक्ष्म-स्तरीय विनियमन को और स्पष्ट करती है। सामूहिक रूप से, ये श्रेणियाँ दर्शाती हैं कि किराअत शब्दावली विद्वानों की मान्यता की एक प्रणाली के रूप में कैसे कार्य करती थी, यह सुनिश्चित करते हुए कि पाठ के अभ्यास वैधता की मान्यता प्राप्त श्रृंखलाओं के भीतर निहित थे। ऐतिहासिक दृष्टिकोण से, यह अध्ययन इस बात पर जोर देता है कि किराअत शब्दावली को केवल तकनीकी शब्दावली तक सीमित नहीं किया जा सकता। प्रत्येक पद ऐतिहासिक आकस्मिकता, ज्ञानमीमांसीय तर्क, और संस्थागत अधिकार के एक संयोजन को समाहित करता है। इमाम मुसहफ़ दिव्य प्रकाशन के पाठ्य स्थिरीकरण का प्रतीक है; अंतिम प्रस्तुति इसके सैद्धांतिक समापन का प्रतिनिधित्व करती है; सात अहुफ़ दैवीय सुगमता और इसकी अंतिम सीमा को दर्शाते हैं; और संचरण की पदानुक्रमित श्रेणियाँ विद्वत् अधिकार के संस्थागतकरण को प्रतिबिंबित करती हैं। कुल मिलाकर, ये अवधारणाएँ यह प्रकट करती हैं कि किराअत का विज्ञान केवल वर्णनात्मक नहीं बल्कि संरचनात्मक है: यह उस ढांचे का निर्माण करता है जिसके माध्यम से वचन का पाठ्यरूप तैयार किया जाता है, मतभेदों को कानूनी रूप से नियंत्रित किया जाता है, और विद्वानों की वैधता स्थापित की जाती है। इस विश्लेषण के ज्ञानमीमांसीय निहितार्थ गहरे हैं। किराअत शब्दावली के रूपांतरण की जांच करके, यह अध्ययन दर्शाता है कि इस्लामी विद्वानों ने बहुलता और एकता, मौखिक संचरण और पाठ्य निर्धारण, लचीलेपन और प्राधिकरण के बीच के तनाव को कैसे सुलझाया। इमाम मुसहफ़ और अंतिम प्रस्तुति ने संयुक्त रूप से समापन के तंत्र के रूप में कार्य किया, जिससे वैध भिन्नता की सीमाएँ निर्धारित हुईं। सात अहुफ़ की छूट दिव्य सुगमता के सिद्धांत को दर्शाती है, लेकिन इसके साथ ही इसके ऐतिहासिक समापन को भी, जो मौखिक बहुलता से पाठ्य एकलता की ओर बदलाव का प्रतीक है। प्रसारण की पदानुक्रमित श्रेणियों ने विद्वान अधिकार को संस्थागत बनाया, और पाठ-उच्चारण प्रथाओं को मान्यता और सत्यापन के एक ढांचे के भीतर स्थापित किया। अंततः, यह शोध प्रकट करता है कि किराअत का विज्ञान एक गतिशील ज्ञानमीमांसीय प्रणाली है। इसकी शब्दावली स्थिर नहीं है, बल्कि ऐतिहासिक परिस्थितियों और विद्वान बहसों के जवाब में विकसित होती है। इन शब्दों का उनके ऐतिहासिक और ज्ञानमीमांसीय संदर्भों में विश्लेषण करके, यह अध्ययन इस बात की गहरी समझ में योगदान देता है कि कैसे दिव्य प्रकटीकरण को संरक्षित किया गया, कैसे पाठ्य प्राधिकरण का निर्माण हुआ, और कैसे विद्वान वैधता को संस्थागत बनाया गया।

निष्कर्ष इस बात पर जोर देते हैं कि किराअत का विद्वतापूर्ण ज्ञान इस्लामी विचारधारा के व्यापक इतिहास का एक अभिन्न अंग है, जो उन प्रक्रियाओं को उजागर करता है जिनके द्वारा कुरान की रक्षा की गई, उसे मानकीकृत किया गया, और पीढ़ियों तक संप्रेषित किया गया।

कीवर्ड: किराअत, इमाम मुसहफ़, अंतिम अरदा, सात लिपियाँ, कारी, रावी।

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışmanın amacı, kırâat ilminin temel kavramlarının tarihsel seyrini ve meşruiyet inşasındaki rollerini epistemolojik bir bakış açısıyla incelemektir. Literatürde imam mushafı, son arzâ, yedi harf, kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih gibi kavramlar çoğunlukla teknik terimler veya kronolojik veriler olarak ele alınmıştır. Ancak bu araştırma, söz konusu kavramların yalnızca terminolojik birer unsur olmadığını; aksine kırâatlerin sıhhatini belirleyen meşruiyet dayanakları ve ilmî otoriteyi kurumsallaştıran araçlar olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışma, Kur'ân'ın metinleşme sürecinde ortaya çıkan epistemolojik sınırların nasıl inşa edildiğini, ihtilafların hangi mekanizmalarla disipline edildiğini ve ilmî hiyerarşinin hangi kavramsal çerçeve üzerinden kurulduğunu açıklamaktadır. Literatürdeki boşluk, bu kavramların tarihsel ve epistemolojik dönüşümünün yeterince analiz edilmemiş olmasıdır. Çalışma, bu boşluğu doldurarak kırâat ilminin yalnızca fonetik bir disiplin değil, aynı zamanda vahyin korunma mekanizmalarını ve ilmî otoriteyi tesis eden dinamik bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma, nitel araştırma deseninde yürütülmüş olup tarihsel ve epistemolojik analiz yöntemleri kullanılmıştır. Veri setini klasik kırâat kaynakları, tefsir literatürü, hadis rivayetleri ve modern akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Özellikle İbnü'l-Cezerî, Zerkeşî, Dâni, Taberî ve Ebû Şâme gibi klasik otoritelerin eserleri, kavramların tarihsel bağlamını ortaya koymak için incelenmiştir. Bunun yanında modern dönemde yapılan makale, tez ve kitaplar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Analiz tekniği olarak betimsel ve tematik analiz yöntemleri kullanılmış; kavramların tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm, epistemolojik işlevleri ve ilmî otoriteyle ilişkileri sistematik biçimde çözümlenmiştir. Çalışma, imam mushafı, son arzâ, yedi harf, kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih kavramlarını ayrı ayrı ele alarak her birinin tarihsel arka planını, epistemolojik işlevini ve meşruiyet inşasındaki rolünü ortaya koymuştur. Ayrıca kavramların tarihsel bağlamda nasıl kullanıldıkları, hangi tartışmalara konu oldukları ve hangi ilmî otorite mekanizmalarını besledikleri ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

Araştırmanın bulguları, kırâat ilminin temel kavramlarının yalnızca teknik terimler olmadığını, aynı zamanda meşruiyet ve otorite inşasında belirleyici işlevler üstlendiğini göstermektedir.

- **İmam Mushafı:** Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflar, sadece fiziksel nüshalar değil, kırâat ihtilaflarını disipline eden epistemolojik bir sınır olarak işlev görmüştür. İbnü'l-Cezerî'nin "takdir" yerine "ihtimal" kavramını kullanması, mushaf hattını on kırâati kapsayacak şekilde esnetmiş ve meşruiyet zeminini genişletmiştir. Bu durum, mushafın yalnızca tarihsel bir belge değil, aynı zamanda kırâat ihtilaflarını düzenleyen bir otorite işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Mushafın yazımında kullanılan imlâ kuralları, hazif ve ziyade gibi teknik unsurlar, kırâatlerin sıhhatini belirleyen ölçütler haline gelmiştir.

- **Son Arzâ:** Hz. Peygamber ile Cebrâil arasındaki son okuyuş, Kur'ân metnini tamamlanmış bir yapı haline getiren teorik bir mühürleme mekanizması olarak değerlendirilmiştir. Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd merkezli rivayetlerdeki çelişkilere rağmen, son arzâ kavramı Osman mushafı dışındaki varyantları devre dışı bırakmış ve metnin sabitlenmesini sağlamıştır. Bu kavram, Kur'ân'ın nihai şeklinin belirlenmesinde en güçlü teorik dayanaklardan biri olarak işlev görmüştür. Ayrıca son arzâ, rivayet zincirinde güvenilirlik ölçütü olarak kullanılmış ve mushafın otoritesini pekiştirmiştir.

- **Yedi Harf:** İlahi bir kolaylık olarak verilen bu ruhsat, ümmetin farklı lehçelerde Kur'ân'ı okuyabilmesini mümkün kılmıştır. Ancak araştırma, bu ruhsatın imam mushafın ortaya çıkışıyla tarihsel bir vaka olarak sona erdiğini ortaya koymuştur. Böylece lafzî farklılık ruhsatı resmî mushaf hattı içerisinde disipline edilmiştir. Bu bulgu, klasik ve modern görüşler arasında üçüncü bir yaklaşım geliştirmekte ve yedi harf ruhsatının tarihsel olarak sona erdiğini savunmaktadır. Çalışma, bu ruhsatı İsrâ ve Mi'râc hadisesinde namazın elli vakitten beş vakte indirilmesiyle analogi kurarak, kolaylaştırma ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirmiştir.

- **Kârî, Râvî, Sâhibu't-Tarîk ve Vecih:** Başlangıçta genel bir sıfat olan "kurrâ" unvanı, zamanla sosyo-politik bir statüye ve kurumsallaşmış bir onay mekanizmasına dönüşmüştür. Râvî ve sâhibu't-tarîk kategorileri hicrî ikinci yüzyılda ortaya çıkmış, rivayet zincirini kurumsallaştırmış ve ilmî otoriteyi pekiştirmiştir. Vecih kavramı ise mikro düzeyde farklı okuyuş biçimlerini düzenleyen bir unsur olarak işlev görmüştür. Bu kavramların evrimi, kırâat ilminin yalnızca teknik bir disiplin değil, aynı zamanda ilmî otoriteyi tesis eden bir sistem olduğunu göstermektedir. Kârî kavramı başlangıçta Kur'ân'ı ezberleyenleri ifade ederken, zamanla ilmî otoriteyi temsil eden bir unvana dönüşmüştür.

Toplamda bulgular, kırâat terminolojisinin vahyin metinleşme sürecini, ihtilafların hukukî çerçeveye alınmasını ve ilmî otoritenin tesisini sağlayan dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir.

Çalışma, kırâat ilminin temel kavramlarının tarihsel ve epistemolojik dönüşümünü ortaya koyarak literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. İmam mushafı, son arzâ ve yedi harf kavramları, Kur'ân'ın metinleşme sürecinde meşruiyet dayanakları olarak işlev görmüş; kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih kavramları ise rivayet zincirini kurumsallaştırarak ilmî otoriteyi tesis etmiştir. Bu bulgular, kırâat terminolojisinin yalnızca teknik bir jargon olmadığını; aksine vahyin korunmasını, metnin sabitlenmesini ve ilmî hiyerarşinin inşasını sağlayan epistemolojik bir sistem olduğunu göstermektedir. Çalışma, literatürde genellikle ihmal edilen epistemolojik boyutu öne çıkararak kırâat ilminin İslâm düşünce tarihindeki yerini daha net biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca araştırma, yedi harf ruhsatının tarihsel olarak sona erdiği tezini savunarak klasik ve modern görüşler arasında üçüncü bir yaklaşım geliştirmektedir. Bu yönüyle çalışma, gelecekte yapılacak araştırmalara hem kavramsal hem de metodolojik bir zemin hazırlamaktadır. Çalışmanın özgün katkısı, kırâat terminolojisini yalnızca teknik bir alan olarak değil, vahyin metinleşmesini ve ilmî otoritenin inşasını sağlayan dinamik bir sistem olarak değerlendirmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, İmam Mushafı, Son Arzâ, Yedi Harf, Kârî, Râvî



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



The Historical Trajectory and Construction of Legitimacy in Selected Fundamental Concepts of Qirā'āt

Introduction

The diverse modes of Qur'ān recitation constitute the focal point of the science of Qirā'āt. Although definitions in the literature tend to present Qirā'āt as a technical discipline concerned with the phonetic and performative rules of the Qur'ān (Cezerî, ts, s. 9), this science is at the same time critically important for understanding the mechanisms of preserving revelation, the historical development of the text, and its epistemological foundations. Qirā'āt reveals the scholarly precision and methodological rigor exhibited in the process extending from the determination of the Qur'ānic text to its transmission (Maşalı, 2020, s. 9). The conceptual framework of Qirā'āt is shaped around a set of fundamental terms that guarantee the textual integrity of the Qur'ān. These terms are the key elements that determine the soundness and legitimacy of the readings. Qirā'āt terminology, due to the boundaries of its definition and its direct relationship with Qur'ānic terminology, is closely connected to the Qur'ān itself. Within this framework, Qirā'āt terminology can be divided into two categories:

Foundational Terms: These are the key concepts that constitute the theoretical structure and conceptual basis of Qirā'āt. In particular, the concepts of *imam mushaf*, *final presentation (son arzâ)*, and *seven aḥruf* stand out as elements that reveal the bases of legitimacy for the readings, while terms such as *qārī*, *rāwī*, *ṣāhibu't-ṭarīq*, and *wajh* become prominent as concepts that explain the transmission chain and scholarly hierarchy within the historical process.

Practical/Applied Terms: These are the concepts that determine how Qirā'āt is shaped in practice and how it is defined in application. Unlike the theoretical dimension, these terms show the practical side of the discipline and generally cover technical expressions explaining differences in pronunciation, performance, and articulation, as well as phonetic elements used in the daily practice of recitation. These include concepts such as *usūl*, *ferṣu'l-ḥurūf*, *idghām*, *ḥazf*, *waqf*, and *ibtidā*.

The subject of our study will be the concepts that constitute the theoretical infrastructure of Qirā'āt: *imam mushaf*, *final presentation (son arzâ)*, *seven aḥruf*, *qārī*, *rāwī*, *ṣāhibu't-ṭarīq*, and *wajh*. In the literature, *imam mushaf* refers to the copies multiplied during the era of Caliph 'Uthmān, which established the official writing standard of the Qur'ān (Dâni, tsz., s. 19). The term *final presentation (son arzâ)* represents the final recitation of the Qur'ān between the Prophet and Gabriel after the completion of revelation (Buhârî, 1311, IV/1911; Cezerî, 1971, I/32). The concept of *seven aḥruf* expresses the divine concession that allowed the Qur'ān to be recited in different dialects and styles, thereby facilitating ease for the community (Buhârî, 1311; Müslim, 1374). Terms such as *qārī*, *rāwī*, *ṣāhibu't-ṭarīq*, and *wajh* refer to the categories within the transmission chain of Qirā'āt and the scholarly hierarchy among them. Our research aims to examine the place of these concepts within scholarly hierarchy and to analyze their transformation throughout history from an epistemological perspective.

1. Literature Review on Qirā'āt Studies

When the academic literature concerning the foundational concepts of Qirā'āt mentioned above is examined, it is observed that each of these concepts has been studied independently. In Turkey, numerous works—books, theses, and articles—can be cited that deal directly or indirectly with these terms. Although the approaches of these studies differ, the concepts of *imam mushaf*, *final presentation (son arzâ)*, and *seven aḥruf* have generally been examined from a historical perspective, while their epistemological foundations have been neglected. The terms *qārī*, *rāwī*, *ṣāhibu't-tarīq*, and *wajh* have been treated purely as technical issues, with their historical background and processes of transformation largely ignored; they have mostly been approached within a terminological/informational framework. In the wider Islamic world, many studies similar to those in Turkey exist, but they tend to focus on the differences between the codex of 'Abdullāh b. Mas'ūd and the 'Uthmānic script, or remain limited to analyses of the orthographic features of the 'Uthmānic codex. As for other technical concepts, studies abroad are almost identical to those in Turkey, so we do not include them here to avoid unnecessary length. Instead, we will highlight works directly related to the concepts under discussion and specify how our research differs from them in relation to each concept.

a) Imām Mushaf: Among the relevant studies, the first is the article by Yunus Emre Taşdemir and Mustafa Sağlam, *Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmu'l-Mushaf Literatürü* (2024). Another is Ziya Şen's *Hizmeti Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akıbeti* (2024), and Yunus Emre Gördük's *İmam Mushafın Hangi Mushaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik* (2016, pp. 15–33). Finally, Mesut Okumuş's *Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler* (2010, pp. 5–36) can be mentioned. Taşdemir and Sağlam's study focuses on the literature of *resmu'l-mushaf*, aiming to compile a systematic inventory of lost and extant works from the second Islamic century onward, together with their authors, while presenting information on orthographic techniques (*ḥazf*, *ziyâda*, *badal*, etc.). Our research, however, diverges from the outset by analyzing how the orthographic rules of mushaf writing functioned as instruments of legitimacy in disciplining Qirā'āt differences. In other words, while their study asks “what was written?”, ours asks “how did these orthographic methods construct the epistemological foundation of Qirā'āt?” and analyzes the intellectual background. Şen's work focuses on the physical fate of the codices copied during 'Uthmān's era, tracing which cities they were sent to, which travelers reported seeing them, and whether they survived to the present, thus presenting a descriptive chronology. Our study, by contrast, analyzes the legal and scholarly significance of the very existence of the principal mushaf underlying those copies. Gördük's article centers on the issue of naming and identifying which physical codex the term *imam mushaf* refers to (Abū Bakr's or 'Uthmān's), treating it as a chronological and terminological matter. Our research, however, examines the *imam mushaf* not merely as a historical codex but as an epistemological boundary of legitimacy—how conformity to its script disciplined Qirā'āt disagreements. Okumuş's study, finally, focuses on the chronological development of mushaf orthography, presenting a descriptive framework of when and how codices were written. Our research instead analyzes the impact of this orthographic development on epistemology and legitimacy.

b) Final Presentation (Son Arzâ): In Turkey, direct studies on this concept include Sultan Danişman's paper *Kıraat Bağlamında Arza-i Ahîre Meselesi* (2025), Kahraman Bulgurcu's article *Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi* (2025), and Halil İbrahim Önder's *Şifahî ve Kitâbî Geleneğin Buluşma Noktası: Mukabele* (2025). The literature generally agrees on the technical definition and historical origin of *arzâ-i ahîre*. Danişman emphasizes it as a “fundamental method” for preserving the textual integrity and arrangement of the Qur'ân, whereas our study highlights the lack of clear information about this phenomenon in historical sources despite its importance. Bulgurcu approaches

the issue through hadith methodology and isnād analysis, while our study emphasizes contradictions in reports about Zayd b. Thābit and Ibn Mas‘ūd (e.g., whether Zayd participated in the final presentation or was the youngest). We also stress that the concept of *son arzâ* became the strongest theoretical proof for those advocating the writing of the ‘Uthmānic mushaf and the destruction of other codices, thus pointing to its ideological/theoretical dimension. Önder, meanwhile, treats the subject in socio-cultural, aesthetic, and pedagogical terms, focusing on the relationship of *mukābele* with mosque acoustics and musicality. In sum, while Bulgurcu emphasizes hadith technique, Önder the cultural aspect, and Danişman methodological stabilization, our study centers on contradictions in the reports and the theoretical inconsistency between *son arzâ* and the concept of *seven aḥruf*.

c) Seven Aḥruf: The literature contains innumerable studies on this concept. To avoid unnecessary length, we will only outline the main approaches and our distinctive perspective. Most studies state that the primary purpose of the concession of seven aḥruf was “facilitation for the community.” However, both Turkish and Arabic sources almost entirely ground this facilitation in “illiteracy.” Our research, by contrast, relates the concession to the reduction of prayer cycles during the Isrā’ and Mi‘rāj, interpreting the seven aḥruf not merely as a linguistic necessity but as a reflection of the principle of divine facilitation within Islamic ritual hierarchy. Thus, we diverge from other studies from the outset. Furthermore, we argue that the concession of seven aḥruf ended historically with the emergence of the *imam mushaf*, aligning more with the historical school (e.g., Ṭabarī) while differing sharply from modern academic views. In the literature, one group insists that the concession continues today unless explicitly abrogated by the Prophet (see Ahmet Karadağ, 2021; Musa Akpınar, 2012), while another group claims that part of it was abrogated in the *final presentation*, and that ‘Uthmān included only what was confirmed therein (see Bâcâbir, 2022; Yaşar Akaslan, 2018). Our study adopts a third path, arguing that the concession ended as a historical phenomenon. Finally, under the heading of seven aḥruf, we discuss how much of the seven aḥruf is reflected in the *resm al-mushaf*, framing the issue in terms of the legitimacy of the transition from a single text to multiple readings.

d) Qārī, Rāwī, Şāhibu’t-Ṭarīq, Wajh: In the literature, these terms are treated as static technical designations. The term *qārī* is defined within a pedagogical hierarchy (beginner, intermediate, advanced) as a marker of expertise in the learning process (Birişik, 2002, p. 426). Our research, however, argues that the term underwent historical transformation: initially referring simply to those who memorized the Qur’ān well, it later became a title used for constructing religious legitimacy and political status, thus not a static concept but a tool of socio-political identity formation. While the general literature explains *rāwī* and *ṭarīq* in their terminological sense (Yakup Yüksel, 2020), we emphasize that these terms did not exist in the early second Islamic century, but emerged as a result of the institutionalization of the *qurrā*’ designation. The fundamental difference of our study is that it analyzes the hierarchy of *qārī-rāwī-ṭarīq* in the context of the institutionalization of scholarly authority and the system of preference (*iḥtiyār*), highlighting how this hierarchical structure transformed the transmission of recitations from the Prophet to the present into a mechanism of authorization.

