T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

GARÂİBÜ'L-KUR'ÂN VE REGÂİBÜ'L-FURKÂN TEFSİRİNDE KIRÂAT OLGUSU (BAKARA ÖRNEĞİ)

Mehmet ÇİÇEK
19949009

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Rıfat ABLAY

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

GARÂİBÜ'L-KUR'ÂN VE REGÂİBÜ'L-FURKÂN TEFSİRİNDE KIRÂAT OLGUSU (BAKARA ÖRNEĞİ)

Mehmet ÇİÇEK
19949009

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Rıfat ABLAY

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Tefsirinde Kırâat Olgusu (Bakara Örneği" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

22/10/2021

Mehmet ÇİÇEK

ÖN SÖZ

Kıyamete kadar hem hükmü hem de telaffuzu baki kalacak olan Kur'ân, Arapça vahyolunmuştur. Bu vahiy, Allah'ın (c.c.), kâinatın Rabbi sıfatıyla tüm insanlara ve cinlere evrensel bir hitabı olduğu için kullanılan dil; veciz, mecaz ve iʿcazlarla doludur. Kimi yerde teşbih ve temsillerle anlaşılması çok kolay kılınmışken kimi yerde de farklı hikmetlere binaen kullanılan yüksek edebî belâgat herkesin anlamasını güçleştirmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber (s.a.v.), gönderilen vahyi tilavet eden, anlam açısından kapalı kalan yönleri insanlara yorumlayan bir rahmet elçisi olmuştur.

Kur'ân'da kullanılan yüksek edebi dil, benzetmeler, istiʿareler, mecazlar, kullanılan ifadenin hangi manaya geleceği hususu kimi zaman kapalılık arz etmektedir. Bu durumda ancak dil, gramer, kırâat, beyan, meʿâni vb. ilimlerde yetkin ve uzman birilerinin yorumu sayesinde muhtemel anlamlar veya tercih edilecek kuvvetli bir anlam belirlenebilmektedir.

Bu anlam belirleme faaliyetinde "kırâat/telaffuz" ve "tefsir/mâna" kavramları çok önemli iki olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Biri "zarf", diğeri "mazruf" olarak iç içe geçen bu iki kavram, ifadenin asıl maksadının anlaşılması için hayati rol oynamaktadır. Mazrufu (tefsiri/manayı) bilmek, öncelikle zarfı (kırâati/telaffuzu) bilmeyi gerektirdiği için Kur'ân'ın mesajını anlamada "kırâat" ile "tefsir" her dönemde kendilerine müracaat edilen önemli ve temel iki ilim dalı olmuştur.

Kur'ân mesajını anlama faaliyetinin sistematik çabası olan tefsir çalışmalarında, kırâat ilminin yeri ve önemi yadsınamaz. Bu hususu dikkat-i nazara vererek hazırlamayı düşündüğümüz tezimiz için konu taraması yaparken Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* adlı eseri ilgimizi çekti. Nîsâbûrî'nin hayatını ve söz konusu tefsirini okuduğumuzda başta astronomi, felsefe ve matematik gibi pozitif bilimlerdeki derin bilgisinin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kelam, kırâat, nahiv, sarf, belâgat, tasavvuf vb. dini ilimlerdeki yetkinliği ile ön plana

çıktığını gözlemledik. Bu kadar geniş yelpazeye yayılmış ilmî niteliklere sahip bir âlimi ve eserini tanıma ve tanıtma hususunda bir sorumluluk hissine kapıldık. Bu amaçla Kur'ân'ın anlaşılması çabalarında kırâat ilminin önemini gözler önüne sermek adına Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* adlı tefsirinde kırâat olgusunu ele almayı uygun gördük.

Tefsirin tümünü işlemenin asıl gayeden uzaklaştıracağı hakikatine binaen çalışmamızı "Bakara sûresi" ile sınırlı tutmayı uygun bulduk.

Çalışmamızda katkılarıyla son ana kadar bize yol gösteren ilk danışman hocam Doç. Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN ile sonradan çalışmamda danışman olan Dr. Öğr. Üyesi Rıfat ABLAY hocalarıma, ayrıca hem bilgi birikiminden hem de zengin kütüphanesinden istifade ettiğim kıymetli babam İbrahim ÇİÇEK'e şükranlarımı sunarım.

Mehmet ÇİÇEK

Diyarbakır 2021

ÖZET

Kur'ân hem telaffuz hem de mana itibariyle ilahî bir vahiydir. Hz. Cebraîl (a.s.) vasıtasıyla Peygamber Efendimize indiği günden itibaren ona inananların kalbinde ve hayatında dipdiri olarak varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Çünkü Kur'ân, fert, aile ve toplum huzurunun yol haritasını; ahiret hayatı için de ilahi rızayı ve sonsuz cennet yurdunun anahtarını müjdelemektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın "anlaşılma/tefsir" yönü her zaman önemsenmiş ve gayretler bu gayeye yönlendirilmiştir. Tefsir çalışmalarında kırâat, adeta zemin konumunda olup tefsir için yardımcı ilim dalları arasında önemli bir yeri işgal etmektedir. Bu sebepledir ki tarih boyunca müfessirler Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada kırâatlerden istifade etmişlerdir. Bu gayretli çalışmalardan birisi de tez konusu olarak seçtiğimiz Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* adlı tefsiridir. Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, metodu ve kapsamı ele alınmıştır. Konuyu derinlemesine analiz etmek için bu eserden önce ve sonra yazılan tefsirler incelenip, elde edilen bilgiler mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Birinci bölümde Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bazı bilgiler sunulmuştur. Tezimizin asıl gayesi diyebileceğimiz *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* tefsirinin tanıtımı için tefsirin içerik ve metod analizine bu bölümde yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Nîsâbûrî'nin kırâatleri ele alma metodunu anlama gayesiyle kırâat kavramı, ortaya çıkışı, tedvin döneminden Nîsâbûrî'ye kadar olan gelişim süreci kronolojik olarak ele alınmıştır. Konumuzu temellendirme adına kırâatin kaynağı kabul edilen "*Ahrufüs-Seb'a*" ve Nîsâbûrî'nin de kırâatleri işlerken göz önünde bulundurduğu "*Kırâat-ı aşere*" konularına da yine bu bölümde değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise; Tefsir-Kırâat ilişkisi, Nîsâbûrî tefsiri bağlamında ele alınmıştır. Konu, *Garâibü'l-Kur'ân* tefsiri Bakara sûresinde geçen kırâat farklılıkları ile sınırlı tutulmuştur. Bu sûrede geçen mânaya etki eden ve etmeyen kırâat farklılıkları, Nîsâbûrî öncesi ve sonrası âlimlerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Sonuçta da Nîsâbûrî tefsirinin içerik ve metot açısından konumu ve Nîsâbûrî'nin kırâatlere yaklaşımı hususunda varılan netice değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Kırâat, Tefsir, Garâibü’l-Kur’ân, Ahrufü’s-Seb‘a.

ABSTRACT

The Qur'an is a divine revelation in terms of both pronunciation and meaning. From the day Qur'an was revealed to the Prophet Muhammad through Cebrail (a.s.), Qur'an has continued to survive in the hearts and lives of those who believe in. Since the Qur'an provides the roadmap of tranquility to individual, family and community; It also heralding of divine consent and the key to the eternal paradise for the hereafter. So , the "understanding/tafsir" aspect of the Qur'an has always been given importance and efforts have been directed towards this goal. In tafsir studies, Qira'a is almost the base and taking important place among the auxiliary branches of science for tafsir. Because of that reason, throughout history, commentators have benefited from Qira'a in understanding and interpreting the Qur'an. One of these diligent studies is Nizâmüddin en-Nîsâbûrî's tafsir named Garâibü'l-Kur'an and Regâibü'l-Furkan, which we chose as the subject of the thesis. Our study consists of introduction, three chapters and conclusion. the subject, importance, method and scope of the research are discussed In the introduction, In order to analyze the subject in depth, the tafsirs written before and after this work were examined and the information obtained was evaluated in a comparative way. In the first chapter, some information about the life and scientific personality of Nizamuddin en-Nîsâbûrî is presented. The main goal of our thesis intended to give content and method analysis of the tafsir by Garâibü'l-Kur'an and Regâibü'l-Furkan tafsir, is given in this section for the introduction. In the second part, in order to understand Nîsâbûrî's method of dealing with qira'a, the concept of qira'a, its emergence, and the development stages from the tedvin period to Nîsâbûrî are discussed chronologically. In order to justify our subject, the subjects of "Ahrufüs-Seb'a", which is accepted as the source of qira'a, and "Kırâat-ı aşere", which Nîsâbûrî also considers while handling qira'as, are also mentioned in this section. In the third part; The relationship between Tafsir and Qiraat has been discussed in the context of Nîsâbûrî tafsir. The subject is limited to the differences in qira'a at the tafsir of Garaibü'l-Qur'an, Surah Baqara. The differences in qira'a that affect or do not affect the meaning in this Surah Bakara are discussed in a comparative way with the views

of Ulama before and after Nisaburi. As a result, the position of Nîsâbûrî's tafsir in terms of content and method and the conclusion reached on Nîsâbûrî's approach to qira’a have been evaluated.

Keywords: Qur'an, Qira’a, Tafsir, Garâibü'l-Qur'an, Ahrufu's-Seb'a.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **V**
İÇİNDEKİLER ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **XI**
GİRİŞ **1**
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ **1**
B. ARAŞTIRMANIN METODU **2**
BİRİNCİ BÖLÜM **5**
NÎSÂBÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEFSİR METODU **5**
1.2. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNİN ÖNEMİ **8**
1.3. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNİN METODU **11**
1.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri 14
1.3.2. Kur'ân'ın Sünnet (Hadis) ile Tefsiri 15
1.3.3. Kur'ân'ın Sahabe ve Tabiîn Görüşü ile Tefsir Edilmesi 18
1.3.4. Nîsâbûrî'nin Kur'ân'ı Kendi Görüşüyle Tefsir Etmesi 20
1.3.5. Kur'ân Tefsirinde Farklı Görüşler Arasında Tercihte Bulunması 23
1.4. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE FARKLI İLİMLER **25**
1.4.1. Nahiv-Sarf 25
1.4.2. Belâgat 28
1.4.3. Kelâm 30
1.4.4. Kırâat 31
1.4.4.1. Kırâatın Tanımı 32
1.4.4.2. Kırâatte Nitelik Açısından Okuma Farklılıkları 33
1.4.4.2.1. Ferşî Farklılıklar 34
1.4.4.2.2. Usûlî Farklılıklar 35
1.4.4.3. Kırâat Çeşitleri 36

1.4.4.3.1. Makbul Kırâatler 36
1.4.4.3.1.1. Mütevâtir Kırâat 38
1.4.4.3.1.2. Meşhur Kırâat 38
1.4.4.3.1.3. Âhâd Kırâat 39
1.4.4.3.2. Merdûd Kırâatler 40
1.4.4.3.2.1. Şâz Kırâat 41
1.4.4.3.2.2. Müdrec Kırâat 41
1.4.4.3.2.3. Mevzû Kırâat 42
İKİNCİ BÖLÜM 43
NÎSÂBÛRÎYE KADAR KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ 43
2.1. ERKEN DÖNEM KIRÂAT TARİHİ 43
2.1.1. Hz. Peygamber Döneminde Kırâat 43
2.1.1.1.Kırâat Farklılıklarının Başlangıcı 43
2.1.1.2. Hz. Cebrâil'in Vahyi Yüce Allah'tan Alması 44
2.1.1.3. Peygamberimizin (s.a.v.) Cebrâil'den (as) Kur'ân 'ı Alması 47
2.1.2. Hz Peygamber Döneminde Ahrufü's-Seb'a 48
2.1.2.1. Hz. Peygamber Döneminde Ahrufü's-Seb'a ve Kırâat Münasebeti 52
2.1.2.2. Ahrufü's-Seb'a'nın Hikmeti 53
2.1.3. Sahabe Döneminde Kırâatin Genel Durumu 55
2.2. TEDVİN DÖNEMİNDEN NÎSÂBÛRÎYE KADAR KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ 56
2.2.1. Kırâatin Tedvin Edilmesi 56
2.2.1.1. İbn Mücâhid ve Kırâat-ı Seb'a 59
2.2.1.2. İbn Mihrân ve Kırâat-ı Aşere 60
2.2.1.2.1. Nâfi' 60
2.2.1.2.2. İbn Kesîr el-Mekkî 61
2.2.1.2.3. Ebû Amr el-Basrî 62
2.2.1.2.4. Abdullah İbn Âmir eş-Şâmî 63
2.2.1.2.5. Âsım el-Kûfî 64
2.2.1.2.6. Hamza el-Kûfî 64
2.2.1.2.7. Kisâî el-Kûfî 65
2.2.1.2.8. Ebû Ca'fer el-Medenî 66

2.2.1.2.9. Yâkûb el-Basrî 67
2.2.1.2.10. Halefü'l-'Aşr 67
2.2.2. Nîsâbûrîye Kadar Kırâatin Genel Durumu 68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 71
TEFSİR-KIRÂAT İLİŞKİSİ VE NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KIRÂAT 71
3.1. KUR'ÂN-KIRÂAT MÜNASEBETİ 71
3.2. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KUR'ÂN-KIRÂAT MÜNASEBETİ 72
3.2.1. Kırâatlerin Ayetlerin Anlamını Genişletmesi 72
3.2.2. Kırâatlerin Ayetlerin Mutlak Anlamını Kayıtlandırması 73
3.2.3. Kırâatlerin Farklı Hükümleri Birleştirmesi 73
3.2.4. Kırâatlerin Anlamdaki Kapalılığı Gidermesi 75
3.3. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KIRÂAT FARKLILIKLARI (BAKARA ÖRNEĞİ) 75
3.3.1. Ferşî Farklılıklar 75
3.3.1.1. Fiil Baplarının Değişimi İle İlgili Ortaya Çıkan Kırâat Farklılıkları 76
3.3.1.1.1. Fiillerin Malum-Meçhul Okunması 76
3.3.1.1.2. Fiillerin Mazi, Muzari ve Emir Kipinde Okunması 77
3.3.1.1.3. Fiillerin Mütekellim, Muhâttab veya Gâib Olması 78
3.3.1.1.4. Fiillerin Sülâsî veya Mezîd Olması 79
3.3.1.1.5. Fiillerin Müfret veya Cemî Olması 80
3.3.1.1.6. Fiillerin Merfû veya Mansûb Okunuşu 81
3.3.1.1.7. Fiillerin Tahfîf-Teşdîd ile Okunması ve Anlama Etkileri 82
3.3.1.2.İ simlerin İ'râblarının Değişmesiyle İlgili Kırâat Farklılıkları 85
3.3.1.2.2. İsimlerin Merfû, Mansûb veya Mecrûr Okunuşu 85
3.3.1.2.3. İsimlerin Müfret veya Cemi Okunuşu 87
3.3.1.2.1. İsimlerin Fail veya Mef'ul Okunuşu 88
3.3.1.3. Harekenin Farklı Okunması 89
3.3.1.4. Harflerin Farklı Okunması 92
3.3.2. Usûlî Farklılıklar 94
3.3.2.1. İdğam 95
3.3.2.2. İmâle 98
3.3.2.3. İşbâ' 101

3.3.2.4. Sekte 102
3.3.2.5. İşmâm 102
3.3.2.6. Med 103
3.3.2.7. İtba‘ (Atıf) 106
3.3.2.8. İhtilâs 107
3.3.2.9. İzhâr-İhfâ 108
3.3.2.10. Hemzenin Farklı Şekillerde Okunması 109
3.3.2.11. Vakf-Vasl 113
SONUÇ 116
KAYNAKÇA 118

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselam
b.	Bin, İbn
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
c.c.	Celle celâluhû
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
öl.	Ölüm tarihi
r.a.	Radiyallahu anhu
s.a.v.	Sallallahu aleyhi vesellem
t.y.	Tarih yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	Ve benzeri
vs.	Vesaire
y.y.	Yayın yeri yok
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kur'ân, ağırlıklı olarak Arapçayı en iyi konuşan Kureyş topluluğunun lehçesiyle indiği halde o toplulukta yaşayan insanlar bile bazı âyetleri anlayamamış, Peygamber'in (s.a.v.) izahına muhtaç olmuşlardır. İlahi vahyi anlama ve izah çabaları Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Kur'ân ve hadis bilgisine derinlikli sahip olan sahabe ve sonraki dönemlerde gelen yetkin şahıslar tarafından devam ettirilmiştir. Böylece İslâmî ilimlerin temellerinden biri olan "*Tefsir İlmi*", kendine has kural ve metodolojisiyle önemli bir ilim olarak doğmuştur.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabasının ürünü olan tefsir işiyle uğraşan müfessirlerin yararlanmak mecburiyetinde kaldığı birçok ilmî disiplin mevcuttur.[1] Literatürde "*istimdat*"[2] kavramıyla tarif edilen bu ilimlerin sayısı hakkında bazıları on beş bazıları yirmi dört bazıları da sınırsız sayıda olduğunu ifade etmişlerdir.[3] Ebu Hayyân el-Endelûsî (öl. 469/1076) istimdat ilimlerini lügât, nahiv, sarf, kırâat, iʿrab, beyan, bediʿ, hakikat-mecâz, nesh ve nüzûl şeklinde ifade eder.[4] İbn Hazm (öl. 456/1064) şerʿî ilimler kapsamında Kur'ân ilmini ikiye ayırmakta; birinin kırâatlerle, diğerinin de manayla (tefsirle) ilgili olduğunu ifade etmektedir.[5] Bu ifade doğrultusunda istimdat ilimleri arasında kırâat, tefsir için zemin hükmünde olduğundan apayrı bir öneme sahiptir.

Kırâat ve tefsir arasındaki ilişkiyi zarf-mazruf ilişkisine benzetebiliriz. Bu bağlamda kırâat ilmi, bu ilişkinin "zarf/telaffuz" boyutunda yer alırken;

[1] Halil İbrahim Kaygısız, *İslam İlimleri Tasnifinde Tefsir (Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Saâde'si Örnekliğinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 142.
[2] Enes Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora, 2018), 187.
[3] Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu*, 204.
[4] Hayyân b. Halef b. Hüseyn b. Hayyân b. Muhammed el-Kurtûbî el-Endelûsî İbn Hayyân, *Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1413), 1/10.
[5] Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Darü Tunusiyyeti li'n-neşr, 1984), 1/18.

“mazruf/mana” kısmında ise tefsir ilmi yer almaktadır. Bu münasebetle kırâat farklılıklarının Kur’ân’ı anlama ve açıklamadaki öneminden dolayı kırâat, çağlar boyunca Kur’ân’ın evrensel mesajı ile ilgili daha geniş ve derin anlamlar elde etmede büyük katkı sağlamıştır.

Yukarıda dile getirilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân* tefsirini önemli kılan nedenlerin başında müellifinin başta kırâat olmak üzere yukarıda özetle değinmiş olduğumuz istimdat ilimlerinin çoğuna sahip olması ve sahip olduğu bu ilmî nitelikleri eserinde hem içerik hem de metot açısından yoğun bir şekilde yansıtmış olmasıdır. Nîsâbûrî bir yandan murad-ı ilahîyi en iyi bilen Peygamber efendimizin (s.a.v.), ayetlerin anlamı hakkındaki sözlerinin ve uygulamalarının sahih bir nakille işlendiği “*rivayet*” metodunu kullanırken, diğer taraftan gramer, kırâat, nahiv, sarf gibi filolojik ilimlerin yanı sıra fıkıh, kelâm, hadis gibi temel İslâmî ilimlerdeki vukûfiyeti nispetince ayetleri ele alarak “*dirayet*” özellikli bir tefsir çalışması ortaya koymuştur. Bu iki metodun dışında Nîsâbûrî’nin iyi bir mutasavvıf oluşu onun çoğu yerde ayetlerin ince manaları üzerinde tefekkür ederek bazı hikmetli hakikatlere ulaşma çabası neticesinde yapmış olduğu teviller, eserine “*işârî tefsir*” özelliğini de kazandırmıştır.

Dirayet metodu söz konusu olduğunda müfessirin ilmî yeterliliği büyük önem arz etmektedir. Bu durum, Kur'ân âyetlerini tefsir eden müfessirlerin varlıklara ve olaylara bakışlarında ve yaptıkları yorumlarda “farklılaşma” şeklinde tezahür etmektedir. İlmî derinliğin müfessirin bakış açısına olan etkisi, kullandığı yöntem ve tefsir anlayışının da farklı olması neticesini doğurmaktadır. Böylelikle müfessirlerin ayetleri anlama ve anlamlandırma çabaları birbirinden farklılık arz etmektedir. Özellikle dirayet özellikli tefsir çalışmaları, müellifin istimdat ilimleri açısından yeterli donanıma sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân* adlı eserin müellifi Nizâmüddin en-Nîsâbûrî’yi birçok alandaki bilgisiyle yukarıda sayılan özellikleri haiz bir şahsiyet olarak görmekteyiz.

B. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamızda ağırlıklı olarak tanım, tasvir, karşılaştırma ve analiz metotları kullanılmıştır. Öncelikle *Garâibü’l-Kur’ân* tefsirinde yer alan kıraat farklılıkları tespit

edildi. Ardından benzer eserler incelenerek karşılaştırmaya tabi tutuldu. Konumuzla alakalı olması hasebiyle temel kırâat, meâni'l-Kur'ân, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir eserleri incelendi. Tüm okumalarla birlikte notlar alındı. Sonuçta alınan notlar üzerinde kelime analizleri yapılıp kırâat farklılıkları teze işlendi. Bir eserin ilmî konumunu belirlemede en etkili yöntemin karşılaştırma metodu olduğuna inandığımız için *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirinde Nîsâbûrî'nin kırâatlere yaklaşım metodunu anlayabilmek için kendisinden önce yazılan klasik eserlerden *Tefsîrü'l-Kebîr* ve *Keşşâf* başta olmak üzere birçok tefsiri ve kırâat konularını ele alan eserleri inceledik. Ayrıca kendisinden sonra yazılan diğer bazı eserleri incelemek için de birçok eser taraması yapıp aynı konudaki örnekleri tespit ettik. Ardından bunları bir bütün olarak sentezleyerek tezimize işledik.

Nîsâbûrî'nin kırâate yaklaşımını sağlıklı değerlendirebilmek için kırâat tarihinin kronolojik seyrini bilmenin önemine binaen ilk dönem kırâat çabaları, kırâatin tedvin edilmesi ve Nîsâbûrî'ye kadar olan süreçte kırâat gelişimini özetlemeye çalıştık. Ayrıca her sistematik bilginin, kendine has kavramlar vasıtasıyla anlaşıldığı gerçeğinden yola çıkarak, kırâat ve tefsirle ilgili kavramlar hakkında ilgili eserlere başvurarak gerekli bilgileri derleyip, fayda mülahaza ettiğimiz kısımları tezimize aktardık.

Çalışmamızın asıl gayelerinden biri de söz konusu eseri ve müellifini bir nebze tanıtmak olduğu için müellifin hayatını bilmenin, eserin önemini ve değerini bilmede katkı sağlayacağına inandığımız için bu alanda sınırlı olmasına rağmen Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin hayatını, ilmî kişiliğini ve eserlerini araştırdık ve elde ettiğimiz bilgileri kronolojik olarak sıraladık. *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* adlı eserin önemi ve bu eserde kullanılan metot hakkında tanıtıcı bilgilere yer verdik.

Garâibü'l-Kur'ân'da kırâat farklılıklarını baplara göre tasnif ettik. Kırâat farklılıkları konusunda müellifin tutumu yorumdan ziyade mevcut olanı işleme şeklinde olduğundan, eserimizde Bakara sûresiyle alakalı kırâat farklılığı örneklerini, *Tefsirü'l-Kebîr, Keşşaf, Meâni'l-Kur'ân,* ve Envârü't-Tenzîl tefsirlerinde aynı örnek sûre üzerinde işlenen kırâat farklılıklarıyla karşılaştırdık. Sonuçta elde ettiğimiz tüm verileri sentezleme yöntemiyle tezimize işledik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NÎSÂBÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEFSİR METODU

1.1. NÎSÂBÛRÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Nizâmüddîn b. Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329)'nin soyu, İran'ın Kum kentindeki bir aileye dayanır. Hayatı ile ilgili kesin bilgiler pek azdır. Nîsâbûr'da doğduğu, daha sonra Tebriz'de yaşadığı ardından da bir süre Hindistan'da kaldığı rivayet edilir. Ancak büyüyüp yetiştiği ve kendisine yurt yaptığı asıl yer Nîsâbûr'dur.

"Nizâmü'l-A'rec" lakabıyla tanınan müellifimiz, yaşadığı dönemde birçok ilimde ön plana çıkmış, Nîsâbûr'un ilim sütunu sayılacak derecede önemli bir şahsiyettir. Dini ilimlerde hayatına yön veren ve yetişmesinde etkili olan iki isim; Kutbettin eş-Şirâzî (öl. 710/1311) ve Nasîrüddin et-Tûsî'dir (öl. 672/1274). Aklî ilimlerde öncü olduğu gibi Arap dili ve grameri konusunda da yetkin bir âlimdi. Nizâmüddîn el-A'rec, astronomi alanında da hatırı sayılır bir bilgi birikimine sahipti. Bu denli geniş ve derin ilmî kariyerine rağmen oldukça mütevazı ve takva sahibi bir insandı. Astronomi ve tefsir dışında matematik, sarf, belâgat gibi konularda da çalışmalar yapan Nîsâbûrî aynı zamanda döneminin büyük hafız ve mukrileri arasında yer almış; geniş tasavvufî birikime sahip, zühd ve takva ehli bir âlim olarak tanınmıştır.[6] Sahip olduğu bu güzel Rabbâni hallerinin ve yüksek rûhî varlığının izleri, yazmış olduğu tefsirinde rahatlıkla görülebilmektedir.

Nîsâbûrî'nin Şîa'ya meyilli olduğu yönünde bazı iddialar ortaya atılmışsa da tefsirinde Şîa'ya yakınlığını ihsas ettirecek bir bilgiye rastlanmamaktadır. Tefsirinin sonunda yapmış olduğu duada geçen "*Allah'ın büyük lütfunu umuyorum. Bunun için yüce Zatını vesile kılıyorum. Sonra Kureyşî ve Ebtehî olan Resûlün yüzü suyu*

[6] Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1:322.

hürmetine ve onun büyük velisi olan Ali'nin hürmetine istiyorum…"[7] cümlesinde her ne kadar Hz. Ali'nin (r.a.) velayetini itiraf ediyorsa da bu onun Şîiliğe meyli için kesin bir delil sayılmamıştır. Bu iddianın tam aksine, Nîsâbûrî için Ehli Sünnet ve'l-Cemâatın görüşünü savunduğu söylenebilir. *Garâibü'l-Kur'ân*'da, Şia'nın Hz. Ali'nin veli oluşuna ve Peygamberden sonra kendisinin halife olması gerektiğine delil olarak getirdikleri Mâide sûresinin 54-55. ayetlerinin tefsirinde Nîsâbûrî'nin Şia'ya ait bu iddiaları açıkça reddettiği görülmektedir.[8]

Sonuç olarak, yazdığı eserlerdeki tutumu ve ehl-i sünnet çizgisindeki (Şafii/Eş'arî) görüşleri ve savunmaları, Nîsâbûrî'nin Şîi olduğu yönündeki iddiaların temelsiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Nîsâbûrî'nin teorik astronomi çalışmaları yanında takvimlerin oluşturulması, namaz vakitlerinin tespiti gibi pratik konularda da katkılarından söz edilmiştir. Astronomi alanındaki çalışmalarının sonunda gözleme dayalı bilgilere güveni azalmış ve hicri 711 (miladi 1311) yılından itibaren bu sahadaki telif çalışmalarını bırakarak daha çok dini ilimlerle meşgul olmuştur. Ancak yine de Allah ve varlık hakkında sıhhatli bilgilere ulaşabilmek için bilimin bir araç olarak kullanılabileceğine dair inancını korumuştur.[9]

Ölüm tarihi hakkında mevcut eserlerde net bir bilgi elde edilemedi. Tek bulunan şey, *Ravzâtü'l-Cennat* eserinin sahibi Muhammed Bâkır Hânsârî'nin (öl. 1313/1895), Nîsâbûrî'nin hicri 9. yüzyılın başlarında, Celaleddin ed-Devvânî (öl. 908/1502) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) yaşadığı döneme yakın bir zamanda yaşadığına dair söylediği sözleridir. Yazdığı bu tefsirin son bulması hicri 850 yılından sonraki bir döneme rastlamaktadır.[10]

[7] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:608-9.
[8] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*,1:605.
[9] Bkz: Robert Morrison, *İslam and Science:The lntellectual Career of Nizamüdden en-Nîsâbûrî*, İnternational Cournal Middle East Studies, (Cambrige University, May, 2010), 42/2:344-346
[10] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/321-322.

1.1.2. Eserleri

Nizâmüddîn en Nîsâbûrî kendisinden sonra insanlara faydalı olacak kitaplar, geniş ve benzersiz telif ve şerh eserleri bıraktı. Bu değerli çalışmalarından bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

-*Garâîbu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân;* Fahrüddîn er-Râzî'nin "*Tefsirü'l-Kebîr*" adlı tefsirinin bir özeti mahiyetinde hazırlanmıştır. İlk önce Taberî'nin (öl. 310/923) "*Câmiu'l-Beyân*" adlı eserinin kenarına yazılmış, ardından müstakil bir eser olarak basılmıştır. Tez konumuza kaynak teşkil eden eserdir.

-*Şerh'ün-Nizâm;* İmam İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) sarf ilmi üzerine yazdığı *"Şafi"* adlı eseri için yazdığı şerhtir.

-*Tavzihu't'Tezkîre*; Tûsî'nin "*Hey'et ilmi*" (ilm-i felek/astronomi) hakkında yazmış olduğu esere yazdığı şerhtir. Diğer bir ismi de *Şerhu Tezkireti'n-Naşîriyye*'dir.

-*Resâil'u fi'l-İlmi'l-Hisâb*; Secâvendî'nin (öl. 560/1165) yazmış olduğu meşhur kitabı *"Kitab fi Evkâti'l-Kur'ân"* adlı esere yazdığı şerhtir.

-*Şerhu Tahrîri'l-Mecestî;* Nasrettin et-Tûsî'nin astronomi alanında yazdığı eserine şerh olarak yazılmıştır.[11]

- *Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Hisâb*. Matematik ile ilgili esaslı bilgilerin yer aldığı bir eserdir. İlhanlı veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın oğlu Şemseddin Abdüllatif adına kaleme alınmıştır.

-*Şerhu Miftahi'l-ʿUlûm;* Sekkâkî'ye (öl. 626/1229) ait eserin belâgata dair üçüncü bölümüne yazılmış bir şerhtir.

-*Şerhu Sî Faşl;* Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astrolojinin temel konularına dair eserinin şerhidir.

[11] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/322.

-*Şâfiye Şerhu'ş-Şâfiye;* İbnü l-Hâcib'in sarf ilmine dair eserinin şerhidir. *Şerh'u-Nizam* adıyla da anılan kitap Ebü'n-Nasr Dîbâc İbnü s-Sultan Saîd'e ithaf edilmiştir.

Nizâmüddin el-A'rec'e nisbet edilen diğer eserler ise şunlardır:

-Beşâ'ir fi muhtasarı Tenkîhi'l-Menâzır,

-Risâle fi beyani ferâ'izi's-Salat

-Şerhu Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel,

-Şerh-i Bîst Bâb der Usturlâb,

-Zîcü'l-'Alâ' i,

-Risâle fî ma'rifeti semti'l-kıble,

- Kitâb der 'İlm-î 'Aded,

-Şerhu'ş Şemsiyye fi'l-mantık.,

-Risâletü'l-cümeliyye,

-Evkâfü'l-Kur'ân,

-Lübbü't-tevîl.[12]

1.2. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNİN ÖNEMİ

Garâibü'l-Kur'ân tefsiri, Râzî'nin "*Miftâhü'l-Gayb* (*Tefsîrü'l-Kebir*)" adlı eserinin bir özeti mahiyetinde olmakla birlikte Nîsâbûrî'nin hadis, tefsir, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi temel dini konulardaki birikimini yansıtmıştır. Ayrıca kırâat, Arap dili-grameri ve edebiyatı alanındaki derin bilgisinin yanı sıra pozitif bilimlerdeki (astronomi, matematik, felsefe vs.) yetkinliği; güçlü bir tasavvufi yönelimi, zühd ve takvayla elde ettiği güçlü maneviyatının izlerine de eserinde rastlanmaktadır.

[12] Ali Turgut, "Nizâmeddin en-Nîsâbûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,(İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 13/181-82.

Müfessirimizin bu ilmi birikimi, tefsir çalışmasına hem dirayet hem rivayet hem de işarî tefsir metotlarını harmanlayarak hazırlama şeklinde yansımıştır.

Nîsâbûrî'nin geniş yelpazedeki ilmî kapasitesi, Kur'ân ayetlerini tefsir ve te'vil ederken lafzî ve mana boyutuyla geniş ve derinlikli bir bakış açısıyla değerlendirme yapmasına katkı sağlamıştır. Bu iki yönlü yaklaşıma (lafız ve mana) verdiği önem, tefsir için bilinmesi gereken ilimleri "lafız ve manayla ilgili olanlar" şeklinde kategorize etmesiyle bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Nizameddin en- Nîsâbûrî, diğer müelliflerden farklı olarak *bedî', istidlâl* ve *ahvâl* ilimlerini de tefsire yardımcı ilimler arasında zikretmektedir. İstidlâl ilmiyle mantık'ı, ahvâl ilmiyle de çeşitli konulara dair müfessirlerin ele aldıkları incelikleri kastetmektedir ki bu inceliklerin sınırsız olabileceğine vurgu yapmıştır.[13] Nîsâbûrî'nin bu değerlendirmesiyle ilk defa mantık, açıkça tefsir için istimdâd ilimleri arasında zikredilmiş olmaktadır.[14]

İstimdât kapsamında sadece Nîsâbûrî'nin yer verdiği mantık ilmi hakkında da bazı hususlara dikkat çekilebilir. Ona göre mantık hem tasavvur hem de tasdik kısımlarıyla birlikte tefsir için önemlidir.[15] Buna inandığı için de (*Nîsâbûrî Tefsirinin Metodu* başlığı altında verilen örneklerde de görüleceği gibi) hakikatlere ulaşma yolunda mantığı kullanmayı ihmal etmemiştir.

Nîsâbûrî'nin Şîa olduğu yönündeki ithamlara rağmen bu eseri yazarken ehli sünnet görüşlerini ön planda tuttuğu müşahede edilmiştir. Tefsirinde ehl-i sünnetin görüşlerine ait esasları açıklamış, bu esaslara delil olacak noktalara temas etmiştir. Ayrıca bu esaslara yapılan itirazlar ve onlara verilen cevapları ele alıp incelemiştir. Ancak fer'i meselelerde, tüm grupların kendi mezheplerinin görüşlerini destekleyen konularda delil olarak getirdikleri ayetleri hiçbir şekilde taassup içinde olmadan ve onlara herhangi bir sataşmada bulunmadan dile getirmiştir.

Muhammed Bâkır Hânsârî (öl. 1313/1895) *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirinin önemini, konumunu ve niteliklerini överek şöyle demiştir:

[13] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:55-57.
[14] Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu*, 194.
[15] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:57.

"Nîsâbûrî'nin tefsiri şerefli olan Allah kitabının en güzel şerhlerinden birisidir. Lafzî ve manevî faydalarını en güzel toplayan; iç ve dış olarak Kitabullahın en geniş faydalarını içeren bir eserdir. Nitelik, nicelik, şekil ve düzen açısından Mecmau'l-Beyân (Tabersî'nin (öl. 548/1154) tefsiri) tefsirine yakın bir eserdir. Ayetlerin tefsirine başlamadan önce başta durak hükümleri (vakf) konusuna değinmesi esere fazladan bir özellik katmıştır. Ayetlerin sonunda da te'vil mertebelerini zikretmesi, aralarda Arap dilinin inceliklerine değinmesi, Mecmau'l-Beyân'da olmayıp bu eserde olan artı özelliklerdir."[16]

Garâibü'l-Kur'ân tefsirinin önemini anlamak için Nîsâbûrî'nin bu eseri hangi amaçla yazdığı, takip ettiği metodu, kullandığı araçları iyi bilmek gerekir. Bu bilgilere ulaşmanın en doğru ve kısa yolu da müellifin kendi ifadelerine başvurmaktır. Bu nedenle Nîsâbûrî'nin, tefsirinin girişinde eserin önemini açıkça ortaya koyan sözleriyle bu bölümü kapatmayı uygun gördük. Nîsâbûrî, özetle şunları söylemektedir:

"Çoğu zaman Müslüman kardeşlerimden en kıymetlileri ve nadir dostlarım benden mühim konuları içeren, ispatlı konuların nakli hakkında haber veren, sahabe ve tabiinden güvenilir kişilerin sözlerini ileten, ilimde kök salmış âlimlerin sözlerini, geçmiş ve sonradan gelen faziletli muhakkiklerin görüşlerini içeren tefsir ilminde bir kitap yazmamı istediler. Allah'ın "size ilimden ancak az bir şey verildi" (el-İsrâ 17/85) *sözünde olduğu gibi zaafımı ve eksikliğimi dile getirerek ve Allah'tan yardım dileyerek çalışmaya başladım.*

İmam Fahrüddîn-i Râzî'nin Tefsîr'i-Kebîr'inde çok incelikler, sayılamayacak kadar araştırmalar, fetvalar, ziyade bilgiler yer almaktadır. Bu kadar yoğunluklu içeriğe sahip kapsayıcı bir eser, öğrencilere ağır geldi. Bu yüzden onun meramını ve düşüncelerini özet bir şekilde açıklamaya çalıştım. Önemsediği yerlere yoğunlaştım. Değindiği önemli konulara mercek tuttum. Takip ettiği düzen ve intizamın düğümlerinin faydalı kısımlarına dokunmadan müşkülatlı düğümleri çözmeye çalıştım ve onlardaki incelikleri, incileri ihmal etmedim. Keşşâf'ta ve diğer tefsirlerde önemli bilgileri de buna ilave ettim. Ayrıca Allah'ın bana bahşettiği bilgi sermayemden de

[16] Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennat fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdat* (Beyrut: Dârü'l İslâmiyye, 1411), 101.

eklemede bulundum. Muteber olan kırâatleri sabit olarak yazdım. Vakfları ve nedenlerini belirttim. Sonra lafzî ve manevî tefsire geçtim. Düzeltilmesi gereken yerleri düzeltmekle beraber bu tefsire başladım. Tamamlanması gereken yerleri ve yapılan itirazları dikkate alarak tamamladım. Bununla birlikte Keşşâf'ta çok kapalı kalan yerleri de izah ederek açıkladım. Ancak çok kapalı ve girift beyitlere karışmadım. Çünkü bu kapalı beyitler zan ve vehimden ibarettir. Oysa kırâatin düzeltilmesi ve Kur'ân'daki garâîpler, delillerle ve darb-ı mesellerle açıklanabilir.

Kinâyeleri açık seçik şekilde ortaya koyup, mecaz ve isti'arelerin hakikatlerini söyleyerek açıkladım. Tercüme edenlerin çok çabuk kayabildiği; edebiyat ilimlerinden yoksun olup sonradan bu ilmi öğrenenler şöyle dursun, Arapçanın edebi diline vakıf kişilerin bile çok azının anlayıp çözebildiği konuları, ibretleri nazara verecek şekilde izah ettim. Doğru yolu bulmayı kolaylaştırmak için çok yoğun şekilde gayret ettim. Hepsini tamamlayıcı olarak kaydettim. Kitabın dolunay gibi eksiksiz olması için tüm yönleriyle tamamlamaya çalıştım. Genel ve özel herkese güneş gibi faydalı olması için çabaladım. Bıkkınlık verici ve usandıracak şekilde uzatmadım. Bu yolda yürüyenleri yolda bırakacak ve konuşmanın düzenini bozacak şekilde kısa ve yarım da tutmadım. "Seni hedefine ulaştıracak azık senin için kafidir" hikmetli sözünde de belirtildiği gibi sözlerin en güzeli, kısa ve anlamlı olandır."[17]

1.3. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNİN METODU

Nîsâbûrî, tefsirinin giriş kısmında bu çalışmayı hangi gayeyle ele aldığını ve çalışma yöntemi hakkında bilgi vermektedir. Sonra da "Kur'ân ve kırâatin fazileti, isti'azenin önemi, ahrufü's-Seb'a ve mütevatir kırâatler, Kur'ân'ın toplanması, Kur'ân ile ilgili bazı kavramların izahı, vakf konusu, lafız ve kısımları, Kur'ân'ın kadim ya da hadis oluşu, Kur'ân'ın veciz uslûbu" gibi önemli konularda Nîsâbûrînin kırâat ve tefsire bakış açısını, *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirini yazarken göz önünde bulundurduğu esasları ve çalışma metodu hakkında önemli bilgiler içeren on bir adet mukaddime yer almaktadır.

Nîsâbûrî, diğer müfessirlere benzemeyen, sadece kendine has bir yol takip etmiştir. Çalışma konularını dört ana başlık altında toplamaktadır. Bunları; *kırâat*,

[17] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:6-7.

vakf, tefsir ve *te'vil* şeklinde sıralamıştır. Öncelikle Kur'ân ayetlerini bölümler halinde zikretmekte, sonra bu ayetlerde geçen kırâatleri sıralamaktadır. Bu kırâatlerden de kırâat-ı aşereye mensup olanların kırâat şekillerini dile getirerek her bir kırâati, kendisine nisbet edilen kırâat imamına atfetmektedir. Kırâatler arasında yorum ve tercihte bulunmamaktadır. Kırâatler arasında tercihte bulunmama konusunda farklı ve önemli bir yaklaşım sergileyen İbni Âşûr (öl. 1973), kırâatler hakkında dile getirdiği meşhur kategorisinde, farklı kırâatlerin, mana açısından ayetlere zenginlik katmasından yola çıkarak bu durumun ilahî muradın tecellisi olarak düşünülmesinin önünde hiçbir engel olmadığını belirtmektedir. Bu bilgi ışığında Nîsâbûrî'nin de sahih rivayetle gelen kırâat farklılıkları arasında tercih yapmanın doğru olmadığı için kırâat imamlarına isnat etmekle yetinip bir tercihte bulunmadığı iddiasının ihtimal dairesinde olduğu kanaatindeyiz.

