T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

EL-MESÂİL Fİ'L-KIRÂ'ÂT BAĞLAMINDA EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ VE KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif BALCI

BURSA – 2024

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

EL-MESÂİL Fİ'L-KIRÂ'ÂT BAĞLAMINDA EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ VE KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif BALCI

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Kur'an'ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı'nda 702123054 numaralı Elif Balcı' nın hazırladığı "el-Mesâil fi'l-kırâ'ât" Bağlamında Ebû Abdillah el-Kaycâtî ve Kıraat İlmindeki Yeri" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../… günü ……- ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet EFE
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr.Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Üye

Üye

...../...../ 20.....

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 31/10/2024

1. Tez Başlığı / Konusu: "el-Mesâil fi'l-kırâ'ât" Bağlamında Ebû Abdillah el-Kaycâtî ve Kıraat İlmindeki Yeri"
2. Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 131 sayfalık kısmına ilişkin, 31/10/2024 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6'dır.
3. Uygulanan filtrelemeler:
4. Kaynakça hariç
5. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
6. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
7. Gereğini saygılarımla arz ederim.

31/10/2024

Adı Soyadı:	Elif BALCI
Öğrenci No:	702123054
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL
31/10/2024

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum "el-Mesâil fi'l-kırâ'ât" Bağlamında Ebû Abdillah el-Kaycâtî ve Kıraat İlmindeki Yeri" adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

31/10/2024

Adı Soyadı : Elif BALCI

Öğrenci No : 702123054

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Elif BALCI
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL

EL-MESÂİL Fİ'L-KIRÂ'ÂT BAĞLAMINDA EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ VE KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Araştırma, Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin hayatını ve *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* isimli kitabını konu edinmektedir. Müellifin kitabı, kıraat ilminde anlaşılması güç olan birçok konuyu *mesele* başlıkları altında ele almaktadır. Müellifin ve eserinin kıraat ilmindeki yerinin incelendiği bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde, Endülüs'te Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal, ilmî ve kültürel durum hakkında bilgi verilmektedir. Ardından el-Kaycâtî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerine değinilmektedir.

İkinci bölümde, *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in içindeki meseleler tetkik edilmektedir. Eserde zengin konu aktarımıyla beraber, yer yer bağlantısı olmayan mevzuların bulunduğu ve bazı meselelerin uzatılarak nakledildiği görülmektedir. Bu bağlamda müellifin, kıraat ilminin temel meselelerine bakışı ve ele aldığı konular bakımından bahsi geçen ilim sahasındaki konumu belirlenmeye çalışılmaktadır. Ek olarak, eserin kıraat ilmindeki yerini tespit etmek için gayret gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Endülüs, Kaycâtî, *el-Mesâil*, Usul, Ferş.

ABSTRACT

Name and Surname	: Elif BALCI
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic İslamic Sciences
Branch	: The Science of Qur'an Recitation and Qira'at
Degree Awarded	: Master Thesis
Supervisor	: Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL

ABÛ ABDİLLAH AL-KAIJĀTĪ'S PLACE IN THE SCIENCE OF QIRA'AT THROUGH HIS WORK *"EL-MESĀIL FI AL-QIRĀ'ĀT"*

The research focuses on the life of Abū Abdillah al-Kaijātī and his book entitled *al-Masā'il fî al-Kırā'āt*. The author's book deals with many issues that are difficult to understand in the science of Qiraat under the titles of issues. This study, which examines the place of the author and his work in the science of qiraat, consists of two parts.

In the first part, information is given about the political, social, scientific and cultural situation in Andalusia during the period in which Abu Abdillah al-Kaijātī lived. Then al-Kaijātī's life, his teachers, students and works are mentioned.

In the second part, the issues in *al-Masā'il fi al-Kırā'āt* are analysed. In addition to the rich transfer of topics in the work, it is seen that there are unrelated issues and some issues are transferred by prolonging them. In this context, the author's view of the basic issues of the science of qiraat and his position in the field of the said science in terms of the issues he deals with are tried to be determined. In addition, an effort is made to determine the place of the work in the science of Qiraat.

Key Words: Qiraat, Andalusia, al-Kaijātī, *al-Masā'il*, Usul, Ferş.

ÖNSÖZ

Kıraat ilminin sistemleştirilmesi ve bir ekol haline getirilmesi, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'ân'ın, nesiller boyunca korunmasını ve aktarılmasını sağlamıştır. Endülüs'ün fethiyle beraber Müslümanlaşan toplum, tıpkı Doğu'da olduğu gibi Batı'da da Kur'ân eğitimine önem vermiştir. Nitekim Endülüs'ün fethinden sonra da Kur'ân ve kıraatlere özel bir teveccüh gösterilmiştir.

Endülüslü alimlerin kıraat ilmine olan katkıları, İslam dünyasında büyük bir yere sahiptir. Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî ve Kasım b. Fîrruh eş-Şâtıbî gibi Endülüslü meşhur kıraat alimleri, gerek telif ettiği eserler gerekse yetiştirdiği öğrencilerle bahsedilen ilme uzun yıllar boyunca hizmet etmişlerdir. Ebû Abdillah el-Kaycâtî de yaşadığı yüzyıldan Endülüs'ün İslam yurdu olmaktan çıktığı zamana kadar kıraat ilminde önemli bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir.

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin ve kitabının konu edinildiği çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müellifin yaşadığı dönem ve onun hayatı konu edinilmektedir. İkinci bölümde ise *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* sade bir üslupla tahlil edilmekte, daha sonra el-Kaycâtî'nin ve eserinin kıraat ilmindeki yeri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Araştırmanın nihayetinde sonuç kısmı yer almaktadır.

Çalışmanın oluşum sürecinde, konunun belirlenmesi ve sürecin yönlendirilmesi hususunda katkılarını esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim BAŞAL'a teşekkür ederim. Tez savunmasında yer alma inceliğini göstererek araştırmanın biçimsel manada olgunlaşması için fikirlerini esirgemeyen kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EFE ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca bu süreçte manevi desteklerini esirgemeyen başta Emekli Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK olmak üzere tüm saygıdeğer hocalarıma, değerli aileme, kıymetli arkadaşlarıma ve Yusuf DEMİRÖZ Bey'in şahsında Bursa İlahiyat Vakfı gönüllülerine şükranlarımı arz ederim.

ELİF BALCI

BURSA 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖNSÖZ ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
KISALTMALAR ..... **x**
GİRİŞ **1**
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 3
3. KONUNUN KAPSAMI VE SINIRLARI 4
4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 4

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Yaşadığı Dönem 7
1.1. Siyasî Durum 7
1.2. İçtimai Durum 11
1.3. Kültürel Durum 12
1.4. İlmî Durum 15
2. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Hayatı 20
2.1. İsmi, Lakabı, Künyesi ve Nesebi 20
2.2. Doğum yeri ve Tarihi 21
2.3. İlmî Şahsiyeti ve Ölümü 21
2.3.1. İlmî Şahsiyeti 21
2.3.2. Ölümü 23
2.4. Hocaları 23
2.4.1. Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî (öl. 730/1330) 23
2.4.2. Ebû Saîd b. Lüb (öl. 782/1381) 24
2.5. Öğrencileri 25
2.5.1. Muhammed b. Abdilmelik el-Mintûrî (öl. 834/1431) 25
2.5.2. Ebû Abdillâh el-Mecârî (öl. 862/1458) 26
3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Eserleri 26

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ'NİN "EL-MESÂİL Fİ'L-KIRÂ'ÂT" ADLI ESERİ

1. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'e Dair Genel Bir Değerlendirme 29
1.1. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in Yazılma Amacı, Metodu ve Literatürdeki Yeri 31
1.2. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in Kaynakları 33
1.3. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in Muhtevası ve Kapsamı 34
2. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in Muhteva Analizi 36
2.1. Geçerli Kabul Edilen Kıraat Şartları Meselesi 36
2.1.1. Yedi Harf Konusu 37
2.1.2. Müellifin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı 38
2.1.3. Kıraatlerin Sıhhat Şartları 42
2.1.4. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Kıraatlerin Sıhhat Şartlarına Yaklaşımı 43
2.1.4.1. İlk Şart: Güvenilir Kimselerden Peygambere Varan İsnâdın Sıhhati 44
2.1.4.2. İkinci Şart: Hz. Osman'ın Yazdırdığı Mushaflarından Birine Uygunluk 49
2.1.4.3. Üçüncü Şart: Arap Diline Uygunluk 52
2.1.4.4. Dördüncü Şart: Şeriat İlkelerine Göre Okumak 55
2.1.5. Kıraatlerde Kıyas ve Örneği 56
2.2. Lafzatullah'taki Lâm Harfinin Makablindeki Harekenin İmâle Olması Halinde Terkîkle Okunması Meselesi 58
2.3. İmâle ve Terkîk Arasındaki Fark Meselesi 60
2.4. Arap Harflerinin Tefhîm ve Terkîk Açısından Sınıflandırılması Meselesi 61
2.5. Arap Harflerinin Arapça Konuşma Dilindeki Kullanımı Meselesi 65
2.6. Râ'nın Hükümleri Meselesi 67
2.7. Âyet Başında Gelen صلّى Lafzının İmâle Edilmesi Hususundaki İhtilaflar Meselesi 72
2.8. Kelime Sonundaki Fethalı Lâm Harfinin Hükümleri Meselesi 73
2.9. Arap Harfleri: Asıllar ve Ferler Meselesi 76
2.10. Bâ Harfinin Doğru Telaffuzu Meselesi 78
2.11. Evveli Meksûr Aslı Damme Olan سيء ve سيئت Gibi Lafızların Benzerlikleri Açısından Hükümleri Meselesi 79
2.12. İstifhâm Hemzesinden Sonraki Vasl Hemzesinin Teshîl Edilmesi Meselesi 81
2.13. Tabii ve Zaid Olan Medler Hususunda Kurrâ'nın Görüşleri Meselesi 83
2.14. Ebû Amr Kıraati'nde واللاي يئسن İbaresinin Yâ Harfiyle Okunmasının Gerekçesi Meselesi 85
2.15. Nûn ve Mîm Harflerinin Gunneleri Arasındaki Fark Meselesi 88
2.16. Kelime Sonundaki Harekeli Hemze'nin Hükmü Meselesi 90
2.17. Yaygın Olarak Kullanılan Hass ve Âam Meşhur Kıraatler Meselesi 93
2.18. Sûre Sonlarındaki Vakfın Hükmü Meselesi 99
3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî ve el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in Kıraat İlmi Açısından Değeri 101
3.1. Yedi Harf Meselesi 102
3.1.1. el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'te Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Yedi Harf Algısı 103
3.2. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Meseleleri İzah Ederken Kullandığı Metotlar 104
3.2.1. Meseleleri Rivayetler Üzerinden Temellendirmesi 104
3.2.2. Meseleleri Mantık Yürüterek İncelemesi 105

3.2.3. Meseleleri Tahlil Ederken Kıyasın Üzerinde Durması 107
3.3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Kur'ân ve Kıraat Şeriatine Bağlılığı 108
3.3.1. Nassın ve Genel Kabulün Dışındaki Görüşleri Eleştirmesi 108
3.3.2. Nassın ve İcmâ'nın Olmadığı İhtilaflı Konularda Sessiz Kalması 109
3.4. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Alimlerin Görüşlerini Değerlendirmesi 109
3.4.1. Alimlerden Kabul Ettiği Görüşler 110
3.4.2. Alimlerden Kabul Etmediği Görüşler 111
SONUÇ 113
KAYNAKÇA 116

KISALTMALAR

bk.	Bakınız
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğeri
öl.	Ölüm tarihi
d.	Doğum tarihi
b.	bin, ibn (Oğlu)
b.y.	Basım yeri yok
ts.	Basım tarihi yok
y.y.	Yayıncı yok
vd.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
s.	Sayfa/sayfalar
ed.	Editör/yayına hazırlayan
çev.	Çeviren
C.	Cilt
thk.	Tahkik eden

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İslam'ın yayılması ve Kur'ân'ı öğrenen kitlelerin zamanla geniş bir coğrafyayı kaplaması nedeniyle Kur'ân'ın tilaveti hususunda dilsel birtakım farlılıklar meydana gelmiştir. Bahsedilen farklılıklar diğer etnik gruplardan önce Arap yarımadasında, farklı lehçelerin kullanıldığı bölgelerde mevcuttur. Çeşitli okuyuşlardan kaynaklanan karışıklıklar, Hz. Peygamber zamanında da görülmektedir. Nitekim bu okuyuş farklılıkları, bahsedilen dönemde büyük bir soruna yol açmamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in tebliği zamanında, yedi harf ruhsatının verildiği bilinmektedir. Ruhsatın amacı, Kur'ân'ın Müslüman olan herkes tarafından kolayca okunup idrak edilebilmesidir. Söz konusu ruhsatın veriliş biçimi, zamanı, niceliği ve niteliği bakımından birtakım tartışmalara yol açtığı da bilinmektedir. Bu bağlamda yedi harf konusu, kıraat ilminde önemli bir yerde durmaktadır.[1]

Kıraat ilmi, Kur'ân'daki farklı vecihlerin incelenmesiyle Kur'ân'ın doğru okunması, anlaşılması ve korunması açısından büyük bir öneme sahiptir. Kıraat farklılıkların incelenmesi, Kur'ân'ın dil yapısının ve tarihsel gelişiminin daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Üstelik bu ilim dalında yapılan çalışmalar, İslam tarihi, Arap dili, tefsir, fıkıh ve hadis gibi diğer İslami ilimlere de ışık tutmaktadır.[2]

Kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın evrenselliğini ve her kültürden insana hitap etme özelliğini pekiştirmektedir. Ayrıca farklı kıraatlerin varlığı, İslam'ın geniş coğrafyalarda kabul görmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.[3] İslam'ın ve kıraat ilminin neşvünema bulduğu coğrafyalar içerisinde Endülüs coğrafyası ve alimlerinin de en az Doğudaki kadar Kur'ân ve kıraat ilmine hizmet ettiği bilinmektedir. Bilhassa Mekkî b. Ebî Tâlib

---

1 Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 53-54; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 32-34.

2 Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 137-145; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 36-38; Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 119.

3 Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 28-29.

(öl. 437/1045)[4], Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (öl. 440/1048)[5], Ebû Amr ed-Dânî (öl.444/1053)[6], Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh (öl.496/1103)[7] ve Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (öl.590/1194)[8] gibi meşhur kıraat alimlerinin etkisiyle Endülüs'te kıraat ilmi oldukça zenginleşmiştir. Onların kıraat ilmine yönelik ele aldıkları eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler de mezkûr ilmin Endülüs'te uzun yıllar boyunca ayakta kalmasını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır.[9]

Kıraat ilmi, Endülüs'e hükmeden son İslam hanedanlığı olarak bilinen Nasrîler döneminde, çok büyük bir gelişme gösteremese de tüm iç karışıklıklara rağmen rivayet aktarımıyla birlikte varlığını koruyabilmiştir. Bahsedilen dönemin sekiz ve dokuzuncu asırları arasında yaşamış olan Ebû Abdillah el-Kaycâtî de kıraat ilminde meşhur bir alim olarak tanınmaktadır. Bu ilimdeki yetkinliği ve otoritesi öğrencileri olan Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî (öl. 834/1434) ve Ebû Abdullah el-Mecârî el-Endelüsî (öl. 862/1458) gibi birçok alim tarafından vurgulanmıştır.[10]

el-Kaycâtî'den günümüze kadar ulaşan tek el yazmasının *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eseri olduğu bilinmektedir. Müellif, eserinde Kur'ân'ın, ibadetler esnasındaki tilaveti ve kıraatlerin üzerindeki anlaşılması güç meselelere dair pek çok mefhumu aktarmıştır. Ayrıca Endülüs'ün meşhur alimlerinin rivayet ettiği bilgiler ışığında, üzerinde ihtilaf gördüğü sorunlara yönelik cevaplar vermeye çalışmıştır.

Araştırma giriş, sonuç ve iki ana bölümden oluşmaktadır. el-Kaycâtî'nin yaşadığı coğrafyayı anlatan birinci bölümde, dönemin Endülüs'ü siyasi, sosyal, kültürel ve

---

4 Hayatıyla ilgili bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Maʿrifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ʿale't-tabakāt ve'l-aʿsâr*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: y.y. 1404/1984) 1/406/409; Hacı Önen-Ömer Fidanboy, *Mekkî b. Ebî Talib, İlmî Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri (el-İbâne 'an me'âni'l-kıraat)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 1-4; Mahmud Şevket Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an meâni'l-kırâât Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 11-14.

5 Hayatına dair bk. Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/92.

6 Hayatına dair bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmü'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 77.

7 Hayatına dair bk. Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 1/207-208.

8 Hayatına dair bk. Muhammed el-Emîn el-Hamevî Muhibbî, *Hediyyetü'l-ʿârifîn* (İstanbul: Vekâletü'l Muârif bi'l-İstanbûl, 1951), 1/18.

9 Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 88-91.

10 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/214.

bilimsel açıdan ana hatlarıyla nakledilmeye çalışılmıştır. Ardından onun hayatına, hocalarına, öğrencilerine ve bilinen eserlerine değinilmektedir.

Müellifin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserinde değindiği konuların aktarıldığı ikinci bölümde, Kur'ân'ı Kerîm tilavetinde gerek ibadetlerin eda edilişi gerekse kıraat farklılıkları noktasında zuhur eden ihtilaflı mevzular ele alınmıştır. Anlaşmazlığın meydana geldiği konular, naslar, Arap dili ve kısmen de olsa kıyasla izah edilmeye çalışılmıştır.

el-Kaycâtî'nin kıraat ilmindeki tavrı ve eserinin kıraat disiplinindeki yeri de ikinci bölümde ele alınmaya çalışılmıştır. Müellifin rivayete ve nakle verdiği önemin yanında, naklettiklerini işlerken sergilediği yaklaşım, mütevazı ilmi üslubunu göstermektedir. Bununla beraber onun nakilci tutumu, kıraat disiplinindeki etkisinin ancak bir hocalık düzeyinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda müellife dair var olan bilgilerin ve eserinde işlediği konuların mahiyetine bakıldığında, onun kıraat ilmindeki yerini uzunca aktaracak üçüncü bir bölüm sunmaya imkân olmadığı görülmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İçeriği itibarıyla muhtelif konuları ele alan bir çalışmada tek bir yöntem kullanılamayacağından her bölüm için gereken farklı metotlar tercih edilmiştir. Ancak üzerinde araştırma yapılacak olan konu niteldir. Bu sebeple çalışma için literatür taraması yapılmış olup konuyla ilgili toplanılmak istenilen bilgilere nitel araştırma yöntemlerinden biri olan belge taramasından yararlanılarak ulaşılması planlanmıştır. Örneğin, el-Kaycâtî'nin hayatının geçtiği dönemin Endülüs coğrafyası, el-Kaycâtî'nin hayatı ve eserleri ile alakalı bilgi verilen ilk bölümde, çoğunlukla taramaya dayalı bir yöntem kullanılmıştır. İkinci bölüm, müellifin eseriyle bağlantısı dolayısıyla çeviri ve yer yer analizler ile işlenmiştir. Ayrıca sıkça rastlanılan şahıs isimlerini ana kaynaklardaki haliyle kaydetme noktasında özen gösterilmiştir.

Esas başvuru kaynağı olarak meşhur Endülüslü kıraat ve dil alimlerinin rivayetlerini kullanarak kıraat ilmindeki tutumunu şekillendiren Kaycâtî'nin, nakilci tavrı ve onun söz konusu yaklaşımının eseri üzerindeki etkisi de ikinci bölümde izah edilmeye çalışılmıştır. Bahsedilen bölümde gözlem ve metin analizi yöntemleri kullanılmıştır. Bu vesileyle çalışmanın son bölümünde eserde nakledilen rivayetler özelinde müellifin ilmî tavrı ve

yaklaşımı neticesinde bazı çıkarımlar yapılmış, el-Kaycâtî ve *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eser, kıraat literatürüne kazandırılmaya çalışılmıştır.

3. KONUNUN KAPSAMI VE SINIRLARI

el-Kaycâtî'nin kıraat ilmindeki konulara yönelik bakış açısının oluşumunda, yaşadığı çevrenin perde arkasına bakmak, onun manevî ve entelektüel dünyasının biçimlenme aşamasının tespiti açısından gereklidir. Mevzu bahis olan arka planın tamamını yansıtmak gerek döneme ait bilgi eksikliği gerekse çalışmanın sınırlarını olması gerekenden daha fazla genişleteceğinden dolayı Endülüs'te asırlar boyunca öğretilen kıraat ilmi, el-Kaycâtî'nin yaşadığı dönemle sınırlandırılmıştır.

el-Kaycâtî'nin kıraat ilmine dair meseleleri analiz ettiği *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eseri incelenirken, metindeki bütün rivayet ve örnekleri aktarmak yerine konu bütünlüğünü sağlayacak ve meselelerin açıkça anlaşılacağı, aynı zamanda marjinalliği sebebiyle dikkat çeken örnekler ele alınmaktadır. Ayrıca el-Kaycâtî'nin kıraat ilmi kapsamındaki tartışmalara yönelik görüşlerini yansıtan bölümler, daha fazla seçilmeye çalışılmıştır.

el-Kaycâtî'nin nakilci tutumu aynı zamanda Kur'ân bilimlerindeki tevâtür olgusundan kaynaklanmıştır. Onun naslarla ve Arap diliyle çelişen konularda sessiz kalıp fikrini dile getirmediği durumlar da olmuştur. Bu da müellifin ve eserinin genel tavrının kesin bir şekilde izah edilmesini sınırlandırmıştır.

4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserini yazmasındaki gaye, üslubu ve eserdeki meselelerin içeriği, müellifin kıraat ilmindeki konumunun belirlenmesine zemin teşkil etmiştir. el-Kaycâtî'nin bahsi geçen eserinin kıraat ilmindeki yeri izah edilmeye çalışılırken eserin, kopya edilen tek el yazmasının muhafaza edildiği Rabat Genel Arşivlerin Belgeler Bölümü'nün bulunduğu kütüphaneye ulaşmanın mevcut süre zarfında imkân dışı olması dolayısıyla, temel başvuru kaynağı olarak eserin tahkik versiyonundan istifade edilmiştir.

Kıraat literatüründe, araştırmanın konusu olan el-Kaycâtî'ye dair bilgileri içeren kaynaklar aşağıda zikredilmektedir:

- Ebû Abdillah el-Kaycâtî (öl. 811/1408): *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*
- Ebû Abdullah el-Mecârî (öl. 862/1458): *Bernâmecü'l-Mecârî*

- Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî (öl. 834/1431): *Fihristü'l-Mintûrî*
- İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429): *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*
- Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Kâdî (öl. 1025/1616): *Dürretü'l-hicâl fî gurrati esmâi'r-ricâl*
- Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî (öl. 1036/1627): *Neylü'l-ibtihâc bi't-tatrîzi'd-dîbâc*
- İbn Hacer Askalânî (öl. 852/1449): *el-Mecmeu'l-müessis li'l-mu'cemü'l-müfehris*

Çalışmada rivayetleri aktarılan kıraat alimleri için, İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* adlı eseri esas alınmıştır. Araştırmanın birinci bölümünün konusuna binaen, Endülüs tarihiyle bağlantısı dolayısıyla Endülüs'ün siyasi tarihini incelerken başvuracağımız kaynaklar şu şekildedir:

- Mehmet Özdemir: *Endülüs Müslümanları "Siyasi Tarih"*
- İbn Haldûn (öl. 808/1406): *Mukaddimetü İbn Haldûn*
- Philip Khuri Hitti (öl. 1978): *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*

Endülüs'ün içtimai, kültürel ve ilmi konulardaki durumu anlatılırken yukarıdaki kaynaklara ek olarak aşağıda adı geçen başka kaynaklar da referans alınmıştır:

- Ziya Paşa (öl. 1880): *Endülüs Tarihi*
- Maria Rosa Menocal (öl. 2012): *Dünyanın İncisi Endülüs "Orta Çağ İspanyası'nda Örnek Bir Medeniyet*
- Umberto Eco (öl. 2016): *Ortaçağ "Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar"*
- W. Montgomery Watt (öl. 2006)- Pierre Cachia (öl. 2017): *Endülüs Tarihi*

el-Kaycâtî'nin hayatını, ilmi konumunu, hocaları ve öğrencilerini araştırırken *Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserin tahkik metninin yanı sıra başvurulacak kaynakların başında klasik kıraat literatürü bulunmaktadır. Bu kaynaklardan öne çıkanlar aşağıda zikredildiği gibidir:

- Ebû Abdullah el-Mecârî el-Endelüsî (öl. 862/1458): *Bernâmecü'l-Mecârî*
- İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429): *Ğayetü'n-nihâye*
- Ebû Abdillah el-Kaycâtî (öl. 811/1408): *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*
- Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî (öl. 834/1431): *Fihristü'l-Mintûrî*

Çalışmanın ikinci bölümü metnin tetkikinden meydana geleceği için çoğunlukla eserin tahkik metni esas alınacaktır. Bahsedilen bölümde de alana dair referans alınan modern bilimsel kaynaklardan bazıları şu şekildedir:

- Abdulhamit Birışık: *Kıraat İlmi ve Tarihi*
- Abdurrahman Çetin*: Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*
- Abdulhalim Başal: *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları, Yöntemleri*
- Osman Yüksel (öl. 2022): *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*
- Nihat Temel (öl. 2021): *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*
- Mehmet Dağ: *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*

Maddelerle ifade edilen eserlere ek olarak bazı bilgilerin teyidi için Kur'ân-ı Kerîm ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nden de istifade edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Yaşadığı Dönem

İlim insanlarının başarılarını etkileyen faktörlerden biri de yaşadıkları ortam olmuştur. Onların bilime olan katkılarını analiz ederken yaşadıkları bölgenin ve dönemin incelenmesi, araştırmaların daha sağlıklı sonuçlar vermesini sağlamıştır. Bu sebeple asrının meşhur kıraat alimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin, kıraat ilmine olan etkisini ve yaklaşımını daha iyi gözlemlemek adına yaşadığı coğrafyanın da analizini yapmak gerekmektedir. Müellifin yaşadığı coğrafyaya dair yapılacak olan inceleme, birkaç başlık altında ele alınacaktır. Bahsedilen başlıkların ilkinde, coğrafyanın siyasî durumu incelenecektir. İkinci başlıkta dönemin içtimai durumuna; üçüncüsünde ise bölgenin ilmi hâline değinilecektir. Akabinde gelen başlık altında ise el-Kaycâtî'nin yaşadığı bölge ile kısa da olsa dönemin İslam aleminin bulunduğu coğrafyaya değinilecektir.

1.1. Siyasî Durum

Kuşkusuz bir ilmin terakki etmesi, dönemin yöneticilerinin ona gösterdiği hassasiyetle doğrudan ilişkili olmuştur. Dolayısıyla bir ilmin varlığından söz edilebilmesi için o ilmin itibar gördüğü dönemin siyasî koşullarına da değinilmesi yerinde olacaktır. Bu itibarla müellifin yaşadığı dönemin mevcut siyasî durumu incelenecektir.

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin doğumundan vefatına kadar, Endülüs'te yaşadığı bilinmektedir. Onun yaşadığı dönemin Endülüs'ünü daha iyi idrak edebilmek için bulunduğu asırdaki İslam dünyasının genel durumunu bilmek gerekmektedir. Zikredilen dönemin İslam dünyasında Mısır, Suriye, Hicaz, Irak, İran, Anadolu, Horasan ve Hindistan gibi bölgelerde çeşitli devletler varlık bulmuştur. Mısır'da Memlüklüler, Anadolu'da Selçuklu beylikleri ve Osmanlılar hüküm sürmüştür. VIII/XI. asrın sonlarında ise Timur (öl. 807/1405), Doğu İslam dünyasına tek başına hâkim olma gayesiyle büyük bir devlet kurmuştur. Doğuda durum bu haldeyken Batıda, Fas'ta

Merînîler; Tunus'ta Hafsîler; Cezayir'de Abdülvâdoğulları hanedanlıkları kurulmuştur.[11] Bu nedenle el-Kaycâtî'nin yaşadığı döneme bakıldığında, İslam dünyasında merkezî bir yönetimden bahsetmek pek mümkün değildir.[12]

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin, hicri VIII. asrın ortası ile IX. asrın başlarında yaşadığı bilinmektedir. Onun yaşadığı dönemde Endülüs'ün yönetimi, Nasrîler'in iktidarına denk gelmiştir. Bahsi geçen devirde Endülüs Müslümanlarının elinde Gırnata, Maleka, Meriyye şehirleri ve konumu bakımından önemi olan Cebel-i Târık, Ceziretü'l- Hadra ve Tarîf gibi bölgelerin kaldığı bilinmektedir.[13] Müellifin yaşadığı dönem, Endülüs'ün siyasî açıdan zayıfladığı ve *reqonquista*[14] hareketinin kendini iyice hissettirmeye başladığı döneme tekabül etmektedir. Buna rağmen el-Kaycâtî'nin yaşadığı yıllar, Nasrîler egemenliğinin en ihtişamlı dönemleri olarak kabul görmektedir.[15] Bu bağlamda Nasrîler'in yönetimi başlangıcından yıkılışına değin ele alınarak dönemin siyasî tarihi kapsamlı bir biçimde yansıtılmaya çalışılacaktır.

Muhammed Nâsır-Lidînillâh (öl. 611/1213), babası Mansur'dan sonra Endülüs'te Muvahhid hakimiyetinin zirvede olduğu bir devletin başına geçmiştir. Nâsır-Lidînillâh tıpkı diğer hükümdarlar gibi içeride politik dengeyi sağlamak dışarıda da Hristiyanlığın Muvahhidler üzerindeki baskısını en aza indirmek amacıyla 607/1211'de sayıca çok kişiden oluşan bir grup eşliğinde Endülüs'e geçmiştir. Burada Haçlılarla karşılaşmıştır. Nihâyetinde muharebe Nasrîler'in mağlubiyetiyle sonuçlanınca, Endülüs'te uzun zamandır süren Müslüman-Hristiyan çekişmesi, yerini Hristiyanların egemenliğine bırakmıştır. Daha sonra Muvahhidler'in yıkılışı vuku bulmuştur.[16] Akabinde Endülüslü İbn Yusuf b. Nasr (öl. 671/1272), Hristiyan Ferdinand ile anlaşma yapıp Gırnata'ya

---

11 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime: Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 16.

12 Hasan İbrâhim Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslam Târihi*, çev. Sadreddin Gümüş vd. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985).

13 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 242.

14 *Reconquista*, 718 yılında Hristiyanlar tarafından başlatılan ve yedi asır boyunca devam eden Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma hareketine verilen isimdir. Endülüs'te Reconquista'nın ilk dönemi ve ilk etkilerinin detayı için bk. Lütfi Şeyban, *RECONQUISTA Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 70-90; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 80-83, 258-261.

15 Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 249.

16 Endülüs'te Muvahhidler dönemiyle ilgili geniş bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 215-229.

yerleşmiştir.[17] İlerleyen süreçlerde İbnü'l-Ahmer olarak da bilinen Muhammed b. Yusuf, 635/1258'de Nasrîler hanedanının temelini atmıştır. İbnü'l-Ahmer, merkezi otoriteyi oluşturup Güneydoğu Endülüs'ü bir araya toplamıştır. Lakin nükseden *reconquista* dalgasıyla birlikte külfetli zamanlar yeniden başlamıştır. İbnü'l-Ahmer dönemini müteakiben, oğlu II. Muhammed, Hristiyan emirlikler ile kısmen iyi ilişkilerin kurulduğu otuz yıllık bir hükümdarlık dönemi geçirmiştir. Daha sonra II. Muhammed'in oğlu I. İsmail (öl. 725/1325), bölgede dengeyi sağladığı iktidarı sonrasında bir komployla öldürülmüştür.[18] Nitekim I. Yusuf (öl. 755/1354) ile V. Muhammed (öl.794/1391) dönemleri, siyasî denge ve kültürel bakımdan Nasrîler egemenliğinin en parlak yılları olarak sayılmıştır. Söz gelimi V. Muhammed, bölgedeki Hristiyan halkın yanı sıra Kuzey Afrika'da yaşayan Müslüman mücavirlerle de müşfik bir ilişki içerisinde olmuştur. Öyle ki onun egemenlik yılarında oluşturduğu düzen, vefatından sonra bozulan politik dengeye rağmen bir süre daha devam etmiştir.[19]

V. Muhammed'in vefatından sonraki Muhammed Nâsır-Lidînillâh ve IX. Muhammed dönemleri, hanedanlıktaki nüfuzlu ailelerin ve Kastilya Krallığı'nın desteğine dayanan darbe girişimleriyle çalkantılı bir şekilde geçmiştir.[20] Bu bağlamda Benû Serrâc ailesi ve mezkûr aile gibi etkin bir aileye bağlı Rıdvan Bennigaş, saraydaki entrika ve darbeler üzerinde etkili rol oynamıştır. Aynı zaman içinde her iki aile de Kastilya Krallığı ile iletişime geçip destek verdikleri emirin tahta geçmesi için yardım talebinde bulunmuştur. IX. Muhammed birtakım şartları da kabullenerek Kastilya Krallığı ve Berberilerin de yardımını alıp bir kez daha Gırnata emiri unvanını almıştır (833/1429). Ancak Nasrî emiri, otoritesine aykırı gelen Kastilya Kralı II. Juan'ın istekleri karşısında tahtının her an elinden gidebileceği endişesiyle, VIII. Muhammed'i öldürtmüştür. Önceleri VIII. Muhammed'e emirliği hususunda destek veren Bennigaş, Kastilya kralına hükümdarlık için henüz şehzade olan Yusuf b. Mevl'i (öl. 1431-1432) önermiştir.[21] Bu teklifi kabul eden kral, Gırnata topraklarından kazanç elde etmek maksadıyla kuvvetleriyle beraber Nasrî topraklarına girmiştir. Bu hamlesinde başarılı olan Kastilya kuvvetleri, bölgeyi

---

17 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men Âsârühüm min zevi's-Sultâni'l-Ekber* (Beyrut: Müessesetü'l ʿA'lâ li'l-Matbû'ât, 1971), 6/225.

18 Rachel Arie, *El Reino Nasri de Granada* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992), 3-42.

19 Arie, *El Reino Nasri*, 43.

20 Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* 254.

21 Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain* (London: Cornell University Press, 1983), 555.

tarumar etmiş ve Müslüman erleri bozguna uğratmıştır. IX. Muhammed ağır yenilginin neticesinde Meriyye şehrine firar etmiştir. Tahta oturmak için Kastilya kralının isteklerini resmen kabul eden IV. Yusuf halkın tepkisini çekince IX. Muhammed, halkın da desteğini alıp onu mağlup ederek tekrar emir olmuştur. Nasrî emiri vefatından önce, XI. Muhammed'i halefi olarak atamıştır. Benu Serrac ailesinin XI. Muhammed'in emirliğine rağmen Kastilya Krallığı'nın da eliyle Ebû Nasr Sa'd'ı emir kılması şehirde iki başlılığı meydana getirmiştir. II. Juan'ın ardından gelen Kastilya Kralı IV. Enrique'nin Nasrîler'e uyguladığı tahakküm dolayısıyla XI. Muhammed şehirden ayrılmıştır. Böylelikle Sa'd, el-Hamrâ'da tek otorite konumuna gelmiştir. Daha sonra Sa'd'ın iktidarı sarsılmış, onu tahta getiren aile bu kez Sa'd'ın oğlu Ebü'l-Hasan Ali'yi emirliğin başına geçirmiştir.[22]

Ebü'l-Hasan Ali, iktidarının son birkaç yılı hariç gerek siyasî gerek dinî ve ekonomik açıdan etkin bir emir olmuştur. Emirliğinin son yıllarında kendisinde bazı ahlakî zaaflar ve tuhaf tutumlar meydana geldiği rivayet edilmiştir.[23] Bunun üzerine XII. Muhammed, Hristiyanların desteğini alarak babası Ebü'l-Hasan Ali ve amcası ez-Zegal'i mağlup edip tek otorite olmuştur. Ancak iktidara ve bölgeye yönelik istilalar devam etmiştir. Mâleka, Vâdîâş, Basta ve Meriyye gibi bölgelerin elden çıkmasının ardından Gırnata da abluka altına girmiştir. Her ne kadar Gırnatalılar saldırılara direnmek yahut saldırıda bulunmak konusunda fikir ayrılığına düşmüş olsa da XII. Muhammed, 898/1492 yılının başlarında şehri Hristiyan komutanlarına teslim etmiştir. Nitekim Müslümanların Endülüs'teki son hakimiyeti de Nasrî hanedanlığının tahtında bulunduğu Gırnata'nın düşüşüyle son bulmuştur.[24]

İslam'ın Endülüs'teki varlığı bu şekilde resmen sona ererken 14. yüzyıl, İslam medeniyeti açısından genel bir duraklama ve gerileme dönemi olmuştur. İslam aleminin zayıflaması yıkımını da beraberinde getirirken Avrupa medeniyeti bu dönemde iyileşmeye ve güçlenmeye başlamıştır.[25]

Genel olarak Endülüs'ün bir İslam devleti olarak geçirdiği dönemler ele alınmaya çalışılmıştır. İslam'ın bahsedilen bölgedeki hakimiyeti ve Endülüs topraklarındaki

---

22 O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, 567-568.
23 Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (New York: Routledge, 1996), 99-292; Arie, *El Reino Nasri*, 61-75.
24 Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* 258-269, 286-289.
25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 15-16.

etkisini kaybetmesine kadar geçen süreç içinde, araştırmaya konu olan *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserin müellifi Ebû Abdillah el-Kaycâtî de yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemle ilgili ayrıntılı bilgiye ilerleyen başlıklarda yer verilecek olmakla birlikte kendisinin Gırnata'da hicri VIII. ve IX.; miladi XIV. ve XV. yüzyıllar arasında yaşamış bir kıraat alimi olduğu bilinmektedir. Onun Endülüs'te yaşadığı yüzyılların hem iç hem de dış siyasi çatışmalar sebebiyle İslam'ın bu bölgede ayakta kalmaya çalıştığı yıllara tekabül ettiği görülmektedir. Dolayısıyla dönemin karmaşası, Ebû Abdillah el-Kaycâtî'yi de etkilemiştir. Nitekim onun hayatına dair bilgilerin eksikliği ve eserlerinin çoğunun kaybolmasının temel sebebi, bu koşullardan kaynaklanmaktadır.[26] Bahsedilen dönem içindeki siyasi karışıklık içtimai, kültürel ve ilmî durumu da etkilemiştir. Endülüs bölgesindeki sosyal, kültürel ve bilimsel durum sonraki başlıklarda genel olarak ele alınacaktır.

1.2. İçtimai Durum

Araplar, İslam dinini tebliğ etmek amacıyla Arabistan sınırının dışına çıkınca ilk etapta Afrika'da fetihler yapmıştır. Afrika bölgesindeki hakimiyetleri sonrasında Avrupa topraklarına girmişlerdir. Takriben iki yıllık bir süre içinde İspanya'yı alıp akabinde yüzyıllardır bakımsız ve viran olmuş şehirleri birçok yönden imar etmişlerdir. Önceden olduğu gibi yine kabilelere ayrılmışlardır. Şam bölgesinden gelenler örfî, mezhebi ve savaş anlayışlarındaki bazı farklılıklar dolayısıyla Hicaz halkının ilk müttefiki olmalarıyla değer görmüştür. Mısır'dan gelen göçmenler de Afrika kıtasının ele geçirilmesindeki destekleri sebebiyle Şamlıların ardından takdir edilmişlerdir. Mezkûr üç grup hariç aralarında bir süre Hıristiyan ahali ile aynı konumu paylaşan Berber ahalisi de bölgede bulunmuştur.[27]

İspanya'nın mevcut halkı, farklı millet ve inançlara sahip bir bölge halindeyken fethedilmiştir. İslam idaresi de yerli halkın din değiştirmesi hususunda bir baskıda bulunmamakla birlikte halihazırdaki inançlarını, geleneklerini ve milli yönetim şekillerini olduğu gibi sürdürmelerine müsaade etmiştir. Bunlarla birlikte Müslümanların siyasi

[26] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/214; Ebû Abdullah Muhammed bin Ali el-Kenânî el-Kaycâtî, *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât,* thk. Ben Younes ez-Zâkî (Rabat: Dârü'l-Emâne, 2017), 76-79.

[27] Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2005), 496-497.

üstünlükleri, bilim, sanat, adalet ve merhamet noktasında meziyet sahibi olmaları Avrupalı müverrihler tarafından da övülmüştür.[28]

Zamanla Endülüs, İslam hakimiyetinde bulunduğu dönemde medeniyet bakımından oldukça gelişmiş ve mütekâmil bir bölge haline gelmiştir. Çeşitli etnik grupları da içinde barındıran Endülüs toplumunda, Araplar ve sonradan Arap nesebini kabul edip İberikli Müslümanlar olarak bilinen Müvelledûn ve Berberîler, Müslüman yapıyı; Hristiyanlar, Yahudiler, Vizigotlar'ın az bir kısmı ve köleler de gayrimüslim sınıfını oluşturmaktadır.[29] Asıl Araplar, toplumun seyrek bir bölümünü oluşturmalarına rağmen bu medeniyete kendi karakteristik özelliklerini katmışlardır.[30] Nitekim Arapların özgüven ve inançlı bir yapıya sahip olup aynı zamanda ülkenin velût topraklarını elinde bulundurmaları, ekonomik açıdan üstün konumda olmaları diğer ırkları da etkilemiştir. Bu dönemde Arap nesebine, kültürüne hatta bu köken kaynaklı fıkıh mezhebi olan Mâlikîliğe ve Arapça diline karşı duyulan alaka, birçok yönden İspanya'nın Araplaşmasını sağlamıştır. Nitekim İslam idaresi altında yaşayan Hıristiyanlar için kullanılan müsta'rib[31] tabiri de bu olguyu destekler nitelikte olmuştur. Bölge içerisinde yaşayan Yahudiler, ülkenin ilmi hayatına katkı sağlamakla birlikte sosyal hayata pek dahil olmamışlardır.[32]

Zamanla ülkedeki nüfuzunu kaybeden Hıristiyanlar, Arapların otoritesi karşısında direnç göstermeye başlamıştır. Bunun aksine İslam hakimiyeti altında ekonomik ve dini özgürlüklerini yaşayan Yahudilerin bilhassa entelektüel kesimi, kendini adeta Kurtubalı ve Endülüslü olarak görmüştür. Üstelik Amerika ve Avrupa'da yaşayan dindaşlarının tersine onlar, içinde bulundukları çağın politik ve kültürel durumuna uyum sağlamak için kendi değerlerinden ödün vermek zorunda kalmamıştır.[33]

1.3. Kültürel Durum

Medeniyet ve kültür mefhumları, aynı bölgede birbiri ardınca gelen devletlerin sürekliliğiyle kökleşmiş ve gelenekleri oluşturabilmiştir. Endülüs bu açıdan onunla aynı

---

28 Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 498-499.
29 Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 98.
30 Hasan, *İslam Târihi*, 4/393-394; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 481.
31 *Müsta'rîb* kelimesi, Arap hakimiyeti altına girmiş ve onlardan etkilenmiş olan Hristiyanlar için kullanılmıştır. Sözlükte Araplaşmış ve Arap gibi gözüken şeklinde tanımlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 108.
32 W. Montgomery Watt- Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 57-62.
33 Menocal, *Dünyanın İncisi*, 100-101.

devri paylaşan pek çok devletten daha fazla gelişmiştir. Nitekim ilerleyen zamanlarda fazlasıyla politik kaygıyı haiz olsa da tüm olumsuzluklara rağmen mimarideki zenginlikten, mutfak alanındaki çeşitliliğe ve dahi müzik, yazı, raks ve el işleri gibi sanatın birçok alanına kadar uzanan gelişmeler göstermiştir.[34]

Kültürün ana unsurlarından birisi olan sanat, içinde bulunduğu zamanın ve toplumun bir aynası niteliğindedir. Endülüs sanatı da dönemin sosyal durumunu ifade etmesi açısından tarihçiler tarafından dikkatle incelenmiştir. İslam etkisi altındaki İspanya'nın Muvahhidler devrinde, kendinden bir önceki Murabıtlar ve Mülûkü't-tevâif dönemlerine aykırı olarak gösterişli süslemeler yerine mutaassıp-gösterişsiz bir sanat anlayışını benimsenmiştir. İşbiliye'de bulunan Giralda (şimdilerde çan kulesidir), Muvahhidler'e ait sade ama zarif sanatın şaheserlerinden sayılmıştır.[35]

Endülüs, Araplar tarafından yönetilmeden önce Gotların hakimiyeti altında bulunmuştur. Gotlar da Araplar gibi görkemli hanedanlıklardan oluşmuştur. Her iki devletin de büyük hanedanlara sahip olması bu bölgede sağlam bir şehir medeniyeti ve ümranının oluşmasını sağlamıştır. Üstelik yerleşen bu kültür, çevre illere de örneklik teşkil etmiştir. Şehir kültürü ve medeniyetleşme özellikle Muvahhidler döneminde her alanda gelişmiş ve yerleşmiştir.[36]

Muvahhid hakimiyetindeki siyasi boşluktan istifade ederek Nasriler hanedanlığını kuran, aynı zamanda Gırnata emiri olarak adlandırılan İbnü'l-Ahmer, nasıl ki devlet ricâli olmadan hükümet olmaz ise düzen ve imar olmadan medeniyetin de olmayacağı fikri ile hareket ederek bu hususta gelişmeler kaydetmiştir.[37] Öncelikle devlet içerisindeki iltizamı ve adaleti sağlamak adına barbar kavimlerden kaçıp ülkesine sığınan Müslümanları daha önceden güçlendirdiği sınır şehirlerine ve kale içlerine yerleştirmiştir. Onları ziraat, hayvancılık, zanaat, madencilik gibi işlerin yanı sıra kimya sanatı ve eşyanın tabiatı gibi bilimlerle alakadar etmiştir. Bu vesileyle devlet hazinesi genişlemiş, halka bolluk ve rahatlık gelmiştir. Nitekim yurdun bayındır hale gelmesi için tebaanın sağlığını göz ardı etmeyerek şifahaneler; ilmî terakki için ise nitelikli medreseler yaptırmıştır. Ardından yıllar sonra dahi pek çok mühendisin hayran kaldığı el-Hamrâ

[34] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 591.
[35] Watt-Cachia, *Endülüs Tarihi*, 150-151.
[36] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 545-546.
[37] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 241-242.

