T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT OLGUSU

Rıfat ABLAY
15932302

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN

Diyarbakır 2019

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT OLGUSU

Rıfat ABLAY
15932302

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN

Diyarbakır 2019

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu" 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.

24/01/2020

Rıfat ABLAY

T.C

DİCLE UNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

DİYARBAKIR

Rıfat ABLAY tarafından yapılan "İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu" konulu bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda DOKTORA tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesinin

Ünvanı Adı Soyadı

Başkan: Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

Üye: Doç. Dr. Hayreddin KIZIL

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Kutbettin EKİNCİ

Tez Savunma Sınavı Tarihi: 25/11/2019

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

24/01/2020

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

(MÜHÜR)

ÖNSÖZ

Kıraat ilmi, tarihî seyir içerisinde olgunlaşarak günümüze kadar ulaşan bir gelişim evresi göstermiştir. Bu ilim Hz. Peygamber (a.s.) döneminden günümüze kadar, pratik olarak ders verilmek suretiyle nesilden nesile aktarılmasının yanında, âlimler tarafından teorik olarak hicri ikinci asırdan itibaren kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınan bu kıraatler hem Kur'ân'ın anlaşılmasına hem de bu ilmin gelecek nesillere aktarılmasına katkı sunmaktadır. Kıraat birikimi, aynı zamanda dil konularını ilgilendirdiği için, ilk dönem dilbilimsel çalışmalara kaynaklık etmiştir. Ayetlerin dilsel açıdan yorumlanması konusunda kıraat farklılıklarından istifade edilmiştir. Kıraat farklılıkları, erken dönemde yazımına başlanan ve birer lugavî tefsir niteliği taşıyan me'âni'l-Kur'ân eserlerinde gelişi güzel bir şekilde yer alırken, sonraki dönem tefsirlerinde bunlar, sistematik bir şekilde yer almıştır.

Müslümanlar, Kur'ân'ın inzalinden bu yana üzerinde düşünülmesi, anlaşılması ve hayata aktarılması için büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu gayretin bir ürünü de tefsir kitaplarıdır. Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamaya yönelik yazılan tefsirlerin birçoğu, kıraatlere ilgisiz kalmamıştır. Müfessirler, yapmış oldukları dilsel veya anlamsal tahlilleri desteklemek için, kıraatlerin yoruma yaptıkları katkıdan yararlanmıştır. Çalışmada, temel olarak İbn Atiyye'nin *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde kıraatlerin ele alınma metodu araştırma konusu yapılmıştır. Hicri altıncı asırda Endülüs'te yaşamış olan İbn Atiyye'nin tefsiri kıraat yönünden zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu çalışma ile İbn Atiyye'nin tefsirine almış olduğu kıraatler tespit edilerek sistematik bir tasnife tabi tutulması amaçlanmıştır. Ele alınan konular, bazı örnekler üzerinden kendisinden önce ve sonraki âlimlerin yazmış olduğu tefsir, kıraat, hüccetü'l-kırâat ve dil çalışmalarını ilgilendiren eserlerle mukayeseli bir şekilde işlenmeye çalışılmıştır.

Çalışma, giriş üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi, kapsam ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci

bölümde İbn Atiyye'nin hayatı, yaşadığı dönem, ilmî şahsiyeti, hocaları, öğrencileri ve eserleri ana hatlarıyla incelenmiştir. İkinci bölümde, İbn Atiyye'nin tefsirinde kıraat ilmi tarihi, yedi harf olgusu, kıraatleri ele alış biçimi ve tefsirindeki kıraat çeşitleri araştırma konusu yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise onun kıraat tasavvuru; rivayetler, resmü'l-mushaf ve Arap dili açısından ele alınmıştır. Arap dili bağlamında kıraatler arasında yaptığı tercihler, sözü edilen tercihlerin doğurduğu sonuçlar ve bu sonuçların fıkhî hükümlere yansıması işlenmiştir.

Çalışmamın bu günlere gelmesinde büyük emekleri olup, maddi ve manevi hiçbir desteğini esirgemeyen başta kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN'e, tez izleme komitemde yer alıp bilgi ve birikimleriyle bana yol gösteren Doç. Dr. Hayreddin KIZIL ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN'a, çalışmamı okuyup gerekli eleştiriyi yaparak destek olan Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EŞİT'e, çalışmamın teknik bazı safahatına destek olan mesai arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Rümeysa KÜÇÜKÖNER'e, isimlerini burada zikredemeyeceğim ancak, bugüne kadar bana emek verip derslerinden istifade ettiğim bütün hocalarıma, bu süreçte belki de en fazla ihmal edip bir gün olsun bana gocunmayan başta kıymetli eşim ve her zaman babanın ilgisine muhtaç olan, ancak bazen ihmal ettiğim sevgili kızlarıma gönülden teşekkür ediyorum.

Çaba bizden, tevfik Cenab-ı Allah(c.c.)'tandır.

Rıfat ABLAY

Diyarbakır 2019

ÖZET

Tefsir kaynaklarında dağınık bir şekilde yer alan kıraatler, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. VI/XII. Yüzyıl Endülüs âlimlerinden olan İbn Atiyye'nin müstakil bir kıraat eseri olmamasına rağmen o, *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde şâz ve sahih kıraatlerden yoğun bir şekilde yararlanmıştır. Bu çalışmada İbn Atiyye'nin zikrettiği kıraatlerin tayini ve bu kıraatleri tefsirinde kullanma keyfiyeti tefsir-kıraat ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Bu amaçla, İbn Atiyye'nin eserinde yer verdiği kıraat örnekleri saptanmaya çalışılmaktadır. Elde edilen bilgi ve bulgulardan oluşan veriler, üç ana bölümde ele alınmaktadır.

Çalışmada İbn Atiyye'nin kıraatleri tefsir bağlamında ele alması ve bu kıraatlerin, Kur'ân'ın anlaşılmasına yaptığı katkı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, İbn Atiyye'nin mananın anlaşılması için kıraat farklılıklarına nasıl bir değer atfettiği hususu, filolojik ve fıkhî hüküm yorumu olmak üzere tefsir ve kıraat kaynaklarıyla karşılaştırması yapılmaktadır. Bunun yanında İbn Atiyye'nin sahih ve şâz kıraatleri kabul veya ret hususundaki görüşüne, kıraatler arasında yapmış olduğu tercih ve sebeplerine, zikrettiği kıraatlerin kaynaklarına, yedi harfle ilgili görüşüne yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İbn Atiyye, Kıraat, Yedi Kıraat, Yedi Harf, Sahih Kıraat, Şâz Kıraat.

ABSTRACT

Al-Qiraats, which are taken part scattered in Tafsir sources, are to provide the understanding of the Qur'anic verses. Although Ibn Atiyya, one of the Andalusian scholars of the VI / XII century, has no an independent qiraat work, he makes extensive use of the shazz and sahih qiraats in his commentary book Muharrerul-Vaciz. In this study, Ibn Atiyya's chanting of the qiraats and the use of these qiraats which he mentioned can be discussed in term of tafsir and qiraat. For this purpose, this work of Ibn Atiyya is scanned in terms of qiraat. The sample of qiraat settled in the work of Mufassir was tried to be determined. The information and findings obtained from this survey are handled in three main chapter.

In this study, it is emphasized that Ibn Atiyya handles the qiraats in the context of tafsir and the purpose of his using these qiraats in the commentary. In addition, how Ibn Atiyya attributed value to qiraat differences in order to understand the meaning is compared with the sources of commentary and qiraat, including the interpretation of philological and fiqh provisions. In addition to this, Ibn Atiyya's opinion on accepting or rejecting sahih and shazz qiraats, preferences and reasons he made between qiraats, sources of qiraat which he mentioned and his opinion about seven letters are included.

Keywords

Tafsir, Ibn Atiyya, Al-Qiraat, Seven Qiraats, Seven Letters, Sahih Qiraat, Shazz Qiraat.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
KISALTMALAR ..... **VIII**
GİRİŞ **1**
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ **1**
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI **6**
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI **7**
IV. ARAŞTIRMAYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR **9**

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ATİYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ ADLI ESERİ

1.1. İBN ATİYYE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ **1**

1.1.1. İbn Atiyye'nin Yaşadığı Dönem 1
1.1.1.1. Siyasî Hayat 1
1.1.1.2. Sosyal Hayat 4
1.1.1.3. İlmî Hayat 7
1.1.2. İbn Atiyye'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği 12
1.1.2.1. Hayatı 12
1.1.2.2. Hocaları ve Öğrencileri 14
1.1.2.2.1. Hocaları 14
1.1.2.2.2. Öğrencileri 18
1.1.3. İlmî Yönü 21
1.1.3.1. Eserleri 24

1.1.3.2. İbn Atiyye'nin Akidesi ve ona Yöneltilen Eleştiriler 27
1.1.3.2.1. Akidesi 27
1.1.3.2.2. İbn Atiyye'nin Mu'tezilî Olduğuna Dair İddialar 28
1.2. MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN KAYNAKLARI 34
1.2.1. Tefsir Kaynakları 34
1.2.2. Kıraat Kaynakları 39
1.2.3. Hadis Kaynakları 43
İKİNCİ BÖLÜM
KIRAAT İLMİNİN TARİHİ GELİŞİMİ VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'DE KIRAAT FARKLILIKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ
2.1. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KIRAAT İLMİ 46
2.2. İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT İLMİ VE YEDİ HARF OLGUSU 50
2.2.1. İbn Atiyye Tefsirinde Ahrufü's-Seb'a 51
2.2.2. İbn Atiyye Tefsiri ve Kıraat İlminin Tarihi 60
2.2.2.1. Surelerin Tertibi 63
2.2.2.2. Kur'ân'ın Noktalanması 64
2.3. KIRAATLERİ ELE ALIŞ BİÇİMİ 66
2.3.1 Kıraatlerin Belirlenmesi 67
2.3.2. Kaynağın Açıkça Zikredilmesi 67
2.3.2.1. Sahâbeye Nispet 69
2.3.2.2. Tabiine Nispet 78
2.3.2.3. Kıraat İmamlarına Nispet 82
2.3.2.4. Kıraat Musanniflerine Nisbet 91
2.3.2.4.1. İbn Mücâhid 95
2.3.2.4.2. Ebû Ali el-Fârisî 96
2.3.2.4.3. İbn Cinnî 100
2.3.2.4.4. Mekkî b. Ebî Tâlib 105
2.3.2.4.5. Ebû Amr ed-Dânî 108
2.3.2.5. Kaynağın Genel İfadelerle Zikredilmesi 113
2.3.2.6. Kıraatleri Emsâr (الأمصار)'a Atfetmesi 117
2.3.2.7. Kaynağın Zikredilmemesi 121

2.4. İBN ATİYYE TEFSİRİNDEKİ KIRAAT ÇEŞİTLERİ 122
2.4.1. Mütevâtir-Sahih Kıraatler 124
2.4.2. Şâz Kıraatler 129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT TASAVVURU; KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ VE KIRAATLERİN FIKHÎ HÜKÜMLERE YANSIMASI

3.1. İBN ATİYYE'NİN KIRAAT TASAVVURU 137
3.1.1. Rivayetler Açısından Yaklaşımı 142
3.1.2. Resmü'l-Mushafı Dikkate Alması 148
3.1.3. Arap Diline Göre Değerlendirmesi 158
3.1.3.1. Kıraatler Arasında Dilsel Yönden Tercihte Bulunması 160
3.1.3.2. İbn Atiyye'nin Kıraatlere Eleştirel Yaklaşımı ve O'na Yöneltilen Tenkitler 166
3.1.3.2.1. İbn Amir Kıraatine Yaptığı Eleştiri 168
3.1.3.2.2. Hamza Kıraatine Yaptığı Eleştiri 176
3.1.3.3. İbn Atiyye'nin Kıraat Tercihlerinin Dayanakları 189
3.1.3.3.1. Başka Ayeti Delil Göstermesi 189
3.1.3.2.2. Hadisten Delil Getirmesi 191
3.1.3.3.3. Kıraatlere Lehçe Eksenli Yaklaşımı 194
3.1.3.3.4. Arap Şiirini Şahit Tutması 202
3.2. KIRAATLERİN FIKHÎ HÜKÜMLERE YANSIMASI 207
3.2.1. Fakîhlerin Kıraatleri Değerlendirmesi 207
3.2.1.1. Fakîhlere Göre Şâz Kıraatlerin Ahkâmdaki Delil Durumu 208
3.2.1.2. Fakîhlere Göre Şâz Kıraatlerin Namazda Okunmasının Hükmü 210
3.2.2. İbn Atiyye'nin Ahkâm Konusunda Kıraatlerden Yararlanması 210
3.2.2.1. Abdestte Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesi 212
3.2.2.2. "لمستم" Kelimesinin Yorumu 216
3.2.2.3. Kadınların Aybaşı Halinden Sonraki Durumları 218
3.2.2.4. Makam-ı İbrahim'de Namaz Kılınması 220
SONUÇ 223
KAYNAKÇA 230

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselam
b.	Bin
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
c.c.	Celle celaluhu
çev.	Çeviren/Çevirenler
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ekev	Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İsam	İslam Araştırmaları Merkezi
İstem	İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi
ö.	Ölüm
r.a.	Radiyallahu anhu
s.	Sayfa
Sauifd	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
tsz.	Tarihsiz
yrs.	Basım yeri belirtilmemiş
nşr.	Neşreden

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Kur'ân kelimelerinin hatadan ve tahriften korunarak günümüze gelmesini sağlayan kıraatler, Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar birtakım evrelerden geçerek olgunlaşmıştır. Kıraatler, geçirmiş olduğu bu evrelerden sonra, başta yedi[1] daha sonra on sahih kıraat olarak sınırlandırılmıştır. Genellikle bu sınırlandırmaya dahil olan kıraatler sahih, sınırlandırmanın dışında kalan kıraatler ise şâz olarak nitelendirilmiştir.[2] Yapılan bu sınırlandırmadan sonra geri kalan şâz kıraatler, namaz ve diğer ibadetlerde okunmasa bile [3] tamamen ortadan kalkmamıştır. Vahyin nüzûlünden itibaren toplum içerisine yayılan şâz kıraatler gerek müstakil olarak yazılan bazı eserler vasıtasıyla gerekse tefsir kaynaklarında veya bazı sahâbîlerin özel mushaflarında yer alarak günümüze intikal etmiştir. Şâz kıraatlerin, sahâbe veya tabiinden nakledilmiş birer haber[4] değeri taşıyor olması, onların tamamen tedavülden kalkmasını engellemiştir.

Sahih ve şâz kıraatlerin, Kur'ân ayetlerinin anlam yönünden zenginleşmesine ve anlamın daha açık hale gelmesine katkı sağladığını söyleyebiliriz.[5] Kıraatlerin

---

[1] Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat,** (thk. Abdülfettah İsmail Şelebî), Dârû Nehdati Mısr, Kahire tsz., s.87; Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz ila Ulûm Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.124; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân,** Darü't-Tevfikiyye li't-Türâs, Kahire 2011, c.1, s.221.

[2] Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr,** (thk. Ali Muhammed Dabba'), Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c.1, s.9.

[3] Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Dârû İhyai'l-Kütûbi'l-Arabiyye, Kahire 1957, c.1, s.333.

[4] Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,** el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut tsz., c.1, s.160-161; Nebîl b. Muhammed İbrahim Alû İsmail, **İlmü'l-Kırâat,** Mektebetü't-Taybe, Riyad 2000, s.371-372; Abdü'l-Âlî b. Abdürrahman el-Mes'ul, **el-Kırâatü'ş-Şâzze Davabitüha ve'l-İhticacü biha fi'l-Fikhi ve'l-Arabiyye**, Dârû İbn Affan, Kahire 2008, s.191-227.

[5] Muhammed b. Ömer b. Salim Bâzemûl, **el-Kırâat ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke 1993, s.308.

anlama olan katkılarının yanı sıra, nakle dayanan kıraatler Arap dili ve kurallarının tespiti için de sağlam birer referans olmuştur. Filolojik yönü ağır basan kaynaklarda kıraat farklılıkları, dilsel tahlillerin yanı sıra i'rab, sarf vb. ilimler için birer kaynak değeri taşımaktadır.[6] Tefsir kaynaklarında kıraat farklılıkları dayanak yapılarak, yoğun filolojik tahliller yapılmaktadır. Yapılan bu tahliller sonucunda, birtakım anlam ve yorum farklılıklarının ortaya çıktığını da söylemek mümkündür.

Farklı siga ve kalıplarda okunmaya elverişli olan kıraatler, ayetlere anlam yönünden zenginlik kattığı gibi ahkâm ayetlerinde bazen hükmî farklılıklara neden olmaktadır.[7] Bu vesileyle kıraatlerin, ayetlere getirdiği mana zenginliğinin, Kur'ân ayetlerinin farklı yorumlanmasına imkân verdiğini söyleyebiliriz. Bu özelliğinden dolayı söz konusu kıraatler, Kur'ân'ı anlamaya büyük katkı sunmaktadır.

Müfessirlerin, Kur'ân'ı tefsir etmedeki yaklaşımları ve yorumlamaları birbirinden farklı olduğu gibi, kıraatleri tefsir bakımından ele almaları da birbirinden farklılık arz etmektedir. "*İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*" adlı bu çalışmamızda, İbn Atiyye'nin, tefsirinde ele aldığı kıraatlere yaklaşımı, kıraatlerin Arap dili, tefsir ve Kur'ân'ı anlamayla olan ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmamızda İbn Atiyye'nin *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde zikretmiş olduğu sahih ve şâz kıraatlerden hareketle, onun kıraat tasavvuru tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İbn Atiyye'nin kıraatleri kabul etmedeki şartları, şâz kıraatleri, sahih kıraatlere tercih edip etmediği, yedi kıraat tasnifinde yer alan kıraatlere eleştirel yaklaşıp yaklaşmadığı, sahih kıraatler arasında yapmış olduğu tercihleri, kıraat-ı aşere tasnifinde yer alan imamların kıraatini neden kıraat-ı seb'a tasnifinde yer alan imamların kıraati kadar önemsemediği vb. sorulara cevap aranmıştır. Ayrıca onun tefsirinde ele almış olduğu kıraatlerin kaynakları tespit edilmiştir. Bunun yanında araştırmamızda, İbn Atiyye'nin dilsel tahlillerin yoğun olduğu tefsirinde kıraatleri, dilin anlaşılmasına yönelik bir materyal olarak nasıl kullandığı incelenmiştir. Ayrıca İbn Atiyye'nin kıraat tercihlerinde dilsel bazı delilleri, kıraatlerin temellendirilmesinde yardımcı bir unsur olarak kullanması, kıraatler

[6] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.9, s.133-134.

[7] Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Küttâb, Kahire 1974, c.1, s.278.

arasında yapmış olduğu tercihleri ve bu tercihlerin sebepleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kur'ân'ın farklı formlarda okunmasına ve Kur'ân kelimelerinin tahrif edilmeden günümüze gelmesine olanak sunan kıraatler,[8] sadece kıraat ilmi eserlerinde yer almamaktadır. Bu alanda sahih veya şâz kıraatleri konu alan müstakil eserler yazıldığı gibi tefsirler içerisinde bu konuya özel olarak yer veren kaynaklar da olagelmiştir. Salt kıraat temelli yazılan eserler, kıraatleri kayıt altına almak, kıraatlerin sıhhatini ispatlamak, şâz ve sahih olanları birbirinden ayırmak, bu alandaki problemlere işaret etmek gibi amaçlar gütmektedir. Tefsir kaynakları ise, kıraatleri içermekle her ne kadar bu kıraatlerin günümüze taşınmasına vasıta olsalar bile mevzu bahis tefsirlerin asıl amacı, kıraatlerin, ayetlerin anlam ve yorumuna katkısından yararlanmaya, dolayısıyla Kur'ân mesajının eksiksiz ve daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaya yöneliktir. Müfessirlerin, bu kıraatleri ayetlerin yorumlanmasına ve onların dilsel tahlillerine katkısından yararlanması, yetiştiği bölgenin ilmî birikimine göre farklılık az etmektedir. Kimi müfessirler, kıraat farklılıklarının ayetlerin anlamına katsından çok yararlanırken, kimileri daha az yararlanmış, bazıları ise bunlardan yararlanma yoluna gitmemiştir.

Her bireyin, Kur'ân'dan anladığı ve bu yönde göstermiş olduğu kavrayışı diğerlerine göre farklılık arz ettiği gibi müfessirlerin de bu konudaki kavrayışları, olayları ilmî zeminde ele almaları birbirinden farklıdır. Diğer bir deyişle, müfessirlerin, Kur'ân mesajının sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılarak kitlelere ulaşmasını sağlamadaki metotları ve bu yola giderken kullandıkları argümanları birbirinden farklıdır. İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz* adlı eserinde kıraatlerin ayetlerin anlamına ve dilsel tahlillere olan katkısından sistematik bir şekilde yararlanmaktadır. Bunun yanı sıra o, sahih ve şâz kıraatlerin kaybolmasının önüne geçtiği gibi, sahâbe mushaflarındaki birçok kıraatin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bizim çalışmamızın amacı da söz konusu tefsirde genişçe yer alan kıraatlerin kaynaklarını tespit etmek ve bu kıraatlerin Kur'ân'ı anlamaya nasıl bir katkı sunduğunu, İbn Atiyye'nin tefsiri üzerinden açığa çıkarmaktır. Aynı şekilde çalışmasını yaptığımız bu eseri ülkemizin akademi dünyasına kazandırmayı amaçladığımız gibi bu eser ile

[8] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.375.

Kur'ân'ın vermek istediği mesajı VI/XII. yüzyıl Endülüs âlimi olan İbn Atiyye'nin bakış açısı ile kazandırmayı hedefledik.

Endülüs bölgesinde yetişmiş olan ilim adamlarının, İslam ilim ve kültür mirasına büyük bir katkıları olmuştur. Bu bölgede yetişen Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145), Şâtıbî (ö. 590/1194) gibi âlimler ve yetiştirmiş oldukları talebelerinin kıraat ilmine katkıları büyüktür. Bu âlimlerin yanı sıra, yine bu bölgede yetişip tefsir sahasına önemli eserler kazandıran Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148), Kurtubî (ö. 656/1258) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344)'ın da bu alana katkıları büyük olmuştur.[9]

Endülüs tefsir ve kıraat geleneği günümüzdeki değerini korumaktadır. Aynı şekilde özellikle yedi kıraat ile ilgili günümüzde okutulmakta olup veya kaynaklarda referans olarak verilen kitapların büyük bir kısmı Endülüs kökenlidir. Bu bölge âlimlerinin kıraat-ı seb'a alanında yazdıkları eserler, günümüzdeki önemini korumaktadır. Kıraat-ı seb'a her ne kadar İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından yediyle sınırlandırılmışsa da asıl yaygınlık ve gelişimini Endülüslü âlimlerin geliştirmiş oldukları sistematikle sağlamıştır.[10]

İbn Atiyye'nin tefsiri, İslam'ın Batı dünyasına açılan kapısını temsil eden Endülüs tefsir geleneği içerisinde sistematik olarak yazılan ilk eserlerdendir. O'nun bu tefsiri, kendisinden sonra yazılan gerek Batı gerekse Doğu bölgesinin birçok tefsirine etki etmiştir. Bu tefsirlerin büyük bir çoğunluğu onun özgün fikirlerinden yararlanmıştır. Bu da İbn Atiyye'nin tefsirini, tefsirler içerisinde ayrıcalıklı bir yere oturtmuştur. Endülüs bölgesindeki âlimlerin, kıraat ilmi alanına getirmiş oldukları yenilik ve sistematiğin izleri İbn Atiyye'nin tefsirine de sirayet etmiştir. O'nun,

[9] Endülüs bölgesindeki müfessirlerle ilgili geniş bilgi için bkz. (Mustafa İbrahim el-Meşînî, **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelûs**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.)

[10] İbn Mücâhid kıraatleri ilk defa *es-Seb'a fi'l-Kırâat* adlı eseriyle yedi ile sınırlandıran alimdir. Bu zat her ne kadar bu kıraatleri yedi ile sınırlandırmış ise de bu kıraatler asıl yaygınlığını, Ebû Amr ed-Dânî'nin, her bir imamın kıraatini iki ravi ile sınırlandırarak yazdığı *Teysîr* adlı eseri ile yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra İmam Şâtıbî, Dânî'nin bu kitabını Şâtıbiyye adlı eseriyle manzum hale getirmiştir. Bu kitap üzerine onlarca şerh yazıldığı gibi günümüzde birçok ilmi mahfilde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bunun yanında Ebû Amr ed-Dânî ve diğer bir kısım Endülüslü alimin eserleri on kıraatin kendisiyle yaygınlık kazanan İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* adlı eserinin ana kaynakları arasında yer almaktadır.

eserinde, kıraatlere olan yaklaşımı, bu kıraatleri nakletme metodu, zikrettiği kıraatleri referanslarıyla beraber alması ve en önemlisi de Nasr ve Nas surelerinin haricinde, Kur'ân'ın bütününde kıraatin icra olduğu her yerde gerek sahih gerekse şâz, mutlaka bir kıraate yer vermesi, tefsirinin önemini arttırmaktadır.

İbn Atiyye, müstakil bir kıraat eseri olmamasına rağmen, sağlam bir kıraat eğitimi almıştır. Kıraat ilmini, bu alanın iki öncü ismi olan Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî'nin talebeleri[11] olan Yahya b. İbrahim el-Mürsî (ö.496/1103) kanalıyla okumuştur.[12] İbn Atiyye'nin kıraat alanında, günümüze gelen bir eseri olmasa da arz ve semaya dayanan bir kıraat eğitiminden geçmiştir. Dânî'nin bütün eserlerini Yahya b. İbrahim kanalıyla ders almıştır. Dolayısıyla doğrudan bir kıraat âlimi olarak görülmese bile, eserinde ele almış olduğu kıraatlerden yola çıkarak, onun kıraat alanında uzmanlık düzeyinde bir yetkinliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Müfessirimizin *Muharrerü'l-Vecîz* adlı eseri, kıraatler konusunda zengin bir içeriğe sahiptir. Bu eser, orta boyutta bir tefsir olmasına rağmen tefsirler içerisinde, Taberî (ö. 311/924)'nin tefsirinden sonra en fazla kıraat barındıran tefsirlerdendir. Ancak İbn Atiyye'nin tefsirini, Taberî'nin tefsirinden ayıran en belirgin özelliği, İbn Atiyye'nin tefsirinin, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasından sonraki sürece, dolayısıyla sahih ve şâz kıraat kavramlarının başka bir boyuta büründüğü bir zamana denk gelmesidir.[13] Bu da iki müfessirin gerek sıhhat noktasında gerekse bu kıraatlerden yaralanma hususunda, kıraatlere yaklaşımlarını farklılaştırmaktadır. Bu durum İbn Atiyye'nin eserinin önemini ve farkını ortaya koymaktadır. İbn Atiyye'yi, bir Doğu bölgesi müfessiri olan çağdaşı Zemahşerî (ö. 538/1144)[14] ile kıyaslayınca da kıraatlere yaklaşım hususunda ikisi arasında da ciddi farklar olduğu tespit edilmektedir. Yine bir Doğu bölgesi müfessiri olan Kadı Beyzavî (ö. 685/1286) ile de kıyaslanması durumunda da birçok farklılığın olduğu görülecektir. Nitekim Beyzavî, bu konuda

[11] Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, **Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb',** Camiâtu'ş-Şarika, Birleşik Arap Emirlikleri 2007, c.1, s.33; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.60; İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c.2, s.318.

[12] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, **Fihrisü İbn Atiyye** (tah. Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî), Dârû'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1983, s.60.

[13] Taberî tefsirindeki kıraatlerin detaylı bilgisi için bkz. (Abdülmecit Okçu, **Kıraat açısından Taberî ve Tefsiri,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.)

[14] Zemahşerî tefsirindeki kıraatlerin detaylı bilgisi için bkz. (Mustafa Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşerî Örneği),** İFAV. Yayınları, İstanbul 2015.)

kıraatlerden sistematik bir yol takip etmeden çok az yararlanmaktadır. Dolayısıyla bu anlattıklarımız İbn Atiyye tefsirinin bu alandaki önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Çalışmamız, kıraat ve tefsir disiplinlerini ilgilendiren bir çalışma olması hasebiyle, farklı metotlar kullanılarak yazılmıştır. Çalışmamızda, ele alınan kıraat konuları betimleme ve karşılaştırma metotları uygulanarak ele alınmıştır. Bu bağlamda ilk önce çalışmada yer alacak kıraatler İbn Atiyye tefsiri baz alınarak genel hatlarıyla incelenmiştir. İncelenen bu kıraatlerden elde edilen bilgi ve bulgular tasnife tabi tutulmuştur. Daha sonra bu bilgiler tartışmaya tabi tutularak İbn Atiyye öncesi ve sonrası âlimlerin bilgileriyle karşılaştırma yoluna gidilerek değerlendirilmiştir. Bunun yanında İbn Atiyye'nin nakletmiş olduğu bilgilerin güvenirliğini analiz etmek için, nakledilen bilgiler İbn Atiyye'nin nakilde bulunduğu asıl kaynaklarıyla karşılaştırılmıştır.

Çalışma esnasında, farklı kıraatlerden elde edilen bilgiler uygun bir tasnife tabi tutulmasına rağmen belirlediğimiz konu başlıklarının çok üstünde bir yekûn tutmuştur. Konuyu sınırlandırmak için İbn Atiyye'nin ele aldığı ve onun özgün görüşlerini yansıtan örnekler üzerinden işlemeye çalıştık. Ana metne almadığımız bazı örneklere, sadece dipnotta işaret edilmiştir. Dolayısıyla kıraatin bazı konuları sınırlandırıldığı gibi aynı konuda işlenmiş bazı örnekler arasında da sınırlandırılma yoluna gidilmiştir.

İbn Atiyye, tefsirinde öncelikle yedi kıraate yer vermiştir. Bunun yanında tefsirinde cumhurun kabul ettiği kıraatleri de kullanmıştır. O, sahih kıraatleri ele aldıktan sonra şâz veya sahâbe mushaflarında yer alan kıraatlere de yer vermiştir. Biz de İbn Atiyye'nin ortaya koyduğu bu metodu göz önüne alarak konuyu temellendirmek için aldığımız örnekleri öncelikle sahih kıraatlerden seçtik. Aynı konu için daha sonra, varsa şâz kıraatlerden örnekler vermeye, konuyla ilgili sahih kıraatin olmadığı yerlerde şâz kıraatlerden de örnekler vermeye gayret ettik. Bu yönüyle *Muharrerü'l-Vecîz*'de yer alan kıraatlerin tefsir-Arap dili bağlantısını bir bütün olarak ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmada kullanılan terimlerin literatürde kullanılan terimlerden olmasına, seçtiğimiz terimlerin, bu ilmin temel kaynaklarında zikredilen ıstılahlardan olmasına özen gösterdik. Anlaşılması zor olan bazı kavramları dipnotta veya parantez içinde ayrıca belirtmeye çalıştık. İbn Atiyye'nin, eserinde kullandığı ve günümüzde farklı künyeleriyle tanınan bazı şahıs isimlerinin künye veya bilinen isimlerini parantez içinde veya dipnotta vermeye gayret ettik.

Yapmış olduğumuz araştırmaya göre İbn Atiyye'nin kıraat veya tefsir alanında yazılmış başkaca bir eserine rastlamadık. Ülkemizde gerek Kıraat Anabilim Dalı gerekse Tefsir Anabilim Dalı bünyesinde, kıraat ilmiyle ilgili yapılan çalışmalarda, bu ilmin literatürüne dair genişçe bilgiler sunulmaktadır. Bundan dolayı biz de çalışmamızda tekrara düşmemek için, kıraat literatürünün genel bilgilerini vermekten kaçınmaya, kıraat ilmiyle ilgili konuları, İbn Atiyye'nin tefsirinde değindiği konularla sınırlı tutmaya çalıştık. Sadece onun kıraat ilmiyle ilgili çizdiği çerçevenin daha iyi anlaşılması için, yer yer konuyu açıklayıcı mahiyetteki bilgilere yer vermeye gayret ettik. O'nun değinmediği konuları kapsam dışında bıraktık. Ayrıca İbn Atiyye'nin tefsirinde, kıraatin dışında kalıp tefsir ilmini ilgilendiren diğer konulara da değinmedik.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmanın asıl kaynağı, İbn Atiyye'nin *"Muharrerü'l-Vecîz"* adlı tefsiridir. Çalışmamız boyunca, Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed tarafından tahkik edilip altı cilt halinde Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye tarafından 2001 yılında neşredilen baskısı esas alınmıştır. Tereddüt edilen yerde Katar Evkaf Bakanlığı tarafından 2007 yılında merkezi Beyrut'ta bulunan Dârû'l-Hayr yayın evine yaptırdığı baskıyla sık sık karşılaştırma yapılmıştır. İbn Atiyye'den yapmış olduğumuz alıntılar, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye baskısının cilt ve sayfa numaraları esas alınarak verilmiştir.

Tefsir, ulûmü'l-Kur'ân, kıraat, hadis ve tabakât kaynakları çalışmamızda sıkça başvurulan eserlerdendir. Ulûmü'l-Kur'ân alanında başvurduğumuz eserlerin bazıları şunlardır: Ferrâ (ö. 207/823) *Me'âni'l-Kur'ân,* Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân,* Zeccâc (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabuhu,* Nehhas (ö. 338/950) *Me'âni'l-Kur'ân*, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Zerkeşî (ö. 794/1392) el-*Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Süyûtî (ö. 911/1505) *el-*

İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Zürkânî (ö. 1367/1948) *Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân,* Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrun.* İhtiyaç halinde, bu alanda yazılmış başka eserlere de başvurulmuştur.

İbn Atiyye'nin eseri, birçok tefsirle karşılaştırılmıştır. Bu tefsirler içerisinde sıkça başvuruda bulunduklarımız şunlardır: Taberî (ö. 311/924) *Câmiu'l-Beyân,* Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf,* Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhü'l-Gayb*, Beyzavî (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*, İbn Kesîr *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Hayyân (ö. 745/1345) *Bahrü'l-Muhît,* Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-Masûn*.

Kıraatin temel meselelerini konu alan veya kıraatlerin ihticâcını yapan birçok kaynağa müracaat edilmiştir. Bu alanda sıkça başvurduğumuz bazı eserler şunlardır: İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif,* Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/936) *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kırâat,* Ebû Mansur el-Ezherî (ö. 370/980) *Kitabu Me'âni'l-Kırâat,* Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'a,* Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) *et-Tebsıra fi'l-Kırâat, el-İbane an Me'âni'l-Kırâat,* Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb',* Ebû Şame (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz,* Sehâvî (ö. 643/1245) *Cemalü'l-Kurrâ,* İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, *Muncidü'l-Mukriîn* ve *Ğayetü'n-Nihâye.*

İbn Atiyye tefsirinde geçen, hadis rivayetlerinin tahrîci veya konuyla ilgili hadis nakledilmesi gereken yerlerde birçok hadis kaynağına başvurulmuştur. Bu kaynaklardan en çok müracaat edilenler şunlardır: İmam Mâlik (ö. 179/795) *el-Muvatta,* Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) el-*Müsned*, Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahih*, Müslim (ö. 261/875) *el-Câmiu's- Sahih*, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) *Sünen*.

Tarih ve tabakât kaynakları olarak Endülüs tarihini baz alan kaynaklardan yararlanmaya çalışılmıştır. Bunlar arasında; Ebû'l-Hasan b. Abdullah b. Hasan el-Endelüsî (ö.793/1391) *Tarihu Kudâti'l-Endelûs*, ed-Dabbî (ö. 599/1203) *Büğyetü'l-Mültemis*, Muhammed b. Muhammed Mahlûf (ö. 1941) *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye.*

Bunların yanında gerek müfessirimiz İbn Atiyye gerekse yaşadığı dönemin tanıtımında birçok tarih ve tabakat eserine müracaat edilmiştir. Bu eserler arasında, Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* ve *Tezkiretu'l-Huffaz* adlı eserleri, Süyûtî'nin *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât,* Muhammed b. Ali ed-Dâvudî (ö. 945/1539)'nin *Tabakatü'l-Mufessirin* adlı eseri, Muhammed Hüseyin Zehebî (ö. 1977) 'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrun,* Hayreddin ez-Ziriklî (ö. 1976)'nin *el-A'lâm* adlı eseri bu alanda istifade edilen başlıca kaynaklardandır.

Yukarıda saydığımız bu eserlere ilave olarak birçok akademik tez, makale, bilimsel çalışmanın yanında, konuyla ilgili özgün bazı araştırma ve kitaplardan da yararlanılmıştır.

IV. ARAŞTIRMAYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Yaptığımız araştırmada, ülkemizde İbn Atiyye'nin tefsiriyle ilgili kıraat konusunu yüksek lisans veya doktora düzeyinde inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlamadık. İbn Atiyye'nin tefsiri kıraatin dışında, başka alanlarda incelenmiştir. İbn Atiyye'nin tefsiriyle ilgili bundan sonra çalışma yapmak isteyenlere yol göstermesi amacıyla, bu alanda yapılan çalışmaları bir dizin halinde sunmak istiyoruz. Bu alanda çalışma yapanların künyelerini ve çalışmalarının başlığını kısaca şöyle özetleyebiliriz;

1. Şerafettin Bubilik, *Abdulhakk b. Gâlip b. Atiyye el-Muharibî el-Mâlikî'nin Hayatı ve Tefsîrdeki Metodu,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş., Doç. Dr. Orhan Karmış, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1987.

2. İsmail Albayrak, *İbn Atiyye ve Tefsiri el-Muharraru'l-Vecîz,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş., Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

3. Enise Kutlu, *İbn Atiyye'nin el-Muharraru'l-Vecîz İsimli Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş., Prof. Dr. Ömer Dumlu, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007.

4. Mustafa Şentürk, *İbn Atiyye el-Endelûsî ile Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları,* (Doktora Tezi), Dnş., Prof. Dr. Ömer Dumlu, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.

5. Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım,* (Doktora Tezi), Dnş., Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010.

6. İdris Erdem, *İbn Atiyye'nin "el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri* (Doktora Tezi), Dnş., Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2014.

7. Yasir Adel Zaynal Albayatı, *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve El-Muharrerü'l-Vecîz Örneği,* (Doktora Tezi), Dnş., Prof. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.

8. Amannisa Âlimoğlu, *İbn Atiyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerîr et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş., Prof. Dr. Mustafa Altundağ 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

9. Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak; Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi, el-Muharrerü'l Veciz Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

10. Durmuş Ali Kayapınar, *İbn Atiyye Tefsîrinin Özellikleri* (Yayınlanmamış Doç. Çalışması), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya tsz.

Ülkemiz dışında İbn Atiyye'nin tefsirini sarf-nahiv ilmi yönünden inceleyen birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar kısaca şunlardır;

1. Yâsîn Câsim el-Muhaymid, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye fî Tefsîri İbn Atiyye,* Dârû İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

3. 'Abdunnâsır İsmâil 'Asâf, *Cuhûdu İbn Atiyye es-Sarfiyye ve'n-Nahviyye*, el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Ürdün 1991.

4. Muhammed Hüseyin Halil el-Militân, *ed-Dersu'n-Nahvî fî Tefsîri İbn Atiyye*, Dârû'l-Fikr, Libya 2007.

5. Muhammed Şerif Nettur, *Et-Tevcihü'n-Nahvî li'l-Ma'na fi Tefsiri İbn Atiyye (Hud Suresi),* (Yüksek Lisans Tezi), Câmiâtü'l-Emir Abdülkadir li'l-Ulûmi'l-İslâmîyye, Cezayir 1436/2015.

Ülkemiz dışında yapılan diğer akademik ve kitap çalışmalarını şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Abdülazîz Bedevî Züheyrî, *İbn Atiyye el-Müfessir ve Mekânühû min Hayâti't-Tefsîr fi'l-Endelûs*, (Yüksek Lisans Tezi), İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakakültesi, 1380/1960.

2. Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atiyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* (Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi, Kahire 1973.

3. Sâlih Bâciye, *Abdülhak b. Atiyye ve Tefsîruhû el-Muharreru'l-Vecîz,* (Doktora Tezi), Dnş, Dr. Ali Sâbî, Zeytûniye Şeriat Fak. Usûlu'd-Dîn, Tunus 1979.

4. Ali b. İbrâhîm en-Nâcim, *Tefsîru İbn Atiyye: min Evveli Sûreti'z-Zâriyât ilâ Âhiri Sûreti'l-Hadîd,* (Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1981.

5. Abdülvehhâb Abdülâtîf Abdullah, *Tahkîku Tefsîri İbn Atiyye: min Evveli Sûreti Lokmân ilâ âhiri sûreti Tâhâ,* (Doktora Tezi), Dnş, el-Hüseynî Ebû Ferha, yrs., 1982.

6. Muhammed b. Abdülazîz el-Fâlih, *Ziyâü'l-Kulûb fi't-Tefsîr li Ebî Fütûh er-Râzî min evveli sûreti'l-En'âm ilâ nihâyeti sûreti'l-Enfâl alâ en yukârene bi Kitâbi İbn Atiyye,* (Yüksek Lisans Tezi), el-Camiâtu'l-İslâmiyye, Medine 1993.

7. Ali b. Abdirrahmân b. Süleyman el-Kar'âvî, *Menhecü İbn Atiyye fi Üsuli'd-dîn,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş, Muhammed b. Abdillâh es-Semherî, Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1996.

8. Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülazîz el-HAlife, *Tercîhâtu İbn Atiyye fî Tefsîrihî min Evveli'l-Kitâbi ilâ Sûreti'l-Bakara,* (Doktora Tezi), Dnş, Abdüssemî' Muhammed Hasaneyn, Muhammed b. Suud Üniversiesi, 2000.

9. Abdülkâdir Sebîl, *ez-Zavâhiru's-Savtiyye fî Kitâbi el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş, Fevzî Yûsuf el-Hâbit, İslâm Üniversitesi, Medine 2001.

10. Abbâs Muhammed Şeyrûzî, *el-Bahsu'd-Dilâlî fî Tefsîri İbn Atiyye el-Muharreri'l-Vecîz fi'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Yüksek Lisans Tezi), Dnş, Abdu'l-Kâzım Muhsin el-Yâsirî, Câmi'atu Kûfe Eğitim Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Kûfe 2001.

11. Faysal b. Cemil b. Hasan Ğazavî, *Menhecü'l-İmam İbn Atiyyetü'l-Endelüsî fi Ardi'l-Kırâat ve Eseri Zâlike fi Tefsirihi* (Doktora Tezi), Dnş, Muhammed Veled Seyyiî Veled Habib, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Külliyetü'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke 2002.

12. İbrâhîm Ahmed İsmâîl, *İbn Atiyye ve Menhecühû fî Tefsîri'l-Muharreri'l-Vecîz fi'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Doktora Tezi), Ümmü Dermân İslâm Üniversitesi, Ürdün 2002.

13. Hamdi Sultan Hasan Ahmed el-Adevî, *el-Kırâati'ş-Şâzze fi Kitabi'l-Muharreri'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz li İbn Atiyye el-Endelüsî,* (Doktora Tezi), Dnş, Abdülmünim Abdullah Hasan, Sami Abdülfettâh Hilal, Camiâtü'l-Ezher Külliyetü'l-Lüğati'l-Arebiyye, Mansura, 2002.

14.Muhammed Macid Muhammed Ayasire, *İbn Atiyye ve'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi Tefsirih (el-Muharrerü'l-Vecîz) ma'a Dirase Tatbikiyye li Sureti'l-Bakara* (Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi 2002.

15. Emin Yusuf el-Besâtî, *el-İstinbât inde'l-İmâm İbn Atiyye el-Endelûsî fî Tefsirihi'l-Muharreri'l-Vecîz,* (Doktora Tezi), Dnş, Emin Atiyye Muhammed Bâşâ, Camiâtu Ümmi'l-Kurâ Usûlu'd-Dîn Fakültesi, Mekke 2008.

16. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. el-Fakîh Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed en-Nailî eş-Şavi, *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve İbn Atiyye ve'z-Zemahşerî* (thk. Muhammed Osman), Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

17. Hâlid b. Muhammed b. Sâlih b. Zürayk eş-Şehrânî, *İstidrâkâtü İbn 'Aşûr alâ't-Taberî ve İbn Atiyye; Dirâsetun nazariyyetun tatbiykıyyetun,* (Doktora Tezi), Dnş,

Süleymân es-Sâdık el-Bîra, Camiâtu Ümmi'l-Kurâ Usûlu'd-dîn Fak., Kitâp ve Sünnet Bölümü, Mekke 2010.

18. Muhammed 'Abdurrahmân Muhammed 'Avdât, *Eseru'l-münâkaşâti'l-luğaviyyeti alâ tefsîri İbn Atiyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Dnş, Ahmed Abbâs Bedevî, Camiâtu Âli Beyt, Arap Dili Bölümü, Ürdün tsz.

19. Zeki Muhammed Ebû Serî', *Tefsîru İbn Atiyye: Tahkîk ve dirâse,* (Doktora Tezi), Dnş, Muhammed el-Kay'î, yrs.

Vermiş olduğumuz bu çalışmaları kısaca değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Yukarıda zikrettiğimiz söz konusu çalışmalara ulaşarak incelemeye çalıştık. Faysal Ğazavî ve Abdülvahab Fayid'in çalışmaları aynı zamanda çalışmamıza da kaynaklık eden eserlerdendir. İbn Atiyye'nin tefsiri ülkemizde Yüksek lisans ve Doktora düzeyinde tefsir, ulûmü'l-Kur'ân ve Arap dili alanında çalışılmıştır. Tezimizin yazımını büyük oranda bitirdikten sonra Ömer Başkan'ın, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak; Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi, el-Muharrerü'l Veciz Örneği* adlı çalışmasının yayınlandığını öğrendik. Bizim çalışmamızın, Başkan'ın çalışmasından metot, kapsam ve ele alınan konular itibariyle farklılık arz ettiğini tespit ettik. Ülkemiz dışında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı tefsir veya Arap dili alanlarında yapılmıştır. Doktora düzeyinde Faysal b. Cemil Ğazavî'nin, *Menhecü'l-İmam İbn Atiyyetü'l-Endelûsî fi Ardi'l-Kırâat ve Eseri Zâlike fi Tefsîrihi* adlı çalışması kıraat alanında olsa da Ğazavî, çalışmanın birinci bölümünde İbn Atiyye'nin hayatına yer vermektedir. İkinci bölümde İbn Atiyye'nin tefsiriyle ilgili bazı kısa bilgiler verdikten sonra, İbn Atiyye'nin tefsirinde yer alan bütün kıraatler baştan sona kadar, İbn Atiyye öncesi veya sonrasıyla hiçbir karşılaştırma veya değerlendirme yapılmadan sunulmaktadır. Dolayısıyla bizim çalışmamız ile Ğazavî'nin çalışması, konuya yaklaşım, meseleleri ele alış biçimi ve varılan sonuçlar bakımından birbirinden farklılık arz etmektedir.

Bizim çalışmamız, İbn Atiyye tefsirini, kıraatler yönünden kapsamlı bir şekilde ele almakta olup, İbn Atiyye'nin, tefsirinde yer alan sahih ve şâz kıraatleri hangi amaca binaen ele aldığını ve bu kıraatlerden hangi doğrultuda yararlandığını tespit etmektedir. Çalışmamız, İbn Atiyye'nin kıraat kaynaklarını detaylı bir şekilde incelemektedir.

Mevzu bahis kıraat kaynaklarının, asli kaynaklarla sağlaması yapılmaktadır. İbn Atiyye'nin, ele aldığı kıraatleri eleştirmesi ve bu konuda ona yapılan eleştiriler değerlendirmektedir. Bunların yanı sıra İbn Atiyye'nin, tefsirde ele aldığı kıraat farklılıklarının tefsir ve Arap dili ile olan ilişkisi detaylı bir şekilde incelenmiş olup söz konusu kıraat farklılıklarının anlama ve fıkhî hükümlere yansıması ele alınmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ATİYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ ADLI ESERİ

1.1. İBN ATİYYE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1.1. İbn Atiyye'nin Yaşadığı Dönem

Endülüslü âlim İbn Atiyye'nin hayatını ele almadan önce yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ilmî durumunu incelemeye ihtiyaç duyduk. İbn Atiyye'nin yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel yapısını bilmek, onun şahsî ve ilmî kimliğine de ışık tutacaktır. Çünkü bir dönemin veya bir bölgenin yetiştirmiş olduğu ilim adamlarını daha iyi tanımanın yolu; o dönemin veya bölgenin sosyal, siyasî ve ilmî hayatını bilmekten geçmektedir. Nitekim yetiştikleri muhit, ilim adamlarının zihin dünyaları ve verdikleri eserler üzerinde etkileri mevcuttur.

Çalışmamızın ilgili kısımlarında görüleceği gibi İbn Atiyye, Mâlikî mezhebinin yoğun bir şekilde yaşandığı bir muhitte doğup büyümüştür. Bundan dolayı Mâlikî mezhebinin yansımalarının onun tefsirinde daha fazla görüldüğü müşahede edilmektedir. Saydığımız bu sebeplerden ötürü, İbn Atiyye'yi ve eserlerini iyi anlamak için onun yaşadığı dönemi ele almamız gerekmektedir.

1.1.1.1. Siyasî Hayat

İbn Atiyye'nin yaşadığı Endülüs bölgesinin İslamlaşma süreci, Emeviler ile başlamıştır. Emevi hanedanlığı, Endülüs ve çevresine üç asır boyunca hükmetmiştir. Emevi hakimiyetinin Endülüs bölgesinde yıkılması, birçok şeyi doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Emevi halifeliğinin yıkılması sonrasında, tek devlet fikri yok olmuştur. O bölgede yer alan her şehir halkı, bağımsızlık arayışına girmiştir. Endülüs Devleti'nin yıkılma sürecinden sonra Endülüs topraklarında İslam birliği ve bu birliği

muhafaza hedefi de ortadan kalkmıştır. Emevi hanedanlığının yıkılışının ardından, küçük sultanlıklar kurulmuştur. Her bir sultanlığın öncelikli hedefi, kendi sınırlarını muhafaza etmek olmuştur. Bu hedef istikametinde "dış düşman" faktörü de değişmiş; birbirine sınır komşusu olan Müslüman sultanlıklar, zamanla birbirlerine düşman haline gelmiştir.[15]

İbn Atiyye, hicri V. ve VI. asırlarda yaşamıştır. O'nun yaşadığı dönem, Murâbıtların Endülüs'te hüküm sürdüğü döneme denk gelmektedir (1090-1147).[16] Murâbıtların kuruluş ve yıkılış tarihi, İbn Atiyye'nin doğup öldüğü yıllarla örtüşmektedir. İbn Atiyye'nin yaşamış olduğu bu dönem, Müslümanların, Endülüs'te güçlerini yitirdiği, iç çekişmelerin yoğun bir şekilde yaşandığı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Söz konusu dönem, Endülüs'te Emevilerin (756-1031) ve onlardan hemen sonra gelen, Mülûkü't-Tavâif (1031-1090) denilen irili ufaklı beyliklerin hâkimiyetinin son bulup, Murâbıtlar döneminin kuruluş yıllarına denk gelmektedir.[17]

Siyasi iç çekişmelerin de etkisiyle, Hıristiyan güçleri karşısında zor duruma düşen Endülüs'teki Müslüman emirlikler, Afrika'da hâkim olan Murâbıtların lideri, Yusuf b. Tâşfîn'den yardım talebinde bulunmuşlardır. On üç Endülüs Emîr'inin imzalamış olduğu davet mektubunu alan Yusuf b. Tâşfîn, Cezîretülhadrâ'nın kendisine verilmesi koşuluyla Endülüs'e geçmiştir (479/1086).[18] Yusuf b. Tâşfîn, Hıristiyan krallıklarına karşı büyük zaferler elde ederek, güney Endülüs'e doğru gelişen Hıristiyan yayılmasını kısa bir süre için durdurmuştur. Çok kısa bir süre zarfında Endülüs'e hâkim olan Yusuf b. Tâşfîn, Endülüs'ü, Murâbıtlar Devleti'ne bağlı bir vilâyet haline getirmiştir.[19] Yaklaşık bir asırdan beridir güçlerini yitirmiş, Endülüs Müslümanlarını yok olmaktan kurtaran Yusuf b. Taşfîn, Hıristiyanların yayılmasını durduran bu zaferinin ardından Abbasî halifesi Muktedî-Biemrillâh'tan "Emîrü'l-Müslimîn" ve "Nâsırüddîn" unvanlarını almıştır.[20]

---

[15] Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Ortaya Çıkan Bazı Hususlar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt No: 6, s.244-245.

[16] Abdü'l-Vahab b. Abdü'l-Vahab Fayid, **Menhecü İbn Atiyye fi Tefsîri'l-Kur'a'ni'l-Kerim,** el-Hey'etü'l-Amme li'ş-Şüuni'l-Metâbiî'l-Emiriyye, Kahire 1973, s.58.

[17] Mehmet Özdemir, "Endülüs", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1995, c.11, 214.

[18] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2006, c.31, s.152.

[19] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.215.

[20] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** c.31, s.152.

Yusuf b. Taşfîn'nin birleştirici rolünün ardından, Murâbıtların, Endülüs'teki hâkimiyeti altmış yıl kadar sürmüştür. Bu sürenin ilk yirmi beş yılında, Endülüs Müslümanları arasında istikrar sağlandığı gibi, aynı zamanda Hıristiyan yayılmacılığına karşı başarılı bir cihad faaliyeti yürütülmüştür. Ancak daha sonraki yıllarda iç karışıklıklar yeniden baş göstermiştir. Bunda, Endülüslü Emîrlerin Murâbıtlar'a olan desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergiler karşısında zor durumda kalması ve daha önce Murâbıtlar'a yardım eden fukahâdan bir kısmının aleyhte tavır takınması gibi sebeplerin yanı sıra Kuzey Afrika bölgesinde oluşmaya başlayan iç karışıklıkların da önemli rolü olmuştur. Kuzey Afrika ve Endülüs'te aynı anda ortaya çıkan iç çekişmeler, Murâbıtlar'ın gücünü zayıflatmıştır. Daha önce Hıristiyanları yenilgiye uğratan Müslüman orduları, bozguna uğramaya başlamıştır. Merakeş'in güneyindeki dağlık bölgeyi ele geçiren Abdü'l-Mümin el-Kûmî liderliğindeki Muvahhidler Fas, Miknâse, Selâ şehirlerini ve Merakeş'i ele geçirerek İshak b. Ali ve İbrahim b. Tâşfîn'i öldürüp Murâbıtlar'ı ortadan kaldırmıştır. (18 Şevval 541 / 23 Mart 1147). Muvahhidler, Merakeş'i aldıktan sonra Endülüs'e yönelmiştir. Murâbıt hâkimiyetini tekrar kurmaya çalışan Endülüs Valisi Yahyâ b. Ali el-Messûfî'nin 543'te (1148) Gırnata'da ölümüyle Endülüs'teki Murâbıt hâkimiyeti de sona ermiştir.[21]

Murâbıtlar'ın yıkılışından sonra Endülüs'ün siyasî birliği yeniden bozulmuştur. İç çekişmeler artmış, halkın huzur ve refahı kaybolmuştur.[22] Müslümanların parçalanmışlığından istifade eden Hıristiyan güçleri, oluşturdukları bir haçlı ordusuyla, Meriye (1147), Turtûşe (1148) ve Lâride (1149) şehirlerini ele geçirmiştir.[23]

[21] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** c.31, s.153.
[22] Fayid, **Menhec,** s.66.
[23] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.215.

1.1.1.2. Sosyal Hayat

Endülüs toplumu, İslam fethinden sonra dinî olarak Müslümanlar ve gayri Müslimler olmak üzere iki gruptan [24] etnik olarak ise Arap, Berberi, İspanyol, Müvelledûn[25] ve Sakâlibe[26] gibi farklı unsurlardan teşekkül etmiştir.[27]

Endülüs'te Müslüman nüfusun çoğunluğunu, İslâmiyet'i kabul eden yerli halkın oluşturduğu Müvelledûnlar teşkil etmektedir. Bazı Arap toplulukları komşuları olan Müvelledûn ile iyi ilişkiler kuramamıştır. Bunda kabilecilik anlayışının tesiriyle, kendilerini onlardan üstün görmelerinin önemli bir payı bulunmaktadır. Bu durum III. Abdurrahman döneminden itibaren son bulmaya başlamıştır. III. Abdurrahman döneminde toplumdaki bütün sınıflar eşit statü ve eşit haklar elde etmiştir.[28]

Endülüs toplumunda bulunan gayri Müslimler, Hıristiyan ve Yahudilerden oluşmaktadır. Bu kişilere Muâ'hidûn ya da ehl-i zimmet denilmektedir. Farklı dine mensup olan bu kişiler, Müslüman Endülüs toplumuyla iç içe yaşamaktadır. Bu kişilerin çoğu Arapçayı öğrendiği gibi birçok Müslüman adetini de yaşamaktaydılar. Gayri Müslim olan bu kişilere her zaman adil bir siyasetle muamelede bulunulmuştur.[29]

İslâm fethinin ardından yerli halk İspanyolca, Portekizce, Fransızca, İtalyanca ve Romence'yi meydana getirecek olan halk Latince'sini, Berberî ve Araplar kendi dillerini konuşmaktaydılar. Ancak Endülüs'te Arapça IX. yüzyılın ortalarından itibaren resmi dil olmasından dolayı ortak konuşma ve yazı dili haline gelmiştir.[30]

---

[24] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.216.

[25] Arapların berberi veya İspanyollarla evlenmeleri sonucu meydana gelen yabancı kökenli kölelere verilen isimdir. Detaylı bilgi için bkz. (Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, 228.)

[26] Sakâlibe, köle tacirlerinden satın alınarak saraya getirilen, Müslüman olmaları ve saray adabını öğrenmeleri sağlanarak değişik hizmetlerde kullanılan Fransız, Alman, İtalyan vb. asıllı kölelerdi. (Özdemir, "Endülüs", c.11, s.217.)

[27] Abdurrahmân Alî el-Haccî, **et-Târihu'l-Endelûsî mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Sukûti Gırnâta**, Dârû'l-Kalem, Beyrut 1981, s.283-284; Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** Müessesetü Hindavî, Kahire 2013, s.471-472; Özdemir, "Endülüs", c.11, s.216.

[28] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.217.

[29] el-Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.284.

[30] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.219.

Endülüs Emevi Devleti'nin hükümdarları için 929 yılına kadar "emîr"[31] ya da "ebnâü'l-hulefâ", bu tarihten sonra ise "halife" veya "emîrü'l-mü'minîn" unvanları kullanılmaktadır. Toplumun başı ve ordu başkumandanı olan Endülüs Emevi hükümdarları geniş bir otorite ve nüfuza sahiptiler. İdarede, hükümdardan sonra hâcib, vezirler, sâhibü'l-berîd, hâzinü'l-mâl, kadı'l-cemâa, vâlî, kâid, sâhibü'l-medîne, muhtesib, sâhibü'l-escâl, sâhibü'l-evkâf gibi yüksek payeye sahip memurlar yer almaktadır. Statü bakımından hâcibden sonra gelen ve ona tâbi olan vezirlerden her biri farklı bir alandan sorumlu idi. Bazı durumlarda iki vezirlik bir kişiye verilir ve bu konumdaki vezirlere "zü'l-vizâreteyn" denilirdi. Mülûkü't-tavâif devrinde de her hanedanın merkezinde görev yapan bir kadı'l-cemâa vardı. Kurtuba dışında görevlendirilen kadılara hâkim denilmekteydi. Kadı'l-cemâa, cuma namazı kıldırmak, evlilik, boşanma, miras, mülkiyet vb. konulara ve bunlarla ilgili davalara bakmaktaydı. Aynı şekilde söz konusu kadılar, vakıflar, beytü'l-mâl gibi alanlarla da ilgilenirlerdi. Kadılar adlî işlerin yürütülmesi hususunda birçok yetkiye sahiptirler.[32] Endülüs toplumunda kadılık makamı en üst makamlardan sayıldığı için kadılar, (sorgulamak üzere) devlet başkanını dahi davete yetkilidirler.[33]

Endülüs toplumunda bir kişi, hanedan üyelerine mahsus olan devlet başkanlığı hariç diğer makamların hepsine yükselebilirdi. Mevzu bahis toplumda zengin olanlar lüks bir hayat sürmüştür. Endülüs'te evler, genellikle iki katlı ve bahçeli idi. Evlerin içinde içme suyu tertibatı bulunmaktaydı. Söz konusu evlerin bazılarının geniş kütüphanesi bulunmaktaydı. Hükümdarın sarayları, devlet erkanı ve idarecilerin kaldıkları geniş müştemilatı olan konaklardan oluşmaktaydı. Bu konaklar, orada kalanların her türlü ihtiyaçlarını karşılayacak mahiyette küçük bir şehir gibi tasarlanmıştı. Üst sınıf insanların evlerinde hoş vakit geçirmek için edebiyat ve ilmî münazara meclisleri kurulurdu.[34] Endülüs şehir merkezlerinde cadde ve sokaklar geceleri aydınlatılırdı.[35] Bu da orta çağ Avrupa'sında Endülüs toplumunun maddi imkanlar noktasında gelişmişliğinin göstergesidir.

[31] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.278.
[32] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.218.
[33] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.483.
[34] Özdemir, "Endülüs", **DİA,** c.11, s.217.
[35] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.314.

Şehirlerde birçok hamam bulunuyordu.[36] Şehir halkı temizliğe azami derecede riayet ederdi. Hatta rivayet edilir ki; Kurtuba'lıların elinde az miktarda bir paraları dahi olsa, o parayla sabun alır temizliğini o sabunla yaparlardı. Su, kurşun musluklar vasıtasıyla evlerin içine kadar gelirdi. Ayıca şehir halkı güzel giyinmeye de ayrı bir önem atfederdi.[37]

Camiler, Endülüs toplumunun merkezinde yer almaktaydı. Diğer dinî ve idarî yapılar camilerin etrafında şekillenir, şehrin cadde ve sokakları camiler merkeze alınarak belirlenmiştir. Yargı alanını ilgilendiren toplumsal birçok mesele camilerde halledilmiştir. Bunun yanında günlük yaşantıda meydana gelen büyük problemler mahkemelere taşınmaktaydı.[38]

İlmî ve edebî faaliyetlere önem vermeleriyle tanınan Endülüs toplumunda şiir ve şairlerin özel bir yeri vardır. Endülüs'te bu alanlarda eser veren edip, şair, nahiv ve lügat âlimlerine saygı duyulmuştur. Endülüs toplumunda edip ve şairler, yöneticilerin nezdinde de itibar sahibiydiler. Şiir konusunda yetenekli olan birçok Endülüslü şair, bu özellikleri sayesinde vezirlik makamına kadar yükselmiştir.[39]

Endülüs toplumunda kadınların da ayrıcalıklı bir yeri vardı. İslam'ın çizmiş olduğu sınırlar dahilinde, insanî olarak erkeklerin sahip olduğu bütün haklara kadınlar da tabiat ve fıtratları el verdiği oranda sahiptirler. Kadınlar da erkekler gibi geniş bir özgürlüğe sahip olup, dinî ve siyasî alanda aktif rol almışlardır.[40]

Endülüslü idareciler, ülkelerinin siyasî ve dinî birliğini tesis etmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Dinî birliğin, Mâlikî (mezhebi)'lik etrafında gerçekleşebileceği kanaatine sahiptirler. Bundan dolayı Mâlikîlik, Endülüs'ün hâkim mezhebi olmuş, Endülüs'te İslam'ın yıkılışına kadar bu böyle devam etmiştir.[41] Özellikle Murâbıtlar

[36] Abdulhalim Üveys, **İbn Hazm el-Endelûsî ve Cühüduhü fi'l-Bahsi't-Târîh ve'l-Hadari,** Şeriketü Suzler li'n-Neşr, Kahire 2002, s.48; Özdemir, "Endülüs", c.11, s.217.
[37] Üveys, **İbn Hazm,** s.47-48.
[38] Üveys, **İbn Hazm,** s.48.
[39] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.279; Şahabettin Ergüven, "Ana Hatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", **İstem,** Sayı: 14, 2009, s.149.
[40] Üveys, **İbn Hazm,** s.45.
[41] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.281; Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", **Milel Ve Nihal,** Sayı: 1, 2015, s.87.

döneminde (1091-1147) bu mezhebe mensup kişiler sadece yargıda değil, devlet yönetiminde de söz sahibi olmuşlardır.[42]

İbn Atiyye'nin yaşamış olduğu Murâbıtlar döneminin toplumu, dinî olarak Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerden müteşekkildi. Çoğunluğu oluşturan Müslümanlar, devleti kuran, aynı zamanda sevk ve idare eden askerî sınıf olan Murâbıtlar ve diğer kesimlerden oluşmaktaydı. İlk dönemlerde sade bir hayat sürüp cihada önem veren kabile reisleri, Yûsuf b. Tâşfîn'in vefatından sonra saraylar ve köşkler yaptırmıştır. Lüks hayat tarzını benimseyip ve cihad ruhunu kaybeden bu toplum,[43] tarih sahnesinden silinmiştir.

1.1.1.3. İlmî Hayat

Tıpkı doğu İslam beldelerinde olduğu gibi, Endülüs bölgesine de islamî ilimler ilk olarak sahâbe ve tabiin kanalıyla ulaşmıştır. Sahâbe ve tabiîlerin buralara taşıdıkları ilk ilimler, kıraat, hadis, tefsir ve siyer ilimleri olmuştur. Bu ilimlerin taşınmasına öncülük edenlerin içerisinde sahâbeden Münzir (ö.?), tabiinden Musa b. Nusayr (ö. 97/716), Ali b. Rebâh (114/733),[44] Hâneş b. Abdullah es-Sân'anî (ö. 100/719) adlı zatlardan söz edilebilir. Endülüs'e ilmin taşınmasına aracılık eden ikinci tabakada da İsa b. Dinar (212/828), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849) ve Abdülmelik b. Habib es-Selemî (238/853) gibi zatların isimleri zikredilmektedir.[45]

Endülüs toplumu, İslam ilim ve kültür mirasına büyük katkılar sunmuştur. Bu medeniyetin İslam medeniyetinde seçkin bir yeri olmuştur. Endülüs'te yaşamış âlimlerin, İslam medeniyetinin gelişip ilerlemesinde büyük katkıları olmuştur. Endülüs medeniyetinin çok kısa bir sürede gelişip kalkınmasında, yöneticilerin büyük payı vardır. Endülüs, temellerini halife III. Abdurrahman (ö.350/961)'ın başlatıp oğlu II. Hakem (ö.366/976)'in devam ettirdiği ilmî kalkınma hareketi sayesinde, ilim ve sanatta yüksek bir payeye ulaşmıştır.[46] III. Abdurrahman, edebiyat ve bilimi himaye

[42] Parlak, "Endülüs" s.87.
[43] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** c.31, s.155.
[44] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivâye fi'l-Kütûbi's-Sitte,** Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1992 c.2, s.39.
[45] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.505.
[46] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.488; Şahabettin Ergüven, "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış", **İstem,** 2010, s.19.

etmekle kalmamış, devlet gelirlerinin önemli bir kısmını eğitim ve kültürün gelişmesine harcamıştır.[47] Endülüslü yöneticilerin başlatmış oldukları bu ilmî kalkınma hamlesi, bütün ilimleri içerisinde barındırmaktadır. Ancak bu ilimlerin içerisinde dinî ilimlere ayrı bir önem verilmektedir.[48]

Müslüman Endülüs toplumu, birçok ilimde söz sahibi insanlardan oluşmaktadır.[49] Endülüslü Müslümanların her alanda göstermiş oldukları gayret, Müslüman olmayan yerli halka da tesir etmiştir. Öyle ki, Hıristiyan gençler, giyim-kuşamdan tutun, tavır ve davranışlarına kadar Müslümanları taklit eder olmuştur. IX. yüzyılda Arap ve İslam karşıtı hareketin önde gelen papazlarından Alvaro de Cordova bu durumu şöyle tasvir etmektedir: Yurttaşlarımız, Arap şiirlerini ve düşüncesini okumaya çok istek duyuyorlar. Bunlar Arapça eserleri onlara cevap vermek veya fikirlerini reddetmek için okumuyorlar. Arap dilinin fesahat ve belagatini elde etmek için okuyorlar. Gençlerimiz, Arap dili ve edebiyatından başka bir şey bilmiyorlar. Büyük paralar ödeyerek evlerine Arapça kitaplardan oluşan gösterişli kütüphaneler kuruyorlar. Her yerde Arap edebiyatı ve şiirleri hakkında konuşuluyor. Yazıklar olsun Hıristiyanlar her şeylerini, hatta kendi din dillerini bile unuttular. Bugün toplumumuzda Latince bir mektup yazacak bir adam bulamazsınız. Ancak Arap dilinin bütün kural ve inceliklerini içerecek şekilde Arapça mektup yazacak birçok kişiyle karşılaşırsınız. Hatta Araplardan bile daha güzel şiir yazanları göreceksiniz.[50]

Papaz Alvaro de Cordova'nın o dönemi tasvir eden bu karşıt görüşleri, Endülüs Müslümanlarının o dönemde ilim ve medeniyet noktasında Avrupa gençlerini ne denli etkisine aldığının en iyi göstergesidir. Ayrıca Endülüslü Müslümanların ilimde ne kadar ileri bir düzeyde olduklarını göstermesi bakımından da önemlidir.

II. Hakem (ö.366/976), Endülüs toplumuna büyük miktarda kitap kazandırmıştır. Âlimler, ilme düşkünlüğüyle tanınan II. Hakem'in yanında yüksek mevkilere ve değerli hediyelere sahip oluyordu. Kurtuba'yı âlimler için cazibe merkezi

[47] Şaban Öz, "Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüslü Tarihçiler", **İstem,** Sayı:14, 2009, s.80.
[48] Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması", s.19.
[49] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.479.
[50] Abdurrahman Çetin, **Endülüslü Alim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri,** Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s.77-78; Özdemir, "Endülüs", **DİA,** s.219.

haline getirmiştir.[51] II. Hakem, âlimlerden kendisi için kitaplar yazmalarını, farklı dillerde yazılan kitapları Arapçaya tercüme etmelerini istemiştir. Aynı şekilde II. Hakem kitapların istinsah edilmesi için Endülüs topraklarından doğuya ilmî heyetler göndermiştir. Yapılan bu istinsah faaliyeti sayesinde Kurtuba halkı, çok sayıda kıymetli esere kavuşmuştur. II. Hakem, eğitimin parasız yapıldığı yirmi yedi medrese ile "el-Câmiu'l-Kebîr" adında bir de câmi inşa ettirmiştir. Söz konusu câmi ve medreselerde ilim ve sanatların okutulup öğrenilmesi teşvikinde bulunmuştur. Bu yüzden Kurtuba'ya "Dârû'l-Ulûm" adı verilmiştir.[52]

Endülüs'te yükseköğretim, bağımsız müderrisler tarafından camilerde yapılmıştır. Camilerde verilen bu dersler, Kurtuba üniversitesini meydana getirmiştir. Bu üniversitenin şöhreti o dönemde Kahire ve Bağdat medreselerinden üstündür. Bu üniversite bünyesinde sadece Endülüslü değil, Avrupa, Afrika ve Asyalı öğrenciler de okumaktaydı.[53]

Müslüman ilim adamlarının sadece İslam'a değil, bütün bir uygarlığa, özellikle Avrupa'nın ilerlemesinde büyük bir katkıları olmuştur.[54] Endülüs, İslam medeniyetinin adeta batıya açılan kapısı olmuştur. Çağdaş ilim ve medeniyetin temelleri o günlerde atılmak suretiyle günümüz dünyasına kadar devam etmiştir.

Kaynaklar, II. Hakem'in, o dönem kütüphanesinde 400 binden fazla kitap bulundurduğunu kaydetmektedir.[55] Tarihçiler II. Hakem zamanında Endülüs'teki vatandaşın özel kütüphaneleri hariç, halk kütüphaneleri sayısının yetmiş civarında olduğunu, Endülüs Müslüman toplumunda okuma yazma bilmeyenlerin sayısı yok denecek kadar azken Avrupa'da sadece yüksek tabakadan papazların okuma yazma bildiği, bilgisine yer vermektedir.[56]

---

[51] Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurkî Ezdi Humeydi, **Cezvetü'l-Muktebes fî Zikri Vülâti'l-Endelûs,** ed-Dârû'l-Mısriyye, Kahire 1966, s.13; Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması…", s.20.

[52] Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması…", s.20.

[53] Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.81.

[54] Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.21.

[55] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.317; Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.80; Öz, "Endülüs", **DİA,** s.80; Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması", s.20.

[56] Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması", s.20.

Endülüs'te İslamî ilimler, büyük bir değer görmüştür. Endülüs'teki birçok âlim burada belli bir düzeyde ilim tahsil ettikten sonra, ihtisas yapmak için Doğu İslam beldelerine gitmekteydi. Bu âlimler Mekke, Medine, Kahire, Bağdat ve Şam gibi beldelerde birkaç yıl kalıp, daha sonra memleketlerine dönmekteydi. Memleketlerine dönen bu âlimler sonrasında kitaplar yazar, öğrenci yetiştirirlerdi. Âlimler, ilmî seyahatler için gittikleri yerlerden elde ettikleri kitapları beraberlerinde Endülüs bölgesine getiriyorlardı.[57] Bu da ilmi kitapların elden ele dolaşmasını sağlamaktaydı. Doğuya ilim için seyahat eden âlimlerden biri de müellifimizin babası Ebû Bekr Gâlib b. Atiyye (518/1125)'dir.[58] Babası 469 yılında Hac maksadıyla hicaza gitmiştir. O bölgede bulunan bazı âlimlerden dersler almıştır. Aynı şekilde Mısır ve (günümüzde Tunus sınırları içerisinde yer alan) Mehdiye bölgesindeki âlimlerden farklı derseler almıştır.[59]

Endülüs'ten Doğu İslam beldelerine İlmî seyahatler gerçekleştirildiği gibi Doğulu âlimler de Kurtuba'ya gelip dersler vermiş, ilmî ve edebî eserler yazmışlardır. Endülüs ile diğer İslam beldeleri arasındaki bu ilmî hareketlilik, Endülüs'te ilim ve sanatın gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.[60]

İbn Atiyye'nin yaşadığı Hicrî V. asırda Endülüs'te farklı ilim dallarında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Hadis, tefsir, fıkıh, nahiv, lügat, edebiyat, tarih, felsefe, mantık, tıp ve eczacılık gibi farklı ilim alanlarında çok sayıda seçkin ilim adamı yetişmiştir. O dönemde fıkıh alanında Ebû Amr b. Abdi'l-Berr, Ebû'l-Velîd el-Bâcî ve İbnü't-Talla' gibi fakîhler yetişmiştir. Lügat ilminde, İbnü't-Teyyâ, İbn Sîde, el-A'lem eş-Şentemerî, İbn Serrâc en-Nahvî, İbnü's-Sîd el-Batelyevsî, İbn Tarâve, ve *el-Elfiyye*'nin sahibi İbn Mâlik gibi çok sayıda lügat ve nahiv âlimi yetişmiştir. Tarih ilmi alanında, *Hadîkatu'l-İrtiyâh fi Sıfati Hakîkati'r-Râh* adlı eserin sahibi Ebû Âmir b. Müslime, İbn Hayyân el-Endelüsî, şehirler tarihinde *el-Beyânu'l-Vâdıh fi İlmi'l-Fâdih* adlı eserin yazarı İbn 'Alkame, siyer ve terâcim tarihinde *Cezvetü'l-Muktebes fi Zikri Vülâti'l- Endelüs* adlı

[57] Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.83.
[58] Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ud b. Musa b. Beşküvâl, **es-Sıla fî Tarîh Eimmeti'l-Endelûs,** Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1955, s.431; Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.2, s. 577.
[59] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-62; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c.4, s.45.
[60] Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması", s.20.

eserin yazarı el-Humeydî yetişmiştir. Ayrıca felsefe ve mantık ilimlerinde Saîd b. Fethûn es-Sarakustî, Yahudi âlimi İshâk b. Kastâr ve İbn Haldûn gibi âlimler yetişmiştir.[61]

Endülüs halkı ağırlıklı olarak fıkhî mezhep açısından İmam Mâlik'in mezhebini takip etmekteydi. İmam Mâlik'in mezhebinin burada yaygınlık kazanması Yahya b. Yahya el-Leysî (234/849) 'nin gayretleri sayesinde olmuştur. Bu zat, İmam Mâlik'e gidip mezhebini yerinde öğrenmiştir. Daha sonra Endülüs'e dönüp bu mezhebin burada yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.[62]

Çalışma konumuz olan eserin sahibi İbn Atiyye, Murâbıtlar döneminde yaşamıştır. Mülûkü't-Tavâif (1031-1090)'ten sonra kurulan Murâbıtlar devleti döneminde Müslümanlar dahilde iç çekişmelerle, hariçte de Hıristiyanlarla mücadele içerisinde olmuştur. Bu devlet siyasi açıdan istikrarsız olmasına rağmen, orada yaşayan âlimler, geçmişten devraldıkları ilmî mirası, o dönemde de devam ettirmişlerdir.[63]

Murâbıtlar, Endülüs'te parlak bir ilmî ve fikrî harekete mirasçı olmuşlardır. Bu devletin ilk hükümdarı olan Yusuf b. Tâşfîn'in meclisleri, çoğu Endülüslü olan âlimlerle dolup taşmıştır. Murâbıtlar zamanında, birçok farklı alanda âlimler yetişmiştir.[64] Aynı şekilde Yusuf b. Tâşfîn'in oğlu Ali b. Yusuf da ilmin gelişmesi için gayret göstermiş ve Merâkeş'te büyük bir medrese kurmuştur. Bu medresenin yapımında kendisi oruçlu olduğu zamanlarda bile, bizzat taş taşıyarak, medresenin yapımında yer almıştır.[65] Murâbıtlar döneminde Müslümanların gücü azalmış, devlet ve halk bütün mesailerini cihad yolunda harcamış olmalarına rağmen, ilmî faaliyetler hiçbir zaman durmamıştır.[66]

O dönemde yetişen âlimler arasında, kıraat ilmi alanında "Ebû'l-Hasan İbnü'l-Baziş, İbn Azîme el-İşbîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Makkarî ve Ahmed b. Muhammed el-Lahmî sayılabilir. Tefsirde İbn Atiyye el-Endelüsî ve Ebû Bekir İbnü'l-

[61] Ergüven, "Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoraması", s.25-26.
[62] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.491.
[63] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.412.
[64] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** c.31, s.155.
[65] Haccî, **Târihu'l-Endelûs**, s.450.
[66] Haccî, **Târihu'l-Endelûs,** s.445.

Arabî gibi zatların isimleri zikredilebilir. Hadis alanında, Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin es-Sebtî, Ebû'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kadî İyâz, Abdullah b. Ali er-Ruşâtî, Ebû'l-Kasım Ahmed b. Ömer et-Temîmî ve İbnü's-Sakr el-Hazrecî gelmektedir. Fıkıh alanında, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Muhammed b. Ahmed el-Ceyyânî, İbn Rüşd el-Ced, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gelmektedir. Kelamda Ebû Abdullah Muhammed b. Halef el-İlbîrî ve Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman es-Sarakustî ve İbnü'l-Arîf, İbn Berrecân, İbn Kasî gibi âlimler yetişmiştir. Nahiv ve lügat ilimlerinde İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, Ebû Bekir İbn Meymûn, İbn Hişâm el-Lahmî ve Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülcelîl et-Tüdmîrî gibi âlimler yetişmiştir. Murâbıtların sarayında vezirlik ve tabiplik yapan İbn Bâcce felsefenin yanında riyaziye, musiki ve tabiat ilimlerinde de otorite olmuştur. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ve Ebü's-Salt ed-Dânî bu ilimlerde yetişen diğer âlimlerdir. İbn Medâ riyaziye, Batı'da Geber adıyla bilinen ve Batlamyus'un yanlışlarını düzeltmek için *Kitâbü'l-Hey'e fî Islâhi'l-Mecistî* adlı eseri yazan Câbir b. Eflah astronomi alanında çalışmıştır. Tıp ilminde İbn Rüşd, Ebû'l-Alâ İbn Zühr, oğlu ve bu ailenin üçüncü ve en meşhur hekimi Ebû Mervân İbn Zühr gibi büyük hekimler yetişmiştir."[67]

1.1.2. İbn Atiyye'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.1.2.1. Hayatı

İbn Atiyye'nin tam adı biyografi kaynaklarında, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdurrahman (veya Abdürrahim)[68] b. Temam b. Abdürrauf b. Abdullah b. Temam b. Atiyye Ğâlib el-Muhâribî el-Ğırnâtî el-Mâlikî el-Endelüsî (ö. 541/1147) [69] şeklinde geçmektedir.

İbn Atiyye, hicri 481'de (1088) Gırnatada doğmuştur.[70] Soyu, Endülüs'ün fethi sırasında bu ülkeye gelen Arap ordusu sancaktarı, Atiyye b. Hâlid b. Hüffâf b. Eslem

[67] Yiğit, "Murâbıtlar", **DİA,** s.154.
[68] Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.2, s.73.
[69] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b Said es-Selmanî Lisanü'd-Din b. Hatîb, **el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.3, s.412; Ömer b. Rıza b. Muhammed Kehhâle, **Mu'cemü'l-Muellifin**, Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1987, c.5, 93; Abdülhamit Birışık, "İbn Atiyye", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.19, s.338.
[70] Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.1, s.506.; Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.2, s.73.

b. Mükrim el-Muhâribî'ye dayanmaktadır. Kaynaklarda dedelerinin, Rebîâ veya Mudar kabilesine mensup olduğu ifade edilmektedir. İbn Atiyye de dedelerinin, Mudarî olduğunu söylemiştir.[71] İbn Atiyye, kuvvetli görüşe göre; 541 veya 542 yılında Lurka'da vefat etmiştir.[72] Kaynaklar, hicri 546 yılında vefat ettiği bilgisine de yer vermiştir.[73]

İbn Atiyye, ilim ve kerem sahibi bir hanedana mensup, zekâ ve kabiliyetiyle meşhur olmuş bir zattır. Kaynaklar, onun tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyata vakıf bir âlim olduğunu kaydetmektedir.[74]

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Endülüs toplumunda kadılık makamı, en üst makamlardan biri sayılmıştır.[75] İbn Atiyye de ilmi kişiliğinin yanında, hayatının büyük bir kısmını kadılık yaparak geçirmiştir.[76] Hicri 529 yılında Meriyye şehri kadılığına getirilmiştir.[77] Kadılığı döneminde, hüküm vermede adından hep adaletle söz ettirmiştir.[78] İbn Atiyye ile ilgili, kaynaklarda ilim adamı ve kadı olma vasıflarının yanında, birçok gazveye katıldığı bilgisine de yer verilmiştir.[79]

İbn Atiyye'nin yaşamış olduğu Murâbıtlar döneminin İlk yılları, Hıristiyanlara karşı parlak zaferlerle geçmiştir. Murâbıtların zayıflaması, Hıristiyanlar karşısında yenilgiler alarak ülkeyi idare edemez duruma getirmiştir. Bunun üzerine Muvahhidler'in 540 (1146) yılında Murâbıtlar devletini ortadan kaldırması sonucu 541'de (1147) Endülüs'ün tamamına hâkim olmuşlardır. Murâbıtlar devletinin yıkılmasından sonra İbn Atiyye'nin kadılık konumu da sarsılmıştır. O, 541 yılı başında, Muvahhidler tarafından Meriyye'deki kadılık görevinden alınarak Mürsîye'ye kadı olarak tayin edilmiştir. Ancak İbn Atiyye, engellemeler sonucu Mürsîye'ye

[71] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60; Fayid, **Menhec,** s.13.
[72] Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis**, c.1, s.506; Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr b. Enbar el-Kudaî el-Belensî, **Mu'cemu Ashâbi'l-Kadî Ebî Ali es-Sadefî,** Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Mısır 2000, s.265.
[73] Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.2, s.73.
[74] İbnü'l-Hatîb, **el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta,** c.3, s.412.
[75] Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.483.
[76] Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, 142.
[77] Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis**, c.1, s.506; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, c.19, s.588.
[78] Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, 142; İbnü'l-Hatîb, **el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta,** c.3, s.412.
[79] Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm Kamusu Terâcimi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikin,** Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, c.3, s.282.

girememiştir. Baskı ve engellemelerin ardından Lûrka şehrine gitmek zorunda kalmıştır.[80]

1.1.2.2. Hocaları ve Öğrencileri

1.1.2.2.1. Hocaları

İbn Atiyye, ders aldığı ilmî silsileye ve hocalarından ders okuduğu kitap isimlerine yer verdiği "*Fihris/Fehres*" adında bir eser yazmıştır. Müfessirimiz, söz konusu eserinde farklı alanlarda ders aldığı otuz hocasının adına yer vermiştir.[81] O, bu eserde, ders aldığı hocalarını, ders metotlarını detaylı bir şekilde ifade etmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Atiyye, sadece İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserini yedi ayrı hocadan ders almıştır. Bu kitabı, ders aldığı her hocasının icazet silsilesiyle (hocasının da hocalarını yazarak) beraber zikrederek, senetlerini İmam Mâlik'e kadar dayandırmıştır. Tespit ettiğimiz diğer bir kitap, meşhur muhaddis Buhârî'nin *Câmiu's-Sahih* adlı eseridir. İbn Atiyye bu eseri, farklı zaman dilimlerinde beş ayrı hocasından ders aldığını, bütün hocalarının icazet silsilesini Buhârî'ye[82] kadar dayandırdığını görmekteyiz.[83]

Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Atiyye, bir kitabı çoğu zaman sadece bir hocadan ders almamaktadır. O, bu konuda aynı kitabı farklı zamanlarda, ders olarak okuduğu hocalarının icazet silsilelerini vermeyi ihmal etmemektedir. Biz örnek olması açısından İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eseri ve İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini verdik. İbn Atiyye, aynı metodu, ders olarak okuduğu bütün eserler için kullanmaktadır.

Şimdi de ders aldığı hocalarının isimlerine, ders aldığı önemli bazı kitaplara kısaca değinmek istiyoruz. Kitapta zikrettiği hocaları ve ders okuduğu bazı kitaplar şunlardır;

---

[80] Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Temam b. Atiyye el-Endelûsî, **Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,** (Tah. Komisyon) Vüzaretü'l-Evkaf ve'ş-Şüuni'l-İslâmîyye, Katar 2007, c.1, s.14; Birışık, "İbn Atiyye", **DİA,** c.19, s.339.

[81] Detaylı bilgi için bkz. İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-141.

[82] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-127.

[83] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-141.

1. Atiyye b. Halid b. Hüffâf (ö.518), İbn Atiyye'nin babasıdır. O'nun babası kıraat, tefsir, nahiv, hadis, fıkıh, edebiyat gibi alanlarda eğitim görmüştür. İbn Atiyye, İmam Mâlik (ö. 179/795)'in *Muvatta* adlı eserini birçok defa ders almıştır. O, aynı şekilde İmam Buhârî (ö. 256/870)'nin *Câmiu's-Sahih*, İmam Müslim (ö. 261/875)'in *Sahihü'l-Müslim*, Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Nesâî (303/915) ve Tirmizî (279/892)'nin *Sünen* adlı eserleri, İbn İshak (ö. 150/768)'ın *Siret* adlı kitabını babasından ders almıştır. Bunların yanı sıra, babasından kıraat, nahiv ve tefsir alanlarında da bazı eserler okumuştur.[84]

İbn Atiyye, babasının yanında doğup büyüdüğünü, ayrıca *Fihris* adlı kitabında ders aldığı hocaları içerisinde ilk sırada babasını zikrettiğini de göz önünde bulundurarak, ilk hocasının babası olduğunu söylemek mümkündür.

2. Ebû Ali Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö. 498/1105): İbn Atiyye, bu zattan hadis, fıkıh, lügat ve şiir alanlarında farklı kitapları ders okumuştur.[85]

3. Ebû Abdullah Muhammed b. Ferec b. Tallâ' el-Kurtubî (ö. 497/1104): Bu hocası İbn Atiyye'ye, yanında bulunan bütün el yazması kitaplarını ders olarak okutup ilmî icazetini vermiştir.[86]

4. Ebû Muhammed Abdülazîz b Abdülvahab b. Ebî Ğâlib el-Kayrevanî (ö. 495/1102): İbn Atiyye, bu hocasından İmam Mâlik'in *Muvatta*, İmam Buhârî'nin *Câmiu's-Sahih*'ini ve birkaç âlimin daha eserlerinin icazetini almıştır.[87]

5. Ali b. Halef b. Ahmed b. Abdullah b. Hüzeyl bin Cüheyş b. Sinan el-Absî (ö. 498/1105): İbn Atiyye, bu zattan Küdâî (ö. 454/1063)nin, vaaz, nasihat ve nefis terbiyesiyle ilgili olan *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserini ders almıştır.[88]

---

[84] İbn Atiyye, *Fihris* adlı eserinde birçok farklı alanda ders aldığı babasıyla ilgili genişçe bilgiye yer vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. (İbn Atiyye, **Fihris,** s.59-77.)
[85] İbn Atiyye, **Fihris,** s.77-90; Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.1 s.327.
[86] İbn Atiyye, **Fihris,** s.91; Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.1 s.506.
[87] İbn Atiyye, **Fihris,** s.94-95.
[88] İbn Atiyye, **Fihris,** s.95.

6. Abdurrahman b. Kasım eş-Şa'bî (ö. 497/1104): İbn Atiyye, bu hocasından İmam Mâlik'in *Muvatta* eserini, Dârekutnî (ö. 385/996)'nin *Sünen* adlı eserini, Abdülgani b. Said el-Ezdî (ö. 409/1019)'nin *el-Mü'telif ve'l-Muhtelif* adlı eserini, Ebûbekir b. Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî (ö.379/990)'nin *Tabakâtü'n-Nahviyyîn* adlı eserini okumuştur.[89]

7. Ebû Ali Hüseyn b. Muhammed Fiyre b. Hayyun es-Sadefî es-Sarakustî (ö. 514/1121): İbn Atiyye, bu hocasından Buhârî ve Tirmizî 'nin eserlerinin icazetlerini almıştır.[90]

8. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensarî (ö. 528/1134).

9. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed Attab b. Muhsin el-Ümevî (ö. 520/1127).

10. Ebû Bahr Süfyân b. el-Asî b. Ahmed b. el-Asî b. Süfyân bin İsa b. Abdülkebir b. Said el-Esedî (ö. 520/1127).

11. Ebû'l-Hüseyn Yahya b. İbrahim b. Ebî Zeyd el-Mürsî (ö.496/1103): İbn Atiyye, bu zattan Ebû Amr ed-Dânî'nin bütün kıraat eserlerini okumuştur.

12. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdülazîz b. Hamdin et-Tağlibî (ö. 508/1115): İbn Atiyye, bu zatın yanında Ebû Ali el-Fârisî'nin kıraat alanındaki eserlerini okumuştur.

13. Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Ali b. Velîd b. Muhammed b. Ali el-Ensarî et-Talebizî (ö. 498/1105).

14. Ebû Abdullah Muhammed b. Mensur b. Muhammed b. el-Fâdl el-Hadrâmî (ö. 510/1117).

15. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Kürz el-Ensarî (ö. 504/1117).

[89] İbn Atiyye, **Fihris,** s.96-99.
[90] İbn Atiyye, **Fihris,** s.99-101.

16. Ebû'l-Kasım Halef b. İbrahim b. Halef b. Said b. Hassâr b. Nehhâs (ö. 511/1118).
17. Ebû'l-Kasım Hasan b. Ömer b. Hasan b. Ömer el-Hevzenî el-İşbîlî (ö. 512/1119).
18. Ebû Muhammed Abdülvahîd b. İsa el-Hemedânî el-İlbîrî (ö. 504/1111).
19. Ebû Hafs Ömer b. Halef el-Hemedânî el-İlbîrî (ö. 501/1108).
20. Ebû Ca'fer Ahmed b. Halef b. Abdülmelik b. Ğâlib el-Gassânî (ö. 498/1105).
21. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Osman b. Mekhûl (ö. 504/1111).
22. Ebubekir Abdülbaki b. Muhammed b. Said b. Büryal el-Hicazî (ö. 502/1115).
23. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Halife b. Abdülvahîd el-Ensari el-Malkî (ö. 500/1113).
24. Ebubekir Yahya b. Muhammed b. Düreyd el-Esedî (ö.?).
25. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Ebi'l-Asâfir el-Ceyyanî (ö. 504/1117).
26. Ebû Said Haluf b. Halefillah (ö. 515/1122).
27. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mazirî (ö. 536/1142).
28. Ebû'l-Hasen Sabit b. Abdullah b. Sabit b. Said b. Sabit b. Kasım b. Sabit b. Hazm b. Abdurrahman b. Mutarrif b. Süleyman b. Yahya el-Avfî (ö. 514/1121).
29. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Seyyid el-Batalyevsî (ö. 521/1128).

30. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah es-Sikilî (ö. 518/1125).[91]

1.1.2.2.2. Öğrencileri

İbn Atiyye, döneminin önde gelen bir ilim adamı olması hasebiyle, birçok kişiye ders vermiştir. O'nun talebeleri arasında, isimleri ve eserleri günümüzde fazla duyulmayanlar olduğu gibi, isim ve eserleriyle günümüzde de bilinenler mevcuttur. Gerek İbn Atiyye'nin eserlerine yazılan mukaddimelerde, gerekse onun ile ilgili yapılan akademik çalışma veya müstakil bazı eserlerde, ondan ders alan şu isimlerin zikredildiğini görmekteyiz:

1. Hamza b. Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye. Kaynaklarda, İbn Atiyye'nin oğlu olduğu söylenen bu zatın hayatıyla ilgili bazı bilgiler bulunsa da[92] onun ölüm tarihiyle ilgili bir bilgiye rastlamamaktayız.

2. Abdülmelik b. Muhammed b. Mes'ud b. Ebi'l-Hısâl el-Gafikî (ö. 540/1145):[93] kaynaklarda bu zatın dil, edebiyat ve tarih alanında Endülüs'ün son öncülerinden olduğu bildirilmektedir. [94] O, *Zillü'l-Ğamame, Minhacü'l-Menakib, Menakibü'l-Aşere ve Ammey Resulillah* gibi eserlerin sahibidir. Aynı şekilde bu zatın, şiir ve mektuplarını içerip beş cilt olduğu söylenen *Mecmua Teressülihi ve Şi'rih* adlı eserinin olduğu kaydedilmektedir.[95]

3. Ahmed b. Talha b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Muhâribî el-Ğırnâtî (ö. 539/1144): Bu zat İbn Atiyye'nin amcasının torunu olup, ismi, İbn Atiyye'nin *"el-Fihris"* ini rivayet edenler arasında geçmektedir.[96]

4. Ahmed b. Me'âdd b. Îsâ b. Vekîl et-Tucîbî (ö. 550/1155): Bu zat İbnü'l-İklişî diye bilinmektedir.[97]

---

[91] İbn Atiyye, **Fihris,** s.10-141.
[92] Muhammed b. Muhammed Mahlûf, **Şecerâtu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye**, el-Matba'atu's-Selefiyye, Kahire 1927, c.1, s.129; Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz,** c.4, s.107-108.
[93] İbn Atiyye, **Fihris,** 17.
[94] Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.1, s.496; Süyûtî, **Buğyetu'l-Vuât,** c.1, s.243.
[95] Ziriklî, **A'lâm,** c.7, s.95.
[96] İbrahim Bin Ali b. Muhammed b. Ferhûn, **ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yani Ulemâi'l-Mezheb,** Darü't-Turâs Kahire tsz. c.1, s.203.
[97] İbn Atiyye, **Fihris,** s.16.

5. Muhammed b. Ali b. Rezîn el-Ensarî (ö. 563/1167): Bu zat İbn Atiyye'nin "*Fihris"* ini okumuştur. Yani icazet silsilesine dahil olanlardandır.[98]

6. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Said el-Ensarî el-Vadi Aşî (ö. 562/1166).[99]

7. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdirrahman b. Muhammed b. es-Sakr el-Ensarî el-Hazrecî (ö. 569/1173).[100]

8. Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (ö. 575/1179): Bu zat İbn Atiyye'den doğrudan ders almıştır. İbn Atiyye'nin icazet silsilesine dahil olmuştur.[101]

9. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Tûfeyl el-Kaysî el-Feylesûf (ö. 581/1185): Bu zat döneminin şair ve tabiplerinden olup *"Hay b. Yakzân"* ve *Esrârü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* adlı eserlerin sahibidir.[102]

10. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 581/1185).[103]

11. Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeyd b. Yusuf el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 584/1188):[104] Bu zat İbn Ceyş olarak meşhur olmuştur. Bu zat döneminin önemli hadis ve dil bilgini olarak bilinmektedir. Aynı zamanda Mürsîye şehrinde kadılık görevinde bulunmuştur.[105]

12. Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Hâcerî (ö. 591/1195).[106]

---

[98] İbn Atiyye, **Fihris,** s.17; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Melik el-Ensarî el-Merakeşî, **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabey es-Sıla ve'l-Mevsule,** Dârû'l-Ğarb el-İslâmî, Tunus 2012, c.4, s.530.

[99] İbn Atiyye, **Fihris,** 18.

[100] İbn Atiyye, **Fihris,** 18.

[101] İbn Atiyye, **Fihris,** s.18.; Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, **Fihristetu İbnü'l-Hayr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s.389, 400.

[102] İbn Atiyye, **Fihris,** 17; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.27; Ziriklî, **A'lâm,** c.6, s.249.

[103] İbn Atiyye, **Fihris,** s.19; Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis**, c.1, s.168.

[104] İbn Atiyye, **Fihris,** s.10; Ahmed b. Baba b. Ahmed et-Tekrurî es-Sudânî, **Neylü'l-İbtihac fî Tatrizi'd-Dibac,** Dârû'l-Kitab, Trablus 2000, s.238.

[105] İbn Atiyye, **Fihris,** s.15-16.; Celaleddin Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyîne ve-Nûhât,** Dârû'l-Asriyye, Lübnan tsz. c.2, s.85; Mahlûf, **Şecerâtu'n-Nur**, c.1, s.238.

[106] İbn Atiyye, **Fihris,** s.17.

13. Abdü'l-Mün'im b. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hazrecî (ö. 597/1200).[107]

14. Ebû Ca'fer Ahmed b. el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan el-Küdâî (ö. 599/1202).[108]

15. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdilmelik b. Musa b. Ebî Cemre el-Mürsî (ö. 599/1202):[109] Bu zat, İbn Atiyye'den ders okuyarak tefsirini rivayet etme izni almıştır. O, genç yaştan itibaren kadılık görevi yaptığı gibi Mâlikî mezhebine de vakıf olmuştur.[110] Aynı şekilde kıraatlere vakıf bir insan olduğu bildirilmektedir.[111] *Netaicü'l-Efkâr* ve *Menahicü'n-Nazar fi Me'âni'l-Asar* adlı eserlerin sahibidir.[112]

16. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdirrahman b. Madâ b. Mühenned Ömeyr el-Lahmî (ö. 592/1195):[113] Bu zat Arapça bilgisi iyi olup şiir, tıp, hendese ve hesap ilmine vakıf bir şahsiyettir. Fas ve Marakeş'te kadılık yapmıştır. O, *Tenzihü'l-Kur'ân amma la Yeliku mine'l-Beyan, el-Müşriku fi islahi'l-Mantik* ve *er-Reddu 'ala'n-Nühat* eserlerinin müellifidir.[114] Bu zat, İbn Atiyye'den ders alıp kendisinden rivayette bulunmuştur.[115]

17. Ebû Ali Mansûr b. Humeys b. Muhammed b. İbrahim el-Lahmî (ö. 596/1199).[116]

---

[107] İbn Atiyye, **Fihris,** s.16.
[108] İbn Atiyye, **Fihris,** s.16.
[109] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.27.
[110] Mahlûf, **Şecerâtu'n-Nûr,** c.1, s.162.
[111] İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.2, s.209.
[112] İbn Atiyye, **Fihris,** s.17.
[113] İbn Atiyye, **Fihris,** s.19; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.27.; Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.1, s.323.
[114] Ziriklî, **A'lâm,** c.1, s.146–147.
[115] Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.1, s.323.
[116] İbn Atiyye, **Fihris,** s.19.

18. Abdullah b. Gâlib b. Talha b. Ahmed b. Abdillâh b. Gâlib el-Muhâribî el-Ğırnâtî (ö. 598/1201)489:[117] Bu zat, İbn Atiyye'nin amcasının torunu olup hem İbn Atiyye'den hem de İbn Atiyye'nin babasından icazet almıştır.[118]

19. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Ali b. İsa eş-Şekûrî (ö. 616/1219): Bu zat, İbn Atiyye'den icazet almıştır.[119] Ebû Hayyân (745/1344) Şekûrî için, İbn Atiyye'nin (talebeleri arasında) tefsirini en son rivayet eden kişi olduğunu bildirmektedir. Ebû Hayyân, İbn Atiyye tefsirinden almış olduğu görüşleri, ilk rivayet halkası olarak da bu zatı göstermektedir.[120]

1.1.3. İlmî Yönü

İbn Atiyye'nin ailesi, ilmî bir gelenekten gelen ve ilme önem veren bir aile olarak tanınmıştır. İbn Atiyye, aile efradının âlimlerden oluştuğu ilmî bir muhitte yetişmiştir.[121] Babası Ebû Bekr Gâlib, çevresinde ilmî kişiliğiyle bilinen, döneminin önde gelen fakîh ve muhaddislerindendir. İbn Atiyye'nin babasının ilim tahsili için Endülüs dışına, doğuya yolculuk yaptığı bilinmektedir.[122]

İbn Atiyye, küçük yaştan itibaren keskin zekâsı ve ilme olan merakıyla ön plana çıkmıştır.[123] İbn Atiyye'nin ilk tahsil hayatına babasının yanında başladığı düşünülmektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere onun kendi *Fihris*'ine ilk olarak babasını yazmış olması bunu göstermektedir.[124] Babasının, kendisinin ilim hayatında büyük bir etkisi olmuştur. İbn Atiyye, babası henüz hayattayken, *Muharrerü'l-Vecîz*'i

[117] İbn Atiyye, **Fihris,** s.19; İbn Ferhûn, **Dîbâcü'l-Müzheb,** c.1, s.208.
[118] Ahmed b. Baba b. Ahmed et-Tekrurî es-Sudânî, **Neylü'l-İbtihac fi Tatrizi'd-Dibac,** Dârû'l-Kitab, Trablus 2000, s.213; Mahlûf, **Şecerâtu'n-Nûr** c.1, s.161.
[119] Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn,** Mektebetu Vehbe, Kahire, 1976, c.1, s.50; Zehebî, **Siyeru A'lâm**, c.22, s.95-96.
[120] Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, **el-Bahrü'l-Muhît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c.1, s.114.
[121] İbn Atiyye, **Fihris,** s.12; Ebû'l-Hasan b. Abdullah b. Hasan el-Endelûsî en-Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.142.
[122] Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ud b. Musa b. Beşküvâl, **es-Sıla fî Tarîh Eimmeti'l-Endelûs,** Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1955, s.431; Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.2, s. 577.
[123] el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillah b. Hakan, el-Kaysî el-İşbîlî, **Kalâidu'l-İkyan ve Mehasinu'l-A'yan**, Mektebetu'l-Menâr, Mısır 1989, c.2, s.655.
[124] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-77.; Ahmed b. Yahya b. Ahmed Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis fi Tarîh Ricâli Ehli'l-Endelûs,** Dârû'l-Kitabi'l-Mısrî, Kahire 1989, c.2, s.578.

yazmıştır. Nitekim babasının geceleri oğlunu uyandırıp; "*Oğlum tefsirine şunları yazabilirsin.*" diye tembihte bulunduğu aktarılmaktadır.[125]

Müellifimizin yaşadığı dönemde Kurtuba, Mürsîye, İşbîliye ve Gırnata'da ilim tahsili için birçok medrese bulunmaktaydı. İbn Atiyye, babasının Gırnata'da bulunan medresesinde dersler okuyordu. Babası ve diğer hocalarından öğrenim görmeye başlayan İbn Atiyye, henüz on iki-on üç yaşlarında iken[126] birçok hocadan farklı ilim dallarında icazetler almıştır. Kaynaklar İbn Atiyye'nin, Kurtuba, İşbîliye, Mürsîye, Belenesiye ve Ceyyân gibi şehirlere ilim elde etmek için seyahat ettiğini kaydetmektedir. Müfessirimizin, söz konusu şehirlerdeki hocalardan ders gördüğünü ve çeşitli kitaplara ait icazetler aldığı bildirmektedir.[127]

Müellifimizin icazet aldığı hocalarından Gırnâta'da İbn Kali'î olarak bilinen Ebû Câfer Ahmed b. Halef, Muhammed b. Ali et-Tağlibî, Kurtuba'da, İbn Nehhâs olarak bilinen Ebû'l-Kâsım Halef b. İbrahim ve Muhammed b. Abdirrahmân b. Attâb, İşbîliye'de Hasan b. Ömer el-Hevzenî ve Muhammed b. Ömer b. Ebi'l-Asâfir gelmektedir. O'nun kendilerine ulaşamayıp kitabet yoluyla icazet aldığı hocaları da bulunmaktadır. Bunlar; Malka'da bulunan Ebû'l-Mutarrâf Abdurrahmân b. Kâsım eş-Şa'bî, Serakusta'da bulunan, Ebû'l-Ali el-Hüseyn Muhammed Feyyire es-Sadefî ve İskenderiye'de bulunan Muhammed b. Mansûr el-Hadramî'dir. İbn Atiyye, ilim tahsili için yukarıda saydığımız Endülüs şehirlerinin dışına çıkmamıştır. Diğer İslam beldelerine herhangi bir ilmî seyahatte bulunduğuna dair bir bulguya rastlamadık.[128]

İbn Atiyye'nin hocalarıyla ilgili başlıkta belirttiğimiz gibi onun, *Fihris* adlı eserinde zikrettiği ve kayda alıp birçoğundan icazet aldığı otuz hocası bulunmaktadır. O, bu hocalarının her birinden farklı alanlarda dersler okumuştur. İbn Atiyye, birçok ilim dalında uzmanlaşmış bir şahsiyettir.[129] Tefsirini incelediğimizde birçok ilmin izine rastlamak mümkündür. İbn Atiyye'nin mahir olduğu ilimlerin başında, tefsir,

[125] Dabbî, **Büğyetü'l-Mültemis,** c.1, s.577-578.
[126] Zehebî, **Siyeru A'lam,** c.19, s.588.
[127] Birışık, "İbn Atiyye", **DİA,** c.19, s.338.
[128] İbn Atiyye, **Fihris,** s.14.
[129] Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ud b. Musa b. Beşküvâl, **es-Sıla fî Tarîh Eimmeti'l-Endelûs,** Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1955, s.368.

kıraat, hadis, fıkıh, kelam, tarih/tabakât, dil ve şiir gelmektedir.[130] Ayrıca yazmış olduğu tefsir, onun Arapça ve diğer ilimlerdeki yetkinliğine örnek teşkil etmektedir.[131]

İbn Atiyye, yaşadığı dönemde muhtelif bölgelerde kadılık yapması ve yaşadığı muhitin ağırlıklı olarak Mâlikî mezhebine mensup insanlardan oluşması,[132] onu bu mezhepte ayrıca uzman haline getirmiştir. İbn Atiyye, tefsirinde ahkâm ayetlerinin yorumunu Mâlikî mezhebinin esaslarına göre yapmıştır. O, tefsirinde Mâlikî mezhebinin görüşlerine ağırlık verse de diğer mezheplerle mukayeselere yer vermeyi ihmal etmemiştir.[133] Müellifimiz, söz konusu mezhebe bağlı, sıradan bir insan değil, bu alandaki bir fakîh seviyesinde görülmüştür.[134] Müfessirimizin tefsirinde bu mezheple ilgili özgün görüşlere çokça rastlamak mümkündür.[135] İbn Ferhûn (ö. 799/1397), Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerini tanıttığı *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yani Ulemâi'l-Mezheb* adlı eserinde, İbn Atiyye'nin biyografisine yer vererek, onun da bu mezhep âlimleri içerisindeki konumuna işaret etmektedir.[136]

Yukarıda aktırdıklarımıza ilave olarak; İbn Atiyye'nin kıraat ilmine de iyi bir vukufiyetinin olduğunu söyleyebiliriz. O'nun tefsiri, kıraat yönünden zengin bir muhteviyata sahiptir. Sadece İbn Atiyye değil, Endülüslü birçok âlim kıraat ilminin gelişip yayılmasına büyük katkı sunmuştur. Bu âlimlerin başında, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145) ve Şâtıbî (ö. 590/1194) gibi zatlar gelmektedir. Saydığımız bu zatların kıraat alanındaki değeri, ilim camiasınca müsellemdir. Bu zatların kıraat alanında vermiş oldukları eserler dikkate alındığında Endülüs bölgesinin kıraat ilmine ne denli ehemmiyet verdiği anlaşılmaktadır.

---

[130] Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, 142; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firuzabadî, **el-Bulga fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luga, Dârû** Sa'di'd-Din, Dımaşk 2000 s.178; Zehebî, **Siyeru A'lâm,** c.19, s.588; Ahmed b. Muhammed el-Ednerevî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn,** Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997, s.175.

[131] Süyûtî, **Buğyetu'l-Vuât,** c.2, s.73.

[132] Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** Müessesetü Hindavî, Kahire 2013, s.480.

[133] Birışık, "İbn Atiyye", **DİA**, c.19, s.33.9

[134] Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, s.142.

[135] Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde söz konusu görüşlerin bir kısmına değinilecektir.

[136] İbn Ferhûn, **Dîbâcü'l-Müzheb,** c.2, s.57.

1.1.3.1. Eserleri

İbn Atiyye'nin, hayatı boyunca kadılık görevinde bulunmuş olması, onun ilim sahasına fazla eser kazandırmamasına sebep olmuştur. İbn Atiyye'nin, günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Birincisi, çalışmamızın konusu olan "*el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz"* adlı eseridir. Diğer bir eseri de ders okuyup farklı ilim dallarında rivayette bulunduğu veya icazet aldığı hocalarının ve okuduğu eserlerin bir listesini sunduğu *Fihris İbn Atiyye* adlı eseridir.

Muharrerü'l-Vecîz adlı eseri ilk defa Ahmed Sâdık el-Mellâh'ın tahkikiyle 1974 yılında Kahire'de eksik olarak yayımlanmış, daha sonra Fas Vakıflar Bakanlığı tarafından on altı cilt olarak 1975-1991 yıllarında Muhammediye şehrinde yayınlanmıştır.[137] Bu baskı tahkiksiz ve hatalarla dolu olsa da sonraki baskılar için örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir. Eserin bu baskısı ilim camiası tarafından fazla rağbet görmemiştir.

Kitabın bir diğer baskısı, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye tarafından, İstanbul Ayasofya 119 numaralı el yazması tahkik edilerek neşredilmiştir. Kitabın bu baskısı, Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed tarafından tahkik edilmiştir. Bu nüshanın birinci baskısı 1993 yılında, ikinci baskısı da 2001 yılında beş cilt olarak neşredilmiştir. Bu baskı her ne kadar tahkikli olsa da kitabın orijinal metnine herhangi bir atıf yapılmadan, kitabın sadece ana metni verilmiştir. Cemâl Tulbe bu baskıya 1995 yılında, *"Fehârisü'l-Muharreri'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz"* adıyla değerli bir fihrist hazırlamıştır.[138] Bu Fihrist, *Muharrerü'l-Vecîz*'de geçen başta kıraat, hadis, şahıs isimleri, kabile isimleri, diğer dinler, mezheplerle ilgili görüşler ve şiirlerin geçtiği yerlerin indeksini vermiştir. Bu baskıyı değerli kılan en önemli unsur Cemal Tulbe'nin yazmış olduğu bu fihristtir.

Muharrerü'l-Vecîz'in bir diğer baskısı, Katar Vakıflar ve İslamî İşler Bakanlığının, merkezi Beyrut'ta bulunan Dârû'l-Hayr yayınevine bastırdığı nüshadır. Bu baskının tahkiki, ilmî bir heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu ilmî heyette; Rehale el-Faruk, Abdullah b. İbrahim el-Ensarî, es-Seyyid Adil es-Seyyid İbrahim,

[137] Birışık, "İbn Atiyye", **DİA,** c.19, s.339.
[138] Bu fihristte, bazı eksiklikler olsa da alanında büyük bir eksikliği gidermektedir.

Muhammed eş-Şâfiî es-Sadık el-Ananî gibi ilim adamları bulunmaktadır. Elimizde bu eserin, 2007 yılında neşredilen ikinci baskısı bulunmaktadır. Kitap bu baskıda sekiz cilt olarak neşredilmiştir.

İbn Atiyye'nin ikinci eseri, *Fihris İbn Atiyye* adlı eseridir. Bu eser İbn Atiyye'nin ders okuyup farklı ilim dallarında rivayette bulunduğu veya icazet aldığı hocalarının ve okuduğu eserlerin bir listesini sunmaktadır.[139] Fihris tutma geleneğinin Endülüs topraklarında çok yaygın bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır.

İslam kültüründe, *Bernamec* olarak da adlandırılan bahsi geçen *Fihris*'ler, âlimlerin ders aldığı hocaların ve onların eserlerinin adlarını ihtiva eden bibliyografik liste halindeki eserlerdir. Endülüs bölgesinde büyük hocaların, başarılı öğrencileri cezbettiği kanaati egemendir. Dolayısıyla da böyle hocalardan ders almış öğrenciler için, hocaların ve eserlerinin isimlerinin muhafaza edildiği bu *Fihris*'ler, ilmî liyakat ve itibarlarını kanıtlayan belgeler hükmündeydi. Günümüzde de bu listeler, biyografi kitaplarında zikredilmeyen bazı eserlerin adlarına, bu eserlerden yola çıkılarak tespit edilmesine katkı sunaktadır.[140]

İbn Atiyye, *Fihris* adlı eserinde okuduğu her eserlerin adını, müellifini ve eseri okuduğu hocasından başlamak suretiyle, kitabın müellifine kadar tüm isnatlarını vermektedir. Bunun yanında, ders aldığı hocalarının şahsi hayatlarıyla ilgili bilgiler de sunmaktadır. O, bir eseri hangi yolla aldığını kaydetmekte, şayet bir eseri farklı silsileler yoluyla, birden fazla defa okuduysa bunu ders aldığı silsileyle birlikte zikretmektedir. İbn Atiyye, bir eseri hocasından hangi tarihte ve nerede okuduğunu, aynı şekilde hocasının da söz konusu eseri kimden ve nerede ders aldığını kaydetmektedir. [141] İbn Atiyye'nin vermiş olduğu bu bilgiler, ilmî silsilenin devamlılığı ve bu bilgilerin kaybolmaması için önem arz etmektedir.

İbn Atiyye, *Fihris* adlı eserine besmele, hamd ve salavattan sonra, "bu eser ilim hamelesi hocalarımdan rivayette bulunduklarım ve icazet aldıklarımın isim silsilesidir."

---

[139] İbn Atiyye, **Fihris,** s.14.
[140] Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynaklar Üzerine(I)" **İstem,** 2009, Sayı:14, s.26-27.
[141] İbn Atiyye, **Fihris,** s.45-46.

şeklinde kısa bir mukaddimeyle başlamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere o, bu eserinde kendisinden ders aldığı otuz hocasından bahsetmektedir. İbn Atiyye bu eserde, hocalarının yanında okumuş olduğu 120 civarında kitabın ismini zikretmektedir.[142] O, eserin sonunda, "bunlar kendilerinden ders alıp rivayette bulunduğum hocalarımdır." şeklinde kısa bir açıklama yapıp eserini dua ile bitirmektedir.[143]

İbn Atiyye'nin bu eseri üzerine, Gırnata Üniversitesi (University of Granada) Arapça ve İbranice bölümünde Jose Fornes tarafından 1970 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. İbn Atiyye'nin *Fihris* adlı eseri, 1980 yılında, Muhammed Ebû'l-Efcan ve Muhammed Zahî'nin tahkikleriyle Dârû'l-Ğarbi'l-İslamî bünyesinde Beyrut'ta yayınlanmıştır.

Endülüs bölgesinde İbn Atiyye'nin *Fihris*'i dışında, günümüze fihrist türünde ulaşan başka eserler de vardır. Bunlar içerisinde en bilineni İbn Hayr (ö. 575/1179)'ın *Fehrese*'sidir. İbn Hayr, fihrist yazan alimlerin öncüsü sayılan İbnu'n-Nedîm'den iki asır sonra yaşamış, *Fihris* geleneğini, Batı İslâm dünyasında yeniden geliştirmiş olup, diğer kaynaklarda yer almayan bazı eserlerin tanınmasına katkı sunmuştur. Aynı zamanda İbn Hayr'in bu eseri, Doğu İslâm ülkelerinde yazılan eserlerin ne zaman ve kim tarafından Endülüs'e getirildiği bilgisine yer vermiştir. İbn Hayr'in, hocalarından okuduğu veya icazet yoluyla rivayet hakkını elde ettiği çeşitli ilimlere dair kitapların konularına göre düzenlenmiş kataloğu olan *Fehrese*'sinde tanıttığı kitapların sayısını 1400 olarak vermektedir. Francisco Codera Zaidin ve Julian Ribera Tarrago, bu kitapların sayısının 1040 adet olduğunu söylemektedir.[144]

Fehrese yazanlardan İbn Atiyye ve İbn Hayr'ın dışındaki örnekleri arasında "İbnü't-Tallâ' (ö. 497/1104) ve Mintevrî'nin (ö. 834/1431) *Fehrese*'leri, Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-Gunye'*si, İbn Ebü'r-Rebî' (ö. 688/1289), el-Gubrînî (ö. 714/1315) İbn Câbir el-Vâdîâşî (ö. 749/1348) ve el-Mücârî'nin (ö. 862/1459) *Bernâmec'*leri zikredilebilir.[145] Bu saydığımız eserlere ek olarak, İbn Asker (ö. 636/1239)'in *el-İkmal*

[142] İbn Atiyye, **Fihris,** s.59-141.
[143] İbn Atiyye, **Fihris,** s.142.
[144] Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine(I)" s.27.
[145] Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si" **Milel ve Nihal,** 2015, Sayı:1, s.40.

ve'l-İ'lâm fî Sılati'la'lâm min Ehli Mâlakati'l-kirâm, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Ruaynî (666/1268), İbn Ebi'l-Kâsım et-Tucîbî (ö. 730/1330)73, Ebû Abdillah Muhammed b. Câbir el-Vâdîaşî (ö. 749/1348)75'nin *Bernâmec,* Yahya b. Ahmed el-Himyerî (ö. 805/1402)'nin *Fihrusu's-Sirâc* adlı eserleri de günümüze ulaşan *Fihris* türü eserlerdendir."[146]

1.1.3.2. İbn Atiyye'nin Akidesi ve ona Yöneltilen Eleştiriler

1.1.3.2.1. Akidesi

İbn Atiyye, akide ve mezhep yönünden Sünni bir âlim olarak tanınmaktadır. Tabakât kitaplarının çoğunda onun Sünni oluşu, ilmî çevrelerce de kabul edilmiştir.[147] İbn Atiyye, Akide yönünden Eş'arî mezhebinin görüşünü savunanlardandır. O'nun tefsirinde, Eş'arî'liğin izlerine fazlaca rastladığımız gibi bu konuda birçok Eş'arî görüşünü Mu'tezile'ye karşı tercih ettiğini, Mu'tezile görüşlerine şiddetle karşı çıktığını görmekteyiz.

İbn Atiyye, tefsirinde Eş'ariliğin önde gelen birçok âlimin görüşlerine yer vermektedir. O'nun, görüşünü aktardığı alimlerden bir tanesi Eş'ariliğin kurucusu sayılan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36)'dir.[148] İbn Atiyye, aynı şekilde Eş'ariliğin sistemli bir mezhep haline gelmesinde önemli hizmetleri olan,[149] Eş'arî'liğin önde gelen âlimlerinden Bâkıllânî (ö. 403/1013)'nin bazı yerlerde adını vererek bazı yerlerde de *et-Takrib ve'l-İrşad* adlı eserini zikrederek alıntı yapmaktadır.[150] İbn Atiyye, Eş'ariliğin önde gelen bu iki ismin haricinde "İmâmü'l-Haremeyn"[151] lakabıyla iştihar etmiş Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085)'den de önemli miktarda görüş almaktadır.[152] Bu zatın kelam ilmine dair yazmış olduğu *el-İrşad* adlı eserinin adını vererek nakilde bulunduğu yerler de mevcuttur.[153]

---

[146] Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine(I)" s.27.
[147] Süyûtî, **Büğyetü'l-Vuât,** c.2, s.73; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997, s.176.
[148] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.393. c.2, s.480. c.5, s.333, 353.
[149] Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî" **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 1991, c.4, s.532.
[150] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.318, 383, 451, 480. c.5, s.327.
[151] Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî" **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 1993, c.8, s.142.
[152] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz, c**.1, s.191, 202, 232, 238, 542.c.2, s.24, 25, 43, 215. c.3, s.24, 79, 180, 271, 292, 307, 317, 321, 362, 459. c.4, s.37, 129, 304.
[153] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.54.

Yapmış olduğumuz araştırmada kimi âlimler, İbn Atiyye'nin Mu'tezilî olduğuna dair birtakım iddialar ileri sürmüştür. Biz de görüşleri birçok Sünni âlim tarafından benimsenip, eseri Sünni çevrelerce hüsn-ü kabul görmüş bir âlimin neden Mu'tezilî olmakla suçlandığını irdelememiz gerektiğini düşünmekteyiz?

1.1.3.2.2. İbn Atiyye'nin Mu'tezilî Olduğuna Dair İddialar

İbn Atiyye'nin, Sünni olmadığı ve tefsirinde, Mu'tezile'nin birtakım görüşlerini tartıştığı yönünde bazı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirileri yöneltenlerin başında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gelmektedir. Görüş itibariyle birbirine zıt iki âlimin, İbn Atiyye'yi Mu'tezile düşüncesine düşmekle itham etmeleri, bizi bu konuda araştırma yapıp işin mahiyetini ortaya çıkarmaya sevk etmiştir.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde, İbn Atiyye, Zemahşerî, Begavî ve Kurtubî'nin eserlerini karşılaştırırken[154] şunları söylemektedir: "*İbn Atiyye'nin tefsiri, Zemahşerî'nin tefsirine göre daha hayırlıdır. İbn Atiyye'nin tefsirindeki görüş ve nakiller daha sahih olup bazı bidat hususları içerse de Zemahşerî tefsirine göre bidatlardan daha uzaktır. Hatta İbn Atiyye'nin tefsiri ondan çok daha iyidir. İbn Atiyye'nin tefsiri, Zemahşerî ve diğer tefsirlere tercih edilir."* İbn Teymiyye, konunun devamında İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirinin bahsi geçen tefsirlere nazaran tercih edilmeye daha layık olduğunu ifade etmiştir.[155]

İbn Teymiyye, İbn Atiyye'ye yöneltmekte olduğu bidat konusundaki eleştirisine başka bir yerde açıklık getirerek, şunları söylemektedir: "*İbn Atiyye'nin tefsiri, Zemahşerî'nin tefsirine göre ehl-i sünnet ve'l-cemaate daha yakın olup bidatlardan da daha uzaktır. İbn Atiyye tefsirinde, selefin zikrettiği rivayetleri olduğu gibi zikretmiş olsaydı daha iyi ve güzel olacaktı. İbn Atiyye birçok yerde Taberî'den nakilde bulunduğu halde, Taberî'nin Selef'ten naklettiklerinin tamamını almamaktadır. O, Taberî'den naklettikleri içerisinde sadece akla uygun düşen*

[154] Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr,** Dârû Mektebeti'l-Hayah, Beyrut 1980, s.51.

[155] İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr,** s.53.; İbn Teymiyye, **el-Fetava'l-Kübra,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c.s.85.

rivayetleri alarak, Mu'tezile'nin takip ettiği metoda benzer bir metot uygulamaktadır. Bu şekilde İbn Atiyye, kelamcıların yolunu takip etmektedir. İbn Atiyye'nin takip ettiği söz konusu kelamcıların[156] yolu Mu'tezile'ye göre, ehl-i sünnete daha yakındır. Ancak, sahâbe ve tabiilerin bir ayet hakkında görüşleri olduğu halde, bu kelamcıların, sırf sözü kendi mezheplerinin akidesine uygun hale getirmek için yoruma gitmeleri, onları da Mu'tezile ve bidat ehli olan diğer mezhep sahipleriyle ortak noktada birleştirmektedir."[157]

İbn Teymiyye'nin görüşlerini dikkatlice incelediğimiz zaman, İbn Atiyye'ye doğrudan Mu'tezilî dememektedir. İbn Atiyye'nin bağlı bulunduğu Eş'ariye mezhebini, diğer bidat ehli[158] ve Mu'tezile'nin görüşlerine ortak kılmaktadır. İbn Teymiyye, Eşarilerin akıl ve nakil konusunda, bazı durumlarda mananın zahirî yönünü bırakıp nakli tevil edip, aklı öncelemeleri hususunda eleştirmektedir. Dolayısıyla Eş'arileri bu yönüyle Mu'tezile'ye benzetmektedir.[159] İbn Teymiyye'nin, İbn Atiyye'ye yapmış olduğu bu eleştirisi genellemeci bir tavırdan ileri gelmektedir. O'nun bu eleştirisi, İbn Atiyye'yi Mu'tezilî yapmadığı gibi Eş'arî mezhebini de Mu'tezile'ye yakınlaştırmamaktadır. Bu iki mezhep arasında birçok farklılığın olduğu işin erbabının malumudur.

Hayret edilmesi gereken diğer bir husus, kendisi de Eş'arî bir âlim[160] olup, İbn Atiyye'yi Mu'tezilî olmakla suçlayan İbn Hacer'in tavrıdır. İbn Hacer, İbn Atiyye'nin tefsirinde birçok Mu'tezilî görüş olduğunu söylemektedir. İbn Hacer, İbn Arefe el-Mâlikî (ö. 803/1401)'nin, İbn Atiyye ile ilgili şu görüşünü nakletmektedir: "İbn Atiyye tefsiri, Zemahşerî'nin tefsirinden daha tehlikelidir. Çünkü Zemahşerî'nin Mu'tezilî oluşu aşikârdır. İbn Atiyye ise Sünni olduğu halde, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini

[156] İbn Teymiyye burada muhtemelen Eş'ariliğin kastetmektedir.
[157] İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr,** s.37-38.
[158] İbn Teymiyye, diğer bidat ehline bir açıklık getirmemektedir. Kanaatimizce naklin yanında, tevile önem veren bütün fırkaları kastetmektedir.
[159] Musaid b. Süleyman b. Nasir et-Tayyâr, **Şerhû Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr li İbn Teymiyye,** Dârû İbni'l-Cevzî, Riyad 2006, s.231.
[160] İbn Hacer'in hayatı ve görüşlerinin detaylı bilgisi için bkz. (Cengiz Kellek, "İbn Hacer el-Heytemî" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.19, s.531-534.)

tefsirine alıp tenkit etmemiştir. Dolayısıyla bu durum İbn Atiyye'yi, Zemahşerî'den daha zararlı ve tehlikeli kılmaktadır."[161]

İbn Hacer'in görüş aldığı, İbn Arefe el-Mâlikî'nin tefsirini incelediğimizde, böyle bir bilgiye rastlamadığımız gibi İbn Arefe'nin, tefsirinin farklı yerlerinde İbn Atiyye'den en az 230 yerde görüş aldığını tespit etmekteyiz. Hatta İbn Arefe, İbn Atiyye'den alıntı yaptığı bazı yerlerde, İbn Atiyye'nin Mu'tezile görüşlerini tenkit ettiğini ifade etmektedir.[162]

İbn Arefe'nin söz konusu görüşünü hangi bağlamda söylediğini bazı eserlerden yola çıkarak tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız araştırmanın neticesinde İbn Arefe'nin tefsirinde, İbn Atiyye'nin Mu'tezilî oluşuna dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak İbn Arefe'nin bu görüşü, Mâlikî fukahâsından olan hocası Muhammed b. Abdisselam (749/1349)'dan aldığına dair bir bilgiye rastladık. Mevzu bahis görüşün İbn Arefe'ye ait olmadığını, bu görüşün onun hocasına ait olduğunu tespit ettik. Yine yaptığımız araştırmada İbn Abdisselam'dan önce İbn Atiyye'yi, Mu'tezilî olmakla suçlayan kimseye rastlamadık. İbn Arefe'nin hocasından naklettiği bu bilginin yer aldığı mevcut kaynakta da herhangi bir detay söz konusu değildir. Bu kaynakta İbn Abdisselam, İbn Atiyye'nin Mu'tezile kaynaklarından nakilde bulunmanın bir zararının olmadığını düşündüğünü ifade etmiştir. İbn Abdisselam'a göre bu düşüncede, öldürücü bir zehir bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitaptan Zemahşerî'nin kitabından daha fazla sakınılması gerektiği söylenmektedir.[163]

Görüldüğü üzere, İbn Abdisselam doğrudan, "İbn Atiyye Mu'tezilî'dir" demektedir. O'nun Mu'tezile kaynaklarından nakilde bulunduğunu söylemektedir. Kanaatimizce İbn Abdisselam'ın, "İbn Atiyye Mu'tezile görüşüne sahip kişilerden bazı konularda nakilde bulunuyor." sözü, İbn Hacer dönemine gelene kadar, "kendisi Mu'tezile görüşüne sahiptir." şekline bürünmüştür. Bu durumu başka türlü izah etmek mümkün görünmemektedir. Bundan yola çıkarak İbn Hacer'in, İbn Atiyye tefsirini

[161] Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, **el-Fetava'l-Hadisiyye,** Dârû'l-Fikr, Beyrut tsz., s.172.

[162] İbn Arfe'nin kitabında İbn Atiyye'nin Mu'tezile görüşlerini eleştirdiği yerler için bkz. (Muhammed b. Muhammed İbn Arfe et-Tunusî, **Tefsîrü'l-İmam İbn Arfe,** Merkezü'l-Bûhus bi'l-Külliyeti'z-Zeytuniyye, Tunus 1986, c.2, s.610, 722.)

[163] Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekkî, **el-İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c.2, s.32.

incelemediği kanaati bizde hasıl olmuştur. Nitekim birinin Mu‘tezile eserlerinden yararlanması, onun Mu‘tezile’ye mensup olduğunu göstermez.

İbn Atiyye, gerçekten Mu‘tezile kaynaklarını kullanmış mıdır? Yaptığımız araştırmalarda İbn Atiyye’nin, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Rummânî gibi Mu‘tezilî bazı âlimlerin eserlerinden nakilde bulunduğunu tespit ettik. İbn Atiyye’nin bu zatlardan nakilde bulunduğu yerlerde, Mu‘tezile’nin görüşünü temellendiren beş temel ilke ve yansımalarına dair bir bilgiye rastlamamaktayız. İbn Atiyye, bu âlimlerin şayet varsa Mu‘tezile’ye ait bazı görüşlerini, eserinin ilgili yerlerinde eleştirmiştir. İbn Atiyye’nin bu zatlardan nakilde bulunduğu yerler, ağırlıklı olarak kıraat, i’rab ve dil konularına taalluk etmektedir. İbn Atiyye, onlardan alıntı yaptığı yerlerde, şayet kendi itikadına ters bir görüşleri varsa, bu konuda onlara gerekli eleştiriyi yapmaktadır. Örneğin İbn Atiyye, tefsirinde Fârisî’nin görüşlerinin Arap dili yönünden isabetli olduğunu, ancak Mu‘tezile’ye ait görüşlerinin fasit olduğunu ifade etmektedir.[164] Fârisî hakkında; “Dil hususundaki görüşleri güzeldir, ama Mu‘tezile’ye ait görüşleri fasittir.” şeklinde görüş belirten İbn Atiyye’nin, Fârisî’nin Mu‘tezile’ye dair görüşlerini alması düşünülemez.

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Atiyye’nin, Rummânî’den alıntı yaptığı yerlerin büyük bir kısmı dil ve i’rab meselelerine dairdir. O, dile dair bazı meselelerde Rummânî’nin görüşlerine katılmayıp, söz konusu görüşlerini reddetmektedir.[165] İbn Atiyye, eserinde ehl-i sünnetin görüşüyle beraber, Rummânî’nin de görüşünü ele alarak eleştirmektedir. Söz konusu yerde Rummânî, iman ve fıskın bir arada olamayacağını savunmaktadır. İbn Atiyye, Rummânî’nin bu görüşüne karşı ehl-i sünnetin bu konudaki görüşünü tercih edip, bunun İ’tizalî bir eğilim olduğunu belirtmekte, dolayısıyla Rummânî’nin savunmakta olduğu bu görüşünü reddetmektedir.[166]

Konuyu anlaşılır kılmak için bir örnek daha vermek istiyoruz. Zâriyât suresi 35. ve 36. ayetlerinin tefsirinde[167] “**الْمُؤْمِنِينَ**” kelimesi geçmektedir. 36. ayette ise,

[164] İbn Atiyye, **Muharrerü’l-Vecîz,** c.1, s.202.
[165] İbn Atiyye, **Muharrerü’l-Vecîz,** c.3, s.226. c.4, s.213, 334.
[166] İbn Atiyye, **Muharrerü’l-Vecîz,** c.5, s.150.
[167] Zâriyât 51/35-36. “**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**” [Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada Müslümanlardan bir ev halkından başka kimse bulmadık.]

"الْمُسْلِمِينَ" kelimesi geçmektedir. 35. ayette "Müminler" kelimesi 36. ayette geçen "Müslümanlar" kelimesine takdim edilmektedir. Rummânî bu iki ayetin yorumunda, iman ve İslam'ın aynı şeyler olduğunu (dolaylı olarak amelin imana bir etkisinin olmadığını) iddia etmektedir. İbn Atiyye Rummânî'nin bu görüşünü reddetmektedir. İbn Atiyye, 35. ayette geçen iman kelimesinin, 36. ayette geçen İslam kelimesine takdim edilmesinden yola çıkarak, imanın daha değerli olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla O, Hz. Lût (a.s.)'un kavmine azap gelirken köyden çıkarılanların, ameline bakılmaksızın, iman sahibi olan herkesin kurtulduğu görüşünü tercih etmiştir.[168] Burada da görüldüğü üzere İbn Atiyye, görüşünü zikrettiği Rummânî'yi eleştirmektedir.

İbn Atiyye, özellikle kıraatleri temellendirmek için Fârisî'nin eserlerinden yararlanmaktadır. O'nun alıntı yaptığı Fârisî'nin kıraatler konusunda telif etmiş olduğu *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Sab'* ve *el-Huccetu fi İleli'l-Kırâati's-Sab'* adlı eserleri günümüzde de bu alandaki değerlerini koruyan önemli eserlerdir. O'nun telif ettiği bu iki eserden, günümüzde de ilim camiası faydalanmaktadır. Bu zatın eserlerinden dil ve i'rab konularında istifade etmek, kişiyi Mu'tezilî yapmaz kanısındayız.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Hacer, İbn Atiyye'nin Mu'tezile'nin hangi görüşünü veya görüşlerini tefsirine aldığını ifade etmemektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin beş temel prensibi mevcuttur. Bu beş temel prensibin tarifi ve ayrıntısına girmek bizleri konunun bağlamından koparacaktır. Şimdi de genel anlamda İbn Atiyye'nin Mu'tezile görüşlerini tenkit ettiği birkaç yere işaret etmek istiyoruz.

İbn Atiyye, kulun hidayet ve dalaletiyle alakalı bir konuda Mu'tezile'nin görüşünü tenkit etmektedir; O, konuyla ilgili Bakara 26. ayette geçen **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرً**[169] cümlesinin tefsirinde, Mu'tezile'nin, "**إن الله لا يخلق الضلال**" / "*Allah Dalaleti yaratmaz*" söylemini reddetmektedir. İbn Atiyye, Allah (cc.)'ın hidayet ve dalaleti yarattığını savunmak suretiyle, Mu'tezile'ye karşı tavır almaktadır.[170] Aynı şekilde İbn

[168] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.179.
[169] Bakara 2/26. "(Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir."
[170] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.112.

Atiyye, hidayetin Allah'tan olduğuna inanmaktadır. Bu konuyla alakalı En'am suresinin 149. Ayetinde geçen "**فَلَوْ شَاءَ لَهَدٰىكُمْ أجمعين**"[171] cümlesinin tefsirinde de Mu'tezile'nin, "hidayet ve imanın Allah'tan olmadığı, kulun ihtiyarıyla olduğu" savını açıkça reddetmektedir.[172]

İbn Atiyye, mezhepler arasında ihtilaf konusu olan rü'yetullah konusunda da ehl-i sünnetin görüşünü savunmaktadır. Bu konuda, Kiyâme Suresi 23. ayetin tefsirinde Mu'tezile'nin, Allah (cc.)'ın görülemeyeceği görüşünü açık bir şekilde reddettiği gibi ehl-i sünnetin görüşünü savunmaktadır. Mu'tezile, ilgili ayeti tevil etme yoluna giderek, Allah'ın hiçbir yönüyle görülemeyeceğini savunmaktadır. İbn Atiyye, ayeti detaylı bir şekilde izah ettikten sonra, ehl-i sünnetin görüşüne göre; Allah'ın ahirette görülebileceğini, Mu'tezile'nin ismini de vererek onların görüşünün yanlış olduğunu ifade etmektedir.[173]

İbn Atiyye, tefsirinin farklı yerlerinde, Mu'tezile'nin ismini de vererek, onların görüşlerini açık bir şekilde reddedip, ehl-i sünnetin görüşünü savunmaktadır. Konuyu bağlamından koparmamak için söz konusu görüşlere atıf yapmakla[174] iktifa ederek bu konuyu kısaca değerlendirmek istiyoruz.

İbn Teymiyye, Eş'arî mezhebinin görüşlerine sahip olduğu için İbn Atiyye'yi Mu'tezile'ye yakın bulmuştur. İbn Hacer el-Heytemî sebep belirtmeden İbn Atiyye'yi Mu'tezilî olmakla suçlamıştır. İbn Atiyye'nin eserini incelediğimizde onun genel itibariyle Eş'arî görüşünde olduğunu, eserinin birçok yerinde Mu'tezile görüşlerini reddettiğini, hatta bazı konularda onları sert bir dille eleştirdiğini görmekteyiz.

İslamî ilimler alanında verilen eserleri incelediğimizde, ehl-i sünnet âlimlerinin doğrudan Mu'tezile görüşlerini savunmayan âlimlerin dil, belagat vb. eserlerine ilgisiz olmadıkları görülecektir. Âlimler, eserinde çokça Mu'tezile görüşüne yer veren Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserine kayıtsız kalmamaktadırlar. Aynı şekilde, İbn Cinnî ve Ebû Ali el-Fârisî, Mu'tezile âlimlerinden olmalarına rağmen kıraat ve dil

[171] En'am 6/149. "O, dileseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi."
[172] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.360.
[173] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.405.
[174] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.85, 190, 235, 287, 340, 367, 404, 518, 530. c.2, s.15, 64, 94, 131, 138, 229, 330. (İbn Atiyye, atıfta bulunduklarımızın haricinde Mu'tezile'nin, bizzat ismini vererek görüşlerini reddettiği 32 civarında yer bulunmaktadır.)

alanlarında yazmış oldukları eserler, günümüzde de bu alanlardaki değerlerini korumaktadırlar. Bahsi geçen âlimlerin dile taalluk eden görüşlerinden yaralanmak, kişiyi Mu'tezilî yapmasa gerek. Bu konuyu burada bu şekilde değerlendirdikten sonra şimdi de İbn Atiyye'nin *Muharrerü'l-Vecîz* tefsirinde görüşlerine yer verip eserine kaynaklık eden âlimleri ve eserlerini tespit etmeye çalışacağız.

1.2. MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN KAYNAKLARI

Çalışmamızın konusu olan İbn Atiyye'nin, *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsiri, rivayet yönü ağır basan bir tefsir olması ve seleften aldığı ilim mirasını yansıtması açısından zengin bir kaynağa sahiptir. Müfessirimizin, tefsirinde yararlandığı kaynakların tespitini yapmak için zikretmiş olduğu eserleri ve müelliflerini incelemeye çalışacağız.

İbn Atiyye, tefsirini hazırlarken İslâmîyet'in yayıldığı Doğu ve Batı bölgelerindeki âlimlerin eserlerinden beslenmiştir. Bu yönüyle Doğu ve Batı tefsir geleneği arasında bir köprü kurmuş, adeta iki ekolü mezcetmiştir. Tefsirinde birçok eserden doğrudan veya dolaylı olarak istifade etmiştir. İbn Atiyye'nin, yararlandığı bu kaynakların başında tefsir, hadis, kıraat, dil, fıkıh, tarih ve kelam konularını ilgilendiren eserler gelmektedir.[175] Biz, özellikle konumuzu ilgilendirdiği için, daha çok tefsir, kıraat ve hadis kaynaklarını incelemeye çalışacağız.

1.2.1. Tefsir Kaynakları

İbn Atiyye'nin tefsirini irdelediğimiz zaman, birçok tefsir kaynağından yararlandığını görmekteyiz. Müfessirimiz, eserinde görüşlerini kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine dayandırmayı ihmal etmemekle beraber, alıntı yaptığı kaynakları gerektiği yerde eleştirmekte, naklettiği görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. İbn Atiyye'nin görüşlerine başvurup eleştirdiği müellif ve kaynak örneklerini çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde yeri geldiğinde inceleyeceğiz. Bu başlık altında özellikle, tefsir hususundaki kaynaklarını kısaca göstermeye çalışacağız.

[175] Fayid, **Menhec,** s.95.

İbn Atiyye, tefsirde dördüncü tabakanın başı kabul edilen,[176] Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde (ö. 117/735)'den tefsir ve kıraat konularında birçok görüş nakletmektedir.[177] İbn Atiyye, Katâde'den naklettiği görüşleri, Katâde'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinden yapmıştır.[178] İbn Atiyye, bu zatın görüşlerini doğrudan zikrettiği gibi, Taberî'den naklederek aldığı görüşleri de bulunmaktadır.[179] O, Katâde'den naklettiği görüşleri sadece *Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinden almamıştır. Hem konular bakımından hem de kitabın hacmi bakımından değerlendirdiğimizde İbn Atiyye'nin, bu zatın günümüze ulaşmayan eserlerinden de nakilde bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu zatın tefsire dair bir eserinin olduğu kaynaklarca müsellemdir. Ancak günümüze ulaştığı bilgisi mevcut değildir.[180]

İbn Atiyye'nin kaynaklarından bir diğeri, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/825)'dır. O'nun, *Mecazü'l-Kur'ân*[181] adlı eserinden tefsir konusunda nakillerde bulunmuştur.

İbn Atiyye, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822)'nın *Me'âni'l-Kur'ân* eserini, birçok yerde -özellikle- kıraat ve dil konularında kaynak olarak göstermiştir.[182]

İbn Atiyye, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830)'in *"Me'âni'l-Kur'ân"* adlı eserinin ismini vermese de karşılaştırdığımız bazı yerlerde bu eserden nakilde bulunduğunu görmekteyiz.[183] Müfessirimiz, tefsirinin iki yerinde Ahfeş'in *"el-Hücce"* adlı eserinden nakil yaptığını belirtmektedir.[184] Yaptığımız araştırmada Ahfeş'in böyle bir kitabının olmadığını tespit etmekteyiz. İbn Atiyye'nin alıntı yaptığı bilgi Ahfeş'e ait olsa da İbn Atiyye'nin bu bilgiyi, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)'nin

[176] Abdülhamit Birışık, "Katâde B. Diâme" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2002 c.25, s.22.
[177] İbn Atiyye, bu zattan yaklaşık olarak 700 yerde görüş almaktadır.
[178] Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, **en-Nâsih ve'l-Mensûh,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s.32; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.200.
[179] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.78.
[180] Abdülhamit Birışık, "Katâde B. Diâme" **DİA,** c.25, s.23.
[181] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.116, 242. c.2, s.54. c.5, s.187, 224.
[182] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.411 (İbn Atiyye, bu zattan yaklaşık olarak 150 yerde alıntı yapmaktadır.)
[183] Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, **Me'âni'l-Kur'ân,** Mektebetü Hânci, Kahire 1990, c.1, s.101; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.149.
[184] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.171. c.5, s.228.

el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'a adlı eserinden nakletmiştir. Nitekim konuyu, Fârisî'nin kaynağıyla karşılaştırdığımızda, Fârisî'nin söz konusu bilgiyi Ahfeş'ten aldığını tespit etmekteyiz.[185] İbn Atiyye'nin kitabını tahkik edenlerin mevzu bahis yerde Ahfeş'e atfettikleri "hu" zamirini fazladan eklediklerini düşünmekteyiz.[186] Müfessirimiz, Ahfeş'in görüşlerini sadece *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinden almamıştır. İbn Atiyye'nin, Ahfeş'ten görüş naklettiği yerleri bu eseriyle karşılaştırdığımızda, bu eserde olmayıp da ondan naklettiği başka görüşlerin varlığı, İbn Atiyye'nin söz konusu nakilleri, Ahfeş'in günümüze ulaşmayan eserlerinden[187] almış olduğu kanaatimizi güçlendirmektedir.

İbn Atiyye, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869)'nin *Kitabü'l-Kırâat* adlı eserinden kıraat, tefsir ve dil konularında nakilde bulunmuştur.[188]

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (276/889)'nin *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*[189] ve *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân,*[190] ve *Edebü'l-Kâtib*[191] adlı eserlerinden tefsir ve dil konularında yaralanmıştır.

İbn Atiyye, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred (ö. 286/900)'in *el-Muktedab* adlı eserini, tefsir ve dilsel izahlar konusunda kaynak göstermiştir.[192]

İbn Atiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya Sa'leb (ö. 291/904)'in *el-Fasih* adlı eserinden tefsir ve dilsel izahatlar konusunda yararlanmıştır.[193]

---

[185] Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed el-Fârisî**, el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb',** Dârû'l-Me'mun li't-Turâs, Beyrut 1993, c.4, s.324. c.6, s.247.

[186] Müellifimiz, Ahfeş'ten yaklaşık olarak 85 yerde görüş nakletmektedir.

[187] Ahfeş'in diğer eserlerinin isimleri için bkz. (İnci Koçak "Ahfeş" **DİA** TDV Yayınları, Ankara 1998 c.1, s.525.)

[188] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.233. (İbn Atiyye, Sicistanî'den yaklaşık olarak 220 yerde alıntı yapılmaktadır.)

[189] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.67.

[190] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.4, s.527. (İbn Atiyye, bu zatın kitaplarından 19 yerde yararlanmaktadır.)

[191] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Edebü'l-Kâtib**, Mevkiü'l-Varik, yrs. tsz. c.1, s.105; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.3, s.171.

[192] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.242. (Bu zattan yaklaşık olarak 80 yerde alıntı yapılmaktadır.)

[193] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.7 (Bu zattan yaklaşık olarak 20 yerde alıntı yapılmaktadır.)

Müellifimiz, Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı eserinden öncelikli olarak tefsir, dil ve daha birçok farklı konuda nakilde bulunmaktadır.[194] İbn Atiyye, nakilde bulunduğu Taberî'nin desteklediği görüşleri olduğu gibi eleştirdiği birçok görüşü de bulunmaktadır.[195]

İbn Atiyye, Ebû İshâk Zeccâc (ö. 311/923)'ın *Me'âni'l-Kur'ân* [196] adlı eserinden dil, kıraat ve tefsir konularında birçok yerde nakilde bulunmuştur.

İbn Atiyye, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhas (ö. 338/950)'ın *Me'ani'l-Kur'ân* ve *İ'rabü'l-Kur'ân* adlı eserlerini tefsir, kıraat ve dil konularına dair meselelerde kaynak göstermiştir.[197]

İbn Atiyye, Ebû Ömer el-Mutarriz (345/956)'in *Yakutetü's-Sirât (el-Yevakît)*[198] adlı eserinden tefsir konusunda nakilde bulunmuştur.

İbn Atiyye, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed en-Nakkâş (ö. 351/962)'ın *Şifaü's-Südûr* adlı eserinden tefsir, kıraat ve dil konularında birçok görüş nakletmiştir.[199]

İbn Atiyye, Ebû'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Rümmânî (ö. 384/994)'nin *el-Câmiu li İlmi'l-Kur'ân*[200] adlı eserinden nakilde bulunmuştur.[201]

İbn Atiyye, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (ö. 406/1015)'in *Tefsiru İbn Furek* adlı eserinden tefsir konularında yaralanmıştır.[202]

---

[194] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.49. c.2, s.7. (Müfessirimiz Taberî'den yaklaşık 850 yerde alıntı yapmaktadır.)
[195] İbn Atiyye'nin, Taberî'ye yaptığı eleştirilere çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde yer verilecektir.
[196] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.5, s.487.
[197] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.36. c.3, s.432. c.4, s.412.
[198] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.3, s.504.
[199] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.416, 446, 447, 495, c.3, s.68, 89. c.4, s.193, 194, 255. c.5, s.538. (İbn Atiyye, bu zatın eserinden, yaklaşık olarak 290 yerde alıntı yapmaktadır.)
[200] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.4, s.413, 416.
[201] Müfessirimiz, Rummânî'den 47 yerde nakilde bulunmaktadır.
[202] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.106, 115. (İbn Atiyye, bu zattan yaklaşık 36 yerde alıntı yapılmaktadır.)

İbn Atiyye, Hibetullah b. Selâme (410/1019)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinden yararlanmıştır. Alıntı yaptığı yerlerde bu zattan, Hibetullah veya Ebû Ubeyd olarak bahsetmiştir. İbn Atiyye, söz konusu zatın ismini zikrederek alıntı yaptığı gibi bazı yerlerde kitabının ismini de zikretmiştir.[203]

İbn Atiyye, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*[204] adlı eserinden, tefsir konularına dair birçok görüş nakletmiştir.

İbn Atiyye, Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)'in *el-Hidâye ila Bülüği'n-Nihâye*[205] ve *Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân*[206] adlı eserlerinden tefsir ve kıraat konularında nakilde bulunmuştur.

İbn Atiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö. 440/1049)'nin *et-Tahsil li Fevaid Kitabi't-Tafsil el-Cami' li Ulûmi't-Tenzîl* adlı eserinden, tefsir ve kıraat konularında birçok görüş almıştır.[207]

İbn Atiyye, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058)'nin *en-Nüket ve'l-Uyun* adlı eserinden nakillerde bulunmuştur.[208]

İbn Atiyye, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde (458/1066)'in *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam*[209] adlı eserlerinden tefsir ve dil noktasında yaralanmıştır. İbn Sîde'nin *İ'rabü'l-Kur'ân* isminde bir eseri mevcut olsa da yaptığımız karşılaştırmalarda İbn Atiyye'nin bu eserden görüş almadığını tespit etmekteyiz. İbn Atiyye, nakillerini İbn Sîde'nin sadece *Muhkem* adlı eserinden yapmıştır.[210]

---

[203] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.3, s300 . c.4, s.201. (Müfessirimiz, Sa'lebî'den yaklaşık olarak, 125 yerde alıntı yapmaktadır.)
[204] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.95. c.4, s.393.
[205] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.2, s.274.
[206] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.5, s.204.
[207] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.5, s.284. (müfessirimiz bu zatın eserinden yaklaşık olarak 150 görüş almıştır.)
[208] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.3, s.453.
[209] Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mürsî, **el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.6, s.621; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.409, c.2, s.410.
[210] Müfessirimiz, İbn Sîde'in *Muhkem* adlı eserinden 21 yerde alıntı yapmıştır.

İbn Atiyye, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed el-Cürcânî (471/1078)'nin *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserinin ismini zikrederek ondan tefsir ve dil konusunda yararlanmıştır. O, bu zatın ismiyle alıntı yaptığı gibi sadece kitabının ismini vererek de alıntı yapmıştır.[211]

1.2.2. Kıraat Kaynakları

İbn Atiyye, tefsirinde sahih kıraatlerden yaralandığı gibi şâz kıraatlere de yer vermiş, kıraat nakli hususunda birçok kaynaktan beslenmiştir. Müellifimizin tefsirinde ele aldığı kıraatlerin sıhhat durumunu çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız. O, kıraat nakillerinde bazı müelliflerden bir iki defa, bazılarından ise birçok defa yararlanmıştır.

Bu başlık altında daha çok İbn Atiyye'nin, kendilerinden kıraat naklettiği müelliflerin isimlerini zikredeceğiz. Ayrıca, onun alıntıda bulunduğu eserlerden birkaç örneği ele almaya çalışacağız. İbn Atiyye'nin, müelliflerden sadece kıraat konusunda yaptığı alıntılara yer vereceğiz. Söz gelimi İbn Atiyye, Kisaî (ö. 189/805)'den sadece kıraat konusunda yararlanmamıştır. Ancak biz İbn Atiyye'nin, Kisaî'den sadece kıraat alanında yararlandığı hususları ele almaya çalışacağız.

İbn Atiyye, tefsirinde kıraatleri naklederken veya bu kıraatlerin ihticâcını yaparken birçok kaynağa başvurmuştur. İbn Atiyye'nin tefsiri, nakil ağırlıklı bir tefsir olması hasebiyle, İbn Atiyye'nin tefsirini, kıraat kaynakları yönünden inceldiğimizde, çağdaşı olan Zemahşerî'nin aksine; İbn Atiyye, yararlanmış olduğu eserlerin veya müelliflerin isimlerini açık bir şekilde zikretmiştir. Zemahşerî nadir olarak eser ismi zikrederken, nakillerde bulunduğu şahısların ismini çok az da olsa açıkça zikretmiştir.[212] O, genelde görüş ve rivayetleri edilgen sigalarla zikretme yoluna gitmiştir. İbn Atiyye ise, eserleri her zaman vermese de eser sahiplerinin isimlerini birçok yerde zikretmiştir. İbn Atiyye'nin eserinin her sayfasında nakillerde bulunduğu birçok müellifin ismine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla anlattıklarımızdan yola

[211] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.93, 362, 396. c.2, 456, 475, c.3. s.71. c.5, s.387.
[212] Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi…,** s.72.

çıkarak, *Muharrerü'l-Vecîz'*de geçen konuların kaynağını belirlemek, *Keşşaf'*ın kaynaklarını belirlemekten daha kolay olduğunu söylemek mümkündür.[213]

İbn Atiyye'nin tefsirine yazılmış mukaddimede, kıraat kaynağı olarak üç eser ve müellif isminin ön palana çıkarıldığını müşahede etmekteyiz.[214]Yapmış olduğumuz araştırmaya göre, İbn Atiyye tefsirinin kıraat kaynakları daha fazladır. Tespit ettiğimiz kadarıyla müellifimiz, kıraat kaynağı hususunda şu isimlerden yararlanmaktadır:

İbn Atiyye, yedi kıraat imamlarından biri olan, Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisaî (ö. 189/805)'den gerek kıraat konusunda gerekse nahiv konusunda birçok görüş nakletmiştir. İbn Atiyye, Kisaî'den nakilde bulunurken "**قرأ قال ,حكي**" gibi ifadeler kullanmıştır.[215]

İbn Atiyye, kıraatleri yedi ile sınırlandıran[216] İbn Mücâhid (324/936)'ten de alıntı yapmıştır.[217]İbn Atiyye, ondan ağırlıklı olarak "İbn Mücâhid" bazen "**حكى عن أبي بكر بن مجاهد**" / "*Ebi Bekr b. Mücâhid'ten hikâye edildi.*" şeklinde de nakilde bulunmuştur.[218] İbn Atiyye, "İbn Mücâhid" ismiyle alıntı yaptığı gibi, "Ebû Bekr b. Mücâhid" olan künyesiyle de nakilde bulunmuştur. İbn Atiyye, tefsirinde İbn Mücâhid'in kitabının ismini zikretmemiştir. O'nun alıntı yaptığı yerleri İbn Mücâhid'in, *Kitabü's-Seba' fi'l-Kırâat*" adlı eseriyle karşılaştırdığımızda, alıntıları bu eserden yaptığını görmekteyiz.[219]

İbn Atiyye gerek nahiv gerekse kıraat konularında Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'a* adlı eserinden yararlanmıştır. İbn Atiyye tefsirinde bazen Ebû Ali el-Fârisî, [220] bazen Ebû Ali [221] bazen de el-Fârisî [222] şeklinde nakilde

---

[213] Enes Erdim**, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım** (Basılamamış Doktora Tezi), Erzurum 2010, s.24-27.
[214] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.22.
[215] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.64, 76, 91, 123. c.2, s.307.
[216] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.39.
[217] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.74,103, 385, 428. c.2, s.10, 202, 319. c.3, s.533. c.4, 103, 330, 356. c.5, s.142, 201, 271, 375, 411. (Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Mücâhid'ten 15 yerden alıntı yapılmaktadır.)
[218] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.74.
[219] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.74; Ebû Bekr b. Mücâhid, **Kitabü's-Seba' fi'l-Kırâat,** Dârû'l-Maarif bi Mısr, Kahire 1980, s.105.
[220] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.120.
[221] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.201.
[222] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.294.

bulunmuştur. İbn Atiyye, tefsirinin bazı yerlerinde, Ebû Ali el-Fârisî'nin, *el-Hücce*[223] ve *el-İğfal*[224] adlı eserlerinin ismini nakilde açıkça belirtmiştir.

İbn Atiyye'nin önemli kıraat kaynaklarından bir tanesi, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1001)'nin *el-Muhteseb fî Tebyîn Vücûhi Şevâzi'l-Kırâati ve'l-İdahi 'anhâ* adlı eseridir. İbn Atiyye şâz kıraatlere değindiği yerlerde büyük oranda bu kitaptan nakletmiştir.[225]

İbn Atiyye'nin, nakilde bulunduğu kişilerden biri de Ali b. Süleyman ez-Zehravî (431/1040)'dir.[226] İbn Atiyye, bu zattan müfessir olarak bahsetmiştir. İbn Atiyye tefsirinde bu zattan, kıraat tefsir ve Arapça konularına dair yaklaşık 104 yerde nakilde bulunmuştur.[227] Kaynaklarda bu zatın, tefsir alanında yazdığı *Kitabün Kebir* adında bir eserinden söz edilmiştir.[228] Yapmış olduğumuz kaynak taramasında, bu zatın kitabının basıldığına dair bir bilgiye rastlamadık. Bu eserin, el yazmaları varsa da keşfedilmeyi beklemektedir. Kurtubî de bu zattan, İbn Atiyye kanalıyla birçok yerde nakil yapmıştır. Kurtubî, eserinde, *Kitabü'z-Zehravî*[229] diye nakil yaptığı kısmı, İbn Atiyye'nin tefsiriyle karşılaştırdığımızda, aynı ibarenin orada olduğu gibi yer aldığını görmekteyiz.[230] Kurtubî'nin "*Kitabü'z-Zehravî*" demesi, bu kitabın Kurtubî'nin elinde olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim aynı ibare *Muharrerü'l-Vecîz*'de de geçmektedir. Kurtubî, Zehravî'nin görüşlerini İbn Atiyye'den aldığını ayrıca ifade etmiştir.[231]

Ebû Hayyân da tefsirinde, bu zatın görüşlerini, İbn Atiyye kanalıyla almıştır.[232] İbn Atiyye, dönem itibariyle Zehravî'ye yakın olması ve bu zatın Endülüs bölgesinin

---

[223] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.326.
[224] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.465.
[225] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.76, 96, 107, 120, 346, 347, 354, 363, 377, 418, 465, 514, 544. c.2, 19, 47, 58. c.2, 16, 42, 513. c.4, 117, 123, 125, 150, 214, 223, 265, 277.
[226] Adil Nüveyhid, **Mu'cemü'l-Mufessirîn,** Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, Beyrut 1988, c.1, s.362.
[227] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.324.
[228] Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin ed-Dâvûdî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn li'd-Dâvûdî**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s..409
[229] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, **el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân,** Dârû'l-Kütûbi'l-Mısriyye, Kahire 1964, c.12, s.314.
[230] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.196.
[231] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.7, s.213.
[232] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît**, c.1, s.238.

âlimi olması hasebiyle, İbn Atiyye'nin ilk defa Zehravî'den nakillerde bulunmasına olanak tanıdığını söylemek mümkündür. Kurtubî'nin, tefsirinin ilk cildinde, Zehravî'nin görüşüne başvurduğu ilk yerde; "*İbn Atiyye, Zehravî'den hikâye etmiştir.*" şeklindeki sözü bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ebû Hayyân, tefsirinin diğer bölümlerinde elliye yakın yerde Zehravî'nin görüşlerine yer vermiştir. O'nun alıntı yaptığı diğer yerlerde, İbn Atiyye'ye atıf yapmaması, söz konusu alıntıları İbn Atiyye'den almadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebû Hayyân, alıntıda bulunduğu ilk yerde, İbn Atiyye'nin ismini zikretmiştir. *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitab* adlı tefsirin sahibi İbn Adil ed-Dimeşkî (ö.775/1374) de Zehravî'nin görüşlerini İbn Atiyye'ye atfederek aktarmıştır.[233]

Musannifimizin görüşlerine yer verip, ondan sonraki âlimlerin de görüşlerinden yararlanmasını sağladığı bu önemli tefsirin, ayrıca araştırılıp gün yüzüne çıkarılması gerektiğine inanıyoruz. Bu tefsir, el yazması olarak bir yerlerde olabileceği gibi Emevi hanedanlığının yıkılmasından sonra istikrarsız bir bölge haline gelen Endülüs'te kaybolmuş olma ihtimali de söz konusudur.

İbn Atiyye, Mekkî b. Ebî Tâlib'ten sadece kıraat konusunda değil, yukarıda belirttiğimiz üzere tefsir başta olmak üzere dil ve i'rab konularında da birkaç görüş nakletmiştir. [234]

Müellifimiz, Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî (ö. 444/1053)'nin başta *et-Teysîr***,** *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'* ve *el-Muhtevi ale'ş-Şevâzzi mine'l-Kırâat*[235] gibi eserlerinden yaralanmıştır.[236] İbn Atiyye, Dânî'den nakilde bulunurken tefsirinin hiçbir yerinde, Dânî'nin herhangi bir kitabından söz etmemiştir. O, Dânî'den " **حكى أبو عمر الداني**", "**ذكرها أبو عمر الداني عن**" ve "**قال أبو عمرو الداني**" gibi ifadelerle nakilde bulunmuştur. Söz konusu örneklere çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde yer vermeye çalışacağız.

---

[233] Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Adil ed-Dimeşkî, **el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitab,** Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c.1, s.521.

[234] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.491. c.2, s.68, 88, 230, 274.

[235] Fayid, **Menhecü İbn Atiyye,** s.112.

[236] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.38, 50, 103, 112, 122, 163, 192, 203, 116, 224, 356, 263, 376, 382, 385, 457, 519, 537, 544. c.2. s.31, 113, 216, 240, 253, 297, 299, 326, 329, 336, 409, 461, 469, 479, 490, 519, 545, 546. c.3, s.54, 260, 277, 289, 292, 473, 513, 524, 533. c.4, s.4, 6, 17, 31, 108, 184, 210, 250, 252, 268, 299, 383, 415, 422, 474, 495, 516. c.5, s.168, 183, 220, 315, 409, 476, 478.

Yukarıda zikrettiklerimizin haricinde tespit ettiğimiz kadarıyla, İbn Atiyye, kıraat kaynağı konusunda birçok kişinin görüşüne başvurmuştur. Yukarıda bahsettiklerimizin haricinde İbn Atiyye'nin, ismini anarak alıntı yaptığı şahısları, konunun sınırları dışına çıkmamak için sadece isim, künye ve ölüm tarihlerine yer vereceğiz.

Harun b. Musa el-A'ver (170/786), Ebû Abdullah el-Kasım b. Ma'n el-Kûfî (175/791), Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822), Ebû Ali Kutrub (ö. 210/825), Ebû Zeyd Said b. Evs b. Sabit el-Hazrecî el-Ensarî el-Basrî (215/831), Ebû'l-Hasen Ahfeş (ö. 215/831), Ebû Hâtim es-Sicistanî (ö. 255/869), Münzir b. Said el-Belûtî el-Endelüsî (ö. 273/887), Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî (ö. 291/904), Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/923), Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ahmed b. Musa b. Abbas el-Lü'lüî (ö. 324/936), Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşar el-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhas (ö. 338/950), Ebû Ömer Muhammed b. Abdülvahîd el-Mutarriz (345/956), Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Muhammed en-Nakkâş (ö. 351/962), Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö. 440/1049), Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd el-Ehvâzî (ö. 446/1055), Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde (458/1066), Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094).

1.2.3. Hadis Kaynakları

Daha önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi İbn Atiyye'nin *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsiri, dirayet yönleri olsa da ağırlıklı olarak bir rivayet tefsiridir. Bu münasebetle o, tefsirinde hadis, sahâbe kavli, tabiin sözlerine ve kendisine kadar olan alimlerin görüşlerine yer vermiştir.

Müfessirimiz, hadis ve tefsirlerden aldığı hadis rivayetlerini tenkit süzgecinden geçirmiş, eserinin birçok yerinde sened ve metin kritiği yapmıştır. Tefsirine aldığı bazı rivayetlerin senetlerini hazfederek, hadisi ilk rivayet eden kişiden nakletmiştir.[237] İbn

[237] Birışık, "İbn Atiyye", **DİA**, c.19, s.339.

Atiyye'nin uygulamış olduğu bu yöntemin, bir eksiklik olarak görülmemesi gerektiğine inanıyoruz. Nitekim, İbn Atiyye'nin dönemine gelene kadar, birçok hadis külliyatı telif edilmiş, hadis ilmi sistematik bir hale gelmiştir. Dolayısıyla hadis külliyatlarına ulaşmak mümkün olmuştur. İbn Atiyye'nin hadisleri zikrederken, hadislerin senetlerini kısaltması, konuyu uzatmamaya matuf olduğunu söyleyebiliriz.

Önceki başlıklarda belirttiğimiz üzere İbn Atiyye, sadece Sahih-i Buhârî'yi beş ayrı hocadan ders okuyarak icazet alması[238] onun hadis ilmine ne derece önem verdiğini ve bu ilme ne denli vakıf olduğunu göstermektedir. O, eserinde sadece Buhârî'den değil, İbn Mâce (ö. 273/887) dışındaki diğer Kütüb-i Sitte hadis külliyatlarından da nakillerde bulunmuştur. Ayrıca birazdan değineceğimiz gibi, Kütüb-i Sitte dışındaki bazı hadis musannefatından da alıntı yapmıştır. İbn Atiyye, bazı kitaplardan bir hadis naklettiği gibi bazısından da onlarca hadis nakletmiştir.

İbn Atiyye'nin yararlanıp hadis naklettiği kaynakları şu şekilde belirtmek mümkündür:

1. Müellifimiz, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'in, *el-Muvatta* adlı eserinden birçok hadis nakletmiştir.[239] O'nun, hadis ilminin dışında da yararlandığı kaynakların başında İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eseri gelmektedir. İbn Atiyye, bu eseri, farklı hocalarından ders okuyarak icazet almıştır.[240] O, bu kitaptan sadece hadis ilmi alanında değil, özellikle fıkhî konular açısından yararlanmıştır.

2. Musannifimiz, tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' es-San'ânî (ö. 211/826-27)'nin *Musannef* adlı eserinden bir yerde hadis nakletmiştir.[241]

3. İbn Atiyye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin *Musannef* adlı eserinden iki hadis nakletmiştir.[242] İbn Atiyye, İbn Ebî Şeybe'nin bu

[238] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-141.
[239] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.256. c.2, s.399, 538. c.3, s.373. c.s.320.
[240] İbn Atiyye, **Fihris,** s.60-141.
[241] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî, **Musannef Abdürrezzâk,** Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981, c.2, s.503; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.106.
[242] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî, **el-Musannef,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1987, c.6, s.541; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.510.

kitabı için *el-Müsned*[243] ifadesini kullanmıştır. Günümüze ulaşan baskılar bu kitabı hem *Müsned* hem de *Musannef* şeklinde nitelendirmektedir.

4. Müellifimiz, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)'ın *Garibü'l-Musannef* adlı eserinden tefsir ve kıraat konusunda yararlandığı gibi hadis naklinde de bulunmuştur.[244]

5. Musannifimiz, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870)'nin *Câmiu's-Sahih* adlı eserinden yaklaşık olarak 80 yerde hadis nakletmiştir.[245]

6. Müellifimiz, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim (ö. 261/875)'in *Sahih-i Müslim*[246] olarak da bilinen *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinden otuzdan fazla hadis nakletmiştir.[247]

7. Musannifimiz, Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888)'nin *Sünen* adlı eserinden tespit ettiğimiz kadarıyla on altı yerde hadis naklinde bulunmuştur.[248]

8. İbn Atiyye, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892)'nin *Sünen* adlı eserinden on altı yerde hadis nakletmiştir.[249]

9. Müellifimiz, Ebû Muhammed Kasım b. Sabit b. Hazm es-Sarakustî (ö. 302/915)'nin *Delail fi Ğaribi'l-Hadis* adlı eserinden altı yerde hadis naklinde bulunmuştur.[250]

10. Müfessirimiz, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915)'nin *Sünen* adlı eserinden tespit ettiğimiz kadarıyla iki yerde yararlanmıştır.[251]

Elbette ki İbn Atiyye'nin hadis alanında yararlandığı kaynaklar bunlardan ibaret değildir. Biz, onun tefsirinin, hadis kaynaklarını bu ilmin literatüründe yer etmiş kaynaklardan tespit etmeye çalıştık. Böylece biz, onun tefsirinin, bu alandaki yetkinliğini göstermeye çalıştık.

---

[243] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.510.
[244] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.269. c.3, s.141.
[245] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.47, 49, 65, 81.
[246] M. Yaşar Kandemir "Müslim b. Haccâc", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2006 c.2, s.93.
[247] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.269. c.2, s.39, 44, 225. c.3, s.44, 152, 294, 434, 465, 522. c.4, s.168, 420.
[248] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.299. c.2, s.60, 93, 96, 107, 266, 499. c.3, s.51, 53, 186 c.4, s.155, 398, 508. c.5, s.308, 320.
[249] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.69. c.2, s.15 c.3, s.522. c.4, s.169, 221.
[250] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.408. c.3, s.35, 104, 1525.c.4, s.216. c.5, s.168.
[251] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.300. c.5, s.133.

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNİN TARİHİ GELİŞİMİ VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'DE KIRAAT FARKLILIKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KIRAAT İLMİ

İbn Atiyye, tefsirinde genellikle ayetlerin anlamını açıklamak için kıraat farklılıklarından yararlanmıştır. O, dil ile ilgili meselelerde, ayetlerin anlamını anlaşılır kılmak için sahih kıraatlere yer verdiği gibi birçok defa şâz kıraatlere de yer vermiştir. O'nun, tefsirindeki konuları anlaşılır kılmak için ayırım yapmaksızın naklettiği kıraatleri ne amaca binaen naklettiğini daha iyi anlamak için ondan önceki dönemde kıraat tarihini sorgulamak gerekmektedir. Bu süreci daha çok Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı tutmayı uygun bulmaktayız. Nitekim sonraki dönemlerle ilgili bilgileri, ilgili başlıklarda ele almaya alacağız. Bu nedenle, İbn Atiyye'den önceki kıraat ilminin geçirdiği süreçleri, yedi harf bağlamında, onun eserinden yola çıkarak inceleyeceğiz. Bu vesileyle çalışmamızın konusu olan *Muharrerü'l-Vecîz* adlı eserde ele alınan kıraat ilminin bazı temel meselelerini tartışmaya çalışacağız. Bu yolla, İbn Atiyye'nin kıraat ilmine olan bakışını irdeleme imkânı bulacağız.

Kıraat ilminin tarihi, vahyin nüzûlüne dayanmaktadır. Kur'ân'ın ilk kariî ve ilk hafızı Peygamber Efendimiz (a.s.)'dir. Dolayısıyla Kur'ân ilimlerinin membaı Efendimiz (a.s) olduğu gibi kıraat ilminin de bütün silsileleri ona dayanmaktadır. Kıraat ilminin tarihi sürecini, onunla başlatmak kıraat ilminin anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Peygamber Efendimiz (a.s.), Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren her yıl, vahyedilen Kur'ân ayetlerini Cebrail (a.s.)'e okumak suretiyle arz ettiğini ifade etmektedir. O,

vefat edeceği yıl Kur'ân'ı iki defa arz ettiğini, bundan yola çıkarak dünyadaki vazifesinin sonuna yaklaştığını söylemektedir. Hz. Peygamber (a.s.) başka bir hadiste, arz işleminin Ramazan ayında gerçekleştiğini bildirmektedir.[252]

Kur'ân ve kıraat tarihi eserlerini incelediğimizde, Hz. Peygamber'in, kendisine inzal edilen Kur'ân'ı yazdırdığını, okuma yazmanın bizzat Hz. Peygamber (a.s.) tarafından teşvik edildiği bildirilmektedir. Kesin tarih verilmemekle beraber Hz. Peygamberin (a.s.) Mekke döneminde vahiy katipleri edindiği, sonraki dönemlerle beraber Hz. Peygamberin (a.s.) yaklaşık kırk kâtibininin olduğu kaydedilmektedir.[253]

İlk dönemlerden başlamak suretiyle, Kur'ân metni birbirinden farklı bazı maddeler üzerinde yazılarak kaydedilmiştir. Bunun yanında Kur'ân'ın, ezberlenmek suretiyle de korunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu konuda İbnü'l-Cezerî şöyle demektedir: "Kur'ân'ın muhafazası konusunda yazılı olandan ziyade hafıza ve kalplere itimat edilmelidir."[254]

Hz. Peygamber (a.s.), kendisine nazil olan Kur'ân'ı okumakla kalmamış aynı zamanda ashabına okutmuştur. Kur'ân'ı öğrettiği ashabı arasında erkek sahâbîler olduğu gibi kadın sahâbîler de olmuştur. Muhammed Hamidullah bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Tarihi delillere bakacak olursak, Peygamber Efendimiz (a.s.) ne zaman bir vahiy alsa, bunu önce erkeklerden oluşan bir topluluğa okuyup tebliğ eder, ardından kadınlardan oluşan topluluğa okumak suretiyle tebliğ ederdi.[255]

Hz. Peygamber (a.s.) döneminde, sahâbeden bir kısmı, kıraat hususunda diğer sahâbeye göre ön palana çıkmıştır. Hz. Peygamberin (a.s.) bu sahâbeye yönelik bazı övgüleri olduğu gibi diğer sahâbîleri de bunlardan Kur'ân öğrenmeye teşvik etmiştir.

---

[252] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu'fî el-Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** Dârû Tavki'n-Necâh, Beyrut 2001, 66 Fedâilü'l-Kur'ân, 7, (c.6, s.186.)

[253] Nihad M. Çetin**,** "Arap [Yazı]" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1991, c.3. s.278; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.29.

[254] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.6; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s. 221.

[255] Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Yeni Şafak Yayınevi, Ankara 2002, s.698; Hacı Önen, **Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2017, s.34-35.

Buhârî'de geçen hadise göre Kur'ân'ı kendilerinden almayı teşvik ettiği sahâbîler; Abdullah b. Mes'ud, Sâlim, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b (r.a.)'dır.[256]

Zikrettiğimiz bu sahâbeye ilave olarak, özellikle Kur'ân alanında diğer sahâbeye göre temayüz etmiş, kendilerinden kıraat naklinde bulunulan başka sahâbîler de bulunmaktadır. Ebû Şame ve İbnü'l-Cezerî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'dan nakille, bu sahâbîlerin şunlar olduğunu zikretmektedirler: Muhacirden Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Sa'd, İbn Mes'ud, Sâlim Mevla Huzeyfe, Huzeyfe b. Yeman, Ebû Hüreyre, İbn Ömer, İbn Abbas, Amr b. As, Abdullah b. Amr b. As, Muaviye, İbnü'z-Zübeyr, Abdullah b. es-Saib, Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme (r.a.). Ensar'dan Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Sabit, Ebû Zeyd, Mucemmi' b. Cariye, Enes b. Mâlik (r. a).[257]

Zehebî, kıraat hususunda ön plana çıkıp, kıraatini doğrudan Hz. Peygamber (a.s.)'e arz eden yedi sahâbînin ismine yer vermektedir. Zehebî, kıraat silsilesi içerisinde, Hz. Peygamber (a.s.)'den sonra birinci tabakayı, bu sahâbîlerin teşkil ettiğini kaydetmektedir. Zehebî, eserinde bu sahâbîlerin, kıraate yaptıkları katkıları her biri için ayrıca zikretmektedir. O, eserinde bu yedi sahâbenin sırasıyla Osman b. Affan, Ali b. Ebî Tâlib, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sabit, Ebû Musa el-Eş'ârî ve Ebü'd-Derdâ olduklarını söylemektedir.[258]

Hz. Peygamber (a.s.), ashabına Kur'ân öğrettiği gibi o, hayatta olduğu dönemde gerek bulunduğu belde gerekse belde dışına, ashaptan bir kısım insanları da Kur'ân öğretmeni olarak tayin etmiştir. Nitekim, -özellikle- Medine döneminde Hz. Peygamberin (a.s.) Müslüman olan bütün insanlara yetişmesi, her birine ayrı ayrı Kur'ân öğretmesi fiziki olarak mümkün değildi. Hz. Peygamber (a.s.), yeni Müslüman olup Kur'ân öğrenmek isteyenler için sahâbeden bir kesimi görevlendirmiştir. Ensar ve Muhacirden Müslüman sahâbîler Kur'ân'ı Kerim'i hem Hz. Peygamber (a.s.)'den hem de bazı sahâbeden öğrenmiştir. Kur'ân muallimliği noktasında, sahâbîler

[256] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 66 Fedâilü'l-Kur'ân, 7, (c.6, s.186.)
[257] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.54-55; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.6.
[258] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibar ale't-Tabakât ve'l-A'sâr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s.9-20.

içerisinde Mus'ab b. Umeyr, Muaz b. Cebel, Amr b. Hazm, Ebû Ubeyde b. Cerrah gibi isimler ön plana çıkmıştır.[259]

Yukarıda arz ettiğimiz gibi kıraat alanında sahâbeden bir grup, Medine döneminde Kur'ân üzerindeki bu gayretleri ile tanınmıştır. Kurrâ-kari kelimeleri Medine döneminde kullanılmıştır. Medineli Ensar arasında bu yönleriyle tanınıp, sayıları yetmişi aşan kurrâ sahâbenin, civar kabilelere gidip muallimlik yaptıkları bildirilmektedir.[260]

Kur'ân tilavetiyle alakalı, Mekke döneminde hem muhatap kitle açısından hem de kabileler arasında olan lehçe birliğinden dolayı çok sorun yaşanmamıştır. Kur'ân'ın tilavetiyle alakalı, Mekke döneminde Kureyş lehçesi baskın olduğu için bir zorluğun olduğundan söz edilemez. Dolayısıyla Mekke dönemi için bu konuda bir kıraat farklılığının olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz.

Ancak Medine döneminde, İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasından dolayı, Kur'ân'ın öğrenilip öğretilmesinde birtakım problemler baş göstermiştir. Medine döneminde İslam'ın birçok faklı lehçeye sahip kabileler tarafından benimsendiği bir gerçektir.[261] Her bir kabilenin Kur'ân'ı kendi lehçesi çerçevesinde okuma yoluna gittiği veya en azından bu yönde bir ruhsata sahip olduklarını söylemek mümkündür. Medine ve civarındaki kabilelerin, Kur'ân'ın nazil olduğu Kureyş ve onlara yakın fasih lehçelere zorlanmadıkları bilgisi aktarılmaktadır.[262]

Yedi harfin mahiyetine dair görüş birliği olmasa da Hz. Peygamber (a.s.) dönemindeki kıraat farklılıklarının temelinin "yedi harf" ruhsatına dayandığı yönünde bir görüş birliğinden söz etmek mümkündür.[263]

---

[259] Mehmet Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü,** Fecr Yayınları, Ankara 2005, s.21; Önen, **Kıraat Tarihi…,** s.38-39.

[260] Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim b. el-Haccâc, **el-Câmiu's-Sahih,** Dârû İhyai Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., 33 İmâre 41 (c.3, s.1511); Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat,** s.21-22; Önen, **Kıraat Tarihi,** s.39.

[261] Önen, **Kıraat Tarihi…,** s.17.

[262] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.94; Mehmet Emin Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi,** Otto Yayınları, Ankara 2016, s.15.

[263] Maşalı, **Kıraat İlmi…,** s.15.

Kıraat ilminin çıkış noktası olarak yedi harf ruhsatı görüldüğü için, yedi harf konusuna değinmenin bu ilimle ilgili bazı problemlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı düşüncesinden yola çıkarak, konuyu yedi harf ve kıraat ilişkisi bağlamında değerlendirmeyi uygun bulmaktayız. Bu nedenle yedi harf meselesini tefsir ve kıraat kaynaklarından yola çıkarak incelemeye çalışacağız. Ayrıca İbn Atiyye'nin, bu konuda hangi hadisleri naklettiğini ve yedi harf konusunu nasıl değerlendirdiğini ele alacağız.

2.2. İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT İLMİ VE YEDİ HARF OLGUSU

İbn Atiyye'nin, *Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde kıraatleri ele alış biçimi, kendisinden önceki müfessirlerden farklı olmuştur. O, konuları kendine has bir tarzda ele aldığı için kendisinden sonra gelen birçok müfessiri de etkilemiştir. İbn Atiyye, tefsirine yazmış olduğu mukaddimede tefsir, Kur'ân tarihi ve kıraate dair birçok bilgiye yer verdiği gibi kıraatlerin temel meselelerinden olan yedi harf-kıraat ilişkisini de işlemiştir. Biz de İbn Atiyye'nin tefsirinde yer verdiği bu konuyu kıraat tarihi ve yedi harf bağlamında değerlendireceğiz.