Nîsâbûrî, gramer açısından izah edilmesi gereken noktalarda gerekli açıklamalarda bulunmaktadır. Kırâat ile ilgili bilgilerden sonra vakf bölümüne başlamaktadır. Nizâmü'l-Aʿrec, durakları/vukufları her bir durağın illetiyle birlikte ele almaktadır. Vakf ölçüsü olarak İmam Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin(öl. 560/1165) *el-Vaḳf ve'l-ibtidâ* adlı eserindeki ölçüleri esas almıştır.[18] Ayetleri tespit etmede de tevkifi olmaları sebebiyle kısaltmalar yapmıştır.

Tefsir bölümünde ağırlıklı olarak *Tefsîrü'l-Kebir* ve *Keşşâf*'tan yararlanmış ve konuları Râzî'nin metodu ile ele almıştır. Nîsâbûrî, er-Râzî'den esinlenerek ve ayetlerin öncesinin sonrasıyla ilişkisini büyük bir titizlikle işleyerek tefsirine başlamaktadır. Sonra gizlilikleri açığa çıkararak, kapalılıkları izah ederek, müteşâbih ayetleri te'vil ederek, kinayeleri açıkça söyleyerek, mecaz ve isti'arelerin gerçek manalarını tespit ederek harika bir üslupla ayetlerin manalarını açıklamaya çalışmaktadır. Fıkhi mezheplerin o konudaki görüşlerini açıklayarak, mezhepler arasında hangisinin görüşünün daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır. Farklı mezheplere ait hükümler hakkında itiraz veya çelişki olmaması için her mezhebin delilini ve bu delillere işaret eden Kur'ân ayetlerini ayrı ayrı zikretmektedir.[19]

[18] Turgut, "Garâibü'l-Kur'ân ve Regāibü'l-Furkān", 13/358.
[19] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/6.

Nîsâbûrî, kevni ayetleri tefsir ederken tabiat sırlarına dalmadan, felsefecilerin ve doğa bilimcilerin ele aldığı konu ve kavramları ihmal etmemektedir. Örneğin, "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ" / *Sana hilâlleri soruyorlar*." (el-Bakara 2/189) ayetinde geçen ifadeyi tefsir ederken önce ayetin nüzûl sebebini zikretmektedir. Ardından kafirlerin bu soruyu sormalarındaki gayelerinin dışında, Allah'ın bu ayet ile vermiş olduğu cevabın irade ettiği hikmeti açıklamaktadır. Burada ayın ince hilal şeklinden yavaş yavaş dolarak ta dolunay olması ve ardından tekrar eksile eksile eski hilal durumuna dönüşmesi olayı gözler önüne serilmektedir.

Nîsâbûrî, bölümler halinde ele aldığı ayetlerle ilgili tefsir kısmını bitirdikten sonra te'vil kısmına geçmektedir. Nîsâbûrî'nın ilmî kişiliğinin yanı sıra tasavvuf alanındaki yetkinliği tefsirinde yaptığı te'villerde açıkça hissedilmektedir.[20] Diğer müfessirlerin çoğu zaman somut ifadelerle tefsir ettikleri bazı ayetleri, Nîsâbûrî'nin metafizik bakış açısıyla soyut anlamlar yüklediği ve farklı te'villerde bulunduğu görülmektedir. Örnek olarak, "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا / *Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir"* (ez-Zümer 39/42*)* ayetini tefsir ederken özetle İslâm filozoflarının "*insanî nefis*" denilen olguyu, parlayan nurani bir cevher olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Bu nurani cevherin beden ile ilişkili iken tüm parlaklığı, zahir ve bâtın organların tümünde "hayat" ve "uyanıklık" şeklinde tezahür ettiğini aktarır. Ancak uyku esnasında bu parlak cevherin sadece bedenin iç kısmı ile sınırlı kaldığını, dış ile irtibatın kesildiğini ifade eder. Böylece nefis ile ilgili hayatın kendisinin devam ettiğini; bedeni gücün iç kısımla ilgili işleyişini devam ettirdiğini ancak düşünce ve ayırt etme melekelerinin bu aşamada devre dışı kaldığını ekler. Bu ışığın tümden bedenden çekildiğinde ise 'ölüm' olayının gerçekleşmiş olduğunu dile getirir.[21]

Garâibü'l-Kur'ân' tefsiri yazılırken kaynak olarak başvurulan eserlerle ilgili şu bilgiler verilebilir:

Esbab-ı nüzûl konusu *Câmiu'l-Usûl, Tefsîrü'l-Kebîr, Keşşâf* ya da Vâhidî (öl. 468/1076)'nin tefsirinden alınmıştır. Dile/lügate gelince, İsmâîl b. Hammâd el-

[20] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/327.
[21] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 6:7.

Cevherî (öl. 400/1009 öncesi)'nin *es-Sıhâhü'l-Luga*, *Tefsirü'l-Kebîr* ve *Keşşâf*'tan nakledildiği gibi alınmıştır. Meʿâni, beyan ve diğer edebi meselelerde ise *Keşşâf, Tefsîrü'l-Kebîr*, *Miftah* ve diğer Arapça kitaplardan faydalanılmıştır. Ahkâmü'ş-Şer'î (fıkhi hükümler) konularında yine *Keşşâf, Tefsîrü'l-Kebîr* ve fıkıh ilmindeki muteber kitaplardan, özellikle de İmam Rafiî'nin (öl. 623/1226) *Şerhü'l-Vecîz*'inden istifade edilmiştir. Ancak te'villerin bir kısmı müellifin şahsi bilgisine dayalı olan çalışmalardır.[22] Hadislerin bir kısmı İbnü'l-Esîr Mübârek b. Muhammed'in (öl. 606/1210) *Kütüb-i Sitte*'deki hadisleri derlediği eseri *Câmiu'l-Usûl Li-Ehâdîsi'r-Resûl*, Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) güvenilir hadis kaynaklarından bir araya getirdiği hadisleri içeren eseri *Mesâbîh* veya benzeri meşhur kitaplardan nakledilmiştir. Bir kısmı da *Keşşâf, Tefsîrü'l-Kebîr* ve benzerlerinden alınmıştır. Ancak Nîsâbûrî, sûrelerin faziletine dair *Keşşâf*'ta zikredilen hadislerin çok tenkit edilen şâz hadisler dışında zayıf hadis kategorisinde sayıldıkları için almamıştır.[23]

Nîsâbûrî'nin tefsir metodu olarak kullandığı temel kaynaklar ve bunlara ait örnekler başlıklar şeklinde aşağıda özet olarak verilmiştir.

1.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri

Nüzûlünden kıyamete kadar tüm zamanlara ve mekanlara hitap eden Kur'ân'da yer alan incelikli ve derinlikli manalar, veciz ve beliğ bir üslupla anlatılmıştır. Ayetlerdeki ilahî gayeyi en iyi bilen Allah (cc.) olduğu için Kur'ân'ın anlaşılması meselesinde ilk başvurulması gereken kaynak yine Kur'ân'ın kendisi olmuştur. Kur'ân'da geçen "*Bak anlasınlar diye ayetlerimizi nasıl açıklıyoruz.*" (el-Enʻam 6/65), *"Bu, Allah tarafından ayetleri sağlamlaştırılmışı, sonra da açıklanmış bir kitaptır"* (Hûd 11/1) ve "*onun (Kur'ânın) açıklaması bize aittir*" (el-Kıyâmet 75/19) ayetleri bu duruma açıkça işaret etmektedir.[24]

Nîsâbûrî, tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklama metoduna sıklıkla başvurmuştur. Örneğin, "فَمَنْ يُرِدِ اللهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِۚ / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar"* (el-Enʻâm 6/125) ayetinde geçen "… يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِۚ…/…*göğsünü(kalbini) İslam'a açar*…" ifadesindeki " يَشْرَحْ / *açma,*

[22] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*,1:606-7.
[23] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:606.
[24] Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları,2001.), 26.

genişletme" kelimesinin maddi anlamda bir genişletme manasında olmadığını belirttikten sonra bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Özetle hayırlı ve yararlı işler esnasında kalbin o işe meylettiğini ve bir an önce onu yapma gayret ve arzusuyla dolduğunu; bu durumun da "kalbin genişlemesi" şeklinde tabir edildiğini ifade etmektedir. Bunun tam tersine zarar ve kötülükle neticeleneceği bilinen veya tahmin edilen bir işte kalp için sıkıntı, o işten uzaklaşma, tiksinme ve yüz çevirme durumlarının söz konusu olduğunu, bu durumun da "kalbin daralması" tabirine uygun düştüğünü dile getirmektedir. Ayrıca kalp için ifade edilen bu "açma/genişleme" durumunun hem olumlu hem de olumsuz manada kullanılan bir ifade olduğunu Nahl sûresi 106. ayetinde geçen "…/… وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً… *kim kalbini inkâra açarsa*…" ayetini delil getirerek izah etmektedir.[25]

Nîsâbûrî, "…/…لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَاءِ…işte onlara göğün kapıları açılmayacak…" (el-A'raf 7/40) ayetinin anlamı hakkında İbn Abbas'ın "*onların amelleri, duaları ve Allah için diledikleri diğer amelleri için göğün kapıları açılmaz*" şeklindeki yorumunu aktardıktan sonra "… اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ …/…güzel *sözler O'na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir*…" (Fâtır 35/10) ve " كَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّيْنَ / *Hayır hayır! Şüphe yok ki erdem sahiplerinin kaydı illiyyîndedir.*" (el-Mutaffifîn 83/18) ayetlerini bu izahata kanıt ve bu ayetleri tefsir edecek mahiyette dile getirir.[26]

1.3.2. Kur'ân'ın Sünnet (Hadis) ile Tefsiri

Kur'ân ayetlerinin anlamı hakkında Kur'ân'dan sonra en doğru kaynak elbette ki "…/…وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ *…ve insanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.*" (en-Nahl 16/44) ve "…يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ / *Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*" (el-Mâide 5/67) ayetlerinde de açıkça görüldüğü gibi onu (Kur'ân'ı) insanlara tebliğ ve tebyin etmekle görevli Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'dir. Kuşkusuz Hz. Aişe'nin "*Onun ahlakı Kur'ân'dı*"[27] veciz sözüyle tavsif ve tarif ettiği Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Kur'ân'ı en doğru bilen ve en güzel şekilde

[25] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 3:159.
[26] Nîsâbûrî, 3:233.
[27] Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahihî Müslim* (Beyrut: Darü'l Fikir, 1424), 18:139.

yaşayan yüce bir şahsiyettir. İnsanlar ilahi mesajın kapalı veya kendi anlam kapasitelerini aşan yerlerini O'na (s.a.v.) sorup öğreniyorlardı. Çünkü Peygamber efendimizin, Kur'ân'ı tebliğ görevinin yanında manaları kapalı olan ayetleri açma-açıklama, mutlak olanları takyit etme, genel olanları tahsis etme, Kur'ân'da yer alan bazı hükümleri te'kid etme ve bazen de yeni bazı hükümleri koyma gibi önemli vazifeleri vardı. Peygamber Efendimizin bu fonksiyonunu iyi bilen sahabe, tefsir ile ilgili ilk olarak Kur'ân'a başvururlar, orada bir sonuç almadıkları taktirde ikinci kaynak olarak Peygamber efendimizin sünnetine müracaat ederlerdi.

Nîsâbûrî, Kur'ân ayetlerini tefsir ederken sık sık sünnetten nakillerle konuyu izaha çalışmıştır. Birkaç örnekle Nîsâbûrî'nin bu metodunu anlamaya çalışacağız:

Birinci örneğimiz; Nisa sûresi 36. ayetinde iyilikte bulunulması gereken sınıflar sayılırken "…وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى…/…*yakın komşuya*…" ifadesi geçmektedir. Bunun izahı için Nîsâbûrî, Peygamber Efendimizin (s.a.v.), *"Komşusu kötülüklerinden emin olmayan kimse cennete giremez. Dikkat edin! Komşu kırk hane kadardır."* hadisini komşuya iyiliğin somut örneği olarak getirmektedir. Ayrıca hadiste geçen yakın komşu uzak komşu ifadelerinin anlamları üzerinde çeşitli yorumlarda bulunmaktadır.[28]

Nîsâbûrî, "فَمَنْ يُرِدِ اللهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar*"(el-En'am 6/125) ayetinde geçen "…يَشْرَحْ صَدْرَهُ …/…*gönlünü genişletir/açar*…" ifadesinde gönlün genişlemesinin fiziki anlamda mümkün olmadığını belirterek konuyu tefsir babından bu ayetin inişi esnasında sahabenin Peygamber efendimize, "Allah kişinin kalbini nasıl genişletir?" şeklindeki sorusuna Peygamber Efendimizin (s.a.v.) şu cevabını nakleder: Peygamber (s.a.v.), "*Allah önce kalbe bir nur atar. O da büyüyüp yayılır*." dedi. Sahabe; "Peki bunu (kalp genişlemesini) bildirecek bir emare var mıdır?" diye sorduklarında, Peygamber (s.a.v.); "*ebedi yurda (ahirete) yönelim, aldatıcı bu dünyadan yüz çevirme ve daha ölüm gelmeden ona arzu duyma*" diye cevap verdi.[29]

[28] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2:412.
[29] Nîsâbûrî, 3:159.

Aynı sûrenin 153. ayetinde "… وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِۦ …/…*(başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır*…" geçen "*başka yollara sapmayın*" ifadesinin açıklaması için İbn Mes'ud'un naklettiği şu hadisi rivayet eder: Peygamber (s.a.v.) yerde bir çizgi çizdi ve *"bu doğru yoldur"* dedi. Ardından bu çizginin sağında ve solunda başka çizgiler çizdi ve *"bu yolların her birisinin başında bir şeytan durur ve bu yollara çağırır"* dedikten sonra yukarıdaki âyeti okudu.[30]

En'âm sûresinin 158. ayetinde geçen "…أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ اٰيَاتِ رَبِّكَ…/…*ya da Rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi (bekliyorlar)*…" ifadesinin, kıyametin alametleri olarak yorumlanması hususunda icmâ olduğunu belirten Nîsâbûrî, Bera b. Azib'in (öl. 71/690) naklettiği ve bu ayeti tefsir eder mahiyetteki şu hadisi aktarmaktadır: Peygamber'in (s.a.v.) de hazır bulunduğu bir esnada kıyamet hakkında konuşuyorduk. Peygamber (s.a.v.), "*Kıyamet hakkında mı konuşuyorsunuz? Öncesinde on alamet görmeden kıyamet gerçekleşmez. Bunlar; duman, dabbetü'l-arz, batı-doğu ve Arap yarımadasının hazf olması, deccal, güneşin batıdan doğması, Ye'cûc-Me'cûc, İsa'nın (as) yeryüzüne inmesi ve Aden'de çıkacak ateş*." [31]

Ayette kıyamet alametlerinin sayılmasındaki asıl amaç, bu işaretler görüldükten sonra ilahi teklifin sona ereceğini bildirmektir. O saatten sonra iman etmenin ve salih amel işlemenin artık kimseye fayda sağlamayacağı kastedilmektedir.[32]

Nîsâbûrî, "…وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ / *onlara karşı elinizden geldiği kadar güç toplayın*…" (el-Enfâl 8/60) ayetinde geçen "قُوَّةٍ /*güç*" kelimesinin tefsiri için Ukbe b. Amîr'den (öl. 58/678) nakledilen şu rivayeti aktarır: Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ayeti minberde okudu ve "*Güç ancak atıştır*" sözünü üç defa tekrar etti. Nîsâbûrî hadiste "*güç, atıştır (ok, mızrak gibi atıcılık mesleği)*" ifadesinin "*Hac, Arefe'dir*" hadisinde olduğu gibi bir bütünün içinden en önemli öğenin öne çıkarıldığı görüşündedir.[33]

[30] Nîsâbûrî, 3:189.
[31] Muhammed b. Yezid İbn Mace el-Kazvini, *Sünen-i İbn Mace*, 1. bs (Dar-ü Tavik li'n-neşr ve't-tevzi', 1429), Kitab-ı Fiten, Bab:28.
[32] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*,3:191.
[33] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3:412.

Yine Nîsâbûrî, "…وَلَا تَجَسَّسُوا…/…*gizlilikleri araştırmayın*…" (el-Hucurât 49/12) ayetinin izahı için Peygamber (s.a.v.)'den şu hadisi nakleder: Peygamber(s.a.v.) hutbede şunları söyledi; "*Ey diliyle iman eden, imanın kalbine ulaşmadığı topluluk! Müslümanların ayıplarını araştırmayın! Muhakkak ki Müslümanın ayıplarını araştıran kimsenin Allah da ayıplarını araştırır. Kendi evinin içinde bile olsa ayıplarını ortaya çıkarır*."[34]

1.3.3. Kur'ân'ın Sahabe ve Tabiîn Görüşü ile Tefsir Edilmesi

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde nazil olan ve anlamını herkesin kavrayamadığı ayetler hakkında sahabe Kendisine (s.a.v.) sormak suretiyle anlamadıkları kısımları öğrenmişlerdir. Ayetlerin bir kısmı, bireysel veya toplumsal meselelerle ilgili bir problemi çözme mahiyetinde inmiştir. Söz konusu problemlerin bizzat yaşayanı veya tanığı konumunda bulunup, Kur'ân ayetlerinin nüzul sebebine vakıf olan sahabe, Peygamberden (s.a.v.) sonra söz konusu ayetlerin manasını en iyi bilenlerdir. Hz. Peygamber'in her söz ve fiilini büyük bir titizlikle takip edip bir yanda hafızalarında diğer yanda hayatlarında yaşayarak canlı tutmaya çalışan bir nesildi ashâb. Büyük bir ehemmiyetle korudukları bu bilgiyi kendilerinden sonra gelen tâbiîn nesline yine aynı hassasiyetle de nakletmişlerdir.

Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görme bahtiyarlığına ermemiş fakat onun sahâbîleri ile görüşüp onlardan ilmî mirası devralmış tâbiînin bu ilim zincirinde önemli bir fonksiyon icra ettiklerini müşahede etmekteyiz.

Garâibü'l-Kur'ân tefsirinde zaman zaman sahabe ve tabiinin görüşlerinden istifade edilerek bazı ayetlerin kapalı kalan yönlerini aydınlatan önemli nakillere yer verilmiştir. Birkaç örneğini aşağıya alıyoruz:

Bakara sûresinin 2. ayetinin "…هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" bölümünde geçen "*takva*" kelimesinin tefsirini yapan Nîsâbûrî, kelimenin asıl manasının "*korku*" olduğunu ancak Kur'ân'da kimi yerde "*iman, tevhid, ibadet, tevbe, günahların terk edilmesi, ihlas*" gibi manalara geldiğiyle ilgili bazı ayetleri delil göstererek açıklama yapmaktadır. Ardından Hz. Ali'nin (r.a.) takvayı, "*günah işlemekteki ısrarı terk etmek*

[34] Muhammed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, *Câmiü's-Sahîh* "Kitabü'l/birr ve sılle"(Beyrut: Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), Bab:85/2032.

ve ibadetlerden kaynaklı kendini beğenmişlik ve aldanmayı terk etmek" şeklinde tefsir ettiğini nakleder.[35]

Nîsâbûrî, "…رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ.../... *Ey rabbimiz! Kavmimizle bizim aramızda adaletli hükmünü ver…*" (el-A'râf 7/89) ayetinde geçen "افْتَحْ" emir fiilinin tefsiri hakkında İbn Abbas (öl. 68/687) ile tâbiînden Hasan-ı Basri (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve Süddî'nin (öl. 127/745) "*hüküm ver*" anlamında görüş belirttiklerini dile getirmektedir. Ardından da İbn Abbas'ın bu konudaki ilginç anekdotunu şöyle nakletmektedir: Zî Yezen'in kızının, kocası için " تَعَالَى أُفَاتِحُكَ (أيأُحاكمك) / Gel seninle muhakeme olalım" sözünü işitmeyene kadar bu kelimenin bu manada kullanıldığını bilmiyordum.[36]

Ayrıca "…فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ / *Onlara bir iyilik (bolluk, bereket) gelince…*" (el-A'râf 7/131) ayetinde geçen "الْحَسَنَةُ / *iyilik*" kelimesi ile ilgili İbn Abbas'ın, "*bolluk, hayvanlar, meyveler, rızık genişliği, afiyet, selamet*" şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir.[37]

Nîsâbûrî, Mâûn sûresine adını veren ve son ayette geçen "*mâûn*" kelimesinin, müfessirlerin ortak görüşü olarak; su, tuz ve ateş gibi zengin-fakir herkesin isterken utanma hissine kapılmadığı, aksine vermeyenlerin ayıplanıp yerildiği temel ihtiyaçları ifade eden bir isim olarak tefsir edildiğini nakleder. Bu ortak görüşü belirttikten sonra Ebu Bekir (r.a.) (öl. 13/634), Ali (r.a.) (öl. 40/661), İbn Abbas, Said b. Cubeyr (öl. 94/713), İkrime (öl. 105/723) ve Katade gibi sahâbî ve tabiînin bu kelimeyi "*zekât*" manasında tefsir ettiklerini kaydeder. Ayrıca bu zatların bu görüşlerini teyit etmek için "*mâûn*" kelimesinin namaz kelimesinden hemen sonra kullanılmasını delil gösterdiklerini belirtmektedir.[38]

Nîsâbûrî "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوا عَلَى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ / *De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir*" (ez-Zümer 39/53)

[35] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/138.
[36] Nîsâbûrî, 3:288.
[37] Nîsâbûrî, 3:306.
[38] Nîsâbûrî, 6:574.

âyetinin tefsiri için İbn Abbas'tan (r.a.) şöyle bir nakilde bulunmaktadır: …Mekke halkı "Muhammed, puta tapan ve cana kıyan kimselerin bağışlanmayacağını iddia ediyor. Bizler hem puta tapan hem de cana kıyan kişileriz" şeklinde sözler söyleyince bu ayet indi. Böylece Allah'ın dilemesi halinde tüm günahları bağışlayacağı müjdesi verilmiş oldu. İbn Ömer (öl. 73/693) ise bu ayetin önce Müslüman olup ardından irtidat eden Ayyaş b. Ebî Rebia ve Velîd b. Velîd hakkında nazil olduğunu söylemiştir.[39]

İbn Abbas'tan, "…حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ …/*…onları karada ve denizde taşıdık…*" (el-İsra 17/70) ayetinin tefsiri hakkında, "الْبَرِّ / *kara*" ile at, katır ve eşek cinslerinin kastedildiği; الْبَحْرِ / *deniz*" ile de geminin kastedildiği şeklindeki yorumu aktarılmıştır.[40]

1.3.4. Nîsâbûrî'nin Kur'ân'ı Kendi Görüşüyle Tefsir Etmesi

Nîsâbûrî'nin tefsirinde takip ettiği diğer bir metot da bir ayet hakkında müfessirlerin görüşlerini zikrettikten sonra kendi görüşünü söylemesidir. *Tefsîrü'l-Kebîr*'i özetlediğinde ya da *Keşşâf* veya diğer tefsirlerden bir alıntı yaptığında metinler karşısında hiçbir hususa itiraz etmeden veya herhangi bir değişiklik yapmadan donuk bir tavır sergilememiştir. Aksine Nîsâbûrî'yi bu tür faaliyetlerinde, düşüncelerinde özgün bir tavır sergilediğini, alıntılar üzerinde gerekli her türlü değişikliği yaptığını görüyoruz. Alıntı yaptığı yerlerde bir yanlış gördüğünde bunu dile getirip doğrusunu belirtmektedir. Bir eksiklik gördüğünde bunu tamamlama yoluna gitmektedir. Örneğin *Keşşâf*'tan nakilde bulunurken genellikle; "*Keşşâf'ta şöyle şöyle söylendi."* ya da "*Cârullah* (Zemahşerî) *şöyle şöyle dedi*" dedikten sonra Fahrüddîn er-Râzî'nin bu konudaki tavrını ve varsa eleştirisini dile getirmekte, en sonda da bu iki büyük âlimin görüş beyan ettiği hususta kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Somut bir örnek üzerinden Nîsâbûrî'nin bu yaklaşımını çok daha iyi anlayabiliriz:

"وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ / *Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır.*" (ez-Zümer 39/67) mealindeki ayet için, Zemahşerî'nin, bu sözlerden gayenin Allah'ın azametini betimlemek, yüceliğinin derinliğine vurgu yapmak olduğunu nakleder. Zemahşerî'nin, ayette geçen "*el"* konusunda detaya inmediğini, bunun hakiki veya mecaz anlamda olup olmadığı tartışmalarına girmediğini ifade eder.

[39] Nîsâbûrî, 6:9-10.
[40] Nîsâbûrî, 4:368.

Zemahşerî'nin yaklaşımını temellendirmek için Abdullah b. Mes'ûd'tan (öl. 32/652) nakledilen rivayeti ekler. Ayrıca bu ayetin sebebi-i nüzulü hususunda şu rivayeti aktarır; "bir adam Peygamber'e (s.a.v.) gelerek, "Allah, kıyamet gününde gökleri bir parmak, yeryüzünü bir parmak, dağları bir parmak, ağaçları bir parmak, kara parçalarını bir parmak, diğer tüm yaratıkları da bir parmak üzerinde tutar. Sonra onları sallar ve 'İşte, hükümdar benim!' der." deyince, Resûlullah (s.a.v.) bu sözlere hayret içinde gülerek karşılık verir.' Bu naklin ardından söz konusu ayetin, bu adamın sözlerini tasdik amacıyla inzal buyurulduğunu dile getirmektedir. Zemahşerî'nin, Araplar içinde Arapçayı en iyi bilen kişinin (Peygamber'in sav) bu sözlere tebessümle hayret edişini, "tutma, parmak, sallama" kelimelerinin gerçek manalarını tasavvur etmeksizin mecazi bir mana ile karşıladığını aktarır. Özetle Zemahşerî'nin, bu ayetin başından sonuna kadar Allah'ın açık bir kudret sahibi olduğunu ifade eden manayı düşündüğünü ifade eder.[41]

Nîsâbûrî, Fahrüddîn er-Râzî'nin bir sözü hakiki ya da mecaz manaya döndürmede yaşanan ikilemde tercih konusunun kolay olmadığını ileri sürerek bu konuda Zemahşerî'ye itiraz ettiğini nakleder. Râzî'nin ikinci itirazı ise mecaz mana tercih edilmesi halinde Kur'ân'ın tümünün delil olmaktan çıkması gibi menfi bir durumun söz konusu olacağı iddiasıdır. Râzî'ye göre bu durumda her isteyenin istediği gibi te'vil etme gibi bir olumsuz durum söz konusu olacaktır. Bu tür lafızlar, te'vil edilme yolu kesin olarak belirlenmiş konulardan ise te'vil imkânı olduğu müddetçe hakiki manayı almak mümkün değildir. Şayet bu gibi durumlarda iki mecaz söz konusu ise birisini tercih etmek için mutlaka bir delil gereklidir.

Râzî, "*tutma* (avuçlama), *sağ el"* gibi kelimelerin hakiki manada bu organlara işaret ettiğini ancak aklî deliller, organların Allah için sabit kılınmasını engellediğinden burada te'vile gitmenin zorunlu olduğu görüşündedir. Nassın anlamsız bırakılmaması için bu te'vilin şart olduğunu belirtir. "Şu kişi şunun avucundadır" dendiğinde "şu kişi şunun emri altındadır" te'vili yapıldığı gibi, bu ayette de "bu işin Allah'ın tedbirinde ve her şeyin O'nun emir ve tasarrufu altında olduğu" te'viline gidilir. "وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ / *ellerinin altında bulunan cariyeler"* (en-Nisâ 4/36) ayetinde geçen "*eyman*" sözü, "*emri altında olma*" manasında te'vil

[41] Zehebî, *Et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1:323.

edilmiştir. Ayrıca "هذِهِ الدَّارُ فِى يَدِ فُلاَن وَيُمْنِهِ / bu ev şu kişinin sağ elinde bulunuyor*"* sözü "evin sahibidir" anlamında; **"**فُلاَنٌ صَاحِبُ الْيَدِ / falan adam el sahibidir*"* sözü de "mülkiyet sahibidir" şeklinde te'vil edilir.

Nîsâbûrî iki müfessirin yaklaşımını bu şekilde zikrettikten sonra İmam Fahrüddîn Râzî'nin zikrettiklerini "*usûlî*"; Zamahşerî'nin tuttuğu yolu ise "*beyânî*" bir yol olarak değerlendirir. Cumhurun, bu tür meselelerin çoğunu kişisel yaklaşım ve anlayışa havale ederek hepsini doğru kabul ettiğini ifade eder. Bu şekildeki bir yaklaşım sayesinde Fahrüddîn er-Râzî'nin Zemahşerî'ye itirazının olmadığı sonucuna varır.

Nîsâbûrî'yi bu örnekte olduğu gibi yer yer iki farklı düşüncenin makul gerekçelerini dile getirip, aklî ve ilmî bir değerlendirme yöntemiyle çelişki gibi görülen meseleleri sentezci yaklaşımıyla ve kendine has bir yorumla bir sonuca bağladığını görmekteyiz.[42]

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'nin, ontolojik meseleler ve felsefi düşüncelerle ilgili takip ettiği yol, Râzî'nin takip ettiği ve tefsirinin genelinde özetlediği bilginin bir yansıması şeklindedir. Bununla birlikte Râzî'nin her dediğini onaylamayıp aksine çoğu yerde kendisine itirazda bulunduğunu ve görüşlerini kabul etmediğini görmekteyiz. Buna örnek olarak Râzî, "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ / *Gökyüzü yarıldığında*" (el-İnfitâr 82/1) ayetini, gökbilimcilerin göğün yarılamayacağı ile ilgili öne sürdükleri görüşlerin asılsız oluşuna delil saymaktadır. Ayetin bu konuda delil olduğu görüşüne katılan Nizâmü'l-A'rec, Fahri Râzî'nin bu delili temellendirirken getirmiş olduğu "*cisimler birbirine benzerdir. Birisi için geçerli olan bir kanun diğeri için de geçerli olur. Sufliyat (yer) delinebiliyorsa aynı şekilde gök de delinebilir*." şeklindeki aklî bir önermeyi fayda açısından yetersiz, ikna edicilik yönünden de zayıf bularak eleştirir. Gerekçe olarak da karşıt görüşte olanların bu mantıkî önermenin doğruluğunu teorik olarak kabul etseler bile, yeryüzündeki cisimlerin yırtıldığına ve delindiğine şahit olunduğu halde gök cisimlerinin yırtılması ile ilgili elde somut bir bilginin olmadığını

[42] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/324.

öne sürerek, vakıada gök için yırtılma olayının gerçekleşmesinin olanaksızlığını savunabileceklerini söylemektedir.[43]

Kendi görüşü doğrultusunda yaptığı tefsire diğer bir örnek ise; "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا / *Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin*." (el-Mâide 5/38) ayetini tefsir ederken, hırsızlık konusunun; çalınan şey, çalınma fiilinin kendisi ve hırsızla alakalı olmak üzere üç yönlü ele alınması gereken bir durum olduğunu ifade etmektedir. Nîsâbûrî, konuyu üç açıdan fıkhî bir yaklaşımla inceleyerek geniş bir açıklamada bulunduktan sonra konuyla alakalı delillerini öne sürmektedir.[44]

1.3.5. Kur'ân Tefsirinde Farklı Görüşler Arasında Tercihte Bulunması

Tefsiri ele almada yararlandığı kaynakların zenginliği ve kullandığı metotların ve değindiği konuların çeşitliliği, Nîsâbûrî'nin farklı görüşleri dile getirip bunlar arasında bir tercihte bulunmasını zorunlu hale getirmiştir. Örneğin "… اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ…/…*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*…" (el-Mâide 5/3) ayetinin tefsiri konusunda bu ayetin nüzûlünden önce dinin eksik sayılabileceği yönündeki bir soruya verilen muhtelif cevaplar ve yorumlar bölümünde bir tercihe rastlamaktayız. Kimisi bu ifadeyi, hükmü altında olmayan bir beldeyi eline geçiren bir hükümdarın "şimdi egemenliğimiz tam oldu" demesine benzeterek açıklamaya çalışmıştır. Nîsâbûrî bu örneğin konuya tatmin edici bir cevap olamayacağını, bu sorunun söz konusu örnekte verilen fetihten sonra da geçerliliğini koruduğunu dile getirmektedir. İkinci bir yorum ise buradaki "tamamlama"nın dini açıdan mükellef olunan kaide ve kuralları içerdiğinden dinin tümünü değil de sadece bir kısmını ilgilendirdiği şeklindedir. Nîsâbûrî bu izahatın da yetersiz olduğunu, şeriatın gerektirdiği helal ve haramlar, içtihat ve kıyas gibi dini hükümleri bildiren kuralların bilinmesinin ihtiyaç olduğu halde sonraya ertelenmesinin doğru olmayacağını savunur. Dinin, her dönemin ihtiyaçları için kâmil bir durumda olduğu, risâletin sonunda inen bu ayet ile kıyamete kadar artık nasih-mensuh, ekleme-çıkarma olmadan kıyamete kadar bu hal üzere

[43] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 6:458.
[44] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:587-88.

devam edeceği manasını kabul eden üçüncü görüş, Nîsâbûrî'nin de isabetli gördüğü ve tercih ettiği görüştür.[45]

Garâibü'l-Kur'ân 'da "...اِنْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً / *Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın*" (et-Tevbe 9/041) ayetinde geçen "خِفَافاً وَثِقَالاً / *hafîf ve ağır olarak*" ifadesi hakkında müfessirlere ait farklı yorumlara yer verilmiştir. Bu yorumlar; aile fertleri sayısı açısından az-çok; silah teçhizatı bakımından hafif-ağır; sıhhat açısından sağlıklı-hasta; bedeni olarak cılız-iri; yolculuk açısından binekli-yaya gibi seferde zorluk ve kolaylık sayılabilen durumlar sayılmıştır. Nîsâbûrî ise bu yorumlardan birinin değil, tüm yorumların söz konusu ayetin kapsamına gireceği yönünde görüş belirtmektedir.[46]

Aynı şekilde "...وَاِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَاءِي / *Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum*." (Meryem 19/5) ayetinde geçen "الْمَوَالِيَ / *mevali*" kelimesi hakkında da farklı yorumlar yapılmıştır. İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) bu kelimeyi "varisler" şeklinde tefsir ederken, Mücâhid (öl. 103/721), *"soy (aynı kandan gelen)"* manasını vermiştir. Ebu Salih "*kilale (varisi olmayan)*" derken, Esem *"nesebte kendisine ulaşan amca çocukları"* şeklinde tarif etmiştir. Ebu Müslim ise "çocuk gibi kendisine mirasçı olabilecek pozisyonda olan dost, yardımcı, amca çocuğu, kölenin sahibi" gibi isimleri sıralamıştır. Nîsâbûrî tüm bu yorumlar arasında "kişinin malı, makamı veya kariyeri noktasında kendisinden sonra yerine geçecek kişi" anlamını veren görüşü benimsemiştir.[47]

Bu konuda verebileceğimiz diğer bir örnek ise; "...مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ .../...*Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir*..." (Nûr 24/35) ayetinde geçen "مِشْكٰوة / *mişkat*" kelimesinin tefsiri hakkındadır. Kimisi bu sözcüğün Habeş diline ait olduğunu söylemiştir. İbn Abbas, Ebu Musa el-Eş'âri (öl. 42/662) ve Mücâhid, "kandilin ortasında yer alan ve içinden fitil geçen şey" olarak tarif etmişlerdir. Yine tabiinden Dahhâk (öl. 105/723), "kandilin kendisine asılarak havada tutturulan sağlam halka" olarak tanımlar. Ancak Nîsâbûrî en isabetli görüş olarak

[45] Nîsâbûrî, 2:547.
[46] Nîsâbûrî, 3:473.
[47] Nîsâbûrî, 4:469.

Ferrâ'nın (öl. 207/822), "duvarda bulunan kapalı küçük pencere, mazgal" şeklindeki tanımı tercih etmektedir.[48]

Aralarında çıkan anlaşmazlık yüzünden Hz. Davud'un huzurunda muhakeme olmak için duvarı tırmanarak gelen iki kişinin hikayesi " وَهَلْ اَتٰيكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَۙ / *Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi*." (Sad 38/21) ayetinde haber verilmektedir. Davalaşanlar iki kişi oldukları halde ayetin devamında "فَاحْكُمْ .../...بَغٰى بَعْضُنَا.../...قَالُوا لَا تَخَفْۚ.../...فَفَزِعَ مِنْهُمْ.../...تَسَوَّرُو... بَيْنَنَا..." şeklinde çoğul kalıbıyla bir anlatım söz konusudur. Bu durum için farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre çoğul/cemî, en az iki olarak kabul edilmektedir. Diğer bir görüş ise her iki davalının her birisinin kendi yandaşları ile geldikleri yönündedir. Nîsâbûrî bu iki görüş arasında birincisini tercih etmektedir. Ona göre bu ayette geçenlerin ve konuşanların iki kişi oldukları hususunda ittifak edilmiştir.[49]

1.4. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE FARKLI İLİMLER

1.4.1. Nahiv-Sarf

Nahiv; bir cümle içinde yer alan kelimelerin yerlerini, i'râb açısından durumlarını ve aralarındaki münasebeti ele alan bir ilimdir.[50]

Nahiv ve kırâat arasında doğrudan bir ilişki vardır. Nahiv ilmini ortaya çıkaran büyük oranda Kur'ân'ın biçim ve telaffuzuyla ilgili ortaya konan gayretli çalışmalardır. Nahiv ilmi, ortaya koyduğu kaide ve kuralların doğruluğu için kırâat ilmini dayanak göstermektedir. Bazı dilciler için kırâat, nahiv kaynaklarından biri olup nahiv kurallarını tespit etmede de delil sayılır.[51] Aynı şekilde kırâat ilmi de farklı kırâatlerden sahih ve şaz kırâatleri belirlerken veya kırâatler arasında tercihte bulunurken nahvin kurallarını göz önünde bulundurmaktadır.[52].

[48] Nîsâbûrî, 5:195.
[49] Nîsâbûrî, 5:588.
[50] Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi* (İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 2016), 26.
[51] Avnullah Enes Ateş, *Bakara sûresindeki kırâat farklılığının dilbilimsel analizi (Mütevati ve meşhur kırâatler)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 52.
[52] İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*, 169.

