

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**DİMYÂTÎ'NİN İTHÂFU FUZALÂÎ'L-BEŞER BÎ'L-KIRÂÂTÎ'L-
ERBE'ATE 'AŞER ADLİ ESERİNİN KIRÂAT İLMİNDEKİ YERİ**

Doktora Tezi

Mustafa HATİPOĞLU

Danışman

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından PYO.ILH.1904.21.003
proje numarası ile desteklenmiştir.

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Mustafa HATİPOĞLU tarafından, **Doç. Dr. Yaşar AKASLAN** danışmanlığında hazırlanan “DİMYÂTÎ’NİN İTHÂFU FUZALÂÎ’L-BEŞER BÎ’L-KİRÂÂTÎ’L-ERBE‘ATE ‘AŞER ADLI ESERİNİN KİRÂAT İLMİNDEKİ YERİ” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 10.11.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Doç. Dr. Yaşar AKASLAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Hatice ŞAHİN AYNUR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Recep Gün Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Sanatları Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Mustafa KILIÇ Marmara Üniversitesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Adem YEŞİLDAĞ Amasya Üniversitesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

02 /10/ 2023
Mustafa HATİPOĞLU

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : DİMYÂTÎ'NİN İTHÂFU FUZALÂÎ'L-BEŞER BÎ'L-KİRÂÂTÎ'L-ERBE'ATE 'AŞER ADLI ESERİNİN KİRÂAT İLMİNDEKİ YERİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 14.09.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 4

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

02/10/2023
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

ÖZET

DİMYÂTÎ'NİN İTHÂFU FUZALÂÎ'L-BEŞER Bİ'L-KIRÂÂTİ'L-ERBE'ATE 'AŞER ADLI ESERİNİN KIRÂAT İLMİNDEKİ YERİ

Mustafa HATİPOĞLU
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Aralık/2023
Danışman: Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) *İthâfu fuzalâî'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer* adlı eseri, kırâat tedrisâtında “Aşere-Takrib-Tayyibe” olarak isimlendirilen sürecin, özellikle *Takrib* safhasının yardımcı kaynaklarından. Çalışmada *İthâfu fuzalâî'l-beşer*, kırâat ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda kırâat ilminin temel meseleleri arasında yer alan kırâatlerin sıhhat şartları, çeşitleri, tevâtürü, cem'i, meşhur imamlara inhisarı, resmü'l-mushaf ilmi, tahrîrât faaliyeti ve şâz kırâatler başlıkları eserin müellifi olan Dimyâtî'nin bakış açısı etrafında incelenmiştir.

Kırâat ilmi usûl ve ferş olarak adlandırılan iki ana bölümden meydana gelmektedir. Mezkûr kavramlar etrafında dile getirilen her meselenin kırâat birikimine dair olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmada kırâat ilminin usûl ve ferş bölümleri, *İthâf*'ın temelini teşkil etmektedir. Bu bakımdan eserin iki önemli bölümünden biri olan usûl kısmında; idğâm, med-kasr, hemze, feth-imâle, resm-i hatta göre vakf-ibtidâ gibi başlıkların ele alınma yöntemi ve zikri geçen mevzuların kurrâ arasında ihtilafa konu edilen yönleri üzerinde durulmuştur. Müellifin ferşü'l-hurûf bakımından kırâat birikimini sunma yöntemi ve *İthâf*'ı kaleme alırken esas aldığı eserlerle benzer ve farklı yönleri çalışmanın bir başka odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Dimyâtî'nin *İthâf*'ta ele aldığı kırâat vecihleri ve bunları sunma keyfiyeti çerçevesinde, kırâatlerin sahîh senedle irtibatı, kırâat-rivâyet-tarîk, kırâat-resmü'l-mushaf unsurlarının izahına yönelik bir çaba ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Arap diliyle olan irtibatı açısından kırâat-nahiv, kırâat-sarf ve kırâat-lehçe ilişkisi, muhtelif örnekler üzerinden detaylandırılarak izah ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Dimyâtî, on dört kırâat literatürünün önemli eserlerinden olan *İthâf*'ında sonradan ihdas edilen dil kurallarına uymayan birtakım kırâatlere yönelik olarak bazı âlimlerin tenkitlerine reddiye mahiyetinde cevaplar vermektedir. Müellif, mütevâtir kırâatlerin mevsûkiyetini temellendirmek adına özellikle naklî ve aklî hüccetler şeklinde ikili taksime imkân tanıyan hüccet argümanlarını devreye sokmaktadır. Naklî hüccetler bağlamında daha çok âyetler, hadisler, resmü'l-mushaf, sahabe okuyuşları ile; aklî hüccetler bağlamında ise nahiv, sarf, lehçe ve Arap şiirleriyle istidlâlde bulunmuştur. Bu bakımdan çalışmada ihticâc olgusunun *İthâf*'ta uygulanma yöntemi, birçok örnek üzerinden irdelenmiştir. Tüm bu açıklamalar etrafında çalışmada Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâî'l-beşer* adlı eserinin kırâat ilmi perspektifiyle metodik açıdan tahlil edilmesi amaçlanmıştır.

İthâf, kırâat literatüründe usûl ve ferş olarak adlandırılan birikime ilişkin tevsiki yapılmış malumatı ihtiva etmesiyle ön plana çıkmaktadır. Bunun yanı sıra *İthâf*'ın sade ve anlaşılır bir dile sahip olması, önceki kırâat birikiminin onun potasında eritilerek aktarılması ve kırâat ilmi taliplerinin, bu ilmin muhtevastaki konulara ilk elden ve sağlam bir kaynaktan ulaşmalarına olanak sağlaması özellikleriyle dikkat çekmektedir.

Anahtar Sözcükler: Kırâat, Dimyâtî, İthâfu fuzalâî'l-beşer, Usûl, Ferş.

ABSTRACT

THE PLACE OF DIMYĀTĪ'S WORK TITLED ITHĀFU FUZALĀ' AL-BASHAR BI AL-QIRĀ'AT AL-ARBA'AT 'ASHER IN THE SCIENCE OF QIRĀAT

Mustafa HATİBOĞLU

Ondokuz Mayıs University

Ondokuz Mayıs University Graduate School of Education

Department of Basic Islamic Sciences

Ph.D., December/2023

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Yaşar AKASLAN

Akhmed b. Mukhammed Dimyātī's Ithāf is one of the important auxiliary sources of the educational process called "Ashara-Taqrīb-Tayyibah" in the teaching of qiraat, especially in the takrīb section. In this study, an effort was made to analyze Dimyātī's Ithāfu Fuzalā' i al-Bashar in terms of the science of qiraat. In this context, first of all, Dimyātī's point of view on the basic issues of the science of qirāat such as the conditions of authenticity of the qirāat, varieties, tawātūr, jama'i, its exclusivity to the famous imams, rasmu'l-mushaf, the phenomenon of tahrīrāt, and shāz qirāat were analyzed.

The science of Qiraat is built on two main backbones, namely usul and farsh. We may say that everything expressed around the aforementioned concepts is related to the accumulation of qirāat. In this study, the usul and fars chapters of the science of Qirāat constitute the basis of Ithāf. In this respect, in the usūl section, which is one of the two important parts of the work, the method of dealing with topics such as idgām, med-kasr, hemza, fath-imāla, waqf-ibtidā according to resm-i hatt and the aspects of the aforementioned issues that are subject to dispute among the Quraysh are emphasized. The method of presenting the accumulation of qirāat in terms of fars al-hurūf and its similarities and differences with the works that the author relied on while writing Ithāf constitute another focal point of the study. In this context, within the framework of the types of qirāat that Dimyātī deals with in Ithāf and the way he presents them, it makes an effort to explain of issues as such the relationship of qirāats to authentic chain (saheeh sanad), qirāat-rivāyah-tarīq and qirāat-resm al-mushaf. In addition, in terms of its connection with the Arabic language, the relation of qirāat to the nahw, the sarf and the language has been explained and evaluated by detailing through various examples.

In his Ithāf, which is one of the most important works of the literature on the fourteen qirāat, Dimyātī responds to the criticisms of some scholars against some qiraat that do not comply with the linguistic rules that were introduced later. As a defensive reflex aimed at strengthening the authenticity of the mutawātir qirāats, the author puts into play the arguments of the twofold division of the two types of proofs, namely, the narrative and the rational proofs. In the context of narrative proofs, he mostly relied on verses, hadiths, resm al-mushaf, and the recitations of the Companions; in the context of rational proofs, he relied on nahw, sarf, dialect, and Arabic poetry. In this respect, the study examines the method of applying the phenomenon of ihtijāj in Ithāf through various examples. Around all these explanations, it is aimed to analyze Dimyātī's Ithāfu Fuzalā' i al-Bashar methodically from the perspective of the science of qirāat.

Ithāf stands out by containing reliable knowledge concerning the accumulation called the usul and the farsh in the literature of qirāat. In addition to this, it attracts attention with features of having a simple and understandable language, transferring by melting the accumulation of previous one in its own crucible and allowing those who want to learn the discipline of qirāat to access, from first hand and a reliable source, the subjects within this discipline.

Keywords: Qiraat, Dimyātī, Ithāfu fuzalā' i al-bashar, Usūl, Farsh

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

On dört kırâat literatürünün önde gelen müelliflerinden Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi 'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* adlı eseri tarihî süreçte teşekkül eden kırâat birikimini ele alma keyfiyeti bakımından özgül bir ağırlığa sahiptir. Ülkemiz başta olmak üzere İslâm dünyasında şöhrete sahip olan *İthâf*'ın tahlil edilmesi, kırâat ilmi literatüründeki yerinin tespit edilmesi, özgünlüğünün ortaya koyulması açısından önem arz etmektedir. Elinizdeki çalışma bir yandan Dimyâtî'nin *İthâf*'ı ekseninde kırâat meselelerine yaklaşım tarzına diğer yandan usûl ve ferş olarak adlandırılan kırâat birikimini ele alış yöntemine odaklanmaktadır. Müellif, *İthâf*'ta “el-Asl” olarak sembolize ettiği Şihâbuddîn el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Letâifu'l-işârât li fûnûni'l-kırâât* adlı eserine sık sık atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan çalışmada Dimyâtî ile Kastallânî'nin kırâat vücûhâtına ve meselelerine yaklaşım tarzları, benzerlikler-farklılıklar özelinde irdelenmektedir.

Çalışmamız üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Dimyâtî'nin hayatı, yaşadığı dönemin siyasî ve sosyo-kültürel ortamının onun ilmî ve fikrî gelişimine etkisi ve *İthâf*'ın genel tanıtımı ana hatlarıyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İkinci bölümde Dimyâtî'nin kırâatlerin sıhhat şartları, çeşitleri, tevâtürü, meşhur imamlara inhisarı, cem'î, resmî'l-mushaf, tahrîrât faaliyeti meselelerine ilişkin yaklaşımının bütüncül bir şekilde görülebilmesine yönelik izah ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Üçüncü bölümde ise Dimyâtî'nin *İthâf*'ta usûle ve ferşe ilişkin konuları sunmada takip ettiği yöntem ele alınmış ve kırâat vücûhâtını aktarmada Kastallânî'nin *Letâif*'i ile ortak ve farklı yönleri bazı örnekler üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın vücut bulması ve nihai şeklini almasında isimlerini zikretmeden geçemeyeceğim birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Kırâat ilmine kendisiyle adım attığım, bu alana ilişkin bilgi birikiminden her daim istifade ettiğim, çok kıymetli fikir ve önerileriyle çalışmanın tamamlanmasına katkı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Yaşar AKASLAN Beyefendiye teşekkür ederim. Çalışmama yapıcı eleştiri ve önerileriyle rehberlik eden Doç. Dr. Hatice ŞAHİN AYNUR ve Doç. Dr. Recep GÜN hocalarıma şükranlarımı sunuyorum. Çalışma boyunca akademik bakış açısından ve fikirlerinden istifade ettiğim mesai arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN'in tezimize katkıları yadsınamaz. Kendisine hassaten teşekkür ederim. Teknik konularda desteğini esirgemeyen mesai arkadaşım Arş. Gör. Dr. İsa EREN'e şükranlarımı sunarım. Çalışmanın başından sonuna kadar her aşamasında desteği, eleştiri ve önerileriyle büyük katkı sağlayan kadim dostum Öğr. Gör. Dr. Osman BOSTAN'a teşekkürü bir borç biliyorum. Yine teşekkür etmeden geçemeyeceğim çok kıymetli öğrencim ve

meslektaşım Muhammed Emin Aydın’a özellikle teşekkür ederim. Çalışmamı başından sonuna kadar okuyan, tashih edip önerileriyle katkı sağlayan Arş. Gör. İbrahim Furkan GÜVEN’e, Arş. Gör. Âlim HATİP’e ve Arş. Gör. Nurullah AYDIN’a teşekkür ederim. Pek tabii beni büyütüp yetiştiren ve çalışmamın henüz başında rahmet-i Rahman’a uğurladığımız babama ve çok kıymetli anneme müteşekkirim. Çalışma hayatım boyunca her daim yanımda olup desteğini esirgemeyen sevgili eşim Rabia Nur Hanımefendiye ve bana en ihtiyaç duydukları zamanlarda büyük fedakârlık gösteren gözümün nuru çocuklarım Ayşe Betül ve Yavuz Selim’e teşekkürü zaruri bir borç bilirim.