İbn Atiyye, birçok müfessirden farklı olarak, eserinin başına yazmış olduğu *Mukaddime*'sinde tefsir, ulûmü'l-Kur'ân ve kıraate dair önemli bilgiler sunan birkaç müfessirden biridir. Arthur Jeffery, İbn Atiyye'nin bu *Mukaddime*'sini, yazarı belli olmayan *Kitâbü'l-Mebânî li-Nazmi'l-Me'ânî* adlı eserle beraber neşrederek adını, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân* koymuştur. Jeffery, özellikle *Kitâbü'l-Mebânî li-Nazmi'l-Me'ânî* adlı eserin pek çok yerini tahrif edip, ayrıca bu eserle ilgili birçok hatalar yaptığından dolayı, birçok ilim adamı tarafından tenkit edilmiştir.[264]

İbn Atiyye'nin, tefsirine yazmış olduğu bu mukaddimesi kıraate dair önemli bilgiler içermektedir. Bu mukaddimede başta "ahrufü's-seb'a" olmak üzere Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân'la ilgili noktalama işaretlerinin ne zaman konulduğuna dair bazı şekilsel uygulamalar, Peygamber Efendimiz (a.s.), sahâbe ve âlimlerin Kur'ân'ın faziletine dair görüşlerine yer vermektedir. Bunların yanında bu Mukaddime'de tefsir, Kur'ân

[264] Birışık, "İbn Atiyye", **DİA,** c.19, s.339; Rıza Kurtuluş, "Jeffery Arthur" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2001, c.23, s.579.

tefsirinin fazileti ve müfessirlerin mertebelerine, âlimlerin i'cazü'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerine, Kur'ân'ın isimlerine, İstiâze ve Besmele konularına değinmektedir.

Biz çalışmamızda özellikle, Kur'ân'ın cem' edilmesi ve ahrufü's-seb'a konuları üzerinde duracağız. Öncelikle kıraat tarihi açısından önemli bir yeri olan, hatta kıraat farklılıklarının temelini oluşturan ahrufü's-seb'a konusu üzerinde duracağız.

2.2.1. İbn Atiyye Tefsirinde Ahrufü's-Seb'a

Birçok müfessir, yazdıkları tefsirlerin mukaddimesinde kıraatin bazı temel meselelerine değinip ihtilaflı konulara dair yorumlar sunmuştur. Söz konusu müfessirler, kıraatin en ihtilaflı konularından biri olan yedi harf meselesine değinip bu konuyla ilgili varit olan hadisleri ve bu hadislerin ne anlama geldiğiyle ilgili farklı görüşler sunmuştur. Yedi harf meselesini etraflıca inceleyen müfessirlerin başında Taberî, Kurtubî gibi âlimler gelmektedir.

İbn Atiyye de ahrufü's-seb'a konusunu detaylı bir şekilde ele alan müfessirlerdendir. O, tefsirinin Mukaddime'sinde ahrufü's-seb'a konusunu bağımsız bir başlık altında sunmuştur. Konu başlığı olarak, "**باب معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه»**" ibaresine yer vermektedir. Başlığın ana konusu, ibarede görüldüğü gibi yedi harfin çıkış noktasını teşkil eden hadis-i şerife dayanmaktadır.

Bu başlıkta zikredilen hadis, yedi harf meselesinde birçok müfessir ve kıraat âliminin kıraat konusuna başlarken ilk olarak başvurduğu Hz. Ömer (r.a.) ile Hişam b. Hâkim (r.a.) arasında geçen olaydan sonra Peygamber Efendimiz (a.s.)'in ikisine buyurduğu hadistir. Hz. Ömer, Hişam'ın namaz kılması esnasında Furkan suresini, Peygamberin (a.s.) kendisine öğrettiğinden farklı okuduğunu işitir. Hz. Ömer (r.a.) namazdan sonra onu, Hz. Peygamber (a.s.)'e götürür. Her ikisi de okuyuşlarını Resulûllah (a.s.)'tan öğrendikleri şekliyle arz ederler. Hz. Peygamber, her ikisinin okuyuşunun da doğru olduğunu tasdik eder ve bu konuda, "*Şüphesiz bu Kur'ân, yedi*

harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun." [265] açıklamasını yapar. Hz. Ömer (r.a.) ile Hişam b. Hâkim (r.a.) arasında geçen bu olay muteber kabul edilen Buhârî, Müslim, Muvatta, Ebû Dâvûd, Nesâî vb. birçok hadis kaynağında geçmektedir.[266]

Yedi harfle ilgili zikredilen hadiste, yedi ve harf kelimeleri üzerinde tarih boyunca ihtilaflar süregelmiştir. Yedi harfin tam olarak ne anlama geldiğiyle ilgili birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Bu konuyla ilgili öne sürülen bazı görüşler, kıyıda köşede kalırken, bazı görüşler de ümmet âlimlerinden birçok kişi tarafından benimsenmiştir. Bu konudaki görüşler bazı tefsir mukaddimelerinde uzun uzadıya ele alınıp tarafların bütün görüşlerine yer verilmiştir.

Taberî, tefsirler içerisinde bu konuda geniş bilgiyi sunan alimlerden biridir. O, tefsirinin mukaddimesinde varyantlarıyla birlikte yedi harfle ilgili kırk kadar hadis rivayetini aktarmaktadır. Taberî, zikretmekte olduğu hadislerde sahâbe arasında cereyan eden kıraat ihtilaflarına yer vermektedir. Zikrettiği bu olayların çoğundan sonra, "*şüphesiz bu Kur'ân, yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun.*" hadisinin geçtiğini görmekteyiz. Taberî'nin, farklı varyantlarını sunduğu ve sahâbîler arasından vuku bulan olayın şekli, olayın kahramanları farklı olsa da genelde zikredilen hadis, meşhur yedi harf hadisi olmuştur.[267]

Taberî, söz konusu hadisleri zikrettikten sonra yedi harfin ne olduğuna dair bazı görüşler sunmaktadır. Sunmakta olduğu görüşlerin içerisinde yedi harfin ayrı ayrı vücûh olmadığını, bir kelimede veya bir harfte, lafızları farklı, manaları aynı olan (müteradif) kelimeler olduğu görüşünü savunmaktadır.[268] Taberî'nin bu görüşünden şu anlamı çıkarmak mümkündür; "Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti öncesinde, Hz. Peygamber'in huzurunda yazdırılan asıl Kur'ân metnine ve

[265] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 44 Husumât 3 (c.3, s.122); Müslim, **Câmiu's-Sahih,** 6 Salâtü'l-Müsâfirîn 48 (c.1, s.560); Ahmed b. Hanbel, **Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, c.1, s.379; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, Dârû'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut tsz., 8 Vitr 21 (c.1, s.549); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, **Sünenü't-Tirmizî,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., 48 Kırâat 12 (c.5, s.193.)

[266] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.1, s.42.

[267] Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, **Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, c.1, s.22-55.

[268] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.56-58.

kıraatine ilaveten müteradif/eş anlamlı okumanın varlığı ortaya koyulmuş; ancak bu inzal süreci ile ilişkilendirilmiştir."[269]

Taberî, bu görüşüyle Kur'ân'da geçen her kelimenin böyle bir hususiyetinin bulunduğunu kastetmemektedir. Varit olan haberlerin bu şekilde anlaşıldığını, Hz. Osman'ın yapmış olduğu istinsahtan sonra, bu ihtilafların ortadan kalktığını, istinsah faaliyetinde sadece bir harfin mushafa girdiğini iddia etmektedir. Geri kalan altı harfin akıbeti içinse; söz konusu yedi harfin bir zorunluluk olmadığını, yedi harf ruhsatının zarurete binaen verildiğini, dolayısıyla ümmetin yedi harfi değil, hangi harfle olursa olsun Kur'ân'ı korumakla yükümlü olduğunu ifade etmektedir.[270] Kurtubî, İbn Abdilberr (ö. 463/1071)'in de Taberî ile aynı görüşte olduğunu kaydetmektedir.[271]

Süyûtî, bu konuyla ilgili olarak; cumhur-u ulemanın görüşüne göre günümüzde yedi harf, Hz. Osman'ın istinsah etmiş olduğu resm-i mushafın el verdiği ölçüde bulunduğunu, resm-i mushafta bulunan yedi harfin içeriğinin de son arzdaki ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Süyûtî, Begavî'nin, Zeyd b. Sabit'in son arzda hazır bulunduğunu, bundan dolayı Kur'ân'ın hem cem'i hem de istinsahında görevlendirildiğini, dolayısıyla yedi harfin son arzdaki kıraate uygun yapıldığını ifade ettiğini, nakletmektedir.[272]

Tahâvî (ö. 321/933), yedi harf ruhsatının o günün şartlarında verildiğini, insanların okuma yazmalarının olmadığını, kendi lügatlarının dışına çıkmalarının çok zor olduğunu söylemektedir. Mana bozulmadıktan sonra insanların aşina olduğu, kendi lafızlarıyla okumalarına imkân tanındığını, sonradan okuma yazma oranı artınca ve insanlar Hz. Peygamberin (a.s.) lehçesine de aşina olunca bu ruhsatın ortadan kalktığını, bu ruhsatın belli bir zaman dilimi için geçerli olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde Tahavî, söz konusu zaruret ortadan kalktığı için, bugün böyle bir ruhsatın varlığından söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır.[273]

---

[269] Necattin Hanay, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", **Mütefekkir,** Cilt No:2, Sayı: 4, s.304.
[270] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.58.
[271] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.1, s.4.3
[272] Süyûtî, **İtkân,** c1, s.176-177.
[273] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.96.

Kurtubî, âlimlerin yedi harfle ilgili otuz beş görüş belirttiklerini ifade etmekte, eserinde, âlimlerin bu otuz beş görüşünden sadece beş tanesine yer verip, bu beş görüşü uzun uzadıya tahlil etmektedir.[274] O'nun zikrettiği bu görüşlere göre yedi harfin ifade ettiği anlamları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Aynı lehçe içerisinde "**أَقْبِلْ وَتَعَالَ وَهَلُمَّ**" gibi bir kelimede veya bir harfte, lafızları farklı manaları aynı olan (müteradif) kelimelerdir. Süfyan b. Uyeyne, Abdullah b. Vehb, Taberî ve Tahâvî gibi birçok âlim bu görüşü savunmaktadır.

b. Kur'ân'ın, farklı yerlerine yayılmış yedi ayrı Arap lehçesidir. Bu lehçeler Kureyş, Hüzeyl, Hevazin, Yemen vs. olabilir.

c. Mudar oğullarının alt kollarından olan Kureyş, Kinâne, Esed, Hüzeyl, Teym, Dabbe, Kays kabilelerinin lügatidir.[275]

d. İbn Tayyib'in belirtmiş olduğu yedi vücûhtur.

e. Kur'ân'da geçen emir, nehiy, va'd, vaîd, kasâs, mücadele ve emsal türünden me'ânilerdir.[276]

Öte yandan Süyûtî, Kurtubî'nin İbn Hibbân'dan nakille bahsedip zikretmediği bu otuz beş görüşün tamamına yer vermektedir. Süyûtî, İbn Hibbân'ın zikredilen bu otuz beş görüşün hepsinin birbirine yakın olduğunu, hepsinin de ihtimal dahilinde olabileceğini söylemektedir.[277]Çağdaş birtakım araştırmacılar, yedi harfle ilgili zayıf on beş görüşü ön plana çıkarıp bu görüşleri değerlendirerek önemli tahlillerde bulunmaktadır. Aynı şekilde beş kuvvetli görüşün de uzun uzadıya tahlili yapılmaktadır. Çalışmanın sınırlarını düşünerek, konunun detaylarını ilgili yere havale ediyoruz.[278]

---

[274] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.1, s.42; Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt No:2, s.121-122.
[275] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.93.
[276] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.1, s.42-46.
[277] Süyûtî, **İtkân**, c1, s.173-176.
[278] Abdurrahman Çetin, "Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf", **İslâmî Araştırmalar,** Sayı:3, s.79-84

İbn Atiyye, bu konu başlığı altında beş farklı hadise yer verdiği görülse de konuyu daha çok, "**إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه**"[279] hadisi bağlamında değerlendirmektedir.

İbn Atiyye, âlimlerin, bu hadisin ne anlama geldiğiyle ilgili ciddi ihtilaflara düştüklerini ifade etmektedir. O, âlimlerden bir kısmı yedi harfin, " **تعال، وأقبل، وإليّ،** **ونحوي، وقصدي، واقرب، وجيء**" kelimelerinde olduğu gibi farklı lafızlarla aynı anlamda kullanılabilecek yedi farklı vücûh olduğu görüşünde olduğunu ifade edip söz konusu görüşün zayıf olduğunu söylemektedir.[280]

İbn Atiyye, İbn Şihâb (ö. 124/742)'ın Müslim'de geçen hadisin yorumunda, yedi harfin işleyiş olarak aynı kategoride olan şeylerde olduğunu, yani helali haram, haramı da helal kılma gibi bir hüviyette olmadığını[281] ifade ettiğini, nakletmektedir. İbn Atiyye, İbn Şihâb'ın bu yorumunun ihtimal dahilinde olabileceğini söylemektedir.[282]

İbn Atiyye, âlimlerin başka bir görüşünün, yedi harfin Allah'ın kitabındaki "emir, nehiy, va'd, vaîd, kasâs, mücadele ve emsal" gibi farklı manalar olduğunu söylemektedir. O, bu görüşün de zayıf olduğunu ifade etmektedir. Müfessirimiz, saydığımız bu yedi şeye ahrufü's-seb'a denilemeyeceğini, Kur'ân'daki kolaylığın helali haram, haramı da helal kılma noktasında olmadığının, icmâ ile sabit olduğunu söylemektedir. [283]

İbn Atiyye, yedi harf yorumunda ağırlıklı olarak Eş'arî kelamcılarından olan Bâkıllânî (ö. 403/1013)'nin görüşlerine yer vermektedir. Müfessirimiz, ondan alıntılar yapıp bazı görüşleri doğrultusunda hareket etse de onu eleştirmekten geri durmamaktadır. Bâkıllânî de Kasım b. Sabit (ö.302/915)'ten nakille kıraat ihtilaflarının yedi vücûhta olduğunu, bunların şu yönlerde olabileceğini söylemektedir;

---

[279] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 44 Husumât 3 (c.3, s.122); Müslim, **Câmiu's-Sahih,** 6 Salâtü'l-Müsâfirîn 48 (c.1, s.560); Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.1, s.379; Ebû Dâvûd, **Sünen**, 8 Vitr 21 (c.1, s.549); Tirmizî, **Sünen,** 48 Kırâat 12 (c.5, s.193.)
[280] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.43.
[281] Müslim, **, Câmiu's-Sahih,** 6 Salâtü'l-Müsâfirîn 48 (c.1, s.561.)
[282] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.43.
[283] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.43.

a. "**هن أطهر**" [284] örneğinde görüldüğü üzere bir kelimenin, harekesinin değişip mana ve suretinin değişmediği kıraat farklılığıdır.

b. "**ربنا باعد**"[285] örneğinde görüldüğü üzere kelimenin, suretinin değişmeyip mananın değiştiği kıraat farklılığıdır.

c. . "**ننشرها، وننشزها**"[286] örneğinde görüldüğü üzere kelimenin, sureti aynı olup harf değişiminden dolayı mananın değiştiği kıraat farklılığıdır.

d. "**كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ**" [287] örneğinde görüldüğü üzere kelimenin, suretinin değişip mananın değişmediği kıraat farklılığıdır.

e. "**وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ**"[288] örneğinde görüldüğü üzere kelimenin, suret ve manasının beraber değiştiği kıraat farklılığıdır.

f. "**وَجاءَتْ سكرة الحق بالموت ,وَجاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ**"[289] örneğinde görüldüğü üzere takdim ve tehir ile kelimelerin yerlerinin değiştiği kıraat farklılığıdır.

g. "**تسع وتسعون نعجة أنثى**"[290] örneğinde görüldüğü üzere kelimeye, ekleme veya çıkarma yapılarak oluşan kıraat farklılığıdır.

İbn Atiyye, Bâkıllânî'nin yedi harfin yorumu için Hz. Peygamber (a.s.)'den, "*Bu Kur'ân yedi kapıdan müteşekkil yedi harflidir. Bunların nehiy, emir, helal, haram, muhkem, muteşabih ve emsal olduğunu, helallerini helal, haramlarını da haram bilin. Emirlerine tutunup, nehiy ettiklerinden sakının, muhkemlerinden ibret alıp muteşabihlerine inanın.*"[291]hadisini naklederek, "*Yedi harfin manasının zikrettiğimiz yedi vücûh olduğunu*", ifade ettiğini nakletmektedir.

Bâkıllânî, yedi harfin, yedi kıraat veya yedi vücûh olduğunu savunmaktadır. Yedi harfin yedi kıraat veya yedi vücûh olduğunu savunan Bâkıllânî, yedi harf "yedi

[284] Hud 11/78.
[285] Sebe' 34/19.
[286] Bakara 2/259.
[287] Kâri'a 101/5.
[288] Vakıa 56/29.
[289] Kaf 50/19.
[290] Sad 38/23.
[291] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.68; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, **Sahihu İbn Hibbân**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c.3, s.20.

farklı lügattir." diyenleri eleştirip, yedi harfin, yedi lügat olduğunu söylemenin batıl bir görüş olduğunu söylemektedir. O, Hz. Ömer, Übey b. Ka'b, Hişam b. Hâkim ve İbn Mes'ud'un lügatlarının bir olduğu halde, kıraatlerinin farklı olması bunu kanıtlar mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Bâkıllânî, Hz. Peygamberin (a.s.) her birini ayrı ayrı tasdik ettiği kıraat vecihlerinin, yedi harf olduğunu söylemektedir. Mevzu bahis kıraat farklılığının, Kur'ân'ın birçok yerinde var olduğunu, bundan dolayı, Übey'in harfi, İbn Mes'ud'un harfi denildiğini kaydetmektedir.[292]

İbn Atiyye ise yedi harfin, yedi lügat olduğunu savunanlardandır. Bâkıllânî'yi söz konusu görüşünden dolayı eleştiren İbn Atiyye, Arap lehçeleri arasında farklılıklar olsa da bu farklılığın Arapların birbirlerini anlamayacakları miktarda olmadığını söylemektedir. Örneğin, Kureyş konuşurken, ibarelerinde bir kelimeyi, Hüzeyl başka bir kelimeyi, Sa'd b. Bekr kabilesiyse daha başka bir kelimeyi kullandığı halde, hepsinin birbirini anladığını, nihayetinde hepsinin kelamının aynı kapıya çıktığını söylemektedir. İbn Atiyye'nin, Bâkıllânî'yi eleştirdiği diğer bir husus ise Hz. Ömer, Übey b. Ka'b, Hişam b. Hâkim ve İbn Mes'ud'un lügatlarının aynı olduğu iddiasıdır. Hz. Ömer ve Hişam Kureyş'lidir. Übey Ensar'dandır. İbn Mes'ud ise Hüzeyl kabilesindendir. Bu sahâbîlerin lügatleri her zaman aynı olmayabilir. Hepsinin lügati bir olup aynı kabileden olmuş olsalardı, birbirlerine itiraz etmezlerdi. Her birisi Hz. Peygamberin (a.s.) onlara, kendi lügatlerine uygun şekilde okuttuğu şekliyle okumaktadır. İbn Atiyye, farklı vücûhların Kur'ân'ın nazil olduğu farklı lügatlere bazen de i'rab farklılığına dayandığını belirtmektedir.[293] Bir kısım âlimler İbn Atiyye'nin bu söylediğine katılmamaktadır. Hz. Ömer ve Hişam'ın aynı kabileden olduklarını, birbirinin lügatlerini bilmemelerinin mümkün olmadığını söylemektedirler.[294]

Hz. Ömer (r.a.) ve Hişam (r.a.) aynı kabileden olsalar da Hişam (r.a.) Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur. İkisinin, kıraatlerinin farklı olmasında, Hişam'ın Medine dönemindeki uygulamaya tabi olabileceği veya aynı lehçe içerisindeki farklı kelimeyle de öğrenmiş olabileceği ihtimalini göz önünde

[292] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.44.
[293] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.45.
[294] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.94.

bulundurmak mümkündür. Aynı şekilde, Hz. Ömer (r.a.) ve Hişam (r.a.)'ın kıraatlerinin farklı oluşu lehçe farklılığına değil, farklı vücûhlara dayandığı da söylenebilir. Hz. Ömer (r.a.) ve Hişam (r.a.)'ın aynı lehçeyi konuşmaları, Hz. Peygamber (a.s.)'den duydukları kıraatin kendi lehçelerinden olmasını gerektirmeyebilir. Nitekim Hişam (r.a.)'ın Medine döneminde Müslüman olduğu göz önünde bulundurulduğunda ihtilafa sebebiyet veren kıraatini Medine bölgesindeki bir lehçeyle duymuş olma ihtimali söz konusudur. Kur'ân'ın Kureyş lehçesi ile nazil olduğu bilinen bir gerçek olsa da Kur'ân'ın tamamının, bu lehçeyle nazil olduğunu iddia etmek dilin sosyal ve kültürel yapısına ters düşmektedir. Hz. Ömer (r.a.) ve Hişam (r.a.)'ın ikisinin de okumakta oldukları kıraati, kendi lehçeleri olan Kureyş lehçesinin dışında kalan bir lehçeyle de duymuş olma ihtimalleri mevzu bahistir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Atiyye, yedi harfin farklı yedi lehçe olduğunu savunanlardandır. O, söz konusu yedi lehçe içerisinde öncelikli lehçenin, Kureyş lehçesi olduğunu ifade etmektedir. Kureyş lehçesinden sonra Benu Sa'd b. Bekr lehçesinin geldiğini zikretmektedir. Nitekim Resulûllahın (a.s.) Benu Sa'd'te süt emip orada yetiştiğini, oradayken Kinâne, Hüzeyl, Sakif, Huza'a, Esed ve Dabbe kabileleriyle de iç içe olduğu için onların da lügatine hâkim olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'daki yedi harf mevzusundaki yedi lügatin bu kabilelerin lügati olduğunu söylemektedir.[295]

İbn Atiyye, konunun devamında yedi harfin, neden saymakta olduğumuz yedi Arap lehçesi olduğu hususuna açıklık getirmektedir. O, Hicaz bölgesinin Arap toprakları içerisinde orta yerde olduğunu, kenarda kalan Yemen'in, Habeş ve Hint dillerinden, Irak ve civarının Fars ve Hiyre Hıristiyanlarının dilinden, Şam bölgesinin de Rum ve Beni İsraililerin dilinden etkilendiğini ifade etmektedir.[296]

Görüldüğü üzere İbn Atiyye, saymış olduğu yedi kabile lehçesinin, diğer kabilelerin lehçelerine göre daha fasih oluşunu jeopolitik birtakım nedenlere bağlayarak ispat etmeye çalışmaktadır. İbn Atiyye, Arap yarımadasının dilinin bakir kaldığını, yabancı bir dilin istilasına uğramadığını, bundan dolayıdır ki ilk dönem

[295] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.45-46.
[296] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.46.

Basra ve Kûfe dilcilerinin dil kaidelerini oluşturmak için bu bölgeleri ziyaret ettiğini ifade etmektedir.[297] İbn Atiyye, eserinde çoğu zaman lügat kelimesine yer vermektedir. Buradaki kullanımda lügatten maksadının, günümüzdeki lehçeler olduğunu anlamaktayız.

İbn Atiyye, farklı kabilelerin lügatiyle yedi harf üzere nazil olan Kur'ân kıraatinin, keyfi uygulamalardan uzak olduğunu, sahâbenin, istediği gibi bir kelimenin yerine, başka bir kelimeyi kullanmadığını ifade etmiştir. Bu iş ancak Hz. Peygamberin (a.s.) onlara kolaylık olsun diye öğrettiği şekilde gerçekleşmiştir. Kıraat farklılıkları keyfi uygulamalara dayanmış olsaydı, Kur'ân'ın i'cazından söz etmek mümkün olmayacaktı. İbn Atiyye, Hz. Peygamberin (a.s.), Übey b. Ka'b'a bir ayeti farklı bir vecihle, İbn Mes'ud'a ise farklı bir vecihle okuduğunu, söylemiştir.[298]

İbn Atiyye, bu konuyu sonlandırırken Kur'ân'ın Hz. Osman dönemindeki durumunu şu şekilde özetlemektedir: Kur'ân'ın farklı okunmasına imkân veren bu tür rivayetler Hz. Peygamber (a.s.)'den varit olduktan sonra, sahâbîler bu rivayetlerle beraber farklı beldelere dağıldılar. Bir sonraki nesilde, Arap olmayan birçok insan İslam'a girdi. Şam ve Irak ehli Huzeyfe b. Yeman'ın bahsetmiş olduğu ihtilafları yaşadı. İnsanlar kıraatlerinden dolayı birbirlerini tekfir etme noktasına geldiğinden, Hz. Huzeyfe durumu Hz. Osman'a bildirmek için Medine'ye geldi. Durumu Hz. Osman'a anlattıktan sonra Hz. Osman bir grup âlim sahâbeyi toplayıp Kur'ân'ı istinsah etmelerini emretti. İhtilaf etmeleri durumunda Kureyş lehçesini dikkate almalarını söyledi. İbn Atiyye, mushafın, Kureyş lehçesiyle yazılmasındaki kastın, toplanan rivayetler içerisinde diğer lehçelerle beraber, Kureyş lehçesinin olması durumunda Kureyş lehçesinin tercih edilmesinin emredildiğini söylemektedir. Rivayeten sabit olmayan bir şeyi Kureyş lehçesine göre yazmanın, Kur'ân'ın ruhuna aykırı bir durum olduğunu kaydetmektedir. O, konunun devamında insanların, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Kur'ân'ın kıraati üzerinde birleştiklerini, geri kalan birçok kıraati terk ettiklerini, hatta yanlışların önüne geçilmesi için diğer mushafların imha edildiğini ifade etmektedir. İbn Atiyye, bir sonraki aşamada kurrânın, mushaf hattına rivayeten

[297] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.46.
[298] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.47.

uyan ve kendilerinden öncekilerden öğrendikleri kıraate tabi olduklarını ifade edip, yedi imamının kıraatinin böylesi aşamalardan sonra meydana geldiğini söylemektedir.[299]

İbn Atiyye, tefsirinde yedi harf konusunu bu şekilde arz ettikten sonra mushafın hareke ve noktasız olduğunu, bundan dolayı da insanların bazı ihtilaflara düştüğünü, bu konuyu uzatmamak için kısa kestiğini ifade etmektedir. Ancak onun, bir sonraki başlıkta Kur'ân'ın cem'i, noktalanması, hizip ve ta'şîr[300]gibi hususlara değindiğini görmekteyiz. Biz de kıraat ilmi tarihini, onun vermiş olduğu bilgiler doğrultusunda incelemeye devam edeceğiz.

2.2.2. İbn Atiyye Tefsiri ve Kıraat İlminin Tarihi

İbn Atiyye, tefsirinde kıraatin bazı temel meselelerinin yanında, kıraat ilmiyle ilgili birtakım tarihi bilgilere de yer vermiştir. O, tefsirinde kıraatleri daha çok, Kur'ân'ın anlaşılması için ele almıştır. Müfessirimiz, tefsirinde, kıraatlerin usul konularını ilgilendiren ayrıntılara çok girmemekle beraber yer yer usul konularına kısaca değinmiştir.

Önceki bölümde İbn Atiyye'nin, yedi harf konusuyla ilgili olması hasebiyle Kur'ân'ın Hz. Osman dönemindeki istinsah olayına kısmen değindiğini ifade etmiştik. Burada ise Kur'ân'ın cem'i, noktalanması, hiziplere ayrılması ve ta'şiri gibi konuları ele alacağız.

İbn Atiyye, Kur'ân'ın Hz. Peygamber (a.s.) döneminde farklı malzemeler kullanılarak sahifelere yazıldığını ifade etmektedir. Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesinden, Übey, Zeyd, İbn Mes'ud gibi birçok kıraat büyüğünün de öldürülme endişesinden dolayı Hz. Ömer'in, Hz. Ebubekir'e Kur'ân'ın cem' etmesi hususunda uyarıda bulunduğunu aktarmaktadır. İbn Atiyye, Zeyd b. Sabit'in bu hususta görevlendirildiğini, onun da büyük zorluklardan sonra Kur'ân'ı, sure sıralaması olmadan topladığını nakletmektedir. İbn Atiyye, Kur'ân'ın (Hz. Ebubekir

[299] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.47-48.
[300] Hz. Peygamberin sünnetinden yola çıkılarak, Kur'ân surelerinin onar ayetlere ayrılması işlemine ta'şîr denilmektedir. Bu konunun detaylı bilgisi için bkz. (Muhammed Eroğlu "Aşr-ı Şerif" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1991.)

(r.a) dönemindeki) cem'i sırasında Tevbe süresinin son ayetinin bulunamadığı, daha sonra bu ayetin Huzeyme b. Sabit'te bulunduğunun rivayet edildiğini ifade etmektedir. İbn Atiyye, Taberî'nin bu ayetin, Hz. Osman (r.a) dönemindeki cem'de kaybolup daha sonra bulunduğu iddiasında bulunduğunu söylemektedir. İbn Atiyye, bu olayın Buhârî'de de geçtiği üzere, Hz. Ebubekir (r.a) döneminde yaşandığını savunmaktadır.[301]

Taberî, tefsirinde Tevbe suresinde son iki ayetin Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti sırasında bulunamadığını aktarmaktadır. Zeyd b. Sabit'in, bunları Muhacirlere sorduğunu ancak bulamadığını, aynı şekilde Ensar'a da sorduğunu yine bulamadığını, daha sonra Ensar'dan Huzeyme adında birinde bulunduğu söylemektedir. Zeyd b. Sabit'in, toplamakta olduğu sahifeleri tekrardan gözden geçirdiğini ve bir eksik bulmadığını, durumu Hz. Osman'a arz ettiğini ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Osman'ın, iki mushafı karşılaştırmak üzere annemiz Hafsa'ya, sonradan iade edilmek kaydıyla, yanındaki mushafı göndermesini istediğini söyler. Zeyd b. Sabit, komisyonla berber iki mushafı karşılaştırdıklarını ve bir aykırılık görmediklerini demektedir.[302]

İbn Atiyye ve Taberî'nin aktardıklarını Buhârî'deki rivayetle karşılaştırdığımızda, mevzunun İbn Atiyye'nin aktardığı gibi olduğu, bu hadisenin Hz. Ebubekir döneminde vuku bulduğunu ve Taberî'nin bu hususta yanıldığını görmekteyiz.[303]

Zeyd b. Sabit'in yukarıda anlattıklarından yola çıkarak, Kur'ân'ın tamamının hafızasında olduğu, yapmış olduğu istinsahta, önce ezberinde olan ayetlere müracaat edip daha sonra farklı malzemelere yazılı olan ayetleri aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, kaynaklarda Zeyd b. Sabit'in, Hz. Peygamber henüz hayattayken Kur'ân'ın tamamını ezberleyen birkaç sahâbiden birisi olduğu aktarılmaktadır.[304] Aynı şekilde Zeyd b.

[301] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49.
[302] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.61.
[303] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 66 Fedailü'l-Kur'ân 3 (c.6, s.183.)
[304] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, **el-Medhâl ila İlmi's-Sünen**, Dârû'l-Yüsr li'n-Neşr, Kahire 2017, c.2, s.493-494.

Sabit'in, Kur'ân'ın ikinci cem'ini bitirdikten sonra, Hz. Hafsa validemizin yanındaki mushafla karşılaştırarak sağlamasını yaptığını görmekteyiz.

Dânî, sahâbe içerisinden İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b, Ebû Musa el-Eş'arî vb. ileri gelen sahâbîler dururken bu iş için Zeyd b. Sabit'tin seçilmesindeki nedeni izah ederken, şunları kaydetmektedir: "Zeyd b. Sabit, vahiy kâtibi olmakla beraber, Kur'ân'ın tamamını Hz. Peygamber (a.s.) döneminde ezberlemiş ve kıraati son arzdaki kıraatle aynıydı." Dânî, Zeyd b. Sabit'in yanında üç Kureyşlinin görevlendirilmiş olmasının, ihtilaf durumunda, Kureyş lehçesinin baz alınması için olduğunu ifade etmektedir.[305]

İbn Atiyye, cem' edilen mushafın, başta Hz. Ebubekir'in yanında, daha sonra Hz. Ömer'in yanında, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde de Hz. Ömer'in kızı Hafsa validemizin yanında kaldığını söylemektedir. İbn Atiyye, Hz. Ebubekir döneminde bir araya getirilen mushafın yanı sıra, sahâbenin de özel bazı mushaflarının olduğu bilgisini aktarmaktadır. Söz konusu özel mushaflara İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b mushaflarını örnek vermektedir. Bu mushafların yedi harf ruhsatının el verdiği ölçüde bazı hususlarda birbirinden farklılık gösterdiğini söylemektedir.[306]

İbn Atiyye, bir önceki başlıkta anlattığımız üzere, Hz. Osman döneminde Huzeyfe b. Yeman'ın Ermenistan gazvesinden döndükten sonra Zeyd b. Sabit'in, Buhârî'de geçtiği üzere Kureyş'ten Said b. el-Asî, Abdurrahman b. el-Haris b. Hişam ve Abdullah b. Zübeyr'in görevlendirildiğini ifade etmektedir.[307] İbn Atiyye, Taberî'nin cem' olayında Zeyd b. Sabit'e sadece Said b. el-Asî'nin eşlik ettiğini aktardığını, bunun da zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. İbn Atiyye, aktarmakta olduğu bu bilgilerin Buhârî ve Tirmizî'de de geçtiğini söylemektedir.[308]

İbn Atiyye, konunun devamındaki bilgileri, Taberî'nin eserindeki bilgilerden yola çıkarak aktarmaktadır. İkinci cem'deki bilgilerin Hafsa validemizin yanındaki mushafın baz alınarak yapıldığını, Hz. Osman'ın, ihtilafa düşülmesi durumunda

[305] Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, **el-Mukni' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr,** Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire tsz., s.124-125.
[306] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49.
[307] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 66 Fedailü'l-Kur'ân 3 (c.6, s.183.); İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49.
[308] Tirmizî, **Sünen,** 47 Fedailü'l-Kur'ân 24 (c.5, s.284); İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49.

Kureyş lehçesini dikkate almalarını emrettiğini, aktarmaktadır. İbn Atiyye, Taberî'den naklettiği bilgilerin devamında, Zeyd b. Sabit ve komisyon üyelerinin "**التَّابُوتُ**" kelimesinin açık "**ت**" olarak "**التَّابُوتُ**" şeklinde mi, yoksa kapalı "**ة**" olarak "**التابوة**" şeklinde mi? yazılacağı hususunda ihtilafa düştüklerini, Hz. Osman'a müracaat ettiklerini, Hz. Osman'ın, açık "**ت**" ile "**التَّابُوتُ**" şeklinde yazmalarını emrettiğini aktarmaktadır. Mushaf, bu aşamalardan sonra birkaç nüsha halinde istinsah edilip İslam merkezlerine gönderilmektedir. Sahâbeden, komisyonun çoğalttığı nüshaların dışında, kimin elinde Kur'ân'dan bir parça varsa yakılarak imha edilmesi istenmektedir.[309] İbn Atiyye'nin, Taberî'den özet olarak aldığı bu bilgiler Taberî'nin eserinde daha detaylı bir biçimde ele alınmaktadır.[310]

2.2.2.1. Surelerin Tertibi

İbn Atiyye, hem Hz. Ebubekir (r.a.) hem de Hz. Osman (r. a.) döneminde yapılan cem'i yukarıdaki şekliyle özetledikten sonra konunun devamında Kur'ân surelerinin sıralaması konusuna değinmektedir. İbn Atiyye, Kadi Ebû Bekr b. Tayyib el-Bâkıllânî'nin; surelerin tertibi hususunun, Hz. Osman'a da danışılarak Zeyd b. Sabit ve beraberindeki heyetçe yapıldığını ifade ettiğini aktarmaktadır.[311] Bâkıllânî eserinde, Hz. Peygamber henüz hayattayken sahâbenin özel mushaflarının var olduğunu, şayet surelerin sıralaması tevkifî olmuş olsaydı bu mushaflardaki sıralama farklı olmazdı, dolayısıyla sıralamanın tevkifî olmadığını, daha sonra yapıldığını ifade etmektedir.[312] İbn Atiyye, ayetlerin sureler içerisindeki sıralamasının Hz. Peygamber tarafından yapıldığını Mekkî'den nakletmektedir. Mekkî'nin, sureler içerisindeki ayetlerin tertibinin ve sure başlarına besmelenin konulmasının "Hz. Peygamber tarafından yapıldığını", "şayet bu iş Hz. Peygamber tarafından yapılmamış olsaydı Tevbe suresini besmelesiz başlatmazlardı." demektedir. İbn Atiyye, yedi büyük surenin, hamimlerin ve mufassal surelerin tertibinin, Hz. Peygamber (a.s.) tarafından yapıldığını, geri kalan surelerin tertibinin ise komisyon tarafından yapıldığını söylemektedir. İbn Atiyye'nin tefsiri, Taberî, Kurtubî vb. tefsirlere göre daha muhtasar sayılmaktadır. O, tefsirinin bu yönünden dolayı bazı konuları kısa tutmaktadır. Kısa tuttuğu konuları genellikle

[309] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49.
[310] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.59-63.
[311] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49-50.
[312] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî el-Mâlikî**, el-İntisâr li'l-Kur'ân**, Dârû'l-Feth, Amman 2001, c.1, s.278-279.

tercih ettiği görüşe dayandırmaktadır. Sure ve ayetlerin tertibi konusunda da konuyu tercih ettiği görüşlerle sınırlı tutarak aktarmaktadır. Nitekim âlimlerin bir kısmının görüşüne göre hem ayet hem de surelerin sıralamasının tevkifî olduğu yönündedir. İbn Atiyye sure tertibinin büyük bir kısmının Hz. Osman döneminde yapıldığı görüşünü desteklemektedir.[313]

Süyûtî, bu konuda her iki görüşe de yer vermektedir. O, Beyhâkî'nin, Enfal ve Tevbe surelerinin haricindeki bütün sure ve ayetlerin tertibinin, Hz. Peygamber (a.s.) döneminde yapıldığı görüşünde olduğunu nakletmektedir.[314] Süyûtî, İbnü'l-Hassâr'ın, "Surelerin tertibi ve ayetlerin surelerdeki yerinin vahye dayandığı" görüşüne yer vermektedir. Aynı şekilde o, İbn Hacer'in "Bazı surelerin, bazısından önce gelmesinin, surelerin tertibinin tevkifî olmasına engel olmadığı" görüşüne yer vermektedir. Süyûtî de surelerin tertibinin tevkifî olduğunu savunanlardandır. O, surelerin tevkifî olmasının delilinin, Hamim, Tâsin ve Musebbihât surelerinin art arda gelmesi olduğunu söylemektedir.[315]

2.2.2.2. Kur'ân'ın Noktalanması

İbn Atiyye, son olarak Kur'ân'ın noktalama ameliyesine değinmektedir. Nitekim bu konu da kıraat ilmiyle ilintili bir konudur. Kıraat farklılıklarının nedenleri arasında ilk dönem mushaflarının noktasız oluşu da sayılabilir. Zira bir kelimenin noktasız oluşu birçok farklı okuma çeşidine kapı aralayabilmektedir. Elbette bir kelimenin, nokta ve harekesiz oluşu tek başına kıraat farklılığına sebebiyet vermemektedir. Bir kelimenin nokta ve harekesiz oluşu rivayeten desteklenmediği sürece kıraat farklılığına bir etkisi olmamaktadır.

Hâfız sahâbîlerin zamanla azalması, hâfızası zayıflayan insanların bazı kelimeleri yanlış hatırlaması ve işitmeye dayalı öğretime her zaman ve her yerde imkân bulunamaması gibi sebeplerin yanında genişleyen İslam sınırlarıyla Arap olmayan Müslümanların, hatta bazı Arapların çeşitli dil hataları yapmaları ayetlerin yanlış okunması tehlikesini doğurmuştur. Kimi rivayetlere göre Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) kimi rivayetlere göre de Basra Valisi Ziyad b. Ebih (ö. 53/673) mushaf

[313] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.49-50.
[314]Beyhakî, **Medhâl**, c.2, s.501; Süyûtî, **İtkân**, c1, s.218-219.
[315] Süyûtî, **İtkân**, c1, s.218-219.

yazısında kelimelerin hatasız telaffuz edilebilmesi için Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)'den bir sistem geliştirmesi istenmiştir. Bu iş için Ebû'l-Esved'in seçilmesindeki sebebin; daha önce de Süryani kökenli bazı kelimelerin tefsirinin ona danışılıyor olmasıdır. Ebû'l-Esved'in çalışmasında Süryanî ve İbranî yazılarında noktalarla gösterilen harekeleri örnek aldığı, Kur'ân okunurken fetha, kesre ve zammelerin telaffuzu esnasında ağzın aldığı şekle göre harflerin üstüne, altına ve önüne birer, tenvin için de ikişer nokta koyduğu bildirilmektedir.[316] Bu noktalar sonraki süreçte günümüzde olduğu gibi hafif meyilli çizgiler haline getirildi.[317] Bu noktalar i'rabın düzgün telaffuzu için konulmuştur.

Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından başlatılan hareke ve noktalama çalışmaları Nasr b. Âsım ve İbn Ya'mer'le devam etmiştir.[318] Haccâc (ö. 95/714)'ın isteği üzerine, mushaflarda benzer şekilde yazılan harfleri birbirinden ayırmak için noktalama sistemini ilk defa uygulayan kişinin Nasr b. Âsım (ö. 89/708) olduğu kaydedilmektedir. Beş ve on ayet sonlarına konan tahmîs ve ta'şîr denilen işaretlerin de onun tarafından konulduğu bildirilmektedir.[319]

Kaynaklardan yapmış olduğumuz araştırmaya göre Kur'ân'ın noktalama ve harekeleme işinin bu şekilde aktarıldığını görmekteyiz. İbn Atiyye, tefsirinde bu işin kimin tarafından yapıldığına dair net bir görüş sunmamaktadır. İbn Atiyye, farklı rivayetlerden yola çıkarak, bu konuda görevlendirilen üç isme işaret etmektedir. O, görevlendirilen bu kişilerin Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) ve Nasr b. Âsım olduklarını söylemektedir. İbn Atiyye, Kur'ân'ın noktalama işinin Abdülmelik b. Mervan döneminde, Irak valisi Haccâc'ın, Hasan el-Basrî veya Yahya b. Ya'mer'i görevlendirilmesiyle yapıldığını, İbn Ya'mer'in bu konuda bir kitap telif ettiğini, insanların İbn Mücâhid'in kıraatle ilgili eserini yazmasına kadar uzun yıllar bu kitaptan istifade ettiğini aktarmaktadır.[320] Fuat Sezgin, İbn Atiyye'nin aktarmış olduğu bu bilgiye atıfta bulunarak İbn Ya'mer'in kıraate dair bir kitap

[316] Süyûtî, **İtkân**, c.4, s.186.
[317] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ebû'l-Esved ed-Düelî", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.10, s.312.
[318] Celal Kırca, "İbn Ya'mer" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.20, s.447.
[319] Süyûtî, **İtkân**, c.4, s.184-186; Tayyar Altıkulaç, "Nasr b. Âsım" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s.414.
[320] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.50.

yazdığını belirtiyorsa da İbn Ya‘mer’den bahseden kaynaklarda böyle bir kitaba yer verilmediği ifade edilmektedir.[321]

İbn Atiyye, Ebû’l-Ferec’in aktardıklarından yola çıkarak, Emevi valilerinden Ziyâd b. Ebî Süfyân (ö. 53/673)’ın bu işi yapması için Ebû’l-Esved ed-Düelî’yi görevlendirdiğini aktarmaktadır. İbn Atiyye, Cahız’ın *Kitabü’l-Emsâr* adlı eserine atıfta bulunarak, Cahız’ın, mushafı ilk noktalayan kişinin Nasr b. Âsım olduğunu da aktarmaktadır.[322]

İbn Atiyye de Kur’ân’ın noktalama işini yukarıda özetlemeye çalıştığımız şekilde aktarmaktadır. O’nun, bir iki hususun dışında konuyla ilgili var olan genel kanaatin dışına çıkmadığını görmekteyiz. Şimdi de İbn Atiyye’nin tefsirinde kıraatlere olan yaklaşımını tespit etmek için kıraatleri ele alış biçimine değineceğiz.

2.3. KIRAATLERİ ELE ALIŞ BİÇİMİ

İbn Atiyye, tefsirinde sahih ve şâz birçok kıraate yer vermektedir. Müfessirimiz, kıraatleri nakletmede veya nakleden kişilere dayandırmada birçok ifade ve kalıp kullanmaktadır. Kıraatleri nakil ve tespit etmede kullandığı farklı ifade kalıpları onun kıraatlere olan yaklaşımını tespit etmemize yardımcı olmaktadır.

İbn Atiyye’nin tefsirinde, kıraatleri nakletmede kullandığı ıstılahları, iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım, doğrudan kıraatin kendisini ilgilendiren nakil ıstılahlarıdır. Bu ıstılahları “kıraatlerin belirlenmesi” başlığında işleyeceğiz. İkinci kısımda da “ashabü’l-kıraat” diye tabir edebileceğimiz kıraat sahiplerini zikrederken kullanmakta olduğu nakil ıstılahlarıdır. Aynı şekilde onun, kıraatleri almış olduğu kaynağı veya kişileri açıkça ya da genel ifadelerle nakletmesine göre iki ayrı başlıkta değerlendireceğiz. İbn Atiyye’nin kıraatleri naklederken kullandığı ifade kalıplarını ve kıraati kimden aldığını tespit edip bu kıraatlerin hangi surede geçtiğini dipnotta geçtiği ayet numarasıyla beraber vermeye çalışacağız.

[321] Kırca, “İbn Ya’mer” **DİA**, c.20, s.447.
[322] İbn Atiyye, **Muharrerü’l-Vecîz,** c.1, s.50.

2.3.1 Kıraatlerin Belirlenmesi

Muharrerü'l-Vecîz, kıraat yönünden hayli zengin bir muhtevaya sahiptir. İbn Atiyye'nin, tefsirini incelediğimizde neredeyse her surede, hatta her sayfada en az bir kıraat farklılığına dikkat çekmektedir. Bu denli zengin bir kıraat içeriğine sahip bir tefsirin kıraat vecihlerini tespit etmek ve buna doğru bir metodolojiyle yaklaşmak önemli bir husustur.

İbn Atiyye, tefsirinde ağırlıklı olarak, ferşî farklılıklara yer vermektedir. O, usûlî farklılıklara bazı yerlerde değinse de buna ferşî farklılıklar kadar dikkat çekmemektedir. Kıraat musannifleri, eserlerinin başında veya her surede usulü ilgilendirecek bir konu varsa, o surenin başında usulî farklılıklara dikkat çekmektedir. İbn Atiyye'nin eseri, bir tefsir olması hasebiyle o, böyle bir yola başvurmamaktadır. İdğam ve imale gibi bazı usulî farklıklara zaman zaman dikkat çekse de ferşî farklılıklarda olduğu gibi bir sistematik takip etmemektedir. O'nun, tefsir kitabında manayı ilgilendirmeyen bazı usulî farklılıklara değinmemesi eksiklik olarak değerlendirilemez. [323] İbn Atiyye kıraatleri, malum veya meçhul sigalarla aktarmaktadır. O, malum sigayla aktarırken genellikle kıraat naklinde bulunduğu şahıs/şahısların ismini de açıkça zikretmekte, meçhul sigayla aktardıklarında kişi ismi zikretmemektedir. Müfessirimiz, tefsirinde malum sigayla aktarmaya daha fazla önem vermektedir. Bu bölümde İbn Atiyye'nin, kıraat naklinde bulunurken şahıs veya şehir ahalisinin ismini açıkça zikrederek nakilde bulunma metodunu incelemeye çalışacağız.

2.3.2. Kaynağın Açıkça Zikredilmesi

İbn Atiyye'nin eserini incelediğimiz zaman, güçlü bir kıraat eğitimi aldığının izlerine rastlamak mümkündür. O'nun, almış olduğu kıraat eğitiminin, tefsirinin kaynakları üzerinde etki bıraktığını müşahede etmekteyiz. Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Atiyye'nin kıraat silsilesinden bir tanesi Dânî'dir. O'nun bütün eserlerini, Dânî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Hüseyn Yahya b. İbrahim b. Ebî Zeyd el-Mürsî (ö.496/1103) kanalıyla okuduğunu yine bize İbn Atiyye aktarmaktadır. [324] Bu zat Dânî'nin

[323] Faysal b. Cemil b. Hasan Ğazavî, **Menhecü'l-İmam İbn Atiyyetü'l-Endelûsî fi Ardi'l-Kırâat ve Eseri Zâlike fi Tefsirîh,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kurâ Külliyetü'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke 2002, s.42.
[324] İbn Atiyye, **Fihris,** s.111.

öğrencisi [325] olmakla beraber Mekkî'den de ders almıştır. [326] İbn Atiyye, ileride göreceğimiz gibi Mekkî b. Ebî Tâlib'in eserlerinden yaralanmıştır. Mekkî'nin eserleriyle de bu zatın kanalıyla yararlandığını söyleyebiliriz.

Müellifimiz, Ebû Ali el-Fârisî'nin, *el-Hücce, el-İğfal* ve *el-izah* adlı eserlerini hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdülazîz et-Tağlibî (508/1115) kanalıyla okumuştur. [327] O, Ebû'l-Abbas el-Mehdevî'nin *Kitabü't-Tahsil* ve *Kitabü'l-Hidâye fi'l-Kırâati's-Seb'* adlı eserlerini de hocası Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Kürz el-Ensarî (504/1117) kanalıyla okumuştur. [328] Müfessirimizin, kıraatin önemli âlimlerinden doğrudan veya birinci dereceden öğrencilerinden almış olduğu kıraat eğitimi, tefsirinin kıraat kaynaklarını ve kıraatleri nakletme metodu üzerinde etki bırakmıştır.

İbn Atiyye, farklı zamanlarda, farklı hocalarından birçok ilim elde ettiği gibi ilmî serüveninde kıraatin önemli bir yer tuttuğunu *Fihris* adlı eserinde verdiği bilgilerden yola çıkarak tespit etmekteyiz. İlmi silsilede Dânî, Mekkî, Fârisî ve Mehdevî gibi kıraatte ekol haline gelmiş âlimlerin kanalından beslendiğini görmek mümkündür. Çalışmamızın birinci bölümünde tefsirinin kaynaklarını tespit ederek birçok isme yer vermiştik. Bu da İbn Atiyye'nin ilmî silsileye, verdiği bilgileri bir kaynağa dayandırmada ne denli hassas davrandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Atiyye, tefsirine almış olduğu kıraatlerden ister mütevâtir olsun, isterse şâz-müdrec kıraatlerden olsun, kıraat isnat ettiği kişileri açıkça zikretmeyi ihmal etmemektedir. Mütevâtir dediğimiz kıraat-ı seb'a imamlarının, şâz kıraat imamlarının veya sahâbe ve tabiin kıraatini zikrederken, kıraatlerini onların isimleriyle beraber zikretmektedir. Bunların yanında kendisinden önce gelmiş bazı kıraat musanniflerinin eserlerinden de doğrudan kıraat zikretmektedir. Mevzu bahis kaynaktaki kıraatin kime ait olduğunu bulmak okuyucunun tercihine bırakılmaktadır.

[325] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.1, s.33; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.60.
[326] İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.2, s..318
[327] İbn Atiyye, **Fihris,** s.114.
[328] İbn Atiyye, **Fihris,** s.118.

2.3.2.1. Sahâbeye Nispet

Kur'ân'ın, yedi harf ile okunmasına ruhsat verilmesi veya bazı sahâbîlerin hususî mushaflarına tefsir kabilinden birtakım kelimeleri not etmeleri, zamanla bunların farklı kıraatler olarak algılanmasına sebep olduğu, bu sahâbîlerin tefsir kabilindeki söz konusu notları, Müslümanlar arasında kıraatler hususunda ihtilafa sebebiyet verdiği söylenmektedir.[329] Bunun gibi sebeplerin yanı sıra, İslam fetihleriyle beraber sınırlarının genişlemesi ümmet arasındaki kıraat ihtilaflarını daha da artmıştır. Hz. Osman yaptığı istişareler sonucunda, Hz. Ebubekir döneminde cemedilen mushafı istinsah kararı almıştır.[330] Hz. Osman, istinsah işlemi gerçekleştikten sonra elinde Kur'ân'dan bir parça veya mushaf bulunanların bu notları yakmalarını[331] veya imha etmelerini emir buyurmuştur.[332]

Kaynaklarda Kur'ân'ın istinsahı için bir komisyon kurulduğu ve bu komisyonda Zeyd b. Sabit, Said b. As, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. el-Haris b Hişam'ın olduğu bildirilmektedir. Hz. Osman'ın komisyonda bulunanlara, ihtilafa düştükleri zaman Kureyş lehçesini esas almalarını emrettiği bildirilmektedir.[333]

Mushafın nüshalarının çoğaltılması için kurulan komisyondan dolayı İbn Mes'ud'un, Hz. Osman ve Zeyd b. Sabit'e karşı muhalif bir tavır takındığına dair bazı rivayetler mevcut olmakla beraber[334] İbn Mes'ud'un takındığı tavrın, ashâbın ileri gelenleri tarafından hoş karşılanmadığı ve sonradan kendisinin de bundan pişmanlık duyup bu tavrından vazgeçtiği rivayet edilmektedir.[335]

---

[329] Hacı Önen, "Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'ân'ın İstinsahının Kıraatla İlişkisi" **The Journal of Academic Social Science Studies,** 2017, Sayı: 64, s.170.

[330] Mekkî, **İbâne,** s.48.

[331] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.63.

[332] Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** Dârû'l-Beşairi'l-İslâmîyye, Beyrut 2002, c.1, s.195-196 (Kur'ân'ın Hz. Osman döneminde çoğaltılma işlemiyle ilgili geniş malumat için bkz. Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.60-66.)

[333] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 66 Fedâilü'l-Kur'ân 3 (c.6, s.182-183.)

[334] Abdullah b. Mes'ud'un kırgınlığını bildiren rivayetlerin detayı için bkz. (Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** Dârû'l-Beşairi'l-İslâmîyye, Beyrut 2002, c.1, s.179-192.)

[335] İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.1, s.193; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2006, c.1, s.116.

Hz. Osman'ın yapmış olduğu bu istinsah olayı ümmet tarafından kabul görmüştür. Hz. Osman'ın yapmış olduğu söz konusu çalışma, ahrufü's-seb'aya muhalif olmamıştır. Günümüzde okunmakta olan sahih kıraatler çoğaltılan bu mushaf çerçevesinde teşekkül etmiştir. Hz. Osman mushafının hattına uyan kıraatler kabul görmüştür. Şehirlere gönderilen bu mushaf hattına uymayan kıraatler sahih kabul edilmemiştir. Nitekim sahâbe, tabiin ve ümmetin üzerinde ittifak etmiş olduğu mushaf hattına uygun olmayan bir kıraatin sahihliği mevzu bahis olamaz.[336]

Taberî, konuyla ilgili şunları söylemektedir: Hz. Osman, Kur'ân'ı bir araya toplayıp yedi harften sadece birini tercih etmiş ve diğer nüshaları imha ettirmiştir. O, resm-i mushafa muhalif olan mushafların yakılmasına karar vermiştir. Ümmet de Hz. Osman'ın bu davranışına güvenmiş ve onun yaptıklarını doğru ve isabetli bulmuştur. Müslümanlar, Hz. Osman'ın, terkedilmesini istediği geriye kalan altı harfe dayalı kıraatler ile Kur'ân'ı okumamıştır. Bugün artık terk edilen altı harfin herhangi birini okumaya imkân yoktur. Zira bunlar ortadan kalkmıştır. Tek harf üzere okuyan Müslümanlar, diğer kıraatlerin varlığını da inkâr etmemişlerdir.[337]

Aynı şekilde Taberî, Resulûllah (a.s)'ın Müslümanlara okuduğu ve kıraatini emrettiği altı harfi terk etmek, onlar için caiz olur mu sorusunu? şöyle yanıtlar: Hz. Peygamberin (a.s.) onlara bunu emretmesi, bir icap ve farz ifade eden emir değildir. Bu ibaha ve ruhsat ifade eden bir emirdir. Müslümanlar, ahrufü's-seb'ayı zayi etmemiştir. Ancak Müslümanlara farz olan, ahrufü's-seb'adan hangisiyle olursa olsun Kur'ân'ı muhafaza etmektir. Müslümanlar kıraat hususunda muhayyer bırakılmışlardır. [338] Taberî, başka bir yerde; "Müslümanlar, ahrufü's-seb'adan hangisiyle okurlarsa okusunlar, Kur'ân muhafaza olur." demektedir.[339]

Mekkî, bu konuya; "Çoğaltılan mushaf, ahrufü's-seb'adan bir harf üzere yazılmış olsa da Kur'ân hattı, o dönemde nokta ve harekesiz olduğu için ahrufü's-

[336] Mekkî, **İbâne,** s.32.
[337] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.64-64; Önen, "Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'ân'ın İstinsahı…", s.172.
[338] Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s.23.
[339] Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, c.1, s.58.

seb'ayı içine almıştır. Burada aranan şart okuyacak kişinin okuduğu kıraati bir rivayete dayandırıp o hatta göre okumasıdır." şeklinde yaklaşmaktadır.[340]

Konuyu tefsirlerde isimlerine sık sık atıfta bulunan İbn Mes'ud (r.a.) ve Übey b. Ka'b (r.a.) mushafları üzerinden vuzuha kavuşturmak istiyoruz. Abdullah b. Mes'ud, Resulûllah (a.s.)'tan yetmiş kadar sureyi aldığını ifade etmiştir.[341] Bu ifadesinden yola çıkarak, onun mushafının Resulûllah (a.s.)'tan sonra teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Zeyd b. Sabit, Peygamber efendimizin vefat edeceği yılın iki arzında da bulunmuş olup İslam halifesi Hz. Osman tarafından komisyonun başına getirilmiştir.[342] İstinsah işi tamamlandıktan sonra geçerli referans, bu komisyonun eliyle çoğaltılan mushaflar olmuştur. Son arzda bazı ayetler nesh edilmiş[343] geçerli okuyuşlar son arza uyanlardır. Dolayısıyla İbn Mes'ud'un bazı kıraatleri son arza uygun düşmemiştir.[344]

İbn Mes'ud'un, başlarda kendi kıraatinde biraz direttiği söylense de daha sonra, ilk dönemki kıraatinden vazgeçtiği, kıraatini ümmetin icmâ ettiği kıraate göre düzelttiği rivayet edilmektedir.[345] Nitekim, günümüzde kıraati mütevâtir kabul edilen Âsım, Kisaî, Hamza ve Halef'in kıraat kaynaklarından birisi de İbn Mes'ud'tur.[346]

Übey b. Ka'b (r.a.)'in mushafına gelecek olursak, Übey b. Ka'b'in Medine'de Hz. Osman'ın resmi nüshasının oluşturulması ameliyesinde önemli bir paya sahip olduğunu görmekteyiz.[347] Ubey b. Ka'b mushafının, Hz. Osman tarafından imha edilen mushaflardan biri olduğu ifade edilmektedir.[348] Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ud

[340] Mekkî, **İbâne,** s.34.
[341] İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.1, s.183; Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed et-Tâsan, **el-Mesâhifü'l-Mensûbe li's-Sahâbe ve'r-Red ale'ş-Şübühâti'l-Mesâre Havlehâ Arz ve Dirâse,** Darü't-Tedmuriyye, Riyad 2012, s.396.
[342] Tâsan, **Mesâhif,** s.359.
[343] İbn Teymiyye, **Mukaddime,** c.13, s.395.
[344] Tâsan, **Mesâhif,** s.386.
[345] Tâsan, **Mesâhif,** s.359.
[346] Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Mekkî Ebî Tâlib, **et-Tebsıra fi'l-Kırâat,** ed-Darü's-Selefiyye, Bombay 1982, s.218-244.
[347] İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.1, s.214.
[348] İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.1, s.113.

mushafı için geçerli olan imha edilme durumu, Übey b. Ka'b mushafı için de geçerlidir.[349]

Abdullah b. Mes'ud ve diğer bazı sahâbîler, Hz. Peygamber'den duydukları tefsir mahiyetindeki açıklamaları kendi özel nüshalarına kaydettikleri bilinen bir husustur. Bu tür ilâveler, Hz. Peygamber'den duyulan tefsir niteliğindeki ifadelerdir. Ayetlerin manasının anlaşılması maksadıyla kaydedilen bu açıklamalar, bunun ötesinde başka maksat taşımamaktadır. Ignaz Goldziher, "Bu ilâvelerin açıklayıcı bir özelliğe mi sahip olduğu, yoksa asıl metni tashih edici bir fonksiyonu mu yerine getirdiği konusunun pek açık olmadığını" iddia ederek, şüphe uyandırmaya çalışmıştır. Halbuki bazı özel nüshalardaki bu ilâvelerin metni değiştirici nitelikte olmadığı, metni açıklayıcı mahiyette olduğu bilinen bir husustur.[350]

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Hz. Osman'ın yapmış olduğu bu faaliyet ümmet tarafından benimsenmiş olup, hiçbir şüpheye yer bırakılmamıştır. Bazı oryantalistlerin bu konuda yanlış algı oluşturmaları, birtakım insanları şüpheye düşürmekten ileri bir boyuta gidememiştir.

Müfessirlerin, sahâbe mushafından bazı referanslar vermeleri, tıpkı şâz kıraatlerde olduğu gibi çoğu manayı pekiştirmeye yöneliktir. Yoksa söz konusu kıraatlerin tamamının sahih oluşundan dolayı değildir. Bununla beraber bütün sahih kıraatler, (resm-i Osmani'ye dayanma şartıyla) sahâbe üzerinden bizlere ulaşmıştır.

Tefsir eserlerini incelediğimizde sahâbeden şâz kıraat naklinin üç şekilde yapıldığını görmekteyiz. Bu nakilleri şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

Birincisi; herhangi bir isnad zikretmeden "Hz. Ebû Bekr (r.a.) veya Hz. Ömer (r.a.)'in kıraatinde bu şekilde geçmektedir" gibi bir ifade kullanarak, kıraati doğrudan sahâbenin kendisine dayandırarak nakilde bulunmaktır.

İkincisi; şâz kıraatin isnadıyla beraber zikredilerek aktarılmasıdır. Bu kıraatte her ne kadar isnad olsa da söz konusu kıraat, sıhhat için olması gereken diğer şartları

[349] Alpaslan Sarı, M. Kemal Atik, "Ubey b. Ka'b Mushafı- I (1-22. Sureler)", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, Sayı:13, s,162.
[350] Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", **DİA,** c.1, s.116.

taşımadığı için sahih kabul edilmemektedir. Bu şekilde nakledilen şâz kıraatler tefsirlerde çok az geçmektedir.

Üçüncüsü; müfessir, birinci şıkta olduğu gibi herhangi bir isnad zikretmez. Ancak kıraat nakledeceği sahâbenin ismini mushafıyla beraber vermektedir.[351]

Birçok Müfessir Abdullah b. Mes'ud veya Übey b. Ka'b mushafı ibaresine yer vererek kıraat nakletmektedir. İlk dönem müfessir veya dilcilerinden İsmail b. İshak el-Cehdamî (ö. 282/896) *Ahkâmû'l-Kur'ân*, Taberî (ö. 311/924) *Câmiu'l-Beyân*, Nehhas (ö. 338/950) *Me'âni'l-Kur'ân*, Cessâs (ö. 370/981) *Ahkâmû'l-Kur'ân*, *Ebû Hâtim Râzî (ö. 277/890) Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim* ve İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1009) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim* adlı eserlerinin farklı yerlerinde bu sahâbîlerin mushaflarının ismini vererek nakilde bulunmaktadır. Sonraki dönem müfessirleri de sahâbe mushaflarının ismini vererek kıraat naklinde bulunmaktadır. Bunların başında İbn Atiyye gelmektedir. İbn Atiyye Abdullah b. Mes'ud mushafından 158, Übey b. Ka'b mushafından da 87 yerde kıraat rivayetine yer vermektedir. İbn Atiyye'den sonra gelen Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Hayyân (ö. 745/1345) *Bahrü'l-Muhît*, İbn Adil (ö. 8801476) *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitab*, Alusî (ö. 1270/1854) *Ruhü'l-Me'âni*, adlı tefsirlerinden sahâbe mushaflarını referans göstererek kıraat nakli yapmaktadırlar.[352]

Müfessirimiz, bizim tespit ettiğimiz kadarıyla sahâbe içerisinde Abdullah b. Mes'ud (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.), Ömer b. el-Hattab (r.a.), Ebubekir es-Sıddık (r.a.) gibi sahâbeden nakilde bulunmaktadır. Bu sahâbenin içerisinde, kıraati doğrudan sahâbînin ismiyle naklettiği gibi "falancanın mushafında bu kıraat şu şekilde zikredilmiştir." şeklinde bir nakil de söz konusudur.

İbn Atiyye, Neml suresinde geçen "**عفريت**"[353] kelimesinde Hz. Ebubekir'e dayandırdığı bir kıraatte öncelikle mütevâtir veya sahih diyebileceğimiz kıraat vecihleri için cumhurun "**قال عفريت**" şeklinde açık "**ت**" ile Ebû Recâ (ö. 105/724) ve İsa

[351] Tâsan, **Mesâhif,** s.407-408.
[352] Tâsan, **Mesâhif,** s.408-412.
[353] Neml 27/39. "قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ اَنَا اٰتِيكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَاِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ اَمِينٌ" [Cinlerden bir ifrit, "Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim" dedi.]

es-Sekafî (ö. 149/767)'nin[354] "**قال عفرية**" şeklinde kapalı "**ت**" ile okuduğunu söz konusu kıraatin Hz. Ebubekir'den de rivayet edildiğini, bir grubun da "**قال عفر**" şeklinde "**ت**"siz okuduğunu" ifade etmektedir. İbn Atiyye, bu kelimenin bütün okuyuş şekillerinin dil açısından güçlü olduğunu, mana olarak, dev şeytanlar anlamına geldiğini ifade etmektedir.[355]

Müfessirimiz, Bakara suresinde geçen "**نُنْسِهَا**"[356] kelimesinin kıraatiyle ilgili hem sahih hem de şâz birçok kıraat zikretmektedir. Bu kıraatlerin sahihini kıraat imamlarından Nafi, Hamza, Kisaî, İbn Amir'in "**نُنْسِهَا**" şeklinde birinci "**ن**"un zammesi, ikinci "**ن**"un sükûnu ve hemze eklemeden[357] okuduklarını, bu şekilde okununca mananın, "nakledilen bir şeyin unutulması" anlamına geldiğini ifade etmektedir. İbn Atiyye, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)'ın "**تنسها**" şeklinde muhatap sigasıyla okuduğunu, Dahhâk b. Müzahîm (ö. 105/723) ve Ebû Recâ'nın "**ننسّها**" şeklinde birinci "**ن**"un zammesi, ikinci "**ن**"un fethası, "**س**"in kesre ve şeddesi ile okuduğunu, bu şekilde okununca mana yönünden "unutturma" anlamına geldiğini bildirmektedir.[358] İbn Atiyye, bir başka kıraate göre Ömer b. el-Hattab, İbn Abbas, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Mücâhid, Ubeyd, Ömeyr, kıraat imamlarından İbn Kesîr ve İbn Amir'in "**ننسأها**"[359] şeklinde birinci "**ن**"u fethalı ikincisini sakin, "**س**" hafi fethalı ve ardında bir hemze ile okuduklarını ifade etmektedir. Bu şekilde okunan bir kıraatin "erteleme" anlamı ifade ettiğini belirtmektedir.[360] Görüldüğü üzere İbn Atiyye hem şâz hem de bazı mütevâtir kıraatleri sahâbe ve tabiine dayandırarak nakletmektedir.

İbn Atiyye, bu kelimenin kıraatiyle ilgili iki vücûh daha bildirmektedir. Konunun uzamaması için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.[361] İbn Atiyye, bu ayetin kıraat

---

[354] Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî, **el-Muhteseb fi Teybini Vücuh Şevâzzi'l-Kırâat ve'l-İzâhi anha,** Vüzaretü'l-Evkâf**,** Kahire 1999, c.2, s.141.
[355] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.260.
[356] Bakara 2/106. "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?]
[357] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.220.
[358] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.260.
[359] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.220.
[360] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.192.
[361] Söz konusu kelimenin Şâz kıraat tahlili için bkz. (İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.103-104.)

tahliliyle ilgili bütün vücûh ve ihtimalleri zikrettikten sonra, "bu kıraatlerin ya tamamı tehir etme anlamına gelen "**النسء**" ya da unutma anlamına gelen "**النسيان**" kökündendir." demek suretiyle bu kıraatin anlama yaptığı katkıya değinmektedir.[362]

Müfessirimiz, tefsir ve kıraat konusunda İbn Abbas'tan birçok yerde rivayette bulunmaktadır. Hud suresinde geçen "**فلا تسألن**"[363] kelimesinin hem şâz hem de sahih kıraat tahlilini yapmaktadır. O, İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735)'nin bu kelimeyi " **فلا تسلني**"[364] şeklinde "**ن**"u tahfif, "**ل**"ı sükûn ile "**ي**" ekleyerek okuduğunu, bir fırkanın "**ن**"u tahfif "**ي**"siz, "hemze" ekleyerek "**فلا تسألن**" şeklinde okuduklarını söylemektedir. Aynı şekilde, Ebû Cafer ve Şeybe'nin "**ن**"u kesreli ve şeddeli olarak, "**ي**" ve "hemze" ile beraber "**فلا تسألنّي**" şeklinde okuduklarını, Nafi'nin (şedde ile), ancak "**ي**" olmadan "**فلا تسألنّ**" şeklinde okuduğunu, İbn Kesîr ve İbn Amir'in "**ن**"u fethalı, şeddeli " **فلا تسألنّ**" şeklinde okuduklarını, bunun da İbn Abbas kıraati olduğunu söylemektedir.[365] İbn Atiyye, tahlilin devamında, Ebû Amr, Âsım, Hamza, ve Kisaî'nin "**ن**"u tahfif, "**ل**"ı da sakin olarak "**فلا تسألن**" şeklinde okuduklarını, Ebû Amr'in vasl halinde "**ي**" harfi ile okuduğunu, Âsım ve Hamza'nın hem vasl hem de vakf halinde "**ي**" siz[366] okuduklarını kaydetmektedir.[367]

Sahâbe mushafları konusuna dönecek olursak; yaptığımız araştırmaya göre İbn Atiyye, İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b, Hafsa, Aişe, Enes b. Mâlik ve Sâlim Mevla Ebî Huzeyfe (r.anhüm)'ün mushaflarının ismini vererek kıraat naklinde bulunmaktadır. O, İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b'dan diğerlerine oranla daha çok nakilde bulunmaktadır. Konuyu çok uzatmamak adına, onun kıraat naklinde bulunduğu mushaf sahiplerinin birkaçından birer örnek vermekle iktifa edeceğiz.

---

[362] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.193.

[363] Hud 11/46. "قَالَ يَا نُوحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنِّى اَعِظُكَ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" [Allah, "Ey Nuh! O, asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi.]

[364] Bu kelimede geçen şâz kıraatlerin tahlili için bkz. (İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.103-104.

[365] Söz konusu kelimenin sahih kıraat tahlili için bkz. (İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.289.)

[366] Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulğaffar Fârisî, **el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Sab'a,** Dârû'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut 1993, c.4, s.345.

[367] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.177.

Müfessirimiz, Bakara suresinde geçen "**وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**"[368] ifadesinde geçen "**يَطْهُرْنَ**" fiilinin farklı kıraat vecihlerine yer vermektedir. Bu fiili sahih kıraat sahiplerinden Nafi', Ebû Amr, İbn Amir, Âsım (Hafs rivayeti) "**ط**" harfini sakin, "**ه**" harfini zammeli okumaktadır. Hamza, Kisaî ve Âsım (Şu'be rivayeti) "**ط**" ve "**ه**" harflerini şeddeli ve fethalı bir şekilde okumaktadır. Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud mushaflarında bu kelimeye "**ت**" eklenerek "**يتطهرن**" şeklinde okunmaktadır. Enes b. Mâlik, mushafında bu ayet şöyle geçmektedir; " **ولا تقربوا النساء في محيضهن، واعتزلوهن حتى يتطهرن**" / "*kadınlara hayız zamanlarında yaklaşmayın, kendilerini temizleyinceye kadar onlardan uzak durun.*"[369] Görüldüğü üzere Enes b. Mâlik, ayette sahih kıraat içinde yer almayan kıraat vechiyle okumuştur. Enes b. Mâlik'in eklemiş olduğu kelimeler, tefsir kabilinden olduğu değerlendirilebilir. Bu eklemeler resm-i mushafa uymadığından şâz kabul edilmektedir.

Yaptığımız araştırmada Enes b. Mâlik mushafından aktardığımız bu kıraati, İbn Atiyye'den önce herhangi bir müfessirin tefsirinde ele aldığını tespit edemedik. İbn Atiyye'den yarım asır sonra vefat eden İbnü'l-Feres (597/1201)'in de bu kıraati eserine aldığını tespit ettik.[370] İbn Atiyye'nin tefsirinden birçok nakilde bulunan Kurtubî[371] ve Ebû Hayyân[372] da aynı şekilde bu kıraati eserlerine almışlardır. Tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân eserleri içerisinde, Nehhas,[373] İbn Cinnî,[374] ve Bâkıllânî[375] gibi âlimlerin, Enes b. Mâlik'in mushafından söz ettiklerini görmekteyiz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Atiyye, müfessirler içerisinde İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b mushaflarının ismini vererek kıraat nakledenler içerisinde yer almaktadır. Mevzu bahis sahâbeden kıraat imamları üzerinden nakledilen kıraatler sahih kıraatler

---

[368] Bakara 2/222. " وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" [Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever."]

[369] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.

[370] Ebû Muhammed Abdü'l-Mün'im b. Abdürrahim İbnü'l-Feres el-Endelûsî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** Dârû İbn Hazm, Beyrut 2006, c.1, s.290.

[371] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.3, s.88.

[372] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.2, s.424.

[373] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhas, **İ'rabü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.2, s.195.

[374] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.113.

[375] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkıllânî, **el-İntisâr li'l-Kur'ân,** Dârû İbn Hazm, Beyrut 2001, c.1, s.277.

içerisinde yer aldığı için, sahih kıraatler konumuzun dışında kalmaktadır. Nitekim bu sahâbîlerden, kıraat rivayet eden imamların kıraati, sahih kıraatlerde aranan şartları taşıdıkları için mütevâtir veya meşhur kabul edilmektedir. Sahih kıraat nakledilirken kıraat imamlarının isimleri verilerek nakledilmektedir. İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b'dan nakledilen kıraatler eğer "mushaf" ibaresiyle "**في مصحف ابن مسعود**" ve "**في مصحف أبي بن كعب**" şeklinde nakledilmişse bu kıraatin resm-i mushafta olmayan kıraat olduğu anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ya şâz ya da müdrec kıraat olarak kabul edilmektedir.

İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b ve Hafsa validemizin kıraatlerini bir arada sunacağımız bir örnek verecek olursak; A'raf suresinde "**وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ**" cümlesinde geçen "**سَكَتَ**"[376] filinin kıraatini İbn Mes'ud, "**ولما صبر عن موسى الغضب**" şeklinde okumaktadır. Aynı kıraati Übey b. Ka'b "**ولما اشتق عن موسى الغضب**" şeklinde okumaktadır. [377] Sem'ânî (ö. 489/1096), İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b'ın bu ayeti "**وَلما سير عَن مُوسَى الْغَضَب**" şeklinde okuduklarını bildirmektedir. Sem'ânî bu kıraatin Hafsa (r.a)'nın mushafında "**وَإِنَّمَا أسكت عَن مُوسَى الْغَضَب**" şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[378] İbn Atiyye, söz konusu kıraatin Hafsa mushafında "**ولما سكت**" şeklinde geçtiğini ifade etmektedir. [379] Kanaatimizce Sem'ânî'nin Hafsa kıraatiyle ilgili görüşü daha muteberdir. İbn Atiyye tefsirinde basım veya tahkik esnasında hemze eksik yazılmış olabilir. Nitekim Hafsa mushafında resm-i Osmaniye aykırı olmayan bir kıraati zikretmenin bir anlamı yoktur. Bu kıraat sahih kıraatte zaten "**سَكَتَ**" şeklinde geçmektedir. İbn Atiyye'den sonra gelen Ebû Hayyân da söz konusu kıraatin Hafsa mushafında "**أسكت**" şeklinde "hemze"li olduğunu ifade etmektedir.[380]Bu kıraat İbn Atiyye ve Ebû Hayyân'ın eserlerinde "**ولما**" ile geçmektedir. Sem'ânî'de "**وَإِنَّمَا**" şeklindedir. Saydığımız bu kıraatlerin tamamı resm-i mushafa aykırı olduğu için şâz

[376] A'raf 7/154. "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ اَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ للذين هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ" [Mûsâ'nın öfkesi dinince (attığı) levhaları aldı. Onların yazısında Rableri için korku duyanlara bir hidayet ve bir rahmet vardı.]

[377] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.177.

[378] Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, **Tefsîrü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Vatan, Riyad 1997, c.2, s.219.

[379] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.177.

[380] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.5, s.186.

kabul edilmektedir. Sem'anî, bu kıraatlerin tamamının, aynı manada olup, "Musa (a.s.)'nın kızgınlık hali durgunluğa erişince," anlamında olduğunu ifade etmektedir.[381]

Bu başlık altında vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn Atiyye tefsirini, diğer tefsirlerden farklı kılan önemli unsurlardan birisi de sahâbeden aktarmış olduğu kıraat farklılıklarıdır. O'nun, bu kıraatleri zikretmesindeki amacı, hepsinin sahih olduğunu ispatlamak değildir. Vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşıldığı üzere İbn Atiyye, söz konusu kıraatlerden, ayetlerin anlaşılmasına katkı sunması hususunda yararlandığını göstermeye çalıştık.

2.3.2.2. Tabiine Nispet

Tabiilerin, kıraat ilminin gelişmesinde etkileri olduğu gibi sahih ve şâz kıraatlerin günümüze ulaşmasında büyük katkıları bulunmuştur. Tabiin içinde kıraati doğrudan sahâbeden alıp sonraki dönemde kıraati yaygınlaşınca, kıraat imamı vasfını alanlar olmuştur. Kimisi de sahâbe ve kıraat imamları arasında köprü vazifesi görmüştür. Tabiîler içerisinde, kıraatleri günümüze gelenler içerisinde şu isimlerin ön plana çıktığını görmekteyiz;

Medine'de kıraat alanında ilk sıralarda sahâbeden Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit gelmektedir. Medine'de kıraat alanında meşhur olan İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ayyaş (ö. 70/90), Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit'in yanı sıra Hz. Ömer'den de dersler almışlardır. Medine'de birçok tabiin, sahâbe olan İbn Ayyaş'tan ders almıştır. Bunların başında aşere imamlarından Ebû Ca'fer (ö. 130/748), Yezid b. Ruman (ö. 130/748), Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748), Müslim b. Cündeb el-Medenî (ö. 106/724), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735) gelmektedir. Meşhur kıraat imamı Nafi (ö. 169/785) de kıraatini bu tabiilerden almıştır.

Mekke'de de durum aynıdır. Abdullah b. es-Sâib b. Ebi's-Sâib el-Mahzûmî (ö. 70/690) sahâbeden olup, Übey b. Ka'b ve Ömer b. el-Hattab'dan kıraat almıştır. Mekke kıraat imamı olan Abdullah b. Kesir (ö. 120/738) de Abdullah b. es-Sâib'den ders almıştır. Aynı şekilde Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 103/721) de Abdullah b. Saib'den ders almıştır. O'ndan da Mekke'nin diğer kıraat imamı olup kıraati şâz kabul

[381] Sem'ânî, **Tefsîrü'l-Kur'ân,** c.2, s.219.

edilen İbn Muhaysin (ö. 123/741) ve Humeyd b. Kays el-A'rec (ö. 130/748) ders almıştır.[382] Mekke İmamı İbn Kesîr'in, Abdullah b. Saib'den biraz ders aldığı, asıl dersini Mücâhid'ten aldığı bildirilmektedir.[383]

Şam'da sahâbeden, Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Muğire b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî (ö. 91/710) kıraat dersleri vermiştir. Tabiinden ve aynı zamanda kıraat imamı olan Abdullah b. Amir el-Yahsubî (ö. 118/736) onlardan ders almıştır.[384]

Basra'da; Hittân b. Abdullah er-Rakkaşî (80/700), Ali b. Ebî Tâlib, Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654) ve Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/663)'den ders almıştır. Hasan b. Ebi'l-Hasen el-Basrî (ö. 110/729) de Hittân'dan ders almıştır. Basra kıraat imamlarından Ebû Amr, Hasan el-Basri'den ders almıştır.[385]

Basra'da saydıklarımızın yanında şu kıraat hocaları da bulunmaktadır: Amir b. Abdullah b. Abdi Kays (ö. 61/680),)[386] Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Ebû Aliye er-Riyahî (90/709), Nasr b. Âsım el-Leysî (90/709), Yahya b. Ya'mer (90/709), Cabir b. Zeyd (ö. 93/712), Ebû Recâ İmran b. Temîm el-Utâridî (105/724), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/736.[387]

Kûfe'de Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mes'ud ders vermiştir. Onlardan da tabiinden olan Ebû Abdirrahman Abdullah b. Habîb es-Sülemî (ö. 73/692) ders almıştır. [388] Bu zatın Zeyd b. Sabit'ten de uzun zaman kıraat dersleri aldığı rivayet edilmektedir.[389] Aynı şekilde bu zatın Hz. Ömer ve Osman'dan da ders aldığı rivayet edilmektedir. Yahya b. Vessab (ö. 103/722), Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele (ö. 127/745) ve Ata b. es-Saib (ö. 136/753)'in de ondan ders aldığı bildirilmektedir.[390]

---

[382] Muhammed Muhtar Veled Ebbah, **Târîhu'l-Kırâat fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib,** Menşurât Munezzemeti'l-İslâmîyye, Salé 2001, s.12-13.

[383] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tabakâtü'l-Kurrâ,** Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bûhus ve'd-Dirâsati'l-İslâmîyye, Yrs. 1997, c.1, s.24.

[384] Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.25; Veled Ebbah, **Târihu'l-Kırâat,** s.13.

[385] Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, **el-Vafî bi'l-Vefiyyât,** Dârû İhyai Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, c.13, s.61; Zehebî, **Tabakâtü'l-Kurrâ,** c.1, s.27; Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.25.

[386] Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed es-Sehâvî, **Cemalü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ,** (thk. Ali Hüseyin Bevvâb), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987, c.2, s.427-428.

[387] Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** c.1, s.31.

[388] Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.24-25.

[389] Muhsin Demirci, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1994, c.10, s.87.

[390] Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.27.

Bunların yanında Kûfe'de Süleyman b. A'meş (ö. 148/766), Hamza b. Habib ez-Zeyyat (ö. 156/773) ve Kisaî (ö. 189/805) de kıraat alanında meşhur olmuştur.[391]

Yukarıda kıraat alanında isimlerini zikrettiğimiz tabiiler ön plana çıkanlardır. Elbetteki kıraat alanında meşhur olanlar sadece bunlar değildir. Hepsini zikretmemiz çalışmamızın hacmini fazlasıyla aşacaktır.[392]

İbn Atiyye tefsirinde, tabiinden birçok isim vererek kıraat nakli yapmaktadır. O'nun nakilde bulunduğu tabiilerin kıraatleri sahih olduğu gibi onlardan şâz birçok kıraatte nakletmiştir. Müfessirimiz, tespit edebildiğimiz kadarıyla şu isimlerden nakilde bulunmuştur: Alkame b. Kays el-Kûfî (ö. 62/682), Abdullah b. Ayyaş (ö. 70/690), Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), Ubeyd b. Ömeyr (ö. 74/694), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî el-Kûfî (ö. 75/694), Zirr b. Hubeyş el-Kûfî (ö. 82/701), Nasr b. Âsım (ö. 89/708), Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 89/708), Ebû'l-Âliye er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709), Said b. Museyyeb (ö. 94/713), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr el-Esedî (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) Ata b. Yesâr (ö. 103/721), Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721), İkrime Mevla İbn Abbas (ö. 105/723), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Talha b. Musarrif (ö. 112/731), Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735), Abdullah b. Ebî Müleyke (ö. 117/736), İbn Muhaysin (ö. 123/741), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765).

İbn Atiyye, yapmış olduğumuz tarama sonucu yukarıda isimlerini zikrettiğimiz zatlardan tefsirinin birçok yerinde kıraat naklinde bulunmaktadır. O, vermiş olduğu nakilleri senedleriyle birlikte vermemektedir. İbn Atiyye, yapmış olduğu nakilleri, bazen kıraati almış olduğu sahâbe ismiyle beraber verirken bazen de söz konusu tabiilerin bilinen isim veya künyeleriyle nakil yapmaktadır.

[391] Sehâvî, **Cemalü'l-Kurrâ**, c.2, s.430.
[392] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. (Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.25-57; Zehebî, **Tabakâtü'l-Kurrâ,** c.1, s.27-83.)

Yukarıda isimlerini vermiş olduğumuz tabiîlerin her birisi için sadece bir örnek bile vermemiz konuyu bağlamından koparacağından, birkaçı için birer örnek vermeyi uygun bulmaktayız.

İbn Atiyye, Nur Suresinde geçen "**النور**"[393] kelimesinin kıraatini, yukarıda zikrettiğimiz sahâbeden Abdullah b. Ayyaş ve tabiinden Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye dayandırarak "**نوّر**" şeklinde ""**ن**" ve "**ر**" harflerinin fethası ve aynı şekilde "**و**" harfinin fetha ve şeddesiyle, fiil olarak okunduğunu nakletmektedir.[394] Ebû Hayyân bu kıraatin, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Ca'fer, Abdülazîz el-Mekkî, Zeyd b. Ali, Sabit b. Ebî Hafsa, Kavresî, Mesleme b. Abdi'l-Melik, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdullah b. Ayyaş kıraati olduğunu nakletmektedir.[395] Bu kıraat yedi, on ve on dört kıraat içerisinde yer almamakla beraber, tefsir mahiyetinde manaya zenginlik katmaktadır. Nitekim bu ayet nazil olduğu zaman Yahudiler Allah'la aramızda gökyüzü olduğu halde, Allah nasıl olur da yerin nuru olur dediler. Yukarıda belirttiğimiz gibi fethalı ve şeddeli okuyuşla olduğu zaman "Allah yeri ve göğü nurlandırmaktadır" anlamı taşımaktadır.[396]

İbn Atiyye, Bakara suresinde geçen "**أَأَنْذَرْتَهُمْ**"[397] kelimesinde geçen kıraat tahlili için mütevâtir ve şâz kıraatlerden farklı rivayetlerde bulunmaktadır. Ebû Amr, Nafi ve İbn Kesîr tek ve uzatılmış "hemze" ile "**آنذرتهم**"şeklinde okumaktadır. Âsım, Hamza, Kisaî ve İbn Amir iki hemzeyi de tahkik ile "**أَأَنْذَرْتَهُمْ**" şeklinde okumaktadır. İbn Abbas ve İbn Ebî İshak iki hemzeyi de okuyarak aralarına "elif" koymaktadır. Zührî ve İbn Muhaysin "**أأنذرتهم**" şeklinde birinci "elif"i hazfederek okumaktadır. Onlar, "**أَمْ**" edatının birinci elife işaret ettiğine binaen bu şekilde okumaktadırlar.[398] İbn Muhaysin,

---

[393] Nur 24/35. "اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ..." [Allah, göklerin ve yerin nurudur...]
[394] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.183.
[395] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.8, s.43; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî **Fethü'l-Kadîr,** Dârû İbn Kesir, Beyrut 1993, c.4, s.38.
[396] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.183.
[397] Bakara 2/6. "اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" [Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar.]
[398] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.87-88.

elifi hazfederek istifhamı ortadan kaldırmamaktadır. "**أَمْ**" edatı istifhama delalet ettiği için hemzeyi tahfif için kaldırmıştır.[399]

A'raf suresinde "**أدخلوا الجنة**"[400] ifadesinde geçen kıraat için farklı vücûhlar yapılmıştır. İbn Atiyye bu kelimenin sahih kıraatine mana içinde işaret etmekte, bunun yanında manayı pekiştirmek kabilinden birkaç şâz kıraati de nakletmektedir. Konuyla ilgili, Hasan (el-Basrî) ve (Abdurrahman) İbn Hürmüz'ün, "elif"in fethası, "**خ**"nın da kesresiyle "**أدخلوا**" şeklindeki okuyuşları nakledilmektedir. Bu takdirde mana, "*kendinizi cennete koyun*" veya meleklere, "*onları cennete koyun*" şeklinde olur. İkrime Mevla İbn Abbas, "**دخلوا الجنة**" şeklinde fiili mazi olarak okumaktadır. Talha b. Musarrif, İbn Vessab ve İbrahim en-Nehaî "**أدخلوا الجنة**" şeklinde edilgen yapı ile okumaktadır.[401] Görüleceği üzere İbn Atiyye, şâz sayılan birkaç kıraat yönünü tabiine dayandırarak nakledip bununla farklı mana formlarını sunmaktadır.

Beyzavî (ö. 685/1286), İbn Atiyye'nin üç farklı kıraat olarak naklettiği "**أدخلوا**" kelimesiyle ilgili iki farklı kıraati, kaynak belirtmeden meçhul sigayla "**قرئ**" / "*okunmuştur*." şeklinde nakletmektedir. Beyzavî; "*Bu kelime (rubaî emir kalıbında) "**أَدْخِلُوا**" veya (mazi sülasî kalıbında) "**دخلوا**" şeklinde okunmuştur.*" demektedir.[402]

İbn Atiyye, yukarda çerçevesini çizmiş olduğumuz bu konuda görüldüğü üzere tabiin kıraatinden örneklere yer vermek suretiyle tefsirinde yapmakta olduğu yorumları desteklemektedir. Tabiinden yoğun bir şekilde naklettiği söz konusu şâz kıraatler, onun tefsirinin farkını ortaya koymaktadır.