Sarf; kelimelerin şekil açısından durumlarının, nasıl çekildiklerinin bilinmesine yarayan bir bilim olarak tarif edilmiştir.[53] Dil bilimin bir alt dalı kabul edilen sarf ilmi, Arapça ıstılahta Arap dilinde yer alan kelimelerin i'râb ve bina dışındaki biçimsel yönünü ele alıp inceleyen bir bilimdir.[54]

Nîsâbûrî, tefsirinde gerekli gördüğü yerlerde ayetlerin tefsirine yardımcı olacak kelimelerin i'râbını fazla detaylara girmeden sadece tercihe şayan görüşlerden bir veya birkaçını zikretmektedir. Müşkülatlı görünen noktalar hakkında nahiv kurallarına uygun açıklamalar yapmaktadır. Örneğin Bakara sûresinin ilk ayetinde geçen "ذالك / *zalike*" işaret zamirinin muhtemel anlamlara gelebileceğinin izahını yaptıktan sonra bu kelimeyi nahiv açısından ele almaktadır. Kimilerine göre işaret edilen şeyin "*sûre*" olması durumunda "ذٰلِكَ"nin müzekker yapıda gelişi, bu kelimeye sonradan sıfat konumunda gelen "kitap" kelimesine uyumlu bir kullanımın dikkate alınmış olması sebebiyledir. Nîsâbûrî, bu görüşü teyit maksadıyla, "هند ذلك الإنسان" cümlesini örnek olarak getirir.[55] Kelimenin hemen devamında gelen "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ" ifadesinin, mahzuf bir mübtedanın haberi olarak mahallen merfû olduğunu veya öncesinde geçen "فِيهِ" zarfının öne geçmiş haber kabul edilip, "هُدًى"in mübteda kabul edilebileceği yorumunda bulunur. Nîsâbûrî, üçüncü olarak da bu kelimenin "hal" üzere mansûb kabul edilebileceğini, amilinin de ya işaret zamiri olan "ذٰلِكَ" ya da zarf olan "فِيهِ"nin kabul edilebileceğini ifade etmektedir.[56]

Nîsâbûrî, "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ" (el-Bakara 2/4) ayetinde geçen "الَّذِينَ" için; ya "مُتَّقِينَ" kelimesinin sıfatı olarak mevsul ya da övme yerinde kullanılarak mansûb olabileceğini söylemektedir. Üçüncü bir yaklaşım olarak da ya öncesinde bir "أعني / *yani*" veya "هم" veya "أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى" taktir edilerek kendisinden haber verilen bir mübteda olarak merfû konumunda olduğunu açıklamaktadır.[57]

Müellifimiz, "…مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ" (el-Fetih 48/29) terkibinin mübteda ve haberden oluşan bir cümle kabul edilebileceğini söylemektedir. Ardından i'râb ehlinin, önce

[53] Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2009), 41.
[54] Abduhû Racihî, *Tatbikü's-sarfî* (Beyrut: Nehdetü'l-Arabiyye, 1426), 7.
[55] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/135.
[56] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/139.
[57] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/140.

geçen "اَرْسَلَ رَسُولَه" cümlesine atfedilmiş mahzuf bir mübteda olduğunu, "مُحَمَّدٌ" kelimesinin de bu hazfedilmiş mübtedanın haberi kabul edilerek cümleyi "هو محمد" takdirinde gördüklerini ifade etmektedir. Bu görüşe göre "رَسُولُ اللهِ" kelimesi ya "مُحَمَّدٌ" için sıfat ya da atf-ü beyan kabul edilmiştir. Diğer bir görüş ise, "مُحَمَّدٌ" mübteda, " رَسُولُ اللهِ" ya sıfat ya da beyan, "وَالَّذِينَ مَعَهٗ" "مُحَمَّدٌ" için atf; tümünün haberi de "اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ" olarak beyan edilmiştir.[58]

Diğer bir örnek "...لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ اِلٰى نِعَاجِهٖ.../...*Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir*..." (Sad 38/24) ayetinde mastar olan "سُؤَالِ" ikinci mef'ul olan "نَعْجَتِ" kelimesine izafe edilmiş, fail (هو) ve birinci mef'ul hazfedilmiştir. Yani takdir, "لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِهِ إِيَّاكَ نَعْجَتَكَ" şeklindedir.[59]

Nîsâbûrî'ye göre "...وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ / *ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse*..." (et-Tevbe 9/6) cümlesinde geçen "اَحَدٌ" kelimesini fail olarak merfû kılan gizli bir fiil mevcuttur. Açıktan gelen "اسْتَجَار" fiili durumu açıklayıcı "müfessir" konumunda olduğu için "müfesser/açıklanan" konumunda bulunan ilk "اسْتَجَار" fiili açıktan gelmemiştir. Nîsâbûrî hem müfesser hem de müfessir fiilin bir cümlede birlikte yer almasının Arap gramerinde hoş karşılanan bir durum olmadığı bilgisine yer vermektedir. Bu durumda takdir " وَاِنْ اَحَدٌ اسْتَجَارَكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ" şeklinde olur.[60]

Müellif, "...اَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَۙ وَرَسُولُهٗ.../...*Allah ve resulünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur*..." (et-Tevbe 9/3) ayetinde geçen "وَرَسُولُهُ" kelimesinin, haberi hazfedilmiş mübteda olarak merfû okunduğunu aktarır. Yani "وَرَسُولُهُ أَيْضًا" takdir edilir. Diğer bir görüş ise "بَرِيءٌ" ile kastedilen şeye atfedildiği yönündedir. Yani " بَرِيءٌ هُوَ وَ رَسُولُهُ" şeklinde takdir edilir.[61]

Şimdi de *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirinde yararlanılan ilmî disiplinlerden sarf ile ilgili bir örneğe göz atalım: "...لِلْمَلٰٓئِكَةِ.../...*meleklere*..." (el-Bakara 2/30) ayetinin tefsirinde Nîsâbûrî'nin "*melek*" kelimesinin aslını ele alıp, hangi aşamalardan sonra

[58] Nîsâbûrî, 6:153.
[59] Nîsâbûrî, 5:589.
[60] Nîsâbûrî, 3:433.
[61] Nîsâbûrî, 3:431.

son halini aldığını sarf ilmi kurallarına göre izah ettiğini görmekteyiz. Kelimenin aslının, şekilsel olarak hemzenin önde olduğu ve "*risalet*" manasındaki "الألوكة / *el-ülûket*" olduğunu söyler. Kelimenin bu halden "مَأْلَك / *me'lek*" şekline sarf olduğunu/dönüştüğünü, ardından da "ل/*lam*" harfinin öne geçirilerek "مَلْأَك / *mel'ek*" biçimine dönüştüğü; çoğul kalıbının da tıpkı "*şem'el-şemail*"de olduğu gibi "*fe'ail*" vezninde "*mel'ek-melâik*" kalıbında geldiğini söylemektedir. Sonra hemzenin çokça kullanımından dolayı dilde kolaylık olması için kelimenin müfred halinde hemzenin terkedildiğini, harekesinin de "ل / *lam'*'a verilerek "مَلَك / *melek*" şekline dönüştüğünü aktarmaktadır.[62]

1.4.2. Belâgat

Sözlük olarak "ب-ل-غ" kökünden gelen "belâgat" mastar kipinde olup, belirlenen bir hususta hedef edilen şeyin son sınırı, zaman veya mekân açısından nihai yeri anlamındadır.[63] İstilâhî manada ise; anlatılmak istenen şeyin muhatap, zaman ve zemin göz önünde bulundurularak fasih bir şekilde ifade edilmesi olarak tarif edilmiştir.[64]

Nîsâbûrî, ayetlerde yer alan edebî sanatları ele almakta; belâgatin alt başlıklarından sayılan beyan, me'âni, teşbih, istiâre ve mecaz gibi edebi sanatların kullanıldığı ayetlerde bu konularla alakalı gerekli izahlarda bulunmaktadır.

İlk örnek olarak "…مِمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا…/…*Kulumuza indirdiğimiz kitaptan*…" (el-Bakara 2/23) ayetinde "أَنْزَلْنَا / *enzelna*" fiil kalıbının değil de " نَزَّلْنَا/ *nezzelna*" fiil kalıbının kullanılması hakkında Nîsâbûrî edebi açıdan bazı incelikler olduğunu ifade etmektedir. Öncelikle fiil kalıbının kullanılmasıyla, ayetlerin bir yekûn halinde ve bir seferde değil de bölümler halinde, tedrici olarak indiği dolaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Bu ayette fiil kipinin kullanılması sonucu ayetin belâgatindeki ince hikmetleri gösteren başka bir delil ise Furkân sûresinin 32. ayetinde inkarcılara ait; "…وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً / *İnkârcılar,* "*Kur'ân ona bütünüyle bir*

[62] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/213.
[63] Ragıp İsfahânî, *Müfredatü elfazi'l-Kur'ân* (Şam: Daru'l Kalem, 1430), 144.
[64] Elif Yavuz, *Belâgat İlminde Haber ve İnşa (Bakara Sûresi Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

defada indirilseydi ya!" *diyorlar*" şeklinde dile getirilen itirazlara bu ayetle incelikli bir cevap verilmiş olmasıdır.[65]

"أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ / *Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi?*" (el-Fîl 105/1) âyetinde geçen "Fil Vakası" Peygamber efendimizin dünyaya gelişinden önce gerçekleşmiş bir hadise olduğu halde hitapta kullanılan fiil, "أَلَمْ تَعْلَمْ / *bilmedin mi*" değil de "أَلَمْ تَرَ / *görmedin mi*" şeklindedir. Nîsâbûrî bu tercihle ilgili ya tüm görenler muhatap alınarak söylenmiş bir ifade ya da Peygamber efendimizin, tevatür derecesine çıkmış bu hadiseyi görmüşçesine vakıf olduğunu edebi bir şekilde belirtmek amacıyla beliğ bir üslubun kullanıldığı görüşündedir.[66]

Konumuzla alakalı "...يَا بُنَيَّ اِنَّـهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمٰوَاتِ اَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ / *Ey oğlum, (yaptığın iş) gerçekten bir hardal tanesi ağırlığında olsa da, (bu,) ister bir kaya parçasından ya da göklerde veya yer(in derinliklerinde) de bulunsa bile, Allah onu getirir (açığa çıkarır)*..."(Lokmân 31/16) ayetinde "*ye'lemuhullah*" yerine "*ye'ti bihellahi*" ifadesinin kullanımı için Nîsâbûrî güzel bir belâgat nüktesine dokunmaktadır. "يَأْتِ / *bulup getirme*" ifadesi, fiilin failinin hem söz konusu fiillerin işlendiği mekânı bildiği hem de nerede olursa olsun onu meydana çıkarma kudretine sahip olduğu anlamı içermektedir. Müellife göre burada söz konusu manaya işaret etme babından bu ifade kullanılmıştır.[67]

Nîsâbûrî, "...هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ.../...*karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?*.." (er-Ra'd 13/16) ayetinde dikkat çekici bir belâgat örneğine işaret etmektedir. "Zülûmat", "zulmet" kelimesinin çoğuludur. Oysa ayette zulûmat ile karşılaştırılan "nûr" kelimesi tekil kalıpta kullanılmıştır. Nîsâbûrî bu edebî kullanımda dalalet yollarının çokluğuna, hak yolun ise tek (İslam) olduğuna beliğ bir ifade ile vurgu yapıldığını ifade etmektedir.[68]

" وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا فَاِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ / *Kim Allah'ı, peygamberini ve iman edenleri velî edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir*." (el-Mâide 5/ 56) ayetinin ilk bölümünde galip gelecek olanların

[65] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/192.
[66] Nîsâbûrî, 6:566.
[67] Nîsâbûrî, 5:426.
[68] Nîsâbûrî, 4:150.

sıfatları; "*Allah'ı, Peygamberini ve müminleri dost edinenler*" şeklinde sıralanmaktadır. Müellif ayetin devamının, asıl vurgunun yapıldığı ve başta geçen "مَنْ / *men*" şart edatının cevabı hükmünde olduğunu belirterek, normal beklentinin ayetin "هُم الْغَالِبُون" şeklinde devam etmesidir. Ancak sıfatları sayılan ve galibiyete ulaşacakları söylenen bu topluluğa artı bir değer vermek için zamir yerine önce zahir isim getirilmiştir.[69]

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاۤءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۗ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًاۗ وَسَاۤءَ سَبِيْلًا" / *Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur*" (en-Nisâ 4/22) ayetinin sonunda söz konusu edilen fiilin işlenmesinin yerilmesi üç ayrı sıfat (فَاحِشَةً, مَقْتاً ve سَاءَ سَبِيلاً) ile ifade edilmiştir. Nîsâbûrî, bu ifadelerin edebî bir üslupla çirkinliğin üç mertebesine değindiğini söylemektedir. Bu üç çirkinlik; aklî çirkinlik, şer'î çirkinlik ve örfî çirkinlik olarak sayılmıştır. Ayette geçen "فَاحِشَةً", aklî çirkinliği ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü babanın eşi, anne gibidir. "مَقْتاً"kelimesi ile şer'î çirkinlik ifade edilmiştir. "سَاءَ سَبِيلا" ise gelenek ve örfî olarak çirkin sayılan davranışları ifade etmektedir.[70]

1.4.3. Kelâm

Kelâm sözlükte; "konuşma, söz" ve "yara, kesik" şeklinde iki anlama sahip bir kelimedir.[71] Kavram olarak kelâm için yapılan tüm tanımların özet tarifi şöyledir: "Kelâm; İslâm dininin iman esaslarını ve amellere ilişkin temel ilkeleri naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir."[72]

Nîsâbûrî'nin, tefsirinde yer yer kelâmî meselelere girdiğini de görüyoruz. Ehli sünnet mezhebi ve diğer mezheplerin görüşlerini yine bu mezheplerin öne sürdükleri delillerle birlikte ele almaktadır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet mezhebini destekleyecek, görüşlerini teyit edecek bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Muhalifleri tarafından ehli sünnetin görüşlerine yapılan itirazları da reddetmektedir.

---

[69] Nîsâbûrî, 2:607.
[70] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/380.
[71] Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), "Arapça-Türkçe sözlük", 770.
[72] Emine Yarımbaş, "Kelam İlminin Tanımı Üzerine", *Kelam araştırmaları dergisi* 2/1 (2004), 79.

Örnek olarak; "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَۚ وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ اٰذَانِهِمْ وَقْراًۜ / *Onlardan seni (Kur'ân okurken) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar*." (el-En'âm 6/25) ayeti ile ilgili şunları söylemektedir: Bu ayette, insanı imandan çeviren ve insan ile kalbi arasına perde koyanın sadece Allah olduğu yönünde bir delil var. Mu'tezile bu ayeti zahiri olarak icra etmenin ve mana vermenin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre bu şekilde zahir bir anlamı doğru kabul etmek, kafirlerin iddialarını haklı çıkaracak bir delili savunmak demektir. Bu durumda haşa Allah (c.c.), kulu imandan çevirmiş, kendisiyle kalbi arasına perdeyi koymuş olur. Böyle bir mana verildiğinde aciz olan biri için teklif durumu söz konusu olur. Ayrıca Bakara sûresi 88. ayet mealinde geçen kafirlere ait "*bizim kalbimiz zaten örtülüdür"* sözlerinin yerilmemesine neden olur. Mu'tezile, tüm bu nedenlerden dolayı bu ayetin te'vil edilmesinin gerekliliğini savunur. Nîsâbûrî, Mu'tezilenin öne sürdüğü beş delili dile getirdikten sonra bu delilleri çürüten ifadelere yer vermektedir. Mu'tezile mezhebinin yanlış olduğunu iddia edip ehli sünnetin görüşünü doğrulama babından bazı görüşler dile getirmektedir.[73]

1.4.4. Kırâat

Nîsâbûrî tefsirinde kırâat konusu çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır. Bakara sûresi örneğinde *Garâibü'l-Kur'ân*'da kırâat farklılıklarını ele alacağımız üçüncü bölümümüzde, "*ferşî*" ve "*usûlî*" farklılıklar şeklinde iki temel başlık altında yer alan alt başlıklar ve kırâat farklılıkları örnekleriyle detaylı bilgiler verilecektir. Bu farklılıkların isnatları ve hüccetlerinin yanı sıra farklı müelliflerin bu konudaki yaklaşımları ve görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde sunulacaktır.

Burada Nîsâbûrînin yararlandığı temel ilimler açısından kırâatın konum ve önemi, kırâatin tanımı, çeşitleri ve kırâatle ilgili bazı temel kavramları ele almaya çalışacağız. Bu bilgilerin, üçüncü bölümde ele alacağımız Bakara sûresinde kırâat farklılıkları konusu için bir hazırlık görevini göreceğine inanıyoruz.

[73] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 3:64.

1.4.4.1. Kırâatın Tanımı

Sözlükte kırâat; "ق-ر-أ" harflerinden meydana gelen "okuma" fiilinin mastarıdır. "قِرَائَة / kiraetün" mastarı, "فِعَالَة / fialetün" vezninde gelmiştir. Asıl olarak "قرأ" fiilinin mastarıdır. "Kırâat" ise, "kiraet"in çoğuludur. Bu lafız kimi yerde "toplama" yani bir şeyi bir şey ile bir araya getirme, ekleme anlamında kullanılmıştır. Örneğin "النَّاقَةِ جَنِينًا وَمَا قِرَائَة / *rahmi cenin ile bir araya gelmedi*".[74] Bazen de "tilâvet" manasında kullanılmıştır. Yazılı olan kelimeleri seslendirmek demektir. Örneğin, "قرأت الكتاب / *kitabı okudum*" yani "*onu tilâvet ettim*" anlamındadır. Tilâvet, "kiraet" olarak isimlendirilir. Çünkü konuşulan kelimenin bir araya getirilmesi için harflerin sesleri zihinde bir araya getirilir.[75]

Istılâhî manada "kırâat"; Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağı ve bu hususta ki farklılıkları nakleden kişiye dayandırarak ele alan bir ilim olarak tarif edilir. Kırâat; Allah'ın, kulları için Kur'ân okumada kolaylık ve hafiflik olarak müsaade ettiği, ses ve dil açısından ortaya çıkan bir ilimdir.

Kırâatin kavramsal anlamı ile ilgili olarak âlimlerin farklı tanımları olmuştur. Onlardan birkaç tanesini zikretmeye çalışalım:

Zerkeşî'ye (öl.794/1392) göre; harflerin yazılışı veya şekillerindeki hafiflik, ağırlık ve bunların dışındaki konulardan doğan vahiy lafızlarının göstermiş olduğu değişkenliktir.[76]

İbn Cezerî'ye (öl. 833/1429) göre kırâat; nakledene nispetle Kur'ân lafızlarını ifade eden ve ihtilaflarını bildiren ilimdir. Bu tanımın kapsamına şâz, meşhur ve mütevâtir kırâatlerin tümü girmektedir. Zira nakledene nisbet edilen kırâatler ya mütevâtir, ya meşhur ya da şazdır.[77]

İmam Kastallânî'nin (öl. 923/1517) tarifi ise şöyledir; kırâat ilmi, Allah'ın kitabını nakledenlerin ittifakı veya lügat, i'râb, hazf, ispat, hareke, sükûn, fasl, vasıl,

[74] "Mu'cemü'l-vasît" (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd Devliyye, ts.).
[75] "Mu'cemü'l-vasît" (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûkü'd-Devliyye, t.y.), 722.
[76] Ganim b. Abdullah b. Süleyman Ganim, *Tercihatü'z-Zerkeşî fî ulumi'l-Kur'ân* (Daru Kunuzi İşbiliya Li'n-Neşri ve Tavzii, 1430), 221.
[77] Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncîdü'l-mukrîn ve mürşîdü't-talibîn* (Kahire: Darü'l Afaki'l Arabiyye, 1431), 39.

ibdâl gibi hususlarda duydukları şekilde tatbik etmeleridir. Ya da başka bir ifadeyle nakledenlerin ittifakı veya lügat, i'râb , hazf, ispat, fasl ve vasıl hususlarını nakletme açısından ittifak etmeleridir. Ya da nakledene nispetle Kur'ân kelimelerini ifade etmede var olan ihtilafları bildiren bir ilimdir.[78]

Taşköprüzade'ye (öl. 968/1561) göre; mütevâtir ihtilaflara göre Allah'ın kelamının nazmını ve şekillerini bildiren ilimdir. Ve yine meşhur derecesine ulaşmış ama mütevâtir olmayan ihtilaflardan bahseden ilimdir.[79]

Dimyâtî el-Bennâ'ya (öl. 1117/1715) göre kırâat; Kur'ân'da yer alan hazf, isbât, hareke, sükûn, fasl, vasıl ve benzeri işitsel anlamdaki değişiklikler hususunda nakledenlerin ittifak ve ihtilaflarını bildiren ilimdir. Ya da Kur'ân kelimelerinin okunuş şekli ve nakledenlere dayandırılan ihtilaflardır.[80]

Zürkânî (öl. 1367/1948) ise kırâat ilmini; kurrâ imamlarının rivâyet ve tarikleri aynı olmakla birlikte Kur'ân okuyuşlarının gerek harfleri seslendirmede olsun gerekse de harflerin şeklinde olsun diğer imamlardan farklı olarak okumaları şeklinde tanımlar.[81]

1.4.4.2. Kırâatte Nitelik Açısından Okuma Farklılıkları

Hz. Peygamber döneminde vahye dayandırılarak verilen yedi harf ruhsatı[82] kırâat farklılığının temel dayanağını oluşturmaktadır. Ahruf'ü Seb'a hadisleri ışığında kırâat farklılıklarının vahye dayandığı görüşü kırâat ilmi çevresinde makbul olan asıl görüştür. Bununla birlikte farklı lehçeler ve müdrec diye tabir edilen, sahabenin ellerinde bulunan nüshalara yaptıkları eklemeler[83] de bu farklılığın temel nedenleri arasında sayılmıştır.[84] Sonuç olarak kırâat farklılıklarının kaynağı ile ilgili ortaya atılan

[78] Kastallânî, *Letaifü'l İşarat Li Fünuni'l Kırâat*, 355.
[79] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât*, 1:27.
[80] Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani ed-Dimyâti el-Bennâ, *İthafü füdelâi'l-beşer fî kirâati'l erbaati'l-aşer* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1419), 6.
[81] Zürkânî, *Menahilü'l İrfan*, 336.
[82] Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Şam: Daru İbni Kesir, 1423), 1276; Tirmizi, Sünen, kırâat 11(V, 195-2944, H)
[83] Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları* (İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), ts.), 108.
[84] Necati Tetik, *Başlangıçtan 9. hicri asra kadar kırâat ilminin ta'limi* (İstanbul: İşaret), 73.

görüşleri; vahiy, farklı Arap lehçeleri, kırâat konusunda yetkin âlimlerin içtihadı ve yedi harf şeklinde özetleyebiliriz.[85]

Tefsir için kırâatin önemi konusuna daha önceki bölümlerde özetle değinmiştik. Kırâat farklılıkları, Kur'ân okumada kolaylık sağlama gibi önemli bir hikmeti haiz olmasının yanı sıra, kapalı bazı ayetlerin manalarının anlaşılmasında ve fıkhi hükümler elde etmede temelde çelişki ve zıtlık olmadan farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına vesile olması yönüyle de önemlidir.[86] Böylece hem Kur'ân'ın okunuşunda farklılık ve zenginlik ortaya çıkmakta hem de derin ve iç içe geçmiş manalar ihtiva eden Kur'ân'ın mu'cizevi anlam yönü gözler önüne serilmiş olmaktadır.[87]

Kırâatteki okuma farklılıkları manaya etki eden "*ferşî farklılıklar*" ve anlama etki etmeyen "*usûlî farklılıklar*" şeklinde iki grupta ele alınmıştır.[88]

1.4.4.2.1. Ferşî Farklılıklar

Sözlük anlamı "yayma, serilme" olan "ferş" kelimesinin ıstılâhî manası; kırâatte sadece bir kurala tabi olmayıp birkaç şekilde okunabilen kelimelerin gramatik hallerini anlatan bir kavramdır. Bazıları "*usûl*" kavramının karşıtı olarak kullanımından dolayı "*füru'"* kelimesini de kullanmışlardır.[89] Ferşî farklılıklar başlığı altına giren kırâat farklılıkları, Kur'ân'ın geneline yayılması sebebiyle "*ferş*" kavramı ile ifade edilmektedir.

Bu bölümde yer alan okuma farklılıklarının kapsamına; takdim-tehir, hazf-isbat ve i'râb gibi sarf ve nahiv konularını ilgilendiren türdeki kırâat farklılıkları girmektedir.[90] Anlama etki eden tüm kırâat farklılıkları bu türdeki farklılıklardır. Buna

[85] Hacı Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet, 2017), 105.
[86] İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 2018), 118.
[87] Abdurrahman Çetin, *Kur'ân'ı Kerim'in indirildiği yedi harf ve kırâatler* (İstanbul: Ensar, 2010), 192.
[88] Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu*, 132-133.araf
[89] İbrahim b. Sâid Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat* (Riyad: Dar'ül-Hadâre Li'n-Neşrî ve't-Tevzîi, 1429), 86-87.
[90] Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, 118.

karşın ferşî farklılıkların tümünün anlama etkisi olduğu söylenemez. Bu farklılıkların bir kısmı anlama etkisi olmayan fonetik/telaffuz ile ilgilidir.

1.4.4.2.2. Usûlî Farklılıklar

Müfredi "*asl*" olan kelimenin kavramsal manası; hükmü genel olup bir tek yönteme dayanan okuma kaideleridir. Bu kavram için "*yol*, *mezheb*" gibi kelimeler de kullanılmaktadır.[91]

Usûl farklılıkları bir kırâat imamının, Kur'ân'da geçen tüm yerlerde aynı kaide üzerine okuması şeklinde anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir kırâat imamının Kur'ân'ın genelinde aynı tarz üzere okuduğu, sûreden sûreye değişkenlik arz etmeyen kaideler anlamındadır.[92] Bu tür farklılıklar, ayetlerin manaları üzerinde herhangi bir etkileri olmayıp, kelimelerin telaffuzunda meydana gelen med miktarları, ğunne, idğâm-izhâr-ihfâ, tahkîk, teshîl, tahfîf, cehr-hems, imâle vb. fonetik/ses ile ilgili farklılıklardır.[93]

Anlama etki etsin veya etmesin tüm kırâat farklılıkları, bunlarla ilgili rivayetler ve yorumlar birçok tefsir eserinde yer aldığı gibi tezimizin üçüncü bölümünde geniş bir şekilde ele aldığımız örneklerde de görüleceği gibi Nîsâbûrî'nin tefsirinde de geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu tespit, tefsir için sadece manaya etki eden kırâat farklılıklarıyla ilgili olduğu iddiasının tümüyle isabetli olmadığını göstermektedir. Çünkü Kur'ân'ın mucizeliğinin önemli bir yönünü ifade eden belâgat, söz konusu usûl farklılıkları başlığı altında ele aldığımız kırâat farklılıklarına dayanmaktadır. Bu anlamda usûl farklılıklarının ayetlerin manasına etki etmediği gerekçesiyle çoğu çalışmada neredeyse üzerinde durulmayacak bir konu şeklinde yüzeysel olarak değinilmesi bize göre eksik bir yaklaşımdır. Kur'ân kırâatlerinin, manaya etki eden ve etmeyen tüm vecihleriyle bir bütün olarak önemsenmesi ve ele alınması gerektiğine inanıyoruz.

---

[91] Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*, 27.
[92] Rıfat Ablay, *Meryem Sûresinin Kırâatler Yönünden İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 51.
[93] Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, 118.

1.4.4.3. Kırâat Çeşitleri

Kırâat ilmi, mustakil bir disiplin olarak teşekkül ettiği süreç sonunda sıhhat açısından "*kabul edilen/makul*" ve "*kabul edilmeyen/merdûd*" şeklinde iki temel kategoriye ayrılmıştır. Şimdi bunları başlıklar halinde ele almaya çalışacağız.

1.4.4.3.1. Makbul Kırâatler

Makbul kırâatin açık bir şekilde belirlenmesi için ilk önce onun kuralını, kapsamını ve hükmünü belirlemek ve tanımlamak gerekir. Bir kırâatin makbul sayılması için; senedi sahih, ihtimal dahilinde de olsa Osman Mushaflarının birine -resim, şekil- olarak uygun ve Arapça dil yapısına ters düşmemiş olması gerekir.[94] İbnü'l-Cezerî *Tayibetü'n-Neşr* adlı eserinde bu tanımı nazım olarak şöyle ifade etmiştir:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالًا يَحْوِى

وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَالْقُرآن فَهَذِهِ ثَلَاثَةُ الْأَرْكَان[95]

Nahiv (gramer) kuralına uygun olan, ihtimal de olsa Mushaf resmine uyan

Ve sahih bir isnada dayanan, Kur'ân'dır şu üç temel erkânı barındıran.

Makbul kırâati diğerlerinden ayırmak için ulema kural ve ölçü koymada çok hassas davranmışlar ve çok çabalamışlar. Kaynaklarda makbul kırâat için ilk kural koyan ve bunun hakkında ilk konuşan kişi olarak İbn-i Mücâhid'in (öl. 324/936) adı geçmektedir.[96] Onun ardından İbn-i Haleviye (öl. 370/981), Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Şâme (öl. 665/1266), el Kevaşî (öl. 680/1281) ve en son olarak İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) isimleri geçmektedir. Bu dönemden sonra durum istikrara kavuşmuş ve konulan kurallar günümüze kadar gelmiştir.

---

[94] Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne 'an-me'âni'l-kirâe* (Kahire: Darü'l Ulûm, ts.), 51.
[95] Muhammed b. Muhammed Ed-Dımeşkî İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fî kıraâti'l-aşr* (Kahire: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 1/2.
[96] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:36.

Konulan bu kurallara toplu bir şekilde bakıldığında kanaatlerin üç ayrı noktada toplandığı görülmektedir.

1.Senet Kuralı: Âlimler, makbul olan bir kırâatin isnadının sahih olmasını şart koşmuşlardır. Kırâatin sahih olmasının şartı olarak isnadın sahih olmasına azami dikkat edilmiştir. Bundan dolayı ilk önce nakletme hususunun sabit olması dikkate alınmış, ardından diğer şartlar göz önünde bulundurulmuştur.

Bazı âlimler tevâtürü, bazıları da tevâtür ve şöhreti, bazıları da tevâtür, şöhret veya ahad da olsa şöhret derecesine ulaşmayı şart koşmuşlar.[97]

2.Yazı/ Yapıt/ Model Kuralı: Âlimler, kırâatin kabul olması için Hz. Osman mushaflarından (ihtimal da olsa) birine uygun olmasını lüzumlu görmüşlerdir. Zira kırâatin bu mushaflara uygun olması ya sarih bir şekilde ya da muhtemel ve mukadder bir tarzda olur. Örnek olarak; "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ / *maliki yevmiddin*" ayetinde "مَالِكِ" kelimesi "elifsiz" olarak "مَلِكِ / *meliki*" okunmuştur. Bu okuyuş şekli mushafın hattına açık bir şekilde uygundur. "مَالِكِ / *mâliki*" şeklinde okunması da Mushaf hattına uygundur ancak bu uygunluk sarih değil, mukadder bir şekildedir.

3.Arapçaya Uygun Olma Kuralı: Ulema, aynı şekilde kırâatin kabul olunması için herhangi bir tarzda Arapçaya uygun olmasını şart koşmuşlar. Bu uygunluk ister üzerinde açık bir şekilde icma yapılmış olsun, ister ihtilaflı olsun fark etmez. Örneğin, "فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ / *Onun için yaratanınıza tövbe edin*" (el-Bakara 2/54) ayetinde geçen "بَارِئِكُمْ" kelimesinin hemzesini İbn Kesîr (öl. 774/1373), Nâfi' (öl. 117/735), Âsım (öl. 127/745), İbn-i Âmir (öl. 118/736), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) kesreli okumuşlar. Arapçada meşhur kırâat budur. Öte yandan Dûrî (öl. 248/862 [?]) ve Sûsî (öl. 261/874), Ebû Amr'dan (öl. 154/771) "بَارِئْكُمْ"ün hemzesinin sakin ve harekesinin ihtilâs ile okunduğunu rivayet etmişler. Ancak bu ikinci tarz kırâat birincisine göre daha az meşhurdur. Bu kurala göre her iki okuyuş da sahih ve makbuldür.[98]

Kırâatin Arapçaya uygun olması ilkesinden, Arapçanın Kur'ân'a hâkim olduğu kastedilmemektedir. Bununla birlikte Kur'ân, Arapça nazil olmuştur. Kur'ân'ın,

[97] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:36.
[98] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât,* 1:37-38.

üzerinde ittifak edilmiş Arapça dil kuralına muhalefet etmesi beklenmez. Bunun anlamı, gramercilerin sözlerini Kur'ân'a hâkim kılmak değildir. Tam tersine Kur'ân'ın, dil kuralına göre rehberlik etmesidir. Fakat bir kırâatin hem dil kuralına hem de Mushafın yazımına uygun olması elbette ki isnadı bize ulaşan diğer kırâatlerden daha sahih ve daha kuvvetlidir.

Makbul kırâatler başlığı altına Mütevâtir kırâatler, Meşhur kırâatler ve Ahad kırâatler girmektedir.

1.4.4.3.1.1. Mütevâtir Kırâat

Sözlük anlamı olarak tevâtür; peş peşe, arka arkaya, ardı sıra izleme manasındadır. Mütevâtir ise, peş peşe gelme anlamındadır. Allah (c.c.) Kur'ân'da "ثُمَّ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَآ / *Sonra biz arka* arkaya *peygamberlerimizi gönderdik"* (el-Mü'minûn 23/44) buyurmuştur. Araplar, " جائت الخيول تترا / *atlar peş peşe/art arda geldiler*" şeklinde ifade ederler. Burada "تترا" kelimesi "*parça parça, peş peşe*" anlamındadır. Kurrânın ıstılâhında ise; yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir toplum tarafından nakledilen kırâatlerdir.[99] Okunan Kur'ân ayetlerinin çoğu bu türdendir. Daha önce geçtiği gibi ittifakla bu tür kırâatler Kur'ân sayılmıştır.

1.4.4.3.1.2. Meşhur Kırâat

"Şöhret", lügat anlamı olarak, "açığa çıkmak, vuzuha kavuşmak" demektir. "el-meşhure", "ش, ه, ر" maddesinin ismi mef'ulü olup "açık" anlamında kullanılmıştır. Araplar, "falan kişi şöhretli bir konumdadır" derken "falan adam bayrak gibi açık bir konumdadır" manasını kastederler.[100]

Terim anlamı ise, senedi sahih olup tevâtür derecesine ulaşmayan; Arap diline ve mushaf şekline uyan, kurrâya göre şâz ve yanlış olmayan kırâat şeklidir.[101] Bu tür için örnek olarak, "...مَّا اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ" (el-Kehf 18/51) ayetinde geçen "اَشْهَدْتُّهُمْ" kelimesindeki mütekellim zamiri "تُ/*tü*" yerine "مَّا اَشْهَدْتَّهُمْ / *ma eşhettehüm*" şeklinde muhatab "تَ/*te*" ile kırâat edilmesi gösterilebilir. Ayrıca " وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً" (el-Kehf 18/51) ifadesinde ismi fail kalıbıyla okunan "مُتَّخِذَ / *müttehiz*" yerine

[99] Bâzemûl, *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1413, 110.
[100] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât*, 1:42.
[101] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1429), 1/166. Bazemül, Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm, 110.

ismi mef'ul kalıbı olarak "مُتَّخَذَ / *müttehez*" şeklinde "خ"yı fethalı okuyan kırâat örnek verilebilir. Verilen bu iki kırâat örneği Ebû Câ'fer el-Medenî'ye (öl. 130/747-48) aittir. Bu tür kırâatler de ittifakla Kur'ân sayılmıştır.[102]

1.4.4.3.1.3. Âhâd Kırâat

Lügat olarak, "احد / *ehed*" kelimesinin çoğulu olup "و-ح-د" kökünden türetilmiştir. "*Birlik, teklik*" anlamına gelir. Örnek olarak " قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ / *de ki Allah birdir"* (el-İhlâs 112/1) ayetindeki kullanım bu manadadır.

Terim olarak ise; senedi sahih olmakla birlikte, Hz. Osman mushafı resmine ihtimal de olsa uymuş olma ve Arapça dilbilgisi kurallarına uygunluk maddelerinden birisine veya her ikisine muhalif olan ancak bu muhalefet şöhret derecesine ulaşmayan kırâat şeklidir. Senedi sahih olup Mushaf resmine muhalif olan kırâat için, Cehderî ve İbn Muhaysin'in "مُتَّكِـِٔيْنَ عَلٰى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ" (er-Rahmân 55/76) ayetini çoğul olarak "رَفاَرِيف" ve "عَبَاَقِير" şeklinde okumaları örnek verilebilir.[103]

Senedi sahih olup Arapça kuralına uymayan âhâd kırâate ise; "وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ" (el-A'râf 7/10) ayetinde geçen "مَعَايِشَ / *me'âyiş*" kelimesindeki "ي/*ya*" harfi yerine hemze getirilerek "مَعَائِشَ / *me'âiş*" şeklindeki okuyuş örnek verilebilir.[104]

Özet olarak ahad kırâat; senedi sahih olup, Arapça dil kuralına uygun ise Mushafa muhalif olsa da makbul olan kırâattir. Fakat senedi sahih veya zayıf olup, Arap dil kurallarına uygun olmayan kırâat resm-i mushafa uygun olsa bile kabul edilmez.

Mütevâtir ve Meşhur kırâatler ittifakla Kur'ân sayılmıştır. Namazda okunur, onlarla ibadet edilir. Meydan okuma ve aciz bırakma hususunda örnek getirilir ve onu inkâr edenin küfrünün sabitliğine delil olur. Âhâd kırâatlere gelince; Arapça diline uygun, şâz ve illetli olmayan, isnadı sahih olan fakat Mushaf resmine uygun olmayan ahad kırâat makbuldür. Ahad olduğu için okunmaz, icmaya aykırı olup sıhhatine kesin

[102] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:42.
[103] Suyûtî, *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* 1/167.
[104] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:43.

bir şekilde karar verilmediği için Kur'ân olarak tilavet edilmez, onu inkâr eden de kafir olmaz.[105]

1.4.4.3.2. Merdûd Kırâatler

Makbul kırâatlerin şartlarını taşımayan tüm kırâatler reddedilmiştir. Makbul kırâatler için geçerli olan üç şartın bulunmadığı durumlarda meydana gelir. Yani senedi sahih olmayan tüm kırâatler sıhhat şartını taşımadığı için merduttur. Örnek olarak Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711), "*mâliki yevmiddin*" yerine "*melike yevmiddin*" şeklinde okuması sayılabilir. Bu konuda İbnü'l-Cezerî, makbul kırâat şartları olarak sayılan üç şarttan birisinin gerçekleşmediği durumlarda bu kırâatin zayıf, şâz veya bâtıl olarak kabul edileceğini söyler. Bu özellikteki kırâatler ister yedi kırâat imamına ya da onlardan daha büyük imamlara nispet edilsin fark etmez. Bu hakikat halef ve selef âlimlerinin yanında bu şekildedir. Bu görüşü savunanlar Ebû Amr (öl. 154/771), Osman ed-Dânî (öl. 444/1053), Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045), Ebû'l Abbas Ahmet b. Ammâr el-Mehdevî (öl. 440/1048-49?) gibi zatlardır.[106]

Hz. Osmân mushafına ihtimal de olsa uymayan, Arapçanın kurallarına uygunluk arz etmeyen ya da anlam açısından makbul kırâatlerden birine ters düşen kırâat merdûd sayılmıştır. Osman mushafı şekline ters düşen kırâat olarak İbn-i Mes'ud'un (r.a.) "اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَة" (Yâsîn 36/53) ayetindeki "صَيْحَةً" kelimesinin yerine "زُقْيَةً"kelimesini getirerek "اِنْ كَانَتْ اِلَّا زُقْيَةً وَاحِدَة" şeklinde okumasını örnek verebiliriz.

Arapça dil kurallarına uymayan kırâat için de İbn Bekkâr'ın (öl. 256/870) Eyüp'ten, onun da İbn Âmir'den (öl. 118/736) naklettiği "وَاِنْ اَدْرِي اَقَرِيبٌ" (el-Enbiyâ 21/109) yerine, "*ي/ye*" harfini fethalı olarak "وَاِنْ اَدْرِيَ اَقَرِيبٌ" şeklinde okuması örnek verilebilir.

Mana açısından kaçınılması gereken kırâat ise Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720) ve Ebû Hanife'ye (öl. 150/767) nispet edilen "اِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَؤُا" (Fâtır 35/28) ayetinde "lafzatullah"ın fail yapılarak merfû okunmasıdır. Bu konuda farklı yorumlar yapılmıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144), lafzatullahın fail olarak merfû okunması

[105] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:39-40.
[106] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/9.

durumunda "يَخْشَى / *korku*" kelimesi için gerçek manasının dışında bir kullanım söz konusu olduğunu ifade eder.[107] Aynı konuya temas eden Nîsâbûrî buradaki "يَخْشَ" kelimesinin gerçek anlamı olan "*korku*" manasının dışında, isti'are yapılarak "*değer vermek, yüceltmek, kıymetli görmek*" anlamında kullanıldığını söylemektedir.[108]

Arapça dil kurallarına uymayan ahad kırâatlerden şâz, müdrec ve mevzû kırâatler, merdûd kırâatin kapsamına giren kırâat çeşitleridir. Bu çeşitlere kısaca değinmekte fayda görmekteyiz.

1.4.4.3.2.1. Şâz Kırâat

"Şüzûz" kelimesi lügat olarak "ش-ذ-ذ" harflerinden türetilip, "tek, nadir, aslına muhalif olan" demektir. Araplar "شَذَّ الرَّجُلُ مِنْ صَدِيقِهِ / *adam arkadaşından ayrıldı*" şeklindeki ifadelerinde geçen "شَذَّ" sözcüğü bu anlamda kullanılmıştır. Yine Arapların "شَذَّ عَنْهُم / *o cumhurdan ayrıldı*" ifadesi de bu anlamdaki kullanıma örnektir.

"Şâz kırâat" terim olarak; senedi sahih olmayan ya da Mushaf resmine muhalif olan veya Arap dilinin kuralına uymayan kırâattir. Ebû's-Semmâl (öl. 160/777) ve İbn Sumeyfi' (öl. 90/709) gibi güvenli olmayanların; "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ" (Yûnus 10/92) ayetindeki "نُنَجِّيكَ / *nüneccîke*" kelimesini "نُنْجِيكَ / *nünehhîke*" şeklinde okumaları şâz kırâat için örnek verilebilecek kırâatlerdir. Daha önce denildiği gibi resm-i mushafa muhalif ve Arap dili kuralına uymayan kırâatler ibadet niyetiyle okunmaz. Çünkü bu okuyuş tarzı bize güvenilir yollardan ulaşmamıştır.[109]

1.4.4.3.2.2. Müdrec Kırâat

Sözlükte "د,ر,ج" kökünden türetilmiş, ismi mef'ul kalıbında bir kelimedir. "*Yerleştirilmiş, kapsamına alınmış*" anlamalarında kullanılır. "اَدْرَجْتُ الشَّيْئَ فِى الشَّيْئِ / *bir şeyi bir şeye girdirdim, onun kapsamına aldım*" anlamına gelir.

Terimsel anlamı ise, tefsir veya başka bir gaye ile Kur'ân kelimeleri arasında fazlalık olan ibarelerdir. Başka bir deyişle tefsir amacıyla kırâate ilave olunan kırâat şeklidir. Buna, Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın (r.a.) "وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ" (en-Nisâ 4/12) ayetinin

---

[107] Muhammed bin Ömer bin Muhammed ez-Zemahşeri, *Keşşaf* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2009), 3/593.
[108] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/515-516.
[109] Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşki İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut-: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 2/14.

sonuna "مِنْ أُمٍّ / *min ümmin*" ifadesini müdrec/fazlalık olarak yerleştirmesi örnek gösterilebilir. Bu çeşit okumalar kırâat olarak kabul edilmemiş, onu okuyan râvisine nispet edilmiştir.[110]

1.4.4.3.2.3. Mevzû Kırâat

"Mevzû" kelimesi sözlükte, "ع, ض , و" kökünden türetilip "*farklılık, başkalık, benzememe*" anlamlarına gelir. "قِرَاَئَةٌ مَوْضُوعَةٌ / رِوَايَةٌ مَوْضُوعَةٌ / *mevzu kırâat / mevzu rivayet*" bu anlamda kullanılan ifadelerdir. Aynı zamanda "düşük, hafif, azalma" anlamlarına da gelir. "رِوَايَةٌ مَوْضُوعَةُ الرُّطْبَةِ / *rütbece düşük rivayet*" bu anlamda kullanılmıştır.

Terim anlamı; asılsız, bir şekilde söyleyene nispet edilen, mutlak surette senedi olmayan, yalan, uydurulmuş, sanal, bir şekilde rivayet edene iftira edilmiş kırâattir. Bu türden kırâate örnek olarak Ebû'l Fazl Muhammed b. Ca'fer'in tarikiyle Ebû Hanife'ye nispet edilen ve ondan da Ebûl Kâsım el Hüzelî'nin (öl. 465/1073) rivayet ettiği; "اِنَّمَايَخْشَى اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَؤُ" (Fâtır 35/28) ayetinde geçen lafzatullahın merfû okunması gösterilebilir. Halbuki sahih okuyuş lafzatullahın "يَخْشَى اللهَ" şeklinde mansûb okunuşudur.

Bu çeşit okuyuş makbul görülmemiş hatta kırâat mefhumuna da dahil edilmemiştir. Râvisine nispet edildiği için kırâat ismini almıştır.