Mustafa HATİPOĞLU

Aralık 2023



İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	13
1.2. Araştırmanın Amacı.....	14
1.3. Araştırmanın Önemi.....	16
1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	16
1.5. Literatür Değerlendirmesi	23
2. DİMYÂTÎ'NİN HAYATI VE İTHÂFU FUZALÂÎ'L-BEŞER ADLI ESERİ	26
2.1. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	26
2.1.1. Dimyâtî'nin Yaşadığı Devir	26
2.1.1.1. Siyasî Ortam	26
2.1.1.2. İdarî, İktisadî ve Sosyo-Kültürel Hayat	29
2.1.1.3. İlmî Hayat	34
2.1.2. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	36
2.1.2.1. Hayatı.....	36
2.1.2.2. İlmî Kişiliği.....	41
2.1.2.3. Hocaları	46
2.1.2.4. Kırâatteki Üstad Zinciri	51
2.1.2.5. Öğrencileri	53
2.1.2.6. Eserleri.....	55
2.2. İthâfu Fuzalâî'l-Beşer Adlı Eseri	59
2.2.1. İthâf'ın Genel Tanıtımı.....	59
2.2.1.1. Dimyâtî'ye Aidiyeti	61
2.2.1.2. Telif Gereççesi	62
2.2.1.3. Muhtevası.. ..	64
2.2.1.4. Yöntemi.....	65
2.2.1.5. Nüshaları ve Baskıları.....	69
2.2.2. İthâf'ın Kaynakları	73
2.2.2.1. İthâf'a Umde Olan Kaynaklar.....	74
2.2.2.2. İthâf'ın Kırâat İlmiyle İlgili Temel Kaynakları	80
2.2.2.3. Kırâat İlmine Dair Diğer Kaynakları	84
2.2.2.4. Tefsir İlmiyle İlgili Kaynakları.....	85
2.2.2.5. Lügatle İlgili Kaynakları.....	88
2.2.2.6. Hadis İlmiyle İlgili Kaynakları	90
2.2.3. Dimyâtî'nin Kaynaklara Başvurmada Takip Ettiği Yöntem	91
3. DİMYÂTÎ'NİN KİRÂAT İLMİNİN MESELELERİNE YAKLAŞIMI	94
3.1. Eserde Kullanılan Kırâat Terimleri	94
3.2. Kırâat İlminin Tanımı, Konusu ve Gayesine Yaklaşımı	108
3.3. Kırâatlerin Meşhur İmamlara İnhisarına Yaklaşımı	110
3.4. Kırâatlerin Sıhhat Şartlarına Yaklaşımı	112
3.5. Kırâat Çeşitlerine Yaklaşımı	115
3.5.1. Kırâatlerin Tevâtürü Meselesine Yaklaşımı	118
3.5.2. Şâz Kırâatlere Yaklaşımı	124
3.6. Mushaf'ın İmlâsı Meselesine Yaklaşımı	129

3.7. Kırâatlerin Cem'i Meselesine Yaklaşımı	138
3.8. Kur'ân ve Kırâat Ayrımına Yaklaşımı	148
3.9. Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı	151
3.10. Dil Ekollerinin Görüşlerine Yer Vermesi	163
3.11. Tilâvet Adabına Yaklaşımı	170
4. İTHÂFU FUZALÂÎ'L-BEŞER'İN KIRÂAT İLMİ AÇISINDAN TAHLİLİ VE İTHÂF İLE LETÂİF'İN VÜCÛHÂT MERKEZLİ DEĞERLENDİRİLMESİ	174
4.1. İthâf'ın Usûl Bahsi Üzerinden Tahlili	174
4.1.1. İsti'âze	175
4.1.2. Besmele	179
4.1.3. İdgâm	188
4.1.3.1. İdgâmın Şartları	191
4.1.3.2. İdgâmın Sebepleri	191
4.1.3.3. İdgâmın Mânileri	192
4.1.3.4. İdgâmın Çeşitleri	196
4.1.3.4.1. İdgâm-ı Kebîr	196
4.1.3.4.2. İdgâm-ı Sağîr	210
4.1.4. Sâkin Nûn'un ve Tenvînin Hükümleri	214
4.1.4.1. İzhâr	214
4.1.4.2. Sâkin Nûn'un ve Tenvînin İdgâmı	215
4.1.4.3. İklâb	217
4.1.4.4. İhfâ	217
4.1.5. Hâ-i Kinâye	219
4.1.6. Med ve Kasr	222
4.1.6.1. Meddin Şartları	222
4.1.6.2. Med Sebepleri	223
4.1.6.3. Med Çeşitleri	224
4.1.6.3.1. Medd-i Muttasıl	224
4.1.6.3.2. Medd-i Munfasıl	225
4.1.6.3.3. Medd-i Muttasıl ile Medd-i Munfasılın Med Mertebeleri	225
4.1.6.3.4. Medd-i Bedel	228
4.1.6.3.5. Medd-i Lâzım	230
4.1.6.3.6. Medd-i Ârız	231
4.1.6.3.7. Medd-i Lîn	232
4.1.7. Hemze	234
4.1.7.1. Aynı Kelimede Yan Yana Gelen İki Hemze	236
4.1.7.2. İki Hemzenin İki Farklı Kelimede Peş Peşe Gelmesi	241
4.1.7.3. Müfred Hemze	244
4.1.7.3.1. Müfred Sâkin Hemze	244
4.1.7.3.2. Müfred Harekeli Hemze	247
4.1.7.3.3. Hemzenin Harekesinin Sâkin Harfe Nakli	252
4.1.7.3.4. Hemzeden Önceki Sâkin Harfin Üzerinde Sekte Yapılması	254
4.1.7.4. Hamza'nın ve Hişâm'ın Hemze Üzerindeki Vakfı	255
4.1.7.4.1. Hemzenin Kıyâsî Okunuşu	257
4.1.7.4.2. Hemzenin Resme Göre Okunuşu	261
4.1.8. Feth ve İmâle	267
4.1.9. Râ'nın Terkîk ve Tefhîm ile Okunması	277
4.1.10. Lâm'ın Tağlîz ve Terkîk ile Okunması	280
4.1.11. Vakf-İbtidâ	282
4.1.11.1. Kelimenin Sonunda Revm ve İşmâm ile Vakf	284
4.1.11.2. Resmü'l-Mushafa Göre Vakf	286
4.1.12. İzâfet Yâ'ları	291
4.1.13. Zâid Yâ'lar	294
4.2. İthâf'ın Ferşü'l-Hurûf Açısından Tahlili	297
4.2.1. Ferşü'l-Hurûf Mefhumu	297
4.2.2. Ferşü'l-Hurûf'u Sunmada Takip Ettiği Yöntem	298
4.2.2.1. Kur'ân İlimlerine Yer Vermesi	299

4.2.2.2. Kırâatlerin Manaya Tesirine İlişkin Bilgi Vermesi.....	302
4.2.2.3. Dil Âlimlerinin Bazı Mütevâtir Kırâatleri Tenkitlerine Yönelik İtirazları.....	307
4.2.2.4. Şâz Kırâatlere Yer Vermesi	314
4.2.2.5. Ferşü'l-Hurûf'ta Kırâatlerin Hüccetlerine Yer Vermesi	317
4.2.2.5.1. Naklî Hüccetler	319
4.2.2.5.1.1. Âyetle İhticâda Bulunması.....	319
4.2.2.5.1.2. Hadisle İhticâda Bulunması	323
4.2.2.5.1.3. Sahabe Kavliyle İhticâda Bulunması	326
4.2.2.5.1.4. Esbâb-ı Nüzûl ile İhticâda Bulunması	330
4.2.2.5.1.5. Resmü'l-Mushaf ile İhticâda Bulunması	334
4.2.2.5.2. Lügavî Hüccetler.....	337
4.2.2.5.2.1. Nahiv İlmiyle İhticâda Bulunması	338
4.2.2.5.2.2. Sarf İlmiyle İhticâda Bulunması	344
4.2.2.5.2.3. Lehçeyle İhticâda Bulunması.....	350
4.2.2.5.2.4. Şiirle İhticâda Bulunması.....	357
4.3. İthâf ile Letâif'in Vücûhât Merkezli Değerlendirilmesi.....	363
4.3.1. İthâf ile Letâif'in Vücûhâtın Aktarılması Bakımından Değerlendirilmesi	363
4.3.2. Letâif'te Olmayan Vecihlere İthâf'ta Yer Verilmesi.....	367
4.3.3. Letâif'teki Eksik Bilgilerin İthâf'ta Tamamlanması.....	369
4.3.4. Letâif'teki Hatalı Bilgilerin İthâf'ta Tashih Edilmesi	371
4.3.5. Letâif'teki Eksik Bilgilerin İthâf'ta Devam Ettirilmesi.....	376
5. SONUÇ	379
KAYNAKÇA	385

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, İbn
bnt.	: Bint
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş	: Karşılaştırma
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfa aralığı
thk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Yayın tarihi yok
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak
yrs.	: Yayın yeri yok

1. GİRİŞ

Kırâatlerin ilmî bir disiplin şeklinde Kur'ân ilimleri içerisinde yer bulması, farklı aşamalardan geçmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Bu aşamaları keskin çizgilerle birbirinden ayırmak imkân dâhilinde olmasa da benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak suretiyle tespitini yapmak mümkündür. Hz. Peygamber dönemiyle başlayan ve kırâatlerin ilmî bir disiplinle ele alınıp literatürünün teşekkülüne yönelik faaliyetler bir anlamda kırâat tarihinin seyrine ışık tutmuş, böylece kırâat ilmine ait literatür önemli hâle gelmiştir.

Allah Rasûlü'nün yaşadığı dönemde Kur'ân metninin kayıt altına alınması, vahiy kâtipleri eliyle yazılmasının yanında sahabenin uyguladığı hıfz ve arz metotlarıyla gerçekleşmiştir. Araplarda sözlü kültürün baskın olması ve okuma-yazma bilenlerin sayısının azlığı sebebiyle Hz. Peygamber döneminde vahyin muhafazası açısından ezber en etkili yöntem olarak kabul edilmiştir. Zürcânî'nin (ö. 1948) İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) dayandırdığı “Kur'ân'ın günümüze aktarımında itimat mushaflarda ve kitaplarda yazılana değil hafızalaradır.” şeklindeki ifade bu durumu teyit etmektedir.¹ Hz. Peygamber'in gelen vahyi bir yandan ezberlemesi diğer yandan ezbere teşvik etmesi, sahabe arasında sonradan kurrâ olarak da isimlendirilecek birçok ismin Kur'ân'ı hıfzetmesini sağlamıştır.²

Bilindiği üzere Allah Rasûlü vefat ettiğinde Kur'ân iki kapak arasına toplanmamış (cem' edilmemiş); bir başka deyişle Mushaf hâline getirilmemişti.³ Bu bakımdan Kur'ân'ın cem' edilmesi hadisesi Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde gündeme gelmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir döneminde, Kur'ân ve kırâatler açısından önemli birtakım meseleler vuku bulmuştur. Bu dönemin en mühim hadisesi hiç şüphesiz Kur'ân'ın iki kapak arasına getirilmesidir. Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir

¹ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), c. 1/206; Muhammed Abdulazîm ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), c. 1/414.

² Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı ezberleyen sahabiler hakkında izah ve değerlendirmeler için bkz. Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-'Arab, 1935), 24-26.

³ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 57; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), c. 1/233; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ebû'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974), c. 1/202; ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/248. Bu meselenin nedenleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 157-164.; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 43-48.

döneminde cem'ine sebep olarak Yemâme Savaşı⁴ (12/633) gösterilmektedir. Kur'an'ın korunması ve gelecek nesillere aktarılması hususunda önemli bir misyonu yüklenen çok sayıda kurrâ sahabînin hicrî 12. yılda baş gösteren ve Ridde Savaşları⁵ olarak da anılan Yemâme Savaşında şehit düşmesi, Hz. Ömer'i (ö. 23/644) endişeye sevk etmiştir. Hz. Ömer, Yemâme Savaşında birçok kurrâ sahabînin şehit olmasıyla⁶ Kur'an'ın kaybolma endişesini dile getirerek Halife Ebû Bekir'e Kur'an'ı cem' etmeyi teklif etmiştir.⁷ Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem' faaliyetiyle beraber Kur'an ve kırâat tarihinin en temel mevzuu olan vahyin iki kapak arasına getirilerek mushaflaşması sağlanmıştır. Böylece Kur'an resmî bir otorite eliyle cem' edilmiş ve koruma altına alınmıştır. Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in ısrarıyla Kur'an'ı cem' etmeye karar verip uygulamaya geçirmesi, hilafeti süresince aldığı en radikal kararlardan biri olarak kabul

⁴ Savaş hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), c. 3/281-301; İsrâfil Balcı, *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 201-206; Yaşar Akaslan, "Kur'an'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 48 (29. dipnot).

⁵ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, c. 3/281-342.

⁶ Yemâme savaşında şehit olanlardan kaçının kurrâ olduğu meselesi hakkında geniş bilgi için bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 161-164; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 49-51 (162. dipnot). Ayrıca Kur'an'ın cem' faaliyetini hazırlayan amillerden biri olarak kabul edilen Mevlâ Ebi Huzeyfe Sâlim'in şehit olması ve Hz. Ömer'in Sâlim hakkında "Kur'an'ın dörtte biri gitti." ifadesi hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Akaslan, "Kur'an'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden bir Bakış", 150-153.

⁷ Abdussabûr Şahin, *Târîhu'l-Kur'an* (Kahire: Nahdatü Mısır, 2007), 139.

edilmektedir.⁸ Cem' edilen Mushaf'ta yedi harf rivâyetlerinden⁹ kaynaklı kırâat vecihlerinin yer alıp almadığı meselesi ise tartışmalıdır.¹⁰

Öte yandan Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen Kur'ân metninin noktasız ve harekesiz olması, birçok âyetin birden fazla vecihle okunmasına imkân tanımıştır. Bu itibarla Mushaf'ın tek harf veyahut yedi harf üzere yazılması, pratikte herhangi bir sonuç doğurmamıştır. Zira bir tek nüsha olan bu Mushaf, halifenin muhafazası altındaydı. Bu bakımdan muallim sahabîler gittikleri beldelerde Kur'ân'ı öğretirken Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi yedi harf rivâyetinden kaynaklanan ruhsattan faydalanmışlardır.¹¹ Sahabîler, Kur'ân'ı öğretmek üzere gittikleri bölgelerde, hafızalarındaki âyetler ve şahsî nüshalarıyla bu öğretimi gerçekleştiriyorlardı. Bu durum aynı zamanda her beldede belli bir okuyuşun ve Mushaf'ın yaygınlık kazanması sonucunu doğurmuştur. Böylece Şam bölgesinde Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) ve Ebu'd-Derdâ'nın (ö. 32/652), Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), Basra'da Ebû Musâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) okuyuşları ve mushafları şöhret bulmuştur.¹²

Pek tabii olarak yedi harf ruhsatından kaynaklanan bazı küçük kırâat farklılıkları İslâm'a yeni girenler tarafından tam olarak anlaşılamamış, Kur'ân metnine gösterilen

⁸ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 141.

⁹ Yedi harf ruhsatına ilişkin birçok rivayet aktarılmaktadır. Bunlar arasında Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan şu hadise dikkat çekicidir. Ömer İbn el-Hattâb'tan rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: Allah Rasûlü hayattayken Hişâm İbn Hakîm'in (ö. 15/636) Furkân sûresini okuduğunu işittim. Okuyuşuna kulak verdim. Baktım ki o, bu sûreyi Allah Resûlü'nün bana okutmadığı şekilde birçok harf (vecih) üzere okuyor. O sırada az kalsın, namazda olduğu hâlde yakasına yapışacaktım. Selam verinceye kadar kendimi zor tuttum. Selam verir vermez hemen yakasına yapışıp: "Şu işittiğim şekilde sana bu sûreyi kim okuttu?" diye sordum. Hişâm: "Bana bunu Rasûlullah (s.a.s.) okuttu" diye cevap verdi. "Yalan söylüyorsun, çünkü Allah Resûlü, bu sûreyi bana senin okuduğundan farklı bir şekilde okuttu." dedim ve onu yakasından tuttuğum gibi Allah Resûlü'nün yanına götürdüm ve ona: "Ben bunun, Furkân sûresini senin bana okutmadığın harflerle (vecihlerle) okuduğunu işittim." dedim. Allah'ın Resûlü bana: "Onu bırak" dedi. Hişâm'a da "Oku ey Hişâm!" dedi. Hişâm da ona, benim kendisinden işittiğim okuyuşun aynısını okudu. Bunun üzerine Allah Resûlü: "Böyle indirildi." dedi. Ardından bana: "Oku ey Ömer!" dedi. Bende Allah'ın Resûlü'nün bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine de Rasûlullah: "Böyle indirildi" dedi ve şöyle devam etti: "Muhakkak ki bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyun." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Tevhîd, 53; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Vitr", 22.

¹⁰ Bu konuda geniş izah ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 90-91.

¹¹ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 47.