2.3.2.3. Kıraat İmamlarına Nispet

Bir önceki konuda zikrettiğimiz şekliyle hicri I. ve II. asırlarda İslam beldelerinde kıraat tedrisatı yaygınlık kazanmıştır. Sahâbeden kıraat dersi alan bir kısım tabiiler etrafında kıraat halkaları oluşmaya başlamış, tabiiler veya onlardan ders

---

[399] Abdü'l-Fettah el-Kadî, **el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcihuha min Lüğati'l-Arab,** Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1981, s.27.

[400] A'raf 7/49. "اَهٰٓؤُلَاۤءِ الَّذِيْنَ اَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللّٰهُ بِرَحْمَةٍۗ اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَآ اَنْتُمْ تَحْزَنُوْنَ" ["Sizin, 'Allah bunları rahmete erdirmez' diye yemin ettikleriniz şunlar mı?" (Sonra cennetliklere dönerek) "Haydi, girin cennete. Size korku yok. Siz üzülecek de değilsiniz" derler.]

[401] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.406.

[402] Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vil**, Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c.3, s.15.

alan tebeî tabiiler kıraat hususunda kendilerine başvurulan imamlar mesabesine çıkmışlardır.

Kıraat hususunda dönemlerinin ekolü sayılabilecek bazı isimlerin diğerlerinden ayrıldığını görmekteyiz. Medine'de; Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka', Şeybe b. Nisâh ve Nafi' b. Ebî Nuaym, Mekke'de; Abdullah b. Kesir, Humeyd b. Kays el-A'rec ve Muhammed b. Muhaysin, Kûfe'de; Yahya b. Vessab, Âsım b. Ebi'n-Necûd, Süleyman el-A'meş, Hamza ve Kisaî, Basra'da; Abdullah b. Ebî İshak, İsa b. Ömer, Ebû Amr b. el-Ala, Âsım b. el-Cehdarî ve Yakub el-Hadramî, Şam'da; Abdullah b. Amir, Atiyye b. Kays el-Kilabî, İsmail b. Abdullah b. Muhacir, Yahya b. el-Haris ez-Zimariy ve Şureyh b. Yezid el-Hadramî gibi isimler İslam beldelerinde kıraatleriyle ön plana çıkmıştır. Bu zikredilenlerden sonra kıraat ile ilgilenenler daha da çoğalıp beldelere yayıldılar. Bunlar içerisinde kıraati rivayet ve dirayet yönünden düzgün olanlar olduğu gibi kıraatleri hem rivayet hem de dirayet yönünden eksik hususlara sahip olanlar da olmuştur. Kıraatlerdeki bu tür eksiklileri gidermek için ümmetten bir kesim insanlar, kıraat ile ilgili yeni çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bu kişiler sağlam olmayan rivayetleri ayıklamış, bunun yanında meşhur ve şâz olan kıraatleri birbirinden ayırmışlardır. Bu konuda üç kritere uyan kıraatler sahih sayılmıştır. Bir yönüyle de olsa Arapçaya uyan, Hz. Osman'ın beldelere göndermiş olduğu mushaflardan birine ihtimal ile de olsa uyan ve sahih bir senedle rivayet edilen kıraatler sahih kabul edilip inkârı caiz görülmemiştir.[403] Bu üç şarttan birini sağlamayan kıraat, şâz veya batıl kabul edilmiştir.[404]

Hicri ikinci asrın başından itibaren, İslam şehirlerinde Müslümanların, bazı imamların kıraatini bazılarına tercih etmesiyle 'yedi kıraat' tabiri meşhur olmaya başlamıştır.[405] Böylece Mekke'de Abdullah b. Kesîr (1207737), Medine'de Nafi' (169/785), Şam'da İbn Amir (118/736), Basra'da Ebû Amr (154/770) ve Yakub

[403] Mekkî, **İbâne,** s.51; Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, **İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emânî,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz. s.5; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.124; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.9; İbnü'l-Cezerî, **Müncid,** s.18; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.366-367.
[404] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.8-9.
[405] İsmail Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraati,** İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s.245.

(205/820), Kûfe'de Hamza (188/803) ve Âsım (127/744)'ın kıraatleri meşhur olmaya başlamıştır.[406]

Hicri üçüncü asırda kıraatler ile ilgili zapt azalınca, iltibaslar da çoğalmıştır. İslam bilginleri kıraatler ile ilgili rivayetleri zapt altına almaya başlamıştır. Kıraatler ile ilgili ilk muteber sayılabilecek tasnifatı yazan Ebû Ubeyde el-Kasım b. Selam (224/828) kitabında on beş kıraate,[407] Ebû Hatim es-Sicistanî (255/868), İsmail b. İshak el-Mâlikî (ö. 282/896) de aynı şekilde yedi kıraat imamının da içlerinde yer aldığı yirmi kıraate yer vermiştir. Ebû Ca'fer et-Taberî (310/922), *Kitabü'l-Kırâat* adlı eserinde sahâbe, tabiin veya kıraat imamlarından yirmi kıraate yer vermiştir.[408] Ebû Bekr Muhammed b. Ömer ed-Dacunî (ö. 324/936) kıraatlere dair yazdığı eserinde on bir imamın kıraatine yer vermiştir.[409]

Hicri üçüncü asrın sonlarında Ebû Bekr b. Mücâhid, Hz. Osman döneminde Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlere gönderilen mushaf muallimlerinin gayretleriyle yayılan kıraat vecihlerini *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kırâat* adlı eserinde toplamıştır.[410] İbn Mücâhid, yedi imamdan yedincisi Yakub el-Hadramî'nin yerine Kisaî'yi koymuştur.[411] İbn Mücâhid, kıraatleri yedi ile sınırlandırırken, eserlerinde yedi kıraatten daha fazla kıraate yer veren Taberî ve ed-Dacunî'nin eserlerinden de kıraat naklinde bulunmuştur.[412]

İbn Mücâhid'in, kıraatleri sınırlandırmadaki en önemli gerekçelerinden hicri II. ve III. asırda kıraat imamlarından kıraatle alakalı yapılan rivayetlerin sayısının oldukça fazla oluşu ve bu sayının ihtilaflara yol açması olarak gösterilebilir. İnsanlar, hicri IV. asırda mushaf hattına uyan ve hıfzı kolay olacak kıraatleri tercih etmeye yöneltmiştir. Bu konuda kıraatinin doğruluğu ispatlanmış, şahsiyet olarak toplum tarafından güvenilir olarak bilinen ve naklettikleri kıraatlerde adalet şartlarını taşıyan kıraat imamlarından yana tercihe gidilmiştir. İbn Mücâhid, mevzu bahis imamların

[406] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.369.
[407] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.34.
[408] Mekkî, **İbâne,** s.53; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.34.
[409] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s. 33-34.
[410] Mekkî, **İbâne,** s.87; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.124; Zürkânî, **Menâhil,** c. 1, s.369.
[411] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s. 37; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.369.
[412] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.34.

kıraatlerini sınırlandırmadan önce, bu kıraatler İslam beldelerindeki halklar tarafından benimsenmiştir.[413]

İbn Mücâhid'in, kıraatleri yedi ile sınırlamasından sonra, bazı kesimler onun yaptığı bu işten cesaret alarak, her bir imamın kıraatini, iki rivayet ve iki tarikle sınırlandırmıştır. Bundan dolayı, İbn Mücâhid'in yapmış olduğu sınırlandırma işlemi eleştiri konusu olmuştur. Nitekim imamların başka ravi ve tarikleri de bulunmaktadır. İbn Mücâhid'in yapmış olduğu işlem sonucu, kitabına almış olduğu rivayet ve tariklerin dışında kalanların sahih olmadığı algısına yol açtığı gibi yedi imam kıraatinin dışındakilerin de sahih olmadığı düşüncesine sebebiyet vermiştir.[414]

İbn Mücâhid, *es-Seb'a* adlı eseri ile her ne kadar kıraatleri yedi ile sınırlamış olsa da Dânî'nin yaptığı gibi rivayetleri iki ile sınırladığı söylenemez. Nitekim İbn Mücâhid, eserinde birçok rivayet ve tarik zikretmiştir. Örneğin Nafi kıraati için yirmi beş ayrı tarikten, yirmi beş rivayet zikretmiştir.[415] İbn Kesîr kıraati için, on isnadla üç rivayet zikretmiştir. [416] Âsım kıraati için on bir ayrı isnattan, dört rivayet zikretmiştir.[417] Hamza kıraati için, altı isnadla beş rivayet zikretmiştir.[418] Aynı şekilde İbn Mücâhid, yedi imamdan olan Kisaî, Ebû Amr ve İbn Amir kıraati için de farklı rivayet ve tarikler zikretmiştir.[419]

İbn Mücâhid, kıraatleri "yedi ile sınırlandıran" ilk kişi olmakla beraber, kıraatleri "ilk sınırlandıran" kişi değildir. Nitekim İbn Mücâhid'ten önce de kıraatleri sınırlandıran âlimler olmuştur. Örneğin İbn Cübeyr (ö. 258/872) Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam beldelerinin her birinden bir imam almak suretiyle *Kitabü'l-Hamse* adlı eseriyle kıraatleri beş ile sınırlandırmıştır.[420]

Mekkî, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasını iki sebebe dayandırmaktadır. Birincisi; Hz. Osman'ın çoğaltmış olduğu mushafı farklı yedi

[413] Mekkî, **İbâne,** s.86.
[414] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.36.
[415] Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas İbn Mücâhid et-Temîmî, **es-Seb'a fi'l-Kırâat,** Dârû'l-Maarif, Kahire 1980, s.88-92.
[416] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.92-94.
[417] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.94-97.
[418] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.97-98; Bâzemûl, **Kırâat,** s. 221-222.
[419] Söz konusu üç imamın rivayet ve tarik detayları için bkz. (İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.98-101.)
[420] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.125; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.34.

beldeye göndermiş olmasından dolayı, sınırlandırılan kıraatlerin bütün beldelerin mushaflarını içermesi kastedilmiş olabilir. İkincisi; Kur'ân'ın nazil olmuş olduğu yedi harf göz önünde bulundurularak yedi kıraat ile sınırlandırılmış olabilir. Mekkî Ebî Tâlib, şayet İbn Mücâhid sayıyı yediden fazla veya eksik yapsaydı bunu engelleyecek bir saik olmazdı. Nitekim rivayet yönünden güvenilir kıraatler sayılmayacak kadar çoktur. İbn Mücâhid, yapmış olduğu sınırlandırmada, ahrufü's-seb'a ile iltibas oluşmaması için bu sayıyı "yediden daha çok veya daha az" yapabilirdi. İbn Mücâhid, sayıyı yedi ile sınırlı tuttuğu için birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.[421]

Mekkî Ebî Tâlib'in belirttiği gibi, İbn Mücâhid'in yapmış olduğu tasnifatı, yedi ile sınırlandırması eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilerin içerisinde ön plana çıkanı, ahrufü's-seb'ada olduğu gibi sayının yedi ile sınırlı tutulmuş olmasıdır. İbnü'l-Cezerî; "İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırması, kıraat ilmi noktasında bir takım bilgisiz insanların sahih kıraatleri, Peygamber efendimiz (a.s.)'in hadiste işaret etmiş olduğu yedi harf ile karıştırmalarına sebep olmuştur. İnsanların, söz konusu yedi kıraatin sahih olduğu, bunların dışındaki kıraatlerin sahih olmadığı zannına kapılmasına sebebiyet vermiştir" demektedir. Ayrıca *Teysir* ve *Şatibiyye* adlı eserlerde İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlama getirdiği imamların rivayetlerinin ikiye düşürülmesi, insanların geri kalan rivayetlerin veya kıraatlerin şâz olduğu vehmine kapılmalarına sebep olmuştur. Bundan dolayıdır ki birçok insan İbn Mücâhid'i bu konuda tenkit etmiştir. Söz konusu eleştiriyi yapanlar, keşke İbn Mücâhid ya bu şekilde sınırlandırma yapmasaydı ya da yapmak istediği işi açıklasaydı demişlerdir. En azından işi bilmeyen insanların hataya düşmesine sebebiyet vermemiş olurdu, demişlerdir.[422]

Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49), kıraatleri yedi ile sınırlandıran kişi, işi olmayan bir işe kalkışmıştır. Keşke sınırlandırma yapınca sayıyı daha az veya daha fazla yapmış olsaydı. En azından bu işkal ortadan kalkmış olurdu tenkidini yapmıştır.[423]

---

[421] Mekkî, **İbâne,** s.90; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.125.
[422] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s. 36.
[423] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s. 36; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Süyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,** el-Hey'etül'l-Mısrriyye, Kahire 1974, c.1, s.274; Subhî es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân,** Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2000, s.248.

Ebû Şame el-Makdisî, ahrufü's-seb'a ve kıraat-ı seb'anın aynı olduğu zannına kapılanların kıraat bilgisinden mahrum olduklarını, böyle bir şeyin karıştırılmaması gerektiği görüşünü savunanlardandır. Ebû Şame, bu konuda şunları söylemektedir; kıraat ilmine dair eserlere vakıf olmayan birtakım insanların, kıraat-ı seb'anın ahrufü's-seb'a olduğu zannına kapılması, basiret ehli olan herkesçe, bu zannın apaçık bir hata olduğu bilinmektedir.[424]

İbn Mücâhid'in yapmış olduğu bu sınırlandırmaya karşı, sonraki dönemlerde sözlü eleştirilerin yanında bazı tepkisel eylemlerin olduğu da söylenmektedir. Bu eylemlerden bir tanesi, yedi kıraate üç kıraat daha eklenerek kıraat-ı aşerenin oluşturulmasıdır. Bu eylemin, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihran en-Nîsâbûrî (ö. 381/992) tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Nîsâbûrî, yedi imama Ebû Cafer, Yakup el-Hadramî ve Halef b. Hişam'ı ilave ederek, on kıraat imamını *el-Gaye fi'l-Kırâati'l-Aşr* adlı eserinde toplamıştır. Kıraat-ı aşere geleneği, Nîsâbûrî ile başlamış olsa da İbnü'l-Cezerî dönemine kadar kıraat-ı seb'a ile ilgili eserler yazılmaya devam etmiştir.[425]

İbn Mücâhid'ten yaklaşık elli yıl sonra vefat eden Nîsâbûrî'nin yapmış olduğu tasnif çok geç bir dönemde kabul görmüştür. Şevkî Dayf, İbn Mücâhid'in sınırlamış olduğu yedi kıraatin diğerlerinden daha çok tutulması ve kısa bir sürede yaygınlık kazanıp kabul görmesini, yedi kıraatin önceden de toplum içindeki yaygınlığına bağlamaktadır.[426] Kimi çevrelerce de yedi kıraatin asıl tutulma nedeni o dönemin devlet otoritesinin[427] söz konusu sınırlandırmayı desteklenmiş olması şeklinde yorumlanmaktadır.

Tefsir kitaplarında yedi kıraat tasnifi içerisinde yer almayıp onlu tasnifte yer alan farklı imamlardan alınan kıraat vecihleri olduğu halde, aşere tabiri kullanılmamıştır. Seb'a tabiri, uzun bir dönem kullanılmaya devam etmiştir. es-Seb'a kavramının kullanılmasına VI. asırda yaşamış olan Müellifimiz İbn Atiyye'nin tefsirinde de çokça rastlamak mümkündür. İbn Atiyye, tefsirinde onlu sistem

[424] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.126; Süyûtî, **İtkân** c.1, s,274.
[425] Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım" **Ekev Akademi Dergisi,** 2006, Sayı: 27, s.96-97.
[426] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.22.
[427] Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1999, c.20, s.214.

içerisinde yer alan imamların isimlerini bazen zikretse de kıraat-ı aşere tabirini hiç kullanmamıştır. İbn Atiyye, verdiği örneklerde yedi kıraati bir kefeye geri kalan diğer bütün kıraatleri bir kefeye koyması onun yedi kıraati otorite olarak kabul ettiğini göstermektedir. Çalışmamızın bütününde bu konuyla ilgili birçok örnek sunmuş bulunmaktayız.

Kıraat-ı aşere, yedi imama Ebû Cafer, Yakup el-Hadramî ve Halef b. Hişam'ı ilave eden Nîsâbûrî'den yaklaşık beş asır sonra gelen İbnü'l-Cezerî'den sonra yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İbnü'l-Cezerî'den sonra kıraat-ı aşere ile ilgili eserler yaygınlık kazanmış, tefsir kitaplarında aşere imamlarının isimlerine daha fazla yer verilmeye başlanmıştır. Netice itibariyle gerek kıraat-ı aşere geleneğinin başlamasında ve gerekse İbnü'l-Cezerî'den sonra kıraat-ı aşere ile ilgili ihticâc çalışmalarının yapıldığı kaynaklarda görülmektedir. İbnü'l-Cezerî'den sonra gelen müelliflerin özellikle çağdaş diyebileceğimiz müelliflerin, yedi kıraatten daha çok kıraat-ı aşere ile ilgili kıraat çalışmaları yaptıkları dikkat çeken bir husustur.[428]

Kaynaklarda kıraat imamlarının içerisinde en muteber, senedi en sağlam ve Arapça da en fasih kıraat Nafî ve Âsım kıraati olduğu, fesahat konusunda onları Ebû Amr ve Kisaî kıraatinin takip ettiği bildirilmektedir.[429] Bu kıraatler, (Kisaî hariç) günümüz dünyasında da İslam alemindeki yerlerini korumaya devam etmektedirler.

Âsım'ın Hafs rivayeti Müslümanların çoğunluğu tarafından okunmakta olup mushaflar daha çok bu kıraate göre basılmaktadır. Mısır haricindeki Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde Nafi'nin Verş rivayeti okutulmaktadır. Bu bölgede basılan mushaflar bu kıraatin kuralları çerçevesinde basılmaktadır. Sudan'ın, Mısır'a yakın bölgelerinde ise Ebû Amr'ın kıraati okutulmaktadır.[430] Nafi'nin Kalun rivayeti Mısır ve Tunus'un bazı bölgelerinde okutulmaktadır. Aynı şekilde Nafi'nin Verş rivayeti Mısır, Libya ve Tunus'un bazı bölgelerinde, Cezayir ve Fas'ta bu kıraat okutulmaktadır. Âsım'ın Hafs rivayeti, birçok İslam ülkesinde okutulmaktadır. Irak, Suriye, Mısır, Hindistan

[428] Mehmet Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** İsam Yayınları, İstanbul 2011, s.334.
[429] Mekkî, **İbâne,** s.89; Sehâvî, **Cemalü'l-Kurrâ**, c.2, s.440; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.125; Zerkeşî, **Burhân**, c.1, s.202.
[430] Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat…,** s.42.

Pakistan, Afganistan ve Türkiye gibi ülkeler bunların belli başlı olanlarıdır.[431] Bunlara ilave olarak günümüzde Suudi Arabistan, İran ve Körfez ülkeleri de bu kıraat üzere okumaktadır.

İbn Atiyye, kurrânın; İslam beldelerinde mushaf hattına uyan kıraatlerin rivayetlerine tabi olduğunu ve bu yönde okuma yaptıklarını söylemektedir. Daha sonra, seb'a kıraati sahipleri zuhur edene kadar bu hal devam etmiştir. Kıraat-ı seb'a üzerinden asırlar geçmiş ve şehir halklarının bu kıraatler üzerinde ümmetin icmâı olduğu için onlarla namaz kıldıklarını belirtmektedir.[432]

İbn Atiyye'nin bu açıklamaları, yedi kıraate olan bakışını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zikrettiklerinden de anlaşılacağı üzere o, yedi kıraatin sahihliğini; mushaf hattına uygunluk, sağlam rivayet ve ümmetin icmâına bağlamaktadır. Yedi kıraatin yaygınlık kazanıp onlarla namaz kılınmasını icmâ şartıyla açıklamaktadır. Nitekim sahih kıraatler için daha önce zikrettiğimiz üç şart ümmetin icmâıyla meydana gelmiştir. Zikrettiğimiz üç şartı taşımayan kıraatler, icmâ şartlarını haiz değildir.

İbn Atiyye, kıraatlerle ilgili ittifak ve ihtilafları zikrederken çoğu zaman aşere tasnifinde yer alan imamlara yer vermemektedir. Aşere imamlarının okumuş olduğu farklı bir kıraat olsa bile kıraati doğrudan tabiine dayandırmaktadır. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi aşere tasnifi onun döneminden önce yapılmış olsa dahi, henüz yaygınlık kazanmamıştır. İbn Atiyye için asıl hüccet olan kıraat, yedi imamın kıraatidir.

Örneğin O, Bakara suresinde geçen "**جبريل**"[433] kelimesinin kıraat tahlilini yaparken Nafi'nin, "**ج**" ve "**ر**" harflerinin kesreli ve hemze olmadan okuduğunu, İbn Kesîr'in "**ج**" harfini fethalı, "**ر**" harfini de kesre ile aynı şekilde hemze olmadan okuduğunu kaydetmektedir. Âsım'ın Ebû Bekr ravisi "**ج**" ve "**ر**" harflerini fethalı "**ر**" ve "**ل**" harflerinin arasına "hemze" koyarak okumaktadır. Hamza ve Kisaî "**ج**" ve "**ر**" harflerini fethalı hemzeden sonra "**ي**" getirerek "**جبرءيل**" şeklinde okumaktadır. İkrime aynı şekilde "**ج**" ve "**ر**" harflerini fethalı, "**ر**"dan sonra bir elif getirerek "hemze"li ve

[431] Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşur, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dârû Sühnun li'n-Neşri ve't-Tevzi', Tunus 1997, c.1, s.63.

[432] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.

[433] Bakara 2/97. "قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" [De ki: "Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'ân'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, müminler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir."]

"ي" olmadan "**جبرائل**" şeklinde okumaktadır. A'meş "**جبرائيل**" hemze ve "**ي**" ile ve "**جبراييل**" iki "**ي**" ile birinci "**ي**"yı kesreli, ikincisini sakin okumaktadır. Yahya b. Ya'mer "**ج**" ve "**ر**" harflerinin fethası ve hemze ile "**ل**" harfinin de şeddesiyle "**جبرئل**" şeklinde okumaktadır.[434] Görüldüğü gibi İbn Atiyye'nin zikretmiş olduğumuz bu kıraatte birçok tevcihte bulunmaktadır.

İbn Atiyye, bu kıraatte aşere imamlarının kıraatine değinmediği gibi bir kısım seb'a imamının da ismini zikretmeyi ihmal etmektedir. Nitekim Nafi'nin okumakta olduğu kıraati Ebû Amr, İbn Amir ve Âsım'ın Hafs rivayeti de aynı şekilde okumaktadır. Ayrıca aşere tasnifinde yer alan Ebû Ca'fer ve Yakub da Nafi ve diğerlerinin kıraati gibi okumaktadır. Aşere imamlarından olan Halef de Hamza ve Kisaî kıraati gibi okumaktadır.[435] İbn Atiyye burada da aşereden olan Halef'i zikretmemektedir. O, başka bir yerde, yedi imamdan birisi olan Hamza'nın ismini vermeyi ihmal etmektedir.[436] Müfessirimiz, Sebe suresinde geçen "**صدق**"[437] fiilinin kıraatini zikrederken Nafi, Ebû Amr ve İbn Amir'in "dal" harfini tahfif ile okuduklarını; Hamza, Âsım ve Kisaî'nin şeddeli okuduklarını bildirmektedir.[438] İbn Kesîr de bu kıraati tahfif ile okuduğu halde [439] İbn Atiyye, onun ismini zikretmemektedir.

İbn Atiyye, eserinin bazı yerlerinde kıraat tevcihi yaparken "kıraat-i aşere" tabirine yer vermese de aşere tasnifinde yer alan bazı imamların kıraatine yer vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla yedi kıraat imamının ittifak ettiği kıraatlerde, aşere imamlarının kıraatine yer vermemektedir. Ancak aşere tasnifinde yer alan imamların kıraati, yedi kıraate muhalif olduğu yerde aşere tasnifinde yer alan imamın ismine ayrıca yer vermektedir. Bakara suresinde geçen "**يَعْمَلُونَ**"[440] fiilini cumhurun "**ي**"

---

[434] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.183.

[435] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.219; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülgani ed-Dimyâtî, **İthâfu Fudalâi'l-Beşer**, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s.188.

[436] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.375.

[437] Sebe 34/20. "وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ اِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ اِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" [Şeytan, onlar hakkındaki zannını doğru çıkardı. İnananlardan bir grup dışında hepsi ona uydular.]

[438] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.417.

[439] Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, **et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'**, Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1984, s.181; Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.4, s.1504; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.350.

[440] Bakara 2/96. " وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوةٍ وَمِنَ الَّذِينَ اَشْرَكُوا يَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهٖ مِنَ الْعَذَابِ اَنْ يُعَمَّرَ وَاللّٰهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ" [Ant olsun, sen onların, yaşamaya, bütün insanlardan; hatta Allah'a ortak

ile okuduğunu, Katâde, A'rec ve Ya'kub'un "**تعملون**" şeklinde "**ت**" ile okuduğunu ifade etmektedir.[441] Cumhurun kıraati içerisinde aşere imamlarından Ebû Ca'fer ve Halef de yer almaktadır. Nitekim onlar da gaib sigasıyla okumaktadır.[442]

Musannifimiz, kıraat-ı seb'a imamlarının kıraatini tahlil ederken büyük çoğunlukla kıraat imamlarının ya doğrudan isimlerini zikretmektedir ya da bir kısmının ismini verip geri kalanların isimlerini de ileride göstereceğimiz gibi genel bazı ifade kalıplarını kullanarak vermektedir.

Müellifimiz, kimi yerlerde kıraat naklinde bulunurken, yedi kıraat imamından birisinin ismini verip, ismini verdiği imamın kıraatiyle ittifak ettiği diğer imamların isimlerini zikretmeden "bir kesim daha bu şekilde okumaktadır." demektedir. Örneğin, Tevbe suresinde geçen "**تنزل**"[443] fiilindeki kıraati, Ebû Amr ve onun ile bir kesimin "**ن**" harfini sakin, "**ز**" harfini de tahfif ile okuduğunu, Hasan, A'rec, Âsım ve A'meş'in de "**ن**" harfini fethalı, "**ز**" harfini de şeddeli "**تُنَزَّلَ**" şeklinde okuduklarını kaydetmektedir.[444] O'nun bir kesim dediği kişiler, seb'a imamlarından İbn Kesîr, aşereden Yakub ve şâz kıraat imamlarından İbn Muhaysin'dir. Nitekim bu zatların kıraati de bu minval üzeredir.[445]

2.3.2.4. Kıraat Musanniflerine Nisbet

Kıraat ilmine dair yazılan eserleri üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Birinci kategoriye sadece bir imamın kıraatine yer veren eserleri koymak mümkündür. Bu eserler bazen bir imamın farklı birkaç ravisini ele alan eserler olduğu gibi sadece bir iki ravisini ele alan eserler şeklinde de olabilmektedir. Bu konuda çok sayıda kitap ismi zikredilebilir.[446]

---

koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün. Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Hâlbuki uzun yaşamak, onları azaptan kurtaracak değildir. Allah, onların bütün işlediklerini görür.]

[441] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.182.

[442] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.219; Dimyâtî, **İthâf**, s.188

[443] Tevbe 9/64. "يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ اَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِءُوا اِنَّ اللهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ" [Münafıklar, kalplerinde olan şeyleri, yüzlerine karşı açıkça haber verecek bir sûrenin üzerlerine indirilmesinden çekinirler. De ki: "Siz alay ede durun! Allah, çekindiğiniz o şeyi ortaya çıkaracaktır."]

[444] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.54.

[445] Ğazavî, **Menhec**, s.60.

[446] Bu konuda her bir imamın kıraatini münferiden ele alan çok sayıda eser bulunmaktadır. Söz konusu eser ve eser sahiplerinin detaylı bilgisi için bkz. (Bâzemûl, **Kırâat,** s.203-214; Ahmed Muhammed

Kıraat ilmi ile ilgili eser çalışmaları hicri ikinci asırdan itibaren hız kazanmıştır. İlk dönemde Ebû Ubeyde el-Kasım b. Selam, Ebû Hatim es-Sicistanî, Ebû Ca'fer et-Taberî, İsmail b. İshak el-Mâlikî, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer ed-Dacunî gibi isimlerin kıraatleri bir arada toplayan eserlerine [447] rastlamak mümkündür. Bu âlimlerin eserleri, beşten yirmi beşe kadar farklı kıraat içermektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hicri üçüncü asrın sonlarına doğru Ebû Bekr B. Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırmadan sonra daha çok yedi ve on kıraati içine alan eserlerin yazılmasına ağırlık verilmiştir.

İbn Mücâhid'ten sonra sahih kıraatler alanında bazı eserlerin kabul gördüğünü ve kıraat literatürünün bu kaynaklar üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu kaynakların en çok bilinenlerini, eser sahibiyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür: Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihran en-Nîsâbûrî (ö. 381/992)'nin *el-Ğaye fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Abdü'l-Mün'im b. Ğalbun (ö.389/999)'un *el-İrşad fi Ma'rifeti Mezahibi'l-Kırâati's-Seba' ve Şerhi Usûlihim* ve *et-Tezkire fi'l-Kırâati's-Seman*, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 438/1047)'in *et-Tebsıra fi'l-Kırâati's-Seb'*, Dânî (ö. 444/1053)'nin *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, İsmail b. Halef el-Ensarî (ö. 455/1063)'nin *el-Unvan fi'l-Kırâati's-Seb'*, Ebû Ali Hasan b. İbrahim el-Ahvazî (ö. 446/1055)'nin *el-Mucez fi'l-Kırâat*, Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh b. Ahmed er-Ruaynî el-İşbilî (ö. 476/1084)'nin *el-Kâfi fi'l-Kırâati's-Seb'*, Ebû Ma'şer Abdülkerim b. Abdüssamed et-Taberî (ö. 478/1086)'nin *et-Telhis fi'l-Kırâat's-Seman*, Ebû'l-İz Muhammed b. Hüseyn b. Bendar el-Kalanî'el-Vasitî (ö. 521/1128)'nin *İrşadü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi fi'l-Kırâat*, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Halef el-Ensarî İbn Baziş (ö 540/1146)'in *el-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'*, Ebû'l-Ala Hasan b. Ahmed el-Attar el-Hemezanî (ö. 569/1174)'nin *Ğayetü'l-İhtisar fi'l-Kırâati'l-Aşr li Eimmeti'l-Emsâr*, Kasım b. Füreyh b. Halef b. Ahmed eş-Şatibî (ö. 590/1194)'nin *Hirzü'l-Emani ve Vechü't-Tihanî*, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdü'l-Mecid es-Safravî (ö. 636/1239)'nin *el-İ'lan fi'l-Kırâat*, Alemü'd-Din es-Sehâvî (ö. 643/1246)'nin *Fethü'l-Vesid fi Şerhi'l-Kasid* ve *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İḳrâ*,

Müflih, Ahmed Halid Şükri, Muhammed Halid Mansur, **Mukaddimat fi Ulûmi'l-Kırâat,** Dârû Amman, Amman 2001, s.172-173.)

[447] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.33-34.

Ebû Muhammed Abdullah b. Abdü'l-Mü'min b. el-Vecih el-Vasitî (ö. 740/1340)'nin *el-Kenz fi'l-Kırâati'l-Aşr*, İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* ve *Tahbirü't-Teysir*.

Sahih kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmaasından sonra şâz kıraatler alanında da birtakım eserler telif edilmiştir. Bu eserlerden en bilinenleri veya günümüze ulaşanları tespit ettiğimiz kadarıyla şunlardır: Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh (ö. 370/980)'in *Muhtasar fi Şevazzi'l-Kırâat*. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002)'nin *el-Muhteseb fi Tebyin Vücûhi Şevazzi'l-Kırâat*. Hasan b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 438/1047)'nin *er-Ravde fi'l-Kırâat İhda Aşer*. Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el Bağdadî (ö. 541/1146)'nin *el-Mubehhec fi'l-Kırâati's-Seman ve Kırâati'l-A'meş ve İbn Muhaysin ve İhtiyar Halef ve'l-Yezidî*. Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn b. el-Ukberî (ö. 616/1219)'nin *İ'rabü'l-Kırâati'ş-Şâzze*. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705)'nin *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*. Şâz kıraatler alanında tespitini yaptığımız eserler bununla sınırlı olmamakla beraber konun sınırlarını düşünerek bu kadarıyla iktifa etmemiz gerektiğini düşünüyoruz.

Zikretmiş olduğumuz bu eserlerin yanında bir de kıraatleri temellendiren (ihticâc) birtakım eserler yazılmıştır. İhticac olgusu ilk dönemlerde me'âni'l-Kur'ân eserleri çerçevesinde gelişmiştir.

Me'âni'l-Kur'ân çalışmaları tabiin döneminde başlamıştır. Bu konuda ilk eser veren kişinin Vasıl b. Ata (ö. 131/749) olduğu, daha sonra Eban b. Tağlib (ö. 141/759)'in me'âni'l-Kur'ân ilmine dair eser verdiği bilgisi aktarılmaktadır. Bu eserlerin akıbetine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun yanında Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin eserleri günümüze kadar gelmiştir. Mevzu bahis bu eserlerde, dil bilimi çerçevesinde tartışılan birtakım kıraatlere yer verilmektedir. Bu eserlerde kıraatler sistematik olarak değil, dağınık bir şekilde yer almaktadır.[448] İhticac ilminin asıl ivmesini, hicri IV. asırda yakaladığı ve bu konuda ilk eser veren kişinin Ebû Bekr Muhammed b. es-Serrâc (316/929) olduğunu bildirenler olsa da yukarıda da

[448] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.205.

belirttiğimiz gibi ilk ihticâc çalışmalarının hicri II. asırda başladığı görüşü daha ağır basmaktadır.[449]

Hüccetü'l-kıraat, me'âni'l-kırâat veya me'âni'l-Kur'ân alanında birçok farklı eserin ismi zikredilebilir. Ancak bu alanda yazılmış belli başlı eserlerin şunlar olduğunu söylemek mümkündür: Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. el-Müberred (ö. 286/900)'in *İhticacü'l-Kırâe,* Ebû Bekr Muhammed b. es-Serrâc (316/929)'ın *el-İhticacü'l-Kırâe,* Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Deresteveyh (ö 347/959)'in el-*İhticac li'l-Kurrâ,* Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensarî (ö. 351/963)'nin *es-Seb'a bi İlelihe'l-Kebir*, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Müksim el-Attar (ö. 326/938)'ın *İhticacü'l-Kırâat* ve *es-Seb'a bi İlelihe'l-Kebir*, Hüseyn b. Ahmed b. Haleveyh (ö. 370/980)'in *el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'*, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffar el-Fârisî'nin *el-Hücce fi ileli'l-Kırâati's-Seb',* Ebû Zer'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele (ö. 403/1013) 'nin *Hüccetü'l-Kırâat*, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 438/1047)'in *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İleliha ve Hüceciha*, Ebû'l-Abbas el-Mehdevî (ö. 440/1048-49)'nin *Şerhü'l-Hidâye*, Ebû Abdillah Fahrüddin Nasr b. Ali b. Muhammed İbn Ebî Meryem (ö. 565/1170)'in *el-Mudah fi Vücûhi'l-Kıaat ve İleliha*, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülganî ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705)'nin *İthâfu Fuzalai'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaate Aşer.*

Buraya kadar kıraat alanında yazılan belli başlı eserleri farklı kategorilere ayırarak zikretmeye çalıştık. Şimdi de müellifimizin, kıraat musanniflerinin hangi eserlerinden ve nasıl bir metotla kıraat naklinde bulunduğunu tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızın birinci bölümünde İbn Atiyye'nin kıraat kaynaklarına eser ve eser sahiplerinin isimlerini vererek değindiğini belirtmiştik. Şimdi de konuyu İbn Atiyye'nin, özellikle doğrudan eserlerinden yararlandığı kıraat musanniflerine ve eserlerine örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

[449] Abdülkayyum b. Abdülğafur es-Sindî, **Safahat fi Ulûmi'l-Kırâat,** Mektebetü'l-İmdâd el-İlmî, Mekke 2013, s.190.

2.3.2.4.1. İbn Mücâhid

İbn Atiyye, kıraatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid (ö. 324/936)'ten eserinin muhtelif yerlerinde kıraat nakli yapmaktadır. O'ndan alıntı yaptığı yerlerde "İbn Mücâhid" şeklinde nakil yaptığı gibi bazen "**حكى عن أبي بكر بن مجاهد** /"*Ebî Bekr Bin Mücâhid'ten hikâye edildi.*" şeklinde de nakilde bulunmaktadır.[450] Görüldüğü üzere ondan, iştihar etmiş "İbn Mücâhid" ismiyle alıntı yaptığı gibi, "Ebû Bekr b. Mücâhid" olan künyesiyle de nakil yapmaktadır. İbn Atiyye, tefsirinde İbn Mücâhid'in herhangi bir kitabının ismini zikretmemektedir. Sahih kıraatler hususunda alıntı yaptığı yerleri İbn Mücâhid'in, *Kitabü's-Seba' fi'l-Kırâat* adlı eseriyle karşılaştırdığımızda, alıntıları bu eserden yaptığını görmekteyiz.[451]

İbn Atiyye, Bakara Suresinde geçen "**يخطف**"[452] filinin kıraatini tahlil ederken sahih kıraatlerle beraber birkaç şâz kıraat vechini de zikretmektedir. Şâz kıraat nakli için İbn Mücâhid'in bu kıraati, kaynağını belirtmeden "**ي**" ve "**خ**" harflerini fethalı "**ط**" harfini de kesre ve şeddeli olarak "**يخطّف**" şeklinde naklettiğini bildirmektedir.[453] İbn Mücâhid'in *es-Seb'a* adlı eserini incelediğimiz de ise söz konusu fiili yedi imamın da "**ط**" harfini meftuh okuduklarını, bu kıraat üzerinde ittifak edildiğini belirtmektedir. Eserde Söz konusu fiilin İbn Atiyye'nin naklettiği şekilde okunduğuna dair bir bilgiye rastlamamaktayız.[454] Kaynaklarda İbn Mücâhid'in şâz kıraatleri ele alan bir eserinin olduğu, mevzu bahis eserin İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri ele alan *el-Muhteseb* adlı eserinin de kaynakları arasında yer aldığı belirtilmektedir.[455] İbn Cinnî, söz konusu eserinde bu kıraatin ihticâcını yaparken, İbn Mücâhid'in kaynak belirtmeden "**ي**" ve "**خ**" harflerini mansub "**ط**" harfini de şeddeli okuduğunu nakletmektedir. [456]

İbn Atiyye, zikretmiş olduğumuz bu kıraati İbn Mücâhid'ten büyük bir ihtimal ile İbn Cinnî kanalıyla aktarmaktadır. Nitekim konunun devamında İbn Atiyye, İbn Cinnî'nin "**أصلها يختطف نقلت حركة التاء إلى الخاء وأدغمت التاء في الطاء**" / "*bu kelimenin aslının*

[450] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.74.
[451] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.74; İbn Mücâhid, **Seba',** s.105.
[452] Bakara 2/20. "...يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ" [Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek...]
[453] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.103.
[454] İbn Mücâhid, **Seba',** s.146.
[455] İbn Cinnî, **Muhteseb,** (Mukaddime) c.1, s.15, 35.
[456] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.103.

"يختطف" olduğunu "ت"nin harekesinin "خ"ya naklolduğunu, aynı zamanda "ت"nin, "ط"ya dağm edildiğini" söylemektedir.[457] Bu kelimenin tahlilini İbn Cinnî de kitabında benzer bir surette daha detaylı bir şekilde yapaktadır.[458] Vermiş olduğumuz bu örnekten yola çıkarak, İbn Atiyye'nin İbn Mücâhid'ten naklettiği şâz kıraat vecihlerini İbn Cinnî kanalıyla aldığını söylemek mümkündür.

İbn Cinnî'nin eserini değerlendirirken, İbn Atiyye'nin şâz kıraatler konusunda onun eserinden yararlandığını ispatlamaya çalışacağız. İbn Cinnî'nin şâz kıraatler konusunda yazmış olduğu *Muhteseb* adlı eseri günümüzde de bu alandaki değerini korumaktadır. Bu eserinin şâz kıraat kaynaklarından bir tanesi İbn Mücâhid'tir.[459] *Muhteseb* adlı eserin diğer önemli bir kaynağı da İbn Mücâhid'in öğrencisi olan Ebû Ali el-Fârisî'dir. İbn Cinnî de Fârisî'nin talebesidir.[460] İbn Cinnî dolaylı olarak İbn Mücâhid'in talebesidir.[461] İbn Cinnî, şâz kıraat konusunda hocalarının bir araya getirdiği rivayet ve tarikleri daha iyi bir hale getirmiştir. Sahih kıraatleri hüccetlendirme konusunda nasıl ki Fârisî'nin *Hücce* adlı eseri önemli bir konumdaysa, şâz kıraatleri hüccetlendirmede de İbn Cinnî'nin zikretmiş olduğumuz *Muhteseb* adlı eseri bu görevi görmektedir. Nitekim İbn Cinnî bu eserinde sadece şâz kıraat vecihlerini aktarmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda aktarmış olduğu bu kıraatleri delillendirmektedir. Müfessirimiz, eserinin farklı yerlerinde İbn Mücâhid'in ismini vererek bazı dilsel tahlil ve hüccetlerini İbn Cinnî'nin *Muhteseb* adlı eserine dayandırmaktadır.[462]

2.3.2.4.2. Ebû Ali el-Fârisî

İbn Atiyye'nin kıraat alnında yararlandığı bir diğer âlim Ebû Ali el-Fârisî'dir. Fârisî, kıraatlerle ihticâcda bulunurken hocası Ebû Bekr b. Mücâhid'in yolundan gitmektedir. Kıraat farklılığının geçtiği ayetleri zikrettikten sonra ihtilafın cari olduğu

---

[457] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.103.
[458] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.59.
[459] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.35.
[460] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.13; Zehebî, **Siyeru A'lam,** c.16, s.380-c.17, s.18.
[461] İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.1, s.189; Abdü'l-Fettah İsmail Şelebî, **Ebû Ali el-FârisîHayatühu ve Mekanetühu beyne Eimmeti't-Tefsîri'l-Arabiyye ve Asarühu fi'l-Kırâati ve'n-Nahv,** Dârû'l-Matbuâti'l-Hadisiyye, Cidde 1989, s.100, 107; Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Ebû Ali el-Fârisî" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1994, c.10, s.88.
[462] İbn Mücâhid'ten nakil yapılan yerlerin detayı için bkz. (İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.74,103, 385, 428. c.2, s.10, 202, 319. c.3, s.533. c.4, 103, 330, 356. c.5, s.142, 201, 271, 375, 411.)

kelimenin lugavî anlamını tahlil etmektedir. Kelimeye yüklenecek olan anlam ihtimallerini Kur'ân'da geçen diğer yerlerdeki kelimelerle karşılaştırarak zikretmektedir. Bunu yaparken kendinden önce geçen dil ve nahiv âlimlerinin görüşlerine başvurmaktadır. Fârisî, ihticâc için cahiliye ve İslam dönemi şiirleriyle istişhadda bulunmaktadır. Aynı şekilde kelimelerin tasrifi yoluna giderek, sarf ilminden de yararlanmaktadır. Ondan önce geçmiş nahivcilerden olan Halil (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisaî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), Mazinî (ö. 249/863), Müberred (ö. 286/900) ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi birçok alimin görüşlerini eserinde serdetmektedir. Fârisî, saydığımız hususlara başvurduktan sonra ayetin i'rabını yapmakta, ardından yedili tasnif içerisinde yer alan imamların kıraati için ihticâc yoluna gitmektedir.[463]

İhticac eserleri içerisinde en uzun ve en karmaşık olanı, Fârisî'nin eseri olarak görülmektedir. Müellif, kıraatleri temellendirmesinin yanında ayetlerin bir tefsir gibi anlamına, gramerle ilgili tahlillerine vb. konulara genişçe yer vermektedir. Bu sebeplerden dolayı, okurun bu eseri okuyup konu bütünlüğü içerisinde kalması zorlaşmaktadır. Fârisî, Bakara 37. ayetle[464] ilgili olarak on beş sayfaya yakın bilgi vermektedir.[465] Fârisî'nin eseri üzerine bir çalışma yapan çağdaş âlimlerden Şelebî, Fârisî'nin, Bakara 37. ayetle ilgili yapmış olduğu tahlilleri, kırk bir maddede toplayıp sunmaktadır.[466]

Fârisî, bu ayeti anlamlandırırken ilk önce bu kıraati kimlerin okuduğuna değinmektedir. Daha sonra ayette geçen "**فَتَلَقَّى**" kelimesinin etimolojik yapısını inceleyip Kur'ân'da geçen diğer ayetlerden deliller getirmektedir. Daha sonra, farklı okumaların getirdiği i'rab farklılığından, Arap kelamından ve şiirinden referans vererek ayeti karmaşık bir yapıda anlamlandırmaktadır.[467] İzlemiş olduğu bu yöntem

---

[463] Şelebî, **Fârisî,** s.178-179.

[464] Bakara 2/37. "فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ" [Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden birtakım ilhamlar aldı ve derhal tevbe etti. Çünkü Allah tövbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır.]

[465] Mehmet Dağ, bu konuda yirmi üç sayfa bilgi verildiğini aktarmaktadır. Muhtemelen onun kaynak olarak kullandığı yayın evinin baskısında bu şekildedir. Bizim baktığımız kaynakta yukarıda belirttiğimiz şekliyledir.

[466] Şelebî, **Fârisî,** s. 178-179; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.314.

[467] Fârisî, **Hücce**, c.1, s.427-442; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.314.

Fârisî'nin iyi bir birikime ve dilbilim kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. Ancak sözü çok dolandırması, okuyucuda bir bıkkınlık oluşturmaktadır. Konuyu kimi zaman aşırı dilsel meselelere boğması, okuyucuyu kıraat bağlamından uzaklaştırmaktadır. Bütün bu anlattıklarımızla beraber Fârisî'nin eserinde şunu görmek mümkündür; eserinde kendi sözlerine az yer vermektedir. Daha çok ayetlere, şairlerin sözüne ve nahiv âlimlerinin görüşüne yer vermektedir. Konuyu ayet, şiir ve nahivcilerin görüşünden bir sentez oluşturarak aktarmaktadır.[468]

İbn Atiyye, tefsirinin muhtelif yerlerinde kıraatleri hüccetlendirme konusunda Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)'nin *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'a* adlı eserinden yararlanmaktadır. İbn Atiyye eserinde Fârisî'den yararlanırken, ondan bazen Ebû Ali el-Fârisî,[469] bazen Ebû Ali[470] bazen de el-Fârisî[471] şeklinde nakilde bulunmaktadır. Müfessirimiz, tefsirinin bazı yerlerinde Fârisî'nin, *Hücce*[472] ve *İğfal*[473] adlı eserlerinin ismini nakilde açıkça belirtmektedir. O, kıraatleri hüccetlendirmede Fârisî'nin *Hücce* adlı eserinden, nahiv ve dilsel tahlillerde de *İğfal* adlı eserinden yararlanmaktadır.

Konuyu vuzuha kavuşturmak için bir örnek vermenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. İbn Atiyye, Bakara suresinde geçen "**وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**"[474] ifadesinde geçen "**يَطْهُرْنَ**" fiilinin farklı kıraat vecihlerini zikretmektedir. Bu fiili, sahih kıraat sahiplerinden Nafi', Ebû Amr, İbn Amir, Âsım (Hafs rivayeti) "**ط**" harfini sakin, "**ه**" harfini zammeli okumaktadır. Hamza, Kisaî ve Âsım (Şu'be rivayeti) "**ط**" ve "**ه**" harflerini şeddeli ve fethalı bir şekilde okumaktadır. Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud mushaflarında bu kelimeye "**ت**" eklenerek "**يتطهرن**" şeklinde okunmaktadır. Enes b. Mâlik mushafında bu ayet; "**ولا تقربوا النساء في محيضهن، واعتزلوهن حتى يتطهرن**" / "*kadınlara hayız dönemlerinde yaklaşmayın, kendilerini temizleyinceye kadar*

[468] Şelebî, **Fârisî,** s.187.
[469] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.120.
[470] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.201.
[471] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.294.
[472] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.326.
[473] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.465.
[474] Bakara 2/222. " وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" [Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizlenınceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever."]

onlardan uzak durun." [475] şeklinde okunduğunu bildirmektedir. İbn Atiyye, bu kelimenin kıraati için sahih kıraatleri zikrettiği gibi şâz ve müdrec kıraatleri de nakletmektedir. Konunun devamında Taberî'nin "**ط**" ve "**ه**" harflerinin fetha ve teşdid ile "**يطهّرن**" şeklindeki kıraati tercih ettiğini söylemektedir. Nitekim Taberî, kadın ay başı halinden sonra yıkanmadan eşinin kendisine (cinsi münasebet niyetiyle) yaklaşamayacağını söylemektedir. Konunun devamında yine Taberî'den nakille, ihtilafın neyin temizleneceği hususunda olduğu nakledilmektedir. Bir kısım insanlar, suyla temizlik yapılmasını, bir kısmı normal abdest alma olduğunu, bir kısmı da kadının avret yerini yıkaması olarak yorumladığını, bütün bedenini yıkamasa dahi eşine yaklaşabilir görüşlerine yer verilmektedir.[476] Taberî, bu görüşleri zikrettikten sonra bir kez daha görüşünün yukarıda belirttiğimiz şekilde olduğunu, nitekim bu kıraatin kişiyi şüpheye düşürmekten daha uzak olduğunu ifade etmektedir.[477]

İbn Atiyye, Fârisî'nin de bu fiili tahfif ile "**يطهّرن**" şeklinde okunan kıraati tercih etiğini nakletmektedir.[478] Tahfif ile okunan kıraatte anlam olarak "**طمثت**" / "*hayız oldu*" fiilinin zıttı olur. Tahfifli kıraat, hayız kanından temizlenme anlamında olduğunu söylemektedir. Buradaki temizlenmenin, hayız kanının kesilmesi anlamında olduğunu savunmaktadır. Fârisî, eserinde bu konuyu hüccetlendirmek için Kur'ân'ın diğer ayetlerinden, Arap şiiri ve nahiv ilminden delil getirerek yaklaşık yedi sayfa bilgi vermektedir.[479]

İbn Atiyye, bu konunun devamında, teşdid ile okunan kıraatin manasının yıkanma olduğunu, tahfif ile okunan kıraatin manasının da kanın durması olduğunu ve bunda icmâ olduğunu iddia eden Taberî'nin bu dediğinin gereksiz bir husus olduğunu söylemektedir. İbn Atiyye, bu hususu tefsirinde uzun uzadıya izah etmektedir.[480]

[475] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.
[476] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.4, s.384; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.
[477] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.4, s.385.
[478] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.
[479] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.144-151.
[480] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298-299.

2.3.2.4.3. İbn Cinnî

İbn Cinnî, şâz kıraatlerin büyük bir kısmını *Muhteseb* adlı eserinde toplayıp İbn Mücâhid gibi kıraatleri, sahih ve şâz olarak sınıflandırmıştır. Şâz olan kıraatleri yedi kıraat dışında kalan sahih kıraatler olarak anlamlandırmıştır. O, söz konusu eserini neden yazdığını, şu şekilde gerekçelendirmektedir: Bu eserde yer alan şâz kıraatler, yedi kıraat kadar meşhur olmasalar bile, diğer şâz kıraatlere göre sahih sayılmaktadır.[481]

İbn Cinnî'nin, şâz kıraatler konusunda yazmış olduğu *Muhteseb* adlı eseri günümüzde de bu alandaki değerini korumaktadır. Bu eserinin şâz kıraat kaynaklarından bir tanesi İbn Mücâhid, diğer bir kaynağı Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenir Kutrub (ö. 210/825), Ebû Hâtim es-Sicistânî (255/869)'dir.[482] Diğer önemli bir kaynağı da İbn Mücâhid'in öğrencisi olan Ebû Ali el-Fârisî'dir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Fârisî, İbn Mücâhid'in talebesidir. İbn Cinnî de Fârisî'nin talebesidir.[483] İbn Cinnî dolaylı olarak İbn Mücâhid'in talebesidir.[484] İbn Cinnî, şâz kıraat konusunda hocalarının sunmuş olduğu rivayet ve tarikleri daha iyi bir hale getirmiş olup bu alanda yazmış olduğu eseri günümüze onun göstermiş olduğu çaba sonucu ulaşmıştır. Sahih kıraatleri hüccetlendirme konusunda, nasıl ki Fârisî'nin *Hücce* adlı eseri önemli bir konumdaysa, şâz kıraatleri hüccetlendirmede de İbn Cinnî'nin zikretmiş olduğumuz söz konusu eseri bu görevi görmektedir. Nitekim İbn Cinnî bu eserinde, sadece şâz kıraat vecihlerini aktarmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda aktarmış olduğu bu kıraatlerin ihticâcını yaparak delillendirmektedir.

İbn Cinnî'yi, şâz kıraatler alanında eser yazmaya iten en önemli saik, şâz kıraatlerin yedi kıraat karşısında yaşamış olduğu olumsuz imajı ortadan kaldırmak ve mevzu bahis olumsuz imaja yönelik gerekli eleştiriyi yapma ihtiyacı olduğu söylenebilir.[485] Çünkü sahih kıraatlerin yedi ile disipline edilmesi, onun dışında kalan

---

[481] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.292.
[482] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.35-36.
[483] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.13; Zehebî, **Siyeru A'lam,** c.16, s.380-c.17, s.18.
[484] İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.1, s.189; Şelebî, **Fârisî**s.100, 107; Özbalıkçı, "Ebû Ali el-Fârisî" **DİA,** c.10, s.88.
[485] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.336; Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı" **Sauifd**, 2017, Sayı:35, s.78.

kıraatlerin pratikten kaldırılması gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeptendir ki İbn Cinnî, bazı kıraatlerin belki zaman içerisinde zayıf, merdut gibi vasıflarla anılacağı endişesinden dolayı, söz konusu kıraatlerin yedi kıraatten pek geri kalmayacağını ispat etme çabasına girmiştir. İbn Cinnî'nin, endişe etmiş olduğu şey zamanla gerçekleşmiştir. Bu kıraatler zayıf, senedi sahih olmayan diğer bir deyimle, kıraatler için belirlenen üç ana esastan birine uymayan kıraatler olarak algılanmıştır.[486] Şâz kıraatlerin zaman içinde tefsir kitaplarında, mananın pekiştirilmesi gibi unsurların dışında çok fazla bir işlev gördükleri söylenemez.

İbn Cinnî'nin, *Muhteseb* adlı eserini telif etmesindeki temel etkenin, yedi kıraatin dışındaki bu okuyuşlar arasında da sahih kıraatlerin bulunabileceği düşüncesine dayandığını söylemek mümkündür. Ona göre, mevzu bahis kıraat vecihlerinin rivayeten kusurlu olması, tilavette onlara başvurulmaması sonucunu doğursa bile mana yönünden terkedilmelerini gerektirmez. Anılan şâz vecihlerin dil bakımından, yedi kıraate göre daha düşük seviyede olmasının, terkedilmeleri için yeterli bir sebep sayılamayacağını, zira yedi kıraat içinde de i'rab yönünden zayıf vecihlerin bulunduğunu dile getirmektedir. Musannif, şâz olan kıraat vecihlerinin de dilsel bir dayanağının bulunduğunu ortaya koymaya ve bunları dil yönünden delillendirmeye çalışmaktadır.[487]O, şâz kıraatlerin de rivayet yönünden Peygamber Efendimiz (a.s.)'e dayandırıldığını, bu kıraatleri terk etmenin caiz olmadığını, bu kıraatler pratikte yayılma endişesinden dolayı okunmasa bile rivayet ve dirayet açısından onlara tabi olunması gerektiğini belirtmektedir.[488]

İbn Cinnî'nin *Muhteseb* adlı eseri, şâz olarak tanımlanan tüm okuyuş vecihlerini içermemektedir. Elbette iki ciltten oluşan bir çalışmadan böyle bir şey beklenemez. Zira o, eserindeki ilgi alanını, yedi kıraatin dışındaki okuyuşlardan ilk bakışta anlaşılamayacak inceliklere sahip olan şâz vecihlerin oluşturduğunu, bunun aksine herhangi bir dilsel nükte içermeyen ve anlaşılması kolay olan vecihleri incelemekle uğraşmamaktadır.[489] Müellif, söz konusu eserinde daha çok ihticâcı

[486] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.32-33; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.336-337.
[487] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.32-33; Demircigil, "İbn Cinnî…", s.80.
[488] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.33; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.337.
[489] Demircigil, "İbn Cinnî…", s.81.

yapılması gereken kıraatleri zikretmektedir. O, şâz olan bu kıraatlerin tevcihini yukarıda kaynaklarını belirttiğimiz üzere temel olarak İbn Mücâhid'in günümüze ulaşamayan şâz kıraatlere dair yazdığı eserine, dayandırdığını ifade etmektedir.[490]

İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki muhtelif şâz kıraat vecihlerini dil ve anlam yönünden incelerken bazen "çoğunluğun okuyuşu" olarak tavsif ettiği yedi kıraate atıf yapmaktadır. Birtakım şâz kıraat vecihlerinin, yedi kıraate uygunluğuna dikkat çekmektedir. O, kimi zaman da mevzu bahis okuyuşların ortaya çıkardığı anlamın, cumhurun okuyuşuna göre ortaya çıkan anlamla örtüştüğünü dile getirmiştir. Böylece cumhur okuyuşunun, üstün ve belirleyici konumuna işarette bulunmuştur.[491] Bu yönüyle yedi kıraatin değerini ve sahihliğine olan inancını ikrar etmektedir. İbn Cinnî, şâz olarak kabul edilen kıraatleri, İbn Mücâhid'in yediyle sınırlandırıp ümmetin icmâ ettiği kıraatlerle kıyaslayarak sağlama yoluna gitmektedir. İbn Cinnî'nin, yedi kıraat dışında kalan şâz kıraatlerin içinde de rivayet ve dil yönünden sağlam olabilecek kıraatlerin olabileceği kaygısıyla bir çalışma yaptığı sonucuna ulaşmaktayız.

İbn Cinnî, şâz kıraatlerin mahiyetiyle ilgili açıklamalardan sonra bu kıraatlerin ihticâcını yaparken çeşitli argümanlar kullanmaktadır. Bu argümanların başında dil bilimi, belagat ve fesahat gelmektedir. O, bunların yanında nakli birtakım argümanlara da başvurmaktadır. İbn Cinnî, Basra dil ekolü âlimlerinden olması hasebiyle kıraatlere yaklaşımı Basralı dilbilimcilerin görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. O, önceki hocaları gibi kıraatlere, dilbilimci mantığıyla yaklaşmaktadır. Ele almış olduğu bazı kıraatlerin dilsel referansları sağlam olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Eserinde bazı şâz kıraatlerin sağlamlığını ispatlamak için, yedi kıraat tasnifi içerisinde yer alan bazı sahih kıraatleri tercih etmektedir.[492]

İbn Cinnî, özelikle İbn Mücâhid'e çokça atıfta bulunmuş, ondan muhtelif kıraat vecihlerini nakletmekle beraber, kıraatlerle ilgili dilsel değerlendirmelerde bulunurken genellikle İbn Mücâhid'in görüşlerine katılmamıştır. Bu nedenle ondan naklettiği görüşler içinde sadece kıraat rivayetlerini muteber addetmiştir. Öte yandan hocası

[490] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.35.
[491] Demircigil, "İbn Cinnî…", s.83.
[492] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.337-338.

Fârisî'den dil konularında çokça nakilde bulunmuş, onun görüşlerine itimat etmiş ve bakış açısını temellendirme hususunda onun değerlendirmelerinden yararlanmıştır.[493] Kanaatimizce bunda; ikisinin de Mu'tezile görüşünde olmalarının etkisi bulunmaktadır.

Yukarıda anlattıklarımıza ilave olarak; İbn Cinnî'nin dil meseleleriyle ilgili tahlil, tespit ve tenkitlerinde ön yargıdan uzak kaldığını söylemek mümkündür. Akıl ve mantığı ön plana çıkararak dil ekollerinin üstünde bir yaklaşım içinde olmayı tercih etmiştir. Basra dil ekolüne mensup olanlar için "arkadaşlarımız"[494] diye söz etmesine ve bu mektebin bazı dil ilkelerini esas almasına rağmen, "Basralılarla benim aramda dil meseleleri noktasındaki yakınlık, hakikatin olduğu yere kadardır."[495] demesi onun, taassuptan uzak olduğunu göstermektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Cinnî, çoğu zaman hocası Fârisî'nin görüşlerine güvenmesine rağmen bazı meselelerde ona da muhalefet etmiş ve kendi metoduyla ulaştığı sonuçları doğru kabul etmiştir. Bu sebeple İbn Cinnî'yi kendi döneminde çok hararetli tartışmalara giren dil mekteplerinden olan Basra veya Kûfe'ye doğrudan intisap ettirmenin çok doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Onun yukarıda zikretmiş olduğumuz hakikatçı tavrının, ele alıp tartıştığı meselelerde müsbet ve makul sonuçlara ulaşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.[496]

İbn Cinnî'nin, şâz kıraatler alanındaki yerini ve bu alana kazandırmış olduğu ilmî birikimin değerini belirlemek amacıyla yapmış olduğumuz bu girişten sonra, şimdi de İbn Atiyye'nin bu âlimden yararlandığı yerlere bakalım. Tıpkı İbn Mücâhid ve Fârisî'nin eserleri gibi İbn Atiyye'nin önemli kıraat kaynaklarından bir tanesi de Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1001)'nin *el-Muhteseb fî Tebyîn Vücûhi Şevâzi'l-Kırâati ve'l-İdahi 'anhâ* adlı eseridir. İbn Atiyye, kıraat naklinin yanında şâz kıraatleri hüccetlendirmek için de İbn Cinnî'nin bu kitabından önemli bir miktarda faydalanmaktadır. İbn Atiyye, ondan "**ابن جني**" nisbesiyle yaklaşık olarak kırk bir yerde

[493] Demircigil, "İbn Cinnî…", s.89.
[494] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.349.
[495] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.1, s.167; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.514.
[496] Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.19, s.398.

hem dil hem de kıraatle ilgili konularda alıntı yapmaktadır.[497] "**أبو الفتح**" künyesiyle de yüz altmış beş yerde nakilde bulunmaktadır.[498] Tespit etmiş olduğumuz bu yerlerin tamamında yapılan nakiller kıraat eksenli nakillerdir. Bu nakiller kıraatlerin sadece rivayet yönüyle ilgili değildir. Bu nakillerin içerisinde kıraatleri dil ve i'rab kaideleriyle, şiirle istişhad vb. konularla ispatlama gibi konuları da içermektedir.

İbn Cinnî'nin, birçok farklı alanda yazılmış eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerinden günümüze intikal etmiş olup nahiv ilminin metodolojisini ortaya koymak amacıyla kaleme alınan *el-Hasais* adlı eseri, aynı şekilde Nahvin temel meselelerinin sade bir üslûpla ele alındığı, asırlarca ders kitabı olarak okutulan *el-Lüma' fi'l-Arabiyye* ve sarf âlimi Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863)'nin *et-Tasrîf*'inin şerhi olan *el-Münsif adlı* eserlerini[499] taramak suretiyle incelemeye çalıştık. İbn Atiyye'nin, İbn Cinnî'den dil ve i'rab konularında yararlandığı yerleri bu eserlerin ilgili konularıyla karşılaştırmasını yaptık. İbn Atiyye, yapmış olduğu alıntıların tamamını, *Muhteseb* adlı eserinden yapmıştır. İbn Atiyye, İbn Cinnî'den dile dair alıntı yaptığı meselelerde tamamen kıraatleri ispata yönelik olduğu için ve bu konular İbn Cinnî'nin *Muhteseb* adlı eserinin içeriğinde olduğundan dolayı, nakillerini bu eserden yaptığını söylemek mümkündür.

İbn Atiyye'nin *Muhteseb* adlı eserden yapmış olduğu alıntıları ve konuyu ele alış biçimini daha anlaşılır kılmak için bir örnek vermek istiyoruz:

Müfessirimiz, Yasin suresinde geçen "**من بعثنا**"[500] terkibinin şâz kıraat tahlilini geniş bir yelpazeden yapmaktadır. "**من**" edatı "**م**"in fethasıyla istifham anlamı için kullanılmaktadır. Ali b. Ebî Tâlib ve İbn Abbas'tan rivayetle onların, "**من**" edatındaki "**م**"i kesreli, "**بعثنا**" fiilindeki "**ع**" harfini sakin "**ث**" harfini de kesreli masdar olarak

[497] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.76, 96, 107, 120, 346, 347, 354, 363, 377, 418, 465, 514, 544. c.2, 19, 47, 58. c.2, 16, 42, 513. c.4, 117, 123, 125, 150, 214, 223, 265, 277.

[498] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s. 78, 100, 103, 111, 122, 146, 192, 399, 423, 504, 516. c.2, s.72, 100, 118, 202, 212, 230, 324, 336. c.3, s.10, 14, 40, 41, 42, 46, 108, 110, 121, 126, 173, 194, 195, 226, 229, 260, 277, 306 320, 395, 452, 473. c.4, s.103, 106, 123, 140, 151, 164, 200, 201, 204, 207, 237, 258, 271, 299, 330, 342, 411. c.5, s.82,129.

[499] Yavuz, "İbn Cinnî", **DİA,** c.19**,** s.398-399.

[500] Yasin 36/52. "قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ" [Şöyle derler: "Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan çıkardı? Bu, Rahman'ın vadettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler."]

okuduklarını, bu takdirde "**من**" edatı "den", "dan" anlamında olduğunu ifade etmektedir. İbn Atiyye, bu kıraatin İbn Mes'ud mushafında, "**من أهَبَّنَا من مرقدنا**"[501] şeklinde okunduğunu ifade etmektedir. O, Übey b. Ka'b kıraatinde "**من هَبَّنَا**" şeklinde okunduğunu söylemektedir. Müfessirimiz, İbn Cinnî'den şu bilgileri nakletmektedir: "Arap lügatinde böyle bir kıraatin aslına rastlamadım, bu fiilin **مَهْبُوب** kalıbında bir mefulü yoktur."[502] İbn Cinnî, eserinde böyle bir kıraat, Arap dili kaidelerine göre az rastlanan bir lügattir. Ancak Übey'den geldiği için hüsn-ü zanla karşılanabilir demektedir. İbn Cinnî, iki şâz kıraat arasında tercihte bulunup, İbn Mes'ud'un kıraatinin kıyasa daha uygun olduğunu belirtmektedir.[503]

Görüldüğü üzere İbn Cinnî, iki şâz kıraat arasında tercih yaparken kıyas ve dil kaidelerinden yararlanmaktadır. İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b kıraatleri arasında tercihte bulunurken nakilden ziyade dil kaidelerini esas almaktadır. Böyle bir kıraatin, Übey'den geldiğine hüsn-ü zan beslemenin ötesine de gitmemektedir.

2.3.2.4.4. Mekkî b. Ebî Tâlib

İbn Atiyye'nin, önemli kıraat kaynaklarından birisi de Endülüslü tefsir ve kıraat âlimi olan Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 438/1047)'dir. Bu zatın kıraat alanında birçok çalışması vardır. Günümüze ulaşan eserleri içerisinde yedi kıraat ile ihticâc alanında yazılmış olan *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İleliha ve Hüceciha* adlı eseri bu alandaki kıymetini hala korumaktadır. Söz konusu bu eseri kıraat rivayetlerine dair yazılan *et-Tebsıra* adlı eserinin rivayetlerinin hüccetlendirilip geliştirilmiş halidir.[504] *et-Tebsıra fi'l-Kırâati's-Seb'* adlı eseri, kıraat imamların ravilerini iki ile sınırlayarak yazılan ilk eserlerdendir. Bu kitap, İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* adlı eserinin de kaynakları arasında yer almaktadır.[505] Bunun yanında *el-İbane an Me'ani'l-Kırâat* adlı eseri de günümüze ulaşan eserlerindendir. Mekkî'nin, bu eseri başta *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'* adlı eserinin içerisinde yer alan bir bölüm olsa da sonrasında müstakil bir kitap haline getirilmiştir. O'nun bu eseri de kıraatin temel

[501] Bizleri markadlarımızdan kim uyandıracaktır.
[502] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.2, s.214; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.458.
[503] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.2, s.214.
[504] Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Keşf an Vücuhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İleliha ve Hüceciha,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, c.1, s.3-4.
[505] Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebî Tâlib" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2003, c.28, s.576.

meseleleri noktasında önemli bir yer tutmaktadır. Müellifin, *İbane* adlı eseri Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin eserlerinin kaynakları arasında yer almaktadır.[506]

Bunun yanında Mekkî'nin, günümüze ulaşan *Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân* ve *el-Hidâye İla Bülüği'n-Nihâye* adlı eserleri de gerek tefsir gerekse kıraat alanındaki değerlerini koruyan eserler olduğunu söyleyebiliriz. Mekkî'nin eserlerini tahkik eden kimi muhakkik Mekkî'nin bu saydığımız eserlerinin de içinde bulunduğu toplamda seksen dokuz[507] bazı muhakkikler de yüz[508] eserin ismine yer vermektedir.

Mekkî, sahih kıraatleri hüccetlendirme alanında Fârisî'den sonra gelen en önemli isimlerden biridir. Bu konuda Fârisî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. O da Fârisî gibi cedel metodunu çokça uygulamaktadır. Eserlerinde yer verdiği kıraatlerin referanslarını, tasvir metodunu uygulayarak soru-cevap şeklinde sorgulamaktadır. Mekkî, kıraat tasviri ve ihticâcını Ebû Ali gibi karmaşık ve dağınık yapmamakta, tasvirini yaptığı kıraatleri daha sistematik bir şekilde sunmaktadır. Örneğin kıraat usulüne dair konuları, geçtiği her yerde değil eserin başında tartışıp sunmaktadır. Mekkî'nin takip ettiği bu metot selefin metodudur. Bu metodu İbn Mücahit'te de görmek mümkündür. [509] Mekkî'yi Ebû Ali'den ayıran en önemli özelliklerinden bir tanesi de dilsel gerekçelerin yanında, nakli referanslara da çok önem vermesidir.[510]

Mekkî, kıraatlerin ferşî konusunda, usul konularından farklı olarak, var olan bütün ferşî kıraat farklılıklarını zikrederek bu kıraati kimin okuduğunu, illetiyle beraber aktarmaktadır. Bunun yanında kıraat ihtilafı yaşanan kelimeyi tarafların hüccetleriyle beraber sunmaktadır. Sunmuş olduğu bu vecih ve delillerden sonra hangi kıraati tercih ettiğini ve bu tercihini neden yaptığını da belirtmektedir. Nitekim bizden önceki kıraat âlimlerinin de böyle yaptığını ifade etmektedir.[511] *Tebsıra* adlı eserinin nakil ve rivayet, *Keşf* adlı eserinin de kavrayış ve dirayet eseri olduğunu da aynı

[506] Mekkî, **İbâne,** s.18-19.
[507] Mekkî, **İbâne,** s.10-17.
[508] Mekkî, **Keşf,** c.1, s.23-29.
[509] Mekkî, **Keşf,** c.1, s.4-5; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.320.
[510] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.321.
[511] Mekkî, **Keşf,** c.1, s.5.

şekilde ifade etmektedir.[512] Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Mücâhid ve Fârisî'nin başlatmış oldukları geleneği sürdürmekle kalmamış [513] yukarıda ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere bu alana yeni bir soluk getirmiştir.

Yaptığımız araştırmada İbn Atiyye'nin, Mekkî'nin *Keşf* adlı eserinden yararlanmadığını görmekteyiz. Mekkî'nin bu eserini ömrünün sonuna doğru yazması, İbn Atiyye ve Mekkî'nin yaşadığı asırlar da yakın olması, bu eserin o dönemde henüz yaygınlık kazanmamış olduğu kanaatini bizde güçlü kılmaktadır. İbn Atiyye'nin, Mekkî'den yapmış olduğu kıraat nakillerini eserleriyle karşılaştırdığımızda, onun alıntılamış olduğu ifadeler ve konuyu ele alış biçimi *Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân*[514] ve *el-Hidâye İla Bülüği'n-Nihâye*[515] adlı eserlerden yararlandığını göstermektedir. İbn Atiyye, *Keşf* adlı eserden yararlanmamaktadır. Aynı konu *Keşf* adlı eserde detaylıca anlatılırken, söz konusu diğer iki eserde daha kısa ele alınmaktadır. İbn Atiyye, ele aldığı konuları *Müşkil* ve *Hidâye* adlı eserlerde kısaca ele alındığı gibi ele almaktadır. Bu da İbn Atiyye'nin, yapmış olduğu nakillerini *Müşkil* ve *Hidâye* adlı eserlerden yaptığını göstermektedir.

Ayrıca İbn Atiyye, bu iki eserin ismini tefsiri boyunca birçok yerde açık bir şekilde zikretmektedir. İbn Atiyye'nin, *Keşf* adlı eserden yararlanmadığını gösteren bir diğer husus ise onun, tefsirinin hiçbir yerinde bu eserin ismini vermemesidir. Nitekim İbn Atiyye, çoğu zaman alıntı yaptığı âlimlerin isimlerini verdiği gibi tefsirinin bazı yerlerinde alıntı yaptığı âlimlerin eserlerinin isimlerine de yer vermektedir.

Musannifimiz, Mekkî'nin *Müşkil* adlı eserinden gerek kıraat gerekse dil konularında yararlanmakta, Mekkî'nin bu eserinin ismini açık bir şekilde zikrederek kıraat naklinde bulunmaktadır.[516]

---

[512] Mekkî, **Keşf,** c.1, s.6.
[513] Şelebî, **Fârisî,** s.386.
[514] İbn Atiyye'nin *Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân* eserinin ismini açıkça verdiği birkaç örnek için bkz. (İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.358, c.2, s.297, 374, 486. C.3, s.374. c.5, s.204.)
[515] İbn Atiyye'nin *el-Hidâye* eserinin ismini açıkça verdiği birkaç örnek için bkz. (İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.55, 274, 408. c.4, s.409.)
[516] Söz konusu alıntının karşılaştırması için bkz. (Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, c.1, s.254; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.297.)

Müfessirimizin, Mekkî'nin yararlandığı diğer bir eseri *el-Hidâye İla Bülüği'n-Nihâye* adlı eseridir. Bu eserinden daha çok tefsir ve dil konularında yararlanmış olsa da kıraatleri hüccetlendirmede de bu eserinden yararlanmaktadır. İbn Atiyye'nin, Mekkî'den alıntı yaptığı bu eserinde, bazı görüşlerine katıldığı gibi, görüşlerine katılmayıp Mekkî'yi eleştirdiği yerler de olmaktadır. Örneğin En'am suresi 16. ayette geçen "**مَنْ يُصْرَفْ**" terkibinin kıraatinde İbn Atiyye, Mekkî'nin kıraat tercihinde bulunurken bocaladığını, hatta konuyu delillendirmek için bazı fasid örnekler verdiğini[517] ifade etmektedir.[518] İbn Atiyye'nin hakikatçı kişiliği, birçok eserinden yararlanıp görüşlerinden istifade ettiği bir âlimi açık bir şekilde eleştirmekten, hatta bazen eleştirinin dozunu arttırmaktan alıkoymamıştır. Aynı şekilde İbn Atiyye, Maide suresi 48. ayette geçen "**مهيمنا**"[519] kelimesinde geçen kıraatin tahlilini yaparken, söz konusu kıraatin yorumunda Taberî'yi eleştirmektedir. Müfessirimiz bu konuda, Taberî'nin yolunda giden Mekkî b. Ebî Tâlib'in de konuyu yanlış yorumladığını ifade etmektedir.[520]

2.3.2.4.5. Ebû Amr ed-Dânî

Müellifimiz İbn Atiyye, kıraat alanında yetkinliği herkesçe bilinen Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053)'den kıraatlerle ilgili görüş almaktadır.

Ebû Amr ed-Dânî'nin, yedi kıraat ve kıraatin temel meselelerine dair yazmış olduğu eserleri, o devirden günümüze değerinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Dânî, bu konuda birçok âlimin övgüsüne mazhar olmuş, eserleri birçok çalışmaya konu olmuştur. O'ndan itibaren kıraat alanında yazılan birçok eser, onun eserlerini referans almıştır.

Zehebî, Dânî'nin bu alandaki yetkinliğini ifade ederken şunları kaydetmektedir: "Kıraatlerin sağlamlığı ve güvenilirliği bakımından son söz Dânî'ye varır. Kurrâ onun

---

[517] Mekkî b. Ebî Tâlib'in vermiş olduğu örnekler için bkz. (Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Hidâye İla Bülüği'n-Nihâye,** Mecmua Bûhusi'l-Kitabi ve's-Sünne, Şarika 2008, c.3, s.1974-1976.)

[518] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.458.

[519] Maide 5/48. "...وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ" [(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik...]

[520] Konunun detaylı incelemesi için bkz. (Mekkî, **Hidâye,** c.3, s.1765-1769; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.200.)

eserlerine boyun eğmiş ve onun kıraat, resm-i hat, tecvid, vakf-ibtida ve diğer hususlardaki nakillerine güvenmiş ve ona itimat etmiştir."[521] Konuyla ilgili İbn Haldun; "Ebû Amr ed-Dânî, Kıraat ilminde zamanının mütehassısı olmuştur. Bu ilimde, diğer bilginlerden üstün olması sebebiyle kıraat ilmi, senedleriyle ondan rivayet edilmiştir. Kıraat ilmini öğrenenler onun eserlerine itimat etmiştir. İnsanlar, Dânî'nin bu alandaki yetkinliğinden dolayı diğer âlimlerin eserlerini bıraktılar."[522] demektedir.

Yukarıda görüşlerini aktardığımız âlimlerin söylediklerinden de anlaşıldığı üzere, Dânî, kıraat ilmi alanındaki çalışmalarıyla ilim ehlinin takdir ve güvenini kazanmış ve son söz kendisinde biten bir şahsiyet olarak bu ilimlerdeki seçkin yerini almıştır. Dânî'nin eserleri incelenince bu alana kazandırdıkları görülecektir. Başta *Câmiu'l-Beyan* olmak üzere *Teysîr, et-Tehzib, et-Tezkire, el-İktisad fi'l-Kırâati's-Seb', Mezahibü'l-Kürrai's-Seb'a, Müfredatü'l-Kürrai's-Seb'a,* isimli kitapları yedi kıraatle ilgili eserlerdir.

İbnü'l-Cezerî, Dânî'nin *Câmiu'l-Beyan* adlı eserinin kıraat-ı seb'a ile ilgili beş yüzden fazla rivayet ve tarik isnadı içermekte olduğunu bildirmektedir.[523] Dânî ile ilgili bir doktora çalışması yapan Abdurrahman Çetin, bu eserle ilgili olarak şunları söylemektedir: "*Tespitlerimize göre müellif bu eseri yazarken, işlenen konularla ilgili olarak 100'e yakın şahıstan, 90 kadar eserden 2600 civarında rivayette ve nakilde bulunmuştur ki bu da 2600 dipnot demektir.*"[524] Dânî'nin bu eseri, aynı zamanda İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* adlı eserinin temel kaynaklarından sayılmaktadır.

Ebû Amr'in *Teysîr* adlı eseri *Câmiu'l-Beyan* eserindeki rivayet ve tariklerin kısaltılmış halidir. *Teysîr* adlı eser yedi kıraat imamının her birisi için iki rivayetle sınırlandırdığı eseridir. Dânî, bu eserinde yedi kıraat imamının hayatı, kıraatlerinin senedi ve kıraat imamlarından sonra kendisine kadar gelen isnad silsilesi vb. konulara yer vermektedir.[525] *Teysîr* adlı eserine yirmiden fazla şerh yazılmıştır. Kasım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtıbî (ö. 590/1194) bu eseri *Hırzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî (eş-*

[521] Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz,** c.3, s.213.
[522] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadrâmî el-Mağribî, **Târîhu İbn Haldun: Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber,** Dârû'l-Fikr, Beyrut 1988, c.1, s.552.
[523] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.35.
[524] Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.134.
[525] Dânî, **Teysîr,** s.3.

Şâtıbiyye) adlı eseriyle manzum hale getirmiştir. Ebû Amr'in *Teysîr* adlı eseri günümüzde *eş-Şâtıbiyye* eseri sayesinde seb'a tarikinin vazgeçilmeyen kıraat ders kitapları arasında yer almaktadır. *Teysîr*'e yazılan bu şerhler içerisinde Sehâvî (ö. 643/1245)'nin *el-Vafi bima fi't-Teysir*'i ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbirü't-Teysir*'i zikredilebilir. *Teysîr* adlı eser, İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr* adlı eserinin de isnad kaynakları arasında yer almaktadır.[526]

Dânî'nin, *El-Mukni', el-Muhkem, en-Nakt* ve *et-Tenbih* adlı eserleri de mushafların imlasına dair kitaplardır. Kıraat ilmi bilginlerinin biyografilerini inceleyen ve dört büyük ciltlik bir eser olduğu bildirilen *Tabakatü'l-Huffaz*, kendisinden sonra yazılan bu alandaki eserlere önemli bir kaynak olmuştur. Bu eser İbnü'l-Cezerî'nin *Ğayetü'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurrâ* adlı eserinin de kaynakları arasında yer almaktadır.[527]

Dânî'nin, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân* adlı eseri de yedi harfe dair yazmış olduğu bir eseridir. Bu eser müstakil bir eser olarak yayınlanmış olsa da *Câmiu'l-Beyan* adlı eserinin baş kısmında yer alan bir bölümdür.

Kaynaklarda Dânî'nin yazmış olduğu eserlerin sayısıyla ilgili farklı görüşler yer almaktadır. Dabbî bu sayının 100 kadar olduğunu söylemektedir. Ebû Bekr b. Abdi'l-Gani el-Lebîb, eser sayısının 120 olduğunu bildirmektedir. Zehebî ve Safedî de aynı görüştedir. [528] Dânî'nin, eserlerinin sayısının 130 olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. [529] Abdülhadi Hamîtu 2000 yılında yayınlamış olduğu *Mü'cemü Müellefât el-Hafiz Ebî Amr ed-Dânî* adlı eserinde, Dânî'ye nisbet edilen 171 kadar kitap ismi zikredip bu eserlerin tanıtımını yapmaktadır. [530]

Görülüyor ki Dânî, kıraat ilminin bütün alanlarını kapsayan kıymetli kitaplar yazmıştır. O, bu eserlerinde, kendi zamanına kadar yazılmış kitapları da inceleyerek bu bilgileri ve ayrıca rivayet yoluyla kendisine ulaşan bilgileri kendi ilmî süzgecinden

[526] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.58.
[527] İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.1, s.8.
[528] Zehebî, **Siyeru A'lâm**, c.18, s.81; Safedî, **el-Vafî bi'l-Vefiyyât,** c.20, s.20.
[529] Çetin, **Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri…,** s.122.
[530] Abdülhadi Hamîtu, **Mü'cemü Müellefât el-Hafiz Ebî Amr ed-Dânî,** el-Cem'iyyetü'l-Mağribiyye li Esâtizeti't-Terbiyyeti'l-İslâmîyye, Safi 2000, s.8-75.

geçirerek kitaplarına nakletmiş; böylece daha önce yazılmış olup da şimdi elimizde bulunmayan eserlerin ve nesilden nesile nakledilen bilgilerin güvenilir bir şekilde muhafazasını sağlamıştır. Öte yandan onun, kıraat ilminin girift meseleleriyle ilgili verdiği bilgilerin ve tenkitlerinin, kendisinden sonra gelen birçok bilgin tarafından benimsenmesi bu ilimdeki yetkinliğinin bir ispatı olarak değerlendirilebilir.[531]

Dânî, yukarıda birkaç eserinin örneğini verdiğimiz üzere kıraatin temel meseleleri, kıraat tarihi, mushaf hattının imlası ve ayetlerin sayısı gibi birçok alanda değerli eserler bırakmıştır. O, yazmış olduğu bu eserler sayesinde kendisinden sonra gelen birçok âlimi etkilemeyi başarmıştır. Hicri V. asırdan itibaren bu sahalarda eser veren hiçbir âlim onun eserlerinden müstağni kalmamıştır. Özellikle kıraat nakli hususunda ondan etkilenenlerin başında İbn Atiyye gelmektedir. İbn Atiyye'nin eseri bir tefsir olmasına rağmen, Dânî'den yapmış olduğu kıraate dair nakillerle doludur.

İbn Atiyye'nin, eserini incelediğimizde Dânî'nin, *Teysîr* ve *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb',* ve *el-Muhteva ale'ş-Şevazzi mine'l-Kırâat* adlı eserlerinden yaralandığını görmekteyiz.[532] Abülvahab Fayid, İbn Atiyye'nin, *el-Muhteva ale'ş-Şevazzi mine'l-Kırâat* adı eserinden yararlandığını söylemektedir.[533] Aynı şeyi, İbn Atiyye tefsirinin şâz kıraat vecihlerini inceleyen bir doktora çalışması yapan Hamdi Sultan el-Arevî de dile getirmektedir.[534] Dânî'nin bu eseri henüz gün yüzüne çıkarılmamıştır. Kaynaklarda Dânî'nin böyle bir eserinin olduğuna dair bilgi bulunmakla beraber[535] İbn Atiyye'nin bu eserden yararlandığı iddiasının kuvvetli bir zanna dayandığını söylemek mümkündür. Fayid, İbn Atiyye'nin şâz kıraatler konusunda Dânî'nin bu eserinden yaralandığını gösterecek bir kaynak belirtmemekle beraber, Dânî'nin şâz kıraat alanında yazmış olduğu başka bir eseri olmadığına göre

---

[531] Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1991, Sayı: 3, s.18-19.

[532] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.38, 50, 103, 112, 122, 163, 192, 203, 116, 224, 356, 263, 376, 382, 385, 457, 519, 537, 544. c.2. s.31, 113, 216, 240, 253, 297, 299, 326, 329, 336, 409, 461, 469, 479, 490, 519, 545, 546. c.3, s.54, 260, 277, 289, 292, 473, 513, 524, 533. c.4, s.4, 6, 17, 31, 108, 184, 210, 250, 252, 268, 299, 383, 415, 422, 474, 495, 516. c.5, s.168, 183, 220, 315, 409, 476, 478

[533] Fayid, **Menhecü İbn Atiyye,** s.112.

[534] Hamdi Sultan Hasan Ahmed el-Adevî**, el-Kırâati'ş-Şâzze: Dirâsetün Savtiyye ve Delâliyye,** Darü's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta 2006, s.200.

[535] Zehebî, **Siyeru A'lâm**, c.18, s.81; Safedî, **el-Vafî bi'l-Vefiyyât,** c.20, s.20; İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.1, s.448.

biz de İbn Atiyye'nin, Dânî'den şâz kıraatler hususunda vermiş olduğu örnekleri söz konusu kitaptan aldığını söyleyebiliriz.

İbn Atiyye, Bakara 26. ayette geçen "**يضل**"[536] fiilindeki "**ي**" harfinin İbrahim b. Ebî 'Able tarafından fethalı okunduğunu rivayet etmektedir. İbn Atiyye, Ebû Amr'den naille, bu kıraatin Kaderiyye görüşünü yansıttığını söylemektedir. İbn Atiyye, Dânî'nin, İbn Ebî 'Able'nin, Şam ehlinin güvenilir insanlarından ve ehli sünnetten olduğunu, böyle bir kıraatin ondan gelemeyeceğini ifade ettiğini, nakletmektedir.[537]

İbn Atiyye'nin, Dânî'den yapmış olduğu bu alıntıyı *et-Teysîr* ve *Câmiu'l-Beyân* adlı eserleriyle karşılaştırdığımızda böyle bir kaydın olmadığını görmekteyiz. Bu da İbn Atiyye'nin, yapmış olduğu bu alıntıyı, Dânî'nin başka bir eserinden naklettiğini göstermektedir. İbrahim b. Ebî 'Able'nin kıraati şâz kıraatlerden olduğuna göre, Dânî'nin de şâz kıraat alanında yazmış olduğu ve şâz bir kıraatle ilgili yorum yaptığı göz önünde bulundurulursa, alıntıyı *el-Muhteva ale'ş-Şevazzi mine'l-Kırâat* adlı eserinden yaptığını düşündürtmektedir. İbn Atiyye, tefsirinin başka yerlerinde de Ebû Amr Dânî'den şâz kıraat naklinde bulunmaktadır.[538]

İbn Atiyye, Dânî'den nakilde bulunurken eserinin hiçbir yerinde, Dânî'nin kıraatlerle ilgili herhangi bir kitabından söz etmemektedir. "**حكى أبو عمرو الداني**", "**ذكرها** ", "**أبو عمرو الداني عن**" ve "**قال أبو عمرو الداني**" vb. ifade kalıplarıyla nakilde bulunmaktadır. İbn Atiyye'nin ondan nakilde bulunduğu yerlerin büyük bir kısmında, şâz kıraat ve sahâbe mushafından nakilde bulunduğunu görmekteyiz.

İbn Atiyye, Âl-i İmrân 162. ayette geçen "**رضوان**"[539] kelimesinin kıraatiyle ilgili farklılıkları zikrederken Âsım'ın bu kelimedeki "**ر**" harfini zammeli, geri kalan imamların kesreli okuduklarını söylemektedir. Dânî'nin, A'meş'ten rivayetle, Âsım'ın

---

[536] Bakara 2/26. "...وَاَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا اَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهٖ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفَاسِقِينَ" [...Küfre saplananlar ise, "Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.]

[537] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.112.

[538] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.122, 203, 537. c.2, s.297, 299. c.3, s.260.

[539] Âl-i İmrân 3/162 "**اَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ وَمَاْوٰيهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**" [Allah'ın rızasına uyan kimse, Allah'ın gazabına uğrayan ve varacağı yer cehennem olan kimse gibi midir? O, ne kötü varılacak yerdir!]

"ر" harfini kesreli, "ض" harfini de zammeli okuduğunu bildirmektedir.[540] Yedi kıraatte yer alan kıraat vecihlerinin *Teysîr*[541] ve *Câmiu'l-Beyân*[542] eserlerinde olduğunu görmek mümkün olsa bile, sahih kıraatlerle ilgili nakilleri ondan yaptığına dair açık bir emare görememekteyiz. A'meş'ten rivayet edilen kıraat farklılığının *Teysîr* ve *Câmiu'l-Beyân* adlı eserlerde yer almadığını görmekteyiz. İbn Atiyye'nin şâz olan bu kıraati, yukarıda belirtmiş olduğumuz *el-Muhteva ale'ş-Şevazzi mine'l-Kırâat* adlı eserinden aldığını düşünmekteyiz. Çünkü Dânî'nin adının geçip kendisinden naklettiği kıraatler genellikle ya şâz kıraat sahiplerinin veya sahâbe kıraati olduğunu görmekteyiz.