Merdud kırâatler sahih görüşe göre Kur'ân sayılmaz. Ne namazda ne de başka bir yerde ibadet maksadıyla okunmaz. Cumhura göre senet açısından makbul fakat metin açısından merdut olan kırâat ile amel edilir. Nasların açıklanmasında ve hükümlerin çıkarılmasında delil olarak getirilebilir. Dil ile ilgili hüküm vermede dilbilimsel olarak bazı kurallara delil getirmede şahit olarak getirilebilir. Çünkü bu kırâatler, söyleyeni belli olmayan şiirlerden daha güvenlidir.[111]

[110] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât,* 1:45.
[111] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât,* 1:41.

İKİNCİ BÖLÜM

NÎSÂBÛRÎYE KADAR KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ

2.1. ERKEN DÖNEM KIRÂAT TARİHİ

2.1.1. Hz. Peygamber Döneminde Kırâat

İnsanı eşrefi mahlukat olarak yaratan Allah (c.c.), bütün mahlukat arasından kulluk teklifine insanı layık görmüştür. Ona yaşaması ve rahat etmesi için bütün sebepleri yaratmış, hidayeti için vahyi ve onu açıklayan Peygamberleri göndermiştir. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır:

"يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَٓاءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ اَنْ اَنْذِرُوٓا اَنَّهٗ لَٓا اِلٰهَ اِلَّٓا اَنَاْ فَاتَّقُونِ"

"(Allah), *"Benden başka ilah olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin" hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine, emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir*." (Nahl:2)

Kur'ân-ı Kerim, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Hz. Cebrail vasıtasıyla nazil olan bir vahiydir. O, insanlar için mütekamil ve olgun bir hayat programıdır. O, Allah'ın insanlarda yaratmış olduğu fıtratla uyumlu hak bir yoldur. Allah (c.c.), onu kalplerde açık bir inanç olsun diye indirmiştir.

Kur'ân hem söz hem de mana itibariyle Allah'ın kelamıdır. Ne vahyi getiren Hz. Cebrail'in ne de vahyi alan Hz. Muhammed'in bu kelam üzerinde en ufak bir tasarrufları olmamıştır. Peygamber Efendimiz kendisine iletilen vahyi ilahi bir yardımla harf harf, kelime kelime ezberlemiş, manasını kavramış ardından da bunu en yakın ashabına aktarmıştır.

2.1.1.1.Kırâat Farklılıklarının Başlangıcı

Kırâat farklılıklarının oluşumuna dair iki görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre Mekke'de oldu ve Kur'ân'ı Kerim'in nüzûlü ile başladı. Bu görüşü savunanların

delillerinden birisi Kur'ân sûrelerinin en büyüklerinin Mekke'de inmesi ve Medenî sûrelerde okunduğu şekilde okunmasıdır. Bu durum, kırâatin Mekke'de nazil olduğuna delil sayılmıştır.[112]

Kırâatin, Peygamber efendimizin Medine'ye hicretinden sonra, Müslümanların sayısının arttığı ve aynı zamanda dil açısından çeşitlendiği dönemde ümmete kolaylık olması için ilahi bir lütuf olarak Medine'de indiğini ileri sürenler de olmuştur. Müslim'de (öl. 261/875) ve Taberî tefsirinde geçen aşağıdaki hadis bu görüşü destekler mahiyettedir: "Ubey b. Ka'b'ın (r.a.) nakline göre: Peygamber(s.a.v.), Benû Gifar çukurunun (gölet) yanında bulunduğu bir esnada Cebrâil (as) gelerek Ona "*Allah, ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzere okumanı emrediyor*" dedi. Peygamber (s.a.v.) "*Rabbimden bağışlanma diliyorum ve ümmetimin buna güç yetiremeyeceğini arz ediyorum.*" diye cevap verdi. Sonra Hz. Cebrâil ikinci defa gelerek. "*Allah, iki harf üzere ümmetine okumanı emrediyor*." dedi. Resulullah (s.a.v.) "*Rabbimden bağışlanmamla birlikte ümmetimin buna güç yetiremeyeceğini arz ediyorum*" dedi. Ardından üçüncü defa gelen Hz. Cebrail "*Allah ümmetine üç harf üzere okumanı emrediyor.*" dedi. Peygamber (s.a.v.) "*Rabbimden bağışlanmamla birlikte ümmetimin buna güç yetiremeyeceğini arz ediyorum*" dedi. Bunun ardından (Cebrâil as) dördüncü defa gelerek "*Allah, ümmetine yedi harf üzere okumanı emrediyor. Hangi harf üzere okusalar, doğru okumuş olurlar"* dedi.[113]

2.1.1.2. Hz. Cebrâil'in Vahyi Yüce Allah'tan Alması

Muhakkikler, Hz. Cebrâil'in, Kur'ân-ı Kerim'i Allah'tan alışı hususunda ittifak etmişler.[114] Ancak bu karşılaşma ve vahyi alma şekli konusunda üç ayrı görüş belirtmişlerdir. Birinci görüşe göre; Hz. Cebrâil, Kur'ân'ı Kerim'i duyum yoluyla Allah'tan (c.c.) almıştır. Bu görüşün delili Hüvas b. Se'an'nın (r.a.) Resulullah'tan (s.a.v.) rivayet ettiği hadistir. Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Allah Teala bir emir buyurmak istediği zaman vahiy yoluyla konuşur. Gökler, Allah'ın korkusundan titremeye başlar. Göktekiler korkudan şuurunu kaybeder. Ve Allah'a secdeye kapanırlar. İlk olarak başını kaldıran Hz. Cebrâil olur. Allah (c.c.) istemiş olduğu

[112] Şaban Muhammed İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha* (Davetü'l Hakk, 1406), 58.
[113] Müslim, *Sahihi Müslim*,"Bab-u Salâti'l Musafirin" 821/1790.
[114] Nebîl B. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât*, 1:59.

buyruğu onunla konuşur. Ondan sonra Cebrâil her bir semada meskûn meleklerin yanından geçerken melekler onar sorar: "*Rabbimiz ne dedi Ey Cebrâil?*" Cebrâil; "*O, hakkı söyledi. O, büyük ve yücedir*" der. Bütün melekler Cebrâil'in (as) sözünü tekrar ederler. Son olarak Cebrâil (as), Allah buyurduğu şekilde indirmiş olduğu vahye son verir.[115]

Bu görüşü savunanlar bu delilleri Kur'ânî nas olarak görmeseler de bu, Kur'ân'ı ve diğer semavi kitapları içine alan vahiy biçimidir. Hatta önemi ve konumu bakımından ilk etapta Kur'ân'a şamil geldiğini söylemek yanlış olmaz. Bu görüş, ehli sünnet ve'l- cemaâtin görüşüdür.

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bu hususta şunları söylemektedir: Allah'ın kelamı mahluk değildir. Peygamberin, sahabenin, onlardan sonra sünnet imamlarının sözlerinden açık ve ayrıntılı bir şekilde anlaşılıyor ki, Allah (c.c.), sesli olarak hitap etmiş ve vahyi sesli bir şekilde indirmiştir. Selef-i salihinden hiç kimse, "Allah (c.c.) ses unsuru olmadan ve harfsiz bir şekilde konuşmuştur" dememiştir. Hiçbirisi de Allah'ın (c.c.) sesli, harfli bir şekilde konuşmasını reddetmemiştir.[116]

Bu konuda savunulan ikinci görüş ise; Cebrâil'in Kur'ân'ı, "levh-i mahfuz"dan aldığıdır. Bu görüşün delili şu ayettir; "بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ / *Şüphesiz o (asılsız saydıkları kitap) şanı yüce bir Kur'ân'dır; Levh-i mahfuzdadır.*" (el-Burûc 85/21-22)

Bu görüşü savunanlardan biri de İmam Kastallânî'dir. Bunların delili diğerlerinin delili gibi kabul edilebilir değildir. Bu ayetten, Kur'ân'ın da diğer gaybi unsurlar gibi levh-i mahfuzda sabit olduğu anlaşılır. Ancak bu, Cebrâil'in Kur'ân'ı levh-i mahfuzdan aldığına dair bir delil olamaz. Çünkü bunun gibi gaybi meseleler ancak açık, delaleti kesin olan kat'î delillerle açıklanabilir. Burada Hz. Cebrâil'in Kur'ân'ı levh-i mahfuzdan aldığına dair kesin ve kati bir delil yoktur.[117]

Üçüncü görüşe göre ise Kur'ân, manası itibariyle Allah (c.c.) tarafından vahyedilmiş fakat lafzı ya Cebrâil (as) veya Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından söylenmiştir. Bu görüş aynı zamanda Cehmiye ile müsteşrik Golddziher'in görüşüdür.

[115] Nebîl B. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:59.
[116] Nebîl B. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, 1:60.
[117] Nebîl B. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât,* 1:61.

Bunun ne akli ne de nakli hiçbir delili yoktur. Bu, düşmanları tarafından İslâm'a tuzak olarak kurulmuş bir görüştür. Kur'ân-ı Kerim'i karalamak, Kur'ân'ın asli kaynağı olan Allah (c.c.) hakkında şek ve şüphe uyandırmak için ileri sürülen bir görüştür. Bu görüş açık bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'in nassına ters düşmektedir. Allah (c.c.), Hâkka sûresinde şöyle buyurmaktadır;

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيلِۙ ﴿٤٤﴾ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِۙ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَۙ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾

Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kıskıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız. (el-Hâkka 69/44-47)

Ve yine Tevbe sûresinde;

وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهُۜ

"Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver, sonra (müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır." (et-Tevbe 9/6) buyurmaktadır.

Yukarıda zikredilen ayetler, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğuna birer delil, birer nastır. Hz. Cebrâil'in Kur'ân'ın vahyi noktasında onu hikâye etmesi, aktarması dışında herhangi bir tasarrufu söz konusu olamaz. Resulullah'ın da onu kavraması, ezberlemesi, anlatıp tebliği etmesi, onu açıklayıp tefsir etmesi ve onu tatbik ve uygulama sahasına geçirmesi dışında başka bir dahli yoktur.

Hz. Cebrâil'in lafzıyla indirdiği şey sünnet-i seniyyedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın değil, sünnetin manasıyla ifade edilmesi caiz görülmüştür. Çünkü Cebrâil, sünneti indirdi. Onu mana ile eda etti. Kur'ân'ın mana ile kırâat edilmesi caiz görülmemiştir. Çünkü Cibril (as), Kur'ân'ı lafzıyla eda etmiştir. Onu manasıyla eda etmesi caiz görülmemiştir. Bundaki hikmetin sırrı şudur: Kur'ân'ın lafzı ile ibadet etmek, onunla onun gibisini getirmede aciz bırakmak... Hiç kimsenin onun yerini tutacak hiçbir ifadeyi kullanmaya gücü yetmez. Her harfin altında kuşatılamayacak o

kadar çok manalar var ki hiç kimse o manaları ifade edecek herhangi bir sözcük getiremez, getirmeye de güç yetiremez.

Kitap, sünnet, ehl-i sünnet ve'l-cemaâtin selefleri hep bu görüşü desteklemişlerdir. Kur'ân'ı Kerim, çoğu ayetlerinde inen vahyin mecaz değil de gerçek manada Allah'ın kelamı olduğunu; Peygamber'in (s.a.v.), Cebrâil, vasıtasıyla onu Allah'tan aldığını; Cebrâil'in de onu bizatihi Allah'tan telakki ettiğini şöyle ifade eder: "وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ / *Şüphesiz ki bu Kur'ân sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir.*" (en-Neml 27/6)

Kur'ân ne sebeple olursa olsun vahiy olmaktan çıkmaz. Allah (c.c.), vahiyle Cebrâil'e hitap etmiştir. O da aynı şekilde bozmadan, değiştirmeden, ilave ve eksiltme yapmadan Resule indirmiştir.[118]

2.1.1.3. Peygamberimizin (s.a.v.) Cebrâil'den (as) Kur'ân 'ı Alması

Kur'ân, nasıl ki kalem ile yazılma yönüyle "*kitap"* olarak isimlendirilmişse aynı şekilde dil ile seslendirildiği için "*Kur'ân/okunan"* olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirilmeler ve bu ifadeler, Kur'ân'ın hem satırlarda hem da sadırlarda korunması gerektiğine de bir işarettir aynı zamanda.

Kur'ân yirmi üç yıl boyunca parça parça olarak Peygamber efendimize indirilmiştir. Bunun on üç yılı Mekke'de, on yılı da Medine'de nazil olmuştur. İhtiyaca ve yaşanan olaylara göre peyderpey inmiştir. Vahyi indirmekle görevli Hz. Cebrâil çeşitli yollar ve şekillerle bunu getirmiştir. Bazen gerçek şekliyle Peygamber efendimize görünmüştür. Kimi zaman etrafta bulunan insanların da göreceği ve işiteceği şekilde bir insan kılığında gelmiştir. Bazen de görünmez bir şekilde gelmiştir. Ancak tüm bu şekillerde vahyin geldiği Peygamber efendimizin içine girdiği halden anlaşılırdı. Uyuyan birisi gibi örtüye bürünürdü. Bir şekilde kendinden geçerdi. Vahyin etkisiyle bedeni etkilenirdi. Öyle ki şiddetli soğukta bile ter içinde kalırdı. Bu hususta Hz. Aişe annemizden rivayet edilen şu hadisi zikretmek gerek: "Haris b.

[118] Nebîl B. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât,* 1:63.

Hişâm Peygamber'den (s.a.v.) sordu: Ya Resulullah sana vahiy nasıl geliyor? Resulullah (s.a.v.) "*bazen çıngırak sesi gibi gelir...*" şeklinde cevap verdi.[119]

2.1.2. Hz Peygamber Döneminde Ahrufü's-Seb'a

Bu konudaki açıklamalara geçmeden önce "*ahrufü's-Seb'a*" ile ilgili nakledilen hadislere değinmemiz yerinde olacaktır. İlk olarak İbn Abbas'tan nakledilen hadis şu şekildedir: "*Resulullah (s.a.v.), Cebrâil bana bir harf üzere (Kur'ân'ı) okudu, ben de tekrar ettim. Arttırmasını istedim o da bana artırdı. Ta ki yedi harf ile sonuçlandı, dedi.*"[120]

İkinci olarak Ubey İbn Kâ'b'ın rivayet ettiği hadis şöyledir: "*Ben mescitte iken bir adam namaz kılmaya başladı. Doğru bulmadığım bir kırâat ile okudu. Sonra başka biri namaz için mescide girdi. Diğerinden farklı bir kırâatle okudu. Namazımızı bitirdikten sonra birlikte Resulullah'ın yanına gittik. Resulullah'a 'bu adam doğru bulmadığım bir kırâatle okudu. Ardından diğer adam geldi. O da bu arkadaşından farklı bir kırâatle okudu' dedim. Allah resulü her ikisine de okumalarını emretti. Her ikisi de okudu. Ardından Allah nebisi her ikisinin de okuyuşunu güzel buldu. Ve bana "Ey Ubey, Kur'ân yedi harfle okumam üzere gönderildi…*" dedi.[121]

Konuya açıklık getirmek maksadıyla öncelikle bu hadiste geçen "*ahruf*" ve "*Seb'a*" kelimelerinin anlamlarını, burada hangi anlamın kastedildiğini bilmede yarar mülahaza ediyoruz.

"Ahruf", 'harf' kelimesinin çoğul kalıbıdır. "ح-ر-ف" kökünden meydana gelmiştir. Bu lafız sözlükte "yön, yol, taraf, sınır, uc, eşik, ağız, burun, doruk, fiil veya isim olmayan vb." farklı anlamlara gelmektedir. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلٰى حَرْفٍ / *insanlardan bazıları vardır ki bir yönüyle Allah'a ibadet ederler"* (el-Hac 22/11) ayetinde geçen "حَرْفٍ" kelimesi "yön" anlamında kullanılmıştır.

"Seb'a" kelimesi, "س-ب-ع" kökünden meydana gelmiştir. Bu lafız sözlükte iki manada kullanılmaktadır. Birinci olarak; tekli sayılardan "altı" sayısının ardından

[119] Buhari, "Kitabu Bed'ül Vahiy", 2(no.2).
[120] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l Buhari* (Beyrut: Dar-u İbn Kesîr, 1423/2002) "Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân", 5 (4991).
[121] Müslim, *Sahîhi Müslim*, 1788.

gelen sayıyı ifade eder. ‘فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ / *Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün*” (el-Bakara 2/196) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.

İkinci görüş; İbn Mücâhid’in de savunduğu, gerçek manada yedi sayısı kastedilmeksizin “sayısızca, birçok” anlamındaki kullanımıdır. “ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ / *onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen”* (et-Tevbe 9/80) ayetinde geçen “سَبْعِينَ / *yetmiş*” sayısı bu manadaki bir kullanıma örnektir. Çünkü bu ayette Peygamber efendimize yönelik hitaptan yetmişten fazla kez dua etmesi halinde Allah’ın onları bağışlayacağı anlamı çıkmaz. Ayette geçen “*yetmiş*” lafzından kasıt yetmiş sayısı değil, çokça sayıdır.

Ahrufü’s-Seb‘a ile Arap dilinde yedi lügatin kastedildiği söylenmiştir. Ancak bu yedi lügatin hangileri olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Suyûtî (öl. 911/1505) bu lügatleri; Kureyş, Huzeyl, Sakîf, Hevâzîn, Kinâne,Temîm ve Yemen şeklinde saymıştır. Ebû Hatim es-Sicistanî’ye (öl. 255/869) göre ise bunlar; Kureyş, Huzeyl, Temîm, Ezd, Rebîa’, Hevâzin, Sa’d b. Bekr lügatleridir. Çoğunluğu Kureyş lügati olmakla birlikte tüm Arap lügatlerinin kullanıldığını savunanlar da olmuştur. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) yedi harf ile Arap lügatlerinin kastedildiğini düşünmekle beraber, Kur’ân’ın her kelimesinin bu yedi lügat ile okunacağı yanılgısına düşülmemesi gerektiğini belirtmektedir. Aksine bu yedi lügatin farklı farklı yerlerde kullanıldığını; Kur’ân’ın bir kısmının Kureyş lügati, bir kısmının Huzeyl, bazısının da Hevâzin, Yemen ve diğer lügatler ile okunduğunu söylemektedir.[122]

Diğer bir görüş ise yedi harfin yedi farklı durum olduğu yönündedir. Bunlar; emir, yasaklama, mükâfat, ceza, tartışma, kıssalar vb. Ya da emir, nehiy, helal, haram, muhkem, müteşâbih vb. durumlar olduğu belirtilmiştir. Bu görüşü savunanlar, Hâkim (öl. 405/1014) ve Beyhakî’den (öl. 458/1066) nakledilen şu rivayeti delil göstermişler: İbn Mes‘ûd (r.a.), Hz. Peygamberden şöyle rivayet etmiştir: *Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: “İlk Kitap tek bir bölüm halinde ve tek harf üzere indirildi. Kur’ân ise yedi bölüm*

[122] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Darü’l-Hadîs, 1427), 108.

ve yedi harf üzere indirildi; engelleme, emretme, helal, haram, muhkem, müteşabih ve misaller.”[123]

Yedi harfin, yedi kırâat anlamında kullanıldığını söyleyenler de vardır. Ancak kırâat sayısının yediden fazla oluşu nedeniyle bu görüş zayıf kabul edilmiştir. İbnü'l-Cezerî ise bunun, kırâat ile ilgili ihtilaflardan yedi yöne işaret ettiğini söyledikten sonra bu yedi yedi yönü şöyle açıklamaktadır:

a. Harekede meydana gelip; mana ve şekil açısından herhangi bir değişme olmaması; “ وَحْسِبُ **,** وَحْسَبُ **/** ***vehsebu, vehsibu***” gibi.

b. Şekil açısından herhangi bir değişme olmayıp sadece manada değişmenin meydana gelmesi; **“**فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ**”** ayetindeki “اٰدَمُ” kelimesi merfû okunduğunda “كَلِمَاتٍ” kelimesinin mansûb; “اٰدَمَ” şeklinde mansûb okunduğunda “كَلِمَاتٍ”in merfû okunması gibi.

c. Şekilde herhangi bir değişiklik olmadığı halde hem harf hem de manada meydana gelen değişiklikler; “تَتْلُو / تَبْلُو / *teblû, tetlû”* (Yûnus 10/30) şeklinde okunması gibi.

d. Manada herhangi bir değişme olmayıp, şekil ve harflerde değişmenin meydana gelmesi; “صراط” kelimesinin “س / *sin*” ve “ص / *sad*” ile okunması gibi.

e. Şekil ve harflerde değişiklik meydana gelmesi; “يَأْتَلِ / *ye'teli*” ve “يَتَأْلِ / *yete'li”* (Nûr 24/22) şeklinde okunması gibi.

f. Ziyadelik ve noksanlık açısından değişiklik; “وَوَصّٰى / *ve-vessa*” *ve* “وَاَوْصَ / *ve-evsa*” (el-Bakara 2/132) gibi.

g. Takdim ve tehir olarak değişme; “وَقَاتَلُوا / *ve-katelu*” *ve* “وَقُتِلُوا / *ve-kutilu*” (Âl-i İmrân 3/195) kelimelerinin yer değiştirilerek (takdim ve tehir edilerek) okunması gibi. [124]

[123] Suyûtî, *El-İtkân*, 109.
[124] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fî'l Kirâati'l Aşr*, 1:26-27.

İmam Fahrüddîn Râzî'nin (öl. 606/1210) görüşüne göre de "*yedi harf*" kavramında yer alan "*yedi*" rakamı kırâatte ihtilaflı olan yedi değişik yön manasında kullanılmıştır. Ona göre bu yönler:

1. İsimlerin müfret, tesniye, cemi, müzekker ve müenneslik hususundaki ihtilaflar. Örneğin "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ" (el-Mü'minûn 23/8) ayetinde geçen "لِأَمَانَاتِهِمْ" kelimesi hem "لِأَمَانَتِهِمْ / *liemanetihim*" şeklinde müfret hem de "لِأَمَانَاتِهِمْ/ *liemanatihim*" şeklinde cemi siga ile okunmuştur.

2. İ'rab açısından farklılıklar. "فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ" (el-Bakara 2/37) ayetinde geçen "اٰدَمُ / â*dem*" kelimesini cumhurun merfû okuması, İbn Kesîr'in ise mansûb okuması gibi.

3. Sarf açısından farklılıklar. "فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا" (Sebe' 34/19) ayetindeki "رَبَّنَا" münada muzaf olarak mansûb, "بَاعِدْ" de emir sigasında okunmuştur. Ayrıca "رَبَّنَا" kelimesi "رَبُّنَا / *rebbuna"* şeklinde merfû olarak, "بَاعِدْ" de mazi fiil olarak "باَعَدَ / *ba'ade*" okunmuştur. Diğer bir okuyuş da "رَبُّنَا" merfû olarak; "بَاعِدْ" ise "ع/*ayn*" şeddeli ve mansûb "بَعَّدَ / *be'ade*" şeklinde okunmuştur.[125]

4. Takdim ve tehir açısından farklılıklar. Bu farklılık ya; "اَفَلَمْ يَايْئَسِ" (er-Ra'd 13/31) ayetinde olduğu gibi "يَايْئَسِ / *yey'es*" ve "يَأْيَس / *ye'yes*" şeklinde (her iki okuyuş da sahihtir[126]) harfte meydana gelen farklılıklardır. Ya da "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" (et-Tevbe 9/111) şeklinde art arda gelen aynı kökten, etken (bina malum) ve edilgen (bina meçhul) formlarda iki kelimenin yerlerinin değiştirilerek okunması gibi kelimede meydana gelen farklılıklardır.[127]

5. İbdâl (değişim) yönüyle farklılıklar. Bu ibdâl kimi zaman harfte olur. Örneğin, "وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا" (el-Bakara 2/259) ayeti "نُنْشِزُهَا / *nünşizuha*" biçiminde okunduğu gibi; "ر / *ra*" harfi ve birinci "ن / *nûn*'un fethasıyla "نَنشِرُهاَ / *nenşiruha*" şeklinde de okunmuştur. Kimi zaman da bu değişim, bir lafzın yerine başka

[125] Dimyâtî, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 1:459.
[126] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 42.
[127] Dimyâtî, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 1:307.

bir lafız getirilerek yapılabilir. "كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" (el-Kâria 101/5) ayetini İbn Mes'ûd ve başkaları " كَصَّوْفِ لْمَنْفُوش / *kessevfil menfuş*" şeklinde şâz bir kırâat ile okumuşlar.

6. Ziyadelik ve noksanlık açısından farklılıklar**.** "وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْاَنْهَارُ" (et-Tevbe 9/100) ayetini cumhur "من / *min*" harfini düşürerek okumuştur.[128] Ancak İbn Kesîr "من / *min*" harfini ziyade olarak okumuştur. Ayrıca "وَسَارِعُوا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ" (Âl-i İmrân 3/133) ayetini cumhur "و / *vav*" ile okurken; Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer ise "و / *vav*"sız okumuşlar. Her iki kırâat da sahihtir.[129]

7. Lehçelerin tefhim, terkîk, feth, imâle, izhar, idğam, hemze, teshil, işmam vb. yönlerdeki farklılıklarıdır.

2.1.2.1. Hz. Peygamber Döneminde Ahrufü's-Seb'a ve Kırâat Münasebeti

Bazıları hadiste geçen "*yedi harf / ahrufü's-Seb'a*" kavramı ile yedi imamın (Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Ömer Basrî, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî) okuduğu kırâatlerin aynı manada olduğu yanılgısına düşmüşlerdir. Bu yanılgının nedeni de İbn Mücâhid'in "*Kırâat-ı Seb'a (Yedi Kırâat)"* adlı kitabında sağlamlık ve diğer bazı kriterler sonucu kırâatleri kendi görüşüne göre yedi ile sınırlaması sonucu meydana gelmiştir.[130]

Kırâat-ı Seb'a belirli kriterlere göre seçilmiştir. Bunların her birisi "ahrufü's-Seb'a"nın birer okuyuşu anlamına gelmemektedir. Ayrıca sadece bunların mütevâtir kırâat olduğu manasına da gelmez. Çünkü on kırâatin tümü de mütevâtirdir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) bu yedi kırâatin ön plana çıkmasının sebebi olarak şu açıklamada bulunmaktadır: Hz. Osman (r.a.) mushafı yazdırdıktan ve şehirlere gönderdikten sonra ikinci ve üçüncü asırdaki kurranın sayısı hem nicelik açısından hem de ihtilaflı okuma yönünden fazlaydı. Dördüncü asırdaki insanlar Mushafa uygun kırâatlerden sağlam ve ezberlemede daha kolay olanları belirlemek istediler. Bunun için tanınmış imamlardan nakil açısından güvenilir ve sağlam, dini yaşantısı güzel, ilmi mükemmel, uzun yaşamış, işleri hep sağlam olan, yaşadığı yerin insanları tarafından naklettikleri adil görülen; okudukları ve rivayet ettikleri sağlam

[128] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 43.
[129] Dimyâtî, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 1:288.
[130] Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl, *İlmü'l-Kiraât*, 1:25.

bilinen, kırâatı Mushaf hattına aykırı olmayan niteliklere sahip kırâatleri belirlediler. İlk olarak bu şekilde sağlam kırâatleri kategorize edip bunları yedi ile sınırlayan çalışmayı ise Ebû Bekir İbn Mücâhid yapmıştır.[131]

Özetle yedi meşhur kırâat, ahrufü's-seba'dan bir parçadır. Tümüyle ahrufü's-Seb'anın kendisi değildir.

2.1.2.2. Ahrufü's-Seb'a'nın Hikmeti

Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf ile inmesinde ilahi bazı hikmetler ve sırlar gözetilmiştir. Bu hikmetlerin en başında ahruf-u Seb'a ile ilgili hadislerden de açıkça anlaşıldığı gibi ümmete okumada bir kolaylık olması gelmektedir. Özellikle de ağızdan ağıza nakil yoluyla öğrenim gören Arap toplumunda bu çok daha önem arz etmektedir. O dönem sosyal hayat, kabile sistemine dayanmaktaydı. Arap kabilelerinin ortak dili Arapça olmasına rağmen lehçelerde, vurgularda, bazı manalarda kullanılan kelimeleri anlamlandırmada kabileler arasında bariz farklılıklar bulunmaktaydı. Şayet Kur'ân bir tek harf üzere okunsaydı aralarında çok şiddetli ayrılıklar meydana gelecekti.[132]

Allah (c.c.), kolayca okunsun, içinde yer alan hükümlerden ve kurallardan istifade edilsin diye Kitabı bu dil ve lehçeleri kapsayacak şekilde yedi harf ile indirdi. Aksi halde her biri kendi lehçesinin dışında başka lehçe ve dilleri bilmeyen muhataplar onu okuyamayacak ve Allah'ın mesajını hakkıyla öğrenmede çok zorluk çekeceklerdi. Oysa bu dinin mayasında zorluk değil, kolaylık vardır. Zahmet değil, rahmet kaynaklıdır. İnsanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkaran ilahi bir nurdur bu mesaj. Bunun için de müntesiplerinin zorlanmadan okuyup anlamaları için mümkün olan bir hal içinde inmesi icap etmiştir. Bu da İlahi rahmetin tecellisi olarak "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ / *And olsun ki Kur'ân'ı düşünülsün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?*" (el-Kamer 54/17) ayeti ile ifade edilen, farklı lehçelerde okunmasına ruhsat verilen yedi harf/kırâat izni ile mümkün olabilmiştir.

Kur'ân'ın yedi harf üzere inişinin diğer önemli bir hikmeti de henüz oluşum aşamasında olan İslâm ümmetini bir dil üzerine toplama gayesidir. Bu yüce bir ilahi

[131] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86.
[132] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 46.

hikmettir. Çünkü dil birliği, ümmet birliğinin en önemli etkenlerinden biridir. Özellikle de hızlı bir şekilde yayıldığı ve yükselişe geçtiği bu ilk dönemde bu önem kat kat artmaktaydı. Bu gayeye ulaştıracak olan da Kur'ân'ın kendisiyle indirilmiş olduğu Kureyş diliydi. Kureyş dili, civarda yaşayan, hac mevsiminde Kabe'yi ve Arap panayırlarını ziyarete gelen birçok kabilenin tercih ettiği bir dil olması yönüyle bu hikmetin bir parçası sayılabilir.[133]

Cezerî de Kur'ân'ın yedi harf üzere inişini bu ümmet için bir hafiflik, kolaylaştırma ve ümmete has bir rahmet tecellisi olduğunu ifade ettikten sonra, bu kadar farklı vecihler olmasına rağmen ayetler ve hükümler arasında hiçbir çatışma ve zıtlığın bulunmamasını aksine birbirini desteklemeleri, açıklayıcı olmaları ve şahit oluşlarını, gönderilen vahyin doğruluğuna kesin ve kuvvetli birer delil hükmünde saymaktadır.[134]

Sonuç olarak; kırâatin çeşitliliği, ayetlerin çeşitliliği neticesini verir. Bu da belâgat yönlerinden bir yöndür. Böylelikle Kur'ân'ın veciz yönünün güzelliği ortaya çıkmakta ve mucizevi yönünde ulaştığı son mükemmel seviyeyi göstermiş olmaktadır. Ek olarak Kur'ân'ın bu kırâat çeşitliliği, Kur'ân'ın Allah kelamı oluşuna en geniş ve en kat'i bir delil olmaktadır. Ayrıca kendisine vahiy inen Peygamberin (s.a.v.), Allah'ın (c.c.) hak elçisi olduğunun doğruluğuna da bir delildir. Kur'ân'daki bu denli kırâat farklılığı okuyucuda asla bir çelişkiye ve ihtilafa neden olmaz. Aksine Kur'ân'ın, tüm bu farklı okuyuşlarıyla birlikte birbirini doğrulayan, birbirini açıklayan, birbirine şahit olan, bir tek tavır ve yüce bir üslup ve ifadeyle eğitme ve doğruya ulaştırma gibi yüce bir hedefle sayısızca mucizeleri netice vermesi bu kırâat farklılığı sayesindedir. Çünkü her bir okuyuş ayrı bir mucize olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda belirtilen hikmetlere binaen Kur'ân yedi harf üzere; Arapların seçkin lehçesi olan ve Arap kabilelerinin tercih ettiği Kureyş lehçesi ile inmiştir.

[133] Şaban Muhammed İsmâîl, *El-Kiraât Ahkâmuha ve Masdaruha*, 1:47.
[134] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l Kirâati'l Aşr*, 1:52.

2.1.3. Sahabe Döneminde Kırâatin Genel Durumu

Hz. Cebrâil'den vahyi alan Resulullah (s.a.v.) onu yanındakilere okurdu. Onları bu vahiyle Allah'a davet ederdi. Özellikle çoğu sahabe açıktan tilâveti yapılan namazlarda Peygamberin okuyuşunu açık bir şekilde dinleyip Kur'ân'ı o şekilde ezberlemişlerdir. Muhacir ve Ensar'dan müteşekkil bu ilk nesil Peygamber (s.a.v.)'den öğrendikleri Kur'ân'ın hem anlam/tefsir hem de telaffuz/kırâat bilgisini İslâm'ın yayılmasından sonra bu dine giren yeni insanlara aktarmışlardır.

Peygamber efendimiz (s.a.v.) "Ahrufü's-Seb'a" ruhsatıyla birlikte sahabeye farklı okumalarla Kur'ân'ı öğretince, sahabe muhtelif kırâatlerle Kur'ânı öğrenmiş oldular. Kimisi Peygamber efendimizden sadece bir harf üzere okurken kimisi iki veya daha fazla harf ile okumuştur. Bu farklı okuyuş, sahâbiden tabiîne onlardan da etba-ı tabiîne silsile yoluyla ta her biri özel bir ekol oluşturan kırâat imamlarına kadar süregelmiştir.[135]

Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde ümmet içinde baş gösteren riddet olaylarını ve yalancı peygamber olarak ortay çıkan Müseyleme ve taraftarlarının isyanını bastırmak için cihada çıkan birçok hafız sahabe şehit oldu. Kur'ân'ın parça parça kaybolma endişesini taşıyan bazı sahabelerin teklifi üzerine yapılan istişare neticesinde dağınık olan tüm Kur'ân ayetlerinin bir araya toplanması kararı alındı.[136] Bu iş için Zeyd b. Sabit görevlendirildi. İki kapak arasına alınan bu ilk mushaf vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'in yanında kaldı. Onun vefatından sonra Hz. Ömer'de kalan mushaf, o da vefat edince Hz. Hafsa annemize teslim edildi.[137]

Hz. Osman'ın hilafeti zamanında Azerbaycan ve Ermenistan seferlerine katılmış olan Huzeyfe b. Yeman, Kur'ân'ı farklı okuyan Müslümanlardan birinin ötekine "*benim okuyuşum daha doğrudur*" şeklinde başlayıp neredeyse birbirlerini tekfir edecek seviyeye çıkan tartışmalara şahit olduktan sonra büyük bir endişe ile Hz. Osman'ın huzuruna çıkmıştır. Ümmetin, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında çıkan ihtilaflara benzer bir ihtilaf ile helak olmadan bir şeyler yapmasını teklif etmesi üzerine Hz. Osman bir heyet oluşturarak Hz. Hafsa annemizin yanında bulunan mushafı

[135] Zürkânî, *Menahilü'l İrfan*, 412.
[136] Mekkî b. Ebî Tâlib, *El-İbâne*, 58.
[137] Mekkî b. Ebî Tâlib, *El-İbâne*, 61.

getirtip bu heyet aracılığıyla çoğaltmayı emretti.[138] Çoğaltılan mushaflar; Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderildi. Biri Medine'de kalırken, birini de Hz. Osman kendi yanında bıraktı.[139]

Hz. Osman, mushafları gönderdiği beldelere bu mushafın resmine uymayan okumaları terk etmelerini emretti. Bu beldelerde yaşayanlar, yeni mushafa yazım/şekil olarak ters düşmeyen eski mushaflarını okumaya devam ettiler. Hz. Osman mushafına yazımda ters düşen okumaları ise terk ettiler. Böylece Hz. Osman mushafına şekil açısından ters düşmeyen farklı kırâatlerle okunmaya devam edildi. Hz. Osman mushafı hattına uymayan tüm ihtilaflar terk edildi. Her belde kendi okuyuşunu bu hal üzere nesilden nesile devam ettirdi.[140]

Bu sistemli nakil, zamanla her biri kendine has farklı kırâat ekollerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte farklı okumalar o dereceye geldi ki ileride görüleceği gibi ümmet içinde kırâatle ilgili ihtilafların büyümesine neden olmuştur. Bu durumun önüne geçebilmek adına bazı himmet sahibi âlimler kırâatlerin sahih ve şâz olanlarını birbirinden ayırarak bu ilmin bir disiplin haline gelebilmesinin temellerini atmışlardır.

2.2. TEDVİN DÖNEMİNDEN NÎSÂBÛRÎYE KADAR KIRÂAT İLMİNİN GELİŞİMİ

2.2.1. Kırâatin Tedvin Edilmesi

Hicri 2. ve 3. asır, başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin tedvin edildiği önemli bir dönemi ifade eder. O ana kadar şifahi bir şekilde rivayet yoluyla aktarılan kırâat ilmi, âlimlerin bu alandaki önemli gayretleriyle tasnif edilmiş, müstakil bir ilim gayesiyle ilk telifler bu zamanda yapılmaya başlanmıştır.

Kırâat ilmi ile ilgili tedvin çalışmaları iki farklı süreçte gelişimini tamamlamıştır. İlk süreç, kırâat ile ilgili çalışmaların diğer ilimlerle birlikte ele alındığı

[138] Mekkî b. Ebî Tâlib, *El-İbâne*, 65.
[139] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l Kirâati'l Aşr*, 1:16.
[140] Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Ankara Ünivesitesi, Doktora, 2002), 23.

dönemdir. İkinci dönemde ise kırâat tedvini çalışmaları bağımsız bir ilmî çalışma olarak ele alınmıştır.[141]

Ashâb, Peygamber Efendimizden "*yedi harf*" ruhsatıyla farklı şekilde öğrendikleri kırâat eğitimini, kendilerinden sonra gelen tabiîn nesline de aynı şekilde aktarmışlardır. Tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn dönemleri kırâat ilminin kaide ve kurallarının tespit edilmeye başlandığı dönem olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde kırâat eğitimi alanında üstün gayretler ortaya konmuş ve toplulukların teveccühünü kazanarak sahih kırâat konusunda "*imam*" sıfatına layık âlimler yetişmeye başlamıştır.[142] Kırâat imamı olarak kabul gören bu şahsiyetlerden bazıları tâbiîn dönemine bir kısmı da etbâu't-tâbiîn dönemine aittir. Medine'de Ebu Ca'fer, Şeybe b. Nasah ve Nafi': Mekke'de İbn Kesîr, Humeyd (öl. 130/747) ve Muhammed b. Muhaysin (öl. 123); Kûfe'de Yahya b. Sâbit (öl. 103), Asım, Süleyman b. A'meş, Hamza ve Kisâî; Basra'da Abdullah b. İshak (öl.129), Ebû Amr, Âsım ve Ya'kûb el-Hadramî kırâat imamı olarak ün kazanan bu neslin âlimleridir.[143] Bu imamların kırâatleri sağlam bir isnatla nakletmedeki hassasiyetleri sayesinde ileriki zamanlarda kırâatin sahih olanı ile olmayanı birbirinden ayırt edilebilmiş ve kırâat, sistematik bir ilim olma yolunda kritik bir dönem geçirmiştir.

İlk telif konusunda kimi kaynaklar İbn Atiyye'ye (öl. 541/1147) dayandırdıkları rivayetlerinde Yahya b. Ya'mer (öl. 89/708) ismi geçmektedir.[144] Dimyâtî, tarihçilerin kırâatle ilgili ilk telif çalışması olarak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) te'lif ettiği ve 25 kurra imamının kırâatini içeren "*el-Kırâat"* adlı eserini; kimilerinin de kırâat-ı Seb'a konusunda Ebân b. Tağlîb el-Kûfî (öl. 141/758) ve Hüseyin b. Osman b. Sabit el-Bağdâdî (öl. 385/996) gibi âlimlerin çalışmalarını kabul ettiklerini aktarır.[145] Ancak tarih ve tercüme kitapları iyice incelendikten sonra kırâat ile ilgili ilk çalışmanın çok daha önce yani Yahya b. Ya'mer tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.[146]

---

[141] Bâzemûl, *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 150.
[142] Tetik, *Başlangıçtan 9. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, 56.
[143] Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 56.
[144] Bâzemûl, *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 151.
[145] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 33.
[146] Dimyâtî, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 1:33-34.

Ebu Ubeyd Kasım Sellâm'dan sonra Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/868) bu asırda ismi öne çıkan âlimlerden biridir. Ebû Bekr b. Mücâhid (öl. 324/935) kırâatleri yedi ile sınırlayınca, bu tahsis meşhur olmaya başlamıştır. Kırâat tarihindeki önemine binaen İbn Mücâhid'i müstakil bir başlık altında ele almayı düşündük.

Hicri ikinci ve üçüncü asırda bu alanda bilinen müellifler ve eserleri;

-Ebân b. Tağlib; *el-Kırâat* adlı bir eseri olduğu rivayet edilir.

-Mukâtil b. Süleyman (ö 150/767); kırâat konusunda *el-Kırâat* adlı eseri mevcuttur.

-Zâide b. Kudâme es-Sakâfî (öl. 61/683); *Kitâbü'l-Kırâat* adında bir eser yazmıştır.

-Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (öl. 202/817); Amr b. Alâ'nın kırâati hakkında *Garibü'l-Kur'ân* adlı küçük bir risalesi vardır.

-Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (öl. 205/821); Kırâat ihtilaflarını ve okuyuşları karisine bağlayan *el-Camʿî* adlı bir eser yazmıştır.

-Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838); Kırâat ile ilgili *Garibü'l-Kur'ân* eserini yazmıştır. Ayrıca yedi kurrânın da içlerinde olduğu toplamda 25 kurrâya yer vermiştir.

-Hafs b. Ömer ed-Dûrî (öl. 248/862 [?]) Peygamber efendimizin kıraatinin yer aldığı *Kırâatü'n-Nebî* adlı eserin sahibidir.

-Ebû Hatim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Yezîd es-Sicistânî (öl. 255/869; Hamza, Kisâî, İbn Âmir ve kurrai Seb'a dışında yirmiyi aşkın kurrayı ele alan kırâat ile ilgili *Garibü'l-Kur'ân* eserini yazmıştır. Ayrıca mushaflar arasındaki farklılıkları anlatan bir eser de yazmıştır.