¹² ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/255; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 185.

aşırı hassasiyet sebebiyle büyük ihtilaflar olarak algılanmıştır.¹³ Öyle ki farklı kırâat ve Mushaf tedrisinden geçen Müslümanlar arasında cereyan eden bu ihtilaflar, ümmetin birliğini bozacak; hatta birbirlerini tekfir edecek boyutlara ulaşmıştır.¹⁴ Bu durum sadece uzak bölgelerdeki farklı lehçe ve dillerle konuşan yeni Müslüman olmuş kimseler arasında yaşanmamış, hilafet merkezinde Hz. Osman'ın yanında dahi sıcak bir gündem olarak yer bulmuştur.¹⁵ Müslümanlar arasında şahsî mushafların ve kırâat farklılıklarının sebep olduğu ihtilaf ve ayrışmalar, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetini hızlandıran temel saik olmuştur.¹⁶ Hz. Osman halife sıfatıyla benzer hadiselerin önüne geçmek için Kur'ân metninin istinsah edilmesine karar vermiştir. İstinsah faaliyeti üzerine icmâ gerçekleştikten sonra Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen nüsha hariç, önceki döneme ait bütün şahsî nüsha ve yazılı metinlerin yakılması suretiyle imha edilmesini emretmiştir.¹⁷ Hz. Osman'ı bu şekilde davranmaya iten sebep, özenle derlenmeyen ve yazılmayan özel nüsha ve yazılı metinlerin ileride Müslümanlar arasında yeni bir ihtilaf ve tefrika çıkarmasının önüne geçmektir.¹⁸ Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen bu faaliyetle, resmî bir otorite eliyle kırâatlere belli bir standart getirilmiştir. Böylece belli kriterlerle gerçekleştirilen istinsah faaliyetinin

¹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 48; Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 60.

¹⁴ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/255; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fînûnî'l-kirâât* (Medine: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2013), c. 1/117; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 61.

¹⁵ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 49.

¹⁶ Mushaf'ın istinsahına duyulan ihtiyaç Azerbaycan-Ermenistan Seferi sırasında askerler arasında cereyan eden ve birbirlerini tekfire varacak kadar yaşanan tartışmalarla gün yüzüne çıkmıştır. Mushaf'ın istinsah faaliyetinde teşvik edici vasfıyla aktif bir rol üstlenen Suffe'nin önde gelen simalarından Huzeyfe b. Yemân'ın gözlemleri etkili olmuştur. Nitekim Hz. Osman döneminde gerçekleşen Ermenistan-Azerbaycan seferinde yaşanan hadiseye şahit olan Huzeyfe b. Yemân'ın gözlemlerini Hz. Osman'a aktarması, istinsah faaliyetini hızlandıran saiklerden biri olmuştur. Buhârî'de yer alan bir rivâyete göre Azerbaycan ve Ermenistan seferinde orduya komutanlık eden Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), bu sefere katılan Şamlı ve Iraklı Müslüman askerlerin Kur'ân'ı farklı vecihlerle okuyuşları sebebiyle birbirlerini küfürle itham eden tartışmalarına şahit olmuştur. Yaşanan tartışmaların endişe verici boyutlara ulaşmasından kaygı duyan Huzeyfe, hilafet merkezine gelerek Halife Hz. Osman'a "Ey Emiru'l-Müminin! Müslümanlar da kitapları hakkında Yahudi ve Hristiyanlar gibi ihtilafa düşmeden bu ümmetin imdadına yetiş!" diyerek bu önemli meselenin çözümü için harekete geçmesini istedi. Bkz. el-Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/236; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/7; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/208; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 129; Yaşar Akaslan, "Ashâb-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kırâat Tarihine Katkıları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 21-22.

¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/236; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/209; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000), 80; Gânîm Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târihiyye* (Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 124-125; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 195.

¹⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 85; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 63.

çok sayıdaki okuma biçimlerini bertaraf etme hedefine yönelik olduğunu ve söz konusu faaliyetle bu hedefin büyük oranda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Yedi harf kaynaklı farklı okuma biçimleri sınırlandırılmış, bütün sahîh kırâat birikimi, metnin imkânları çerçevesinde noktasız ve harekesiz olarak tek form hâlinde yazılabilenler, mushaflara dâhil edilerek koruma altına alınmış, bunların dışındakiler ise farklı mushaflara serpiştirilmek suretiyle muhafaza edilmiştir.¹⁹ Ortak bir dayanışmayla gerçekleştirilen bu faaliyet neticesinde, Müslümanlar arasındaki ihtilaflar büyük oranda bertaraf edilmiştir. İstinsah edilen metinlerde o dönemdeki yaygın Arap yazısında nokta ve harekenin bulunmaması ve Kur'ân hattına muvafık olan sağlam senedlerle aktarılan rivâyetler sebebiyle bazı ihtilaflar varlığını sürdürmüştür. Ancak bu noktada istinsah öncesi tedavülde olan okuyuşların yeni nüshalara göre tashihi yapılmış ve Mushaf hattıyla örtüşmeyen okuyuşlar terk edilmiştir.²⁰

Tâbiîn dönemine gelindiğinde kırâatler Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şâm gibi büyük beldelerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde Kur'ân ve kırâat eğitimini kurrâ sahabînin tadrîsinden geçerek alan mukrîlerin (okuyucuların) sayısı hayli artmış ve kırâat farklılıkları iyice belirginleşmiştir. Tâbiîn dönemi için ifade edilmesi gereken bir başka husus da fetihler neticesinde Arap olmayanlar arasında İslâm'ın hızla yayılmasıdır. Bu durum acemler arasında Kur'ân'ı okumada ve Arap dilini konuşmada mühim sorunların baş göstermesini beraberinde getirmiştir. İstinsah edilen mushaflar temel alınarak yürütülen Kur'ân ve kırâat tadrîsinin toplumun tüm katmanlarına eşit seviyede ulaşamamış olması da Kur'ân'ı okumada ciddi hataların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.²¹ Mushaf hattının noktasız ve harekesiz olması, Kur'ân'ın birden çok vecihle okunmasına müsaade ediyordu. Bahsi geçen hususlar kırâat vecihleri hakkında bilgisi bulunmayan ve Arap dil selikasına sahip olamayanlar arasında ciddi i'rab hatalarının (lahn) ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.²² Tâbiîn döneminin önemli bir sorunu hâline gelen lahn problemini çözmek ve Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçebilmek amacıyla okuyuşu kolaylaştıracak birtakım tedbirlerin alınması gündeme gelmiştir. Hâl böyle olunca Arap dilindeki maharetiyle bilinen

¹⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 107.

²⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 36; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 349.

²¹ Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 71.

²² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. 1/171-172; Ahmet Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Üsrâ, 2003), c. 2/251.

Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688),²³ Kur'ân kırâatindeki yanlış okumaları bertaraf etmek üzere, ilk olarak sesli harflere karşılık gelen noktalama sistemini kullanarak bu problemi aşma yoluna başvurmuştur.²⁴ Tâbiîn döneminde de bazı kırâat ihtilafları varlığını devam ettirmiş ve bu durum sonraki devirlerde kendilerine tabi olunan imamların ortaya çıkmasına ve sahîh kırâatlerin kabulü için birtakım şartların belirlenmesine kadar sürmüştür.²⁵

Tebe-i tâbiîn dönemine denk gelen hicrî II. asır, kırâat ilmi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir süreci ifade etmektedir. Bu asrın başından itibaren artık kırâatler, her bir kırâat vechinin kendisine nispet edildiği imamlarla anılmaya başlamıştır. Nitekim İbn Mücâhid (ö. 324/936), kırâat imamlarına nispet edilen kırâatlerin Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Basra gibi önemli İslâm beldelerinde avâm-havâs olmak üzere tüm insanlar tarafından kabul gören kırâatler olduklarına özellikle vurgu yapmaktadır.²⁶ Kırâat imamlarının üzerinde durdukları en önemli husus ise kırâatlerini veya bir başka ifadeyle tercihlerini seleflerine dayandırmaları, bu konuda insanlara sık sık telkinde bulunmaları ve bu bağlamda “Kırâatler, sonrakilerin öncekilerden aldığı tabi olunan bir sünnettir. Nasıl bulduysanız öyle okuyunuz!” ifadesini düstur edinmeleridir.²⁷ Kırâat tarihinde bu dönem ihtiyar (tercih) dönemi olarak adlandırılmıştır.²⁸ Hicrî II. asır aynı zamanda Arap gramerine ilişkin önemli atılımların gerçekleştiği bir dönemdir. Dil bilimcilerin sahîh kırâatleri koruma refleksi, dilde artan lahn olgusu ve kültürel etkileşimle beraber Arapların dil selikalarındaki

²³ Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin bu işi kendiliğinden mi yoksa resmî bir otoritenin teklifiyle gerçekleştirdiğine ilişkin rivâyetlerde farklılıklar bulunmaktadır. Bazı rivâyetlerde Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) teklifiyle gerçekleştirdiği dile getirilmektedir. Kimi rivâyetlerde kendisinin Ziyâd b. Ebîh'ten müsaade isteyerek dilde bozulmanın (lahn) önüne geçmek adına bu işe girdiğinden bahsedilmektedir. Bir başka rivâyete göre İranlı birinin konuşması esnasında fahiş hatalar yaptığını görmesi üzerine böyle bir faaliyete girdiği dile getirilmektedir. Bkz. Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 2002), c. 2/537; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 4/184; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/407; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 300; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 92.

²⁴ Ebü Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 18.

²⁵ el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 646; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 56.

²⁶ Ebü Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1979), 49.

²⁷ Ebü Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârîka, 2007), c. 1/141; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 132; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/17; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 56.

²⁸ Abdulhâdî el-Fadlî, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye: Târih ve ta'rîf* (Beyrut: Merkezü'l-Ğadîr, 2009), 117; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 350.

bozulma, nahiv ilminin teşekkülünü hızlandıran sebepler olarak kabul edilmektedir.²⁹ Ebü'l-Esved ed-Düeli ile başladığı varsayılan nahiv kurallarının tespit ve teşekkül süreci³⁰ Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile belli bir sisteme kavuşmuştur. Kur'ân kırâati üzerinde düşünme çabasının bir ürünü olan nahiv ve kırâat ilminin doğrudan ilişkili olması, bu alandaki çalışmaları kırâat ilmi açısından anlamlı kılmaktadır. İlk nahiv âlimlerinin aynı zamanda kırâat ilminde imam kabul edilen ilmî birikim ve derinliğe sahip olmaları, bu durumu teyit etmektedir.³¹

Hicrî III. asra gelindiğinde, kırâat ilminde farklı bir aşamaya geçilmiş ve bidâyette ağızdan ağıza ve hocadan talebeye şifahî olarak aktarılan kırâatler kayıt altına alınmaya başlamıştır. Bu dönem artık ihtiyarda bulunmak yerine, tercihleriyle şöhret bulan kurrânın kırâatlerinin derlenmeye başladığı dönem olarak ön plana çıkmıştır. Kırâat ilminin tarihî gelişiminde önemli bir aşamayı ifade eden söz konusu sürece “tedvin” dönemi denilmiştir. Bu çerçevede kırâat ilmine dair yazılan eserlerde kendi içinde bir sistematığı olan kırâatlerin sayısının otuzu aştığı dile getirilmiştir. Bahsi geçen dönemdeki ihtiyarları derlemeye yönelik ilk çalışmanın *Kitâbu'l-Kırâât* adıyla Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) tarafından gerçekleştirildiği genel kabule mazhar olmuştur.³² Kâsım b. Sellâm, mezkûr eserinde meşhur yedi kırâatin de içinde bulunduğu yirmi beş kırâate yer vermiştir.³³

Tedvin döneminin tanınmış isimleri arasında yer alan İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile tahdit eden çalışması, kırâat tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olarak

²⁹ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 34-40.

³⁰ Abdulvâhid b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Hâşim el-Bezzâr Ebû Tahir, *Ahbâru'n-Nahviyyîn*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru't-Türâs, 1989), 23; Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 2/537.

³¹ Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâsâti'l-luga ve'n-nahv* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1958), 20. Nahiv ilminin kırâat ilmiyle etkileşimi hakkında geniş bilgi için bkz. İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*, 168-186.

³² Muasır araştırmacılar arasında kırâatlerin tedvinine yönelik ilk çalışmanın hicri birinci asırda Yahya b. Ya'mer (ö. 90/708) tarafından yapıldığı yönünde bir kanaate sahip olanlar da bulunmaktadır. Özellikle *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, yaptığı uzun araştırmalar sonucunda, ilmî objektifliğin gereği olarak bu çalışmayı, Yahya b. Ya'mer'den başlatmanın daha doğru olacağı sonucuna ulaştığını kaydetmektedir. İsmâil, söz konusu faaliyetin Yahya b. Ya'mer'den başlatıldığına dair verdiği listede Kâsım b. Sellâm'a varıncaya kadar içinde bazı kırâat imamlarının da bulunduğu birçok müellifin ismine yer vermektedir. Listede özellikle Ebân b. Tâğlib (ö. 141), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150) Ebû Amr ibnû'l-Â'lâ (ö. 154), Hamza b. Habîb (ö. 156), Afeş el-Kebîr (ö. 177), Harun b. Musa (ö. 170), Hâşim b. Beşîr es-Sülemî (ö. 183), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205), Abdurrahmân el-Vâkidî (ö. 209) gibi isimler dikkat çekmektedir. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgânî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, (muhakkikin girişi) thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), c. 1/33-34. Bu konu için ayrıca bkz. el-Fadlî, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 40-44; Abdulhalim b. Muhammed el-Hâdî Kâbe, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye: Târihuhâ, sübûtuha, hücciyetühâ ve ahkâmuhâ* (Mekke: Dâru Tayyibeti'l-Hadrâ, 2019), 73-76.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/34; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/33.

kabul edilmektedir.³⁴ İbn Mücâhid'in böyle bir sınırlandırmaya gitmesi hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki süreçte büyük bir etkiye neden olmuştur. Onun *Kitâbu's-Seb'a* adlı eseriyle kırâat ilmine getirdiği yedili tasnif, ilim mahfillerinde öylesine teveccüh görmüştür ki artık bu yedi okuyuşun dışına çıkan her kırâat, şâz kategorisinde değerlendirilmiştir.³⁵ Böylece hicrî IV. asırda, kırâatlerin sahîh ve şâz olarak tespiti bağlamında önemli bir kırılma yaşanmıştır. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), hicrî IV. asırda kırâat ihtilaflarına bir sınırlama getirilmesi yönünde bir talebin hâsıl olduğunu; güvenilir, bilgili, dini yönden ihlas ve takva sahibi, bulunduğu bölgede uzun yıllar kırâat alanındaki otoritesiyle şöhret bulan ve kırâatleri naklinde halkın teveccühüne mazhar olan kimselerin kırâatlerinin ihtiyaca binaen derlendiğini dile getirmiştir.³⁶

İbn Mücâhid'in kırâatleri yediyle tahdit etmesi, iki yönlü bir etkiye neden olmuştur. Birincisi, İbn Mücâhid tarafından kırâatlerin yedili tasnife tabi tutulması, kırâat-ı seb'a münderâcâtına yönelik teliflerin artmasını beraberinde getirmesidir.³⁷ Özellikle ilerleyen zamanlarda kırâat ilminin önemli merkezlerinden biri olan Endülüs'ün, İbn Mücâhid çizgisinde eserler telif eden âlimleri yetiştirmesiyle yedili tasnif öncelikle burada, ardından diğer İslâm beldelerinde yaygınlaşmıştır. Hicrî V. asra denk gelen bu dönemde kırâat ilmi Endülüs'te kök salmaya başlamış ve telif edilen eserlerin genelinde İbn Mücâhid'in yedili tasnifi esas alınmıştır. Kırâat ilminin bu bölgede intişarında öncü ismin *er-Ravdâ* adlı eserin müellifi et-Talemenkî'nin de İbn Mücâhid'in izinden gittiği belirtilmektedir.³⁸ et-Talemenkî'yi takip eden ve yedili

³⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 285.