Sarayı'nı yaptırmıştır. Halihazırda İspanya'yı ziyaret eden gezginler, sarayın tezyini ve renklerinin güzelliği karşısında hayrete düşmüşlerdir. Önceleri bakımsız sayılan Gırnata bölgesi, İbnü'l-Ahmer'in idaresiyle on seneye yakın bir süre içerisinde mamur hale gelmiştir.[38] Nitekim V. Muhammed devrinde, dış politikadaki başarılara ek olarak kültür ve medeniyet alanında elde edilen yükselişin ümranlık bakımından ivme kazanılan son dönem olduğuna itibar edilmiştir.[39]

Endülüs'ün fethinden itibaren, Müslümanlar bölgeye kültürel olarak birçok yönden katkıda bulunmuştur. Ayrıca sekiz yüz yıldan daha fazla bulundukları Endülüs'te yalnızca Avrupa'ya kültürel açıdan katkıda bulunmakla kalmamış entelektüel ve bilimsel icatları unutulmaya yüz tutmuş diğer medeniyetlere ait bilgi birikimini de aktarmıştır.[40] Zira İslam, tüm bu zaman boyunca bir araya geldiği kültürlerle simbiyotik bir ilişki içerisinde olmuş ve onlara ait en iyi özellikleri alıp kendi bünyesine katmıştır. Endülüs'ün zanaatkarlık, mimarlık gibi teknik alanlara ek olarak felsefe, müzik, coğrafya, edebiyat, tasavvuf, tercüme faaliyetleri gibi türlü bilimsel alana olan etkisi Rönesans'ın doğuşuna katkı sağlamıştır.[41]

Medeniyet ve kültür alanındaki ilerlemeler, İslam beldelerinde olumlu bir rekabeti meydana getirmiştir. Nitekim İslam devletleri bu bakımdan daha fazla büyümüş ve ilmî olarak da bir hayli gelişmiştir. Bilahare, İslam eyaletlerinin dağılıp yıkılması neticesinde bu ilerlemeler yok olmaya yüz tutmuştur. Endülüs'e gelince, bilhassa Muvahhidler döneminden sonra devletin yönetimi, Arap ve Berberiler tarafından alt üst edilmiş ve buradaki kültürel ilerlemeler de diğer pek çok alanda olduğu gibi zayıflamıştır.[42]

Endülüs'ün İslam hakimiyetinden sonra, Muvahhidlerin ve onlardan önce Endülüs'ü imar etmiş olan diğer devletlerin bölgede inşa ettikleri saray, camii gibi İslam kültürüne ait abideler, üzerlerinde küçük farklılıklar yapılarak Hristiyan hakimiyetine mal edilmiş yahut yıkılmıştır.[43]

---

38 Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 292-293.
39 Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 253.
40 Umberto Eco, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 136.
41 Eco, *Ortaçağ*, 197.
42 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 614-615.
43 Menocal, *Dünyanın İncisi*, 254-255.

1.4. İlmî Durum

Muvahhidler dönemi öncesinde özellikle Kurtuba bölgesinde ilmin oldukça geliştiği bilinmektedir. Öyle ki Endülüs'te Kurtuba, Fas'ta da Mağrip en gelişmiş kültür merkezleri sayılmış; sanat ve bilim bu bölgelerde oldukça itibar görmüştür. Ancak Muvahhidler döneminde, halkın birçoğunun Berberi kökenine sahip olmaları ve iktidara kısa bir süreliğine hâkim olmaları nedeniyle bilimsel faaliyetlere eskisi gibi teveccüh edilmemiştir. Lakin kısa süreliğine de olsa şehirleşme ve bilim alanındaki gelişmeler bu dönemde de devam etmiştir.[44]

Endülüs'te tarım, tıp, cerrahi, eczacılık, felsefe, matematik, geometri, mühendislik, astronomi ve mantık gibi sahalarda çalışmalar yapılmıştır. Beraberinde umumi mektep ve ilmiye meclisleri kurularak bu alanlardaki gelişmelerin kökleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Hicaz, Mısır, Bağdat ve Şam bölgelerinde güzel yazı bilenlerin yazdığı kadim bilgileri içeren kitaplar, nüshalandırılıp devlet öncülüğünde Arapların tüm dünyada medeniyeti temsil ettikleri unsurlardan biri olan Endülüs kütüphanelerine eklenmiştir. Endülüs döneminde ilmi sahadaki ilerlemeler bunlarla sınırlı kalmamıştır. Endülüslü Arap alimler[45] çalar saat, kâğıt ve barut gibi medeniyete yön veren çok önemli buluşlara da öncülük etmişlerdir.[46]

Endülüs'te İspanya Emevîleri eliyle şiir, nesir, filoloji gibi edebi bilimler ve tarih ilmi oldukça gelişmiştir. Ek olarak, Arap diline duyulan yoğun ilgi sayesinde dilbilgisi, sözlük bilimi, retorik bilimi de üst düzeye ulaşmıştır.[47]

Endülüs'ün fethi (92/711) itibarıyla Kur'ân ilimleri de Müslüman çevre içerisinde hızla yayılmıştır. Kur'ân'ın muhtelif telaffuzlarını içeren kıraat ilmi, Kur'ân'ın yazımı üzerine telif edilen eserler ve tefsir biliminin yanı sıra hadis, fıkıh, kelam, belagat gibi bilimlerle ilgili hatırı sayılır çalışmalar yapılmıştır. İslam medeniyetinin Endülüs üzerindeki hakimiyeti son bulana kadar bu faaliyetler sağlam rivayet zincirleriyle birlikte nesilden nesle aktarılmıştır. Beraberinde sistemleştirilerek belli bir düzeye gelmiş fıkıh, kelam, tasavvuf gibi dini bilimler, kendi alt bilim dallarına ayrılmış ve her biri üzerinde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Geleneksel dini bilimlerin sistematize edilip bu denli

---

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 643.
45 Bahsedilen Endülüslü alimler için bk. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 437-480.
46 Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 515-539.
47 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 867-879; Watt-Cachia, *Endülüs Tarihi*, 119-136.

yetkinleşmesinde İslam alimlerinin rolü büyüktür. Onların hem Doğu hem de Batıdaki çalışmaları dini bilimlerin gelişmesinde etkili olmuştur.[48]

Araştırmanın kapsamına dahil olması nedeniyle diğer İslamî ilimlerden ziyade kıraat ilminin Endülüs bölgesindeki gelişimini daha detaylı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Bölgenin fethiyle birlikte diğer ilimler gibi kıraat ilmi de Endülüs'e girmiştir. Konu edinilen coğrafyada bahsi geçen ilim ile ilgili ilk hareketliliğin ne zaman ve kimler tarafından başlatıldığına dair bir netlik yoktur. Her ne kadar bu süreç belirgin olmasa da, genel kanı itibarıyla Gâzî b. Kays'ın (öl. 199/814) Doğu'ya yaptığı rihle[49] esnasında Medine ehli imamı olan Nâfî'den öğrendiği kıraatleri, Endülüs'te naklettiğine dair bilgiler mevcuttur.[50] Gâzî b. Kays'la birlikte Ebû Musa el-Hevvârî (öl. 216/831), Muhammed Vaddâh b. Bezi' Ebû Abdillah el-Kurtubî (öl. 287/900) ve Ebû Ömer et-Talemenkî (öl. 429/1037) gibi isimler de kıraat ilminin mezkûr coğrafyaya girişi noktasında adı geçen alimlerdendir.[51]

Kıraat ilmi, İslam coğrafyasının diğer bölgelerine göre Endülüs coğrafyasıyla daha geç tanışmıştır. Nitekim fethin hicrî ikinci asrın başlarına denk gelmesi dolayısıyla kıraat ilminin bölgedeki bilinirliğinin; ikinci, hatta dördüncü asra kadar tekabül etmesi mevzubahistir. Gerçekleştirdiği rihleler esnasında kıraatleri Endülüs'e getiren ilk kişinin et-Talemenkî olduğuna dair de rivayet bulunmaktadır. Ancak fethin amacının İslam'ı yaymak olduğu düşünüldüğünde dördüncü asra kadar bölgede Kur'ân eğitimine dair bir faaliyetin bulunmaması mümkün görülmemektedir. Bu nedenle kıraatlerin bahsedilen coğrafyaya girişi açısından, vefatı fetih tarihine en yakın olan Gâzî b. Kays'ın rivayetlerdeki yeri önemlidir.[52]

Endülüs'ün fethiyle birlikte Kur'ân ve kıraat ilmi faaliyetleri, bölgeye şahsi Mushaflarıyla gelen sahabe ve tâbiûn cihetinden başlatılmıştır. Bahsedilen dönemde kıraat ilmi ilk etapta tercihe dayalı kıraatlerle[53] intikal etmiştir. Tercihe dayalı kıraatlerin

---

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 651-711.

49 *Rihle* sözcüğü sözlükte seyahat etmek, ilim için yola çıkmak anlamlarını taşımaktadır. Detayına bk. İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35/106-108.

50 Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 49-50.

51 Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 41-42.

52 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 16-18; Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 23-25.

53 Kıraatlerde tercih meselesinin detayları için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 123-129.

nakledildiği zaman diliminde Nâfi' kıraati ve onun Verş rivayeti bölgeye girmiştir. Nâfi' kıraatinin, bölgeye kurucu halife olan Abdurrahman b. Muâviye (öl. 172/788) döneminde, Gâzî b. Kays ile girdiğine dair birçok rivayet bulunmaktadır. Sonraları Mısır'a yapılan rihleler vesilesiyle Verş ve onun rivayetine hâkim olan Abdüssamed b. Abdirrahman'dan istifade eden Endülüslü alimler, Verş rivayetinin Endülüs'e girmesinde etkili olmuşlardır. Ayrıca fıkıh sahasındaki yetkinliğiyle tanınan Abdüssamed b. Abdirrahman el-Utekî el-Mısrî'nin (öl. 231/845) ders halkalarının da Verş rivayetinin yayılmasındaki etkisi büyüktür. Bahsi geçen kıraatin bölgeye girmesinde en belirgin ismin ise Muhammed b. Vaddâh olduğu bilinmektedir.[54]

Rivayetlerde tasnife dayalı "yedi kıraat", "sekiz kıraat" ve "on kıraat" gibi sistemleri bölgeye getiren ilk kişinin hadiste de otorite olduğu bilinen Ebû Ömer et-Talemenkî olduğu geçmektedir. Endülüs'te kıraat alanındaki *er-Ravdâ fi'l-kırââti's-seb*'a adlı ilk eseri telif etmesinin et-Talemenkî'nin kıraatleri bölgeye ilk defa getiren olmasındaki ününü pekiştirdiği söylenebilir. Ancak et-Talemenkî'nin kıraat ilmiyle iştigal ettiği döneme kadar birçok kıraat aliminin de konu üzerinde adı geçmektedir. Nitekim kıraatlerle ilgili tespit edilen ilk telifin Eğleb b. Abdilmelik İbn Menvîl et-Tuleytulî'ye (öl. 298/910) ait olması, Ebû Ömer el-İşbîlî el-Mâlikî'ye (öl. 420/1029) ait *et-Tahkîk fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eserin *er-Ravdâ* ile aynı dönem içinde yazılmış olması ve bunun gibi gibi pek çok rivayet de bulunmaktadır. Ayrıca telif edilen eserlerin yazıldığı tarih değil, müelliflerin ölüm tarihleri ve İbnü'l-Cezerî'nin kıraatleri Endülüs'e ilk defa getirenin, et-Talemenkî olduğunu söylemesi gibi bazı referanslar kıraatleri hem tasnif hem de telif yoluyla getiren kişiyi belirlemede etkin rol oynamıştır. Dolayısıyla kıraatlerin tedrisatı ve telifatıyla birlikte ilk defa kim tarafından Endülüs kıraat literatürüne dahil olduğu bilgisi veriler olmasına rağmen muğlaktır.[55]

Endülüs'te kıraat ilmi, IV. asrın ikinci yarısındaki yükselmeyle birlikte V. asırda tam anlamıyla zirveyi temsil etmektedir. Bahsedilen asır Endülüs'te Mülûkü't-Tavâif (1031-1090) dönemine denk gelmektedir.[56] Bu dönemde idarenin ilmi gelişmelere katkı sunması, kıraat ilmi için de ilerlemeyi hızlandırmıştır. Endülüs kıraat ekolünün

---

[54] Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 33-37.

[55] Muhammed Abdülhamîd Îsâ, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 73; Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 39-44.

[56] Mülûkü't-Tavâif dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Philip Khuri Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989) 3/775 vd.

oluşumunda otorite kabul edilen ve nitelikli faaliyetleriyle hem bahsedilen bölgede hem de tüm İslam coğrafyasında referans gösterilen Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), Ebü'l-Abbas el-Mehdevî (öl. 430/1039), İbn Mu'âz el-Cühenî (öl. 442/1040), Ebü'l-Kasım el-Hazrecî (öl. 446/1053), İbn Abdilkuddûs el-Kurtubî (öl. 462/1069), İbn Abdilberr en-Nemerî (öl. 467/1071), Ebû Abdillah İbn Şüreyh (öl. 476/1084), İbn Abdilganî el-Husrî (öl. 488/1095) ve Süleyman b. Necâh el-Kurtubî (öl. 496/1103) gibi alimlerin tümü zikredilen asırda yaşamıştır.[57]

VI. asır, Endülüs'te kıraat ilmi sahasındaki alimlerin ve telif edilen eserlerin, sayıca arttığını göstermektedir. Bahsedilen dönemde V. asırdaki nitelikli kıraat alimlerinin izinden giden sayıca daha fazla kıraat aliminin varlığı bilinmektedir. Ebü'l-Hasen İbn Şüreyh (öl. 539/1144), Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş (öl. 540/1145), Ebü'l-Abbas İbn 'Azîme (öl. 543/1148), Ebü'l-Asbağ İbnü't-Tahhân (öl. 560/1165), Kasım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (öl. 590/1194), İbn Muhriz eş-Şâtıbî (öl. 516/1122-1123), Ebû Muhammed el-Yâburî (öl. 538/1143), Ebû Bekir el-Felenkî (öl. 553/1158) ve Yahya b. Sa'dûn el-Kurtubî (öl. 567/1172) gibi isimler bu asrın önde gelen kıraat alimlerindendir.

VII. asırda Endülüslü kıraat alimlerinin niceliğinde önceki asra göre bir azalma olmakla birlikte bahsedilen dönemde de önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Ebû Ömer el-Mürcîkî (öl. 600/1203), Ebü'l-Abbas el-Mürbeytarî (öl. 640/1242), İbn Hücce el-Kurtubî (öl. 643/1245) ve İbn Ebü'r-Rabîi eş-Şâtıbî (öl. 672/1274), VII. asrın telif çalışmalarıyla temayüz etmiş kıraat alimlerindendir. Zikredilen asırda Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr* adlı eserinin manzumu biçiminde telif ettiği ve *eş-Şâtıbiyye* olarak da şöhret bulan *Hırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı eser ekseninde pek çok telif çalışması yapılmıştır. Dönemin *eş-Şâtıbiyye*'nin etrafında şekillenmesi, İbn Haldûn tarafından da kayda geçirilmiştir. Zira *Hırzü'l-emânî*, Endülüslüler tarafından çocukluklarından itibaren öğrenilip ezberlenmesinin yanı sıra tüm İslam coğrafyasında da tanınmıştır.[58] *Hırzü'l-emânî*'nin etkisi araştırmanın konusu olan *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserde de fazlasıyla görülmektedir.

VIII. ve IX. asırlarda, kıraat ilminin gelişmesi ve yayılmasında etkin olan Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî ve Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî gibi alimlerin yolundan gidilmiş ve

[57] Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 53-55.
[58] Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 58-61.

onların telif ettiği eserler ekseninde eğitim-öğretim faaliyetlerine devam edilmiştir. VIII. asırda bilhassa hicrî V. asırda telif edilen eserlere temas edilerek şerh, manzume, tevcih ve mukayese türünde çalışmalar yapılmıştır. Bahsedilen faaliyetleri gerçekleştirenler arasında İbn Ebi's-Sedâd el-Bâhilî (öl. 705/1306), Ebû Câfer el-Kelâ'i el-Kurtubî (öl. 728/1328), "dede" Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî (öl. 730/1330), Ebü'l-Hasen el-Fâsî (öl. 730/1329) İbn Cüzey el-Kelbî (öl.741/1340) ve İbn Safvân (öl. 772/1370) gibi dönemin muteber şahsiyetleri bulunmaktadır. IX. asırdaki faaliyetler VIII. asırdan farklı olmamakla birlikte bu dönemde öne çıkan isimler İbn Âsım el-Gırnâtî (öl. 829/1426) ve Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî (öl. 834/1431) olmuştur. Zikredilen alimler de çalışmalarında V. ve VI. asrın kıraat alimlerini ve onların telif ettiği eserleri baz almıştır.[59]

el-Kaycâti'nin yaşadığı VIII. ve IX. asırlar kıraat ilmi açısından *"göçüş ve bitiş dönemi"* olmakla beraber bahsedilen dönem,[60] Gırnata Benî Ahmer devletinin hâkim olduğu yılları kapsamıştır.[61] Zikredilen asırlarda Endülüs'ün siyasî olarak dengesiz ve karışık bir durumda olması, coğrafyanın son zamanlarına isabet etmesi, duruma binaen çok sayıda Müslümanın bölgeden ayrılması gibi nedenler dolayısıyla bu dönem *"göçüş ve bitiş dönemi"* olarak nitelendirilmiştir. Asırlara göre tespit edilen kıraat alimleri sayılarındaki azalmalar da bu olguyu açığa çıkarmıştır.[62]

Endülüs'te İslam medeniyetinin yaşadığı gerileme nedeniyle kıraat ilminde olduğu gibi diğer birçok ilimde de gelişmeler sekteye uğramıştır. Yalnızca Arap diline ve edebiyatına duyulan tutkulu bağlılık nedeniyle bu sahadaki otorite zincirleri, makul bir şekilde muhafaza edilmiştir. Düşmanın, Endülüs bölgesindeki hakimiyet sahasının genişlemesi, fıkıh ve rasyonel bilimlerin üstatlarla olan bağlarını kesintiye uğratmıştır. Ezcümle bölgedeki halk, geçim derdinden ilme ve eğitime eskiden olduğu kadar itibar edememiştir.[63]

---

59 Konu ile ilgili daha fazla ayrıntı için bk. Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 61-62.

60 *Göçüş ve Bitiş Dönemi* tanımlaması Abdulhalim BAŞAL'ın doktora tezinin dördüncü bölümündeki *Endülüs Kıraat Literatürü ve Müellif Kurrâ* kısmından iktibas edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 315.

61 Benî Ahmer Emirliğiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Hitti, *İslam Tarihi*,3/870.

62 Konu ile ilgili daha fazla ayrıntı için bk. Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 61-64.

63 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 644-645.

2. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Hayatı

İlmî şöhretine rağmen Endülüs tarihi ve tabakat kitaplarında el-Kaycâtî'nin hayatına dair yeterli düzeyde bilgi bulunmamaktadır. Bu duruma sebep olarak el-Kaycâtî'nin yaşadığı VIII. yy.'ın karanlık ve gizemli bir çağ olması öne sürülmüştür. Bahsi geçen dönemde İslami belgelerin yahut döneme ait kaynakların azlığının yanı sıra Gırnata'nın düşüşüyle zuhur eden karışıklık da pek çok kaynağın ve belgenin kaybına sebep olmuştur.[64] Buna rağmen onun ilmî kişiliğine yönelik veriler Gırnatadaki ders halkasında bulunan öğrencilerinden el-Mintûrî (öl. 834/1431) ve el-Mecârî (öl. 862/1458) tarafından meydana çıkartılmıştır. el-Mintûrî, ondan aldığı kıraat ilmiyle alakalı bilgileri *Fihrist*'inde ele almış; el-Mecârî de, el-Kaycâtî'den işittiklerini, *Bernâmecü'l-Mecârî* adlı eserinde kayda detaylı bir biçimde geçirmiştir.[65] el-Kaycâtî'nin ders halkalarındaki öğretilerinin eserler haline getirilmesiyle birlikte onun kıraat ilmindeki yetkinliğine dair bilgiler elde edilmiştir. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin hayatı, ulaşılan kaynaklar cihetinde aktarılmaya çalışılacaktır.

2.1. İsmi, Lakabı, Künyesi ve Nesebi

Ebû Abdillah lakabıyla bilinen el-Kaycâtî'nin asıl adı, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ömer b. İbrahim b. Abdillah el-Kenânî el-Endelûsî'dir. Kendisi gibi ünlü bir kıraat alimi olan dedesi Ebü'l-Hasen (öl. 730/1330)[66], Beste'de doğmuş daha sonra Gırnata'ya taşınmıştır. Dede Kaycâtî, Gırnata'da Kur'ân'ı Kerîm'i okuması ve öğretmesiyle şöhret bulmuştur. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374-75)[67], Kaycâtî ailesinden üç kişiyi kıraat ilmi ile meşhur olmaları dolayısıyla övmüştür. İlk olarak dede Kaycâtî'yi Gırnata'ya giderek çeşitli alanlarda bilgi sunan, oradaki büyük camiinin minberine tayin edilen ve şehirdeki bazı yetkin kişilerin yerine geçen bir zat olarak tanımlamıştır. Ayrıca,

---

64 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 76.

65 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî el-Mintûrî, *Fihristü'l-Mintûrî*, (Rabat: Hassaniye Kütüphanesi, 1578), 203; Ebû Abdullah Muhammed el-Mecârî el-Endelüsî, *Bernâmecü'l-*Mecârî, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1982), 92; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/243-244.

66 Ayrıntı için bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye,* 1/493-494.

67 *İbnü'l-Hatîb'*in tam adı Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî olarak geçmekte, Nasrî veziri, edip ve tarihçi olduğu bilinmektedir. Endülüs'e fetihten sonra gitmiştir. Gırnata'yı, mezkûr bölge ile bağlantısı olan şahsiyetleri ve onların eserlerini ele aldığı, *el-İhâta fî ahbâri (târîhi) Gırnata*, adlı eseri dışında birçok eseri olduğu bilinmektedir. Câsim el-Ubûdî, Cengiz Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/74-76.

ders halkasında Kur'ân, Arapça ve edebiyat okuduğu ilk öğretmeni olduğunu söylemiştir. Araştırmanın konusu olan Ebû Abdillah el-Kaycâtî bu sebeple literatürde, torun anlamındaki Hafîd el-Kaycâtî olarak da zikredilmektedir. Torun el-Kaycâtî dışında aileden üçüncü bir üye olan, Ebü'l-Hasen'in babası da kıraat ilmindeki yetkinliğiyle maruf olmuştur. Ayrıca İbnü'l-Hatîb ve İbnü'l-Cezerî, büyük dedenin Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî'ye Kur'ân'ı yedi farklı vecihle öğrettiğini zikretmişlerdir.[68] Bu bağlamda torun el-Kaycâtî'nin, kıraat ilmindeki yetkinliğinde ailesinin de etkili olduğu söylenebilir.

Müellifin özel hayatına dair yalnızca zikredilen bilgilere ulaşıldığı bilinmektedir. Onun evli ya da bekar olduğu veya ailenin soyunu devam ettirip bir evlat yetiştirip yetiştirmediğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.[69]

2.2. Doğum yeri ve Tarihi

Kaynaklarda, Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin VIII/XIV. yüzyılın 730/1329 yılında Gırnata'da doğduğu geçmektedir. Müellifin Gırnata'da yaşadığı yer, tam olarak Kaycâta (قَيْجاطة) yahut Kayşâta (قَيْشاطة) olarak belirtilmektedir.[70] Zikredilen bölgenin günümüz İspanya'sının, Queseda adlı şehri olduğu ifade edilmektedir. Kaycâta'nın güzel ve verimli bir yer olduğu bilinmektedir. Bununla beraber refah bir şehir olarak valilerin dahi uğrak yeri olduğu; refah düzeyi dolayısıyla bölgede edebiyat ve diğer ilim alanlarında araştırma yapan pek çok ilim insanının bulunduğu söylenmektedir. [71]

2.3. İlmî Şahsiyeti ve Ölümü

2.3.1. İlmî Şahsiyeti

Ebû Abdillah el-Kaycâtî ile ilgili rivayetler, onu en kapsamlı şekilde anlatan iki ana kaynağa dayanmaktadır. Bunlar el-Mintûrî'nin geniş kapsamlı *Fihrist*'i ve el-Mecârî'nin *Bernâmec*'i olmuştur. Bahsedilen iki alim, el-Kaycâtî'ye sıkı sıkıya bağlı kalmış ve ders halkalarından en fazla fayda sağlamış öğrencileri olarak bilinmektedir. el-Mintûrî, yaklaşık kırk yıl boyunca; el-Mecârî ise yaklaşık otuz yıl boyunca ondan ders almıştır. Ek olarak el-Mintûrî'nin *Dürer* şerhinde de el-Kaycâtî'nin kültürel ve ilmi yetkinliği

---

[68] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri (târîhi) Gırnâta* (Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009), 104; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 78.

[69] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 76-77.

[70] İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, 2/55-56; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 65-66.

[71] Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1977), 4/222.

detaylı bir şekilde yansıtılmıştır. Bu kapsamlı şerh, el-Mintûrî'nin hocasından yaptığı alıntılarla zenginleşmiştir. Aynı zamanda şerhin, el-Kaycâtî'nin İslam bilimlerine özellikle de kıraat ilmine yaptığı katkıları ortaya koyduğu ve alana ilgisi olan herkes için temel bir kaynak olduğu zikredilmektedir.[72]

Ondan kıraat eğitimi alan öğrencilerinden biri de Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belvî el-Vâdiâş'tır (öl. 938/1532). el-Vâdiâş'ın şu sözleri el-Kaycâtî'den itibaren devam eden bir ekolün olduğunu ve bu ekolün Endülüs'ün düşüşüne kadar devam ettiğini göstermektedir:

> *"...Kıraat imamı ve Endülüs'te kıraat ehlinin sonuncusu olan Ebû Abdullah el-Kaycâtî'nin (Allah ona rahmet etsin) tavrını ve onun tercihlerini, özellikle Lafzatullah'taki lâm harfinin inceltilmesi gibi konularda takip ettim. Onun yanında birçok farklı kıraati dinledim, ancak maalesef yedi kıraati tamamlayamadan ondan ayrıldım."*[73]

el-Mintûrî, hocasından kıraat alanında en çok itimat edilen alimlerden biri olarak bahsetmiş ve onun okumalarını yaptığı yazmaların önemli bir kısmını da eserine eklemiştir. Ayrıca eserinde hocasının yararlandığı kaynakları ayrıntılı bir şekilde inceleyerek iki temel gözlem kaydetmiştir:

el-Kaycâtî'nin öğrencileri, onun fıkıh, Arap dili grameri, şiir, hadis ve kıraat alanlarında ilim tahsil ettiği birçok hocanın ismini nakletmişlerdir. Müellifin istifade ettiği alimler arasında Ebû Abdillah el-Abderî (öl. 753/1353),[74] İbrahim Ca'fer el-Himyerî eş-Şekûrî (öl. 756/1356), [75] Ebü'l-Kasım el-Hasenî (öl. 760/1359), Ebu Cafer el-Mâlikî (öl. 765/1363),[76] Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (öl. 771/1370), Ebü'l-Hacc el-Billifîki (öl. 771/1370)[77] ve Ebü'l-Haccâc el-Miknâsî (öl. 781/1379)[78] gibi zatlar bulunmaktadır.

İkinci olarak el-Kaycâtî'nin istifade ettiği eserlerin büyük bir kısmı, kıraat ilmiyle ilgili olmuştur. el-Mintûrî, şerhinde el-Kaycâtî'nin okuduğu en önemli eserlerin listesini

---

72 Ebü'l-Abbas İbn Ebi'l-Âfiye İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl fî gurrati esmâi'r-ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Tunus-Kahire: Mektebet'ü Dâri't-Türâs, 1985) 2/284; Ahmed Bâbâ Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi't-tatrîzi'd-dîbâc*, thk. Abdülhamid Abdullah (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 478; el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 76-77.

73 Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belvî el-Vâdiâş, *Sebetü'l-Vâdiâş* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1403), 201-211.

74 el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 93.

75 Ayrıntı için bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/82.

76 Detayına bk. el-Mintûrî, *Fihrist,* 113.

77 el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 91.

78 Detaylı ilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/401-402.

vermiştir.[79] Sadece el-Mintûrî'nin naklettiği listeye bakılarak da sekizinci hicri yüzyılda hâkim olan entelektüel-kültürel ortam ve ders halkalarının dayandığı ana eserlerin sağlam bir şekilde yansıtıldığı görülmektedir.

2.3.2. Ölümü

el-Kaycâtî, günümüzdeki adıyla İspanya'nın Gırnata eyaletinin Quesada kazasında hicri IX, miladi XV. yüzyılın başlarında, 12 Rebîülâhir 811/ 4 Eylül 1408 yılında vefat etmiştir. Sonraki gün namazı kılınmış ve cenazesi ikindi namazının ardından Gırnata'da bulunan Babü'l-Fahhârîn mezarlığına defnedilmiştir.[80]

2.4. Hocaları

Kıraat ilminde bulunduğu asrın öncü alimlerinden kabul edilen Ebû Abdillah el-Kaycâtî, el-Fakîh el-Beyyâzî, Ebü'l Kâsım el-Husenî, İbn Merzûk el-Hatîb, Ebû Saîd b. Lüb, Ebü'l Berekât b. el-Hacc, Lisânüddin İbnü'l Hatîb el-Levşî, Ebû Ca'fer eş-Şakûrî ve İbnü'l-Fahhâr el-İlbîrî gibi alimlerden ders almıştır.[81] Müellifin kıraat bilgisinin temelini ise, dedesi Ebü'l-Hasen'den aldığı bilinmektedir.[82] Müellifin hocalarının şiir, fıkıh, Arap dili grameri, tarih, tıp ve kıraat ilimleriyle öne çıktığı bilinmektedir. Ancak dedesi hariç adı geçen alimlerin, kıraat sahasındaki eserlerine ulaşılamamaktadır. el-Kaycâtî'nin dedesi, kendisinin hocası olan Ebû Saîd b. Lüb'ün hocasıdır. Bu bağlamda müellifin hocaları olarak ikisinin hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

2.4.1. Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî (öl. 730/1330)

Tam adı Ali b. Ömer b. İbrahim b. Abdillah el-Kenânî Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî/Kayşâtî olarak bilinmektedir. 650/1252'de Kaycâte/Kayşâte'de doğmuştur.[83] Kıraat ilmini, babasından ve Ebû Abdillah b. Müsâ'id el-Gassânî'den almıştır. 712/1312'de Gırnata'ya yerleşerek Gırnata Camii'nde hatiplik yapmış, kadılara vekalet etmiştir. Bahsi geçen yerde kıraat, Arap dili ve fıkıh alanlarında dersler vermiştir. Döneminin önde gelen

---

[79] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/401-402; el-Mecârî, *Bernâmec*, 100-102; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 86-94.

[80] el-Mecârî, *Bernâmec*, 92-104; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/214; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, 284.

[81] el-Mecârî, *Bernâmec*, 99; el-Venşerîsî Ebü'l-Abbas b. Ali, *Vefeyâtü'l-Venşerîsî* (Rabat: Muhammed Haccî, 1396), 121; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 86-94.

[82] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/214.

[83] İbnü'l-Cezerî, Kaycâte'de doğduğunu söylemiştir. Detayına bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/493-494.

alimlerinden sayılmış ve ilmiyle birçok kişiyi etkilemiştir. Hocaları arasında Ebû Abdillah b. Meskûr, Ebü'l-Hasen b. ed-Dâyi', Ebû Ca'fer b. Mes'ade ve Ebü'l-Hasen el-Übbedî gibi alimler bulunmaktadır. Talebeleri arasında da torunu Ebû Abdillah el-Kaycâtî, İbnü'l-Cezeri'nin hocası Ebû Ca'fer Abdillah b. Yusuf, Yusuf el-Lûşî ve Ebû Said b. Ferec gibi önemli isimler yer almaktadır. Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî, 29 Zilhicce 730/13 Ekim 1330'da Gırnata'da vefat etmiştir. İkindi namazını müteakip dönemin sultanının katıldığı bir törenle defnedilmiştir.[84]

Eserleri: Kıraat sahasında üç eserinin olduğu bilinmektedir. Bunlar *et-Tekmiletü'l-müfîde li Hâfizi'l-kasîde,* zikredilen metnin şerhi olan *Şerhu't-tekmileti'l-müfîde* ve *el-Mekrabü'n-Nâfi' fi'l-Kırâati'n-Nâfi'* adlı eserlerdir. [85] Son eserin günümüzdeki mevcudiyeti bilinememektedir. Bir de şiir kitabı mevcuttur.[86]

2.4.2. Ebû Saîd b. Lüb (öl. 782/1381)

Ebû Saîd Ferec b. Kâsım b. Ahmed b. Lüb (Leys) el-Gırnatî et-Tağlibî (es-Sa'lebî), onun tam adıdır.İbn Lüb, 701/1302 yılında Benî Ahmer (Nasrîler) Devleti'nin başkenti Gırnata'da doğmuştur. Babası gibi ilimle meşgul olmuş ve birçok hocadan kıraat, Arap edebiyatı ve grameri, hadis, tefsir ve fıkıh dersleri almıştır. İbn Lüb, Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî'den Kıraat-i seb'a okumuş ve bununla beraber başka bilimler de öğrenmiştir. İbn Lüb ayrıca Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Ebü'l-Âsî, İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî, Muhammed b. Ali b. Selmûn ve diğer hocalardan da kıraat, Arapça, hadis, tefsir ve fıkıh dersleri okuyarak icazet almıştır. Gırnata büyük camiinde hatiplik ve Nasriyye Medresesi'nde de hocalık yapmıştır. *"Şeyhü'ş-Şüyûh"* olarak tanınmıştır. Ayrıca, birçok talebe yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında meşhur Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve İbnü'l-Ahmer gibi daha pek çok alim bulunmuştur. İbn Lüb, halk ve alimler nezdinde büyük saygı görmüştür. Ayrıca hem Endülüs'te hem Mağrip'te meşhur bir alim olarak bilinmiştir. İbn Lüb'ün fetvaları, Mâlikî mezhebinde referans

---

[84] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye,* 1/492-493; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl,* 3/239.

[85] Abdülhâdî Adullah Hamîtû, *Kırâatü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-Meğâribe min Rivâyeti Ebî Sa'îd Verş* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 264-275.

[86] Diğer eserler için bk. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsu terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 5/316; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi,* 318-319.

olarak kabul edilmiştir. İbn Lüb' ün 18 Zilhicce 782 (15 Mart 1381) tarihinde vefat ettiği bilinmekle beraber 783/1382 yılında vefat ettiğine dair bilgiler de bulunmaktadır.[87]

Eserleri: Kıraat, Arap dili, edebiyatı, fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm gibi birçok ilimle ilgilenmiştir. Bahsi geçen alanların çoğuyla ilgili kitap, risale ve kasideler yazmıştır. Bu bağlamda bilinen en az dokuz eseri vardır. Ancak kıraatle ilgili eserinin varlığı bilinmemektedir.[88]

2.5. Öğrencileri

Ebû Abdillah el-Kaycâtî, Endülüs'te şeyhü'l-kurrâlık mevkiinde öncülük ederek birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Bekir b. 'Âsım, İbn Abdilvâhid el-Mecârî, Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî, el-Hafîd İbn Merzûk; aynı zamanda İbnü'l-Cezerî'nin de arkadaşları olan Ebü'l Hasen el-Fihrî el-Endelüsî ile İbn Meymûn el-Belvî onun kıraat sahasında bilinen ve temayüz eden talebelerinden olmuşlardır. [89] el-Kaycâtî'nin talebelerinden ikisi hem kıraat alanındaki konumları hem de uzun yıllar boyunca müellifin öğrencileri olması dolayısıyla ayrıca ele alınacaktır.

2.5.1. Muhammed b. Abdilmelik el-Mintûrî (öl. 834/1431)

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî el-Mintûrî'dir. 761/1360 yılında doğmuş ve Gırnata'da eğitim almıştır. Nasriyyetü'l-Yûsufiyye Medresesi'nde çeşitli ilim dallarında eğitim görmüş; Endülüs ve Fas'taki pek çok alimden icazet almıştır. Tasavvuf ve kıraat bilimlerinde derinleşmiş ve hayatının sonuna kadar eğitim gördüğü Ebû Abdillah el-Kaycâtî'den istifade etmiştir. Talebeleri arasında birçok tanınmış alim bulunan Mintûrî, 834/1431 yılında vefat etmiştir. Önemli eserlerinden bazıları *Bernâmecü rivâyâtihî, Şerhu'd-dürerü'l-levâmi' fi asli makraeti'l-İmâm Nâfi', el-Maḳṭûʿâtü'ş-şiʿriyye fi'l-vesâyâ ve'l-mevâʿiẓ, Şerḥu Recezi Ebü'l-Ḥasan b. Berrî, et-Taʿrîf bi'l-Ḥâfıẓ Ebî ʿAmr ed-Dânî* ve *el-Fevâʾidü'n-nevmiyye*' dir.[90]

Eserleri: *Bernâmecü rivâyâtihi* adlı eserin, Mintûrî'nin en önemli çalışması olduğu bilinmektedir. Müellif, bu çalışmada bulunduğu asra değin yaşamış olan alimlerin

---

87 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 253-255; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-muğrib*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut: y.y., 1401), 1/297-298.

88 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/7-8; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 357-360.

89 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/7-8.

90 İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, 287.

özgeçmişlerini ele almıştır. Mintûrî'nin *Fihrist*'i ise, hocası el-Kaycâtî ile ilgili bilgilere yer verdiği eseridir. Bahsedilen metinlerin yanı sıra *Şerhu'd-Dürerü'l-levâmi'* onun kıraat sahasındaki önemli eserlerinden biri olarak kabul görmüştür.[91]

2.5.2. Ebû Abdillâh el-Mecârî (öl. 862/1458)

el-Mecârî, hicri sekizinci yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur. Ancak doğum yılı kesin olarak bilinmemektedir. Kıraat, Arap dili, hadis, usul, feraiz gibi dini bilimlerle beraber matematik, geometri, mantık, tarih ve biyografi gibi akli bilimlerde uzmanlaşmış ve çalışmalar yapmıştır.

el-Mecârî'nin ders aldığı alimler arasında Endülüslüler, Tunuslular, Cezayirliler ve Mısırlılar vardır. Ebû İshak eş-Şâtıbî (öl. 790/1388), Sirâceddîn el-Belkînî (öl. 805/1403), İbn Haldûn (öl. 808/1406), Ebû Osmân Saîd el-Akbânî (öl. 811/1409), Ebû Abdillah el-Kaycâtî (öl. 811/1409) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Merzûk (öl. 842/1439) onun hocalarından bazılarıdır.[92] el-Mecârî'nin çok yönlü ilmi donanıma sahip olması, ders aldığı hocalarının İslami ilimlerdeki birçok sahada etkin olmasından anlaşılabilmektedir.

Öğrencileri arasında Ebû Abdullah el-Ensârî es-Serkustî (öl. 865/1461), Abbas b. Ahmed Ebû Amr b. Manzûr el-Kaysî (öl. 888-889/1484-1485) ve eş-Şâvî el-Mezverî (öl. 889/1485) gibi zatlar bulunmaktadır. el-Mecârî, 28 Cemâziyelâhir 862 (13 Mayıs 1458) senesinde vefat etmiştir.[93]

Eserleri: *Bernâmecü'l-Mecârî* adlı eseri, kıraat sahasında günümüze kadar ulaşmış otobiyografi mahiyetinde önemli bir eserdir. Ayrıca eserde zikredilen birçok alimin biyografisine dair kısa bilgiler de mevcuttur. el-Mecârî, hocası el-Kaycâti ile ilgili bilgilere de *Bernâmec* kitabında yer vermiştir.[94]

3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Eserleri

Tüm kıraatleri bizzat el-Kaycâtî'den öğrendiğini dile getiren el-Mecârî'nin telif ettiği *Bernâmecü'l-Mecârî* adlı eserinde, hocasının öz geçmişini aktardığı bölümün pasaj

---

91 Venşerîsî, *Vefeyât*, 246.
92 el-Mecârî, *Bernâmec*, 36.
93 el-Mecârî, *Bernâmec*, 39-40.
94 el-Mecârî, *Bernâmec*, 41.

aralarında onun bir hayli telifinden de bahsetmiştir.[95] Zikredilen eserlerin çoğu, kıraat ilmiyle ilgili konuları ele alan risalelerden oluşmaktadır. Aralarında farklı bir konuyu içeren eser sayısı oldukça azdır. Ayrıca el-Kaycâtî'nin uzun yıllar öğrenciliğini yapmış olan el-Mintûrî de *Fihrist* adlı eseri ve şerh ettiği *ed-Dürerü'l-levâmi'*de hocasının bazı risalelerine dair bilgileri ele almaktadır.

el-Kaycâtî'ye ait olduğu bildirilen eserler, aşağıda yer almaktadır.

1. *Merâtibü'l-kırââti fi'l-medd:* Eser, meddin mertebelerine dair bilgileri içermektedir.

2. *Tahkîku'n-nutki bi'l-bâ*: Konusu itibariyle bâ harfi, mahreci ve telaffuzu bakımından incelenmiştir. Bahsi geçen eser, el-Mintûrî ve el-Mecârî tarafından zikredilmiştir. Eserin tamamını el-Kaycâtî'nin yanında okuyarak öğrendiklerini ifade etmişlerdir.[96]

3. *Te'lîfün fi'r-râ*: Eser, İmam-ı Verş'in râ harfine ilişkin hükümlerini ihtiva etmektedir. el-Mecârî bu eseri bizzat el-Kaycâtî'nin yanında okuyarak anladığını söylemiştir.[97]

4. *Te'lîfün fî mehârici'l-hurûf*: Mahreçleri itibarıyla harfler incelenmiştir.