-Ahmet b. Cübeyr b. Muhammed el-Kûfî (öl. 258h); *Kitabü'l Hamse* adını verdiği bir eser telif etmiştir.

-İsmâîl b. İshâk el-Malikî (öl. 267/881); içinde yedi kırâat imamının da bulunduğu yirmi kurrânın kırâatlerini ele aldığı bir eser telif etmiştir.[147]

2.2.1.1. İbn Mücâhid ve Kırâat-ı Seb'a

Hz. Osman'ın (r.a.) istinsah edip birer örneğini gönderdiği Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn şehirleri[148] kısa bir süre sonra önemli kırâat merkezleri olmuştur. Bu merkezlerdeki kırâat âlimleri Hz. Osman mushafı resmine uygun ancak telaffuz ve gramatik olarak farklı öğrendikleri kırâatlere kendi tercihlerini de ekleyerek etraflarındaki insanlara da öğretmeye başlamışlardır. Sahih rivayetlere dayanan bu okumalar arasında meşhur olan imamlar kendi ekollerini oluşturmuşlardır. İnsanlar tarafından kabul gören bu ekoller "*kırâat-ı seba*" olarak tanınmıştır.[149]

Hicri dördüncü asrın başında İbn Cerîr et-Taberî'nin bu sahada öne çıktığı görülmektedir. Taberî'nin zengin bir içeriğe sahip *el-Câmiʿ* adlı eserinde yirmiden fazla kırâat imamının adı geçmektedir.[150] İbn Mücâhid (Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî- öl. 324/936) *es-Sebʿa* adlı kırâat eserinde Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam'da tüm insanlar tarafından kabul gören yedi imamın (Nafî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Âsım ve İbn Amîr) kırâatini mütevatir sayarak ilk defa kırâatleri yedi ile sınırlamıştır.[151] İbn Mücâhid, kırâat ilminin metodunu, kırâat imamlarının bilgisini ve bu imamlara ait kırâatlerin Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) kadar ulaşan muttasıl isnatlarını, bu kırâatlerle ilgili rivayet ve tarikleri yazılı olarak beyan eden ilk kişidir.[152] Sahih kırâat şartlarını bu eserinde açıklayan İbn Mücâhid, ardından yazdığı *Kırâatü'ş-şevâz* adlı eserinde de sahih ve şaz kırâatleri birbirinden ayırmıştır. Sahih kırâat şartları ve kırâatleri yedi ile sınırlı tutmasının sebepleri konusunda *Kırâatü's-Seb'a* adlı eserinde uzun izahatlarda

[147] Bâzemûl, *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 152-154.
[148] Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîm İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat* (Kahire: Darü'l Mearif, ts.), 7.
[149] Ramazan Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kırâat Farklılıklarının Manaya Etkisi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 8.
[150] Bâzemûl, *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 98.
[151] İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, 18.
[152] Muhammed El-Muhtar Veled Ebbâh, *Tarihü'l-kırâat fi'l-maşrik ve'l-mağrib* (ISESCO) (el-Münezzemetü'l-İslamiyeti li't-terbiyyeti ve'l-ulûmi's-sakâfetii), 1422), 129.

bulunmaktadır. Konumuzun dışına taşmama adına bu detaylara girmeyi uygun görmüyoruz.

2.2.1.2. İbn Mihrân ve Kırâat-ı Aşere

İbn Mücâhid her ne kadar kırâatleri yedi ile sınırlasa da sonradan gelen kırâat ve tefsir âlimlerinden bazıları bu sınırlamanın dışında kalan ancak sıhhat şartlarına uyduklarına inandıkları kırâat imamlarının okuma vecihlerine de eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin İbn Galbûn (öl. 399/935) *et-Tezkire fi'l-kırâati's-semân* adlı eserinde İbn Mücâhid'in belirlediği yedi kırâat imamına Yakûb el-Hadramî'yi de ekleyerek bu sayıyı sekize çıkarmıştır.[153] Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî de bu düşünceye sahip bir âlim olarak eserinde on kırâat imamının kırâat vechine yer vermiştir. İbn Cezerî ile bir nevi ilim dünyasında kabul gören "*kırâat-ı aşere*", ilk olarak İbn Mihrân lakabıyla bilinen Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbûrî (öl. 381/992)'nin *el-Ġāye fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr* adlı eserinde geçmektedir. İbn Mihrân, İbn Mücâhid'in saydığı yedi kurrâyı sabit tutarak bunlara Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ı da ekleyerek sayıyı ona çıkarmıştır. Bunu yapmasının nedenleri olarak birincisi; İbn Mücâhid'in *Kitabü's-Seb'a*'sında yedi ile sınırladığı kırâatlerin "Ahrufü's-Seb'a" ile karışıtırılmasının önüne geçmek; ikincisi de Nafi'nin kırâat hocası olan Ebu Ca'fer'in; bazı kurrâların yedi imam arasında sayılması gerektiği hususunda üzerinde ittifak ettikleri Ya'kûb el-Hadramî'nin; Hamza ile Ebu Âla'nın rivayetlerini bir araya getiren Halef b. Hişâm'ın bu ilimde hak ettikleri yeri göstermek olarak değerlendirilmiştir.[154]

Âlimler, İslâm coğrafyasındaki kırâat ihtilaflarını bertaraf etmek adına kırâatler arasında yaygınlık gösterenleri seçerek bir kısmını da tasnif dışı bırakmışlardır. Başta yedi daha sonra üç kırâat daha eklenerek on sayısına ulaşan kırâat imamlarını kısaca tanıtmayı uygun bulduk.

2.2.1.2.1. Nâfi'

Asıl ismi; Nâfi' b. Abdurrahman b. Ebi Naîm el-Leysî'dir. Künyesi Ebû Ruveym'dir. Ca'vene b. Şeûb el-Leysî'nin mevlâsı olduğu için Leysî nisbesiyle

[153] Abdülhamid Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 75.
[154] Muhammed El-Muhtar Veled Ebbâh, *Tarihü'l-kırâat fi'l-maşrik ve'l-mağrib*, 142.

zikredilmiştir.[155] Isfahan asıllıdır. Siması güzel, boylu poslu, nükteli bir kırâat imamıdır. Kırâat ilmini yetmiş kadar tabiînden almıştır. Bunlardan bazıları; Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ, Abdurrahman b. Hürmüz, Şeybe b. Nesâh el-Kâdî ve Müslim b. Cündeb el-Hüzelî'dir. Bu tabiîler de kırâat ilmini Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. A'yyaş b. Ebi Rebie el Mazumî'den almışlar. Bunlar da Ubey b. Ka'b'tan, o da Resulullah'tan (s.a.v.) almıştır. Nâfi, hicri 199 yılında vefat etmiştir.[156]

Birçok sayıda kişi Nâfi''den kırâat dersi almıştır. Onlardan bazıları; İmam Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Ebû Ömer b. A'la, İsa b. Verdan, Süleyman b. Cemaz. Bunlardan en meşhur olan iki râvi; Kâlûn ve Verş'tir.[157]

Kâlûn: Tam adı, İsa b. Mîna b. Verdan b. İsa b. Abdussamed'dir. Kâlûn onun lakabıdır. Çok güzel kırâatinden dolayı Nâfi' bu lakabı kendisine vermiştir. Rum dilinde "Kâlûn", "iyi, güzel" anlamındadır.[158] Medine karîsidir. Kâlûn, Medine'de Halife Me'mun döneminde hicri 220 yılında vefat etmiştir.

Verş: Tam adı, Osman b. Sâid b. Abdullah el Mısrî'dir. Künyesi Ebû Said'tir. 'Verş' onun lakabıdır. Çokça beyaz olduğu için bu lakabı almıştır. Kırâatte uzman ve sesi güzel bir şahsiyetti. Kendi zamanında Mısır kurrâsının en önde geleniydi. Hiç kimse bu konuda kendisiyle boy ölçüşemezdi. Hicri 197 yılında 78 yaşında vefat etti.[159]

2.2.1.2.2. İbn Kesîr el-Mekkî

Adı, Abdullah b. Kesîr b. Amr b. Abdullah b. Zazan b. Fîruz b. Hüzmüz el-Mekkî'dir. Amr b. Alkâme el-Kinânî'nin azadlı kölesidir.[160] Hicri 45 yılında Mekke'de doğdu. Ebû Saib, Abdullah b. Saib el Mahzûmî, Mücâhid b. Cibr el Mekkî, İbn Abbas'ın azatlı kölesi Derbas'tan kırâat ilmini öğrendi. İbn Saib, Ubey b. Kâ'b ve Ömer b. Hattap'tan; Mücâhid, Ali b. Saib ve Abdullah b. Abbas'tan; Derbas, Ali İbn

[155] Tayyar Altıkulaç, "Nâfi'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/287-289
[156] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 19.
[157] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 67.
[158] Osman b. Saîd Dânî, *Câmiü'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'a'l-meşhûreti* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2005), 46.
[159] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 20.
[160] Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî eş-Şehribanî el-Cezerî, *Tehbîrü't-teysîr fi'l-kırâati'l-aşr* (Dârü'l-Furkân li'n-neşr ve tevz'î, 1421), 106.

Abbas'tan o da Ubey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sabit'ten öğrendi. Ubey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sabit de kırâat ilmini Resulullah'tan (s.a.v.) öğrenmişlerdir. İbn Kesîr'in kırâati mütevâtirdir. Senet zinciri Peygamber efendimize dayanır. İbn Kesîr, Mekke'de 120 yılında vefat etti.[161]

Birçok kişi kendisinden kırâat dersi almıştır. En meşhur olanlar: Bezzî ve Künbül'dür.

Bezzi: Ahmet b. Muhammed b. Abdullah b. Kâsım b. Nâfi' b. Ebi Bezze'dir. Ebû Bezze'nin asıl ismi Beşar'dır. Fars asıllı olup Hemedan'lıdır. Saib b. Ebi Saib el-Mahzûmî vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Bezzî, Mekke'de hicri 170 yılında doğdu. İbn Kesîr'in kırâatini rivayet edenlerin en büyüğüdür. Kırâat konusunda imamdır. Aynı zamanda araştırmacı, hafızası kuvvetli, güvenilir bir zat olduğu bilinmektedir. Mekke'de kurraânın en büyüğü ve Mescidi haramın da müezziniydi. Hicir 250 yılında 80 yaşında vefat etti.[162]

Kunbül: Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Hâlid b. Said el-Mahzûmî bi'l-Velai. Kenâbil adıyla bilinen bir kavme mansûb oluşundan dolayı Kunbül lakabı almıştır. Hicaz bölgesinin kurrâ zinciri kendisinde son bulmuştur. O da Bezzî gibi İbn Kesîr ile karşılaşmamış, onun kırâatini isnad yoluyla tespit etmiştir.[163] Kırâat derslerini almak için her taraftan kendisine ziyarete gelenler olurdu. Mekke'de hicri 291 yılında 96 yaşında vefat etti.[164]

2.2.1.2.3. Ebû Amr el-Basrî

Zebban b. Aʿlâ b. Ammar b. Üryan el Mazinî et-Temîmî, el-Basrî'dir. İsminin Yahya olduğu da söylenmiştir. Basra imamı ve kırâat imamıdır.

Hicri 70 yılında Mekke'de doğmuş, Basra'da büyümüştür. Sonra babası ile Mekke ve Medine'ye gitmiş. Ebû Ca'fer, Şeybe b. Nessah, Nâfi'i b. Ebi Naîm, Abdullah b. Kesîr, Âsım b. Ebî Nücûd, Ebû Aliye gibi zatların yanında okumuştur. Ebû Aliye Ömer b. Hattâb, Ubey b. Kâʿb, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Abbas gibi

[161] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 21.
[162] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 21.
[163] Tetik, *Başlangıçtan 9. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, 64.
[164] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 70.

sahabeden kırâat dersi almıştır. Bunların hepsi de kırâati Peygamber efendimizden almışlardır.[165] Ebû Ömer, Kûfe'de 154 yılında vefat etmiştir. Birçok kişi kendisinden ders almıştır. En meşhur olanları Yahya b. Mübârek b. Müğîre el-Yezîdî'dir. Ölüm tarihi hicri 202 olup kendisinden Dûrî ve Sûsî kırâat ilmini almışlardır.[166]

Dûrî: Hafs b. Amr b. Abdulazîz b. Sehban b. Adî ed-Dûrî el-Ezdî en-Nahvî el-Bağdadî'dir. Dûrî; Bağdat yakınlarında ed-Dûr adlı bölgeye nispetle söylenmiştir. Kendi asrında kırâat imamı ve kırâatte zamanının büyüğüdür. Hafızası güçlü, güvenilir bir zattı. Hicri 246 yılında vefat edene kadar çok faklı beldelerden insanlar onun ilminden istifade etmişlerdir.

Sûsî: Salih b. Ziyâd b. Abdullah b. İsmâîl b. Carûd es-Sûsî[167]'dir. Künyesi Ebû Şuayb'tır. Hafızası kuvvetli bir karî idi. Güvenilir ve araştırmacıydı. Rakka'da hicri 261 yılında, 90 yaşlarında vefat etti.[168]

2.2.1.2.4. Abdullah İbn Âmir eş-Şâmî

Abdullah b. Âmir b. Yezîd b. Temîm b. Rabia el Yahsebî. Künyesi İbn Âmir'dir. Tabiindendir. Hicri 8. yılında doğdu. Şam bölgesinin imamıydı. İbn Cezerî, onun büyük bir imam, muhterem bir tabiîn ve ünlü bir âlim olduğunu söyler. Ömer b. Abdulazîz'in hilafeti zamanında Şam Emevî camiinde uzun yıllar imamlık yapmıştır.[169]

Kırâati, Muğîre b. Ebi Şihâb, Abdullah b. Ömer İbn l'Muğîre el-Mahzûmî, EbûDerdâ'dan; o da Hz. Osman'dan, o da Resulullah'tan aldı. Hicri 118 yılında Şam'da vefat etti. En meşhur râvileri; Hişâm ve İbn Zekvân'dır.[170]

Hişâm: Hişâm b. 'Ammâr b. Nusayr b. Meysere es-Selma ed-Dımeşkî'dir. Künyesi, Ebû Velit'tir. Hicri 153 yılında doğdu. Şam bölgesinin güvenilir, zeki, adil

[165] Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 63.
[166] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 70-71.
[167] Ehvaz'da Sûs adlı bir şehre nisbetle
[168] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/134.
[169] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 72.
[170] Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, 87.

bir âlimi, hatibi, karîsi, müftüsü ve hadisçisidir. Hicretin 245. yılı Muharrem ayında vefat etti.

İbn Zekvân: Tam adı, Abdullah b. Ahmet b. Bişr'dir. Kendisine Beşîr İbn Zekvân b. Ömer de denilir. Künyesi Ebû Amr'dır. Şam kurrâsının büyüğü idi. Aynı zamanda Şam Emevi Camii imamlığını da yapıyordu. Hicri 242 yılında Şam'da vefat etti.[171]

2.2.1.2.5. Âsım el-Kûfî

Âsım b. Ebi en-Necûd. Babasının adının Abdullah olduğu söylenmiştir. Künyesi Ebû Necûd olup, tabiindendir. Kırâati, Ebû Abdurrahman b. Abdullah es-Selma, Zer b. Hubeyş el-Esedî, Ebû Ömer Sa'd b. İlyas eş-Şeybanî'den; bu üçü de Abdullah b. Mes'ût'tan; Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Zir b. Hubeyş ise Hz. Osman ve Hz. Ali'den almışlardır. Ayrıca Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit'ten kırâat dersi almıştır. Hepsi de Resulullah'tan (s.a.v.) almışlardır.[172] Âsım, Kûfe'de hicri 127 yılında vefat etti. Öğrencileri; Şuʿbe ve Hafs'tır.

Hafs: Hafs b. Süleyman b. Muğîre b. Ebi Davûd el-Esedî el-Kûfî'dir. Hicri 90 yılında doğdu. Âsım'ın öğrencileri arasında onun kırâatini en iyi bilen kişiydi. Bağdat ve Mekke'de sürekli insanlara Kur'ân okurdu[173]. Doğru görüşe göre Hicri 180 yılında vefat etti.[174]

Şu'be: Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Hannat el-Esedî en-Nehşelî el-Kûfî. Künyesi Ebû Bekir'dir. Hicri 95 yılında doğdu. İlmiyle amil büyük bir imamdı. Birden fazla kez Âsım'a Kur'ân'ı arz etmiştir. Hicri 193 yılı Cemaziyülevvel ayında vefat etti.[175]

2.2.1.2.6. Hamza el-Kûfî

Tam adı, Hamza b. Habîb b. Ummâre b. İsmaîl el-Kûfî'dir. Yedi kırâat imamından biridir. Âsım'dan sonra Kûfe'de kırâat imamı kendisidir. Kur'ân'a

[171] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 74.
[172] Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 64.
[173] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 76.
[174] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/156.
[175] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 75.

bağlılığı, otoriter, farzlar konusundaki yetkinliği, hadis ilmindeki yeterliliği ve takvası ile tanınan bir âlimdir.

Hicri 80 yılında doğdu. Bazı sahabeleri gördüğü için kendisi tabiîndendir. Kırâati, Ebû Hamza Himran b. A'yan, Ebû İshâk Amr b. Abdullah es-Sebî', Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ, Ebû Muhammed Talha b. Musarraf el-Yamî, Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bakır b. Zeynülabidin b. Huseyn b. Ali b. Ebî Talip'ten almıştır.

Hamza'nın kırâati, Abdullah İbn Mes'ûd yoluyla Peygamber Efendimize dayanır.[176] Hamza (r.a.), hicri 156'da Irak'ın sınır şehirlerinden Helvan'da vefat etmiştir. En tanınmış öğrencileri Halef ve Hallad'tır.

Halef: Halef b. Hişâm b. Saʿleb el-Esedî el-Bağdadî'dir. Künyesi Ebû Muhammed'tir. Hicri 150 yılında doğdu. Henüz on yaşında iken Kur'ân'ı ezberledi. Kırâati; Selim b. İsa, Abdurrahman b. Hammad (o da Hamza'dan) ve Ebû Zeyd Mas 'ad İbn Evs el-Ensarî'den aldı. Bununla birlikte kendine has bir kırâat seçti. Bundan dolayı de kendisi sonradan on kırâat imamından biri sayıldı[177]. Hicri 219 yılının Cemaziyelahir ayında Bağdat'ta vefat etti.

Hallad: Hallad İbn Hâlid eş-Şeybanî es-Seyrefî el-Kûfî'dir. Künyesi Ebû İsa'dır. Hicri 129-130 yıllarında doğmuştur. Kırâati; Selim b. İsa'dan (o da Hamza'dan) almıştır. İlim ehli, güvenilir, tahkik ehli bir zattır. Kendisinden kırâati Ahmet b. Yezîd el-Helvanî, İbrahim b. Ali el-Kassâr, Ali b. Hüseyin et-Taberî ve daha başkaları almışlardır. Hicri 220 yılında vefat etmiştir.[178]

2.2.1.2.7. Kisâî el-Kûfî

Ali b. Hamza b. Abdullah b. Osman en-Nahvî. Künyesi Ebû'l-Hasan'dır. Kisaî onun lakabıdır. Nahiv konusunda önde gelen simalardan, kırâatte de otorite sayılan imamlardandır.

[176] Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 113.
[177] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 77.
[178] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/165.

Kırâati; Hamza b. Habib ez-Zeyyat, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebi Leyla, Âsım b. Ebi Nücûd, Ebû Bekir b. Ayyaş (Âsım'ın öğrencilerindendir), İsmâîl b. Ca'fer gibi zatlardan almıştır.[179] Sayılan bu zatların senedi Peygambere ulaşma noktasında eşittirler. Kisâî, Hicri 189 yılında vefat etti. En meşhur râvileri; Leys ve Hafs ed-Dûrî'dir.[180]

Leys: Leys b. Halid el-Mervezî el-Bağdadî'dir. Künyesi Ebû'l-Haris'tir. Güvenilir, zeki, araştırmacı bir kişiliktir. Hicri 240 yılında vefat etti.

Hafs ed-Dûrî: Dûrî hem Ebû Amr hem de Kisâî'nin ravisidir. Onunla ilgili bilgiler Ebû Amr bölümünde geçtiği için burada tekrar edilmesine ihtiyaç görülmedi.

2.2.1.2.8. Ebû Ca'fer el-Medenî

Asıl adı Yezîd b. Kaʿkaʿ el-Mahzûmî el-Medenî'dir. Künyesi Ebû Ca'fer 'dir. Tabiînden ve on kırâat imamından biridir. Kırâati Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rabia, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hureyre'den aldı. Bu üçü de Ubey b. Ka'b'tan almışlar. Ebû Hureyre ve İbn Abbas'tan kırâati aldıkları gibi ayrıca Zeyd b. Sabit'ten de kırâati almışlar. Saydıklarımızın hepsi de Peygamber efendimize Kur'ân'ı okumuşlar. Hicri 130 yılında vefat etmiş. En bilinen talebeleri; İsa b. Verdan ve Süleyman b. Cemmaz'dır.

İsa b. Verdan: İsa b. Verdan el-Medenî'dir. Künyesi Ebû'l Haris. Nâfi''nin en önde gelen arkadaşlarındandır. Kırâati birlikte Ebû Ca'fer'den alan arkadaşıdır. Ebû Ca'fer ve Şeybe'ye Kur'ân'ı arz etmiştir. Sonra da Nâfi''ye arz etmiştir. İsmâîl b. Ca'fer, Kâlûn ve Muhammed b. Ömer kendisine Kur'ân'ı arz etmişler. Hicri 160 yıllarında vefat etmiştir.

İbn Cemmaz: Süleyman b. Muhammed b. Muslim b. Cemmaz ez-Zührî el-Medenî. Künyesi Ebû Rabi'dir.

[179] Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 132.
[180] Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 114.

Ebû Ca'fer ve Şeybe'ye kırâati arz ettiği rivayet edilir. Sonra Nâfiʿye arz etmiştir. Ebû Ca'fer ve Nâfi''nin harfi üzere okumuştur. Kendisine de İsmâîl b. Ca'fer ve Kuteybe b. Mihran arzda bulunmuşlar. Hicri 170 yılından sonra vefat etmiştir.[181]

2.2.1.2.9. Yâkûb el-Basrî

Yâkûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdulah b. Ebi İshâk el-Hadremî el-Mısrî'dir. Künyesi Ebû Muhammed'tir. On kırâat imamından biridir. Güvenilir, âlim, salih bir zattı. Ebû Hâtim es-Sicistanî onun hakkında '*harfler, kırâatteki ihtilaflar, bunların nedenleri ve yolları, nahvi görüşler, Kur'ân harfleri ve fakihlerin sözleri konusunda gördüğüm en bilgili kişidir*' demiştir.[182]

Kırâati, Ebû Munzir Selâm b. Süleyman el-Müzenî, Şihab b. Şernefet, Ebû Yahya Mehdî b. Meymûn ve Ebû'l Eşheb Ca'fer İbn Hibbân el-Attar'dan almıştır. Bunların kırâatlerinin senedi Ebû Musa el-Eş'arî vasıtasıyla Peygamber efendimize ulaşır. Hicri 205 yılının Zilhicce ayında vefat etti. En bilinen talebeleri; Rüveys ve Revh'tir

Rüveys: Muhammed b. Mütevekkil el-Lü'lü el-Basrî'dir. Künyesi Abdullah'tır. Yâʿkûb'un en değerli arkadaşıdır. Hicri 138 yılında Basra'da vefat etti.

Revh: Tam adı Revh b. Abdulmü'min el-Hüzelî el-Basrî en-Nahvî'dir. Künyesi Ebû'l Hasan'dır. Hicri 134 (ya da 135) yılında vefat etti.[183]

2.2.1.2.10. Halefü'l-'Aşr

Kırâatte onuncu imamdır. Asıl adı Halef b. Hişâm el-Bezzâr el-Bağdâdî'dir. Hamza'nın râvisi olarak meşhur olmuştur. Ancak kendine has bir okuma tarzı seçtiği için onunla meşhur olmuştur. En meşhur râvileri; İshâk ve İdris'tir.

İshâk: İshâk b. İbrahim b. Osman b. Abdullah el-Mervezî'dir. Künyesi Ebû Yâʿkûb'tur. Halef'in yanında yetişmiş, onun tarzı ile okumuştur. Kendisinden de oğlu Muhammed b. İshâk, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Ömer en-Nakkâş, Hasan b.

[181] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/179.
[182] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 81.
[183] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 31.

Osman el-Bersâtî, Ali b. Mûsa es-Sakâfî ve İbn Şenbûz kırâati almıştır[184]. Hicri 286 yılında vefat etti.[185]

İdris: İdris b. Abdülkerim el-Haddad el-Bağdâdî'dir. Künyesi Ebû Hasan'dır. Halef ve Muhammed b. Şemmunî'den kırâati aldı. Kendisinden de Ahmed b. Mücâhid, Muhammed b. Ahmed b. Şenbûz, Mûsa b. Abdullah el-Hakânî, Muhammed b. İshâk el-Buhârî, Ahmet b. Beveyan, Ebû Bekir b. Miksem, Hasan İbn Saîd el-Mütevveî ve Muhammed b. Abdullah er-Râzî almışlardır. Hicri 292/293 yılında vefat etti.

2.2.2. Nîsâbûrîye Kadar Kırâatin Genel Durumu

Hz. Ömer'in (r.a.) hilafeti döneminde Kudüs, Şam bölgesi, Anadolu'nun güney kesimi, Horasan bölgesi ve Mısır'ın bir kısmının fethi; Hz. Osman (r.a.) döneminde de Kuzey Afrika'nın fethi ile geniş bir coğrafyaya yayılan İslam, akabinde ilmî açıdan büyük bir yoğunluğa sahne olmuştur. Bu yoğunluğun ana eksenini her ne kadar vahyin mesajı (akâid, ibadet, muamelat, ceza vs. ile ilgili bilgiler) oluştursa da en az onun kadar önem verilen diğer bir konu da Kur'ân kırâati olmuştur. Özellikle fetihlerde sahabe ve tabiîn neslinden önemli hafız kurrânın yer alması ve bazılarının fethedilen yerlerde yönetici ve öğretici sıfatlarıyla kalmaları, diğer ilimlerde olduğu gibi Kırâat ilminde de kısa bir süre sonra Doğuda ve Endülüs'te çok kıymetli eserler verecek olan âlimlerin, hafızların yetişmesine vesile olmuştur.

Kırâat ilmi Şam'a sahabeden Ebu'd-Derdâ vasıtasıyla ulaşmıştır. Daha sonrasında onun yerine geçen İbn Âmir, kırâat ilmini Şam'da devam ettirmiştir.[186] Ardından gelen kırâat âlimleri Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî (öl. 446/1055), Mekke'de ismi öne çıkan Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed et-Taberî el-Kattân (öl. 478/1085) ve Mağrib'ten doğuya yolculuk yaparak gezdiği ilim merkezlerindeki kırâat imamlarından rivayetleri aldıktan sonra "*el-Kâmil*" adlı eseri yazan Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cebbâre (öl. 465/1072) bu alanda eserler

[184] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 83.
[185] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/191.
[186] Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 95.

kaleme alan ve saydığımız bölgelerde bu mîrasın günümüze kadar ulaşmasına vesile olan kıymetli zatlardır.[187]

Kırâat ilminin Mağrib ve Endülüs bölgesinde yayılması hicri dördüncü asrın sonlarına denk gelmektedir. Kırâatleri oralara ilk taşıyanların başında sırasıyla; *er-Revdât* eserinin müellifi Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talamnekî (öl.429), ardından *Tebsire* müellifi Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), daha sonra asırlarca Müslümanlar tarafından büyük kabul gören *Teysîr*"ve *Câmiü'l-Beyân* adlı eserlerin sahibi Ebû Amr ed-Dânî (öl.444) gelmektedir.[188] Ebû Muhammed el-Kâsım eş-Şâtıbî (öl. 590/1194), Dânî'nin "*Teysîr*" adlı kitabının kolay bir şekilde ezberlenmesi ve öğretilmesi için *Şatıbiyye* adıyla bilinen *Hırzü'l Emânî ve Vechü't Tehânî* adlı eserini, *Teysîr*'in bir özeti şeklinde ancak manzum olarak yazmıştır. Şâtıbî'nin bu eseri Dânî'nin *et-Teysîr*'i ile birlikte kırâat-ı Seb'a'nın pratik eğitim kitabı fonksiyonuna sahip oluşu, başta Mısır olmak üzere tüm İslam dünyasının teveccühüne mazhar olmasını sağlamıştır.[189]

Bu sahada zikredilmesi gereken önemli bir husus da kırâat ilminin tarikleridir. Hicri 5. asra kadar, "*İnfirâd Tarîki*" ile yani bir imam için bir hatim yapmak sûretiyle öğrenilir ve öğretilirdi. Bu tarihten itibaren "*İndirac Tarîki*" ile yani bir hatimde bütün kırâat vecihlerini tedris ve kırâat etmek sûretiyle devam edegelmiştir.[190]

Bu konuda kırâat âlimleri arasında, kırâatların sayısı açısından Seb'a ve aşere tarîkleri, şahıslar açısından da *Teysir* ve *Şâtıbiyye* tarîkleri oluşmuştur.[191]

[187] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/35.
[188] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/34.
[189] Bkz. Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 103.
[190] Suyûtî, *El-İtkân*, 297.
[191] Tetik, *Başlangıçtan 9. hicri asra kadar kırâat ilminin ta'limi*, 127.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR-KIRÂAT İLİŞKİSİ VE NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KIRÂAT

3.1. KUR'ÂN-KIRÂAT MÜNASEBETİ

"*Kur'ân*" ve "*Kırâat*" kavramları aynı şeyler midir? Aralarında fark var mıdır? Varsa bu farklar nelerdir? Birbirlerini nasıl etkilemişlerdir? vb. sorular hakkında âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zerkeşî "*Kur'ân ve Kırâat iki farklı olgudur"* derken[192], Dimyâtî'nin de aralarında olduğu bazı âlimler ise Kur'ân'ı; mucize ve açıklama olarak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inen vahiy; kırâati ise, söz konusu vahiy lafızlarındaki harflerin şeddeli, sakin vb. nitelikleri ile ilgili farklılıklar olarak ayrı iki kavram şeklinde değerlendirmişlerdir.[193]

Çağdaş âlimlerden Muhammed Salim Müheysin yukarıda geçen görüşün tersine Kur'ân ve kırâati tek bir manada iki kavram olarak kabul eder. "Kur'ân" kelimesinin mastar olarak "kırâat" kavramı ile eşanlamlı olduğunu dile getirir. "Kırâat"in, "kiraet" kelimesinin çoğulu olduğunu ve ikisinin de aynı anlama geldiğini söyler. Ayrıca bu görüşü savunanlar, Allah'ın (c.c.), Peygamber'e (s.a.v.) ümmetine yedi harf üzere Kur'ân'ı okumayı emrettiği ile ilgili hadisi de delil olarak getirip, sonuçta "Kur'ân" ile "kırâat"in aynı manada iki kavram olduğunu savunmuşlardır.[194]

Kur'ân ile kırâat'ın tümüyle farklı iki kavram olmadığını savunanlara göre Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) her iki kavram için tam bir farklılığı kastetmesi halinde bu görüş kabul edilemez. Aksine, ümmetin kabul ettiği sahih kırâat, Kur'ân'dan bir parçadır. Aralarında kül-cüz gibi çok sağlam bir ilişki vardır. Bu sağlam ilişki nedeniyle tamamıyla farklı olmadıkları gibi tümden ayrı şeyler olduğu da söylenemez. Ancak İmam Zerkeşî'nin kırâatin tevkifi oluşuyla ilgili açıklamalarını okuduğumuzda

[192] Bedreddîn Muhammed bin Abdullah ez-Zerkeşî, *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l Ma'rife, ts.), 1/318.
[193] Dimyâtî, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 1:68-69.
[194] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 23.

Kur'ân ve kırâat hakkında söz ettiği farklılığın kökten bir farklılık olmadığını anlıyoruz.[195]

Kırâatin, Kur'ân ile aynı şey olmadığının ikinci bir delili de başta geçen kırâat tanımının sadece mütevâtir kırâat için geçerli olmasıdır. Oysa mütevâtir kırâat dışındaki şâz kırâatlerle Kur'ân'ın okunması doğru değildir. Çünkü şâz kırâat, sahih kırâat ilkeleri olarak belirlenen; tevâtür yoluyla gelme, Hz. Osman mushafına uygunluk ve Arap dilinin herhangi bir şekline uygun olma şartlarını taşımaz.[196]

Tevâtür gibi en önemli bir esası barındırmayan kırâate Kur'ân denilmeyeceği aşikârdır. Çünkü Kur'ân'ın tarifinde "tevâtür yoluyla bize ulaşan" ifadesi yer almaktadır. Durum böyleyken "Kur'ân" ve mutlak olarak "kırâat" aynı şeydir denilemez.

Konumuzun temel iki ayağını oluşturan 'Kur'ân' ve 'Kırâat' arasındaki ilişkiyi örnek ayetler üzerinden daha detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

3.2. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KUR'ÂN-KIRÂAT MÜNASEBETİ

3.2.1. Kırâatlerin Ayetlerin Anlamını Genişletmesi

"فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ / *Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır"* (el-İsrâ 17/88.)

Bu ayet nifak ehli hakkında nazil olmuştur. Âsım, Hamza ve Kisâî "يَكْذِبُونَ / *yekzibûn*" olarak; geri kalanlar ise "يُكَذِّبُون / *yükezzibûn*" şeklinde okumuşlar.[197] "*Yekzibûn"* şeklinde okunduğunda iki ayet öncesinde münâfıkların "*Allah'a ve ahiret gününe iman ettik*" şeklindeki iddialarında yalancı oldukları gibi bir anlam elde edilir. "*Yükezzibûn"* şeklinde mübalağa manası olan kırâatte ise münâfıkların bu yalan konusunda çok aşırıya gittikleri anlamı çıktığı gibi bir şeyi onaylamanın tersi olan "*inkâr, yalanlama*" anlamı da elde edilir. Bu şekildeki okumada münâfıkların Kur'ân'ı ve Peygamberi yalanlamaları ve inkâr etmeleri manası çıkar.

[195] Zerkeşî, *El-Burhan*, 1/322.
[196] İsmâîl, *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*, 25.
[197] BegavÎ, *Tefsirü'l Begavi*, 1:45.

"Yekzibûn/yalan söyleme" şeklindeki kırâatte, münâfıkların yalan söylemelerinden dolayı kendilerine elemli bir azap olduğu; "*yükezzibûn/yalanlama, inkâr*" şeklindeki kırâatte ise münâfıkların yalanlamaları (inkâr etmeleri) sebebiyle kendilerine elemli bir azabın olduğu anlaşılır.

Sonuç olarak bu iki farklı kırâat ile münâfıkların hem yalancı oldukları hem de inkârcı oldukları anlaşılmakta ve mana genişlemesi yaşanmaktadır.[198]

3.2.2. Kırâatlerin Ayetlerin Mutlak Anlamını Kayıtlandırması

Mutlak; sözlükte herhangi bir şart veya kayıtla belirlenmiş şey; içerisine herhangi bir istisna konulmamış hüküm demektir. Fıkıh ıstılahında ise doğal haliyle içine herhangi bir necaset bulaşmamış, doğal haldeki su gibi manalara gelmektedir.[199]

Mukayyed ise; tüm fertleri kapsayan genel bir ifadenin herhangi bir kayıtla sınırlanması demektir. Bu hususa örnek olarak "فَكَفَّارَتُهُۥٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ اَهْلِيكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍۖ.../*…Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır…"* (Mâide 5/89) ayetinde geçen "*üç gün oruç*" ifadesi müevatir kırâatte mutlak olarak geçtiği halde, İbn Mesʿud kırâatinde " فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاةٍ / *üç gün peş peşe oruç"* şeklinde "مُتَتَابِعَاةٍ / *peş peşe"* kelimesiyle kayıtlanmasını gösterebiliriz.[200]

3.2.3. Kırâatlerin Farklı Hükümleri Birleştirmesi

İki farklı hükmün arasını iki farklı kırâatle bir araya getirerek birleştirmektir. Örneğin; "فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِۙ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَۚ" (el-Bakara 2/222) ayetinde geçen "يَطْهُرْنَ" kelimesindeki "طْ/*tı*" harfi şeddeli ve sakin okunmuştur. Şüphesiz şeddeli siga, hayızdaki kadınların temizliğinde mübalağalı bir manayı icap ettirir. Çünkü sigadaki bir fazlalık, anlamda da fazlalığa dalalet eder. Buna karşılık sakin okunan sigada bu mübalağa söz konusu değildir.

---

[198] Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerın Tefsire Etkisi*, 1:115-16.
[199] "Mu'cemü'l-vasît".
[200] Men'a Halil Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 226.

Diğer bir örnek; "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" / *yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*"(Mâide 5/6) ayetindeki "اَرْجُلَكُمْ" kelimesinin mansûb ve mecrûr okunmasıdır. İbn Âmir, Nâfi', Kisâî, Müfaddel, Hafs, Ya'kûb bu kelimeyi "وُجُوهَكُمْ" kelimesine atfederek mansûb diğerleri ise "بِرُؤُسِكُمْ" kelimesine atfederek mecrûr okumuşlar.[201] Nîsâbûrî başta olmak üzere birçok müfessir, mansûb okuyuşu dolayısıyla ayakların yıkanmasını tercih etmektedirler. Çünkü bu şekil okumada atıf "وُجُوهَكُمْ" kelimesinin lafzına olur. Bu durumda da ayakların yıkanması gerekir. Nîsâbûrî'nin mansûb okumanın gerekliliği ile ilgili getirdiği delillerden biri şudur; ayette ayaklardan bahsedilen kısımda "اِلَى الْكَعْبَيْنِ / *topuklara kadar*" ifadesiyle bir sınır belirlenmesi, yıkamayı mecburi kılmıştır. Ona göre mesh için bir sınırlama koymaya gerek yoktur. Ayetin başında yıkanma uzuvlarından sayılan eller için "اِلَى الْمَرَافِقِ / *dirseklere kadar*" şeklinde bir sınır belirlenmesi delil olarak gösterilmiştir.[202]

Mecrûr okunarak ayakların mesh edilmesi ile ilgili başta İbn Abbas'tan nakledilen rivayetler olmak üzere başka da görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşü savunanlara göre atıf "بِرُؤُسِكُمْ"ün lafzına yapılmıştır. O da mesh etme manasını vermektedir. Dolayısıyla atıf tercihine göre ayakların yıkanması veya mesh edilmesi şeklinde iki hüküm ortaya çıkmaktadır.

Taberî de "اَرْجُلِ" kelimesinin "mecrûr" okunacağı yönünde görüş belirtmekle beraber teyemmümde yüzün tümünün toprakla mesh[203] edilmesinin farz oluşu gibi, abdest alırken de ayakların tümünün su kullanılarak mesh edilmesinin emredildiği kanaatindedir. Ona göre uzuvları yıkamak, suyu azalar üzerinden geçirmek ya da ulaştırmaktır. Azaları mesh etmek ise, el veya elin yerini tutan bir şey ile azaları ovalamaktır. Bu şekilde abdest alan kişi hem "yıkayıcı" hem de "mesh edici" sıfatına sahip olacağını ekler.[204]

[201] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/540.
[202] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/557.
[203] Mesh: el vasıtasıyla bir uzvu ovalama
[204] Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2009), 4/471.

3.2.4. Kırâatlerin Anlamdaki Kapalılığı Gidermesi

Anlam açısından kapalı kalan ve fıkıh usulünde "*müşkil'ül Kur'ân*" diye tabir edilen yerlerde kırâat farklılığıyla bu kapalılık giderilmiş olur. Örneğin;

"اِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ اَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللهَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ / *Havâriler "Ey Meryem oğlu Îsâ! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: "Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun.*"[205] ayetinde geçen "يَسْتَطِيعُ / *yestet'i*" fiilini Kisâî muhatap siga ile "تَسْتَطِعْ / *testet'i"* şeklinde okumuştur. Diğerleri ise ayette yazılı olduğu gibi gâib sigâsıyla okumuşlar. Muhatap siga ile okunduğunda *"Ey İsa, bunu Rabbinden isteyebilir misin?"* şeklinde bir mana; gaib siga ile okunduğunda ise *"Sen bunu istesen Allah senin bu isteğine cevap verebilir mi?"* gibi bir mana çıkar. Oysa Havariler Allah'ın bu sofrayı indirmeye güç yetirebileceğini bilmekteydiler. Birinci kırâate göre bu hususta havarilerin şüphe içinde oldukları gibi bir mana ortaya çıkar. Bu anlam ikinci kırâat ile ortadan kaldırılmış olur.[206]

3.3. NÎSÂBÛRÎ TEFSİRİNDE KIRÂAT FARKLILIKLARI (BAKARA ÖRNEĞİ)

3.3.1. Ferşî Farklılıklar

Bu türdeki farklılıkların kapsamına, ayeti oluşturan cümlelerin ve kelimelerin (sarf-nahiv) yapısında meydan gelen değişiklikler girmektedir Genellikle fiillerin binalarının farklı okunuşu, türetildikleri mastarların farklı olması, iltifattan ötürü meydana gelen farklılıklar, müfret-cemî farklılığı, etken (malum bina)-edilgen (meçhul bina) farklılığı, zaman açısından (mazi-müzari) farklılık, harf ve harekelerde meydana gelen farklılıklar bu başlık altında yer alır. Bu biçimsel farklılıklar ayetlerin anlamlarında herhangi bir tenakuz olmaksızın değişmesine neden olmaktadır.

Şimdi de Nîsâbûrî tefsirinde Bakara sûresinde işlenen bu türden kırâat farklılıklarını farklı başlıklar altında kategorize ettiğimiz örneklere geçiyoruz.

---

[205] Mâide: 112

[206] Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, 170.