İbn Atiyye'nin, yedi kıraatle ilgi nakillerini doğrudan İbn Mücâhid'in, *Seb'a* adlı eserinden de aldığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla İbn Atiyye'nin tefsirini tahkik edenlerin iddia ettikleri gibi Ebû Amr'den kıraat naklinde bulunduğu asıl eserinin *et-Teysîr*[543] olmadığını görüyoruz. Ebû Amr'den yapılan nakillerin ağırlıklı olarak şâz kıraatlerin tahlillerine dair olduğu için başkaca eserlerinden nakilde bulunduğunu düşünmekteyiz. Dânî denilince akla ilk olarak; yedi kıraatle ilgili yazmış olduğu eserler gelse de sayıları 170'i bulan eserleri içerisinde kıraatin diğer alanlarına dair yazmış olduğu eserleri azımsanmayacak kadar çoktur. Dolayısıyla İbn Atiyye'nin, Dânî'den ağırlıklı olarak Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Mekkî b. Ebî Tâlib de olduğu gibi kıraatlerin hüccetlendirme hususunda yararlandığını söylemek mümkündür.

2.3.2.5. Kaynağın Genel İfadelerle Zikredilmesi

İbn Atiyye, kıraati dayandırmakta olduğu kişileri ifade etmede kullandığı nakil metotlarından bir tanesi, kıraat sahiplerine dayandırdığı kıraatleri, şahıs ismi vermeden genel bazı ifade kalıpları kullanarak aktarmasıdır.

İbn Atiyye, kıraat naklini yaparken kıraat imamı veya şahıs ismini zikretmeden, kıraati dayandırdığı kişi veya kişileri genel bazı kalıplarla ifade etmektedir. İbn Atiyye, şahıs ve belde ismi zikretmeden, bunun yerine; "**الأمة**", "**الناس**", "**القراء**" ve "**القرأة**" gibi

[540] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.537.
[541] Dânî, **Teysîr,** s.87.
[542] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.3, s.957.
[543] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.38.

genel kavramlar kullanmaktadır. Bu ifade kalıplarını, çokluk veya azlığı ifade eden; "**جماعة**", "**بعض**", "**معظم**", "**عامة**", "**أكثر**" ve "**جمهور**" gibi kelimelerle kullanmaktadır.[544]

Örneğin müfessirimiz, Kâf suresinde geçen "**ميتا**" kelimesinin[545] kıraatini zikrederken, **"وقرأ الناس «ميتا» مخففا"** / "*insanlar "**ميتا**"i tahfif ile okumaktadır.*" tabirini kullanmaktadır.[546] Burada zikretmiş olduğu **"الناس"** tabiriyle kıraat-ı seb'a imamlarını kastetmektedir. Nitekim kıraat-ı seb'a imamları bu kelimeyi, tahfif ile okumaktadır.[547]

Âl-i İmrân suresinde geçen "**نزّل**" filinin[548] kıraatini zikrederken " **وقرأ جمهور الناس «نزّل عليك» بشد الزاي**" / "*cumhur-u nas "**نزّل**" kelimesindeki "**ز**" harfini tahfif ile okumaktadır.*" İfadesine yer vermektedir. Görüleceği üzere kıraat imamlarının ismini vermeden veya kurrâ bu şekilde okuyor tabirinin yerine, "cumhur-u nas bu şekilde okumaktadır." tabirini kullanmaktadır.

A'raf suresinde geçen "**وقطّعناهم**" kelimesinin[549] zikrinde, " **وقرأ بعض من الناس «وقطّعناهم» بشد الطاء**" / "*insanlardan bir kısmı "**وقطّعناهم**"ü şeddeli okumaktadır.*" ifadesine yer vermektedir. Bu kelimeyi, kıraatleri mütevâtir sayılan kıraat imamları şeddeli, kıraatleri şâz kabul edilen Ebû Hayeve (ö. 203/819) ve İbn Ebî 'Able (ö. 152/770) tahfif ile okumaktadır. İbn Atiyye, kıraat-ı seb'a imamları şeddeli okuyor veya kıraat imamlarının ismini açıkça zikretme tabiri yerine "insanların bir kısmı şeddeli okumaktadır" ifadesini kullanmaktadır.[550]

İbn Atiyye, Nisâ suresinde geçen "**بَيَّتَ**" kelimesindeki[551] kıraat farklılığını zikrederken "**وقرأ جمهور القراء بَيَّتَ بتحريك التاء**" / "*cumhur-u kurrâ "**بَيَّتَ**" ifadesindeki "**ت**"*

---

[544] Ğazavî, **Menhec**, s.43.

[545] Kaf 50/11. "رِزْقًا لِّلْعِبَادِ وَاَحْيَيْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَيْتًا كَذٰلِكَ الْخُرُوْجُ" [Kullara rızık olması için birbirine girmiş, küme küme tomurcukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik. Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yeniden çıkış da böyledir.]

[546] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.158.

[547] İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, c.2, s.224, 376.

[548] Âl-i İmrân 3/3. "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَاَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ…" [(Resulüm!) O, sana Kitab'ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiştir...]

[549] Araf 7/160. "وَقَطَّعْنٰهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَمًا..." […Biz İsrail oğullarını oymaklar halinde on iki kabileye ayırdık.]

[550] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.465.

[551] Nisâ 4/81. " وَيَقُوْلُوْنَ طَاعَةٌ فَاِذَا بَرَزُوْا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِىْ تَقُوْلُ وَاللّٰهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُوْنَ فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا" [Sana "baş üstüne" derler. Fakat senin yanından çıktıklarında, içlerinden birtakımı, geceleyin; (senin gündüz) söylediklerinin aksini kurarlar. Allah, onların geceleyin kurduklarını yazmaktadır. Sen onlara aldırma. Allah'a tevekkül et. Vekil olarak Allah yeter.]

harfine hareke vererek okumaktadır." şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. İbn Atiyye, tek tek kıraat imamlarının ismini zikretmek yerine "**قرأ جمهور القراء**" ifadesine yer vermektedir.[552]

Müfessirimiz, Bakara suresinde geçen "**يضل**" fiilinin[553] kıraatini tahlil ederken "**وقراءة جمهور الأمة في هذه الآية: «يضل» بضم الياء فيهما**" / "*bu ayette geçen her iki* ***"يضلل"*** *(kelimelerinde) cumhur-u ümmetin kıraati "ي"nın zammesi ile okunmasıdır.*" şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. Görüldüğü üzere burada tek tek kıraat imamı ismi vermenin yerine "**وقراءة جمهور الأمة**" ifadesini kullanmaktadır. Başka yerlerden farklı olarak burada "**الأمة**" tabirine yer vermektedir. İbn Atiyye, bu ayette geçen diğer şâz kıraatleri de zikretmektedir. O, İbrahim b. Ebî 'Able'nin "**يضل**" fiilindeki "**ي**"yi fethalı, "**كثير**" kelimesini de merfu okuduğunu söylemektedir. Dânî'nin, "Bu görüş Kaderiyye'nin görüşünü yansıtmaktadır. Ebû 'Able Şam ehli kıraatçılarından olup ehl-i sünnettendir. Mushaf hattına muhalif böyle bir kıraatin ondan varit olması mümkün değildir" dediğini aktarmaktadır.[554]

İbn Atiyye'nin, isim verme yerine kullandığı genel ifade kalıplarından bir tanesi "**السبعة**" ifadesidir. Bilindiği üzere kıraatleri ilk yediyle sınırlayan kişi İbn Mücâhid (ö. 324/936)'tir.[555] İbn Atiyye, ondan yaklaşık olarak iki asır sonra yaşamıştır. İbn Atiyye döneminde "**السبعة**" ifadesi kıraat-ı seb'a imamları için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. İbn Atiyye, eserinde "**السبعة**" kelimesini tek başına, herhangi bir tamlamayla beraber kullanmaksızın, "**قرأ السبعة**" / "*yedisi (böyle) okudu.*" şeklinde "**قرأ**" fiiliyle beraber kullanmıştır. "**وقرأ السبعة «الم الله» بفتح الميم والألف ساقطة**"/ "*yedi imam* ***"الم الله"*** *cümlesini "elif" düşürülerek "م"in fethası ile okumuştur.*"[556] örneğinde görüleceği üzere, İbn Atiyye, doğrudan **"قرأ السبعة"** ifadesini kullanmıştır. Bu kıraat,

---

[552] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.83.

[553] Bakara 2/26. " إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَاَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَيَعْلَمُونَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا اَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهٖ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِينَ" [Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasık olanları saptırır.]

[554] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.112.

[555] İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırması hakkında detaylı bilgi için bkz. (İbnü'l-Cezerî, Neşr**,** c.1, s.36, 39, 43, 122; Sindî, **Safahat,** s.42.)

[556] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.397.

yedi imamın üzerinde ittifak etmiş olduğu bir kıraat olduğu için, herhangi bir imamı ayrı tutmak için bir ifade kullanmamıştır.

Müfessirimiz yukarıda gösterdiğimiz örneğin dışında "**السبعة**" kavramını "**جميع**", "**جمهور**", "**أكثر**", "**سائر**", "**باقي**", ve "**بعض**" gibi çokluk veya azlığı ifade eden kavramlarla birlikte kullandığı gibi birtakım imamın okuyuşunu diğerlerinden ayırmak için "**سوى**", "**حاشا**" gibi edatlarla da kullanmaktadır. İbn Atiyye, Fatiha suresinde "**مالك**" kelimesindeki kıraatin tevcihinde "**فقرأ عاصم والكسائي «مالك يوم الدين»**" Âsım ve Kisaî'nin "**مالك**" şeklinde okuduğunu kaydetmektedir. Geri kalan kıraat imamlarının tek tek isimlerini saymak yerine, "**وقرأ بقية السبعة «ملك يوم الدين»**" / "*geri kalan yedi imamın "**ملك**" şeklinde*" okuduklarını söylemektedir.[557]

Buna benzer, başka bir örnek verecek olursak; İbn Atiyye, Bakara suresi 177. ayette geçen "**البرّ**" kelimesinin[558] kıraat tahlilini yaparken "**قرأ أكثر السبعة برفع الراء**"[559] tabirini kullanmaktadır. "**وقرأ حمزة وعاصم في رواية حفص «ليس البرّ» بنصب الراء**" "*Hamza ve Âsım, Hafs rivayetinde de "ر" harfini nasb ederek okunmaktadır.*" şeklinde bir ifadeye yer vermektedir.[560] Görüleceği üzere, önce "yedi imamın çoğu ref' ile okumaktadır." dedikten sonra; Hamza ve Âsım'ın ismini zikrederek onların da nasb ile okuduğunu ifade etmektedir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sözü çok uzatmamak adına bu konuyu, İbn Atiyye tefsirinde geçen metinlerden yola çıkarak, kısa birkaç örnekle bitirelim.

"**وأجمع السبعة وجمهور الناس على رفع الدال من «الحمد لله»**" / "*yedi imamın icmâına göre ve cumhur-u nas "**الحمد**" lafzındaki dal harfini ref' ile okumaktadır.*"[561]

"**وقرأ حمزة وعاصم والكسائي «تظاهرون» بتخفيف الظاء وهذا على حذف التاء الثانية من تتظاهرون، وقرأ بقية السبعة «تظّاهرون» بشد الظاء على إدغام التاء في الظاء،**" / "*Hamza, Âsım ve Kisaî "**تظاهرون**"deki "**ظ**" harfini tahfif ve ikinci "**ت**" harfini de hazfederek*

[557] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.68.
[558] Bakara 2/177. "لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" [İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir.]
[559] Yedi (imamın) büyük bir kısmı "ra" harfini ref' ile okumaktadır.
[560] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.243.
[561] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.66.

okumaktadır. Yedi imamdan geri kalanlar ise, "ظ" harfini şeddeli ve "ت" harfini de "ظ" harfine idğam ederek okumaktadır."[562]

"وقرأ جمهور السبعة «فيكون» بالرفع، وقرأ ابن عامر وحده «فيكون» بالنصب" / "*yedi imamın tamamı "فيكون" kelimesini ref' ile İbn Amir tek başına nasb ile okumaktadır.*"[563]

2.3.2.6. Kıraatleri Emsâr (الأمصار)'a Atfetmesi

Peygamber Efendimizin (a.s.) vefatından sonra, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer (r. anhüm) döneminde sahâbeden bir grup, insanlara Kur'ân öğretmek için, daha önce fethedilen farklı beldelere dağılmıştır. Farklı beldelerdeki insanların kıraati, o beldeye gelen sahâbenin kıraatine göre şekillenmiş olup, her belde sakini, Kur'ân'ı sahâbeden öğrendiği şekliyle farklı okumaya başlamıştır. İhtilaflar çoğalınca Hz. Osman (r.a), Kur'ân'ı çoğaltıp[564] İmam Mushaf'ı kendi yanında bırakmıştır. Hz. Osman (r.a), nokta ve harekesiz olarak, tilaveti Resulûllah (s.a.v)'tan nakledildiği şekliyle istinsah ettiği bu mushaflardan birini Medine'de bırakmıştır. Geri kalanları Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn beldelerine gönderdiği rivayet edilmektedir.[565]

İslam beldelerine gönderilen bu mushafların, farklı okumalara imkân tanımasından dolayı, İslam beldelerinde bulunan şehir halkları kıraatlerini yeni gelen mushafa göre öğrenmiştir. Şehir halkları, nokta ve harekesiz olan mushafı, farklı okuma formlarında, onlara muallim olarak gelen sahâbenin kıraatine tabi olarak okumaya başlamıştır.[566]

Yukarıda zikredilen beldelerde bulunan tabiîler, sahâbenin onlara öğrettiği şekliyle okumaya başlamıştır. Hangi tabiinin, hangi sahâbeden ders aldığını yazmamız konunun çok uzamasına sebep olacaktır. Ancak bu tabiler içerisinde isimleri, kaynaklar vasıtasıyla günümüze kadar ulaşıp kıraat imamlarının da kıraatlerini onlardan aldığı en meşhurlarının şehirlere göre isimleri şu şekildedir: Medine'de; Muaz b. Haris (ö 63/683), Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), Said b. Museyyeb (ö. 94/713),

[562] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.174.
[563] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.437.
[564] Mekkî, **İbâne**, s.48.
[565] Çoğaltılan mushafların adedi ve gönderildiği beldeler hakkında birkaç görüş bulunmaktadır. Bu farklı görüşlerin detayı için bkz. (İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.7; Tâsan, **Mesâhif,** s.59.)
[566] Mekkî, **İbâne,** s.49.

Ömer b. Abdü'l-Azîz (101/720), Ata b. Yesâr (ö. 102/721), Süleyman b. Yesâr (103/722), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/736), İbn Şihâb (ö. 124/742), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754). Mekke'de; İkrime Mevla İbn Abbas (105/724), Tavus (ö. 106/725), Übeydullah b. Umeyr el-Leysî (ö. 113/732), Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/733), Abdullah b. Ebî Müleyke (ö. 117/736). Kûfe'de; Alkame b. Kays (ö. 62/684), Mesruk b. Ecda' (ö. 63/685), Esved b. Yezid (ö. 75/695), Ubeyde es-Selmanî (ö. 72/692), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (73/693), Amr b. Meymûn (74/694), Zirr b. Hubeyş (ö. 82/702), Amr b. Şurahbil (ö. 90/709), Haris b. Kays (ö.?), Rabi' b. Haşim (ö. 90/709), Ebû Zer'a b. Amr b. Cerîr (ö.?), İbrahim b. Yezid en-Nehaî (ö. 92/711), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Amir b. Şurahbil (ö. 105/724). Basra'da; Amir b. Abdullah b. Abdi Kays (ö. 61/680), Ebû Aliye er-Riyahî (90/709), Nasr b. Âsım el-Leysî (90/709), Yahya b. Ya'mer (90/709), Cabir b. Zeyd (ö. 93/712), Ebû Recâ İmran b. Temîm el-Ataredî (105/724), Hasan b. Ebi'l-Hasen el-Basrî (ö. 110/729), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Katâde b. Diâme (ö. 117/736). Şam'da; Müğire b. Şihâb el-Mahzûmî (ö. 91/710).[567]

Yukarıda saydığımız bu şahıslar kıraati doğrudan sahâbeden almış olup kıraat ilminde ikinci tabakayı teşkil etmektedirler. Bu tabakadan sonra şehirlere göre kıraat nakledenler içerisinde tebarüz edenler şunlardır: Medine'de; Ebû Cafer Yezid b. Ka'ka' (ö. 127/745), Şeybe b. Nassâh (ö. 130/748), Nafi' b. Abdurrahman b. Ebî Naim (ö. 169/786). Mekke'de Abdullah b. Kesir (ö. 120/738), Humeyd b. Kays el-A'rec (ö. 130/748), Muhammed b. Muhaysin (ö. 123/741). Kûfe'de; Yahya b. Vessab (ö. 103/722), Âsım b. Ebi'n-Nücud (ö. 129/747) Süleyman b. A'meş (ö. 148/766), Hamza b. Habib ez-Zeyyat (ö. 156/773), Kisaî (ö. 189/805). Basra'da; Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (ö. 129/747), Ebû Amr b. A'la (ö. 154/771), İsa b. Amr es-Sekâfî (ö. 149/767), Âsım el-Cahderî (ö. 128/746). Şam'da; Abdullah b. Amir el-Yahsubî (ö. 118/737), Atiyye b. Kays b. el-Kilabî (ö. 121/739) ve Yahya b. el-Haris ez-Zimarî (ö. 145/763).[568]

İlk dönem kıraat kaynaklarını incelediğimiz zaman mütevâtir kıraat kavramı yerine, "**قراءة العامة**" / "*genelin kıraati*" veya "**القراءة التي عليها قَرَأَة الأمصار**" / "*şehir*

[567] Sehâvî, **Cemalü'l-Kurrâ**, c.2, s.425-428.
[568] Sehâvî, **Cemalü'l-Kurrâ,** s.428-431.

kurrâsının üzerinde olduğu kıraat" gibi kavramların kullanıldığını görmekteyiz. İlk dönemlerde kıraatler daha çok, bulundukları şehir kurrâsının isimleriyle nakledilmiştir.[569]

Kıraatlerin yaygınlık kazandığı şehirler için genel olarak "**الأمصار**" tabiri kullanılmıştır. İbn Atiyye, eserinde yaygınlık kazanmış olan bu tabiri kullanmıştır. O, kıraat naklinde bulunduğu bazı yerlerde, "**وقرأ جمهور الناس في كل الأمصار**" "*cumhur-u nas, bütün şehirlerde bu şekilde okumuştur.*" demiştir.[570] "**الأمصار**" kelimesinden kasıt, Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam şehirleridir. Nitekim kıraatleri yaygınlık kazanan kurrâ bu şehirlerden seçilmiştir. Birçok müfessir gibi İbn Atiyye de kıraat naklinde bulunurken, bu şehir halkından olan kurrâ/imamların tek tek isimlerini vermek yerine şehir ismi vermiştir.

Kıraatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid, yukarıda isimlerine yer verdiğimiz söz konusu şehirlerdeki kurrânın, kıraati içerisinden seçim yapmıştır. İbn Mücâhid, kıraatleri yedi ile sınırladığı zaman; "*Kıraatlerini aldıklarım yedi kişidir. Bunlar Hicaz, Irak ve Şam ehlindendir.*"[571] demiştir. İbn Mücâhid'in Hicaz ehli dediği kişiler, Mekke ve Medine; Irak ehli dediği ise Kûfe ve Basra ehlinden olan kıraat sahipleridir.

Müfessirimiz, tefsirinde bu şehir kıraatçılarının isimlerini açıkça zikrettiği gibi şehir ismi vererek de nakilde bulunmaktadır. Bununla ilgili birkaç örnek vererek, konuyu vuzuha kavuşturmak istiyoruz.

İbn Atiyye, şâz veya mütevâtir kıraat sahibi, birtakım kıraat imamların ismini açık bir şekilde vererek, bazı şehir isimleriyle birlikte zikretmektedir. Örneğin Nahl suresi 79. ayette geçen "**ألم يروا**" kelimesinin[572] kıraatinde öncelikle, " **وقرأ طلحة بن مصرف والأعمش وابن هرمز «ألم تروا» بالتاء**" / "*Talha b. Musarrif, A'meş ve İbn Hürmüz "**ألم تروا**"*

---

[569] Müsâid b. Süleyman b. Nasir et-Tayyâr, **Şerhû Mukaddimeti't-Teshil li Ulûmi't-Tenzîl li İbn Cizzî,** Dârû İbni'l-Cevzî, Riyad 2010, s.239-240.

[570] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.129.

[571] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.87.

[572] Nahl 16/79. "أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللهُ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" [Gökyüzünde Allah'ın emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.]

şeklinde "ت" ile okumaktadır." dedikten sonra "**وقرأ أهل مكة والمدينة «ألم يروا» بالياء**" / "*Mekke ve Medine ehli de "ألم يروا" şeklinde "ي" ile okumaktadır.*" demektedir.[573] Görüleceği gibi müellifimiz burada "**ت**" ile okuyanların ismini açık bir şekilde, "**ي**" ile okuyanları da Mekke ve Medine ehli olarak zikretmektedir.

Müfessirimiz, Şu'arâ suresi 4. ayette geçen "**نُنَزِّلْ**" kelimesinin[574] kıraat tahlilini yaparken Ebû Ca'fer, Nafi', Şeybe, A'rec, Âsım ve Hasan'ın "**ن**" harfini fethalı, "**ز**" harfini de şeddeli okuduğunu, diğer taraftan, "**وقرأ أبو عمرو وأهل البصرة بسكون النون وتخفيف الزاي**" / "*Ebû Amr ve Basra ehlinin "ن" harfini sakin "ز" harfini de tahfif ile okuduğunu*" kaydetmektedir.[575] Görüleceği gibi İbn Atiyye, Basra kıraatçılarının tek tek ismini saymaktansa, genel bir ifadeyle; "*Basra ehli bu şekilde okumaktadır.*" tabirini kullanmaktadır.

Aynı şekilde Müfessirimiz, Neml suresi 7. ayette geçen "**بِشِهَابٍ قَبَسٍ**" terkibinin[576] kıraat tevcihini yaparken "**وقرأ الجمهور بإضافة «شهاب» إلى «قبس» وهي قراءة الحسن وأهل المدينة ومكة والشام، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي «بشهاب قبس» بتنوين «شهاب»**" / "*cumhur, "شهاب" kelimesini "قبس" kelimesine izafe etmektedir. Bu kıraat Hasan, Medine, Mekke ve Şam ehlinin kıraatidir.*" "*Âsım, Hamza ve Kisaî de bu iki kelimeyi tenvinli okumaktadır.*" demektedir.[577] Görüleceği üzere birinci tahlilde Hasan ismiyle beraber Medine, Mekke ve Şam ehli kıraatçılarının ismini vermeden, şehir isimlerini zikretmektedir.

Son bir örnekle bu konuyu bitirecek olursak; İbn Atiyye, Nebe suresi 37. ayette geçen "**ربّ**" ve "**الرحمن**" kelimelerinin[578] kıraat tahlilinde "**وقرأ نافع وأبو عمرو والأعرج وأبو جعفر وشيبة وأهل الحرمين: «ربّ» بالرفع، وكذلك «الرحمن»**" / "*Nafi', Ebû Amr, A'rec, Ebû Ca'fer, Şeybe ve Haremeyn ehli "ربّ" ve "الرحمن" kelimelerini ref' ederek okumaktadır.*"

---

[573] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.411.

[574] Şuara 26/4. "اِنْ نَشَاْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاۤءِ اٰيَةً فَظَلَّتْ اَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِيْنَ" [Biz dilesek, onlara gökten bir mucize indiririz de ona boyun eğmek zorunda kalırlar.]

[575] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.225.

[576] Neml 27/7. "اِذْ قَالَ مُوْسٰى لِاَهْلِهٖٓ اِنِّيْٓ اٰنَسْتُ نَارًا سَاٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِخَبَرٍ اَوْ اٰتِيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُوْنَ" [Hani Mûsâ, ailesine, "Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim" demişti.]

[577] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.249.

[578] Nebe 78/37. "رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمٰنِ لَا يَمْلِكُوْنَ مِنْهُ خِطَابًا" [O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir. O, rahmandır. O gün insanlar O'na karşı konuşmaya yetkili değillerdir.]

demektedir.[579] Görüldüğü gibi İbn Atiyye, burada kıraat imamlarının veya sahâbe-tabiin isimlerini zikretmediği gibi Mekke ve Medine şehirlerinin de isimlerine yer vermeden, söz konusu şehirleri ifade eden "**الحرمين**" kelimesini kullanmaktadır.

2.3.2.7. Kaynağın Zikredilmemesi

İbn Atiyye, muhtemelen daha önce okumuş olduğu kıraatlerden yola çıkarak veya söz konusu kıraatin yaygınlık kazanmasından dolayı, Ferrâ ve Ahfeş gibi âlimler tarafından ilk dönem yazılan *Me'âni'l-Kur'ân* eserlerinde olduğu gibi naklettiği bazı kıraatleri meçhul veya malum siga kullanarak "*böyle okunur/okunmuştur.*" veya "*böyledir.*" şeklinde bir kayıt düşerek nakletmektedir. O'nun bu şekilde naklettiği kıraatler, sahih kıraatler olduğu gibi bazı şâz kıraatleri de bu şekilde aktarmaktadır.

İbn Atiyye, isim vermeksizin aktardığı bazı kıraatleri kimin okuduğunu belirtmeden bir "*fırka şöyle okudu*" şeklinde kayıt düşerek sunmaktadır. Örneğin Enbiya Suresi 40. ayette geçen "**تَأْتِيهِمْ**" ve "**فَتَبْهَتُهُمْ**" kelimelerini[580] bir fırkanın "**ي**" ile "**يأتيهم**" ve "**فيبهتهم**" şeklinde okuduğunu bildirmektedir.[581] Muhtemelen daha önce "**تَأْتِيهِمْ**" kelimesinde geçen kıraat farklılığını, En'am suresinde kıraat imamlarına nisbet ederek aktardığı için, buradaki örneği kısa kesmek için bir fırkanın "**ي**" ile okuduğunu ifade etmektedir. İbn Atiyye, aynı kelimenin En'am suresinde kıraat tahlilini yaparken, söz konusu kelimeyi kıraat imamlarından Hamza ve Kisaî'nin "**ي**" ile diğerlerinin "**ت**" ile okuduğunu söylemektedir.[582]

İbn Atiyye, buradaki kıraat, yedi sahih kıraat imamının kıraati olduğu halde, herhangi bir imam ismine yer vermemektedir. Aynı kelimenin kıraat tahlili daha önce başka yerde kıraat sahiplerine nisbet edildiği için burada, "*bir fırka bu şekilde okumaktadır.*"[583] şeklinde bir kayıtla nakledilmektedir. Buradaki amaç sözü kısaltmak olarak değerlendirilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müfessirimiz, bazı senetleri de iktisar için hazfetmiştir. O, burada da kıraat sahiplerini daha önce, başka

---

[579] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.428.

[580] Enbiya 21/40. "بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ" [Şüphesiz o (tehdit edildikleri azap) onlara ansızın gelecek de kendilerini şaşkınlıktan dondurup bırakacak. Artık ne onu geri çevirmeye güçleri yetecek, ne de kendilerine göz açtırılacak.]

[581] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.83.

[582] Dânî, **Teysîr,** s.108; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.366.

[583] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.83.

yerde zikrettiği için mevzu bahis imamların isimlerini belirtmeden kıraat naklinde bulunmaktadır.

İbn Atiyye'nin tefsirini, kıraatleri nakil hususunda incelediğimizde, kıraat sahiplerine dayandırmadığı kıraatlerin sayısının, isim vererek naklettiği kıraatlere göre çok az olduğunu tespit etmekteyiz. Bu da onun bu konuda ne kadar titiz olduğunun bir göstergesidir. Örneğin aynı şeyi Zemahşerî tefsiri için söylemek mümkün değildir. Nitekim Zemahşerî zikrettiği birçok kıraati sahibine dayandırmadan nakletmektedir.[584]

İbn Atiyye, kıraat nakli yaptığı bazı yerlerde, bir kısım kurrâ veya imamın ismini verip; "*onlar bu şekilde okumaktadır.*" dedikten sonra, "*geri kalanlar*", "*bir kavim*", "*kurrânın bir kısmı*", "*bir taife*" veya "*bir fırka*" da "*bu şekilde okumaktadır.*" ifadelerine yer vermektedir. Söz konusu kavim, kurrâ, geri kalanlar, taife ve fırkanın kim olduğunu belirtmemektedir.[585] İbn Atiyye, bu şekildeki kıraat naklini, genellikle bir kısım kurrâ veya kıraat imamının ismini verdikten sonra, sözü kısaltmak için yapmaktadır.

2.4. İBN ATİYYE TEFSİRİNDEKİ KIRAAT ÇEŞİTLERİ

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Atiyye'nin tefsiri, kıraat zenginliği yönünden, bir kıraat ansiklopedisini andırmaktadır. Tefsirinde ele aldığı konuları anlaşılır kılmak için, sahih ve şâz kıraatlerin cari olabileceği yerlerde konuyla ilgili mutlaka bir kıraate yer vermektedir.

İbn Atiyye, tefsirine sadece sahih kıraatleri almamıştır. Tefsirinde birçok sahih ve şâz kıraatten yararlanmakta, bu ayırımı yapmamasındaki sebebi şöyle ifade etmektedir: "Tefsirime günümüzde kullanılmakta olan[586] veya şâz kabul edilip kullanılmayan bütün kıraatleri aldım. Bununla, mananın anlaşılıp ihtimal dâhilinde olabilecek bütün lafızları zikretmeyi kastettim."[587] İbn Atiyye'nin tefsirinin rivayet

[584] Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi…,** s.87.
[585] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.221, 222, 225, 237, 249, 256, 335.
[586] Günümüzde kullanılmakta olan kıraatten kasıt mutevatir veya üzerinde icma gerçekleşen kıraatlerdir. Nitekim kullanılmakta olanın karşısında, Şâz kıraati kullandığına göre kullanılmakta olan kıraatin sahih/mutevatir kıraat olduğu anlaşılmalı kanaatindeyiz.
[587] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.34.

yönünün ağır bastığı düşünülünce, kıraatleri tefsirine alma sebebinin tefsir cihetli olduğunu, mevzu bahis kıraatleri birer rivayet olarak gördüğünü, dolayısıyla bu kıraatlerle mananın daha iyi anlaşılmasını kastettiğini söylemek mümkündür.

Müfessirimizin bu beyanını da göz önünde bulunduracak olursak; sahih ve şâz ayırımı yapmadan birçok kıraate başvurduğunu anlıyoruz. Sahih kıraatler için kendisinden önce âlimlerin belirlemiş olduğu Arapça dil kaidelerine uygun olması, (takdiren de olsa) Hz. Osman'ın şehirlere göndermiş olduğu mushaflardan birine muvafık olması ve nakledilen kıraatin tevatüren gelmiş olması gibi üç şartı göz önünde bulundurmuştur.[588]

İbn Atiyye, yedi kıraatin yaygınlık kazanmasındaki temel faktörü, bu kıraatlerin ümmetin icmâına mazhar olmasına bağlamaktadır. Şâz kıraatleri ise mana daha iyi anlaşılsın diye almaktadır. Bu şâz kıraatlerin, özellikle sahâbe ve tabiinden gelen birer rivayet niteliği taşıdığını, bu kıraatler her ne kadar üzerinde icmâ edilmemiş olsalar bile söz konusu kıraatlere sahâbeden gelen rivayetler gözüyle bakılması gerektiğine dikkat çekmektedir.[589] Dolayısıyla o, mananın daha iyi anlaşılması için şâz kıraatlerin tefsir kabilinden kullanılabileceğini göstermiş olmaktadır.

Bu anlattıklarımızdan yola çıkarak, İbn Atiyye'nin tefsirine, önüne gelen her şâz kıraati aldığı anlaşılmamalıdır. O, Şâz kıraatlere yer vermiş olsa da özellikle bazı keyfiliklere dayanan kıraatlere dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. Bu tür keyfilik içeren kıraatlere şâz kıraatler başlığında değinmeye çalışacağız.

İbn Atiyye'nin, tefsirinde ele alınan kıraatleri şâz ve sahih olan kıraatler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Sahih olanlar, üzerinde icmâ oluşan yedi imamın kıraati olup yukarıda aktardığımız üç şartı taşıyan kıraatlerdir. Şâz kıraatleri de ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, üç şarttan bir veya ikisini kaybetmiş kıraatlerdir. Birincisi, namazda okunmasa bile mananın anlaşılması ve dil tahlillerinde hüccet olarak kullanılan kıraatlerdir. İkincisi, bazı keyfilikler içerdiği için reddedilmeleri gereken kıraatlerdir.

[588] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[589] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.

Söz konusu kıraatleri, iki başlıkta ele almayı uygun gördük. Bu iki başlık altında İbn Atiyye'nin kıraatlere bakışını ve bu kıraatleri ele alış biçimini, mütevâtir-sahih ve şâz kıraatler olarak ele alacağız.

2.4.1. Mütevâtir-Sahih Kıraatler

İbn Atiyye, tefsirinde geçen, mütevâtir/sahih kıraatleri ele almadan önce bu kavramların kıraatler konusu için ne zaman kullanıldıkları, ikisinin hangi dönemlerde aynı veya ayrı anlamlar ifade ettiği hususuna bakmamız gerekmektedir. Kur'ân kıraatlerinin geçirmiş olduğu evreleri önceki başlıklarımızda ele almıştık. Bu başlıkta daha çok kıraatler için kullanılan mütevâtir, sahih ve meşhur kavramları üzerinde duracağız. Sonraki aşamada İbn Atiyye'nin bu kavramlara nasıl baktığını ve eserinde bunları nasıl değerlendirdiğini incelemeye çalışacağız.

Abdülhamit Birişık; "Kıraat ilminde sahih terimi genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birinci anlama göre muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan, Hz. Osman'ın çoğaltıp büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birine, takdiren de olsa uyan, yine bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen kıraatler âlimlerin ittifakıyla sahihtir. Burada sözü edilen senedin mütevâtir veya meşhur olma zorunluluğu yoktur." şeklinde bir tespitte bulunmaktadır.[590]

Biz de öncelikle, mütevâtir kavramının hangi kıraatler için kullanıldığına bakacak olursak; âlimlerin cumhuruna göre mütevâtir kavramının, yedi imamın kıraatini içine alan kıraatler için kullanıldığını görmekteyiz. Zayıf bir görüşe göre ise bu kıraatler için meşhur kıraat denilmektedir.[591] İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370), mütevâtir kıraat kavramının, yedi imam kıraati, sahih kavramının da on kıraat imamının kıraati için kullanıldığını ifade etmektedir.[592]

Mütevâtir kıraat kavramı, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun diğer bir topluluktan tevatür yoluyla rivayet ettiği, yedi kıraat için kullanılmaktadır. Meşhur kavramı ise, sayıları tevatür derecesine çıkmamış

---

[590] Abdülhamit Birişık, "Kıraat" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2002, c.25, s.429.
[591] Zerkeşî, **Burhân**, c.1, s.195.
[592] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s.21.

birilerinden, aynı şekilde sahih bir senedle alınan kıraat için kullanılmaktadır. Bu kavram yedi kıraat veya on kıraat içerisinde yer alan bazı tarikler için geçerli olmuştur.[593]

Zaman içerisinde, mütevâtir veya meşhur diye tabir edebileceğimiz sahih ve makbul kıraatler için üç şart sunulmuştur. Bu üç şart ümmet tarafından benimsenmiş olup yıllar içerisinde genel bir kabul haline gelmiştir. Bir yönüyle de olsa Arapçaya uyan, Hz. Osman'ın beldelere göndermiş olduğu mushaflardan birine ihtimal ile de olsa uyan ve sahih bir senedle rivayet edilen kıraatler, sahih kabul edilip inkârı caiz görülmemiştir.[594] Bu üç şarttan birini kaybeden kıraat zayıf, şâz veya batıl kabul edilmiştir.[595] Ebû Şame el-Makdisî (ö. 665/126), mutekaddim âlimlerin görüşüne göre; bu üç rükünden herhangi birini ihlal eden kıraatin, şâz veya zayıf diye nitelendirildiğini kaydetmektedir.[596]

Yedi imamın kıraati dışında kalıp bu üç şartı taşıyan diğer kıraatler de sahih olarak nitelendirilmiştir. Sıhhat için asıl etkenin, söz konusu edilen üç şartın bir araya gelişidir. Yedi kıraat imamının veya başka imamların kıraatlerinin tercih edilmesinde, sahih veya şâz olduklarının tespiti, mevzu bahis kıraatler için icmânın olup veya olmayışı belirleyici etken olmuştur. Örneğin, günümüzde kıraatleri mütevâtir kapsamında değerlendirilen yedi kıraat imamından bir kısmının, bazı tarikleri icmâ şartlarını taşımadığı gerekçesiyle kabul görmemiştir. Dolayısıyla kabul görmeyen bu tarikleri reddedilmiştir.[597] Yedi imamın kabul gören tarikleri ise günümüze kadar gelip mütevâtir kıraat olarak kabul görmüştür.

Mekkî, sahih kıraatlerin şartları arasında, tevatüren nakledilmesini, bu kıraatlerin sika denilen güvenilir bir grup tarafından Hz. Peygamber (a.s.)'den rivayet edilmesi gerektiği şartını koşmaktadır. İbnü'l-Cezerî ise kıraatler için tevatürün şart

[593] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.380; Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman er-Rumî, **Dirâsat fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim,** Merkezu Tefsir li'd-Dirasat'l- Kur'âniyye, Riyad 2005, s.356.

[594] Mekkî, **İbâne,** s.51; Ebû Şâme, **İbrazü'l-Meani,** s.4; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.124, 133; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.9; İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn**, s.18; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.366-367; Mustafa İbrahim el-Meşînî, **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelûs**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s.247.

[595] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.8-9.

[596] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.133.

[597] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.135-136; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.13.

koşulmaması gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu üç şartı taşıyan kıraatler sahih bir senedle de gelebilir, aksi takdirde bu şartların hiçbir anlamı olmaz görüşünü savunmaktadır. [598]

İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* eserine şerh yazan Nüveyrî (ö. 857/1453), Cezerî'nin diğer iki şartı sağlamak kaydıyla, tevatüre ulaşmasa bile, tevatüre gerek olmadan kıraatin sahih bir senedle gelebileceği görüşünün, yeni bir görüş olduğunu, bunun geçmiş fukahâ, muhaddis ve diğer âlimlerin icmâına ters bir durum olduğunu söylemektedir. Nüveyrî, Kur'ân'ın, dört mezhep temsilcilerinin cumhuruna göre, mushafın iki kapağı arasında tevatüren günümüze nakledildiği, görüşünü dile getirmektedir.[599]

İbnü'l-Cezerî, Ebû Muhammed b. İbrahim b. Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1332)'nin, sahih bir kıraat için aranması gereken şartın sadece sahih sened olduğunu, diğer iki şart aranabilir veya nakli teyit edebilir görüşünü, aktarmaktadır.[600]

Zürkânî (ö. 1367/1948), makbul kıraatlerin sıhhati için belirlenmiş olan üç şartın, tevatürün yerine geçtiğini savunmaktadır. Kur'ân'ın sahâbe döneminde iki sahife arasına alınıp mushaf haline gelmesi, en büyük tevatürdür demektedir. Bu şartları taşıyan bir kıraat, haber-i âhâd ile gelse bile makbuldür demektedir. Tevatürün, Kur'ân mushaf haline getirilmeden önce şart olduğunu, Kur'ân, sahâbe tarafından icmâ ile mushaf haline geldikten sonra tevatür şartı düşmüştür. Zürkânî, sahâbe döneminden sonra bir kıraatin makbuliyeti için, mushafın resmine uygun olması, Arapçada yeri olması ve rivayeti sahih ve meşhur olması şartlarının kâfi olduğunu söylemektedir.[601]

İbn Atiyye, mütevâtir kıraatlerde genel itibariyle yedi imamın kıraatini referans almaktadır. O'nun dönemine kadar yedi imamın kıraati üzerinde icmâ hasıl olduğu için, böyle bir yola başvurduğunu düşünmekteyiz. Aşere tasnifinde yer alan kıraat imamlarını çoğu zaman şâz kıraatlerle beraber zikretmektedir. İbn Atiyye'nin, aşere

[598] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.13; Sindî, **Safahat,** s.52-53.
[599] Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, **Şerhû Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, c.1, s.117-119.
[600] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.13.
[601] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.378.

tasnifindeki imamları, şâz kıraatlerle beraber zikretmesi, onların kıraatlerini şâz olarak görmesinden dolayı değildir. On kıraat tasnifinden yer alan üç imamın kıraati, söz konusu dönemde henüz yaygınlık kazanmamış olmasındandır. Daha önceki konularda da zikrettiğimiz üzere, aşere tasnifine dair bazı eserler kaleme alınıp rivayetleri sağlam bir senedle kayda alınmış olsa da yapılan bu çalışmalar İbn Mücâhid'in yapmış olduğu seb'a tasnifatının gölgesinde kalmıştır. Yine aynı şekilde Dânî gibi âlimlerin seb'a tarikini ön plana çıkarması, onlu sistemin tanınmasının önüne geçmiştir. On kıraat, genel itibariyle İslam coğrafyasında, özel olarak da İbn Atiyye'nin yaşamakta olduğu Endülüs bölgesinde belli bir yaygınlık kazanamadıkları, dolayısıyla ümmetin genel kabulüne mazhar olamadıkları için, birinci dereceden referans alınmamışlardır. Bu dönemde daha çok yedi kıraat üzerinde durulmuştur.

İbn Atiyye, sahih kıraatleri büyük oranda tefsir cihetli, mananın daha iyi anlaşılması için ele almıştır. O'nun, kıraatleri zikretmedeki asıl amacı, kıraatlerin sıhhatini ispatlamak için değildir. O'nun dönemine gelene kadar, bu işin uzmanları bu alanda çok ciddi çalışmalar yapmıştır. O da birçok tefsir âlimi gibi bu kıraatlerden tefsire olan katkıları cihetinden yararlanmıştır. Öte yandan, kıraatlerin bazı temel meselelerine girmemiştir. Örneğin sahih kıraatlerde yer almakta olan, medlerin çekim miktarı, sakin "**ن**", tenvin, imale, teshil ve sıla "**م**"in hükmü gibi konulara çok az yerde değinmiştir. Kıraat usulüne dair saydığımız bu tür kaidelere girmemesinin bir müfessir için gayet doğal karşılanması gerekmektedir. Nitekim, bu tür konular daha çok, doğrudan kıraat ilminin temel meselelerine dair yazılan eserlerin konusudur. Bu türden, kıraatin temel meselelerine fazla yer vermemesi, onun kıraatleri tefsir cihetinden ele aldığının bir göstergesidir.

İbn Atiyye, cumhurun veya bütün insanların kıraati şeklinde tabir kullandığı yerlerde seb'anın ittifak ettiği kıraatleri kastetmektedir. Bazı şâz kıraatlere karşı cumhurun veya bütün insanların kıraatinin bu şekilde olmadığını, doğrunun cumhur kıraati olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda "**وهذا هو الصواب**" / *"doğru olanı budur,"*[602] "**وقراءة الجمهور أبلغ**" / *"cumhurun kıraati daha beliğdir,"*[603] "**والصواب قراءة**

[602] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.233.
[603] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.383.

وأصوب هذه القراءات قراءة " / "*doğru olanı cumhur-u nasın kıraatidir*",[604] " **جمهور الناس الجمهور**" / *"bu kıraatlerin içerisinde en doğrusu cumhurun kıraatidir,*"[605] demektedir. Aynı şekilde, şâz kıraat sahipleriyle, cumhur kıraatini karşılaştırırken cumhurun kıraati için "**أفصح**" / *"daha fasih*"[606] ifadesini kullanmaktadır. Bazı durumlarda cumhurun kıraati için "**أفصح وأشهر**" / *"daha fasih ve daha meşhur"*[607] ifadesini de kullanmaktadır.

İbn Atiyye, şâz kıraatlerle cumhur kıraati arasındaki tevcihte, cumhur kıraatinin tercih edilmeye daha değer olduğunu ifade etmek için "**أرجح**" / *"tercihe şayan"*[608] ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla cumhur kıraatinin olduğu yerde, şâz kıraatleri mana zenginliği için kullansa da cumhur kıraatini mananın anlaşılması için kullandığını ve dil kuralları açısından önceliediğini görmekteyiz.

Müfessirimiz, bazı yerlerde, yedi imamının kıraatine olan bağlılığını ifade etmek için "**وأصوب هذه القراءات المقروء بها ما عليه السبعة**" / "*okunmakta olan en doğru kıraat, yedi imamın okumakta olduğu kıraattir."*[609]şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bunu her zaman belirtmese bile ele aldığı örneklerde yedi kıraat imamının kıraatini öncelemesi bu kıraatlere verdiği değeri göstermektedir. İbn Atiyye tefsirinin girişinde de bu kıraatler ve bu kıraatlerin şartlarını taşıyan kıraatlerin icmâ şartlarını taşıdığı için namazda okunduğunu belirtmektir.[610] Dolayısıyla İbn Atiyye'nin birincil kıraat tercihinin yedi imamın kıraati olduğu tespitini yapmak zor olmamaktadır.

Yukarıda İbn Atiyye'nin, özellikle bazı sahih kıraatler için *"tercihe daha şayan," "daha fasih"* veya *"daha meşhur"* olduğunu söylemesi, geri kalan kıraatleri reddettiği veya yok saydığı anlamına gelmemektedir. İbn Atiyye'nin buradaki kastı, bir kıraatin daha çok kişi tarafından tercih edilmesi, ya da Arap dilinde daha fasih, daha meşhur veya daha beliğ olmasına dayandırdığını söylemek mümkündür.[611]

[604] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.397.
[605] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.413.
[606] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.527.
[607] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.219.
[608] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.140.
[609] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.89.
[610] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[611] Adevî**, Kırâat**, s.107.

2.4.2. Şâz Kıraatler

İslam bilginlerinin, özel olarak ilgilenip hakkında birçok eser meydana getirdikleri kıraat çeşitlerinden bir kısmı şâz kıraatlerdir. Öncelikle şâz kıraatlerin İslam âlimleri tarafından nasıl zikredildiğini ve bu âlimlerin şâz kıraatleri nasıl değerlendirdiklerine bakacağız. İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) on kıraat imamının kıraati dışında kalan kıraatlerin şâz olduğunu, bu kıraatlerle okuma yapılamayacağını ifade etmektedir.[612]

Mekkî, kıraatleri kabul ve reddetme yönünden üçe ayırmaktadır:

Birincisi; mütevâtir başlığında işlemiş olduğumuz ve sıhhat için zikrettiğimiz üç şartı taşıyan kıraattir. Bu kıraat çeşidinin kabul edilmesi, okunması ve kendisiyle amel edilmesi gereken kıraattir.

İkincisi; âhâd haberle nakledilen kıraat olup Arap diline de uygunluğu olan, ancak mushaf hattına uymayan kıraattir. Bu kıraat kabul edilir. Dil ve benzeri konularda mananın anlaşılması için yararlanılabilir. Ancak bu kıraat icmâ ile alınmadığı, haber-i âhâda dayandığı için, Kur'ân sayılmamaktadır.

Üçüncüsü; güvenilir bir kaynaktan nakledilmediği için ya da güvenilir bir kaynaktan nakledildiği halde Arapça dil kaidelerine ters olan kıraattir. Bu kıraat mushaf hattına uysa bile kabul edilemez bir kıraattir.[613]

Nüveyrî, şâz kıraatlerin, Kur'ân oldukları kastı taşımadan, bazı edebi incelikler veya ahkâmı açıklamak için okunabileceğini, kitaplarda bu kıraatlerin tedvin edilebileceğini kaydetmektedir. O, bu görüşün mezhep âlimleri ve diğer ulemanın üzerinde oldukları görüş olduğunu söylemektedir. Söz konusu şâz kıraatleri, Kur'ân oldukları itikadıyla okumanın haram olduğunu, bunun Müslümanların, icmâıyla sabit olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Nüveyrî, İmam Nevevî'nin, bu kıraatleri namaz ve namazın dışında okumanın caiz olmadığı görüşünü nakletmektedir.[614]

---

[612] Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, s.21.
[613] Mekkî, **İbâne,** s.51-52.
[614] Nüveyrî, **Şerhû Tayyibeti'n-Neşr,** c.1, s.129.

Abdülfettâh el-Kadî, şâz kıraatleri mutlak anlamda okumanın caiz olmadığını, ancak bu kıraatleri öğretmek veya öğrenmenin caiz olduğunu, bu kıraatlerin eserlerde tedvin edilebileceğini, bu kıraatlerin lügat, i'rab ve mana açısından tevcihini yapmanın caiz olacağını, aynı şekilde bu kıraatlerden şer'î bazı hükümlerin istinbatı için yararlanılabileceğini söylemektedir. O, kadim ve modern dönem âlimlerin fetvasının, bu yönde olduğunu belirtmektedir.[615]

Zerkeşî (ö. 794/1392); "Âlimlerin şâz kıraatlerle meşgul oluşları, bu kıraatlerin doğrudan Kur'ân telakki edilişinden dolayı değildir. Söz konusu kıraatler, sahih kıraatlerde olan tevatür şartlarını taşımadığı için şâz kabul edilmektedir. Şâz kıraatlerle okuma yapmak, caiz olmamakla beraber, bu kıraatler daha çok Kur'ân'da geçen dil inceliklerini ve i'rabta var olan kapalılığı ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalardır."[616] demektedir.

İbnü'l-Cezerî, âlimlerin bu kıraatleri namazda okuma noktasında ihtilafa düştüklerini ifade etmektedir. Âlimlerin bir kısmı bu kıraatleri namazda okumanın caiz olduğunu söylemişlerdir. Delil olarak da sahâbe ve tabiilerin bu kıraatleri namazda okumaları olarak göstermişlerdir. Bu görüş, Şâfiî'nin arkadaşlarının iki görüşünden biri olduğunu, aynı şekilde Ebû Hanife ve Mâlik'in iki rivayetinden birisi ve İmam Ahmed'in görüşleri olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Cezerî bu görüşleri zikrettikten sonra, ulemânın ekser görüşünün, bu kıraatlerin namazda okunamayacağı yönünde olduğunu, çünkü bunların Hz. Peygamber (a.s.)'den mütevâtir bir kanalla gelmediğini söylemektedir. İbnü'l-Cezerî, şayet bu kıraatler, Hz. Peygamber (a.s.)' den bir şekilde nakledildiği sabit olsa bile bu kıraatlerin, son arzda veya sahâbenin Hz. Osman mushafı üzerine icmâ etmesiyle nesh edildiğini söylemektedir. [617]

Yukarıda da belirttiğimiz üzere cumhur, şâz kıraatlerin âhâd haber hükmünde olduğu için bunlarla amel edilebileceğini kabul etmektedir. Mezhep imamları fıkhî bazı hükümlerde bu kıraatlerle ihticâcda bulunmuştur. Örneğin hırsızlık yapan kişinin sağ elinin kesileceği İbn Mes'ud kıraatinden alınan âhâd habere dayandırılmaktadır.

---

[615]Abdülfettah el-Kadi, **el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcihuha min Lüğati'l-Arab,** Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1981, s.10.
[616] Zerkeşî, **Burhân**, c.1, s.332.
[617] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.14; Meşînî, **Medresetü't-Tefsîr,** s.248.

Söz konusu "**والسارق والسارقة فقطعوا ايديهما**" ayetinde[618] geçen "**ايديهما**" kelimesinin yerine "**ايمانهما**" tabiri geçmektedir.[619] Fakîhler bu kelimeden yola çıkarak İbn Mes'ud'un bu kıraatinin tefsir kabilinden âhâd haber kabul edip, hırsızlık yapanların sağ ellerinin kesileceğine hükmetmişlerdir. Bir başka örnekte Hanefiler, İbn Mes'ud'un kıraatinden yola çıkarak kefaret yemini orucunun art arda olması gerektiğine hüküm vermiştir. Mevzu bahis kıraatte "**فصيام ثلاثة أيام**" ayetinden[620] sonra "**متتابعات**" kelimesinin geldiğini görmekteyiz.[621] Hanefiler bundan yola çıkarak; yemin kefareti orucunun üç gün peş peşe tutulacağına karar vermişlerdir. Hanefilerin bu görüşüne, Şafiilerin cumhuru karşı gelmektedir. Şâfiîler, bu kıraatin şâz olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın yerine geçemeyeceğini söylemektedirler.[622] Şâfiî fakîhler, bu ayette geçen "**متتابعات**" kelimesinin zihar olayında geçerli olduğunu, söz konusu kelime kefaret yemini orucunun geçtiği ayette olmadığı için tutulacak orucun art arda olamayacağını, dolayısıyla burada mutlak bir hükmün takyid edilmesi mevzu bahis olmadığını söylemektedirler. Şâfiî fakîhler, İbn Mes'ud'un bunu kendisinin anlaması için kaydetmiş olabileceğini söylemektedirler.[623]

Hanefiler, bu kıraatin Kur'âniyeti söz konusu olmasa da âhâd haber hükmünde olduğu için, kendisiyle amel edilebileceğini savunmaktadır.[624] Hanefilerin bu görüşüne karşı gelenler; bunun zayıf bir görüş olduğunu, âhâd haberin yalan da içerebileceğinden dolayı delil teşkil edemeyeceğini, bunu Kur'ân'danmış gibi algılamanın kat'î bir hata olduğunu söylemektedir. Haberi getiren kişinin, delil

[618] Maide 5/38. "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" [Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.]

[619] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', **Meʿâni'l-Kurʿân,** Alemü'l-Kütub, Beyrut 2011, c.1, s.233.

[620] Maide 5/89. " لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِى اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ اَوْسَطِ مَا ...تُطْعِمُونَ اَهْلِيكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ" [Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır…]

[621] Ferrâ, **Meʿâni'l-Kurʿân,** c.1, s.242.

[622] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.382; Sindî, **Safahat,** s.72.

[623] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.382.

[624] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.382; Sindî, **Safahat,** s.72.

olabilecek âhâd haberi Resulûllah (a.s.)'tan duyduğunu açıklaması gerektiğini savunmaktadırlar.[625]

Kurtubî (ö. 671/1273), "**متتابعات**" kıraatinin mutlakı takyid ettiğini, bu konuda Ebû Hanife ve Şâfiî'nin bir görüşünü aktaran Sevrî'nin tutulacak orucun art arda olması gerektiğini, Müzenî'nin de bu görüşte olduğunu, buradaki orucun art arda tutulmasını zihar olayındaki oruca kıyas ettiğini bildirmektedir. Söz konusu fakîhler yapmış oldukları bu ictihâdlarını, İbn Mes'ud'un kıraatine itibarla yapmaktadırlar. İmam Mâlik ve Şâfiî'nin ikinci görüşüne göre bu orucun, farklı günlere yayılarak tutulabileceğini, ardışık tutmak için ya bir nassın ya da başka bir nassa kıyasın olması gerektiğini, bu ikisi de olmadığına göre orucu ayrı günlerde tutmanın caiz olduğunu savunmuşlardır.[626]

Müfessirimiz, bu ayetteki kıraatin Übey b. Ka'b, İbn Mes'ud ve İbrahim en-Nehaî'nin kıraati olduğunu ifade ettikten sonra, İmam Mâlik'in görüşünü zikretmektedir. İbn Atiyye, İmam Mâlik'in, "Tutulacak oruç, art arda tutulursa güzel olur, ayrı günlerde tutulursa da mükafat alınır." görüşüne yer vermektedir.[627] İmam Mâlik, bu konuda adeta İmam Şâfiî ve İmam Ebû Hanife'nin görüşlerinin orta yolunu bulmaktadır. Müfessirimiz İbn Atiyye, söz konusu kıraatin geçtiği yerde Kurtubî kadar detaya girmemektedir. İbn Atiyye, burada sadece İmam Mâlik'in görüşünü zikretmektedir. Nitekim onun bu görüşü almış olması, söz konusu görüşü tercih ettiği anlamına gelmektedir.

İbn Atiyye'nin, tefsirini şâz kıraatler yönünden genel itibariyle değerlendirecek olursak; onun, bu kıraatlere çokça yer verdiğini görmekteyiz. Yukarıda görüşlerini sunduğumuz birçok âlim gibi o da şâz kıraatlerin, üzerinde icmâ olmadığı için Kur'ân'dan bir parça olmadığını, namazda okunamayacağını savunanlardandır. O'nun eserinde yer verdiği şâz kıraatlerin sayıca fazlalığı gözden kaçmamaktadır. İbn Atiyye, bu tür kıraatlere âhâd haber nazarıyla bakmaktadır. Nitekim bunların sahâbe ve tabiinden gelen haberler olduğuna inanmak gerektiğini söylemektedir.[628] İbn Atiyye,

[625] Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.382-383.
[626] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.6, s.283.
[627] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.232.
[628] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.

şâz kıraatlere bu nazarla baktığı için dile taalluk eden birçok konuda, hüküm istinbatında bazı görüşleri desteklemek için şâz kıraatlerden yararlanmaktadır. Aynı şekilde onun, anlam yönünden kapalı olan bir ayeti bu kıraatler sayesinde vuzuha kavuşturduğunu da görmekteyiz.

İbn Atiyye, şâz kıraatleri kullanırken çoğu zaman şâz olduklarını belirtmemektedir. Hakkında sahih bir kıraat olan yerde kıraat imamlarının ismini zikretmektedir. Ya da cumhur kıraati veya bütün insanların kıraati dediği yerde sahih kıraatleri kastetmektedir. Geri kalan yerlerde çoğu zaman bir kıraatin, şâz kıraat olduğunun bilineceği düşüncesinden hareketle, doğrudan "*bu kıraat şâzdır.*" demektedir. Bazı istisnai durumlarda, "*bu kıraat İslam beldelerinin mushafına aykırıdır.*"[629] veya "*bu kıraat şâz bir kıraattir.*"[630] ya da "*bu zayıf bir tevcihtir.*"[631] demektedir.

Yukarıda şâz kıraatlerden anlattıklarımızdan yola çıkarak İbn Atiyye'nin tefsirine; önüne gelen her şâz kıraati aldığı anlaşılmamalıdır. O, şâz kıraatlere yer vermiş olsa da özellikle bazı keyfiliklere dayanan kıraatlere dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. İbn Atiyye, şâz kıraatler içerisinde dikkat edilmesi gereken ikinci kısım şâz kıraatler, bazı keyfi uygulamalara dayandığı için söz konusu kıraatlerle hiçbir şekilde ne namazda ne de başka bir alanda amel edilemeyeceğini, ancak bu kıraatlere dikkat çekmek için tefsirinde yer verdiğini ifade etmektedir. Bu çeşit kıraatin Ebü's-Semmal (ö. 160/777) ve benzerlerinin kıraatleri olduğunu söylemektedir.[632] İbnü'l-Cezerî, Ebü's-Semmal'in kıraatinin benzerinin İbn Semeyfi' (ö. 90/709) olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu iki kişinin kıraat isnadlarında sika olmayan birçok kişinin yer aldığını, kıraatlerinin çoğunlukla zayıf olduğunu, sahih bir senede sahip olmadığını söylemektedir.[633]

[629] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.176.
[630] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.369.
[631] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.385.
[632] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[633] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.16; İbnü'l-Cezerî, **Ğayetü'n-Nihâye,** c.2, s.26; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.376.

Müellifimiz, tefsirinde Ebü's-Semmal'in kıraatine birçok yerde yer vermektedir. İsra suresi 5. ayette geçen "**فَجَاسُوا**" kelimesinin [634] kıraatinde Ebü's-Semmal'in bu kelimeyi "**فحاسوا**" şeklinde "**ج**" ile değil, noktasız "**ح**" ile okuduğunu aktarmaktadır. Ebü's-Semmal'e, bu kıraatin "**فَجَاسُوا**" olduğunu, neden "**فحاسوا**" okuduğu? sorulduğu zaman; iki kıraatin de bir yere zorla girmek anlamında olduğunu, ikisinin aynı manaya geldiğini savunmuştur. İbn Atiyye, kıraatler içerisinde böyle bir rivayetin olmadığını, bu zatın sırf mana için kıraati keyfi olarak değiştirdiği için, onun ve benzerlerinin kıraatinin namazda okunmasının caiz olmadığını belirtmektedir.[635]

İbn Atiyye, aynı şekilde Ebû Müslim es-Serrâc (ö. 137/755)'tan (Ebû Müslim Horasanî) kıraat naklinde bulunmaktadır. Ebû Müslim, İsra suresi 33. ayette geçen "**فلا يسرف**"[636] terkibinin kıraatinde geçen "**لا**"nın nahiye olmadığını, dolayısıyla kelimenin sonundaki "**ف**" harfinin ötreli okunacağını, cümlenin haber cümlesi olduğunu iddia etmektedir. İbn Atiyye, Ebû Müslim'in bu kıraate dair görüşünün yanlış olduğunu ifade etmektedir.[637]Görüldüğü gibi İbn Atiyye, Ebû Semal ve benzerlerinin kıraatini eserine almış olsa da bu tür keyfiliğe dayanan kıraatlere dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir.

İbn Atiyye'nin, sahâbe, tabiin veya şâz kıraat sahibi imamlardan rivayet ettiği kıraatlere tefsir mahiyetli yaklaştığı için, mananın anlaşılması veya fıkhî bir görüşün temellendirilmesi için bu tür kıraatleri, tefsirinde çokça zikretmektedir. İbn Atiyye, tefsirinde yer verdiği şâz kıraatlerle ilgili çoğu zaman ihticâcda bulunmaktadır. İbn Atiyye'nin tefsirinde yer verdiği şâz kıraatlere birkaç örnekle temas etmeye çalışacağız.

Musannifimiz, kıraatleri şâz kıraatler içerisinde yaygınlaşıp on dörtlü sistem içerisinde yer alan Ebû Saîd Hasan b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysin (ö.

---

[634] İsra 17/5. "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَيهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا" [Nihayet bu iki bozgunculuktan ilkinin zamanı gelince (sizi cezalandırmak için) üzerinize, pek güçlü olan birtakım kullarımızı gönderdik. Onlar evlerinizin arasına kadar sokuldular. Bu, herhâlde yerine gelmesi gereken bir va'd idi.]

[635] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.439.

[636] İsra 17/33. " وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّه سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِى الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا" [Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.]

[637] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.453.

123/741), Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765) ve Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817) gibi imamlardan çokça kıraat naklinde bulunmaktadır.

İbn Atiyye, şâz kıraat imamları içerisinde kıraati şöhret bulan Hasan b. Yesâr el-Basrî'den kıraat naklinde bulunmaktadır. İbn Atiyye, kendisini el-Hasen, Ebû'l-Hasen b. el-Hasen, Ebû'l-Hasen b. el-Hasen el-Basrî, el-Hasenü'l-Basrî gibi isimlerle anmaktadır. İbn Atiyye, ondan kıraat naklinde bulunurken, "**وقرأ الحسن**",[638] "**وهي قراءة الحسن**",[639] "**ورويت عن الحسن**"[640] gibi ifadelerle alıntı yapmaktadır. İbn Atiyye, Hasan el-Basrî'den önemli bir miktarda şâz kıraat naklinde bulunmaktadır.[641] Bazı yerlerde cumhurun kıraatiyle örtüşen kıraatte, Hasan el-Basrî'nin ismini cumhur ile zikretmektedir. Bu da Hasan el-Basrî kıraatine ayrı bir önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir. İbn Atiyye bununla ilgili, "**وقرأ الحسن البصري وأبو جعفر وجمهور الناس**" / "*Hasanü'l-Basrî, Ebû Ca'fer ve cumhur-u Nas böyle okudu.*"[642] demektedir. İbn Atiyye, tabiinden olan bu zattan sadece kıraatle ilgili konularda değil, tefsiri ilgilendiren birçok konuda da rivayette bulunmaktadır. Dört şâz kıraat imamı içerisinde en fazla ondan nakilde bulunmaktadır.

İbn Atiyye, kıraati şâz kabul edilip on dörtlü sistemde yer alan İbn Muhaysin (ö. 123/741)'den, yaklaşık doksan bir yerde alıntıda bulunmaktadır. İbn Muhaysin'den kıraat naklinde bulunurken ağırlıklı olarak, "**قرأ**" sigasıyla alıntı yapmaktadır.[643] Zaman zaman "**فهي قراءة ابن محيصن**"[644] şeklinde de alıntı yapmaktadır.

Müfessirimiz, A'meş'ten de yaklaşık olarak iki yüz yirmi yerde kıraat naklinde bulunmaktadır. Kıraat naklinde bulunduğu yerler genellikle şâz kıraatlerden olmaktadır. Bazı durumlarda A'meş'in ismini sahih kıraat imamlarıyla beraber zikretmektedir. Örneğin Âsım'ın Ebû Bekr rivayetiyle beraber A'meş'in ismini de

[638] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.154, 163.
[639] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.128.
[640] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.188.
[641] İbn Atiyye, Hasan el-Basrî'den yaklaşık 470 yerde kıraat vechi sunmaktadır. Bu konunun detaylı bilgisi için bkz. (Bayram Demircigil, **Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'ân Tefsirine Katkısı,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2016, s.162.)
[642] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.6.
[643] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.127, 132, 140, 151, 169, 176.
[644] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.519.

zikretmektedir. Bu konuda, "**وقرأ الأعمش وعاصم في رواية أبي بكر**" / "*A'meş ve Âsım'ın Ebû Bekr rivayeti böyle okumaktadır.*"[645] demektedir. A'meş'ten "**قرأ**" sigası ve türevleriyle kıraat naklinde bulunmaktadır. Örneğin "**وروي عن الأعمش أنه قرأ**" / "*A'meş'ten rivayet edildiğine göre onun şöyle okuduğu,*"[646] "**وقرأ الأعمش**" / "*A'meş' okudu,*"[647] "**وهي قراءة الأعمش**" / "*bu A'meş'in kıraatidir,*"[648] "**وقرأ بهذه القراءة الأعمش**" / "*bu kıraati A'meş bu şekilde okudu.*"[649] gibi ifadelerle alıntı yapmaktadır.

İbn Atiyye, şâz kıraat silsilesi içerisinde yer alan Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817)'den sınırlı birkaç yerin haricinde, çok az yerde kıraat naklinde bulunduğunu tespit etmekteyiz. Yezidî, yedi kıraat imamlarından olan Ebû Amr'den rivayet naklinde bulunmaktadır. Ebû Amr'in Durî ve Susî adlı ravileri kıraatlerini, Yezîdî üzerinden Ebû Amr'e dayandırmaktadır.[650] İbn Atiyye, Yezidî'den beş yerde kıraat naklinde bulunmaktadır. Bu beş yerin ikisinde, yedi kıraat imamından olan Ebû Amr'den rivayet edilen kıraati, Yezidî üzerinden nakletmektedir.[651]İbn Atiyye'nin şâz kıraatlere bakışını ve bu kıraatlerden yaralanma metodunu bu şekilde özetlemek mümkündür.

[645] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.526.
[646] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.366.
[647] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.376.
[648] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.381, c.3, s.210, 378.
[649] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.211.
[650] Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâ,** s.59, 90.
[651] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.305, c.4, s.562.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATİYYE TEFSİRİNDE KIRAAT TASAVVURU; KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ VE KIRAATLERİN FIKHÎ HÜKÜMLERE YANSIMASI

3.1. İBN ATİYYE'NİN KIRAAT TASAVVURU

Tefsir ve kıraat ilmi âlimlerinin, kıraatlere yaklaşımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Kıraat âlimleri, kıraatlerin sıhhat şartları, tarih içerisindeki seyri, bir kıraatin sahih veya şâz oluşu, bir kıraatin rivayet olarak nakledilen kişiye nispeti, mushaf hattına uygunluk vb. meselelere odaklanmışlardır. Bu alanda sahih ve şâz kıraatleri tespit eden eserler telif edildiği gibi kıraatlerin ihticâcını yapan eserler de zaman içerisinde teşekkülünü tamamlamıştır.[652] Müfessirler ise, kıraat âlimlerince tespit edilen sahih ve şâz kıraatlerden, dil olanaklarının imkân verdiği ölçüde yararlanmayı ve bu kıraatlerden hasıl olacak muhtemel anlamları ortaya çıkarmaya gayret etmişlerdir.

Tefsir eserlerini incelediğimizde, eserlerinde kıraate yer veren müfessirler olduğu gibi kıraate az veya hiç değinmeyen müfessirler de bulunmaktadır. Müfessirlerin kıraatlere yaklaşımı noktasında, her birinin kendine özgü bazı yönlerinin ve bu kıraatleri işleme yöntemlerinin olduğunu söylemek mümkündür. İbn Atiyye'nin tefsiri bu konuda kıraat yönünden zengin bir muhtevaya sahiptir. O, tefsirinde Kur'ân'ın anlaşılması için birçok argümana başvurmuştur. İbn Atiyye'nin başvurduğu bu argümanların en önemlilerinden biri de kıraatlerdir. O, tefsirinde kıraatleri sistematik bir şekilde kullanmıştır. Diğer bir deyişle O, tefsirinde konuyla ilgili

[652] Çalışmamızın ikinci bölümünde bu tür eserleri zikrettiğimiz gibi büyük bir kısmından yararlanmaya çalıştık. Bu bölümde de İbn Atiyye tefsirini, söz konusu eserlerle karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

kıraatin olabileceği birçok yerde mutlaka bir kıraatten yararlanmıştır. Müfessirimiz, tefsirinde kıraat ihtilâflarına olabildiğince işaret etmiş, bazen sadece farklı kıraati belirtmekle yetinip herhangi bir tahlil yapmamıştır. Ancak çoğu zaman naklettiği kıraatle ilgili değerlendirme yapmak suretiyle, kıraatlerle ihticâc yapmıştır. Bunun yanı sıra İbn Atiyye, yer yer kıraatler arasında tercihte de bulunmuştur.

Kıraat ilmi, ilk üç asırda tedvin edilmiş, sonraki asırlarda bir sistematiğe kavuşmuştur. İlk dönem tefsirlerine baktığımızda, kıraatler sahih ve şâz ayırımı yapılmadan dağınık bir şekilde yer alırken, sonraki süreçte bunun ayırımı yapılmıştır. Örneğin Taberî tefsiri, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma ameliyesinden önce yazılan bir tefsir olduğu için orada kıraat-ı seb'a ile ilgili bir ifadeye rastlamamaktayız. Bu durum Zemahşerî, Beyzavî, Begavî vb. müfessirlerde aynı değildir. Nitekim onların dönemine gelindiğinde yedi kıraat, yer yer de on kıraat ümmetin genel kabulüne mazhar olmuştur. İlk dönem kıraat eserlerinde sahih olduğu düşünülen yirmi kıraate kadar yer verilirken, sonraki süreçte bu sayı yediye düşürülmüş daha sonra, bu yediye üç kıraat daha ilave edilerek sayı ona çıkarılmıştır.[653]

İkinci bölümde ifade ettiğimiz gibi sahih ve şâz kıraatler, zaman içerisinde geliştirilen bazı kriterler çerçevesinde birbirinden ayrılmıştır. Müfessirler, mananın daha iyi anlaşılması için sahih kıraatlerden yararlandıkları gibi şâz kıraatlerden de yararlanmıştır. Farklı dönemlerde yaşamış olan müfessirlerin kıraatlere yaklaşımları farklılık arz ettiği gibi aynı dönemde yaşamış müfessirlerin de kıraatlere yaklaşımları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her bir müfessirin, kıraatlere yaklaşımı ve bu kıraatlerin tefsirlerinde anlama yansıması, farklı olmuştur.

Müfessirlerin kıraatlerden yararlanmada, ahkâma taalluk etmeyen tefsir ve mana cihetli kıraatlerde katı olmadıkları görülmekle beraber ahkâm ayetlerinde tavırları tabi oldukları veya görüşlerini benimsedikleri fıkhî mezheplere göre değişmektedir.[654]

[653] Mekkî, **İbâne,** s.53; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.34.
[654] Bu konuya ilgili başlıkta etraflıca değinilecektir.

İbn Atiyye'nin, kıraatleri tefsirine almadaki kriterini, çalışmamızın ikinci bölümünde ifade etmiştik. İbn Atiyye, kıraatleri tefsirine alıp almama hususunda sahih ve şâz ayırımı yapmamaktadır. Bu ayırımı yapmama sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Tefsirime günümüzde kullanılmakta olup[655] veya şâz kabul edilip kullanılmayan bütün kıraatleri aldım. Bununla, mananın anlaşılıp ihtimal dâhilinde olabilecek bütün lafızları zikretmeyi kastettim."[656] Sahih ve şâz kıraatleri tefsirine alan İbn Atiyye, söz konusu kıraatlerle mananın daha iyi anlaşılmasını kastettiğini ifade etmektedir. Tefsirindeki bütün kıraatlerin amel noktasında bağlayıcı olmadığını ayrıca ifade etmektedir.

İbn Atiyye, tefsirine almış olduğu kıraatleri birçok yönden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. O'nun, naklettiği şâz kıraatler incelendiğinde bunları ayetle ilgili yorumu desteklemede, sahih kıraatleri teyit etmede, bazen de mezheplere göre fıkhî meseleleri açıklamada delil olarak etkin bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Kur'ân'ın 114 suresi içerinde Nasr ve Nas surelerinin haricindeki bütün surelerde mutlaka bir kıraat farklılığına yer vermektedir. Örneğin sadece Fatiha suresinde, sekiz (8) kelimenin kıraati için yirmi altı (26) farklı kıraat vechine, Bakara suresinde yaklaşık iki yüz kırk üç (243) kıraat için türevleriyle beraber üç yüz altmış bir (361) kıraate yer vermektedir. Vermiş olduğumuz bu oranlar İbn Atiyye'nin tefsirinde ne denli bir kıraat zenginliği oluşturduğunu, kıraatlerden hangi yoğunlukta yararlandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Atiyye'nin, Fatiha suresinde zikretmekte olduğu kıraat farklılıklarını ve bu kıraati kimin okuduğunu gösteren bir şema ile sunmamız bu bölümde tahlilini yapacağımız kıraatlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı gibi İbn Atiyye'nin kıraatlerden hangi oranda yararlandığını daha iyi resmedecektir.[657]

[655] Günümüzde kullanılmakta olan kıraatten kasıt mutevatir veya üzerinde icma gerçekleşen kıraattır. Nitekim kullanılmakta olanın karşısında, şâz kıraati kullandığına göre kullanılmakta olan kıraatin sahih/mutevatir kıraat olduğu anlaşılmaktadır.

[656] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.34.

[657] Tabloda, "Kıraat İmamı" ifadesinin yerine "Kıraat Sahibi" ifadesine yer verilmiştir. Nitekim İbn Atiyye, sadece imamlardan değil, sahâbe, tabiin ve birçok kişiden kıraat nakletmiştir.

Sure/Ayet No	Âsım/Hafs Kıraatine Göre Kelimenin Okunuşu	Diğer Kıraat Sahiplerine Göre Okunuşu	Kıraat Sahibi
1/1	الْحَمْدُ لِلَّهِ	الحمدَ لله	Süfyân b. Uyeyne, Rü'ye b. el-Accâc
1/1	الْحَمْدُ لِلَّهِ	الحمدِ لله	Hasan el-Basrî, Zeyd b. Ali
1/1	الْحَمْدُ لِلَّهِ	الحمدُ لُله :	İbn Ebî 'Able
1/2	رَبِّ	ربَّ	Bir Grup
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	ملك يوم الدين	Yedi İmamın geri kalanları
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	ملْك يوم الدين	Ebû Amr
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	مِلكَ	Ebû Hayeve
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	مالِكَ	İbn Musayfi', Ömer b. Abdülazîz, A'meş, Ebû Abdü'l-Melik eş-Şamî, Ebû Salih es-Seman
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	ملك / Mazi Fiil	Yahya b. Ya'mer, Hasan b. Ebi'l-Hasen, Ali b. Ebî Tâlib
1/4	مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	مليكِ	Ebû Hureyre
1/5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ	اَيّاك	Ebû'l-Fadl er-Rakkâş
1/5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ	إياك /şeddesiz	Amr b. Faid
1/5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ	هيّاك نعبد	Ebü's-Suvar el-Ğaevî
1/5	إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	نِستَعين	A'meş, İbn Vessab, en-Nehaî
1/6	الصِّراطَ	السراط	İbn Kesîr
1/6	الصِّراطَ	الزراط	Ebû Amr
1/6	اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ	اهدنا صراطا مستقيما	Hasan, ed-Dahhâk

1/6	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	اهدنا صراط المستقيم	Ca'fer b. Muhammed es-Sadık
1/6	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	بصّرنا الصراط	Sabit el-Bennânî
1/6	عَلَيْهِمْ	عليهِمو	İbn Kesîr
1/6	عَلَيْهِمْ	عليهُمو	el-Kisaî
1/6	عَلَيْهِمْ	عَلَيْهِمِ	Hasan, Amr b. Faid
1/6	عَلَيْهِمْ	عَلَيْهِمُ	el-A'rec
1/7	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ	غيرَ	İbn Kesîr
1/7	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا	غير المغضوب عليهم وغير	Ömer b. Hattab, Übey b. Ka'b
1/7	الضَّالِّينَ	الضألين (Hemze ile)	Eyyup es-Sahtiyânî

İbn Atiyye'nin aktarmış olduğu farklı kıraatler, mana zenginliğine katkı sunmaktadır. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu anlam zenginliğine dikkat çekmeye çalışacağız. Âlimler tarafından zaman içerisinde mütevâtir veya meşhur diye tabir edebileceğimiz sahih ve makbul kıraat için üç şart sunulmuştur. Bu üç şart ümmet tarafından benimsenmiş olup yıllar içerisinde genel bir kabul haline gelmiştir. Bir yönüyle de olsa Arapça lehçelerine uyan, Hz. Osman'ın beldelere göndermiş olduğu mushaflardan birine ihtimal ile de olsa uyan ve sahih bir senedle rivayet edilen kıraatler sahih kabul edilip inkârı caiz görülmemiştir.[658] Bu üç şarttan birini kaybeden kıraat zayıf, şâz veya batıl kabul edilmiştir.[659] Ebû Şame el-Makdisî (ö. 665/126),

[658] Mekkî, **İbâne,** s.51; Ebû Şâme, **İbrazü'l-Meani,** s.4; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.124, 133; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.9; İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn**, s.18; Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.366-367; Meşînî, **Medresetü't-Tefsîr**, s.247.

[659] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.8-9.

mutekaddim âlimlerin bu üç rükünden herhangi birini ihlal eden kıraatin şâz veya zayıf diye nitelendirildiğini bildirmektedir.[660]

İbn Atiyye de sahih kıraatler için kendisinden önce âlimlerin belirlemiş olduğu Arapça dil kaidelerine uygun olması, Hz. Osman (r.a.)'ın şehirlere göndermiş olduğu mushaflardan birine muvafık olması ve nakledilen kıraatin rivayetinin tevatüren gelmiş olması gibi üç şartı göz önünde bulundurmaktadır.[661] Bu üç şarttan birini ihlal eden kıraatlere eserinin birçok yerinde farklı vesilelerle değinmektedir. Aynı şekilde, Kur'ân hattına uymayıp âhâd haberle gelen kıraatleri sahâbeden gelen bir haber kategorisinde değerlendirerek onlardan yararlanmaktadır.

İbn Atiyye'nin kıraat tasavvurunun bu minval üzere teşekkül etmektedir. O, ümmetin icmâına mazhar olan yedi kıraatlerle, geri kalan kıraatleri aynı kategoride değerlendirmemektedir. O'nun tefsirinde, kıraatler için belirlenen bu üç şartın yansımalarını görmek mümkündür. Biz de onun kıraat tasavvurunu bu üç şart çerçevesinde sırasıyla *"rivayetler açısından yaklaşımı", "resmü'l-mushafı dikkate alması"* ve "*Arap diline göre değerlendirmesi*" şeklinde ele amaya çalışacağız.

3.1.1. Rivayetler Açısından Yaklaşımı

Vahyin nüzûlünden itibaren, Kur'ân muhafaza altına alınmaya başlanmıştır. Hz. Peygamberin (a.s.) vefatından sonra sahâbîler Kur'ân'ı muhafaza hususunda büyük bir titizlik göstermişlerdir. Bu süreçte Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı gerçekleşmiş, kıraatler sahâbe kanalıyla tabiin nesline, onlardan da bir sonraki nesle aktarılmıştır. Bu aktarılma ameliyesi, istinsah edilen mushaf hattına paralel olarak III. hicri asrın başlarına kadar sürmüştür. Sonraki süreçte kıraatlerle ilgili bazı tasnifler yapılmış, kıraatler kimi âlimler tarafından sınırlandırılarak en sahihleri tespit edilmeye çalışılmıştır.[662]

İlk dönemden itibaren kıraatlerin sıhhatini tespit etme konusunda ileri sürülen en önemli şart, mushaf hattından da önce, kıraatlerin senedinin Hz. Peygamber(a.s.)'e

[660] Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.133.
[661] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[662] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.9.

sahih bir senedle dayandırılması olmuştur.[663] Bir kıraatin sıhhati için Arapçadaki yaygınlığından daha çok, nakil hususundaki sıhhati, bir kıraatin nasıl (ve kim tarafından) rivayet edildiği hususu göz önünde bulundurulmuştur.[664] Kıraat imamları, kıraatlerini sened silsilesi içerisinde kimi direk sahâbe kanalıyla Hz. Peygamber (a.s.)'e kimi de tabiin kanalıyla sahâbeye, oradan da Hz. Peygamber (a.s.)'e dayandırarak aktarmıştır.[665] Aynı silsile, kıraat imamlarından sonra asırlar boyunca devam ede gelmiştir. Kıraat alanında eser veren veya bir kıraati şifahi olarak okuyan her bir kurrâ, sened silsilesine bağlı kalmıştır. Kıraat alanında eser veren musannifler de eserlerini telif ederken kıraat silsilelerine yer vermeyi ihmal etmemiştir. Bu musannifler de kıraatlerini silsile kanalıyla Hz. Peygamber (a.s.)'e kadar dayandırmıştır.[666]

İbn Atiyye, doğrudan bir kıraat musannifi olmasa da kıraat alanındaki hocalarını bir silsileyle vermeyi ihmal etmemektedir. İbn Atiyye'nin, kıraat silsilesinden bir tanesi Dânî'dir. O'nun bütün eserlerini Dânî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Hüseyn Yahya b. İbrahim b. Ebî Zeyd el-Mürsî (ö.496/1103) kanalıyla okuduğunu yine bize İbn Atiyye aktarmaktadır.[667] İbn Atiyye, kıraat silsilesini bu zat üzerinden Hz. Peygamber (a.s.)'e dayandırmaktadır. İbn Atiyye'nin, tefsirinde zikrettiği isimlerden yola çıkarak, köklü bir kıraat eğitimi aldığını, aldığı kıraati bir silsileden ders olarak okuduğunu tespit etmek mümkündür. Nitekim, eserinde hangi kıraatin, kim tarafından rivayet edildiğini her fırsatta dile getirip kıraat konusunun geçtiği her yerde bir kıraat imamının veya sahâbe/tabiin ismine yer vermesi, onun kıraat zincirinden kopmadığını göstermektedir. O'nun, eserinde zikrettiği kıraatleri, sema ve arz silsilesiyle aldığını tespit etmekteyiz. Aynı şeyi İbn Atiyye'nin çağdaşı olan Zemahşerî için söylemek mümkün değildir. Nitekim o, naklettiği kıraatlerin çoğunu meçhul/temriz sigasıyla aktarmaktadır. Zemahşerî, İbn Atiyye'nin aksine kıraat sahiplerinin isimlerine çok az değinmektedir.[668]

[663] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.7.
[664] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.1, s.51, c.2, s.860; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.10-11.
[665] Mekkî, **Tebsıra,** s.174-195.
[666] Mekkî, **Tebsıra,** s.195-214; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.2.
[667] İbn Atiyye, **Fihris,** s.111.
[668] Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi…,** s.72.

İbn Atiyye'nin, sahih kıraatler için belirlenen üç şart kuralına uyduğunu farklı yerlerde aktarmaya çalıştık. O'nun, ümmetin icmâına mazhar olan yedi kıraati sahih gördüğünü, sahâbe ve tabiinden gelen şâz kıraatleri âhâd haber niteliği taşıdığı için bu kıraatlerden tefsir cihetli yaralanabileceğini bir önceki başlıkta ifade etmeye çalıştık. İbn Atiyye dönemine gelene kadar, kıraatler bir sistematiğe oturmuş, özellikle İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma ameliyesinden sonra bu kıraatler ümmet tarafından genel bir kabule mazhar olmuştur. İbn Atiyye tefsirinde yedi kıraat imamından rivayet edilen kıraatleri genelde kabul etmiş[669] bu kıraatlerin dışında kalanları da rivayet yönünden zayıf olanlara ve mushaf hattına muhalif olanlara dikkat çekmiştir. Kıraat imamlarının, bu türden kıraat örneklerine, bu ve sonraki başlıklarda yer vererek konuyu anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Kıraat ilmi, İbn Atiyye dönemine gelene kadar bazı merhalelerden geçerek belli bir sistematiği yakaladığı için O, tefsirinde kıraat imamlarının rivayet senetlerine yer vermemektedir. Sahih kıraatler için kıraat imamlarının ismini açıkça zikrettiği gibi şâz kıraatlerde de kıraati doğrudan ya sahâbeden veya tabiinden ya da kıraati aldığı şâz kıraat sahibine dayandırmaktadır. İbn Atiyye, sahâbe ve tabiinden almış olduğu şâz kıraatleri âhâd haber hükmünde[670] değerlendirdiği için mushaf hattına uygun olmasa bile, şâz kıraatler rivayet değeri taşıdığından manayı pekiştirmek için bu kıraatlerden tefsir cihetli yararlanmaktadır. İbn Atiyye, öte yandan, Arap diline uyup[671] rivayet yoluyla gelmeyen kıraatlere dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. Müfessirimiz, tefsirinde bir ayette şayet sahih bir kıraat varsa öncelikle onu zikreder, ardında şâz kıraatleri zikretmektedir. Sahih kıraatler üzerinde icmâ olduğu için önceliği onlara vermektedir. Şâz kıraatleri de haber değeri taşıdığı için manayı pekiştirmek için değerlendirmektedir.

İbn Atiyye'nin, kıraatlere rivayet açısından yaklaşımını ortaya koyan örnekler üzerinden ele almak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. İbn Atiyye, En'am suresinde geçen "**بِزَعْمِهِمْ**" kelimesinin[672] kıraat tevcihini yaparken, bu kelimenin kurrâ tarafından

[669] İbn Amir ve Hamza'nın kıraatlerine yapmış olduğu dilsel eleştiriye bu bölümün ilerleyen konularında yer verilmiştir.

[670] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.

[671] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.64.

[672] En'am 6/136. " فَقَالُوا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَائِنَا…" […akıllarınca, "Şu, Allah için, şu da bizim ortaklarımız (putlarımız) için" dediler.]

farklı vecihlerle okunduğunu, bir grubun bu kelimeyi fetha ile "**بِزَعْمِهِمْ**" şeklinde okuduğunu, Kisaî'nin bu kelimeyi zamme ile "**بِزُعْمِهِمْ**" şeklinde okuduğunu, bu kelimenin lügat olarak kesreli "**بِزِعْمِهِمْ**" şeklinde de gelebileceğini, ancak böyle bir kıraatin okunduğuna dair elimizde bir bilginin/rivayetin olmadığını ifade etmektedir.[673]

Ferrâ, "**بِزِعْمِهِمْ**" kelimesinde tıpkı "**الفَتْك**" veya "**الوُدّ**" kelimesinde olduğu gibi üç ayrı lügat olduğunu, bu üç lügatin içerisinde en güzel olanın kıraatlerin kendilerinden rivayet edilen kurrânın okumuş olduğu fetha ve zamme kıraati olduğunu, herhangi bir kurrânın kesre ile okumadığını ifade etmektedir.[674]

Görüldüğü üzere İbn Atiyye de Ferrâ gibi bir kelimenin dil noktasında kullanımı olabileceğini, ancak rivayet yoluyla gelmediği için kıraat olarak değerlendirilmeyeceğini ifade etmektedir. Bu da İbn Atiyye'nin, kıraatleri rivayet olmadan değerlendirmeye almadığını göstermektedir.

Bir başka örnek verecek olursak; müfessirimiz, Hud suresi 81. ayette geçen "**فَأَسْرِ**" ve "**إِلاَّ امْرَأَتَكَ**" kelimeleriyle [675] ilgili farklı kıraat vecihlerinin olduğunu söylemektedir. "**فَأَسْرِ**" kelimesi, Nafi ve İbn Kesîr tarafından "**سرى**" fiilinden türetilmesi kaydıyla, vasıl hemzesi olmadan "**فاسر**" şeklinde, geri kalan yedi imamın ise "**اسرى**" fiilinin türevi olarak "**فَأَسْرِ**" şeklinde okunduğunu aktarmaktadır. İbn Atiyye, "**فاسر**" kıraatine göre mana; "**إذا سار في أثناء الليل**" / "*gecenin bir vaktinde yola çıkmak*" anlamında olduğunu, "**فَأَسْرِ**" kıraatine göre de mana; "**إذا سار في أول الليل**" / "*gecenin ilk anında yola çıkmak*" anlamında olduğunu ifade etmektedir. İbn Atiyye, bu iki kıraatin arasını bularak, Hz. Lût (a.s.)'un gecenin ilk anında yola çıktığını, kurtuluşlarının da seher vaktine (gecenin sonu) denk gelmiş olabileceğini söylemektedir. Bu ayetin "**إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ**" / "*Lut'un ailesi başka. Bir seher vakti onları kurtardık.*"[676] ayetiyle

---

673 İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.348.

674 Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.356.

675 Hud 11/81. " قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اَلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ اَحَدٌ اِلَّا امْرَاَتَكَ اِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا اَصَابَهُمْ اِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ اَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ" [Konukları şöyle dedi: "Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse ardına bakmasın. Ancak karın müstesna. (Onu bırak.) Çünkü onların (kavminin) başına gelecek olan azap, onun başına da gelecektir. Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?"]