5. *Mes'eletü fî beyâni tevâtüri'l-Kur'ân ve'l-fark beyne'l-Kur'ân ve'l-kırâ'ât*: Kur'ân'ın tevâtürü ve Kur'ân ile kıraatler arasındaki farkın ele alındığı eser olarak bilinmektedir. el-Venşerîsî, bu meseleye *el-Mi'yâr* adlı eserinde yer vermiş ve meselenin tamamını naklederek el-Kaycâtî'ye atfetmiştir.

6. *Terkîku'l-Lâm min İsmillâh li Verş*: Lafzatullah sözcüğündeki lâm harfinin kalın okunması hususunda İmam-ı Verş'in seçimi ele alınmıştır.

7. *Kitâbü şurûti'l-kırââti'l-makbûleti'l-ma'mûli bihâ:* Eserde sahih kıraatlerin uygunluk sağladığı şart ve illetler ele alınmaktadır. Ayrıca *el-Îmâ li vücûhi'd-dâlleti alâ 'ademi vücûbi tevâtüri'l-kırâ'ât* adıyla da bilinmektedir.[98]

8. *er-Reddu 'alâ men meneâ's-salât*: Eser, namaz esnasında En'âm sûresi 87. âyette geçen "وَجَنَّاتٍ" lafzının damme hareke ile okunmasına karşı bir reddiye olarak ele alınmıştır.[99]

---

95 el-Mecârî, *Bernâmec*, 104.
96 el-Mintûrî, *Fihrist,* 203.
97 el-Mecârî, *Bernâmec*, 104; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 114.
98 el-Mintûrî, *Fihrist,* 26.
99 el-Mintûrî, *Fihrist,* 21.

9. *Kasâidu fî medhi'n-Nebî*: Eserin Hz. Peygamber'i övmek için söylenen kasidelerden müteşekkil olduğu rivayet edilmektedir.

10. *Mes'eletü fî beyâni rivâyeti Kâlûn 'ani'n-Nâfi'*: Zikredilen metne, el-Mintûrî'nin *ed-Dürerü'l-levâmi'* adlı eserindeki *"ihtilas"* başlığı altında yer verdiği bilinmektedir. Meselede Kâlûn'un Nâfi'den beyan ettiği **فَنِعِمَّا هي** lafzındaki iki mîm harfinin idğâm edilmesiyle "ع" harfinin sakin okunması ve bu uygulamanın tatbik edildiği başka kelimeler incelenmektedir. Nahivcilerin örnekteki uygulamaya binaen iki sakin harfin bir araya getirilmesindeki tartışmaları dolayısıyla, kıraat alimlerinin "ع" konumundaki harfleri sessiz kılmamak adına hafif bir fetha sesi ile (ihtilas yaparak) okudukları izah edilmiştir. [100]

11. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*: Kıraat ilmi çerçevesinde birtakım temel hususlarla birlikte dönemin bilimsel dünyası açısından kıraat ilmine yönelik bazı spesifik mevzular ele alınmıştır.

Yukarıda zikredilen eserlerden sadece *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserin günümüze tam bir kitap halinde ulaştığı bilinmektedir. Eser ilk kez Ben Younes ez-Zâkî tarafından tahkik edilmiş ve 2001 senesinde yayınlanmıştır. [101]Bahsedilen eserler dışında, el-Kaycâtî'nin kıraatler üzerine yazıldığı tespit edilen bir eserinden daha bahsedilmektedir. Esere ilişkin bilgiye Mâlikî tabakat kitaplarından birinde yer verildiği ifade edimiştir.[102]

el-Kaycâtî'ye ait olduğu bilinen *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* haricindeki eserlerin, zikredilen kitabın içeriğinden elde edilerek münferit başlıklı birer eser halinde ortaya çıktığı da varsayılmıştır.[103] Bununla beraber müellife ait risalelerin konularına dair ayrıntılı bir bilgi mevcut değildir. Bahsi geçen eserlerin muhtevası, kendi başlıklarından veya öğrencilerinin telif ettiği eserlerde alıntılanan konulardan anlaşılmaktadır.

---

[100] Muhammed b. Abdilmelik b. Ali el-Kaysî Ebû Abdillah el-Mintûrî el-Gırnâtî, *Şerhu'd-Dürerü'l-levâmi'* (Rabat: el-Hazanetü'l-Amme, Mektebetü'ş-Şüyûhi Muhammed es-Sehânî, 409), 387; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 116.

[101] el-Mecârî, *Bernâmec*, 92-104.

[102] Muhakkik ez-Zâkî, bahsedilen Mâlikî tabakat kaynağının mahtut olarak Rabat'taki Hazanetü'l-Amme Kütüphanesi'nde, 3928 numaralı koleksiyonda bulunduğunu aktarmıştır. el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 114.

[103] el-Mecârî, *Bernâmec*, 92-104; el-Mintûrî, *Fihrist*, 21; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 114-116.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ ABDİLLAH EL-KAYCÂTÎ'NİN "EL-MESÂİL Fİ'L-KIRÂ'ÂT" ADLI ESERİ

1. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'e* Dair Genel Bir Değerlendirme

Endülüs mirasından elde edilen kıraat bilimine yönelik çalışmalar, seçkin ve oldukça özgün kaynaklara işaret etmiştir. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eser de döneminin entelektüel durumunu ve bilgi birikimini yansıtan tarihi bir belge niteliğindedir. Eser, bulunduğu asrın ders halkalarının ve eğitim metotlarının nasıl olduğuna dair tanıklık etmiştir. Bununla birlikte, kıraat ilminin derinliği ve konularının zenginliği ile dönemin ileri gelenlerinin görüşlerinin ele alması bakımından, değerli bir kaynak olmuştur. Kültürel mirasa sahip çıkmak ve eserin bilimsel değerinin önemini ortaya koymak adına bahsedilen eser, araştırmamız için ilk başvurulan kaynak olacaktır.

el-Kaycâtî, dönemindeki meşhur alimlerin iddialarını incelemek ve delillerini tartışmak için titiz bir yaklaşım göstermiştir. Kendi görüşlerini doğru ve mantıklı bir temel üzerine yerleştirme konusunda gayret göstermiştir. Onun bilgi birikiminin ve metodolojisinin günümüze kadar aktarılmasında etkin olan öğrencileri el-Mintûrî ve el-Mecârî olmuştur. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât,* Gırnatadaki dersler esnasında onların, hocalarından kıraat ilmi hakkında işittikleri bilgileri içermektedir. Eser, Endülüs'te edebiyat, retorik ve yazıda mahir olmasıyla tanınan aynı zamanda el-Kaycâtî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Zekeriya b. Ahmed b. Osman b. el-Cübeyr el-Yahsıbî tarafından kaleme alınmıştır. Bahsedilen eser, kaybolma ve yok edilmesi tehlikesine karşın tek bir nüsha olarak kopya halinde muhafaza edilmiştir.[104]

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât adlı metin ilk defa Ben Younes ez-Zâkî tarafından I. Muhammed Üniversitesi, Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi'ne sunduğu bir doktora tezi olarak ortaya çıkmıştır. Eserin ilk baskısı 2017 yılında yapılmıştır. Metnin tahkikini yapan ez-Zâkî, eserin önsözünde metnin orijinal olduğu doğrulanan kopyası üzerinde çalışma

[104] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 224.

yaptığından bahsetmiştir. Konularını incelediği ve tanıttığı tek kopyanın, Rabat'taki Genel Arşivlerin Belgeler Bölümü'nde 988 numaralı koleksiyon içinde saklı olduğunu belirtmiştir. El yazmasının başlığı konusunda araştırmalar yaparak, *"el-Mesâil"* ismini tercih etmesini, bu isimle ilgili bir dizi belgenin mevcut olmasına bağlamıştır. Meselelerin, farklı meclislerde ve zaman aralıklarında yazıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla eserin ne zaman yazıldığı konusunda da bir malumat mevcut değildir.[105]

Eser hakkındaki bilgilere göre, metnin el yazmasındaki meselelerin kaydedilmesi, bu meselelerin iki kapak arasında bir araya getirilmesi, tasnif edilmesi ve derlenmesi süreçlerinde el-Kaycâtî'nin herhangi bir etkinliğinden bahsedilememektedir. Müellifin eseri yazma konusundaki husus eserin orijinalliği konusunda bir şüpheye mahal vermektedir. Bahsedilen şüphenin giderilmesinde eserin muhakkiki, ez-Zâki'nin araştırmaları etkili olmuştur. El yazması nüshasının bir kopyadan iktibas edildiğini izah eden muhakkik, metnin birden fazla nüshasının var olduğunu ve tahkik ettiği nüshanın doğruluğunu şu delillerle desteklemiştir:

a) Meselelerin el-Kaycâtî'ye ait olduğu, el yazmasının ilk ve son sayfalarında açıkça belirtilmiştir.
b) Eser başlıklarının çoğu, el-Mintûrî'nin *Fihrist*'i ile el-Mecârî'nin *Bernâmecü'l-Mecârî* adlı eserlerinde yer alan konularla benzerlik göstermiştir.
c) El yazmasının içeriği, el-Mintûrî'nin eserlerinde hocası el-Kaycâtî'den aktardıklarıyla uyumludur.
d) El yazmasında yer alan el-Kaycâtî'ye ait tercihlerin, onun üslubunun ve bilhassa Lâm meselesindeki özgün görüşlerinin *Neşr*[106] de dahil olmak üzere bazı kıraat kitaplarında el-Kaycâtî'ye atfedilenlerde örtüşmektedir.[107]

Kur'ân ve hadis ilimleri şifahi olarak öğrenilmiştir. Kıraat ilmi, şifahi bir eğitim metoduna sahip olmasıyla bu konuda ilk sırada olmuştur. Hocanın bizzat ağzından alınarak meydana getirilmiş bir eserin orijinalliğine dair yeterli deliller mevcut olduğunda müellif

[105] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 13.
[106] Bahsedilen *en-Neşr* isimli eserin İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eseri olması bilinmekle beraber *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı esere atıf yapılan diğer kıraat eserleriyle ilgili net bir izaha girilmemiştir. (muhakkikin girişi) el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 9-14.
[107] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 223.

olarak hocanın isminin anılması, muhteva açısından olması gereken tercihtir. Bu durumda *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserin müellifinden kasıt el-Kaycâtî olacaktır. Eserin meydana getirilmesindeki gaye, izlediği usul ve kıraat sahasındaki önemine dair bilgilere aşağıdaki başlıkta yer verilecektir.

1.1. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in Yazılma Amacı, Metodu ve Literatürdeki Yeri

Bir kitabın telif edilme amacı, içeriği ve metodu ile ilgili bilgi edinmek için ilk başvurulacak yer mukaddime kısmıdır. Eserin giriş kısmına bir mukaddime yazılması, okuyucuya eserin kapsamı ve amacıyla ilgili bilgi vermesiyle birlikte onu kitaba hazırlaması bakımından elzemdir. *el-Mesâi'l fi'l-kırâ'at* adlı eserin mukaddime kısmı bir sayfadan oluşmakla beraber bu sayfada *hamdele* ve *salvele* haricinde yalnızca bir cümle bulunmaktadır. Müellif, bu cümleyle amacının namaz ve diğer ibadetlerde okunması caiz olan ve caiz olmayan vecihleri açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Ancak bahsedilecek vecihlerin neler olduğu yahut neyin caiz olup neyin caiz olmadığını belirtmediği için bu ifadede bir muğlaklık söz konusudur. Dolayısıyla mukaddime kısmına bakıldığında meselelerin ve eserin yazılışındaki amaç tam olarak anlaşılamamaktadır. Yalnızca eserdeki meselelerin tamamı incelendiğinde yazılma amacına dair birtakım verilere ulaşılmaktadır.

Bahsedildiği üzere müellif eseri kendisi bir araya getirmemiştir. Ek olarak muhakkik eserdeki meselelerin tam halinin günümüze kadar ulaşmadığını zikretmiştir. Zira bu meseleler, farklı oturumlarda ve farklı zamanlarda el-Kaycâtî'nin öğrencileri tarafından kaydedilmiştir. Dolayısıyla eserin meydana getirilmesindeki amacın belirsizliği doğrudan müelliften kaynaklanmamaktadır. Ancak el-Kaycâtî'nin sorulara verdiği cevaplar örnek alındığında eseri yazmadaki amacının ona gelen soruları cevaplayarak yanlış bilinenleri düzeltmek ve doğru olana yönlendirmek olduğu görülmektedir. Müellif eserinde kullandığı soru-cevap metodunu bazen farazi birtakım sorular üzerinden yürütmüştür.

el-Kaycâtî'nin kendisine gelen sorulara cevap verme üslubunun, bazen eleştirel bazen de kinayeli bir şekilde olduğu görülmektedir. Müellifin bu tutumundaki amacının, kıraatlerle ilgili şüphe uyandıran ve onları reddeden bazı dil alimlerini itibarsızlaştırmak olduğu da düşünülebilir. Bu itibarla meselelerin, dolaylı olarak eserin meydana getirilmesindeki amacın *emr-i bi'l ma'rûf ve nehy'i 'ani'l-münker* olduğu da söylenebilir. Eserin meydana getirilmesine dair bir başka amaç tayin edilecekse bu amaç da yine bir varsayımla

mümkündür. O da kıraat ilmine dair var olan birikimin kaybolmaması olabilir. Zira el-Kaycâtî'nin yaşadığı sekizinci yüzyıl koşulları dikkate alındığında, bu dönemde diğer pek çok ilim dalı gibi kıraat ilminde de ilerleme göstermekten ziyade, elde olanı korumaya ve nakletmeye çalışılmıştır. Son olarak eserin oluşturulmasındaki diğer bir gayenin, sahih olan kıraat birikimini sağlam bir şekilde sonraki nesillere aktarmak olduğu ifade edilebilir.

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât adlı eserin, yazarın kendi çabasıyla tasnif edilmemesi ve derlenmemesi bakımından klasik kıraat literatüründe yer alan diğer kitaplardan farklı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Kıraat literatürüne bakıldığında, el-Kaycâtî'nin eserinde geçen meselelerin çoğundan bahsedilmekle birlikte müellif, konuları bir tartışma üslubundan ziyade rivayetlerle birlikte izah etmiş ve benzer mevzular altında kaleme alınmıştır. Ancak *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in meseleleri analiz edildiğinde tam bir konu bütünlüğünden bahsedilememektedir. Örnek olarak, eserin ilk meselesinde kıraatlerin sıhhat şartlarının incelendiği görülmektedir. Bu durumda meselelerin kıraat ilminin serencamına göre yerleştirildiği kabul edilebilir. Ancak ilerleyen başlıklarda böyle bir hassasiyete uyulmadığı görülmektedir ki bu durum yine başlıkların rastgele yerleştirildiğini göstermektedir.

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât ve el-Kaycâtî hakkında yapılan literatür taramasında, eser için doğrudan veya dolaylı olarak yapılan bir atfa rastlanılmamaktadır. Muhakkikin ulaştığı bilgiler doğrultusunda, eserin tamamının değil ancak içinde geçen meselelerin bazılarının benzeştiği sınırlı sayıda kaynaktan bahsedilmektedir. Ayrıca muhakkik, yazma nüshada bulunmayan başka bir meselenin varlığına değinmektedir. Zikredilen mesele, tahkik metninin bulunduğu kitapta makale konusu olarak ele alınmıştır.[108]

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'ye gelince, onun doğum-ölüm tarihleri, yaşadığı yer, ilmi birikimi, kıraat ilmindeki yetkinliği ve eserlerine dair bilgilerin mevcudiyeti söz konusudur.[109] Ancak kıraatlerdeki teorik yaklaşımının literatüre etkisine dair bir veriye ulaşılamamaktadır.

[108] Detayına bk. el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 497-508.
[109] el-Mecârî, *Bernâmec*, 92-104; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/214.

1.2. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in Kaynakları

el-Kaycâtî'nin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eseri, İslam ilim geleneğinde kıraat ilminin meselelerini ele alan önemli bir çalışmadır. Müellif, eserinde kıraat ilmine dair çeşitli görüş ve tartışmaları değerlendirirken kendisinden önceki otoritelerden geniş ölçüde istifade etmiş ve bunların telifatına sıkça müracaat etmiştir. Bu durum, *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in kıraat ilmi adına bir bilgi aktarım zincirini temsil ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, eserin kaynaklarını ve el-Kaycâtî'nin istifade ettiği müellifleri tespit etmek, onun ilmî yaklaşımını ve eserin entelektüel bağlamını anlamak açısından büyük önem arz etmektedir. Aşağıda, el-Kaycâtî'nin eserinde kahir ekseriyetle atıfta bulunduğu kaynaklar ve bunların müelliflerinin listesi sunulmaktadır:

1. Sîbeveyhi (öl. 180/796): *el-Kitâb*
2. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822): *Meʿâni'l-Ḳurʾân*
3. İbn Kuteybe (öl. 276/889): *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*
4. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923): *el-Câmiʿ fi'l-kırâʾât*
5. Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923): *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh*
6. İbn Mücâhid (öl. 324/936): *Câmiu'l-kırâ'ât*
7. İbn Mücâhid: *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-ḳırâʾât*
8. İbn Mücâhid: *Kitâbü'l-yâʾât*
9. Ebû Bekr el-Bâkıllânî (öl. 403/1013): *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kurʾân*
10. Ebü'l-Fadl el-Huzâî (ö. 408/1017): *el-Müntehâ fi'l-edâi'l-kırâ'âti ve tarikıhâ*
11. İbn Süfyân (öl. 415/1024): *el-Hâdî ilâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'â*
12. Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045): *el-İbâne ʿan meʿâni'l-ḳırâʾât*
13. Mekkî b. Ebî Tâlib: *et-Tebsıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*
14. Mekkî b. Ebî Tâlib: *er-Riʿâye li-tecvîdi'l-ḳırâʾe ve tahkîki lafzi't-tilâve*
15. Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053): *el-İbâne fi'r-râ'âti ve'l-lâmât*
16. Ebû Amr ed-Dânî: *el-İktisâd fi'l-kırâ'âti's-seb'*
17. Ebû Amr ed-Dânî: *et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*

18. Ebû Amr ed-Dânî: *Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-sebʿ*

19. Ebû Amr ed-Dânî: *el-Müfredât fi'l-kırâ'âti's-sebʿ*

20. Ebû Amr ed-Dânî: *el-Mûḍıh li-mezâhibi'l-kurrâʾ ve'htilâfihim fi'l-fethi ve'l-imâle*

21. Ebû Amr ed-Dânî: *Îcâzü'l-beyân fî kırâ'ati Verş 'an Nâfi'*

22. Ebû Amr ed-Dânî: *el-Urcûzetü'l-münebbihe*

23. Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî (öl. 465/1073): *el-Kâmil fi'l-kırâʾâti'l-hamsîn*

24. İbn Şüreyh (öl. 476/1084): *et-Tezkîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*

25. İbn Şüreyh: *el-Kâfî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*

26. İbn Şüreyh: *Nihâyetü'l-itkân fî tecvîdi'l-Kur'ân*

27. Ebü'l-Hasen el-Husarî el-Kayrevânî (öl. 488-1095): *el-Kasîdetü'l-Husariyye*

28. İbnü'n-Nâzir Ebû Ali b. Ebü'l-Ahvas (öl. 679-1281): *et-Terşîd fî Sınâ'ati't-tecvîd*

1.3. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in Muhtevası ve Kapsamı

Eserin yazma nüshası, yirmi bir ana başlık, on sekiz mesele ve yetmiş yedi fasıldan müteşekkildir.[110] El yazmasının ilk sayfasında meselelerin yer aldığı bölümün yüz altı sayfadan oluştuğu, her sayfada yirmi iki satır ve her satırda on beş kelime bulunduğu ifade edilmiştir. Bahsedilen sayfanın altında da eseri telif eden İbn Cübeyr'in adının yer aldığı bilinmektedir.[111] Muhakkik orijinal nüshaya dair elde ettiği veriler neticesinde meselelerin tamamının günümüze ulaşmadığını dile getirmiştir. El yazmasında bulunmayan başka bir meselenin el-Venşerîsi'nin (öl. 834/1431) *Miyâr* adlı eserinde yer aldığı *"Kur'ân'ın Mütevatirliği ve Kur'ân ile Kıraatler Arasındaki Farkı Açıklayan Mesele"*[112] ve İbn Birrî'nin manzumesi üzerinde Mintûrî'nin açıkladığı pek çok meseleyi hocası el-Kaycâtî' ye atfedişi orijinal nüshadaki eksik meseleleri göstermektedir.[113]

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât'in bağlamından hareketle, içindeki meselelerin yazarın çeşitli meclislerde karşısına çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ele aldığı konulardan bazılarının

[110] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 119.
[111] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 224.
[112] Muhakkik, eksik meseleyi bir makale şeklinde tahkik metninin akabinde sunmuştur. *el-Mesâil*, 497-508.
[113] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 235.

tartışmalı olduğu ve yaşadığı dönemde Endülüs kıraat alimleri arasında ihtilafa neden olduğu görülmektedir. Eser, el-Kaycâtî'nin sohbet meclisindeki soruların cevaplarından müteşekkil konuların derlenmesiyle meydana gelmiştir. Mesele başlıkları belli bir nizama göre yerleştirildiyse bile böyle bir açıklamaya ulaşılamamıştır. el-Kaycâtî'nin eserdeki mesele başlıklarının tasnifine dair bir vasiyeti varsa da bu bilinememektedir. Malum olan, eserin onun talebeleri tarafından kaleme alınıp bir araya getirildiğidir. Kanaatimizce el-Kaycâtî'nin sohbet halkasında ona sorulan sorularla birlikte şekillenen meseleler, bir şekilde muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Meselelerin bir araya getirilmesinde tam anlamıyla bir konu bütünlüğünden bahsedilememektedir. Kıraat ilminde fakih olarak zikredilen ayrıca dil alimlerini, kıraatleri eleştirmeleri noktasında mevcut olan nahiv ve belagat bilgisiyle tenkit edebilen değerli bir şahsiyetin eseri derlenirken, daha detaylı bir yaklaşım gösterilmesi münasip olandır. Lakin eserin oluşturulması ve günümüze aktarılmasındaki çaba çok daha önemlidir.

Çalışmanın konusu olan *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* isimli eser, Kur'ân ve kıraatlerle ile ilgili birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Eserde bahsedilen meseleler şu şekildedir:

1. Geçerli Kabul Edilen Kıraat Şartları

2. Lafzatullah'taki Lâm Harfinin Makablindeki Harekenin İmale Olması Halinde Terkîkle Okunması

3. İmâle ve Terkîk Arasındaki Fark

4. Arap Harflerinin Tefhîm ve Terkîk Açısından Sınıflandırılması

5. Arap Harflerinin Arapça Konuşma Dilindeki Kullanımı

6, 7, 8. Râ Harfinin Hükümleri.

9. Âyet Başında Gelen "صلّى" Lafzının İmale Edilmesi Hususundaki İhtilaflar

10. Kelime Sonundaki Fethalı Lâm Harfinin Hükümleri

11. Arap Harfleri: Asılları ve Ferleri

12. Bâ Harfinin Doğru Telaffuzu

13. Evveli Meksûr Olup Aslı Damme olan **سيء** ve **سيئت** Gibi Lafızların Benzerlikleri Açısından Hükümleri

14. İstifhâm Hemzesinden Sonra Gelen Vasl Hemzesinin Teshîl Edilmesi

15. Tabii ve Zaid Olan Medler Hususunda Kurrânın Görüşleri

16, 17. Ebû Amr Kıraati'nin **واللاي يئسن** İbaresini Yâ Harfiyle Okumasının Gerekçesi

18. Nûn ve Mîm Harflerinin Gunneleri Arasındaki Fark

19. Kelime Sonundaki Harekeli Hemzenin Hükmü

20. Yaygın Olarak Kullanılan Hass ve Âam Meşhur Kıraatler

21. Sûre Sonlarındaki Vakfın Hükmü

Yukarıda ele alınan meseleler, ele alınan konuların önemi ve ciddiyeti nedeniyle uzunluk bakımından farklılık göstermektedir. Örneğin, birinci mesele yetmiş sayfa civarında yer alırken, dokuzuncu mesele yaklaşık bir sayfada ele alınmıştır. Bahsedildiği üzere meselelerin sıralamasında belirli bir düzen gözetilmemiştir, ancak bazı meselelerin sıralanışı aynı muhtevayı içermesinden dolayı uyumlu gözükmektedir. Örneğin 6, 7 ve 8. meseleler râ harfinin hükümlerini kapsamaktadır. Bununla beraber 16 ve 17. meseleler Ebû Amr'ın kıraatindeki bir hükmün incelenmesi üzeredir. Birbirleriyle aynı konuyu ihtiva etmeleri sebebiyle bu meseleler analiz edilirken aynı başlık altında değerlendirilecektir. Aynı konuyu devam ettiren meselelerin birleştirilmesi dolayısıyla, bu çalışmada ele alınan meselelerin sayısı on sekiz adet olacaktır.

2. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in Muhteva Analizi

2.1. Geçerli Kabul Edilen Kıraat Şartları Meselesi

el-Kaycâtî'nin ilk meselede, sahih kıraat şartlarını izaha çalıştığı görülmektedir. Ayrıca kıraatlerin sıhhat şartlarını aktarmakla sınırlı kalmayıp yedi harf meselesine de değinmektedir. Geçerli kıraat şartlarından önce yedi harfe dair görüşleri ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda müellif, yola çıkış noktası olarak Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın yedi harf üzerine nakledildiğine dair var olan sair rivayetleri zikretmektedir.[114]

Rivayetlerde nakledilen yedi harf meselesinin, başlangıcı ve kıraatlere etkisi noktasında süregelen bir tartışma olduğu bilinmektedir. el-Kaycâtî de yedi harf hadisleri hakkında ilim ehlinin farklı görüşler ortaya koyduğunu, bu görüşlerin otuz beş sayısına ulaştığını belirtmiş ve zikredilen hadisler ekseninde yedi harf meselesini ele almıştır.[115] Ancak müellifin konuya dair yaklaşımından önce bahsedilen meseleye kısaca değinmek gerekmektedir.

[114] Söz konusu rivayetler için bk. Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerefeddin Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972), 16/103-104.

[115] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 243.

2.1.1. Yedi Harf Konusu

Kur'ân'ın indirildiği dönemde, Arap dilinin çok sayıda lehçeden oluştuğu herkesin ittifak ettiği bir olgudur. Her kutsal kitabın peygamberinin diliyle indirildiği, âyette[116] konu edilmektedir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e nazil olması da onun, Kureyş lehçesiyle indiği neticesine ulaştırmaktadır. Kur'ân'ın indirildiği Mekke sınırları içinde, lehçelerin tek tipte olduğu bilinmektedir. Nitekim bu dönemde inen ayetlerin, başka bir yapıda okunduğuna dair rivayetlere rastlanılmadığı belirtilmektedir. Ancak tebliğin Mekke çevresinin dışına çıkıp başka bölgelerde farklı etnik gruplar üzerinde de etkin olmaya başlamasıyla, telaffuz ve mana kaynaklı muhtelif sorunlar meydana gelmeye başlamıştır. Hz. Peygamber, davetin önüne geçebilecek olan bu problemin bir kısım lehçelere göre okumayı gerektirdiğini öngörmüştür. Konuyla ilgili hadisler, Hz. Peygamber'in Allah'tan Cebrail aracılığıyla izin istediğini, akabinde Allah'ın yedi harf ruhsatını verdiğini göstermektedir.[117]

Yedi harf kapsamında nakledilen rivayetlerin söz konusu muğlaklığının, birtakım tartışmaları da beraberinde getirdiği bilinmektedir. İlgili rivayetlerdeki tartışmalar arasında yedi harfin tarihsel olarak Mekke veya Medine dönemlerinden hangisinde ruhsata dahil olduğu, mahiyeti, kapsamı, nasıl uygulandığı, bir defada mı yoksa zamana yayılarak mı indirildiği, kıraatlerle olan bağlantısı gibi mevzular bulunmaktadır. Çoğunluk, yedi harfin ruhsat verildiği zamanın Medine dönemi olduğu ve Kur'ân'ın tüm âyetleri için geçerli olduğu görüşünü benimsemektedir.[118]

Yedi harfin mahiyeti noktasındaki karışıklık, bahsedilen tamlamadaki her iki kelimenin farklı anlamları çağrıştırmasıyla da ilgilidir. Yedi harf terkibindeki harf kavramı, Arap dilinde hece harfleri ve edatlar için kullanılmakla beraber birçok farklı anlamı da ihtiva etmektedir. Temel olarak bir şeyin ucu, kenarı ve dağ tepesi gibi somut anlamlara gelmektedir. Ayrıca çelimsiz-iri deve, çevirmek, döndürmek ve kazanmak gibi ifadeleri de mevcuttur. Dil bağlamında ise lisan, lehçe, kıraat ve vecih manalarını taşımaktadır.[119] Yedi kelimesi, asıl olarak bir sayıyı ifade etmekle beraber çokluk imasını taşıyan başka

[116] İbrâhim 14/4.
[117] Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 32-35.
[118] Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 32-33.
[119] Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 82.

bir anlamı da ifade etmektedir. Bu bağlamda harf kavramı vecih, yedi kavramı da çokluk manasında ele alındığında, yedi harf ruhsatı birçok farklı vecihe işaret etmektedir.[120]

Yedi harfin anlamındaki muğlaklığın ve uygulamasındaki çokluktan kaynaklı karışıklığın engellenmesi için *"Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet kılmadıkça bu okumaların hepsi doğrudur"* hadisiyle cevap verildiği bilinmektedir. Ancak konunun kapsamı bağlamında lehçelere veya kıraatlere dayandırılmasına dair tartışmaların uzun bir süre netlik kazanmadığı görülmektedir.[121]

2.1.2. Müellifin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı

Müellifin, bahsedilen meselede her bir Arap lehçesinin altındaki çeşitli kıraat türlerini kapsayan yedi farklı vecih görüşünü benimsediği görülmektedir. Bahsedilen görüşe göre bu vecihler, Arap olmayanlarla karışmamış, fasih olan tüm Arap dillerini içermektedir. Müellif kendi fikrini, İbn Kuteybe'nin yedi harf ile ne kastedildiği konusunda ulaştığı yedi vecih görüşüyle desteklemiştir.[122]

el-Kaycâtî'nin İbn Kuteybe'den naklettiği vecihler şu şekildedir:

Birincisi: Kelimenin irabında veya yapısındaki farklılıklardır. Bu farklılıklar, lafzın Kur'ân metnindeki şeklinden uzaklaştırılmadan veya anlamı değiştirilmeden yapılmıştır. Örneğin **وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ** [123] âyetinde geçen **بِالْبُخْلِ** lafzı **بالبَخَلِ** şeklinde de telaffuz edilmektedir.[124]

İkincisi: Kelimenin irabındaki ve yapısındaki farklılıklardan meydana gelmiştir. Ancak bu gibi değişiklikler kelimenin anlamını ve temel niteliğini değiştirmeyecek şekilde yapılmıştır. Örnek olarak **إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ** [125] ifadesindeki **تَلَقَّوْنَهُ** kelimesi **تَلِقْنَهُ** olarak da ifade edilmektedir.[126]

---

120 Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, 83.
121 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 32-34.
122 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 243.
123 en-Nisâ 4/37.
124 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü't-Türas, 1973), 36-42.
125 en-Nûr 24/15.
126 İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*, 36-42; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 245.

Üçüncüsü: Kelimenin harflerindeki farklılığın, anlamı değiştirebilecek ancak temel özelliğini kaybetmeyecek şekilde olmasıdır. Misal **اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ** [127] âyetinde bulunan **فُزِّعَ** ifadesi **فُرِّغْ** halinde okunmaktadır.

Dördüncüsü: Kelimenin metindeki görünümünü değiştiren ancak anlamını değiştirmeyen farklılıkları içermiştir. Mesela **اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً** [128] âyeti **إِنْ كانَتْ إِلاَّ زَقْيَةً وَاحِدَةً** şeklinde de okunmaktadır.

Beşincisi: Mevcut farklılık, kelimenin hem şeklini hem de anlamını değiştirmiştir. Nitekim **وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ** [129] âyetinde **وَطَلْعٍ** biçiminde bir okuma da söz konusudur.[130]

Altıncısı: Buradaki ihtilaf, âyet içindeki lafzın takdim-tehir hallerinde görülmüştür. Örneğin **وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ** [131] âyeti **وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ** gibi de okunmaktadır.

Yedincisi: Son ihtilaf, noksan ve ziyade edilen harflerle ilgilidir. Mesela **وَمَا عَمِلَتْهُ اَيْدِيهِمْ** [132] âyetindeki "ه" zamiri kaldırılarak **وَمَا عَمِلَتْ اَيْدِيهِمْ**; **فَاِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** [133] âyetindeki **هُوَ** lafzı kaldırılarak **فَاِنَّ اللهَ اَلْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** şeklinde okunmuştur.[134]

Müellif, İbn Kuteybe'nin düşüncesini naklettikten hemen sonra Hz. Muhammed ve Cebrail arasında yapılan arzalarda[135] Allah'ın peygamberine dilediği şeyi haber verdiği, dilediğini nesh edip dilediği şeyi kolaylaştırdığına değinmektedir. Allah'ın her ümmete kendi dilinde ve geleneklerine uygun olarak okumasını emretmesinin, kullarına kolay kıldığı işlerden biri olduğu düşüncesini vurgulamaktadır.[136] Onun bu yaklaşımı bilimsel değerlendirmelerindeki tutumlarından en önemlisini göstermektedir. Zira müellif, tartışmaya müdahil olacağı bir hususta daima nakle götüren bir yol aramaktadır. Yedi harf meselesindeki ruhsatın beraberinde getirdiği görüşler, onun kendi tercihini ortaya koymasını sağlamıştır. Nitekim rivayete tabi olmayan konularda görüş belirtmekten

---

127 Sebe' 34/23.
128 Yâsîn 36/29.
129 el-Vâkıa 56/29.
130 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 246.
131 Kâf 50/19.
132 Yâsîn 36/35.
133 el-Hadîd 57/24.
134 İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkiliʾl-Kurʾân*, 36-42; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 244-247.
135 *Arza* kavramı, her yılın Ramazan ayında o ana kadar nazil olan sûreler ve âyetlerin karşılıklı bir şekilde tekrar edilmesi anlamını taşımaktadır. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 45.
136 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 248.

kaçındığı görülmektedir. İlerleyen konularda müellifin bu tutumu fazlasıyla müşahede edilecektir.

Müellif, İbn Kuteybe'nin görüşünü aktardıktan sonra yedi harf meselesiyle ilgili başka görüşleri de nakletmektedir. Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî (öl. 465/1073)'den naklettiği **عَتَّى حِينٍ** şeklinde kıraat edilen **حَتّٰى حِينٍ** [137] âyeti için, *"bu şekilde telaffuz edilmiştir ve o da bunu işitmiştir"*, demektedir. Ayrıca Esedî'nin **تِعْلَمُونَ** yahut **تِعْلَمْ** gibi muzari harfleri kesra hareke ile okumasını; **اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ** [138] âyetini **أَلَمْ إِعْهَدْ إِلَيْكُمْ**, **وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ** [139] âyetini **وَتِسْوَدّ وُجوه** şeklinde muzari harfi kesra harekeye çevirerek okumasını da bu bağlamda örnek olarak vermiştir. İlaveten, başka lafızların farklı okunuşlarına da değinmiştir. Mesela **وَاِذَا قِيلَ** [140] ve **غِيضَ** [141] kelimelerinde dammenin kesra ile; **بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ اِلَيْهِمْ** [142] âyetinde kesra harekenin damme ile; **مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا** [143] âyetinde idğamla[144] birlikte dammenin işmâm[145] edildiğini nakletmiştir.[146]

Müellifin aktardığı örneklerin, her lehçeye uymadığını ifade ettiği görülmektedir. Onun burada irdelediği husus, bir millet kendi söylem biçimini değiştirmek isterse, alıştığı dili kullanmayı bırakmasının zorlayıcı olacağıdır. Bu durumun, insanın gelişim evreleri olan çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerini de kapsadığını zikretmektedir. İnsan hayatının çoğu döneminde var olan bu hali aşabilmesi için uzun süren içsel bir çaba, dilin kontrolünü kaybetme durumu ve alışkanlıkların kırması gerektiğini vurgulamaktadır. Allah'ın lütfuyla verdiği bu ruhsatın, kullarına dilleri için geniş bir kullanım alanı sağladığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Allah'ın zikredilen ruhsat gibi kullarının dini yaşantısını kolaylaştırmak için peygamberleri aracılığıyla, farzlarda ve hükümlerinde; namazlarında, oruçlarında, zekatlarında, haclarında, boşanmalarında ve dinlerinin diğer

---

137 Yûsuf 12/35.
138 Yasîn 36/60.
139 Âl-i İmrân 3/106.
140 el-Bakara 2/11.
141 Hûd 11/44.
142 Yûsuf 12/65.
143 Yûsuf 12/11.
144 *İdğam*, bir harfi bir diğer harfin içine koymak, birinci harfi ikinci harfe katmak anlamlarına gelir. İdğam hali, iki harfin tek bir harf gibi telaffuz edilmesiyle oluşur. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 85; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 35.
145 *İşmâm*, sözlükte birine bir şeyi koklatmak anlamına gelir. Istılahta ise harekeyi sessizce işaret etmeye denir. Vakf halindeki kelimenin son harfi sâkin kılındıktan sonra, harfin harekesi gösterilmek için dudakların ileri doğru yumularak damme harekeye işaret edilmesiyle meydana gelir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 97; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 43.
146 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 248-250.

tüm konularında sahabenin ve alimlerin farklı görüşlerini almalarına izin verdiğini ele almaktadır.[147] el-Kaycâtî'nin bu yaklaşımıyla, yedi harf meselesindeki ruhsatın dinin bağlayıcı olduğu diğer tüm hususlar gibi normal bir durum olduğu ve mutlaka değerlendirilmesi gereken bir ayrıcalık olduğunu vurgulamaya çalıştığı görülmektedir.

Müellif konuyla ilgili görüşler ve örnekler üzerindeki değerlendirmelerinden sonra kıraatlerle ilgili bazı sorulara cevaplar vermiştir.

İlk olarak, lafızların farklı olup mananın bir olmasının kıraati caiz kılması gibi mananın farklı olmasının da caiz olabilirliğini sorgulayan bir soruyu ele almıştır. Önce konuya dair bir izahta bulunmuş ve ilgili birkaç örnekle soruyu cevaplamıştır.

Müellif lafız ve mananın kıraat üzerindeki etkisine dair iki tür farklılık olduğunu izah etmiştir. Bunlar anlam çeşitliliği ve anlam zıtlığıdır. Müellif anlam zıtlığının caiz olmadığını ve Kur'ân'da böyle bir durumun söz konusu olmadığını izah etmiştir. Anlam zıtlığının yalnızca nesih-mensuh ve emir-yasak ayetlerinde mevcut olabildiğini dile getirmiştir. Anlam çeşitliliğinin ise caiz olduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak, **وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ** [148] ifadesi 'bir süre sonra' anlamına geldiğini ve **بَعْدَ أَمَهٍ** ifadesinin de "unutulma sonrası" anlamına geldiğini aktarmıştır. Ardından iki anlamın da doğru ve geçerli kabul edildiğini belirtmiştir. Açıklayıcı olarak Hz. Yusuf'un meselesinin, bir süre sonra aktarılmış ve unutulduktan sonra anlatıldığını vurgulamıştır.[149]

Aynı şekilde **اِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِاَلْسِنَتِكُمْ** [150] ifadesinin, "onu dillerinizle yayıyorsunuz, söylüyorsunuz" anlamına gelirken **تَلِقُونَهُ** ifadesinin ise "yalan söylemek" anlamına geldiğini örnek vermiştir. İki anlamın da farklı olmasına rağmen, doğru olduğunu çünkü âyette kendilerinden bahsedilen kişilerin, iftiraya inanarak yaydıklarını ve netice itibarıyla bunun bir yalan olduğunu ifade etmiştir.

Bir başka örnekte ayette geçen **نُنْشِزُهَا** [151] ifadesinin **نُنْشِرْهَا** şeklinde okunmasının bir kıraat farklılığı olduğunu ve anlam olarak aralarında bariz bir fark olmadığını belirtmektedir. Çünkü **إنشار** ibaresinin diriliş; **إنشاز** lafzının ise hareket ettirmek anlamına geldiğini ve canlılığın bir hareket olması sebebiyle iki lafız arasında, mana olarak pek bir fark

147 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 249-250.
148 Yûsuf 12/45.
149 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 250.
150 en-Nûr 24/15.
151 el-Bakara 1/259.

olmadığını izah etmektedir. Ayrıca **فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ** [152] örneğinde **فُزِّعَ** lafzının yerine **فُرِّغَ** sözcüğünün kullanılması da anlamsal açıdan bir çeşitlilik sağladığını belirtmektedir. Zira **فزع** korkuyu hafifletmek; **فرغ** ise korkunun tamamen gitmesi anlamına gelmektedir. Aktardığı örnekler üzerinden Allah'ın, bu âyetleri iki anlamda da indirdiğini, Kur'ân'da yer alan tüm kelimelerin ibdâli, [153] ziyadesi veya hazfedilmesi [154] gibi Kıraat farklılıklarının da bu şekilde anlaşılması gerektiğini İbn Kuteybe'nin görüşüyle temellendirmiştir.[155]

el-Kaycâtî, İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşünü, diğer imamlara ek olarak Ebu Bekr İbn Tayyib'in *el-İntisâr* kitabında; Ebû Muhammed el-Mekkî'nin, *el-İbâne* ve Ebû Amr Ed-Dânî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı eserlerinde yer verdiğini nakletmiştir.[156]

Müellifin konuyla ilgili cevaplandırdığı ikinci soru ilk meselenin esas konusu olan sahih kıraat şartlarıyla ilgilidir. Geçerli kabul edilen kıraat şartlarına dair ön bilgi vermek adına konu kısaca ele alınacaktır.

2.1.3. Kıraatlerin Sıhhat Şartları

Zikredilen konuyla ilgili üç şart bulunmakla birlikte kıraatlerin sıhhat şartları, genel itibariyle kurrâ arasında kabul görmüştür.

a. Senedin Sahih Olması

Bir kıraatin sahih olarak kabul edilmesindeki en önemli unsur, kârinin kıraatini şeyhinden başlayarak sahâbeden bir kâriye ve son olarak Hz. Peygamber'e ulaştıracak bir silsileye sahip olması gerekmektedir. Bu konuda cumhurun görüşüyle ittifak edilmiştir.[157]

b. Resm-i Osmânî'ye Uygun Olması

Hz. Osman döneminde, sahâbenin desteğiyle Kur'ân çoğaltıldıktan sonra tüm nüshalar, çoğaltılan Mushaflara uygun olarak düzeltilmiştir. Bu vesileyle özel nüshalardaki

---

[152] Sebe' 34/23.

[153] *İbdâl,* sözlükte bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak, değiştirmek anlamlarına gelir. Kıraat ıstılahında hemzenin yerine med harfleri olan elif, vâv ve yâ'dan birini getirip o şekilde okumaktır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 84; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 18.

[154] *Hazf,* sözlükte; kaldırmak, koparmak ve düşürmek anlamlarına gelir. Kıraat terminolojisinde bazı kelimelerden bir harfin kaldırılması demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 75.

[155] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 252.

[156] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 253.