³⁵ el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 57; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 354.

³⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 353.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/43.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/34.

tasnifi merkeze alan çalışmalarıyla Mekkî b. Ebî Tâlib,³⁹ Ebû ‘Amr ed-Dânî,⁴⁰ Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî (ö. 590/1193)⁴¹ gibi isimler, kırâat ilminin bir yandan teorisyenliğini yaparken diğer yandan bu ilmin usûl ve esaslarını öğretim müfredatına dâhil ederek pratik yönünü tesis etmiştir. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib’in *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâati’s-seb’i*,⁴² Dâni’nin *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’i*⁴³ ve Şâtîbî’nin *Hirzû’l-emâni ve vechü’t-tahânî’si*⁴⁴ bugün halen kırâat ilminin temel kaynakları olarak hüsnükabul görmektedir. Ayrıca Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî (ö. 671/1273), İbnü’l-Bâziş Ebû Cafer Ahmed b. Ali (ö. 540/1145), İbn Vesîk İbrahim b. Muhammed

³⁹ Tam adı, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî olup, 355/966 yılında Kayrevan’da doğmuştur. İbn Ebû Zeyd ve Ebû’l-Hasan el-Kâbisî gibi dönemin önemli âlimlerinden ilk öğrenimini tahsil eden Mekkî, on üç yaşında dönemin önemli ilim merkezlerinden Kahire’ye gitmiştir. Burada kaldığı süre zarfında hıfzını tamamlayan Mekkî, farklı ilim dallarına ait ilimleri de tahsil etme imkânı bulmuştur. Mısır, Kudüs, Mekke gibi farklı beldelere seyahatler gerçekleştiren Mekkî, bu vesileyle önemli bir ilmî birikim elde etmiştir. Kudüs’te bir süre ikamet eden Mekkî, 393/1003 yılında hayatının bundan sonraki dönemini geçireceği Kurtuba’ya (Córdoba) gitmiştir. Kurtuba camiinde kırâat tedrisi faaliyetinde bulunan Mekkî, ayrıca imamlık ve hatiplik görevlerini de ifa etmiştir. Velut bir âlim olan Mekkî, Kur’ân ilimleri, tefsir ve kırâat başta olmak üzere birçok alanda eser kaleme almıştır. Sayısız öğrenci yetiştiren Mekkî, bereketli bir ömür yaşadıktan sonra 473/1045 yılında Kurtuba’da vefat etmiştir. Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ* (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932), c. 2/309-310; Ebû’l-Felâh Abdülhay İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), c. 5/175; Tayyar Altukulaç, “Mekkî b. Ebû Tâlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/575-576; Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 87-89.

⁴⁰ Tam adı, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî olup, 371/981 yılında Kurtuba’da dünyaya gelmiştir. Endülüs’ün farklı şehirlerinde pek çok hocadan muhtelif ilimlere ilişkin dersler almıştır. Babasının vefatından sonra Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine’ye ilmî saiklerle seyahatler gerçekleştiren Dâni, birçok hocadan kırâat, tefsir, hadis, fıkıh ilimlerini tahsil etme imkânı elde etmiştir. Hac farızasını da bu süre zarfında ifa eden Dâni, iki yıl sonra Kurtuba’ya dönmüştür. İlmî kudreti, keskin zekâsı ve kuvvetli hafızasıyla ön plana çıkan Dâni’nin “bizzat gördüğü şeyi yazdığı, yazdığını ezberlediği ve ezberlediği hiçbir şeyi unutmadığı” aktarılmaktadır. Farklı ilim dallarına ilişkin yazdığı eserler bu durumu teyit etmektedir. 100’e yakın hocadan ders alan Dâni, sayısız öğrenci yetiştirmiştir. Günümüze gelen eserlerin sayısı 100’ü aştığı aktarılan Ebû Amr Dâni 444/1053 yılında Dâniye’de vefat etmiştir. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, c. 1/503-505; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 5/195; Abdurrahman Çetin, “Dâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/459-461; Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dâni ve Kiraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar yayınları, 2015), 91-118; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 113-115.

⁴¹ Tam adı, Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ru‘aynî olup Endülüs’ün doğusunda bulunan Şâtibe (Jatibe) şehrinde, 538/1144 yılında doğmuştur. Doğuştan görme engelli olan Şâtîbî, “ed-Darîr” olarak da bilinmektedir. Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan eş-Şâtîbî, ilk aşamada Kur’ân hıfzını tamamlamıştır. Şâtîbî’nin keskin zekâsı ve ilmî merakı onu farklı ilim dallarında mütebahhir denebilecek bir konuma taşımıştır. Tefsir, hadis, edebiyat gibi ilim dallarında da mahir olan Şâtîbî, daha çok kırâat alanındaki çalışmalarıyla maruftur. Şâtîbî, 52 yıl gibi kısa ancak bereketli bir hayatından ardından 590/1194 yılında vefat etmiştir. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, c. 2/23; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 6/494-495; Abdurrahman Çetin, “Şâtîbî, Kâsım b. Firruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/376-377; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 155-157.

⁴² Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 89-91.

⁴³ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Çetin, *Ebû Amr ed-Dâni ve Kiraat İlmindeki Yeri*, 241-247; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 127-129.

⁴⁴ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 158-162.

(ö. 654/1256),⁴⁵ İsmail b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1063), Muhammed b. Şurayh er-Ru‘aynî (ö. 779/1378) gibi Endülüs kurrâsının önde gelen şahsiyetlerinin yaptıkları çalışmalar, et-Talemenkî’nin etkisiyle yedi kırâat çerçevesinde seyretnmiştir. Bu çalışmaları ile Endülüs kurrâsı hem İbn Mücâhid’in yedili tasnifinin hüsnükabul görmesi ve yaygınlaşmasında hem de kırâat tarihinin şekillenmesine önemli ölçüde etkide bulunmuştur.⁴⁶

İbn Mücâhid’in sonraki dönem kırâat çalışmalarına yaptığı ikinci büyük etki, yedili tasnifin dışına çıkan çalışmaların kaleme alınmaya başlamasına sebep olmasıdır. Şöyle ki İbn Mücâhid’in tasnifi iki büyük yanlış algının meydana gelmesine yol açmıştır. Birincisi, kırâatleri sınırlandırmada kullandığı yedi sayısının “yedî harf” ile karıştırılmasıdır. İkincisi ise yedili ihtiyarın dışında kalan sahîh vecihlerin tarih olmasına, hatta merdûd sayılmasına sebep teşkil etmesidir.⁴⁷ İbn Mücâhid’in kırâatleri yedi ile sınırlandırma eylemi hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra geniş kabule mazhar olmasına rağmen zikredilen iki gerekçe sebebiyle birçok açıdan eleştiriye tabi tutulmuştur.⁴⁸

İbn Mücâhid’in çağdaşı sayılabilecek bir dönemde yaşayan İbn Mihrân en-Nisâbüri (ö. 381/992), yedili tasnife alternatif olarak Ebû Ca‘fer (ö. 128/745), Ya‘kûb (ö. 205/820) ve Halefü’l-Âşîr’in (ö. 129/746) kırâatlerini ilave ederek kaleme aldığı *el-Ğaye fi’l-kırââti’l-‘aşr*⁴⁹ adlı eseriyle kırâat-ı aşere geleneğini başlatmıştır. İbn Mihrân, bu çalışmasıyla İbn Mücâhid’in yedili tasnifini ona çıkararak onlu tasnifi ortaya koyan ilk müellif olmuştur.⁵⁰

İbn Mücâhid’in kırâatleri yedili bir tasnife tabi tutmasının bir başka sonucu da lügat, nahiv ve kırâat ilminde mütehassıs âlimler tarafından kırâat-ı seb‘anın hüccetlendirilmesi meselesine ilişkin hacimli eserlerin yazılmasıdır. Bunlar arasında özellikle kırâatleri fonetik, sarfî ve nahvî kurallar açısından hüccetlendirme yoluna giden İbn Hâleveyh’in (ö. 370/980) *el-Hücce fi’l-kırââti’s seb’i*, İbn Mücâhid’in

⁴⁵ Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, 83.

⁴⁶ Mehmet Emin Maşalı, “Kur’an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler” (İstanbul, 2017), 257-258.

⁴⁷ Maşalı, “Kur’an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”, 257.

⁴⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 419. Ayrıca bu konuda geniş izah ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid’in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (ts.), 93-104.

⁴⁹ Müellifin hayatı ve eseri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 41-45.

⁵⁰ Ali Eroğlu, “İbn Mihrân en-Nisâbüri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/200.

öğrencisi olan Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce fî 'ileli'l-kırââtî's-seb'*, Mekki b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb'*⁵¹, ön plana çıkmaktadır. Dâni'nin *et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb'* ve Ebû Tâhir el-Ensârî'nin (ö. 455/1063) *el-'Unvân fî'l-kırââtî's-seb'* adlı eserleri de kırâatlerin hüccetlendirilmesinde önde gelen referans kaynaklarındadır.

Hicrî IX. asra gelindiğinde İbnü'l-Cezerî'nin, İbn Mücâhid'in yedili tasnifine alternatif olarak onlu tasnifi tesis etmesiyle kırâat ilminde önemli bir kırılma daha yaşanmıştır. Bu dönemde telif ettiği eserlerle kırâat ilminin otorite simalarından olan İbnü'l-Cezerî'yi, kırâat ilminde ön plana çıkaran husus, daha çok aşere konusunda göstermiş olduğu hatırı sayılır çabadır. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Mücâhid'in yedili tasnifiyle başlayan kırâat-ı seb'a anlayışının, ed-Dâni'nin *et-Teysîr*'i ve Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'si gibi eserlerle yaygınlık kazanması, sahîh kırâatlerin yedi kırâatten ibaret olduğu yanlışlığını doğurmuştur. Bu durum İbnü'l-Cezerî'yi sahîh kırâatler arasında yer alması gerektiğine inandığı aşere konusunu ciddi şekilde ele almaya sevk etmiştir. Böylece İbnü'l-Cezerî, ilk dönemlerden itibaren hem şifâhî aktarımda hem de sahîh kırâat literatürüne ilişkin telif edilen eserlerde kendilerine yer bulan Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefî'l-Âşir'in kırâatlerini aşere münderacâtıyla sahîh kategorisine dâhil ederek kırâat ilmine vüsat kazandırmıştır.⁵² Bunun yanı sıra geliştirdiği alternatif tasnifiyle kırâat-i aşere dışında kalan üç kırâatin de sahîh olduğunu ispatlamanın yanında, kamuoyunda *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye* gibi eserlerin muhtevasında yer almayan kırâatlerin Kur'ân'dan sayılmaması yönündeki algıyı da izale etmiştir.⁵³ İbn Mücâhid tarafından yediyle sınırlandırılan kırâatlerin, hicrî IV. ve V. asırda Ebû 'Amr ed-Dâni ve Şâtıbî gibi Endülüs'ün önemli âlimleri tarafından kırâat-ı seb'a olarak belli bir disiplin çerçevesinde sistemleştirilmesi, kırâat-ı seb'a geleneğinin yaklaşık olarak beş yüzyıl eğitim müfredatlarında yer almasını sağlamıştır. İbnü'l-Cezerî, alternatif bir program ortaya koyarak kırâat-ı seb'a yerine kırâat-ı aşereyi temellendirmesiyle yedi kırâat imamını ona çıkarmıştır.⁵⁴ Bunun için

⁵¹ el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 51-53.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/75-76; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât* (Kahire: Dâru Sa'duddîn, 2002), 11/25-26; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 276; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, 251-252; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 103.

⁵³ Kadir Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kırâat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kırâat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-" (Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu, Bursa, 2018), 457.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/57; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 91-95; Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kırâat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 136.

Tahbîrû't-teysîr'i ve *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*'ı mensûr olarak kaleme almış, daha sonra kırâat ilminin öğretiminde kolaylık sağlaması adına *Tahbîrû't-teysîr*'i “*ed-Dürra*” ve *en-Neşr*'i “*Tayyibetü'n-neşr*” adıyla manzûm hâle çevirmiştir. Böylece İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koyduğu aşere usûlü kabul görmüş ve günümüze kadar hayatiyetini sürdürmeyi başarmıştır. İbnü'l-Cezerî, seb'aya karşı ortaya koyduğu kırâat-ı aşere alternatifi ile bir yandan onlu tasnifi tahkim ederken diğer yandan bu tasnifin dışında kalan her kırâatin şâz olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Günümüze kadar kırâat-ı aşereye alternatif bir sistemin geliştirilememesi bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde artık kırâat-ı aşere tasnifi büyük bir teveccühe mazhar olmuş ve buna ilave olarak erbe'ate aşer (on dört) literatürü gelişmeye başlamıştır. Bu literatürün öncü ismi olarak Kastallânî önemli bir yere sahiptir. Nitekim Kastallânî, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini esas alarak telif ettiği *Letâifu'l-işârât li fûnûni'l-kırâât* adlı eserde bir yandan İbnü'l-Cezerî'nin onlu sisteminin yerleşmesine katkı sağlarken diğer yandan kırâatleri şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın'ı (ö. 123/741), Yahya el-Yezîdî'yi (ö. 202/817), Hasan-ı Basrî'yi (ö. 110/729) ve A'meş'i (ö. 148/765) dâhil ederek on dörtlü tasnif sisteminin öncü ismi olmuştur.⁵⁵

Kastallânî'den yaklaşık iki asır sonra Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, kaleme aldığı *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eserle mütevâtir ve şâz kırâat literatürüne önemli bir katkı sağlamıştır. Dimyâtî, eserini İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ile Kastallânî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı iki önemli kitabın sistematığı üzerine inşa etmiş ve mezkûr dört imamı dâhil ederek on dörtlü tasnif sistemini devam ettirmiştir.

⁵⁵ Ahmet Küttükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifu'l-işârât li Fûnûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 53.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Çalışmanın temel konusu, Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer* adlı eserinin kırâat ilmi açısından tahlil edilmesidir. Çalışmanın konusu bir bakıma kapsamını da belirlemektedir. Buna göre çalışma Dimyâtî'nin *İthâf*'ının muhtevası, yöntemi ve kırâat ilminin temel meselelerine yaklaşımıyla sınırlıdır. Bu bağlamda Dimyâtî'nin *İthâf*'ında yer alan kırâatlerin sıhhat şartları, tevâtürü, cem'i, meşhur imamlara inhisarı, resmü'l-mushaf, dil ekollerinin kırâat birikiminde kullanılma keyfiyeti, tahrîrât faaliyeti ve şâz kırâatler gibi kırâat ilminin temel meseleleri ele alınmaktadır. Bahsi geçen meselelere müellifin *İthâf*'ta yer verme keyfiyeti ve yaklaşım tarzı irdelenmektedir.