676 Kamer 54/34. "اِنَّا اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا اِلَّا اٰلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ" [Şüphesiz biz de üzerlerine taşlar savuran bir rüzgâr gönderdik. Yalnız Lut'un ailesi başka. Katımızdan bir nimet olarak bir seher vakti onları kurtardık.]

de örtüştüğünü ifade etmektedir. O, bir kısım insanların "**سري**" ve "**أسرى**" fiillerinin aynı anlamda olduğu görüşlerine yer vermektedir. Yine aynı şekilde İbn Atiyye, "**إلاَّ امْرَأَتَكَ**" ifadesinde geçen "**امْرَأَتَكَ**" kelimesinin, kıraat imamlarınca farklı okunduğunu, İbn Kesîr ve Ebû Amr'in merfu olarak "**احد**" kelimesinden bedel olarak "**إلاَّ امْرَأَتُكَ**" şeklinde okuduklarını kaydetmektedir. Merfu kıraatte bu kelimenin "**احد**" kelimesinden bedel olması ve menfi olan bir şeyden istisna edilmesinin, anlam açısından uygun düştüğünü ifade etmektedir. Bu kıraate göre; yola çıkanlar içerisinde, Hz. Lût (a.s.)'un hanımının döneceği anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Bu kıraati, yedi imamdan diğerlerinin "**إلاَّ امْرَأَتَكَ**" şeklinde nasb ile okuduklarını, nasb kıratından iki anlamın çıktığını aktarmaktadır. Nasb kıraatinde uygun anlamın, "*hanımın hariç, ailenle beraber gece yolculuğuna çıkın.*" şeklinde olacağını, bu kıraatin İbn Mes'ud mushafında "**فأسر بأهلك بقطع من الليل إلا امرأتك**" şeklinde olup "**وَلا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ**" ibaresinin olmayışı da nasb kıraatini desteklediğini ifade etmektedir.[677]

Taberî, nasb kıraatinde cümle takdirinin "**فأسر بأهلك إلا امرأتك**" şeklinde olduğunu, Hz. Lût (a.s.)'a, hanımı hariç, ailesiyle beraber gece yolculuğu emredildiğini, hanımının onlarla yolculuk yapmasının engellendiği, dolayısıyla onun kavmin gerisinde kalmasının istendiğini aktarmaktadır. Taberî, ref kıraatinde de anlamın, Hz. Lût (a.s.)'un ilk başta onu da kavmiyle beraber gece yolculuğuna çıkardığı, hanımı hariç kavminden kimsenin geri dönmemesi gerektiğini, hanımı döndüğü için de helak olduğunu belirtmektedir.[678]

İbn Atiyye'nin, ayetin tevilinde her iki örnekte de sahih olan iki kıraati kullanması ve bu iki kıraatin arasını bulması, mütevâtir olarak rivayet edilen iki kıraati esas alması, onun kıraatlerde sahihliğe ve senede riayet ettiğini ve kıraat tasavvurunu bu minval üzerine inşa ettiğini göstermektedir.

İbn Atiyye'nin, Arap dilinde kullanımı olup ancak rivayet olarak gelmeyen kıraatleri kabul etmediği yerlerden bir tanesi, besmelede geçen "**الرحيم**" kelimesinin kıraatiyle ilgilidir. O, bu kelimenin vasl edilmesiyle ilgili birkaç görüş zikretmektedir. Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'den rivayetle "**الرحيم**"in sonundaki "**م**"in üzerinde

[677] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.196-197.
[678] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.15, s.424.

sükûn ile vakfettikten sonra "**الحمد**" kelimesine başladığını, Kûfelilerin bir kısmının bu kıraati okuduğunu, cumhurun "**الرحيم**"e kesre harekesi verip "**الحمد**"ye vasl ettiğini aktarmaktadır. Kisaî, bazı Arapların, "**الرحيم**"deki "**م**"i fetha ile okuyarak "**الحمد**"ye vasl ederek okuduklarını kaydetmektedir. İbn Atiyye, öğrendiği kıraatler içerisinde, böyle bir rivayete rastlamadığını söylemektedir. Bu görüşün, Yahya b. Vessab'ın "**الم اللّٰهُ**" terkibindeki görüşle aynı olduğunu ifade etmektedir.[679] Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Atiyye, sahih veya şâz olsun kıraat vechi olarak rivayet edilmeyen bir görüşü benimsememektedir.

İbn Atiyye, Hasan el-Basrî'nin kıraati olduğu iddia edilen ve tefsirinde üç ayrı surede naklettiği "**الشياطين**" kelimesinin kıraatine yer vermektedir. Bu kelimeyi Bakara 103. ayette [680] Hasan ve Dahhâk'ın "**الشياطون**" şeklinde "**و**" ile okuduklarını aktarmaktadır.[681] O, söz konusu kelimenin kıraatine veya kıraat sahiplerine herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

Müfessirimiz, En'am 71. ayette geçen "**استهوته الشياطين**" terkibindeki "**الشياطين**" kelimesini, [682] cumhurun "**الشياطين**" şeklinde, Hasan'ın da "**الشياطون**" şeklinde okuduğunu, bir kısım insanların bunun lahn olduğunu belirttiklerini aktarmaktadır. İbn Atiyye, bunun sadece lahn olmadığını, kabih bir şâz okuma olduğunu kaydetmektedir. Bu şekilde okuyanlar bu kelimeyi "**سنون**" ve "**أرضون**" kelimelerine kıyas ederek okumaktadırlar. Halbuki bu iki kelime, cem-i sâlim olup "**الشياطون**" kelimesinin cem-i mükesser olduğunu, şâz oluşu da buradan kaynaklandığını ifade etmektedir.[683] Yine bu kelimenin geçtiği bir diğer yer Şu'arâ suresi 210. ayetidir.[684] İbn Atiyye, burada da "**الشياطون**" kıraatinin merdut olduğunu, Ebû Hâtem'in, bunun ya Hasan'dan galat

---

[679] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.64.

[680] Bakara 2/102. "وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا…" [Süleyman'ın hükümranlığı hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular…]

[681] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.185.

[682] En'am 6/71. " قُلْ اَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلٰى اَعْقَابِنَا بَعْدَ اِذْ هَدٰيِنَا اللهُ كَالَّذِى اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِى الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ اَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ اِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ اِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدٰى وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" [De ki: "Allah'ı bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım? Allah, bizi hidayete kavuşturduktan sonra gerisingeri (şirke) mi döndürülelim? Arkadaşları 'bize gel!' diye doğru yola çağırdıkları hâlde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)?" De ki: "Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emir olundu."]

[683] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.307.

[684] Şuara 26/210. "وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ" [O Kur'ân'ı şeytanlar indirmemiştir.]

olarak geldiğini veya birilerinin onun hakkında uydurduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır.[685] Ferrâ, bu kıraatin Hasan el-Basrî'den galat olarak geldiğini, onun bu kıraati "**المسلمين**" ve "**المسلمون**" gibi telakki ederek yanıldığını ifade etmektedir.[686] Bu kıraat hem rivayet yönü hem dil kuralları hem de mushaf hattına ters düşmesi gibi nedenlerden dolayı birçok âlim tarafından eleştirilmiştir.[687]

Bu aktardıklarımızdan yola çıkarak İbn Atiyye, tabiinden olan Hasan el-Basri'den gelen kıraati, şâz olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Aynı şekilde bu kıraatin, dilsel bazı gerekçelerden dolayı reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu kıraatin, Hasan el-Basrî'den şâz olarak rivayet edilmiş olabileceği gibi böyle galat bir rivayetin birilerince ona isnat edilerek uydurulmuş olabileceği ihtimali üzerinde durması, İbn Atiyye'nin rivayetler yönünden tasavvurunu ortaya koymaktadır. İbn Atiyye'nin tefsirinde, kıraatlerin rivayet yönüne dikkat ettiğini, bir kıraatin mutlaka üzerinde icmâ edilmiş veya bu konudaki yetkin kişilerce rivayet edilmiş olmasına önem verdiğini gösteren birçok örnek verilebilir. Yukarıda aktardığımız farklı örneklerin, bu konuyu izaha kavuşturduğunu düşünmekteyiz.

3.1.2. Resmü'l-Mushafı Dikkate Alması

Hz. Peygamberin (a.s.) vefatından sonra, Hz. Ebubekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) döneminde sahâbeden bir grup, insanlara Kur'ân öğretmek için daha önce fethedilen farklı beldelere dağıldılar. Bu beldelerdeki insanların kıraati, o beldeye gelen sahâbenin kıraatine göre şekillendi ve her belde sakini, Kur'ân'ı sahâbeden öğrendiği şekliyle okumaya başladı. İhtilaflar çoğalınca Hz. Osman (r.a), Hz. Hafsa'nın yanındaki mushafı dikkate alarak Kur'ân'ı çoğaltmıştır.[688] Nokta ve harekesiz olarak, tilaveti Resulûllah (a.s.)'tan nakledildiği şekliyle İstinsah ettiği bu mushaflardan birini Medine'de bıraktığı, geri kalanları Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn beldelerine gönderdiği rivayet edilmiştir.[689]

---

[685] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.245.
[686] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.2, s.285.
[687] Bu tartışmaların detaylı bilgisi için bkz. (Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.13, s.142.)
[688] Mekkî, **İbâne,** s.48.
[689] Çoğaltılan mushafların adedi ve gönderildiği beldeler hakkında birkaç görüş bulunmaktadır. Bu farklı görüşlerin detayı için bkz. (İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.7; Tâsan, **Mesâhif,** s.59.)

Her şehir halkı nokta ve harekesiz olan mushafı onlara muallim olarak gelen sahâbenin kıraatine göre (Efendimizden öğrendikleri şekliyle) okumaya başladı. Zaman içerisinde şehir halklarının kıraatleri, yeni gelen mushafa göre şekillenmeye başlamıştır. [690]

Hz. Osman döneminde yazılan mushafların kendine özgü bir imlası bulunmaktadır. Resm-i Osmanî diye bilinen bu imla yapısı homojen özellikte değildir. Aynı özellikteki kelimeler, mushafın farklı yerlerinde farklı biçimlerde yazılmıştır. Aynı şekilde farklı şehirlerdeki mushaflar arasında da imla farklılıkları olmuştur.[691]

Şehirlere gönderilen her mushafın kendine has bazı özellikleri olmuştur. Mushafla beraber gelen sahâbîler bu imla üzere okumalarını yapmıştır. Zaman içerisinde şehirlere gönderilen bu mushaflardan herhangi birine -diğer iki şartı sağlamak kaydıyla- uyan kıraatler sahih kabul edilmiştir. Bu mushaf hattına uymayan kıraatler sahih kabul edilmemekle beraber [692] tamamen tedavülden kalkmamıştır. Mushaf hattına uymayan kıraatler, şâz kabul edilmiştir. Şâz kabul edilen bu kıraatlerden -bölüm başında zikrettiğimiz gibi- farklı vesilelerle istifade edilmiştir.

Hz. Osman (r.a.) tarafından, şehirlere gönderilen bu mushaf hattına birkaç örnek vermemiz konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Örneğin, yedi kıraat imamından olan İbn Amir, kıraatini Şam mushafından almaktadır. O'nun kıraati Şam mushafının kıraatine göre şekillenmiştir. Bakara suresinde geçen "**وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا**" ayeti[693] Şam mushafında "**قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا**" şeklinde başında "**و**" olmadan geçmektedir. Tevbe suresinde geçen "**جَنَّاتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ**" ayeti [694] İbn Kesîr'in tabi olduğu Mekke mushafında "**جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**" şeklinde "**مِنْ**" edatı eklenerek okunmaktadır.[695] Görüldüğü gibi şehirlere gönderilen mushaflar, birbirine göre bazı farklılıklar içermektedir. Bir mushafta olan bir harf veya edat, diğerinde olmayabilmektedir. Bu farklılıkların hikmeti ve nedenleri ayrı bir çalışmanın konusudur. Biz bu başlıkta, mushaflar arasındaki farklılığı İbn Atiyye özelinde, diğer kaynaklarla da

[690] Mekkî, **İbâne,** s.49.
[691] Maşalı, **Kıraat İlmi...,** s.160.
[692] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.11.
[693] Bakara 2/116.
[694] Tevbe 9/100.
[695] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.11.

karşılaştırmasını yaparak onun, naklettiği kıraatlerin mushaf hattına uyup uymadığını, söz konusu kıraatleri nasıl değerlendirdiğini, kıraatler için aranan şartlardan olan "*mushaf hattına uygunluk*" ilkesini benimseyip benimsemediği hususlarını örneklerden yola çıkarak değerlendirmeye çalışacağız.

Kur'ân hattında lahn olup olmadığı hususu müfessirlerin kayıtsız kalmadıkları bir husustur. Mushaf hattına uygunluk, müfessirler için kıraatleri tespit ve tercih etmede temel bir referans noktası olmuştur. Müfessirlerin, referans aldıkları mushaflarda yazım hatasının var olup olmadığı konusuna yaklaşımları, Kur'ân ve kıraat tasavvurları açısından da önem arz etmektedir.

İbn Atiyye'nin, diğer birçok müfessir gibi kıraatleri temellendirmek için kullandığı metotlardan birisi mushaftan delil getirmesidir. İbn Atiyye kıraatlerin tevcihinde mushaf hattına önem vermektedir. Tefsirinin mukaddime kısmında: "Kurrâ, Hz. Osman'ın istinsahından sonra beldelere gönderilen mushaf hattına muvafık olan kıraatlere uymuştur. Daha sonra yedi kıraat ve sahih diğer bazı kıraatler şehir halkları tarafından benimsenmiştir. Üzerinde icmâ hasıl olduğu için bu kıraatler namazda okunmuştur." [696] şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. İbn Atiyye'nin tefsirinin girişinde verdiği bu bilgi onun mushaf hattına bağlılığının bir göstergesidir.

İbn Atiyye'nin, mushaf hattına uygunluk ilkesini, tefsirinin muhtelif yerlerinde benimsediği, sunmuş olduğu örneklerde görmek mümkündür. Tefsirinde bazı kıraatleri, mushaf hattına muhalif olduğu için anlam yönünden tenkit etmektedir.[697] Öte yandan o, bazı kıraat vecihlerine yer verirken bir kıraatin anlam yönünden uygun olsa da mushaf hattına muhalif olduğu için kabul görmediğini ifade etmektedir.[698]

Müfessirimiz, tefsirinin bazı yerlerinde farklı beldelerin mushaflarındaki kıraatleri birbirleriyle kıyaslama yoluna gitmektedir.[699] Âl-i İmrân suresinde geçen "**وَسارِعُوا**" kelimesinin Nafi ve İbn Amir tarafından "**سارِعُوا**" şeklinde "**و**" olmadan okunduğunu, bunun Medine ve Şam mushaflarında "**و**" sız olduğunu bildirmektedir.

[696] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[697] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.230.
[698] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.112.
[699] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.154, 201, 206.

Yedi imamdan geri kalanlarının "**و**" ile "**وَسارِعُوا**" şeklinde okuduklarını ifade etmektedir. İbn Atiyye, Fârisî'den nakille, iki kıraatin de doğru olduğunu, "**و**" ile okunan kıraatte cümle, önceki cümleye atfedilmektedir. "**و**" sız okunan kıraatte de iki cümle iç içe olduğu için atıf gereği duyulmadığı bilgisini aktarmaktadır.[700]

Görüldüğü üzere İbn Atiyye, birbirlerinden ayrı beldelerin mushaflarında farklı yazılan bazı harf veya kelimelerin tamamını kabul etmektedir. Resmü'l-hattan kaynaklanan farklılığın izahını yaparak iki yazılışın da ihtimal dahilinde olduğunu, her iki kıraatin de mushafta yer almasından dolayı sahih sayıldığını kaydetmektedir. İbn Atiyye, iki kıraatin, tefsir yönünden anlamlandırmasını yaparak; iki kıraatin arasını bulmaktadır.

Konuyu daha anlaşılır kılmak için Ahzab suresinde geçen "**الظُّنُونَا**" kelimesindeki [701] kıraat farklılığı üzerinde durmak istiyoruz. Bu kelime İslam beldelerindeki mushaflarda farklı olarak yazılmıştır. İbn Atiyye'nin aktardığına göre yedi kıraat imamından Nafi ve Âsım (Şu'be rivayeti), Ebû Ca'fer (aşere imalarından), şâz kıraat sahiplerinden Şeybe, A'meş ve Talha mushaf hattına uyarak ayetlerin başlangıcına işaret etmek için elif harfini hem vakıf halinde hem de vasıl halinde sabit kılarak "**الظُّنُونَا**" şeklinde okumuşlardır. İbn Atiyye, Ebû Amr ve Hamza'nın hem vasl hem de vakf halinde bu kelimeyi, elif olmadan "**الظنون**" şeklinde okuduklarını, bunun da kelimenin aslına işaret etmek için bu şekilde olduğunu aktarmaktadır. O, Ebû Amr'in başka bir rivayetinde bu kelimeyi vasl etmediğini "elif" üzere vakıf yaparak okuduğunu nakletmektedir.[702] İbn Kesîr, Kisaî, Âsım (Hafs rivayeti), Ebû Amr'ın (ravi belirtmeden) vakf halinde "elif" ile vasl halinde "elif" olmadan okuduklarını söylemektedir. Aynı şekilde onlar da vakf halinde elif ile okumayı, Arapların şiirde kafiye başlarını belirtmek için sabit kıldıklarını ifade etmektedir.[703]

[700] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.507.

[701] Ahzab 33/10. "إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ اَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا" [Hani onlar size hem üst tarafınızdan hem alt tarafınızdan gelmişlerdi. Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz.]

[702] İlgili yerlerin yedi kıraat farklılığı için bkz. (İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.519-520.)

[703] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.373.

İbn Atiyye, buradaki kıraat vecihlerini karışık bir düzende vermiş olsa da İslam beldelerindeki mushaflarda "**الظُّنُونَا**" kelimesinin "elif" li veya "elif" siz iki yönünün dil kuralları ve resm-i mushaf yönünden uygun düştüğünü söylemektedir.

İbn Atiyye, zaman içerisinde ümmet âlimlerince geliştirilen üç şarttan biri olan mushaf hattına uygunluk ilkesine bağlı olduğunu eserinin birçok yerinde ifade etmektedir. Zaman içerisinde resm-i mushafa dair bazı şüpheler oluşturulmuştur. Bu şüphelerden bir tanesi; Kur'ân'ın istinsahı bittikten sonra, Hz. Osman'a isnad edilen; "*İyi ve güzel yapmışsınız. Kur'ân'da bir takım hatalı kelimler olsa da Araplar onu dilleriyle düzeltecektir.*"[704] sözüdür. Hz. Osman'a isnat edilen bu sözün etrafında birtakım tartışmalar yapılmıştır. İbn Ebî Dâvûd şüphe uyandıran böylesi bir haberi eserine almakla beraber, eleştirisine de yer vermiştir. İbn Ebî Dâvûd; "Buradaki lahn ifadesinin Arap lügati anlamında olduğunu, şayet bu ifadeden galat anlamına gelen lahn kastedilmiş olsaydı Hz. Osman, bu mushafları şehirlere göndermezdi." demiştir.[705] Aynı şekilde İbn Atiyye de mushaf hattında lahn ve hata olduğu düşüncesine, eserinin farklı yerlerinde karşı çıkmıştır.[706]

Zürkânî, Hz. Osman'ın Kur'ân hakkında lahn edenlere "*güzel yaptınız*", "*iyi yaptınız*" demesinin izah edilecek bir yanının olmadığını, Hz. Osman'ın Kur'ân cemindeki hassasiyetinin bu tür rivayetleri asılsız kıldığını ifade etmektedir. İlave olarak, Hz. Osman'ın istinsah esnasında ihtilafa düşülen yerlere anında müdahale ettiğini aktarmaktadır.[707]

Yaptığımız araştırmada Hz. Osman'dan rivayet olunduğu iddia edilen bu haberi yazılı kaynaklarda ilk aktaran kişinin *Târihu'l-Medineti'l-Münevvere* adlı eserin sahibi Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî (ö. 262/876) olduğunu tespit ettik.[708] Kaynaklarda İbn Ebî Dâvûd'dun da bu zattan hadis rivayet ettiği aktarılmaktadır.[709] Yaptığımız taramada bu haberi İbn Şebbe'den daha geriye götüren

---

[704] "**قَدْ أَحْسَنْتُمْ، وَأَجْمَلْتُمْ، أَرَى فِيهِ شَيْئًا مِنْ لَحْنٍ سَتُقِيمُهُ الْعَرَبُ بِأَلْسِنَتِهَا**" İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.2, s.228.
[705] İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.2, s.228.
[706] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.135, c.4, s.176.
[707] Bu konunun detayı için bkz. (Zürkânî, **Menâhil,** c.1, s.344.)
[708] Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, **Târîhu'l-Medine,** es-Seyyid Habib Mahmûd Ahmed, Cidde 1978, c.3, s.1013.
[709] Mustafa Fayda "İbn Şebbe", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.20, s.371.

yazılı bir kaynağa rastlamadık. Mevzu bahis haberi eserine ilk alan kişinin İbn Şebbe olduğunu tespit etmekteyiz.

Yukarıda Hz. Osman (r.a.)'a isnad edilen bu haberle ilgili Ebû Amr ed-Dânî eleştiride bulunmaktadır. O, bu haberin iki yönden reddedildiğini aktarmaktadır. Söz konusu haberin zahirine göre resmü'l-mushafta hata olduğuna hükmedilmelidir. Dânî, haberin bu konuda hüccet olamayacağını, iki yönden reddedilebileceğini kaydetmektedir. Birincisi, haberin isnadında bulunan problemdir ki mevzu bahis haber, Yahya b. Ya'mer ve İkrime kanalıyla rivayet edilmektedir. Bu iki zatın Hz. Osman'la görüşmeleri olmadığı için ondan bir şey rivayet etmeleri mümkün değildir. İkinci olarak, Hz. Osman'ın dindeki yetkinliği, Kur'ân'ın istinsahı hususundaki hassasiyet ve mücadelesine rağmen, Kur'ân'a karşı böyle bir yerginin ondan sudur etmiş olması, ihtimal dahilinde değildir. Yapmış olduğu işle, sahâbe arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmak isteyen birinin daha sonra gelecek nesillere ihtilaflı bir mesele bırakmak istemesi, sahâbe ile üzerinde çalıştıkları Kur'ân hattındaki birlik ruhuna aykırıdır. Dânî, son olarak; Hz. Osman'ın Kur'ân'da lahn ve hatayı böylece bıraktığını söylemek doğru olmadığı gibi böyle bir şeyi iddia etmenin helal olmadığını belirtmektedir.[710]

Âlûsî (ö. 1270/1854), bu haberin Hz. Osman'dan gelmesinin mümkün olmadığını kaydetmektedir. Bu haberin isnadının zayıf ve kopuk olduğunu, bu haberi rivayet edenlerin söylediklerinin asılsız olması, Kur'ân'ın muhafazası için hiçbir şeyden geri kalmayan ve Kur'ân'ı bizlere tevatüren nakleden sahâbenin sözünün asılsız olmasından daha ağır değildir, demektedir.[711] Âlûsî, tefsirinin başka bir yerinde, Hz. Osman (r.a.), insanların tabi olmaları için imam bir mushaf oluşturdu. İçerisinde lahn sayılacak bazı şeyleri gördüğü halde bunu sonradan gelenlerin insafına nasıl bırakıp dilleriyle düzeltmelerini isteyecektir? Âlûsî, Hz. Osman (r.a.) birkaç mushaf oluşturmuştur, bu mushaflar arasında kıraat farlılığı haricinde bir yanlışlığa rastlamak mümkün değildir. Onun düzeltmediğini başkaları nasıl düzeltsin? demektedir.[712]

---

[710] Dânî, **Mukni',** s.119.
[711] Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, **Ruhü'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c.8, s.535.
[712] el-Âlûsî, **Ruhü'l-Me'âni,** c.3, s.190.

İbn Atiyye'nin eserinde bu haberle ilgili bir bilgiye rastlamadık. Dânî'nin bütün eserlerini ders alıp bu eserlere hâkim olan müfessirimizin böyle bir habere muttali olmaması mümkün değildir. Dânî'nin gerekçelendirdiği bilgileri göz önünde bulundurunca, İbn Atiyye'nin böyle bir habere itibar etmediği düşünülebilir. Böyle bir haberin sahih kabul edilen hadis kaynaklarında yer almaması da beraber düşünülünce, İbn Atiyye'nin bu haberi, Hz. Osman'dan sudur etmeyeceğinden veya bir haber değeri taşımadığı için eserine almadığı düşünülebilir.

Mushaf resmi içinde, yanlış yazıldığı iddia edilen bir diğer husus "**وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ**" ayetinde[713] geçen "**وَالْمُقِيمِينَ**" kelimesiyle ilgilidir. Bu kelimeyle ilgili rivayetler Hz. Aişe (r.a.)'ye nisbet edilmektedir.[714] Âlimler, bu rivayete itiraz etmektedir. İncelediğimiz birçok tefsir, bu kelimenin i'rab teviline gitmektedir. Müfessirlerin bu konuda herhangi bir hataya işaret ettiklerine rastlamamaktayız.[715]

Süyûtî, eserinde yukarıda Hz. Osman'a atfedilen haber ile Hz. Aişe'ye atfedilen habere yer vermektedir. Süyûtî, bu tür haberlerin ciddi anlamda problem teşkil ettiğini, birkaç soru sorarak irdelemekte, bu haberlerin zayıflığı üzerinde durmaktadır. O, bu konuda şunları sormaktadır:

1. Fesahatte ileri bir düzeyde olup aynı zamanda sorgulayan, sözünü esirgemeyen sahâbîler hakkında nasıl lahn ettikleri düşünülebilir?

---

[713] Nisâ 4/162. " لٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ أُولٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ اَجْرًا عَظِيمًا" [Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz.]

[714] "**حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ لَحْنِ الْقُرْآنِ، {إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} [طه: 63] ، وَعَنْ قَوْلِهِ: {وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} [النساء: 162] وَعَنْ قَوْلِهِ {وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ} فَقَالَتْ: «يَا ابْنَ أُخْتِي، هَذَا عَمَلُ الْكُتَّابِ أَخْطَئُوا فِي الْكِتَابِ**»" [Hişâm b. Urve'nin anlatımına göre, babası Urve b. Zübeyr, Hz. Aişe'ye, *"***إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ***"* (Tâhâ 20/63), *"***وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ***"* (Nisâ 4/162) ve *"***وَالصَّابِئُونَ***"* (Mâide 5/69) kelimelerinin bu şekilde yazılmasının nedeniyle ilgili bu soruyu Hz. Aişe, "Yeğenim! Bu, kâtiplerin işidir. Onlar -Kur'ân'ın yazımında- hata yapmışlardır." şeklinde cevaplamıştır.] Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, **Fedâilü'l-Kur'ân,** Dârû İbn Kesir, Beyrut 1995, s.287; Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, **Sünen,** Dârû'l-Usaymî, Riyad 1994, c.4, s.1507; İbn Şebbe, **Târîhu'l-Medine,** c.3, s.1013; İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbü'l-Mesâhif,** c.2, s.235; Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.9, s.395.

[715] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.9, s.397-398; Râzî**, Mefâtîhu'l-Ğayb**, c.11, s.264; Ebü'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil,** Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1982, c.1, s.590; Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.4, s.134; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, **ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1993, c.4, s.155; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dârû Taybe li'n-Neşr, Riyad 1999, c.2, s.468; Şevkânî, **Fethü'l-Kadîr,** c.1, s.61.

2. Resulûllah (a.s.)'tan aldıkları Kur'ân'ı olduğu gibi muhafaza etmemeleri onlar hakkında nasıl düşünülebilir?
3. Bütün sahâbenin "hata üzere yazma" hususunda birleşmeleri nasıl mümkün olur?
4. Şayet hatalı yazma olmuş olsa, bunu düzeltmek için nasıl olur da çaba göstermemiş olsunlar?
5. Hz. Osman bu işi, o esnada düzeltmeye nasıl müsaade etmez?
6. Sonra bu hatalı okuyuş asırlar boyunca tevatüren gelmeye nasıl devam etmiştir?

Süyûtî, konunun devamında bunun aklen, şer'an ve örfen mümkün olmadığının, âlimler tarafından cevaplanmış olduğunu söylemektedir. Bu ve benzeri haberlerin Hz. Osman (r.a.) ve diğer sahâbeden gelmesi zayıf ve münkatıdır. Hz. Osman, insanlara bir İmam mushaf oluşturmuştur. İçerisinde hata bulduğu halde, bu hataları sonrakilerin düzeltmesi için nasıl bırakmış olabilir? Bu iş için seçilmiş uzmanlar bunu düzeltemezse başkaları nasıl düzeltebilsin? En önemlisi de komisyon sadece bir mushaf yazmadı ki? Aynı hatanın bütün mushaflarda tekrar edilmiş olması mümkün değildir. [716] Süyûtî'nin, özellikle aynı hatanın bütün mushaflarda tekrar edilemeyeceği hususuna vurgu yapması çok önemli bir tespittir. Şayet bu hata, kâtip yanılgısından kaynaklanmış bir durum olsa, aynı hatanın başka nüshalarda aynı vechiyle tekrar etmesi mümkün olmazdı. Nitekim hakikat birdir ve değişmez. Hata ve yalanın aynıyla tekrar etmesi ise mümkün değildir.

İbn Atiyye, "**وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ**" ayetinde geçen "**وَالْمُقِيمِينَ**" kelimesinin kendisinden önce ve sonra gelen kelimelerin i'rabıyla olan ihtilaf üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde Ebân b. Osmân b. Affân ve Hz. Aişe'nin bu kelimenin (mansub) yazılmasının mushaf katibinin hatası olduğu rivayetini değerlendirmektedir. Bu kelimenin Übey b. Ka'b mushafında "**والمقيمون**" veya diğer bir rivayette, Übey b. Ka'b mushafında da Hz. Osman mushafında olduğu gibi "**وَالْمُقِيمِينَ**" şeklinde olduğunu kaydetmektedir. İbn Atiyye, Ferrâ'nın, bu kelimenin İbn Mes'ud mushafında da "**والمقيمون**" şeklinde olduğunu söylediğini aktarmaktadır. İbn Atiyye, Dânî ve başkalarının aktardıklarından yola çıkarak, bu kelimenin mansub okunması sanıldığı gibi ne kâtip hatası ne de

[716] Süyûtî, **İtkân**, c.2, s.320.

mushaftaki hatadan kaynaklanmadığını söylemektedir. Buradaki durumun, ardışık gelen sıfatlardan bazısının medih üzere takdir edilebileceğini, bunun Arap şiirinde de var olduğunu ifade etmektedir. Nasb kıraatine göre cümle bütünlüğü içerisinde mananın "**أعني**" takdir edilerek sağlandığını söylemektedir.[717]

Taberî, bu kelimede kâtip hatası olmadığını, çok farklı argümanlar sunarak ispatlama yoluna gitmektedir. Bu kıraatin, Übey b. Ka'b mushafında da "**وَالْمُقِيمِينَ**" şeklinde gelmesi konunun katiplerin hatasından kaynaklanmadığını gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca uzun yıllardır bu kelimenin mushaflarımızda bu şekliyle yazılması, bu işin kâtip hatasından kaynaklanmadığını gösterdiğini, şayet bir kâtip hatası olsaydı, sonradan gelen neslin, bize varıncaya kadar bunu değiştirmiş olacaklarını ifade etmektedir.[718] Taberî, bu kıraatin i'rab ve muhtemel manaları için, birçok ihtimali zikretmekte ve konuyu eserinde etraflıca izah etmektedir.[719]

Konuyla ilgili, incelediğimiz tefsirler arasında en anlaşılır ve özlü bilgiyi Râzî vermektedir. O da diğer müfessirler gibi Hz. Osman ve Hz. Aişe'den geldiği iddia edilen söz konusu rivayetlerin ihtimal dışı olduğunu, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiğini, Kur'ân hakkında lahn olduğu iddiasının, kabul edilemez bir durum olduğunu ifade etmektedir. Râzî konuyla ilgili hem nasb hem de cer kıraatinin tahlilini yapmaktadır. Râzî, nasb kıraatinin yorumunda, Basralılara göre namazın faziletini vurgulamak için medih üzere nasb edilebileceğini, "**مَرَرْتُ بِزَيْدٍ الْكَرِيمِ**" örneğinde görüldüğü gibi "**الْكَرِيمِ**" ifadesi "**بِزَيْدٍ**" ifadesine sıfat olduğu için cer yapılabileceğini söylemektedir. Medih için "**أَعْنِي**" takdir edilerek mansub da yapılabileceğini kaydetmektedir. Aynı şekilde "**هُوَ الْكَرِيمُ**" denilerek merfu da yapılabilmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi ayetin takdirinin dil yönünden "**أَعْنِي الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَهُمُ الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**" şeklinde olmasında bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Râzî, Kisaî'nin bu konuya itiraz ettiğini, nasb kıraatinin kelamın sonunda yapılabileceğini, burada ise kelamın ortasında geldiğini iddia ettiğini söylemektedir. Râzî, Kisaî'nin bu görüşüne katılmayarak itirazda bulunmaktadır. "**الراسخون**"nin mübteda "**يُؤْمِنُونَ**"nin de haber olduğunu, dolayısıyla "**الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ**"nin

[717] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.135.
[718] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.9, s.397.
[719] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.9, s.394-399.

takdirinin de yukarıda arz edildiği gibi olduğunu ifade ederek, burada nasb kıraatinin cari olabileceğini iddia etmektedir.[720] Ebû Hayyân da "**الراسخون**"nin mübteda "**يُؤْمِنُونَ**"nin de haber olduğunu ve birinci cümlenin bu şekilde bittiği için "**الْمُقِيمِينَ**"nin medih üzere mansub olduğunu savunanlardandır.[721]

Râzî'ye göre, İmam Kisaî'nin cer edatı da sahih kıraatlerdendir. Râzî'ye bu kıraatte "**الْمُقِيمِينَ**" kelimesinin "**بِما أُنْزِلَ**"deki "**ما**"ya atfen cer edildiğini, cümlenin takdirinin "**وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ**" şeklinde olduğu görüşüne yer vermektedir.[722] Taberî, cer kıraatinin hem i'rab hem de mana yönünden tercihe daha şayan olduğunu ifade etse de[723] İbn Kesîr, Taberî'nin bu görüşünün güçlü olmadığını söylemektedir.[724]

Mushaf hattı içerisinde, ihtilafa medar olduğu iddia edilen bir diğer örnek Nur suresinde geçen "**تَسْتَأْنِسُوا**" kelimesiyle[725] ilgilidir. İbn Atiyye, Taberî'nin İbn Abbas'tan rivayetle[726] bu kelimenin "**تستأذنوا**" şeklinde okunduğunu, bu kelimenin "**تَسْتَأْنِسُوا**" şeklinde okunmasının katiplerin hata ve yanılgısından kaynaklandığı bilgisini aktarmaktadır. İbn Atiyye, bu kelimenin bütün İslam mushaflarında "**تَسْتَأْنِسُوا**" şeklinde geçtiğini, bunun üzerinde Hz. Osman döneminden bu yana icmâ hasıl olduğunu ve bu icmâya muhalefetin caiz olmadığını, "**تستأذنوا**" şeklindeki bir kıraatin zayıf olduğunu kaydetmektedir. Müfessirimiz, sahâbenin üzerinde icmâ ettiği kitap hakkında hata olduğu veya katipleri yanılgıyla itham etmenin, İbn Abbas hakkında doğru bir haber olmadığını, uygun görüşün "**تستأذنوا**" kelimesinin İbn Abbas'tan gelen tefsir mahiyetinde bir yorum olarak kabul edildiğini savunmaktadır.[727]

İlk dönem me'âni'l-Kur'ân musanniflerinin, "**تَسْتَأْنِسُوا**" kelimesinin yerine "**تستأذنوا**" kelimesini kıraat olarak değerlendirdiklerine dair bir bilgiye

---

[720] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, c.11, s.264.
[721] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.4, s.134.
[722] Râzî**, Mefâtîhu'l-Ğayb**, c.11, s.265.
[723] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.9, s.398.
[724] İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, c.2, s.468.
[725] Nur 24/27. "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ [Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi fark ettirip (izin alıp) ev halkına selâm vermedikçe girmeyin. Bu sizin için daha iyidir; herhalde (bunu) düşünüp anlarsınız.]
[726] İlgili rivayetlerin detaylı bilgisi için bkz. (Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.19, s.145-147.)
[727] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.175-176.

rastlamamaktayız. Onların ortak görüşü bu kelimenin İbn Abbas'tan tefsir cihetli nakledilen bir rivayet olduğu yönündedir.[728] Zeccâc, "**تَسْتَأْنِسُوا**" kelimesinin "**تستأذنوا**" manasında olduğunu, bunun da bildirmek anlamında olduğunu söylemektedir. "**تَسْتَأْنِسُوا**" ile kastedilenin ev halkından izin aldıktan sonra, giriş izninin olup olmamasını öğrenmek/sorgulamak olduğunu kaydetmektedir.[729]

Beyhakî, bu hadisin senediyle ilgili bazı şüphelerin olduğunu belirtmektedir. O, ümmetin üzerinde birleştiği kıraat tevatür yoluyla geldiği için, ona tabi olmanın daha evla olduğunu, "**تستأذنوا**" kelimesi, ilk dönem kıraati olup sonradan nesh edilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. "Biz, üzerinde icmâ hasıl olan bir kıraati şüphe altında bırakmaya, söz konusu kıraat için hatalıdır demeye yetkili değiliz," demektedir.[730] Ebû Hayyân, böyle bir hadisi, İbn Abbas'a dayandırmanın dine iftira olduğunu, İbn Abbas'ın böyle bir işten beri olduğunu ifade etmektedir.[731]

İbn Atiyye'nin resmü'l-mushafa dair görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra, şimdi de kıraatlerin sıhhati için aranan diğer bir şart olan, Arapça diline uygunluk konusunu incelemeye çalışacağız.

3.1.3. Arap Diline Göre Değerlendirmesi

Kıraat kaynaklarında, kıraatlerin sıhhat şartlarından bir tanesi Arap diline uygun olması şeklinde geçmektedir.[732] Mekkî, bu uygunluğu Arapçada yaygın olan veçhe olarak, Ebû Şame el-Makdisî, fasih bir lehçeye uygun olması şeklinde değerlendirmektedir.[733] İbnü'l-Cezerî ise sahih bir isnad ile geldikten sonra Arapçanın herhangi bir yönüne uyması yeterli olduğu görüşünü benimsemektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, dilcilerin Arapça yönünden inkâr ettiği birçok kıraatin, daha sonra üzerinde icmâ edilerek meşruiyet kazandığını ifade etmektedir.[734] Dolayısıyla bir kıraat, sened noktasında gerekli şartları taşıyorsa, Arapça hususunda lehçe farkı

[728] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.2, s.249; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî Nehhas, **Me'âni'l-Kur'ân,** Camiâtu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988, c.4, s.515-516.
[729] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.4, s.39.
[730] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, **el-Câmi' li Şu'âbi'l-İman,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, c.11, s.210.
[731] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.8, s.31.
[732] Mekkî, **İbâne,** s.51; Ebû Şâme, **İbrazü'l-Meani,** s.5; Ebû Şâme, **Mürşidü'l-Vecîz,** s.124; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.9; İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn,** s.18.
[733] Ebû Şâme, **İbrazü'l-Meani,** s.5.
[734] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.10.

gözetilmeyeceği, fasih veya daha fasih oluşuna bakılmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bazı dönemlerde dil yönünden zayıf görülen birtakım kıraatler, sonraki dönemlerde kabul görmüştür. İbnü'l-Cezerî'nin geliştirmiş olduğu bu tanım, diğerlerininkine göre daha kapsamlı olduğu gibi konuyu da çözüme kavuşturmaktadır. Kıraatlerin mi dile, dilin mi? kıraatlere tabi olması gerektiği hususunu çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ele alacağız. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Genel kanaate göre, Hz. Peygamber (a.s.)'den rivayet edilen bir kıraatin, Arapçaya uygun olmama gibi bir durumunun söz konusu olmadığı yönündedir. Ca'berî (ö. 732/1332), kıraatlerin sıhhati için esas şartın sahih bir nakil olduğunu, diğer iki şartın nakle tabi olduğunu söylemektedir.[735]

İbn Atiyye, tefsirinde yedi kıraatin sıhhati için icmâ fonksiyonunu dikkate almaktadır. İcmanın husulü için de sahih nakil ve mushaf hattına uygunluğun yanında Arap dilindeki fesahate dikkat çekmektedir. İbn Atiyye, bu konuda Arap dillinin bütün inceliklerinden azamî derecede yararlanmaktadır. Dile dair tahlillerinde önceliği sahih kıraatlere vermiş olsa da şâz kıraatlere dair tahlil ve tercihi elden bırakmamaktadır. Çalışmamız boyunca ele aldığımız örneklerin birçoğu aynı zamanda müfessirimizin kıraatlere Arap dili açısından yaklaşımını temsil etmektedir. Kıraatlerde bir müfessirin asıl tercihi ve özgünlüğü Arap dili hususunda kendini belli etmektedir. Sahih nakil ve mushaf hattına uygunluk olmazsa olmaz şartlardan olduğu için bu konuda ihtilafların daha az olduğunu, asıl ihtilafın dil noktasında olduğunu söyleyebiliriz. Müfessirlerin kıraatlerde tercih ve tespitlerinin daha çok Arap dili ekseninde geliştiğini göz ardı etmemek gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim müfessirleri, kıraatlerin sübût ve sıhhatinden daha çok, dil hususu ilgilendirmektedir. Özellikle kapsamlı tefsir yazan müfessirlerin dönemine varıncaya kadar, kıraatler tasnif edilip kayıt altına alındığı için onlar, daha çok Arap dili bağlamında meydana çıkacak yorum farklılıklarını açığa çıkarma gayretinde olmuşlardır. Müfessirlerin tefsirlerinde, şâz ve sahih olmak üzere birçok kıraate yer vermeleri bunun açık kanıtlarındandır. Dolayısıyla her bir müfessiri, diğerlerinden ayıran temel faktörün dil hususuna getirdiği farklı yorumlarda olduğunu söylemek mümkündür.

Biz de bu başlık altında müfessirimizin kıraatleri Arap dili açısından değerlendirmelerini, bazı delillerle desteklemesinden yola çıkarak ele alacağız.

[735] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.13.

Kıraatleri Arap dili açısından değerlendirmesini, Arapça dilinde tercih unsurunu yakından ilgilendiren Arap şiiri, lehçe farklılıkları, hadis metninden delil getirme vb. konular üzerinden işleyip müfessirimizin bu konudaki tercihlerine yer vermeye çalışacağız. Dolayısıyla müfessirimizin kıraatlere Arap dili açısından yaklaşımını ve bu yaklaşım sonucu oluşan kıraat tasavvurunu birkaç alt başlıkta inceleyeceğiz.

3.1.3.1. Kıraatler Arasında Dilsel Yönden Tercihte Bulunması

İbn Atiyye, tefsirinde kıraatin cari olabileceği birçok yerde sahih veya şâz kıraatlerin ihticâcında bulunmaktadır. Çalışmamız boyunca aktarmış olduğumuz kıraatler birer ihticâc örneğidir. İbn Atiyye tevcihini yapmış olduğu kıraat örnekleri arasında zaman zaman tercihte bulunduğu gibi bazı kıraatleri, bazılarına önceledeğini, hatta bazı kıraatleri dil kuralları açısından lahn veya zayıf gördüğü, bazı yerlerde söz konusu kıraatlerle ilgili işi inkâr boyutuna vardırdığını görmekteyiz.[736] İbn Atiyye'den önce ve sonraki âlimler kıraatlerle hüccette bulunmuş, ihticâc konusu tefsirlerde genişçe yer edinmiştir. İhticac olgusuyla ilgili tefsir eserlerinin haricinde birçok bağımsız eser yazılmıştır.[737] İbn Atiyye, kıraat âlimlerinin kendilerine nakledilen ve mushaf hattına uyan okuma vecihlerini tespit edip, bu ihtilaflı okuma biçimlerinden kendi ictihâdlarına uygun olandan seçim yaparak okuduklarını, nakil esaslı bu ictihâd doğrultusunda yedi kıraatin şekillendiğini ifade etmektedir.[738]

Müfessirimiz, sıhhat noktasında yedi kıraati öncelemektedir. İki sahih kıraat, dil ve belagat yönünden birbirinden farklıysa bir kıraati, diğerine tercih etmektedir. Birtakım şâz kıraate karşı cumhurun veya bütün insanların kıraatinin bu şekilde olmadığını, doğrunun cumhur kıraati olduğunu ifade etmektedir. İbn Atiyye, yedi kıraat imamının, diğer kıraat sahipleriyle beraber ittifak ettiği kıraatler için, cumhur kıraati ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla cumhur kıraati veya bütün insanların kıraati şeklinde bir tanım yaptığı yerlerde, yedi kıraati de içine alacak şekilde bir sınıflandırmaya gitmektedir. Bu konuda "**وهذا هو الصواب**" / "*doğru olanı budur,*" [739]

[736] Söz konusu kıraatlerle ilgili "kıraatlere eleştirel yaklaşımı" başlığında detaylı bilgi verilecektir.
[737] Bu konuyla ilgili çalışmamızın ikinci bölümünde bilgi verilmiştir. Bu alanda eser veren alimlerin başında Ebû Ali el-Fârisî, İbn Haleveyh, İbn Zencele, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ezherî, İbn Ebî Meryem ve Dimyâtî gelmektedir.
[738] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[739] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.233.

"**وقراءة الجمهور أبلغ**" / "*cumhurun kıraati daha beliğdir,*"[740] "**وأصوب هذه القراءات قراءة الجمهور**" / *"bu kıraatlerin içerisinde en doğrusu cumhurun kıraatidir,"*[741] şeklindeki ifadelere yer vermektedir. Aynı şekilde, şâz kıraat sahipleriyle, cumhur kıraatini karşılaştırırken cumhurun kıraati için "**أفصح**" / *"daha fasih"*[742] ifadesini kullanmaktadır. Bazı durumlarda cumhurun kıraati için "**أفصح وأشهر**" / *"daha fasih ve daha meşhur"*[743] ifadesine yer vermektedir. İbn Atiyye, şâz kıraatlerle cumhur kıraati arasındaki tevcihte, cumhur kıraatinin tercihe daha değer olduğunu ifade etmek için "**أرجح**" / "*tercihe şayan*"[744] demektedir. Dolayısıyla cumhur kıraatinin zikredildiği yerde, şâz kıraatleri mana zenginliği için zikretse de cumhur kıraatini gerek mana gerekse dil kuralları açısından öncelemekte ve tercihini sahih kıraatlerden yana kullanmaktadır.

Bu konuda *Muharrerü'l-Vecîz'*de birçok örnek bulunmaktadır. Konuyu açıklaması için birkaç örneğe değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. İbn Atiyye, Âl-i İmrân suresi 1. ayette geçen "**الم الله**" terkibinin kıraati için, yedi imamın "**الم**"deki "**م**" harfini fethalı, "**الله**" lafzının başındaki "elif"i hazfederek okuduklarını söylemektedir. O, Âsım'ın Ebubekir ravisinin "**م**"i sakin, "elif"e fetha vererek okuduğunu, Ebû Ca'fer er-Rüasî ve Ebû Hayeve'nin "**الم**"deki "**م**"i kesreli okuduklarını aktarmaktadır. İbn Atiyye, bunun merdut olduğunu, doğru olanın "**م**"in fethalı okunması olduğunu söylemektedir. İbn Atiyye, Fârisî'nin, heca harflerinin vakf üzere mebni olması gerektiği görüşüne yer vermektedir. İbn Atiyye, bundan yola çıkarak, cumhurun kıraatinin daha doğru olduğunu ifade etmek için "**والصواب قراءة جمهور الناس**" / *"doğru olanı, cumhur-u nasın kıraatidir,"* şeklinde bir ifadeye yer vermektedir.[745]

İbn Atiyye, bazı yerlerde yedi kıraat imamının kıraatinin doğru oluşunu veya daha fasih olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu hususu her zaman belirtmese bile, ele aldığı örneklerde yedi kıraat imamının kıraatini öncelemesi, bu kıraatlere verdiği değeri göstermektedir. Tefsirinin girişinde bu kıraatler ve bu kıraatlerin şartlarını taşıyan kıraatlerin icmânın şartlarını taşıdığı için namazda okunduğunu

[740] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.383.
[741] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.413.
[742] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.527.
[743] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.219.
[744] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.140.
[745] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.397.

belirtmektedir.[746] Bakara suresi 7. ayette geçen "**غشاوة**" kelimesinin[747] kıraatiyle ilgili hem sahih hem de şâz kıraatlere yer vermektedir. Konuyla ilgili Âsım'ın Ebubekir (Şu'be) rivayeti bu kıraati mansub ve "**غ**" harfinin kesresi ile okuduğunu, geri kalan imamların merfu okuduğunu ifade etmektedir.[748] Konunun devamında şâz kıraat sahiplerinden olan Ebû Hayeve'nin bu kelimeyi "**غ**" harfinin fethası ve merfu olarak "**غَشاوةٌ**" şeklinde okuduğunu, bunun da A'meş'in kıraati olduğunu, Sevrî'den rivayetle Abdullah b. Mes'ud ashabının bu kelimeyi "**غ**" ve "**ي**" harflerinin fethası ve merfu olarak "**غَشْيَةٌ**" şeklinde okuduğunu, Hasan'ın "**غ**" harfini ötreli "**غُشاوة**" şeklinde okuduğunu, başka bir kesimin de "**غ**" harfini fetha ile "**غَشاوة**" şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Bütün bu okuyuşların içerisinde en doğru kıraatin yedi imamın kıraati olduğunu ifade etmek için, "**وأصوب هذه القراءات المقروء بها ما عليه السبعة**" / "*okunmakta olan en doğru kıraat, yedi imamın okumakta olduğu kıraattir*." demektedir. Bu kıraat, tıpkı "**عِمامة**" kelimesinde olduğu gibi "**غ**" harfinin keresiyle okunursa, doğru olacağını söylemektedir.[749] Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Atiyye, sahih ve şâz kıraatleri zikredip, değerlendirmesini yaptıktan sonra hem dil kuralları hem de anlam bütünlüğü açısından yedi imamın kıraatinin daha doğru olduğunu belirtmekte olup tercihini, yedi imamın kıraatinden yana kullanmaktadır.

İbn Atiyye, bazen yedi kıraat imamının kıraatleri arasında tercihte bulunmaktadır. O, yedi kıraat imamının kıraat farklılıklarını zikrettikten sonra "*içlerinde daha fasih olanı budur*." şeklinde bir tabir kullanarak, bir kısmının kıraatine yakınlık göstermektedir. Örneğin, İbn Kesîr ve İbn Amir'in diğerlerinden ayrı düştüğü bir kıraatin daha fasih olduğunu ifade ederken; "**وهذه أفصح القراءات**" / "*bu kıraatler içerisinde en fasihidir.*"[750] ifadesini kullanmaktadır. Bunu söylerken diğer kıraatleri reddetme gibi bir durum söz konusu değildir. Sadece bu kıraat, diğer kıraatlere göre dil yönünden *"daha fasihtir."* demektedir. Bir başka yerde seb'a imamlarının ihtilaf

[746] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[747] Bakara 2/7. "خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" [Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.]
[748] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.138-139; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.88-89.
[749] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.89.
[750] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.119.

ettiği bir yerde İbn Kesîr, Nafi, Ebû Amr ve İbn Amir'in diğerlerinden ayrı düştüğü kıraatte, onların kıraati için "**أرجح**" / "*tercihe şayan*"[751] olduğunu kaydetmektedir.

İbn Atiyye, bazı yerlerde yedi imamın iki farklı kıraatine yer verip, her iki kıraatin de fesahat noktasında eşit olduğunu söylemektedir. Bakara suresi 279. ayette geçen "**فَأْذَنُوا**" kelimesinin[752] yedi kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Nafi, İbn Amir ve Kisaî tarafından hemze uzatılmadan, "**ذْ**" harfinin fethası ile "**فَأْذَنُوا**" şeklinde okunduğunu, Âsım'ın Ebubekir (Şu'be) rivayetine göre hemze uzatılarak, "**ذْ**" harfinin kesresiyle "**فَآذِنُوا**" şeklinde okunduğunu ifade etmektedir.[753] İbn Atiyye, iki kıraatin anlam yönünden tahlilini yaptıktan sonra Fârisî'nin, daha beliğ olduğunu iddia ettiği için med kıratını tercih ettiğini,[754] Taberî'nin de kasr kıraatini tercih ettiğini kaydetmektedir.[755] İbn Atiyye, her iki kıraatin mana yönünden eşit değerde olduğunu, nitekim "**فَأْذَنُوا**" kıraatiyle muhataplar hazır oldukları için, faizi terk etmeyen herkese harp ilan edildiğini, "**فَآذِنُوا**" (feâzinu) kıraatiyle de faizi terk etmezseniz, sizlere savaş açılacağını, birbirinize bildirmeniz anlamında olduğunu, dolayısıyla iki kıraatin mana cihetinden eşit değere sahip olduğunu belirtmektedir. Müfessirimiz, iki kıraatin eşit seviyede olduğunu belirtmek için "**والقراءتان عندي سواء**" / "*iki kıraat, benim için eşittir."*[756] ifadesine yer vermekte, Taberî ve Fârisî'nin tercihine karşın, bu konuda herhangi bir tercihe gitmemekte, iki kıraate mana ve fesahat yönünden eşit yaklaşmaktadır.

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde İbn Atiyye'nin, özellikle bazı sahih kıraatler için "*tercihe daha şayan*", "*daha fasih*" veya "*daha meşhur*" olduğunu söylemesi, geri kalan kıraatleri reddettiği veya yok saydığı anlamına gelmemektedir. İbn Atiyye'nin buradaki kastı, bir kıraatin daha çok kişi tarafından tercih edilmesi, ya da Arap dilinde daha fasih, daha meşhur veya daha beliğ olmasına dayandırdığını

---

[751] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.92.

[752] Bakara 2/279. "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" [- Şayet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resulü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun. Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir. Ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz.]

[753] İbn Atiyye, bu kelimedeki kıraatte Âsım gibi "**فآذنوا**" (feâzinu) şeklinde okuyan Hamza'nın ismine yer vermemektedir. (İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.192; Fârisî, **Hücce**, c.2, s.206; Dimyâtî, **İthâf,** s.212.)

[754] Fârisî'nin görüşü için bkz. (Fârisî, **Hücce**, c.2, s.206-212.)

[755] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.6, s.24.

[756] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.375.

söylemek mümkündür.[757] Nitekim müfessirlerin buradaki amaçları, kıraatleri nakil yönünden tenkit etmek veya iki kıraatten birini yok saymak değildir. Bu tamamen dilsel referansla alakalı bir durumdur. Bir kıraati, dil yönünden eleştirmek veya birinin diğerinden daha fasih olduğunu iddia etmek, bir kıraatin konuşulan dilin birikimi içerisindeki yerinin daha kuvvetli olduğunu ortaya koyma gayretine dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim kıraatler içerisinde, dil noktasında bütün kıraatler aynı derecede bir fesahate sahip değildir. Mutlaka fesahatte biri, diğerinden farklılık gösterecektir.[758] Nitekim iki kıraatin fesahatte birbirine denk olması, dilin yapısına da ters düşmektedir. Bir lehçede olan bir lügatin, diğer bir lehçede olan bir lügatten daha fasih olması, dil olgusu için olağan bir durumdur.

Dânî, bu konuyla ilgili, kıraatlerin Arapçanın en fasih lehçesine uyma zorunluluğunun olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "Kıraat imamları, Kur'ân harfleri hususunda, Arapça lügatinde en yaygın, kıyasa en uygun olana değil, rivayette tespiti yapılan ve nakilde sahih olana bakarlar. Bir kıraat, rivayetle ispat olduktan sonra Arapçadaki kıyasa veya lügatteki yaygınlığa bakılmaz. Çünkü, '*kıraat tabi olunan bir sünnet*' olup kabul edilmesi ve ona dönülmesi gerekmektedir."[759] Dolayısıyla tefsir eserlerinde yapılan tercih, bir kıraatin sübûtu ve senedinin sıhhatinin sorgulanmasına yönelik değildir. Kıraatler arasında yapılan tercih Arap dilindeki belagat ve söz sanatının el verdiği ölçüde, kıraatler arasında bir mana yakalamaya matuftur. Sahih senedle gelen bütün kıraatler aynı derecede sıhhate sahip olup, kişi hangisiyle okursa isabet edeceğini söylemek mümkündür. [760]

Ebû Hayyân iki mütevâtir kıraat arasında tercihte bulunmamakta, mütevâtirliği kesinleşmiş iki kıraatten birini diğerinden üstün görmemektedir. O, İbn Atiyye'nin mütevâtir iki kıraat arasında tercihte bulunmasını eleştirmektedir. Ebû Hayyân, Âl-i İmrân 154. ayette geçen bir kıraat için Ebû Amr'in diğer kıraat imamlarından ayrıldığı bir hususta İbn Atiyye'nin, cumhur kıraatini tercih ettiğini kaydetmektedir.[761] Ebû

[757] Adevî**, Kırâat**, s.107.
[758] İbnü'l-Cezerî, **Müncid,** s.77.
[759] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.2, s.860; İbnü'l-Cezerî, **Müncid,** s.77; Süyûtî, **İtkân**, c1, s.259.
[760] Muhsin Hâşim Dervîş, "Mevkıfu'l-Ferrâ mine'l-Kırâati'l-Mütevâtira fî Kitâbihî Me'âni'l-Kur'ân", **Mecelletu Kulliyyeti Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye**, Sayı: 27, Dibbâ 2004, s.33.
[761] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.528.

Hayyân mütevâtir olan iki kıraat arasında tercih olmaz diyerek, İbn Atiyye'nin bu tavrını yadırgamaktadır. Nitekim iki kıraatin de Arap dilinde yerinin olduğunu söylemektedir.[762] Ebû Hayyân, başka yerlerde de aynı hususu dile getirmektedir. O, bu hususta; "Başka yerlerde de izah ettiğimiz gibi biz iki mütevâtir kıraat arasında tercihte bulunmamaktayız."[763] demektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Atiyye'nin, özellikle bazı sahih kıraatler için "*tercihe daha şayan*", "*daha fasih*" veya "*daha meşhur"* ifadesini kullanması, geri kalan kıraatleri reddettiği veya yok saydığı anlamına gelmemektedir. Müfessirimizin buradaki kastı, bir kıraatin daha çok kişi tarafından tercih edilmesi, ya da Arap dilinde daha fasih, daha meşhur veya daha beliğ olmasına dayandırmasıdır.[764]

İbn Atiyye'nin iki kıraat arasında tercihte bulunması manayla ilgili bir hususdur. Bu husus dil zevkiyle alakalı bir durumdur. Kıraatlerle tercihte bulunmak, kıraatleri tefsir için hüccet saymak, İbn Atiyye ile başlayan bir süreç değildir. İbn Atiyye dönemine kadarki süreçte, birçok İslam âlimi bu hususta eserler vermiştir. Ebû Hayyân'ın, ileride de göreceğimiz gibi İbn Atiyye'nin bir kıraat için "*zayıf,*" "*hatalı*" veya "*lahn*" ifadelerini kullandığı için eleştirmesi[765] gayet doğaldır. Ancak Ebû Hayyân'ın, Müfessirimizin zayıf görmeyip iki kıraatten birisini mana yönünden tercih etmesini eleştirmesini anlamak mümkün değildir. Ebû Hayyân'ın bu hususdaki eleştirisini haksız bulduğumuzu belirtmek isteriz.

Sahih olsun veya sahihin dışında kalan diğer kıraatler olsun, iki kıraat arasında tercihte bulunmak İbn Atiyye ile başlayan bir süreç değildir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Atiyye öncesi birçok dilci veya müfessir kıraatler arasında tercihte bulunmuştur. Müfessirler içerisinde bu geleneği; Taberî'nin başlattığını söylemek mümkündür. Taberî, günümüzde sahih kabul edilen kıraat imamlarından Kisaî, Hamza, İbn Amir, Ebû Amr, Âsım, Nafi, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer gibi kıraat imamlarını birtakım

[762] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.3, s.394.
[763] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.4, s.455, 489.
[764] Adevî**, Kırâat**, s.107.
[765] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.1, s.586, c.3, s.500.

dilsel gerekçelerle eleştirmiş olduğu gibi,[766] bu imamların kıraatleri arasında tercihte bulunmuştur.[767]

Sonuç itibariyle mütevâtir veya şâz kabul edilen kıraatlerin tefsirlerde değerlendirilmeye tabi tutulduğu, kıraatler arasında kıyaslama yapıldığı ve dilsel anlamda üstünlük ilişkisi kurularak derecelendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu da bizi, müfessirlerin yapmış oldukları dilsel tercihlerin her zaman bir kıraat tercihi olmadığı, diğer kıraati reddetme olarak görülmediği sonucuna götürmektedir. Kıraat tercihiyle ilgili yapılan değerlendirmelerin, çoğunlukla kıraatin senedinde görülen bir eksiklikten kaynaklanmadığını, yapılan kıyasların birer dil zenginliği olduğunu, bu zenginliğin dil zevkine göre bölgeden bölgeye değişkenlik arz edebileceği sonucuna ulaştırmaktadır.

Şimdide İbn Atiyye'nin kıraatlere eleştirel yaklaşımını ve bu yaklaşımından dolayı kendisinden sonra gelen âlimlerin ona yönelttiği eleştiri konusunu ele alacağız.

3.1.3.2. İbn Atiyye'nin Kıraatlere Eleştirel Yaklaşımı ve O'na Yöneltilen Tenkitler

İbn Atiyye, eserinde birtakım sahih veya yedi kıraat tasnifinde yer alan kıraatlere eleştirel yaklaşmıştır. Bazı kıraatler için lahn dediği gibi bir kısmını dilsel birtakım nedenlerden dolayı reddetmiştir. Sahih kıraatlerle ilgili sergilemiş olduğu bu tutumu, ondan sonra gelen bazı âlimlerce eleştiri konusu olmuştur. İbn Atiyye'yi eleştiren âlimlerden bir kısmı işi hakarete kadar vardırmışlardır.

Elbette ki sahih kabul edilen kıraatlere ilk eleştiriyi yapan âlim İbn Atiyye değildir. İbn Atiyye'den önce, gerek İbn Mücâhid'in yapmış olduğu sınırlamadan önce gerekse sonrasında birtakım dilsel gerekçelerle, günümüzde sahih kabul edilen birtakım kıraatler eleştiri konusu olmuştur.

Kıraatleri dilsel açıdan kategorize etme ve onlara dil mantığı ile yaklaşma meselesi Basra ekolüne aittir. Çünkü Basra ekolünde dil, bir kıraatin tespitinde kriter

[766] Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.272.
[767] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.6, s.24.

olarak algılanmıştır. Herkesin kıraati, kendi dil anlayışına göre değerlendirebileceği şeklinde bir hedef kaymasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu kriterlere uymayan kıraatler eleştiriye tabi tutulmuştur.[768]

İbn Atiyye eserinde ağırlıklı olarak Basra dil ekolünün görüşlerine yer vermiştir. Eleştiri konusu olan yerlerde dilsel ihtilafların rolü büyüktür. Endülüs tarihine baktığımız zaman, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinin Endülüs bölgesine girip yayılması ile Basra ekolünün nahiv ilmi egemenliği sürecine girilmiştir. Hicri IV. yüzyıl boyunca Endülüs'te *el-Kitâb*'ın hâkimiyeti, yapılan nahiv çalışmaları ve tedrisatının onun üzerinde odaklanması ile sürdüğü gibi V. asrın başlarından itibaren oraya eklektik Bağdat ekolünün[769] girmesine rağmen "*el-Kitâb*" çerçevesinde yapılan tedrisat devam etmiştir.[770] İbn Atiyye'nin eleştirildiği husus, ondan çok önce yaşamış Sîbeveyhi ve benzeri bazı dilciler tarafından yapılmıştır. Yaptığımız araştırmada sahih bir kıraatin dilsel olarak zayıflığına ilk işret edenlerin başında Basra dil ekolü öncülerinden olan Sîbeveyhi'nin geldiğini tespit etmekteyiz.[771]

İbn Atiyye de Sîbeveyhi ve benzeri Basra dil ekolü âlimlerinin etkisinde kalmıştır. Müfessirimiz, tefsire getirmiş olduğu dilsel yorumlarda büyük oranda bu ekolün geliştirmiş olduğu sistematiğin dışına çıkmamaktadır. Bu kısımda İbn Atiyye'ye yöneltilen eleştirilerin sebebine değineceğimiz gibi İbn Atiyye'nin, kıraat imamlarına yöneltmiş olduğu eleştirinin kaynağının kendisi olmadığını, onun da kendisinden önceki âlimlerin izi üzere olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bu konuyu iki ayrı başlık üzerinden değerlendirmeyi uygun bulmaktayız. Birinci başlıkta İbn Atiyye'nin, İbn Amir kıraatine yaptığı eleştiriyi, ikinci başlıkta da onun, Hamza kıraatine yapmış olduğu eleştiriyi ele alacağız.

---

[768] Dağ, "İbn Mücâhid", s.90.

[769] Bu ekol, Basra ve Kûfe şehirlerindeki gramer çalışmalarının sentezinden oluşmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. (Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış" **Marife Dergisi,** 2013, s.133.)

[770] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Sîbeveyhi", **DİA,** TDV Yayınları**,** İstanbul 2009, c.37, s.132.

[771] Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sîbeveyhi, **el-Kitâb, (**thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988, c.3, 38-40.

3.1.3.2.1. İbn Amir Kıraatine Yaptığı Eleştiri

İbn Atiyye, tefsirinde, Kur'ân'da sekiz defa[772] geçmekte olan "**كُنْ فَيَكُونُ**" ifadesinde geçen "**فَيَكُونُ**" fiilinin sonundaki harekenin kıraatiyle ilgili farklı görüşler zikretmiştir. Bu fiilin kıraatinde imamların tamamının ref' ile okuduklarını, İbn Amir'in Bakara 117.[773] Âl-i İmrân 47. ve 59.[774] Meryem 35. ve Mümin 68. ayetlerinde nasb ile okuduğunu bildirmiştir. Bu terkip Kur'ân'da sekiz yerde geçiyor olsa da kıraat ihtilafı, ayetin öncesi ile değerlendirildiği için, saydığımız beş yerde oluşmuştur.

"**فَيَكُونُ**" kıraati, Nahl 40.[775] ve Yasin 82.[776] ayetlerinde İbn Amir ve Kisaî aynı şekilde nasb ile geri kalan imamlar ref' ile okumaktadırlar. Buradaki okuyuşta "**فَيَكُونُ**" kıraatinin dil kaideleri açısından "**أَنْ نَقُولَ**" terkibine atfedilebileceğini âlimler uygun görmüştür.[777] Dolayısıyla bu iki yerde, kıraatlerle ilgili herhangi bir itirazın yapıldığına dair bir kayda rastlamamaktayız.

İhtilafa sebep olan yerlerin tahliline gelecek olursak; İbn Atiyye'nin, İbn Amir'e yapmış olduğu eleştiriyi, ilk defa kendisi yapmamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu eleştiriyi Basra dil ekolünün temsilcileri yapmıştır. İbn Amir'e Nasb kıraatinin uygun olmadığı eleştirisini yapanlardan birisi Sîbeveyhi'dir. O, bu konuda "**كن فيكون**" terkibindeki takdirin "**إنما أمرنا ذاك فيكون**" şeklindedir. "**فيكون**"nun ancak şiirde zorunlu hallerde nasb yapılabileceğini, normal kelamda ref' olması gerektiğini söylemektedir. Sîbeveyhi, şiir dışındaki kelamda nasb ile okumanın zayıf olduğunu belirtmektedir.[778]

Nasb kıraatini tasvip etmeyenlerden birisi de Ferrâ (ö. 207/823)'dır. O, bu konuda "**فَيَكُونُ**"nun "**يَقُولُ**"ya atfedilerek ref' edilmesinin merdut olduğunu belirtmektedir. Yasin ve Nahl surelerindeki yerde kelamın siyakından dolayı, kurrânın çoğunluğu ref' kıraati üzere okuduğunu, ancak nasb kıraatinin bu iki yerde dil

---

[772] Bu terkibin geçtiği sure ve ayet numaraları şöyledir; Bakara 2/117, Âl-i İmrân 3/47, Âl-i İmrân 3/59, En'am 6/73, Nahl 16/40, Meryem 19/35, Yasin 36/82, Mümin 40/68.
[773] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.202.
[774] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.436, 445.
[775] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.393.
[776] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.464.
[777] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.74-75; Riyad Rizkullah Ebû Hevla, "Nasb Cevabi't-Talebi fi Kırâe İbn Amir" **Meceletü Camiâti Taybe,** 2017, Sayı; 13, s.437.
[778] Sîbeveyhi, **el-Kitâb,** c.3, 39-40.

yönünden uygun düştüğünü söylemektedir. Ferrâ, Kisaî'nin bu iki yerde de ref' ile okunmasının uygun olmadığını nakletmektedir. Nihai olarak Ferrâ da nasb kıraatinin bu iki yerde caiz olsa da doğru olanın ref' kıraati olduğunu savunmaktadır.[779]

Zeccâc (ö.311/923) da bu konuda ref' kıraatini savunanlardandır. Ancak eserinde nasb kıraatine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. O, ref' ile ilgili iki görüş zikretmektedir. Birinci görüşte, "**يَقُولُ**" fiiline atfedilmesiyle ref' olabileceğini, ikinci görüşe göre de cümlenin isti'naf cümlesi olabileceğini söylemektedir. Cümle isti'naf cümlesi olduğu zaman i'rabın takdiri, "**فهو يكون**" şeklinde olacağını belirtmektedir.[780]

Müberred (ö. 286/900), *Muktedab* adlı eserinde, nasb kıraatinin burada muhal olduğunu, "**فَيَكُونُ**" fiilinin cevab cümlesi olamayacağını söylemektedir. "**فَيَكُونُ**" fiili cevab cümlesi olursa manaya muhalefet etmiş olur. Burada herhangi bir şart cümlesi olmadığından dolayı nasb kıraatinin uygun olmayacağı ifade edilmektedir.[781]

İbn Mücâhid de bazı kıraatlere dilsel perspektiften yaklaşmaktadır. O'nun, kıraatlere dilsel yaklaşımı, yedinin dışındakiler ile sınırlı kalmadığı, sağlam ve sahih olarak tavsif ettiği meşhur yedi kıraat için de aynı tutumu sergilediği görülmektedir.[782]

İbn Mücâhid, *es-Seb'a* adlı eserinde yukarıda zikrettiğimiz İbn Amir'in "**فَيَكُونُ**" kıraatini tek başına nasb ile okuduğunu, bu kıraatin nasb ile okunmasının galat olduğunu ifade etmektedir.[783] İbn Mücâhid ilk defa İbn Amir'in ismini de vererek kıraatinin galat olduğunu belirtmektedir. İbn Mücâhid, bu konuda sadece nasb kıraatini değil, İbn Amir'i de galatlıkla suçlamış olmaktadır. Aynı şekilde O, Âl-i İmrân suresinde geçen kıraatin tahlilinde de İbn Amir'i eleştirmektedir. Nasb ile okumanın vehim olduğunu, bu konuda Eyyüb b. Temîm'in de önceden nasb ile okuduğunu, ardından bundan vazgeçtiğini nakletmektedir.[784] İbn Mücâhid, Meryem suresinde geçen kıraatin tahlilinde de İbn Amir'i eleştirmektedir. Söz konusu yerde

[779] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.74-75.
[780] Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, c.1, s.198.
[781] Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, **el-Muktedab,** (thk. Muhammed Abdü'l-Halik Azîme), Alemü'l-Kütub, Beyrut tsz., c.2, s.18.
[782] Dağ, "İbn Mücâhid", s.90.
[783] İbn Mücâhid, **Seba',** s.169-140.
[784] İbn Mücâhid, **Seba',** s.206-207.

İbn Amir'in, tek başına nasb ile okuduğunu, bu kıraatin Arapça'da bu şekilde okunmasının hatalı olduğunu söylemektedir.[785]

Yukarıda aktardıklarımızdan yola çıkarak, İbn Mücâhid'in, Basra dil ekolünün etkisinde kaldığı ve kıraatlerin dilsel değerlendirilmesinde mezhebi duygusallığı ön plana çıkardığı görülmektedir. Kıraatleri yedi ile sınırlayan, kıraatçı kimliği ile ön planda olan İbn Mücâhid'in, kıraatleri, bu şekilde değerlendirmesi şaşırtıcı bir durumdur. Unutulmaması gerekir ki, Arapça olarak indirilen Kur'ân ve kıraatlerin, söz konusu dilin kurallarına uymaması mümkün değildir. Kaldı ki İbn Mücâhid ve diğer Basralı âlimlerin örneğinde de görüldüğü gibi, dilsel açıdan reddedilen ve hatalı görülen bir okumanın başka bir ekolde dilbilim temeli ve açıklaması bulunmaktadır.[786]

Ukberî (ö. 616/1220), "**فَيَكُونُ**" fiilinin cumhur tarafından ref' ile okunduğunu aktarmaktadır. Bu kıraatte "**فَيَكُونُ**" fiili "**يَقُولُ**" fiiline atfedildiği için veya istinaf cümlesi olup, cümle takdirinin "**فهو يكون**" olduğu için ref' edildiğini ifade etmektedir. "**فَيَكُونُ**" fiili, lafzü'l-emre cevap olması hasebiyle nasb şeklinde okunmuştur. Ancak nasb kıraatinin iki yönden zayıf olduğunu söylemektedir.

Birincisi; "**كن**" ifadesinin burada hakiki emir ifade etmediğini, emir alacak bir muhatabın olmadığını, mananın yapılan işin süratini göstermek için olduğunu, varlıkların zaten oluştuğunu, yeni bir şeyi oluşturmak için emir verilmediğini, ma'dum olan bir şeyi var etme kastının olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla o, "**فَيَكُونُ**"nun nasb edilerek "**كن**" emrinin cevabı olmayacağını savunmaktadır. Aynı görüşü, Fârisî de savunmaktadır. Buradaki "**كن**" her ne kadar emir formunda gelmiş olsa da asıl amacın haber bildirmek olduğunu söylemektedir.[787] Ebû Hayyân da bunu destekleyen bir görüş sunmaktadır. O'na göre, burada emirden amacın, yapılan işin infazının süratini bildirmek, Allah'ın kudretini göstermektir.[788]

İkincisi; cevabü'l-emrin, kelime olarak emirden ya fiil olarak ya da fiili gerçekleştiren fail hususundan farklı olması gerekmektedir. "**اذهب يذهب زيد**" örneğinde görüldüğü gibi fiil aynı olsa da fail farklıdır. "**اذهب تنتفع**" örneğinde ise fail aynı kişi

[785] İbn Mücâhid, **Seba',** s.409.
[786] Dağ, "İbn Mücâhid", s.90.
[787] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.47.
[788] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.1, s.585.

olsa da fiiller farklıdır. Dil açısından bu şekilde bir cümle kurulabilir. Ancak " **اذهب تذهب**" örneğinde olduğu gibi fiil ve failin ittifak ettiği cümle caiz değildir. Burada hem fiil hem de fail aynı olduğu için aynı türden fiillerle şart cümlesi oluşturulamaz. Buradaki asıl olumsuzluğun, bir şeyin kendisi için şart olamayacağıdır.[789]

Bakara 117. ayette[790] geçen kıraatle ilgili İbn Atiyye'nin görüşü de Basralı dil bilginlerinin görüşüyle örtüşmektedir. İbn Atiyye, bu ayette geçen kıraat tahlilinden önce "**وقَضى**" fiilinin anlamına değinmektedir. Bu ayetin yorumunda, bu fiilin "**قدر**" / "*takdir etti.*" veya "**أمضى**" / "*yerine getirdi-tamamladı.*" anlamında olduğunu ifade etmektedir. O, bu ayette iki mananın öne çıktığını zikretmektedir. Birazdan zikredeceğimiz kıraat farklılığı da bu iki görüş etrafında şekillenmektedir. Müfessirimiz, ehli sünnet mezhebinin görüşüne göre "**قَضى**"nın ezelden takdir edip bir işi tamamlamak veya yerine getirmek olduğunu, Mu'tezile mezhebi ise "**قَضى**"nın yaratma ve vücuda getirme anında oluşmaya başladığını savunmaktadır.[791]

İbn Atiyye, söz konusu kıraatin tahlilini yaparken, cumhurun ref' ile okuduğunu, İbn Amir'in nasb ile okuduğunu ifade etmektedir. Öncelikle ref' kıraatinin tahlilini yaparak başlamaktadır. Buradaki emir kipinin bir şeyi emretmek için olmadığını, "**فَيَكُونُ**" fiilinin istinafî bir cümle olduğunu, Sîbeveyhi'den; cümle takdirinin "**فهو يكون**" olduğunu nakletmektedir. Başka birilerinin "**يكون**" fiilinin "**يقول**" fiiline atfedildiğini, Taberî'nin de bu görüşü tercih ettiğini, ancak bunun mana yönünden hatalı olduğunu söylemektedir. Şayet cümle takdiri bu şekilde olursa, ertelemenin tam da yaratılışın olduğu zamana denk gelmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Atiyye, Fârisî'nin bu konuda Arapça yönünden değil, Mu'tezile'nin fasid bazı görüşlerini bildirmiş olduğunu aktarmaktadır. İbn Atiyye, İbn Amir'in nasb kıraatiyle ilgili Fârisî'nin bu kıraati zayıf gördüğünü nakletmektedir. Fârisî "**ف**" harfinden sonra nasb kıraatini şiir dışında kullanımının caiz olmadığını, bütün insanların ref' kıraati üzerinde icmâ ettiklerini, nasb kıraatinin zayıf bir kıraat olduğunu, İbn Amir'den başka kimsenin bunu bu şekilde okumadığını söylemektedir.[792] Aynı şekilde Ahmed b.

---

[789] Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, **et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'ân,** İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, Mısır 1976, c.1, s.109.

[790] Bakara 2/117. "بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ" [O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir.]

[791] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.200-201.

[792] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.47-48.

Musa'nın, İbn Amir'in bu kıraatini lahn olarak gördüğünü nakletmektedir. İbn Atiyye bu sefer kendisi görüş bildirerek, "**ف**" harfinin, cevabü'l-emr olarak amel edebilmesi için şart manası taşıyan iki farklı fiilin olması gerektiğini ifade etmektedir. " **أكرم زيدا فيكرمك**" dediğin zaman "**إن تكرم زيدا يكرمك**" manası kastedilmektedir. Ancak bu ayette böyle bir şart cümlesinin oluşmadığını "**إن تكن يكن**" şeklindeki bir cümlenin anlamlı bir cümle olmadığını, şart cümlesi oluşabilmesi için iki failin veya iki fiilin farklı olması gerektiğini söylemektedir.[793] Bunun örneklerini yukarıda Ukberî'nin eserinden sunmuştuk. Görüleceği üzere İbn Atiyye, mütevâtir olan İbn Amir'in kıraatini dilsel bazı gerekçelerle zayıf ve lahn olarak görmektedir. Müfessirimiz, nasb kıraati için başka yerlerde de zayıflık ithamında bulunmaktadır.[794]

Nasb kıraatine karşı gelenleri bu şekilde özetlemek mümkünüdür. Öbür yandan bu kıraati savunanların başında Ahfeş gelmektedir. Ahfeş (ö.215/830) bu konuda Basra ekolünden farklı düşünmektedir. O, "**يَقُولُ**" fiiline atfa binaen veya mübteda olarak varsayıldığı için ref' yapıldığını, nasb kıraatinin "**أَنْ نَقُولَ**" fiiline takdiren atfedilmesiyle yapıldığını ifade etmektedir. Ahfeş, "**ف**" harfinin "**و**" harfi gibi kendinden öncesi ve sonrasına atıf yapılabileceğinden dolayı, bu fiilin nasb edilebileceğini savunmaktadır.[795]

Kıraat ve nahiv ilmi arasında mukayese yapan âlimlerin bir kısmı, sahih olan kıraatin hangi şekilde okunursa, uyulması gerektiği hususunu savunmaktadırlar. Sefâkusî (ö. 1118/1707), *en-Nefü'l-Ğays fi'l-Kırâati's-Seb'* adlı eserinde birkaç âlimden görüş nakletmektedir.

Sefâkusî, kıraatin Arapçaya tabi olmadığını, Arapçanın kıraate tabi olması gerektiğini, çünkü kıraatin Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber (a.s.), Ashabı ve onlardan sonra gelen nesilden icmâ ile aktarıldığını vurgulamaktadır. Ayrıca o, dilin sonraki nesilde bozulduğunu ifade etmektedir. Bu konuda İbn Hacib'in, kurrâ ve nahivcilerin ihtilafa düştüğü yerde kıraatçılara itimat etmenin daha evla olacağını, kıraatçıların nakilde bulunduğu zatın (Hz. Peygamber(a.s.)'i kastederek) galata düşmesi söz konusu olmadığını söylemektedir. Sefâkusî, kıraatin tevatüren sabit

[793] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.201.
[794] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.445, c.4, s.464.
[795] Ahfeş, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.152.

olduğunu, nahivcilerin aktardıklarının âhâd yolla geldiğini, şayet bir kıraatin tevatüren değil de âhâd yolla geldiği tespit edilse bile kıraatçılar sayıca daha çok ve daha adaletli oldukları için onların aktardıklarına uymak gerektiğini söylemektedir. Sefâkusî, nahivcilerin sözü kıraatçılar tarafından nakledilmediği sürece genel bir kabule mazhar olmayacağını, nitekim kıraatçıların büyük bir kısmı aynı zamanda nahiv alimidirler. Sefâkusî, konunun devamında, İmam Fahreddin er-Râzî'nin; "Nahivcilere hayret ediyorum; söyleyeni meçhul bir şair bile olsa bir şiiri, kıraatin sıhhati için delil getirdiklerini ve bununla sevindiklerini, şayet kıraati bu şiirin sıhhatine delil getirseler daha evla olur." dediğini nakletmektedir. Yine başka bir âlimin; "Amaç, kıraatleri Arapçayla tashih etmek değildir. Bilakis Arapçayı kıraatle tashih etmek olduğu" sözünü nakletmektedir. Sefâkusî, aynı şekilde Süyûtî'nin, *el-İktirah fi Usûli'n-Nahv* adlı eserinde mütevâtir, âhâd ve şâz kıraatlerle Arapça yönünden ihticâcda bulanabileceği görüşüne yer vermektedir. Süyûtî'nin, bazı mutekaddim nahivcilerin İmam Âsım, Hamza ve İbn Amir'i Arapçanın bazı kaidelerine uymadıkları gerekçesiyle ayıpladıklarını, hatta kıraatlerini lahn ile suçladıklarını söylemektedir. Süyûtî; "Nahivcilerin bu şekilde davranarak hataya düştüklerini, çünkü bu imamların kıraatlerinin mütevâtir senetlerle sabit olduklarını, dolayısıyla bu tevatür, söz konusu imamların kıraatlerinin Arapçada bir yönünün olduğunun delilidir." demektedir.[796]

Ebû Hayyân, kendisi Basra ekolüne mensup olmasına rağmen, Basralı bazı dilcileri şiddetli bir şekilde tenkit etmekte, kurrâ hakkında galat okuduklarını düşünmenin caiz olmadığını belirtmektedir. O, Arap dilinin sadece Basrîlerin naklettiklerinden, kıraatin da sadece onların bildiklerinden ibaret olmadığını, Kûfeli kurrânın da Basralı kurrâ kadar yetkin olduğunu söylemektedir.[797]

Ebû Hayyân, başka bir yerde sahih bir kıraati inkâr etmenin kişiyi küfre kadar götürebileceğini söylemektedir. Basralı dilcilerin sözüne mutlak anlamda uyulması gerekmediğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Bizler, Basralı nahivcilerin sözlerine taparcasına boyun eğecek değiliz. Arap kelamından birçok hüküm var ki Basralılardan değil Kûfeliler üzerinden gelmektedir. Aynı şeyin tersi de vaki olmaktadır. Bunu ancak

[796] Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim en-Nurî es-Sefâkusî, **en-Nefü'l-Ğays fi'l-Kırâati's-Seb',** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.104-105.
[797] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.2, s.754.

Arapça ilminde derinliği olanlar bilebilir."[798] Ebû Hayyân, başka bir yerde, İbn Amir'in kıraatine yapılan bir eleştiriye karşı, Basralı dilcilerin bu muhalefetlerinin umursanmaması gerektiğini kaydetmektedir.[799]

Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin, yedi kıraat imamlarından olan İbn Amir'in Bakara 117. ayette geçen "**فَيَكُونُ**" kelimesini nasb ile okunmasının lahn olduğunu Ahmed b. Musa'dan nakletmesini eleştirmiştir. İbn Atiyye'nin bu zattan nakille İbn Amir'in kıraatine lahn demesinin hata olduğunu, çünkü bu kıraatin yedi mütevâtir kıraatten birisi olduğunu ve bu kıraatin İbn Amir kıraati olduğunu, İbn Amir'in ise Arap olduğunu, onun hakkında, "lahn yapmıştır." denilemeyeceğini söylemektedir. Aynı şekilde İbn Atiyye'nin, bazı yerlerde Kisaî'nin de kıraatine benzer eleştiriyi yaptığını, oysa Kisaî'nin aynı zamanda Kûfelilerin Arapça hususunda imamları olduğunu, bunların kıraati için lahn tabirini kullanmak en kabih ve günaha düşüren hatalardan sayıldığını, hatta kişiyi küfre kadar götüreceğini belirtmektedir. O, bu şekilde davranmanın Allah'ın kitabında tevatürle gelmiş bir şeyi ayıplama/karalama olduğunu ifade etmektedir.[800]

İbn Atiyye'nin, bağlı bulunduğu Basra dil ekolünün görüşüne istinaden bu kıraati tenkit ettiğini söylemek mümkün olsa da sıhhati ümmetçe müsellem olan bir kıraati ret veya inkâr etmenin anlaşılır bir yanının olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim yukarıda da aktardığımız üzere, Basralıların yanlış dediğine, Kûfelilerin doğru dediği veya Kûfelilerin yanlış dediğine, Basralıların doğru dediği çokça vaki olmuş bir durumdur. Kıraatleri tevatüren Resulûllah (a.s.)'a kadar ulaşan imamların nakillerini, çoğu zaman söyleyeni meçhul olan bir şairin sözünün mihengine vurmak birçok âlim tarafından eleştirilmektedir. Kesinliği olmayan, karşıt görüşün de doğru olma ihtimalinin yüksek olduğu bazı dilsel ihtilafları, üzerinde icmâ oluşan kıraatlere tercih etmenin mezhebi taassubun ötesine geçmediğini düşünmekteyiz. Kaldı ki İbn Amir'in naklettiği kıraat yönünün bazı şiirlerde yerinin olduğu da unutulmamalıdır. Bu kıraat geçmişte olduğu gibi günümüzde de mütevâtir kıraat kategorisinde

[798] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.3, s.500.
[799] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.5, s.15.
[800] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.1, s.586.

değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kıraati dilsel bazı gerekçeler yüzünden reddetmeyi haklı bulmadığımızı belirtmek isteriz.

Kur'ân kıraatleri sened noktasında sıhhat şartlarını taşıyorsa, resm-i Osmaniye de uyuyor ve bir yönüyle Arapçanın bir vechine muvafık ise bu kıraati almak ve bu kıraatin aleyhine değil lehine hüccette bulunmak gerekmektedir.[801]

Zikrettiğimiz kıraat ihtilafları, söz konusu kıraatin sıhhatiyle ilgili bir hususla alakalı değildir. İbn Amir ve benzerlerinin kıraatine yapılan itirazlar, mushaf hattına aykırı oluşundan veya senedinde bir kopukluk veya bir zayıflık oluşuna binaen de yapılmış değildir. Yapılan itirazlar tamamen dil eksenli yapılmıştır.

Bu konuda mutedil görüşü İbnü'l-Cezerî'nin sunduğunu belirtmek isteriz. İbnü'l-Cezerî, kıraatler diğer iki şartı tamamlıyorsa Arapçanın herhangi bir vechine uymasını yeterli bulmaktadır. O, Arapçanın bir vechine uyma hususunu şu şekilde izah etmektedir: "Arapçaya bir yönüyle de uyması gerektiği hususundaki kastımız nahiv ilminin bir yönüne uymasıdır. Bir imamın kıraati yaygınlık kazanan kıraatlerden olduktan ve imamı tarafından sahih bir senedle alındığı tespiti yapılırsa bu kıraate uymak gerekmektedir. Söz konusu kıraat, Arapçanın üzerinde icmâ edilen fasih veya daha fasih bir yönüne uyması veya ihtilafa düşülen bir yönüne uyması gerekmemektedir. Nitekim, kıraatin kabul şartlarından olmazsa olmazı ve en önemli rüknü, sahih bir senedle alınmasıdır. Çünkü nahiv âlimlerinin inkâr ettiği nice kıraat var ki muteber selef imamları, bu kıraatler üzerinde icmâ etmiştir. Bu imamların söz konusu kıraatleri ümmet tarafından kabul görmüştür."[802] Bu konunun çerçevesini bu şekilde çizdikten sonra şimdi de İbn Atiyye'nin İmam Hamza'nın kıraatine yapmış olduğu eleştiriye değineceğiz.

[801] Ahmed Kavasim, **Tea'kkubat Ebî Hayyân ala İbn Atiyye fi Babi'l-Kırâat min Hilal Tefsirihi'l-Bahri'l-Muhît,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kura, Mekke 2015, s.76.
[802] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.10.

3.1.3.2.2. Hamza Kıraatine Yaptığı Eleştiri

İbn Atiyye, Nisâ suresinin 1. ayetinde geçen "**وَالْأَرْحَامَ**"[803] kelimesinin kıraatinde, yedi kıraat imamından olan Hamza'nın okuyuşunu bazı dilsel nedenlerden dolayı reddetmektedir. İbn Atiyye'nin bu tavrı kendisinden sonraki bazı âlimler tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştiriyi yapanların başında, yukarıda İbn Amir kıraatinde de arz ettiğimiz gibi İbn Atiyye'nin tefsirinden çokça yaralanmakta olan, Endülüs müfessirlerinden olan Ebû Hayyân gelmektedir. Bu ayette geçen kıraat farklılığını, İbn Atiyye'den önce gelen dilci ve müfessirlerin tahlillerinden yola çıkarak, söz konusu âlimlerin bu kıraate dil ve anlam yönünden nasıl yaklaştıklarını tespit etmemiz, olayın daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Sîbeveyhi, "Zahir bir ismin, mecrur olan bir zamire, harfi cerrin tekrarı olmadan atfedilemeyeceği"ni ifade etmektedir.[804] Sîbeveyhi, Hamza'nın bu kıraatine değinmese de bu kıraatin bazı çevrelerce reddedilmesi onun bu kaidesine dayanmaktadır. Çünkü Sîbeveyhi'nin geliştirmiş olduğu bu kural, sonraki Basra dil âlimleri ve onların yolunda olan müfessirlerce de takip edilip benimsenmiştir. Sîbeveyhi'nin bu kıraati reddetmemesinin üç nedeni olabilir.[805]

Birincisi, Sîbeveyhi bu kıraati görmemiştir. Bunun zayıf bir ihtimal olduğunu düşünüyoruz. İkinci olarak bu kıraatteki mecrurluğun atıf yapılmasından kaynaklandığını düşünmüştür. Nitekim birazdan değineceğimiz gibi ondan sonraki Basralı dilciler bu şekilde düşünmektedir. Üçüncü olarak da bu kıraate olan saygısından dolayı, bu kıraati nahvin tartışmalı konuları arasına indirgemek istememiştir. Bu ihtimali de zayıf görmekteyiz. Nitekim Sîbeveyhi'nin, İbn Amir'in "**كُنْ فَيَكُونُ**" kıraati için böyle bir düşünceye sahip olmadığını, İbn Amir'in kıraatini eleştirdiğini izah etmiştik.