[157] Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 77-78.

açıklayıcı mahiyette alınan notlar ve başka ek ibarelerden kaynaklı farklılıklar en aza indirilmiştir. Bu esas da alimlerin çoğu tarafından kabul edilmiştir.[158]

c. Arap Gramerine Uygun Olması

Kurrânın genelinin kabul gördüğü Arapçaya uygunluk şartı, sıhhat şartlarının sonuncusudur. Bu şarta göre kıraat bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olmalıdır.[159] Çoğunluğu bu şartta olmak üzere diğer şartlar konusunda da bazı farklı görüşler mevcuttur. Mevcut üç şartın muhtevasına ekleme yapan alimler olduğu gibi bazı şartları kabul etmeyen alimler de mevcuttur. Ancak kurrânın geneli itibariyle bu üç şart, kıraatin kabul şartlarıdır.[160]

2.1.4. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Kıraatlerin Sıhhat Şartlarına Yaklaşımı

Yedi harf meselesi üzerine el-Kaycâtî'ye gelen ikinci soru, kıraat edilen lafızlar ve anlamların hangisiyle okunup hangisiyle okunamayacağı üzerine olmuştur. Müellif soruya cevap olarak imamların bu kıraatleri uygulanabilir ve şâz[161] olarak ikiye ayırdıklarını ifade etmiştir. Müellif, herhangi bir kıraatin ister yedi imamdan ister diğer imamlardan biri tarafından okunmuş olsun dört şartı bir araya getirirse doğru ve uygulanabilir olduğunu zikretmiştir. Daha önce değinilen geçerli kabul edilen sıhhat şartlarında, üç şartın içeriğine dahil olarak yapılan eklemeler veya şartların bazılarını kabul etmeme durumu söz konusuydu. Ancak bu hususta dikkat çeken nokta, geçerli sıhhat şartlarına eklenen bir başka şart olacaktır. Müellif bu şartları aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

1. Kıraatin güvenilir kimselerden Hz. Peygamber'e kadar uzanan sağlam bir isnat zincirine sahip olması.

2. Osman (r.a.) tarafından yazılması emredilen ve Müslümanların üzerinde ittifak ettiği istinsah edilen Mushaflardan birine uygun olması.

---

158 Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 80.

159 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 66.

160 Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 16-17; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 73-74.

161 *Şâzz kıraat*, senet bakımından doğru olmayıp mütevâtir kıraat şartlarından bir veya iki tanesini barındırmayan, sahih olmayan kıraatler için kullanılan kavramdır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 152.

3. Kur'ân'ın nazil olduğu Arapça diline uygun olması.

4. Anlamının şeriatın genel prensiplerine aykırı olmaması nedeniyle kıraatin anlamıyla uyumlu ve çelişkisiz olması.[162]

Müellif zikredilen şartlardan birinin eksik olması durumunda kıraatin şâz görülüp terkedileceğini beyan etmiştir. Ancak dördüncü şart konusunda alimler arasında görüş birliği bulunmadığını eklemiştir. Çünkü kurrânın çoğu üç şartla yetinmiştir. Alimler arasında ittifak edilen şartlar; kıraatin tevâtür olması, Osman Mushaflarından birine uygun olması ve Arapça'ya bir yönüyle uygun olmasıdır. Ayrıca ilgili konu üzerine et-Taberî ve Ebû Şâme'nin görüşlerini dile getirmiştir.[163] el-Kaycâtî, zikredilen alimler de dahil olmak üzere dördüncü şartı açıkça dile getiren birine rastlamadığını ancak Kur'ân ve hadis alimlerinin bu konuya dikkat çektiğini ifade etmiştir. Müellifin dördüncü şarta dair delilleri, ilgili başlıkta ele alınacaktır. Öncesinde ilk üç sıhhat şartına dair rivayetlere yer verilecektir.

2.1.4.1. İlk Şart: Güvenilir Kimselerden Peygambere Varan İsnâdın Sıhhati

Müellif birinci şartı, nakledilen okuma şeklinin güvenilir kişilerden Hz. Peygamber'e kadar uzanan sağlam bir isnat zincirine sahip olması şeklinde tanımlamıştır. Ulemaya göre bu şartı gerekli kılmalarının sebebi, kıraatte re'ye yer verilmemesinden kaynaklanmıştır. Re'y için yalnızca rivayetlerin tamamen bulunmadığı durumlarda istisna yapılmıştır. Çünkü re'y neticesinde isabet edilmesi kadar hata yapılması da söz konusudur. Bu yüzden imamlar, re'ye göre okuyanların kıraatlerini kabul etmemişlerdir. el-Kaycâtî'nin yaklaşımı bu minvalde olup konuya ilişkin birçok kıraat ve dil aliminin görüşünü nakletmiştir. Bunların bir kısmı aşağıda bahsedeceğimiz alimlerin görüşlerinden oluşmuştur.

İbn Mücâhid, *es-Seb'a* adlı eserinde kıraat nakledenler hakkında bazılarının, kıraati fasih bir şekilde ifade ettiğini, anlamlarını bilip dilleri tanıdığını fakat naklettiğinin dışındaki kıraatlerin, etnik farklılıkların ve rivayetlerin çoğunun hakkında bilgisi olmadığını ifade etmiştir. Kişinin kendi nahiv bilgisiyle Arapçada caiz olan ancak geçmişte kimsenin okumadığı bir harf ile okumaya yönelebileceğini ve bu şekilde bidatin ortaya

[162] Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 77-81.
[163] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 254-255.

çıkabileceğini vurgulamıştır. Nitekim bu durumu hoş görmeyen ve yasaklayan hadisler rivayet edildiğini de beyan etmiştir.[164] Müellifin İbn Mücâhid'in bu görüşünü konu kapsamında ele aldığı görülmektedir.[165]

Müellif bu şartı taşıyan kıraatlere örnek olarak İbnü'l-Bâziş (öl. 540/1145), Şeybe b. Nîsah el-Medenî (öl. 130/748) ve Ebû Safvân el-Mekkî'nin silsilelerini belirtilen şartlara uygun olarak zikretmiştir. Ayrıca bahsedilen imamların birçoğunun, Ebü'l-Fazl el-Huzaî'nin *el-Müntehâ*; Ebü'l-Kâsım el-Huzelî'nin de *el-Kâmil* adlı eserlerinde geçtiğini vurgulamıştır. Nitekim zikredilen imamlar ve onlara eserlerinde yer veren alimler kıraatlerin sıhhatinde senet zincirinin önemini vurgulamışlardır.

Müellifin konuyla ilgili verdiği bir başka örnek, Ebü'l-Kâsım el-Hûzelî (öl.465/1073)'nin *el-Kâmil* adlı eserinde geçen şu cümlelerdir:

> *"Kıraatleri bilen kimsenin, bir harfi diğerine tercih etmemesi, bilakis her harfi bir kez okuması ve bir başkasına devam etse bile her harfi bir kez okuması müstehaptır. Çağımızda, Kuteybe'nin imâlelerini,*[166] *kıraatlerin çokluğunu, Ebû Amr'ın idğamını, Hamza' nın tahkikini,*[167] *el-A'şâ'nın tertîlini*[168] *ve Verş'in tehzîbini (terbiye edişi) az bilgisi ve çok cehaleti nedeniyle inkâr edenler görüyoruz. Onlar ne bir şeyhle oturmuşlar ne ilimle meşgul olmuşlar ne de bir kitap okumuşlardır. Cehaletlerinden dolayı kendilerine rivayet edileni kınarlar. Hayır, onlar ilmini kavrayamadıkları şeyi yalanladılar.*[169]*Böylece önceki selefi eleştirir ve sonraki halefi yererler…"*[170]

Müellifin örnek olarak gösterdiği rivayetlerle tabi olduğu görüşe göre, şeriatın hükmü ve ahlâkî ilkeler nezdinde, kişi bir şey hakkında şüphe duyduğunda kibirlenmeden

---

[164] Ebû Bekr et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât,* thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 46; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 258.

[165] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 258.

[166] *İmâle* kelimesi, ميل kökünden gelir. ميل bir şeye yönelmek, dönmek, eğilmek ve meyletmek demektir. İmâle kavramı bu kelimeyle aynı kökten gelip, bir şeyi bir yöne doğru eğmek anlamına gelir. Istılahta ise fethayı kesraya; elif harfini yâ harfine doğru eğmektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 91; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 52; Necdet Çağıl, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâğat ve Fonetik Yapısı* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 336.

[167] *Tahkîk*, sözlükte; sabit olmak, bir şeyin aslına dönmek anlamlarına gelir. Istılahta bir harfin hakkını vermek ve harfi tane tane okumak anlamlarına gelir. Ayrıca, tahkîk bir tilâvet çeşidi olup ağır ağır, tüm tecvit kurallarına uyarak okumayı ifade eder. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 155; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 72.

[168] *Tertîl*, lügatte; sözü kolayca, tane tane ve yavaş yavaş söylemek anlamlarına gelir. Kur'ân'ı okunan ayetin anlamını gözetmek ve düşünmek suretiyle aheste aheste okumaya denir. Detaylı bilgi için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 163; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları (Tecvid)* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 332; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 76.

[169] Yûnus 10/39.

[170] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 46.

kendisinden daha bilgili birine sormalıdır. En kötü özellik kibirdir. Kimse, rivayetlerin çoğaltılmamasını söyleyemez ve ulaşmadığı kıraatleri şâz olarak nitelendiremez. Çünkü herhangi bir kıraat okunduğunda ve bir rivayet sabit olduğunda, imam Mushaf'a ve icmaya aykırı olmadığı sürece doğrudur. Zira Kur'ân'ı Kerîm'in kelimelerin anlamlarını kapsadığını ifade ederek senedin öneminin altını çizmiştir. Daha sonra Dânî ve Mekkî gibi alimlerin kıraatler konusunda kendi re'yini esas alan kimseleri eleştirmesini konu edinmiştir.[171]

Müellifin konuya yönelik aktardığı görüşlerde, re'y ile tespitte bulunmanın kıraatlerin sıhhati açısından yeterli olmadığı izah edilmektedir. Bu bağlamda el-Kaycâtî'nin naklettiği pek çok alimin görüşü mevcuttur. Bu görüşlerden müellifin ilgili şarta dair, özel başlıklar altında naklettiği dört konuya değinilecektir. Zikredilecek konulardaki kıraatlerin müellif tarafından aktarılmasının sebebi, okuyuşta re'yin esas alınması ve Dânî'nin bu okuyuşları senetleri hasebiyle eleştirmesidir.

a. İbn Zekvân Rivayetine Göre "وَاِنَّ إِلْيَاسَ" Âyetindeki "ا" Harfinin Vasl Edilerek Okunması Örneği

Şam kıraat imamı İbn Amir'in ikinci râvisi olarak bilinen İbn Zekvân (öl. 242/857), **وَاِنَّ إِلْيَاسَ**[172] âyetindeki elif harfini vasl[173] yaparak okumuştur. Mesele üzerinde İbn Zekvân'ın İbn Âmir'den aktardığı bu kıraatin, hemzeli yahut hemzesiz okuduğuna dair farklı görüşler ortaya atılmıştır. Dolayısıyla İbn Âmir'in de aynı şekilde okuyup okumadığına dair ihtilaflar mevcuttur. Mevzuya yönelik görüşleri ele alınan alimlerin içinde İbn Mücâhid, Ebû Ali el-Bağdâdî, ed-Dânî, Ebü'l Hasan el-Antâkî, Salih bin İdris ve Ebû Tâhir bulunmuştur. Bahsedilen alimlerin çoğu İbn Zekvân'ın **إِلْيَاسَ** lafzını okurken baştaki hemzeyi vaslettiği için okumadığını dile getirmişlerdir. Ancak İbn Zekvân, İbn Âmir'in bahsi geçen lafzın başındaki değil ortasındaki yani yâ ile sîn arasındaki hemzeyi okumadığını nakletmiştir. el-Antâkî de İbn Mücâhid'in konuyu ihtilaflı bulmasını eleştirmiş ve o da **إِلْيَاسَ** lafzında ya ile sin arasında bulunan hemzenin okunmadığını savunmuştur.[174]

---

171 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 258-272.
172 es-Sâffât 37/123.
173 *Vasl*, sözlükte; bir şeyi bir şeye eklemek, bitiştirmek, bir şeyin diğer bir şeyde son bulması anlamlarına gelir. Istılahta bir sözcüğü kendisinden sonraki sözcüğe sesi ve nefesi kesmeden birleştirerek okumak demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 177.
174 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 276-280.

b. Fussilet Sûresi'nin نَحِسَاتٍ Âyetinde Elif'in İmâle Edilerek Okunması Örneği

Dânî, *et-Teysîr* adlı eserinde şöyle söyemiştir:

> *"Fârisî bana Ebû Tâhir'den, o da arkadaşlarından Ebü'l-Haris rivayetiyle نَحِسَاتٍ*[175] *kelimesindeki 'sin' harfinin fethasının meylettirildiğini nakletti. Ancak ben böyle okumadım ve bunun bir vehim olduğunu düşünüyorum."*

Dânî'nin görüşünün aksine İbnü'l-Bâzîş *el-İknâ fi'l- kıraat-i seb'a* adlı eserinde, İbn Şenebûz'un, Ebû Osman'dan, Ebû Tâhir, Ayyaş el-Cevherî'den ve Ebü'l-Fadl el-Hamâmî'den, üçünün de Ebû Amr ed-Dûrî'den ve el-Kisâî'den "sîn" harfinin meylettirildiğini nakletmiştir. Ebû Tahir de arkadaşlarından, Ebü'l-Haris'ten ve el-Kisâî'den meylederek okunduğunu nakletmiştir. Daha sonra Dânî de:

> *"Babam -Allah ondan razı olsun- bana dedi ki: Bana göre bu bir vehim değil ve ben de İbn Şenebûz yoluyla Ebû Osman'dan, hocamız Ebü'l-Kasım'a bu şekilde okudum ve bu yoldan aldım, demiştir. Sonuç olarak o da aynı rivayete erişmiş ve nakletmiştir."*[176]

c. Ahmed b. Salih'in İmam Verş'ten Rivayet Ettiği İşbâ' Örneği

İşbâ' kelimesi, sözlükte doyurmak, bir şeyi tam olarak yapmak, yerine getirmek ve en son ölçüsüne göre uzatmak anlamlarına gelir. Istılahta ise, teshîl[177] edilmesi mümkün olan bazı harflerin mahrecinden çıkarılması anlamında kullanılmaktadır.[178]

Ebû Abdullah b. Süfyân, *el-Hâdî* adlı kitabında Fâtiha Sûresi hakkında İmam Verş'in kef harfinin kesra harekesi hakkındaki uygulamasında ihtilaf edildiğini söylemiştir. Ahmed b. Salih, kef'in kesra harekeli halinin ancak yâ harfi ile işbâ' edilebileceğini; damme harekenin de vâv harfi ile geldiğinde işbâ' edilebileceğini nakletmiştir. Mısırlı kıraat alimlerinden bazıları bunu kabul ederken, bazıları kabul etmemiştir. Nitekim meşhur kıraat erbâbı böyle bir okuyuşun ancak yâ nın fetha ile; vâv harfinin de damme ve fetha harekeyle birlikte gelmesiyle yapılabileceğini aktarmıştır.[179]

---

[175] Fussilet, 41/16.
[176] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 281-282.
[177] *Teshîl*, sözlükte; kolaylık anlamına gelen السهل kelimesinden türetilmiştir. Istılahta, hemze harfinin kendisi ile aynı harekeye sahip olan hemze harfinin mahreci arasına koyulmasıdır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 164.
[178] Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 97; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.
[179] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 284.

Dânî de bu okuyuş şeklinin Mısırlı ve Mağripli birçok alim tarafından bilhassa **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ve **اِيَّاكَ نَعْبُدُ** [180] âyetlerinde belirgin bir hata meydana getirmesi dolayısıyla reddedilmiş ve eleştirilmiş olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca eleştirilen alimlerden biri olarak bu rivayetin imamı olan Muhammed b. Ali el-Üdfüvî el- Mısrî'yi zikretmiştir.

Dânî, Ahmed bin Salih'in, Verş'ten "kef" harfinin kesrasının işbâ' ile; Kâlûndan ise ihtilas ile okunduğunun rivayet edilmesi üzerine söz konusu durumun, işba'a işaret ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu mevzuya iki şekilde açıklık getirmiştir. el-Kaycâtî, Dânî'nin cevaplarını şu şekilde aktarmıştır. Birincisi:

> *"Verş, kıraatte daha abartılı ve harfleri daha güçlü bir şekilde telaffuz etmiş, Kâlûn ise daha orta bir yol izlemiştir. Bu farklılıklar onların kıraatlerinde kullanılan kelimelerde görülmüştür. Kâlûn bahsedilen kıraati, Nâfî'den sahih bir şekilde aktarmıştır. Üstelik kendisi bu kıraati, Hz. Peygamber'in büyük sahabelerinin kıraati olarak nitelendirmiştir. Kıraatimiz, Resulullah'ın büyük sahabelerinin kıraatidir, kolay ve sağlamdır, çiğnemeyiz ve yutmadan okuruz, vurgularız ama sertleştirmeyiz, en fasih ve güçlü dillerde okuruz" şeklinde izah etmiştir."*[181]

İkincisi:

> *"Harflerin işbâ' ile okunması İmam Verş'in tercihiydi ve biz daha önce onun bunu belirginleştirmeyerek yaptığını belirtmiştik. Ahmed bunu Verş'ten rivayet etmiş ve Verş ile Kâlûn arasındaki farkı bu şekilde ifade etmiştir. Bu okuyuşun Nâfî'nin kıraatinden kaynaklandığını düşünmüştür ancak öyle değildir."*

Son olarak Dânî, işbâ'nın yalnızca Arap şiirlerinde duyulduğunu söylemiştir:

> *"Allah'ın kitabı, ne veznini korumak için şiire eklenen zorunlu kaidelere ne de dilin muhtelif kullanımına göre ele alınmamıştır. Bu konuda imamların doğru rivayeti varken, şiir ve benzeri bir şeye itibar etmek kabul edilmemiştir. Zayıf bir rivayet veya yanlış anlaşılan bir hususu kıstas olarak belirlemek bir sıhhat delili olarak ele alınamaz. Bu durum icmâ ile engellenmiştir."*[182]

---

[180] el-Fâtiha 1/4-5.
[181] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 285.
[182] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 286.

d. Bağdat Kurrâsının İmam Verş'in "اَوَاٰبَّاؤُنَا" Âyetindeki "و" Harfini Sakin Okuduğunu Nakletmesi Örneği

İbn Mücâhid, اَوَاٰبَّاؤُنَا [183] ifadesindeki "vav" harfinin fethalı ve sakin okunması konusunda ihtilaf edildiğini söylemiştir. Âyeti İbn Kesîr, Nâfî ve İbn Âmir'in sâkin; Âsım, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî'nin ise fethalı okuduğunu aktarmıştır. Ancak İbn Kesîr'in Sâffât ve Vâkıa sûrelerinde vav harfini fethayla okurken Nâfî ve İbn Âmir'in ise üç yerde de sakin okuduğunu beyan etmiştir.[184]

Dânî, Bağdatlı alimlerin çoğunun Verş'in Sâffât ve Vâkıa sûrelerindeki kıraati konusunda yanıldıklarını dile getirmiştir. Onun bu sûrelerde vâv harfini sakin okuduğunu, tıpkı A'raf sûresindeki أَوَأَمِنَ [185] lafzında vâv harfini sakin okumasını, Vâkıa sûresindeki اَوَاٰبَّاؤُنَا [186] ifadesine de tatbik ederek hemzeyi harekesiz kıldığını söylemişlerdir. el-Kaycâtî, bu iddianın Verş ve onun öğrencileri için bariz bir şekilde yanlış olduğunu dile getirmiştir. Zira bahsedilen durum, Verş'in cemaatinin ondan naklettikleriyle çelişmiştir. Onlar, Verş'in A'râf sûresindeki أَوَأَمِنَ ibaresinde vâv harfini sakin; Sâffât ve Vâkıa sûrelerinde ise vâv harfini fetha hareke ile okuduğunu belirtmişlerdir. Böylece, dikkatle düşünüp inceleyenler için iki durum arasındaki farkın, farklı çeviriler nedeniyle olduğu ve Verş'in A'râf sûresindeki rivayetinin sakin; Sâffât ve Vâkıa sûrelerinde ise fetha olduğu ortaya çıkmıştır.[187]

Şimdiye kadar aktardığımız detaylarda el-Kaycâtî, kıraat ilminde rivayetlerin öneminin altını çizmiştir. Yalnızca rivayetin önemini nakletmekle kalmamış yanlış anlaşılan ve arka planda kalan rivayetler konusundaki sahih görüşleri de aktarmıştır.

2.1.4.2. İkinci Şart: Hz. Osman'ın Yazdırdığı Mushaflarından Birine Uygunluk

Hz. Osman döneminde ümmetin Kur'ân'ın tilaveti konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıkları dolayısıyla, sıhhat şartlarından ikincisinin ortaya çıktığı bilinmektedir.[188] Sahabenin kendi nüshasına not aldığı ek açıklamalar, bu açıklamaların Hz. Peygamber'e dayandırılması, her bölgenin kendisine Kur'ân'ı öğretmekle görevli sahabenin kıraatine

[183] es-Sâffât 37/17; el-Vâkıa 56/48.
[184] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 286.
[185] el-A'râf 7/98.
[186] el-Vâkıa 56/48.
[187] İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*, 50-51; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 288-289.
[188] Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 38.

göre okuması ve birbirlerine yabancı olan kıraatlerin ümmet arasında inkâr edilmeye kadar varması bu konudaki problemlerdendir. Bahsi geçen sorunlardan kaynaklı bir tahribatın meydana gelmesi ihtimali Huzeyfe b. Yeman'ın bilgilendirmesiyle Hz. Osman'ı harekete geçirmiştir. Bu noktada öncelikle Hz. Ebû Bekir'in cem ettirdiği Mushaf esas alınarak istinsah faaliyetlerine başlanmıştır.[189]

İlk yazılan Mushaf, diğerlerine temel oluşturması bakımından Medine'ye gönderilmiştir. Nihayetinde Mekke, Medine, Şam, Kûfe ve Basra bölgelerinin kıraat rivayetlerine göre yazılan Mushaflar, devlet eliyle son şeklini almış ve Resmî Hatt'a tabi olarak ilgili vilayetlere gönderilmiştir. Ancak Medine Mushaf'ı el-İmam olarak esas alınmıştır. el-Kaycâtî'nin, Mushaf kelimesini her kullanımında "Mesâhif" olarak ele aldığı görülmektedir. [190] Müellifin bu kavramı özellikle Mushaflar şeklinde çoğul kullanmasından selefe- şeriate olan saygısı gözlemlenebilir.

İbn Şenebûz, şâz rivayetler aktarmasıyla bilinen bir alimdir.[191] el-Kaycâtî de, konuyu ele alırken İbn Şenebûz'un Mushaf hattına aykırı okuyuşlarla okumayı caiz görmesine değinmiştir. Aktardığına göre Hanbelîler, İbn Şenebûz'un rivayetine karşı çıkmış ve onu sultanın sarayına götürmüşlerdir. Bu konuda sorgulanmış ve sultan tarafından bir perde arkasından dinlenmiştir. İbn Mücâhid ve Ebû Bekir el-Ebherî de diğer fıkıh alimleriyle birlikte orada bulunmuşlardır. Söz konusu sorgulamanın hicrî 323 yılının rebîülâhir ayında gerçekleştiği ifade edilmiştir. Sorgulamanın ardından İbn Şenebûz, tatbik ettiği kıraatin Mushaf'a aykırı olduğunu kabul etmiştir. Daha sonra bu okuyuşları içeren bir belge yazılmıştır.[192] Yazılan okuyuşların hepsi sahabeden ve başkalarından rivayet edilen okuyuşlardır ve bir kısmı Buhârî'de de belirtilmiştir.

Müellifin, ikinci şartın altında konula ilgili İbn Kuteybe'ye sorulan bir soruyu ve cevabı zikrettiği görülmektedir. İbn Kuteybe, kıraat vecihleri için sorulan,

> "*Bu kıraatlerin hepsiyle okuyabilir miyiz?*" sorusuna, şöyle cevap vermiştir: *Mushaf'ımızla uyumlu olan ve onun yazısına aykırı olmayan her okuyuşla okuyabiliriz. Ancak ona aykırı olan okuyuşlarla okuyamayız; çünkü sahabe ve tabiînden öncekiler kendi dilleriyle*

[189] Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 38-39; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 86-87.
[190] Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 87-90.
[191] Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 102.
[192] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 290-291.

okudular; alışkanlıklarına göre hareket ettiler ve kendilerini serbest bıraktılar. Bu onlar için caizdi ve onlardan sonra gelen bazı kârîler için de indirilen metne sadık kalmak ve tevilde yetkin olmak koşuluyla caizdi. Ama zahmete katlananlar topluluğu olarak bizim, Allah'ın bize, seleflerin isabetli seçimleriyle icmâ ettiği ve son kontrolün yapıldığı bir Mushaf'ın dışına çıkmamamız gerekmektedir. Onlar için tefsir etmek caizdi ama bizim için caiz değildir. Şayet kıraatleri, bizim Mushaf'ımızda mevcut olan hali dışında okumak mümkün olsaydı bu farklılıkları ancak ziyade-noksanlık, takdim ve tehir ile yazmak mümkün olurdu. Bu durumda, Allah onlara rahmet etsin, otorite imamlarımızın bizden hoşlanmadığı şeyler ortaya çıkardı, demiştir.[193]

el-Kaycâtî, Ebü'l-Abbas el-Mehdevî (öl. 440/1048)'den şöyle nakletmiştir: Übey bin Ka'b (öl. 33/654) ve bazı sahabiler, Peygamber Efendimiz (sav)'in, *Kur'an,* yedi harf *üzere indirildi, d*ediğini rivayet etmişlerdir. Bu hadisin tefsirinde ilim ehli farklı görüşler öne sürmüştür. el-Kaycâtî, kurrânın üzerinde ittifak ettiği görüşü benimsemiştir. Hali hazırda nakledilen okuyuşların, Kur'ân'ın indirildiği yedi harften bazıları olduğunu zikretmiştir.

Mehdevî, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildirdiği harfleri iki şekilde değerlendirmiştir:

Birincisi: Ziyade-noksanlık, ibdâl ve takdim olarak değerlendirilmiştir. Buna örnek olarak bazı imamlardan nakledilen **حم سق**, **إِذَا جَاءَ جَاءَ فَتْحُ الله والنصر** ve **جاءت سكرة الحق بالموت** gibi rivayetler aktarılmıştır. Bu tür ve benzeri okuyuşlar terk edilmiştir ve bunlarla okumak caiz görülmemiştir. Yanlış okuyuşlardan herhangi biri ile okuyan, inatçı veya tartışmacı olmayan birinin, imam tarafından bu okuyuşu terk edene kadar dayak ve hapisle terbiye edilmesi gerekir. Eğer bu şekilde okur, bu konuda tartışır ve insanları buna çağırmaya devam ederse, onun öldürülmesi şarttır. Çünkü Hz. Peygamber *Kur'ân hakkında tartışmak küfürdür*, demiştir. Bu hadise binaen ümmet de Mushaf hattına uymak konusunda ittifak etmiştir.

İkincisi: Okuyucuların izhar ve idğâm; revm ve işmâm;[194] tahfîf ve teşdîd; tebdil gibi ye'nin te'ye; vav'ın fe'ye dönüştürülmesi ve bunlara benzer küçük farklılıklardan doğan

---

[193] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 292.

[194] *Revm* kelimesi, sözlükte istemek ve talep etmek manalarına gelir. Kıraat ve tecvit ıstılahında revm; harekeyi hafif bir sesle okumak, şeklinde tanımlanmıştır. Revm vakf esnasında yapılır ve revm ile

ihtilaflardır. Bu tür farklılıklar günümüzde kullanılan ve şehirlerin Mushaflarının yazımına uygun olan türlerdir.[195]

İmam Mushaf'ta olan küçük farklılıklar imamlar tarafından bazen mazur görülmüştür. Kıraatleri üzerinde ittifak edilen imamlar bu türden bazı şeyleri okumuşlar ve bu okumalar onların kıraatlerine zarar vermemiştir. Mesela, **ظنين** lafzını zâ (ظ) harfiyle okuyanların kıraati eleştirilmemiştir. Oysa bütün Mushaflarda dât (ض) harfiyle yazılmıştır. Aynı şekilde **الصراط**, **يَبْصُطُ** ve **بَصْطَةً** kelimelerini sâd (ص) harfiyle okuyanlar eleştirilmemiştir, oysa bütün Mushaflarda sîn (س) harfiyle yazılmıştır.[196]

el-Kaycâtî bu hususta, kurrâyı takip etmenin ve rivayete bağlı kalmanın en sahih yol olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kıraat bir sünnettir. Bir harf üzerindeki rivayetler ve kıraatler ne kadar çoksa, onlara tabi olmanın o kadar önemli ve uygun görüldüğünü savunmuştur. Arapçada caiz olup da kurrâ tarafından kabul edilmeyen kıraatlerin tatbikinin bidat sayıldığını dile getirmiştir. Kıraate dair rivayetler azaldıkça ve kıraat Arap dili bakımından zayıf olarak kabul edildikçe, şâz kıraatler kapsamına girdiğini ve bu tarz bir okuyuşun uygun görülmediğini ifade etmiştir.[197]

2.1.4.3. Üçüncü Şart: Arap Diline Uygunluk

el-Kaycâtî üçüncü şartın, Kur'ân'ın dilinin Arapça olduğu bilgisi âyette bizzat yer aldığı için koyulduğunu ifade etmiştir. Bu ifadesi üzerine Şuarâ sûresinde geçen "*Şüphesiz bu Kur'ân âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasın diye açık bir Arapça ile Rûhu'l-Emîn indirmiştir"*[198] âyetiyle izah etmiştir. Âyete binaen konuyla alakalı olarak birkaç rivayet aktarmıştır:

Dânî ve bazı alimler, el-A'meş'e isnat edilen bir rivayeti aktarmışlardır. A'meş şöyle demiştir:

> "*Esved bin Yezîd'in yanında* قَالَ لَمِنْ حَوْلِهِ *dedim. O da dedi ki: 'Ey A'meş, sen bize hep en kötü şekilde geliyorsun. Doğrusu,* لِمَنْ حَوْلَهُ *şeklindedir. Ben de* لِمَنْ حَوْلِهِ *dedim. İbrahim et-*

okurken harekenin üçte ikilik kısmı gizlenir. Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 174; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 224; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 118-119.

195 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 293-294.
196 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 295.
197 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 296-297.
198 eş-Şuarâ 26/192-195.

Talha'ya: 'Sen nasıl söylüyorsun?' diye sordu. O da benim gibi لِمَنْ حَوْلِهِ *dedi. O zaman dedim ki: Bugün sizi dinlemeyeceğim, çünkü siz bunu yanlış okudunuz".*[199]

İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-müşkîl* adlı kitabında, Hz. Âişe'nin kâtibin hatası hakkındaki rivayeti ve Hz. Osman'ın Mushaf'ının bazı noktalarındaki dil bilgisi hatası ile ilgili nahivcilerin konuştuğunu; her bir harfi açıklayıp şiirlerle delil getirdiklerini ifade etmiştir. Âyetteki **إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ** [200] ifadesi, Benî Haris bin Ka'b kabilesinin lehçesine göredir. Onlar, **مررت برجلان** ve **قبضت منه درهمان** okuyuşlarına sahiptir. Daha sonra İbn Kuteybe, kurrânın bu harfin okunması konusunda ihtilafa düştüğünü zikretmiştir. Ebû Amr b. Alâ (öl. 154/771) ve İsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), **إِنَّ هَذَيْنِ السَاحِرَانِ** şeklinde okumuşlardır. Kurrâ da Hz. Âişe'nin dediği gibi bunun kâtiplerin hatası olduğunu düşünmüştür.[201]

İbn Kuteybe, aynı eserinde Âsım el-Cehderî'nin (öl. 200/815), **إِنَّ هَذَيْنِ, والمقيمونَ الصَّلاة** ve **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ** lafızlarını imam Mushaf'taki şekline göre yazdığını ifade etmiştir. Ancak okuduğunda yukarıda belirtildiği şekilde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca el-Cehderî, **الصَّابِرِينَ** [202] kelimesini de **وَالصَّابِرُونَ** şeklinde okumuştur.

el-Kaycâtî, kıraatin okunuşu ve yazımı arasında ayrım yapılmasının nedenini, Hz. Osman'ın, *"Onda (Kur'ân'da) bir lahn* [203] *görüyorum, Araplar onu dilleriyle düzeltecekler"*[204] rivayetiyle izah etmiştir. el-Cehderî de, kıraati esnasında lafzı diliyle düzeltmiş fakat yazımı olduğu gibi bırakmıştır.[205]

el-Kaycâtî, el- Cehderî örneği üzerine İbn Kuteybe'nin şu sözünü aktarmıştır: Bu harfler, dil bilgisi alimlerinin görüşlerinden birine dayanıyor olabilir ya da Hz. Âişe'nin bahsettiği gibi kâtibin bir hatası da olabilir. Eğer dil alimlerinin görüşlerine uygunsa, Allah'a şükür burada bir hata yoktur. Fakat yazımda bir hata varsa, bu Allah'a veya Resûlüne mal edilemez, çünkü kâtibin hatasıdır. Şâyet bu şekilde okumak bir kusur olsaydı, Mushaf'ın

---

199 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 298.
200 Tâhâ 20/63.
201 İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*, 50-51; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 299.
202 el-Bakara 2/153.
203 *Lahn* kelimesinin sözlük anlamı hata etmek, doğru yoldan çıkmak, kastetmek ve sesi güzelleştirmektir. Kıraat terminolojisinde tecvit kurallarına uymamaktan dolayı ortaya çıkan ve kıraatin örfünü bozan hatalar için kullanılır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 109; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 181.
204 Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccar (Beyrut-Lübnan: Dâru Sürûr, 1980), 183-184.
205 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 300.

yazımındaki her hata Kur'ân'a mal edilirdi. Aynı şekilde, seleften sonraki kurrânın yanlış okumaları, kitaba delil olarak alınmaz. Zira eskiden insanlar şifahi olarak okurdu. Onlardan sonra doğuştan Arap dilini bilmeyen şehirli ve yabancı çocuklar geldi. Bu yüzden birçok harfte hata yaptılar, yanlış ve şâz kıraatlerle okudular.

Yine *Müşkîl*'den nakille A'meş, **وَمَا أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ** [206] âyetinde yâ harfini, bâ bağlacının kelimenin tamamını meksûr yapacağı zannıyla kesra hareke ile okumuştur.[207]

İmam Nâfi' **فَبِمَ تُبَشِّرُونَ** [208] ifadesindeki nûn harfini kesra ile okumuştur. el-Kaycâtî bunun üzerine, onun kastettiği anlam verilmek istenseydi âyetin, **فَبِمَ تُبَشِّرُونَنِي** şeklinde iki nûn şeklinde de okunabileceğini söylemiştir.

Ferrâ, *el-Meânî* adlı kitabında **اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ** [209] âyeti hakkında, kurrânın ihtilaf ettiğini söylemiş; bazılarının bunun bir hata olduğunu ancak kitaba aykırı olmamak için bu şekilde tatbik ettiklerini ifade etmiştir. Nitekim Hz. Âişe'ye (r.a), âyetteki **لٰكِنِ الرَّاسِخُونَ** [210] ifadesi, Mâide sûresindeki **اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِـُٔونَ** [211] ifadesi ve Tâhâ sûresindeki **اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ** ifadesi hakkında sorulduğunda, âyetlerin yazımında geçen bu hataların kâtiplerden kaynaklandığını söylemiştir.[212] Ebû Amr da **إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ** şeklinde okumuş ancak sahabenin bazısından bunun Mushaf'ın bir hatası olduğunu ve Arapların onu düzelteceğini duyduğunu öne sürmüştür. Konu üzerine Ferrâ kitaba aykırı olmayı istemediğini söylemiştir.[213]

Bir başka örnekte Ebû Abdullah b. Süfyân (öl. 415/1024)'ın *el-Hâdî* isimli eserinden Ebû Amr (öl. 154/771) ve el-Bezzî (öl. 250/864)'nin **مِنْ سَبَإٍ** lafzında hemzeyi fetha ile ve tenvînsiz olarak okuduklarını nakletmiştir.[214]

Müellif gerek kıraat gerekse dil alimi olmak üzere pek çok alimin kıraatlerin sıhhatini oluşturan şartlardan Arap diline uygunluğa dair örnekler vermiştir. Lakin örneklerin

---

206 İbrâhim 14/22.
207 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 301.
208 el-Hicr 15/54.
209 Tâhâ 20/63.
210 en-Nisâ 4/162.
211 el-Mâide 5/69.
212 İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*, 56-57.
213 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 302-303.
214 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 311.

tümünü aktarmak elimizdeki metni bir hayli uzatacağından başlık yukarıda aktarılan bilgilerle izah edilmiştir.

2.1.4.4. Dördüncü Şart: Şeriat İlkelerine Göre Okumak

Müellif, birbirleriyle çelişen kıraatlerin uzlaştırılamaması halinde, bu okuyuşlardan daha çok kabul görenin alınması gerektiğini izah etmektedir. Zira uyum sağlamayan rivayetin, alimler tarafından batıl olarak hükmedildiğini nakletmiştir. Örnek olarak, Amr bin Ubeyd'in **مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ**[215] âyetinde bulunan **شَرِّ** lafzını tenvînli okuyarak **ما** ibaresini menfi bir manada kullanmasını örnek göstermiştir. Dânî bu kıraat için:

> "*Amr bin Ubeyd, مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ âyetini tenvînli okudu ve ما'yı olumsuzluk anlamında kullandı. Bu, Allah'ın şerri yaratmadığını iddia eden sapkın mutezilenin okumasıdır ve وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ*[216] *âyetine karşıdır. Allah onların dediklerinden yücedir"* demiştir.[217]

el-Kaycâtî, Dânî'den naklettiği başka bir örnekte, **قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ** âyetindeki sâd harfini sîn harfiyle okuyanları zikretmiştir. Dânî bu okuyuşu hatalı kabul etmiştir. Müellif ek olarak Hasan b. Ebi'l-Hasan Yesâr (öl. 110/728), Mekhûl eş-Şâmî (öl. 112/730) ve Amr b. Fa'id el-Esvârî (öl.240/854)'nin **قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَسَاءَ** âyetini, örnekteki şekilde hemzeyi fetha harekeyle tilavet ettiklerini nakletmiştir. Daha sonra Dânî'nin bu okuyuşu nakledenlerden Amr b. Fa'id'in, Amr bin Ubeyd (öl.144/761)'in öğrencilerinden olduğunu ve onun kaderi inkâr edip günahkâr müminler için azabın kesin olduğunu iddia eden sapkın görüşü savunduğunu izah etmiştir. Müellif, Dânî'den Hasan ve Mekhûl'den gelen bu kıraatin sahih olmadığını ve reddedildiğini nakletmiştir. Müellifin konuyla alakalı son örnekte, Amr b. Ubeyd'in **مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ** ayetini tenvinle okuyarak **مَا** zamirini olumsuz manada kullandığı görülmektedir. Dânî bu okuma şeklini Allah'ın şerri yaratmadığını iddia eden Mûtezile mezhebinin, sapkın görüşü olarak nitelendirmiştir. Müellif, bu örneği de şeriat esaslarına aykırı olan ve menedilen kıraatler arasında ele almıştır.[218]

el-Kaycâtî'nin dördüncü bir şartı ortaya koyarken ilgili başlığa dair kendi izahı bulunmamakla birlikte, verdiği örnekler de sınırlıdır. Muhakkikin ana nüshaya dair

---

[215] el-Felak 113/2.
[216] es-Sâffât 37/96.
[217] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît,* nşr. Sıtkı Muhammed Cemil el-Attar vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2015), 5/191.
[218] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 318-319.

zikrettiği "meselelerden bir kısmının eksikliği" mevzusu, belki dördüncü şartın zikredildiği bölüm için de geçerlidir. Durum mevcut haliyle değerlendirilecek olursa, müellifin sıhhat şartlarıyla alakalı daha önce zikredilmeyen fakat rivayetlerde gözlemlenen bir konuyu, cesaretle ele aldığı görülmektedir. Ancak örneklerde ele aldığı husus, rivayeti nakleden kişinin durumuyla ilgilidir. Rivayeti nakleden kişinin durumu ise geçerli kıraat şartları arasındaki en önemli şart olan senedin sıhhatine bağlı aranan koşuldur. Bu noktada, hadis ilminde de yetkin olan el-Kaycâtî'nin, mezkûr ilmin sistematiğini kıraat ilminde de uygulamaya çalıştığı varsayılabilir. Veyahut yeni bir şart koyma arayışının müellifin, kıraat ilmine atfettiği kaygılı değer yargısından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim müellifin bilimsel üslubu ele alındığında daha önce kimsenin keşfedemediği bir mevzuyu dile getirme derdine sahip olmadığı görülmektedir. Zira konuya dair kendi açıklamalarından ziyade Dânî'nin birtakım rivayetlere dair görüşlerini esas almaktadır. el-Kaycâtî'nin bu şartı ortaya koymasındaki amaç, kıraatleri tenzihte aşırı düşünceliliğinden kaynaklanabilir. Onun bu eylemindeki ana etkenin, Hz. Peygamber'den nakledilen her rivayeti diri tutmak ve aktarmak olduğu düşünülebilir. Ayrıca bir kısım alimlerin geçerli kabul edilen kıraat şartlarından bazısını kabul etmediği bilinmektedir. Bu bağlamda müellifin kıraat şartlarına başka bir şartı eklemesindeki amacın bu alimleri eleştirmek ve selefe bağlılığını göstermek olduğu da izah edilebilir. Bahsedilen varsayımlara başkaları da eklenebilir. Ancak buradaki esas mevzu, müellifin dördüncü bir şartı zikretmesinin, ondan sonra gelen kurrâ üzerinde bıraktığı etkidir. Bu bağlamda öğrencilerinin el-Kaycâtî'nin görüşlerini aktardığı bilinmekle birlikte, dördüncü bir şartın varlığı kıraat literatüründe herhangi bir etki oluşturmamıştır.

2.1.5. Kıraatlerde Kıyas ve Örneği

Klasik kıraat metinlerinde kıraatlerin sıhhat şartlarında kıyas meselesine dair herhangi bir vurgunun yapılmadığı bilinmektedir. Zira kıraat literatüründe de kıraatlerde kıyas metodunun en az başvurulan yol olduğu görülmektedir. Müellifin, kıyası bir alt başlık olarak ele alıp kıraatlerin sıhhat şartlarına dahil etmediği anlaşılmaktadır. Bahsi geçen mevzunun müellif tarafından ele alınması, onun kıraat ilmine dair bilgi birikimini ve elde ettiği rivayetleri birkaç örnekle dahi olsa kalıcı kılmaya çalışmasından kaynaklandığı görülmektedir.

Müellif kıyas meselesini ele alırken sair rivayetlerden kıraat vecihlerinde kıyasın tamamen terk edilmediğinden bahsetmiştir. Nitekim kurrânın bir kısmından ya da tümünden sarih bir metin bulunmadığında kıyas yapmanın zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber kıyasın, üzerinde ittifak ve ihtilaf edilen olarak iki kısımdan meydana geldiğini izah etmiştir. İlkinin, kurrânın başvuracağı bir aslı olan; ikincisinin ise kurrânın nezdinde bir aslı, temeli olmayan kıyas örnekleri olduğunu belirtmiştir. Durumun daha iyi anlaşılması için Dânî'nin *el-İbâne* ve Mekkî'nin *et-Tebsıra fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eserlerinden ilgili konu ekseninde görüşleri aktarmıştır. Mekkî'nin, râ harfinin hükümlerini içeren bapta şöyle dediğini nakletmiştir:

> *"Bu bölümün çoğu asla dayalı kıyaslamalardan müteşekkilken yalnızca bir kısmı rivayetlerden alınmıştır. Bu kitapta bahsettiğimiz her şey üç bölüme ayrılmıştır: Bir bölüm, okuduğum ve aktardığım kitapta metni bulunan kısımdır. Bir başka bölüm, okuduğum ve sözlü olarak aldığım, kitaplarda bulunmayan kısımdır. Bir diğer bölüm ise, okumadığım ve kitaplarda bulamadığım, ancak okuduklarıma dayanarak kıyasladığım kısımdır. Kıyas yapmak, nakil ve metinlerde rivayet olmadığında zorunlu olan bir durumdur ve en az uygulanan yol olmuştur."*[219]

Müellif kıraat ilminde, her ne kadar kıyasa göre doğru olsa da, rivayeti sahih olan ya da kıraatte bir dayanağı olan okuyuşla okunması gerektiğini; aksi takdirde Arapça'da caiz olsa bile dayanağı olmayan bir kıraatle okumaktansa metne sadık kalmanın daha uygun olduğu görüşünü savunmuştur.[220]

el-Kaycâtî konuyla ilgili başka iki görüş daha nakletmiştir. Bu görüşleri naklederek kıraatlerde kıyasın uygulanabilirliği fikrini meydana çıkarmıştır. Ancak bu mevzuyu ele alması onun bilimsel yaklaşımına bir noktada ters düşmektedir. Zira kıyas meselesi, özellikle dilbilimcilerin sahasında etkin olarak kullanılırsa birçok soruna yol açabilecek bir konudur. Lakin buna rağmen konuyu ele alması onun naklin hiçbir türünün gölgede kalmamasına olan hassasiyetinden kaynaklı olabilir. Ayrıca temellendirmeyi yine itimat ettiği alimler üzerinden yapması, müellifin selefin düşüncesini fazlasıyla sahiplendiğini göstermektedir. Şayet kıyasa dair başka örnekler bulunsaydı müellif kıyası da sıhhat şartlarına dahil edebilirdi. Ancak kıraatlerin sıhhati konusunda kıyas şartının aranması, insan aklının rivayeti belirleyecek unsur olması bakımından fitneyi de beraberinde

[219] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 321.
[220] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 320-322.

getirmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla müellifin kıyası şart olarak zikretmemesindeki nedenlerin başında bu sebep gelebilir.