Kırâat âlimlerinin usûl ve ferş meselelerine ilişkin ihtilafları ele alış yöntemleri birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bu bağlamda Dimyâtî'nin kırâat ilmi ıstılahında usûl olarak adlandırılan idğâm, hemze, imâle, feth gibi başlıkları ele alma yöntemi ve bahsi geçen mevzuların kurrâ arasında ihtilafa konu olan yönleri çalışmanın başlıkları arasında yer almaktadır. Müellifin kırâat ilmi ıstılahında ferşü'l-hurûf olarak isimlendirilen kırâat birikimini sunma yöntemi, esas aldığı eserlerle benzer ve farklı yönleri çalışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Çalışmada Dimyâtî'nin *İthâf*'ta ele aldığı kırâat vecihleri ve bunları sunma yöntemi, özellikle kırâatlerin sahîh senedle irtibatı bağlamında kırâat-muttasıl sened, kırâat-resmü'l-mushaf; Arap diliyle olan irtibatı ise kırâat-nahiv, kırâat-sarf, kırâat-lehçe ilişkisi muhtelif örnekler üzerinden irdelenmektedir. Neticede Dimyâtî'nin *İthâf*'ı etrafında usûle ve ferşe ilişkin kırâat vecihleri ve bu kırâatleri ele alış yöntemi, çalışmanın ana gövdesini oluşturmaktadır.

Mütevâtir, meşhur ve şâz olmak üzere on dört kırâate ilişkin bütün vecihleri eserine alan Dimyâtî, zaman zaman bu kırâatlerin hüccetlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken özellikle naklî ve aklî hüccetler şeklinde ikili bir taksime imkân tanıyan hüccet argümanlarını kullanmaktadır. Naklî hüccetler bağlamında daha çok âyetlerden, hadislerden, resmü'l-mushaftan, sahabe okuyuşlarından; aklî hüccetler bağlamında ise nahiv, sarf, lehçe ve Arap şiirlerinden istidlâlde bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan ihticâc olgusunun *İthâf*'ta uygulanma yöntemi çalışmanın konuları arasında yer almaktadır.

Dimyâtî'nin *İthâf*'ı "Aşere-Takrib-Tayyibe" olarak adlandırılan eğitim-öğretim sürecinin özellikle "Takrib" (On kırâat imamının genel olarak iki ravisinin ikişer târîkiyle okunması) sürecinde istifade edilen önemli kaynaklardandır. Yapılan araştırmada Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri hakkında ülkemizde hiçbir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Bu bakımdan mezkûr eserin kırâat literatüründeki yeri, muhtevası ve esas aldığı kaynaklarla benzer ve farklı yönleri hakkında yapılacak bir değerlendirmenin alandaki boşluğa mütevazı bir katkı sağlayacağı ve doktora düzeyinde bir çalışmaya uygun olduğu sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın temel problemiği Dimyâtî'nin *İthâf* ının, zengin bir literatüre sahip olan kırâat külliyyatındaki konumunun ne olduğudur.

Bu temel sorunun yanı sıra çalışma boyunca şu sorulara da cevap aranacaktır:

1. Dimyâtî'nin düşünce yapısının içinde geliştiği siyasî ve sosyo-kültürel arka plan nasıl şekillenmiştir?
2. *İthâf*, hangi kaynaklardan beslenerek telif edilmiştir? *İthâf*'a umde olan kaynaklarla benzer ve farklı yönlerine ilişkin neler denilebilir? Kırâat ilmi özelinde özgünlük değeri hakkında neler söylenebilir?
3. Dimyâtî'deki Kastallânî etkisi için neler söylenebilir?
4. Dimyâtî, kırâatlerin sıhhat şartlarının tespitine yönelik hangi kıstasları önemsemektedir? Kırâatlerin tevâtürü meselesine nasıl yaklaşmaktadır?
5. Dimyâtî, kırâat ilminin usûl ve ferş konularına ilişkin meselelere yaklaşımı ve bu birikimi sunma yöntemi hakkında neler dile getirilebilir?
6. Kırâat ilminin temel meselelerine yönelik açıklamalarıyla seleflerinden ayrıldığı ve farklılaştığı konulardaki görüşlerin özgünlüğü hakkında neler söylenebilir?
7. Dimyâtî, bazı mütevâtir kırâatlerin tenkit edilmesine karşı nasıl bir savunma yöntemi geliştirmiş ve bu hususta hangi argümanlardan istifade etmiştir?

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada kırâat ilmi literatürünün önemli eserlerinden olan ve günümüzde kırâat eğitim ve öğretiminde temel kaynak işlevi gören Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi'l-*

beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer adlı eserinin kırâat ilmi açısından tahlil edilmesi ve alandaki yerinin tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Dimyâtî, *İthâf*'ı kaleme alırken İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile Kastallânî'nin *Letâifü'l-işârât* adlı eserini esas aldığını dile getirmektedir. Mezkûr eserler ile *İthâf*'ın benzer ve farklı yönlerini tespit etmeye yönelik olarak yapılacak bir çalışmanın, kırâat ilmi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Kırâat ilminde kilometre taşı olmuş bu iki âlimin usûlünü benimseyen Dimyâtî'nin, kırâat vücûhâtına yaklaşım tarzının ve ihticâc bağlamında kırâatleri temellendirmede takip ettiği yöntemin belirlenmesi, esas aldığı her iki eserle benzer ve farklı yönlerine de ışık tutacaktır. *İthâf* üzerinde yapılacak akademik çalışma, bir yandan eserin özgünlük değerini ortaya koyarken diğer yandan *en-Neşr* ile *Letâifü'l-işârât* adlı eserlerle etkileşimini gözler önüne serecektir.

Kırâat ilmi, bilindiği üzere kendine özgü metodolojisi olan bir disiplindir. Bu disiplin usûle ve ferşe ilişkin farklılıkların etkin bir tasnif ve doğru bir yöntemle aktarılmasını zorunlu kılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde usûle ve ferşe ilişkin ihtilafların önemli başvuru kaynaklarından birisi *İthâf*'tır. *İthâf*'ın omurgasını oluşturan usûle ve ferşe ilişkin konuların tespit edilerek sistematik bir tasnife tabi tutulması, alana ilgi duyanların eserden istifadelerini kolaylaştıracaktır. Böylece *İthâf*'ta ele alınan her bir başlığın kırâat ve hüccetü'l-kırâat alanında yazılan eserlerden istifade ederek tahlile tabi tutulması ve eserin literatürdeki yerinin tespit edilmesi de amaçlanan bir başka husustur.

Özetle çalışmada şu hususlar amaçlanmıştır: Dimyâtî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserinin ayırt edici yönlerinin belirlenmesi. Kırâat ilminin temel meselelerine yaklaşım tarzının tespiti ve önceki dönem âlimlerinin görüşleriyle benzerlik-farklılaşma etkisinin boyutlarının ortaya koyulması. Müellifin usûle ilişkin istiâze, besmele, idğâm, med-kasr, feth-imâle ve hemze ile ilgili hükümler; vakf ve ibtidâ ilmi, resmü'l-mushaf'ın mahiyeti, kırâatlerde cem' ve tahrîrât olgusu gibi hususiyetlere *İthâf*'ta yer verme yöntemi ve yaklaşım tarzının belirlenmesi. Ferşü'l-hurûf olarak adlandırılan kırâat birikimini sunarken takip ettiği yöntemin belirlenmesi. Bunun yanı sıra eserde ferşî farklılıkları temellendirmede ihticâc olgusunu kullanma keyfiyetinin tespit edilmesi.

1.3. Araştırmanın Önemi

İthâf, muhtevasında yer alan usûle ve ferşe ilişkin bahislerle, dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yapılan nakillerle, kırâat ilminin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Kaleme alındığı günden itibaren dönemin kırâat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük teveccüh gören *İthâf*, Osmanlı döneminde kırâat ilminde tarîk ve meslek olarak ifade edilen ekollerin metodik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynaklarından biri olarak kabul görmüştür. *İthâf*'a olan bu ilgi günümüzde hala canlılığını korumakta ve kırâat ilminin temel kaynakları arasındaki yerini almaya devam etmektedir. Özellikle İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmaların hem nicelik hem de nitelik olarak her geçen gün arttığı görülmektedir. Ülkemizde ise *İthâf* hakkında hiçbir çalışmanın yapılmamış olması, alandaki boşluğa işaret etmektedir. Bu bakımdan çalışmamızın bir yandan bu boşluğu dolduracağı diğer yandan da *İthâf* hakkında yapılacak yeni çalışmalara basamak teşkil edeceği düşünülmektedir.

Dimyâtî'nin eserine genel çerçeveden bakıldığında, *İthâf*'ta uyguladığı yöntemi çok iyi kurguladığını; kendisinden önceki kırâat birikimine ve içeriğine vâkıf olduğunu ve bu bilgi birikimini *İthâf*'ta sentezlediği söylenebilir. Bu nedenle kırâat vecihlerini usûl ve ferşe ilişkin yoğun bir şekilde işleyen müellifin eserinin bu anlamda ele alınması, incelenmesi ve kırâat yaklaşımının ortaya koyulması önem arz etmektedir. Son tahlilde *İthâf*'ın kırâat ilmi perspektifiyle tahlile tabi tutulması suretiyle hakkında yapılacak çalışma, bir dönemin kırâat birikimini yansıtmaya açısından da dikkate değerdir. Bu açıdan bakıldığında, çalışmada hem Dimyâtî'nin kırâat âlimi kimliği ortaya konulacak hem de önemli bir eseri tanıtılacaktır.

Öte yandan farklı ilim mahfillerinde tekrarlanagelen, *İthâf*'ın Kastallânî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı eserinin muhtasarı olduğu iddiasının gerçekliği veya geçersizliğine ilişkin bir satır arası okuma ve değerlendirmede bulunma hedeflenmektedir. Kanaatimizce bu durum *İthâf*'ın kırâat ilmindeki özgünlüğünün boyutlarını gözler önüne serecektir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Geçerliliği kabul edilmiş sistemli bilgiler bütünü olarak zikredilen bilim,⁵⁶ her geçen gün ihtisaslaşma yolunda önemli adımlar atmaktadır. Bu kapsamda yapılan

⁵⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 1998), 8.

Çalışmaların gerek fen bilimleri gerekse sosyal bilimler alanlarına bakan yönleri bir tarafa, baskın unsur olarak insanoğlunun merkezî rolünün etkisini yansıtmaya daha elverişli olduğu gözlemlenmektedir. Bunun açık ifadesi bilimin öznesi ve nesnesi konumunda yer alan insanın hem işleyişe hem de neticeye dair yön verme gücünün artmış olmasıdır. Bu bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda bilhassa toplum bilimleri ve ilahiyat alanını da kapsayan tin bilimleri,⁵⁷ yöntemsel kuramlarını anlayıcı ve tahlil edici açıklamaya; başka bir deyişle betimleyici (descriptive) zemine inşa edilen analitik kuramlara bırakmaktadır.⁵⁸

Tarihte yaşanan hadiseler ve öne çıkan şahıslar bağlam bilgisinden yoksun ve fikirler de bağlam ilgisinden kopuk bir şekilde değerlendirildiğinde sağlıklı sonuçların elde edilemeyeceği aşîkârdır. Örneğin; tarihin belli bir döneminde yaşamış bir düşünürün öne çıkan bir eserini ve kayda değer görüşlerini incelemeye başlayan bir araştırmacının, o düşünürün içinde geliştiğı dönemi ve o dönemin etkisini incelediğini net bir şekilde ortaya koyan bir problem tanımlamasını işaret etmelidir. Araştırmanın temel tezine yönelik muharrik mesabedeki soru ve sorunlar belirlendikten sonra muhtemel çözüm önerilerinin de tahminine yönelik bazı bakış açıları ortaya koyulmalıdır. Ardından araştırmacı odaklandığı düşünürü veya fikirlerini nasıl bir zeminde ve hangi parametrelerle kıyaslayacağını da belirlemiş olmalıdır. Araştırma bundan sonra ilgili ön savların, deneme ve yanılmasının yapıldığı yöntemsel kuramların işletilmesi ve araştırma alanına dair ne tür dikkate değer önerilerde bulunulduğu gibi tahlillerle neticelendirilmelidir.⁵⁹

İslâmî ilimler de yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan sosyal bilim piramidinin altında yer alan ve bazı ihtisas alanlarını yapısında bulunduran oldukça geniş bir yelpazeyi temsil etmektedir. Bu yelpazede kırâat ilmi de benimsediğı usûl ve tarihî gelişimiyle kendine özgü bir yer edinmiştir. Özellikle son yıllarda yükseköğretimde daha çok yer bulmaya başlayan kırâat ilmi disiplininin tekâmülüne yönelik yapılacak her çalışmanın, mahiyetine uygun kuramların verilerinden beslenmesi elzemdir. Belli bir dönemde yaşamış kırâat, hadis, tefsir, Arap dili, kelâm gibi farklı alanlarında kalem oynatmış bir müellifin konu edinildiğı çalışmamızda, bazı İslâmî ilimlerin de sıklıkla başvurduğu yöntemsel kuramlara başvurulmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda daha

⁵⁷ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2000), 58.

⁵⁸ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 10-11.

⁵⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 14.

çok bir kırâat âlimi olarak Dimyâtî'yi merkeze alması hasebiyle “şahıslarda derinleşme” prensibine yönelik hassasiyetler güdülmüştür. Bu prensibe göre Dimyâtî, öncelikle doğup büyüdüğü ve yaşamış olduğu siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomik şartlar göz önünde bulundurularak bağlam analizine tabi tutulmuştur. Böylece çalışmanın öznesi olan Dimyâtî'nin içinde yetiştiği, tüm bu şartların onun düşünce dünyasının gelişimine etkisinin boyutları net bir perspektiften ortaya koyulmuş olacaktır. Bu bağlam tespiti bir sonraki adımda “fikirlerde derinleşme” prensibini besleyerek, üzerine araştırma yapılan şahsın hangi görüşlerini ne gibi şartlardan etkilenerken ortaya attığının tespitine yoğunlaşacaktır. Söz konusu adımda Dimyâtî'nin kırâat ilminin temel meselelerine yönelik fikirleri ile önceki dönem âlimlerin görüşlerinin mukayese edilme imkânı doğacaktır. Böylece bağlamın doğru tespiti sayesinde Dimyâtî'nin fikirlerinin arka planı aydınlanmış olmakla birlikte onun ve eserinin tarihteki özgün değeri ve sonrasına yönelik etki gücü de belirginleşmeye başlayacaktır.