3.3.1.1. Fiil Baplarının Değişimi İle İlgili Ortaya Çıkan Kırâat Farklılıkları

3.3.1.1.1. Fiillerin Malum-Meçhul Okunması

…**إِذْ يَرَوْنَ**…(el-Bakara 2/165): İbn Âmir burayı "إرائة / *iraet*" (يُري / *yuri*, يُرِيَان / *yuriyani*, يُرُونَ / *yürûne*) babından "ي / *ya*"nın dammesiyle "يُرَوْنَ / *yurevne*" şeklinde edilgen bina ile okumuştur.[207] Diğer kıraat imamları "ي/*ya*"nın fethasıyla "يَرَوْنَ / *yerevne*" biçiminde malum bina ile okumuşlar.[208]

Edilgen/meçhul bina ile okunduğunda "*zulmedenlere azap gösterildiğinde*" manası ortaya çıkmaktadır. Malum binada ise "görme" fiilinin faili bizzat kafir ve zalimlerdir. O taktirde ayet, "*zulmedenler azabı gördüklerinde*…" manasında olur.[209]

…**يَخَافَا** …(el-Bakara 2/229): Hamza, Ya'kûb ve Yezid "ي / *ya*"nın dammesiyle " أَنْ يُخَافَا / *en yuhafa*" şeklinde, diğerleri ise "أَنْ يَخَافَا / *en yehafa*" olarak "ي / *ya*"yı meftuh okumuşlar.[210]

Örnek kelimemizin geçtiği ayet, eşler arasında farklı nedenlerle meydana gelen geçimsizlik neticesinde evliliğin yürümemesi sonucu karşılıklı rıza ile bir sonuca gitmelerinden söz etmektedir. Meçhul siga ile okumada ayetin anlamı; "*...şayet onların (eşlerin), Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından (arabulucular, hâkim vs. tarafından) endişe edilirse...*" şeklinde olur. Malum kalıp ile okunduğunda ise ayetin manası; "*Eşler, kendileri hakkında Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarlarsa...*" şeklinde olur.[211]

…**تُرْجَعُونَ**…(el-Bakara 2/181): Ebû Amr ve Yaʿkûb "تَرْجِعُونَ / *terci'ûn*" okumuşlar. İbn Abbas muhayyer okumuş. Diğerleri ise meçhul bina olarak "تُرْجَعُونَ / *turce'ûn*" okumuşlar.[212]

---

[207] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/460.
[208] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/224. Razi, Tefsirü'l-kebir, 4/208.
[209] Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418), 120.
[210] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/623.İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr, 227. Razi, Tefsirü'l-kebir, 6/101.
[211] Bkz. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın anlaşılmasında kırâat farklılıklarının rolü* (Ankara: Ankara Ünivesitesi, Doktora, 2002), 05-306.
[212] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/59.İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/236. Razi, *Tefsirü'l-kebir*, 7/104. Zemahşeri, *Keşşaf*, 1/319.

Edilgen kalıpta "تُرْجَعُونَ" okuyanlar, benzer manalarda ve edilgen kalıpta gelen "...ثُمَّ رُدُّوا اِلَى اللهِ.../...*sonra Allah'a döndürülürler*..." (En'am:62) ve "... وَلَئِنْ رُدِدْتُ اِلَى رَبِّي .../...*Rabbimin huzuruna götürülürsem bile*..." (Kehf 17/36) ayetlerini delil getirmişlerdir. Ebû Amr gibi etken kalıpta "تَرْجِعُونَ" okuyanlar ise "انَّ اِلَيْنَا اِيَابَهُمْ / *Kuşkusuz onların dönüşü ancak bizedir*." (Gaşiye:25) âyetinde geçtiği gibi masdarın faile döndüğü kullanımı delil saymışlardır. Bu ayette geçen "وآبوا" fiili, "رجعو"ya benzetilmiştir.[213]

3.3.1.1.2. Fiillerin Mazi, Muzari ve Emir Kipinde Okunması

...**وَصَّا بِهَا و**...(el-Bakara 2/132): Ebu Cafer, Nâfiʿ, İbn Âmir bu kelimeyi *if'al* babında mazi fiil olarak "أَوْصا / *evsa*" şeklinde okurken diğerleri "وَصَّا / *vessa*" olarak *tef'il* babından mazi fiil kalıbında okumuşlardır.[214] Bu iki okuyuş şeklinden "أَوْصا / *evsa*"nın bir tek defa yapılan vasiyet için kullanıldığı; "وَصَّا / *vessa*"nın ise birden fazla tekrarlanan durumları izah etme manasını içerdiği ve bu yüzden de kullanımının daha yaygın olduğu ifade edilmiştir[215].

...**وَمَنْ تَطَوَّعَ**...(el-Bakara 2/158): Hamza, Kisâî, Halef, Zeyd ve Ruveys; fiilin başında mudaraat harfi olan "ي / *ya"*, kelime sonu cezimli, "ط / *tı*" ve "و / *vav*" harflerini şeddeli olarak "يَطَّوَّعْ / *yettevvaʿ*" şeklinde muzari fiil kalıbında okumuşlar.[216] Diğerleri ise, kelimenin sonunu fethalı, "و / *vav*" harfini şeddeli, "ط / *tı*" harfini ise şeddesiz olarak "تَطَوَّعَ / *tetevvea*" şeklinde mazi kalıbıyla okumuşlar.[217] Bu farklı okuyuş, baştaki "مَنْ / *men*"in hem şartiye hem de mevsule olarak kabul edilebilmesinden kaynaklanmaktadır.[218]

İbn Zencele'ye göre muzari kalıpta okuyanların delili şudur; Arap geleneğinde şart-ceza edatları gelecek zamanlı ifadeler için kullanılmaktadır. Şayet şart edatından sonra mazi bir fiil kullanılsa bile kastedilen yine gelecek zamandır. Örneğin; "مَنْ أَكْرَمَنِي أَكْرَمْتُهُ" şart-ceza cümlesi her ne kadar mazi bir fiil ile oluşturulmuşsa da taktir, "مَنْ

---

[213] Hasan b. Abdulgaffar Farisi, *Hüccetu li'l-kırâati's-seb'a* (Beyrut: Darü'l Me'mun li't-turas, ts.), 2/417.
[214] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/396.İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/222-223. Razi, Tefsirü'l-Kebir, 4/72
[215] Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1431), 1/315. İbn Zencele, Hüccetü'l-kirae,115.
[216] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:444.
[217] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/223.
[218] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/398.

يُكْرِمُنِي أَكْرِمْهُ” şeklindedir. Bu izahat doğrultusunda söz konusu kelimeyi “تَطَوَّعَ” şeklinde mazi kalıbında okuyanlar da müstakbel zamanı kastetmektedirler.[219]

3.3.1.1.3. Fiillerin Mütekellim, Muhâttab veya Gâib Olması

…**لَا تَعْبُدُونَ**…(el-Bakara 2/8): İbn Kesîr, Hamza, Kisâî ve Mufaddel bu fiili ğaib kipiyle “يَعْبُدُونَ / *ya'budûn*” okumuşlar.[220] Ebû Amr, Nâfi', Âsım ve İbn Âmir ise mazi halin hikâye edilmesi şeklinde ve hitab olarak “تَعْبُدُونَ / *ta'budûn'* şeklinde okumuşlar.[221] Bu ayeti “تَعْبُدُونَ / *ta'budûn*” şeklinde okuyanların, kendilerini ayetin muhatabı kabul ettikleri dile getirilmiştir.[222]

…**تَعْمَلُونَ**…(el-Bakara 2/85): İbn Kesîr, Nâfi', Halef, Yâ'kûb, Ebû Bekir ve Hammad, cümlenin sonunun, başlangıcı ile uyumlu olması için gaib olarak “يَعْمَلُونَ / *ya'melune*” okumuşlar. Gaib okuyanlar hemen öncesinde geçen “… وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّونَ اِلٰى … اَشَدِّ الْعَذَابِ …/… *kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine itilirler* …” ifadesinde “*onlar*” gaib çoğul zamirine uygunluğu tercih etmişler. Geriye kalanlar ise muhatapları gaiplere tercih ederek “تَعْمَلُونَ / *ta'melune*” okumuşlar.[223] Onların da delili ayetin başından itibaren “…اَنْتُمْ … /… تَقْتُلُونَ…/…تُخْرِجُونَ…/…تَكْفُرُونَ…” şeklinde sürekli hitap tarzı bir akışın olmasıdır.[224]

…**اَمْ تَقُولُونَ**…(el-Bakara 2/140): İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Halef, Âsım (Ebu Bekir, Hammad ve Mufaddal dışında) muhatap olarak “اَمْ تَقُولُونَ / *em tekûlûne*”; diğerleri gaib siygası ile “اَمْ يَقُولُونَ / *em yekûlûne*” okumuşlar.[225]

Muhatap formda okuyanların delili; bu sözün öncesinde ve sonrasında kullanılan muhatap dildir. Bu fiilden önce “…قُلْ اَتُحَاجُّونَنَا فِي اللهِ / *De ki: Allah hakkında bizimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?*” (el-Bakara 2/139) ayeti; sonrasında ise, “… قُلْ ءَاَنْتُمْ اَعْلَمُ اَمِ اللهُ…/…*De ki: "Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?* …” (el-Bakara 2/140) ayetlerinde geçen fiiller muhataba yöneliktir. Uyum açısından bu fiil de

[219] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 118.
[220] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:321.
[221] Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l Hanci, 1411), 259.
[222] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*,4:164.
[223] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:321. İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*,2/223. Ahfeş, Meani'l-Kur'ân, 287.
[224] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 105.
[225] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/412.

muhatap okunmuştur. Gâib okuyanlar, ayetin muhatabının Yahudiler ve Hristiyanlar olduğunu ve onların da hazırda bulunmamalarını delil sayarak gaib siga ile okumayı tercih etmişlerdir.[226]

…**يَعْمَلُونَ**…(el-Bakara 2/144): İbn Kesîr, Nâfi', Halef, Âsım, Ebû Amr ve Yâ'kûb gaybet "ي / *ya*"sıyla "يَعْمَلُونَ / *ya'melune*" şeklinde okumuşlar.[227] Ebû Ca'fer, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Ravh ise hitap şeklinde "تَعْمَلُونَ / *te'melûne*" okumuşlar.[228]

Muhatab kalıpta okuyanların delili "…وَلَوْ تَرٰى اِذِ الظّٰلِمُونَ…" (Sebe' 34/31) ve " وَلَوْ تَرٰى اِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُو…" (Enfal:50) ayetlerindeki kullanımdır. Muhatap siga ile okunduğunda hitap Peygamber efendimize yönelik olur. Taktir "*Ey Muhammed keşke şu kafirlerin azabı gördükleri vakit sen onları görseydin…*" şeklindedir.[229]

3.3.1.1.4. Fiillerin Sülâsî veya Mezîd Olması

…**وٰعَدْنَا**…(el-Bakara 2/51): Ebû Amr, Sehl, Yâ'kûb ve Yezîd her nerede olursa olsun elifsiz "وَعَدْنَا / *veedna*" şeklinde okumuşlar.[230] Bu şekilde okuyanlar, mufaale/müşareke babının ancak iki beşerin karşılıklı sözleşmeleri için kullanılabileceğini iddia etmektedirler. Allah'ın (c.c.), "*va'd*" ve "*va'îd*" fiillerinde münferit olduğunu ileri sürmektedirler. Ayrıca "…اِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ…" (İbrâhîm 14/22) ayetindeki kullanımı da başka bir delil olarak getirmektedirler.[231]

İbn Kesîr, Nâfiʿ, Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî "وٰعَدْنَا / *va'edna*" şeklinde müşareke vezninde okumuşlar. Bu okuyuşa göre ayet, Allah'ın (c.c.) Musa'ya (as) vahiy indirme vaadini; Hz. Musa'nın da görüşme için Tur'a gitme vaadini karşılıklı sözleşme kalıbı içerisinde ifade etmiştir.[232]

… **وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِۚ** / *Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın…* (el-Bakara 2/191). Başka kaynaklarda bu ayetin kırâat değerlendirmesinde Hamza ve Kisâî'nin bu ayeti "تَقْتُلُوهُمْ

[226] Farisi, *Hüccetu li'l-kırâati's-seb'a*, 2/228-229.
[227] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:417-18.
[228] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/223.
[229] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 2/119.
[230] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:281.
[231] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 96.
[232] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:48.

/ *tektuluhum*" şeklinde hemzesiz ve sülasi kalıbında okudukları yönünde ortak bir bilgi aktarılmaktadır.[233] Nîsâbûrî farklı olarak Kisâî ve Halef'in isimlerini de bu okuyuş listesinde zikretmektedir. Diğerleri ise "*mufaale*" babında "تُقَاتِلُوهُمْ / *tukatiluhum*" olarak okumuşlar. Nîsâbûrî, birilerinin "تَقْتُلُو / *tektulu*" lafzını "رَحْمَان / *rehman*" gibi Kur'ân'da elif'siz yazıldığ halde okuyuşta "رَاحْمَان/*rahman*" olarak okunan türe benzettiklerini aktarır.[234]

…**وَاَنْ تَصَدَّقُو**…(el-Bakara 2/280): Âsım, aslı "تَتَصَدَّقُو / *tetesaddeku*" olan kelimenin başında yer alan iki "ت / *te*"den birini hazfederek "تَصَدَّقُو/*tesaddeku*" şeklinde okumuş. Diğerleri ise "*tefa'ül*" babında ve "ت/*te*"lerden birini "ص / *sad*"da dağm ettikten sonra "ص /*sad*"ı da şeddeli olarak "تَصَّدَّقُو / *tessaddeku*" şeklinde okumuşlar.[235]

3.3.1.1.5. Fiillerin Müfret veya Cemî Olması

…**خَطِيٓـَٔـتُهُ**…(el-Bakara 2/81): Ebû Ca'fer ve Nâfi' bu kelimeyi çoğul manada ele alıp "خَطِيـٰٔـَاتِهِ / *hetiatihi*" şeklinde[236], diğerleri ise müfret olarak "خَطِيـٰٔـَتُهُ / *hetiet*" olarak okumuşlar.[237] Ayrıca "خَطَايَاه / *hetayahu*" şeklinde okunduğu da rivayet edilmiştir.[238]

Çoğul manada okuyanların dayanağı; ayetin başlarında geçen "من / *men*" şart edatının, söz konusu şartı gerçekleştiren herkesi kapsamasından dolayı hitabın bir topluluğa yapıldığının anlaşılmasıdır. Şartın cevabı olarak gelen "أُوْلَٰٓئِكَ / *ulaike*" işaret zamirinin çoğul kalıpta gelişi de bu iddiayı destekler mahiyettedir.[239]

…**نُفَرِّقُ**…(el-Bakara 2/285): Yaʿkûb gaib müfret sigasıyla "لَا يُفَرّقُ / *la yuferriku*" şeklinde okumuş. Diğerleri çoğul olarak "لَا نُفَرّقُ / *nüferriku*" okumuşlar.[240]

---

[233] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/227. Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/468. Razi, Tefsirü'l-Kebîr, 5/131.
[234] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/258.
[235] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:59.
[236] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:316.
[237] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/218.
[238] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:159.
[239] Bkz: Ateş, *Bakara sûresindeki kırâat farklılığının dilbilimsel analizi (Mütevati ve meşhur kırâatler)*, 128.
[240] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/83. Razi, Tefsirü'l-kebir, 7/134. Zemahşeri, Keşşaf, 1/326. Kocevi, Haşiyetü Muhyeddin Şehzade, 1/695.

Ya‘kûb’un okuduğu müfret-gaib okuyuşa göre fiilin içinde gizli olan “هو / *huve*” zamiri, ayetin başında geçen “رسول / *resul*” kelimesine dönmektedir. Bu haliyle ayetin anlamı, *“(Resul) O’nun elçilerinden hiç birisinin arasına fark koymaz”* şeklinde olur. Çoğul kalıptaki okuyuşta ise ayetin girişinde müfret siga kullanıldığı halde sonradan iltifat edilerek cemi sigaya dönülmüştür. Bu durumda ayetin anlamı; *“(Resul ve müminler) ‘O’nun elçilerinden hiç birisinin arasına fark koymayız’ dediler”* şeklinde olur.[241]

3.3.1.1.6. Fiillerin Merfû veya Mansûb Okunuşu

…**حَتَّى يَقُولَ**…(el-Bakara 2/214): Nâf‘i “ل / *lam*”ı merfû “يَقُولُ / *yekûlu*” şeklinde okumuştur. Diğerleri mansûb okumuşlar.[242] Buna gerekçe olarak ta “حَتَّى”dan sonra mazi halin hikayesi ifade edilecekse, fiilin merfû olması gerektiği ile ilgili dilbilgisi kuralı gösterilmiştir.[243]

…**فَيُضَاعِفَهُ**…(el-Bakara 2/245): Âsım (Mufaddel dışında) ve Sehl “ا / *elif*”li ve mansûb olarak “يُضَاعِفَهُ / *yuda ʿifehu*” şeklinde; İbn Âmir ve Yâ’kûb (Revh dışında) ise şeddeli ve mansûb olarak “يُضَعِّفَهُ / *yüde ʿifehu*” biçiminde okumuşlar. İbn Kesîr, Yezîd ve Revh “يُضَعِّفُهُ / *yüde ʿifuhu*”, diğerleri ise “يُضَاعِفُهُ / *yüda ʿifuhu*” şeklinde okumuşlar. Aynı ihtilaflı okuyuş Hadîd sûresinde de yaşanmıştır.[244]

Merfû okuyanlar “يُضَاعِفَ” kelimesini önceden geçen “ يُقْرِضُ اللهَ”ye atfetmişler. Mansûb okuyanlar ise istifhamın cevabı olarak okumuşlar.[245]

…**فَتُذَكِّرَ**…(el-Bakara 2/282): Hamza *tef’il* babından merfû olarak “فَتُذَكِّرُ / *fetuzekkiru*” okumuş. Mufaddel’den rivayetle Zeyd, if’al babından merfû olarak “فَتُذْكِرُ / *fetüzkiru*” şeklinde okumuştur. Ebû Amr, Sehl, Ya’kûb, İbn Kesir ve Kuteybe *if’al* babından mansûb “فَتُذْكِرَ / *fetuzkire*” okumuşlar.[246] Nâfi’, İbn Âmir, Âsım ve Kisâî

[241] Ünal, *Kur’ân’ın anlaşılmasında kırâat farklılıklarının rolü*, 316.
[242] Nîsâbûrî, *Garâibü’l-Kur’ân*, 1:582.
[243] Razi, *Tefsirü’l-Kebir*, 2:20.
[244] Nîsâbûrî, *Garâibü’l-Kur’ân*, 1:660.
[245] İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâe*, 139.
[246] Nîsâbûrî, *Garâîbü’l Kur’ân*, 1/72.

“فَتُذَكِّرَ / *fetuzekkire*” şeklinde okumuşlar. İbn Kesir ve Ebû Amr ise şeddesiz ve mansûb “فَتُذْكِرَ / *fetüzkire*” olarak okumuşlar.[247]

Mansûb okuyanlar, “ان” harfini mastar edatı kabul etmektedirler. Onlara göre ayet, şahitlik yapacak iki kadından herhangi birisinin yanılmaması için diğerinin hatırlatma görevini yapmasını emretmektedir. Hamza ise “ان” harfini şart edatı olarak “إِنْ / *in*” şeklinde kabul etmiştir. Kelime aslında “إِنْ تَضِلِلْ / *in tedlil*” şeklinde meczum halde iken iltika-ı sakineynden dolayı iki “ل / *lam*”dan birincisi ikincisinde dağmedilip hareke meftuh kılınmıştır. “فَتُذَكِّرُ / *fetüzekkiru*”nun başında yer alan “ف / *fa*” harfi ise şart cümlesinin cevabı konumundadır. Ardından gelen “تُذَكِّرُ / *tüzekkiru*” muzari fiili başlangıç cümlesi olarak merfû okunmuştur.

“فَتُذْكِرَ / *fetüzkire*” şeklinde şeddesiz okumada delil; bir şeyi hatırlatma anlamında kurulan cümlelerde “ذَكَرْتُكَ مَا قَدْ نَسِيتَ / *unutmuş olduğun şeyi sana hatırlattım*”, “ أَذْكَرْتُ اَلنَّاسَ اَلشَّيْئَ / *insanlara o şeyi hatırlattım*” örneklerinde olduğu gibi sürekli şeddesiz kullanılmasıdır. Bu manada “ذَكَّرْتُهُ / *zekkertuhu*” şeklinde şeddeli kullanıma rastlanmamıştır. Ancak bu kelimenin, “وَذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ / *Ama (alanlar için) öğüt vermeye devam et, zira öğüt inananlara fayda verir*.” (ez-Zâriyât 51/55) ayetinde olduğu gibi “vaaz/öğüt” anlamı kastedildiği yerlerde şeddeli kullanımı vardır.[248]

3.3.1.1.7. Fiillerin Tahfîf-Teşdîd ile Okunması ve Anlama Etkileri

…**يَكْذِبُونَ**…(el-Bakara 2/10): Âsım, Hamza, Ali ve Halef “يَكْذِبُونَ / *yekzibun*” şeklinde tahfifli[249], diğerleri ise “ي / *ya*”yı dammeli, “ذ / *zal*”ı da şeddeli ve tasdikin karşıtı olan “*yalanlama*” manasında “يُكَذِّبُنو / *yükezzibun*” şeklinde okumuşlar.[250] “*Tef'il*” babıyla okumada tereddüt, mübalağa veya kesret manalarından birinin kastedilmiş olacağı ifade edilmiştir.[251]

[247] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Tefsîr'ü-l Kebîr* (Tahran: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 7/114.
[248] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 151.
[249] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:159.
[250] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:207-8.
[251] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:69.

…**اِلَّا اَمَانِيَّ**…(el-Bakara 2/78): Yezîd tahfifli (şeddesiz olarak) "اَمَانِيَ / *emaniye*" şeklinde okumuş. Ancak "تِلْكَ اَمَانِيُّهُمْ"[252], "لَيْسَ بِاَمَانِيِّكُمْ"[253], ve "غَرَّتْكُمُ الْاَمَانِيُّ"[254] gibi yerlerde "ي / *ya*'yı harekesiz (sakin) şekilde okumuştur.[255] Ebû Ca'fer; "مِنْ اَمَانِيهِم / *min emanîhim*" gibi mecrûr ve "اَمَانِيُّهُم/*emaniyuhüm*" gibi merfû olan "ي/*ya*"ları sakin; mansûb olanı ise şeddesiz okumuştur. Ancak "اَمَانِيهِم / *emanihim*"deki "ه / *ha*"yı, sakin "ي / *ya*"dan sonra geldiği için kesreli okumuştur.

Ahfeş, tekili şeddeli olan her kelimenin çoğulunun da şeddeli okunduğu kuralından yola çıkarak bu kelimenin de şeddeli okunduğunu ancak Ebu Caʿfer, Şeybe ve Hasan'ın tahfifle okuduklarını aktarır.[256]

…**تَظَاهَرُونَ**…(el-Bakara 2/85): Âsım, Hamza, Ali ve Halef tahfiften dolayı "تَتَظاهَرُونَ / *tetezaherüne*"yi "تَظاهَرُونَ / *tezaherune*" şeklinde "ظ / *zı*"yı şeddesiz okumuşlar.[257] İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve İbn Âmir "ت / *te*"yi "ظ / *zı*"da dağmederek "تَظَّاهَرُونَ / *tezzaherune*" şeklinde şeddeli okumuşlar.[258]

İki "ت / *te*"yi de açıktan getirip "تَتَظاهَرُونَ / *tetezaherun*" şeklinde[259] ve "تَظَاهَرُونَ / *tezzaherune*" manasında "تَظَّهَرُونَ / *tezzeherune*" okuyanlar da olmuştur.[260]

"تَظَاهَرُونَ / *tezzaherun*" "تَعَاوَنُون / *teavenun*" ile aynı manada olup "*yardımcı, destek olma*"dır. Bir kişiye arka çıkmak ona yardım etmektir. "…وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيرٌ / *Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.*" (Tahrim:4) ayetinde de geçtiği gibi, "ظَهِيرٌ / *zehir*" kelimesi, "مُعِين / *muin/yardımcı*" anlamında kullanılmıştır.

Fiilin aslı "تَتَظاهَرُونَ / *tetezaherûn*"dur. Bir kesim kurra mahreçleri yakın olması hasebiyle "ت / *te*" harfini "ظ / *zı*" harfine dağm ettikten sonra "ظ / *zı*"yı şeddeli okumuş. Diğer bir kesim ise mahreçleri ve sıfatları aynı olan iki "ت / *te*" harfinden birisin hazfederek "تَظاهَرُون / *tezaherû n*" şeklinde tahfifli okumuşlar. Her iki kesim de

[252] Bakara: 111
[253] Nisa: 123
[254] Hadid: 14
[255] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:315-16.
[256] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 250.
[257] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:321-22.
[258] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 261.
[259] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:139.
[260] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:161.

mahreçleri ve sıfatları birbirine yakın olan harfleri bir arada zikretmeyi hoş karşılamadıkları için böyle bir tasarrufta bulunmuşlar.[261]

…**حَتّٰى يَطْهُرْنَ**…(el-Bakara 2/222): Hamza, Kisâî, Halef, Âsım (Hafs dışında) "ت / *te*" harfini "ط / *tı*" harfine dağm edip "ط / *tı*" ile "ه / *ha*"yı şeddeli olarak "يَطَّهَّرْنَ / *yettehherne*" okumuşlar.[262] "يَطَّهَّرْنَ / *yettehherne*"nin aslı "يَتَطَهَّرْنَ / *yetetehherne*"dir. "ت / *te*" ve "ط / *tı*" dağm edilerek okunmuştur. Abdullah "يَتَطَهَّرْنَ / *yetetehherne*" veya "يَطَهَّرْنَ / *yetehherne*" şeklinde okumuştur.[263] Diğerleri tahfifli olarak "*taharet*" kökünden gelen fiil kalıbıyla "يَطْهُرْنَ / *yethürne*" okumuşlar. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Yâ'kûb el-Hadremi, Ebû Bekir (Âsım'dan rivayetle) şeddesiz olarak ve teharet kökünden alarak temizlik anlamında "حَتّٰى يَطْهُرْنَ / *hetta yethürne*" okumuşlar.[264] Bu şekilde okunan kırâatte mana; "*kadının hayız kanının kesilmesiyle temizlenmesi*" manası verilirken, "يَطَّهَّرْنَ / *yetehherne*" şeklindeki okumada "*hayız kanının kesilmesinden sonra kadının guslederek temizlenmesi*" şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır.[265]

…**وَلَا تَيَمَّمُو**…(el-Bakara 2/267): Nîsâbûrî; Bezzî ve İbn Felih'in vasıl anında "ت / *te"*yi şeddeli "وَلَا تَّيَمَّمُو / *veletteyemmemu*" şeklinde okuduklarını, diğerlerinin ise aslına uygun olarak "وَلَا تَيَمَّمُو / *vela teyemmemu*" okuduklarını aktarır.[266] Ancak Fahrüddîn Râzî sadece İbn Kesîr'in "ت / *te*"yi şeddeli olarak "وَلَا تَّيَمَّمُو / *veletteyemmemu*" şeklinde okuduğunu aktarır. Çünkü bu kelime aslında biri hitap "ت / *te"*si diğeri fiil "ت / *te*"si olmak üzere iki "ت / *te*"den oluşmaktadır. Biri diğerinde dağm edilerek okunmuştur.

Ebû Ali bu idğâmın caiz olmadığını söylemiştir. Çünkü idğâm edilen harf sakinleşir. Bunun için başına bir vasıl hemzesi gelmesi lazım. Ancak vasıl hemzesinin muzari fiilin başına gelmesi icma ile yanlıştır.[267]

[261]Bkz: Farisi, *Hüccetu li'l-kırâati's-seb'a*, 2/130-134.
[262] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:612.
[263] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:262-63.
[264] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 3:68.
[265] Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, 132.
[266] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:42-43.
[267] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 3:63.

Nakkâş'ın Ebi Rebia'dan naklettiğine göre Hemami, başında iki "ت / *te"* harfi bulunan ancak yazıda bir "ت / *te*"nin göz ardı edildiği muzari fiillerin başındaki "ت / *te*"nin vasıl anında idğam edilerek şeddeli okunması güzel karşılamıştır. Cezerî, tek "ت / *te*" ile yazılan kelimelerin tek "ت / *te*" ile; iki "ت / *te*" ile yazılanların ise vasıl anında ya dağm edilerek şeddeli ya da hafif iki "ت / *te*" ile okunduğunu aktarır.[268]

Hemze ile "*vela teemmemu*" ve "ت / *te*"yi damme ile "*vela tüyemmimu*" okuyanlar da olmuştur.[269]

3.3.1.2.İ simlerin İ'râblarının Değişmesiyle İlgili Kırâat Farklılıkları

3.3.1.2.2. İsimlerin Merfû, Mansûb veya Mecrûr Okunuşu

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا…(el-Bakara 2/177): Hamza, Âsım'dan rivayetle Hafs "ر / *ra*"yı fethalı olarak "الْبِرَّ / *birre*"; diğerleri ise "ر / *ra*"yı dammeli "الْبِرُّ / *birru*" şeklinde okumuşlar.[270] Yalnız "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا"[271] ayetinde geçen "الْبِرّ / *birr*" kelimesi ittifakla dammeli okunmuştur. Çünkü ardından harf-i cer olan "ب / *be*" harfi geldiği için haber olması kaçınılmazdır. Bu durumda "الْبِرّ / *birr*" kelimesi "*leyse*"nin ismi olarak merfû okunmuştur.[272]

Vahidi, bu ayette "*leyse*"nin isminin ve haberinin marifelik açısından aynı konumda olduğundan her iki okuyuşu da güzel bularak, isim ve haber seçimini kişinin tercihine bırakmıştır.[273] "الْبِرّ/*birre*"nin mukaddem olmuş haber olarak mansûb okunduğu görüşü de mevcuttur.[274] Mukaddem haber olarak " لَيْسَ الْبِرَّ / *leys'el-birre*" şeklinde mansûb okunduğu da rivayet edilmiştir.[275]

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ…(el-Bakara 2/197): Ebû Amr, Yâ'kûb, İbn Kesîr ve Yezîd başta gelen iki ismi merfû ve tenvinli, "فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ / *fela refesün vela fusukün";* üçüncü ismi ise mansûb olarak *"*وَلَا جِدَالَ */ vela cidale"* okumuşlar. Yezîd,

---

[268] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/232-234.
[269] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/654.
[270] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/475.
[271] Bakara: 189
[272] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/226.
[273] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Tefsîr'ü-l Kebîr* (Tahran: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 5/36.
[274] Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/216.
[275] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:216.

son ismi de aynı şekilde merfû ve tenvinli okumuştur. Diğerleri her üçünü de mansûb okumuşlar.[276]

Her iki ismin merfû okunması hakkında Ebu Ubeyd bu şekilde okuyanların "*fela refesün ve la fusukün*" cümlesini nehy olarak ele aldıklarını nakleder. "*Cidale*"nin mansûb okunması hakkında ise "*Hac konusunda hiçbir şüphe olmadığı, onun Zilhicce ayında oluşu hakkında ihtilaf bulunmadığı*" manasında olduğu te'vil edilmiştir. Her üç kelimeyi mansûb okuyanların delili ise, İbn Abbas'ın "*cidal*" kelimesini de diğer iki kelimeyle aynı şekilde nehy olarak "*Hac'da cidal (kavga, tartışma) yoktur*" şeklindeki yaklaşımıdır. Çünkü bu ayetteki nehy geneldir. Her üç durumun da hacda olmaması gerektiğinin ifade edilmesi, kastedilen manaya daha uygun düşmektedir.[277]

…**قُلِ الْعَفْوَ**…(el-Bakara 2/219): Ebû Amr, dammeli olarak "قُلِ الْعَفْوُ / *kul'il-'afvu*" şeklinde; diğerleri ise mansûb olarak "قُلِ الْعَفْوَ / *kül'il-'afve*" okumuşlar.[278]

Ayette önce geçen "مَاذَا / *maza*"daki "مَا / *ma*" istifham anlamında ele alındığında mansûb yani "مَا يُنْفِقُونَ / *ma yünfikûne*" te'vilinde olur. Cevab olarak " قُلْ يُنْفِقُونَ الْعَفْوَ" gelir. Şayet "مَا / *ma,* "الَّذِى / *ellezi*" manasında mevsul kabul edilse " مَنْ ذاَالَّذِى يُنْفِقُونَ" te'vilinde olur. Cevap olarak ta "الَّذِين يُنْفِقُونَ الْعَفْوُ" şeklinde merfû' okunur.[279]

…**وَصِيَّةً**…(el-Bakara 2/240): Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Hafs ve Yâ'kûb mansûb olarak " وَصِيَّةً/ *vesiyyeten*" okumuşlar. Diğerleri ise "وَصِيَّةٌ / *vesiyetün*" şeklinde merfû okumuşlar. Merfû okuyanlar kelimeyi mübteda olarak ele alıp haberi düşürmüşler. Haber taktiri olarak "فَعَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ / *fa'aleyhim vesiyyetün*" şeklinde olur. Mansûb okuyanlar ise " وَصِيَّةً" kelimesini, düşürülmüş bir fiile mef'ul yaparak mansûb okumuşlar.[280]

…**لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ**…(el-Bakara 2/254): Ebû Amr, Sehl, Yâʿkûb ve İbn Kesîr tenvinsiz ve mansûb "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ / *la bey'ün fihi vela hullete vela şefa'ete*" şeklinde; diğerleri ise merfû ve tenvinli "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ / *la bey'ün*

[276] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:549.
[277] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 2/128-129.
[278] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:600.
[279] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 308.
[280] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 4:157.

fihi vela hulletün vela şefa'etün" okumuşlar. Bu iki farklı okuyuş aynı şekilde İbrahim sûresindeki "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ" (İbrâhîm 14/31) ayeti ile Tûr sûresinde geçen " لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ"[281] ayetlerinde de uygulanmıştır.[282]

…**تِجَارَةً حَاضِرَةً**…(el-Bakara 2/282): Âsım "تِجَارَةً" kelimesini önce geçen "تَكُونَ"ye haber yaparak her ikisini de mansûb "*ticareten hadireten*" okumuştur. Diğerleri "تِجَارَةً" kelimesini "كان"nin isim olarak "*ticaretün hadiretün*" şeklinde merfû okumuşlar.[283]

"كان" tamme fiil olarak kabul edildiğinde "*ticaretün hadiretün*" şeklinde merfû; nakise kabul edildiğinde ise, "كان"nin ismi olarak "*ticaretün hadiretün*" okunur, düşen haber olarak "*tüdiruneha" takdir edilir. Mansûb okuyanlar için "illa en tekune ticaretu ticareten hadireten*" şeklinde bir taktir söz konusudur. Bu durumda düşmüş bir "ان / *en*"in ismine haber konumunda olur.[284]

3.3.1.2.3. İsimlerin Müfret veya Cemi Okunuşu

…**اَحَاطَتْ بِهِ خَطِيٓئَتُهُ**…(el-Bakara 2/81): Ebu Cafer ve Nâfi' bu "خَطِيٓئَتُهُ / *hetietuhu*" kelimesini çoğul kalıpta "خَطِيٓـَٔاتُهُ / *hetiatuhu*" şeklinde okumuşlar.[285] Bu kelimedeki hemzenin önce "ي / *ya*" harfine dönüştürüldüğü sonra da öncesinde yer alan "ي / *ya*" harfinde dağm edilerek "*hetiyyetuhu*" şeklinde okunduğu rivayet edilmiştir.[286] Bunun dışında "*hetayahu*" ve "*hetiatihi*" şeklindeki okumalar da rivayetler arasında mevcuttur.[287]

Çoğul kalıpta okuyanlar, ayette geçen "اَحَاطَتْ / *ihata*" fiilinin "*çevreleme, sarma*" manasında olduğundan müfret bir şey için kullanılamayacağı görüşündedirler. "İnsanlar onu kuşattı" denildiği halde "Zeyd, onu kuşattı" denilmemesi de delil gösterilerek bu fiilin kullanımının birden fazla özne için söz konusu olabileceği iddia

[281] Tur: 23
[282] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:3.
[283] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:72.
[284] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:322.İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 218.
[285] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/316.
[286] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/129.
[287] Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/159.

edilmiştir. Müfret kalıpta okuyanlar, "خَطِّيئَة / *hetiet*" kelimesinin soyut isim olması ve şahıs için kullanılmamış olmasını, müfret okunabilmesi için bir gerekçe saymışlar.[288]

…**الرِّيَاحِ**…(el-Bakara 2/164): Hamza, Kisâî, Halef tekil olarak "رِيح / *rîh*" şeklinde okumuşlar. Diğerleri "رِّيَاحِ / *riyah*" şeklinde çoğul kalıpta okumuşlar.[289] Ayrıca A'raf', İbrahim, Hicr, Süphan, Kehf, Enbiya, Furkân, Neml, Rum (ikincisinde), Sebe, Fatır, Sad, Şura, Casiye sûrelerinde geçen yerlerde Ebû Ca'fer çoğul kipiyle "*riyah/rüzgarlar*", diğerleri müfred olarak "*rîh/rüzgâr"* okumuşlar.[290]

Ebu Zeyd'in Kaysi'lerden naklettiğine göre rüzgarların sayısı dörttür. Bunlar; şimal, cenub, seba ve deburdur. [291] Dolayısıyla "*rih*" kelimesi müfret de kullanılsa anlam açısından çoğuldur. Bütün rüzgarların Allah'ın birliğine şahitlik etmeleri, insanlara verdiği faydaların ortak oluşu ve halden dönüşleri hep bir benzerlik arz etmektedir. Bu sebeplerden ötürü telaffuzda tek bir varlık gibi ele alınabilir denilmiştir.[292]

…**وَكُتُبِه**…(el-Bakara 2/285): Hamza, Kisâî ve Halef müfred olarak "وَكِتَابِهِ/ *vekitabihi*", diğerleri ise çoğul olarak "وَكُتُبِهِ / *vekütübihi*" şeklinde okumuşlar.[293]

İbn Abbas'ın müfret sigayla okuduğu; bazılarının "ت / *te*" ve "س/*sin*" harflerinin sükûnu ile "وَكُتْبِهِ / *vekütbihi*", "وَرُسْلِهِ / *verüslihi*" şeklinde okuduklarına dair nakiller de mevcuttur.[294]

3.3.1.2.1. İsimlerin Fail veya Mef'ul Okunuşu

…**مُوَلِّيهَا**…(el-Bakara 2/148): İbn Âmir ism-i mefûl kalıbında "مُوَلّاهَا / *müvellaha*" şeklinde okumuş.[295] Aynı zamanda İbn Abbas, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Ali el-Bakır'ın kırâati de böyledir. Diğerleri ise "ي / *ya*"lı ve "ل / *lam*"ın kesresi ile "مُوَلِّيهَا / *müvellîha*" okumuşlar.[296]

---

[288] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 102.
[289] Bakara: 449-450
[290] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/223-224.
[291] Farisi, *Hüccetu li'l-kırâati's-seb'a*, 2/250.
[292] Farisi, a.g.e., 2/256.
[293] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:83.
[294] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:326.
[295] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:417-18.
[296] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 4:132.

İsm-i mef'ul okumada "وَلَّى / *yüz çevirme*" fiilinin asıl fail Allah olduğu halde "هو / *huve*" zamiri kinaye olarak gelmiştir. Bu durumda taktir " وِلِكُلِّ ذِي مِلَّةٍ قِبْلَةٌ اَللهُ مُوَلِّهَا وَجْهَهُ / *her topluluk mensubu için bir kıble vardır ki Allah, onun yüzünü oraya çevirir*" şeklindedir. İsm-i fail kalıbında okuyanlar ise "لِكُلِّ صَاحِب مِلَّة وِجْهَةٌ اَيْ قِبْلَةٌ هُوَ مُوَلِّهَا / *her topluluk mensubu için bir yön/kıble vardır ki yüzünü oraya çevirir*" gibi bir anlam taktir etmektedirler.[297]

3.3.1.3. Harekenin Farklı Okunması

…**وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ**…/ *"Âdem'e secde edin" dediğimizde*…(el-Bakara 2/34): Yezîd ve Kuteybe sondaki "ت / *te*"yi sonradan gelen "ج / *cim*" harfine uygun olması için merfû okumuşlar. İbn Mihran ikisinin (Yezîd ve Kuteybe) "ك / *kef*" harfine kesreyi koklatıp, "ت / *te*"yi de merfû okuduklarını rivayet eder. Huzâî ve İbn Şenebûz (Mekke ulemasından) "*melaike*" kelimesini hemzesiz olarak "*melayike*" şeklinde okumuşlar.[298]

Ebû Caʿfer, İbn Cemmâz'ın rivayetiyle (Hibetullah tariki dışında) İsa b. Verdan'ın vasıl anında ses uyumundan dolayı "ت / *te*" harfinin "ج / *cim*"e uydurularak dammeli okuduğu nakledilmiştir. Hibetullah ve İsa'dan " ت / *te*"nin kesresinin işmâmlı okunduğu da rivayet edilmiştir. Kurrâdan bazıları "لِلْمَلٰٓئِكَةِ / *lilmelaiketi*"nin "ت / *te*"sini vasıl anında düşürülen "ا / *elif*"e benzeterek düşürmüşler. Diğerleri halis kesreli okumuşlar.[299]

…**فَلَا خَوْفٌ**…(el-Bakara 2/38): Yâʻkûb, nerede olursa olsun "فَلَا خَوْفَ / *fela havfe*" şeklinde meftuh okumuştur.[300] Diğerleri ise merfû ve tenvinli "فَلَا خَوْفٌ / *fela havfün*" okumuşlar. Ayrıca Ebû Caʿfer, İbn Kesîr ve Basrîler "*fela refese vela fusuke*"; aynı şekilde Ebû Ca'fer "*vela cidale*" şeklinde okumuşlar. Diğerleri bu üç ayeti meftuh ve tenvinsiz okumuşlar. İbn Kesîr ve Basrîler "*vela hullete, vela bey'a vela şefaete*" şeklinde okumuşlar.[301]

---

[297] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 118.
[298] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:239.
[299] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/210.
[300] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:239.
[301] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/212.

Hüzeyl kabilesi, "فَلَا خَوْفٌ"den önce gelen "*hüdaye*" kelimesinde yer alan maksur elifi "ي / *ya*"ya çevirmişler, sonra bu "ي / *ya*" harfini mütekellim "ي / *ya*"sında dağm ederek "*hüdeyye*" şeklinde şeddeli, "خَوْفٌ" kelimesini de mansûb okumuşlar[302].