Kıyas meselesinden sonra nihayete erdirdiğimiz birinci mesele, el-Kaycâtî'nin üzerinde en çok durduğu meseledir. Zira bu mesele eserin üçte birinden fazlasını kapsamaktadır. Birinci bölümde ele alınan *"Geçerli Kabul Edilen Kıraat Şartları"* konusu, beraberinde yedi harf mevzusunu da getirdiği ve zikredilen her iki konunun da kıraat ilminin genel konularını içermesi bakımından bu bölüm tez çalışması için de en uzun tutulan bölüm olacaktır. Bahsedilen bölümde, eserde Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'den nakledilen manzum haldeki rivayetler, uzunluğu dolayısıyla muhteva aktarımını artıracağından örneklere dahil edilmemiştir. Eserdeki diğer meselelerde de Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin manzumelerine çokça yer verildiği görülmektedir. Bunun nedeni müelliften önceki iki asır boyunca Endülüs medeniyetinin eş-Şâtıbiyye merkezli bir kıraat literatürüne[221] sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Çağdaşları ve kendisinden önceki kıraat alimleri gibi el-Kaycâtî de bu dönemin etkisinde kalmıştır.

Sonuç olarak müellifin birinci meselede her bir sıhhat şartını ayrıntılı olarak ele aldığını ve kıraat kitaplarında açıkça belirtilmemesine rağmen dördüncü bir şartı Kur'ân ve hadis ilmiyle uğraşan selef alimlerinin rivayetlerine dikkat çekerek vurguladığı görülmektedir.

2.2. Lafzatullah'taki Lâm Harfinin Makablindeki Harekenin İmâle Olması Halinde Terkîkle Okunması Meselesi

Müellifin, ikinci meselede İsm-i Celâl'deki lâm harfinin, önceki harekenin meyli durumunda inceltilmesi konusunu ele aldığı görülmektedir. Bahsedilen mesele de birinci mesele gibi kitapta geniş bir yer almıştır. Müellifin meseleye râ harfinin hükümleriyle ilgili kuralları belirterek başladığı ve bu kurallar üzerine Allah ismindeki lâm harfinin hükümlerini bina ettiği görülmektedir.

Müellif konuyu ele alırken ilk olarak sakin râ harfini ince okumayı gerektiren dört ana unsurun varlığından bahsetmektedir. Bahsi geçen unsurları kesra hareke, sakin yâ harfi, yâ'ya meyleden elif ve kesraya meyleden hareke olarak izah etmiştir. Bu sebeplerden başka bir durumun ince okumayı gerektirmediğini dile getirmiştir. el-Kaycâtî, bazı kıraat

[221] Bu tabir Abdulhalim BAŞAL'ın doktora tezinden iktibas edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 300.

alimlerinin, râ harfinin sonradan gelen bir sebeple ince okunabileceğine dair naklettikleri görüşleri geçerli görmemiştir. Zira bu görüşlerin sağlam bir delille dayanmamakla birlikte, kıraatlerde aslının olmadığını, sabit bir rivayet veya icrasının bulunmadığını ifade etmiştir.

Harekeli râ harfini ince okumayı gerektiren ve sonradan gelen iki sebepten bahsetmiştir. Bu sebepleri kesra ve kesraya meyleden hareke olarak tasnif etmiştir. Müellif harekeli râ harfinden önce gelen herhangi bir sebebin, ince okumayı gerektirmediğini dile getirmiştir. Önceden gelen sebebin, sadece harfin harekesini meylettirdiğini, ince okunmasını sağlamadığını vurgulamıştır. Râ harfinin ince okunması için kesra veya kesraya meyleden hareke, harfin kendisine ait olmalıdır. Çünkü râ harfi bu iki harekeye tabidir. Nitekim hareke, kendisinden sonraki harfin harekesi olarak da kabul edilmektedir.[222]

Müellif râ harfinin kesra ve imâle sesi ile okunmasının, harfin bu iki sesle hareke edilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. harfe kendisinden sonra gelen hareke takdir edilir çünkü harekeler med harflerinden[223] önce gelir. Medler, harfin harekesine tabidir. Çünkü harf harekesizken irapta bir yeri yoktur. Med harfi harekenin sesiyle isimlendirilir. Bunun nedeni, harfin öncesinin harekeyken sonrasının med harfi olmasıdır. Hareke ile med harfi tek bir sestir; bu sesin başlangıcına hareke, sonuna ise med harfi denir ve med harfi harekeli harften sonra onun hareke sesi ile birleşir. el-Kaycâtî, harekelerin harflerden bağımsız olamayışını dil alimlerinin açıklamalarıyla izah etmiştir:

> *"Harekesi kendisinden sonra gelen harfin durumu takdiridir. Harekeli yâ harfi de kesralı, fethalı ve dammeli olabilir. Kesre hareke aşağı doğru eğilimlidir, fetha yukarı doğru yükselir. Eğer fetha hareke kesraya meyledilirse, içinde aşağı doğru meyl olur, bu da kesraya benzer. Dolayısıyla râ ve lâm harflerinin ince okunmasını gerektirir. Damme harekenin durumu da fetha gibidir, eğer meyledilmemişse, fetha hareke gibi ra'yı kalınlaştırır ama meyledilirse kesra hareke gibi ince bir şekilde okutur."*[224]

[222] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 335.

[223] *Medd*, kelimesi sözlükte; uzatmak, çekmek, akmak, mühlet vermek ve ziyade etmek manalarına gelir. Tecvit ıstılahında elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) med harflerinden biriyle sesi uzatmak demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 113; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 201; Çağıl, *Kur'an'ın Belâğat ve Fonetik Yapısı*, 345.

[224] Nahivcilerin ismi el-Kaycâtî tarafından zikredilmemiştir. Ayrıntı için bk. el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 336.

Bahsi geçen konuyu örneklendirmek için فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ [225] âyetindeki râ harfinin, vasl halinde ardından gelen kesra hareke nedeniyle ince okunup önceki kesranın râ harfinin üzerinde hükmü olmadığını belirtmiştir.

Râ harfinin vakfedildiği durumlar için, onun makablindeki kesra nedeniyle ince okunduğunu, mabadindeki harekenin hükmü olmadığını dile getirmiştir. Mesela âyetteki ذِكْرَى [226] lafzında eğer elif- i maksûra meyledildiyse, önceki fetha hareke de meyledilmiş ve râ'nın harekesinin meyledilmesi nedeniyle ince okunmuştur. Lakin burada önceki kesranın hükmü geçerli kabul edilmemiştir. Eğer ذِكْرَى الدَّارِ [227] şeklinde vasl edilerek okunursa meyledilen elif düşmüş, bu durumda da fetha meyledilmemiş ve râ (ر) harfi kalın okunmuş olmaktadır.[228]

Esasen müellif İsm-i Celâl'deki lâm harfinin ince okunması meselesinde, selefin okuyuşlarına yeni bir anlayışla yaklaşacağını bildiği için, bunu desteklemek amacıyla önceden bazı girişimler yapmıştır. Bu girişimleriyle, görüşünü sağlamlaştırmıştır. Nihayetinde Arapların konuşmasında, kendisinden önce kesra bulunan bir lâm harfinin asla kalın okunmayacağı fikrini ortaya koymuştur. Bu çıkarımı imâleli okuyuşun, Arapların konuşmasında kesra harekenin yerini almasıyla bağdaştırmıştır. Nitekim, kesra hareke sonrasında lâm harfini kalın okumak, kesrâyı kalın okumak gibidir. Bu durumda imâleli okuyuş da aynı etkiyi oluşturmaktadır. Müellif bu bağlamda Lafzatullah'ın lâmının imale halinde okunurken kesra harekeyle okuyor gibi hükmedilmesi görüşünü delillendirmiştir.

2.3. İmâle ve Terkîk Arasındaki Fark Meselesi

Müellif, imale ile terkîk arasındaki farkı açıklamak amacıyla üçüncü meseleyi ele almıştır. Bu konu, kitabın önemli bir bölümünü kaplamakta olup, ikinci meselenin bir uzantısı mahiyetindedir. Müellifin konuya başlarken mezkûr meseleyi bina ettiği soruya verdiği cevap, onun konu hakkındaki tutumunu göstermektedir. Nitekim yanıtın başında istihzâî bir tavır takındığı görülmektedir:

[225] el-Kamer 54/15-17-22-32-40-51.
[226] el-En'âm 6/69.
[227] Sâd 38/46.
[228] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 336-337.

"Senin lâm meselesi üzerine yazdıklarını duyduğuma göre, imâle ve terkîk arasındaki farkı belirtmemi istiyorsun. Bu, küçük çocuklara bile aşina olan bir konu…"

Zikredilen ifadeyle, el-Kaycâtî, soruyu cevaplamaya başlamıştır. İlk olarak, ince okuma (terkîk) ve kalın okumanın (tefhîm) harflerin nitelikleri olduğunu vurgulayarak, isti'lâ özelliğine sahip harflerin her zaman kalın okunacağını belirtmiştir. Elif harfinin, kendisinden önceki harfin durumuna göre kalın veya ince okunduğunu; istîfal harflerinin her zaman ince okunduğunu, fakat lâm harfinin bazı durumlarda kalın okunabildiğini izah etmiştir. Yine, yâ ve vâv harflerinin, kendilerinden önceki harflere bağlı olarak kalın veya ince okunduğunu çünkü med ve lîn harflerinin her zaman kendilerinden önce gelen harfin özelliklerine göre telaffuz edildiğini, önceki harf kalın veya ince ise, onun telaffuzunu izlediklerini beyan etmiştir.[229]

Daha sonra İbn Cinnî ve İmam Dânî gibi dil ve kıraat alimlerinin görüşlerine dayanarak konuyu genişlettiği görülmektedir. Dânî'nin, konudaki ihtilafı şu şekilde özetlediğini aktarır:

"Çoğu alimimiz terkîk ile imâle arasında bir ayrım yapmıştır. Onlar, terkîk ile okumanın, harekeli ve sakin harflerde meydana geldiğini ancak harekeler ve harfler üzerinde bir neden olmaksızın kullanılmadığını beyan etmiştir."[230]

Bu bağlamda bahsedilen iki terim birbirinin yerine kullanılmaz; ancak mecazi anlamda ve geniş bir bağlamda kullanılabilir. Dolayısıyla meselenin bağlamından, soran kişinin imâle ile terkîk arasındaki farkı bir bütün olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durumu destekleyen, müellifin bu iki terim arasındaki farkı ortaya koyarken imâle ile terkîk konusunu soran kişiye verdiği cevaptır. Müellifin soruyu cevaplarken nakil ve akıl yoluyla izah ettiği görülmektedir.

2.4. Arap Harflerinin Tefhîm ve Terkîk Açısından Sınıflandırılması Meselesi

Bahsedilen meselede müellif, Arap harflerini tefhîm ve terkîk açısından dört ana kategoriye ayırmıştır. Bunlar:

[229] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 356-358.
[230] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 359-363.

Birinci kategori: Yedi isti'lâ harfi olup, sakin veya harekeli fark etmeksizin her durumda kalın okunur. Öncesinde kesra olup olmamasına bakılmaksızın, bu harflerin kalınlık vasfından çıkarılması yanlıştır ve caiz değildir.

İkinci kategori: İstifâl harflerdir. Râ ve lâm harfleri hariç her durumda ince okunurlar.

Üçüncü kategori: Med harfleridir. Bunlar makablinde kesra bulunan elif; kesralı yâ ve makablinde damme bulunan vâv harfleridir. Bu harfler, kendisinden sonra gelen kalın veya ince harflere bağlı olarak kalın veya ince okunurlar. Örneğin **قضى**, **يقضي** ve **يقضون** lafızları gibi.

Dördüncü kategori: Râ ve lâm harflerinin telaffuzundan oluşmaktadır. Genel olarak kıraat edilirken hem kalın hem de ince okunabilen harflerdir. Râ harfinin asıl telaffuzu kalındır. İnce okunması ise sebebe bağlı olan ferî bir durumdur. Lâm harfinin aslı ince okumadır; kalın okuma ise, zorunlu bir sebep gerektirir; bu sebep var olduğunda lâm harfi kalın okunur, yok olduğunda ise ince okunur.[231]

Müellif râ ve lâm harflerinin tanımlamalarından sonra sakin veya harekeli hallerini detaylı bir şekilde izah etmektedir. Sakin râ harfi, eğer kendisinden önce gelen harf kesralı ise ve bu kesra lazımî kesra ise ve ardından isti'lâ sıfatına sahip bir harf gelmiyorsa, kesinlikle ince okunur. Eğer öncesinde sakin bir yâ harfi varsa, bu da kesra hareke ile aynı şekilde meylettirir. Örneğin, Verş rivayetinde **بشرر** ayeti okunurken, ortadaki râ harfi imâleli bir fetha şeklinde telaffuz edilir ve vakfedildiğinde kendisinden sonra gelen râ harfi de ince okunmaktadır.

Harekeli râ harfi ise, kendi harekesine göre değerlendirilmektedir; makablindeki harekeye göre değil. Eğer râ harfi kesralı ise, ince okunur ve kalın okunması bir hata olur. Bu durumda, eğer kesra geçici ise, kesra harekenin durumuna benzer bir etki gösterir.

Lâm harfi ise her zaman ince okunur. Müellifin belirttiğine göre, **صلصال** ve **أن يوصل** gibi lafızlarda vakf halinde kalın okuma yapılması doğru değildir. Ayrıca, harekeli lâm harfi, damme veya kesra ile de ince okunur. Müellife göre **إنه لقول فصل** ve **فضل الله** ifadelerinde kalın okuma yapılması da doğru değildir. Bu noktada kesralı lâmın ince okunması genel

[231] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 385.

bir kabul görmekte olup, bunun dışına çıkmak bir hata olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.

Eğer iki kelime arasında imale varsa, örneğin **سيصلي نارا ذات لهب** ayetinde olduğu gibi, Verş'ten nakledilen rivayetlerde yâ harfinde imale yapılması veya fetha ile kıraat edilmesi konusundaki rivayetler farklılık göstermektedir. Eğer imale yapılmazsa, lâm harfini tefhîm vasfına uygun olarak kalın bir şekilde okumak gerekmektedir. Çünkü sakin sâd harfi tefhîm sıfatıyla uyumlu olmalıdır. Ancak eğer lâm harfi imale ile okunursa, ince okunması zorunludur. Zira imâleli okuyuş, kesra kokusunu taşımaktadır. Bu durumda, imale ve tefhîm sıfatını bir arada kullanmak bir hatadır. Bu durum kesra harekeyle kalın okumanın bir hata olması gibidir. Râ harfi, aslen kalın okuma özelliğine sahip olduğu için, nasıl imale ve tefhîmi bir arada kullanmak hataysa, terkîk özelliğine sahip olan lâm harfi için durumun bu şekilde olduğu fikrine varmaktadır.[232]

Müellif daha sonra başka izahlara girmiş ve konuyla ilgili rivayetler sunmaya devam etmiştir. Misal râ harfinden önceki harf kesra ile okunuyorsa ve bu kesra vasl halinde ise ayrıca kendisinden sonra bir isti'lâ harfi gelmiyorsa, râ (ر) harfi zorunlu olarak ince okunur. Aynı şekilde, kendisinden önce sâkin bir yâ harfi bulunuyorsa da ince okunmuştur.

Kesra hareke ve imâle hareke birbirinin yerine geçer. Örneğin Verş, **بِشَرَرٍ** lafzını okurken râ harfinin fethasını biraz eğerek okumuş ve durakladığında sonraki râ harfini ince okumuştur. Eğer sükûn ile duraklarsa, onu kalın okumak lahn olarak kabul edilmiştir. Bu durum kesralı harften sonra gelen sakin ra harfini kalın okumak gibidir. Örneğin **مُنْهَمِرٍ** [233] ve **أَنْذِرْ** [234] ibarelerinde kesralı harfin kalın geçişi hoş karşılanmamıştır.

Yâ harfi gibi, imâle-i kübra veya imâle-i suğrâ[235] ile okunan elif (ا) harfi de aynı işleve sahiptir. **كِتَابِ اللهِ** [236]ve **اَصْحَابُ النَّارِ** [237] âyetleri konuya örnek olarak verilmiştir. Kıraat

[232] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 385.
[233] el-Kamer 54/11.
[234] el-En'âm 6/51.
[235] *İmâletü'l-Kübrâ*, fetha harekeyi kesraya yakın olacak şekilde eğmeye denir. *İmâletü's-Suğrâ* ise hâlis fetha ve kesra arasında fethaya daha yakın bir sesle okunan fetha harekeye denir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 91-92.
[236] et-Tevbe 9/36.
[237] el-A'râf 7/50.

esnasında aşırı veya hafif imâle yaparak okuyan alimler, vakf[238] halinde râ (ر) harfini ince okumuşlardır. Kurrâ, yâ ve imâle edilen elif harflerinin imâle halinden kalınlaştırmaya geçişini hoş karşılamamışlardır. Böylece hepsi tek bir yönüyle icra edilmiştir. Aynı zamanda harflerin bu şekilde kullanımı, telaffuz için daha kolay kabul edilmiştir.

Harekeli olan râ (ر) harfi ise kendisinden önceki harfin harekesi ile değil kendi harekesi ile değerlendirilmiştir. Eğer râ harfi kesralı ise ince okunmuştur. Ayrıca arızi[239] kesrayla dahi olsa onu kalın okumak lahn sayılmıştır. Kesra harekenin yerine, imâle hareke de kabul edilmiştir. Şâyet imâle iki kelime arasında ise **نَرَى ,تَرَى ,أَدْرَكَ ,وَرَأَى ,أَدْرَاكُم** ve **التَّوْرِيَة** ibarelerinde olduğu gibi telaffuz edilir. Verş, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerinde bu lafızların bir kısmı imâleli olarak okunmuştur. Onlara tabi olanlar da bu kelimeleri aynı şekilde okumuştur. Zira elif harfi yâ harfinden dönüştüğü için bu şekilde telaffuz edilmiştir.[240]

İmâleli elif harfinin meyli, ancak kendisinden önceki fethanın meyletmesiyle mümkün olmuştur. Bu yüzden râ (ر) harfinin fethası kesraya doğru meyledildiğinde, râ (ر) harfi sanki kesralıymış gibi olur ve râ harfi zorunlu olarak ince okunur. Bu durum, saf kesranın haliyle aynı görülmüştür. Netice itibarıyla fetha harekenin içine az da olsa kesra sesi karışmışsa, kesra harekenin baskın çıkmasıyla beraber râ harfi inceltilmiştir.

Verş, dammeli yahut fethalı râ harfini, yâ harfi ve kesra harekeyle birlikte inceltmiştir. Araplar, elif harfi ve fethayı meylettiklerinde, sadece fethayı imâle edip Verş'in yolunda ilerlemişlerdir. Örneğin, **ضربت ضربة** derken, müenneslik tê'sinden önceki fetha harekeyi durumu bakımından **حبلى** ve **أنثى** ibarelerinde bulunan elif-i maksûra harfinin, makablindeki fetha harekeye benzetmişlerdir. **مِنَ الصِّغَرِ ,مِنَ الْكِبَرِ** ve **بِشَرَرٍ** lafızları da konuya örnek olarak verilmiştir. Burada kesra harekeli râ harfinden önce, fetha ve elif birlikte

[238] *Vakf*, lügatte; durmak, hapsetmek, durdurmak gibi anlamları içerir. Istılahta kıraate yeniden başlamak niyetiyle bir kelime üzerinde nefes alacak kadar sesi kesmeye denir. Nihat, *Vakf ve İbtidâ*, 37; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 172; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 229.

[239] *Ârız*; meydana gelmek, hasıl olmak ve ansızın ortaya çıkmak anlamlarına gelmektedir. Kırâat ıstılahında med veya lîn harflerinden sonra bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan geçici bir ses uzantısı olarak geçmektedir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 45.

[240] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 386.

gelmiş gibidir; yani eliften sonra kesralı râ harfi gelmiştir. Ayrıca **النّار**,[241] **الْفُجَّار** [242] ve **مِنَ الْأَشْرَار** [243] âyetleri de örnek olarak gösterilmiştir.

Kurrâ, kesra harekeli râ harfinden önce gelen damme harekeyi, daha önce fethayı imâle ettikleri gibi meylettirmiştir. el-Kaycâtî bu hususa örnek olarak **عَجِبْتُ مِنَ, شَرِبْتُ مِنَ الْمَنْقُرِ** ve **عَلَى سُرُرٍ السَّمُرِ** ifadelerini nakletmiştir. Tıpkı **شَرَرٍ** kelimesinde fethayı meylettikleri gibi **سُرُرٍ** kelimesinde de damme hareke kesra sesini barındırmıştır. Dolayısıyla, aslî kesra harekede olduğu gibi, râ harfi de zorunlu olarak inceltilmiştir. Bu nedenle kesra harekenin sesi az olsa da baskın çıkmıştır.[244]

Müellif dördüncü meseleyi incelerken, konu râ ve lâm harfleri ile ilgili olmasına rağmen, ikinci meseledeki İsm-i Celâl'de bulunan lâm harfinin, makablindeki imale harekeye bağlı olarak ince okunmasına da atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda iki ve dördüncü meseleler arasında bir bağlantı ve uygunluk olduğu görülmektedir.

2.5. Arap Harflerinin Arapça Konuşma Dilindeki Kullanımı Meselesi

Müellif, beşinci ve on birinci meselelerde Arap dilinde kullanılan harfleri ve kıraat imamlarının okuduğu harfleri ele almaktadır. Bu harflerin asıl ve *fer'*[245] olmak üzere iki ana kategoriden oluştuğunu belirtmektedir. Daha sonra bu harflerin mahreç bölgelerini ve sıfatlarını ana hatlarıyla ele almaktadır. Müellif, harflerle ilgili konuyu beşinci bölümde genel olarak, on birinci meselede ise ayrıntılı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla tekrara düşülmemesi açısından bu bahsin on birinci bölümde ayrıntısıyla izah edilmesi yerinde olacaktır.

Müellifin beşinci meselede öne çıkan vurgusu, bazı harflerin harekesinden kaynaklı olarak sıfatında meydana gelen değişime dair Dânî'den bir nakilde bulunmasıdır. İlgili nakilde Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Şuayb es-Sûsî'nin rivayetine göre, râ harfinin fethasının **سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ** ve **حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً** ayetlerinde imale yapılarak okunduğunu nakletmiştir. Devamında Lafzatullâh'taki lâm harfini, önce gelen imale nedeniyle bu iki ayette de terkîkle okuduğunu belirtmiştir. Buna başka bir örnek de Bakara sûresinde geçen **نَرَى اللَّهَ**

---

241 Hûd 11/113.
242 el-Mutaffifîn 83/7.
243 Sâd 38/62.
244 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 387.
245 *Fer'* kelimesi, Arapça'daki فرع sözcüğünden gelmiştir. Sözlükte, ağaç dalı ve bir meselenin alt dalları anlamlarına gelmektedir. Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 1118-1119.

جَهْرَةً ve Tevbe sûresinde geçen سَيَرَى اللَّهُ ayetlerinden vermiştir. Zira bu iki ayette de, râ harfinin fethası imale edildiğinde Allah'ın ismindeki lâm harfini yine ince okunduğunu nakletmiştir. Dânî, bu okuyuşu kıyas yoluyla da doğru bulduğunu ifade etmiştir.

Müellif, Dânî'nin bu okuyuşunun kıyas açısından başka türlü bir okuyuşu caiz kılmadığını izah etmiştir. Bu bağlamda أَفَغَيْرَ اللَّهِ ve وَلَذِكْرُ اللَّهِ ayetlerini örnek olarak göstermiştir. Verş'in Nafi'den olan rivayetinde bu ayetler üzerinde Dânî'nin uygulamasının yapıldığını dile getirmiştir. Zira imale yapılmış olan fetha, kurrânın nezdinde tam bir meyil ya da iki ses arasında bir meyil olarak kabul edilmektedir. Lafzatullâh'taki lâm harfinin, kesra harekeden sonra ince okunduğu gibi, imale yapılmış fethadan sonra da ince okunması gerektiğini izah etmiştir. Nitekim fetha hareke, kesraya yaklaştırıldığında, tıpkı kesra harekede olduğu gibi, râ harfinin inceltilmesi gerekmektedir. Fetha hareke imale yapılarak râ harfi inceltilince lâm harfinin de aynı kurala tabi olması gerekmektedir. Çünkü lâm harfinin aslı zaten ince okumaktır.[246]

Müellif, konuyu bahsedildiği şekilde izah ettikten sonra farazi bir soru-cevap metoduyla bu hükümde, râ ve lâm harflerinin farklı olmasının veya harfin hangi kelimede bulunduğunun bir önemi olmadığını dile getirmiştir. Zira hüküm her türlü bağlayıcı olmaktadır. Ayrıca nakledilen rivayet üzerinden delillendirme yaparak hükmü kıyas metoduyla kalıcı hale getirmek müellifin kıyasa ancak sağlam bir rivayet varsa başvurduğunu göstermektedir.[247]

Müellif, konuyla ilgili olarak dil biliminden bir delil getirmemiştir. Delilini Nâfî kıraatinin Verş rivayetinden elde etmiştir. Bu izahın yapılmasının nedeni, el-Kaycâtî'nin çeliştiği zaman Dânî'den kabul etmediği görüşleri de kitabında eleştirmesidir. Her ne kadar Dânî onun itimat ettiği alimlerden olsa da Nâfî'den rivayet edilen bir kıraat tatbîkinin, el-Kaycâtî'nin kıyasa başvurmadaki cesaretinin ana etkeni olduğu söylenebilir. Ancak müellifin, bu kanıyla bile olsa kıyası vurgulaması, nakilciliğinin yanında dirayetçi bir tutumunun da bulunduğunu gösteren noktalardan biridir. Ayrıca sağlam bir rivayet olduğunda dilbilgisine itimat etmemesi rivayetçiliği konusundaki tutuculuğunu da göstermektedir.

[246] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 407.
[247] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 408.

2.6. Râ'nın Hükümleri Meselesi

Eserde geçen altı, yedi ve sekizinci meselenin üçü de râ harfinin hükümleri ile ilgilidir. Yedi ve sekizinci meselelerdeki temel kurallar, altıncı meselede ele alınan râ harfinin hükümlerinin tekrarından oluşmaktadır. el-Kaycâtî bu meselede ilk olarak râ harfinin farklı durumlarda nasıl telaffuz edilmesi gerektiğine dair görüşleri ele almıştır. Harfin kalın veya ince okunduğu hallerde hangi etkenlerin baskın olduğunu ve bunların hangi durumlarda hâkim olduğunu ayrıntılı bir şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla bu harflerin durumu ayrıca incelenmeyecektir. Müellif ilk olarak konu hakkındaki genel kaideyi izah ederek meseleye başlamıştır.

Öncesi veya sonrasında kesra hareke bulunmayan yahut yâ (ي) harfi olmayan sakin râ'nın, tefhîm ile okunması konusunda kurrâ ittifak etmiştir. Râ harfi, fetha ve damme hareke aldığında şayet imâleli okunmayacaksa, kalın okunması hususunda alimler görüş birliğine varmıştır. Makablinde kesra harekeli bir harf, sakin yâ harfi, elif-i mümâle yahut imâle ile okunan bir harf olması durumunda, ulema râ harfinin terkîk ile okunmasında mutabık kalmıştır. Ayrıca râ harfi, kesra hareke veya imâleli okunan fetha ve damme hareke aldığında da râ'nın inceltilmesi üzerine ittifak edilmiştir. Mesela **نرى, رأى** ve **إفترى** gibi lafızları saf bir fetha ile okuyan kişi, râ harfini tam bir kalınlıkla; imâleli bir fetha ile okuyan ise râ harfini ince bir şekilde okumuştur. Konu üzerine Kur'ân'da geçen **تذكرة**,[248] **تَبْصِرَة**,[249] **فراشا**,[250] **سراجا**[251] ve **السخر**[252] benzeri lafızlar örnek olarak verilmiştir. Nitekim örnek gösterilen lafızlardaki râ harfi, aslına uygun olarak fetha ve damme hareke ile okunursa tefhîmle; imâle ile okunursa terkîk ile okunmaktadır.[253]

el-Kaycâtî'nin Dânî'den naklettiğine göre Verş, râ harfinden önce gelen harfin harekesinin kesra olması; öncesindeki harfin sakin olup onun makablindeki harfin de kesra olması yahut râ'nın öncesindeki harfin yâ harfi olması durumunda râ'nın fetha harekesini biraz meylederek okuduğunu ifade etmiştir. Verş, dammeli râ harfinin, kesra hareke veya yâ ile birlikte olan hükmünü, fethalı râ harfi ile aynı tutmuştur. Ayrıca,

[248] el-Müddessir 74/54; el-İnsân, 76/29; el-Abese 80/11.
[249] Kâf 50/8.
[250] el-Bakara 1/22.
[251] Furkân 25/61; el-Ahzâb 33/46; Nûh 71/15; en-Nebe, 78/13.
[252] el-Bakara 1/102; Yûnus 10/81; Tâhâ 20/71,73; el-Enbiyâ 21/3; eş-Şuarâ 26/49.
[253] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 409.

Verş'in âyette geçen **بِشَرَرٍ** [254] ifadesindeki ilk râ'nın fethasını, sonraki râ harfinden dolayı meylettiğini de aktarmıştır.Müellif, Verş'in râ harfinin fetha ve damme harekeli halini meylettirmesinin sonucu olarak onun râ harfini inceltmek zorunda kaldığını ifade etmiştir. Eğer fethayı ve dammeyi tam okusaydı, diğer kıraat alimleri gibi kalın okuyacağını ancak fetha harekenin elif harfinden meydana geldiği için meylettiğini ve dammenin de aynı şekilde okunduğunu açıklamıştır.[255]

el-Kaycâtî, Verş'in bu görüşü üzerine konuyu bir de Sîbeveyhi'nin [256] nazarından açıklamaya gitmiştir. Ona göre mevzû, kendisinden sonra elif bulunmayan ve râ harfi kesralı olan harflerin meylettirilmesinden kaynaklanmıştır. Bu **من الكِبَر,من الضَّرَر** lafızlarının gramer kaynaklı telaffuzu dolayısıyla meydana gelmiştir. Sîbeveyhi bu konuda **هذا ابنُ مَذْعُور** örneğini de vermiştir. Zira burada vâv harfinin yâ harfi ile benzememesi nedeniyle vâvın, yâ gibi imâle yaparak okunamayacağını söylemiştir. Râ harfinin kesra harekeyle okunması, fetha hareke eliften meydana geldiği ve fethanın kesraya benzemesi de elifin yâ'ya benzemesi gibi olduğu için makul kabul edilmiştir. Dolayısıyla râ'nın kesra oluşu makablindeki harfe bağlıdır. Kendisinden önce elif değil de vâv gelen bir râ harfini ince okumak şeklinde bir uygulama yoktur. el-Kaycâtî, Sîbeveyhi'nin *"Vâvı eğmezsin çünkü vâv yâ harfine benzemez"* sözünden kastını, burada imâle edilmesi istenenin vâv değil, vâv dan önce gelen damme hareke olduğu şeklinde izah etmiştir. Nitekim önceki harfin fethasının imâle edilmesi gereken yerde, elif harfinin de imâle edilmesi gereklidir. Çünkü uzatma harfleri, kendilerinden önceki harekelere bağlıdır. Sîbeveyhi aynı kaideyi vâv harfi için de geçerli kabul etmiştir.[257]

el-Kaycâtî, Verş'in fetha ve damme harekeli râ harfini, harekeyi meylettirmeden kesra veya yâ ile incelttiği görüşlerine katılmamıştır. Nitekim harfin damme harekeliyken kalın okunması, kesra ve fetha harekeliyken meyledildiği hallerde ise inceltilmesi gerekir. Mesela **رَأَى كَوْكَباً** ve **بُشْرٰيكُمُ الْيَوْمَ** [258] örneklerinde olduğu gibi. Dolayısıyla Verş'in rivayeti

---

254 el-Mürselât 77/32.

255 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 412.

256 Arap dilbiliminde uzmanlaşmış, meşhur Şirazlı dil alimidir. Nahiv, sarf ve fonetik yönünden Arap dilinde oldukça yetkin olduğu bilinen *el-Kitâb* adlı eserin müellifidir. Vefatı 796'dır. Detaylı bilgi için bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/81.

257 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 410-411.

258 el-Hadîd 57/12.

de sabit olan okuyuş üzere alınması ve delilsiz bir şekilde sadece kıyas ve nazara aykırı olduğu iddiasıyla yorumlanmaması gerektiğini izah etmiştir.[259]

Müellifin buraya kadar naklettiği bilgiler incelendiğinde, onun döneminin kıraat otoritelerinden olduğunu gösteren en önemli emârenin, kıraat alanındaki rivayet bilgisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla görüşünü eleştirdiği kişiyi delillerini sağlam seçmesi hususunda yerebilmiştir. Ayrıca burada dikkat çektiği husus, kıyası ve nazarı kullanabilmek için sağlam bir kıraat bilgisine sahip olmak gerektiğidir.

Müellifin konuyla ilgili nakletmeye devam ettiği diğer rivayetler aşağıdaki gibidir.

el-Kaycâtî, Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'den râ harfinin telaffuzuyla ilgili bazı genel mefhumları nakletmiştir. İlk olarak râ harfinin bazı hallerinden bahsetmiştir. Biri harekeli diğeri sakin olmak üzere okuyuş esnasında râ'nın iki türlü halde bulunduğunu ifade etmiştir. Râ harfi, sakin olmadığı durumlarda fetha, damme ve kesra hareke ile okunmuştur. Fetha ve dammeli olan râ harfi, fetha veya damme harekesi meyletmeyip incelmedikçe, alimlerin ittifakıyla kalın okunmuştur. Kesra harekeliyse yahut harekesi meyleder durumda ise yine alimlerin ittifakıyla ince okunmuştur.

Râ harfinin fetha ve dammeli haldeyken kalın okunması, kendisinde tekrîr[260] sıfatı bulunması dolayısıyla isti'lâ harflerine benzemesindendir. Ancak benzetilen şey, her zaman benzeyenden daha güçlü olmayabilir. Bu yüzden, kesra hareke ve harekenin meyledilmesi, isti'lâ harflerine baskın gelmiş ve ince okunmasına sebep olmuştur. Örneğin **الصابرين**, **الشاكرين**, **القرى**, **على سرر** ve **وارد المتاع** lafızları ele alındığında bahsi geçen hususta Araplar ve imamlar tarafından ittifak edilmiştir.[261]

İmam Verş hariç diğer imamlar **ذِكْرُ الله** ve **ذُكِرَ الله** ifadelerinde vasl halinde râ harfini kalın okuma konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte aynı lafızların sakin okunması durumunda, kesra harekeye göre vakfetmişlerdir. İmamlar râ'nın kesra harekeli olduğu durumlarda ince okunması noktasında da hemfikirdir. Ancak râ harfi, kesra harekeye sahip olmadığı müddetçe vasl halinde inceltilmemiştir. Verş ve diğer imamların mevcut

---

259 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 411.

260 *Tekrîr* sözlükte, tekrar etmek bir şeyi bir defa veya daha çok kez geri getirmek anlamlarına gelir. Istılah anlamı, dil ucunun titremesi ve sürçmesi demektir. Yalnızca, râ harfinin cisminde oluşur. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 116-117; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 161-162; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 87.

261 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 422-423.

harekenin meylettiği bir durumda, ince okumada ittifak ettikleri düşünülürse yalnızca harekeli râ harfinin kendisinden önce meyleden bir hareke olduğunda ince okunacağına itibar edilmiştir. Nitekim meyleden hareke ile kesra harekenin, vasl durumundaki râ harfinin ince okunmasını sağlamada eşit olduğu ve kendisinden önce gelen harfin kesra harekesinin dikkate alınmadığı izah edilmiştir. Fakat kesra hareke, fetha ve damme harekeyi meylettirmiştir. Buradan da fetha ile dammenin meyliyle, râ harfinin ince okunması gerektiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla kim imam Verş'in dammeli ve fethalı râ harfini imâle etmeden ince okuduğunu iddia ederse, onun kârîlerin ittifak ettiği kurallardan sapmış olacağı belirtilmiştir. Şâyet imâle edilen harekenin, râ harfinde sürekli olarak kesra gibi davranması, ondan sonra gelen lâm (ل) harfinin kalın okunması, kesra harekeden sonra kalın okumaya sebep olmuştur. Bu durumun ise Arapların konuşma dilinde mevcut olmadığını ve bunu yapan kişinin vahyi tahrif etmiş olacağını izah etmiştir.[262]

Kıraat ilminde söz sahibi olan alimler, râ harfinin sâkin hali ile yâ ve kesra hareke aldığındaki hali arasında bulunan ince bir fark olduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca harekeli râ harfinin üzerinde bulunan harekenin, ancak kesraya meylettikten sonra ince okunacağını belirtmişlerdir. Çünkü ince okumanın amacı uyumdur.

Araplar, yâ harfinden ve kesra harekeden doğrudan kalın râ harfine geçişi uygun görmemişlerdir. Bu yüzden sâkin olan râ harfini, kelimenin diğer harfleriyle uyumlu olması için ince okumuşlardır. Dolayısıyla sâkin râ harfi, yâ harfi ve kesra hareke ile okunduğunda sesin inceltilmesini öncelemişlerdir. Böyle bir durumda sâkin olan râ harfini ince okumaya aykırı bir durum yoktur. Ancak harekeli olan râ harfi, yâ harfi veya kesra harekeyle birlikteyken bir tezatlık meydana gelir. Çünkü râ harfi, doğası gereği kalındır ve kalın bir şekilde okumak uygundur. Bu durum fetha harekeyi kalın okumayı gerektirmiştir.

Eğer bir harf iki farklı telaffuzla karşılaştığında, bunlardan biri onun aslına aykırı iken diğeri aslına uygunsa hüküm harfi asıl tabiatına uygun şekilde okumayı gerektirmiştir. Böyle bir durumda râ harfindeki kesra, aslî hareke ise hüküm kesra harekenin lehine olmuştur. Açıklama üzerine **حاضر**, **فرقة**, **قرطاس** ve **راشد** lafızları örnek verilmiştir.[263]

[262] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 422-423.
[263] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 424-425.

Kesra hareke, imâle ve terkîkle uyumlu; isti'lâ harfleri ve fethalı râ harfi ise tefhîmle uyumludur. Aslında, hükmün tam olarak kesra harekeye ait olmadığı ifade edilmiştir. Bu durumda kesra harekenin ince telaffuz için bir sebep olarak kabul edildiğini varsayılmıştır. Bir sebebin, asıl olan durumu değiştirebilmesi için karşısındaki unsuru orijinal halinde tutmayı gerektiren başka bir sebep bulunmaması gerekir. Bu nedenle râ harfinin kalın veya ince okunmasını belirleyecek tek sebep hareke olarak kabul edilmemiştir. el-Kaycâtî bu izahın üzerine başka açıklayıcı örnekler de vermiştir. Misal **خبير**, **خير** ve **منذر** gibi kelimelerin sakin okunması halinde râ'nın ince okunmasının sebebinin yâ harfinden; **فرقة** ve **قرطاس** gibi kelimelerdeki ince okumanın sebebinin ise isti'lâ harflerinden kaynaklandığını belirtmiştir. Dolayısıyla örneklerdeki râ harfinin vurgulu bir şekilde okunması, harfin doğal halinden kaynaklanmıştır. **شاكر** ve **خابير** sözcükleri ele alındığında yâ harfi ve kesra hareke, râ harfinin ince okunmasını sağlamıştır. Aynı şekilde fetha hareke de isti'lâ harfinin kalın okunmasını gerektirmiştir. Bundan dolayı burada yâ harfinin ve kesra harekenin hükmü yoktur. Üstelik râ harfinin **فرقة** ve **قرطاس** örneklerinde olduğu gibi kalın okunması gerektiğini ifade etmiştir.[264]

Yâ harfinden ve kesra harekeden sonra gelen fetha hareke, imâle edilir. Burada hüküm az da olsa kesra harekeye göre verilmiştir. Fetha hareke, okuma esnasında baskın kabul edilmemiştir. Aynı şekilde **نمارق** lafzı okunurken râ harfi ince olarak telaffuz edilmiş ve isti'lâ harfinin bir hükmüne göre davranılmamıştır. Dammeli harfin hükmü de fetha harekeli harfin hükmü gibi kabul edilmiştir. Damme hareke kesraya meyletmedikçe terkîk ile okunması uygun görülmemiştir.

Damme hareke de fetha gibi bünyesinde inceliği barındırmaktadır. Durumu açıklamak için **لا ضير** sözcüğü gibi âyette geçen **فَهُوَ خَيْرٌ** [265] lafzının sakin haldeyken ince okunması örnek verilmiştir.

Netice itibarıyla el-Kaycâtî, Verş hariç bu iki kelimenin de vasl edildiğinde kalın okunduğunu ifade etmiştir. Nitekim kalın okuma konusunda damme ve fetha eşittir ve fethanın ince okunması sadece imâle ile gerçekleşmiştir. Aynı şekilde damme harekeli harfin de bu şekilde okunduğunu izah etmiştir.[266]

---

[264] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 424.
[265] el-Bakara 1/184; el-Enfâl 8/19; et-Tevbe 9/3.
[266] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 425.

Müellif bu meselelerde, selefe ve çağdaşı olan kıraat alimlerine muhalefet ederek benimsemiş olduğu görüşü vurgulamaktadır. Bu görüş, Lafzatullah'taki lâm harfinin makablinde kesra hareke varsa ince okunması üzeredir. Zikredilen Lafzatullah konusu, el yazmasının ikinci meselesidir. Müellifin bu meseledeki görüşünü hem naklî hem de aklî delillerle desteklemesi onun görüşlerini ısrarla savunduğunu göstermektedir.

Konuda zikredilen örneklerin çokluğu, meselenin çok fazla uzatılmasına ve yer yer tekrara düşülmesine neden olmuştur.