Bağlam-şahıs-fikir irtibatlarının doğru yöntemlerle kurulabildiği çalışmalarda, eserlerine ve fikirlerine odaklanılan şahsın tarihî etkiden arındırılmadan ilmî gelenek içerisindeki yerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda kırâat tarihinin bir aşamasına denk düşen çalışmamızda, *İthâfu fuzalâi 'l-beşer* adlı eseriyle öne çıkan Dimyâtî'nin eserine ve kırâat ilmine yönelik görüşlerine odaklanılmaya çalışıldığı zikredilmelidir. Bu ameliye esnasında olabildiğince objektif bir tutumla önce Dimyâtî'nin yaşadığı dönemin tarihî ve siyasî bağlamı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ardından *İthâf*'in hangi şartlar altında ve hangi amaca yönelik olarak yazıldığı ortaya koyulmaya ve eserin muhtevasının ilmî derinliğinin mümkün mertebe ortaya çıkarılmasına yoğunlaşmaktadır. Böylelikle çalışmamıza temel problematik olarak çizdiğimiz çerçevenin, çalışmanın bütününe yansımaya özen gösterilmekte ve araştırmanın soruları da bu kapsamda titizlikle cevaplanmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda ele alınan başlıklara uygun olarak tespit, tanıtım ve tahlil unsurlarının ön planda olduğunu söylemeliyiz. Bu unsurların etkin bir şekilde işletilmesi adına öncelikle *İthâf*, dakik bir okumaya tabi tutulmuş ve çalışmaya konu olabilecek başlıkların tespiti yapılmıştır. Bu yapılırken özellikle Dimyâtî'nin en çok esinlendiği kaynak olan Kastallânî'nin *Letâifu 'l-işârât* adlı eseri ile *İthâf*, benzerlikler-farklılıklar özelinde mukayeseli bir okumaya tabi tutulmuştur. Böylece her iki eserin benzer ve farklı yönlerine ışık tutma imkânı elde edilmiştir. Bunun yanı sıra eserde yer

verilen başlıklar, kırâat literatürüne ilişkin olarak kaleme alınan önemli eserlerden istifade edilerek değerlendirmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kırâat ilmi alanına dair gerek klasik dönemde gerekse modern dönem Arap ve Türk dünyasında kaleme alınmış çalışmalardan faydalanılmıştır. Mezkûr iki eserin yanı sıra şu iki çalışmayı zikretmeden geçmemeliyiz: Birincisi Ahmet Kütükoğlu tarafından “Kastallânî’nin Letâifu’l-İşârât li Fünûni’l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi” adıyla çalışılan doktora tezidir. Bahsi geçen teze konu olan *Letâifu’l-İşârât* adlı eser, çalışma konumuz olan *İthâf*’ın önemli referanslarındandır. Nitekim Dimyâtî’nin, Kastallânî’nin *Letâifu’l-İşârât* adlı eserini “el-Asl” olarak remzettği ve *İthâf*’ın sistematüğini genel olarak *Letâifu’l-İşârât*’ın üzerine inşa ettiğİ görölmektedir. Bu durum *Letâifu’l-İşârât*’ı ve hakkında yapılan çalışmaları bizim açımızdan anlamlı kılmaktadır. Kütükoğlu’nun çalışmada Kastallânî’nin *Letâif*’ini titiz bir okumaya tabi tuttuğU ve eserde işlenen konuların geneline çalışmasında yer verdiğİ görölmektedir. Çalışmanın özellikle “Kastallânî’nin Kırâat İlminin Kısımlarına Değİnmesi” ve “Kastallânî’nin Kırâatleri Ferşü’l-Hurûf Yönünden Değİrlendirmesi” adlı bölümlerde doyurucu bilgi ve tahlillere yer verildiğİni belirtmeliyiz. Bu durum bahsi geçen çalışmadan sık sık istifade etmeyi zorunlu kılmıştır. İkincisi de Osman Bostan tarafından “Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’t-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından Tahlili” adıyla hazırlanan doktora tezidir. Mezkûr çalışmada usûl konularının birçoğunun işlenmesi, zikri geçen tezi dikkate almamızı gerektirmiştir. Bostan’ın çalışmasında da “usûl” bahisleri hakkında tatmin edici bilgi ve tahlillere yer verilmektedir.

Süreç boyunca gerçekleştirilen çalışma sonucunda elde edilen veriler tasnif edilmiş ve çalışmada daha çok tümevarım ve betimleyici (descriptive) yöntem kullanılmıştır. Ayrıca çalışmaya konu olan meselelerin mahiyetine göre farklı yöntemler de kullanılmıştır. Bahsi geçen yöntemlerin yanı sıra zaman zaman dokümanter araştırma, karşılaştırma, analiz ve tümdengelim gibi muhtelif yöntemler de çalışmamızda yer bulmuştur. Böylece elde edilen bilgi malzemesinin kırâat ilmi perspektifiyle tahlil edilmesi mümkün olacaktır.

Çalışmamızda kırâat, hüccet, dil ve tefsir literatüründeki bazı kaynaklara çok defa başvurma zarureti doğmuştur. Eserin isminin dipnotta sıkça tekrar edilmesi sebebiyle ilk geçtiğİ yerde tam künyesi, diğİr yerlerde ise sadece *İthâf* şeklinde kısa adı verilmiştir. Bu yöntem, çokça başvurulanan diğİr eserler için de uygulanmıştır.

Bunun yanı sıra metin içindeki akıcılığı sağlamak adına şahıs isimlerindeki *ed-Dimyâti* gibi kelimelerde yer alan “el” takısı hazfedilmiş, dipnotta ise olduğu gibi aktarılmıştır. Çalışmamızda birçok âlimin görüşlerine başvurulmuştur. İsmi geçen her âlimin hayatına ilişkin bilgi vermek yerine vefat tarihlerini ilk geçtiği yerde kaydetmekle yetinilmiştir. Ancak bazı âlimlerin hayatı hakkında kısa bilgi verilmiştir.

Çalışmaya konu olan başlıklar altında ele alınan konunun anlaşılmasına imkân tanıyan ve müellifin eserinde uyguladığı yöntemi en iyi resmeden üç örnek seçilerek metinde işlenmiştir. Konunun mahiyetine uygun olup metne alınamayan örnekler ise *İthâf*’ta geçtiği yerlere atıfta bulunarak dipnotta zikredilmiştir.

Bahse konu olan başlıklarla ilgili âyetlerdeki kırâat vechinde *Hafs rivâyeti* esas alınarak resmedilen Mushaf hattı tercih edilmiştir. Metne alınan kırâat vechi, âyetteki birkaç kelimeyle beraber metne alındığında, bunun hangi sûrede bulunduğu Mushaf tertibi dikkate alınarak sûre ismi, Kur’ân’daki sırası ve âyet numarası dipnotta verilmiştir. Bu yöntem sadece ferş bölümünde tercih edilmiştir. Usûl bölümünde ise; özellikle idğâm, feth-imâle ve hemze bahislerinde konunun mahiyetine uygun olarak seçilen vücûhâtın oldukça fazla olması ve genellikle tek kelimenin metne alınması sebebiyle çoğunlukla sûre ve âyet numarasına dipnotta yer verilmemiştir. Arapça ifadelere çalışmada sıkça yer verilmesi sebebiyle ilgili ifadeler tırnak içerisinde aktarılmıştır. Bunun yanı sıra dilimizde karşılığı bulunmayan bazı Arapça harflerin Türkçe yazımında transkripsiyon alfabesi tercih edilmiştir. Çalışmada yer verilen Arapça kökenli ve yazılışında ihtilaf bulunan kelimelerin yazımında doğduğu dildeki yazımı esas alınmış ve bu yönde zaman zaman bazı tasarruflarda bulunulmuştur.

Müellifin eserinde yer alan kırâat farklılıkları işlenirken, nakledilen kırâat vechinde râvilerin ittifakı söz konusu ise imâmın, ihtilaf bulunması durumunda râvinin, râviler arasında tercih farklılığı bulunması hâlinde ise tarîkin ismi genellikle aşere, seb’a ve erbe’ate aşer silsilesi takip edilerek verilmiştir. Kırâat vecihlerinin imam, râvi ve tarîk ihtilafları için *İthâf*’la yetinilmemiş, bu ilmin önde gelen eserlerine müracaat edilmiştir.

Çalışmamızda, *İthâfu fuzalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erbe’ate ‘aşer*’in 2007 yılında, Şaban Muhammed İsmail’in tahkik ettiği ve Beyrut’ta Âlemü’l-Kütüb yayınevi tarafından iki cilt hâlinde neşredilen baskısı esas alınmıştır. Nüshalar arası

karşılaştırmayı gerekli kılan durumlarda ise diğer baskılara müracaat etme yoluna gidilmiştir.

Çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmiştir. Giriş bölümünde Dimyâtî'nin kırâat ilminin meselelerine yaklaşımına, usûl ve ferş birikimini sunmadaki yöntemine ışık tutması amacıyla kırâat ilminin dönemsel gelişimi, Dimyâtî'nin yaşadığı asra kadar kronolojik olarak ana hatlarıyla aktarılmıştır. Yine bu bölümde araştırmanın konusu ve kapsamı, amacı, önemi, yöntemi ve kaynakları açıklanmıştır. Ardından araştırmayla ilgili daha önce yapılan çalışmalar, literatür değerlendirmesi kapsamında tanıtılmıştır. Böylece kaleme alınan çalışmalar ile araştırmamız arasındaki farklara yönelik değerlendirmede bulunma imkânı edilmiştir.

Dimyâtî'nin kırâat birikimini sunma keyfiyetine geçmeden önce ilmî kişiliğinin ortaya konulması bakımından hayatının incelenmesi, onun kırâat ilmindeki konumunun anlaşılmasına ışık tutacaktır. Bu bakımdan çalışmanın birinci bölümünde müellifin hayatı, yaşadığı dönem, ilmî şahsiyeti, hocaları, öğrencileri, eserleri ile *İthâf*'in genel tanıtımı ve kaynakları hakkında malumat verilmiştir. Bu noktada şu hususun dile getirilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir: Dimyâtî'nin doğum tarihi, hayat serüveni, ailesi, eğitim-öğretim süreci ve seyahatleri hakkında -yaşadığımız asra yakın bir dönemde yaşamasına rağmen- kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan ulaşılan bilgiler de genelde birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu bakımdan çalışmada tabakât kitaplarında yer alan bilgiler tespit edilmeye çalışılmış ve hayatına dönük bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Dimyâtî, *İthâf*'ı “usûl” ve “ferş” bahislerini esas alarak telif etmiştir. Ancak usûl konularına geçmeden önce kırâat ilminin belli başlı konularına temas etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu nedenle ikinci bölümde Dimyâtî'nin kırâat ilminin belli başlı meselelerine yönelik yaklaşımı önceki dönem âlimleriyle benzerlikler-farklılıklar özelinde işlenmiştir. Bu bağlamda ilgili kaynaklara sık sık atıfta bulunulmuştur.

“İthâfu Fuzalâi'l-Beşer'in Kırâat İlmi Açısından Tahlili” adını taşıyan üçüncü bölümde ise Dimyâtî'nin usûl ve ferş birikimini aktarma yöntemini tespit etmeye ve *İthâf*'in muhtevastaki konuların sistematik tasnifine yönelik bir çaba ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda ilgili bölümde “İthâf'ın Usûl Bahsi Üzerinden Tahlili”, “İthâf'ın Ferşü'l-Hurûf Açısından Tahlili” ve “İthâf ile Letâîf'in Vücûhât Merkezli Değerlendirilmesi” şeklinde bir başlıklandırma yoluna gidilmiştir. Bu nedenle ilgili

bölümde kırâat-ı seb‘a, aşere, tecvid, me‘âni’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân, tefsir, i‘râbü’l-Kur’ân ve hüccet literatürüne ait eserlere müracaat etme zarureti doğmuştur.

Kırâat farklılıklarının dilbilimsel açıdan izahı, tefsir ilmiyle ilişkisi ve hücceti için daha çok Ferrâ’nın (ö. 207/822) *Me‘âni’l-Kur’ân*’ı; Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-beyân*’ı; Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Me‘âni’l-Kur’ân*’ı; İbn Hâleveyh’in (ö. 370/980), *el-Hücce fi’l-kırâati’s-seb‘*; Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987), *el-Hücce li’l-kurrâi’s-seb‘*; İbn Zencele’nin (ö. 403/1012), *Hüccetü’l-kırâât*; Mekkî b. Ebî Tâlib’in, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâati’s-seb‘*; Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) *el-Bahru’l-muhît*’i; Semîn el-Halebî’nin (ö. 756/1355) *ed-Dürru’l-masûn* adlı eserlere başvurulmuştur. Bahsi geçen eserlere ilave olarak kırâat, tefsir, ‘ulûmu’l-Kur’ân, dil, mu‘cem, hadis kaynaklarına ve ihtiyaç duyulan diğer çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

1.5. Literatür Değerlendirmesi

Dimyâtî ve *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eseri hakkında ülkemizde Tayyar Altıkulaç tarafından kaleme alınan DİA maddesi dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak yapılan araştırmada İslâm dünyasında Dimyâtî ve eseri hakkında muhtelif çalışmaların bulunduğu tespit edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bir doktora ve bir yüksek lisans başta olmak üzere birkaç makale çalışması kaleme alınmıştır. Şimdi bu hususta yapılan çalışmalara temas edilecek ve çalışmamızdan farklı yönlerine işaret edilecektir.

a) Dimyâtî'nin *İthâf*ı hakkında ilk çalışma, "İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Bi'l-Kırâati'l-Erbe' Ate 'Aşer li'l-Bennâ: Dirâse Vafiyye Tahliliyye" adıyla Hasan Ahmed Sa'dâbî tarafından hazırlanmış ve 2011 yılında tamamlanmıştır. Bu tez, Sudan'ın Hartum eyaletine bağlı Omdurman şehrindeki Kur'an-ı Kerim ve İslâmî İlimler Üniversitesinde hazırlanmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Dimyâtî'nin hayatına kısaca temas edildikten sonra *İthâf*'ın ön plana çıkan özelliklerine yönelik özlü bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde kırâat imamlarının ve râvilerinin kısa biyografilerine yer verildikten sonra kırâatlerin nahiv ilminin doğuşuna etkisi üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde kırâatler arasındaki nahvî farklılıklara odaklanılmış ve konu merfû', mansûb ve mecrûr isimler ekseninde muhtelif örnekler üzerinden işlenmiştir. Son olarak dördüncü bölümde kırâatler arasındaki nahvî farklılıklara fiiller üzerinden temas edilmiştir. Bölüm, mansûb ve merfû' fiiller ile edatlar özelinde detaylandırılmıştır.