2. The Imām Muṣḥaf

In the thirtieth year after the Hijra, a muṣḥaf was copied by order of Caliph ‘Uthmān (Zerkeşî, 1376, I/235; Sicistânî, 1415, p. 196). According to some reports, this was his personal copy, while others state that all the codices multiplied at that time were referred to as the *imām muṣḥaf* (Mes’ûl, 1428, p. 99). The term *imām muṣḥaf* entered the literature during the era of ‘Uthmān and was used in different forms throughout the history of Qirā’āt. These usages can be briefly listed as follows:

- Imāmu’l-Muṣḥaf: Expresses the attribution of the muṣḥaf to ‘Uthmān.
- Sevādu’l-Muṣḥaf: Meaning “Black Muṣḥaf,” a phrase attributed to the codex.

- al-Muşhafu'l-Imām: Formed by directly transferring the attribute *imām* to the muşhaf.
- al-Imām Muşhafı: Used as an equivalent for the 'Uthmānic muşhaf.
- al-Imām / al-Muşhaf: When mentioned alone, they are interchangeable; some exegetes interpreted this form as *resmu 'l-muşhaf*.
- al-Muşhafu'l-'Uthmānī: In plural form *al-Masāḥifu 'l-'Uthmāniyya*, in both cases the muşhaf is directly attributed to 'Uthmān (Ibn 'Ādil, 1419, VII/388).

Although the term appears in most tafsīr sources in various forms, the term *final presentation* (*son arzâ*) is rarely encountered. By contrast, the concepts of *imām muşhaf* or *resmu 'l-muşhaf* have been central to discussions in Qirā'āt scholarship, particularly revolving around two main issues.

The first concerns the nature of *resmu 'l-muşhaf*: whether its orthography possessed a *tawqīfī* (divinely mandated) character or was shaped by the ijtihād and preferences of the Companions.

The second issue relates to the relationship between the muşhaf script and orthography: how Muslims historically adopted and utilized this script. The interaction between the muşhaf script and orthography manifested in different ways throughout history. These can be briefly summarized as follows:

a) A statement attributed to 'Uthmān during the review of the muşhaf: “*Indeed, there are in it certain linguistic irregularities (lahn), but the Arabs will correct them with their tongues (through speech).*” (Kurtûbî, 1405, II/240; Sicistânî, 1415, pp. 228–229)

b) Reports transmitted from 'Ā'isha and others implying that the scribes of the muşhaf made mistakes in writing (Ṭabarî, tsz., IX/395), along with narrations such as: “*The scribe (who wrote the muşhaf) wrote while drowsy.*” (see Ṭabarî, tsz., XVI/452).

c) Reports concerning al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī (d. 95) and the changes he made in the writing of the muşhaf, stating that he altered eleven letters. These are listed according to their sequence in the muşhaf in tabular form.

Verse	Its writing in the orthography of the Muşhaf	The changes made by al-Ḥajjāj
Bakara 2/259	لَمْ يَسْمَعْ	لَمْ يَسْمَعْ
Maide 5/48	شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا	شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا
Yunus 10/22	يَسْأَلُكُمْ	يَسْأَلُكُمْ
Yusuf 12/45	أَنَا أَنْتِمْ بِتَأْوِيلِهِ	أَنَا أَنْتِمْ بِتَأْوِيلِهِ
Mu'minun 23/87, 89	سَيَقُولُونَ لِلَّهِ	سَيَقُولُونَ لِلَّهِ
Şuara 26/116	مَنْ الْمَرْجُومِينَ	مَنْ الْمَرْجُومِينَ
Şuara 26/167	مَنْ الْمَرْجُومِينَ	مَنْ الْمَرْجُومِينَ
Zuhurf 43/32	مَعَالِشَهُمْ	مَعَالِشَهُمْ
Muhammed 47/15	مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ	مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ
Hadid 57/7	فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَاتَّقُوا	فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَاتَّقُوا
Tekvir 81/24	بِظُنَيْنِ	بِظُنَيْنِ

Most of the reading variations mentioned above concern only punctuation and *i'jām* diacritical marks, and did not alter the general appearance of the wording. This is particularly evident

in verses such as Yūnus 10, Yūsuf 12, and Zuhruf 43. Furthermore, some of these words were read in their original forms by certain of the seven Qirā'āt imams (for example, in Sūrat Yūnus, Abū Ja'far and Ibn 'Amir read the word as *Yanshurukum*, while the others read it as *Yusayyirukum*). However, the words in Sūrat Yūsuf and Sūrat Zuhruf that appear in their second forms in the table above were not read in those forms by any of the Qirā'āt imams (see Dānī, 1930, p. 121; Mekkī, 1402, p. 534; Cezeri, 1971, II/212).

There is no report indicating that these readings were based on one of the 'Uthmānic muṣḥafs. With the exception of verses 87 and 89 of Sūrat al-Mu'minūn, there is no information that any of the seven imams attributed these readings to an 'Uthmānic muṣḥaf.

These changes are often attributed to al-Ḥajjāj b. Yūsuf, notorious in the Umayyad period. Abū 'Amr al-Dānī (d. 444) reports that al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110) said: "*The wicked 'Ubaydullāh b. Ziyād (d. 67/686) added an alif to the word (referring to the divine name in Mu'minūn 87 and 89).*" (Sicistānī, 1415, p. 49). Other reports attribute the changes to Naṣr b. 'Āṣim al-Laysī (d. 90), the teacher of Abū 'Amr b. al-'Alā'. Ibn al-Jazarī notes that Naṣr was among the Khārijites, the first to add diacritical marks to the muṣḥafs, and the first to systematically establish the rules of Arabic grammar (Cezeri, 1427, II/293).

This situation demonstrates that in the first Islamic century the concept of the *imām muṣḥaf* had not yet become an absolute standard. Although these changes were sometimes criticized, the variations in orthography reveal that a certain degree of flexibility existed in this period.

d) Imām Mālik (d. 179) issued a fatwa declaring it unlawful to write the Qur'ān in any form other than the 'Uthmānic script. This can be considered an early example of a cautious approach toward interventions in Qur'ānic orthography. The roots of this cautious attitude probably go back to the early second century AH. In this period, when interest in linguistics increased and calligraphy and orthographic rules developed, the question arose as to the extent to which the original form of the muṣḥaf should be preserved.

e) The term *resmu'l-muṣḥaf* eventually developed into an independent discipline and came to be known in the literature as "the science of Qur'ānic orthography in the muṣḥafs." Among later hadith and tafsīr scholars, Kinnawjī (d. 1307) stated: "*Although this science is a sub-branch of orthography, because it is specific to the writing of the muṣḥaf, the author of Madīnat al-'Ulūm considered it a separate discipline. Its subject is the orthographic practices in the muṣḥaf, such as omission (ḥaṣf), addition (ziyāda), substitution (badal), separation (faṣl), connection (waṣl), and writing according to only one qirā'a where two readings exist. Its aim is the preservation of the Imām Muṣḥaf.*" (Kannevcī, 1423, p. 404).

Approaches to muṣḥaf orthography, while initially more flexible, gradually evolved into a stricter and more standardized understanding. With Ibn al-Jazarī, however, this rigid attitude entered a phase of moderation. He introduced the formulation that for a qirā'a to be considered authentic, it must conform to the muṣḥaf script "even if by one possibility." Thus, validity was tied to conformity with the official script (Cezeri, ts, I/9). Yet Ibn al-Jazarī's principle of "even if by one possibility" required acceptance of multiple possible readings within the orthography. In contrast, during the time of 'Uthmān the writing style had been definitively fixed, and the validity of qirā'āt was determined within the boundaries of a single official script.

This situation raises the question of whether differences in recitation arising from qirā'a disputes emerged during the multiplication of muṣḥaf copies. If so, it would imply either that the committee did not transcribe the original with complete precision, or that Muslims from different regions varied in their reading competence. On the other hand, the thesis that the committee deliberately included qirā'a variations seems unconvincing, as it would contradict the aim of

eliminating disputes and preventing discord. Despite these efforts, differences persisted, and confusion in recitation continued.

The claim that the muṣḥafs were designed to encompass multiple qirā'āt is considered controversial by modern researchers. One such scholar, Ḡānīm Qaddūrī al-Ḥamad, states: “Considering the reasons that led to the unification of the muṣḥafs during ‘Uthmān’s caliphate, it is clear that the noble muṣḥaf had to be recorded in a single orthographic style. This was to prevent disputes arising from broad interpretations of the concession of seven aḥruf and the emergence of qirā’a differences. If each of the seven aḥruf did not represent distinct variants, but only different qirā’a modes, then we can say that the noble muṣḥaf was written upon a single ḥarf (dialect), that is, a single system of wording. The scribes intended to adopt only one pronunciation form when writing the words, so that people could be united upon one muṣḥaf and one standardized recitation.” (Ḡānīm Qaddūrī al-Ḥamad, 1402, p. 147).

From the events that occurred during the transcription of the muṣḥaf, an important question arises: why does the muṣḥaf not consistently reflect the capacity to encompass multiple readings? In fact, the orthography was often not flexible enough to accommodate all qirā’a variants. From this historical reality, it can be said that the concept of the muṣḥaf script as the criterion for accepting or rejecting a qirā’a passed through three historical stages. These can be listed as follows:

First Stage: The fourth century AH marks the period of standardization with Ibn Mujāhid, when adherence to the script of the Imām Muṣḥaf was supported by official authorities. In this process, certain qirā’āt that were considered contrary to the muṣḥaf script or deemed irregular (*shādh*) were heavily criticized and effectively rejected. (In particular, the trial of Ibn Shanabūz [d. 328] for his readings contrary to the muṣḥaf script, in a gathering where Ibn Mujāhid himself was present, and his being forced to abandon them by coercion, is an important case for understanding the rigid conception of the muṣḥaf in that period. For details see: Zehebī, 1413, III/427; 1416, II/549–552).

Second Stage: In this stage, the Imām Muṣḥaf became a definitive criterion, and even within the famous seven qirā’āt, it was decisive in rejecting certain transmissions. The best representative of this approach was Mekkī b. Abī Ṭālib (d. 437), who rejected many authentic transmissions on the grounds that they contradicted the apparent script of the muṣḥaf. For example, Mekkī rejected the reading of the word *al-ṣirāṭ* in verse 6 of Sūrat al-Fātiḥa as *zirāṭ* because it opposed the muṣḥaf script (Mekkī, tsz, p. 124). Yet historically, one of the seven qirā’āt imams, Ḥamza, read this word as *zirāṭ* with the sound “ze,” through *ishmām* of the letter ṣād, as recorded in authentic sources (Ibn Atiyyeh, 1993, I/74). This rigid attitude surrounding the official muṣḥaf was grounded in the concept of the seven aḥruf, but as noted earlier, Ibn al-Jazarī opposed this approach.

Third Stage: In the third stage, the term Imām Muṣḥaf was expanded to encompass not only the seven qirā’āt but also the ten, while the strict attitude toward *shādh* qirā’āt continued. This approach reflected Ibn al-Jazarī’s effort to establish *tawātur* for the ten qirā’āt. Indeed, he added Ya’qūb, Khalaf, and Abū Ja’far to the seven qirā’āt imams, raising the number to ten, thereby initiating the transition from the sevenfold paradigm to the classification of ten (Altıkulaç, 2003, XX/553).

Ibn al-Jazarī states on this matter: “Every qirā’a that is absolutely consistent with Arabic, conforms to one of the ‘Uthmānic muṣḥafs even if only by estimation (taqdīran), and is transmitted by *tawātur*, is certainly authentic and *mutawātir*.” (Cezerî, tsz, p. 79). In another work he says: “Any qirā’a whose chain is sound, that conforms even by possibility (ihtimālān) to one of the ‘Uthmānic muṣḥafs, and is consistent with Arabic in at least one aspect, is an authentic qirā’a.” (Cezerî, ts, I/9).

Although these two statements appear to carry the same meaning, they actually belong to two different periods of his life. In his youth, in *Muncîd*, he defined authentic qirā’a by requiring

conformity to one of the 'Uthmānic muṣḥafs "by estimation" (*taqdīran*) (Cezerî, tsz, p. 79). In his mature work *en-Neşr*, however, he replaced the word *taqdīran* with *iḥtimālan* (Cezerî, ts, I/9). His preference for *iḥtimāl* over *taqdīr* can be explained by his realization that some transmissions included in the ten qirā'āt system did not fit the earlier definition. The term *taqdīr* in Arabic carries meanings of omission (*ḥazf*) and abbreviation (*ikhtiṣār*). Some authentic qirā'āt examples that Ibn al-Jazarī considered conforming to the muṣḥaf script reflect precisely these meanings. His phrase "even by estimation" indicates that although the apparent script of the muṣḥaf may not directly show a qirā'a, it could potentially accommodate it. Thus, authenticity was not limited to explicit presence in the script; rather, the script's capacity to potentially include the qirā'a was sufficient.

From Ibn al-Jazarī's perspective, for example, the word *mālik* in Sūrat al-Fātiḥa, though written without an alif in the muṣḥafs, implicitly contains the possibility of the alif reading *mālik*. Similarly, words such as *qādir* and *ṣāliḥ*, frequently occurring in the Qur'ān in the active participle form, were written without alif, yet the omission was understood as abbreviation, and thus the reading with alif was considered conforming to the muṣḥaf script (Cezerî, tsz, p. 80).

In general, Ibn al-Jazarī mentioned three categories of conformity between qirā'a and the muṣḥaf script. The first are qirā'āt that conform explicitly (*taḥqīkan*), for which he used the phrase "conforming clearly to the muṣḥaf script" (Cezerî, ts, I/11). What Ibn al-Jazarī meant here is that an authentic qirā'a, which shows differences in writing and form among the 'Uthmānic muṣḥafs, must conform to at least one of them. An example of this is found in the Meccan muṣḥaf, where Ibn Kesir, one of the qirā'a imams, read the word *taḥtahā* in Sūrat al-Tawba 100 with the addition of *min* (Ibn Mucāhid, tsz, p. 317). Another example is in the Meccan and Iraqi muṣḥafs, where five imams (excluding Ibn 'Āmir and Nāfi') read the verse in Sūrat al-Ḥadīd 57:25, *fa-inna Allāha huwa al-ghaniyyu al-ḥamīd*, with the addition of the pronoun *huwa* (Ibn Mucāhid, tsz, p. 627).

For authentic qirā'āt not conforming explicitly to the muṣḥaf, Ibn al-Jazarī used the phrase "conforming even by estimation," giving as an example 'Āṣim's reading of *mālik* in Sūrat al-Fātiḥa with an alif. However, Ibn al-Jazarī later realized that this condition excluded some authentic qirā'āt, and in his work *en-Neşr* he revised it to "conforming even by possibility." For him, *taqdīr* meant mentally conceiving an element not explicitly present in writing, while *iḥtimāl* meant that the script did not exclude a pronunciation established by authentic transmission.

This approach, considering the script's lack of dots and vowels, served two functions: first, to reject *shādh* qirā'āt that the script could not possibly accommodate; second, to facilitate acceptance of the ten qirā'āt and well-known transmissions.

Ibn al-Jazarī's phrase "even by possibility" essentially referred to readings conforming to the script by estimation. For him, conformity could occur either explicitly (*taḥqīkan*) or by estimation (*taqdīran/iḥtimālan*). Indeed, there are cases where readings contradict the explicit script by consensus. For example, in words such as *al-samāwāt*, *al-ṣāliḥāt*, *al-layl*, *al-ṣalāt*, *al-zakāt*, and *al-ribā*, the alif is pronounced but not written. Similarly, in Sūrat Yūnus 14, the phrase *wa-linanzura kayfa ta'malūn* is written with a single nūn in some muṣḥafs (in the Medinan muṣḥaf, according to the transmission of Ḥafṣ from 'Āṣim, Yūnus 10 and 14 are written as *linanzura kayfa ta'malūn*). Ibn Cinnî (d. 392) reports that Yaḥyâ b. al-Ḥārith (d. 145) read it with a single nūn as *lanazura* (Cinnî, 1419, I/309). Ebû Amr Osmân ed-Dânî also stated that Yaḥyâ b. al-Ḥārith found this word written with a single nūn in the Imām Muṣḥaf (Dânî, tsz, p. 94). Likewise, in Sūrat al-Zumer 69 and Sūrat al-Fecr 23, the word *wajr'a* is written with an alif after the jīm, though no authentic or *shādh* qirā'a includes such a reading. Similarly, the phrase *linanzura kayfa ta'malūn* in Yūnus 14, though conforming to the muṣḥaf script, was considered *shādh* and none of the ten qirā'āt imams read it in this way.