2.7. Âyet Başında Gelen صلّى Lafzının İmâle Edilmesi Hususundaki İhtilaflar Meselesi

Dokuzuncu meselede dikkat çeken nokta, konunun el yazması içinde en kısa mesele olmasıdır. Zira bahsedilen mesele bir sayfayı aşmamıştır.

el-Kaycâtî, bu meselede çeşitli kıraat alimlerinin صلّى [267] kelimesini nasıl okuduklarına dair bazı açıklamaları ele almıştır. Meseleyi Ebü'l-Hasen b. Şüreyh'in sözlerinden yola çıkarak izah etmiştir.[268]

İbn Şüreyh, âyet sonlarındaki صلّى lafzının, Verş rivayetine göre, elifin meyledilerek fetha ile imâle arasında bir yerde okunduğunu ve lâm harfinin ince bir şekilde telaffuz edildiğini belirtmiştir. Lâm harfinin ince okunmasını, ondaki kesra harekenin etkisine bağlamıştır. Bu durumda, kesra hareke tabiatı itibarıyla zayıf bir sese sahip olması; fetha hareke de Verş'in rivayetinde kesra sesine göre daha baskın olmasına rağmen, lâm harfi fetha harekeliyken neden aslına göre kalın okunmamıştır, diye bir soru yöneltilirse nasıl cevaplanacağını şöyle açıklamıştır:

Kesra harekenin bahsedilen duruma rağmen daha baskın olduğunu söylemiştir. Bununla beraber kesranın ağır, fethanın ise hafif olması sebebiyle ağır olanın daha baskın ve güçlü olduğu görüşünü dile getirmiştir. Ayrıca Ebû Amr kıraatinde de Verş rivayetinde olduğu gibi okunmuştur. Ancak Ebû Amr, lâm harfinin ince okunma sebebini kesranın etkisine bağlamamıştır; aksine buradaki inceliğin lâm harfi fetha harekeli olduğunda bile harfin aslının ince olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.

---

[267] el-Kıyâme 75/31; el-Alak 96/10.

[268] Bahsi geçen konunun, Mintûrî ve İbnü'l-Kâdî'nin *ed-Dürerü'l-levami'* adlı şerhlerinin *"Lamia"* babında geçtiği bildirilmiştir. el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 426.

Hamza ve Kisâî kıraatinde ise lâm harfi ince okunmuş ve onların kıraatinde de kesra hareke asıl ince okuma sebebi olarak görülmemiştir. Onların kıraatindeki kesra harekenin, Verş ve Ebu Amr'ın kıraatlerindeki kesradan daha belirgin olduğunu vurgulamıştır. Diğer yedi kıraat aliminin ise lâm harfini tam bir fetha ile okuduğunu nakletmiştir. Müellif, verilen bilgilere ek olarak telaffuz esnasındaki inceliklerin, ancak tecvit kaidelerini çok iyi bilen mahir bir okuyucu tarafından doğru şekilde icrâ edilebileceğini öne sürmüştür.[269]

Bu bağlamda el-Kaycâtî, okuyucunun kıraat bilgisinin tek başına yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Zira âyet üzerindeki vücuhatı bilmekle tecvit kaidelerini bilmek aynı şey değildir. Tecvit kaidelerine hâkim olmak niceliksel kıraatlerin niteliğini idrak etmek için gerekli bir tutumdur.

2.8. Kelime Sonundaki Fethalı Lâm Harfinin Hükümleri Meselesi

Müellif, bahsi geçen meseleyi, sonunda lâm harfi bulunan kelimelerin hükümlerine ayırmıştır. Bu bağlamda kıraat ilmi ve harflerin okunma kurallarıyla ilgili bir tartışma yürütüldüğü gözlemlenmektedir. Ayrıca konuda harflerin sıfatlarında bulunan terkîk ve tefhîm kurallarına odaklanılmaktadır.

el-Kaycâtî, Ebû Amr'dan kelime sonlarında bulunan fetha harekeli lâm (ل) harfinin kalın okunmasıyla ilgili iki görüş nakletmiştir:

İlki, lâm harfinin tefhîm ile okunmasıdır. Lâm harfinin tefhîm ile okunmasından maksat, harfin vasl halindeyken vakfedilmesinin ârızî bir durum olmasıdır. Görüşlerden ikincisi ise lâm harfinin terkîkle okunmasıdır. Bunun sebebi lâm harfinin sakin haldeyken tefhim ile okunamamasından kaynaklanmıştır. Lâm harfi ancak fetha harekeye sahipken tefhîm ile okunabilir. Ebû Amr, görüşlerden ilkinin daha doğru ve kıyasa daha uygun olduğunu söylemiştir.

Sakin veya fetha harekeli sâd (ص) harfinden sonra gelen ve kendisinden sonra elif-i maksûre bulunan yerlerde, iki görüşün de mümkün olduğunu ve kalın okumanın tercih edildiğini belirtmiştir. Örnek olarak **وَيُصَلَّى سَعِيراً** [270] ve **سَيَصْلَى نَارًا** [271] âyetleri verilmiştir.

[269] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 426.
[270] el-İnşikâk 84/12.
[271] Tebbet 111/3.

İmam Verş'in rivayetine göre, sakin veya fetha harekeli sâd harfinden sonra gelen fethalı lâm harfinin istisnasız her yerde kalın okunması gerekmektedir. Ayrıca, kendisinden sonra elif-i maksûre bulunan yerlerde, elifin imâle ile okunması gerektiği rivayet edilmiştir. Bu iki rivayet, belirtilen yerlerde birbirine zıttır; çünkü sâd harfi, lâm harfini kalın okumayı gerektirirken; elif-i maksûre, lâmı ince okumayı gerektirmiştir. Oysa iki sebebi birden uygulamak mümkün değildir, çünkü bu iki durum birbirine zıt görülmüştür. Dolayısıyla birini uygulamak ve diğerini ihmal etmek gerekmektedir.[272]

Ebû Amr, birinci sebebin uygulanmasının daha uygun olduğunu ve doğru şekilde kıyaslayarak belirtilen yerlerde lâmı ince okumayı gerekli görmüştür. Birinci durum - fethalı ve kalın lâmın durumu- yerine göre râ harfinde yapılan vakfa benzetilmiştir. Çünkü râ harfinin aslı kalın okumaktır ve ince okuma, kesra gibi bir sebebe dayanarak sonradan ortaya çıkmıştır. Mesela sonunda râ harfi bulunan bir kelime vakfedilip, râ harfi kesralı iken sakin hale getirilirse ve durumu etkileyecek başka bir sebep yoksa, sebep ortadan kalktığı için râ harfinin kalın okunması gerekir. Aynı şekilde, lâm harfi üzerinde vakıf yaparken de aslına, yani ince okumaya dönülmelidir. Çünkü râ harfi sakinken üzerindeki fetha hareke kaldırıldığında oluşan durum ile lâm harfi sakinken üzerinde bulunan kesra hareke kaldırıldığında ortaya çıkan durum birbirine benzetilmiştir.[273]

Bazı alimler, râ harfinin kesra hareke sebebiyle ince, lâm harfinin sâd harfi sebebiyle kalın okunması dolayısıyla bu iki durumu ayırmıştır. Nitekim lâm harfinin fethalı olması bir şarttır; sâd harfinden ötürü kalın okunması ile bir sebeptir. Sebebin gitmesi ile şartın gitmesi arasında fark vardır.

el-Kaycâtî, bu ayrımı doğru bulmamıştır. Çünkü sâd harfinin sakin lâm üzerinde bir etkisi yoktur, etkisi sadece fethalı yani harekeli lâm üzerindedir. Burada fethalı bir lâm harfi değil, sadece sakin bir lâm harfinin mevcut olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla, sâd harfinin diğer harfler gibi olduğunu ve sakin lâm harfinin sâd harfi ile de ince okunduğunu izah etmiştir. Ayrıca konuyla ilgili olarak bazı alimlerin, Verş'in صَلْصَال [274] lafzında bulunan sakin lâm harfini kalın okuduğu söylemini kabul etmediğini aktarmıştır.

[272] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 427.
[273] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 428.
[274] er-Rahmân 55/14.

Üçüncü bir durum ise, sâd harfi ile elif-i mümâle arasındaki fetha harekeli lam harfi için geçerlidir. Sâd harfi ile imâle edilmiş elif arasında bir çelişki yoktur. Zira imâle edilmiş elif, kendisinden önceki fetha harekenin kesraya yönlendirilmesiyle oluşmuştur. Başka bir deyişle imâle edilen elif, kendisinden önceki harfin ince okunmasını gerektirmemiştir. Sâd harfinin gerektirdiği ise kendisinden sonra gelen fethalı lâm harfinin kalın okunmasıdır, lâmın fetha hareke alması değildir. Netice itibarıyla elif-i mümâle, kendisinden önceki fetha harekeyi kesraya meylettirdiğinde, lâm ile sâd harfleri arasında bir çelişki bulunmaz. Çünkü imâle harekesi olan harfin hükmü, kesralı harfin hükmü gibi kabul edilmiştir. Çelişki, yalnızca fethalı ve terkîkle okunan lâm harfinde; fethalı yahut sakin kılınan sâd harfi arasında ortaya çıkmıştır. Nitekim imâle harekesi olan lâmı tefhîm ile okumak mümkün değildir. Çünkü onun hükmü, kesra harekeli lâmın hükmü gibidir ve kesralı lâmı kalın okumak caiz değildir. Sâd harfi ve elif-i mümâle arasındaki zıtlık, lâm harfi bu iki harfle birlikte geldiğinde kalkar. Zira lâm harfi her birinin kendi hükmüne göre davranmış olur.[275]

Sonuç olarak el-Kaycâtî 'ye göre imâle edilen elif, imâle ile okuyanlar için, tüm Arapların dilindeki yâ gibidir. İmâle hareke yâ harfinden önce gelen kesra hareke gibidir. Nasıl ki sad harfi, **مُصَلًّى** kelimesinde ya harfini veya ondan önceki kesra harekeyi değiştirmezse, aynı şekilde imâle edilen elif de kendisinden önceki imâle harekeyi etkilememiştir. İmâle yapmayı terk etmek asıldır, kullanmaksa fer'dir. Müellif bu bağlamda imâle ile okumayı bırakmanın ve kelimeyi aslı üzerine okumanın, sâd ile lâm harfleri arasında bir uyum sağlayacağı ve bunun kolaylık olacağı şeklindeki görüşleri eleştirmiştir.

İlk olarak, konuştuğu dilde imâle mefhumu olan bir Arap'ın, herhangi bir engel olmadıkça bunu değiştirmeyeceğini dile getirmiştir. Bu durumun, ana dilinde fetha hareke ile okumanın mutat olduğu ve imâle okumayı gerektiren başka bir nedeni olmayan kimsenin, farklı bir okuyuşu kullanmaması gibi olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o kişiler için asıl dillerinden farklı kelimeler ve farklı harflerden bahsedilmiştir. Mesela tüm Arap dillerine göre **فلان يصلي** demek ile yalnızca imâleyi kullanan Arap lehçelerinde **صلى فلان** demek arasında bir fark yoktur. Zira ilk ibaredeki sâd harfi, **يصلي** kelimesindeki lâm harfinin, kesra harekesini değiştirmemiştir. İkinci örnekteki lâm harfi de, yâ harfinin elif harfi ile ibdâl edilip elif-i maksûraya dönüşmesinden dolayı fetha ile okunmuştur. Bu

[275] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 428.

durumda sâd harfi, صلى kelimesindeki lâm harfinin imâle harekesini değiştirmemiştir. Çünkü ifade edilen fethalı elifin, elif- i mümâle ile değiştirilmesidir. Müellif, söz konusu durumun elifin yâ harfinden farklı olması gibi farklı olduğunu dile getirerek meseleyi sonlandırmıştır. Müellifin bahsi geçen meseleyi ele alarak vurguladığı husus, fer'î harflerin de aslî harfler gibi bir kimliğinin bulunmuş olmasıdır. Müellif farklı Arap lehçelerinde var olan bu okuyuşların zaruri olmadığı müddetçe değiştirilmeye çalışılmasının yanlışlığını dile getirmektedir. Bu bağlamda فلان يصلي örneği üzerinden kıraatlerde takdim-tehir yapılmasının ruhsata dahil olması gibi imâlenin de hüküm açısından farklı olmadığını izah etmektedir.[276]

2.9. Arap Harfleri: Asıllar ve Ferler Meselesi

Müellifin, on birinci meselede aslî ve fer'î harfleri ele aldığı görülmektedir. Arap dilinde fer'î harfler, aslî harflere eklenen harfler olarak tanımlanmaktadır. Müellif, fer'î harflerin iki gruba ayrıldığını bunların, "makbul olanlar" ve "makbul olmayanlar" şeklinde adlandırıldığını dile getirmektedir. Makbul olan fer'î harflerin fasih dillerde alimler tarafından kabul edilen harfler olduğunu, diğerlerinin ise nadiren kullanıldığını kullanımının uygun görülmediğini belirtmiştir.[277]

Alimler aslî harflerin sayısının yirmi dokuz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Müellifin belirttiğine göre aslî harfler, yirmi dokuz tanedir ve şunlardır: Hemze, elif, bâ, te, se, cim, hâ, khâ, dâl, zâl, sîn, şîn, sâd, dâd, tâ, zâ, ayn, ğayn, fe, kâf, kef, lâm, mîm, nûn, vâv, he, yâ. Ancak hemze ve elifin tek bir harf olduğunu öne sürenler de olmuştur. Bu aslî harflerin yanında bulunan altı fer'î harf vardır. Söz konusu altı harfin, hemze-i teshîl, elif-i mümâle, sâd-ı müşemme, lâm-ı muğallaza ve nûn-i muhfât olduğu bilinmektedir. Bunların dışında şiirlerde dahi kullanımı hoş görülmeyen fer-î harfler mevcuttur. Bunlar cîm ile kef arasında bir sesle telaffuz edilen kef harfi, kef gibi seslendirilen cîm harfi, şîn gibi telaffuz edilen cîm harfi, dâd-i dâ'ife, sîn gibi telaffuz edilen sâd harfi, te gibi seslendirilen tâ harfi, sîn gibi seslendirilen zâ harfi ve fe gibi söylenen be harfidir.[278]

---

[276] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 429.
[277] Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 4/431-432.
[278] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 401-402.

Harflerin mahreçleri hususunda en çok kabul alan görüş harflerin on yedi adet mahreci olduğudur. Bu görüşü kabul edenler arasında Halil b. Ahmed, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî (öl. 465/1073) ve Ebü'l-Hasen b. Şüreyh (öl. 539/1144) bulunmaktadır.[279]

Kabul alan görüşe göre alimlerin çoğunluğu harflerin mahreç bölgeleri olarak cevf, boğaz, dudaklar, dil ve geniz bölgesi olmak üzere beşli bir tasnif yapmıştır. Bahsi geçen on yedi mahreç bu bölgelerden zuhur etmektedir.

Harflerin sıfatları konusunda Mekkî b. Ebî Tâlib kırk dört kadar sıfat zikretmiştir. Onun kaydettiği bu sıfatlara İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd* adlı eserinde Mekkî'nin belirlediği sıfatları aynı şekilde nakletmiştir. Bu bağlamda Mekkî, harflerin sıfatlarını ve lakaplarını birlikte ele alıp bu sayıya ulaştığı için eleştirilmiştir.[280] Ebû Amr ed-Dânî ise harflerin sıfatlarının on altı olduğunu söylemiştir.[281] Tecvit alimlerinin çoğu Dânî'nin görüşünü benimsemiştir. Bu alimlerin arasında İbnü'l-Bâziş (öl. 540/1145) de bulunmaktadır.

Kabul gören harflerin sıfatlarının birbirinin zıttı şeklinde grupları vardır. Bunlar isti'lâ-istifâl, itbâk-infitâh, hems-cehr, şiddet-rihvet, beyniyye, izlâk-ismât sıfatlarıdır.[282] Bu sıfatların dışında zıddı olmayan sıfatlar da vardır. Bunlar; kalkale, tekrîr, gunne, istitâle, sâfir, tefeşşî, lîn, hafâ, inhirâf, tefhîm ve terkîk sıfatlarıdır.[283]

Müellif, kurrânın belirlediği harflerin sayılarını otuz sekiz olarak nakletmiştir. Bunların yirmi dokuzu asıl harf ve dokuz tanesi de makbul görülen yan harflerdir. Müellif belirtilen fer'î harfleri dile getirdikten sonra fe gibi telaffuz edilen be harfinin hiçbir kıraat imamı tarafından okunmadığını nakletmiştir. Bu harfin kabul edilmeyen ve çirkin harflerden biri olduğunu zikretmiştir. Ancak çağdaşı olan kurrânın, bu harfi kullanmakta olduğunu söylemiştir.[284]

---

279 Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 113.

280 Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve* (Amman: Dâru'l -Ammâr, 1996), 115-143.

281 Osmân b. Saîd Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fî itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğanim Kaddûri Hamed (Amman: Dâru'l-Ammâr, 2000), 105-109.

282 Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 73-86.

283 Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 88-106.

284 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/177; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 443.

Müellifin, çağdaşlarının Arap harflerini telaffuz edişiyle ilgili verdiği bilgi, ihtilaflı harflerin kurrânın bazısı tarafından okunmasının dönemin şartlarında rastlanılan bir durum olduğunu göstermektedir. Ayrıca harfler konusundaki ihtilaf ve kurrâdan meşhur alimlerin yaptığı harf tasnifleri, kıraatlerin sıhhati için Arap harflerinin de kıraatler gibi sınırlandırılmaya çalışıldığına işaret etmektedir.

2.10. Bâ Harfinin Doğru Telaffuzu Meselesi

Müellifin on ikinci meseleyi, çoğu meselede olduğu gibi bir soruya cevap olarak ele aldığı görülmektedir. Müellif konunun başlangıcında bâ harfinin iki telaffuzu olduğunu belirtmiştir. Birincisinin fasih Araplar tarafından kullanılan ve Kur'ân'ın tilavetinde ve şiirlerde hoş bir nida oluşturan bâ'nın aslı olduğunu dile getirmiştir. Bâ harfinin ikinci telaffuzunun ise bir fer'i olduğunu; Sîbeveyhi ve diğer dil alimleri tarafından kötü bir telaffuz olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ikinci telaffuzun hoş karşılanmadığını ve ne Kur' an okumalarında ne de şiirlerde pek kullanılmadığını izah etmiştir. Arapçası düzgün olan kimselerin dilinde nadiren görüldüğünü ve kabul edilmeyen geri kalmış bir lehçeye ait bir telaffuz olduğunu aktarmıştır. Müellif birinci telaffuzun sert ve sesin akmasını engelleyen bir vasfa sahip olduğunu; ikincisinin ise yumuşak ve sesin akmasına izin veren bir şekilde olduğunu ifade etmiştir. Zira müellifin birinci telaffuzdaki bâ harfinin sertliğinden kastı, harfin şiddet sıfatına sahip olmasıdır. Ancak ikinci ve tercih edilmeyen vasıf bâ harfine ithaf edilen rihvet sıfatıdır.[285]

Müellif, harflerin aslından olan ve Allah'ın onlara verdiği sıfatlar olmak üzere iki tür vasfının olduğuna işaret etmektedir. Zira bir harfe kendi özelliğini vermek zorunludur; aksi takdirde harfin telaffuzu bozulur ve anlamı değişir. Müellif, Allah'ın harfler için belli çıkış yerleri (mahreçler) belirlediğini; mahreç bölgesinden başka bir yerden çıkarılırsa, harfin telaffuzunun bozulacağını ve anlamının kaybolacağını dile getirmiştir. Bu bağlamda müellif önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre harflerin özelliklerini bilmek, mahreçlerini bilmekten daha zordur. Çünkü harflerin özellikleri, çoğu insan tarafından fark edilemez. Müellif bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için, Dânî'nin şu sözlerini örnek vermiştir:

[285] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 444-445.

"*Bir harfin özelliğini sadece onu bilen kişi verebilir ve bu özelliği ayırt edebilmek, sadece Arap dilinde ve kıraatte yetkin olan mahir alimlerin yapabileceği bir şeydir"*[286]

Müellif, bâ harfinin telaffuzuyla ilgili meseleyi ele alırken sert ve yumuşak bâ harfini ve bunların hangi durumlarda kullanılacağını detaylandırmıştır. Birinin yerine diğerini kullanmanın tehlikesine dikkat çekmiş ve bu konuda kıraat imamlarının görüşlerine atıfta bulunmuştur. Aynı zamanda, lâhna düşmemenin önemini vurgulamıştır. Ayrıca lahn mevzusuna atıfta bulunmuşken ilgili konuya dair izah da yaptığı görülmektedir. Malum olduğu üzere lahnı, celî (açık) ve hafî (gizli) hata olarak nitelendirmektedir. Ardından lahn-ı celîyi Arapça ve kıraat ilmini bilenlerin rahatlıkla fark edebileceği, i'rab değişikliğiyle ortaya çıkan; lahn-ı hafî'yi ise, vahiy yoluyla belirlenmiş ve kıraat alimleri tarafından nakledilen hata olarak izah etmektedir.[287]

Bâ harfinin telaffuzuna dair kıraat kaynaklarında harfin aslî durumu, kalkale ve idğâm esnasındaki durumu arasında telaffuz bakımından farklılıklar olduğu bilinmektedir. Mezkûr harf, kalkale esnasında aslî halinden daha sert bir şekilde telaffuz edilirken idğâm sırasında daha yumuşak okunabilmektedir. Bu durumda müellifin zikrettiği ikinci telaffuz biçimi ve bâ harfinin kıraat esnasındaki telaffuzlarının aynı olmadığı görülmektedir. Ancak müellifin bâ harfinin yumuşak telaffuzundan kastı idğâm halindeki bâ sesinin devamlılığıysa bile, idğâm esnasındaki bâ harfi de harfin aslına aykırı olmayacak düzeyde olduğu için, yine de ikinci telaffuza dair bir örnek teşkil edemeyecektir.

2.11. Evveli Meksûr Aslı Damme Olan سيء ve سيئت Gibi Lafızların Benzerlikleri Açısından Hükümleri Meselesi

Kitabın on üçüncü meselesinde ise müellif, **سيء** ve **سيئت** gibi kelimelerin hükmünü ele almıştır. Bu tür kelimelerin ilk harfi kesralı olup aslen dammelidir. Müellif, bu konuyu açıklamadan önce bazı Arapların, harfi kesralı olarak telaffuz ettiklerini bazılarının ise kaybolan dammenin hissedilmesini sağladıklarını belirtmiştir. Müellifin buradaki hissettirmeden kastı, kesra sesine dammenin karışmasıdır. Bu durum tıpkı imale yaparken fethanın kesra sesine karışması gibidir. Müellife göre, nahiv imamları arasında bu konuda bir ihtilaf yoktur. İhtilaflı olan husus, harfin işmamlı okunması değil, işmam sıfatına sahip olan harfin saf bir yâ sesi bulundurması yahut vâv sesini içermesidir. Bu noktada harf,

[286] Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fî itkân ve't-tecvîd*, 187.
[287] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 446-462.

işmamın yapıldığı harekeye tabidir. Sonrası da buna tabidir. Sonrasından kasıt yâ harfinin med miktarının, kesra harekeye göre olmasıdır.[288]

Bahsi geçen ibarelerin benzerliğiyle ilgili Ahfeş, Ferrâ ve Fârisî'ye ait üç görüş bulunmaktadır. Bunlardan isabetli olanı Farisî'nin yâ harfiyle açıkladığı görüştür. O da, yâ harfinin önceki harekeye tabi olmamasıdır. Çünkü işmam edilen, damme harekedir ve dammeden sonra gelen yâ harfinin meddi ise saf haldedir. Nitekim yâ harfinin med miktarı, fetha harekeden sonra gerçekleşir. Çünkü bu hal, yâ harfinden önce gelen harekeye aykırıdır. Bu durum fethalı yâ harfinin makabli gibi meftuh olmasındandır. Aynı durum kesralı olan yâ harfinin makablindeki harekeye bağlı olarak meksur olmasında da görülmüştür. Zikredilen görüş, Sîbeveyhi ve Ferrâ'ya aittir.

Mekkî'nin bu kelimelerin benzerliği konusundaki işmam yaklaşımı, işmamın vakıf durumundaki damme hareke üzerinde gerçekleştiğidir. Nakle ve teoriye göre bazı imamların bu şekilde okunması doğru bulunmamıştır. Zira işmam hali telaffuzla değil harfle alakalıdır. Vakıf halindeki işmam da ancak hazfedilmiş harekenin okunuşundan sonradır. Burada ifade edilen; işmamın harekesinin daima harflerden sonra takdir edilmesidir. Özetle, damme sesi koklatılır yani damme harekeye işaret edilir. Hazfedilen damme hareke ise sîn (س) harfinden sonra takdîri olarak gelmiştir. Bu durum, dilbilimcilerin çoğu tarafından tespit edilmiş ve konu üzerinde görüş birliğine varılmıştır. Nitekim kesra harekenin damme sesi içermesi, **رُدَّ** lafzındaki damme harekenin kesra sesi içermesi gibidir. Aynı kaide, Araplardan İbn-i Mez'ûr'un şiirinde geçen **عَجِبْتُ مِنَ السَّمُرِ وَشَرِبْتُ مِنَ المُنْقُرِ** cümlesindeki dil kuralı gibidir. İhtilaf edilen konu, **سيء** lafzındaki yâ harfinin bâbında görülen zıtlık gibidir. Bu durum yukarıdaki şiir örneğinde mevcut olan telaffuz zorluğuna benzetilmiştir.

Dânî, *Câmiu'l-beyân* adlı eserinde karilerin işmam konusunda ihtilaf ettiği harflere örnek olarak ilk etapta damme harekeyi zikretmiştir. Harfteki işmamın hakikati damme harekeyi kesra ile uzaklaştırmasıdır. Çünkü harfin aslı damme hareke yönündedir. Lakin telaffuzu kolaylaştırmak için bu şekilde okunmuştur. Telaffuzda damme harekeye delalet edilmesi harfin asıl halinin dammeye meyletmesiyle alakalıdır. Bu durum tıpkı istenildiğinde fetha harekenin kesra harekeye doğru meyledilip kesraya çevrilmesi gibidir. Bahsedilen hal, harekenin kesraya daha yakın olduğunu veya kesraya meylini

[288] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 463-464.

göstermek içindir. Nihâyetinde bu konudaki iddia gerçek değildir ve gerçekte ifade edilen şey, bu durumun fetha ve damme gibi olduğudur ki burada kastedilenler birer mecazdır.[289]

Müellife göre Mekkî, işmamı vakf halindeki dammenin işmamı gibi anlamış ve bunu bazı hocalarından öğrenmiştir. Müellif, bu görüşe karşı çıkarak bu anlayışın yanlış olduğunu ve zayıflıklarını çeşitli delillerle açıklamıştır. Son olarak Dânî'nin *Câmîu'l-beyân* adlı kitabından işmamın doğru tanımını naklederek meseleyi bitirmiştir.

2.12. İstifhâm Hemzesinden Sonraki Vasl Hemzesinin Teshîl Edilmesi Meselesi

Kur'ân'da istifhâm hemzesinden sonra altı yerde vasl hemzesi [290] geçtiği bilinmektedir. Bunlardan ikisi En'am sûresinde ٱلذَّكَرَيْنِ [291] lafzında; ikisi Yûnus sûresinde ٱٓلْـَٰٔنَ [292] lafzında; biri de Neml sûresinde ٱللَّهُ [293] ayetinde bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin, zikredilen konuya *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserinde yer verdiği bilinmektedir. İbnü'l-Cezerî teshîli, hemzeye arızî olarak isabet eden bir değişiklik olarak tanımlamaktadır.[294] Daha sonra tüm kurrânın ilgili ayetlerdeki vasl hemzelerini elif harfine ibdâl ederek lâzımî medle okuması gerektiğini ya da vasl hemzesini teshîl ile okumaları gerektiğini söylemiştir. Ayrıca ikinci telaffuzda istifhâm hemzesinin kasr ile okunmasını salık vermiştir. Bu konuyla alakalı olarak başka kıraatlerdeki örneklere değinmiştir.[295]

el-Kaycâtî, bahsedilen meseleye Dânî'nin *Teysîr* adlı eserinde geçen nakillerden yola çıkarak başlamıştır. Müellif de ilgili âyet örneklerindeki soru edatından sonra gelen tüm vasl hemzelerinin teshîl edildiğini aktarmıştır. Lafızlardaki ilk elif harfinin zayıflığı nedeniyle istifham hemzesi ve vasl hemzesinin ayrılmaması gerektiğini dile getirmiştir. Bu konuda kurrânın ve dilbilimcilerin çoğunun ittifak ettiğine değinmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin de bildirdiği gibi müellif de Dânî'nin *Câmîu'l-beyân* adlı eserine göre, kurrânın çoğunun istifham hemzesinden sonraki vasl hemzesinin yumuşatılarak teshîl

---

289 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 465-466.

290 *Vasl hemzesi*, hemze ile başlayan lafızların öncesinde bulunan yazıda var olan, kendisiyle başlanınca okunan ancak kendisinden önce harekeli bir harf gelince okunmayan hemzedir. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 250; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 76.

291 el-En'âm 6/143-144.

292 Yûnus 10/51-91.

293 en-Neml 27/59.

294 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 341.

295 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 346.

edilmesini kabul ettiğini ifade etmiştir. Burada ulemânın ihtilaf ettiği mevzunun ise teshîl yapılıp yapılmaması değil, nasıl bir yöntemle yapılacağı olduğuna değinmiştir.[296]

Konuyla ilgili olarak dilcilerin çoğunluğundan, teshîlin saf bir elif harfiyle ibdâl edilerek yapılması gerektiğini nakletmiştir. Bu durumda ibdâlin zorunlu olarak gerçekleştiğini ve nahiv alimlerinin çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu da eklemiştir.

Alimlerin bir kısmının da hemze ile elif harfinin vasl halindeyken, harflerden birinin hazfedilmesi durumunda zorluk olacağını söylediklerini aktarmıştır. Bu durumda alimler, istifhâm hemzesi yumuşatıldığında diğer harekeli hemzeler gibi fetha hareke ile yumuşatılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira hemzelerin ayrı olarak okunması telaffuz açısından zorluk doğuracağı için kurrâ da teshîl yapılması konusunda bir ihtilafa düşmemiştir. Dânî zikredilen her iki görüşü de doğru kabul etmiştir. Müellif, Dânî'nin bu iki yaklaşım için belirttiği hükümleri de ele almıştır.

Dânî ilk hükümde, kurrânın ve dil alimlerinin çoğunun istifham hemzesi ardından gelen vasl hemzesinin sabit olması bakımından teshîli lahn olarak değerlendirmiş; teshîl yapmayı uygun görmemiştir. Bu nedenle zikredilen lafzın telaffuzu esnasında iki hemzenin arasını vurgulayarak okumaya dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Diğer hüküm ise, istifham hemzesinden sonra gelen vasl hemzesinin teshîl edilmesinin gerektiği yönündedir. Şayet istifham hemzesinden sonra gelen kat'ı hemzesi ele alınacak olsaydı teshîl kuralı bu durumda uygulanmazdı. Ancak kat'ı hemzesinin aksine, vasl hemzesinin zayıflığı dolayısıyla istifham hemzesiyle bir aradayken izhar edilmeksizin teshîl ile okunması gerekmektedir.[297]

Dânî, Nâfi'den el-Müseybî'ye, Müseybîden el-Ferec'e kadar uzanan bir nakil zincirinde **قُلْ الذَّكَرَيْنِ** lafzında hemzenin uzatılmadan okunduğunu lakin bu şekilde okuyan kimse olmadığı için böyle bir kıraatin Arap geleneğine ve kıraat metotlarına aykırı olduğunu ifade etmiştir. Müellif, Dânî'nin bu görüşüne yorum olarak, vasl hemzesini teshîl etmeden okumanın Arap dilinde caiz kabul edildiğini ancak harfi kesik okumaya dair bir delil ortaya koyulmadığını dile getirmiştir. el-Kaycâtî, vasl hemzesinin fethalı olması ve istifham hemzesinden sonra gelmesini, Arapların kat'ı hemzesinin durumuna benzettiğini

[296] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 467.
[297] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 468.

ifade etmiştir. Birbirine benzetilen hallerde, benzeyen durumun benzetilenle aynı şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Müellif bu olgu üzerine, şayet teshîl yasaklanmış olsaydı, Dânî ve diğerlerinin, teshîl konusunda ısrar etmelerinin mümkün olmayacağını izah etmiştir.[298]

2.13. Tabii ve Zaid Olan Medler Hususunda Kurrâ'nın Görüşleri Meselesi

Müellif bahsi geçen meselede tabiî med ve zâid med konusunda kıraat imamlarının görüşlerini araştırmıştır. Med miktarındaki artışın iki sebebe bağlı olduğunu izah etmiştir. Birincisi, med harflerinin hemze ya da sükûna yakın olması; ikincisi ise tertil ve tecvit konusundaki hassasiyet kaynaklı kasıtlı ziyadeler yapılmasıdır. Müellif, meseleye tabiî ve zâid olan med'i tanımlayarak başlamıştır.

Kurrânın meddin mahiyeti üzerinde Tabiî med, elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) med harflerinin doğal yapısındaki uzunluğu ifade eder ve onun kısaltılması tecvit kurallarına aykırıdır.

Zâid olan med, harfleri doğal süreleri ile uzatmanın ötesinde, med harflerine ziyade etmek yani uzatma sürelerini artırmak anlamına gelir. Med'e ziyade yapılmasının iki nedeni vardır: Birincisi hemze veya sükûn ile yakınlık, ikincisi ise tilavet esnasında tertili sağlama veya abartılı bir okuyuş icra etmektir. İlk neden konusunda ihtilaflı ve ittifaklı olmak üzere iki türlü görüş oluşmuştur.

Hemzenin ve sükûnun med harfiyle aynı kelimede bulunması yani muttasıl halde olması görüşünde ittifak edilmiştir.

İhtilaf nedeni ise hemzenin med harflerinden önce ve bu harflerden sonra gelmesinden kaynaklanan gecikmedir. Bu med çeşidine medd-i munfasıl denir. Hemze bir kelimenin başında bulunduğunda, uzatma harfleri de önceki kelimenin sonunda ise vakf nedeniyle sakin kılınır. Hadr[299] usulünde okuyanlar, yalnızca medd-i tabi yaparak yetinmişlerdir.[300]

---

[298] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 469.

[299] *Hadr*, lügatte derin yer, bir işte süratli olmak, çabuk olmak anlamlarına gelir. Tecvitte, harfleri birbirine karıştırmaktan kaçınmak suretiyle en hızlı okuyuş biçimine hadr denir. Ancak okumanın hızı tecvit kaidelerinin ihmali ve terkine sebep olmaz. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 68; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 333; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 98.

[300] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 470.

Meddin uzatılmasının tertil için olduğunu öne sürenlerin bir kısmı, medd-i tabi üzerine ekleme-ziyâde yapmakta ittifak etmiştir. Medd-i muttasılı ve medd-i munfasılı[301] aynı şekilde uzatmış, birinin diğerine üstün olmadığını kabul etmiştir. Bahsi geçen bu görüşü Ebû Yâkup Verş'ten, Verş de Nâfî'den rivayet etmiştir. Hemzenin gelmesiyle birlikte bazı med harflerinde istisnalar meydana gelmiştir. Örneğin med harfleri hemzelerden önce geldiğinde uzatma yapar, ayrıca kurrâ bu harfleri diğer harflerle aynı şekilde ele alırlar. Bu, Ebû Yâkub'un Verş'ten rivayeti dışında, tertil ile tane tane okuyan bütün imamlar tarafından rivayet edilmiştir. Med'in artırılmasının iki sebebinden ikincisi olan tertil hali, hemze ve sükûn yan yana olsun ya da olmasın med harflerinin tümünü kapsar. Ancak, hadr ehli bu duruma dahil edilmez, sadece tertil ehli dahildir. Tertil ehlinden en uzun med yapanlar ise Verş ve Hamza'dır, ardından Âsım gelir. Daha sonra İbn Âmir ve Kisâi ve Irak ekolünden Yezîdî'nin tarikiyle Dûrî; İbn Galbûn'un tarikîyle Kalûn'dan Ebû Nüşeyt gelir. Hadr ehli arasında en kısa med yapanlar ise İbn Kesîr, Sûsî, Dûrî ve kıraat tariklerinde zikredilmemiş olan Kâlûn olmuştur.

Dânî, *Câmîu'l-Beyân*'ında Mısırlılar tarikiyle Verş'ten med harflerinin öncesinde gelen hemze dolayısıyla med miktarının artırılmasını nakletmiştir. Bu tarik üzerinden istisna edilen medleri de tespit etmiştir. Bununla birlikte, Mısırlıların uzun uzadıya med yapmayı değil küçük bir ziyadeyi kastettiğini, buna da tevessüt yani orta uzunlukta okuma dediklerini ifade etmiştir. Verş, bu türdeki meddi ya öndeki hemze sebebiyle ya da sonraki hemze sebebiyle uzatmıştır. Ancak med miktarını artırmasının bir sebebi de tertîl üzere okumaktır.[302]

Şâyet birinci görüş için, biri diğerinden daha güçlü olsa bile iki med türü arasında birini diğerine tercih etmeden eşit tutmak gerekir. Nitekim Verş ve tertîl üzere okuyanlar diğer alimler, muttasıl meddi munfasıl medde eklediklerinde munfasıl med, muttasıl medden daha zayıf olsa bile her iki meddin arasında uzatma farkı gözetmeksizin eşit tutmuşlardır.

Verş, bir meddi diğerine tercih etmeden, önceki hemzeyi sonraki hemzeye ekleyerek med miktarının eşit tutulması gerektiğini söylemiştir. Dânî, eğer bu türdeki meddi sadece tertîl

---

[301] *Medd-i munfasıl,* med harfleri ile sebeb-i med olan hemzenin ayrı kelimelerde bulunması ile meydana gelir. Kelime manası itibariyle ayrı med demektir. *Medd-i muttasıl* ise med harfi ve hemzenin aynı kelimede bulunması halinde meydana gelen med'dir. Bitişik med anlamına gelir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları,* 117-118; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları,* 210-213.

[302] el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 471.

amacıyla uzatmışsa, tıpkı diğer imamların tertil için uzattıkları durumlarda yaptığı gibi, Verş'in bunda bir istisna yapmaması gerektiğini söylemiştir.[303]

el-Kaycâtî'ye göre Dânî'nin Verş hakkındaki yorumu, kıraat alimlerinin üzerinde ittifak ettikleri prensiplere aykırıdır ve bu yorumda yalnız kalmıştır, bu konuda onunla aynı görüşe sahip bir selef gelmemiştir.

2.14. Ebû Amr Kıraati'nde *واللائي يئسن* İbaresinin Yâ Harfiyle Okunmasının Gerekçesi Meselesi

Ebû Amr'dan nakledilen okuyuş için İbnü'l-Cezerî (öl.833/1429) hemzenin sakin yâ'ya tebdil edilmesi ifadesini kullanmıştır. Bu okuyuşu Ebû Amr (öl.154/771)'a ek olarak İbn Kesîr (öl.120/738)'in râvisi Ebü'l-Hasen el-Bezzî (öl. 250/864)'nin de kabul ettiği de bilinmektedir.[304] el-Kaycâtî meseleyi Ebû Amr ekseninde değerlendirmiştir. Konuyu izah etmeden önce Şâtîbî'den **يئسن** den önce gelen lâ harfinin, ârızî bir sükûn meydana getireceğini veya aslındaki yâ sesini meydana çıkaracağını söyleyen beyti zikretmiştir.[305]

Ebû Amr kıraatinde **واللائي** [306] lafzındaki yâ (ي) harfi hazfedilmiş ve hemze, sakin yâ harfi ile değiştirilerek okunmuştur. Ancak bu Ebû Amr'ın beyne beyne[307] yaparak, okumayı teshîl etmesiyle ilgilidir. Zira bahsedilen teshîl, vasl halinde geçerli sayılmıştır. Bu nedenle vakfedildiğinde hemze harfi yâ harfiyle değiştirilmiştir. Şayet yâ harfi yerine elif (ا) harfi koyulması metne aykırı olmaktadır. Bunun nedeni, vakf esnasında hemze (ء) ve yâ harfinin harekesiz okunması olup bu durumun ârızî olmasıdır. Dolayısıyla, vakf esnasında sükûnun yahut buradaki yâ harfinin gösterilmesi vacip sayılmıştır.

Müellif, Dânî'nin *Teysîr* adlı eserinde, bu kelimenin içerisindeki üç illetin varlığını destekleyen şeyin, sondaki yâ harfinin hazfedilmesi ve hemzenin yerine yâ harfi konulması olduğu görüşünü nakletmiştir. Zira Dânî, bu durumda idğâm yapılırsa bahsedilen üç illetin bir araya gelmeyeceğini söylemiştir. Müellif bu argüman üzerine, Dânî'nin idğama engel olmak için getirdiği delili göz önünde bulundurmak gerektiğini

---

303 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 472.
304 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 362.
305 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 473.
306 et-Talâk 65/4.
307 *Beyne beyne*, *beyne'l feth ve'l imâle* ifadesinin kısaltılmış halidir. Harfteki fetha harekeyi, fethaya daha yakın olacak şekilde, fetha ve kesra arasında veya elif harfini, yâ harfine biraz meylettirerek okumaya denilmiştir. Râ'nın ince okunmasıyla ortaya çıkan terkîk ve küçük imâle anlamına gelen taklîl kavramları da beyne beyne'nin kapsamına girmektedir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 51; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 63.

söylemiştir. Çünkü fetha harekeli yâ ile kesra harekeli yâ aynı değildir; birincisindeki med zayıftır, ikincisindeki ise güçlü kabul edilmektedir. Müellif, konuya **رئيا** [308] ibaresiyle örnek göstermiştir.

Birbirinin aynı olan medlerin arasını ayırmak ve telaffuzunu kolaylaştırmak için teshîl yapılması mümkündür. Müellif bu durumun **فِي يَوْمَيْنِ** [309] ve **الَّذِي يُوَسْوِسُ** [310] âyetlerinde munfasıl halde bulunan med harfleri gibi olduğunu dile getirmiştir. Şayet **اخْشَى يَّاسِرا** şeklinde uygulanırsa, meddin zayıflığı nedeniyle bunun gerçekleşmeyeceğini vurgulamıştır. Aynı şekilde, **واللاي يئسن** lafzında, sakin yâ harfi ile makablindeki harfin idğam olmaksızın birleştirilemeyeceğini dile getirmiştir. Çünkü bahsedilen durumda, sakin yâ harfinin **مَالِيَهْ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَه** [311] âyetindeki ha-i sekte[312] ile aynı durumda olması gerekmektedir. Dânî, bu durumda kurrânın tamamının idğam ve izhar[313] yapmasını caiz görmüştür[314]

Müellif he (ه) harfinin mâbadindeki harfle vasledildiği zaman idğâmın gerçekleşmesi durumunu örnek vermiştir. Bu durumda idğam zorunlu hale gelmektedir. Nitekim sessiz harflerin birleşmesi, ilk harfin sessiz olması ve ikinci harfe bağlanması idğamı gerektirir. Tek istisna, he harfinin öncesindeki kelimenin son harfinin, damme harekeli bir vâv veya kesra harekeli bir yâ olmasıdır. Çünkü bu durumda med harfi iki benzer ifadeyi tıpkı harekenin ayırdığı gibi ayırmaktadır.

Hâ-i sektenin izhar edilmesi, yalnızca kendisiyle vakf yapmak amacıyladır. Kelime sonrasındaki harfle birleştirilince ha-i sekteye gerek kalmaz. Fakat bir sonraki harfle vasl olduktan sonra vakfedildiğinde bu hal, vakfetme niyetine hamledilir. Bahsedilen durumda hâ-i sekte, okuyuşu süslemek amacıyla sakin halde kalır. Bu iki örnek ancak idğâm yapıldığında geçerli olur, aksi takdirde bu kural geçerli olmaz. Buradaki açıklamalardan çıkan sonuca göre Ebû Amr, **واللائي يئسن** âyetinin kıraatinde izharın ve idğamın geçerli olmasına cevaz vermektedir. Çünkü ibarede bulunan sakin yâ harfi, ancak vasl halinde

---

[308] Meryem 19/74.
[309] el-Bakara 2/203.
[310] en-Nâs 114/5.
[311] el-Hâkka 69/28-29.
[312] *Hâ-i Sekte,* vakf halinde harekeyi belirtmek için belli yedi kelimenin sonuna eklenen sâkin hê'lere denir. Ayrıntı için bkz. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 68; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 333; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 98.
[313] *İzhâr*, sekte yapmadan iki harfin arasını ayırmak ve uzaklaştırmak demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 99; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 47.
[314] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 473.

sabit olur ve vakfetmeye yorulur. el-Kaycâtî, Dânî'nin med harflerinin bir araya gelmesiyle idğâm yapılamayacağı görüşünü doğru bulmamıştır. Çünkü sakin harfin benzeriyle idğâm edilmesi; bir harfin hazfedilmesi, değiştirilmesi veya sakine dönüştürülmesi anlamına gelmez. Sakin harfin benzeriyle idğâm edilmesi halinde böyle bir durum söz konusu değildir.[315]

Ebû Amr kıraatinde **واللائي** lafzındaki yâ harfi hazfedilmiş ve hemze (ء) sakin yâ harfi ile değiştirilerek okunmuştur. Bu ifade iki ihtimal taşımıştır:

İlki: Hemzeyi beyne beyne şeklinde okumak kolaydır, bu sebeple vakfedildiğinde yazıya uygun olarak Ebû Amr, hemzeyi yâ ile ibdâl yapmıştır. Çünkü vakf hali ancak sakin harf üzerinde veya hükmî sakinlikte geçerli olabilir. Nitekim beyne beyne halindeki hemze sakin değildir. Başka bir halden dolayı yapılan değişiklik, hat ile çelişmeye sebep olmaktadır. Yâ harfi ile değiştirmesinin sebebi, vakf yapmaya uygun hale getirmek içindir. Ayrıca, vakfın üzerinden vasl hali devam etmiş ve ârızi vakf olduğu için yâ harfi mâbadiyle müdğam edilmemiş, aslına yani hemzeye dönüş yapılmamıştır. Bu, aynen **رئيا** lafzındaki sakin ya harfinin durumuna benzer. Şâyet kelimedeki yâ harfi teshîl edildiyse, aslını gözeterek sakin kılınmaz ya da idğâm yapılmaz.