Bahsi geçen tezde şu hususlar dikkat çekmektedir: Çalışma, Dimyâtî'nin *İthâf*'ta kırâatleri tevcîh yöntemine odaklanmaktadır. İhticâc olgusu da daha ziyade dile ait hüccet unsurlarından sarf ve nahiv ilminin kapsamındaki isimler ve fiiller özelinde işlenmektedir. Çalışmada *İthâf*'ta önemli bir yekûn teşkil eden ve kırâat ilminin omurgası olarak kabul edilen usûl bahislerine yer verilmediği görülmektedir. Bunun yanı sıra ferş bölümüne bütüncül bakılmamış; bir başka ifadeyle parçacı bir yaklaşımla sadece lugavî hüccetlerden sarf ve nahiv ilmine yer verilmiştir. Bu bakımdan Dimyâtî'nin kırâatleri tevcîh yöntemi, sarf ve nahiv ilmiyle sınırlandırılmış, naklî ve diğer hüccet unsurları çalışmaya dâhil edilmemiştir. Çalışma, Dimyâtî'nin dil unsurlarıyla tevcîh yöntemini tespit bakımından bir perspektif sunmakta; ancak diğer hüccet unsurları bakımından ise eksik olduğu söylenebilir.

b) Kelâle Ahmed Kadir Kelâlî tarafından Musul Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde “et-Tevcîhü'l-Luğavî fî Kitâb'd-Dimyâtî el-Bennâ (ö. 1117-1705) (*İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*) Dirâse Tahliliyye” adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi 6 Eylül 2021 yılında tamamlanmıştır. Çalışmada dil-kırâat ilişkisine ve ihticâc olgusuna odaklanılmıştır. Bu bağlamda çalışmada Dimyâtî'nin kırâatleri tevcih yöntemi, kaynakları ve dile ait hüccet unsurlarından sarf, nahiv ve manevi hüccetlere yönelik izah ve değerlendirmeleri ön plana çıkmaktadır. Mezkûr çalışmada da bir önceki çalışmada dile getirildiği üzere Dimyâtî'nin *İthâf* ta kırâatleri tevcih yöntemi ve ihticâc unsurlarının muhtelif örnekler üzerinden işlenmesi dikkat çekmektedir. Bu bakımdan çalışmada *İthâf* ın kırâat ilmi perspektifiyle incelenmesine yönelik bir amacın gözetilmediği ifade edilebilir.

c) Kelâle Ahmed Kadir Kelâlî, yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmanın yanı sıra “eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye fî't-Tevcîhi'l-Lüğaviyyi li'l-Kırâati 'İnde'd-Dimyâtî (ö. 1117-1705) fî Kitâbih: (*İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*) Dirâse Tahliliyye” adıyla bir makale kaleme almıştır. Makale, Dimyâtî'nin bir kırâatin hüccetini ortaya koyarken başka bir âyetten istişhâdda bulunduğu örneklerle tahsis edilmiştir.

d) Suzan bnt. Hasan b. Hasan ed-Dûbî tarafından “el-İmâm el-Bennâ ed-Dimyâtî ve Cühûdüh fî'l-Kırâati min Hilâli Kitâbihi *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*” adıyla bir makale yayımlanmıştır. Çalışma, Dimyâtî'nin *İthâf* taki yöntemine dönük olarak kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Dimyâtî'nin mütevâtir kırâatlerin tenkit edilmesine yönelik itirazları, hâu't-te'nîs, maktû'-mevsûl', fâsıla, resmü'l-mushaf, tahrîrât, kırâatlerin tevcihi, şâz kıraatlere yer vermesi gibi meseleler kısaca ele alınmıştır. Çalışma, diğer çalışmalardan farklı olarak *İthâf* a bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda kısa bir makale çalışması olmasına rağmen Dimyâtî'nin *İthâf* ta benimsediği yönteme ilişkin önemli tespitlerde bulunulduğu ifade edilebilir. Ancak çalışmanın *İthâf* ın usûl ve ferş yönünden geniş kapsamlı değerlendirilmesi açısından yetersiz olduğu söylenebilir.

e) 'İsâm Ahmed Abdulvenîs Liulâ ve Adil Mahmud Abdulaziz el-Ğuryânî tarafından “Menhecü'l-İmâm ed-Dimyâtî fî'l-Besmele min Hilâli Kitâbih *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'âte 'Aşer*” adıyla hazırlanan makale çalışması bulunmaktadır. Çalışma, adından da anlaşılacağı üzere sadece besmele vecihlerine yoğunlaşmaktadır.

f) “Menhecü'l-İmâm ed-Dimyâtî fî'l-İsti'âze min Hilâli Kitâbihi *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'âte 'Aşer*” adıyla bir makale kaleme alınmıştır.

Makalede isti'âze'nin manası, hükmü, sîğası, mahalli, cehrî ve hafî okunması, isti'âze ve besmele vecihleri gibi hususlara temas edilmiştir.

g) Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Rûveysî, “Ta'kîbâtü Sâhibu'l-İthâf 'alâ Letâifi'l-İşârât: Cem'an ve Dirâse ” adıyla bir makale çalışması yapmıştır. Makale otuz altı bahisten oluşmaktadır. Mushaf tertibine göre Fâtiha'dan başlamakta ve Âdiyât sûresine kadar her sûredeki, Dimyâtî'nin Kastallânî'nin *Letâif*indeki hatalı bilgileri tashihlerini konu almaktadır. Çalışmanın temel amacı, yazarının da ifade ettiği üzere Dimyâtî'nin *Letâif*'teki hatalı malumatı tashih ettiği kısımları gözler önüne sermektir.

h) Çalışmamızla ilgili gibi gözükten bir makale de Hanân İbrahim es-Seyyid Ahmed tarafından “et-Tesâkub ve Telâki'l-Me'ânî fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fî Kitâbi *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'âte 'Aşer li'l-Bennâ ed-Dimyâtî*” adıyla yayımlanmıştır. Makale kelimelerin binâlarındaki değişimin, noktalı-noktasız vecihlerinin manaya etkisine dönük yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmada noktalı-noktasız vecihlerin manada bir tezat teşkil etmediği gibi bir şekilde anlam irtibatının kurulabildiğini gözler önüne serme gayreti göz çarpmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz çalışmalar, Dimyâtî'nin ve *İthâf*'ının belli bir yönüne odaklanarak hazırlanmıştır. Bu bağlamda mezkûr çalışmaların, çalışmamızdan yöntem, usûl ve içerik bakımından farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Çalışmamızda “Dimyâtî'nin kırâat ilminin temel meselelerine” yönelik görüşlerinin geniş bir açıdan ele alınması, “*İthâf*’ın usûl ve ferş yönünden değerlendirilmesi”, “ihticâc olgusunun *İthâf*’ta işleniş keyfiyeti” ve “*İthâf* ile *Letâif*’in vücûhât merkezli değerlendirilmesi” başlıklarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi hedeflenmektedir. Bu bakımdan çalışmamız hem kapsam hem de yöntem ve içerik olarak mezkûr çalışmalardan ayrılmaktadır.

2. DİMYÂTÎ'NİN HAYATI VE İTHÂFU FUZALÂÎ'L- BEŞER ADLI ESERİ

Bu başlık altında öncelikle Dimyâtî'nin hayatına yönelik bilgi verilecek, ardından *İthâf*'ı kaleme alırken istifade ettiği kaynaklar sıralanacak, nihayetinde kaynaklara başvurma yöntemi hakkında izah ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2.1. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Dimyâtî'nin hayatı ve ilmî kişiliğinin ele alındığı bu başlık altında dönemin siyasî, sosyo-kültürel ve iktisadî koşullarının müellifin hayatına etkisi de irdelenecektir. Ayrıca burada Dimyâtî'nin ilmî saiklerle gerçekleştirdiği seyahatleri, hocaları, öğrencileri ve kırâatteki üstad zinciri hakkında malumat verilmek suretiyle düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynayan amiller ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Dimyâtî'nin Yaşadığı Devir

Coğrafya ve zaman dilimi insanları çeşitli açılardan etkilemektedir. Bu itibarla tarihe mâl olmuş şahsiyetlerin hayatları hakkında araştırma yapılırken yaşadıkları coğrafya, sosyo-kültürel yapı ve ilmî ortam hakkındaki malumat önem arz etmektedir. Bu sayede elde edilecek bilgiler doğrultusunda araştırmaya konu edilen şahsın zihin dünyası, fikrî altyapısı, mezhebî eğilimleri gibi hususları gün yüzüne çıkarmak mümkün olacaktır. Bu çerçevede öncelikle Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin yaşamış olduğu hicrî XI. asrın sonları ile XII. asrın başlarında Mısır'ın siyasî, sosyo-kültürel ve ilmî ortamının tarihî arka planının genel bir değerlendirmesi yapılacak, ardından Dimyâtî'nin ilmî ve kültürel gelişimine mevcut ortamın etkisi kısaca izah edilmeye çalışılacaktır.

2.1.1.1. Siyasî Ortam

Yaptığımız araştırmada Dimyâtî'nin doğum tarihine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak kendisinden bahseden eserlerde vefat yılı 1117/1705 olarak gösterilmektedir. Bu durumda Dimyâtî'nin yaklaşık olarak hicrî XI. asrın ikinci yarısı ile XII. asrın başlarında yaşadığını söylemek mümkündür.¹

¹ Abdurrahman b. Hasen el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1997), c. 1/160; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), c. 1/244; Muhammed Hayrüdîn b.

Dimyâtî'nin doğum yeri olan Mısır, mezkûr dönemde Osmanlı Devleti'nin yönetimi altındadır. Bu devir Mısır'da fitnelerin, derin ihtilafların, farklı gruplar arasında cereyan eden sert çatışmaların ve istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir zaman dilimine denk düşmektedir.²

Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan ve köklü bir tarihi bulunan Mısır'ın İslâm ile tanışması, Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde (634-644) gerçekleşmiştir. Amr b. Âs (ö. 44/664) komutasındaki ordu yaklaşık üç yıllık bir muhasara sürecinden sonra Bizans'ı mağlubiyete uğratmış ve Mısır'ın tamamını fethetmiştir.³ Böylece “Mısır Fâtihî” ünvanıyla tavsif edilen Amr b. Âs, eyalet hâline getirilen bölgeye tayin edilen ilk vali olmuştur. Mısır, İslâm ile tanıştıktan sonra İhşîdîler, Tolunoğulları, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Eyyübîler, Memlûkler gibi İslâm devletlerinin hâkimiyeti altında varlığını sürdürmüştür.⁴

Mısır, Yavuz Sultan Selim'in 923/1517 yılında Mercidâbık ve Ridâniye Savaşları'nda Memlûkleri mağlup etmesiyle Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.⁵ Bu dönemden sonra merkezî idareye bağlı bir eyalet olarak yönetilmiştir. Mısır'ın fethiyle Dimyâtî'nin tahsil hayatında önemli bir yer tutan Mekke ve Medine'yi içine alan Hicâz bölgesi de Osmanlı hâkimiyetine dâhil olmuştur. Böylece Yavuz Sultan Selim, Abbâsîlerden hilâfet makamını alarak “Hâdimü'l-Haremeyn”⁶ sıfatıyla İslâm ülkeleri üzerindeki hâkimiyetini güçlendirmiştir. Yine bu dönemde Mısır'ın kadim şehirlerinden biri olan Kahire hem nüfus yoğunluğu hem de gelişmişlik düzeyi bakımından İstanbul'dan sonra en büyük şehir olarak ön plana çıkmıştır. Özellikle

Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992), c. 1/240; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/43; Tayyar Altıkulaç, “Bennâ Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/457.

² Şaban Muhammed İsmail, *el-Usûlu's-sûfî li Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî hayâtühü ve âsârühü* (yrs, trs), 174.

³ Cengiz Tomar, “Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/559.

⁴ Tomar, “Mısır”, 29/559.

⁵ Necmuddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâira bi a'yâni'l-mietî'l-âşira*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), c. 1/210-211; Muhammed Ferid el-Mehâmî, *Târîhu Devleti'l-Aliyyeti'l-Osmânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 76; Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/563; Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002), 18-19.

⁶ Hulusi Yavuz, “Hâdimü'l-Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/26-27.

fethini müteakiben Mısır, Müslümanlar için önemli bir ilim ve kültür merkezi hâline gelmiştir.

Yavuz Sultan Selim, Mısır'daki toplumsal düzeni temelden sarsmamak adına köklü değişikliklere gitmemiş; Memlûklerin eskiden sahip olduğu imtiyazlara ve topraklara dokunmaksızın birtakım ıslah çalışmaları gerçekleştirmiştir.⁷ XVI. yüzyılın başlarında Mısır'ın idarî sitemini yeniden şekillendiren Osmanlı Devleti burayı şehirlere, illere ve sancaklara ayırmıştır. Dimyâtî'nin doğduğu yer olan Dimyât, bu dönemde sancak olma statüsüne kavuşmuştur.⁸ Özellikle Osmanlı'nın hâkim olduğu dönemler ile Memlûkler arasında yaşanan ve hassas kabul edilen bu süreçte Memlûk asıllı Hayır Bey (923-928/1517-1522), beylerbeyliğine tayin edilmiştir. Teşkilatçı bir devlet adamı olan Hayır Bey'in doğru politikalar yürütmesi, Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin güçlenmesini kolaylaştırmıştır.⁹ İzlenen bu hassas denge sayesinde Mısır'ın fethini takip eden ilk yüzyılda Osmanlı tarafından atanan beylerbeyinin iktidar ve otoritesini sarsacak herhangi bir direniş yaşanmamıştır. Merkezî yönetime bağlanan Mısır'ın idarî sisteminde yapılan birtakım ıslah çalışmaları ve dirâyetli devlet adamlarının adaletli yönetimi sayesinde huzur ve güven ortamı tesis edilebilmiştir. Mısır'da sağlanan bu huzur ve güven ortamından Dimyât da nasibini almış; özellikle Mısır limanlarına yakınlığı ve Anadolu'ya açılan kapı olması gibi jeopolitik konumunun da etkisiyle büyük bir kalkınma hamlesi yaşamıştır.¹⁰

Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra atanan beylerbeyinin idarî kabiliyeti ve tutumuna bağlı olarak ya bölgede halkın huzur ve refahı artmış ya da halkın maslahatının gözetilmediği ve adaletsizliğin hâkim olduğu kaotik bir ortam oluşmuştur.¹¹ Bu durumun bir neticesi olarak XVII. yüzyılın başlarına gelindiğinde Mısır'ın istikrar, kargaşa, ıslah ve tanzim dönemleri gibi farklı süreçler yaşadığı görülmektedir. Özellikle Dimyâtî'nin yaşadığı bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'da idarî, askerî ve iktisadî bakımdan önemli sorunlar baş göstermiştir.¹²

⁷ Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısri'l-iktisâdî ve'l-ictimâî fi'l-'asri'l-Osmânî* (Mısır, 1990), 279; es-Seyyid, "Mısır", 29/563.

⁸ es-Seyyid, "Mısır", 29/566; Atilla Çetin, "Dimyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/309.

⁹ Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Şihâbiddîn Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fî vekâiu'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 2010), 5/203; es-Seyyid, "Mısır", 29/563.

¹⁰ Cemâlüddîn b. Muhammed Şettâ b. İbrahim eş-Şeyyâl, *Mücmelü târihi Dimyât* (Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2000), 56.

¹¹ Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 283.

¹² es-Seyyid, "Mısır", 29/563.