The problem in this matter lies in Ibn al-Jazarī's inclusion of examples that actually violate the concept of *taqdīr* within the scope of that very concept. His statements on this issue are as follows:

“See how they wrote the words *al-şirāt* and *al-muşaytirūn* with the letter *şād*, though their original was with *sīn*. They abandoned the original *sīn* so that the reading with *sīn*, though contrary to the script in one respect, would still be preferred. Thus, both readings are established upon their originals, and thereby the possibility of the *ishmām* reading arises (Ṭūr, 52/37; Kisâi read *al-muşaytirūn* with *sīn*. See Ferrâ, 1374, III/93; İbn Mucâhid, p. 613; likewise İbn Muhaysin [d. 122], Humeyd [d. 130], Mucâhid [d. 102], Kunbûl [d. 291], Hişâm and Ebû Hayve [d. 203] read it this way. Hamza read the *şād* with the *ishmām* of *zâ*. See Kurtûbî, XVII/50–51; this *qirâ’a* is also attributed to Kunbûl and Ḥaḥḥ in one narration. Also see Beydâvî, ts., III/333; Ferrâ, 1374, III/93). If this word had been written with *sīn* according to its original, this wisdom would have been lost, and the reading with anything other than *sīn* would have been considered contrary both to the script and to the original. However, in cases of assimilation, alteration, omission, or similar, explicit contradiction to the script is not considered contradiction if the *qirâ’a* is established in that form.” (Cezerî, ts, I/12).

The importance of Ibn al-Jazarî’s formulation “even by possibility” lies in his acknowledgment that among the *qirâ’ât* he considered authentic, there were examples contrary to the *muşḥaf* script. This contradiction stemmed from the script’s lack of dots and vowels, which reflected only one of several possible pronunciations. According to Ibn al-Jazarî, in order not to exclude authentic *qirâ’ât*, the *muşḥaf* script should not completely reject these differences, but rather should implicitly accommodate them. Ibn al-Jazarî states on this matter: “Therefore such differences are excusable; for these variations converge upon a single point in meaning, and the authenticity of the *qirâ’a* is consistent with its fame and acceptance by the community... Thus the boundary between adherence to the *muşḥaf* script and contradiction to it becomes clear at this point.” (Cezerî, ts, I/12–13).

In the final analysis, Ibn al-Jazarî’s use of the concepts of *taqdîr* and *iḥtimāl* in relation to the conformity of an authentic *qirâ’a* to the *muşḥaf* script is understandable. For if he had adopted the rigid approach of Mekki b. Abî Ṭâlib, many transmissions within the ten *qirâ’ât* would have been excluded from the *muşḥaf* and considered *shâdh* on the grounds that they did not conform to the script. (For Mekki, in defining the criterion of authenticity, the *qirâ’a* must conform absolutely to the *muşḥaf* script; he does not use the terms *taqdîr* or *iḥtimāl* employed by Ibn al-Jazarî. See Mekki, tsz, p. 51). The concepts of *taqdîr* and *iḥtimāl* introduced by Ibn al-Jazarî, on the one hand, strengthened the rejection of *shâdh* *qirâ’ât*, while on the other hand facilitated the acceptance of the ten *qirâ’ât*, thereby grounding their legitimacy and invalidating views that denied their *tawâtur*. Ibn al-Jazarî’s orientation toward these concepts was based on his principle of taking the *muşḥaf* script as the foundation in determining authentic *qirâ’ât*.

In conclusion, it can be said that earlier scholars developed a constructive engagement with the Imâm Muşḥaf in terminological, epistemological, historical, and theological dimensions, responding to the needs of their times. In contrast, modern researchers have been insufficient in establishing a deep relationship with this phenomenon, often contenting themselves with imitation, and have fallen short in confronting the reality of the *muşḥaf*. This situation reveals the inadequacy of contemporary researchers, even though earlier scholars such as Ibn al-Jazarî accepted the *muşḥaf* reality as a historical fact.

3. The Final Arḍā

The final *arḍā* is a concept that determines when and among whom the Qur’ân was presented. Yet this term also encompasses deeper issues that shape the future of the Qur’ânic text and the interpretations based upon it. The word *arḍā* derives from the verb *‘araḍa* / *‘araḍa*, meaning “to present,” and this meaning is illustrated in the Prophet’s ḥadîth: “Gabriel would present the Qur’ân to me every year; but this year he presented it to me twice.” (Bukhārî, 1311, VI/186). The term “final

arḍā” refers to the last and non-repeated presentation of the Qur’ān by the Prophet to Gabriel after the completion of revelation. In this presentation, Gabriel taught the Prophet the final form of the Qur’ān. Since the process of revelation lasting more than twenty years aimed at producing the final form of the text, acceptance of the final arḍā as a historical event also implies that earlier presentations were incomplete.

The concept of the final arḍā has the potential to resolve theoretical disputes surrounding the Qur’ānic text. Indeed, the assumption that the committee under Caliph ‘Uthmān wrote the muṣḥaf based on the reports of the final arḍā ended disputes attributed to the Companions regarding additions, omissions, and the inclusion or exclusion of sūras. In this respect, the final arḍā became both the foundation of the theory of abrogation (*naskh*) in qirā’a methodology and the strongest proof for those who defended the writing of the ‘Uthmānic muṣḥaf and the destruction of other copies (Begavî, 1983, IV/525; Askalânî, 1960, IX/45; Makdisî, 1975, p. 89). The process consisted of determining what was established in the final arḍā and excluding what was not (İbn Kesîr, 1434, VII/384; Cezerî, tsz, pp. 22–23).

Regarding the term *arḍā-i ākhira*, although it indicates that the Qur’ān was completed in the eleventh year of the Hijra and became a closed text, historical works contain no information about this phenomenon. A few reports found in the nine famous ḥadīth collections imply not the legitimacy of Zayd b. Thābit’s appointment to write the muṣḥaf, but the opposite. Some reports emphasize that Zayd was the youngest among those present at the final arḍā (Zehebî, 1402, I/488; Dānî, tsz., p. 124). Ahmad b. Hanbal (d. 241) transmitted three reports from ‘Abdullāh b. ‘Abbās (d. 68) stating that the qirā’a of ‘Abdullāh b. Mas‘ūd was in agreement with the final arḍā. In one of these reports, it is explicitly stated that Zayd b. Thābit’s qirā’a was not in conformity with the final arḍā.

The texts of these reports are as follows: Ibn ‘Abbās said: “Which of the two qirā’āt is the final one? The qirā’a of ‘Abdullāh or that of Zayd?” They replied: “Zayd’s qirā’a.” Ibn ‘Abbās said: “No! Rather, the Messenger of God (peace be upon him) would present the Qur’ān to Gabriel once every year. In the year of his death, however, he presented it twice, and the final qirā’a was that of ‘Abdullāh.” The second report: Ibn ‘Abbās said: “The Prophet (peace be upon him) would present the Qur’ān to Gabriel once every year. In the year of his death, however, he presented it twice, and the final qirā’a was that of ‘Abdullāh.” The third report: Ibn ‘Abbās said: “Which of the two qirā’āt do you accept first?” They said: “‘Abdullāh’s qirā’a.” He replied: “No, rather it is the last one. The Messenger of God (peace be upon him) would present the Qur’ān once every year. In the year of his death, however, he presented it twice. ‘Abdullāh was present at this presentation and thus learned what was abrogated and what was changed.” (Sources: Ahmad b. Hanbal, 1421, I/275, 325, 362).

The extent of the difficulty caused by the term *arḍā-i ākhira* can be seen in Zehebî’s (d. 748) approach, as reflected in two different reports transmitted in two of his works. In *Siyaru A’lāmi’n-Nubelâ*, he states: “As for Zayd, he was the youngest among those present in the group who attended the final arḍā that the Prophet (peace be upon him) presented to Gabriel in the year of his death.” (Zehebî, 1402, I/488). In contrast, in his other work *Târîhu’l-islâm*, he transmits the opposite report: “‘Abdullāh b. Mas‘ūd said: If I knew of someone younger than me who had attended the final arḍā, I would travel to him even by camel.” (Zehebî, 1413, III/380).

This contradiction among reports regarding which Companion knew the final arḍā best led some of the Tābi’în—especially Muḥammad b. Sīrîn (d. 110/729)—to hope that their own qirā’āt might have been based upon the final arḍā, since they were aligned with the ‘Uthmānic script. Ibn Sīrîn thought that the committee under Caliph ‘Uthmān postponed making final decisions about disputes concerning the muṣḥaf until they consulted the person who had the most recent connection with the final arḍā, and that Zayd was among them.

Although the prevailing opinion among Muslims was that Ibn Mas‘ūd did not participate in ‘Uthmān’s committee and that his qirā’āt were contrary to the script—because they were not based

on the final arḍā—some interpreted reports that mention errors in certain verses not as mistakes in the script or anything else, but rather as the scribe recording a qirā'a that did not belong to the final arḍā. An example of this interpretation can be found in the commentary of Ṭabarī's *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyī'l-Qur'ān*, edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir, in volume 6, page 553, footnote: "I say: What Mujāhid meant by the phrase 'it is the scribe's error' is that Ibn Mas'ūd's qirā'a was the one included in the final arḍā, but the scribe wrote the earlier qirā'a. Therefore, the scribe should have written the qirā'a of the final arḍā, but he erred and wrote the first qirā'a. Mujāhid's statement 'it is the scribe's error' does not mean that the scribe invented it from his own mind." (Taberī, tsz., VI/553).

In light of this contradiction, we are inevitably compelled to ask the following question regarding the term *final arḍā*: if the science of qirā'a—given that the reality of the Qur'ān being revealed upon seven aḥruf remains—fundamentally rests upon legitimizing differences in recitation, then what ontological and epistemological meaning does it have to speak of a final arḍā that is said to have eliminated these differences?

4. The Seven Aḥruf

The term *seven aḥruf* is a fundamental concept that legitimizes the science of qirā'a. At first glance, it recalls the gradual imposition of prayer during the events of Isrā' and Mi'rāj, since in both cases the aim was to provide ease for the community. Indeed, because of the difficulty of reading the Qur'ān on a single *ḥarf*, it was permitted to be read in different forms, from one up to seven (the related report states: "Gabriel taught me the Qur'ān on one ḥarf, and I continued to ask him for more until it reached seven aḥruf." Source: Bukhārī, 1311, III/122; Muslim, 1374, I/560–561).

The reports about the seven aḥruf do not remove the ambiguity surrounding their meaning. Therefore, in our view, pursuing all the interpretations is fruitless. Instead, one must focus on the wording of the seven aḥruf ḥadīth and develop an understanding consistent with the qirā'āt and the Qur'ānic text. The term *seven aḥruf* confirms two realities: first, the acceptance of differences in recitation; second, the transition from a single muṣḥaf text to multiple texts. The number seven in the ḥadīth may have been used literally or figuratively. However, this plurality must be accepted equally, since its source is divine.

Although many interpretations of the seven aḥruf ḥadīth exist in the sources, three appear more realistic. These interpret the statement "The Qur'ān was revealed on seven aḥruf; read whichever is easiest for you" (Bukhārī, 1311, III/122; Muslim, 1412, I/560) in the context of the Imām Muṣḥaf. When the ḥadīth-based term *seven aḥruf* is combined with the historically developed concept of the muṣḥaf, it becomes clear that the term did not remain long-lived. Chronologically, the emergence of the seven aḥruf shows that the differences in recitation among the Companions were presented to and approved by the Prophet, and that these differences arose in the Medinan period. Even if we assume that differences in recitation began in Mecca, the term *seven aḥruf* continued only until the writing of the Imām Muṣḥaf.

This approach supports the view of Taberī, who held that the Imām Muṣḥaf was written according to only one of the seven aḥruf in which the Qur'ān was revealed (Taberī, tsz., I/64). Thus, the committee responsible for writing the muṣḥaf did not aim to record words in a way that allowed multiple readings. The most prominent defender of this approach was Mekkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī, who attributed the persistence of qirā'a differences—despite the unification of the muṣḥafs—to Muslims preserving their own qirā'āt, but he required that these readings conform to the Imām Muṣḥaf (see Mekkī, tsz., pp. 44–45).

In the final analysis, the essential purpose of the standardized muṣḥafs was to reduce differences in recitation to a single script. The readings conforming to the apparent script of the

muṣḥaf survived within the corpus of the ten qirā'āt and have reached us today. From this point, however, an important question arises: upon which of the existing authentic and mutawātir qirā'āt did the committee base the muṣḥaf? Whatever the answer, it can be said that the term *seven aḥruf* ended as a historical phenomenon with the emergence of the Imām Muṣḥaf, and the concession of verbal differences granted by the ḥadīth also came to an end. Nevertheless, this concession had only allowed limited differences in qirā'a; the orthographic character of the script itself functioned as a kind of arbiter among the qirā'āt, gradually paving the way for the formation of a certain hierarchy.

5. Qārī, Rāwī, Ṣāhibu'l-Ṭarīq, Wajh

The word *qārī*, derived from the root *qirā'a* in the active participle form, has the plural *qurrā'*. In the terminology of qirā'a, *qārī* means "one who recites the Qur'ān," and is divided into three categories: beginner (*mubtadi'*), intermediate (*mutawassīf*), and advanced (*muntahī*). A person from whom three different qirā'āt are transmitted is called *mubtadi'*; one from whom three or four are transmitted is *mutawassīf*; and one from whom more than this number are transmitted is *muntahī* (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, p. 151).

A *rāwī* is one who transmits a qirā'a directly or indirectly from the qirā'a imams (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, p. 155). The term *ṣāhibu'l-ṭarīq* refers to one who receives a reading from a *rāwī*, and when the qirā'a is attributed to the one who received it from the *rāwī*, it is called a *ṭarīq* (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, p. 155). The first three terms aim to classify qirā'a imams and those who transmit from them into layers from different perspectives. What changes here is not the *qurrā'* themselves, but the meaning and background of the concept of "layer." The *qurrā'* remain the same, but their hierarchical distribution varies depending on the diversity of sources and areas of interest. Therefore, the historical usage of these terms must be examined along with the conditions of their emergence and the criteria for attributing them to a person, from the beginning of revelation to the period when they were theoretically systematized.

Biographical works on *qurrā'* fall into two groups. The first group distinguishes between *qārī*, *rāwī*, and *ṣāhibu'l-ṭarīq*, aiming to prove the chain of transmission of qirā'a and trace it back to Gabriel and the Prophet. Examples of this group include Ibn Mujāhid's *Kitābu's-Sab'a*, Ibn al-Jazarī's *al-Naṣṣr fī'l-Qirā'āti'l-'Ashr*, and Abū 'Amr al-Dānī's *al-Taysīr fī'l-Qirā'āti's-Sab'* (see Ibn Mujāhid, tsz, pp. 53–101; Dānī, 1930, pp. 98–122; Cezerî, ts, II/249–526).

The second group of works does not distinguish between *qārī*, *rāwī*, and *ṣāhibu'l-ṭarīq*, but mentions them simply as Qur'ān readers. The only distinction here is their belonging to different periods, as in general biographical works. In this context, works containing biographies of both readers and others can be consulted. Zehebî's *Ma'rifatu'l-Qurrā'i'l-Kibār* and Ibn al-Jazarī's *Ghāyatu'n-Nihāya fī Ṭabaqāti'l-Qurrā'* are important in this regard (Zehebî, 1416, I/102–IV/1544; Cezerî, 1427, I/73–IV/195). In these works, the terms *rāwī* and *ṣāhibu'l-ṭarīq* disappear, while *qārī* is used for anyone who recites the Qur'ān. Thus, anyone transmitting different qirā'āt is considered a *qārī*, while the Prophet is mentioned as both the first reader and the source of different qirā'āt. These qirā'āt differ from the readings of other readers and from the script of the 'Uthmānic muṣḥaf. The Companions are remembered as the first generation to preserve the Qur'ān by transmission and writing, and those martyred in the Battle of Yamāma were called *qurrā'* because of their strong memorization (see Sicistânî, 1415, pp. 157–158, 163–166; Belâzurî, 1407, p. 121).

The term *qurrā'* initially carried a general meaning, but over time it came to denote specific groups. In classical reports, the term *qurrā'* was used for the martyrs of Bi'r Ma'ūna during the Prophet's time, the martyrs of Yamāma during Abū Bakr's era, those in 'Umar's council, those who revolted against 'Uthmān, and those who opposed 'Alī—the last group later being called Khārijites (Among contemporary researchers, Mustafa Shah, in his article "*The Quest for the Origins of Qurrā' in Classical Islamic Tradition*", successfully analyzed the stages through which the term *qurrā'* passed in historical development. See Mustafa Shah, 2005, pp. 1–35).

Up to the third quarter of the first century AH, the term *qārī* referred to those who memorized the Qur'ān more than others and devoted special attention to it. (For example, Ibn Mujāhid, in his work, mentions one of the ten qirā'a imams, Abū Ja'far Yazīd b. al-Qa'qā' [d. 130], and his son-in-law Shayba b. Niṣāḥ [d. 138], noting that they began teaching qirā'a to people after, and even before, the Battle of Ḥarra, which occurred fifty-one years after the Prophet's death. See Ibn Mujāhid, tsz, p. 58).

The use of the term *qārī* in the context of wars gave groups religious legitimacy and sanctity, transforming struggles from political-military conflicts into sacred causes. (For instance, during the Battle of Şifḥīn between 'Alī and Mu'āwiya b. Abī Sufyān, Mu'āwiya ordered his soldiers to raise Qur'ān pages on their spears to demand arbitration by the Qur'ān. This proposal divided 'Alī's army, many of whom were weary of fighting and reluctant to draw swords against their fellow Muslims, many of whom were relatives. A large portion of 'Alī's army, especially the *qurrā'*, demanded that the battle be stopped immediately, leading to what became known in history as the Arbitration Event. See Minkārī, 1382).

Dating Qur'ān teaching to a specific period aimed to make this activity legitimate and sacred. The process of *iqrā'* was seen as a continuation of 'Uthmān's muṣḥaf project and served to spread the consensus formed around it. With the dispersal of the Companions through conquests and the emergence of mosque circles, the term *qārī* gained a special meaning and passed on to the Tābi'īn generation. By the late first and early second centuries AH, the title *qārī* was adopted by a group seeking identity and status, and this differentiation extended into social and political spheres. Reports indicate that major Tābi'īn scholars were displeased with this differentiation.

(For example, in *Lisān al-'Arab* and *Tāj al-'Arūs*, under the entry “fa-la-ṭaḥ,” there is a report about Ḥasan al-Baṣrī: When he passed by the door of Ibn Hubayra [likely referring to the Umayyad governor 'Umar b. Hubayra], he saw *qurrā'* with him. After greeting, he said: “*I see you sitting. You have trimmed your mustaches, shaved your heads completely, shortened your sleeves, and widened your shoes. By God! If you had shown asceticism toward what kings possess, they would have desired what you possess. But since you desired what they have, they have shown asceticism toward what you have. You have disgraced the qurrā'*, and may God disgrace you.” See Ibn Manzūr, 1414, II/550; Zebīdī, 1385, VII/30–31).