…**جَهْرَةً**…(el-Bakara 2/55): Kuteybe mansûb kalıp olarak 'جَهَرَةً / *cehereten*' şeklinde okumuştur.[303] İbn Cinnî de aynı şekilde okumuş ve Sehl bin Şuayb es-Sehmî'nin "*cehreten*" ve "*zehreten*" kelimelerininin sonunu "*cehereten, zehereten*" biçiminde harekeli okuduklarını nakletmiştir. Şehzâde Muhyeddin (öl. 950/1543), çevresinde hiç kimsenin meftuh bir harften sonra gelen sakin halk harfini harekeli okumadığını gerekçe göstererek bu okuyuşa itiraz etmiştir.[304] Ahfeş ise "*ciharen*" şeklinde okunduğunu aktarmaktadır.[305]

… **جِبْرِيلَ**…(el-Bakara 2/98): ibni Kesir, "ج / *cim*"i meftuh, "ر / *ra*"yı meksur ve hemzesiz olarak "جَبْرِل / *cebril*" şeklinde okumuştur. Hamza, Kisâî, Halef ve Âsım (Hafs dışında) tam dolgun bir hemze ile "ج / *cim*"i ve "ر / *ra*"yı meftuh olarak "جَبْرَئِيل / *cebreil*" şeklinde okumuşlar. Ayrıca Yahya ihtilaslı olarak "جَبْرِئَيل / *cebrêil*" şeklinde okumuştur. Geriye kalanlar ise hemzesiz, "ر / *ra*" ve "ج / *cim*"in kesresi ile "جِبْرِيل / *cibrile*" olarak okumuşlar.[306] "جِبْرَئِيل / *cibreil*", "جِبْرَيِيل / *cibreyil*", "جِبْرِآل / *cibrial*" gibi farklı okuyuşlar da rivayet edilmiştir.[307]

Bir tek isim olarak "*kitmir*" vezninde "*Cibril*" şeklinde okuyanlar, " و جبريل رسوالله فينا وروح القدس ليس له كفاء" şiirini delil getirmişlerdir. "*Cebreil*" okuyanlar da hem "شهدنا فما تلقى لنا من كتيبة مدى الدهر إلا جَبْرَئِيل أمامُها" şiirini hem de Peygamber Efendimizin (s.a.v.): "*Muhakkak ki* جَبْرَئِيل (*Cebreil*)' ve مِيكَائِيل (*Mikail) isimleri, kullanmış olduğunuz "Abdullah" ve "Abdurrahman" isimleri gibidir*. "جَبْرَ / *Cebre", "Abd" anlamındadır*, "ئِيل /*il*" *ise "Allah" ismine karşılıktır*. "*Cebre" kelimesi "il"* kelimesine izafe edilince *"Cebreil" olmuştur*" sözünü delil olarak getirmektedirler. İbn Kesir ise

[302] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/563.
[303] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:288.
[304] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:55.
[305] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 226.
[306] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/341.İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 219.
[307] Bkz.: Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 272-274.

rüyasında Peygamber Efendimizin bu ayeti kendisine "جَبْرل / *Cebril*" olarak okuduğu için bu okuyuşu tercih ettiğini ifade etmiştir.[308]

…**مِيكَالَ**…(el-Bakara 2/98): Ebû Amr, Sehl, Yâ'kûb ve Hafs " مِيكَالَ/ *mikale*" şeklinde okumuşlar. Ebû Ca'fer ve Nâfi' ise hemzeli bir şekilde "مِيكَائِل / *mikaile*" okumuşlardır.[309] İbn Şenebûz (Kunbul'den) ve İbn Mücâhid'in "مِيكَائِيل / *mikaile*" şeklinde okudukları rivayet edilmiştir[310]. Ayrıca "مِيكَئِلَ / *mîkeil*", "مِكَئِيلَ / *mikeîl*", "مِيكَئِيلَ / *mîkeîl*' şeklinde okuyanlar da olmuştur.[311]

İbn Cinnî bu kelimenin bu kadar farklı kalıpta okunuşunu, Arapların zaman zaman yabancı bir kelimeyi konuştuklarında birbirine karıştırmalarına bağlamıştır.[312]

…**فَمَنِ اضْطُرّ**…(el-Bakara 2/174): Ebû Amr, Sehl, Yâ'kûb, Hamza ve Âsım "ن / *nun*"u kesreli, "ط / *tı*"yı da dammeli olarak "فَمَنِ اضْطُرّ / *femenidtürre*" okumuşlar. Yezîd ise ses uyumu açısından "فَمَنِ اضْطِرَّ / *femenidtirre*" şeklinde "ن / *nun*"u kesreli, diğerleri ise ses uyumu açısından "ن / *nun*"u dammeli olarak "فَمَنُ اضْطُرَّ / *femenüttürre*" şeklinde okumuşlar.[313]

Burada ve "وَاَنِ احْكُمْ / *veenihküm*" (el-Maide 5/49), "اَنِ اشْكُرْ / *veenişkür*" (Lokman 31/12) gibi kelimelerde "ن / *nûn*"un kesresi ve dammesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Yani iki sakinin birleşip; ikincisi dammeli hemze ile başlayan yerlerde Âsım ve Hamza birinci harfin kesresi ile okumuştur. Yâ'kûb da "و / *vav*" olmayan yerlerde ikisine uymuştur. Ebû Amr "ل / *lam*" olmayan yerlerde ikisine uymuş. Diğerleri ise dammeli okumuş.[314]

…**فِي السِّلْمِ**…(el-Bakara: 2/208): Nîsâbûrî; Ebû Ca'fer, Nâfi', İbn Kesîr ve Kisâî'nin "س/*sin*"in fethasıyla "فِي السَّلْمِ / *fisselmi*" olarak, diğer imamların ise "س / *sin*"in kesresiyle "فِي السِّلْمِ / *fissilmi*" şeklinde okuduklarını nakleder.[315] İbni Âmir ise Bakara sûresinin bu ayetinde kesreli okumuş; Enfal ve Muhammed sûrelerindeki

[308] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 107.
[309] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:340-41.
[310] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:219.
[311] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:181.
[312] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:170.
[313] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:467.
[314] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/225.
[315] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:574.

yerlerde "*fisselmi*" şeklinde fethalı okumuştur. A'meş ise hem "س / *sin*" hem de "ل / *lam*" harflerini fethalı olarak "فِي السَّلَمِ / *fisselemi*" okumuşlar.[316]

…**بِرَبْوَةٍ**…(el-Bakara 2/265): İbn Âmir ve Âsım her nerede olursa olsun "ر / *ra*"yı fethalı olarak "بِرَبْوَةٍ / *birebvetin*" şeklinde okumuşlar.[317] Medine, Hicaz ve Irak kurrasının tamamı "بِرُبْوَةٍ / *birübvetin*" ya da "بِرَبْوَةٍ / *birebvetin*" okumuşlar. Sadece "*rebvetin*" şeklinde okuyanlar, Kûfe halkı ve İbn Âmir'dir. Sadece "*biribvetin*" şeklindeki okuma ise İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Eşheb el'Ukayli'ye de "*biribavetin*" şeklindeki okuyuş nispet edilmiştir. Ebû Ca'fer'in de "b*irebavetin*" şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir.[318]

"رَبْوَة / *rebvet*" için yedi kırâat sayılmıştır. Bunlar; "*ribvet, rebvet, rübvet, rebavet, ribavet, rübavet ve rebvün*" şeklindeki kırâatlerdir. Çoğul sigası "rüba" olması hasebiyle bazı âlimler tarafından "*rübvet"* tercih etmiştir.[319]

…**فَرِهَانٌ**…(el-Bakara 2/283): İbn Kesîr ve Ebû Âmr "ر / *ra*" ve "ه / *ha*"yı dammeli olarak "فَرُهُنٌ / *ferühünün*"; diğerleri ise "فَرِهَانٌ / *ferihanün*" şeklinde okumuşlar.[320] Ahfeş, "*feʿlen*" kalıbında gelen bir kelimenin "*füʿlün*" vezninde çoğulunun yapılamayacağını gerekçe göstererek "*ferühünün*" şeklindeki okumayı şâz kabul etmektedir. Bu şekilde okuyanların "S*akfün*" ve "*süküfün*"deki kullanımı ölçü aldıklarını söylemektedir.[321]

3.3.1.4. Harflerin Farklı Okunması

…**وَإِذِ ابْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ**…(el-Bakara 2/124): İbn Zekvan ve Hişam; Bakara, Nisa (Nisa:54 dışında), En'am 161. ayeti, Tevbe sûresi (Tevbe:70 dışında); İbrahim sûresi 35. ayeti, Nahl, Meryem, Ankebut (özellikle, "وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ" Ankebut:31 ayeti), Şura sûresi ve tüm durak yerlerinde geçen "*İbrahim*" kelimelerini "إِبْرَاهَام / *İbraham*" şeklinde "*elif*" ile okumuşlar.

[316] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 5:206.
[317] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:35.
[318] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 322.
[319] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:56.
[320] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:72.
[321] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 308.

İbn Zekvân'ın rivayetine göre Kur'ân'da 69 yerde geçen "*İbrahim*" kelimesi, İbn Âmir'in kırâatinde 33 yerde "إِبْرَاهَام / *İbraham*"; 36 yerde ise "اِبْرٰهِيمَ / *İbrahim*" şeklinde geçmektedir. Bunun sebebi de kendi yanlarında bulunan Mushaflarda bu şekilde geçmiş olmasıdır. Mushaflarında "*elif*" ile yazılanları "*elif*" ile okumuşlar. "*Ya*" ile yazılanları da "*ya*" ile okumuşlar.[322] Hişâm, bütün tariklerle bu kelimenin tüm yerlerde "*elif*"li olarak "إِبْرَاهَام / *İbraham*" şeklinde okunduğunu rivayet eder. Nakkâş ise Ahfeş'ten "اِبْرٰهِيمَ / *İbrahim*" şeklinde okunduğunu rivayet etmiştir.[323]

Kırâat imamları, kendi görüşlerini ortaya koymak adına "*elif*" ile okumayı tercih etmişlerdir. Geri kalan yerleri de "*ya*" ile okumuşlar. Telaffuzda en güzel ve yaygın olan "إِبْرَاهَام / *İbrahim*" şeklinde "*ya*" ile okumaktır. Çünkü bu tarz okuyuşta, "*İsrail, İsmail, İsrafil"* gibi muʿcem isimlere uygunluk söz konusudur. Dânî de şeyhi Ebu'l-Kâsım el-Fârisî ve Ali Ebu'l-Feth'ten gelen tüm rivayetlerde "إِبْرَاهَام / *İbrahim*" şeklindeki okuyuşu nakletmiştir.[324] Fakat İbn Abbâs ve Ebu Hayyât bu terkibteki "*İbrahim*" kelimesini merfû, "*Rab*" kelimesini de mansûb olarak "*İbrahimu Rebbehu*" şeklinde okumuşlar.[325]

…**وَيَبْصُطُ**…(el-Bakara 2/245): İbn Kesîr, Ebû Ca'fer, Nâfi', İbn Mücâhid, Kunbül'den rivayetle Ebû Avn, Sehl, Âsım, İbn Zekvân, Nakkaş ve Şucaʿ "ص / *sad*" ile "وَيَبْصُطُ" okumuşlar. Kâlûn, Ali el'Hehvanî'nin burada "س / *sin*" ve "ص / *sad*" arasında muhayyer olduğunu rivayet eder. Diğerleri ise "س / *sin*" ile okumuşlar.[326] "وَيَبْسُطُ" şeklinde "س / *sin*" ile okuyanlar, kelimenin aslının bu şekilde olduğunu, asıl olandan asıl olmayana geçişin olmaması gerektiğini savunmuşlardır.[327]

Halef, Hamza, Ebû Amr'dan rivayetle Dûrî, Hişâm ve Ruveys hem burada hem de "فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً" (A'raf:69) ayetinde geçen bu kelimeyi "س / *sin*" harfi ile okumuşlar. İbn Habeş İbn Cerîr'den, o da Sûsî'den her iki yerde de "ص / *sad*" ile okunduğunu rivayet etmiştir.[328] "وَيَبْصُطُ" okuyanların gerekçeleri ise; "ص / *sad*" harfinin "ط / *tı*"

[322] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/383.
[323] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/221.
[324] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/383.
[325] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 4/37.
[326] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:660.
[327] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 139.
[328] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/228-229.

harfiyle isti'la harfi olmaları münasebetiyle bir yakınlığının olması, dolayısıyla bu şekildeki okuyuşun dil açısından daha uygun düşeceğidir.[329]

…**نُنْشِزُهَا**…(el-Bakara 2/259): Ebû Amr, Sehl, Ya'kûb, İbn Kesir, Nâfi' ve Ebu Cafer "نشر / *neşere*" fiilinden "نُنْشِرُهَا / *nünşiruha*" şeklinde "ر / *ra*" ile okumuşlar. [330] İbn Âmir ve Kufiler "ز / *ze*" ile "نُنْشِزُهَا / *nünşizuha*" okumuşlar. [331]

"ر / *ra*" ile okuyanlar, daha önce geçen "اَنّٰى يُحْـيٖ هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَاۚ / *Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?*" biçimindeki soruya cevap niteliğinde "*diriltme*" manasında "نشر / *neşr*" kökünden türeyen "نُنْشِرُهَا / *nunşiruha*" fiilini kullanmışlar. Bu soruyu soran kişi ölülerin tekrar diriltilmesi konusunda bir şüphe içindedir. O şüpheyi giderme maksadıyla bu kırâatle "*bak, kemikleri toplayıp onlara hayat veriyoruz*" manasında bir cevap verilmektedir.Mansûb okuyanlar ise kemik için "*toplanma, bir araya getirme*" gibi nitelemeler kullanıldığını ileri sürmektedirler. Çünkü kemikler tek başlarına hayat ile nitelendirilmezler. Diğer bir delil ise "… ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً…/*…sonra üzerini (kemiklerin) etle kaplıyoruz*…" (el-Bakara 2/259) ayetidir. Çünkü kemikler et giydirilmeden önce canlı değildirler. Bu ayetten, et giydirilmeden önce kemiklerin canlı olmadığı anlaşılmaktadır.[332]

3.3.2. Usûlî Farklılıklar

Kırâat farklılıklarının temel kaynağını ahrufü's-Seb'a hadisi teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Osman'ın istinsah ettiği Mushafların çeşitliliği ve ilk zamanlarda Arapça yazım kurallarının gelişmemiş olması da söz konusu ihtilafların başlıca sebepleri arasında sayılmıştır.

İstilâhî anlamda usûlî farklılıklar denildiği zaman daha çok Kur'ân kelimelerinin telaffuzunda meydana gelen ses/fonetik farklılıklar kastedilmektedir.

[329] İbn Zencele, a.g.e, 139.
[330] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/22. Kocevi, Şerhü Muhyeddin Şehzade, 640-641. Ahfeş, Meani'l-Kur'ân, 320.
[331] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/231.
[332] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 144.

Her kırâat imamı kendine göre bir temellendirme ile bazı kelimeleri farklı telaffuz etmişlerdir. Bu telaffuz şekillerinin manaya bir etkileri yoktur.[333]

Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân tefsirinde geçen usûle dair kırâat farklılıkları örneklerini kategorize ederek aşağıda geçtiği şekilde değerlendirmeye tabi tuttuk.

3.3.2.1. İdğam

İdğamın sözlük anlamı; dahil olma, bir şeyin başka bir şeye geçmesidir.[334] İstilâhî manada ise; iki harfin bir tek harf olarak ve ikinci harfin şeddeli okunması şeklinde tarif edilmiştir.[335]

Altı tane idğam harfi vardır. Bunlar; "يرملون" olarak da bilinen "ي / *ya,* ر / *ra,* م / *mim,* ل / *lam,* و / *vav* ve ن / *nûn*' harfleridir. Gunneli ve gunnesiz olarak iki kısma ayrılır.[336] Kurrâ arasında sakin *nûn* ve tenvînin "*ya, mim, nun ve vav*" harflerine uğradığında idğam edileceği konusunda ihtilaf yoktur. İhtilaf, gunneli veya gunnesiz okunuşu konusunda vardır.

Nîsâbûrî'nin Bakara sûresi tefsirinde değinmiş olduğu birçok idğam örneğinden birkaç numûneyi aşağıya alıyoruz:

…**هُدًى لِّلْمُتَّقِينَۙ**…(el-Bakara 2/2): Necari tarikiyle Hamza, Halef, Yezîd ve Verş'in; Hâşimî de İbn Kesîr'in gunnesiz idğamlı olarak "*hüdellilmuttakin*' şeklinde okudukları rivayet edilmiştir. Böylece sakin *nûn* ve tenvinin "ل / *lam*" ve "ر / *ra*"ya uğradığı tüm yerlerde gunnesiz bir şekide idğamlı okumuşlardır. Ebû Amr iki türlü yani hem gunneli hem gunnesiz, diğerleri gunneli okumuştur.[337]

…**خَلَقَكُمْ**…(el-Bakara 2/21): Ebû Amr bu ayette ve bu ayete benzer "ق / *kaf*" ve "ك / *kef*" harflerinin karşılaştığı ve "ق / *kaf*" harfinin harekeli olduğu tüm yerlerde idğamlı okumuştur. Abbas öncesi sakin olanları da aynı şekilde okumuştur. "ماَ

[333] Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 149.
[334] Suad Abdulhamîd, *Teysîrü'r-rahmân fi't-tecvîdi'l-Kur'ân* (Kahire: Darü't-Takva, 1430), 174.
[335] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 274.
[336] Suad Abdulhamîd, *Teysîrü'r-rahmân fi't-tecvîdi'l-Kur'ân*, 174.
[337] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*,4:128.

خَلْقُكُمْ"[338], "اَوْ صَدِيقِكُمْ"[339], "مِيثَاقَكُمْ"[340] vb. yerlerde idğamlı okumuştur. İbn Mücâhid de "ق / *kaf*" sesini çıkararak idğamlı okumuştur. İbni Mihran (öl. 381/992) ise "ق / *kaf*" sesini çıkarmadan idğamlı okumuştur. Hepsi de doğru okumalardan sayılır.[341]

Ebû Amr'ın idğamlı olarak "خَلَكُّمْ / *helekküm*" şeklinde, Ebû Sumeyfi'nin " وَخَلَقَ قَبْلِكُمْ / *vehaleka min kabliküm*"; Zeyd b. Ali'nin de "وَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ / *vellezine min kabliküm*" şeklinde okudukları nakledilmiştir.[342] Ancak Zemahşerî, Zeyd b. Ali'nin okuyuşunu, ikinci mevsul olan "*vellezine*"yi birinci mevsul olan "*ellezi*" ile sılası arasına bırakılmasından dolayı sorunlu bulmuştur.[343]

…**وَلَقَدْ جَاءَكُمْ**…(el-Bakara 2/92): Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve Hişâm Kur'ân'ın tüm yerlerinde "د/*dal*" harfini "ج / *cim*" harfinde dağmederek "وَلَجّائَكُم / *velekeccaeküm*"; Hamza, Halef ve İbn Zekvân ise imâle ile "وَلَجَّئَكُم / *velekeceeküm*" şeklinde okumuşlar.[344]

…**لِئَلَّا**…(el-Bakara 2/150): Verş, "لِيَلاَّ / *liyella*" şeklinde okumuştur. İbn Kesîr, Hamza, Kisâî, Halef, Yâ'kûb idğamlı ve "*hemze*"li "لِئَلَّا / *liella*" şeklinde; diğerleri ise izhar ve mehmuz olarak "لِئَن لَّا / *lien la*" okumuşlar. Ya'kûb ve Hişâm da izharlı okuyuşu tercih etmişlerdir.[345] Ezrâk'ın hemzeyi "ي / *ya*" ile değiştirerek "ليلا / *liyella*" olarak okuduğu nakledilmiştir.[346] Nâfi''nin, hemze fethalı olup öncesi kesre ise hemze "ي / *ya*"ya dönüştürülür kuralına uyarak "لِيَلَّا /*liyella*" şeklinde okuduğunu aktarılmıştır.[347]

…**بَلْ نَتَّبِعُ**…(el-Bakara 2/170): Kisâî ve Hişâm, Kehf sûresindeki "هَلْ نُنَبِّئُكُمْ"[348] ve Enbiya sûresindeki "بلْ نَقْذِفُ"[349]yu idğam ederek "*hennünebbiuküm, bennekzifu*"

[338] Lokman: 28
[339] Nur: 61
[340] Bakara: 84
[341] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:178-79.
[342] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:101.
[343] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:97.
[344] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:335.
[345] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:417-18.
[346] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:223.
[347] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 4:139.
[348] Kehf: 103
[349] Enbiya: 18

şeklinde okudukları gibi bunu da "*bennettebiu*" olarak okumuşlar.[350] Bu örneklerde kurrânın idğamlı okuyuşu hakkında ihtilaf mevcuttur.[351]

Râzî, Kisâî'nin "بل / *bel*" ve "هل / *hel*"in "*lam*"ları sekiz harfe uğradığında idğamlı okuduğuyla ilgili bilgiyi aktardıktan sonra bu sekiz harf örneğini şöyle sıralamaktadır:

"ت / *te*"ye uğradığında, "*bel tü'sirune*"yi "*bettü'sirune*"; "ن / *nûn*"a rastladığında, "*bel nettebiu*"yu "*bennettebiu*"; "ث / *peltek se*"ye uğradığında, "*hel süvvibe*"yi "*hessuvvibe"*; "س / *sin*'e rastladığında, "*bel sevvelet*"i "*bessevvelet*"; "ز / *ze*"ye rastladığında, "*bel züyyine*"yi "*bezzüyyine*"; "ض / *dad*"a rastladığında, "*bel dellu*"*yu* "*beddallu*"; "ظ / *zı*"ya rastladığında, "*bel zanentu*"yu "*bezzanentu*"; "ط / *tı*"ya rastladığında, "*bel tübia*"yı "*bettübbi'a*" şeklinde okumuştur.[352]

…**كَمْ لَبِثْتُمْ**…(el-Bakara 2/259): Bu kelimenin hem "*lebitte*" şeklinde idğamlı hem de "*lebiste*" şeklinde izharlı okunduğu hususunda farklı görüşler vardır.[353] İbn Kesîr, Nâfi', Halef, Sehl ve Yâ'kûb bunu ve benzerlerini izhar ile "لَبِثْتُمْ / *lebiste*" şeklinde okumuşlar.[354] Ebû Amr, Hamza ve Kisâî idğamlı olarak "*kem lebitte*" okumuşlar. İdğam yapanlar, iki harfin mahreçlerinin birbirlerine yakın olmasını; izharlı okuyanlar ise, mahreçleri yakın olmakla birlikte farklı harfler olmalarını gerekçe göstermişlerdir.[355]

…**فَيَغْفِرُ**…/…**وَيُعَذِّبُ**…(el-Bakara 2/284): Yezîd, İbn Âmir, Âsım, Sehl ve Ya'kûb kelimelerin sonundaki harfleri (ر ve ب) dammeli halleriyle okumuşlar. Hamza, Kâlûn, Bezzi'den rivayetle İbn Mücâhid, Ebû Avn, Ebû Rebi'a ve Halef' izhar olarak "*yuezzibu men*" şeklinde okumuşlar. Ebû Amr, Kur'ân'ın tümünde idğamlı olarak "*yuezzimmeyyeşa*" şeklinde okumuştur.[356]

Cezerî; İbn Âmir, Âsım, Ebû Caʿfer, ve Yâ'kûb'un hem "ر / *ra*"yı hem de "ب / *be*"yi merfû olarak "*feyeğfiru ve yüe'zzibu*" şeklinde; diğer kurraların ise her ikisini

[350] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:464.
[351] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/224.
[352] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 5:6.
[353] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:231.
[354] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:21.
[355] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 2:33.
[356] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:83.

de cezimli olarak "*feyeğfir ve yüezzib*" şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. Ona göre Dûrî, "ر / *ra*"yı "ل/*lam*"da (ihtilaflı bir şeklide) dağmederek; Sûsî ise ihtilaf olmaksızın "ر / *ra*"yı "ل / *lam*"da dağmederek okumuştur. "ب / *be*"nin "م / *mim*" harfinde dağmedilip "*yüa'zzimmeyyeşa*" şeklinde okunması konusunda ihtilaf edilmiştir.[357]

Kadi Beyzâvî İbn Âmir, Âsım ve Yâ'kûb'un cümle başı olarak "*feyeğfiru ve yuezzibu*" şeklinde merfû okudukları kanaatindedir. Diğerlerinin ise daha önce geçen şartın cevabına atıfta bulundukları için "*feyeğfir ve yuezzib*" şeklinde cezimli okuduklarını ekler.[358]

Fahrüddîni Râzî ise, Âsım ve İbn Âmir'in "ر / *ra*" ve "ب / *be*"yi merfû olarak "*feyeğfiru ve yu'ezzibu*" kelimelerini istinâfi' bir cümle olarak sanki de "وهو يَغْفِرُ / *vehuve yeğfiru*" şeklinde okuduklarını belirtir. Meczum okuyanlar ise "*yuhasibu*" fiiline atfetmişler.[359]

Zemahşerî, bu kelimeleri cezimli "*feyeğfir ve yüe'zzib*" olarak okuyanların, şartın cevabına atfettikleri görüşündedir. Ayrıca düşen bir mübtedaya haber olarak "*fehüve yüğeffiru ve yuʿezzibu*" şeklinde merfû okunmuştur. Her iki kelimenin cezimli okunma şekilleri için "يُعَذِّبُ مَنْ يَشَآءُ" örneğinde "ب / *be*", "م / *mim*" harfinde dağmedilerek "*yüʿazzimmen*" şeklinde okunur. Ancak "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ" örneğinde ise "ر / *ra*" açık okunur. Zemahşerî "ر / *ra*"yı "ل / *lam*"da dağmedenlerin çok büyük bir hata yaptıklarını söylemiştir. Bu hatanın sebebini de râvilerin meseleyi idrak etmeyişlerine, dirayetlerinin zayıflığına ve kavrayışlarının azlığına bağlamaktadır.[360]

3.3.2.2. İmâle

İmâle, "ميل / *meyl*" kelimesinden türetilmiş mastardır. "ميل" sözlükte; bir şeye yönelmek, bir tarafa doğru eğilmek manalarına gelir.[361] Kırâat ve tecvid ıstılahında ise; tam bir dönüşüm ve aşırı bir netlik olmadan "*fetha*"nın "*kesre*"ye ve "ا / *elif*"in "ي

[357] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:237.
[358] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/692.
[359] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 4:126.
[360] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:326.
[361] Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 73.

/ *ye*"ye yakınlaştırılarak okunmasıdır.[362] İmalenin meydana geldiği yer, "ا / *elif*" ve "ي / *ye*" harflerinin mahreç yerleridir.[363]

Bakara sûresinde geçen ve Nîsâbûrî'nin tefsirinde ele aldığı bazı imâle örnekleri aşağıda verilmiştir.

…**وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ**…(el-Bakara 2/7): ifadesini imâle ile okuyanlar; Ebû Amr, Leys'in dışında Kisâî, İbn Hamdun, Hamdeveyh ve Hamza'dır.[364]

Burada isti'la harfi "ص / *sad*" olmasına rağmen Ebû Amr ile Kisâî gibi kurrânın imâle ile okumalarının nedeni tekrîr hükmünde olan kesreli "ر / *ra*" nın isti'la harfine daha baskın gelmesindendir. Çünkü kesreli "ر / *ra*" iki hareke gücünde kabul edilir.[365]

…**طُغْيَانِهِمْ**…(el-Bakara 2/15): Kuteybe, Nuseyr ve Ebû Amr her yerde bu kelimeyi imâle ile okumuşlar.[366] Dûrî ve Kisâî "طُغْيَانِهِمْ" ve "اٰذَانِهِمْ"[367] kelimelerini ve bunlar gibi "كَافِرٍ بِهٖ" kelimesini de imâle ile okumuşlar.[368] Keşşâf'ta Zeyd bin Ali'nin kesreli olarak "*fi tiğyanihim*" okuduğu; her iki okuyuşun (ta'ının kesresi ve dammesi) "*lukyan* ve *likyan*" "*ğünyan* ve *ğinyan*" gibi kullanıldığı bilgisi yer almaktadır.[369]

…**النَّارَ**…(el-Bakara 2/24): İbn Sa'dân'ın (öl. 375/985) rivayetinde Leys, Ebi Hamdun, Hamdeviye ve Neccârî'den gelen nakillere göre Verş ve Hamza *elif*'ten sonra kesreli ve *lam*'ul fiil durumunda olan "ر / *ra*" harfinin bulunduğu tüm kelimeleri imâle ile okumuşlar. Ebû Amr'ın okuyuşu hakkında ihtilaflı nakiller gelmiştir. İbn Mücâhid, Hasan bin Abdullah, Nekkâş'tan ve Irak ulemasının çoğuna göre Ebû Amr her iki durumda da imâle yapmıştır. Seleme b. Âsım'a göre ise Ebû Amr vakf anında *tefhîm*/تَفْخِيم yapardı. Birinci görüş daha kuvvetlidir.[370] Bazı rivayetlere göre Ebû Amr, "جار / *car*" ve "غار / *ğar*" gibi kelimeleri imâle ile okumamıştır. İbrahim b. Hammâd b. Mücâhid, Yezîdî'den, "جار / *car*" ve "غار / *ğar*" kelimelerini imâle ile okuduğunu

[362] Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*, 31.
[363] Lokman Şan, *Molla Halil Siirdi'nin Kıraatlere Yaklaşımı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, ts.), 249.
[364] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:149.
[365] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:61.
[366] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:159.
[367] Kehf: 11
[368] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:208.
[369] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:76.
[370] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:239.

nakletmişler. Yezîdî'den gelen başka rivayetlerde ise "جار / *car*" ve "غار / *ğar*" kelimelerinin dilde kullanımlarının azlığından dolayı *tefhîm* (elifi kalın okuma) ile okundukları rivayet edilmiştir.

…**خَطَايَاكُمْ**…(el-Bakara 2/58): Kisâî bunu ve benzerlerini; Ezâk sadece burada imâle ile "*hetayeeküm*" olarak okumuştur.[371] Kelimenin aslı "خَطَايِئ / *hetayie*"dir. Sibeveyhi "ي / *ye*"yi hemzeye çevirerek "*hetaîe*" şeklinde okumuştur. Yan yana gelen iki hemzeden ikincisi "ي / *ye*"ye dönüştürülerek "*hetaiye*" yapılmış, sonra bu "ي / *ye*" de elife dönüştürülerek "*hetaa*" şeklini almıştır. En son da iki elif arasına gelen hemze "ي / *ye*"ye çevrilerek "*hetaya*" olarak okunmuştur.

Halil ise önce hemzeyi "ي / *ye*"nin önüne geçirerek "*hetaiye*" yapmıştır. Sonra kesreli hemzeyi fethalı yaparak "*hetaeye*"ye çevirmiş, ardından "ي / *ye*"yi elife dönüştürerek "*hetaa" yapmış*; en sonda da hemzeyi "ي / *ye*"ye çevirerek "*hetaya*" şeklinde okumuştur.[372]

…**أُسَارٰى تُفَادُوهُمْ**…(el-Bakara 2/85): Nîsâbûrî, Ebû Amr ve Halef'in "أُسَارٰى" yı imâle ile; "تُفَادُو"yu da elifsiz "أُسَارَ تُفْدُوهُمْ / *üsare tüfdühüm*" şeklinde okuduklarını; İbn Kesîr ve İbn Âmir'in ise "أُسَارٰى"yı *elif*'li ve kalın, "تُفَادُو"yu *elif*'siz "*tüfduhüm*" şeklinde okuduklarını nakleder. Aralarındaki fark sadece "*usara*"yı elifli okuma şeklinde olmuştur. Beyzâvî ise İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, İbn Âmir'in "*tüfduhum*" şeklinde okuduklarını aktarır[373].

Üçüncü okuyuş olarak Hamza'nın "أُسَارٰى" yı *"üsre"* şeklinde *elif*'siz ve imâle ile; "تُفَادُو"yu da *"tüfdu"* şeklinde okuduğu nakledilmiştir. Dördüncü olarak ta Kisâî, Verş (Neccârî tarikiyle) ve Herraz (Hübeyre'den nakille) "*üsare tüfaduhüm*" şeklindeki okuyuşları vardır.[374] Nâfi', Âsım ve Kisâî ise "*usara tufaduhüm*" şeklinde iki kelimeyi de *elif*'li okumuşlar.[375]

Hamza, "جَرِيح"in çoğulu olan "جَرْحَى" örneğinde olduğu gibi "أُسَارٰى"yı da "أَسِير"in çoğulu olarak hemzeyi fethalı, "س / *sin*"i sakin ve *elif*'siz "أَسْرَى / *esra*"

[371] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:293.
[372] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:60.
[373] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:140-41.
[374] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:321-22.
[375] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 261-262.

şeklinde okumuştur.[376] Diğerleri hemzeyi dammeli, "س / *sin*"den sonra da *elif* getirerek "*üsara*" okumuşlar.[377]

Kurrânın çoğunluğunun "أُسَارٰى" şeklinde *elifli* okudukları, bu şekilde okumanın ifadeye çoğul manasını vermek için daha uygun düştüğü, bunun da en isabetli yaklaşım olduğu ifade edilmektedir.[378]

…اِنَّا لِلّٰهِ…(el-Bakara 2/156): Kuteybe ve Nusayr her iki kelimeyi de imâle ile okumuşlar. Nîsâbûrî, harflerde imâle yapılmaması daha çok tercih edildiği halde İstirca' (*inna lillahi ve inna ileyhi raciun*) kelimesinin çokça kullanılması sebebiyle burada caiz görüldüğü görüşündedir.[379]

Kisâî de "اِنَّا"nın *elifi* ile "لِلّٰهِ"nin "ل / *lam*"ını imâle ile okumuştur. "اِنَّا" ile "لِلّٰهِ" öyle birbirleriyle özdeşleşmişler ki tek bir kelime halini almışlardır. Bunun gerekçesini Ferrâ şöyle açıklamaktadır; Kisâî "اِنَّا"yı sadece "لِلّٰهِ" ile geldiğinde bu şekilde okumuştur. Diğer gelen yerlerde böyle okumamıştır. Çünkü "حتى" ve "لكن" harfleri imâle ile okunmadığı gibi diğer harflerde de asıl olan imâle yapılmamasıdır. Diğerleri kalın okumuşlar.[380]

3.3.2.3. İşbâ'

İşbâ': Ziyade fer'i medlerde meddi tabii ölçüsüne eklenen gerekli uzatmadır.[381] Bununla ilgili *Garâibü'l-Kur'ân* tefsiri Bakara sûresindeki örnekler aşağıya alınmıştır.

…فِيهِۚ…(el-Bakara 2/2): İbn Kesîr Kur'ân'da فِيهِۚ kelimesinin geçtiği tüm yerlerde "ه/*ha*"yı işbalı bir şekilde okumuştur.[382]

Müzekker zamir "ه / *ha"*sından önce sakin bir "ي / *ye*" harfi bulunduğunda kurrâ, "ه / *ha*"dan sonra gelen "ي / *ye*"yi düşürüp "فِيهِ" olarak okumaktadır. Beni Temîm kabilesi bu müzekker "ه / *ha*"yı ancak öncesinde sakin veya kesreli bir harf olduğunda kesresiz okumuşlar. Hicaz ehli ise kesreli bir harf veya "ي / *ye*"den sonra

[376] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:140-41.
[377] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/218.
[378] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 5:172.
[379] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:438.
[380] Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, 4:154.
[381] Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*, 24.
[382] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:128.

gelen böyle bir "ه / *ha*"yı dammeli okumuşlar. Örneğin; "*bedihü*" şeklinde okumuşlar. Bazı kurralar birinci "ه / *ha*"yı "*hüden*"in "ه / *ha*"sında dağmederek "*fihhüden*" şeklinde okumuşlar.[383]

3.3.2.4. Sekte

Sekte,vakf süresinden daha kısa bir süre nefes almaksızın sesin kesilmesidir.[384] Nîsâbûrî tefsirinde sekte için aşağıda bir örnek verilmiştir.

…**لَمْ يَتَسَنَّهْ**…(el-Bakara 2/259): Hamza, Kisâî, Halef, Sehl ve Yâ'kûb vakf ve vasl halinde "ه / *ha*" ile okumuşlar. Çünkü buradaki "ه / *ha*" harfi sekte "ه / *ha*"sıdır. Bu sekte "ه / *ha*"sı durma esnasında okunabilir. Diğerleri sakin "ه / *ha*" ile okumuşlar. Okuyuş yine diğeri gibi "*lem yetesenneh*" şeklinde olur. Buradaki "ه / *ha*" harfi ya kelimenin aslından olup "لم" edatı ile cezm edilmiştir ya da sekte "ه / *ha*"sıdır. Burada vasıl da vakf mesabesinde kabul edilerek vasıl esnasında da "ه / *ha*" cezimli okunmuştur.[385] Yâ'kûb, Hamza, Kisâî ve Halef'in vasıl anında "ه / *ha*"yı düşürdükleri de rivayet edilmiştir.[386]

Bir başka rivayette Medine ve Hicaz kurrâsının tamamı ile İbn Abbas, İbn Zeyd, Beni Müdar kabilesi, İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmir'in vasıl anında da "ه / *ha*"yı okudukları nakledilmiştir.[387]

Abdullah b. Mes'ud'un kırâatinde "ه / *ha*"sız "*lem yetesenne*" şeklinde okunmuştur. Übey ise "ت / *te*"yi "س / *sin*"de dağmederek "*lem yessenneh*" okumuştur.[388]

3.3.2.5. İşmâm

İşmâmın ıstılâhî manası; ses olmaksızın sakin harfin hemen ardından dudakların öne doğru yumulmasıdır.[389] İşmam için verilen örneğimiz aşağıdadır.

---

[383] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 152.
[384] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*,2:240.
[385] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:21.
[386] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:231.
[387] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 319.
[388] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:303.
[389] Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*, 25.

…**قِيلَ**…(el-Bakara 2/11): *Garâibü'l-Kur'ân'*da Ali, Hişâm ve Rüveys'in bu fiili işmamlı okudukları bilgisine yer verilmiştir.[390] Diğer kaynaklarda Kisâî ve Hişâm'ın "قِيلَ" ve benzer kalıpta olan "*cîde, sîe ve sîet*" gibi kelimelerin ilk harflerinin kesresine dammeyi koklatarak işmamlı okudukları nakledilmiştir. İbn Zekvân da "*hîle, sîe ve sîet*" kelimelerinde onlara uymuştur.[391]

Kisâî, İbn Âmir, Hişâm; ilk harfi ötreli "قُئِل / *kuile*" şeklinde okumuşlar. Ahfeş, "قِيلَ"nin aslının "فُعِل / *fuile*" vezninde olmasından dolayı Kisâî, İbn Amîr ve Hişâm'ın bu şekilde okuduklarını söylemektedir. Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr ise sakin "ي / *ye*"nin dammeli bir harften sonra gelemeyeceğini iddia ederek "قِيلَ / *kîle*" şeklinde kesreli okumuşlar. Bazıları da "قُول / *kûle*" ve "بُوع / *bû'e*" okumuşlar.[392]

3.3.2.6. Med

Sözlükte *med*; uzatmak, çekmek, fazlalaştırmak anlamlarında kullanılan bir kelimedir.[393] İstilahta ise bir harfin asli med olan meddi tâbîî oranının üzerine eklenen uzatma miktarıdır.[394]

Garâibü'l-Kur'ân'da geçen med örneklerinden birkaçını değerlendirmek üzere aşağıda izah edildiği gibi ele aldık.

…**لَا رَيْبَ**…(el-Bakara 2/2): Halef, Aclî ve Hamza "لَا رَيْبَ / *la reybe*"nin yanısıra "لا خير / *la heyre*" ve "لا جرم / *la cereme*"yi de medli okumuşlar. Bu ayetlerin med ile okunmasının nedeni *elif* ile fethanın yan yana gelmesi veya "لَا / *lâ*"nın nefy-i cins olarak geldiğinin teyit edilmesi içindir.[395] "لَا/*lâ*", fiile benzeyen harf grubundan olduğu için kendinden sonra gelen ism-i mansûb yapar. Bu yüzden "لَا رَيْبَ" fethalı ve tenvînsiz okunmuştur.[396]

Arapların "لا ضَيْرَ / *la dayre*" ve "لا بأس / *la be'se*"de vakfetmeleri gibi Nâfi' ve Âsım da "لَا رَيْبَ" üzerinde vakfetmişler. Bu gibi yerlerde vakfetmek için bu cümlelerin

[390] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:158-59.
[391] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:208.
[392] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 168.
[393] Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 92.
[394] Hacı Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, 129.
[395] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:128.
[396] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 148.

ihbârî cümle olarak algılanması zorunludur. Bu takdirde tıpkı "لا ضَيْرَ" ve "لا بأس"de olduğu gibi haber için hazfedilmiş bir "فِيهِ"nin taktir edilmesi gerekir.

Ebü'ş-Şa'sâ'nın "لارَيْبٌ / *lâ raybün*" şeklinde merfû okuduğu rivayet edilmiştir.[397]

…**بِمَّا أُنْزِلَ**…(el-Bakara 2/4): Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Zekvân, med'in bir kelimede veya iki kelimede oluşuna bakmaksızın "بِمَا/*bima*" şeklinde medli okumuşlar. Verş de Nâfi''den rivayetle iki kelimeyi de aynı şekilde medli okumuştur. Geri kalan kurrâ ise farklı bir yaklaşım göstererek tek kelimede olanları medli, iki kelimede olanları ise medsiz okumuşlar.

Kurra içinde medleri en uzun okuyan Nâfi''den rivayetle Verş, Hamza, Halef ve A'şa'dır. Bunlar dört elif miktarı med yapmışlar. Orta derecede uzatanlar; Kisâî, İbn Zekvân ve Âsım'dır. En kısa med yapanlar; İbn Kesîr, Ebû Ca'fer, Nâfi' (Verş dışındaki rivayet), Ebû Amr, Sehl, Yâ'kûb ve Hişâm'dır.