İkinci ihtimal ise Ebû Amr'ın **واللائي** ibaresinde vakf yapmamasıdır. Böyle bir durumda hemze vasledilir. Bu nedenle Ebu Amr vakfedeceği zaman hemzeyi yâ harfi ile değiştirmiştir. Dolayısıyla birinci durumda sakinlik söz konusudur, bu da Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin de dediği gibi: Sakin hal veya asıl hal, demektir.

Müellife göre idğamın gerçekleşmemesi, ârızi sükûn[316] ile açıklanır. Bunun nedeni, teshîl halindeki hemze ile yâ harfinin ibdâl[317] edilmesidir. Ayrıca yâ harfinin zuhur etmesi vakf halinin neticesidir ve burada yapılan vakf ârızîdir.

Dânî, **واللائي** lafzındaki görüşlerinin gerekçesi olarak yâ harfinin hazfedilip, hemze ile ibdâl edildiğini öne sürmüştür. Şayet bu şekilde yapılan idğâmın, üç farklı değişikliği bir araya getireceğini ifade etmiştir.

---

315 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 474.

316 *Sükûn-i ârız*, aslen varlığı olmayıp bir sebebe bağlı olarak gelen sükûndur. Bu nedenle vakf'tır. Istılahta kelime vakf halindeyken bulunan; vasl halindeyken bulunmayan sükûn için kullanılır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 150.

317 *İbdâl*, lügatte bir şeyi başkasının yerine koymak, değiştirmek anlamlarına gelir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 84; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 18.

el-Kaycâtî, Dânî'nin izahlarını idğamın engellenmesi için delil olarak görmemiştir. Çünkü fetha harekeli yâ harfî, mâbadindeki kesra harekeli yâ gibi değildir. Zira meftûh olan ilk med harfi zayıfken ikincisi ise güçlüdür. Bu bağlamda **واللائي يئسن** ibaresi gibi, sessiz yâ harfinin sonraki sessiz harfe birleştirilmesinin mümkün olmadığını izah etmiştir. Ek olarak sakin yâ harfinin, **مَا لِيَه هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانيه**[318] ifadesindeki ha-i sektenin konumu gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[319]

Zikredilen mesele bağlamında müellifin, Dânî'nin görüşlerini iki şekilde yorumladığı görülmektedir. İlki, vakf sırasında hemzenin sükûnlu hale getirilmesiyle hemzenin yâ harfine dönüştürülmesidir. İkincisi ise hemzenin vasl halinden dolayı aslının korunmuş olmasıdır. Dolayısıyla hemzenin dönüşmesi vakf sebebiyledir. Müellifin Kâsım b. Firrûh eş-Şâtibî'nin "sükûnla veya aslî olarak" sözüyle kastettiği de budur.

2.15. Nûn ve Mîm Harflerinin Gunneleri Arasındaki Fark Meselesi

Müellifin önceki baplarda Arap dilindeki harflere dair bilgilendirmelerinden sonra mîm harfinin sıfatı hakkında ayrı bir başlık oluşturduğu görülmektedir. Müellif bahsedilen meselede, mîm harfinin nûn harfi ile ortak özelliği olan gunne[320] sıfatının üzerinden izah yapmaktadır. Bu bağlamda yaptığı tespitlerden biri, her zaman dudakların kapalı olması gerektiği yönüyle mîm'in nûn'dan ayrılmasıdır. Müellif zikredilen durumun, mîm yalnız bulunduğunda ya da bâ veya diğer harflerden sonra geldiğinde de fark etmediğini belirtmiştir. el-Kaycâtî bu tespite binaen, Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin *Hırzü'l-emânî* eserinden bir dize nakletmiştir:

> *"Tenvîn, nûn ve mîm harfleri sakin ise, izhar edilmeden burundan yumuşakça gunne yapılır."*[321]

Müellif sakin nûn harfi vakfedildiğinde veya makablinde boğaz harflerinden[322] biri geldiğinde sesin ağızdan çıkartıldığını nakletmiştir. Arapların bir kısmı nûn'u ğâyn (غ) harfine benzetmiştir. Ayrıca mahreç bölgelerinin yakınlığından dolayı hâ (خ) ve kâf (ق)

---

318 el-Hâkka 69/28-29.

319 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 475-476.

320 *Gunne*, genizden çıkan hafif ve cezmli nûn harfine denir. Istılahta ğunne, hayşûmdan gelen mîm ve nûn harflerinin sıfatıdır. Tilavette, tenvîn ve sâkin nûn ihfâ harflerine bitiştiğinde gizlenir. Gizlenerek okunan bu ses ğunne sesidir. Detaylı bilgi için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 116; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 155; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 67.

321 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 477.

322 *Boğaz harfleri*, literatürde *Aksa'l-Halk* olarak geçmektedir. Boğaz harflerinin mahreç bölgesi, boğazın ağza en uzak ve göğse bitişik olan kısmıdır. Bunlar hemze (ا) ve he (ه) harfleridir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 44; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 50.

harfleriyle de benzetmişlerdir. Eğer makablinde mîm (م) veya bâ (ب) harfi gelirse onu mîm ile ibdâl ve idğâm edip bâ sesine dönüştürmüşlerdir. Şâyet sonrasında gelen kelimenin başında râ (ر), lâm (ل), vâv (و) veya yâ (ي) harflerinden birisi gelirse sakin nûn bu harflerle idğâm edilmektedir. Bazı Araplar, idğâm yaparken nûn (ن) u bu dört harfle idğâm yapmış, bazıları ise onu bu harflere benzerliğinden dolayı izhâr etmiştir.

el-Kaycâtî, bahsi geçen görüşler üzerinde idğâm yapılırken nûn'un gunnesinin baki kalmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu durum tıpkı tâ (ط) harfinin te (ت) harfiyle idğam edilmesinin caiz olması gibidir. Çünkü bu iki ses aynı mahreç bölgesinde değildir. Ancak aynı durum kâf (ق) harfi için geçerli değildir, çünkü kâf harfinin bir isti'lâ harfi olması nedeniyle sakin nûn ile idğâmı mümkün değildir.

Nûn harfinden sonra, bahsedilen harfler haricindeki ağız harflerinden biri gelirse, yine idğâm yapılabilmektedir. Ancak, önceki harflerle idğâm edilmesi gibi bir değişim diğer ağız harfleri için geçerli değildir. Çünkü bu değişimde, nûn harfi hayşûmdan[323] çıkarılan gizli bir harfe dönüşmektedir. Bu da ihfâ[324] yapmak demektir. Nitekim mîm harfi, nûn harfiyle beraber gunne yapıldığında dudaklar her zaman birleştirilmektedir. Bu durumda mîm harfinin tek başına olması veya ardından bâ ya da diğer harflerin gelmesi durumu değiştirmeyecektir.[325]

Ek olarak mîm harfinin nûn gibi hayşûmdan seslendirilmesi, bazen dudakların işlevsiz hale geldiği ve bu nedenle sesin gizli bir şekilde burundan çıktığına dair bir yanılsama oluşturmuştur. Bu yanılsama, nûn harfinin dilin işlevsiz hale gelmesiyle birlikte burun tarafından seslendirilmesine benzerdir ve bu yanlış bir tespittir. [326]

Müellifin, Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin ifadesinde geçen mîm'in gunnesinin, nûn'un gunnesine benzer olduğu şeklinde bir yanlış anlamaya sebep olabileceği ve bu yanılgıyı gidermek amacıyla konuyu izah ettiği gözlemlenmektedir.

---

[323] *Hayşûm*, geniz boşluğundan çıkan ses için kullanılan tabirdir. Ğunne sesinin mahreç bölgesi hayşûmdur. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 75.

[324] *İhfâ:* Sözlük anlamı gizlemek ve örtmektir. Harekenin ihfâsı, tenvîn ve sakin nûn'un ihfâsı gibi birkaç türü vardır. Ayrıntı için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 88; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 32.

[325] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 477-478.

[326] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 478.

2.16. Kelime Sonundaki Harekeli Hemze'nin Hükmü Meselesi

el-Kaycâtî, kelime sonunda bulunan harekeli hemzenin, vakf esnasında teshîl edilebilmesi için iki şart öne sürmüştür: Eğer hemzeden önce harekeli bir harf, elif harfi ya da kesra harekeli bir harf gelirse yâ (ي) harfinin; damme harekeli bir harf gelirse de vâv (و) harfinin eklenmesi gerektiğini izah etmiştir.

Mesele üzerine Hamza tarikinden Halef'in zayıf bir rivayetini aktarmıştır. Halef, imam Hamza'nın **اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَٓاءٌ** [327] âyetinde meddi, hemzeden bağımsız bir şekilde uzatıp işmam ettiğini nakletmiştir. Yani Hamza, hemzeyi beyne beyne halinde vakfederken teshîl etmiştir. Damme harekeye işaret etmesinin anlamı, hemzenin vav sesi içerdiğini göstermek içindir. Bu uygulama, harekeli bir hemzenin öncesindeki harf de harekeli ise veya öncesinde elif harfi varsa her hemze için tatbik edilmiştir.

Müellif, Dânî'nin *Câmiu'l-beyân*'da bu görüşe işaret ederek kurrânın bazısının, teshîlin hemzenin makablindeki harfin harekesine göre değil, kendi harekesine göre okunacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir. Bu durumda Dânî, hemze fethalı ise hemze ile elif arasında; eğer kesralı ise hemze ile yâ arasında, şayet damme ise hemze ile vâv arasında bir sesle teshîl yapılacağını ifade etmiştir. Müellif bu görüşü, vakfedilen harfin telaffuzda sakin olmasına rağmen, takdirde harekeli olması ve telaffuzda harekeli muamele edilmesidir, şeklinde izah etmiştir. Ayrıca bunun Basra ekolüne göre kabul görmediğini ifade etmiştir. Çünkü Basralılara göre kelimenin telaffuzunun kolaylaştırılmasında, takdir değil, sadece telaffuz dikkate alınmıştır. Zikredilen husus üzerinde Kûfe ehli ise bazen telaffuzu bazen de takdiri dikkate almıştır. Nitekim **هُزُوًا** ve **كُفُوًا** lafızlarını okurken kaldırılan dammenin yerine takdiri bir vâv koyarak teshîl etmişlerdir. [328]

Müellif, Mekkî'nin bu tür harekeli harfleri, takdîren revm üzerine vakf yaptığını aktarmıştır. Mekkî sakin olan hemzeyi revm ile teshîl etmiştir. Müellif bu uygulamanın dilbilimcilerin tamamına göre yanlış olduğunu dile getirmiştir. Dilcilere göre başlangıç sadece harekeli bir harfle olacağı gibi vakfetme de sadece sakin bir harf üzerine olmalıdır. Revm veya işmam ile durmadaki amaç, vakfedilen harfin harekesine dikkat çekmek, duraklama nedeniyle sakin olan harf ile her zaman sakin olan harf arasındaki farkı belirtmek için yapılmıştır. Netice itibarıyla, kelime sonundaki hemzenin vakf yapılırken

[327] el-Bakara 2/6.
[328] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 479-481.

teshîl edilmesi, revm ehli, işmam ehli veya diğerleri fark etmeksizin tüm Arapların gözünde sakinin teshîli gibi kabul edilmiştir. el-Kaycâtî, Mekkî'nin görüşünde yanıldığını İbn Vâsil'in şu ifadesiyle izah etmeye çalışmıştır:

İmam Hamza, **هؤلاء** lafzını med üzere kesra harekeye işaret ederek, hemzesiz bir şekilde vakfetmiştir. **عَنْ اَشْيَا تَسُؤْكُمْ** [329] âyetini vakfettiğinde de med yapıp hemzeye işaret etmemiştir. Ayrıca **الفُقَرَاء**, **البَلَاء** ve **الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء** [330] gibi lafızları med üzere ve hemzeye işaret ederek vakfetmiştir.

el-Kaycâtî, bu rivayete göre İmam Hamza'nın, istersen hemzeye işaret etmezsin ve med yaparsın, demek istediğini izah etmiştir. Müellife göre Mekkî, Hamza'nın "işaret" derken revmi kastettiğini zannetmiş, ama Hamza bunu kastetmemiştir. O, hemzeye sadece damme hareke ve hafd[331] durumunda işaret etmiş, hemzeyi teshîl etmek için damme ve hafd durumuna işaret etmemiştir. Aynı zamanda fetha harekeli hemzeyi sakin kılarken harekeye işaret etmemiş, böylece onu her durumda sakin olan hareke ile eşit tutmuştur. Ancak, dammeli ve hafd olanlarda harekeyi belirtmiş ve her durumda sakin olan ile aralarındaki farkı göstermek için harekeyi vurgulamıştır.[332]

Müellife göre teshîl edilen hemze, sakin hemzenin yerine geçmemektedir. Harflerin vakf sebebiyle sakin olduğunu ve vasl durumunda sakin olmadığını belirtmek için revm ve işmâmın yerini tutmuştur. Mekkî ise revm ile harfin harekeli hale geldiğini ve vasl durumunda harekeli gibi davrandığını düşünmüştür. Dolayısıyla vakf sırasında hemzenin teshîl edilmesinin sadece revm ile olacağını iddia etmiştir. Müellif, bahsedilen durumun ancak revmin kıraat alimlerince kabul edildiği yerlerde söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bunlar da hemzenin damme ve kesra harekeye sahip olduğu yerler olarak bilinmektedir.

---

329 el-Mâide 5/107.
330 el-Bakara 177/214; el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/94.
331 *Hafd*, sözlükte; düz yer, eksiltmek ve anlamlarına gelir. Kıraat terminolojisinde, irab çeşitlerinden biridir. İsimler kesra hareke özelliği kazandıran cerr halidir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 69.
332 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 481.

el-Kaycâtî, konunun Arap dilindeki yerini göstermek amacıyla Sîbeveyhi'nin görüşünü de nakletmiştir. Sîbeveyhi, harekeli bir hemzeyi vakfetmenin iskân, işmam ve revm yapan tüm Araplar tarafından bedeli[333] gerektirdiğini belirtmiştir.

Mekkî'nin söylediklerini ondan sonra gelen alimlerin çoğu takip etmiştir. Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî de onlara katılmıştır. Şâtıbî'ye göre vakf sırasında hemzenin teshîl edilmesi ancak revm ile mümkündür. Ancak mansup durumda revm yapılmayacağı için bedel yapmak gerekir. el-Kaycâtî, Şâtıbî'den naklettiği manzumede onun, Hamza'dan rivayet edilen bu yöntemi ve yerlerini açıklamaya çalıştığını ve revmin geçerli olmadığı yerlerde revm uygulayanlara karşı çıktığını izah etmiştir. Bahsi geçen manzumede Şâtıbî hemze için, makablinde hareke veya elif geldiğinde, sonunun revm ile kolaylaştırılacağını söylemiştir.[334]

Şâtıbî'ye göre sonunda harekeli hemze bulunan ve öncesinde bir hareke veya elif gelen durumlarda, bazı imamlar hemzeyi beyne beyne şeklinde teshîl etmişlerdir. Ancak beyne beyne yalnızca revmin geçerli olduğu yerlerde uygun görülmüştür. Merfu ve meczûm olan yerler için uygunken, mansup olan yerlerde revm yapılamayacağı için beyne beyne yapmak uygun görülmemiştir. Daha sonra Şâtıbî her durumda hemzeyi beyne beyne şeklinde yumuşatanlara karşı çıkmıştır.

Şâtıbî, revm yapmadan teshîl yapan kimsenin, harekesizliği tam bir sükûn olarak kabul ettiğini, çünkü revm yapmadığını söylemiştir. Bu kimse hemzenin sakin kılındığı her harekeyi aynı kıldığı için, fethayı da onlardan ayırmamış ve hepsini beyne beyne şeklinde teshîl etmiştir. Şâtıbî'ye göre bu görüşü benimseyen ve doğruluğuna inanan kimse, aşırıya kaçmış ve şâz bir uygulamada bulunmuştur. Zira beyne beyne şeklinde yapılan teshîl, sakin olan harfte değil, ancak harekeli olanda gerçekleşmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, Kûfeliler harekenin varlığını gözetmişlerdir, ancak Basralılar bunu gözetmemiştir. Basralılar, bunu işitmemiştir. Ancak Kûfeliler işittiğini kaydettiyse, koruyanın bilgisinin bir kanıt olduğu kabul edilmiştir.[335]

---

[333] *Bedel*, kelimedeki hemzenin, öncesindeki harekenin cinsinden olan elif, vâv ve yâ harflerinden bir med harfine dönüştürülmesine denir. Bu da hemzenin, fethadan sonra elife; dammeden sonra vâv'a; kesradan sonra yâ'ya dönüşmesi demektir. Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 59.

[334] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 482.

[335] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 482-483.

Netice itibari ile müellif, Basralılar ve Kûfelilerin görüşlerine değinerek bu konunun gerekçesini izaha gitmiştir. Bu bağlamda Mekkî bin Ebî Tâlib'in, bu tür harekeli hemzelerin teshilinde revm yaparak vakfa dayandırdığı yanılgısına dikkat çekmektedir. Mekkî'ye göre revm yapmak sakini harekeye yaklaştırmaktadır. Ancak müellifin görüşüne göre bu iddia tüm dilciler tarafından geçersiz sayılmaktadır. Çünkü vakfın daima sâkin bir harf üzerinde olması gerekmektedir. Aslında revm ve işmâm ile kastedilen, vakfedilen harfin harekesine işaret etmektir, bu da vakf halindeki sükûn ile her zaman sâkin olanı ayırt etmeyi sağlamaktadır.

Müellif Mekkî'nin bu meseledeki yanılgısının, İbn Vâsıl'ın bir metnini yanlış anlamasından kaynaklandığını belirtmiştir. Sonraki alimlerin çoğu, ya da hepsi, bu konuda Mekkî'yi takip etmiş, Şâtıbî de onlara uymuştur. Ancak müellif, bu görüşün yanlış olduğunu savunmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr* kitabında bahsi geçen konuyu vakf halinde ve vasl halinde uygulanan vecihler olarak ayrı ayrı başlıklar altında ele almıştır. Rahmân sûresinde geçen اللُّؤْلُؤُ [336] lafzında Hamza'nın ve beraberindeki birçok imamın ayetteki ikinci hemzeyi isbât ve tahkik üzere okuduğunu nakletmiştir. Kelime sonundaki hemzenin vecihlerini ele alırken on vecihten ikisi için *"teshîl ile revm"* ve *"ibdâl ile revm"* tabirlerini kullanması, İbnü'l-Cezerî'nin de el-Kaycâtî ile aynı görüşte olduğunu düşündürmektedir.[337]

2.17. Yaygın Olarak Kullanılan Hass ve Âam Meşhur Kıraatler Meselesi

Yirminci meselenin ele alındığı bu bölümde hass ibaresi, kıraat ilminde ancak belli bir kitlenin aşina olduğu daha spesifik konular ve okuyuşlar için kullanılmaktadır.[338] Âam kelimesi ise halk ve çoğunluk anlamlarına gelmektedir. Genele hitap eden mevzuları ifade etmektedir.[339]

el-Kaycâtî, ilgili konuya dair kendisine kıraatlerin sıhhati hakkında sorulan soruya cevap vermek için, Ebû Muhammed Mekkî'nin *el-İbâne* adlı eserinden örnek vermiştir. Örnekte Mekkî'nin yaşadığı döneme kadar okunan kıraatlerin doğru kabul edilmesi için, güvenilir

[336] er-Rahmân 55/22.
[337] Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 357.
[338] el-İsfahani, *Müfredât*, 404.
[339] el-İsfahani, *Müfredât*, 1032.

kaynaklardan aktarılması, Arapça açısından doğru olması ve Mushaf'a uygun olması gerektiğini aktarmıştır. Bunun yanında bazı meşhur kıraat üstatlarının kıraatlerinde, Mushaf'ta belirlenen yazım biçimine uymayan harfler bulunduğunu belirtmiştir. Örneğin İbn Kesîr, Ebû Amr ve el-Kisâî **بِضَنِينٍ** kelimesinde dât (ض) harfini (ظ) harfi ile değiştirerek **بظنين** şeklinde okuduğunu söylemiştir. Halbuki, Mushafların tamamında bu kelime dât (ض) harfiyle yazılmıştır. Bahsedilen okuyuş Dânî ve başka imamlar tarafından da nakletmiştir. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında bu kelime zâ (ظ) harfiyle yazılmıştır. Müellif, Abdullah b. Abbas'ın da İbn Mes'ûd gibi zâ (ظ) harfiyle okuduğunu aktarmıştır. Yine Mushaf'ta, **الْمُصَيْطِرُونَ** [340], **بَصْطَةً** [341] ve **بِمُصَيْطِرٍ** [342] gibi lafızlar sâd (ص) harfiyle yazılmıştır. Fakat bazı meşhur kıraatlerde, sîn (س) harfiyle de okunmuştur. Konu üzerine başka örnekler de verilmiştir. Mesela **ملك** kelimesindeki med harfinin kıraat esnasında okunması ittifakla sabitken yazı üzerinde hazfedilmesi caiz kabul edilmiştir.[343]

el-Kaycâtî mîm (م) ve nûn (ن) harflerinin mahreçleri dolayısıyla ortaya çıkan bazı yorumları ele almıştır. Öncesinde harflerin ortak sıfatı olan gunnenin tanımını yapmıştır. Bu bağlamda bir harf, ancak ihfâ edilmişse veya nâkıs idğâm esnasında müdğâm durumundaysa genizden çıkmaktadır. Bu durum, nûn harfi için aşikârdır. Ancak mîm harfi herhangi bir yerde tam olmayan bir idğamla idğam edilmemiştir ki dudaklar arasından değil de genizden çıksın. Dânî de bu durumun yalnızca Ebû Amr kıraatindeki **أَعْلَمُ بِكُم** [344] ibaresinde, mîmden sonra bâ harfi geldiğinde geçerli olduğunu nakletmiştir. Bu durumda Dânî'nin görüşüne göre mîm harfi, idğam edilmiş değil; ihfâ edilmiş olur. Ayrıca kurrânın bazısı, bâ harfinden önce gelen sakin mîm harfinin ihfâ edilip edilmemesi konusunda hemfikir değildir. Bu konuya dair kendisine danışıldığında el-Kaycâtî iki şekilde izahta bulunmuştur.

Birincisi: Âmm ve hâss kıraatler arasında, imam Mushaf'la çelişen kıraatlerin varlığı konusudur. **صراط** kelimesini sîn (س) ile okuyanların kıraati buna bir örnektir. Nitekim tüm Mushaflarda bu kelime sâd (ص) harfi ile yazılmıştır. Aynı şekilde, **بظنين** kelimesini zâ (ظ) ile okuyanların kıraati de konu açısından örneklik teşkil etmektedir. Zira tüm Mushaflarda

[340] et-Tûr 52/37.
[341] el-A'râf 7/69.
[342] el-Ğâşiye 88/22.
[343] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 484.
[344] en-Necm 53/32.

bu kelime dât (ض) ile yazılmıştır İkinci husus ise mîm harfinde gunne sesinin varlığını tasavvur etmektir.[345]

Birinci meseleye gelince, müellif belirtilen bu farklılıkların önemsiz olup dikkate alınmadığını dile getirmiştir. Asıl dikkate alınması gerekenin ise anlam açısından farklılık gösteren kelimelerin ibdâl edilmesi, farklı bir kelimenin ziyade edilmesi veya eksiltilmesidir. **صراط, بَصْطَةً** ve **يَبْصُط** kelimelerinin sîn ile okunması konusuna gelince, iki hususdan ötürü bu durumun normal kabul edildiğini vurgulamıştır:

Birincisi, her iki kıraatin anlamının aynı olması ve aslının sîn olup sâd harfinin onun bir fer'i olması; ikincisi, bazılarının sîn ve sâd ile yazarak her iki şeklin de caiz olduğunu göstermiş olmalarıdır. Örneğin, **يبسط** kelimesi Bakara sûresinde sâd harfi ile **يبسط**[346] şeklinde yazılmışken, diğer sûrelerde sîn harfi ile yazılmıştır. Bu, her iki okuyuşun da doğru ve kullanılabilir olduğunu göstermektedir. Ancak kurrâ, sâd ile yazılan kelimeyi sîn harfiyle okumayı daha hafif görmüştür. Sîn harfi ile yazılmış olanı da sâd ile okuyan kimse olmamıştır. Çünkü asıl olan sîn harfidir.

Buna benzer bir durum, eklemeli yâ (ي) harfleri ile kelimenin kendinde bulunan yâ harfleri için de geçerlidir. Yâ harfleri bazı yerlerde aslında olduğu gibi yazılmış, bazı yerlerde ise hazfedilmiştir. Kelimenin aslında yazılan yâ harfini kimse hazfetmemiştir. Ama yâ harfinin eksiltildiği yerlerde birçok kişi onu eklemiştir ve bu okuyuşları kimse eleştirmemiştir. Ancak Meryem sûresinde geçen **لِيَهَبَ**[347] kelimesini göründüğü üzere yâ harfi ile okuyanların kıraatini birçok kişi eleştirmiştir. Çünkü bu kelime Mushaf'ta elif (ا) ile **لِأَهَبَ** şeklinde yazılmıştır. Elif yerine yâ harfinin yazılmasının anlam ve lafız açısından farklılık meydana getirdiği belirtilmiştir.

Buna yakın bir başka durum **بِضَنِينٍ**[348] kelimesinin zâ (ظ) harfi ile **بِظَنِينَ** biçiminde okunmasıdır. Ancak zâ (ظ) ve dât (ض) harfleri, Mushaf hattı açısından birbirine yakın olduğu için bu kıraati kimse eleştirmemiştir. Kurrâ nazarında yazım açısından her iki durum da kabul edilebilir görünmüştür. Dolayısıyla örnekteki gibi bir farklılıkla karşılaştıklarında buna benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.[349]

---

345 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 485.
346 el-Bakara 2/245.
347 Meryem 19/19.
348 et-Tekvîr 81/24.
349 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 486.

İkinci konuda gunne sesinin çıkış yerinin hayşûm olup nûn ve mîm harflerine eşlik etmesi ele alınmıştır. Her iki harfin de harekeli veya harekesiz olması durumunda nûn harfi dilin ucundan ve üst diş etlerinin biraz üstünden çıkar ve burundan gelen ses ona eşlik eder. Mîm harfinin mahreci dudaklardır ve ona da burundan gelen ses eşlik eder. Bu anlamda onların benzeri olan itbâk harfleri de iki ayrı mahrece sahiptir; çünkü bunlar dilden çıkar ve ses, dil ile karşısındaki üst damak arasında sıkışır. Dolayısıyla bu altı harfin her birinin iki konumundan bahsedilmektedir.

Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde geçen idğam bablarından birinde tâ (ط) harfinin dâl ve tâ harflerine idğam olduğunu; dâl ve tâ harflerinin her birinin tâ harfine idğam olduğunu ve dâl harfinin de tâ harfine idğam olduğunu belirtmiştir. el-Kaycâtî bahsedilen itbâk harfleri ile yukarıdaki örnekler arasında ilişki kurmak için *el-Kitâb* adlı eserden alıntı yapmıştır. Sîbeveyhi, **اِضْبِطْ تِلْكَ** ve **اُنْقُدْ تِلْكَ** lafızlarını konuşma zorluğu ve harflerin şiddetinden ötürü izhar yaparak okumanın zor olduğunu dile getirmiştir. Aynı şekilde **التكلم به** ibaresinin de telaffuzu zorlaştırmamak adına idğamlı okunmasının doğal olduğunu ifade etmiştir.[350]

el-Kaycâtî mevzuyu daha da netleştirmek için **اصْحَبْ مَطَرًا** lafzını ele almıştır. Ona göre örnekteki mîm ve bâ harflerinin her ikisi de serttir ve onları izhar ederek okumak daha uygundur. Çünkü mîm harfi hayşûm sesinden dolayı nûn harfine benzer. Ses burunda tutulduğunda, önceki harfle benzediği görülür. Müellif bu izahından sonra Sîbeveyhi'nin görüşünün, harekeli mîm harfinde gunnenin varlığının belirtilmesi bakımından açıklayıcı olduğunu ifade etmiştir. Buna dayanarak yâ harfi ile mîm harfinin izhar edilmesinin yerinde olduğunu; dâl harfinin tâ harfi ile izhar edilmesinin ise uygun olmadığını dile getirmiştir.[351]

el-Kaycâtî, İbn Cinnî'den (öl. 392/1002)[352] ihfâ edilen yani sâkin halde bulunan nûn harfinin mahreç bölgesinin hayşûm olduğunu; harekeli nûn harfininin ise ağızdan çıktığını ancak içinde biraz da olsa gunne sesi barındırdığını nakletmiştir. Ardından Cinnî'nin görüşünü izah etmiştir. Bu bağlamda nûn harfi, ağızdan telaffuz edilirken

[350] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/461.
[351] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 487.
[352] IV. ve X. yy arasında yaşamış olan *Cinnî*, Musul'da dünyaya gelmiş ünlü Arap dili alimidir. Eserlerinin neredeyse tamamı dil bilimi üzerinedir. Vefatı 1002'dir. Detaylı bilgi için bk. ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmü'n-nübelâ'*, 17/17-19.

çoğunlukla harekeli veya sakin haldedir. Ancak hayşûmdan okunduğu zaman harekeli olmaz. Dolayısıyla ıtbâk[353] harflerinden her biri, benzeriyle bir araya getirildiğinde sıfatları aynı kalır. Çünkü niteliğin değişmesi için itbâk harfleri dışında bir harfle idğâm yapmak gerekmektedir. [354]

Müellif, harfin sıfatının korunmasının, müdğam ve müdğamun fîhin her ikisinin de aynı cinsten olması koşuluyla caiz olduğunu ifade etmiştir. Buradaki esas mesele, gunne sesinin eşlik ettiği harfin, telaffuz anında asıl sesini koruyup korumayacağıdır. Nûn harfinin asıl mahreç bölgesi dil olup gunne sesi onun sıfatıdır. Hayşûmdan kastedilen de budur. Dolayısıyla bu harf, mahreci ağız olan başka harflerle idğam edildiğinde, o harflerdeki dil sesini iptal edip hayşûmdan gelen sesi devam ettirmektedir.

Sîbeveyhi, bu harfi ihfâ edilmiş yani gizlenmiş nûn olarak tanımlamıştır. İhfâ durumunda ve çıkış bölgesi hayşûm olan nûn harfi aslî harf değil fer'î harf olduğunu, mahreç bölgesinin de burun olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte nûn harfi idğam edildiğinde, gunne sıfatı korunurken ağız sesinin de devam ederek ağız ve gunne sesi mezcedildiğini söylemiştir. [355] Ek olarak, nûn harfi râ, lâm, vâv ve yâ harfleriyle idğam edildiğinde sesin çıkış yerinin hayşûm değil ağız olduğunu; eğer mahreç yeri burun olsaydı nûn harfinin bu harflerle idğam edildiğinde de gunneli bir sesin gelmesi gerektiğini ifade etmiştir.[356]

Müellif başka bir örnekte Ebû Amr kıraatindeki **يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ** [357] terkibindeki gibi mîm harfinin harekesinin bâ harfinde gizlenmiş ihfâ edildiğini aktarmıştır. Dânî'nin görüşüne göre de **وهم بربهم** örneğinde bu durum, mîm harfinin bâ harfinden önce sakin kılınması yani ihfâ edilmesi şeklindedir. Müellif naklettiği rivayetlerden yola çıkarak alimlerin müsamaha göstermek amacıyla mecazen ihfâ dediklerini söylemiştir. Çünkü hakiki ihfânın ancak harflerin aslî konumunun iptal edilmesi ve sadece sıfatının kalmasıyla telaffuz edileceğini dile getirmiştir. Bunun da yalnızca ağız harfleri ve boğaz harflerine

---

353 *İtbâk,* lügatte yapışmak anlamına gelir. İtbâk harfleri, kalın harfler arasında en kuvvetli olanlardır. Bunlar ط, ظ,ص ve ض harfleridir. Telaffuz esnasında dil köküyle beraber dil sırtının bir kısmının üst damağa doğru yükselir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 98; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 47.

354 el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 488.

355 Aslî harfler dışında Kur'ân'da bulunan beş harfe, *fer'î harfler* denmiştir. Bu harflerin isimleri ve sesleri olmakla birlikte yazıda yerleri yoktur. Detaylar için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 86.

356 el-Kaycâtî, *el-Mesâil,* 489.

357 en-Nisâ 4/14; el-Hacc 22/69; el-Mümtehine 60/110.

yakın olan harfler ile nûn harfi için geçerli olup mîm harfi için söz konusu olmadığını ifade etmiştir.

Müellif, bu şekilde yapılan ihfânın doğru olmamasını, tıpkı itbâk sıfatının dâd, sâd, tâ ve zâ harflerine eklenmesi; cehr[358]-hems[359], şiddet[360]-rihvet[361], safîr[362] ve diğer sıfatların bu özelliklerle nitelendirilen başka harflere eklenmesi gibi; gunne sıfatının, nûn ve mîm harflerine eklenen bir sıfat olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda, cehr sıfatına sahip olan harflerin her zaman güçlü olduğunu söylemenin doğru olmaması gibi gunne sıfatı taşıyan harflerin de her zaman gunneli okunmadığını izah etmektedir.[363]

Müellifin *"Hass ve Âam"* tabirine tabi olan bir hayli rivayet aktardığı görülmektedir. Kendisine mezkûr konuyla ilgili danışan kişiye direkt rivayetler üzerinden bir izahta bulunması, karşısındaki zâtın mevzuya aşina olduğunu, müellifin de bunun farkında olduğunu göstermektedir. Bu durum el-Kaycâtî'nin ders halkasından yola çıkarak dönemin kıraat birikiminin ne kadar derin olduğuna işaret etmektedir. Zira müellifin döneminde, harfler-lafızlar üzerinden tartışılan konunun zamanla tefsir alanıyla sınırlı kaldığı görülmektedir.

Müellifin konuyu ele alırken sergilediği tutum onun bilimsel etik anlayışını göstermektedir. Nitekim Dânî ve Mekkî'nin görüşlerini eleştirirken hata yapmaları nedeniyle değil de diğer görüşe müsamaha ile yaklaştıklarını söylemesi, onun seleften nakledilenlere hüsn-i zan ile yaklaştığını göstermektedir.

---

[358] *Cehr* sözcüğü tecvit ıstılahında, harfi okurken mahrece kuvvetli bir şekilde dayanmaktan ötürü nefes cereyanının tamamının veya çoğunun hapsedilmesine denir. Hems sıfatının zıddıdır. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 110; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 53.

[359] *Hems* kelimesi lügatte, sesi gizlemek ve gizli ses için kullanılır. Tecvit terminolojisinde harfin mahrece itimadının zayıf olması dolayısıyla harf telaffuz edilirken nefesin akmasına denir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 75; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 110.

[360] *Şiddet* sözlükte kuvvet ve katılık anlamlarına gelir. Tecvit ıstılahında harfin telaffuzu esnasında mahrece kuvvetli bir şekilde dayanıldığı için sesin akmamasına denir. Zıddı rihvet sıfatıdır. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 111.

[361] *Rihvet* kelimesi, sözlükte yumuşak olmak anlamına gelir. Tecvitte harfin telaffuzu anında mahrece itimadın zayıf olması nedeniyle sesin akması anlamına gelir. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 112.

[362] *Safîr*, lügatte; ıslık çalmak, ötmek, kuş sesi gibi anlamlara gelmektedir. Tecvit terminolojisinde harf telaffuz edilirken kuş veya ıslık sesi çıkarmaya denir. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 116; Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 142.

[363] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 490.

2.18. Sûre Sonlarındaki Vakfın Hükmü Meselesi

Vakf kelimesi, terimsel anlamda Kur'ân okurken durmak demektir. Ayrıca okuma esnasında mananın tamamlanması için kurrânın belirlediği yerlerde durmayı ve anlamın bozulmayacağı lafızlardan tekrar okunmaya başlanmasıyla kıraatin nasıl uygulanacağını ifade etmektedir. [364]

el-Kaycâtî'nin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* kitabındaki son meselenin, sûre sonlarında vakf yapmaya dair sorulan bir soruya cevap niteliğinde olduğu görülmektedir. Soru, Verş'in rivayetinde olduğu gibi sûre başında besmele çekmeyen kıraatlerde, sûrelerin sonlarında tam bir vakf yapılmasının mümkünlüğüne binaen sorulmuştur. Zira sûre sonları, vakf yapmak için en uygun yerlerdir. Bunun yerine, vasl etmenin ya da vakf yapıldığı anlaşılacak kadar kısa bir duraklama yapmanın mümkünlüğü, bu meselenin esasını oluşturmaktadır.

Müellif, bahsedilen soruya cevap olarak, kıraat alimleri arasında sûreye besmele ile başlayıp besmeleyle başlamayan kıraatler arasında, ayet sonlarında vakf yapmaya dair bir hüküm bulunmadığını belirtmiştir. Eğer ayet sonlarında anlam tamamlanıyorsa ya da yeterli oluyorsa, vakfın malum olduğu üzere iki şekilde yapılabileceğini ifade etmiştir. İlki, okuyucunun isterse nefes alıp vakf yaparak devam edebileceği; ikincisi ise isterse vasl ederek okuyabileceğidir. Müellif de anlamın tamamlanmadığı yerlerde durmanın birinci yöntemle yapılması gerekmediğini, ikinci yöntemin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müellif âyetlerin birbiriyle bağlantılı olduğu, anlamın tamamlandığı ya da tamamlanmadığı durumlarda, âyetleri birbirine bağlayarak okumanın ittifakla caiz olduğunu belirtmektedir.[365]

Müellif daha sonra sorunun esasına ve kafa karışıklığının kaynağına değinmiştir. Alimlerin, sûreler arasında besmele çekmeyen kıraatlerde, sûre aralarında vakfı değil, vaslı kastettiklerini belirtmiştir. Müellifin, sûrelerin birbiriyle vasl edilmesine ilişkin soruda, alimlerin bu konuda farklı görüşlere sahip olduklarını açıkladığı görülmektedir.

Müellif, örnek olarak Hamza kıraatine göre sûre sonlarının diğer âyetler gibi okunduğunu ifade etmiştir. Nitekim âyet sonları, onlara göre diğer kelimelerden farklı değildir. Bir

[364] Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 38-39.
[365] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 491-492.

kelime, kendisinden sonra gelenle bağlandığında, sonundaki irap veya yapı ile okunur. Dolayısıyla sûre sonlarında da bu kural gözetilmelidir. Ayrıca, Verş ve Ebû Amr'ın, sûre sonlarını bir sonrakinin başına nasıl bağlandığına dair bir metin bulunmadığını, bu nedenle alimlerin iki yöntemi caiz gördüklerini ifade etmiştir. Bu yöntemlerden birincisini, sûre sonunda vasl etmenin aslını oluşturan irap veya yapının devamlılığının sağlanması; ikincisini ise, sûre sonunda bittiğinin anlaşılması için hafif bir vakf yapılması olarak izah etmiştir. Zikredilen durumu da Hafs'ın, Kehf, Yâsîn, Kıyâmet ve Mutaffifîn sûrelerinde yaptığı hâ-i sekte'ye benzetmiştir. Müellif, verdiği örneklerle kıraat alimlerinin vakf değil, vasl yapmak istediklerini ancak ilgili âyetlerde sekte yapılarak kelimelerin bir şekilde birbirinden ayrıldığının hissettirilmek gayesi taşıdığını izah etmektedir. [366]

Müellifin sorulan soruya dair ihtilaf bulunmadığı için daha önce zikredilen rivayetler üzerinden bir çıkarım yaptığı görülmektedir. Meselenin ilerleyen kısımlarında soruyu cevaplandırmak için yaptığı açıklamalar, konunun başka meselelere taşındığını göstermektedir. Kurrânın, sûre sonu veya âyet sonu fark etmeksizin vakf esnasında üzerinde durdukları harfin harekesini sâkin kıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda vakf konusuyla ilgili ihtilafların, vakf esnasında kelime sonunun harekesinin nasıl gösterileceği veya gösterilmeyeceğiyle ilgili olduğu rivayetleri mevcuttur. Söz konusu ihtilaf, son harfin harekesinin fetha, kesra veya damme harekeler olduğunda; mevcut harekeler üzerinde revm ya da işmâm vecihlerinden hangisinin gösterileceğidir.[367]Ancak sorunun cevabının bu olmadığı görülmektedir.

Sûre geçişlerinde vakf ve vasl uygulanmasının besmele ile okuyan veya besmelesiz okuyan kıraatler fark etmeksizin dört farklı hükmü bulunduğu bilinmektedir.

İlki: Hamzâ'nın uyguladığı, besmele çekmeden yapılan vasldır.

İkincisi: Halef'in tercih ettiği iki vecihten oluşan, besmelesiz vasl ve besmelesiz sekte uygulamalarıdır.

---

366 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 493-495.

367 Osmân b. Saîd Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Ferid Muhammed Azzuz (Dımaşk-Beyrut: Daru'l-İbn Kesir, 2016), 58-59; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 129.

Üçüncüsü: Kâlûn, Verş rivayetinin İsbahânî tariki, Âsım, Kisâî ve Ebû Ca'fer'den nakledilen ayetlerin tamamının sonunu vakf yapmak, ilk sûrenin sonunu vakfedip sonraki ayette vasl etmek veya tüm ayetleri vasl yaparak okumaktır.

Dördüncüsü: Beş vecihten oluşmaktadır. Bunlar, üçüncü vecihtekilere ek olarak besmelesiz vasl ve besmelesiz sekte yapmaktır. Bahsi geçen vecihler Verş rivayetinin Ezrak tariki, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb kıraatlerinin uygulamalarıdır.

Bahsi geçen hükümlerin ancak Kur'ân'daki sûrelerin tertibine göre okunduğunda uygulandığı bilinmektedir. Zira sûrelerin sıralamasına riayet edilmeden icra edilen okumalarda tüm kıraat imamları besmele çekmeyi gerekli görmüşlerdir.[368]

el-Kaycâtî soruyu cevaplandırırken bahsi geçen vecihlerden yalnızca Hamzâ'nın görüşünü ele almıştır. Yukarıda aktarılan diğer vecihlerle birlikte, müellifin örneğinin daha net anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır. Zikredilen son meseleyle beraber, Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin kitabında yer alan baplar tamamlanmıştır. el-Kaycâtî'nin ve *el-Mesâi'l fi'l-kırâ'ât* adlı eserinin muhteva analizi burada bitirilmekle birlikte müellif ve eserinin kıraat ilmindeki konumu, bir sonraki başlıkta değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî ve *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'in Kıraat İlmi Açısından Değeri

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât adlı eserdeki meselelerin, kıraat ilminde pratikte uygulanan ve teoride kalanlar olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Müellifin bu şekilde bir izahı veya tasnifi bulunmamaktır. Ancak ikinci bölümde eserdeki meselelerin muhteva analizinden yola çıkılarak bu tespite ulaşılmaktadır. Eserde ele alınan meselelerin cüzi bir kısmı günlük ibadet esnasında karşılaşılacak sorulara cevap mahiyetindedir. Bununla beraber meselelerin birçoğu kıraat sahasında hassa yönelik, nazarî konuları ele almaktadır. Bu itibarla üçüncü başlıkta eserde geçen meselelere dayanarak, zikredilecek olan temel problematikler üzerinden, müellif ve eserinin kıraat sahasındaki yerine dair bir çerçeve belirlenmeye çalışılacaktır.