Except for the Yamāma martyrs, the systematic use of the title *qurrā'* dates to the Tābi'īn period. Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist* first used this title for Abū 'Amr b. al-'Alā', and later extended it to include the seven qirā'a imams (Ibn al-Nadīm, 1417, pp. 46–48). This shows that the term *qārī* developed alongside the formation of qirā'a science. (Indeed, Kâtib Çelebî [d. 1067], in *Kashf al-Zunūn*, recorded the layers of *qurrā'* as an independent branch within Arabic linguistic sciences, which demonstrates the scholarly hierarchy that emerged between the term *qārī* and the science of qirā'a. See Kâtib Çelebî, tsz, p. 14).

Qirā'a literature is not limited to the seven imams. After Ibn Mujāhid (d. 324), al-Huzalī (d. 465) mentioned more than fifty imams, showing that the seven qirā'a system was not yet fixed in the fourth century (Huzelî, 1435, I/77–109). Collective acceptance of the seven imams formed in the first three centuries; Ibn Mujāhid's sevenfold system was adopted by his students Abū 'Alī al-Fārisī (d. 377) and Ibn Khālawayh (d. 370), and firmly established in the literature through Shāṭibī's (d. 590) *Hirzu'l-Amānī* poem.

However, limiting the term *qārī* historically to seven, ten, or fourteen imams led to the exclusion of some authentic qirā'āt transmitted from the Prophet and Companions, such as those of Ibn Mas'ūd and Ubayy b. Ka'b, because they contradicted the official script. Yet this did not undermine the principle of the Companions' reliability and preservation of their words. According

to classical methodology, the concept of the final *arḍā* prevented this contradiction. Still, the requirement of justice and precision (*‘adāla* and *ḍabt*) in qirā’a imams increased political influences, and sectarian attributions to a *qārī* could lead to the exclusion of his qirā’a despite his piety and integrity.

The position of Ḥasan al-Baṣrī before and after Ibn Mujāhid exemplifies this. Before Ibn Mujāhid, the superiority of the seven imams’ qirā’āt was not widespread. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224) mentioned Yahyā b. Wessāb, ‘Āṣim, and al-A‘mash in Kūfa; although Hamza’s qirā’a was prominent, it did not gain consensus. Kisā’ī selected some qirā’āt and rejected others. Abū Ḥātim al-Sijistānī (d. 250) mentioned more than twenty *qurrā’*, but did not include Ibn ‘Āmir, Hamza, or Kisā’ī, who were later counted among the seven qirā’a imams (Mūsā Ṣāhīn Lāṣīn, 1423, p. 84).

Over time, the term *qārī* in qirā’a literature became associated with fourteen figures and settled as a fixed technical term. These figures are grouped into three categories: the seven imams systematized by Ibn Mujāhid, the three imams added by Ibn al-Jazarī, and the four imams completing the fourteen qirā’āt. Thus, seven represented the minimum and fourteen the maximum corpus of authentic qirā’āt. The criterion of *tawātur* became the fundamental principle for accepting qirā’āt as authentic; since at best it encompassed ten qirā’āt, transmissions outside the fourteen imams—especially the qirā’āt of Companions—were excluded (On the meaning of *tawātur*, for scholars of Qur’ānic sciences it emerged both as a necessary requirement and as a methodological tool. Its purpose was to ensure the reliability of qirā’āt and the soundness of the Qur’ān’s verbal transmission. For a successful study on the validity and possibility of *tawātur* in qirā’āt, see Osman Bayraktutan, 2018).

Looking at the terms *rāwī* and *ṣāhibu’l-ṭarīq*, the fact that they were not used in the first half of the second century AH shows that the title *qurrā’* had become institutionalized. This process began with the emergence of *rāwīs* and was connected to the concept of *ikhtiyār*. To be a *qārī* now required not only knowledge of qirā’a but also memorization of the Qur’ān, mastery of different readings, and dedication to teaching. Over time, this role became an official profession; a *qārī* or *muqri’* was considered a functionary, adhered to the official qirā’a represented by the ‘Uthmānic muṣḥafs, and was required to know Arabic language and grammar.

In this system, the *rāwī* was considered a second-degree *qārī*, the *ṣāhibu’l-ṭarīq* a third-degree *qārī*; qirā’āt were transmitted through four circles: *qurrā’*, *rāwīs*, *aṣḥābu’l-ṭarīq*, and *aṣḥābu’l-wujūh*. In the transmission of qirā’a, imams not mentioned by name were excluded, and then the number of *rāwīs*, *ṭarīqs*, and *wujūh* was limited. The essential issue is to define these four circles practically. Theoretically, every transmitter of qirā’a could be considered a *rāwī*, but this is reductive; the nature of *rāwīship* in each circle must be explained. According to the literature, imams transmitted qirā’a from the Companions, Tābi‘īn, and Tabe‘u’t-Tābi‘īn. *Rāwīs* transmitted directly from the imams, *ṭarīq* holders transmitted qirā’a from *rāwīs* through specific paths, and *wujūh* holders transmitted different variations from the *ṭarīqs*. In the classical period, this distinction was made not only to emphasize reliable transmission but also to identify at which circle a transmission contrary to the previous one appeared.

In this context, Ibrāhīm b. ‘Umar al-Ja‘barī (d. 732) states: “*Know that the qirā’a imams made it a tradition to refer to the qirā’a by the name of the imam, to attribute the transmission to the one who took it directly from him, and to attribute the ṭarīq to the one who conveyed it. Thus, it is said: the qirā’a of Nāfi’, the transmission of Qālūn, through the ṭarīq of Abū Nashīṭ—so that the source of the qirā’a difference is understood. For every imam has a rāwī, and every rāwī has a ṭarīq.*” (Ca‘berī, 1419, II/99).

The fact that more than one *rāwī* transmitted from a single imam raises questions about the source of reading differences, since qirā’a was transmitted only orally. Following the imam–rāwī–

tarīq chain, the distinction among the four terms mentioned above is seen to be normative. According to Ja‘barī, this distinction serves both to identify the source of differences and to establish hierarchy among the circles: the original (*aşl*) is superior to its branch (*far*), and the branch is superior to its own sub-branch (Ibrāhīm b. ‘Umar al-Ja‘barī, 1419, II/101). The concept of *aşl* generally refers to the Prophet and the Companions, while in qirā’a literature it refers to the imam qurrā’. This second meaning, tied to the conditions required of a *qārī*, is important for the future of qirā’āt and for perspectives on the Imām Muşhaf.

Nāfi’s learning from Abū Ja‘far, and ‘Āşim, Ḥamza, and Kisā’ī’s learning from al-A‘mash, does not make them *rāwīs*, because qirā’a is a whole formed by the combination of different transmissions. Nāfi’ said on this matter: “*I learned qirā’a from seventy Tābi‘īn... I took the transmissions upon which two agreed, and I left what was transmitted by only one—so that I could form this qirā’a.*” (Zehebī, I/107). In this context, it is possible to trace, through the works in qirā’a literature, how the qirā’a imams were classified and how this classification was structured, both in works written before and after Ibn Mujāhid.

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544

**ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY**

Kırâat İlminin Temel Kavramlarının Tarihsel Seyri ve Meşruiyet İnşası

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm tilavetindeki farklı telaffuz biçimleri kırâat ilminin nirengi noktasını teşkil etmektedir. Literatürde kırâat ilmine dair yapılan tanımlar, her ne kadar onu Kur'ân'ın fonetik ve edâ kurallarını inceleyen teknik bir disiplin olarak göstermeye eğilimli olsa da (Cezerî, tsz, s. 9) bu ilim aynı zamanda vahyin korunma mekanizmalarını, metnin tarihsel gelişimini ve epistemolojik temellerini anlamak açısından da kritik bir öneme sahiptir. Kırâat ilmi, Kur'ân metninin tespitinden nakline kadar geçen süreçte sergilenen ilmî hassasiyeti ve metodolojik titizliği ortaya koymaktadır (Maşalı, 2020, s. 9). Kırâat ilminin kavramsal çerçevesi, Kur'ân'ın lafzî bütünlüğünü teminat altına alan bir dizi temel terim etrafında şekillenmiştir. Bu terimler, kırâatlerin sıhhatini ve meşruiyetini belirleyen anahtar unsurlardır. Kırâat terminolojisi, tanımının sınırları ve Kur'ân terminolojisiyle doğrudan ilişkisi sebebiyle Kur'ân'la yakından bağlantılıdır. Bu çerçevede kırâat terminolojisi ikiye ayrılabilir:

Temellendirici Terimler: Kırâat ilminin teorik yapısını ve kavramsal temelini oluşturan anahtar kavramlardır. Özellikle imam mushafı, son arzâ ve yedi harf kavramları, kırâatlerin meşruiyet dayanaklarını ortaya koyan unsurlar olarak öne çıkarken, kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih gibi terimler ise tarihsel süreç içinde rivayet zincirini ve ilmî hiyerarşiyi açıklayan kavramlar olarak belirginleşmiştir.

Uygulama/Pratik İlgili Terimler: Kırâat ilminin pratikte nasıl şekillendiğini ve uygulamada nasıl tanımlandığını belirleyen kavramlardır. Bunlar kırâat ilminin teorik yönünün aksine işin pratik yönünü gösteren kavramlar olup genellikle telaffuz, edâ ve seslendirme farklılıklarını açıklayan teknik ifadeler ile kırâatlerin günlük icrasında kullanılan fonetik unsurları kapsar. Bu terimler ise usûl, ferşu'l-hurûf, idgâm, hazîf, vakf ve ibtidâ gibi fonetik/seslendirmeyle ilgili kavramlardan müteşekkildir.

Çalışma konumuz kırâat ilminin teorik altyapısını oluşturan imam mushafı, son arzâ, yedi harf, kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih kavramları olacaktır. Literatüre bakıldığında imam mushafı, Hz. Osman döneminde çoğaltılan ve Kur'ân'ın resmî yazım standardını belirleyen nüshaları ifade ederken (Dâni, tsz., s. 19), son arzâ terimi ise vahyin tamamlanmasının ardından Hz. Peygamber ile Cebrail arasında gerçekleşen nihai Kur'ân okuyuşunu temsil eder (Buhârî, 1311, IV/1911; Cezerî, 1971, I/32). Yedi harf kavramı Kur'ân'ın farklı lehçeler başta olmak üzere onun farklı tarzlarda okunmasına izin veren ilahi bir ruhsat olarak ümmete kolaylık sağlamayı ifade ederken (Buhârî, 1311; Müslim, 1374), kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecih gibi terimler ise daha çok kırâatlerin aktarım zinciri içinde yer alan sınıfları ifade eden ve bunlar arasında var olan ilmî hiyerarşiyi konu edinen terimlerdir. Araştırmamız, söz konusu kavramların ilmî hiyerarşideki yerini ve bunların tarihsel süreç içinde geçirdikleri dönüşümü epistemolojik temelli bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır.

1. Araştırmaya Dair Literatür Değerlendirmesi

Yukarıda bahsini ettiğimiz kırâat ilminin temellendirici kavramları üzerine yapılan akademik literatür incelendiğinde, bu kavramların her birinin müstakil olarak tetkik edildiği görülmektedir. Ülkemizde söz konusu terimlerle ilgili doğrudan ve dolaylı olmak üzere kitap, tez ve makale düzeyinde birçok çalışmadan bahsedilebilir. Söz konusu çalışmaların konuyu ele alış yöntemleri birbirinden farklı olmakla birlikte, imam mushafı, son arzâ ve yedi harf kavramları daha çok tarihsel yönüyle incelenirken, bu kavramların epistemolojik temelleri ise ihmal edilmiştir. Kârî, râvî, sâhibu't-tarîk ve vecîh terimleri ise tamamen teknik bir mesele olarak ele alınırken, bunların tarihî arka planı ve geçirdikleri dönüşüm süreçleri büyük ölçüde göz ardı edilmiş, söz konusu kavramlar daha çok ıstılah/bilgi temelli bir çerçevede ele alınmışlardır. İslam dünyasına bakıldığında ülkemizdekilerle benzeşen çok sayıda çalışma olmakla beraber, bunların daha çok Abdullah b. Mes'ûd mushafı ile resm-î Osmânî arasındaki kırâat farklılıklarına yoğunlaştıkları, bunun yanında resm-î Osmânî'nin yazı karakteri üzerine yapılmış çalışmalarla sınırlı kaldıkları görülmektedir. Teknik konuları kapsayan diğer kavramlar hakkında ise yurt dışında yapılan çalışmalarla ülkemizdekiler neredeyse tamamen benzer çalışmalardan ibaret kaldığından burada onlara yer vermeyi konunun gereksiz yere uzamaması adına uygun bulmuyoruz. Biz söz konusu kavramlarla doğrudan alakalı olan çalışmalara değinerek, araştırmamızı söz konusu çalışmalardan ayıran yönleri ise ele aldığımız her bir kavram özelinde belirteceğiz.

a) İmam Mushafı: Söz konusu çalışmalardan ilki, Yunus Emre Taşdemir ile Mustafa Sağlam'ın “*Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmu'l-Mushaf Literatürü*” (Yunus Emre Taşdemir & Mustafa Sağlam, 2024) adlı makalesidir. Yine Ziya Şen tarafından “*Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akıbeti*” (Ziya Şen, 2024) adlı çalışmayla, Yunus Emre Gördük'ün “*İmam Mushafın Hangi Mushaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik*” (Yunus Emre Gördük, 2016, ss. 15-33) çalışmaları benzer niteliktedirler. Son olarak Mesut Okumuş'un “*Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*” (Mesut Okumuş, 2010, ss. 5-36) adlı çalışması da bu alandaki çalışmalara örnek olarak verilebilir. İlk olarak Taşdemir ve Sağlam'ın çalışmasına bakıldığında şunu söyleyebiliriz; söz konusu çalışma daha çok resmu'l-mushaf alanında yazılmış literatüre odaklanarak hicri ikinci asırdan itibaren bu alanda telif edilen mefkûd eserler ile günümüze ulaşanları müellifleriyle birlikte sistematik bir şekilde envanter haline getirmeyi amaçlarken, mushaf imlasının yazım tekniği ile ilgili kavramların (hazif, ziyade, bedel vb.) bilgisini sunmaya odaklanmıştır. Araştırmamız ise imam mushafı terimi ile mushaf yazımına dair yazım kurallarının kırâat ihtilaflarını disipline etmede nasıl bir meşruiyet aygıtı olarak kullanıldığını tarihsel bir perspektifle açıklayarak söz konusu çalışmadan daha baştan ayrışmaktadır. Diğer bir deyişle ilk çalışma mushaf literatürüne dair “ne yazıldı?” sorusuna cevap verme arayışındayken, bizim çalışmamız ise mushaf yazımıyla ilgili kullanılan (hazif, ziyade, bedel vb.) yöntemlere dair “bu kavramlar kırâat ilminin bilgi temelini nasıl inşa etti?” sorusuna odaklanarak bunların zihinsel arka planını analiz etmektedir. Şen'in çalışmasına gelince, bu çalışma Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların fiziksel akıbetine odaklanmakta, bunların hangi şehirlere gönderildiği, tarih boyunca hangi seyyahlar tarafından görüldüğü ve günümüze ulaşıp ulaşmadığı gibi betimsel ve tarihsel bir kronoloji sunmakta, bu yönleriyle daha çok istinsah edilen mushafların tarihsel serencamını incelemektedir. Bizim çalışmamız ise istinsah edilen mushafların dayanağı olan ana mushafın bizatihi varlığının kırâat ilmindeki hukukî ve ilmî yönünü analiz etmektedir. Bir diğer çalışma olan Gördük'ün makalesi, konuyu daha çok Hz. Osman Mushaf'larına bir isim koyma ve nüsha belirleme meselesi etrafında işlerken, bu terimin hangi fiziksel nüshayı (Hz. Ebû Bekir mi, Hz. Osman mı) temsil ettiğini bulmaya odaklanarak konuyu kronolojiyi önceleyen ve nüsha tespit edici terminolojik bir çalışma ekseninde ele almaktadır. Çalışmamız ise imam mushafını yalnızca tarihsel bir nüsha olarak değil; kırâat ilminin meşruiyetinin epistemolojik sınırı olan resme muvafakat bağlamında, metnin sabitlenmesinin kırâat ihtilaflarını nasıl disipline ettiğini analitik bir düzeyde incelemektedir.