---

[803] Nisa 4/1. " يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ اِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" [Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.]

[804] Sîbeveyhi, **el-Kitâb,** c.1, s.248, c.2, s.381.

[805] Söz konusu üç şart için bkz. (Yonis İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi,** İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s.194.)

Basra dil ekolü içerisinde önemli bir yeri olan Zeccâc, bu kıraat için şunları söylemektedir; "**وَالأَرْحَامَ**" kelimesi için güzel olan kıraat, nasb kıraatidir. Bu kelime nasb ile okunduğu takdirde mana; "*akrabalık bağlarını koparmaktan sakının*." şeklinde olmaktadır. Zeccâc, bu kelimeyi cer ile okumanın, Arapça yönünden hatalı ve caiz olmayan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Cer ile okumanın sadece şiirde, zorunlu durumlarda caiz olduğunu, aynı şekilde cer kıraati dinî boyutuyla da hatalı olduğunu söylemektedir. Nitekim Peygamber efendimiz "**لا تحلفوا بآبائكم**" / *"atalarınız ile yemin etmeyin.*" demektedir. Zeccâc, "Allah'ın adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunmakla, akrabalar adına Allah'tan nasıl istenir? Yemin etmek, ancak Allah adıyla olur." demektedir. Zeccâc konunun devamında; "Arapçada bütün nahivcilerin icmâına göre, zahir bir ismi müzmar bir isme, cer edatını zikretmeden atfetmek kabih olarak görülmektedir. Nasıl ki "**مررت به وزيدٍ**", "**وبك وزيدٍ**" örnekleri dil açısından uygun düşmüyorsa, aynı şekilde "**وَالأَرْحَامَ**" kelimesinde de cer kıraati uygun düşmemektedir. Cümle "**مررت بك وبزيد**" şeklinde kurulursa nahiv kuralları açısından uygun düşmektedir."[806]

Zeccâc, Basra nahiv âlimlerinin icmâını, ümmetin icmâı olarak görmektedir. Oysa ki Kûfe dil ekolünün de geliştirmiş olduğu kaideler ümmetin birçok âlimi tarafından benimsenmiştir. Hatta sonraki dönemde her iki ekolün kaidelerini beraber işleyen birçok âlim olagelmiştir. İki ekolün sentezini oluşturan âlimlerden bir tanesi de müfessirimiz İbn Atiyye'dir.

Ferrâ da Zeccâc'ın zikrettiklerinin benzerini savunmaktadır. Arapça dil kaideleri yönünden zahir bir ismin, mecrur olan bir zamire atfedilmesi şiirin dışında uygun olmadığını söylemektedir. Böyle bir durumun sadece şiirde, zaruretten dolayı yapılabileceğini söylemektedir.[807]

Ahfeş, bu kıraatle ilgili mansub okuyuşun "**اتقوا الأَرْحام**" / "*akraba hakkına riayet*" anlamında olduğunu, bir kısım insanların bu kelimeyi cer ile okuduklarını, ancak birinci kıraatin daha güzel olduğunu, çünkü zahir bir ismin, zamir bir mecrura atfedilemeyeceğini söylemektedir.[808] Ahfeş, Basra ekolünün yaptığı gibi bu kıraati

[806] Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.2, s.6.
[807] Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.252-253.
[808] Ahfeş, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.243.

büsbütün reddetmemektedir. Sadece nasb kıraatinin daha güzel olduğunu söylemekle iktifa etmektedir.

Müberred, Basralıların zahir bir ismi, mecrur bir zamire atfetmeyi, hatalı gördüklerini ifade etmektedir. Böyle bir uygulamaya Basralıların haricinde cevaz verenler olsa da bunun "*kubüh üzere*" ve zaruret halinde yapıldığını söylemektedir. Hamza'nın bu kelimeyi cer ile okuduğunu, bunun bizim yanımızda zaruret halinin dışında caiz olmadığını söylemektedir.[809] Müberred'in, işi daha da ileri bir seviyeye taşıdığını görmekteyiz. Kasım b. Ali el-Harîrî (ö.516/1122), Müberred'in bu konuda, "Eğer arkasında namaz kıldığım bir imam, Hamza'nın cer kıraati ile okursa namazımı bozarım." dediğini aktarmaktadır.[810] Çağdaş âlimlerden Abdülâl Sâlim Mekrem, Harîrî'nin, Müberred'i eleştirdiğini ifade etse de biz Harîrî'nin ilgili kaynağında böyle bir bilgiye rastlamamaktayız. Abdülâl Sâlim Mekrem, Harîrî'nin Müberred'e şu eleştiriyi yaptığını aktarmaktadır: "Bunlar, Müberred'in düştüğü kusurlardan birkaçıdır. Bu kıraat mütevâtir olan yedi kıraattendir. Müberred burada çıkmaza girmiştir. Onun gibi bazı nahivciler de yedi kıraatin mütevâtir olmadığı iddiasıyla, bu konuda kendi görüşlerine göre okunabileceği yanlışına düştüklerini, bu düşüncenin batıl olduğunu söylemektedir."[811]

İbn Cinnî, bizce bu kıraatte mana açısından Müberred'in dediği gibi bir uzaklık veya bir zayıflık söz konusu değildir. İş onun gördüğü gibi değildir. İbn Cinnî, bu kıraatin, mana yönünden akla yakın, dile hafif ve güzel bir kıraat olduğunu ifade etmektedir. Hamza'nın, "**وَالْأَرْحَامَ**" kelimesini mecrur bir zamire atfetmediğini, bu kelimede ikinci bir "**ب**"nin takdir edildiğini, cümle takdirinin "**وبالأرحام**" olduğunu söylemektedir. İbn Cinnî, olayı yumuşatarak mütevâtir bir kıraatin mutlaka dilsel bir karşılığının olduğunu ifade etmek için kelimeyi mecrur bir zamire atfetmeden, ikinci bir "**ب**" zamirinin tekrar edilmesiyle de mananın hasıl olabileceğini belirtmektedir. Basra ekolündeki birçok âlim, bu konuda İbn Cinnî gibi düşünmektedir.[812]

---

[809] Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred**, el-Kâmil fi'l-Lügati ve'l-Edeb,** Dârû'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1997, c.3, s.30.

[810] Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harîrî, **Dürretü'l-Ğavvas fi Evhami'l-Havass**, Müessestü'l-Kütûbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1998, s.74.

[811] Abdülâl Salim Mekrem, **Eserü'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi'd-Dirâsati'n-Nahviyye**, Müessesetü Ali Cerrah es-Sabah, Kuveyt tsz. s.83.

[812] İbn Cinnî, **el-Hasais**, c.1, s.286.

İbn Yaîş (ö. 643/1246), Nahivcilerin çoğunluğunun Hamza'nın zahir bir ismi mecrur bir zamire atfetmesinden dolayı, cer kıraatini zayıf gördüklerini ifade etmektedir. Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid (Müberred) 'in bu kıraati reddettiğini, bu kıraati okumanın caiz olmadığını aktarmaktadır. İbn Yaîş, Müberred'in bu kıraati reddetmesinin rıza gösterilmeyecek bir durum olduğunu söylemektedir. Çünkü bu kıraat, güvenilir bir imam tarafından rivayet edilmiştir. Sika bir insanın rivayet ettiği bir kıraati, hele ki yedi imamla beraber bir cemaatin de okuduğu bir kıraat ki bunların içerisinde İbn Mes'ud, İbn Abbas, el-Kasım, İbrahim en-Nehaî, el-A'meş, Hasan el-Basrî, Katâde ve Mücâhid gibi isimler vardır. Bu kıraatle ilgili sened noktasında rivayet sahih olduktan sonra, bunu reddetmeye herhangi bir yol bulunamaz. Bu kıraatte, atıf yapılmadan farklı iki yol daha bulunmaktadır. Birincisi, "**و**" kasem içindir ki akrabalıkla kasem edilerek tazim yapılmaktadır. İkinci yönü, "**وَالْأَرْحَامَ**" kelimesinden önce bir "**ب**"nin takdir edilerek okunmasıdır. Böyle olunca takdir "**وبالأرحام**" şeklinde olmaktadır.[813]

Bu ayetin kıraat tercihinde Fârisî, "**وَالْأَرْحَامَ**" kelimesinin iki şekilde okunduğunu belirtmektedir. O, Hamza'nın, cer ile okuduğunu, geri kalan imamların nasb ile okuduğunu söylemektedir. Nasb kıraatinin iki yönde yorumlanabileceğini söylemektedir. Birinci olarak, "**بِهِ**"nin mahalli mansub olduğu için oraya atfedilebilir. İkinci olarak, "**وَاتَّقُوا**" fiiline atfedilir ki cümlenin takdiri " **وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَاتَّقُوا الْأَرْحَامِ**" olduğunu, akrabalık bağlarını koparmayın anlamına geldiğini söylemektedir. Fârisî, cer kıraatini, mecrur olan bir zamire atfedildiği için kabih, kullanımı az ve kıyas açısından zayıf olarak nitelendirmektedir. Böyle bir okuyuş şeklini terk etmenin, onu almaktan daha güzel olduğunu savunmaktadır. Kıyas yönünden zayıflığının delili, zahir bir ismin tenvine atfedilemeyeceği gibi zamire de atfedilemeyeceğindendir.[814] Ebû Ali'nin, ümmetin icmâ ettiği bir kıraat imamının kıraati için kabih nitelemesinde bulunması doğru değildir. Ebû Ali aynı şekilde İbn Amir'in muzaf ve muzafün ileyh arasını ayıran En'am suresi 137. ayetindeki[815] kıraati hakkında da benzer ifadeler

[813] Ebü's-Süreyya Muhammed b. Ali b. Yaîş, **Şerhü'l-Mufassal li'z-Zemahşerî,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c.2, s.283.

[814] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.335-336.

[815] En'am 6/137. " وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ" [Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş

kullanmaktadır. O, böyle bir kullanımın ancak şiirde olabileceğini söylemektedir.[816] Fârisî'nin söz konusu görüşlerindeki aşırılığı Basra dil ekolünün, Kûfe dil ekolüne olan karşıtlığıyla izah edilebilir.

Enbârî, "zahir bir ismin mahfud (**مخفوض**) olan bir zamire atfı" başlığında bu konuyla ilgili hem Basra hem de Kûfeli dilcilerin görüşüne yer vermektedir. Kûfelilerin, "**مررت بك وزيد**" ifadesinde olduğu gibi mecrur olan zamire atfın vacip olduğunu söylemektedirler. Kûfeliler, bunun delilinin hem Kur'ân'da hem de Arap kelamında var olduğunu, Kur'ân'da; "**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ**" ayetini örnek olarak sunmaktadırlar. Bu kıraatin yedi kıraat imamlarından biri olan Hamza ez-Zeyyat, İbrahim en-Nehaî', Katâde, Yahya b. Vessab, Talha b. Musarrif ve el-A'meş'in kıraatleri olduğunu söylemektedirler. Kûfeli dilciler, sadece bu ayeti delil olarak getirmemektedirler. Bunun yanında " **وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**"[817] ayetinde geçen "**مَا**" edatının mahallen mecrur olduğunu ve mahfud olan "**فِيهِنَّ**" zamirine atfedildiğini söylemektedirler. Delil olarak bunun gibi birkaç ayet daha getirmektedirler. Bu ayetlerden bir tanesi de "**وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**"[818] ayetidir. Bu ayette geçen "**وَالْمَسْجِدِ**" kelimesinin "**بِهِ**"deki zamire atfedilerek mecrur olduğunu söylemektedir. Kûfeliler, Arap şiirinden de birçok örnek sunmaktadırlar. "**فاليوم قَرَّبْتَ تَهْجُونَا وتَشْتِمُنَا ... فاذهب فما بك والأيامِ من عَجَبِ**" şiirinde geçen "**والأيامِ**" kelimesinin "**بك**"de geçen zamire atfen mecrur olduğunu delil olarak getirmektedirler. Enbârî, bu konuda Kûfelilerin tezini güçlendirmek için birçok şiiri delil olarak sunmaktadır. Biz konu dağılmasın diye bir tanesini aktarmakla iktifa etmeye çalıştık. Enbârî, Kûfe ekolünün sunmuş olduğu delillerinin sonunda; "Bu zikrettiklerimizin tamamı, Kûfelilerin bu konunun caiz olduğunu gösteren açık şahitleridir." demekle beraber, Kûfelilerin delil olarak sunduklarını farklı bir yorumla kabul etmektedir. Enbârî, Kûfe ekolünün bu ayette sunmuş oldukları cer delilinin onların anladığı anlamda zahir bir ismin mecrur bir zamire atfedilmesinden dolayı olmadığını, şayet mecrur olacaksa da bunun farklı iki kuraldan dolayı olabileceğini ifade etmektedir. İlk olarak bu ayette

gösterdi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak!]

[816] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.546-548; Dağ, **Geleneksel Kıraat...,** s.316.

[817] Nisâ 4/127. "Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: 'Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor."

[818] Bakara 2/217. "...Allah'ın yolundan alıkoymak, onu inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmak..."

geçip ihtilafa sebep olan "**وَالْأَرْحَامِ**" kelimesinin mecrur oluşu "**بِهِ**"deki zamire atfen mecrur olmadığını, bu kelimenin kasem edatıyla mecrur olabileceğini veya "**وَالْأَرْحَامِ**" kelimesi mukadder bir "**ب**" ile cer edilmesidir ki cümlenin takdiri "**وبالأرحام**" olduğunu belirtmektedir. Cümlede geçen "**بِهِ**"deki "**ب**"nin varlığından anlaşılacağı için buradaki "**ب**"nin hazfedildiği yorumunu yapmaktadır. Enbârî, Basralılar ise bunun dilsel açıdan caiz olmadığını, ancak şiirde zaruret durumunda uygun olabileceği görüşlerini aktarmaktadır. Enbârî, Basralı dilcilerin bunu kabul etmeyişlerinin asıl sebebi, car ve mecrurun bitişik olduğu, dolayısıyla aynı şey hükmünde oldukları için bir ismin harfe atfedilemeyeceği görüşüne dayandırdıklarını söylemektedir. [819]

Enbârî'nin yukarıda zikrettiklerinden yola çıkarak, onun hem nasb hem de cer kıraatini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Cer kıraatinin de hak olduğunu kabul etmekle beraber, Kûfelilerin cer kıraatini yanlış yorumladıklarını ifade etmektedir. Enbârî'nin sunmuş olduğu delillerin orta yolu bulmaya matuf olduğu söylenebilir. Onun geliştirmiş olduğu bu yol, sahihliği ümmetçe müsellem olan bir kıraati zayıf veya hatalı olmaktan kurtarmaktadır. Aksi takdirde sadece Basralıların dilsel delillerini geçerli kabul edip, cer kıraatini reddetmek Ebû Hayyân'ın ifadesiyle, kişiyi küfre kadar götürme tehlikesiyle[820] karşı karşıya bırakabilir. Enbârî'nin cer kıraatiyle ilgili sunduğu deliller, Basra dil ekolünün kaidelerine de aykırı olmasa gerek.

Esterâbâdî (ö. 688/1289), işi daha ileri bir boyuta taşıyarak Hamza kıraati ile ilgili şunları söylemektedir: "Cer kıraatinde 'harf-i cer mukadderdir' demek zayıf bir görüştür. Aynı şekilde "**وَالْأَرْحَامِ**"deki "**و**"ın kasem için olup cer ettiğini söylemek de zayıftır. Şayet kasem "**و**"ı olsa "**تساءلون**"ye cevab olması lazım gelir ki bunun da "**و**" ile değil "**ب**" ile sağlanması gerekmektedir." Esterâbâdî, o zaman bir ihtimal kalıyor ki o da Hamza'nın kendisi bir Kûfî olduğu için, bu kıraati Kûfelilerin mezhebinin tesirinde kalarak bu şekilde okumuştur. Dolayısıyla böyle bir kıraatin tevatürünü kabul etmediklerini ifade etmektedir.[821]

---

[819] Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hılâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn,** el-Mektebetü'l-Asriyye, Kahire 2003, c.2, s.379-389.

[820] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.3, s.500.

[821] Radıyyüddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, **Şerhü'r-Ridâ ale'l-Kafiye**, Menşurât Camiâtu Kanyunus, Bingazi 1996, c.2, s.336.

Esterâbâdî'nin bu söyledikleri, tevatürü ümmetçe kabul görmüş bir kıraat ve kıraat âlimi için ağır bir ithamdır. Nitekim ileride de bahsedeceğimiz gibi Hamza'nın kıraat silsilesi Peygamber efendimize kadar dayanmaktadır. İmam Hamza, böyle bir şeyi uydurmanın ne kadar ağır bir vebal olduğunu bilen bir şahsiyettir. Kaldı ki Kûfeli dil âlimleri de en az Basralı âlimler kadar Arap olup onların Arapça bilgisi Basralılarınkinden az değildir. Rivayet edilen bir kıraatin Arapçanın herhangi bir lehçesine uyma zorunluluğu vardır. Yoksa bir kıraatin sadece Basralıların kurallarına uyması gibi bir zorunluluk söz konusu değildir.

Basra ve Kûfe ekolünün "**والأرحام**" kıraati hakkındaki görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra, şimdi de İbn Atiyye'nin bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz. İbn Atiyye, tefsirinin birçok yerinde hem Basra hem de Kûfe dil ekollerinin görüşlerine yer vermektedir. Ancak eleştirdiği bu ayetin kıraat yorumunda mutaassıp bir şekilde Basra ekolünün görüşüne tutunarak, bu kıraati açık bir şekilde reddetmektedir. O'ndan önce gelmiş bazı Basrî âlimlerin cer kıraatini reddetmemek için yapmış oldukları yorumları da anlayışla karşılamadan reddetmektedir.

İbn Atiyye, öncelikle nasb kıraatinin yorumunu yapmaktadır. Hamza'nın dışındaki yedi imamın bu kıraati nasb ile okuduğunu belirtmektedir. "**وَالْأَرْحَامِ**" kelimesindeki nasb kıraati ya "**به**"nin mahalline atfedilecektir -ki mahallen mansubdur- ya da gizli bir fiilin takdir edilmesinden dolayı mansub olmaktadır. Cümle takdirinin; "**واتقوا الأرحام أن تقطعوها**" / "*akrabalık bağlarını koparmaktan sakının*." olduğunu ifade etmektedir. İbn Abbas ve başkalarının da konuyu nasb kıraatine göre tefsir ettiğini söylemektedir. Hamza ve bir grup âlim bu kıraati zamire atfederek mecrur okumaktadır. Cer kıraatine göre anlam "**أسألك بالله وبالرحم**" örneğinde olduğu gibi "*kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'la beraber akrabalık adına birbirinizden isteyiniz.*" şeklinde olur. Hasan, İbrahim en-Nehaî ve Mücâhid ayeti bu şekilde yorumlamaktadır. Cer kıraati Basra dil ekolünün öncülerince caiz değildir. Çünkü Basralılara göre zahir bir isim, mecrur bir zamire atfedilemez. Atıf olduğu takdirde; Zeccâc'ın, el-Mâzinî'den naklettiği gibi matuf ve matuf aleyh aynı şey hükmüne geçecektir. Nasıl ki "**مررت بك وزيد**" terkibi dil yönünden uygun olmadığı gibi "**مررت بزيدوك**" terkibi de anlam yönünden uygun düşmemektedir. Sîbeveyhi'ye göre ise cer etmek şiir haricinde kabih görülmektedir. Cer kıraatini bazı nahivciler okumakla

beraber, Fârisî bunu kıyas yönünden zayıf görmektedir. İbn Atiyye, bu kıraatle ilgili kendisinden önceki müfessir ve dilcilerin görüşünü bu şekilde zikrettikten sonra, konunun devamında; mahfud (**مخفوض**) zamir, kelimenin aslından bir harf gibi olup kelimeden ayrılmamaktadır. Aynı şekilde başka bir harfe de atıf olmamaktadır. Bu kıraat benim görüşüme göre mana yönünden iki şekilde reddedilmelidir. Birincisi, akrabalık adına istekte bulunmanın, Allah'tan korkma ve sakınmaya herhangi bir teşvik yönü yoktur. Cümle takdirini bu şekilde oluşturmak manayı bozmakla beraber, mananın fesahatini de düşürmektedir. Mana fesahatinin gerekliliği, "**الْأَرْحَامِ**" kelimesinin müstakil bir manaya matuf olmasına bağlıdır. İkinci olarak; zamire atfetmek aynı zamanda "**الْأَرْحَامِ**" ile kasem yapmayı gerektirmektedir. Bu da " **من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت**" / "*yemin eden kişi ya Allah ile yemin etsin ya da sussun*." hadisi ile reddedilmiştir. Bir kısım yorumcular da buradaki kasem türünün, Allah'ın bazı mahlukatıyla kasem ettiği türden olduğunu, muksemü aleyhin de cümle devamında gelen "**إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**" cümlesi olduğunu, böyle bir şey kelamın nazım ve akışına aykırıdır.[822]

Ebû Hayyân, İbn Atiyye'yi bu surede geçen kıraat tercihinden dolayı eleştirmektedir. Ebû Hayyân; "İbn Atiyye'nin bence bu cer kıraati iki yönden reddedilir" demesi, İbn Atiyye gibi birinin, dil temizliğine ve şahsiyetine yakışmamaktadır. Bu, onun şahsı için kötü bir cesaret örneğidir. Çünkü İbn Atiyye, bu hareketiyle Resulûllah (a.s.)'tan alınan bir kıraati kastetmiştir. Bu, öyle bir kıraattir ki ümmetin selefi sahâbeden, sahâbe de Resulûllahın (a.s.) ağzından vasıta olmadan almıştır. Bu sahâbîlerin başında Osman, Ali, İbn Mes'ud ve Zeyd b. Sabit (r.anhüm) gelmektedir. İbn Atiyye'nin, böylesi bir kıraati kastetmesi, tamamen zihnini istila eden bir düşünceden dolayıdır. İbn Atiyye'nin bu cesareti, ancak Mu'tezile'den olan Zemahşerî gibilerine yakışan bir durumdur. Çünkü Zemahşerî, birçok kıraat ve kıraatçıyı kötülemektedir. Ayrıca, Hamza kıraatini, Süleyman b. Mihran el-A'meş, Hamdan b. A'yun, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebi Leyla ve Ca'fer b. Muhammed es-Sadık'tan almıştır. Hamza'nın hiçbir kıraati yoktur ki nakille almış olmasın. Ebû Hayyân, konunun devamında, Hamza'nın salih ve sözünde güvenilir biri olduğunu, kıraat silsilesinin üçüncü tabakasında yer aldığını, yetiştirmiş olduğu öğrencilerinden

[822] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.4-5.

birçok kişinin Kûfede kendi alanlarında öncü olduklarını ifade etmektedir. Öğrencileri arasında Kûfe kıraat ve Arapça imamı olan Kisaî, Sevrî, Ebû Hanife ve Yahya b. Âdem bulunmaktadır. Ebû Hayyân, bu konuyu sırf insanlar, İbn Atiyye ve Zemahşerî'nin sözünden yola çıkarak, bu imamın kıraatini reddederek küfre düşmemeleri için uzattığını ifade etmektedir. Son olarak; "Bizler Basralı nahivcilerin sözlerine taparcasına boyun eğecek değiliz. Arap kelamından birçok hüküm var ki Basralılardan değil, Kûfeliler üzerinden gelmektedir. Aynı şeyin tersi de vaki olmaktadır. Bunu ancak Arapça ilminde derinliği olanlar bilir" şeklinde sözleriyle dile getirmektedir.[823] İbn Atiyye'nin, İmam Hamza'nın bu kıraatini reddetmesi, iki yönden eleştirilebilir.

Birincisi; sened yönündendir ki Hamza'nın kıraati mütevâtir olan yedi imamın kıraatindendir. Bu kıraati kendi heva-i nefsinden veya içtihada dayalı olarak okuması düşünülemez. Bu kıraati güvenilir kişilerden alarak okumuştur. Yanında okuduğu kişiler de Resulûllah (a.s.)'tan doğrudan almışlardır. Hamza'nın da içlerinde bulunduğu yedi kıraat imamının kıraati üzerinde icmâ hasıl olduğu halde İbn Atiyye ve bir kısım âlimin bu kıraatleri reddetmesi anlaşılır bir durum değildir. Nitekim üzerinde icmânın hasıl olduğu bir kıraati reddetmek Resulûllahın (a.s.) kıraatini reddetmek, dolayısıyla bir anlamda Kur'ân'ı reddetmek demektir. Kıraatlerin ihiyârî bir durum olmadığı, rivayete dayalı olduğu bilinen bir gerçektir. Kurrâ, rivayet olunanın dışına çıkmamaktadır. Ayrıca kıraatler, tabi olunup uyulması gereken bir sünnettir. Sıhhati kesinleştikten sonra bir kıraati reddetmeye yer yoktur.[824]

İbnü'l-Cezerî, bu konuda, hangi kıraat olursa olsun, sıhhati Resulûllah (a.s)'tan biliniyorsa bu kıraati kabul etmenin vacip olduğunu, böyle bir kıraati kimsenin reddettiğini duymadığını, bu kıraatlere iman edilmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim bu kıraatlerin tamamı, Allah katından gelmektedir. Her bir kıraat, başka bir kıraate göre bir ayet mesabesindedir. Bir kıraatte olup da diğerinde olmayanı, birbirine zıtmış gibi algılayarak terk etmemek gerektiğini ifade etmektedir. Öyleyse kıraatlerin içerdikleri hükümlere, mana ve amel cihetinden uymak zorunluluğu bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî, Abdullah b. Mes'ud'tan şunu rivayet

[823] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.3, s.500.
[824] Fayid, **Menhecü İbn Atiyye,** s.167-168.

etmektedir; "Kur'ân hakkında ihtilafa düşüp birbirinizle çekişmeyin. Kur'ân ayetleri birbiriyle çelişmez. İslam şeriatı birdir. İçerik, kıraat ve Allah'ın emrettikleri birdir. Şayet bir veya iki kıraat bir şeyi emrediyorsa başka bir kıraat, başka bir şeyi nehyetmektedir. Kim bir kıraati okuyorsa başka bir kıraatten kaçınmasın. Kim bir kıraati reddedip yok sayarsa hepsini reddetmiş olur." İbnü'l-Cezerî, konunun devamında, Peygamber efendimizin farklı okuyanlar için "**أَحْسَنْتَ**" / "*güzel okudun*", "**أَصَبْتَ**" / "*doğru okudun*", "**هَكَذَا أُنْزِلَتْ**" / "*böyle nazil oldu*" gibi hadisleri nakletmektedir. Bu hadislerden, yola çıkarak; "Gelen bütün kıraatlerin Allah katından geldiğine işaret edildiği anlaşılmalıdır." demektedir. İbnü'l-Cezerî, kıraat ihtilaflarının fıkhî ihtilaflardan ayrıldığını, kurrânın ihtilaflarının hak olduğunu, fakîhlerin ihtilafının ise ictihadî olduğunu; hata payının da olabileceğini, kıraat ihtilafları için böyle bir şeyin olmadığını, kıraat ihtilaflarının kaynağının ictihâd olmadığını, kıraat ihtilaflarının nakle dayandığını ifade etmektedir.[825]

İkincisi; konunun dilsel tahlili açısındandır. Bu da tamamen Basra dil ekolünün getirmiş olduğu bir kaideden kaynaklanmaktadır. Basra dil ekolü, zahir bir ismi mecrur bir zamire, harfi cerri tekrarlamadan atfetmeyi uygun bulmamaktadır. Bu ekolde, bunu uygulayanların başında Sîbeveyhi ve Müberred gelmektedir. Bundan dolayı Hamza'nın bu kıraatini reddetme yoluna gitmişlerdir. Çünkü Hamza'nın bu kıraati, onların oluşturmuş oldukları bu kaideye ters düşmektedir. İbn Atiyye de onların bu kuralına uyarak bu kıraati reddetmektedir. Ebû Hayyân'ın dediği gibi bizler Basralıların indirmiş olduğu kurallara tapacak değiliz. Onların her dediklerine uyma zorunluluğumuz bulunmamaktadır. Bizlere düşen, Resulûllah (a.s.)'tan gelen sahih kıraatlere iman etmektir. Nitekim Basralılar, zahir bir ismi mahfud bir zamire, harfi cerri tekrarlamadan atfetmeyi uygun bulmasa da Kûfe mezhebinde buna cevaz verilmektedir. Nitekim kendisi de bir dilci olan İbn Mâlik [826] (ö. 672/1274) *Elfiyye*'sinde bu hususun hem nesirde hem de nazımda caiz olduğunu şu beyitlerle ifade etmektedir:

---

[825] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.51-52.

[826] İbn Mâlik "Basra ve Kûfe dil mekteplerinden etkilenmekle birlikte bunlara bağlı kalmamış, zaman zaman birine veya her ikisine muhalefet ettiği gibi bazen iki mektebin görüşlerini uzlaştırmış, bazen her ikisinde de olmayan görüşler ileri sürmüştür." (Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.20, 169.)

وعود خافضٍ لدى عطفٍ على ... ضمير خفضٍ لازماً قد جعلا"

وليس عندي لازماً إذ قد أتى ... في النّظم والنّثر الصّحيح مثبتا"[827]

Ayrıca Nahiv âlimleri, nahiv kaidelerini bir şiire dayandırdıkları halde, sahih kıraatte geçenler neden nahiv için bir kural haline gelmesin ki?[828]

Bu kıraati reddedenler karşı en net tavrı koyanlardan biri de İbn Atiyye'nin vefatından hemen sonra dünyaya gelen Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'dir. Râzî, bu kıraati reddedenlerin görüşlerini aktardıktan sonra şunları söylemektedir: "Bu kıraati reddetmeye yönelik varit olan dilsel rivayetler; savunulacak kadar kuvvetli değildir. Bir kere Hamza yedi kıraat imamlarından birisidir. Bu kıraatleri kendi heva-i nefsinden zikretmemektedir. Kıraat olarak rivayet ettiklerini Resulûllah (a.s.)'tan rivayet etmiştir. Bu da söz konusu kıraatlere kesin inanmayı gerektirmektedir. Tamamen duyum ve rivayete dayalı, kesinliğe sahip bir kıraat karşısında, örümcek ağından daha zayıf olan dilsel kıyas, çok cılız kalmaktadır." Râzî, konun devamında, bu nahiv âlimlerine hayret ediyorum ki Hamza kıraatini reddedip, geliştirdikleri kuralları ispat etmek için söyleyeni meçhul olan iki beyit şiiri daha üstün tutmaktadırlar. O takdirde Nahivcilerin, selefin büyüklerinden iki büyük Kur'ân âlimi olan Hamza ve Mücâhid'in rivayet ettiklerini, bu şiirlerin yerine dilsel delil olarak kabul etmeleri gerekmektedir.[829]

Biz de bu konuyu kısaca değerlendirecek olursak; her şeyden önce, İmam Hamza ve diğer altı imamın kıraati, İbn Mücâhid'in yapmış olduğu "kıraatleri yedi ile sınırlandırma" ameliyesinden sonra ümmetin icmâına mazhar olmuştur. İbn Mücâhid'in yapmış olduğu tasnifattan önce yapılan dilsel tartışmalar bir yere kadar anlayışla karşılanabilse de ondan iki yüz yıl sonra, İbn Atiyye ve aynı düşüncede olan bazı âlimlerin -yedi kıraatin mütevâtir oluşuna iman ettikten sonra- bu kıraati sırf dilsel bazı gerekçelerle reddetmeleri, makul bir durum değildir. Rivayet silsilesine tabi olan bir kıraatin, dilsel gerekçelerle reddedilmesi, beraberinde birçok çıkmazı getirecektir. Kıraat meselesi dil ekollerini aşan bir durumdur. Nitekim yeri gelince Basralıların

[827] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelûsî, **Elfiyyetü İbn Mâlik,** Darü't-Teâvün, Yrs. Tsz. s.48.
[828] Fayid, **Menhecü İbn Atiyye,** s.168-169.
[829] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, c.9, s.133-134.

reddettiği bir konu, Kûfeliler tarafından benimsenmiş, Kûfelilerin reddettiği bir konu, Basralılar tarafından kabul görmüştür. Arap dilinde var olan bir yönün fasih veya daha fasih, yaygın olup veya olmaması, kıyasa daha yatkın olması[830] kanaatimizce tamamen göreceli bir durum olup, her bir bölgenin dil zevkine göre değişkenlik gösterebilmektedir. Kaldı ki en önemli hususlardan birisi de kıraat "*tabi olunması gereken bir sünnettir.*"[831] Rivayetle gelen kıraatlerin, kıraatlerin nüzûlünden çok sonra geliştirilen dilsel kaidelere feda edilmemesi gerektiğine inanıyoruz. İbnü'l-Cezerî, rivayet ve nakil açısından sahih ve sabit olan bir kıraatin Arapçanın herhangi fasih veya daha yaygın bir lehçesinden olmasına itibar edilmeden, naklin sağlamlığına bakılması gerektiğini belirtmektedir.[832]

Dânî, kıraatlerin Arapçanın en fasih lehçesine uyma zorunluluğunun olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "Kıraat imamları Kur'ân harfleri hususunda, Arapça lügatinde en yaygın, kıyasa en uygun olana değil, rivayette tespiti yapılan ve nakilde sahih olana bakmaktadır. Bir kıraat, rivayetle ispat olduktan sonra, Arapçadaki kıyasa veya lügatteki yaygınlığa bakılmaz. Çünkü '*kıraat tabi olunan bir sünnet*' olduğu için kabul edilmesi ve ona tabi olunması gerekmektedir."[833]

Kıraatin tabi olunması gereken bir sünnet oluşunu bütün kıraat imamları gibi İmam Hamza da bilmektedir. O, bu hususu dile getiren nadir kıraat imamlarındandır. Bu konuda, "*Allah'ın kitabından hiçbir harfi, bir rivayet/eser olmadan okumadığını/aktarmadığını*" ifade etmektedir.[834] İmam Hamza'nın bu sözü, kıraatleri kendi içtihadına göre değerlendirmediğini, nakli esas aldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Böyle bir şey söyleyen bir zatın, kıraatleri kendi içtihadı veya yetişmiş olduğu muhitin bazı dilsel yargılarına göre okuması düşünülemez. Dânî,

---

[830] İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn**, s.78.

[831] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübra,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 65 Âdâbü'l-Kâdî 37 (c.10, s.218); Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Kitabu Me'âni'l- Kırâat**, Merkezü'l-Bûhus fi Külliyyeti'l-Âdab, Riyad 1991, c.1, s.122; Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.1, s.51, c.2, s.860; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, **Şerhü's-Sünne,** el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1983, c.4, s.512; İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn**, s.65, 78; İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.11, 35, 429, 483; Süyûtî, **İtkân**, c1, s.259.

[832] İbnü'l-Cezerî, **Muncidü'l-Mukriîn**, s.77-78.

[833] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.2, s.860; Süyûtî, **İtkân**, c1, s.259.

[834] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.1, s.166; Abdülfettah es-Seyyid Acemî el-Mersafî, **Hidâyetü'l-Karî ila Tecvidi'l-Kitabi'l-Barî,** Mektebetü Taybe, Medine 1986, c.1, s.278.

kıraat imamlarının nakletmiş oldukları kıraatleri kendi dilsel ictihâd veya bulundukları muhitin dilsel kurallarına göre okumadıklarını ispat etmek için, bazı örnekler vermektedir. Dânî, bu konuyla ilgili, kıraat imamı Ebû Amr'in tabi olduğu dilsel mezhebinin görüşünü terk edip, kıraati rivayet ile aldığı şekliyle okuduğunu belirtmektedir.[835]

Aynı şekilde, Kur'ân'ın iki yerinde geçen "**الرضاعة**" kelimesi de dil açısından hem kesre hem de fetha ile okunabiliyorken, kıraat âlimleri tarafından sadece fetha ile okunmuştur. Kendisi de bir dilbilimci olan, aynı zamanda yedi kıraat imamından biri olan Kisâî bu kelimenin, Arap dili açısından hem kesre hem de fetha ile iki şekilde telaffuz edilmesinin câiz olduğunu belirtmesine rağmen, bu kelimeyi sadece fetha ile okumaktadır. Şayet kıraatler, rivayetlere bağlı olmamış olsaydı, bir dilbilimci olan Kisâî, bu kelimeyi kendi dil kuralları çerçevesinde her iki şekilde de okunabileceğini göstermiş olurdu.[836]

Sözün özü; Basra ve Kûfe dil mekteplerinin geliştirmiş oldukları dilsel sistematik, Kur'ân'ın anlaşılması içindir. Nahiv âlimlerinin, görünürde Arap diline yapmış oldukları çalışmalar, aslında Kur'ân mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak içindir. Dil mekteplerinin geliştirmiş oldukları sistematiğin birçok sac ayağı bulunmaktadır. Bu mektepler, Kur'ân'ın anlaşılması için dilin ve şiirin argümanlarını kullandıkları gibi dilsel birçok çıkmazı Kur'ân'a müracaat ederek çözdüklerini görmek mümkündür. Ümmetçe tevatürü kabul gören kıraatleri, bir dil mektebinin bazı kurallarına uymadığı için reddetmek, sağlıklı bir anlayış olmasa gerek. Nahiv tartışmalarının tıkandığı bir noktada mütevâtir bir kıraatin varlığını görmezden gelip, ağır ithamlarda bulunmak yerine, bu kıraati söz konusu kurallar için bir çıkış yolu olarak görmek de mümkündür. Olaya bu şekilde bakmanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim her iki ekolün temsilcileri, yeri geldiğinde geliştirmiş oldukları kuralların doğruluğunu ispat etmek için çoğu zaman Kur'ân'dan delil sunmaktadır.

[835] Dânî, **Câmiu'l-Beyân,** c.2, s.860.
[836] Abdurrahman Çetin, "Kur'ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", **Marife Dergisi,** 2002, say: 3, s.80; Lokman Şan, "Goldzıher'e Göre Kıraatlerin Kaynağı" **Diyanet İlmî Dergi,** 2017, Sayı: 4, s.25.

Birçok kural ve sabiteyi Kur'ân ışığında geliştirdiklerini ilgili kişilerin kitaplarına çokça yansıdığını görmek mümkündür.

Şimdi de İbn Atiyye'nin kıraat tercihlerini delillendirmek için sunduğu farklı argümanları inceleyeceğiz.

3.1.3.3. İbn Atiyye'nin Kıraat Tercihlerinin Dayanakları

3.1.3.3.1. Başka Ayeti Delil Göstermesi

İbn Atiyye, tefsirinde ayetleri parçacı bir yaklaşımla incelese bile, Kur'ân'ı bir bütün olarak ele almaktadır. Kur'ân ayetlerini gerek dil gerekse mana yönünden ele alırken, başka ayetlerle kıyaslama, siyak ve sibakı önemseme, söz konusu ayetlerde geçen bir kelimeyi başka yerdeki kelimelerle açıklama yoluna gitmektedir. O'nun, zaman zaman, aynı metodu farklı kıraat vecihleri için de kullandığını görmek mümkündür. İbn Atiyye, kıraatin varit olmadığı yerlerde ayetleri başka ayetlerden delil getirerek anlamlandırdığı gibi kıraatleri temellendirmek için başka ayetlerden örnek vererek delillendirmektedir. O, ayetlerden delil getirerek kıraatlerin tevcihini yaparken bazen aynı ayetin siyak ve sibakından yola çıkarak bazen de Kur'ân'ın başka ayetlerinde geçen bir lügatten yola çıkarak, bu kıraatin falanca yerdeki lügat veya kelimeyle aynı olduğu için daha güçlü olduğu yönünde örnekler vermektedir. Bu metotta, önce kelime ile ilgili kıraat farklılıklarını zikredip daha sonra "**كقوله تعالى**" "*onun benzeri yüce Allah'ın şu ayetidir*" veya "**لغة القرآن**" / "*bu Kur'ân lügatidir*." gibi ifadelerle kıraatleri temellendirmede, ayetleri delil olarak sunmaktadır. İbn Atiyye bu metoda tefsirinin birçok yerinde başvurmaktadır.

İbn Atiyye, Neml suresi 22. ayette geçen "**فَمَكَثَ**" kelimesinin[837] kıraatiyle ilgili olarak, sahih kıraat imamlarının bunu iki farklı şekilde okuduğunu ifade etmektedir. Kurrânın cumhuru, bu kelimedeki "**ك**" harfini zammeli olarak "**فَمَكُثَ**" şeklinde okuduğunu, Âsım'ın ise "**ك**" harfinin fethasıyla "**فَمَكَثَ**" şeklinde okuduğunu belirtmektedir. İbn Atiyye, konunun devamında, bu kıraatte cari olan iki lügatin de mana açısından "*hazır bulundu*" anlamında olduğunu, ancak fethalı okuyuşun (Âsım

[837] Neml 27/22. "فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ اَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ" [Derken Hüdhüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: "Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim."]

kıraati) daha güzel olduğunu, nitekim bunun Kur'ân lügati olduğunu, bu kelimenin Kehf suresi 3. ayette, aynı babın ism-i faili olarak "**مَاكِثِينَ**" şeklinde[838] geçtiğini,[839] zammeli kullanımın ism-i faili, "**مكيث**" şeklinde olması gerektiğini, böyle bir kullanımın Kur'ân'da olmadığını söylemektedir. Konunun devamında "**فَّمَكَثَ**"deki gizli zamirin mana yönünden Hz. Süleyman (a.s.) için olabileceği gibi, Hüdhüd için de geçerli olabileceğini ifade etmektedir.[840] Ezherî (ö. 370/980), bu kıraatin yorumu için, zammeli okuyuşun Arap kelamında daha yaygın olduğunu, ancak Ebû Hâtem'in nasb kıraatini tercih ettiğini, nitekim bunun Arapçadaki dil kıyasına daha uygun olduğunu, "**مكث فهو مَاكِثٌ**" denildiğini, "**مَكِيث**" denilmediğini aktarmaktadır.[841] Görüldüğü üzere Ezherî, zammeli kıraatin daha yaygın olduğunu, Ebû Hâtem'den yapmış olduğu nakille, fethalı kıraatin Kur'ân lügatine daha uygun olduğunu bir anlamda ikrar etmektedir. Taberî, bu kıraatin yorumu için İbn Atiyye'nin söylediklerinin aksine, zammeli kıraatin daha fasih ve daha meşhur olması hasebiyle daha çok hoşuma gitse de iki kıraatin de doğru olduğunu, çünkü ikisinin de meşhur iki lügat olduğunu kaydetmektedir.[842]

İbn Atiyye, bu kıraatle ilgili yapmış olduğu yorumunda, herhangi bir isme eleştiride bulunmasa da kanaatimizce, Taberî ve ondan etkilenen müfessirlere göndermede bulunmaktadır. Taberî, zammeli okuyuşun Arap dilinde kullanımının daha yaygın ve daha fasih olduğunu ifade etmektedir. İbn Atiyye ise, bu kullanımın Kur'ân'daki diğer yerlerde var olmadığını, dolayısıyla fethalı okuyuşun diğer bütün kıraat imamları tarafından okunmuş olsa bile Kur'ân'daki diğer yerlerdeki ism-i fail sigasının fethalı kıraat ile aynı baptan geldiğini, burada önemli olanın Arap dilindeki yaygınlığının değil, Kur'ân'ın başka yerlerindeki kullanımının olduğunu kaaydetektedir. İbn Atiyye, fethalı kıraatin Kur'ân lügatine daha uygun olduğunu ifade ederken diğer kıraati inkâr veya reddetmemektedir. İkisinde de mananın aynı olduğunu, fethalı kıraatin Kur'ân'ın başka yerlerindeki örnekleri olması hasebiyle Kur'ân lügati

[838] Kehf 18/3. "مَاكِثِينَ فِيهِ اَبَدًا" [Ebedi olarak orada (cennette) kalacaklar.]
[839] Benzer bir kullanımın, Zuhruf 43/77 ayetinde geçtiğini görmekteyiz. " وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ" [(Görevli meleğe şöyle seslenirler:) "Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin." O da "Siz hep böyle kalacaksınız" der.]
[840] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.4, s.255.
[841] Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Kitabu Me'âni'l-Kırâat,** Merkezü'l-Bûhus fi Külliyyeti'l-Âdab, Riyad 1991, c.2, s.235.
[842] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.19, s.445.

sayıldığını, bu yönüyle diğer kıraate göre daha güzel bir kıraat olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde İbn Atiyye, bütün kurrânın rivayeten okuduğu bir kıraati reddetmesi, kendi ilmi birikimiyle ters bir durum oluşturacaktır. Müfessirimiz, dile dair görüşlerinin birçoğunda Basra dil mektebinin yolunda gitmektedir. İmam Âsım, Kûfe çevresinde yetişmiş bir kıraat imamı olmasına rağmen, nakletmiş olduğu kıraat, Kur'ân'daki diğer yerlerdeki lügat ile örtüştüğü için İbn Atiyye'nin beğenisini kazanmıştır. Bütün kurrânın kıraatine karşın imam Âsım'ın kıraatini tercih etmesi; İbn Atiyye'nin, kıraat tercihinde Kur'ânî bütünlüğü göz önünde bulundurduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Vermiş olduğumuz örnekte görüldüğü üzere, İbn Atiyye'nin iki kıraatten birisini diğerine tercih ederken Kur'ân'daki başka bir ayetteki kelimeden delil getirmektedir. Böylece İbn Atiyye, başka ayetlerden delil getirmek suretiyle hem kıraatin diğer ayetlerdeki benzer kullanımlarını ortaya koymakta hem de kıraatleri bizzat Kur'ân ile temellendirme yoluna gitmektedir.

Şimdi de İbn Atiyye'nin, kıraat tercihini hadis metnindeki bir lügate benzerliğinden veya o kıraatle ilgili bir hadisin varlığına nasıl dayandırdığı hususu üzerinde duracağız.

3.1.3.2.2. Hadisten Delil Getirmesi

Müfessirlerin, kıraatler için hüccet olarak başvurdukları argümanlardan bir tanesi Hz. Peygamberin (a.s.) hadisleridir. Bir kıraat zikredilirken, o konuda hadis metninde geçen bir kelimeden yola çıkılarak, söz konusu kıraatin hadis metninde geçtiği lügatte olduğu gibi okunduğuna hükmedilerek hüccet oluşturulmaktadırlar. Hadis metninde geçen kelimeden yola çıkarak hüccet oluşturulduğu gibi kıraatin bu şekilde okunduğuna dair şu hadisin rivayet olduğuna dair hüccet de getirilmektedir. Dolayısıyla ya hadis metnindeki bir lügatten ya da kıraatle ilgili rivayet edilen hadisten yola çıkılarak, kıraat için hüccet oluşturulmaktadır.

İbn Atiyye'nin eseri, bir tefsir olsa da birçok konuda hadis metinlerinden yararlanılmaktadır. Eserinin kaynakları kısmında, onun birçok hadis mecmuasından yararlandığını, hocaları bölümünde de birçok hadis kitabını ders okuduğunu görmüş olduk. O'nun hadisleri kıraat hücceti olarak kullanıp kullanmadığını irdelediğimizde,

bu konuda varit olmuş birçok hadisi hüccet olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu hususu açıklığa kavuşturmak için, konuyu birkaç örnek üzerinden değerlendirmek istiyoruz.

İbn Atiyye, Bakara suresi 125. ayette geçen "**وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إبْراهِيمَ**" ifadesinde geçen "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesini[843] kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisaî ve insanların cumhuru "**خ**" harfinin kesresiyle "**وَاتَّخِذُوا**" şeklinde emir kipi olarak okuduklarını, Nafi ve İbn Amir'in "**خ**" harfinin fethasıyla "**وَاتَّخَذُوا**" şeklinde mazi fiili kipinde okuduklarını aktarmaktadır. Müellfimiz, her iki kıraatin tahlilini yaptıktan sonra, bu kelimenin muhtemel manalarını aktarmaktadır. O, önce emir kipinde okunan kıraatin tahlilini yapmaktadır. "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesinin emir kipi şeklinde okunduğunda üç anlama gelebileceğini şu şekilde ifade etmektedir: Mehdevî, bu kelime emir kipinde olup bu ayetin öncesinde geçen Bakara 122. ayetindeki "**يا بَنِي إسْرائِيلَ اذْكُرُوا**" terkibindeki "**اذْكُرُوا**" emrine atıf olduğunu, dolayısıyla bunun İsrail oğullarına bir emir olduğunu, onlara Makam-ı İbrahim'de namaz kılmaları emredildiğini söylemektedir. Bir diğer görüşe göre Rabi' b. Enes'in bunun Hz. İbrahim ve tabilerine bir emir olduğunu, aktarmaktadır. Diğer bir görüş müfessirimiz, İbn Atiyye'nin görüşüdür. O da bu kelimenin emir kipinde okunmasını tercih etmektedir. Ancak emrin kimin için olduğu hususunda diğer iki âlimin görüşüne katılmamaktadır. Bu kıraatin emir kipinde olduğunu ve emredilenlerin Hz. Peygamberin (a.s.) ümmeti olduğunu Enes b. Mâlik'in, Hz. Ömer kanalıyla aktardığı hadisten yola çıkarak ispatlamaya çalışmaktadır.[844] Hz. Ömer'in ya Resulallah! Hz. İbrahim makamını namazgah kılsaydık diye sorduğunu, ardından bu ayetin nazil olduğunu aktarmaktadır.[845] İbn Atiyye, bu hadisi hüccet göstererek emir kipi olan ve "**خ**" harfinin kesresiyle okunan "**وَاتَّخِذُوا**" kıraatini tercih

---

[843] Bakara 2/125. " وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى وَ عَهِدْنَا اِلٰى اِبْرٰهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" [Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik.]

[844] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207.

[845] " **عَنْ أَنَسٍ قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى فَنَزَلَتْ {وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى}**" Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 8ٍSalat 31 (c.1, s.89); Müslim, **Câmiu's-Sahih,** 44 Fedailü's-Sahâbe 2 (c.4, s.1865); Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.1, s.299.

ettiğini gördüğümüz gibi bu hadisten yola çıkarak emredilenlerin de Hz. Peygamber'in ümmeti olduğunu kaydetmektedir.[846]

İbn Atiyye, "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesindeki "**خ**" harfinin fethayla okuyanların hüccetine de yer vermektedir. Söz konusu kelimenin mazi fiili, haberiye cümlesi olduğunu " **وَإِذْ جَعَلْنَا**" cümlesine veya sadece "**جَعَلْنَا**" fiiline atıf olduğunu, anlamın Hz. İbrahim tabilerinin, İbrahim makamında namaz kıldıkları şeklinde olduğunu söylemektedir.[847] Verdiğimiz örnekte görüldüğü gibi İbn Atiyye, sahih olarak nakledilen iki kıraat arasında ihticâcda bulunmaktadır. İhticacını yapıp tercih ettiği kıraati, hadiste geçen bir ifadeden yola çıkarak tercih etmektedir. Şimdi de kıraat tercihi yaparken bir kıraatin hadiste de bu şekilde okunduğunu ispatladığı rivayete bakalım.

İbn Atiyye, Hud Suresi 46. ayette geçen "**إنه عمل غير صالح**" ifadesinde geçen "**عمل غير**" kelimeleriyle[848] ilgili, sahih iki farklı kıraate yer vermektedir. Kisaî'nin haricindeki kıraat imamlarının bu kelimeyi "**عَمَلٌ غَيْرُ**" şeklinde "**عَمَلٌ**" kelimesini masdar ve merfu, "**غَيْرُ**" kelimesini de merfu okuduklarını, Kisaî'nin de "**عَمِلَ**" kelimesini mazi fiili şeklinde "**غَيرَ**" kelimesini de mansub okuduğunu aktarmaktadır. Musannifimiz, bu cümleye kıraat farklılıklarından dolayı farklı anlamlar yüklemektedir. Bu konuda, Kisaî'nin kıraatiyle ilgili bir hadise yer vermektedir. Hz. Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'nin bu kıraati Hz. Peygamber (a.s.)'den rivayet ettiğini, Taberî'nin bu kıraati zayıf gördüğünü, hadisi rivayet eden Şehr b. Havşeb'den dolayı hadisi yerdiğini, ancak bunun Ali, İbn Abbas, Aişe, ve Enes b. Mâlik (r.anhüm)'in de kıraati olduğunu ifade etmektedir.[849] Hadisle ilgili yaptığımız araştırmada bu hadisin güvenilir hadis kaynaklarında geçtiğin görmekteyiz.[850] Görüldüğü üzere İbn Atiyye, sahih bir kıraati ispatlamak için kıraatin hadisteki rivayetini beraber zikrederek söz konusu kıraati delillendirmeye çalışmaktadır. İbn Atiyye, tefsirinin farklı yerlerinde

---

[846] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207.

[847] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207-208.

[848] Hud 11/46. "قَالَ يَا نُوحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنِّى اَعِظُكَ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" [Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.]

[849] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.3, s.177.

[850] Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.44, s.318; Ebû Dâvûd, **Sünen**, 31 Kırâat 1 (c.4, s.58); Tirmizî, **Sünen,** 48 Kırâat 3 (c.5, s.187); Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübra,** 65 Âdâbü'l-Kâdî 37 (c.2, s.216.)

hadislerden hüccet getirerek kıraat ihticâcında bulunmaktadır. Vermiş olduğumuz örnekler konumuzu açıklığa kavuşturduğu için bu kadarıyla iktifa etmeyi uygun bulmaktayız. Diğer örnekler için İbn Atiyye tefsirindeki ilgili yerlere başvurulabilir.[851] Şimdi de İbn Atiyye'nin kıraatleri temellendirmek için farklı Arap lehçelerinden nasıl yararlandığı konusuna değineceğiz.

3.1.3.3.3. Kıraatlere Lehçe Eksenli Yaklaşımı

Bir kıraatin Arap diline olan uygunluğunun tespit edilebilmesi için Arap dilinin sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Her toplulukta olduğu gibi Arap toplumu da tek bir parçadan oluşan bir topluluk değildir. Arap toplumu farklı kabile ve boylardan müteşekkildir. Her kabilenin lehçesi diğerinden farklı olup, Arap dili ve kelimelerini kullanım şekilleri, cümle oluşturma ve kelimeleri fonetik yönünden seslendirmeleri birbirine göre değişkenlik arz etmektedir. Saydığımız söz konusu sebeplerden dolayı Arap dilinin tedvin döneminde, mevcut Arap lehçeleri bir tasnife tabi tutulmuştur. Arap dilinin lehçeleri bulundukları konum, sosyal çevre ve Arap olmayan toplumlarla etkileşimi gibi bazı sebeplerden dolayı asli hüviyetlerini kaybettikleri gerekçesiyle fasih kabul edilmemiştir. Öte yandan, Arap olmayan toplumlardan izole olmuş ve Arap yarımadasının merkezinde yer aldıkları kabul edilen Kureyş, Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl gibi kabilelerin lehçeleri fasih kabul edilmiş, mevzu bahis lehçeler, dilin sınırları belirlenirken dilbilimciler tarafından tercih edilmiştir.[852]

Arapçadan bahseden mutekaddim âlimler, klasik lehçeyi "*el-Arabiyye"*, eski büyük lehçeleri ise "*luga"*, günlük konuşma dilini "*avam dili"* şeklinde adlandırmışlardır. Miladi VI. yüzyılın ortalarında gramer ve lügat bakımından farklılık gösteren lehçeler arası ortak bir edebî lehçenin varlığından söz edilmektedir. Şairler, söyledikleri şiirlerinde kendi kabilelerinin lehçesinden faydalanmakla beraber, eserlerinde ortak lehçenin (*el-Arabiyye*) kelimelerini de kullanıyorlardı. Söz konusu ortak edebî lehçe, şairler ve onların şiirlerini ezberleyip yayan ravileri tarafından Arap yarımadasına yayılmış bulunuyordu.[853] Elbette Arap lehçeleri içerisinde edebiyat ve

[851] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.155, 535; c.2, 148, s.196; c.3, s.32-33; c.5, s.147.
[852] Mehmet Emîn Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı,** İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s.379; Ali Temel, **Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım,** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2015, s.213.
[853] Çetin**,** "Arap [Yazı]", **DİA,** c.3. s.282.

şiir kullanımında bütün lehçelerin aynı etkinliğe sahip olması beklenemez. Bu lehçelerde ortak kullanıma sahip olanlar olduğu gibi, kendisine has karakteristiği olanlar da mevcuttur. Ortak kullanıma sahip olan standart diyebileceğimiz Arapçanın, şiir ve edebiyatın şekillendirdiği ve bütün Arapların anladığı ortak ve edebî bir lehçe olduğunu varsaymak mümkündür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi klasik dil çevrelerince bu lehçenin Kureyş lehçesi olduğu kabul edilmiş olsa da[854] bu iddiayı kabul etmeyenler de olagelmiştir.[855]

Ortak bir lehçe savını savunanlar, farklı kabilelere mensup olan cahiliye dönemi şairlerinin, mensubu oldukları lehçelerinin dışına çıkarak, ortak lehçeye göre şiir yazmalarını delil olarak göstermektedirler. Şairlerin, yazmış oldukları şiirler ortak bir lehçeye göre olmamış olsa bu kadar yaygın bir şöhrete kavuşmasının mümkün olmadığını iddia etmektedirler.[856] O dönemin şairlerinin, şiir yazımında kendi mahalli lehçelerinden sıyrılıp ortak kullanılan edebî lehçeye yöneldikleri ifade edilmektedir. Bundan dolayıdır ki Arap şiirinde, kabilelerin şahsi lehçelerinin izine çok az rastlanılmaktadır. Şevkî Dayf, Batılı oryantalistlerin fasih lehçe konusundaki farklı görüşlerini uzun uzadıya aktardıktan sonra, şu sonuca varmaktadır: Oryantalistlerin söylediklerinin tamamı birer varsayımdan ibarettir. Onların aktarmakta oldukları görüşlerinin tamamı selefin üzerinde ittifak ettikleri *"fasih lehçe, Kureyş lehçesidir."* savını çürütmeye yönelik birer şüphe uyandırmaktan ibarettir. [857] İbn Haldun bu konuda; "Kureyş lehçesi coğrafi olarak her yönüyle Acem unsurlardan uzak olduğu için, lehçeler içerisinde en fasihidir." tezini savunanlardandır.[858]

Kanaatimizce de Kureyş lehçesinin acem unsurlarından uzak olması ve Arap yarımadasının merkezinde yer alması, onu diğer lehçelerden ayrıcalıklı kılmıştır. Ukaz ve Zülmecâz gibi panayırlar, ticari ve iktisadi hüviyetinin yanında, aynı zamanda birer edebiyat ve şiir kongresi mesabesinde olmuştur. Zülmecâz[859] ve Ukaz Panayırına gelen şairlerin, şiirlerini Kureyş'e arz ettiği bilinen bir gerçektir. Kureyşlilerin

[854] Kureyş lehçesinin üstünlüğünü savunanların detaylı bilgisi için bkz. Şevkî Dayf, **el-Asrü'l-Cahiliyyi,** Dârû'l-Maarif, Kahire1960, s.132-133.
[855] Kerim Zeki Hüsâmuddîn, **el-Arâbiyye Tatavvur ve Târîh**, el-Mektebetü'l-Amme, Şarkiye 2002, s.27-28.
[856] Hüsâmuddîn, **el-Arabiyye Tatavvur ve Tarih**, s.30-31.
[857] Şevkî Dayf, **el-Asrü'l-Cahiliyyi,** s.131.
[858] İbn Haldun, **Târîhu İbn Haldun,** c.1, s.765.
[859]İsmail Durmuş, "Şiir" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2010, c.39, s.146.

onayından geçen şiirlerin, yaygınlık kazandığı aktarılmaktadır. Bu aktardıklarımıza ilave olarak Mekke, Arap yarımadasının dinî ve milli bayramlarında insanların ziyaret ettiği bir ibadet merkezi olagelmiştir. Ayrıca cahiliye döneminde de bugünkü hüviyetiyle olmasa bile, Hac gibi bir ibadetin Mekke'de yapılması Kureyş lehçesinin ortak bir lehçe haline gelmiş olmasında etkili olduğunu, dolayısıyla yaygınlığından dolayı fesahatin zirvesini yakaladığını söylemek mümkündür.[860]

Lehçelerin, kıraat tevcihinde, özellikle iki kıraat arasında tercih safhasında devreye girdiğini söyleyebiliriz. Müfessirler, sahih kıraatlerin tercihi veya hüccetlendirme hususunda lehçeleri delil saymaktadır. Müfessirler, senedi sahih, resm-i hatta uyan okuyuşların falan kabilenin lehçesine uyduğunu belirtmek suretiyle, tercih ettikleri kıraatlerini bu şekilde temellendirmektedir. Müfessirlerin yapmış oldukları bu tercihleri, rivayetle sabit olmayıp, resm-i hatta uymayan ve Arap dilbiliminin kurallarının dışında kalan bir lehçeyi tercih edip kıraatlerini ona göre şekillendirdikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Kıraatleri, lehçe temelli delillendirmek çoğu zaman sahih kıraatler arasında olduğu gibi, sahih bir kıraatin şâz bir kıraate olan üstünlüğünü belirtmek için de olabilmektedir. Hatta zaman zaman şâz iki kıraatten -manayı pekiştirmek için- birini diğerine tercih etmek için de söz konusu lehçelerden yararlanılmaktadır.

İbn Atiyye, kıraatleri temellendirmek için Arap lehçelerini delil olarak kullanmaktadır. O, kıraatlerin izahında Arap lehçelerinden yoğun bir şekilde yararlanmaktadır. Tefsirinin birçok yerinde kıraatleri zikrettikten sonra bu kıraatin falanca Arap lehçesine[861] uygun olduğunu ifade ettiği gibi, bazı yerlerde "bu iki ayrı lehçedir" (**وهما لغتان**)[862] demek suretiyle, kıraatle ilgili varit olan iki lehçeyi birbirine denk tutmaktadır. O, eserinin muhtelif yerlerinde bazı lehçeleri, bazılarına tercih etmektedir.

İbn Cinnî, kıyasın genişliği sebebiyle farklı lehçelerde okunmaya elverişli olduğunu, bir lehçede var olan bir kullanımın diğer lehçede olmayışı, lehçelerin

[860] Şevkî Dayf, **el-Asrü'l-Cahiliyyi,** s.133-134.
[861] Bundan sonra lehçeyi, lügat kelimesinin yerine kullanacağız. Yedi harfle ilgili kısımda gördüğümüz üzere İbn Atiyye, yedi harfi yedi ayrı lügat olarak görmekte olup, lügatin günümüzde kullanımının lehçe olduğunu ifade etmiştik.
[862] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.369.

birbirini reddetmeye müsaade etmeyeceğini kaydetmektedir. Müellif, bir lehçeyi diğerine -senedi sağlam olmak kaydıyla- hüccet oluşturması noktasında takaddüm edebileceğini ifade etmektedir. O, lehçeler arası tercih hususunda, bir lehçe diğerinden daha çok kullanılıyor ise rivayeti daha yaygın, kıyas yönünden daha güçlü olan lehçeyi almakta bir beis olmayacağını belirtmektedir.[863] İbn Cinnî, iki lehçeden, kullanımı daha az olanı tercih etmenin Arap dili açısından hata olmasa da daha yaygın olan lehçenin terkedilmesi hasebiyle kişiyi hataya düşürdüğünü söylemektedir.[864]

Kur'ân'ın nazil olduğu muhitteki muhatap kitlenin hepsinin aynı lehçeyi konuşmaları, sosyolojik olarak mümkün olmadığı gibi farklı kabilelerin lehçelerinin Kur'ân'a yansımış olması olağan bir durumdur. Bu farklı lehçelerin yedi harf hadisindeki yedi farklı okuma şekli olduğunu daha önce İbn Atiyye'nin yedi harf hadisinin yorumunda detaylı bir şekilde sunmaya çalışmıştık. İbn Atiyye'nin, yedi harfin yedi Arap lügati olduğu görüşünü savunduğunu ilgili yerde aktarmıştık. İbn Atiyye, yedi lügat/lehçe içerisinde fesahat noktasında, ilk olarak Kureyş kabilesinin lügatinin geldiğini ifade etmektedir. Daha sonra beni Sa'd b. Bekr kabilesinin lehçesinin geldiğini, nitekim Resulûllahın (a.s.) beni Sa'd yurdunda süt emip orada büyüdüğünü, Kinâne, Hüzeyl, Sakif, Huza'a, Esed ve Dabbe kabileleriyle de iç içe olduğu için, onların da lügatine hâkim olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'daki yedi harf mevzusundaki kabilelerin lügatinin bunlar olduğunu söylemektedir.[865] İbn Atiyye'nin bu görüşü, uç bir görüş olarak değerlendirilebilir. Ancak Hz. Peygamberin (a.s.) bilmediği bir lehçeyle Kur'ân okuması, Kur'ân'ın nüzûl realitesine ters bir durumdur. Nitekim, muhatap kitle açısından Kur'ân'ın anlaşılması ne kadar gerekli bir durumsa, Kur'ân'ın, Hz. Peygamberin (a.s.) en iyi şekilde aşina olduğu lehçe/lehçeler ile nazil olması, vahyin anlaşılması ve tebliğ edilmesi açısından da önem arz etmektedir. Dolayısıyla İbn Atiyye'nin, Hz. Peygamberin (a.s.) aşina olduğu lehçelerin fasih lehçeler olduğunu iddia etmesi, akılla izah edilebileceği gibi sosyolojik olarak da kabul edilebilir bir durumdur.

[863] Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî, **el-Hasais**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Küttâb, Kahire Tsz., c.2, s.12.
[864] İbn Cinnî, **el-Hasais**, c.2, s.14.
[865] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.45-46.

İbn Atiyye, fesahatte birinci derecede Kureyş lehçesinin, ardında da az önce isimlerini saydıklarımızın geldiğini ifade etmektedir. Saymakta olduğumuz bu lehçeler Hicaz bölgesinin lehçeleridir. Fesahat noktasında birinci derecede Kureyş lehçesinin geldiğini; Hz. Osman'ın, Kur'ân'ı istinsah eden komisyona söylemiş olduğu, *"Kur'ân'daki herhangi bir kelimenin yazımı konusunda sizinle Zeyd b. Sabit arasında ihtilâf olursa o kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazınız, çünkü Kur'ân onların lehçesiyle nazil olmuştur."*[866] sözünden de anlamaktayız. Nitekim komisyonun Hz. Osman'ın bu uyarısını dikkate aldığı rivayet edilmektedir. Dolayısıyla İbn Atiyye'nin görüşüne göre, lehçeler içerisinde fesahat ve belagat noktasında birinci sırada Kureyş lehçesinin geldiğini ifade edebiliriz. İbn Atiyye, bu konuyu eserinde detaylı bir şekilde ifade etmektedir.[867] Mutekaddim İslam âlimleri, karakteristik özelliklerine bakarak klasik Arapçanın hangi lehçe veya lehçelere dayandığını araştırmışlar, sonraki dönem âlimler, Kureyş lehçesinin Arap dilin temelini oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Âlimler, Kureyş lehçesinin yanında, farklı oranlarda bazı lehçe veya lehçe gruplarının da Arapçadaki fesahate katkılarının olduğunu tespit etmektedirler.[868]

İbn Atiyye, eserinin farklı yerlerinde Hicaz lehçesini vurguladığını, Kur'ân'ın bu lehçeyle nazil olduğunu çeşitli vesilelerle zikrettiğini görmekteyiz. O, Kureyş lehçesini ayrıcalıklı gördüğü için onu tek başına zikrettiği gibi bazen de Hicaz lehçeleri içinde genel olarak zikretmekte, bazı yerlerde de bir üst çatı olması hasebiyle Hicaz lügatine vurgu yapmaktadır. Böylesi bir durumda ayrıca Kureyş lehçesine değinmemektedir. Hicaz lügatinin olduğu yerde, Kur'ân onların lügati ile nazil olduğu için, onların lügatlerinin diğer lügatlere tercih edilmesi gerektiği vurgusunu yapmaktadır.[869] O, bazı yerlerde de "**وهي لغة قريش وأهل الحجاز**" / "*bu Kureyş ve Hicaz ehlinin lügatidir*" demek suretiyle, Kureyş lehçesini Hicaz'ın genel çatısından ayırmaktadır. [870] İbn Atiyye'nin, Fârisî'den nakille, Hicaz lügatine uymanın bir zorunluluk olduğunu ifade ettiği bir örnekle konuyu daha anlaşılır kılmak istiyoruz.

[866] Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 8, Salat 2 (c.4, s.180.)
[867] Bu konunun detayı için çalışmamızın ikinci bölümündeki "Yedi Harf Yorumu" başlığı incelenebilir.
[868] Çetin**,** "Arap [Yazı]", **DİA,** c.3. s.282.
[869] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.513.
[870] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.5, s.477.

Müfessirimiz, Âl-i İmrân Suresi 140. ayette geçen "**قَرْحٌ**" kelimesiyle[871] ilgili farklı kıraat vecihlerine yer vermektedir. Öncelikle, İbn Atiyye'nin bu kelimenin anlamıyla ilgili aktardıklarını özetleyecek olursak; o, "**قَرْحٌ**" kelimesinin öldürme veya yaralama anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kelimeyi Nafi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Amir ve Âsım (Hafs rivayeti)'ın "**ق**"ın fethasıyla "**قَرْحٌ**" şeklinde okuduklarını, Hamza, Kisaî ve Âsım (Şube rivayeti)'ın "**ق**"ın zammesiyle "**قُرْحٌ**" şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. İbn Atiyye, Fârisî'den nakille, bunların "**الضّعف والضُّعف والكره،**" gibi iki ayrı lehçe olduğunu, Hicaz lügati olduğu için fethalı kıraatin daha evla olduğunu, hatta Hicaz lügatini tercih etmenin vacip olduğunu, çünkü Kur'ân'ın onların lügati üzere nazil olduğunu nakletmektedir. İbn Atiyye bu iki kıraat, farklı iki lügat olsa da bunun Resulûllah (a.s.)'tan nazil olduğuna, uzun yıllar Cebrail (a.s)'e arz edilip ümmete bir kolaylık olması için farklı yönlerde okunmasına ruhsat verildiğine iman etmek gerektiğini söylemektedir. Müfessirimiz, dolaylı olarak Fârisî'nin takındığı tavrı eleştirip, Kur'ân bu lügatle nazil olduğu için, sadece bu kıraatle okunması gerekiyor denilemeyeceğini belirtmektedir.[872]

İbn Atiyye, Ahfeş'in bu iki kelimenin de aynı anlama gelen masdar olduğu ifadelerine yer vermektedir.[873] İbn Atiyye, fethalı olan "**قَرْحٌ**" kıraatinin yaranın kendisi olduğunu, zammeli olan "**قُرْحٌ**" kıraatinin de yaralamadan/yaradan duyulan elem/ağrı olduğunu kaydetmektedir.[874] İbn Atiyye'nin dile getirmiş olduğu bu yorumu, Fârisî dile getirmiş olsa da bir kıraat yorumu olarak bunu ilk olarak Ferrâ'nın dile getirdiğini düşünmekteyiz.[875] Fârisî, eserinde bunun iki farklı lehçe olduğunu dile getirmiştir. Ancak Hicaz lehçesi Kur'ân'ın nazil olduğu lehçe olması, ayrıca bu kıraatin İbn Kesîr kıraati olması hasebiyle fethalı kıraate uyulması gerektiğini savunmaktadır. Şayet,

---

[871] Âl-i İmrân 3/140. " إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ" [Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız, şüphesiz o topluluk da (Müşrikler de Bedir'de) benzeri bir yara almıştı. İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) döndürür dururuz. (Bazen bir topluma iyi ya da kötü günler göstéririz, bazen öbürüne.) Allah, sizden iman edenleri ayırt etmek, sizden şahitler edinmek için böyle yapar. Allah, zalimleri sevmez.]

[872] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.513.

[873] Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî Ahfeş el-Evsat, **Me'âni'l-Kur'ân,** (thk. Hüda Mahmûd Karaa), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1990, c.1, s.233.

[874] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.513.

[875] Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân,** Dârû'l-Mısriyye, Mısır tsz., c.1, s.234

zammeli kıraatle ilgili bir rivayet varsa o takdirde ona da uyulması gerektiği belirtilmektedir.[876]

Musannifimiz, az önce belirttiğimiz üzere, tefsirinde birçok farklı kabilenin lehçesinin ismine açıkça yer verdiği gibi, bazen de sadece *"bu lügattir"* (**وهي لغة**)[877] deyip herhangi bir kabile ismine yer vermeden, verdiği kelimenin tahlilini yapıp tercihini belirtmektedir. İbn Atiyye'nin tefsirini incelediğimizde birçok Arap lehçesine aşina olduğunu görmekteyiz.

Müellifimiz, tespit ettiğimiz kadarıyla tefsirinde, kıraat farklılığı noktasında Kureyş, Hicaz, Sakif, Hüzeyl, Kays, Esed, Rabîâ, Necid, Mudar ve Dabbe kabilelerinin lehçelerine değinmektedir. Bu kabile veya bölgelerin lügatini, kimini birçok yerde kimini de bazı yerlerde kıraat farklılığını temellendirmek için kullanmaktadır. Konuyu biraz daha anlaşılır kılmak için müfessirimizin kıraat tahlili yaparken lehçelerden yararlanmasını bazı örnekler üzerinden değerlendirelim.

İbn Atiyye, Bakara suresi 282. ayette geçen "**وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ**" terkibindeki "**وَلَا يُضَارَّ**" kelimesinin[878] tahlilini yaparken farklı kıraat vecihlerine değinmektedir. Biz bu kelimenin özellikle lehçeleri ilgilendiren kıraat vecihlerine değineceğiz. İbn Atiyye, Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mes'ud'un bu kelimedeki iki "**ر**"yı idğam yapmadan ayırarak ve birinci "**ر**"nın fethası ile "**ولا يضارَر**" şeklinde okuduklarını söylemektedir. Yine aynı şekilde Dânî'den rivayetle Hz. Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.), İbn Ebi İshak ve Mücâhid'in birinci "**ر**"yı hem fethalı hem de kesreli okuduklarını aktarmaktadır. İbn Atiyye, bu fiildeki iki "**ر**"yı idğam yapmadan ayırarak okumanın Hicaz lügati/lehçesi, idğam yaparak okumanın da Temîm lehçesi olduğu bilgisine yer vermektedir.[879] Bu kelimenin, kıraat kaynaklarında hem tahfif hem de teşdit ile okunduğu kaydetmektedir.[880] Görüldüğü üzere İbn Atiyye, bir kelimenin kıraat vecihlerini

---

[876] Fârisî, **Hücce**, c.3, s.79.
[877] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.72.
[878] Bakara 2-282. " وَاَشْهِدُوا اِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَاِنْ تَفْعَلُوا فَاِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ …" […Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.]
[879] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.385.
[880] İbnü'l-Cezerî, **Neşr,** c.2, s.227-228.

aktardıktan sonra, bu kelimenin hangi Arap lehçesine denk geldiğini de ifade etmektedir. Bu örnekte görüldüğü üzere o, iki lehçe arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. İbn Atiyye, bu örnekte olduğu gibi başka yerlerde de özellikle idğam yapıp yapmama hususunda Hicaz ve Temîm lehçelerini karşılaştırmıştır.[881]

Müfessirimizin çağdaşı olan Zemahşerî, bu kelimeyle ilgili farklı kıraat vecihlerine değinse de lehçe hususuna dikkat çekmemektedir.[882] Aynı şekilde Begavî kelimenin kıraat vecihlerine değinmeden, kelimenin farklı iştikak ihtimallerine dikkat çekmekte, ancak lehçe farklılığını ele almamaktadır.[883] Beyzavî, bu kelimenin anlamları içerisinde sadece bir vechine değinmektedir. Diğer kıraat vecihlerini dikkate vermediği gibi farklı lehçelere de değinmemektedir.[884] İbn Atiyye'den etkilenen müfessirlerden olan Ebû Hayyân da bu idğamsız okuyuşun Hicaz lügati, idğamlı olan okuyuşun da Temîm okuyuşu olduğunu ifade etmektedir.[885] İbn Atiyye, birçok farklı alanda Taberî'nin eserinden nakillerde bulunmaktadır. Taberî, bu ayeti anlamlandırırken bu konuyla ilgili farklı kıraat vecihlerinden yararlanmaktadır. Ancak farklı lehçe hususunu dile getirmemektedir.[886]

İbn Atiyye, bazı yerlerde Arap lehçelerini fesahat ve kullanım yaygınlığı noktasında eşit tutmaktadır. Kıraatlerle ilgili lehçesel farklılıklar olsa da bunların iki farklı lügat olup bir ayırımın söz konusu olmadığına değinmektedir. Enfal suresi 66. ayette geçen "**ضَعْفاً**" kelimesinin[887] kıraatiyle ilgili Hicaz ve Temîm lehçeleriyle ilgili iki kıraat zikretmektedir. Bu iki lehçenin anlam yönünden aynı olduğunu ifade ederek, iki lehçeyi eşit tutmaktadır. O, bu kelimenin "**ض**"ın hem fetha hem de zammesi ile okunduğunu nakletmektedir.[888] İbn Atiyye, Zehravî'den nakille, kıraat imamı Ebû

---

[881] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.208.
[882] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c.1, s.327.
[883] Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, **Me'âlimü't-Tenzîl,** Dârû Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad 1997, c1, s.352.
[884] Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, c.1, s.165.
[885] Ebû Hayyân, **Bahrü'l-Muhît,** c.2, s.741.
[886] Bu konunun farklı anlam yönleri için bkz. (Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.1, s.85-91.)
[887] Enfal 8/66. " اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ" [- Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah, sabredenlerle beraberdir.]
[888] Bu kelimenin farklı kıraat yönleri için bkz. (İbn Mücâhid, **es-Seba',** s.309; Fârisî, **Hücce**, c.4, s.161-162.

Amr'den rivayetle, "**ضُعْفاً**" şeklindeki zammeli kıraatin Hicaz lehçesi olduğunu, "**ضَعْفاً**" şeklindeki fethalı kıraatin de Temîm lehçesi olduğunu, mana yönünden ikisinin arasında bir fark olmadığını aktarmaktadır. İbn Atiyye, ayrıca bu kelimenin farklı manalarda olduğunu ifade etmek için Seâlibî (ö. 429/1038)'den de nakilde bulunmaktadır. Seâlibî'nin *Fıkhü'l-Lüğa* adlı eserinde bu kelimenin "**ض**"ın fethası ile okunması "*akıl ve görüş zayıflığı*" anlamına geldiğini, zammeli okunması "*cisimde oluşan zayıflık*" anlamında olduğunu[889] nakletmektedir.[890]

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde görüldüğü üzere İbn Atiyye, kıraat ihtilaflarının bir kısmının lehçe farklılığından dolayı oluştuğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca, lehçe farklılıklarından dolayı kıraatlerin bir kısmının ayetin anlamını olumlu anlamda değiştirdiğini veya anlam zenginliği oluşturduğunu, bir kısmının ise ayetin anlamına herhangi bir etkide bulunmadığını, kullanılmakta olan farklı kelimenin sadece farklı iki lehçenin kullanımı olduğunu, bu farklı lehçelerin mana farklılığına yol açmadığını belirtmektedir. Lehçelerin bu durumda kıraat ihtilaflarının anlaşılmasında ve izah edilmesinde etkili olduğu kadar, lehçelerin tespit edilmesinde veya herhangi bir kelimenin Arapçanın hangi lehçede kullanıldığını tespit etmede kıraatlerin de önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi bakımından ehemmiyetlidir.

Şimdi de dilbilimci ve müfessirlerin Kur'ân'ı anlamada ve Arap dilinin birçok kaidesini belirlemede ve müfessirlerin ayet içerisinde bir kelimenin muhtemel manalarını belirlemek ve dahi bir kıraatin güçlü vecihlerine işaret etmek için en fazla başvurdukları argümanların başında gelen şiirle istişhad konusunu inceleyeceğiz.

3.1.3.3.4. Arap Şiirini Şahit Tutması

Arap şiiri, bu dilin günümüze aktarılmasında, Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Şiir, Arap dili ve kurallarının belirlenmesinde önemli argümanlardan birisi olagelmiştir. İlk dönem dilcileri, dili ilgilendiren sarf ve nahiv kurallarını belirlemek için, bir kelimenin şiir içerisinde kullanımına başvurdukları bilinen bir olgudur. Şiir; nahiv kurallarının tespitinde önemli bir materyal olduğu gibi,

[889] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, **Fıkhü'l-Lüğa,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 2002, s.33.
[890] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.551.

şiirle tespit edilen bu kurallar ışığında Kur'ân'da müşkül ve bilinmeyen kelimeler izah edilmeye çalışılmıştır.

Şiir, istişhad unsuru olarak tefsir geleneği içerisinde sistematik olarak ilk kullanımı hicri II. asra dayanmaktadır. Birer filolojik tefsir sayılıp o dönem için "*Garibü'l-Kur'ân*", "*Lügatu'l-Kur'ân*" ve "*Me'âni'l-Kur'ân*" diye tabir edilen eserlerde şiirle istişhada, yoğun bir şekilde rastlamaktayız. Bu eserler, sistematik birer tefsir olmasa da bu alanda yazılan sonraki dönem tefsir eserlerine büyük etkileri olmuştur. Bu eserler içerisinde, orijinalliğini bozmadan günümüze intikal eden Ebû Ubeyde (ö. 210/825) 'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*, Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830)'in *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserleridir.[891] Hicri II. asırda yapılan bu ameliyenin bir mahsulü ve özü sayılabilecek, mevzu bahis eserlerde geçen şiirleri toplayan ve kendisinden sonraki birçok tefsire etkisi olan bir diğer eser de Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. O, kendisinden önceki ilim mirasını derli toplu sunmanın yanında, daha sonra bu alanda yazılan eserler için çığır açan müfessirdir.[892] Taberî'nin, tefsirinde şiirle istişhad hususunda 2200 civarında şiire yer verdiği bilgisi aktarılmaktadır. Daha sonraki müfessirler içerisinde şiirle istişhad konusunu en fazla işleyen âlimlerin başında, eserinde 5000 beyte yer veren Kurtubî gelmektedir.[893] Semîn el-Halebî (ö. 756/1355)'nin *ed-Dürrü'l-Masûn* adlı eserini tahkik edenlerin vermiş olduğu numaralandırmadan yola çıkarak, bu eserde de 4700 civarında şiirin istişhad için zikredildiğini tespit etmekteyiz. İbn Atiyye, nakiller konusunda Taberî'nin eserinden yararlandığı gibi Kurtubî ve Semîn el-Halebî'nin de İbn Atiyye'nin tefsirden önemli miktarda nakillerde bulunduklarını tespit etmekteyiz. Kurtubî ve Semîn el-Halebî'nin şiirle istişhad hususunda bu denli yoğun bir şekilde yararlanması, şiir mirasının giderek daha verimli ve sistematik bir şekilde kullanılmasını gösterdiği gibi bu şiirlerin derli toplu olarak bir arada, sonraki nesillere aktarılmasını da sağlamıştır.

---

[891] Harun Öğmüş, "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicri 2. Asrın Önemi", **ilim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** İstanbul 2009, s.353.

[892] Harun Öğmüş, Taberî'nin şiirle istişhad konusunu özgün bir makalede ele almaktadır. Bu konunun detaylı bilgisi için bkz. (Harun Öğmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi" **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu,** Konya 2010.)

[893] Abdurrahman b. Mu'âda eş-Şehrî, **eş-Şahidü'ş-Şi'rî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dârû'l-Minhac, Riyad 2010, s.9-10, 424.

İbn Atiyye'nin tefsirine, bir fihrist hazırlayan, daha önce de ismine yer verdiğimiz Cemal Tulbe, İbn Atiyye'nin tefsirinde zikretmiş olduğu yaklaşık 1600 şiire[894] yer verse de çağdaş âlimlerden olan Abdurrahman b. Mu'âda eş-Şehrî bu oranın 1981 şiir ve beyit civarında olduğunu ifade etmektedir.[895] Cemal Tulbe'nin yapmış olduğu fihrist bu alanda yapılmış kapsamlı bir eser olup araştırmacılar için değerli bir yapıt olsa da birçok yönüyle eksiklikler barındırmaktadır.[896] Biz de daha önce bu fihriste alınmış olan kıraatlerin tespiti için başvurup, İbn Atiyye'nin tefsiriyle karşılaştırdığımızda, bazı kıraatleri içermediğini tespit ettiğimiz için, karşılaştırma yapmadan alıntı yapmamaya özen göstermeye çalıştık. Bu sebeplerden dolayı Şehrî'nin yapmış olduğu tespiti daha değerli bulduğumuzu belirtmek isteriz. Cemal Tulbe, söz konusu beyitlerde, birinci beytin ilk kelimesiyle, son beytin son kelimesine yer vermektedir. Orta boyutlu bir tefsir sayılan bir eser için bu kadar şiir beytinin istişhad için zikredilmesi,[897] İbn Atiyye'nin bu alandaki yetkinliğini göstermesi açısından önemli olduğuna inanıyoruz.

İbn Atiyye'nin, tefsir geleneği içerisinde Taberî'den sonraki süreçte şiirle istişhada en fazla başvuran müfessireler içerisinde olmasında, şair ve edebiyatçı kimliğinin etkisinin büyük olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İbn Atiyye, bir müfessir olmakla beraber, günümüze intikal eden bir şiir kitabı veya divanı mevcut olmasa da kaynaklarda kendisinin yazmış olduğu şiirlere yer verilmektedir. Kaynaklar kendisinden, şair ve edip olarak bahsettiği gibi[898] ona ait olduğu iddia edilen bazı şiirleri zikredilmektedir.[899]

---

[894] Cemal Tulbe, **Fehârisü'l-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.190-219.

[895] Şehrî, **Şahidü'ş-Şi'rî,** s.9.

[896] İbn Atiyye'nin tefsirindeki şiirlerin istişhad boyutunu ele alan Harun Öğmüş ve İbn Atiyye tefsirinde anlamı etkileyen kıraatlerin tevcihi konusunda bir çalışma yapıp Harun Öğmüş'ün çalışmasından bilgi aktaran Ömer Başkan, Cemal Tulbe'nin vermiş olduğu bu bilgiler doğrultusunda bilgi sunmaktadırlar. Yukarıda da izah ettiğimiz üzere, Cemal Tulbe'nin vermiş olduğu bilgiler değerli olsa da akademik bir çalışma için eksik bilgiler içerebileceği hususunu göz önünde bulundurmakta fayda olduğunu mülahaza etmekteyiz. Bu iki çalışmadaki bilgi için bkz. (Harun Öğmüş, "İbn Atiyye'nin Tefsirinin Şiirle istişhad Yöntemi Açısından Değeri" **Sauifd**, Sayı: 20, s.107; Ömer Başkan, **Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak; Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi Muharrerü'l-Vecîz Örneği,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s.140-141.)

[897] Tulbe, **Fehârisü'l-Muharrerü'l-Vecîz,** s.190-219.

[898] İbn Hakan, **Kalâidu'l-İkyan**, c.2, s.655-673; İbn Hatîb, **İhâta,** c.3, s.412.

[899] İbn Hakan, **Kalâidu'l-İkyan**, c.2, s.655-673; İbn Hatîb, **İhâta,** c.3, s.413-414.

Müfessirler, tabi oldukları dil ekollerinin haklılığını ispat etmek için nahiv, sarf ve i'rab konularında şiirle istişhadda bulunmaktadır. İbn Atiyye, tefsirinde şiirle istişhad konusunu birçok alanda etkin bir şekilde kullansa da şiirle istişhada başvurmayı en fazla kıraatleri hüccetlendirme hususunda yapmıştır.[900] İbn Atiyye, tefsirinin mukaddimesinde İbn Abbas kanalıyla Hz. Peygamber(a.s.)'e, " **أي علم القرآن أفضل؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «عربيته فالتمسوها في الشعر»** " "*Kur'ân'ın hangi ilmi daha faziletlidir." diye sorulduğunda; "Arapça olanıdır. Onu da Şiirde arayın*." şeklinde cevap verdiğini[901] nakletmektedir.[902] Görüldüğü üzere İbn Atiyye, tefsirinin hemen girişinde şiir konusuna değinerek bu işin ehemmiyetine dikkat çekmektedir. Kaynaklarda İbn Abbas'ın, Kur'ân'da anlaşılması zor bir kelimenin anlaşılır kılınması için Arap şiirine başvurduğu kaydedilmektedir.[903] İbn Atiyye, eserinde kıraat konusunda tercih belirttiği konularda, mutlaka bir şiirin şahitliğine başvurduğunu görmekteyiz. Bunun yanında iki ayrı kıraatin mana ve dil noktasında kullanım sıklığı açısından eşit olduğu yerde, her iki kıraat için ayrı ayrı şiirden delil getirmek suretiyle, iki kıraatin de kullanımının Arap dilinde yaygınlığını göstermeye çalışmaktadır. Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere İbn Atiyye'nin tefsiri, gerek mutlak anlamda şiirle istişhad hususunda gerekse kıraatleri temellendirme noktasında müstakil bir eserin konusu olması gerektiği kanaatindeyiz. Biz de çalışmamızın sınırlarını gözeterek bu hususta bir örnek vermekle yetinip diğer bazı örnekler için konuyu ilgili yerlere yönlendirmekle iktifa etmek istiyoruz.[904]

İbn Atiyye, Âl-i İmrân suresi 153. ayette geçen "**تُصْعِدُونَ**" kelimesinin[905] farklı kıraat vecihlerine yer verip bu kıraatlerden kaynaklanan anlam zenginliğine işaret

---

[900] Şehrî, **Şahidü'ş-Şi'rî,** s.207.

[901] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.40.

[902] Bu hadis Beyhakî'nin süneninde şu şekilde rivayet edilmektedir; **إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً وَإِذَا الْتَبَسَ عَلَيْكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ مِنَ الشِّعْرِ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ** (Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübra,** 66 Şehadetü'ş-Şuarâ, c.10, s.407.)

[903] Nâfi' b. el-Ezrâk (ö. 65/685)'ın, İbn Abbas'a Kur'ân'da anlaşılması zor olan kelimelerin Arap kelamından şahitler getirerek izah edilmesini istediği, İbn Abbas'ın bu konuda birçok şahit getirdiği rivayet edilmektedir. Süyûtî, söz konusu rivayetleri bir araya getirdiğini ifade etmektedir. Söz konusu rivayetler için bkz. (Süyûtî, **İtkân**, c1, s.67-105.)