Tüm bilimsel disiplinlerin, tekniğini ve metodolojisini ifade eden, üzerine kıyas ve değerlendirme yapılan belli başlı konuları bulunmaktadır. Bu bağlamda *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eser, el-Kaycâtî'nin ele aldığı *Geçerli Kabul Edilen Kıraat Şartları* başlığı

[368] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.), 1/270; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 198.

altında, kıraatlerin sıhhat şartları konusu üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Ek olarak yedi harf problematiği de meselelerdeki yeri bakımından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ardından eseri bağlamında, el-Kaycâtî'nin kıraat sahasındaki genel tutumunu öne çıkaran başlıklara da yer verilecektir. Öncesinde yedi harf meselesini izah etmek gerekmektedir.

3.1. Yedi Harf Meselesi

Kur'ân-ı Kerîm tarihi ve kıraat bilimi açısından önemli olan yedi harf meselesi, İslam alimleri arasında daima ihtilaflı bir konu olmuştur. Bahse konu olan mesele, özellikle hadislerde yer alması açısından erken dönemden itibaren incelenmiştir.[369] Bu bağlamda yedi harfe dair görüş belirten alimler de mevcut fikirlere göre bir tercihte bulunan alimler de ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim el-Kaycâtî, yedi harf meselesinde otuz beş çeşit ihtilafa ulaştığından bahsetmektedir. Ancak ihtilafların kırk kadar olduğu rivayetleri de mevcuttur. [370] Dolayısıyla yedi harfin mahiyeti noktasında bir görüş birliğinden bahsedilememektedir.

Yedi harf meselesine dair birçok görüş bulunmaktadır. Bu görüşler arasında kuvvetli olanları şu şekildedir:

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Mansur el-Ezherî (öl. 370/980) ve el-Beyhakî el-Hasen (öl. 458/1065) gibi alimlerin birçoğu, yedi harfin Arap kabilelerinde konuşulan yedi lehçe olduğu görüşünü savunmuştur. Bahsedilen kabilelerin Kureyş, Sakif, Kinâne, Temîm, Hevâzîn, Yemen ve Hüzeyl olduğu nakledilmektedir.[371]

Ebû Ca'fer b. Sa'dân (öl. 231/845) ve Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) gibi bazı alimler, yedi harf tamlamasındaki harf kelimesinin Arap dilindeki anlamının müteşâbih olması, birçok manayı ihtiva etmesi ve hangi manayı kastettiğinin anlaşılmaması sebebiyle bu harflerin, hatta yedi sayısının da müşkil olduğunu ifade etmişlerdir.[372]

---

[369] Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 199-202.
[370] Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 22.
[371] Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 124-129.
[372] Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 123-124; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 22.

Abdullah b. Vehb (öl. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/813), Taberî ve Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin kabul ettiği aynı anlama gelen farklı kelimelerin yedi vechi olarak anlaşılmıştır.[373]

Kâdî Iyâz (öl. 544/1149), Kâsımî (öl.1914) ve Rafiî (öl. 1937) gibi bazı bilginler, yedi harfi çokluk olarak değerlendirmiştir.

Yedi harfi yedi vecih olarak değerlendiren alimlerin sayısının çok olduğu bilinmektedir. İbn Kuteybe ve İbnü'l-Cezerî'ye ek olarak Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 225/869), Ebü'l-Fadl er-Râzî (öl. 454/1062), Kâdî b. Tayyib el-Bakıllânî (öl. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1939) gibi alimler bu görüşü savunanlar arasındadır. Ayrıca bu alimler yedi vechi, kendi görüşleri ekseninde tespit etmeye çalışmışlardır.[374]

3.1.1. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'te Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Yedi Harf Algısı

Alimlerin bir kısmının yedi harf meselesi gibi konularda görüş belirtmemesi, kıraat ilminin dirayetten çok nakle dayalı olmasından kaynaklanmaktadır.[375] el-Kaycâtî de meseleye dair farklı bir görüş beyan etmemiştir. Fakat yedi harf meselesindeki tercihinin, İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşü olduğu, *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserindeki konuya dair izahatlarında net olarak görülmektedir.[376]

Yedi harf konusu, üzerinde en ayrıntılı görüşü bildiren kişinin İbnü'l-Cezerî olduğu bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin yedi harf meselesine dair yaptığı sıralamanın İbn Kuteybe'nin tasnifiyle aynı olması bazı eleştirilere sebep olmuştur.[377] Bu bağlamda, dolaylı yoldan da olsa müellifin İbnü'l-Cezerî ile aynı görüşü benimsemiş olduğu görülmektedir. Üstelik yaşça İbnü'l-Cezerî'den büyük olması, hayatları boyunca hiç karşılaşmamış olmaları[378] ve meseleye dair direkt olarak İbn Kuteybe'nin görüşünü

---

373 Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 129-134.

374 Detaylı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 141-149.

375 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 56.

376 İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşü için çalışmanın ikinci bölümüne bk. 34-35.

377 İbn Kuteybe ve İbn Cezerî'nin, Yedi harf tasnifinin aynîliği için bk. Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 60-61.

378 Ebû Abdillah el-Endelüsî (780/1378) ve Ebû Ca'fer er-Ruâynî (779/1378), İbn Cezerî'nin Endülüs'ten iki hocasıdır. Ancak İbn Cezerî'nin bu hocalarından tatbik ettiği kıraat bilgisini Şam'da edindiği nakledilmektedir. Ayrıca Ebû Amr ed-Dânî'nin *Teysir*'ini ve Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin *Hırzü'l-Emânî*'sini de onlardan okuduğu bilinmektedir. Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 186.

nakletmiş olması, el-Kaycâtî'nin bu konudaki fikrini İbnü'l-Cezerî'den önce beyan ettiğini göstermektedir.

el-Kaycâtî'nin Dânî ve Mekkî'nin, yedi vecih görüşünü benimsemesi dolayısıyla bu görüşe itibar etmesi de olasıdır. Nitekim onun rivayetlerine en çok itimat ettiği alimlerin başında Dânî ve Mekkî gelmektedir.

3.2. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Meseleleri İzah Ederken Kullandığı Metotlar

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eseri, tecvit kuralları ve kıraatlerdeki müphem kalmış hususlara çözüm bulmak amacıyla ele aldığı meselelerden oluşmaktadır. el-Kaycâtî, incelediği meseleleri delillendirmek üzere birçok rivayet nakletmiştir. Bununla beraber konuya ilişkin kendi görüşlerini belirttiği örnekler de mevcuttur. Müellifin konuları izah ederken delillendirmede kıyas örnekleri de görülmektedir. Bu minvalde müellifin, eser içerisinde kullandığı metotlar aşağıdaki başlıklar altında analiz edilmeye çalışılacaktır.

3.2.1. Meseleleri Rivayetler Üzerinden Temellendirmesi

İlk dönem Kur'ân okuyucuları, bilgilerini şifahi, tabiri caizse sözlü olarak bizzat Hz. Peygamber'den almışlardır. Bu sözlü gelenek, erken dönem kurrâsının Hz. Peygamber ve onun üzerinden ilahi hitapla manevi bir bağ kurmasını sağlamıştır.[379] Bu bağ önceki yahut sonraki dönem fark etmeksizin nassın sıhhatini önemsemekle birlikte, onu rivayet etmenin manevî değerini benimsemeyi kolaylaştırmıştır.

el-Kaycâtî'nin eserinde değindiği tüm konularda, rivayetleri öncelemesi kıraat alanındaki tutumunu göstermektedir. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*'te ele aldığı konuların içinden birkaç örneği aktarılacaktır.

a. Müellif, kıraatlerin sıhhat şartlarında geçen, Osman Mushaf'ına uygunluk şartında kurrâyı takip etmenin ve rivayete bağlı kalmanın önemine değinmiştir. Kıraatin sünnet olduğunu ve bir harf üzerindeki kıraat vecihleri-rivayetler ne kadar fazla olursa olsun onlara uymanın gerekli olduğunu vurgulamıştır. [380]

b. Müellife göre bir kıraatin Arap dilinde caiz olması fakat kurrâ tarafından okunmamış ve rivayet edilmemiş olması onun okunacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim bu tarz

[379] Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 58.
[380] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 254.

okumalar bidat sayılmıştır. Kıraate dair rivayetin azalması ve kıraatin Arap dili açısından zayıf görülmesi, o kıraatin şâz olduğunu gösterir ki, böyle bir kıraatle okumak da uygun görülmemiştir.[381]

c. el-Kaycâtî, ferşî farklılıklar da dahil olmak üzere nakledilen kıraatlerin hepsinin Allah'ın kelâmı olduğunu ve Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e indirildiğini savunmaktadır. Bunların çokluğunun Allah'ın bir nimeti olduğu görüşüne dayanarak tüm kıraatlerin, arza halinde Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e bildirildiğini belirtmektedir.[382]

3.2.2. Meseleleri Mantık Yürüterek İncelemesi

el-Kaycâtî'nin eserindeki konuları çoğunlukla nakiller çerçevesinde izaha gittiği görülmektedir. Ancak naklin yeterli olmadığı durumlarda, kıraat ilmindeki donanımına güvenerek kıyas yapmaktan geri kalmamıştır. Onun, rivayetleri aktarırken gösterdiği titizliğin yanında bu rivayetleri yorumlayarak meseleleri izah etme çabası, dirâyet konusunda da yetkin olduğunu göstermektedir.

a. el-Kaycâtî, kıraatlerin sıhhatine yönelik şartları aktarırken kıraatin anlamının, şeriatın genel prensiplerine aykırı olmamasına dair dördüncü bir şartı da nakletmiştir. Alimler ise dördüncü şart konusunda ihtilaf etmiştir. Çünkü kurrânın çoğu üç şartı yeterli bulmuştur. Zikredilen üç şart kıraatlerin tevâtürü, Hz. Osman Mushaflarından birine uygunluk ve Arapçaya uygunluk olarak belirtilmiştir.[383] el-Kaycâtî ise sıhhat şartlarını izah ederken bu başlığı da şartların arasına katarak genel tutumu olan salt rivayetçiliğin dışına çıkmıştır.

Yalnızca bu örnek üzerinden bu fikre varmak uygun olmayacağı için yerine göre dirayet metodunu işlediği başka örnekler de aşağıda zikredilecektir.

b. Müellif, Hafs'tan nakledilen rivayete göre, **بَلْ رَانَ** [384] ifadesinin lâm harfinde ve **مَنْ رَاقٍ** [385] ifadesinin nûn harfinde sekte yapıldığını söylemiştir. Daha sonra, zikredilen lafızların dışında bu uygulamanın yapılmayacağını dile getirmiştir. Başka kıraatlerde anlamlı bile

[381] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 316-317.
[382] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 248.
[383] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 254-255.
[384] el-Mutaffifîn 83/14.
[385] el-Kıyâmet 75/27.

olsa yapılmaması gerektiğini çünkü kıraatlerde, anlamın ve lafzın doğru olmasıyla birlikte rivayete de uymak zorunlu olduğunu izah etmiştir. Ona göre, sûrelerin sonlarında vakfetmenin uygun olduğu görüşü baskındır. Çünkü sûrelerin sonlarında durmaktan daha tam bir vakfın olmadığını belirtmiştir. el-Kaycâtî bu yaklaşımına örnek olarak Dânî'den, **وَلاَ الضَّالِّينَ** [386] âyetinde durmanın tam olduğunu nakletmiş ve bunu belirtmeye bile gerek duymadığını dile getirmiştir. Ayrıca, besmele çekenlere yönelik özel bir durumu belirtmediğini ifade etmiştir.[387]

el-Kaycâtî, en son ele alınan örnekte kurrânın bu durumu eserlerinde zikretmemelerinin sebebini, besmele çekildiğinde yahut çekilmediğinde besmelenin, vakfın tamlığını veya biçimini değiştirmemesinden kaynaklı olduğunu izah etmiştir. Vakfın hükmü, tartışmanın ve ihtilafın konusu değildir. Esas ihtilaf, besmelenin çekilip çekilmemesi konusunda yapılmıştır. el-Kaycâtî, "Besmele çekmeden mi durulacak, yoksa sekte ile mi durulacak" sorusuna cevap olarak, kıraat alimlerinin bu tür bir vakfın üzerinde durmadıklarını zikretmiştir. Aksine, kurrâya göre vakfın uygunluğunu tartışmak yerine, sûrelerin sonlarına kadar nasıl devam edileceğini belirlemenin önemli olduğunu vurgulamıştır. [388]

c. Alimlerin çoğuna göre râ harfinden önce gelen kesra hareke veya sakin yâ harfi, râ harfinin sesini inceltmektedir. Ancak râ'nın yâ harfinden sonra veya kesra harekeyle birlikte inceltilmesine dair güvenilir bir metin bulunmadığı ve alimlerinin bu konuda dayanabileceği bir kaynak da olmadığını ifade etmektedir. el-Kaycâtî bu husus üzerine inceltmenin Arap dilinde kıyas açısından doğru olduğu kabul edilse de, her doğru olanın kıyas ile okunmayacağını dile getirmiştir. Sadece rivayeti sahih olan, rivayet ve metin olmadığında kıraatte bir aslı olan şeylerin kıyasa tabi olarak okunabileceğini savunmuştur. Geçerli bir rivayet bulunmadığı zaman kıyası ve Arap dilini kabul etmemiştir. Bu nedenle, asıl olanın kalın okumaya bağlı kalmak olduğunu zikretmiştir.[389]

Bahsedilen örneklerde olduğu gibi, el-Kaycâtî'nin eserinde ele aldığı bazı konularda rivayetlere dayanan mantık yürütmelere rastlanılmaktadır. Özellikle rivayetlerin anlaşılmaz olduğu konularda karşılaştırmalar yaparak cevaba ulaşma çabası onun dirayet metodunu da kullandığını göstermektedir.

---

386 el-Fatihâ 1/7.
387 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 491-492.
388 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 491-495.
389 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 334.

3.2.3. Meseleleri Tahlil Ederken Kıyasın Üzerinde Durması

Kıyas, herhangi bir şeyi başka bir duruma göre ölçmek ve onunla aynı duruma getirmek; izah etmek amacıyla bir şeyi bir başka örnekle karşılaştırmak demektir.[390] Kıraat ilmi rivayet kaynaklı bir ilim olması, lafız ezberlerinden müteşekkil olup pratikte keyfîliğe dayanmaması nedeniyle, ilk etapta kıyasla bağdaştırılamayabilir. Ancak var olan rivayetlere dayanarak elde edilen bilgiler, bir cevabın olmadığı veya ihtilafın söz konusu olduğu durumlarda kıyas metodunun kullanılabilirliğini düşündürmektedir.[391]

Müellif birkaç meseleyi incelerken ihtilaflı ve müşkil sorunlar mevcut olduğunda kıyasın gerekliliğinden bahsetmiştir. Ancak kıyas uygulamasını istisnai bir durum olarak izah etmiştir. el-Kaycâtî, kıyası sıhhat şartları arasında zikretmemekle konu hakkındaki mesafeli tutumunu vurgulamıştır. Zira kıyasa ağırlık vermek daha önce bahsi geçen re'y meselesi gibi sakıncalı durumları da beraberinde getirebilmektedir.

Kıyas konusuyla ilgili fikrini temellendirmek adına Dânî'nin *el-İbâne*[392] adlı eserinden nakilde bulunmuştur:

> *"Bu kitabımızda belirttiğimiz pek çok râ ve lâm harfi hükümlerinin metni, imamlar tarafından eksiktir. Fakat biz bunu temel alınan metinlere dayanarak açıkladık ve belirttik, bunu ihtiyaç duyduğumuz ve gerçeğini öğrenmeye zorunlu olduğumuz için yaptık. Kaldı ki asıllara dayanarak kıyas yapmak ve ferleri onlara dayandırmak herkesin kabul ettiği diğer hükümlerde olduğu gibi caizdir. Allah, bunu Nisa sûresi 83. âyetinde şöyle belirtti: 'Bunu onlardan çıkaranlar bilirler.'"*[393]

el-Kaycâtî, Dânî'nin, yaklaşımını temel alarak kıraatlerde kıyasın gerekliliğine dair düşüncesini delillendirmiştir. Aynı zamanda, tecvit ve kıraatler konusunda kıyası doğru bulmayan alimlerin, anlayış eksikliklerine aldırış edilmeyeceğini çünkü kıyas yapmanın zaruri olmadığını ifade etmiştir.[394]

---

[390] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Yapısı* (Bünyetü'l-Akli'l-Arabî), çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 185-186.

[391] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 320.

[392] Dânî'nin eserleri arasında, *el-İbâne* isimli bir kitap geçmemektedir. Bu ismi taşıyan eserin, Mekkî'ye ait olduğu bilinmektedir. Ancak Mintûrî, Dânî'ye ait bu kitabı hocası el-Kaycâtî'den rivayet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Mintûrî, *Fihrist*'inde bu eserin adını *el-İbâne fî'r-râ'ât ve'l-lâm'ât li Verş* olarak zikretmiştir. el-Mintûrî, *Fihrist*, 22; el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 320-321.

[393] el-Mintûrî, *Fihrist*, 22.

[394] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 321-322.

Müellifin kıraatlerde kıyası kabul etmeyen alimlerin isimlerini zikretmediği görülmektedir. Ancak Endülüs'te kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşamış olan İsmâil b. Halef es-Sarakustî'nin (öl. 455/1063) konuyla ilgili yorumu bulunan alimlerden biri olduğu bilinmektedir. es-Sarakustî'nin kıraatlerde kıyas uygulamasını direkt olarak reddeden görüşü mevcuttur.[395]Ayrıca es-Sarakustî, müellifin kendisinden sürekli nakilde bulunduğu Mekkî'nin çağdaşı sayılmaktadır. Nitekim Mekkî'nin de es-Sarakustî'nin yedi harfle ilgili tercihlerine eserinde yer verdiği bilinmektedir.[396] Dolayısıyla müellifin kıraatlerde kıyası kabul etmemesini eleştirdiği alimlerden biri olarak, es-Sarakustî'den söz edilebilir. Nihayetinde bu görüşü kabul etmek bir tercih meselesidir.

3.3. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Kur'ân ve Kıraat Şeriatine Bağlılığı

el-Kaycâtî'nin, kıraatlerin sıhhat şartlarına dördüncü olarak eklediği maddenin *şeriat esaslarına göre okumak* olduğu bilinmektedir. Müellifin eserini de bu şart üzerinden şekillendirdiği görülmektedir. Bu şarta uygun olan görüşleri onaylarken uygun olmayanları eleştirmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki başlıklardan yola çıkılarak, konu izah edilmeye çalışılacaktır.

3.3.1. Nassın ve Genel Kabulün Dışındaki Görüşleri Eleştirmesi

Müellifin bu konudaki hassasiyetini göstermesi açısından aşağıda verilecek olan iki örnek kanaatimizce yeterli sayılacaktır.

a. Müellif, kıraatlerin sıhhat şartlarından bahsederken eklediği dördüncü şarta Amr b. Ubeyd'in, **مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ** âyetini tenvinli okumasını örnek göstermiştir. Çünkü bu itibarla Amr **ما** yı olumsuzluk anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla anlam değişmiş ve Mutezile'nin, Allah'ın şerri yaratmadığını iddia eden görüşü ortaya çıkmıştır.[397] el-Kaycâtî, kıraati şeriate uygun olmadığı için eleştirmiştir.

b. Öncesi kesra, asıl hali damme harekeli olan **سيء** ve **سيئت** gibi lafızların benzerlikleri noktasında ihtilaflı olan husus, harfin işmamlı okunması değil işmam sıfatına sahip olması veya harfin vâv yahut yâ harflerinden hangisi olduğudur. Bu noktada harf,

---

[395] İsmail b. Halef Sarakustî, *el-İktifâ fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Suriye: Dâru'n-Ninawa, 2004), 15.

[396] Mehmet Emin Maşalı,"Sarakustî, İsmâil b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/115.

[397] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 318.

işmamın yapıldığı harekeye tabi olmuştur. Ayrıca harfe ziyade edilecek olan med miktarının, kesra harekeye tatbîk edilecek olan med miktarıyla aynı olması gerekmektedir. el-Kaycâtî, telaffuz esnasında damme harekeye işaret edilmesinin, harfin aslının dammeye meyletmesiyle ilgili olduğunu ifade etmiştir. Bu durum fetha harekenin kesraya doğru meyledilmesine benzetilmiştir. Maksat, harekenin kesra harekeye yakın olduğunu yahut harekenin kesraya meylini göstermektir.[398] Kaycâtî, bu konudaki iddianın doğru olmadığı ve burada kastedilenlerin birer mecaz olduğunu izah etmiştir.

Bu başlığa bağlı ilk maddede el-Kaycâtî'nin kıraatlerin sıhhat şartlarına eklediği dördüncü şartı işleyişine tanıklık edilmektedir. Zira üç sıhhat şartına ek olarak şeriate uygunluğu da ele alması, bazı görüşlerin bu kriteri ihlal etmesi nedeniyle eleştirmesi bunun göstergesidir. Ayrıca somut olmayan, geçerli bir rivayete dayanmayan görüşleri de kabul etmediği görülmektedir.

3.3.2. Nassın ve İcmâ'nın Olmadığı İhtilaflı Konularda Sessiz Kalması

el-Kaycâtî, kıraatlere dair çok fazla rivayet bilgisine sahiptir. Bununla beraber net bir cevabı olmayan ve üzerinde kıyas yapacağı bir rivayet bulunmayan durumlarda, alimlerin rehberliğine danışmayı kendi görüşünü aktarmaktan daha isabetli bulmuştur.[399] Ancak sıhhat şartları açısından tutarlı bir görüş bulunmadığında, alimlerin görüşlerini de kabul etmemiştir.

Bu konuya örnek olarak ikinci bölümde aktarılan neredeyse tüm meseleler örnek verilebilir. Ancak spesifik bir örnek verilecekse, kurrâdan bazısının bâ (ب) harfinin makablindeki sakin mîm (م) harfiyle ihfâ edilip edilmemesini sorgulaması verilebilir. Nitekim bu konu üzerinde sağlam bir rivayete ulaşamaması dolayısıyla yorum yapmamıştır.[400]

3.4. Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin Alimlerin Görüşlerini Değerlendirmesi

el-Kaycâtî, selefe uyma konusunda net bir tavra sahip olmuştur. Tercihlerinde, rivayetin sıhhatini ve rivayetine itimat ettiği alimin durumunu paralel tutmuştur. Onun, görüşlerine sıklıkla yer verdiği alimler arasında Dânî, Şâtıbî, Mekkî, Sîbeveyhi, Cinnî ve Ferrâ vardır. Ayrıca eserinde naklettiği konuların çeşitliliği itibarıyla farklı alimlerin görüşlerine de

[398] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 463-466.
[399] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 320-321.
[400] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 485.

yer vermiştir. Kıraat alimlerinden özellikle Dânî ve Şâtıbî onun en çok istifade ettiği alimlerinin başında gelmektedir. Ferrâ ve Sîbeveyhi gibi alimler de müellifin, görüşlerine sürekli yer verdiği dil alimleri olmuştur. Sîbeveyhi'nin bazı görüşlerine katılmadığı gibi İbn Şüreyh, İbn Zekvân ve İbn Atiyye'nin bazı rivayetlerini de isnat açısından yetersiz bulmuştur.

3.4.1. Alimlerden Kabul Ettiği Görüşler

Kaycâtî'nin, görüşlerini benimsediği alimlerin sayısı oldukça fazladır. Ayrıca eserin tamamı bahsedilen alimlerin görüşleri üzerinden temellendirildiği ve bu görüşlerin çoğuna konu akışı dolayısıyla daha önceki başlıklarda yer verildiği için, değerlendirme amaçlı iki örnek verilecektir.

Ancak burada hepsini ele almak ikinci bölüm açısından tekrara düşmeye sebep olacağı için örnek sayısı iki maddeyle sınırlandırılacaktır.

a. el-Kaycâtî, Şâtıbî'den tenvîn, nûn ve mîm harflerinin izhar edilmeden yumuşak okunması hususunda bir beyit nakletmiştir. Şâtıbî, beyanında asıl harflerden ayrılan fer'î harflerin, farklı bir mahreç bölgesi olduğunu ifade etmiştir. el-Kaycâtî daha sonra bu beyti, mîm harfinin nûn harfinin gunnesi gibi tam olarak hayşûmdan zuhur edip etmeyeceği tartışmasında kendi görüşünü temellendirmede delil olarak kullanmıştır.[401]

b. el-Kaycâtî, râ harfinin sakin olup ondan önce gelen kelimenin içinde zorunlu bir kesra hareke geldiğinde kalın okunması caiz değildir, şeklindeki görüşü benimsemiştir. Kurrânın çoğundan, râ sakin olup ardından yâ veya kesra hareke geldiğinde râ'nın kalın okunmasının caiz olmadığını nakletmiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında Ebu Abdullah b. Sufyân, Ebû Abbas el-Mehdevî, Ebû Muhammed el-Mekkî ve Ebû Abdullah b. Şüreyhle birlikte birçok kurrâ bulunmaktadır.[402]

Kaycâtî'nin bir görüşü doğru kabul etmesindeki en önemli kriter, rivayetin ve senedin sıhhatidir. Bu bağlamdaki görüşlerin çoğuna itibar edip onları kendi görüşlerini temellendirmede delil olarak kullandığı ikinci bölümde de görülmektedir.

---

401 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 477.
402 el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 332.

3.4.2. Alimlerden Kabul Etmediği Görüşler

Kaycâtî'nin itibar etmediği görüşlerin ortak noktası, kıraat vecihleri ve tecvit kaideleri hususunda yanlış veya eksik bilgi içeren rivayetlerin delil olarak kullanılması olmuştur. Müellifin bu minvalde Dânî, Sîbeveyhi, İbn Şüreyh ve Ahmed b. Sâlih gibi alimlerin bazı görüşlerini kabul etmediği bilinmektedir. Bu görüşler iki madde halinde ele alınacaktır:

a. İbn Şüreyh ve bazı alimler, kurrânın çoğunluğunun yâ'nın makablinde gelen râ harfini incelterek okuduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin **مريم** ve **قرية** kelimelerinde râ inceltilerek okunmuştur. İbn Şârih ve diğerleri, bu okuyuşun imamların icması üzerine yapıldığını iddia etmiştir. el-Kaycâtî konu üzerine, Dânî'nin ileri gelenlerden hiçbirinin doğru bir isnatla "Bize falanca, falancadan anlattı ve o da bir imamdan anlattı*"* şeklinde başlayan bir metin getirmediklerini söylediğini zikretmiştir. Meseleye dair açık bir metin olmadığından bu konuda bir isnat getirmemelerini eleştiren Dânî'nin ifadelerini aktarmıştır. Dânî, meseleyi incelediğinde geçmiş alimlerin konu üzerinde ne tefhîm ne de terkîk ile okuma yapmakla ilgili bir rivayet metnini bulamamıştır. Bu türden bir imâle uygulamasının kıraat kurallarına uygun olmadığını ifade etmiştir. el-Kaycâtî bu itibarla İbn Şüreyh ve konuyu argümansız olarak savunan sonraki alimlerin görüşüne itibar etmemiştir.[403]

b. Ahmed b. Salih, Verş'in Fâtiha sûresindeki kef harfinin kesrasını, işba' ile okunduğunu; Verş'in râvisi Kâlûn'un ise ihtilasla okuduğunu rivayet etmiştir. Bunun üzerine Ebû Abdullah es-Süfyân, bunun ihtilaflı bir durum olduğunu söylemiş ve iki görüş nakletmiştir. Konu üzerine ilk görüş, Verş'in kıraatte daha abartılı ve harfleri daha güçlü bir şekilde telaffuz ettiği, Kalûn'un ise daha orta bir yol izlediği üzerinedir.

İkinci görüş, harflerin işba'ının Verş'ın tercihi olması üzerinedir. Onun bunu daha önce de okuduğunu ancak belirginleştirmeyerek yaptığını ifade etmiştir. Daha sonra, bu uygulamanın sadece Arap şiirlerinde duyulduğunu belirtmiştir. Konuyu daha net ifade edebilmek için şöyle söylemiştir:

> *"Kur'ân, şiirin dilin ağırlığını koruma zorunluluğu üzerine aldığı gibi, dilin nadir kullanımlarını üzerine almaz. Ayrıca, imamlar tarafından benzer şekilde güvenilir bir rivayet olmadıkça kabul edilmez ve karşı çıkılmaz. Zayıf bir rivayetten veya yanlış bir*

[403] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 348-349.

yorumdan kaynaklanan bir durumun doğru olduğunu göstermek için delil olarak kullanılması, ittifakla reddedilir".[404]

el-Kaycâtî, çeliştiği görüşlerin yanlışlığını gösteren argümanlarla, bu görüşlere itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada, yukarıda zikredilen isimlerin müellifin daima çeliştiği alimler olduğu fikri oluşmamalıdır. Zira adı geçen alimlerle el-Kaycâtî arasında fikir kaynaklı bir tenâkuz söz konusudur.

Kıraat ilminin temel problematikleri ve el-Kaycâtî'nin *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* eserindeki tutumu hakkında bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Eserde geçen konular itibariyle, müellifin tam olarak kıraatlerin temel meseleleri hakkında bir endişesinin olmadığı görülmektedir. Nitekim uzun uzadıya anlatılan meselelerde kıraat ilminin esas problemli mevzuları, bulunmamaktadır. Bunun yerine müellif, kendisine sorulan sorulardan yola çıkarak eserinde yer alan meseleleri izah etmektedir. Bu bağlamda eserden elde edilen bilgilerle müellifin kıraat sahasındaki rolü daha da netleşmektedir.

Müellif, meseleleri izah ederken nakilci tutumundan sıyrılamamıştır. Nitekim el-Kaycâtî'nin rivayetlere ve selefe olan bağlılığı, kıraat sahasında gelenekselci bir telakkide olduğunu göstermektedir. Kıraat sahasında bilgi sahibi olduğu, meselelere dair naklettiği örneklerde görülmektedir. Ancak bu bilgi birikiminin de onun ilme olan ilgisi ve yatkınlığı dolayısıyla olduğu söylenebilir. Bu bağlamda eserin ve el-Kaycâtî'nin kıraat ilmindeki konumu, sonuç kısmında izah edilmeye çalışılacaktır.

[404] el-Kaycâtî, *el-Mesâil*, 283-286.

SONUÇ

Ebû Abdillah el-Kaycâtî, hicri sekizinci asrın ortaları ile dokuzuncu asrın ilk yarısında Endülüs'te yaşamış bir kıraat alimidir. el-Kaycâtî, kıraat ilminin yanı sıra hadis, fıkıh, tefsir, kelam, Arap dili edebiyatı; sarf ve nahiv bilimleriyle de ilgilenmiştir. el-Kaycâtî'nin telif ettiği birçok eser mevcuttur. Bilinen eserlerinin neredeyse tamamı kıraat ilmiyle ilgilidir. Ancak bu eserlerden yalnızca, tezin konusunu oluşturan *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı kitabı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Müellif, eserinde Kur'ân'ı Kerîm tilaveti ve kıraat farklılıklarına dair bazı soruları, *meseleler* adı altında izah etmiştir. Meseleleri, 21 konu halinde başlıklandırıp otoriter kıraat ve dil alimlerinden naklettiği rivayetlerle açıklamıştır. Ayrıca yalnızca rivayetleri aktarmamış, aktardığı rivayetler arasında kıyaslamalar ve değerlendirmeler yapıp üzerinde ihtilaf edilen yahut cevabı olmayan meseleleri aydınlığa kavuşturmaya çalışmıştır. Kıraat meselelerini inceleme tavrı aşağıdaki gibidir:

a. Kıraat ilminin kapsadığı konuları izah edici, net ve özet başlıklar altında toplayarak,

b. Meseleyle ilgili rivayetleri kıraat ve dil bilimlerinde otorite olan Mekkî b. Ebi Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî, Sîbeveyhi ve Ferrâ gibi alimlerden naklederek,

c. Meseleyle ilgili gerek farazi gerek mevcut sorular oluşturarak,

d. Meseleye dair soruları hoca ve öğrencinin içinde bulunduğu teorik bir ders halkası kurgusu içinde sunarak,

e. Kıraatlere dair meseleleri, muhatabı bilgilendirmek kastıyla kıyas yoluyla cevaplandırarak,

f. Alimler arasında ihtilaflı olan meseleleri yorumlayıcı ve açıklayıcı bir pozisyon üstlenerek,

g. Rivayetin açıklayıcı olmadığı bazı durumlarda rivayetlere dayalı mantıksal yürütmeler yapıp nadir de olsa kendi tespitlerini ileri sürerek izah etmiştir.

el-Mesâil fi'l-kırâ'ât adlı eserde, Gırnata'daki ilim meclislerinde gerçekleşen bilimsel diyalogların ve ders ortamının, hocalardan alıp öğrenme aşamasından daha ileri ve olgun bir seviyeye geçtiği gözlemlenmektedir. Dönemin ders halkasında kaynak ne olursa olsun bilgi birikimini gözden geçirme ve onu titiz bir bilimsel değerlendirmeye tabi tutma

seviyesine ulaşıldığı gözlemlenmektedir. Bu minvalde kendisine sorulan soruları cevaplarken kullandığı yöntemi ele alarak el-Kaycâtî'nin kıraat ilmindeki yeri hakkında edindiğimiz izlenim şu şekilde ifade edilebilir:

- Ebû Abdillah el-Kaycâtî, kıraat ilmindeki meseleler üzerine, birçok alimin görüşünü ele almış; mevcut sorunlara cevaplar bulup zihinlerde oluşan soru işaretlerini gidermeye çalışmıştır.

- el-Kaycâtî'nin bilimsel yaklaşımındaki en göze çarpan noktalardan biri, kendisine gelen bilgiyi inkâr etmeden önce ispat etme çabası olmuştur.

- Müellif, kıraatin meseleleri karşısında büyük bir titizlikle çalışmış, ele aldığı her bir okuma şeklini detaylıca inceleyerek diğer sahih kıraatlerle kıyaslamış; sünnete uygunluğu ve Arap dilinin kurallarına uyumu açısından değerlendirmiştir.

- el-Kaycâtî'nin izah metoduna bakıldığında, çeşitli görüşleri aktardığı ve bazen kendi görüşlerini de eklediği görülmüştür. Özellikle dil alimlerinin görüşlerini derleyip sunduğunda, arada kıyaslamalar yaparak bu görüşlerin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamıştır. Ancak, her zaman kıyaslama yapmamış; çoğunlukla rivayetleri aktarmakla yetinmiştir.

- Meselelere yönelik karşıt görüşleri de ciddi bir şekilde ele almış ve bunlara yönelik güçlü deliller sunmuştur. Bu, onun entelektüel derinliğini ve objektif bilimsel yaklaşımını göstermektedir.

- el-Kaycâtî, *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserde kıraat alanına yönelik derin teorik konuları ele almıştır. Bu konular içerisinde kıraatin Arap dilindeki kullanımına da dikkat çekmiştir. Bu, onun kıraat ilmindeki bilgi birikiminin yanında Arapçaya hakimiyetini de göstermektedir.

- Ele alınan meselelerin daha iyi anlaşılması için önce konuyla ilgili rivayetler ele alınıp daha sonra bu rivayetler anlaşılabilecek bir düzeyde izah edilmeye çalışılmıştır.

- Müellifin, kıraatlerle ilgili zor konuları anlaşılır ve sade bir dil ile ifade etme becerisi eserin, aşırı yapmacıklıktan ve karmaşıklıktan uzak bir şekilde bilimsel içeriği sunmasına imkân sağlamıştır.

Genel durumu değerlendirildiğinde eser, rivayetler açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Eserin tahkik çalışmasından sonra bu araştırmayla birlikte literatüre kazandırılacak olmasının, müellifin eserinde kullandığı teknikler ve kaybolmuş bilgiler eşliğinde asırlar öncesindeki bilimsel metotların uygulanışını ve kapsamını idrak etmek açısından bir farkındalık oluşturacağı kanaatindeyiz. Eserde nakledilen rivayetlerin çokluğu, gösterilen üslubun ve konuların izah yöntemlerinin düzeyi, etkili bir bilimsel çalışmanın meydana çıkartıldığını göstermektedir. Eserin müellifi olan Ebû Abdillah el-Kaycâtî, her ne kadar rivayetçi bir kıraat alimi izlenimi verse de onun konuları ele alış biçimi, rivayetleri sıhhatine riâyet ederek nakledişi, dirâyetin dahil olması gereken yerlerde onu da ustalıkla bazı meselelerin aralarına yerleştiren bir üsluba sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, kıraatler ve tecvit ilmi konusundaki derin rivayet bilgisi, meseleleri çözmekte başvurduğu ilk metot olmuştur. Hem kıraat hem de dil bilimi alanlarındaki bilgisi, gerektiğinde çekinmeden kıyas metodunu kullanmasını da kolaylaştırmıştır. Ancak dirayet ve kıyas yöntemlerini kullanması, temeldeki rivayet bilgisini yorumlamaktan öteye geçmemiştir. Üstelik bahsedilen yöntemlerin kullandığı çok az yer mevcuttur. Bu durumun, müellifin rivayetçi tutumundan kaynaklandığı söylenebilir.

Ebû Abdillah el-Kaycâtî'nin ele aldığı konular ve bunları işleyişi bakımından *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât* adlı eserin, kıraat literatüründe marjinal bir yer edineceği söylenebilir. Ancak kitapta müellifin yaşadığı dönemin bilimsel birikiminin yansıdığı gerçeği üzerinde durulursa, zaten var olan problematiklerin aktarılmasından çok da ileri gidilmediği ifade edilmelidir. Meselelerde, kıraat ilminin temel problemlerinin birçoğunun ele alınmadığı, daha önce üzerinde durulmamış bazı konuların ise uzun uzun aktarıldığı görülmektedir. Bazen de aynı konular sürekli tekrarlanmaktadır. Bu da yer yer metni tekdüzeleştirmekte ve okuyucuyu yormaktadır. Ek olarak, metnin neredeyse tamamı nakilden müteşekkildir. Bu bağlamda eserde, müellifin ardında bir ekol oluşturmasına yetecek kadar özgün ve tutarlı fikirlerin varlığı soyuttur. Dolayısıyla, eserdeki bulguların kıraat disiplininde çığır açıcı bir etki oluşturması beklenmemektedir. Müellifin kıraat ve diğer bilimsel sahalardaki bilgisi eserin başından sonuna kadar anlaşılabilmektedir. Ancak bahsedilen tespitler, el-Kaycâtî'nin kıraat ilmindeki yerinin hocalık zaviyesinden öteye geçmediği fikrini oluşturmaktadır. Tüm bunlarla beraber, eserin kıraat sahasındaki birçok çalışmada kolaylık sağlayıp yön verici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Arie, Rachel. *El Reino Nasri de Granada*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

Başal, Abdulhalim. *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları ve Yöntemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2022.

Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2019.

Birışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2004.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap İslam Aklının Yapısı (Bünyetü'l-Akli'l-Arabî)*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2020.

Çağıl, Necdet. *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâğat ve Fonetik Yapısı*. Ankara: Avrasya Yayınları, 1. Basım, 2005.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 54. Basım, 2021.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. nşr. Ali M. Ömer. "2 Cilt". Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.

Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2020.

Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd. *et-Tahdîd fî İtkân ve't-Tecvîd*. thk. Ğanim Kaddûri Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtis'-seb'*. thk. Ferid Muhammed Azzuz. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2016.

Ebü'l-Abbas b. Ali, el-Venşerîsî. *Vefeyâtü'l-Venşerîsî*. Rabat: Muhammed Haccî, 1396.

Eco, Umberto. *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *el-Bahrü'l-muhît*. nşr. Sıtkı Muhammed Cemil el-Attar vd. "10 Cilt". Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meʿâni'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar. Beyrut-Lübnan: Dâru Sürûr, 1980.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2018.

Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. "7 Cilt". Beyrut: Dâru Sadr, 1977.

Hamîtû, Abdülhâdî Adullah. *Kırâatü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-Meğâribe min Rivâyeti Ebî Sa'îd Verş*. Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003.

Hasan, Hasan İbrâhim. *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslam Târihi*. çev. Sadreddin Gümüş vd. İstanbul: Kayıhan Yay., 1985.

Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/106-108. Ankara. TDV Yayınları, 1989.

Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. "4 Cilt". İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men Âsârühüm min zevi's-Sultâni'l-Ekber*. "8 Cilt". Beyrut: Müessesetü'l ʿA'lâ li'l-Matbû'ât, 1971.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime: Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân*. nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü't-Türas, 1973.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.

İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. "2 Cilt". Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbas İbn Ebi'l-Âfiye. *Dürretü'l-hicâl fî gurrati esmâi'r-ricâl*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. "3 Cilt". Tunus-Kahire: Mektebet'ü Dâri't-Türâs, 1985.

Îsâ, Muhammed Abdülhamîd. *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

İsfahani, Râğıb el-. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2018.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 29. Basım, 2015.

Kaycâtî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ali el-Kenânî el-. *el-Mesâil fi'l-kırâ'ât*. thk. Ben Younes ez-Zâkî. Rabat: Dâru'l-Emâne, 2017.

Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal*. New York: Routledge, 1996.

Kılıç, Mustafa. *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2022.

Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-İhâta fî ahbâri (Târîhi) Gırnâta*. "5 Cilt". Cezayir: Dârü'l-Emel, 2009.

Maşalı, Mehmet Emin. "Sarakustî, İsmâil b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/115. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mecârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Endelüsî el-. *Bernâmecü'l-Mecârî*. nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1982.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*. Amman: Dâru Ammâr, 1996.

Menocal, Maria Rosa. *Dünyanın İncisi Endülüs Orta Çağ İspanyası'nda Örnek Bir Medeniyet*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 4. Basım, 2022.

Mintûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî el-. *Fihristü'l-Mintûrî*. Rabat: y.y., 1578.

Mintûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî el-. *Şerhu'd-Dürerü'l-levâmi'*. Rabat: Mektebetü'ş-Şüyûhi Muhammed es-Sehânî, 409.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn el-Hamevî. *Hediyyetü'l-ʿârifîn*. "7 Cilt". Vekâletü'l Muârif bi'l-İstanbûl, 1951.

Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerefeddin. *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. "18 Cilt". Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972.

O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. London: Cornell University Press, 1983.

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

Önen, Hacı-Fidanboy, Ömer. *Mekkî b. Ebî Talib, İlmî Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri (el-İbâne 'an me'âni'l-kıraat)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2019.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2012.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2022.

Öztürk, Mahmud Şevket. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an meâni'l-kırâât Adlı Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Sarakustî, İsmail b. Halef. *el-İktifâ fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhûra*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Suriye: Dâru Ninawa, 2004.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. "5 Cilt". Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

Şeyban, Lütfi. *RECONQUISTA Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2018.

Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2016.

Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi't-tatrîzi'd-dîbâc*. thk. Abdülhamid Abdullah. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000.

Ubûdî, Câsim el-Tomar, Cengiz. "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/74-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Vâdiâş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belvî el-. *Sebetü'l-Vâdiâş*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbü'l-İslâmî, 1403.

Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-. *el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-muğrib*. nşr. Muhammed Haccî. Beyrut: y.y., 1401.

Watt, W.Montgomery-Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2011.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2016.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru aʿlâmü'n-nübelâʾ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. "23 Cilt". Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Maʿrifetü'l-kurrâʾi'l-kibâr ʿale't-tabakāt ve'l-aʿsâr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. "2 Cilt". Beyrut: y.y., 1404/1984.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-. *el-A'lâm kâmûsu terâcim*. "8 Cilt". Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Ziya Paşa. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2. Basım, 2005.