Böylece mushafın yalnızca fiziksel varlığı değil, onun aynı zamanda kırâat ihtilaflarını düzenleyen ve otorite işlevi gören bir mihenk taşı olarak rolü sorgulanmaktadır. Son olarak Okumuş'un çalışmasına gelince o, söz konusu araştırmasında genelde mushaf imlâsının tarihsel kronoloji gelişimine odaklanırken, imlâ sürecini tarihsel bir gelişim çizgisi içinde ele alarak, hangi nüshanın ne zaman ve nasıl yazıldığına dair betimsel bir çerçeve sunmaktadır. Araştırmasının temel amacı, mushafın tarihsel ve fiziksel gelişim sürecini belgelemek olarak belirlemiştir. Bizim araştırmamız ise bu gelişim sürecinin bilgi teorisi ve meşruiyet üzerindeki etkisini analiz etmektedir.

b) Son Arzâ: Ülkemizde son arzâ terimiyle ilgili doğrudan yapılan çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz; Sultan Danışman'ın "*Kıraat Bağlamında Arza-i Ahîre Meselesi*" (Sultan Danışman, 2025) adlı bildirisi, Kahraman Bulgurcu'nun "*Arza Rivayetleri ve Değerlendirilmesi*" (Kahraman Bulgurcu, 2025) adlı makalesi ile Halil İbrahim Önder'in "*Şifahî ve Kitâbî Geleniğin Buluşma Noktası: Mukabele*" (Halil İbrahim Önder, 2025) çalışması göze çarpmaktadır. Aslında literatüre bakıldığında tüm kaynaklar, arzâ-i ahîre kavramının teknik tanımı ve tarihsel kökeni konusunda birleştikleri görülür. Verdiğimiz kaynaklar özelinde konuya yaklaşacak olursak, Sultan Danışman'ın çalışması daha çok arzâ'yı Kur'ân'ın lafzi bütünlüğünün ve tertibinin korunmasında "temel bir yöntem" olarak nitelerken, bizim çalışmamız ise bu terimin önemine rağmen tarih kitaplarında bu olguya dair net bilgi bulunmadığına dikkat çekmekteyiz. Bulgurcu'nun çalışması daha çok konuyu hadis tekniği ve rivayet analizi odaklı ele alırken, bizim çalışmamız Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd hakkındaki rivayetlerin birbiriyle çeliştiğini (Zeyd'in son arzâda bulunup bulunmadığı veya en genç olup olmadığı gibi) vurgulayarak konuya daha farklı bir zeminde tartışmaktadır. Yine çalışmamızda "son arzâ" kavramının aslında Osman Mushafının yazımı ve diğer nüshaların imhasını savunanlar için en güçlü teorik delil haline getirildiğini belirterek konunun ideolojik/teorik boyutuna değinmekteyiz. Halil İbrahim Önder'in çalışmasına gelince o, konuyu sosyo-kültürel, estetik ve pedagojik boyutlarıyla ele alırken bundan amacı ise daha çok mukabelenin mûsikî/cami akustığı ile ilişkisine odaklanmak olmuştur. Konuyu daha bütünlüklü bir şekilde ele alacak olursak, son tahlilde biz son arzâ kavramı ile ilgili rivayetlerdeki çelişkileri ve yedi harf kavramıyla olan teorik tutarsızlığı merkeze alarak sorgulayıcı bir analiz yaparken; Bulgurcu konuyla ilgili aktarılan hadislerin rivayet tekniğine, Önder meselenin kültürel görünümüne, Danışman ise son arzâ marifetiyle mushaf metninin metodolojik sabitlenmesine odaklanmakla çalışmamızdan ayrılmaktadırlar.

c) Yedi Harf: Literatüre bakıldığında bu kavramla ilgili sayılamayacak kadar çok çalışmanın olduğu görülür. Bu nedenle, literatür değerlendirmemizi çok da uzatmama adına sadece temelde kavramın nasıl ele alındığı ve bunun sonucunda ne gibi görüşlerin ortaya çıktığını belirterek çalışmamızda izlediğimiz özgün tarafları belirteceğiz. Literatürde yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti, yedi harf ruhsatının verilmesindeki temel amacın "ümmete kolaylık" olduğunu belirtir. Ancak bu kolaylığın gerekçesi gerek Türkçe gerekse Arapça kaynaklarda neredeyse tamamen "ümmîlik" üzerinden temellendirilmiştir. Araştırmamız, söz konusu ruhsatı en baştan İsrâ ve Mi'râc hadisesinde namazın elli vakitten beş vakte indiriliş süreciyle ilişkilendirmektedir. Bu analogi üzerinden, yedi harf olgusunu yalnızca dilsel bir zorunluluk sonucu ortaya çıkmış bir ruhsat olarak değil, İslâm'ın temel ibadet hiyerarşisinde yer alan 'kolaylaştırma' ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirmekte ve böylece diğer çalışmalardan daha baştan ayrılmaktadır. Yine yedi harf başlığı altında biz yedi harf ruhsatının "İmam Mushaf"ın ortaya çıkışıyla sona erdiğini savunarak özellikle tarihselci ekole (Taberî) yakın dururken, modern akademik görüşlerle ciddi bir yol ayrımındayız. Zira literatüre bakıldığında bir kesim Hz. Peygamber'den açık bir "nesih" beyanı gelmediği sürece bu ruhsatın günümüzde de devam ettiğini katı bir şekilde savunurken (Örnek olması bakımından bkz., Ahmet Karadağ, 2021; Musa Akpınar, 2012), diğer bir kesim ise bu ruhsatın bir kısmının "Son Arz"da neshedildiğini, Hz. Osman'ın da sadece bu son kontrolde sabit kalanları mushafaa aldığını iddia etmektedirler (Bâcâbir, 2022; Yaşar Akaslan, 2018). Çalışmamız ise bu iki ana görüş arasında üçüncü bir yol izleyerek yedi harf ruhsatının tarihsel süreç içinde bir vaka olarak bittiği tezini savunmaktadır. Son olarak çalışmamız yedi harf kavramı altında Resm-i Mushafın yedi harfin ne

kadarını yansıttığı konusunda meselenin "tek metinden çoğul metne geçişin meşruiyeti" zemininde tartışarak bir sonuca varmaktadır.

d) Kârî, Râvî, Sâhibu't-Tarîk, Vecih: Literatüre bakıldığında kırâat ilminde söz konusu kavramların tamamen statik teknik terimler olarak ele alındığı görülmektedir. Özellikle kârî kavramı tamamen teknik-pedagojik bir hiyerarşi içinde (mübtedî, mütevassıt, müntehî) ele alınarak eğitim sürecindeki uzmanlık derecesi olarak tanımlandığı görülmektedir (Birişik, 2002, s. 426). Ancak araştırmamızda özellikle kârî teriminin tarihsel bir dönüşüm geçirdiği, başlangıçta bu kavram sadece Kur'ân'ı iyi ezberleyenleri ifade ederken, zamanla bu unvanın dini meşruiyet ve siyasi statü inşası için kullanılarak statik bir kavram olmadığını, bu kavramın teknik bir terimden ziyade sosyo-politik bir statü ve kimlik inşası aracına dönüştüğü tezini işlemekteyiz. Genel literatür kapsamında râvî ve tarîk kavramları ıstılah anlamlarıyla açıklanmaya çalışırken (Yakup Yüksel, 2020), biz ise râvî ve sâhibu't-tarîk terimlerinin hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında henüz mevcut olmadığını, bu terimlerin ortaya çıkışının kurrâ sıfatının kurumsallaşmasının bir sonucu olduğuna dikkat çekmekteyiz. Bu çalışmanın literatürdeki benzerlerinden temel farkı; kârî-râvî-tarîk hiyerarşisini, kırâat ilminin ilmî otorite ve tercih (ihtiyar) sisteminin kurumsallaşması bağlamında analiz etmesi ve bu hiyerarşik yapının rivayetlerin Hz. Peygamber'den günümüze ulaşan silsilesini nasıl bir "onay mekanizmasına" dönüştürdüğünü vurgulamasıdır.

2. İmam Mushafı

Hicretin otuzuncu yılında Hz. Osman'ın emriyle istinsah edilen mushaf (Zerkeşî, 1376, I/235; Sicistânî, 1415, s. 196), kimi rivayetlere göre onun şahsî nüshası, kimine göre ise o dönemde çoğaltılan tüm nüshalar imam mushaf olarak adlandırılmıştır (Mes'ûl, 1428, s. 99). İmam mushafı terimi Hz. Osman döneminde literatüre girmiş, kırâat tarihinde farklı biçimlerde kullanılmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- **İmamü'l-Mushafı:** Mushafın Hz. Osman'a nispetini ifade eder.
- **Sevâdu'l-Mushaf:** "Siyah Mushaf" anlamında, Mushaf'a izafe edilen bir terkidir.
- **el-Mushafu'l-İmam:** İmam sıfatının doğrudan Mushaf'a aktarılmasıyla oluşur.
- **el-İmâm Mushafı:** Bedel yapısıyla Hz. Osman Mushafının karşılığı olarak kullanılır.
- **el-İmâm / el-Mushaf:** Tek başına zikredildiğinde birbirinin yerine geçer, bazı müfessirler bu formu "Resmü'l-Mushaf" şeklinde yorumlamıştır.
- **el-Mushafu'l-Osmanî:** Çoğul hâliyle 'el-Mesâhifu'l-Osmaniyye' şeklinde kullanılmış, her iki durumda da Mushaf doğrudan Hz. Osman'a nispet edilmiştir (İbn Âdil, 1419, VII/388).

Terim, farklı biçimlerde de olsa çoğu tefsir kaynağında yer alırken, son arzâ terimine ise nadiren rastlanmaktadır. Buna karşılık, İmam mushaf veya resmu'l-mushaf kavramı kırâat ilmiyle ilgili tartışmaların merkezinde yer almış ve özellikle iki temel mesele etrafında yoğunlaşmıştır. Birincisi, resmu'l-mushafın mahiyetine ilişkindir: Söz konusu mushafın yazımının tevkihi bir nitelik taşıyıp taşımadığı yahut sahabenin içtihadı ve tercihiyle mi şekillendiği meselesi. İkinci mesele, mushaf hattı ile imlâ arasındaki ilişkiye dairdir: Tarihsel süreç içerisinde Müslümanların bu hattı benimseme ve kullanım biçimlerinin nasıl geliştiği sorunu etrafında şekillenmektedir. İkinci meselede ele alınan Mushaf hattı ile imlâ arasındaki etkileşim, tarih boyunca farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Bunları aşağıda maddeler hâlinde kısaca şöyle özetleyebiliriz:

a) Hz. Osman'a atfedilen ve Mushafın gözden geçirilmesi sırasında söylediği rivayet edilen şu sözdür: *"Şüphesiz onda (Mushaf'la ilgili bazı) dilsel aykırılıklar (lahn) vardır ki Araplar onu dilleriyle (konuşarak) düzelteceklerdir."* (Kurtûbî, 1405, II/240; Sicistânî, 1415, ss. 228-229)

b) Hz. Aîşe veya başkaları tarafından rivayet edilen ve Mushafı yazanların yazımda hata yaptığını ima eden haberler ile (Taberî, tsz., IX/395) bunun yanında “Yazıcı (Mushafı yazan kişi) uykulu halde yazdı.” (Bkz., Taberî, tsz., XVI/452) şeklinde aktarılan rivayetler.

c) el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfi’nin (öl. 95) Mushafın yazımında yaptığı değişikliklerle ilgili gelen rivayetlerde, onun on bir harfi değiştirdiği belirtilmektedir. Bunları Mushaf’taki sıralamalarına göre tablo halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

Âyet	Resm-i Mushaftaki Yazılışı	Haccac’ın Yaptığı Değişiklik
Bakara 2/259	لَمْ يَتَسَنَّهْ	لَمْ يَتَسَنَّهْ
Maide 5/48	شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا	شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا
Yunus 10/22	يُنشِرُكُمْ	يُنشِرُكُمْ
Yusuf 12/45	أَنَا آتِيكُمْ بِتَأْوِيلِهِ	أَنَا آتِيكُمْ بِتَأْوِيلِهِ
Mu’minun 23/87, 89	سَيَقُولُونَ اللَّهُ	سَيَقُولُونَ اللَّهُ
Şuara 26/116	مِنَ الْمَرْجُومِينَ	مِنَ الْمَرْجُومِينَ
Şuara 26/167	مِنَ الْمَرْجُومِينَ	مِنَ الْمَرْجُومِينَ
Zuhruf 43/32	مَعَائِشَتَهُمْ	مَعَائِشَتَهُمْ
Muhammed 47/15	مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آيسِنٍ	مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آيسِنٍ
Hadid 57/7	فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنفَقُوا	فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنفَقُوا
Tekvir 81/24	بِظُنَيْنِ	بِظُنَيْنِ

Yukarıda verilen okuma farklılıklarının çoğu yalnızca noktalama ve i’câm işaretleriyle ilgili olup, lafzın genel görünümünü değiştirmemiştir. Bu durum özellikle Yûnus sûresi 10, Yûsuf sûresi 12 ve Zuhruf sûresi 43. ayetlerinde açıkça görülmektedir. Ayrıca bu kelimelerden bazıları, yedi kırâat imamından bir kısmı tarafından ilk şekilleriyle okunmuştur (Yunus suresinde geçen kelimeyi kırâat imamlarından Ebû Ca’fer ve İbn Âmir “Yenşurukum” şeklinde okurken, diğerleri “Yuseyyirukum” şeklinde okumuşlardır. Bununla birlikte Yusuf ve Zuhruf surelerinde geçen ve yukarıda verdiğimiz tabloda ikinci halleriyle geçen kelimeleri hiçbir kırâat imamı bu halleriyle okumamıştır. Bkz., Dâni, 1930, s. 121; Mekkî, 1402, s. 534; Cezerî, 1971, II/212). Bu okumaların Osman mushaflarından birine dayandığını gösteren herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Yalnızca Muminûn sûresi 87 ve 89. ayetler istisna edilerek, yedi kırâat imamından birinin bunları Osman mushaflarından birine dayandırdığına dair bilgi mevcut değildir. Bu değişiklikler çoğunlukla Emevîler döneminde kötü şöhretiyle bilinen Haccâc’a nispet edilmekle birlikte (Ebû Amr ed-Dâni (öl. 444), konu ile ilgili şöyle demiştir: "Hasan el-Basrî (öl. 110), “Fâsık Ubeydullah bin Ziyâd (öl. 67/686), kelimeye (

Mu'minûn suresi 87 ve 89. ayetlerde geçen Allah lafzın kastederek) elif ekledi" demiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sicistânî, 1415, s. 49) kırâat imamlarından Ebû Amr b. Alâ'nın hocası Nasr b. Âsım el-Leysî'ye (öl. 90) (İbnü'l-Cezerî, onun haricîlerden olduğunu, mushafları ilk noktalayan ve Arap dilinin kurallarını ilk defa sistematik şekilde ortaya koyan kişi olduğunu belirtmiştir. Ayrıntılı açıklamalar için bkz., Cezerî, 1427, II/293) nispet edilmektedir. Bu durum, hicrî birinci yüzyılda imam mushafı kavramının henüz mutlak bir standart hâline gelmediğini göstermektedir. Söz konusu değişiklikler zaman zaman eleştirilmiş olsa da yazımdaki farklılıklar bu dönemde belirli bir esneklik alanının bulunduğu ortaya koymaktadır.

d) İmam Mâlik'in (ö. 179), Kur'an'ın resmi Osmânî dışında yazılmasını haram kıldığına dair fetvası, Kur'an'ın yazımına yönelik müdahalelere karşı ihtiyatlı yaklaşımın erken bir örneği olarak değerlendirilebilir. Bu ihtiyatlı yaklaşımın kökeni muhtemelen hicrî II. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Dil bilimlerine ilginin arttığı, hat sanatının ve yazım kurallarının geliştiği bu dönemde, Mushafın ilkyazım biçimine ne ölçüde bağlı kalınacağı sorusu gündeme gelmiştir.

e) Resmu'l-Mushaf terimi, zamanla bağımsız bir ilim dalına dönüşmüş ve "Kur'an'ın Mushaflarda Yazım İlmi" olarak literatürdeki yerini almıştır. Son dönem hadis ve tefsir âlimlerinden Kinnavî (öl. 1307), konuyla ilgili şöyle demiştir: *"Her ne kadar bu ilim, yazı ilminin bir alt dalı olsa da Mushaf yazımına özgü olması nedeniyle Medînetü'l-'Ulûm müellifi onu ayrı bir ilim olarak değerlendirmiştir. Bu ilmin konusu, Mushaf yazımında yapılan hafz, ziyade, bedel, fasıl, vasıl ve iki farklı okunuş biçimi bulunan yerlerde yalnızca bir kırâate göre yazım gibi hususlardır. Bu ilmin amacı ise, İmam Mushafın korunmasıdır"* (Kannevî, 1423, s. 404).

Mushaf yazımına ilişkin yaklaşımlar, tarihsel süreç içerisinde başlangıçta daha esnek bir tutum sergilerken, zamanla giderek katılaşan ve standartlaşmaya yönelen bir anlayışa evrilmiştir. Ancak İbnü'l-Cezerî'le birlikte bu katı tutumun bir yumuşama evresine girdiği söylenebilir. Şöyle ki; İbnü'l-Cezerî'nin bir kırâatin sahih sayılabilmesi adına onun mushaf hattına uyumunu ifade etmek üzere ortaya attığı "bir vecihle de olsa" formülasyonu, mushaf hattı temel esas alınmak şartıyla kırâatin geçerliliği bu resmî hatta uygunluk şartına bağlanmıştır (Cezerî, ts, I/9). Ancak İbnü'l-Cezerî'nin "bir vecihle de olsa..." şeklindeki kuramı, mushaf yazımında birden fazla kırâat ihtimalinin kabulünü gerekli kılmaktadır. Oysa Hz. Osman döneminde yazım biçimi kesin olarak belirlenmiş ve bu bağlamda kırâatlerin geçerliliği tek bir resmî hattın sınırlarıyla tayin edilmiştir. Bu durum, kırâat ihtilaflarından kaynaklı okuma farklılıklarının mushaf nüshalarının çoğaltılması sırasında ortaya çıkıp çıkmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer durum böyleyse, mushaf heyetinin asıl nüshayı tam bir hassasiyetle tensih edemediği yahut farklı bölgelerden gelen Müslümanların okuma yeterliliklerinin değişkenlik gösterdiği sonucuna ulaşılır. Buna karşılık, yazım heyetinin bilinçli olarak kırâat farklılıklarına yer verdiği yönündeki tez, kırâat ihtilaflarını gidermek ve fitneyi önlemek amacına aykırı düşeceğinden ikna edici görünmemektedir. Sonuçta bu çabalara rağmen okuma ihtilafları devam etmiş ve tilavet konusunda bir kargaşa ortaya çıkmıştır. Mushafların farklı kırâatleri kapsayacak biçimde tasarlandığı iddiası ise son dönem araştırmacılar tarafından tartışmalı kabul edilmektedir (Söz konusu araştırmacılarından biri olan Ğânim Kaddûrî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir; "Hz. Osman'ın halifeliği döneminde mushafların birleştirilmesine yol açan sebepleri göz önüne aldığımızda, mushaf-ı şerif'in tek bir yazım tarzıyla kaydedilmesinin gerekli olduğu açıktır. Bu, 'yedi harf' ruhsatının geniş ölçüde yorumlanmasından ve kırâat farklılıklarının ortaya çıkmasından doğan ihtilafları önlemek içindi. Eğer bu yedi harfin her biri farklı varyantları temsil etmiyorsa ve bu harfler ancak farklı kırâat vecihleriyle açıklanabiliyorsa, o zaman şunu söyleyebiliriz: Mushafı şerif tek bir harf (lehçe) üzere, yani tek bir lafız sistemiyle yazılmıştır. Kâtipler kelimeleri yazarken yalnızca belirli bir telaffuz biçimini kabul etmeyi amaçlamışlardır. Ancak bu şekilde, insanları tek bir mushafta ve standart bir okunuşta birleştirme hedefine ulaşılabilirlerdi." Geniş bilgi için bkz., Ğânim Kaddûrî el-Hamed, 1402, s. 147).

Mushafın tensîhi aşamasında yaşananlardan hareketle şu sorunun cevabı önem kazanmaktadır: Mushafın farklı okumalara şamil gelebilme özelliği, neden mushafının tamamında bulunmamaktadır? Zira yazım çoğu zaman bütün kırâat varyantlarını karşılayacak esneklikte değildir. Bu tarihi olgudan hareketle mushaf hattının bir kırâatin kabul veya reddinde asıl ölçüt olarak ele alınması meselesinde mushaf hattı kavramının üç tarihî aşamadan geçtiği söylenebilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Birinci aşama: Hicrî dördüncü yüzyıl, İbn Mücâhid’le birlikte İmam mushafın hattına uyulmasının resmî otoritelerce de desteklendiği standartlaşma dönemidir. Bu süreçte mushaf hattına aykırı veya şâz görülen bazı kırâatler yoğun eleştirilere uğramış ve fiilen reddedilmiştir (Özellikle o dönemde İbn Şenebûz’un (öl. 328) mushaf hattına aykırı okuyuşları yüzünden içinde İbn Mücâhid’in de hazır bulunduğu bir mecliste yargılanması ve bu işten cebir kullanılarak vazgeçirilmesi, dönemin katı Mushaf anlayışını anlamada önemli bir vakadır. Konunun ayrıntısı için bkz., Zehebî, 1413, III/427, 1416, II/549-552).