[904] İlgili bazı örnekler için bkz. (İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.239, 518, c.2, s.168, c.3, s.228, c.4, s.260, c.5, s.103.)

[905] Âl-i İmrân 3/153. " إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ اَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِى اُخْرٰىكُمْ فَاَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلٰى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا اَصَابَكُمْ وَاللّٰهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ " [O zaman Peygamber arkanızdan sizi çağırdığı halde siz, durmadan (savaş alanından) uzaklaşıyor, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz. (Allah) size keder üstüne keder verdi ki, bundan dolayı gerek elinizden gidene gerekse başınıza gelenlere üzülmeyesiniz. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.]

etmektedir. O, bu kelimede vaki olan kıraat farklılığını, şiirle istişhad getirerek delillendirmeye çalışmaktadır. Söz konusu kelimeyi cumhur "**أصعد**" fiilinin türevi olarak "**ت**" harfinin zammesi ve "**ع**" harfinin kesresiyle okuduğunu, bu şekilde okunması takdirinde mananın, yerin üstünde yürümek, uzaklaşmak, gitmek şeklinde olacağını ifade etmektedir. Nitekim İbn Mes'ud'un, "**إذ تصعدون في الوادي**" / "*vadide geçip giderdiniz*." kıraatinin de bunu destekler mahiyette olduğunu, "**الصعيد**" kelimesinin yeryüzü anlamında "**صعدة**" kelimesinin de yerin isimlerinden bir isim olduğunu, "**أصعد**" denildiğinde bir yere girdi anlamında olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Araplar, "**أصعدنا من مكة**" örneğinde olduğu gibi, uzak bir yerden/seferden geldiklerinde veya sefere oradan başladığını ifade için bu kelimeyi kullandıklarını görmekteyiz. İbn Atiyye, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dan nakille bir şiiri bu konuda şahit olarak sunmaktadır. Şiirde "**قَدْ كُنْتِ تَبْكِينَ عَلَى الْإِصْعَادِ ... فاليوم سُرّحتِ وصاحَ الحادي**"[906] / "*sen bugün gitmekten dolayı ağlamaktasın, bugün özgürsün artık, "el-Hâdî" bağırmaktadır.*" Şiirde geçen "**الْإِصْعَادِ**" kelimesi "**أصعد**" fiilinin masdarı olup yürüme, gitme anlamında kullanılmaktadır. İbn Atiyye, konunun devamında Hasan el-Basrî, Ebû Abdurrahman, el-Yezid, Mücâhid ve Katâde'nin bu kelimeyi "**ت**" harfinin ve "**ع**" harflerinin fethasıyla "**تَصْعَدُونَ**" şeklinde okuduklarını, mananın bu takdirde dağa tırmanmak, yükselmek şeklinde olacağını, ancak birinci kıraatin mana yönünün daha güçlü olduğunu ifade etmektedir.[907] İbn Atiyye, burada cumhur kıraatini, şâz olan bir kıraat vechine tercih etmektedir. Bu tercihin birinci faktörü nakil olmakla beraber, Arap kelamından bir şahit getirerek bu fiilin "**أصعد**" babından kullanılmasının anlam açısından daha uygun olacağını da göstermektedir. Ferrâ da bu konuda "**الإصعاد**" kelimesinin bir yerden başka bir yere gitmek için yapılan çıkışı, ifade etmek için kullanıldığını, "**أصعدنا من مكة إلى خراسان**" denildiğini, bir merdiven çıkıldığı zaman "**صعدت**" denildiğini, "**أصعدت**" denilmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla, Hasan el-Basrî'nin kıraatine göre merdiven tırmanır gibi dağı tırmanma anlamı çıktığını kaydetmektedir. Ferrâ, mevzu bahis kıraat için herhangi bir şiir şahidine

[906] Bu şiirde ikince beyitte geçen "**سُرّحتِ**" kelimesi İbn Atiyye tefsirinde "sad" harfiyle "**صرحت**" şeklinde geçse de başka kaynaklarda "**سُرّحتِ**" şeklinde "**س**" harfiyle geçmektedir. Bu hata muhakkiklerden kaynaklanmış olabilir. Bu şiiri istişhad için ilk kullanan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. Onun eserinde de yukarıda sunduğumuz şekliyledir. Nitekim öbür türlü mana da tam anlaşılmamaktadır. Bilgi için bkz. (Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzü'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1959, s.105.)

[907] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.525-526.

başvurmamaktadır.[908] İbn Atiyye'nin, Ma'mer b. el-Müsennâ kanalıyla aktardığı bu şiiri, ilk olarak Ma'mer b. el-Müsennâ'nın şahit olarak kullandığını tespit etmekteyiz.[909] Bu şiiri İbn Atiyye'den önceki müfessirlerden İbnü'l-Münzir (ö. 318/930)[910] ve Sa'lebî (ö. 427/1035)'nin de kullandığını görmekteyiz. Sa'lebî, İbn Atiyye'nin yukarıda belirttiğimiz üzere birinci kıraatin daha evla olduğunu söylemesine karşın, iki kıraatin de doğru olduğunu belirtmektedir.[911] Sa'lebî'nin, şâz kabul edilen bir kıraat ile sahih olan kıraati eşit tutmasına karşın İbn Atiyye, sahih olan kıraatin anlam açısından daha doğru olduğunu söylemektedir.

Yukarıda anlattıklarımızı ve vermiş olduğumuz örneği beraber değerlendirince İbn Atiyye, Arap dilinin en önemli kaynaklarından olan Arap şiirini, kıraatlerin tevcihinde kullanarak, kıraatleri temellendirme yoluna gittiğini görmekteyiz. Bu da İbn Atiyye'nin, kıraatleri izaha çalışırken Arap dilinin ifade özelliklerini en ince ayrıntısına kadar esas aldığını, dil kurallarının dışına çıkmadığını, kıraatleri anlamlandırmak için şiir veya Arap kelamından etkin bir şekilde yararlandığını göstermektedir. Böylece İbn Atiyye'nin, tefsiri, kıraat-tefsir ve Arap dili ilişkisi açısından da önemli bir eser olduğunu, Kur'ân ayetlerinin anlaşılması için Arap dilinin bütün inceliklerini kullandığını, bu alanda iyi bir yetkinliğinin olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın başından beri verdiğimiz örnekler kıraat-tefsir ilişkisine, kıraatlerin, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına birer örnektir. Şimdi de İbn Atiyye'nin ahkâm ayetlerinin anlaşılmasında, kıraatlerin manayı nasıl etkilediğine, kıraatlerin fıkhî mezheplerin farklı anlayışlarına nasıl sebebiyet verdiği yönleri üzerinde duracağız.

3.2. KIRAATLERİN FIKHÎ HÜKÜMLERE YANSIMASI

3.2.1. Fakîhlerin Kıraatleri Değerlendirmesi

İbn Atiyye'nin gerek mütevâtir gerekse şâz kıraatlerden yararlanma ve bu kıraatleri tefsir ve ahkâma dair görüşlerde nasıl değerlendirdiğini anlamak için ondan

[908] el-Ferrâ', **Meʿâni'l-Ḳurʿân,** c.1, s.185.
[909] Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzü'l-Kur'ân**, s.105.
[910] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî, **Tefsîrü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Meâsir, Medine 2002, c.2, s.451.
[911] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî**, el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kurʾân**, Darü't-Tefsîr, Cidde 2015, c.9, s.334.

önce ve sonra gelen müfessir ve fukahânın görüşlerini bilmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kıraatlerin fıkhî konularda hüccet olup olmaması hususunda mütevâtir kıraatlerle ilgili bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak şâz kıraatlerle ilgili fukahâ ve onların görüşlerini benimseyen müfessirler farklı görüşlere sahiptirler. Fukahâ ve müfessirlerin şâz kıraatleri ahkâm konularında delil olarak değerlendirip değerlendirmemeleri ve mevzu bahis kıraatlerin namazda okunup okunamayacakları hususları üzerinde duracağız.

3.2.1.1. Fakîhlere Göre Şâz Kıraatlerin Ahkâmdaki Delil Durumu

Fukahânın bir kısmı, şâz kıraatlerin Kur'ân'dan olmadıkları gerekçesiyle bu kıraatlerin bir haber değerinin olmadığını, diğer bir kısmı da Kur'âniyet noktasında bir değeri olmasa da âhâd haber kategorisinde değerlendirilmeleri gerektiği görüşünü savunmaktadır.

Hanefî ve Hanbelî usul âlimleri, şâz kıraatlerin delil olarak kullanılabileceği yönünde görüş bildirmektedirler. Şâfiî mezhebi âlimleri, mezhep içinde ikiye ayrılmaktadır. Şâfiî mezhebinin temsilcilerinden olan Cuveynî (ö. 478/1085), İmam Gazali (ö. 505/1111) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi âlimler ahkâm konularında şâz kıraatleri delil olarak kabul etmemektedirler.[912]

Seyfüddîn el-Âmidî, Kur'ân'dan tevatür yoluyla gelen kıraatlerin, dinde hüccet oluşuna dair görüş birliğinin olduğunu, İbn Mes'ud vb. sahâbenin kanalıyla âhâd bir yolla gelen kıraatlerin hüccet olup olamayacağı hususunda ise ihtilafın olduğunu söylemektedir. İmam Şâfiî'nin, bu konuda âhâd haberle nakledilen kıraatlerle amel edilemeyeceğini, İmam Ebû Hanife'nin ise amel edilebileceği görüşünde olduğunu, Ebû Hanife'nin yemin kefaretindeki orucun peş peşe tutulmasını, İbn Mes'ud mushafındaki habere dayandırdığını ifade etmektedir. Âmidî, muhtar görüşün; İmam Şâfiî'nin görüşü olduğunu, uzun uzadıya tahlil yaparak aktarmaktadır.[913]

Şâfiî fakîhlerden, şâz kıraatin âhâd haber olarak değerlendirilemeyeceğini savunanlar, Kur'ân'ın tevatürle geldiğini, şâz kıraatlerin bu yönde bir tevatüre ulaşmadığından dolayı, mevzu bahis kıraatlerin Kur'ân olarak

[912] Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat,** s.141-142.
[913] Bu konunun Şâfiî mezhebindeki detaylı bilgisi için bkz. (Âmidî, **İhkâm,** c.1, s.160-161.)

değerlendirilemeyeceğini söylemektedirler. Dolayısıyla şâz kıraatlerin bir haber olarak da değerlendirilmemesi gerektiğini, bunların bir haber olarak değil, kıraat olarak nakledildiklerini ileri sürmüşlerdir.[914]

Ancak Şâfiî mezhebinin çoğunluğu, şâz kıraatleri âhâd haber olarak kabul edip ahkâm konusunda kendileriyle amel edilebilir görüşündedir. Bu görüşü savunalar arasında Maverdî (ö. 450/1058), Ebû Hamid (ö. 505/1112), İbn Yunus (ö. 671/1272), Râfiî (ö. 623/1226), İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) ve İsnevî (ö. 772/1370) gibi âlimleri saymak mümkündür.[915]

İbnü's-Sübkî, yedi kıraatin veya on kıraatin dışında kalan kıraatlerin şâz olduğunu, şâz kıraatlerin âhâd haber olarak değerlendirildiğini[916] şer'î hükümlerde bu kıraatlerle ihticâcda bulunabileceğini, hatta bunun vacip olduğunu savunmaktadır.[917] Şâfiî fakîhlerinden İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de mutemet görüşe göre, şâz kıraatlerin âhâd haber kategorisinde değerlendirildiğini ve şer'î ahkâmda kendileriyle ihticâcda bulunulabileceğini savunmaktadır.[918]

Bunun yanında, Mâlikîlerde şâz kıraatlerin hüküm istinbatında delil olamayacağı görüşü hâkim olsa da onların, mevcut bir hükmün açıklanmasına yardımcı olması açısından birer haber-i vahîd olarak bu kıraatlerden yararlandıklarını söylemek mümkündür.[919]

Yukarıda aktardıklarımızdan yola çıkarak, Şâfiî fukahâsının ekseri, Hanefi ve Hanbeli alimlerin tamamı şâz kıraatleri âhâd haber hükmünde kabul ettiklerini dolayısıyla bu kıraatlerle hüküm istinbatının yapılabileceğini görmüş olduk.[920]

---

[914] Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat,** s.142.
[915] Alû İsmail, **İlmü'l-Kırâat,** s.371-372.
[916] Sübkî, **Cem'u'l- Cevâmi'**, s.21.
[917] Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, s.66.
[918] Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, **Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1983, c.8, s.288.
[919] Cemaleddin Ebî Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib, **Muntehâ'l-Vûsul ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s.46-47.
[920] Kısaca aktarmaya çalışmış olduğumuz bu konunun detaylı bilgisi ve örnekleri için bkz. (Mes'ul, **el-Kırâatü'ş-Şâzze**, s.191-227.)

3.2.1.2. Fakîhlere Göre Şâz Kıraatlerin Namazda Okunmasının Hükmü

Şâz kıraatlerin namazda okunup okunmayacağı hususunda âlimler iki görüşü benimsemektedirler. Birinci görüşü benimseyen ilk dönem âlimlerine göre, bu kıraatleri sahâbe ve tabiin namazda okumuştur, dolayısıyla bizim de okumamız gerekir. İkinci kısım âlimler de bu kıraatlerin tevatür şartlarını taşımadığını, şayet bir dönem tevatür şartlarını yakalamış olsalar da bu kıraatlerin son arzda nesh olduklarını savunmaktadırlar. Son arzdaki kıraatlerin mushaf haline getirildiğini, bu mushafın bütün sahâbenin icmâına mazhar olduğunu savunmaktadırlar.[921] Dolayısıyla sadece üzerinde icmâ olunan ve ana mushafta yer alan kıraatlerin namazda okunabileceği görüşü benimsenmiştir.

İbn Atiyye, şâz kıraatlerin ibadetler içerisinde, önemli bir yeri olan namazda okunamayacağını savunanlardandır. Yukarıda belirttiğimiz gibi o, şâz kıraatleri sırf mana daha iyi anlaşılsın diye aldığını ifade etmektedir. Özellikle sahâbe ve tabiinden gelen şâz kıraat rivayetlerinin üzerinde icmâ edilmemiş olsa bile söz konusu kıraatlere sahâbeden gelen rivayetler gözüyle bakılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ancak müfessirimiz, mevzu bahis kıraatlerin namaz vb. ibadetlerde okunamayacağına dikkat çekmektedir.[922]

3.2.2. İbn Atiyye'nin Ahkâm Konusunda Kıraatlerden Yararlanması

Yapmış olduğumuz araştırmaya göre İbn Atiyye'nin günümüze ulaşan bir fıkıh eseri olmadığı gibi, kaynaklarda bir fıkıh eserinin olduğuna dair bir kayda da rastlamamaktayız. *Muharrerü'l-Vecîz*'i inceldiğimizde, Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî kadar olmasa da[923] fıkhı ilgilendiren konularda onun, uzun uzadıya yorumlarda bulunduğunu, fıkhî bir hükmün cari olduğu yerde Mâlikî mezhebi başta olmak üzere diğer fıkhî mezheplerin de görüşlerine yer verdiğini görmekteyiz. Ahkâmı ilgilendiren ayetlerin yorumuna fazla eğilmesinde kadı kişiliğinin yanında, kaynaklarda kendisinden fakîh[924] olarak bahsedilmesinin etkisinin büyük olduğunu

[921] İbn Teymiyye, **Mecmuu Fetâvâ,** c.13, s.394-395.
[922] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.48.
[923] Emir Fevzî, **el-İhtiyaratü'l-Fıkhiyye li'l-İmam İbn Atiyye min Hilal Muharrerü'l-Vecîz,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Vahran, Cezayir 2019, s.77.
[924] İbn Ferhûn, **Dîbâcü'l-Müzheb,** c.2, s.57; Nübâhî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, s.142.

düşünmekteyiz. İbn Atiyye'nin tefsirinde, Mâlikî mezhebinin görüşlerinin ağırlıkta olduğunu tespit etmek çok zor olmasa gerektir. Endülüs bölgesinin ağırlıklı olarak Mâlikî mezhebinin[925] görüşüne tabi olması, İbn Atiyye'yi de etkilemiştir. İbn Atiyye, Mâlikî mezhebine mensubiyetini, eserinin farklı yerlerinde ifade ettiği gibi bu konuda kendi mezhebinin görüşüne daha çok itimat etmektedir.[926] Bu itimat taassup derecesinde değildir. Zira o, diğer mezheplerin görüşlerine yer verdiği gibi bazı konularda Mâlikî mezhebine muhalefet etmektedir.[927] Çalışmamızın birinci bölümünde, İbn Atiyye'nin sadece İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserini birçok hocadan ders aldığına değinmiştik. Bunun yanında İbn Atiyye, İmam Mâlik'in *el-Müdevvene* eserinden de fıkıhla ilgili görüşlerini aktarmaktadır.[928] İmam Mâlik'in yanı sıra Mâlikî mezhebinden Eşheb b. Abdülazîz (ö. 204), Abdullah b. el-Macişûn (ö. 212/827), İsa b. Dinar (ö. 212), Abdülmelik b. Habib es-Sülemî (ö. 238/853), İbnü'l-Mevvâz (ö. 269/883), Muhammed b. Sahnûn (ö. 240/854), Kadî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) gibi âlimlerden de fıkhî görüşler sunmaktadır. Müfessirimiz, Mâlikî fukahâsının yanında diğer mezhep erbaplarından imam Ebû Hanife (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) gibi isimlerden de ahkâma dair görüşler aktarmaktadır.[929]

Dolayısıyla İbn Atiyye'nin, -özellikle ahkâma dair ayetlerde- çoğunlukla kıraat tercihlerinde Mâlikî mezhebinin görüşüne göre tercihte bulunduğunu, ayetleri bu doğrultuda yorumladığını söylemek mümkündür. O, ahkâm ayetlerinin yorumunda kullanmakta olduğu kıraatlerin sahih olmasına dikkat etmektedir. Ahkâm ayetlerinin yorumunda sahih kıraatlerden yararlandığı yerlerde, şâz kıraatlerin katkısından yardımcı bir unsur olarak yararlanmaktadır. İbn Atiyye, aynı şekilde, şâz kıraatlerin ahkâma dair katkılarını aktarırken, katılmadığı bir görüş olsa bile farklı mezhep ehlinin görüşlerini aktarmaktan geri kalmamaktadır.

---

925 Emîn, **Zuhrü'l-İslâm,** s.480.
926 İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.266, 267, 296, c.2, s.11, 238.
927 Fevzî, **el-İhtiyaratü'l-Fıkhiyye,** s.80.
928 İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.79, 312.
929 Emîn Yûsuf el-Besâtî, **el-İstinbât inde'l-İmam İbn Atiyye el-Endelûsî fî Tefsirihi'l-Muharrerü'l-Vecîz,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2008, s.66-67.

İbn Atiyye *Muharrerü'l-Vecîz*'de, şâz kıraatlerin ahkâm konusunda kullanılmasına yer vermektedir. O, eserinin farklı yerlerinde âlimlerin şâz kıraatlerle ilgili görüşlerini naklettiği gibi onların bu konudaki ihticâc delillerine de yer vermektedir. İbn Atiyye'nin bağlı olduğu Mâlikî mezhebi şâz kıraatlerin ahkâm konusunda delil olmayacağı hususunu yukarıda ifade etmeye çalışmıştık. Mâlikîlerin cumhuru şâz kıraatlerin ahkâm konularında hüccet olmayacağını savundukları için[930] İbn Atiyye de ahkâm konusunda şâz kıraatlerle ihticâcda bulunan âlimlerin görüşlerini zikretmekle beraber, gerektiğinde onların görüşlerine eleştiride bulunmaktadır.[931] Onun, zaman zaman ahkâmı ilgilendiren konularda zikrettiği bazı şâz kıraatlere rastlamak mümkündür. Ancak o, söz konusu şâz kıraati tek başına değil, iki sahih kıraatten birini desteklemek için zikretmektedir. Müfessirimizin, mevzu bahis şâz kıraat sahâbe veya tabiinden gelen bir haber niteliği taşıdığı için, haber değeri olması hasebiyle sahih kıraatlerle beraber değerlendirdiğini görmekteyiz.

Biz, bu konunun alt başlıklarında vereceğimiz örnekleri tefsir bağlamında değerlendireceğiz. Daha fazla izahın gerektirdiği durumlarda fıkhın bazı temel kaynaklarına atıfta bulunacak olsak da konuyu tefsir bağlamında ele aldığımız için vereceğimiz örnekleri ağırlıklı olarak tefsir kaynaklarıyla karşılaştırma yoluna gideceğiz. Vereceğimiz örnekleri bu yönde değerlendirmeye tabi tutmaya çalışacağız. Daha önce de izah ettiğimiz üzere İbn Atiyye, aynı zamanda bir fakîh olması hasebiyle tefsirinde ahkâmı ilgilendiren kıraatlere kayıtsız kalmamaktadır. Eserinde zikretmiş olduğu bu kıraatlerin tamamına değinmemiz mümkün olmamakla beraber, konumuzu vuzuha kavuşturacağını düşündüğümüz bazı örnek uygulamalar vermek meramımızı daha anlaşılır kılacaktır.

3.2.2.1. Abdestte Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesi

Kur'ân, insanın dünya ve ahiret saadetine giden yola iletmek noktasında insan hayatının birçok alanına müdahale etmektedir. Bu müdahale kişiyi tevhide ulaştıran iman, risâlet ve ahiret hayatını ilgilendiren hususlarda olduğu gibi Müslümanların kendi aralarındaki sosyal hukuktan tutun günlük hayatın basit bazı meselelerine kadar akla gelebilecek birçok konuda olabilmektedir. Kur'ân, beşerî münasebet içerisinde

[930] Mes'ul, **Kırâatü'ş-Şâzze**, s.214-215; Ğazavî, **Menhec**, s.138.
[931] Ğazavî, **Menhec**, s.138.

evlilik, boşanma, miras, kısas, süt emzirme, eşler arasındaki bazı mahrem konulara varıncaya kadar birçok alana temas etmektedir. Çalışma alanımız doğrudan tefsir olmadığı için Kur'ân tefsirinde, ahkâm konularını ilgilendiren her türlü konuya temas etmemiz söz konusu değildir. Bu ve sonrasındaki başlıklarda daha çok kıraatlerin farklılığından neşet eden ahkâm konularına temas etmeye çalışacağız.

Abdest konusunun işlendiği Maide suresi 6. ayette geçen "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesinin[932] i'rabıyla ilgili farklı kıraatler zikredilmektedir.[933] Bu kelimedeki farklılık ibadeti ilgilendiren bir konuyla alakalı olduğu, dolayısıyla ahkâmı ilgilendirdiği için ahkâm konusuna ağırlık veren her müfessir gibi İbn Atiyye'nin de üzerinde durduğu bir konudur. İbn Atiyye, bu ayette öncelikle abdestin mahiyetiyle ilgili genişçe bilgi vermekte ve daha sonra ayakların yıkanacağı veya mesh edileceğine dair kıraati zikretmektedir. O, mevzu bahis kıraatin farklı okunmasından kaynaklı oluşan yorum farklılıklarının kimler tarafından nasıl değerlendirildiği hususunu ele alıp bu konudaki tercihini belirtmektedir.

Ayakların mesh edilmesi veya yıkanmasına dair farklı yorumlara sebebiyet veren "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesindeki kıraat farklılığı ve bu farklılıktan neşet eden fıkhî hüküm üzerinde duracak olursak; İbn Atiyye, bu kelimenin yorumuna geçmeden önce kıraatle ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Konuyla ilgili iki mütevâtir bir tane de şâz kıraate yer vermektedir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hamza'nın bu kelimeyi kesre ile "**وَأَرْجُلِكُمْ**" şeklinde okuduklarını, Nafi, İbn Amir ve Kisaî'nin de "**وَأَرْجُلَكُمْ**" şeklinde nasb ile okuduklarını, İmam Âsım'ın Ebubekir (Şu'be) rivayetinin cer, Hafs rivayetinin de nasb şeklinde olduğunu belirtmektedir. İbn Atiyye ayrıca, Hasan Basrî ve A'meş'in bu kıraati ref' ile "**وَأَرْجُلُكُمْ**" şeklinde okuduklarını zikretmektedir. İbn Atiyye, mevzu bahis rivayetleri aktardıktan sonra, bu farklı rivayetlerin ahkâmda oluşturduğu farklı mana boyutlarını değerlendirmektedir. Öncelikle, şâz kıraatin yorumunu yapmaktadır. Ref' ile okunduğunda mananın "**فاغسلوها**" / "*ayakları yıkayın.*" olduğunu kaydetmektedir. İbn Atiyye, ref' ve nasb kıraatinin Arap dili açısından iki şekilde yorumlanması gerektiğini aktarmaktadır. Nasb kıraatinde "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesinin amili "**فاغسلوا**"

[932] Maide 5/6. " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ..." [Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın…]

[933] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.242-243.

olduğunu, bu takdirde ayakların yıkanmasının vücubiyetini açığa çıkarmaktadır. O, cumhurun bu görüşü benimsemediğini, ayrıca Hz. Peygamberin (a.s.) bu konuda uygulamasını ve abdest alırken azalarını kuru bırakanları ateşle korkuttuğuna dair rivayeti zikretmektedir. Kesreli kıraate göre okuyanların ise iki amilden en yakın olanı tercih ettiklerini, kesre ile okuyanların da bu kelimenin mana yönünü yorumlarken ihtilaf yaşadıklarını belirtir. Nitekim onlardan bir grubun farz olanın mesh olduğunu ve İbn Abbas'ın; "*Abdest iki yıkama ve iki mesh olduğu*" şeklindeki rivayetini nakletmektedir. Aynı şekilde Haccâc (ö. 95/714)'ın Ahvaz şehrinde abdestle ilgili halka hitaben; "*Yüz ve ellerinizi yıkayıp baş ve ayaklarınızı mesh edin*." dediğini rivayet etmektedir. Enes b. Mâlik (ö. 93/712)'in, Haccâc'ın bu söylediklerini duyunca; "*Allah (c.c.) doğruyu söyledi, Haccâc da yalancıdır*." dediği rivayet edilmektedir. İbn Atiyye, Enes b. Mâlik (r.a.)'in hem mesh hem de yıkama yaptığına dair bilgisinin olduğunu, mesh etmenin farz, yıkamanın da sünnet olduğunu, aynı şekilde İkrime'nin de sadece mesh ettiği bilgisine yer vermektedir. İbn Atiyye, buna benzer birkaç görüşe daha yer verdikten sonra, bu kıraati cer ile okuyanların abdestte ayakların mesh edilmesine hükmettiklerini, cer kıraatiyle okuyanların bu kelimenin mana yönünü yorumlayanlardan ikinci görüş sahipleri ayaklardaki meshin yıkamak olduğunu, nitekim Araplarda hafifçe yıkamaya mesh denildiğini veya " **ويقولون تمسحت للصلاة بمعنى غسلت أعضائي** " / "*namaz için mesh ettik, denildiğinde azalarımı yıkadım*." anlamını kastettiklerini ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu kelimeyi cer ile okuyanların bir kısmına göre "**وَأَرْجُلِكُمْ**" kelimesinin amili "**وَامْسَحُوا**" kelimesi olsa bile burada kastın mesh etmek değil, hafifçe yıkamak olduğu yönündedir.[934]

İbn Atiyye, bu tercihini güçlendirmek için Fârisî'den, tıpkı eli yıkamada, ayakların yıkanmasında da "**إِلَى**" harfiyle bir sınır tayin edilmesinin ayakların elde olduğu gibi mesh değil, yıkanması gerektiği görüşünü aktarmaktadır.[935] Aynı şekilde Taberî'nin, ayakların yıkanmasının, su değdirdikten sonra elleriyle mesh etmek olduğunu,[936] bu durumda kişi ayaklarını hem yıkamış hem de mesh etmiş olduğunu, bundan dolayıdır ki âlimlerin çoğu ayakları ovalamadan sadece suya batırmayı hoş

[934] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.163.
[935] Fârisî, **Hücce**, c.3, s.215.
[936] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.10, s.62.

görmedikleri yorumuna yer vermektedir.[937] Nitekim Mâlikîler, abdest ve gusül abdestinde azaların ovalanarak (tedlik) yıkanmasını zorunlu görmektedirler. İmam Mâlik, bir kişi niyet edip kendini suya batırırsa azalarını ovalamasa gusül abdesti almış sayılmayacağını, aynı şeyin abdest için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[938]

Diğer tefsir ve me'âni'l-Kur'ân kaynaklarında bu konuyla ilgili farklı görüş ve bu görüşleri desteklemek için farklı deliller sunulduğunu görmekteyiz. Ahfeş ve Ma'mer b. Müsennâ civar cerrinden[939] dolayı kesreli kıraati tercih edenlerdendir.[940] Mekkî, onların bu kıraati civar cerrine kıyas etmelerini eleştirmektedir. Buradaki uygulamayla, onların vermiş oldukları "**هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ**" örneğinin farklı olduğunu dolayısıyla bu kıraatin bu örneğe kıyas edilemeyeceğini, ayrıca "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesi "**و**" harfiyle beraber olduğu için civar cerrine hamledilemeyeceğini söylemektedir.[941] Mekkî, civar cerrinden dolayı Ahfeş'i eleştirse de Ahfeş'in böyle bir iddiasının olmadığını görmekteyiz. Hatta Ahfeş, cer kıraatinin önceki amilden dolayı caiz olduğunu, ancak nasb kıraatiyle okumanın, böyle bir zorlamaya düşmemek için dil yönünden daha güzel, mana açısından daha sağlıklı olduğunu belirtmektedir.[942]

Fârisî, cer kıraatini önceleyenler, nasb kıraatinin imkansızlığına, iki amil olma durumunda yakın olanın amel etmesinin evla olduğu görüşünü savunduklarını, dolayısıyla "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesindeki amilin cer harfi olan "**ب**" olduğunu kaydetmektedir. Fârisî de cer kıraatinin sahihliğinde bir şüphe olmadığını, ancak bunun susuz mesh olmadığını, buradaki meshin hafif bir yıkama olduğunu, dolayısıyla Arap kelamında, "**تمسّحت للصلاة**" denildiği zaman; kuru mesh etme değil, yıkamanın anlaşıldığını aktarmaktadır.[943] Kurtubî, iki kıraatin arasını bulanlardandır. O, cer kıraatinin de rivayeten geldiğini ikrar ettikten sonra, meshin yıkama anlamında olabileceği gibi susuz mesh anlamı da taşıdığını, dolayısıyla cer kıraatinden de yıkama anlamının çıktığını, doğru olanın da bu olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî, konunun devamında,

[937] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.163-164.
[938] Mâlik b. Enes, **el-Müdevvene**, c,1, s.132.
[939] Civar cerri, Arapça dilbiliminde bir kelimenin, kendisinden önceki kelimenin kesresinden dolayı kesre yapılması olarak tarif edilebilir.
[940] Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzü'l-Kur'ân**, s.155.
[941] Mekkî, **Hidâye**, c.3, s.1613.
[942] Ahfeş, **Me'âni'l-Kur'ân,** c.1, s.101; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz**, c.1, s.149.
[943] Fârisî, **Hücce**, c.3, s.214-215.

meshin ayaklarda mest olduğunda yapılacağını, Hz. Peygamberin (a.s.) uygulamasının bu yönde olduğunu, birçok sahâbînin de uygulamasının bu yönde olduğunu, Arapların "**أَكَلْتُ الْخُبْزَ وَاللَّبَنَ أَيْ وَشَرِبْتُ اللَّبَنَ**" örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda iki şeyi bir amile atfettiklerini, dolayısıyla buradaki kastın yıkamak olduğunu, ayakta mest olunca da ayakların mesh edildiğini belirtmektedir. [944] Öte yandan bu kıraatten yola çıkarak meshi vacip görenler de vardır. İmâmiyye taraftarları iki kıraatin de sahihliğine inanmaktadırlar. Cer kıraatinde meshin açık bir şekilde emredildiğini, nasb kıraatinde de "**وَأَرْجُلَكُمْ**" kelimesinin, "**بِرُؤُسِكُمْ**" kelimesinin mahalline atfen nasb edildiğini, dolayısıyla buradan da ayakların mesh edilmesi gerektiği anlamının çıktığına hükmetmektedirler. [945] Taberî, İbn Abbas'tan rivayetle, meshin ilk zamanlarda olduğunu, bunun daha sonra yıkamaya döndüğünü nakletmektedir. Taberî bu rivayete benzer farklı rivayetlere de yer vermektedir.[946]

İbn Atiyye, iki tarafın da görüşlerine yer verdikten sonra, sahih olan görüşün nasb kıraatinde ayakların yıkanması gerektiğini, şâz olan ref' kıraatten de bu mananın çıktığını, ayrıca cer kıraatine göre okuyanların bir kısmının meshin yıkama olduğunu söylemeleri gibi sebepleri göz önünde bulundurarak tercihini ayakları yıkamaktan yana kullandığını görmekteyiz. İbn Atiyye, ref' kıraatine yer vererek, her ne kadar burada şâz bir kıraati ahkâm ayetine delil olarak sunmuş olduğu görülse de onun, şâz olan bu kıraati sahih olan bir kıraati desteklemek için zikrettiğini söylemek mümkündür. Şimdi de az önce işlediğimiz konuyu yakından ilgilendiren bir diğer konu olan abdestin bozulmasının mahiyetine etki eden kıraat farklılığı üzerinde duracağız.

3.2.2.2. "لمستم" Kelimesinin Yorumu

İbn Atiyye, abdestin bozulmasını ifade eden "**لمستم**" kelimesiyle ilgili farklı kıraatlerden neşet eden hükmî boyuta değinmektedir. Bu kelime, Nisâ suresi 43.

[944] Kurtubî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** c.6, s.92-95.
[945] İmâmiyye taraftarlarının bu konudaki görüş ve delillerinin detaylı bilgisi için bkz. (Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, **et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut tsz., c.3, s.452-453.)
[946] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.10, s.55-57.

ayette[947] ve Maide suresi 6. ayette[948] teyemmümün anlatıldığı yerde zikredilmektedir. İbn Atiyye, öncelikle bu ayetin kıraat rivayeti üzerinde durmaktadır. Müfessirimiz, İbn Kesîr, Nafi, Ebû Amr, İbn Amir ve Âsım'ın bu kelimeyi "elif" ile "**لامَسْتُمُ**", Hamza ve Kisaî'nin de "elif" olmadan "**لَمَسْتم**" şeklinde okuduklarını nakletmektedir. İbn Atiyye, bu kelimenin, "**لمس**" kökünden olduğunu, mana olarak cinsel ilişki anlamına gelebileceği gibi elle dokunmak veya öpmek vb. anlamlara da geldiğini söylemektedir. Âlimlerin, bu iki farklı kıraatten dolayı abdestin dokunmayla bozulması hususunda ihtilafa düştüklerini kaydetmektedir. İbn Atiyye, öncelikle İmam Mâlik'in görüşüne yer vermektedir. İmam Mâlik'e göre, cinsel ilişki sonucu abdest bozulmaktadır. Aynı şekilde cinsel ilişki niyeti ile dokunma veya öpme de abdesti bozmakta, bunun haricindeki normal dokunma abdesti bozmamaktadır.[949] İmam Ebû Hanife'nin görüşüne göre, buradaki dokunma cinsel ilişki manasındadır. O, normal dokunmanın abdesti bozmayacağı gibi kişinin lezzet için olsa bile cünüp olmadığı sürece eşini öpmesinin abdestini bozmayacağı görüşündedir. İbn Atiyye, son olarak İmam Şâfiî'nin görüşüne yer vermektedir. İmam Şâfiî'ye göre, her ne surette olursa olsun kişinin mahremi olmayan bayana dokunması, o kimsenin abdestinin bozar. Bu dokunma cinsel ilişkiyi kapsadığı gibi elle basit dokunmayı kapsar.[950]

İbn Atiyye, bu kelimeyle ilgili sadece iki sahih kıraate yer vermektedir. Müfessirimiz, bu iki kıraatle ilgili olarak açıkça bir görüş tercihinde bulunmasa da İmam Mâlik'in görüşünü öncelemesi onun bu görüşü benimsediğini göstermektedir. Nitekim o, Maide suresinde bu konunun işlendiği yerde buradaki dokunmanın cinsel ilişki olduğunu söylemektedir.[951] Dolayısıyla onun "elif" ile okunan "**لامَسْتُمُ**" kıraatinden yana hükmî tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere İbn Atiyye, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına katkı sunması için farklı kıraatlerden azami derecede yararlanmaktadır. Şimdi de ahkâmı ilgilendiren

---

[947] Nisâ 4/43. " وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاۤءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۤىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۤءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۤءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا" […Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız, veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.]

[948] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.164.

[949] Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, **el-Muvatta,** Dârû'l-Kalem, Şam 1991, c.1, s.121-122.

[950] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.58-59.

[951] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.2, s.164.

bir diğer konu olan kadınların aybaşı hallerinin bitiminden sonra eşleriyle olan münasebetinin ne zaman ve hangi temizlik şartları çerçevesinde olması gerektiği hususundaki kıraat farklılığı konusunu işleyeceğiz.

3.2.2.3. Kadınların Aybaşı Halinden Sonraki Durumları

Ahkâm konuları arasında kadınların aybaşı halinin de zikredildiğini görmekteyiz. Kadınların aybaşı hallerinden sonra eşleriyle nasıl bir münasebet yaşamaları gerektiği hususu, şer'î bir hüküm olarak yer almaktadır. Kadınların aybaşından sonraki halleri Bakara suresi 222. ayetiyle[952] anlatılmaktadır. Bu ayette geçen "**وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**" terkibindeki "**يَطْهُرْنَ**" fiilinin farklı kıraat vecihleri zikredilmektedir.[953] Bu farklı kıraat vecihleri, kadınların aybaşı halinden sonra eşleriyle münasebeti noktasında farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu farklı kıraat, mezhep imamlarının arasındaki görüş ayrılıklarına sebebiyet vermektedir.

Bu kelimeyi, sahih kıraat sahiplerinden Nafi', Ebû Amr, İbn Amir, Âsım (Hafs rivayeti) "**ط**" harfini sakin, "**ه**" harfini zammeli okumaktadır. Hamza Kisaî ve Âsım (Ebû Bekr rivayeti) "**ط**" ve "**ه**" harflerini şeddeli ve fethalı bir şekilde okumaktadır. Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud mushaflarında bu kelimeye "**ت**" eklenerek "**يتطهرن**" şeklinde okunmaktadır. İbn Atiyye, Enes b. Mâlik mushafında bu ayetin şöyle geçtiğini aktarmaktadır: "**ولا تقربوا النساء في محيضهن، واعتزلوهن حتى يتطهرن**" / "*kadınlara hayız dönemlerinde yaklaşmayın, kendilerini temizleyinceye kadar onlardan uzak durun.*"[954]

Görüleceği üzere İbn Atiyye, bu kelimenin kıraati için sahih kıraatleri zikrettiği gibi şâz ve müdrec kıraatleri de nakletmektedir. Taberî'nin "**ط**" ve "**ه**" harflerinin fetha ve teşdidiyle "**يطهّرن**" şeklindeki kıraati tercih ettiğini söylemektedir. Nitekim Taberî, herkesin icmâına göre, kadın ay başı halinden sonra yıkanmadan eşinin kendisine (cinsi münasebet niyetiyle) yaklaşamayacağını söylemektedir. Aynı şekilde İbn Atiyye,

---

[952] Bakara 2/222. " وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" [Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever."]

[953] Sahih kıraat yönleri için bkz. (İbn Mücâhid, **Seb'a,** s.182.)

[954] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.

Taberî'den, ihtilafın neyin temizleneceği/yıkanacağı hususunda olduğu görüşünü nakletmektedir. Bir kısım insanlar, suyla temizlik yapılması, bir kısmı normal abdest alma, bir kısmı da kadının avret yerini yıkaması olarak yorumlamıştır. O, kadının bütün bedenini yıkamasa dahi, kısmi bir temizlik yapmak suretiyle, eşinin kendisine yaklaşabileceği görüşlerine yer vermektedir.[955] Taberî, bu görüşleri zikrettikten sonra bir kez daha görüşünün yukarıda belirttiğimiz şekliyle olduğunu, nitekim kadının gusül abdesti almasının kişiyi şüpheye düşürmekten uzak tuttuğunu söylemektedir.[956]

İbn Atiyye, konunun devamında, Fârisî'nin, bu fiili tahfif ile "**يطهرن**" şeklinde olan kıraati tercih etiğini nakletmektedir.[957] Tahfif ile okunan kıraatte "**طمثت**" / "*hayız oldu*" fiilinin zıttı olur. Tahfifli kıraat, hayız kanından temizlenme anlamında olduğunu söylemektedir. Buradaki temizlenmenin hayız kanının kesilmesi anlamında olacağını, dolayısıyla kanın temizlenmesi, kadına yaklaşmayı mubah kılar görüşünü savunmaktadır. Fârisî, eserinde bu konuyu hüccetlendirmek için Kur'ân'ın diğer ayetlerinden, Arap şiiri ve nahiv ilminden delil getirerek yaklaşık yedi sayfa bilgi vermektedir.[958] Özü itibariyle onun görüşüne göre, gusül abdesti almasa bile, kadının kandan temizlenmesi, eşinin kendisine yaklaşabileceği yönündedir.

Müellifimiz, teşdid ile okunan kıraatin manasının yıkanma olduğunu, tahfif ile okunan kıraatin manasının da kanın durması olduğunu ve bunda icmâ olduğunu iddia eden Taberî'nin bu dediğinin gereksiz bir husus olduğunu, çünkü yıkanmadan önce cinsel ilişkiye girmenin kerahetinde bir ihtilafın olmadığını belirtmektedir. O, İbn Abbas ve Evzâî (ö. 157/774)'nin böyle bir duruma düşenin yarım dinar, kadının rahatsızlığının bitmesine yakın bir zamanda bu duruma düşenin de bir dinar tasadduk etmesi gerektiğini demektedir. O, bu konuda Hz. Peygamber (a.s.)'den varit olan hadisin olduğunu kaydetmektedir. Kadının aybaşı halinin başlangıcı döneminde böyle bir duruma düşenin büyük bir günaha girdiğini, âlimlerin cumhuruna göre bu fiili malî bir cezanın karşılamayacağını, kişinin tövbe etmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Atiyye, İmam Mâlik'e göre bayan, kandan kesilip yıkanmayana kadar, kendisine

[955] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.4, s.384; İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.
[956] Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** c.4, s.385.
[957] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298.
[958] Fârisî, **Hücce**, c.2, s.144-151.

cinsel anlamda bir yaklaşma olmaması gerektiği görüşünde olduğunu söylemektedir. [959] Müfessirimiz, İmam Mâlik'in bu görüşünün yanında, kanın kesilmesi şartıyla, abdest veya normal bir temizlik yapılarak yaklaşılabileceğini savunanların görüşüne yer verse de tercihini İmam Mâlik'in görüşünden yana kullanmaktadır.[960]

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere İbn Atiyye, bu kelimeyle ilgili iki sahih kıraatin yanında bir de şâz iki kıraate yer vermektedir. Bu iki şâz kıraate göre, kadının aybaşı halinden sonra yıkanması gerektiği anlamı çıkmaktadır. İbn Atiyye'nin bu iki şâz kıraati zikretmesindeki amacının kendi tercihi olan şeddeli sahih kıraati güçlendirmeye matuf olduğu kanaatindeyiz. Yoksa onun şâz kıraatleri tek başına bir hükmü açıklamak için zikrettiğini düşünmüyoruz. Şimdi de Makam-ı İbrahim'de namaz kılınmasının hükmüyle ilgili olan iki farklı kıraatin fıkhî yansımalarına değineceğiz.

3.2.2.4. Makam-ı İbrahim'de Namaz Kılınması

Müctehitler, tavaftan sonra Makam-ı İbrahim'de namaz kılınmasının hükmüyle ilgili farklı anlayış geliştirmişlerdir. Bu farklı anlayışların oluşmasına Bakara suresi 125. ayette geçen "**وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إبْراهِيمَ**" ifadesinde geçen "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesi[961] sebebiyet vermektedir. İbn Atiyye, bu kelimeyi kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisaî ve âlimlerin cumhuru "**خ**" harfinin kesresiyle "**وَاتَّخِذُوا**" şeklinde emir kipi ile Nafi ve İbn Amir'in "**خ**" harfinin fethasıyla "**وَاتَّخَذُوا**" şeklinde mazi fiili kipinde okuduklarını kaydetmektedir. İbn Atiyye, her iki kıraatin tahlilini yaptıktan sonra, bu kelimenin muhtemel manalarını ve fıkhî yansımalarını tartışmaktadır. O, işe emir kipinin tahlilini yaparak başlamaktadır. "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesinin emir kipi şeklinde okunduğunda, bunun üç anlama gelebileceğini, Mehdevî'nin bu kelime emir kipinde olup Bakara 122. ayetindeki "**يا بَنِي إسْرائِيلَ اذْكُرُوا**" terkibindeki "**اذْكُرُوا**" emrine atıf olduğunu, dolayısıyla bunun İsrail oğullarına bir emir olduğunu, onlara Makam-ı İbrahim'de namaz kılmaları emredildiği görüşünü

[959] İmam Mâlik'in söz konusu görüşü için bkz. (Mâlik, **Muvatta,** c.1, s.136.)

[960] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.298-299.

[961] Bakara 2/125. " وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" [Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik.]

aktarmaktadır. Bir diğer görüşe göre Rabi' b. Enes'in bunun bir önceki ayette geçen "**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً**" / "*ben seni insanlara imam kılacağım.*" o zaman Makam-ı İbrahim'i namazgah edinin. Dolayısıyla bunun Hz. İbrahim ve tabilerine bir emir olduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır. Diğer görüş de müfessirimizin görüşüdür. O da bu kelimenin, emir kipinde okunmasını tercih etmektedir. Ancak emrin kimin için olduğu hususunda diğer iki âlimin görüşüne katılmamaktadır. O, bu kıraatin emir kipinde olduğunu ve emredilenlerin Hz. Peygamberin (a.s.) ümmeti olduğunu, Enes b. Mâlik'in, Hz. Ömer kanalıyla aktardığı hadisten yola çıkarak ispatlamaya çalışmaktadır.[962] Hz. Ömer'in, "*Ya Resulallah! Hz. İbrahim makamını namazgah kılsaydık? diye sorduğunu,"* ardından bu ayetin nazil olduğunu aktarmaktadır.[963] İbn Atiyye, bu hadisi hüccet göstererek emir kipi olan ve "**خ**" harfinin kesresiyle okunan "**وَاتَّخِذُوا**" kıraatini tercih ettiğini gördüğümüz gibi bu hadisten yola çıkarak kendilerine Makam-ı İbrahim'de namaz kılmaları emredilenlerin, Hz. Peygamber'in ümmeti olduğunu kaydetmektedir.[964] Mâlikî âlimlerinden olan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu ayetin yorumunu yaparken burada geçen emir kipinden dolayı, tavaftan sonra kılınan iki rekât namazın vacip olduğunu, bunu terk edenlerin kurban kesmesi gerektiğini söylemektedir.[965] İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü olmakla beraber, Mâlikîlerde bunun terkedilmemesi gereken müekked bir sünnet olduğu yönünde görüş hâkimdir. Şafiilerde ise iki görüş bulunmaktadır. Birincisinde, Mâlikîlerde olduğu gibi makam-ı İbrahim'de namaz kılmak müekked bir sünnettir. İkinci görüşe göre de müstehab bir sünnettir.[966]

İbn Atiyye, "**وَاتَّخِذُوا**" kelimesindeki "**خ**" harfinin fethayla okuyanların hüccetine de yer vermektedir. Be kelimenin mazi fiili, haberiye cümlesi olduğunu "**وَإِذْ جَعَلْنَا**" cümlesine veya sadece "**جَعَلْنَا**" fiiline atıf olduğunu, anlamın Hz. İbrahim tabilerinin,

---

[962] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207.

[963] " **عَنْ أَنَسٍ قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى فَنَزَلَتْ {وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى}**" Buhârî, **Sahihü'l-Buhârî,** 8ٍSalat 31 (c.1, s.89); Müslim, **Câmiu's-Sahih,** 44 Fedailü's-Sahâbe 2 (c.4, s.1865); Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.1, s.299.

[964] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207.

[965] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî, **Ahkâmû'l-Kur'ân**, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.1, s.60.

[966] Ebû Muhammed Abdü'l-Vahhâb b. Ali b. Nasr, es-Sa'lebî, **Şerhü'r-Risâle**, Dârû İbn Hazm, Riyad 2007, c.2, s.127.

İbrahim makamında namaz kıldıkları şeklinde olduğunu söylemektedir.[967] Dolayısıyla böyle bir kıraate göre, Makam-ı İbrahim'de namaz kılınmasının vücubiyetinden söz edilemez. Mâlikîler, Makam-ı İbrahim'de kılınacak namaz, vacip bir tavaf içinse namazın da vacip olduğunu, mendub bir tavaftan sonraysa namazın da mendub olduğunu ifade ederek, adeta bu iki kıraatin arasını bulmaktadırlar.[968] Yukarıda emir kipiyle rivayet edilen kıraati destekleyen hadis rivayetini de göz önünde bulundurarak, tavaftan sonra kılınacak namazın vücubiyet derecesinde olmasa da güçlü bir sünnet olduğu kanaatinin hâkim olduğunu ve İbn Atiyye'nin de bu yönde görüş belirttiğini görmekteyiz.

Verdiğimiz örnekte görüldüğü üzere İbn Atiyye, sahih olarak nakledilen iki kıraatin, fıkhî bir hükmün istinbatı için ihticâcını yapmaktadır. Bu ihticâcın doğurduğu fıkhî yükümlüğün taraflarca nasıl değerlendirildiğini, tarafların delilleriyle birlikte tespit etmektedir. Müfessirimiz, tespitini yaptığı delillerden sonra kendi görüşünü arz etmeyi ihmal etmemektedir. İbn Atiyye'nin, bu vesileyle Kur'ân ayetlerinin daha iyi anlaşılmasına, kıraatler yoluyla katkı sunduğunu görmüş olmaktayız.

[967] İbn Atiyye, **Muharrerü'l-Vecîz,** c.1, s.207-208.
[968] Abdü'l-Baki b. Yusuf b. Ahmed ez-Zürkânî, **Şerhü'z-Zürkânî ala Muhtasâri Halil**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c.1, s.502; Alû İsmail, **İlmü'l-Kırâat,** s.383.

SONUÇ

Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdurrahman b. Temam b. Atiyye el-Endelüsî 481-1088/541-1147 yılları arasında yaşamış Endülüs bölgesinin önemli âlimlerindendir. Kaynaklarda, İbn Atiyye'nin iki eserine yer verilmiştir. Birincisi, bir tür bibliyografik eser olan *Fihris* adlı eseridir. Söz konusu eserden onun, ilmî hayatını ve ilim silsilesinin tespitini yapmak mümkündür. Bir diğer eseri, çalışmamıza konu olan *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz* adlı tefsiridir. İbn Atiyye, Sünni bir âlim olup itikatta Eş'arî, fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup bir şahsiyettir. Ancak, onun Sünniliğine yönelik bazı eleştiriler yapılmış ve kendisine Mu'tezile görüşlerine meyletme ithamında bulunulmuştur. İbn Atiyye'ye yöneltilen böyle bir ithamın yersiz olduğunu düşünüyoruz.

İbn Atiyye, tefsirine mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede, tefsirini yazma gayesi ve takip edeceği metodu açıkça belirtmektedir. O'nun takip ettiği metodun ve bağlı kaldığı sistematiğin izlerine tefsiri boyunca rastlamak mümkündür.

Müfessirimizin tefsiri, rivayet ağırlıklı bir tefsir olarak bilinmektedir. Ancak onun, naklettiği rivayetler arasında kendi görüşüne yakın olan görüşleri seçmesi, aynı şekilde seleften naklettiği birtakım görüşleri eleştirmesi veya reddetmesi, tefsirinde yapmış olduğu filolojik bazı tahliller ve bu tahliller sonucunda belirtmiş olduğu tercihler, tefsirinin dirayet yönünü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, rivayet yoluyla naklettiği kıraatleri, dilsel tahlillere, lehçe ve dilsel temele dayanan bazı tahlilleri, tercih ettiği kıraatlerine delil yapması bir tür dirayet ameliyesidir. Kısacası, İbn Atiyye'nin tefsiri, rivayet tefsiri olarak bilinse de onun, yapmış olduğu özgün yorum ve tercihler, tefsirinin dirayet yönünü ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Müellifimizin, rivayet ve dirayet ekollerini mezceden söz konusu tefsiri, islamî ilimlerin birçok alanına temas etmiştir. O'nun, temas ettiği ilimler içerisinde ilk göze çarpanları; kıraat ve fıkıh ilimleridir. Bunların yanı sıra, İbn Atiyye'nin tefsirini özel

kılan diğer bir husus, tefsirinde yapmış olduğu filolojik tahlillerdir. O'nun yapmış olduğu mevzu bahis tahlil ve özgün görüşleri kendisinden sonra gelen Endülüs ve diğer İslam bölgelerinin âlimleri tarafından benimsenmiş, birçok görüşü müfessirlerin tefsirlerinde yer almıştır.

İbn Atiyye, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına katkı sağlamak için birçok argümana başvurmaktadır. O'nun başvurduğu bu argümanların başında kıraat tahlilleri gelmektedir. Kıraatlerin, Kur'ân'ın anlaşılmasına yaptığı olumlu katkı, İbn Atiyye'nin tefsirine önemli oranda yansımıştır. Bundan dolayı o, tefsirinde birçok sahih ve şâz kıraate yer vererek, söz konusu kıraatlerin anlamdaki kapalılığı giderme, ayetlerin bağlamının daha iyi anlaşılması gibi konularda yararlanmaktadır.

Kaynaklarda, İbn Atiyye'nin müstakil bir kıraat kitabının var olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. O'nun, müstakil bir kıraat eserinin olmaması bir dezavantaj gibi görünse de aslında bu, aynı zamanda tefsirinde kıraatlere daha geniş yer vermesine imkân tanımıştır. Nitekim, İbn Atiyye'nin selefi olan Taberî için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. O'nun, yirmi imamın kıraatine yer verip, her bir imamın kıraatini tercih etme illetine yer verdiği bir kıraat kitabının olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Mevzu bahis kıraat kitabının varlığı Taberî'nin, *Câmiü'l-Beyân* adlı tefsirindeki kıraatleri aktarmada ihtisara gitmesine ve tefsirindeki kıraatleri bir sistematik dahilinde sunmamasına sebep olmuştur.

Musannifimizin, tefsirinde ele aldığı kıraatlerden yola çıkarak onun, köklü ve sistematik bir kıraat eğitimi aldığını tespit etmekteyiz. O'nun almış olduğu kıraat eğitiminin silsilesi, hocası Yahya b. İbrahim el-Mürsî (ö.496/1103) üzerinden Dânî'ye, Dânî'nin kıraat silsilesi üzerinden de ilk kaynak olan Hz. Peygamber (a.s.)'e dayanmaktadır. İbn Atiyye'nin almış olduğu kıraat eğitiminin izlerine, tefsiri boyunca rastlamak mümkündür. İbn Atiyye, zengin bir kıraat içeriğine sahip olan tefsirinde, Nasr ve Nas surelerinin haricindeki bütün Kur'ân surelerinde, manayı pekiştirmek için sahih ve şâz kabul edilen birçok farklı kıraatten yararlanmaktadır.

Tefsirlerinde kıraatlere yer veren her âlim gibi İbn Atiyye'nin de kıraatlere bakışı "yedi harf" olgusu çerçevesinde şekillenmiştir. İbn Atiyye, tefsirinin mukaddime kısmında yedi harf ile ilgili birçok farklı görüşe yer vermiştir. Naklettiği

görüşler içerisinde, benimsedikleri olduğu gibi eleştirdiği görüşler de mevcuttur. O, yedi harf olgusunu, Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdaki muhatap kitleyi oluşturan yedi Arap kabilesinin lehçesi olarak görmüştür. İbn Atiyye, yedi lügat/lehçe içerisinde fesahat noktasında, ilk olarak Kureyş kabilesinin lügatinin geldiğini ifade etmiştir. Ardından, Benu Sa'd b. Bekr kabilesinin lehçesinin geldiğini, nitekim Resulûllahın (a.s.) Benu Sa'd kabilesinde süt emip orada yetiştiğini, oradayken Kinâne, Hüzeyl, Sakif, Huza'a, Esed ve Dabbe kabileleriyle iç içe olduğu için, onların da lügatine hâkim olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'daki yedi harf mevzusundaki kabilelerin lügatinin, bu yedi kabilenin lügati olduğu görüşündedir.

İbn Atiyye, tefsirinde serdettiği kıraatleri zengin bir kaynak içeriğiyle sunmaktadır. O, tefsirinde arz ettiği kıraatleri varsa başta, İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandırarak kitabında yer verdiği yedi imamın ve onların ravilerinin kıraatlerini zikrederek ele almaktadır. Söz konusu kıraatleri zikrederken, imamların ittifak ettiği kıraatleri, tek tek isim vermeden "yedi kıraat imamının" bu şekilde okuduğunu ifade etmektedir. İhtilafın olduğu yerlerde ise yedi kıraat imamının her birinin ayrıca ismine yer vermektedir. Ardından varsa şâz kıraatleri, kıraat naklinde bulunduğu kişinin ismiyle zikretmektedir. Aynı şekilde o, arz ettiği kıraatleri sahâbe, tabiin ve sahâbe mushaflarına dayandırmaktadır. İbn Atiyye, müfessirler içerisinde İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b mushaflarının ismini vererek kıraat nakledenler içerisinde ilk sırada yer almaktadır. İbn Atiyye, aynı şekilde kıraatleri, Hicaz, Mekke, Medine, Şam, Irak, Haremeyn, Basra, Kûfe gibi şehir veya bölge ismi vererek zikretme yoluna gitmektedir. O'nun, zikrettiği kıraat, bütün şehir mushaflarında geçiyorsa "mesâhifü'l-emsâr" tabirini kullanmaktadır.

Müfessirimiz, yedi kıraati, ümmetin icmâına mazhar oldukları gerekçesiyle uyulması gereken kıraatler olarak görmektedir. Yedi kıraat, onun tercih ve tahlillerinde birinci derecede öneme sahiptirler. Bunun yanında yedi kıraat ile ittifak eden şâz, sahâbe ve tabiin kıraatlerinin geneli için cumhur veya amme kıraati tabirini kullanmaktadır. Bu tür durumlarda kıraat naklederken şahıs ve belde ismi zikretmemektedir. Bunun yerine; "**أكثر القراء**", "**معظم الناس**", "**جمهور الناس**", "**عامة القرأة**", "**قراءة جمهور الأمة**" vb. ifadelerle kıraat naklinde bulunmaktadır.

İbn Atiyye, tefsirinde "yedi kıraat" kavramına yoğun bir şekilde yer verse de "on kıraat" tabirini hiçbir yerde kullanmamıştır. On kıraat, Doğu İslam beldelerinde erken bir dönemde benimsenmiş olup, bu alanda birtakım eserler verilmiş olsa da mevzu bahis kıraatler, Endülüs bölgesinde uzun bir zaman yaygınlık kazanamamıştır. Bu bölgede yaygınlık kazanmayan onlu sistem, bundan dolayı İbn Atiyye'nin eserinde yer almamıştır. Nitekim Endülüs bölgesinde kıraat ile ilgili yazılan eserlerin neredeyse tamamı yedi kıraat ile ilgili olmuştur. İbn Atiyye, bazı yerlerde münferiden on kıraat imamlarından bir kısmının kıraatine yer vermiş olsa da bunu, yedi kıraat dışında kalan, aynı zamanda yedi kıraat ile ittifak eden cumhur kıraati içerisinde değerlendirmiştir. Doğu İslam bölgesi âlimlerinden olup İbn Atiyye ile aynı dönemde yaşamış olan Begavî, tefsirinde İbn Atiyye'nin aksine on kıraat kavramına yer verdiği gibi onlu kıraat sistemindeki kıraatleri, sahih kıraatler olarak değerlendirmiştir.

İbn Atiyye, tefsirinde önceliği yedi kıraate vermiş olsa da tefsirinin mukaddimesinde ifade ettiği üzere, mananın daha iyi anlaşılması için naklettiği kıraatlerin şâz veya sahih oluşuna bakmamaktadır. O, tefsirinde yedi kıraate dair ferşî birçok örneğe yer verdiği gibi usulî bazı hususlara da değinmektedir. Musannifimiz, tefsirinde yedi kıraatin tamamına yer vermesine rağmen, tefsirinde yer alan kıraatler bir orana vurulduğunda, ele almış olduğu ferşî farklılıkların büyük bir kısmının şâz kıraatlerden oluştuğunu görmekteyiz.

Mevzu bahis şâz kıraatler, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasından sonra olumsuz bir tutuma maruz kalmıştır. İbn Atiyye, şâz kıraatlerin, senetlerindeki zayıflık, mushaf hattına uymama veya kabul görmüş Arap dili kaidelerine aykırı oluşları gibi nedenlerden dolayı Kur'âniyet boyutlarının olmadığı görüşündendir. Ancak o, söz konusu kıraatleri, bağlı bulunduğu Mâlikî mezhebinde olduğu gibi sahâbe ve tabiinden gelen birer haber olarak değerlendirmiştir. Bu kıraatleri, dilsel bazı tahlillere delil yapmıştır. Bu yönüyle, tefsirinde anlaşılması zor olan bazı meseleleri, mevzu bahis şâz kıraatlerle vuzuha kavuşturmuştur. İbn Atiyye, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasından sonraki süreçte, şâz kıraatleri tefsir ve Arap dili bağlamında değerlendirmekten geri kalmamıştır. O dönemde, şâz kıraatleri, tefsire katkı sunması için bir sistematik dahilinde sunan birkaç isimden biridir. İbn Atiyye'nin, kıraatlerle ilgili yapmış olduğu özgün tespit ve tahliller,

ondan sonraki süreçte gelen Ebû Hayyân, Kurtûbî, Semîn el-Halebî, İbn Adil, İbn Arefe el-Mâlikî gibi müfessirlerce benimsenmiştir.

İbn Atiyye, bazen hiçbir tevcih yoluna gitmeden, sadece ayette geçen kıraati zikretmekle yetinmektedir. Bunun yanında çoğu zaman kıraat tevcihi yapmaktadır. Kıraat tevcihini ayet, hadis, Arap şiiri ve farklı Arap lehçelerine dayandırarak temellendirmektedir.

Müfessirimiz, çoğunluğun üzerinde olduğu kıraatleri tercih ettiği gibi, bazen yedi kıraat imamı içerisinde yalnız kalan bir imamın kıraatini diğerlerinkine tercih etmektedir. Kendisi, dilsel tahlillerde veya kıraat tercihlerinde çoğu zaman Basra dil mektebinin görüşleri doğrultusunda hareket etse bile zaman zaman Kûfe dil mektebindeki kıraat imamlarından yana görüş bildirmektedir. Örneğin, Kûfe kökenli olan İmam Asım'ın yalnız başına naklettiği bir kıraati, diğer bölge imamlarının kıraatine tercih ettiği durumlar söz konusudur.

İbn Atiyye, kıraat tevcihi yaparken kıraatlerin, Arap dili ile olan irtibatına dikkat çekerek temellendirme yoluna gitmektedir. İbn Atiyye, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasından iki asır sonra yaşamıştır. O, üzerinde icmâ hasıl olduğundan yedi kıraati, sahih olarak görmektedir. Ancak İbn Mücâhid öncesi gelmiş dilbilimciler gibi kıraatleri uyulması gereken bir sünnet olarak görse bile, kıraatleri Arap dili yönünden ilmî zeminde tartışmaktan geri durmamaktadır. Müfessirimiz, kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımı ifade eden tercihte bulunma, iki kıraati eşit düzeyde görme veya bir kıraati diğer bir kıraatten üstün görme gibi değerlendirmelerde bulunmaktan geri durmamaktadır.

Müellifimiz, yedi kıraat tasnifinde yer alan imamların kıraatini dilsel birtakım gerekçelerden dolayı eleştirdiği de olmuştur. Hatta, bazı hususlarda aşırı dilsel tahlillere gittiği için özellikle Kûfe merkezli birtakım sahih kıraat sahibi imamların kıraatlerini reddetmeye kadar gitmiştir. Kıraatler, yedi ile sınırlandırılıp, üzerinde icmâ hasıl olmadan önce dilbilimciler tarafından, birtakım dilsel parametrelere vurulup eleştirilmesi bir yere kadar tolere edilmiştir. Ancak, İbn Mücâhid dönemi sonrasında yaşamış bir âlimin, ilk dönem dilbilimcilerin tavrını sürdürmesi hoş görülmemiştir.

İbn Atiyye, eleştirdiği söz konusu kıraatlerden dolayı kendisinden sonra gelen âlimlerin itabına maruz kalmıştır.

İbn Atiyye, birtakım şâz kıraati mana için değerlendirirken, iki şâz kıraatten birini diğerine tercih etmektedir. İkisinden birini tercih ettiği şâz kıraatin Arap dilindeki güçlülüğüne, manaya yaptığı olumlu katkıya işaret etmek için sahih bazı kıraatlerden delil getirmektedir. Ayrıca o, tefsirinde ele aldığı bazı şâz kıraatleri manayı desteklemek için değil, mevzu bahis kıraatlerin büsbütün tutarsız olduğuna, hiçbir kıraat kuralına uymadığına ve uydurulmuş kıraatler olduğuna dikkat çekmek için yer vermektedir.

Müfessirimiz, kıraat tercih ve tevcihlerini, seleften birçok âlimin görüşünden yararlanarak yapmaktadır. İlk dönem âlimlerinden olan Ebû Ubeyde, Sîbeveyhi, Ferra, Ahfeş, Kisâî, Zeccâc, Nehhâs Taberî vb. âlimlerin görüşlerinden yaralandığı gibi İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasından sonra kıraat alanında eser veren Fârisî, İbn Cinnî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Dânî gibi âlimlerin görüşlerinden de yararlanmaktadır. O, kıraat tevcihinde, görüş aldığı âlimlerin görüşlerini birbiriyle kıyaslayıp iki görüş arasında tercihte bulunduğu gibi bazı âlimlerin görüşünü de eleştirmektedir. Söz konusu kıraat tevcihinde, çoğu zaman kendi özgünlüğünü ortaya koyarak bir tercihte bulunduğu gibi selef âlimlerinin görüşüne istinaden tercihte de bulunmaktadır.

İbn Atiyye, tefsirinde, Kur'ân hattında lahn ve hata olduğuna dair ileri sürülen bazı görüş veya haberlere yer vermektedir. Mevzu bahis görüşleri aklî ve naklî bazı delillerle çürütmeye çalışmaktadır. Sahih kıraatlerin yerine, sahâbeden nakledilen bu farklı kelimelerin kıraat olmadığını, bu kelimelerin anlamsal ve tefsir cihetli kıraatler olabileceği gibi mevzu bahis kelimelerin son Kur'ân arzından önce nesh edilen kıraatler olabileceği görüşünü savunmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Atiyye, bir müfessir olması hasebiyle kıraatlerin, anlama yaptığı katkıdan yararlanmıştır. Kıraatlerin, Kur'âniyeti hususundaki tercihini yedi kıraatten yana yapmış olsa da şâz kıraatlerin, anlama ve dilsel tahlillere yaptığı katkıya ilgisiz kalmamıştır. Kıraatleri değerlendirmede, sünnet/sened ve resmü'l-mushafa uygun olmalarını esas almıştır. Kıraatlerin Arap diline olan uygunluğunu, Kur'ân'daki

diğer ayetlerle, lügat, şiir, lafız-mana ilişkisi, Arap lehçeleri, hadis metinlerinde geçen bazı lügatlerle kıyaslaması gibi Arap dilinin farklı birimleriyle değerlendirmiştir. İbn Atiyye, söz konusu kıraat farklılıklarını bir süzgeçten geçirerek anlam ve yorum ameliyesi gerçekleştirmiştir. Böylece İbn Atiyye, tefsirinde ele aldığı kıraat farklılıklarının tefsir ve Arap dili ile olan ilişkisini, ayetlerin anlamına ve fıkhî hükümlere yansımasını ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

ADEVÎ, Hamdi Sultan Hasan Ahmed**, el-Kırâati'ş-Şâzze: Dirâsetün Savtiyye ve Delâliyye,** Dârû's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta 2006.

ADIGÜZEL, Cumhur Ersin, "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si" **Milel ve Nihal,** 2015, Sayı:1, s.35-54.

AHFEŞ, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, **Me'ani'l-Kur'ân,** Mektebetü Hânci, Kahire 1990.

AHMED B. HANBEL, **Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.

ALTIKULAÇ, Tayyar, "İbn Mücâhid", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1999.

_____, "Mekkî b. Ebî Tâlib" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2003.

_____, "Nasr b. Âsım" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd, **Ruhü'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

ALÛ İSMAİL, Nebîl b. Muhammed İbrahim, **İlmü'l-Kırâat,** Mektebetü't-Tevbe, Riyad 2000.

ÂMİDÎ, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,** el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut tsz.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, **el-İntisâr li'l-Kur'ân,** Dârû İbn Hazm, Beyrut 2001.

BAŞKAN, Ömer, **Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi el-Muharrerü'l Veciz Örneği,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

BÂZEMÛL, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, **el-Kırâat ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke 1993.

BEGAVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ, **Me'âlimü't-Tenzîl,** Dârû Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad 1997.

_____, **Şerhü's-Sünne,** el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1983.

BESÂTÎ, Emin Yusuf, **el-İstinbât inde'l-İmam İbn Atiyye el-Endelüsî fî Tefsirihi'l-Muharreri'l-Vecîz,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2008.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali **el-Câmi' li Şu'âbi'l-İman,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

_____, **es-Sünenü'l-Kübra,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

_____, **el-Medhâl ila İlmi's-Sünen**, Dârû'l-Yüsr li'n-Neşr, Kahire 2017.

BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, **Envarü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vil**, Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1997.

BİRIŞIK Abdülhamit, "Katâde b. Diâme" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2002.

_____, "İbn Atiyye", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1999.

_____, "Kıraat" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2002.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu'fî, **Sahihü'l-Buhârî,** Dârû Tavki'n-Necah, Beyrut 2001.

BULADI, Kerim, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt No:2, s.113-139.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Abdullah b. Mes'ud", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2006.

ÇETİN, Abdurrahman, "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1991, Sayı: 3, s.13-30.

_____, "Kur'ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", **Marife Dergisi,** 2002, say: 3, s.65-106.

_____, "Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf", **İslâmî Araştırmalar,** Sayı:3, s.71-88.

_____, **Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri,** Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

ÇETİN, Nihad M., "Arap [Yazı]" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1991.

DAĞ, Mehmet, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", **Ekev Akademi Dergisi,** 2006, Sayı: 27, s.81-104.

_____, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** İsam Yayınları, İstanbul 2011.

DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman, **Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb',** Camiâtu'ş-Şarika, Birleşik Arap Emirlikleri 2007.

_____, **el-Mukni' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr,** Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire tsz.

_____, **et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'**, Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1984.

DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin, **Tabakatü'l-Mufessirin li'd-Dâvûdî**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

DAYF, Şevkî, **el-Asrü'l-Cahiliyyi,** Dârû'l-Meârif, Kahire 1960.

DEMİRCİ, Muhsin, "Ebû Abdurrahman Es-Sülemî" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1994.

DEMİRCİGİL, Bayram, "İbn Cinnî'nin *El-Muhteseb*'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı" **Sauifd**, 2017, Sayı: 35, s.77-101.

_____, **Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'ân Tefsirine Katkısı,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2016.

DERVÎŞ, Muhsin Hâşim, "Mevkıfu'l-Ferrâ mine'l-Kırâati'l-Mütevâtira fî Kitâbihî Me'âni'l-Kur'ân", **Meceletü Külliyeti Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye**, Sayı: 27, Dibbâ 2004, s.17-43.

DÎB, Abdülazîm Mahmûd, "Cüveynî" **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 1993.

DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, **İthâfu Fudalâi'l-Beşer,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

DURMUŞ, İsmail, "Şiir" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2010.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, Dârû'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut tsz.

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-Muhît,** Dârû'l-Fikr, Beyrut 2000.

EBÛ HEVLA, Riyad Rizkullah, "Nasb Cevabi't-Tâlebi fi Kırâeti İbn Amir" **Mecelletü Camiâti Taybe,** 2017, Sayı; 13, s.431-474.

EBÛ ŞAME, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz ila Ulum Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

_____, **İbrazü'l-Me'âni min Hırzi'l-Emânî,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

EBÛ UBEYD, el-Kasım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, **Fedâilü'l-Kur'ân,** Dârû İbn Kesîr, Beyrut 1995.

EDNEREVÎ, Ahmed b. Muhammed, **Tabakatü'l-Mufessirin,** Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1997.

EMİN, Ahmed, **Zuhrü'l-İslâm,** Müessesetü Hindavî, Kahire 2013.

ENBÂRÎ, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed, **el-İnsaf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn,** el-Mektebetü'l-Asriyye, Kahire 2003.

ERDİM, Enes, **Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım** (Basılamamış Doktora Tezi) Erzurum 2010.

ERGÜVEN, Şahabettin, "Ana Hatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat" **İstem,** 2010, Sayı:14, s.145-153.

_____, "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış" **İstem,** 2010, Sayı:15, s.19-27.

EROĞLU, Muhammed, "Aşr-ı Şerif" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1991.

ESTERÂBÂDÎ, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasan, **Şerhü'r-Ridâ ale'l-Kâfiye**, Menşurât Camiâtu Kanyunus, Bingazi 1996.

EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, **Kitabu Me'âni'l-Kırâat,** Merkezü'l-Bûhus fi Külliyyeti'l-Âdab, Riyad 1991.

FARİSÎ, Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulgaffar, **el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Sab'a,** Dârû'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut 1993.

_____, **el-Hüccet fi İleli'l-Kırâati's-Sab',** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

FÂSÎ, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Mekkî, **el-İkdü's-Semin fi Târîhi'l-Beledi'l-Emin,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

FAYDA, Mustafa, "İbn Şebbe", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999.

FAYİD, Abdü'l-Vahab b. Abdü'l-Vahab, **Menhecü İbn Atiyye fi Tefsîri'l-Kur'a'ni'l-Kerim,** el-Hey'etü'l-Amme li Şüuni'l-Metabiî'l-Emîriyye, Kahire 1973.

FERRÂ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, **Me'âni'l-Kur'ân,** Alemü'l-Kütub, Beyrut 2011.

FEVZÎ, Emir, **el-İhtiyaratü'l-Fıkhiyye li'l-İmam İbn Atiyye min Hilal el-Muharrerü'l-Vecîz,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Vahran, Cezayir 2019.

FİRUZABADÎ, Ebü't-Tahir Mecdü'd-din Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Bulga fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luga,** Dârû Sa'di'd-Din, Dımaşk 2000.

GAZÂVÎ, Faysal b. Cemil b. Hasan, **Menhecu'l-İmâm İbn Atiyye el- Endelüsî fî Arzi'l-Kırâati ve Eseru Zâlike fî Tefsîrihî,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan 2002.

GÖLCÜK, Şerafettin, "Bâkıllânî" **DİA**, TDV, Ankara 1991.

HACCÎ, Abdurrahmân Ali, **et-Târihu'l-Endelüsî mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Sukûti Gırnâta**, Dârû'l-Kalem, Beyrut 1981.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Peygamberi**, Yeni Şafak Yayınevi, Ankara 2002.

HAMÎTU, Abdülhadi, **Mü'cemü Müellefât el-Hafiz Ebî Amr ed-Dânî,** el-Cem'iyyetü'l-Mağribiyye li Esâtizeti't-Terbiyyeti'l-İslâmîyye, Safi 2000.

HANAY, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", **Mütefekkir,** Sayı: 4, s.299-327.

HARÎRÎ, Ebû Muhammed Kasım b. Ali, **Dürretü'l-Ğavvas fi Evhami'l-Havass**, Müessestü'l-Kütûbi's-Sakâfiyye, Beyrut 1998.

HEYTEMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, **el-Fetava'l-Hadisiyye,** Dârû'l-Fikr, Beyrut tsz.

_____, **Tuhfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1983.

HUMEYDİ Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurkî Ezdî, **Cezvetü'l-Muktebes fî Zikri Vülâti'l-Endelûs,** ed-Dârû'l-Mısriyye, Kahire 1996.

HÜSAMUDDİN, Kerim Zeki, **el-Arabiyye Tatavvur ve Tarih**, el-Mektebetü'l-Amme, Şarkiye 2002.

İBN ADİL, Ebû Hafs Siracüddin Ömer ed-Dimeşkî, **el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitab,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Temam, el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye**,** (tah. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed) Beyrut 2001.

_____, **Fihrisü İbn Atiyye** (tah. Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî), Dârû'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1983.

_____, **el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,** (tah. Komisyon) Vüzaretü'l-Evkaf ve'ş-Şüûni'l-İslâmîyye, Katar 2007.

İBN ARFE, Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, **Tefsîrü'l-İmam İbn Arefe,** Merkezü'l-Bûhus bi'l-Külliyeti'z-Zeytuniyye, Tunus 1986.

İBN BEŞKÜVAL, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ud b. Musa, **es-Sılatu fi Tarih Eimmeti'l-Endelüs,** Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1955.

İBN CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsılî, **el-Muhteseb fi Tebyîn vücûh Şevazzi'l-Kırâati ve'l-İzâhi anha,** Vüzaretü'l-Evkaf**,** Kahire 1999.

_____, **el-Hasais**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kâtib, Kahire tsz.

İBN EBİ DÂVÛD, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as, **Kitabü'l-Mesâhif,** Dârû'l-Beşairi'l-İslâmîyye, Beyrut 2002.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrahim el-Absî el-Kûfî, **el-Musannef,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1987.

İBN FERHÛN, İbrahim bin Ali b. Muhammed, **ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yani Ulemâi'l-Mezheb,** Dârû't-Turâs, Kahire tsz.

İBN HAKAN, el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillah, el-Kaysî el-İşbîlî, **Kalaidu'l-İkyan ve Mehasinu'l-A'yan**, Mektebetu'l-Menâr, Mısır 1989.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, **Sahihu İbn Hibbân**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Azîm**, Dârû Taybe li'n-Neşr, Riyad 1999.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, **Edebü'l-Kâtib**, Mevkiü'l-Varik, yrs. tsz.

İBN MÜCAHİD, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî, **es-Seb'a fi'l-Kırâat,** Dârû'l-Maarif, Kahire 1980.

İBN SÎDE Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mürsî, **el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İBN ŞEBBE, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî, **Târihu'l-Medine,** es-Seyyid Habib Mahmûd Ahmed, Cidde 1978.

İBN YAÎŞ, Ebü's-Süreyya Muhammed b. Ali, **Şerhü'l-Mufassal li'z-Zemahşerî,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İBN AŞUR, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, **Tefsirü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dârû Sühnun li'n-Neşri ve't-Tevzi', Tunus 1997.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî, **Târîhu İbn Haldun: Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber,** Dârû'l-Fikr, Beyrut 1988.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr,** Dârû Mektebeti'l-Hayah, Beyrut 1980.

_____, **el-Fetava'l-Kübra,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İBNÜ'L-FERES, Ebû Muhammed Abdü'l-Mün'im b. Abdürrahim el-Endelüsî, **Ahkâmû'l-Kur'ân,** Dârû İbn Hazm, Beyrut 2006.

İBNÜ'L-MÜNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî, **Tefsîrü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Meâsir, Medine 2002.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr,** (thk. Ali Muhammed Dabba'), Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

_____, **Ğayetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ.** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

_____, **Muncidü'l-Mukriîn,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İBNÜ'L-HACİB, Cemaleddin Ebî Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, **Munteha'l-Vusul ve'l-Emel fi İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İBNÜ'L-HATÎB, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b Said es-Selmanî, **el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İNANÇ, Yonis, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi,** İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

İŞBİLÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, **Fihristetu İbnü'l-Hayr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

KADÎ, Abdü'l-Fettah, **el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcihuha min Lüğati'l-Arab,** Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1981.

KANDEMİR, M. Yaşar "Müslim b. Haccâc", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2006.

KARAÇAM, İsmail, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati,** İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

KATÂDE, Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme es-Sedûsî el-Basrî, **en-Nâsih ve'l-Mensûh,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

KAVASİM, Ahmed, **Tea'kkubat Ebî Hayyân ala İbn Atiyye fi Babi'l-Kırâat min Hilal Tefsirihi'l-Bahri'l-Muhît,** (Basılmamış Doktora Tezi), Camiâtu Ümmi'l-Kura, Mekke 2015.

KEHHALE, Ömer b. Rıza b. Muhammed, **Mu'cemü'l-Muellifin**, Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1987.

KELLEK, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1999.

KILIÇ, Mustafa, **Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşerî Örneği),** İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

KIRCA, Celal, "İbn Ya'mer" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1999.

KIZIKLI, Salih Zafer, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış" **Marife Dergisi,** 2013. S.133-149.

KOÇAK, İnci, "Ahfeş" **DİA** TDV Yayınları, Ankara 1998.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, **el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân,** Dârû'l-Kütûbi'l-Mısriyye, Kahire 1964.

KURTULUŞ, Rıza, "Jeffery Arthur" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2001.

MA'MER B. EL-MÜSENNÂ, Ebû Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1959.

MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed, **Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye**, el-Matba'atu's-Selefiyye, Kahire 1927.

MALİK, Ebû Abdullah b. Enes, **el-Muvatta,** Dârû'l-Kalem, Şam 1991.

_____, **el-Müdevvene**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

MAŞALI, Mehmet Emin, **Kur'ân'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı,** İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

_____, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi,** Otto Yayınları, Ankara 2016.

MEKKÎ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebî Tâlib, **et-Tebsıra fi'l-Kırâat,** ed-Dârû's-Selefiyye, Bombay 1982.

_____, **el-Hidâye İla Bülüği'n-Nihâye,** Mecmua Bûhusi'l-Kitabi ve's-Sünne, Şarika 2008.

_____, **el-İbane an Me'âni'l-Kırâat,** (thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Dârû Nehdati Mısr, Kahire tsz.

_____, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İleliha ve Hüceciha,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

MEKREM Abdülâl Sâlim, **Eserü'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi'd-Dirâsati'n-Nahviyye**, Müessesetü Ali Cerrah es-Sabah, Kuveyt tsz.

MERAKEŞÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Melik el-Ensarî, **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabey es-Sıla ve'l-Mevsule,** Dârû'l-Ğarb el-İslâmî, Tunus 2012.

MERSAFÎ, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî, **Hidâyetü'l-Karî ila Tecvidi'l-Kitabi'l-Barî,** Mektebetü Taybe, Medine 1986.

MES'UL, Abdü'l-Âlî b. Abdürrahman, **el-Kırâatü'ş-Şâzze Davabitüha ve'l-İhticacü biha fi'l-Fikhi ve'l-Arabiyye,** Dârû İbn Affan, Kahire 2008.

MEŞÎNÎ, Mustafa İbrahim, **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

MÜBERRED, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr, **el-Muktedab,** (thk. Muhammed Abdü'l-Halik Azime), Alemü'l-Kütub, Beyrut tsz.

MÜFLİH, Ahmed Muhammed; Ahmed Halid ŞÜKRİ, Muhammed Halid MANSUR, **Mukaddimat fi Ulûmi'l-Kırâat,** Dârû Amman, Amman 2001.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî b. el-Haccâc, **el-Câmiu's-Sahih,** Dârû İhyai Turâsi'l-Arabi, Beyrut tsz.

NEHHAS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî el-Mısrî, **Me'âni'l-Kur'ân,** Camiâtu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988.

_____, **İ'rabü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

NÜBÂHÎ, Ebû'l-Hasan b. Abdullah b. Hasan el-Endelüsî, **Tarihu Kudâti'l-Endelûs**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

NÜVEYHİD Adil, **Mu'cemü'l-Mufessirin,** Müessesetü Nüveyhid es-Sekafiyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, Beyrut 1988.

NÜVEYRÎ, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **Şerhû Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

OKÇU, Abdülmecit, **Kıraat açısından Taberî ve Tefsiri,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.

ÖĞMÜŞ, Harun, "İbn Atiyye'nin Tefsirinin Şiirle istişhad Yöntemi Açısından Değeri" **Sauıfd**, 2009, Sayı: 20, s.105-128.

_____, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi" **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu,** Konya 2010, s.89-100.

_____, "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicri 2. Asrın Önemi", **ilim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** İstanbul 2009, s.345-361.

ÖNEN, Hacı, "Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'ân'ın İstinsahının Kıraatla İlişkisi" **The Journal of Academic Social Science Studies,** 2017, Sayı: 64, s.167-174.

_____, **Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2017.

ÖZ, Şaban, "Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüslü Tarihçiler" **İstem,** 2009, Sayı:14 s.79-100.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, "Sîbeveyhi", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 2009.

_____, "Ebû Ali el-Fârisî" **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1994.

ÖZDEMİR Mehmet, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine(I)" **İstem,** 2009, Sayı:14, s.11-40.

_____, Mehmet, "Endülüs'ün Yılış Sürecinde Ortaya Çıkan Bazı Hususlar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt No. 36, s.23-254.

_____, "Endülüs", **DİA,** TDV Yayınları, Ankara 1995.

_____, "Müvelledûn", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 2006.

PARLAK, Nizamettin, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları" **Milel ve Nihal,** 2015, Sayı:1, s.81-106.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, **Mefâtîhü'l-Gayb**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

RUMÎ, Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman, **Dirâsat fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim,** Merkez Tefsir li'd-Dirâsat Kur'âniyye, Riyad 2005.

SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî**, el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân**, Dârû't-Tefsîr, Cidde 2015.

SA'LEBÎ, Ebû Muhammed Abdü'l-Vahhâb b. Ali b. Nasr, **Şerhü'r-Risâle**, Dârû İbn Hazm, Riyad 2007.

SAÎD B. MANSÛR, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî, **Sünen,** Dârû'l-Usaymî, Riyad 1994.

SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî, **Musannef Abdürrezzâk,** Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981.

SARI, Alpaslan, M. Kemal ATİK, "Ubey b. Ka'b Mushaf'ı-I (1-22. Sureler)", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, sayı: 13, s.161-194.

SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, **Fıkhü'l-Lüğa,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 2002.

SEFAKUSÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nurî **en-Nefü'l-Ğays fi'l-Kırâati's-Seb',** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

SEHÂVÎ, Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, **Cemalü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ,** (thk. Ali Hüseyin Bevvâb), Mektebetü't-Turâs, Mekke 1987.

SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, **Tefsîrü'l-Kur'ân,** Dârû'l-Vatan, Riyad 1997.

SEMİN EL-HALEBÎ, Ahmed b. Yusuf, **ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, Dârû'l-Kalem, Dımaşk 1993.

SİBEVEYHİ, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi, **el-Kitâb, (**thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1988.

SİNDÎ, Abdülkayyum b. Abdülğafur, **Safahat fi Ulûmi'l-Kırâat,** Mektebetü'l-İmdâd el-İlmi, Mekke 2013.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

SÜYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,** el-Hey'etül'l-Mısrriyye, Kahire 1974.

_____, **Büğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve-Nuhât,** Darü'l-Asriyye, Lübnan tsz.

_____, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Tabakâtü'l-Müfessirin,** Mektebetü Vehbe, Kahire, 1976.

ŞAN, Lokman, "Goldzıher'e Göre Kıraatlerin Kaynağı", **Diyanet İlmî Dergi,** 2017, Sayı: 4, s.11-34.

ŞELEBÎ, Abdü'l-Fettah İsmail, **Ebû Ali el-FârisîHayatühu ve Mekanetühu beyne Eimmeti't-Tefsîri'l-Arabiyye ve Asarûhu fi'l-Kırâati ve'n-Nahv,** Dârû'l-Matbuâti'l-Hadisiyye, Cidde 1989.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethü'l-Kadîr,** Dârû İbn Kesîr, Beyrut 1993.

ŞİHRÎ, Abdurrahman b. Mu'âda, **eş-Şahidü'ş-Şi'rî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dârû'l-Minhac, Riyad 2010.

TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid, **Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

TASAN, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, **el-Mesâhifü'l-Mensûbe li's-Sahâbe ve'r-Red ale'ş-Şübühâti'l-Mesâre Havlehâ Arz ve Dirâse,** Dârû't-Tedmuriyye, Riyad 2012.

TAYYÂR, Musaid b. Süleyman b. Nasir, **Şerhû Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr li İbn Teymiyye,** Dârû İbni'l-Cevzî, Riyad 2006.

_____, **Şerhû Mukaddimeti't-Teshil li Ulûmi't-Tenzîl li İbn Cizzî,** Dârû İbni'l-Cevzî, Riyad 2010.

TEKRURÎ, Ahmed b. Baba b. Ahmed et-Tekrurî es-Sudânî, **Neylü'l-İbtihâc fi Tatrizi'd-Dibâc,** Dârû'l-Kitab, Trablus 2000.

TEMEL, Ali, **Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım,** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2015.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, **Sünenü't-Tirmizî,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut tsz.

TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü, "Ebû'l-Esved ed-Düelî", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994.

TULBE, Cemal, **Fehârisü'l-Muharrerü'I-Veciz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

TURAN, Abdülbaki, "İbn Mâlik" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali, **et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,** Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut tsz.

UKBERÎ, Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn, **et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'ân,** İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, Mısır 1976.

ÜNAL, Mehmet, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü,** Fecr Yayınları, Ankara 2005.

ÜVEYS, Abdülhâlim, **İbn Hazm el-Endelüsî ve Cühüduhü fi'l-Bahsi't-Târih ve'l-Hadari,** Şeriketü Suzler li'n-Neşr, Kahire 2002.

VELED EBBAH, Muhammed Muhtar, **Târîhu'l-Kırâat fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib,** Menşurât Munezzemeti'l-İslâmîyye, Salé 2001.

YAVUZ, Mehmet, "İbn Cinnî", **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1999.

ZEHEBÎ Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Tezkiretu'l-Huffaz,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

_____, **el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütûbi's-Sitte,** Dârû'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1992.

_____, **Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibar ale't-Tabakât ve'l-A'sâr,** Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

_____, **Tabakâtü'l-Kurrâ,** Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Bûhus ve'd-Dirâsati'l-İslâmîyye, yrs. 1997.

_____, **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

ZEMAHŞERİ, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil,** Dârû'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1982.

ZERKEŞİ, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Dârû İhyai'l-Kütûbi'l-Arabiyye, Kahire 1957.

ZÜRKÂNÎ, Abdü'l-Baki b. Yusuf b. Ahmed, **Şerhü'z-Zürkânî ala Muhtasâri Halil**, Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-Azim, **Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân,** Dârû't-Tevfîkiyye li't-Türâs, Kahire 2011.