Meddin esası; sakin bir "*elif*"in tam fetha olarak çıkarılmasıdır.[398]

…**مَّا اٰتَيْتُمْ**…(el-Bakara 2/233): İbn Kesîr kasırlı olarak "مَا اٰتَيْتُمْ / *ma eteytüm*" şeklinde medsiz, diğerleri ise "مَا اٰتَيْتُمْ / *ma ateytüm*" olarak medli okumuşlar.[399]

İbnü'l-Cezerî de İbn Kesîr'in burada ve Rum sûresi 39. ayetinde geçen "وَمَا اٰتَيْتُمْ مِنْ رِبًا" ifadesinde hemzeyi kısaltarak "*mec'i*" (gelme manasında) babından hemzeyi maksur (kasırlı) "وَمَا اَتَيْتُمْ/*vema eteytüm*"; diğerlerinin ise "*i'ta*" (verme manasında) "اٰتَيْتُمْ / *ateytüm*" şeklinde okuduklarını aktarır. Kırâat imamları Rum sûresi 39. ayette geçen "وَمَا اٰتَيْتُمْ مِنْ رِبًا" ile "وَمَا اٰتَيْتُمْ مِنْ زَكٰوةٍ" ifadelerini, "وَاٰتُوا الزَّكَاةَ" (Nûr 24/56) ayetinde olduğu gibi ittifakla "*vermek*" anlamında olan "*i'tâ*" babından "اٰتَيْتُمْ / *ateytüm*" şeklinde okumuşlar.[400]

[397] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:44.
[398] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:128.
[399] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:639.
[400] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:228.

İbn Kesîr'in "مَّا اٰتَيْتُمْ / *ma ateytüm*" şeklinde medli okuduğu da rivayet edilmiştir.[401]. Buna karşılık Fahrüddîn Râzî, İbn Kesîr'in sadece maksûre elifiyle "*ma eteytüm*" şeklinde kasırlı; diğerlerinin ise "*ma ateytüm*" şeklinde medli okuduklarını söyler.[402] Şeyban, Âsım'dan "أُوتِيتُم / *ûtîtüm*" şeklinde okunduğunu rivayet etmiştir.[403]

…**اَنَاْ اُحْـيِ**…(el-Bakara 2/258): "اَنَا"den sonra dammeli, fethalı veya kesreli bir hemze geldiğinde "اَنَا"nin elifinin yerinde kalması veya düşürülmesi konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Kâlûn kesreli hemze geldiğinde farklı düşünmüş ve "*in ene illa*" örneğini medsiz okumuştur. İbni Bevyan, Ebû Neşit de Şezza'i'den kesreli hemze geldiğinde de Kâlûn'un elifi ispatlı okuduğuna dair rivayette bulunmuşlar. Kâlûn'un, iki şekildeki okuyuşu da sahih gördüğü aktarılmıştır.[404]

Ebû Ca'fer ve Nâfi' "اَنَاْ اُحْـيِ / *ena uhyi*" şeklinde medli okumuşlar. Yine bunun gibi "اَنَاْ"den sonra fethalı veya dammeli hemze geldiğinde de (*ena ühyi, ena evvelu, ena ünebbiuküm, ena atîke*,' gibi yerlerde) med'li okumuşlar. Ebû Neşit kesreli olan hemzeden önce gelen "اَنَاْ"nin de medli okunduğunu A'raf sûresinde geçen " اِنْ اَنَاْ اِلَّا نَذِيرٌ" (A'râf 7/188) ayetindeki "اَنَاْ"yi "*ena*" olarak medli okumuştur.[405] Kur'ân'ın tümünde vasıl anında "اَنَاْ / *ene*"nin geldiği yerlerde elifi hazfetme hususunda kurra ittifak etmiştir. Ancak Nâfi' "اَنَاْ / *ene*"den sonra hemze geldiğinde hazfetmemiştir.[406]

Bu tartışmalar arasında en doğru görüş için iki okuma biçiminden söz etmek mümkündür. Birisi Temîm lügatidir ki bu lügatte hem vasıl hem de vakf anında elif okunmaktadır. Nâfi''in kırâati de buna göredir. İkincisi de vakf anında elifin okunup vasıl anında düşürülmesidir.[407]

[401] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/571.
[402] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 4:124.
[403] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:277.
[404] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:231.
[405] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2:21.
[406] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 2:25.
[407] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/633-634.

3.3.2.7. İtba‘ (Atıf)

…**عَلِيمٌ * وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ**…(el-Bakara 2/115-116): İbn Âmir, Şam ehlinin mushafına uyarak atıfsız bir şeklide (baştaki "و / *vav*" harfini okumadan) "عَلِيمٌ قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ" şeklinde okumuştur.[408] Diğerleri ise atıf yaparak "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ" şeklinde okumuşlar.[409]

…**فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَٰئِكَةُ**…(el-Bakara 2/210): Ebu Ca'fer ve Yezîd "الْمَلَٰئِكَةُ" kelimesini "ظُلَلٍ" ya da "الْغَمَامِ**"** kelimesine atfederek "وَالْمَلَٰئِكَةِ / *melaiketi*" şeklinde mecrûr okumuştur.[410] "الْمَلَٰئِكَةُ" kelimesinin lafzatullaha atfedildiği için fail olduğu iddia edilerek itiraz edilmesi durumunda "*cerri civar kuralı*"na uyularak mecrûr okunduğu söylenebilir. Diğer imamlar merfû okumuşlar.[411]

Taberî, Übey bin Kâ'b'ın; Kurtubî de İbn Mes'ûd'un "وَالْمَلَٰئِكَةُ / *vel melaiketu*"yu bir fiile fail yaparak "*melaiketu*" şeklinde merfû okuduklarını nakletmişlerdir**.** "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ"[412] örneğinde olduğu gibi Kur'ân'ın değişik yerlerinde fail konumunda geldiğinde merfû okunmuştur. Medine halkından bazıları "ظُلَلٍ" kelimesine atfederek önde bir "فى" cer harfini takdir edip "وَالْمَلَٰئِكَةِ / *melaiketi*" şeklinde okumuşlar.[413]

…**وَيُكَفِّرُ**…(el-Bakara 2/271): Ebû Ca'fer, Nâfi', Hamza, Kisâî ve Halef "ن / *nun*" ve sakin "ر / *ra*" ile "نُكَفِّرْ / *nukeffir*" şeklinde; İbn Âmir, Hafs ve Mufaddel "يُكَفِّرُ / *yukeffiru*"; diğerleri ise "نُكَفِّرُ / *nukeffiru*" okumuşlar.[414] "ي / *ya*"lı ve merfû okunduğu gibi "ت / *te*"li ve hem sakin "ر / *ra*" hem de merfû "ر / *ra*" ile okunmuştur. Hasan ise nasibat edatı olan bir "ان / *en*" taktir ederek "يُكَفِّرَ / *yükeffire*" okumuş.[415]

Kelimenin merfû okuyuşu hakkında iki görüş mevcuttur. Birinci görüş; ayetin başında geçen şart cümlesinin cevabında gelen ve "ف / *fa*"dan sonra başlayan isim

[408] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:370.
[409] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:220.
[410] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:227.
[411] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:584.
[412] Fecr: 22
[413] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 306.
[414] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 2/43.
[415] Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/312.

cümlesine atfedildiğidir. İkinci görüş ise isti'nafi (başlangıç) cümle olduğu için fiil-fail cümlesi olarak mübteda yapılarak merfû okunduğu yönündedir.[416]

3.3.2.8. İhtilâs

İhtilasın sözlük anlamı; hızla alıp kaçmak, çalmak, zimmete geçirmek, hile ile ele geçirmektir.[417] Istılahî olarak; hızlı bir şekilde harekeyi telaffuz etmek, harekeyi hafif ve gizli bir sesle belli etmek gibi manalara gelmektedir.[418]

…وَاَرِنَا…(el-Bakara 2/128): İbn Kesîr, Ruveys (bazı rivayetlerde Ebû Amr ve Yâ'kûb[419]) "فَخِذَ" kelimesindeki "خ" harfinin kesresini ölçü alarak "اَرِنَا / *erina*"daki "ر / *ra*" harfini "أَرْنا / *erna*" şeklinde sakin okumuşlar.[420] Dûrî, Ebû Amr'ın ichaftan[421] korunmak için ihtilaslı (kesre ile sükûn arası hafif bir okuyuş) okunduğunu nakleder. Çünkü buradaki kesre, hemzeden alınmadır. Hemze düştükten sonra bu kesre ona alamet olarak bırakılmıştır. Kesrenin düşürülmesi halinde hemzeye delalet edecek unsur kalmayacağından kelime için bir ichaf/zarar söz konusu olmuş olur. Hem kelimenin hafif telaffuz edilmesi hem de hemzeye delalet eden bir kesrenin varlığı için burada ihtilaslı okuma tercih edilmiştir.[422]

İbn Zekvân ve Ebû Bekir, Fussilet sûresinde bu kurala uyarak ihtilaslı okumuşlar. Hişâm, Fussilet sûresindeki "اَرِنَا"nın "ر / *ra*"sını ihtilaslı bir şekilde okumuştur. İbn Zekvân ve diğerleri Kur'ân'da geçen diğer beş yerde de "ر / *ra*"yı kesreli olarak "اَرِنَا / *erina*" şeklinde okumuşlar.[423] Âsım ve İbn Âmir de sadece Secde sûresinde onlara uyarak ihtilaslı okumuştur.[424]

Hicaz ve Kûfe ehlinin tamamı ayrıca Kurra-ı Seb'a'dan Hamza, Nâfi' ve Kisâî "*erina*" okumuşlar.[425]

---

[416] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/661.
[417] Kadir Güneş, "ihtilas", *Mu'cemü'l Arabî*, (İstanbul: Mektep Yayınları, 2010), 350.
[418] Fatih Çollak, "Revm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/31-32.
[419] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/203-204.
[420] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:396.
[421] İchaf: Kural açısında kelimeye zarar gelmesi.
[422] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/203-204.
[423] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:222.
[424] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:63.
[425] Subhi Salih, *Mebahis*, 1:283.

…**وَيُعَلِّمُهُمُ**…(el-Bakara 2/129): İbn Abbas bunu ve müstakbel çoğul fiillerin bulunduğu tüm yerleri ihtilaslı okumuştur. İbnü'r-Rûmî'den İbn Abbas'ın "*yükellimuna*", "*te'iduna*" ve iki çoğul (müzekker- müennes) kalıbını barındıran tüm isimleri ihtilaslı bir şekilde okuduğu nakledilmiştir. Örneğin, "*fi a'yuniküm, ve eslihetiküm, ve emtietiküm*' gibi yerlerde bu şekilde okunmuştur.[426]

3.3.2.9. İzhâr-İhfâ

İhfâ'nın sözlük anlamı; gizleme, saklama, sır tutma, sesi kısmadır.[427] Kavram olarak tanımı ise şöyledir: Sakin "ن / *nûn*" ve tenvinden sonra gelen on beş harfin (ف,ط,د,ت,ز,ظ,ض,ك,س,ق,ث,ذ,ص) izhar ile idğam arası, ğünneli ve şeddesiz okunma halidir.[428]

İzhar sözlükte; gösterme, ortaya çıkarma, açıklama, dışa vurma gibi manalara gelir.[429] İzharın terim anlamı ise; tenvin ve sakin "ن / *nûn*"dan sonar altı izhar harfi (ه,غ,ع,خ,ح,ا) geldiğinde, tenvin ve sakin "ن / *nûn*"un net bir şekilde okunması, açığa çıkarılmasıdır.[430]

Garâibü'l-Kur'ân'da ele alınan izhar ve ihfa örneklerinden bazıları şunlardır:

…**قَوْلاً غَيْرَ**…(el-Bakara 2/59): Yezîd, Ebû Neşid de Kâlûn'dan rivayetle ihfâ ile okunduğu nakledilmiştir. Yine Yezîd ve Ebû Neşid, ister kelimenin başında gelsin isterse de ortasında gelsin, "ن / *nûn*" ve tenvinin "خ / *hı*" ve 'غ / *gayn*' harflerine rastladığı yerleri ihfâ ile okumuşlar.[431] Ebû Ca'fer de tenvini ihfâlı okumuştur.[432]

…**فَقَدْ ضَلَّ**…(el-Bakara 2/108): Hicaziler (Verş'in dışında) ve Âsım (A'şa dışında) "ضَلَّ فَقَدْ / *feked dalle*" şeklinde izhar ile okumuşlar. Aynı şekilde "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا / *veleked zere'na*"yı ayrıca "د / *dal*" ve "ذ / *zal*" harflerinin yan yana geldiği benzer kelimeleri de izhar ile okumuşlar.[433]

---

[426] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:396.
[427] Güneş, "İhfâ", 347.
[428] Ramazan Pakdil, *Ta'lîm, Tecvîd ve Kırâat* (İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), ts.), 165.
[429] Güneş, "İzhâr", 747.
[430] Pakdil, *Ta'lîm, Tecvîd ve Kırâat*, 167.
[431] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:293.
[432] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:215.
[433] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:353.

3.3.2.10. Hemzenin Farklı Şekillerde Okunması

…ءَاَنْذَرْتَهُمْ…(el-Bakara 2/6): Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Zekvân iki elif ile "ءَاَنْذَرْتَهُمْ / *eenzertehüm*" okumuşlar. Nîsâbûrî, Hülüvani'nin Hişâm'dan "آَنْذَرْتَهُمْ / *aenzertehüm*" şeklinde iki hemze arasına med gelecek şekildeki okuyuşu rivayet ettiğini aktarmaktadır. Geriye kalan kurra birincisini hemze ile, ikincisini de teshil[434] okumuşlar.[435]

İkinci hemzenin elife dönüştürülerek okunması; "*harekeli bir harfin başka bir harfe dönüşemeyeceği*" ilkesi ve iki sakin harfin (ikinci hemze ile nûn) hakları olmadan birleşmeleri gibi gerekçeler öne sürülerek hatalı bulunmuştur.[436] Öte yandan iki hemzenin aynı kelimede yer almasının okumada neden olduğu zorluk nedeniyle hoş karşılanmadığı için bir hemzenin hazf edildiği görüşünü savunanlar da olmuştur.[437] Bu görüş için getirdikleri delil de Arapların bir tek hemzeyi dahi dilde ağırlık yaptığı için en kolay şekle getirme çabalarıdır. Buna, "كَأْس / *Ke's*" kelimesini "كَاس / *Kas*" şeklinde kullanmaları örnek gösterilmiştir. Bu örnekten yola çıkarak, iki hemzenin olduğu bir kelimede bu işlemin yapılmasının çok daha uygun olacağını söylemişlerdir.[438]

Sonuç olarak bu örnekte altı kırâat şekli olduğunu görmekteyiz:

İlk iki okuyuş; iki hemzenin de okunduğu ancak aralarına ya elif getirilerek "*aenzertehüm*", ya da elifsiz olarak "*eenzertehüm*" şeklindeki okuyuşlardır.

Üçüncü ve dördüncü okuyuşlar; birinci hemze kuvvetli, ikinci hemze belli belirsiz; ardından da "ا / *elif*'li veya "ا / *elif*'siz okuyuşlardır.[439]

---

[434] Teshil: Yumaşatma manasında mastar bir kelimedir. Kırâat ıstılahında ise, hemze ile hemzenin harekesinden oluşan harf arasında bir okuyuş şekline denir.
[435] Nîsâbûrî, 1:149.
[436] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 1:228.
[437] Osmân b. Cinî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l kırââti ve'l îdâhi anhâ* (Daru Sezkin litebaet ve'n-neşr, 1406), 1/50.
[438] İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâe*, 86.
[439] Bennâ, *İthafu Füdelai'l Beşer*, 376.

Diğer iki okuyuş ise; kurradan bazılarının yaptığı gibi istifham hemzesinin düşürülerek "اَنْذَرْتَهُمْ / *enzertehüm*" ya da düşürüldükten sonra harekesini kendinden önceki sakin harfe vererek "*aleyhime enzertehüm*" şeklindeki okuyuşlardır.[440]

السُّفَهَاءُ اَلَا…(el-Bakara 2/13): Âsım, Hamza, Kisâî, Halef, İbn Âmir "السُّفَهَاءْ اَلَا / *essüfehau ela*" şeklinde iki hemze ile okumuşlar. Ebû Amr, Sehl, Yâ'kûb, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve Nâfi' ikinci hemzeyi "و / *vav*"a dönüştürerek "السُّفَهَاْ ولَا / *essüfehaü vela*" şeklinde okumuşlar. Huzâî ve Mekke halkından rivayetle İbn Şenebûz (öl. 328/939) birinci hemzeyi "ي / *ya*"ya dönüştürerek "السُّفَهَاوُ الا / *essüfehavü ela*" şeklinde okumuşlar. Aynen bunun gibi iki hemzeli olup birinci hemzesi fethalı olmayan kelimeleri de "و / *vav*"a çevirerek okumuşlar. Ancak "شُهَدَاءَ اِذْ" ve "وَجَاء إِخْوَةُ"[441] gibi yerlerde birinci hemze fethalı olduğu için olduğu gibi okunmuştur.[442] Hamza ve Hişâm'dan "السُّفَهَاءُ / *süfeha*" üzerine vakfedilerek okunduğu rivayet edilmiştir.[443]

هَٰؤُلَاءِ…(el-Bakara 2/31): Âsım, Hamza, Kisâî, Halef, İbn Âmir "هَٰؤُلَاءِ / *haulai*" şeklinde iki hemze ile okumuşlar. Ebû Amr ve Bezzî (Hâşimî tarikiyle) birinci hemzeyi terk edip, ikinciyi sabit tutarak okumuşlar. Aynı şekilde ikisinin fethalı veya dammeli olduğu durumlarda da böyle okumuşlar.

Yezîd, Verş, Sehl ve Yâ'kûb birinci hemzeyi tam, ikinciyi de yumuşatarak okumuşlar. Nâfi' birinciyi yumuşatarak, ikinciyi de tam bir şekilde okumuş. Ayrıca Nâfi' dammeli olanları da bu şekilde okumuş. Ancak fethalı olanları, Ebû Amr gibi birinciyi terk edip ikinciyi tam okumuş.[444]

Cezerî iki kelimede iki hemzenin bulunması durumunda birinci hemzenin düşürülerek, ikincisinin de değiştirilerek kelimenin "هَٰؤُلَا إِنْ كُنْتُم / *haula in küntüm*" şeklinde teshilli okunduğunu nakleder.[445]

اَنْبِئْهُمْ…(el-Bakara 2/33): İbn Âmir bu kelime hakkında iki görüş belirtir. Birincisi, "*hemze*"li ve "ه / *ha*"yı kesreli "اَنْبِئْهِمْ / *enbi'him*" olarak; ikincisi, "*hemze*"siz

[440] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 3:42.
[441] Yusuf: 58
[442] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:159.
[443] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:208.
[444] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:221.
[445] İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr fi'l Kırâati'l Aşr*, 2:210.

ve "ه / *ha*"yı kesreli bir şekilde "اَنْبِهِمْ / *enbihim*" okunmuştur. Hamza burada vakfetmiştir.[446]

Bazı kırâat imamları "*hemze*"yi "ي / *ya*" ile değiştirerek ve "ه / *ha*"yı da kesreli olarak "اَنْبِيهِمْ / *enbiyhim*" okumuşlar. Bazıları da "*hemze*"yi "ي / *ya*"ya dönüştürüp "اَنْبِيهُمْ / *enbiyhüm*" şeklinde de okumuştur.[447]

…**شِئْتُمَا**…(el-Bakara 2/35): Ebû Amr, Yezîd, A'şa ve Vers "شِئْتُمَا" ve benzeri kelimeleri hemzesiz "شِتُمَا / *şitüma*" şeklinde okumuşlar. İsfahânî ve Hamza ise sadece vakfta hemzesiz okumuşlar.[448]

Kurrâ büyük idgam konusunda "*şi'tuma*"da gelen hemzeden dolayı idğam olamayacağı görüşündedir. Bunun yerine *işmâm* ve *revm* yapılır demişler.[449]

…**اِسْرَٓاۣيلَ**…(el-Bakara 2/40): Bu sözcüğü "ي / *ya*"sız "اِسْرَائِلَ / *isrâile*"; hemzesiz ve "ي / *ya*"sız "اِسْرَالَ / *isrâle*" ve hemzeyi "ي / *ya*"ya çevirerek "اِسْرَايِيلَ / *isrâyile*" şeklinde farklı okuyanlar olmuştur.[450] Hamza ve Yezîd vakf esnasında nerede olursa olsun hemzesiz "اِسْرَايِلَ / *isrâyil*" şeklinde[451], Ebû Ca'fer, A'şa ve İsâ gibi kurralar da hemzesiz "اِسْرَايِلَ / *isrâyile*" şeklinde okumuşlar. Bazıları da "ي / *ya*"yı düşürüp hemzeyi fethalı ve kesreli olarak "اِسْرَائِلَ / *isrâil*" veya "اِسْرَائَلَ / *isrâel*" şeklinde okumuş.[452]

…**بِئْسَمَا**…(el-Bakara 2/90): Ebû Amr, Yezîd, A'şa, ve Verş bunu ve benzerlerini hemzesiz "بِسَمَا / *bisema*" şeklinde okumuşlar. Hamza ise vakf esnasında bu şekilde okumuş.[453]

"*Ni'me*" ve "*bi'se*" için farklı okuyuş şekilleri vardır:

1. Tıpkı "عَلِمَ / '*âlime*" gibi, "نَعِمَ / *ne'ime*" ve "بَئِسَ / *beise*" şeklinde okunmuş.

[446] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:210.
[447] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:130.
[448] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:239.
[449] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/211.
[450] Kocevi, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzade*, 2:6.
[451] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:269.
[452] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 205.
[453] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:329.

2. "فَخِذَ / *fehize*"nin "فِخِذَ / *fihize*" şeklinde okunması gibi birinci harfin harekesi ikinci harfin harekesine benzetilerek "نِئِم / *ni'ime*" ve "بِئِسَ / *biise*" şeklinde okunmuş.

3. Halk (boğaz) harfleri (*hemze* ve ع/'*ayn*) sakin okunup; ilk harf kesreli, ikinci harf sakin olarak "نِعْمَ / *n'ime*" ve "بِئْسَ / *bi'se*" şeklinde okunmuştur.[454]

…**نُنْسِهَا**…(el-Bakara 2/106): Nîsâbûrî bu kelimenin İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından "نَنْسَئْهاَ/*nense'ha*" şeklinde mehmuzlu okunduğunu nakletmektedir.[455] Cezerî de İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın "ن / *nûn*" ve "س / *sin*" harflerini fethalı; sakin bir hemzeyi de "س / *sin*" ile "ه / *ha*" arasına getirerek "نَنْسَئْها / *nense'ha*" şeklinde; diğerlerinin ise "ن / *nûn*"u dammeli, "س / *sin*"i kesreli ve hemzesiz "نُنْسِهَا / *nünsiha*" şeklinde okuduklarını nakleder.[456] "*Nunessiha*", "*tenseha*" ve edilgen formda "*tünseha*" şeklinde okuyanlar da olmuştur. Huzeyfe, "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِكَهَا / *ma nenseh min ayetin ev nunsikeha*" şeklinde iki mef'ulü de zikrederek okumuştur.[457]

Ahfeş de Kûfî ve Basrî kurrasından bazıları ile Kurra-i Seb'a'dan da İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın "نَنْسَئْهاَ/*nense'ha*" şeklinde hemzeli; bazılarının da "اَوْ نَنْسَهاَ / *ev nenseha*" şeklinde hemzesiz okuduklarını ifade etmektedir.[458]

…**نَأْتِ بِخَيْرٍ**…(el-Bakara 2/106): Ebû Amr (İbrahim b. Hammâd dışında), Yezîd ve A'şa hemzesiz "*nati bihayri*" şeklinde okumuşlar[459]. Hamza ise vakf esnasında bu şekilde okumuştur. Diğerleri ve İbrahim b. Hammâd şart edatına bir cevap kabilinden hemzeli "*ne'ti*" şeklinde okumuştur.

Kur'ân'ın tüm yerlerin; "اِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ" (Al-i imran 3/125) ayetinde olduğu gibi hemzeli ve meczum olan cümleye atfedilen veya "وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَاۚ"[460] ayetinde olduğu gibi cevap olarak gelen kelimeler, meczum gelme şartına uyularak bu şekilde okunmuştur.[461]

---

[454] Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, 5:182.
[455] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:353.
[456] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/220.
[457] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/220-221.
[458] Ahfeş el-Evset, *Me'âni'l-Kur'ân*, 277-278.
[459] Kocevî, *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*, 1/222.
[460] Al-i İmran: 145
[461] Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1:353.

3.3.2.11. Vakf-Vasl

Vakf; durak harfi yerlerinde ya da öncesinde okumaya devam etme niyetiyle bir kelime üzerinde nefes alacak şekilde sesi kesmektir.[462] Vasl ise durmadan arkadan gelen sözcük ile birleştirerek ayeti okumaktır.

Nîsâbûrî, vakf konusuna ziyadesiyle önem verdiği için tefsirinin girişinde bu konuya has bir mukaddime kaleme almıştır. Ayrıca tefsirini işlediği dört ana başlıktan birisi de "*vakflar*" şeklindedir. Bazılarının vakfı "*tam*, *kâfi*, *hasen*" şeklinde üçe ayırdıklarını ancak kırâat imamlarının çoğunluğunun vakf için beş mertebeyi kabul ettiklerini belirten Nîsâbûrî, bu mertebeler hakkında özetle şu bilgileri vermektedir:

1.*Lâzımî* (م): Durulmaması halinde anlamın bozulduğu, meramın ifade edilemediği yerlerdir. Örnek olarak "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ / *ki inanmadıkları halde*" (Bakara:8) ayeti sonrasında gelen "يُخَادِعُونَ اللهَ/" sözüyle bitişmesi halinde ikinci cümle önce geçen "بِمُؤْمِنِينَ" için sıfat durumuna düşer. Böylelikle söz konusu münafıklar için "aldatma" sıfatının nefyedilmesi ve halis bir iman sahip oldukları manası ortaya çıkar. Oysa ayet onlar hakkında imanı nefy, aldatmayı sabit kılmayı murat etmektedir.

…**مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُو**…(el-Bakara 2/212): Nîsâbûrî, burada vakfetmenin gerekli olduğunu belirtmektedir. Gerekçe olarak ta bu ifadenin ardından gelen "الَّذِينَ"nin mübteda; "فَوْقَهُمْ"ün ise haber konumunda oluşunu hatırlatmaktadır. Şayet burada durulmasa "فَوْقَهُمْ" kelimesi ya "يَسْخَرُونَ /*(inananlarla) alay edenler*" için zarf ya da "يَسْخَرُونَ"nin faili için hal konumunda olur ki bu da ayetin manasını ters yüz etmeye neden olur.[463]

2.*Mutlak* (ط): Sonraki kelimenin mübteda olması sebebiyle durduktan sonra başlamanın daha güzel görüldüğü yerlerdir. Bu örnekler ister "سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ" (el-Bakara 2/142) ayetinde geçtiği şekilde fiil olsun, isterse de "…اَللّٰهُ يَجْتَبِي اِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ…" (eş-Şûrâ 43/13) ayetindeki gibi isim ile başlansın fark etmez.

…**خَلِيفَةٌ**…(el-Bakara 2/30): Nîsâbûrî bu ayette "اِذْ / *iz*"in amilinin mahzuf olan "أُذْكُرْ / *uzkur*" emir fiili olduğunu kabul edenlerin vakf ettikten sonra yeniden başlamayı

[462] İbnü'l-Cezerî, *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/240.
[463] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/582.

güzel gördüklerini aktarır. Ancak "اِذْ/*iz*"in amili olarak "قَالُو"yu görenler ise vaslederek okumuşlar.[464]

…**عَذَابِ النَّارِ**…(el-Bakara 2/126): Çünkü "نِعْمَ / *ni'me*" ve "بِئْسَ / *bi'se*" övme ve yermenin aşırı yapıldığı yerler için kullanılır. Bu edatlar aynı zamanda övgü ve yergi için uyarı anlamında oldukları için durup bunlarla başlanması daha uygun görülmüştür.[465]

3.*Caiz* (ج): Hem durmanın hem de geçmenin (vakf-vasl) eşit derecede görüldüğü yerlerdir. "وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" (Nisâ 4/60) ayeti buna örnektir. Başta geçen "و / *vav*" harfi atıf harfidir ve vaslı gerektirir. Ancak aynı ayette mef'ul'un failin önüne geçmiş olması nazımdaki uyumu koparmış durumdadır. Taktir "وَيُوقِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ" şeklindedir.

…**النَّارِ**…(el-Bakara 2/39): Vasl ve vakfedilebilir. Çünkü bu kelimeden sonra mübte-haber cümlesi gelmektedir. Bazılarına göre bu mübteda haber cümlesi "أُولَٰئِكَ"ye ikinci bir haber konumundadır. Çünkü "sürekli kalınacak ateş" tehdidi ile istenilen amaç gerçekleşmiş olmaktadır.[466]

…**عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ**…(el-Bakara 2/102): Baştaki "و / *vav*" harfi, Hz. Süleyman'ın suçlamalardan beri olduğu ve kendisine atılan iftiraların reddedilmesi manasında "hal" gelme olasılığından dolayı vasl ile okunabildiği gibi, ayrı bir cümle taktir edilerek vakf da yapılabilir.[467]

4. *Bir yönden caiz olan* (ز): "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ / *İşte onlar, âhiret karşılığında dünya hayatını satın alan kimselerdir.*" (el-Bakara 2/86) ayeti örnektir. Çünkü aynı ayetin devamında gelen "فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ" cümlesinin başında yer alan "فِ / fe" harfi ve ardından gelen cümle cevap/ceza manası içermektedir. Bu da vaslı gerektirir. Ancak fiilin istinafî bir hal üzere gelmesi bir yönüyle fasılanın yapılabileceğini de göstermektedir.[468]

[464] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/213.
[465] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/384.
[466] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/240.
[467] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/345.
[468] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/44.

…**طَيِّباً**…(el-Bakara 2/168): Birbiriyle alakalı iki cümlenin atfedilmesinden dolayı vasletmek vakfetmekten daha iyi görülmüştür.[469]

5. *Ruhsat verilen* (ص): sonra gelen cümlenin önce gelenden kopuk olmadığı yerlerdir. Ancak cümlenin uzun olmasından dolayı nefes kesilmesi vakf için bir ruhsattır. Bu yerlerde tekrar okunan kısma geri dönmeye gerek yoktur. Durulduğu yerden devam edilir. Örnek olarak, "وَالسَّمَاءَ بِنَاءٌ" (el-Bakara 2/22) ayetidir. Çünkü hemen ardından gelen "وَأَنْزَلَ" sözü cümlenin devamından kopuk değildir. Cümlenin faili daha önce açıktan geçmiş zahir isme dönen zamirdir.

…**مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ**…(el-Bakara 2/194): ayetin ortasında geçen şart edatının cevabında gelen "فَاعْتَدُو/*saldırın*" cümlesiyle ardından gelen "وَاتَّقُوا/*sakının*" ile başlayan cümle birbirleriyle uyumluluk arz ettiğinden atıf söz konusudur. Dolayısıyla vasıl yapılabildiği gibi vakf için de ruhsat verilmiştir.[470]

[469] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/464.
[470] Nîsâbûrî, *Garâîbü'l Kur'ân*, 1/528.

SONUÇ

Vahyin indiği ilk andan günümüze kadar Kur'ân merkezli kırâat ve yorum çabaları asırlar boyunca etkileşimli olarak süregelmiştir. Kırâat, Kur'ân lafızlarının okuyuş şeklini belirlemesi, kimi zaman ayetlerin manalarının değişmesine dolayısıyla fıkhî hükümlerin de farklılaşmasına neden olacak kadar büyük bir öneme sahiptir. Bu yönüyle de kırâat, tefsir çalışmalarının dayandığı temel ilimlerin başında gelmiştir.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada büyük gayretleri bulunan hicri yedinci yüzyılda yaşamış müfessir Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî', *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* adlı tefsirinde kıraâtin de aralarında yer aldığı birçok ilmi birikimini istifadeye sunmuş değerli bir alimdir. Biz de böylesi bir şahsiyetin eserinde kırâat olgusunu işlemeye çalıştık.

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî astronomi, felsefe ve matematik gibi pozitif bilimlerin yanı sıra tefsir, fıkıh, kelam, kırâat, gramer ve tasavvuf gibi temel İslamî ilimlerdeki yetkinliğinin de etkisiyle akli ve ruhi değerlendirmelerle zengin kılınmış bir eser ortaya koymuştur. Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirini her ne kadar Fahrüddîn er-Râzî'nin *Tefsîrü'l-Kebîr*'inin özeti şeklinde hazırlamışsa da eserine, *Keşşâf*'ta ve diğer tefsirlerde yer alan önemli bazı hususları da ekleyerek doyurucu bir içerik oluşturmuştur. Tefsirinde hadis, fıkıh, tasavvuf, kelam, felsefe ve astronomi gibi ilimlerden de yeri geldiğinde faydalanmıştır.

Nîsâbûrî'nin sarf, nahiv, dilbilgisi, kırâat vb. filolojik ilimlerdeki yeterliliği ayetleri lafzi boyutuyla analiz etmede kendini gösterirken; fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf ve astronomi gibi temel ilimlerdeki birikimi, ayetlerin tefsir ve te'vilinde çok farklı hakikatlere kapı aralamasına vesile olmuştur. Zahirî ve bâtınî ilimlerdeki yeterliliği, ayetleri yorumlarken kendisine daha geniş bir perspektifle değerlendirme imkânı sağlamıştır. Nîsâbûrî'nin, ayetleri yorumlarken hem aklî hem de naklî kaynaklara dayanması, eserine hem rivayet hem de dirayet tefsir özelliğini kazandırmıştır. Seleflerinin farklı görüş belirttiği hususlarda, sahip olduğu ilmî birikim

sayesinde aklî ve ilmî temellendirmelerle yaptığı yorumlar tatmin edici ve ufuk açıcı bulunmuştur.

Nîsâbûrî'nin tasavvuf alanındaki derinliği ayetlerin te'vilinde bariz bir özellik olarak kendini göstermektedir. Somut olaylar ve varlıklar üzerinden derin metafizik tahlillerde bulunması tefsirine ayrı bir zenginlik katmıştır.

Garâibü'l-Kur'ân tefsiri kırâat yönünden incelendiğinde, Kur'ân'da geçen kırâat farklılıklarını bir arada zikretme noktasında kendisinden önce ve sonra telif edilen eserlerin birçoğundan daha sistemli ve daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Diğer eserlerde genellikle eserin niteliğine göre kimi zaman kırâatin fıkhî konulara etki ettiği noktalar, kimi yerde de kelamî tartışmalara konu teşkil eden farklı kırâatler üzerinde durulduğu görülmektedir. *Keşşâf*'ta olduğu gibi kimi eserlerde de kırâat farklılıklarının dayandığı kaynak zikredilmemiş, isnat konusu pek önemsenmemiştir. *Garâibü'l-Kur'ân'*da ise genelde kırâat-ı aşere örneklerinden oluşan hem *ferşî* hem *usûlî* kırâat farklılıklarının tümü bir arada ve "*kırâat*" başlığı altında ilk sırada sunulmuştur. Bu özelliğiyle eser hem daha sistematik bir yapıya hem de araştırma ve öğrenme noktasında başvuranlar için işlevsellik açıdan derli toplu bilgi sunan bir kaynak hüviyetine sahip olmuştur.

Nisâbûrî, tefsirinde kırâati işlerken tercih ve yorum yapmadan daha çok mevcut görüşler çerçevesinde konuyu ele almaktadır. Bu durum her ne kadar eserin kırâatin yorum noktasında biraz zayıf kaldığını düşündürtse de kırâat-ı aşere göz önünde bulundurularak tüm farklılıkların bir arada ve isnatlarıyla birlikte işlenmiş olması, esere kırâat alanında geniş bir bilgi kaynağı olma özelliğini kazandırmıştır. Bu özellik, bir noktada *Garâibü'l-Kur'ân* tefsirini benzerlerinden ayıran ve ön plana çıkaran özellik sayılabilir.

Yaşamış olduğu zaman dilimi itibariyle Nîsâbûrî'nin, öncesi ve sonrası için bir köprü vazifesi gördüğünü, seleften miras olarak devraldığı birikimi, sahip olduğu aklî ve ruhî zenginliğiyle harmanlayarak kendine has metoduyla sonraki nesillere bu kıymetli eseri armağan etmiştir.

KAYNAKÇA

Ablay, Rıfat. *Meryem Sûresinin Kırâatler Yönünden İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ahfeş el-Evset, Said b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hanci, 1. Basım, 1411.

Ateş, Avnullah Enes. *Bakara Sûresindeki Kırâat Farklılığının Dilbilimsel Analizi (Mütevati ve Meşhur Kırâatler)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *Kirâat ve eseruha fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1413.

Begâvî, Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlîmü't-tenzîl*. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1. Basım, ts.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani ed-Dimyâti. *İthafü füdelâi'l-beşer fî kirâati'l erbaati'l-aşer*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Birışık, Abdülhamid. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî*. Şam: Daru İbni Kesir, 1. Basım, 1423.

Büyük, Enes. *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora, 2018.

Cezerî, Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî eş-Şehribanî el-. *Tehbîrü't-teysîr fî'l-kırâati'l-aşr*. Dârü'l-Furkân li'n-neşr ve tevz'î, 1. Basım, 1421.

Çetin, Abdurrahman. *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2010.

Dânî, Osman b. Saîd. *Câmiü'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'a'l-meşhûreti*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Devserî, İbrahim b. Sâid. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*. Riyad: Dar'ül-Hadâre Li'n-Neşrî ve't-Tevzîi, 1. Basım, 1429.

Eraslan, Ramazan. *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kırâat Farklılıklarının Manaya Etkisi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.

Farisî, Hasan b. Abdulgaffar. *Hüccetu li'l-kıraati's-seb'a*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l Me'mun li't-turas, 1. Basım, ts.

Ganim, Ganim b. Abdullah b. Süleyman. *Tercihatü'z-Zerkeşî fî ulumi'l-Kur'ân*. Daru Kunuzi İşbiliya Li'n-Neşri ve Tavzii, 1430.

Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, ts.

Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtü'l-cennat fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdat*. Beyrut: Darü'l İslâmiyye, 1. Basım, 1411.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Darü Tunusiyyeti li'n-neşr, 1984.

İbn Cinnî, Osmân b. Cinî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l kırââti ve'l îdâhi anhâ*. 2 Cilt. Daru Sezkin litebaet ve'n-neşr, 2. Basım, 1406.

İbn Hayyân, Hayyân b. Halef b. Hüseyn b. Hayyân b. Muhammed el-Kurtûbî el-Endelûsî. *Bahrü'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1413.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. Dar-ü Tavik li'n-neşr ve't-tevzi', 1. Basım, 1429.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîm. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*. Kahire: Darü'l Mearif, ts.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1418.

İbnü'l Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncîdü'l-mukrîn ve mürşîdü't-talibîn*. Kahire: Darü'l Afaki'l Arabiyye, 1. Basım, 1431.

İbnü'l Cezerî, Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşki. *Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut-: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed Ed-Dımeşkî. *Tayyibetü'n-neşr fî kıraâti'l-aşr*. 2 Cilt. Kahire: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.

İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*. İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 1. Basım, 2016.

İsfahânî, Ragıp. *Müfredatü elfazi'l-Kur'ân*. Şam: Daru'l Kalem, 4. Basım, 1430.

İsmâîl, Şaban Muhammed. *Kirâat; ahkâmuha ve masdaruha*. Davetü'l Hakk, 1406.

Karaçam, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 3. Basım, 2018.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2009.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâîfü'l-işârat lî fünûni'l-kirâat*. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezi'd-Dirasati'l Kur'aniye, ts.

Kattan, Men'a Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, ts.

Kocevî, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa. *Haşiyetü'l-Muhyiddin Şehzâde*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1431.

Komisyon. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". C. 13. İstanbul, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *İbâne 'an-me'âni'l-kirâe*. Kahire: Darü'l Ulûm, ts.

Muhammed El-Muhtar Veled Ebbâh. *Tarihü'l-kıraat fi'l-maşrik ve'l-mağrib*. ISESCO(el-Münezzemetü'l-İslamiyeti li't-terbiyyeti ve'l-ulûmi's-sakâfetii), 1422.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.

Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahihî Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1. Basım, 1424.

Nebîl b. Muhammed İbrahim el-İsmaîl. *İlmü'l-kirâat*. Suudi Arabistan: Darü't-Tevbe, 1419.

Nîsâbûrî, Nizâmeddin Hasan bin Muhammed bin Hüseyin el-Kumi. *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâîbu'l-Furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1436.

Önen, Hacı. *Kırâat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet, 2017.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lîm, Tecvîd ve Kırâat*. İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 15. Basım, ts.

Racihî, Abduhû. *Tatbikü's-sarfî*. Beyrut: Nehdetü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1426.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Tefsîr'ü-l Kebîr*. 16 Cilt. Tahran: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, ts.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Tahran: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, ts.

Salih, Subhi. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l İlm lil'Melâyin, 10. Basım, 1977.

Suad Abdulhamîd. *Teysîrü'r-rahmân fî't-tecvîdi'l-Kur'ân*. Kahire: Darü't-Takva, 1. Basım, 1430.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadîs, 1427.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1429.

Şan, Lokman. *Molla Halil Siirdi'nin Kıraatlere Yaklaşımı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, ts.

Taberî, Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 5. Basım, 2009.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 3. Basım, ts.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan 9. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret, 1. Basım.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Câmiü's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Ankara Ünivesitesi, Doktora, 2002.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Yarımbaş, Emine. "Kelam İlminin Tanımı Üzerine". *Kelam araştırmaları dergisi* 2/1 (2004), 79.

Yavuz, Elif. *Belagat İlminde Haber ve İnşa (Bakara Sûresi Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Dârü'l Kütübi'l Hadîse, 2. Basım, 1396.

Zemahşerî, Mahmut b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 5. Basım, 2009.

Zemahşeri, Muhammed bin Ömer bin Muhammed ez-. *Keşşaf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 5. Basım, 2009.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed bin Abdullah ez-. *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l Ma'rife, 2. Basım, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'L Kitabi'l Uzma, 1. Basım, 1415.