İkinci aşama: Bu aşamada imam mushafı kesin bir ölçüt hâline gelmiş ve meşhur yedi kırâat içinde yer alsın bile bazı rivayetlerin reddinde belirleyici olmuştur. Bu yaklaşımı en iyi temsil eden Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437) olup o, resmî mushafın görünürdeki hattına aykırı olduğu gerekçesiyle birçok sahih rivayeti kabul etmemiştir. Örneğin Mekkî, Fâtîha sûresi 6. ayetinde geçen “الصراط” lafzının “زراط” şeklinde okunmasını mushaf hattına muhalefeti sebebiyle reddederken (Mekkî, tsz, s. 124), yedi kırâat imamından biri olan Hamza’nın sahih kaynaklarda geçtiği üzere söz konusu kelime de geçen sâd harfinin işmamı ile olmak üzere “ze” sesiyle bu lafzı “زراط” şeklinde okuması tarihi bir vaka olarak önümüzde durmaktadır (İbn Atiyyeh, 1993, I/74). Resmî mushaf etrafında gelişen bu katı tutum, yedi harf anlayışına dayandırılmış, ancak daha önce geçtiği üzere İbnü’l-Cezerî bu yaklaşıma muhalefet etmiştir.

Üçüncü aşama: Üçüncü aşamada İmam Mushafı terimi, yedi kırâatin yanı sıra on kırâati de kapsayacak şekilde genişletilmiş, şâz kırâatlere yönelik katı tutum ise sürdürülmüştür. Bu yaklaşım, İbnü’l-Cezerî’nin on kırâate tevâtür kazandırma çabasının bir yansımasıdır. Nitekim o, Yakup, Halef ve Ebû Cafer’i yedi kırâat imamlarına ekleyerek sayıyı ona çıkarmış, böylece yedili paradigmadan aşereli tasnife geçişi başlatmıştır (Altıkulaç, 2003, XX/553).

İbnü’l-Cezerî konu ile ilgili şöyle demektedir: “Her kırâat ki, Arapça ile mutlak olarak uyumluysa, Osman mushaflarından birine takdîren dahi olsa uygunsuz ve nakli tevâtürle sabitse, bu kırâat kesin olarak sahih ve mütevâtîr kırâattir” (Cezerî, tsz, s. 79). Bir başka eserinde ise İbnü’l-Cezerî şöyle demektedir: “Senedi sahih olan, Osman Mushaflarından birine ihtimalen bile olsa uyan ve Arap diline bir vecihle de muvafık gelen kırâat sahih kırâattir” (Cezerî, ts, I/9). İbnü’l-Cezerî’ye ait bu iki ifade aynı anlamı taşıyor gibi görünse de aslında onun hayatındaki iki farklı döneme aittir. Nitekim gençlik döneminde kaleme aldığı Muncid’de sahih kırâati tanımlarken, kırâatin Osman mushaflarından birine “takdîren” uyma şartını zikrederken (Cezerî, tsz, s. 79), ustalık dönemi eseri olan “en-Neşr” isimli eserinde ise “takdîren” lafzının yerine, “ihtimâlen” lafzını kullanmayı tercih etmiştir (Cezerî, ts, I/9). İbnü’l-Cezerî’nin sahih kırâat tanımında “takdîr” yerine “ihtimâl” lafzını tercih etmesi, onlu kırâat sistemine dâhil ettiği bazı rivayetlerin önceki tanıma uymadığını fark etmesiyle açıklanabilir. Zira “takdîr” terimi, onun yedi kırâate daha sonradan eklenene üç kırâatin de tevâtür kapsamında sahih sayılabilmesi hedefine cevap verememiştir. İbnü’l-Cezerî’nin kullandığı “takdîr” lafzı, Arapçada hem hazf/eksiltme hem de ihtisâr/kısaltma anlamı taşımaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin mushaf hattına uyabilmesi için bazı sahih kırâat örnekleri de tamamen bu anlamları yansıtmaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin “takdîren de olsa” ifadesi, mushaf hattının görünürdeki resmi üzerinden sahih bir kırâati doğrudan göstermese bile, ihtimalen yansıtabilme kapasitesine işaret etmektedir. Yani kırâatin sahihliği, Mushaf hattında açıkça yer almasıyla sınırlı değildir; belki hattın söz konusu kırâati ihtimal dâhilinde barındırabilecek bir yapıya sahip olmasını yeterli görmüştür.

Nitekim İbnü'l-Cezerî perspektifinden meseleye bakıldığında, örneğin Fâtiha sûresinde geçen “مَالِكٍ” kelimesi, mushaflarda elifsiz yazılmış olsa da bu yazım “مَالِك” şeklindeki elifli okuma ihtimalini içinde barındırmaktadır. Benzer bir durum Kur’ânda çokça geçen ve ism-i fail kalıplarında gelen “قَادِرٌ” ve “صَالِحٌ” gibi lafızlarda da görülmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu gibi durumlarda elifin kısaltma amacıyla hazfedildiğini, bu yazım şeklinin ide takdiren Mushaf hattına uygun kabul edileceğini söylemiştir (Bkz., Cezerî, tsz, s. 80).

Genel anlamda İbnü'l-Cezerî, kırâatin Mushaf hattına uymada üç kategoriden bahsetmiştir. Bunlardan ilki, mushaf hattına tahkiken uyan kırâatler olup, bu tür kırâatler hakkında o, “*Mushaf hattına sarâhaten uyan*” tabirini kullanır (Cezerî, ts, I/11). İbnü'l-Cezerî’nin burada kastettiği husus, Osman mushafları arasında yazım ve resim bakımından farklılık gösteren sahih bir kırâatin, bu mushaflardan en azından birinin hattına uygun düşmesidir. Bu türe örnek olarak da Mekke mushafında sabit olan ve kırâat imamlarından İbn Kesîr’in Tevbe suresi yüzüncü ayetinde geçen “نَحْتَهَا” kelimesine, “من” ziyadesini ekleyerek okumasını (İbn Mucâhid, tsz, s. 317), yine Mekke ve Irak mushaflarında bulunup yedi imamdan sadece İbn Âmir ve Nafi’nin okumadığı, onların dışındaki beş imamın Hadid suresinin elli yedinci ayetinde geçen “فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” ayetine, “هو” zamirini ziyade ederek okumalarını vermiştir (İbn Mucâhid, tsz, s. 627). İbnü'l-Cezerî, mushafa tahkiken uymayan sahih kırâatler için “*takdiren de olsa uyan*” ifadesini kullanmış, bu kısma ise Âsım’ın Fâtiha suresindeki “مَالِك” kelimesini elif ile okumasını örnek göstermiştir. Ancak İbnü'l-Cezerî, *Muncîd* isimli eserinde yazdığı bu şartın bazı sahih kırâatleri dışladığını fark edince, *en-Neşr* isimli eserinde bunu “*ihtimalen de olsa*” şeklinde revize etmiştir. Ona göre takdir, yazıda açıkça bulunmayan bir unsurun zihnen tasavvur edilmesi, ihtimal ise yazının sahih rivayetle sabit bir telaffuzu dışlamaması demektir. Bu yaklaşım mushaf hattının nokta ve harekesiz oluşu düşünüldüğünde iki işlev görmektedir: Birincisi, mushaf hattının hiçbir şekilde ihtimal vermediği şâz kırâatleri reddetmek, ikincisi ise on kırâat ve meşhur rivayetlerin kabulünü kolaylaştırmak.

İbnü'l-Cezerî’nin sahih kırâat için kullandığı “ihtimalen bile olsa” ifadesi, aslında resmî hatta takdiren uyan okumaları kastetmektedir. Ona göre uygunluk bazen tahkiken (sarâhaten), bazen de takdiren (ihtimalen) gerçekleşir. Nitekim kimi örneklerde ushafın açık yazımına icmâ ile aykırı okumalar da mevcuttur. Örneğin, “وَالرَّيَّا، السَّمَاوَاتِ، وَالصَّالِحَاتِ، وَاللَّيْلِ، وَالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ” kelimelerinde geçen elif harfleri, her ne kadar telaffuzda var olsalar da yazımda bunlar gösterilmeden yazılır. Yine Yunus suresi 14. ayetinde geçen “وَلَنظَرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ” ifadesi bazı Mushaflarda tek bir nun harfi ile yazılırken (Medine-i Nebevî Mushafı’nda, Hafs’ın Âsım’dan rivayetiyle, Yunus Suresi 10. ve 14. ayetlerinde “لَنَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ” şeklinde yazılmıştır. İbn Cinnî (öl. 392) Yahyâ b. el-Hârith’in (öl. 145) bu ifadeyi tek “ن” harfiyle “لَنْظُرُ” şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Bkz., Cinnî, 1419, I/309; Ebû Amr Osmân ed-Dânî ise şöyle demiştir: Yahyâ b. el-Hârithî, bu kelimeyi imam mushafında tek “ن” harfiyle bulduğunu söylemiştir. Ayrıntılı açıklamalar için bkz., Dâni, tsz., s. 94), Zümer suresinin 69. ayeti ile Fecr suresinin 23. ayetinde geçen “وَوَجِيءٌ” kelimesi ise cim harfinden sonra bir elif ile yazılmıştır. Zümer 69 ve Fecr 23. ayetlerindeki “وَوَجِيءٌ” kelimesi için kırâat kaynaklarında ne sahih ne de şâz kırâatler arasında elifli bir okuma yer almamaktadır. Benzer şekilde, Yunus 14. ayetteki “لَنَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ” ifadesi mushaf hattına uygun olmasına rağmen şâz kabul edilmiş ve on kırâat imamından hiçbiri bu şekilde okumamıştır.

Bu meselede sorun, İbnü'l-Cezerî’nin “takdir” kavramını ihlal eden örnekleri de aynı kavramın kapsamında değerlendirmesinde yatmaktadır. İbnü'l-Cezerî’nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Bakın nasıl الصَّارِطُ ve الْمُصَيِّطُونَ kelimelerinin aslı 'sin' olan harfi 'sad' ile yazdılar. Aslı*

olan ‘sin’ harfini terk ettiler ki, ‘sin’ ile olan kırâat, resme bir yönden aykırı olsa da tercih edilmiş olsun. Böylece bu iki kırâat asılları üzere gelerek oturaklı olurlar ve bu yolla işmâm kıraati ihtimali olur (Tûr, 52/37; Kisâi, ‘المُسْتِطْرُونَ’ kelimesini sîn ile okumuştur. Bkz., Ferrâ, 1374, III/93; Kisâi, ‘المُسْتِطْرُونَ’ kelimesini sîn ile okumuştur. Bkz., İbn Mucâhid, s. 613; Aynı şekilde İbn Muhaysin (öl. 122), Humeyd (öl. 130), Mucâhid (öl. 102), Kunbûl (öl. 291), Hişâm ve Ebû Hayve (öl. 203) de bu şekilde okumuşlardır. Hamza ise ‘şâd’ harfini ‘zâ’ harfinin işmâmı ile okumuştur. Bkz., Kurtûbî, XVII/50-51; Bu kırâat, Kunbûl ve Hafs’a da bir rivayete göre nispet edilmiştir. Ayrıca bkz., Beydâvî, ts., III/333. Ferrâ, 1374, III/93). *Eğer bu kelime aslına uygun olarak ‘sîn’ ile yazılmış olsaydı, bu hikmet ortadan kalkardı ve ‘sîn’ dışındaki kırâat hem resme hem de asla aykırı kabul edilirdi. Şu kadar var ki, idgam edilmiş, değiştirilmiş, sabit, hafzedilmiş bir harfte veya benzeri durumlarda resme açıkça aykırılık, eğer kıraat bu şekilde sabit olmuşsa, aykırılık sayılmaz*” (Cezerî, ts, I/12).

İbnü’l-Cezerî’nin “ihtimalen de olsa” formülasyonunun önemi, onun sahih kabul ettiği kırâatler arasında mushaf hattına aykırı örneklerin bulunduğunu kabul etmesinde yatmaktadır. Bu aykırılık hattın noktasız ve harekesiz yapısından kaynaklanmakta, yazı telaffuz ihtimallerinden yalnızca birini yansıtmaktadır. İbnü’l-Cezerî’ye göre sahih kırâatlerin dışlanmaması için mushaf hattı bu farklılıkları tamamen reddetmemeli, aksine zımnen de olsa bu ihtimalleri barındırmalıdır. İbnü’l-Cezerî bununla ilgili olarak şöyle demektedir; *“Dolayısıyla bu tür ihtilaflar mazur görülür; zira bu farklılıklar, anlam bakımından tek bir noktada birleşen yakın farklılıklardır ve kırâatin sahihliği, şöhreti ve ümmet tarafından kabul görmesiyle uyumludur... İşte mushaf hattına bağlılık ile ona aykırılığın hakikatindeki sınır bu noktada belirginleşmektedir”* (Cezerî, ts, I/12-13).

Son tahlilde İbnü’l-Cezerî’nin sahih bir kırâatin mushaf hattına uyma meselesinde “takdir” ve “ihtimal” kavramlarını kullanması anlaşılır bir durumdur. Zira o, Mekkî b. Ebî Tâlib’in katı yaklaşımını benimsemiş olsaydı, on kırâat içindeki birçok rivayet bu kurala uymadığı gerekçesiyle mushaftan dışlanacak ve şâz sayılacaktı (Zira Mekkî, sahih kırâat kriterlerinden olan kırâatin mushaf hattına uygunluğu meselesinde söz konusu kırâatin mutlak olarak hatta uyması gerekliliğinden bahsetmekte, İbnü’l-Cezerî’nin kullandığı “takdîr” ve “ihtimâk kavramlarını kullanmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mekkî tsz, s. 51). İbnü’l-Cezerî’nin ortaya attığı “takdir” ve “ihtimal” kavramları, bir yandan şâz kırâatlerin reddini güçlendirirken, diğer yandan on kırâatin kabulünü kolaylaştırarak onların meşruiyetlerini temellendirmekte ve onların tevatürünü inkâr eden görüşleri geçersiz kılmaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin bu kavramlara yönelimi, sahih kırâatlerin belirlenmesinde mushaf hattını esas almasına dayanır. Sonuç olarak bu meselede şu denebilir; önceki âlimler, imam mushafına dair terminolojik, epistemolojik, tarihî ve itikadî boyutlarda dönemlerinin ihtiyaçlarına cevap veren yapıcı bir etkileşim geliştirmişken, modern araştırmacılar bu olguyla derinlikli ilişki kurmakta yetersiz kalmış çoğunlukla taklitle yetinmiş ve mushaf gerçeğiyle yüzleşmede yetersiz kalmıştır. Bu durum, günümüz araştırmacılarının İbnü’l-Cezerî başta olmak üzere önceki âlimlerin dahi tarihsel bir olgu olarak kabul ettikleri mushaf gerçeğiyle yüzleşmedeki acziyetlerini ortaya koymaktadır.

3. Son Arzâ

Son arzâ, Kur’ân’ın ne zaman ve kimler arasında arz edildiğini belirleyen bir kavramdır. Fakat bu terim, Kur’ân metninin geleceğini ve ona dayalı yorumları şekillendiren daha derin meseleleri de içermektedir. Arzâ kelimesi, ‘عارض / عرض’ fiilinden olmak üzere arz etti manasına gelip, bu anlam Hz. Peygamber’in şu hadisiyle ortaya konmuştur: *“Cebrâil, her yıl bana Kur’an’ı arz ederdi; bu yıl ise bana iki kez arz etti”* (Buhârî, 1311, VI/186). Son arzâ terimi vahyin tamamlanmasının ardından Hz. Peygamber’in Cebrâil’e gerçekleştirdiği nihai ve tekerrür etmeyen arzı ifade eder. Bu arzda Cebrâil, Kur’ân’ın son şeklini Hz. Peygamber’e talim etmiştir. Zira yirmi yılı aşkın süren nüzûl sürecinin temel işlevi, metnin nihai şeklini ortaya koymaktır. Teknik olarak tarihi bir vaka olan son arzânın kabulü, önceki arzların eksik kaldığını da dolaylı olarak kabul etmeyi gerektirir. Son arzâ terimi, Kur’ân metni etrafındaki tartışmaları teorik düzeyde çözme potansiyeline

sahiptir. Nitekim Hz. Osman'ın heyetinin mushafı son arzâ rivayetlerine dayanarak yazdığı kabulü, okumayla ilgili sahâbeye nispet edilen ziyade, noksan ve sure ekleme-çıkarma ihtilaflarını sona erdirmiştir. Bu yönüyle son arzâ, kırâat metodolojisinde hem nesh teorisinin temel dayanağı olmuş, hem de Osman mushafının yazımı ve diğer nüshaların imhasını savunanların en güçlü delili hâline gelmiştir (Begavî, 1983, IV/525; Askalânî, 1960, IX/45; Makdisî, 1975, s. 89). Yapılan işlem, son arzâ da sabit olanı belirleyip, yer almayan unsurları dışarıda bırakmaktan ibarettir (İbn Kesîr, 1434, VII/384; Cezerî, tsz, ss. 22-23).

Arzâ-i âhire terimi hakkında -Kur'ân'ın hicretin on birinci yılında tamamlanmış ve kapalı bir metin hâline geldiğini göstermesine rağmen- tarih kitaplarında bu olguya dair bilgi yoktur. Meşhur dokuz hadis kitabında yer alan birkaç rivayet ise, Zeyd b. Sâbit'in Mushafı yazmakla görevlendirilmesinin meşruiyetini değil, bunun tersini ima etmektedir. Bazı rivayetler, Zeyd'in son arzda bulunanların en genci olduğunu özellikle vurgular. (Zehebî, 1402, I/488; Dâni, tsz., s. 124) Nitekim Ahmed b. Hanbel (öl. 241), Abdullah b. Abbas'ın (öl. 68) Abdullah b. Mes'ûd'un kırâatinin son arzâ ile mutabık olduğunu belirttiği üç rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerden birinde ise Zeyd b. Sâbit'in kırâatinin son arzâ ile uyumlu olmadığı açıkça ifade edilmektedir. (Konuyla ilgili rivayet edilen hadislerin metinleri şöyledir; İbn Abbâs'tan rivayetle o şöyle dedi: 'İki kırâatten hangisi son kırâatir? Abdullah'ın kırâati mi yoksa Zeyd'in kırâati mi? Dedik ki: 'Zeyd'in kırâati.' İbn Abbâs şöyle dedi: 'Hayır! Ancak Rasûlullah (s.a.v.) her yıl Cebrâil'e Kur'ân'ı bir kez arz ederdi. Ne var ki, vefat ettiği yıl ona iki kez arz etti ve son kırâat Abdullah'ın kırâatiydi.' İkinci rivayet ise şöyledir: İbn Abbas'tan rivayetle o şöyle demiştir: 'Nebî (s.a.v.) her yıl Cebrâil'e Kur'ân'ı bir kez arz ederdi. Vefat ettiği yıl ise ona iki kez arz etti ve Abdullah'ın kırâati son kırâat oldu.' Konuyla ilgili son rivayet ise şöyledir: İbn Abbas'tan rivayetle o şöyle dedi: 'İki kırâatten hangisini ilk kabul ediyorsunuz?' Dediler ki: 'Abdullah'ın kırâati.' Dedi ki: 'Hayır, bilakis o sonuncusudur. Rasûlullah (s.a.v.) her yıl Kur'ân'ı bir kez arz ederdi. Vefat ettiği yıl ise ona iki kez arz etti. Abdullah bu arzda hazır bulundu ve böylece ondan nelerin neshedildiğini ve nelerin değiştirildiğini öğrendi.' Hadislerin kaynağı için sırasıyla bkz., Ahmed b. Hanbel, 1421, I/275, 325, 362.)

Arzâ-i âhira teriminin yol açtığı sıkıntının boyutu, Zehebî'nin (öl. 748) bu terime olan yaklaşımında, iki farklı eseri üzerinden aktardığı iki rivayete bakılarak görülebilir. Nitekim o, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'da şöyle demektedir: "*Zeyd'e gelince o, Nebî'nin (s.a.v.) vefat ettiği yıl Cebrâil'e arz ettiği son arzaya katılan topluluk içinde bulunanların en genciydi*" (Zehebî, 1402, I/488). Buna karşılık ikinci eseri *Târîhu'l-islâm*'da ise bunun zıddına şöyle bir rivayet nakletmektedir: "*Abdullah b. Mes'ûd dedi ki: Eğer benden daha genç olan ve son arzı bulunan birini bilseydim ona ulaşmak için develerle yolculuk ederdim*" (Zehebî, 1413, III/380).

Son arzı en iyi bilen sahabeyi belirleme hususundaki rivayetler arasındaki bu çelişki, bazı tâbiînleri -burada özellikle Muhammed b. Sîrîn'i (öl. 110/729) kastediyoruz- kendi kırâatlerinin, Osman hattına dayandığı için, son arz üzerine kurulmuş olabileceğini ummaya sevk etmiştir. Bunlardan biri olan İbn Sîrîn, Hz. Osman'ın komitesinin mushafla ilgili ihtilaflarda nihai kararı vermeyi, aralarında son arzla en son irtibatı olan kişiye danışmaya kadar ertelediğini düşünüyordu ki, nitekim onların arasında Zeyd de bulunmaktaydı. Her ne kadar Müslümanların zihninde yaygın olan kanaat, İbn Mes'ûd'un Hz. Osman'ın komitesine katılmadığı ve okuduğu kırâatlerinin resme aykırı olduğu -zira son arz üzerine kurulmadığı- yönünde olsa da bazıları bazı ayetlerde hata bulunduğunu söyleyen rivayetleri, resimde veya başka bir şeyde hata bulunduğu şeklinde değil, bilakis kâtibin son arzda yer almayan bir kırâati kaydetmiş olması şeklinde yorumlamaktadır (Bu duruma örnek olarak, Taberî'nin Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân adlı tefsirini tahkik eden Mahmûd Muhammed Şâkir'in, eserin 6. cildinin 553. sayfasında dipnottaki şu ifadeleri verilebilir; "*Şunu söylüyorum: Mücâhid'in naklettiği 'kâtibin hatasıdır' ifadesiyle kastettiği, İbn Mes'ûd'un kırâatinin son arzda yer alan kırâat olduğu, fakat kâtibin son arzdan önceki kırâati yazdığıdır.*")

Dolayısıyla kâtibin, son arzda yer alan kırâati yazması gerekirdi; ancak hata ederek ilk kırâati yazdı. Mücâhid'in 'kâtibin hatasıdır' sözünden kastı, kâtibin bunu kendi kafasından uydurduğu değildir." Bkz., Taberî, tsz., VI/553.) Bu çelişki karşısında bize, zorunlu olarak son arzâ terimiyle ilgili şu soruyu sormak kaçınılmaz görünmektedir ki o da şudur; eğer kırâat ilmi, -Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği gerçeği orta yerde durdukça- temelde okuma ihtilaflarını meşrulaştırmaya dayanıyorsa, o hâlde bu ihtilafları ortadan kaldırdığı söylenen son arzâ'dan söz etmenin ontolojik ve epistemolojik bir anlam zemini var mıdır?

4. Yedi Harf

Yedi harf terimi, kırâat ilmini meşrulaştıran temel bir kavramdır. Bu terim ilk bakışta namazın İsrâ ve Mi'râc'ta tadrîci olarak farz kılınış sürecini hatırlatmaktadır. Zira her iki hadisede de amaç ümmete kolaylık sağlamaktır. Nitekim Kur'an'ın tek bir harf üzere okunmasındaki zorluk nedeniyle, bir harften yedi harfe kadar farklı şekillerde okunmasından bu anlaşılmaktadır (Konuyla ilgili olarak gelen rivayet şöyledir: "أقرآن جبريل علي حرف فلم أزل أستزيد حتى إنتهي إلي سبعة أحرف / *Cebrâil bana Kur'an'ı bir harf üzere okuttu. Ben de ondan artırmasını istedim. Nihayet (bu artış) yedi harfe ulaştı.*" Hadisin kaynağı için bkz., Buhârî, 1311, III/122; Müslim, 1374, I/560-561). Yedi harf ile ilgili rivayetler, yedi harfin anlamındaki belirsizliği gidermemektedir. Bu yüzden kanaatimizce konu ile ilgili tüm yorumların peşine düşmek faydasızdır. Bunun yerine yedi harf hadisinin lafızlarına odaklanarak, kırâatler ve Kur'an metniyle uyumlu bir anlayış geliştirmek gerekmektedir. Yedi harf terimi iki gerçeği teyit etmektedir: Birincisi okuma ile ilgili farklılıkların kabulü, ikincisi ise tek bir mushaf metninden çoğul metne geçiş. Hadiste geçen yedi sayısı hakiki veya mecazî anlamda kullanılmış olabilir. Ancak bu çoğulluk eşit kabul edilmelidir; çünkü bu ruhsatın kaynağı ilahidir.

Her ne kadar kaynaklarda yedi harf hadisinin pek çok yorumu yapılmışsa da bize daha gerçekçi görünen üç yorum öne çıkmaktadır. Bunlar, "*Kur'an yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza geleni okuyun*" Buhârî, 1311, III/122; Müslim, 1412, I/560) ifadesini imam mushafı bağlamında değerlendirmiştir. Hadis kaynaklı yedi harf terimi ile tarihsel süreç içinde oluşan mushaf terimini birleştirdiğimizde, yedi harf teriminin çok uzun ömürlü olmadığı anlaşılmaktadır. Yedi harfin kronolojik olarak tarih sahnesine çıkışına bakıldığında, Sahabeler arasındaki kırâat farklılıklarının Hz. Peygamber'e arz edilip onaylanması, bu farklılıkların Medine döneminde ortaya çıktığını göstermektedir. Farz edelim ki okuma ile ilgili kırâat farklılıkları Mekke'de başlamış olsa bile yedi harf terimi, varlığını ancak İmam Mushafının yazımına kadar devam ettirmiştir. Bu yaklaşım, Taberî'nin, İmam Mushafının Kur'an'ın indirildiği yedi harften yalnızca birine göre yazıldığı görüşünü desteklemektedir (Taberî, tsz., I/64). Dolayısıyla mushaf yazım komisyonu, kelimeleri birden fazla şekilde okunabilecek biçimde yazmayı amaçlamamıştır. Bu yaklaşımın en bariz savunucusu Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî olup o, kırâat farklılıklarını -mushafın birleştirilmesine rağmen- Müslümanların kendi kırâatlerini korumalarına bağlamış, ancak bu okuyuşların imam mushafına uygun olması şartını koşmuştur (Mekkî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz., Mekkî, tsz, 44-45). Son tahlilde tensih edilen mushafın temelde gayesi, okuma farklılıklarını tek bir resme indirgemektir. Mushafın görünürdeki resmine uygun okuma biçimleri ise kırâat aşere yekünü içinde varlıklarını koruyarak günümüze ulaşmıştır. Ancak bu noktadan hareketle şu sorunun cevabının ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır; komisyon mushafı sahih kabul edilen ve tevatürle sabit olarak günümüze ulaşan mevcut kırâatlerden hangisini baz alarak yazdı? Bu sorunun cevabı ne olursa olsun, bu meselede şunu söylenebilir; yedi harf terimi tarihsel bir vaka olarak imam mushafının ortaya çıkışıyla sona ermiş, hadisin tanıdığı lafzî farklılık ruhsatı da bitmiştir. Bununla birlikte, bu ruhsat yalnızca sınırlı düzeydeki kırâat farklılıklarına imkân tanımış; hattın yazı karakteristiği ise kırâatler arasında bir tür hakem işlevi görerek, zamanla belirli bir hiyerarşinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

5. Kârî, Râvî, Sâhibu't-Tarîk, Vecîh

Kırâat kökünden ism-i fail olan kârî kelimesinin çoğulu kurrâ olarak gelir. Kırâat ıstılahında kârî, “Kur’ân tilâvet eden kimse” demek olup, bu da kendi içinde mübtedî, mutevassıt ve muntehî olmak üzere üç kısma ayrılır. Kendisinden üç farklı kırâat nakledilen kişiye mübtedî, üç veya dört kırâat nakledilene mutevassıt, bu sayıdan daha fazla kırâat nakleden kimseye ise muntehî denir (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, s. 151). Râvî ise kırâat imamlarından kırâati doğrudan veya vasıtalı olarak rivayet eden kimseye denir (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, s. 155). Sâhibu't-tarîk terimi ise kırâat ilminde bir okunuşa onu râviden alan kimseye nisbetle verilen ad olup, kırâat râviden alana nispet edildiğinde ise tarik adını alır (Birişik, 2002, XXVI/426; Hefeyân, 1422, s. 155). İlk üç terim, kırâat imamları ve onlardan rivayet edilen kârîleri farklı bakış açılarına göre tabakalara ayırmaya yöneliktir. Bu meselede değişen kârîler değil, tabaka kavramının anlamı ve arka planıdır. Kârîler aynı kalmakla birlikte, hiyerarşik dağılımları kaynakların çeşitliliği ve ilgi alanlarına göre farklılaşmıştır. Bu nedenle terimlerin tarihsel kullanımını, vahyin başlangıcından teorik biçimde şekillendiği döneme kadar, ortaya çıkış şartları ve bir şahsa nispet edilme ölçütleriyle birlikte incelemek gerekmektedir.

Kârîlere dair terâcüm eserleri iki gruba ayrılır. İlk gruptakiler, kârî, râvî ve sâhibu't-tarîk terimlerini ayırarak kırâatin senedini ispat etmeyi amaçlamakta ve rivayet zincirini Cibrîl'den Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmaktadırlar. Bu gruba İbn Mucâhid'in *Kitâbu's-Seb'a*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-Kırâ'âti's-Seb'* adlı eserleri örnektir (Söz konusu eserlerde geçen ravi ve tarikleri için sırasıyla bkz., İbn Mucâhid, tsz, ss. 53-101; Dâni, 1930, ss. 98-122; Cezerî, ts, II/249-526). İkinci gruptaki eserler ise kârî (Son dönem araştırmacılarından Hind Şelebî, “kârî” kavramını tanımlama çabasında, terimin sözlük anlamı ile ondan türeyen çeşitli anlamları ortaya koymuştur. Bu anlamlar, “kârî” kavramının tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü ve bu dönüşümün doğurduğu sonuçları analiz etmek açısından önem arz etmektedir. Ancak Şelebî'nin çalışması, bu kavramsal incelemenin başlangıç aşamasında kalmış, klasik kaynaklarda yer alan tanımlarla yetinmiş ve kavramın tarihsel gelişimini derinlemesine takip edememiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz., Şelebî, 1983, ss. 245-271), râvî ve sâhibu't-tarîk terimleri arasında bir fark görmez, onları sadece Kur’ân okuyucuları olarak zikreder. Bu grupta tek ayırım, kârîlerin farklı dönemlere mensubiyeti olup, bu durum genel biyografi kitaplarında sıralandıkları gibidir. Bu bağlamda hem okuyuculara hem başkalarına dair biyografiler içeren eserlere başvurulabilir. Zehebî'nin *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* adlı eserleri bu konuda önemlidir (Zehebî, 1416, I/102-IV/1544'e kadar bkz., Cezerî, 1427, I/73'ten IV/195'e kadar olan yerlere bkz.). İkinci grupta yer alan eserlere bakıldığında, râvî ve sâhibu't-tarîk terimlerinin kaybolduğu, kârî teriminin ise Kur’ân'ı okuyan herkes için kullanıldığı görülür. Bu bağlamda farklı kırâat nakledenler kârî sayılırken, Hz. Peygamber hem ilk okuyucu hem de farklı kırâatlerin kaynağı olarak zikredilmiştir. Bu kırâatler diğer okuyucuların okuyuşlarından ve Osman mushafının resminden ayrılır. Sahâbîler Kur’ân'ı rivayet ve yazıyla koruyan ilk nesil olarak anılmış, Yemâme Savaşı'nda şehit olanlar güçlü ezberleri nedeniyle kurrâ diye adlandırılmıştır (Örnek için bkz., Sicistânî, 1415, ss. 157-158, 163-166; Belâzurî, 1407, s. 121).

Kurrâ terimi başlangıçta genel bir anlam taşıırken, zamanla belirli grupları ayıran bir nitelik kazanmıştır. Klasik rivayetlerde kurrâ terimi Hz. Peygamber dönemindeki Bi'r-i Maûne şehitleri, Hz. Ebû Bekir devrindeki Yemâme şehitleri, Hz. Ömer'in meclisindekiler, Hz. Osman'a karşı ayaklananlar ve Hz. Ali'ye muhalefet edenler için kullanılmış, son grup daha sonradan Hâricîler olarak anılmıştır (Muasır araştırmacılarından Mustafa Shah, “Klasik İslam Geleneginde Kurra'nın Kökenleri Arayışı” isimli makalesinde kurrâ teriminin tarihsel süreç içinde geçirdiği aşamaları başarılı bir şekilde analiz etmiştir. Söz konusu çalışma için bkz., Mustafa Shah, 2005, ss. 1-35).

Hicretin birinci yüzyılının üçüncü çeyreğine kadar kârî kavramı, Kur'ân'ı diğerlerinden daha fazla ezberleyen ve ona özel ilgi gösteren kimselere karşılık gelmek üzere kullanılmıştır (Konuyla ilgili olarak İbn Mucâhid, eserinde on kırâat imamından biri olan Ebû Câ'fer Yezid b. el-Ka'kâ (öl. 130) ve onun damadı Şeybe bin Nısâh (öl. 138) hakkında, bu ikilinin Hârre savaşından sonra, hatta öncesinde bile insanlara kırâat öğretmeye başladıkları bilgisini paylaşıırken, söz konusu savaşın Hz. Peygamber'in vefatından elli bir yıl sonra meydana geldiğine dikkat çekmiştir. Bkz., İbn Mucâhid, tsz, s. 58). Kârî teriminin savaş bağlamındaki kullanımı ise gruplara dini meşruiyet ve kutsiyet atfederek mücadeleleri siyasî-askerî olmaktan çıkarıp kutsal bir dava görünümüne büründürmüştür (Bu duruma örnek olarak Hz. Ali ile Muâviye b. Ebî Sufyân arasında meydana gelen sıffin savaşı sırasında, Muâviye'nin askerlerine kur'ân'ın hakemliğini isteme gayesiyle mızraklarına kur'ân sayfalarını takmalarını emretmesi akabinde yapılan bu teklif, savaştan yorulmuş ve çoğu aynı zamanda akrabalara olan dindaşlarına kılıç çekmekte tereddüt eden Hz. Ali'nin ordusundaki askerleri birbirine düşürmüştür. Hz. Ali'nin ordusunun büyük bir kısmı, bilhassa kurrâ olan askerlerin, savaşın derhal durdurulmasını istemeleri neticesinde tarihte hakem olayı olarak bilinen hadise ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Minkârî, 1382).

Kur'ân öğretiminin belirli bir döneme dayandırılması, bu faaliyeti meşru ve kutsal kılmayı amaçlamıştır. İkrâ süreci, Hz. Osman'ın Mushaf çalışmasının devamı olarak görülmüş ve etrafında oluşan icmânın yayılmasına hizmet etmiştir. Fetihlerle sahâbenin dağılması ve cami halkaları marifetiyle kârî terimi özel anlam kazanmış, oradan da tâbiîn nesline geçmiştir. Hicrî birinci yüzyıl sonlarıyla ikinci yüzyıl başlarında kârî unvanı, kimlik ve statü inşası için ayrışan bir grup tarafından benimsenmiş, bu farklılaşma sosyal ve siyasi alanlara da yansımıştır. Rivayetler, büyük tâbiîn âlimlerinin bu ayrışmadan hoşnut olmadığını bize bildirmektedir (Örneğin Lisânü'l-Arab ve Tâcu'l-Arûs'ta, " فطح " maddesi ile ilgili olarak Hasan-ı Basrî ile ilgili şöyle bir rivayetten bahsedilmektedir: Hasan-ı Basrî, İbn Hübeyre'nin (muhtemelen Emevi halifelerinden Ömer b. Hübeyre kastediliyor) kapısının önünden geçerken, yanında kurrâ bulunuyordu. Selam verdikten sonra şöyle dedi: "Sizi oturmuş görüyorum. Bıyıklarınızı iyice kırmışsınız, başlarınızı tamamen tıraş etmişsiniz, elbise kollarınızı kısaltmışsınız, ayakkabılarınızı yayvanlaştırmışsınız. Allah aşkına! Eğer siz kralların elindekine karşı zahidlik gösterseydiniz, onlar sizin elinizdekine rağbet ederdi. Ama siz onların elindekine rağbet ettiniz, bu yüzden onlar da sizin elinizdekine zahidlik gösterdi. Kurrâ'yı rezil ettiniz, Allah da sizi rezil etsin." İlgili kaynaklar için sırasıyla bkz., İbn Manzûr, 1414, II/550; Zebidî, 1385, VII/30-31). Yemâme şehitleri hariç, kurrâ unvanının sistematik kullanımı tâbiîn devrine rastlamaktadır. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te bu ismi ilk kez Ebû Amr b. el-'Alâ için kullanmış, ardından bu ünvanı yedi kırâat imamını kapsayacak şekilde de kullanmıştır (Bkz., İbnu'n-Nedîm, 1417, ss. 46-48). Bu da kârî teriminin, kırâat ilminin teşekkül süreciyle birlikte şekillendiğini göstermektedir (Zira Kâtib Çelebî'nin (öl. 1067) Keşfu'z-Zunûn'da kurrâ tabakalarını Arap dil ilimleri içinde bağımsız bir dal olarak kaydetmesi, kârî terimiyle kırâat ilmi arasında ortaya çıkan ilmi hiyerarşiyi göstermesi bakımından önemlidir. Bkz., Kâtib Çelebi, tsz, s. 14).

Kırâat literatürü yalnızca yedi imamla sınırlı değildir. İbn Mucâhid'den (öl. 324) sonra el-Huzelî'nin (öl. 465) elliden fazla imam zikretmesi, dördüncü yüzyılda yedi kırâat sisteminin kesinleşmediğini gösterir (Huzelî, 1435, I/77-109). Yedi imama dair kolektif kabul ilk üç asırda oluşmuş, İbn Mucâhid'in başlattığı yedili kırâat sistemi, öğrencileri Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377) ve İbn Hâleveyh (öl. 370) tarafından benimsenmiş, Şâtıbî'nin (öl. 590) Hirzu'l-emânî kasidesiyle ise iyice literatüre yerleşmiştir. Ancak kârî teriminin tarihsel süreç içinde yedi, on veya on dört imamla sınırlandırılması, Hz. Peygamber ve sahâbîlerden sahih rivayet edilen bazı kırâatlerin dışlanmasına yol açmış, bu yüzden İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'ın kırâatleri resmî hatta muhalefetleri sebebiyle terk edilmiştir. Ancak bu durum, sahâbîlerin güvenilirliği ve sözlerinin korunması ilkesini zedelememektedir. Zira klasik metodolojiye göre bu çelişkiyi önleyen unsur son arzâ kavramıdır. Ancak kırâat imamlarında adalet ve zabt şartlarının aranması, siyasi etkileri artırmış, bir kârîye mezhebî isnatlar yapılması, zühd ve doğruluğuna rağmen kırâatinin dışlanmasına yol açabilmiştir.

Hasan-ı Basrî'nin İbn Mucâhid öncesi ve sonrası konumu bu duruma spesifik bir örnek teşkil etmektedir. Zira yedi imamın kırâatlerinin üstün olduğu fikri, İbn Mucâhid'den önce yaygın değildi. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224), Kûfe'de Yahyâ b. Vessâb, Âsım ve el-A'meş'i zikretmiş, Hamza'nın kırâati öne çıksa da ittifak görmemiştir. Kisâi bazı kırâatleri seçip bazılarını terk etmiştir. Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 250) ise yirmiden fazla kârîyi zikretmiş, fakat yedi kırâat imamından olan İbn Âmir, Hamza ve Kisâi'yi anmamıştır (Mûsâ Şâhin Lâşîn, 1423, s. 84).

Kârî terimi kırâat literatüründe zamanla on dört şahsiyetle özdeşleşerek sabit bir teknik terim hâline gelmiştir. Bu şahsiyetler üç grupta toplanır: İbn Mucâhid'in sistemleştirdiği yedi imam, İbnü'l-Cezerî'nin eklediği üç imam ve on dört kırâati tamamlayan dört imam. Böylece yedi en az, on dört ise en fazla sahih kırâat yekûnunu temsil etmiştir. Tevatür ölçütü kırâatlerin sahih kabulünde temel esas olmuş, en iyi ihtimalle on kırâati kapsadığı için on dört imam dışındaki rivayetler - özellikle sahâbî kırâatleri- dışlanmıştır (Tevâtür teriminin anlamı, Kur'an ilimleri alanında çalışma yapanlar için hem zaruri bir ihtiyaç hem de metodolojik bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Bu terimden beklenen amaç, kırâatlerin güvenilirliğini ve Kur'an'ın lafzî naklindeki sağlamlığı temin etmektir. Kırâatler hakkında tevâtür kavramının geçerliliği ve bunun imkanına dair başarılı bir çalışma için bkz., Osman Bayraktutan, 2018).

Râvî ve sahibu't-tarîk terimlerine bakıldığında, hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında bu terimlerin kullanılmaması, kurrâ sıfatının kurumsallaştığını gösterir. Bu süreç râvîlerin ortaya çıkışıyla başlamış ve ihtiyâr kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Artık kârî olmak için sadece kırâat bilmek değil, Kur'an'ı ezbere bilmek, farklı okuyuşlara hâkim olmak ve öğretime adanmak şart olmuştur. Zamanla bu görev resmî bir meslek hâline gelmiş, kârî veya mukrî bir memur sayılmış, Hz. Osman Mushaflarının temsil ettiği resmî kırâate bağlı kalmış ve bu unvan için Arap dili ile nahiv bilmek zorunlu olmuştur. Bu sistemde râvî ikinci, sâhibu't-tarîk üçüncü dereceden kârî kabul edilmiş; kırâatler ise kurrâ, râvîler, ashâbu't-tarîk ve ashâbu'l-vucûh olmak üzere dört halka üzerinden aktarılmıştır. Kırâat aktarımında halkadan halkaya geçişle adı zikredilmeyen imamlar dışlanmış, ardından râvîler, tarîk ve vech sahipleri sayı bakımından sınırlandırılmıştır. Asıl mesele bu dört halkayı pratik düzeyde tanımlamaktır. Teorik olarak her kırâat sahibi râvî sayılsa da bu indirgemeci görünmektedir. Zira her halkada râvîlik kavramının mahiyetinin açıklanması gerekir. Literatüre göre imamlar kırâati sahâbîlerden, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden rivayet etmiştir. Râvîler ise doğrudan imamlardan nakletmişler, tarîk sahipleri de râvîlerden belirli yollarla kırâat aktarmış, vech sahipleri ise tarîklerden farklı vecihler şeklinde rivayet etmiştir. Klasik dönemde bu ayırım, yalnızca güvenilir nakli vurgulamak için değil, hangi halkada önceki halkaya aykırı rivayet çıktığını tespit etmek için yapılmıştır. Bunda asıl amaç ise hangi halkada önceki halkaya aykırı bir rivayet ortaya çıktığını tespit etmek olmuştur. Bu bağlamda, İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî (öl. 732), şöyle demektedir: *"Bil ki, kırâat imamları, kırâati imamın adıyla anmayı, rivayeti, ondan doğrudan alan kimseye nispet etmeyi, tarîki, rivayeti aktaran kişiye nispet etmeyi gelenek hâline getirmişlerdir. Bu nedenle, Nâfi' kırâatinin, Kâlûn rivayetinin, Ebû Neşîr tarikiyle denilerek böylece kırâat ihtilâfın kaynağı anlaşılmış olur. Zira her imamın bir râvîsi olduğu gibi, her râvînin de bir tarîki vardır"* (Ca'berî, 1419, II/99).

Bir imamdan birden fazla râvînin rivayet etmesi, okuma ihtilâfının kaynağını sorguladır. Çünkü kırâat yalnızca sözlü aktarım yoluyla nakledilmektedir. İmam-râvî-tarîk zinciri izlendiğinde yukarıda geçen dört terim arasındaki ayırımın normatif olduğu görülür. Ca'berî'ye göre bu ayırım hem ihtilâfın kaynağını belirlemek hem de halkalar arasındaki hiyerarşi kurmak içindir. Şöyle ki; asıl fer'e, fer' ise kendi fer'ine üstün kabul edilir (İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî, 1419, II/101). Asıl kavramı genel olarak Hz. Peygamber ve sahâbîleri, kırâat literatüründe ise imam kârîleri ifade etmektedir. Bu ikinci anlam, kârî de aranan şartlara bağlı olup, kırâatlerin geleceği ve imam mushafına bakış açısından önemlidir. Nâfi'nin Ebû Ca'fer'den, 'Âsım, Hamza ve Kisâi'nin el-A'meş'ten kırâat

öğrenmeleri onları râvî yapmaz, çünkü kırâat farklı rivayetlerin birleşmesiyle oluşmuş bir bütündür. Nâfi konuyla ilgili şöyle demiştir: “Yetmiş tâbiîden kırâat öğrendim... İkisinin üzerinde ittifak ettiği rivayetleri aldım, birinin yalnız başına rivayet ettiği şeyleri ise terk ettim — ta ki bu kırâati oluşturabileyim” (Zehebî, I/107; Bu bağlamda, kırâat literatüründe yer alan eserler aracılığıyla, kırâat imamlarının nasıl sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırmanın ne şekilde yapılandırıldığını, İbn Mucâhid öncesi ve sonrası dönemde telif edilen eserler üzerinden izlemek mümkündür).

Sonuç

Bu çalışma, kırâat ilminin temelini oluşturan kavramların yalnızca teknik birer terim olmadığını, aksine vahyin metinleşme sürecinde merkezi birer meşruiyet ve otorite aygıtı olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Araştırmanın en net bulgularından biri, imam mushafı kavramının tarihsel bir nüshadan ziyade, kırâatların sıhhatini belirleyen epistemolojik bir sınıra dönüşmüş olmasıdır. İbnü'l-Cezerî'nin “takdir” teriminden “ihtimal” terimine geçiş yapması, mushaf hattının mutlak bir yazı standardı olmaktan çıkarılarak, sahih kabul edilen on kırâati kapsayacak şekilde esnetilen bir “meşruiyet çerçevesi” haline getirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, son arzâ olgusu ise tarihsel bir kesinlikten ziyade, mushaf metnini “tamamlanmış ve kapalı” bir yapıya kavuşturmak, Osman mushafı dışındaki tüm varyantları (şâz) devre dışı bırakmak için kullanılan teorik bir mühürleme mekanizması olarak işlev görmüştür. Sonuç olarak, klasik alimlerin bu kavramlar üzerinden geliştirdiği çözüm yolları, metnin hem korunmasını sağlamış hem de rivayetler arasındaki ihtilafları hukuki bir zemine oturtmuştur. Çalışmanın ulaştığı bir diğer önemli sonuç ise yedi harf ruhsatının tarihselliği ve bu ruhsatın mushafın istinsahıyla geçirdiği dönüşümdür. Bulgular, yedi harf ruhsatının ümmete sağlanan geçici bir kolaylık aşaması olduğunu ve imam mushafın ortaya çıkışıyla birlikte bu genişlik alanının resmî hat sınırları içerisine çekilerek disipline edildiğini kanıtlamaktadır. Hadislerin tanıdığı lafzî farklılık serbestliği, yerini tek bir resmî hat üzerinden yürütülen sınırlı bir farklılık sistemine bırakmıştır. Bu durum, yedi harf olgusunun tarihsel bir vaka olarak sona erdiğini ve “tek metinden çoğul metne geçişin meşruiyetinin” artık mushaf resmiyle sınırlandırıldığını göstermektedir. Araştırma, modern akademik çevrelerin bu tarihsel “disipline etme” sürecini kavramada yetersiz kaldığını ve klasik metodolojinin sunduğu derinliği tam olarak yansıtamadığını tespit etmiştir. Son arzâ kavramı, kırâat ilminin epistemolojik çerçevesinde yalnızca tarihî bir rivayet olgusu değil, aynı zamanda Mushaf metninin nihai sabitlenmesini sağlayan teorik bir mühürleme mekanizması olarak işlev görmüştür. Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd merkezli rivayetlerdeki çelişkiler, bu kavramın tarihsel aktarımında belirsizlikler bulunduğunu gösterse de kırâat otoriteleri açısından son arzâ, Osman mushafı dışındaki varyantların geçerliliğini yitirmesini ve metnin tamamlanmış bir bütünlük kazanmasını temin eden en güçlü delil olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle son arzâ, yedi harf ruhsatının tarihsel olarak sona erdiğini ve lafzî farklılıkların resmî hat sınırları içinde disipline edildiğini teyit eden bir epistemolojik dayanak teşkil etmektedir. Dolayısıyla kırâat ilminin temel kavramları arasında son arzâ, metnin korunması ve ihtilafların hukukî çerçeveye alınması bakımından merkezi bir rol oynamaktadır. Son olarak, kârî, râvî, tarîk ve vecih hiyerarşisinin analizi, kırâat ilminin bir onay mekanizması olarak nasıl kurumsallaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Başlangıçta sadece Kur'ân'ı iyi ezberleyenleri ifade eden kârî unvanı, zamanla sosyo-politik bir statüye, dini meşruiyet inşasında bir araca ve toplumsal bir sınıfın kimlik göstergesine dönüşmüştür. İmam-râvî-tarîk-vecih silsilesinin oluşturulması, yalnızca güvenilir nakli sağlamak için değil, aynı zamanda ihtilafların hangi halkada ortaya çıktığını tespit ederek rivayetleri normatif bir kontrol altında tutmak için kurgulanmıştır. Bu dört halkalı sistem, kırâat imamlarının “ihtiyâr” (tercih) sistemini kurumsallaştırmış ve bireysel okuyuşları otorite tarafından onaylanmış birer “ekol” haline getirmiştir. Ulaşılan bu nihai sonuçlar, kırâat terminolojisinin vahyin metinleşme sürecini, ihtilafların hukuki çerçeveye alınmasını ve ilmi otoritenin tesisini sağlayan dinamik ve kurucu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

References

- Akaslan, Y. (2018). İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" meselesi üzerindeki fikirleri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18(2), 266-301. <https://izlik.org/JA53GC58HT>
- Akpınar, M. (2012). Kur'an'ın anlaşılması ve tebliği yönünden yedi harfle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi. *Bilimname*, 23(2), 105-127.
- Altıkulaç, T. (2003). İbnü'l-Cezerî. In *Diyanet İslam ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. (1960). *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (1. bs). Dâru'l-Ma'rifeh.
- Bâcâbir, Meşâil Sâmîl Abdullâh. (2022). Alâkatu'l-ahrufi's-seb'ati bi'l-kırâat. *Mecelletu Câmiati'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeh*, (61).
- Bayraktutan, O. (2018). *Kırâatlerde tevâtür olgusu* (1. bs). Gece Akademi.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. (1983). *Şerhu's-sunne* (2. bs). el-Mektebetu'l-İslâmiyyeh.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. (1407). *Futûhu'l-buldân*. Müessesetu'l-Meârif.
- Birişik, A. (2002). Kiraat. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt 25). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Ca'fî. (1311). *Sahîhu'l-Buhârî* (1. bs). el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyyeh.
- Bulgurcu, K. (2025). Arza rivayetleri ve değerlendirilmesi. *İlahiyat Akademi Dergisi*, (21), 154-173. <https://doi.org/10.52886/ilak.1631241>
- Ca'berî, İbrâhîm b. Ömer. (1419). *Kenzu'l-meânî fî şerhi hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî*. el-Memleketu'l-Mağribîyyeh.
- Çelebi, Mustafâ b. Abdullah Hâcî Halîfe Kâtîb. (t.y.). *Keşfu'z-zunûn an esâmiye'l-kutubi ve'l-funûn*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. (t.y.). *el-Muknî fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. (1930). *et-Teyisîr fî'l-kırâât*. Matbaatu'd-Devleh.
- Danışman, S. (2025). Kiraat bağlamında Arza-i Ahîre meselesi [Bildiri sunumu]. 5. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah. (1374). *Meâniyu'l-Kur'ân* (M. A. en-Neccâr, Thk.). Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyyeh.
- Gördük, Y. E. (2016). "İmam Mushaf"ın hangi Mushaf olduğuna dâir kronolojik bir tetkik. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (17), 15-33. <https://izlik.org/JA43XF78SM>
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. (1402). *Resmu'l-mushaf: Dirâsetun luğaviyyetun târihiyyetun* (1. bs). el-Lecnetu'l-Vataniyyeh.
- Hefeyân, Ahmed Mahmûd Abdu's-Semî. (1422). *Eşheru'l-mustelehâti fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Huzelî, Ebû'l-Kâsım Yusûf b. Alî b. Cebbâre. (1435). *el-Kâfî fî'l-kırâât* (1. bs). Dâru Semâ li'l-Kitâb.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Alî. (1419). *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitâb* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Atiyyeh, Abdulhak b. Ğâlib. (1993). *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ali. (1971). *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr* (5. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. (1427). *Ġâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. (t.y.). *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. (1421). *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (1. bs). Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil. (1434). *el-Bidâyetu ve'n-nihâyetu* (3. bs). Dâru İbn Kesîr.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrem b. Alî Cemâluddîn. (1414). *Lisânu'l-Arab* (3. bs). Dâru Sâdr.
- İbn Mucâhid. (t.y.). *Kitâbu's-seb'ati fî'l-kirâât*. Dâru'l-Meârif.
- İbnü'n-Nedîm. (1417). *el-Fihrist* (2. bs). Dâru'l-Ma'rifeh.
- Karadağ, A. (2021). Kur'an-ı Kerim'in indirildiği yedi harf hakkındaki görüşlere dair bir değerlendirme. *Tasavvur*, 7(2), 1178-1204. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.982695>
- Kinnavcî, Ebû Tayyib Muhammed Siddîk Hân b. Hasân b. Alî b. Lutfullâh. (1423). *Ebcedu'l-ulûm* (1. bs). Dâru İbn Hazm.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. (1405). *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân* (2. bs). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. (1374). *Sahîhu Müslim*. Matbaatu İsâ el-Bâbî.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. (1423). *el-Lâli'u'l-hisân fî ulûmi'l-Kur'ân* (1. bs). Dâru's-Şurûk.
- Maşalı, M. E. (2020). *Tarihi ve temel meseleleriyle kıraat ilmi* (2. bs). Otto.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. el-Kaysî. (t.y.). *el-İbânetu an-meâni'l-kirâât*. Dâru'n-Nahdah.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. el-Kaysî. (1402). *Kitâbu't-tabsirati fî'l-kirâati's-seb'i* (2. bs). ed-Dâru's-Selefiyyeh.
- Mes'ûl, Abdu'l-Alî. (1428). *Mu'cemu mustelehâti ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyyeh* (1. bs). Dâru's-Selâm.
- Minkârî, Ebu'l-Fadl Nasr b. Muzâhim b. Seyyâr. (1418). *Vak'etu Siffîn* (3. bs). Şebeketu'l-Fikr.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. (1412). *Sahîhu Müslim* (1. bs). Dâru'l-Hadîs.
- Makdisî, Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. (1975). *el-Murşidü'l-vecîz ilâ ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Dâru Sâdr.
- Okumuş, M. (2010). Kur'an imlâsının gelişim süreci üzerine bazı tespit ve değerlendirmeler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(17), 5-37. <https://izlik.org/JA79KE84RL>
- Önder, H. İ. (2025). Şifahî ve kitâbî geleneğin buluşma noktası: Mukabele. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 25(1), 449-472. <https://doi.org/10.33415/daad.1592609>

- Shah, M. (2005). The quest for the origins of the qurra in the classical Islamic tradition. *Journal of Qur'anic Studies*, 7(2).
- Şelebî, Hind. (1983). *el-Kırââtü bi'l-Afrikiyyeti mine'l-fethi ilâ muntasafî'l-karni'l-hamisi'l-hicrîyyi* (1. bs). Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb.
- Şen, Z. (2024). Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushafların akıbeti. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36), 31-50.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (t.y.). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (2. bs). Dâru't-Terbiyyeti ve't-Turâs.
- Taşdemir, Y. E., & Sağlam, M. (2024). Mefkûd ve mevcut eserleriyle Resmü'l-Mushaf literatürü. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 621-652. <https://doi.org/10.31121/tader.1489805>
- Yüksel, Y. (2020). Kıraatlerin mâhiyeti ve tarihi. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 2-38. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4322646>
- Zebîdî, es-Seyyîd Muhammed Murtedâ el-Huseynî. (1385). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs. Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ fî'l-Kuveyt*.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Osman. (1402). *Seyru a'lâmi'n-nubelâ* (1. bs). Müessesetu'r-Risâle.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Osman. (1413). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (2. bs). Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Osman. (1416). *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr alâ't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Silsiletu Uyûni't-Turâsi'l-İslâmiyyi.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Behâdır. (1376). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (1. bs). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyeh.

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıf lanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipölasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.