Merkezî otoritenin zayıflaması ve Mısır beylerbeyinin sık sık değiştirilmesi, merkezî idarenin nüfûzunun güçsüzleşmesine ve halkın idaresinin yerel grupların keyfî tutumuna terkedilmesine yol açmıştır.¹³ XVII. yüzyıla gelindiğinde Mısır eyaletinde asayiş bozulmuş, güven ve huzur ortamı kaybolmuştur.¹⁴ Bu atmosferden en çok etkilenen şehirlerden birisi de Dimyât olmuştur. Özellikle Dimyâtî'nin yaşadığı bu asırda Dimyât, kaynakların aktardığına göre isyancı emirlerin sürgün yeri olarak şöhret bulmuştur.¹⁵

Dimyâtî'nin yaşadığı XVII. yüzyılın sonlarında Osmanlı'nın Viyana'da bozguna uğraması, idarî ve askerî problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak Osmanlı Devleti'nde merkezî otoriteyi sarsacak birtakım isyanlar da vuku bulmaya başlamıştır. Osmanlı idarî ve askerî yönetiminde görülen bu problemler, uzun süren savaşlar ve tecrübesiz devlet adamlarının yönetimdeki yetersizlikleri, Mısır gibi merkezden uzak bölgelerdeki eyaletlerde asayiş, can ve mal güvenliği sorunlarının ortaya çıkmasına sebep teşkil etmiştir.¹⁶ Dimyâtî, Mustafa Paşa'nın (1640-1642) beylerbeyliği ile başlayan beylerbeylikleri döneminde yirmiye yakın beylerbeyine şahit olmuş, Muhammed Paşa'nın (1704-?) beylerbeyliği dönemine rastlayan 1117/1705 yılında vefat etmiştir.¹⁷

Dimyâtî'nin yaşadığı dönemde İbrahim Paşa (ö. 1049/1639), IV. Mehmet (ö. 1058/1648), II. Süleyman (ö. 1099/1687), II. Ahmed (ö. 1102/1690), II. Mustafa (ö. 1106/1694) ve III. Ahmed (ö. 1115/1703) sırasıyla Osmanlı Devleti'nde tahta geçen padişahlardır. Dimyâtî'nin vefat tarihi III. Ahmed dönemine denk gelmektedir.

2.1.1.2. İdarî, İktisadî ve Sosyo-Kültürel Hayat

Osmanlı Devleti'nin Memlûkler Sultanlığı'na son vermesiyle Mısır'da yeni bir idarî, iktisadî ve sosyo-kültürel yapı oluşmaya başlamıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere Osmanlı egemenliğine giren Mısır'da, hâkimiyetin tesis ve icrasında köklü değişiklikler yapılmamıştır. Mısır eyaletinin beylerbeylik ve kadılık dışında kaymakamlık, defterdarlık, sancak beyliği, hac emirliği, kâşiflik, mukataacılık gibi farklı idarî makamlar tesis edilmiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde idarenin

¹³ es-Seyyid, "Mısır", 29/565; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 174.

¹⁴ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 174.

¹⁵ eş-Şeyyâl, *Mücmelü târihi Dimyât*, 56; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 174.

¹⁶ el-Mehâmî, *Târihu Devleti'l-Âliyyeti'l-Osmânî*, 139.

¹⁷ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 175.

Memlûk kökenli mübâşir, âmil ve eminlerin eline geçmesinin sonucu olarak halka ve köylülere ağır vergiler yüklenmesi, toplumdaki huzursuzluğu daha da artırmıştır.¹⁸

Memlûkler döneminde Hint ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunan Mısır, canlı bir ticaret merkezi olması itibarıyla büyük bir ekonomik refah içindeydi.¹⁹ Ancak 1496 yılında Ümit Burnu'nun keşfedilmesi sonucu ticaret yollarının değişmesi, Mısır'da dış ticaret hacminin azalmasına ve özellikle Dimyât gibi sınır şehirlerinde büyük bir ekonomik durgunluğa sebep olmuştur.²⁰

Osmanlı Devleti'nin Memlûk Hanedanı'na son vermesi ve bölgede tesis ettiği sosyo-ekonomik politikalarla Mısır'da ticarî hayat yeniden canlılık kazanmaya başlamıştır. Özellikle Mağrip, Şam, Hicâz, Irak, Sudan ve Avrupa'dan tüccarların Mısır'a akın etmesiyle birlikte ticarî ve sosyal hayat canlanmıştır.²¹ Ticarî ve sosyal hayattaki bu canlılık farklı toplumsal katmanların teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bu katmanlaşmanın bir sonucu olarak toplumda genel karakter açısından elit ve azınlık bir aristokrat sınıfı teşekkül etmişti. Bu sınıf gerek günlük yaşantısında gerekse icra ettiği görevlerde toplumun çoğundan farklı bir konuma sahipti. Mevzu bahis elit sınıfın en zirvesinde Osmanlı Devleti adına eyalet yönetimini üstlenen “Paşalar” bulunmaktaydı.²² Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra ekonominin canlanmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir başka sınıf da tüccarlardır. Ticaret hacminin artmasıyla büyük ticarî müesseselere denk gelen yeni acentelikler kurulmuş, bu durum yeni çarşıların tesisini beraberinde getirmiştir. Her biri geniş ticaret sisteminin parçası olan bu çarşıların başında “Şeyh” olarak adlandırılan bir idareci bulunmaktaydı.²³ Mezkûr sınıf zamanla güçlenerek başlı başına bir toplumsal katman hâline gelmiştir. Mısır'da ekonomik kalkınmayla birlikte ortaya çıkan bir başka toplumsal katman da günümüzdeki meslek odalarına tekabül eden ve “Tâiflik” olarak isimlendirilen kurumdur. Bu kurum gerek iş başına gelecek kişinin seçilmesi gerekse meydana gelebilecek ticarî sorunları çözmek, fiyat istikrarını sağlamak ve tâiflik makamının emirlerine uymayanları cezalandırmak gibi geniş yetkileri olan yapı arz etmekteydi.²⁴ Osmanlı döneminde Mısır'da sosyal ve kültürel hayatta önemli bir fonksiyon icra eden

¹⁸ es-Seyyid, “Mısır”, 29/567.

¹⁹ Tefîk et-Tavîl, *et-Tasavvufî Mısır ebbâne'l-asri'l-Osmânî* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1961), 20.

²⁰ Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 279; et-Tavîl, *et-Tasavvufî Mısır ebbâne'l-asri'l-Osmânî*, 20; Tomar, “Mısır”, 29/577.

²¹ Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 280; eş-Şeyyâl, *Mücmelü târihi Dimyât*, 56.

²² Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 281.

²³ Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 289.

²⁴ Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 293.

Ezher menşeli bir ulemâ sınıfı da teşekkül eden toplumsal katmanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasının fikrî, siyasî ve toplumsal hayatında önemli etkileri olan bu seçkin ulemâ grubu, gerek Memlûk Hanedanlığı gerekse Osmanlı hâkimiyeti döneminde yöneticiler, askerler, tüccarlar ve halk olmak üzere hemen hemen bütün toplumsal katmanlar üzerinde geniş nüfûzu olan bir gruptu.²⁵ Dimyâtî'nin tahsil hayatında önemli bir yer teşkil eden Ezher, her dönemde olduğu gibi XVII. yüzyılda da toplumsal sorunların idareye aktarılması ve sorunlara çözüm bulma adına önemli bir başvuru mercii olmuştur.²⁶ Osmanlı'nın hâkim olduğu süreçte Mısır toplumunda; özellikle Kahire'de bunların dışında azımsanmayacak bir nüfusa sahip olan Yahudi ve Hristiyanlardan müteşekkil “Ehl-i Zimme” sınıfı ile Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) soyundan gelen ve Mısır toplumunda büyük teveccüh gören “Seyyid ve Şerif” olarak adlandırılan bir sınıf bulunmaktaydı. Yukarıda sayılan sınıfların dışında çarşı ve pazarda alım-satımı yapılan ve “Erikkâ” olarak adlandırılan sınıf da dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Arap bedevîleri karşılamak üzere “Arabân” olarak ifade edilen farklı toplumsal sınıflar da varlığını sürdürmekteydi.²⁷ Görüldüğü üzere Mısır bu dönemde farklı toplumsal tabakalarıyla çok kültürlü bir yapıya sahip olup çeşitli etnik ve dinî toplulukları bir araya getiren bir vilâyet olarak temayüz etmektedir.

Memlûkler döneminde Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebi müntesiplerinin yaşadıkları fikhî ihtilafları çözmek üzere her üç mezhep için kâdılkudât tayin edilmiştir. Hiyerarşide ise Hânefi mezhebi, Şâfiî mezhebinden sonra yer almıştır. Zira Mısır'ın Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu dönemde toplumsal, kültürel ve hukukî meselelerde söz sahibi olma rolünü Hanefî mezhebi üstlenmiştir. Osmanlı, merkezîyetçi politikaları gereği dört mezhep kadısının başına İstanbul menşeli bir baş kâdılkudât atamış olmalıdır. Ancak farklı mezhep müntesiplerinin özel hukuk alanına giren meselelerinde kendi mezheplerine göre fetva verilmesi ve bu bağlamdaki soruların cevaplandırılmasına da müsaade etmiştir.²⁸

²⁵ Saîd İsmail Ali, *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Mısriyye* (Kahire: Silsiletu Kitâbi'l-Hilâl, 1986), 62; Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 293.

²⁶ Saîd Abûlfettâh Âşûr, “Ezher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/61; es-Seyyid, “Mısır”, 29/569.

²⁷ Bu katmanlar hakkında geniş bilgi için bkz Abdurrahim, *Fusûl min târihi Mısır*, 279-307.

²⁸ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/6.

Hanefî mezhebinin Mısır'da yayılmasının sebeplerinden biri nüfus hareketliliğidir. Örneğin; Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra ticarî önemi giderek artan ve Doğu Akdeniz'de bir ticaret üssü hâline gelen Dimyât'ta Şafîilikten Hanefîliğe bir geçiş süreci yaşanmıştır. Öyle ki XVII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, mahkeme kayıtlarının önemli bir kısmının Hanefî mezhebinin içtihatlarına göre düzenlendiği aktarılmıştır.²⁹ Bu bağlamda Dimyâtî'nin, yaptığı seyahatler neticesinde farklı hocalardan dört mezhebe dair eğitim aldığını ve bilinçli bir tercihle Şafîî mezhebine intisap ettiğini hem kendi ifadelerinden hem de farklı kaynaklardan öğrenmekteyiz.³⁰

Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır toplumunun sosyo-kültürel yapısının şekillenmesine yön veren unsurlardan birisi de tasavvufur. Mısır'da tasavvufî hayat biçiminin IX. yüzyılda Mısır'ın yetiştirdiği önemli mutasavvıflardan Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) vasıtasıyla tesis edildiği kabul edilmektedir.³¹ Tarihî süreçte belli aşamalardan geçerek gelişen tarikatlar, Eyyûbîler döneminde en parlak devrini yaşamıştır. Eyyûbîler dönemindeki tarikat anlayışı, Memlûkler döneminde de gelişerek devam etmiş, hatta hiyerarşik bir yapıya bürünmüştür. Bu durumun, bireysel bir tecrübe olan tasavvufun kurumsallaşması anlamına geldiği ve kurumsallaşan tarikatların toplumsal bir olgu hâline dönüşmesi sonucunu doğurduğu ifade edilmektedir.³² Bu dönemde şeyh-mürîd ilişkisini disiplin altına alan ve askerî

²⁹ Yahya Kemal Taştan, "Evliya Çelebi'de Mısır: 16. ve 17. Yüzyıllarda Meşruiyet ve Muhalefet", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 11/2 (2011), 26.

³⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/48, 2/657; el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn* (Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, ts.), c. 1/167; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, c. 1/244.

³¹ Hilal Görgün, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/582.

³² et-Tavîl, *et-Tasavvuf fi Mısır ebbâne'l-asri'l-Osmânî*, 38.

hiyerarşiyi andıran kavramlar türemiştir. Bunlar arasında tüm velilerin başı olarak kabul edilen kutub,³³ evtâd³⁴ ve abdâl³⁵ gibi kavramlar ön plana çıkmıştır.³⁶

Osmanlı dönemine gelindiğinde tarikatların halk nezdinde geniş bir kabule mazhar olduğu görülmektedir. Bu dönemde özellikle Ezher merkezli bir tasavvufi anlayışın hâkimiyeti göze çarpmaktadır. Nitekim Ezher ulemâsının büyük çoğunluğunda tasavvufa meyletmek ve şer'î ilimlerde tahsilini tamamlayan âlimler arasında sûfî tarikatlardan birinden icâzet almak bir gelenek hâline dönüşmüştü.³⁷

Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girdiği dönemden itibaren tasavvufun toplum üzerindeki etkisi, geçirdiği değişim ve dönüşüme dair müstakil bir eser kaleme alan Tevfik et-Tavîl (ö. 1991) -eserinde zaman zaman ilmî objektiften uzak değerlendirmelere yer verse de- bu dönemde tasavvufun özden çok kabukla, şekille ve merasimlerle ön plana çıktığını iddia etmektedir.³⁸ Yine İslâm felsefesi ve tasavvuf alanlarındaki araştırmalarıyla bilinen Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî'nin (ö. 1994) eserlerinde et-Tavîl'in iddialarına benzer görüşlere yer verdiği görülmektedir. Teftâzânî, ilk mutasavvıfların tasavvufî olgunluğuna uygun olmayan, keramet ve menkıbelere aşırı ilgi gösterme ve onlar üzerinden menfaat devşirme anlayışının, tüm tarikat ehline hâkim olduğu kanaatindedir.³⁹ Bütün bu menfi değerlendirmelere rağmen tasavvuf hem Dimyâtî'nin yaşadığı dönemde hem de bugün Mısır'ın sosyal

³³ Tasavvuf hiyerarşisinde “ricâlû'l-gayb” içerisinde yer alan şahıslardan biri olarak kabul edilen “kutub”, kendi zamanının seyyidi, Abdal kulların en kâmil, insan-ı kâmil, tüm veliler grubunun başkanı ve âlemin mânevî yöneticisi olup en büyük veli anlamında kullanılan tasavvufi bir ünvandır. Mezkûr hiyerarşinin en üst basamağında yer alan böyle bir şahsiyetin işgal ettiği makama da kutbiyyet denilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, “Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/498; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2016), 223; Selim Uğur, *Ricâlû'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019), 79.

³⁴ Tasavvuf hiyerarşisinde önemli bir konum olarak kabul edilen “evtâd”, veliler silsilesinde kutubdan sonra abdaldan önce gelen ve âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velî anlamında kullanılan tasavvufi bir terimdir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/81-83; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 130; Uğur, *Ricâlû'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği*, 177-178.

³⁵ Arapçada sözlük anlamı “karşılık, birinin yerine geçen” anlamlarına gelen bedel ve bedîl sözcüklerinin çoğulu olan “abdâl” sözcüğü tasavvufi bir terim olarak “ricâlû'l-gayb” hiyerarşisinde kutub, imamân ve evtâddan sonra gelen, seçkin kişilerin arasında yer alan ve tasavvufi gelenekte önemli bir makamı ifade etmek için kullanılan kavramdır. Geniş bilgi bkz. Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/59-61; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 19; Uğur, *Ricâlû'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği*, 135.

³⁶ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, “Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, çev. Mustafa Aşkar, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (ts.), 538.

³⁷ Teftâzânî, “Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, 539.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. et-Tavîl, *et-Tasavvuf fi Mısır ebbâne'l-asrî'l-Osmânî*, 36-80.

³⁹ Teftâzânî, “Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, 539.

hayatını belirleyen önemli unsur olarak varlığını devam ettirmektedir. Öte yandan Mısır’da Kâdiriyye, Şâzeliyye, Rifâiyye, Halvetiyye, Burhâniyye, Bedevîyye ve Dimyâtî’nin de tasavvuf hiyerarşisinde önemli bir konuma yükseldiği Nakşibendiyye gibi birçok tarikat varlığını sürdürmektedir.⁴⁰

Mısır toplumunun sosyo-kültürel yapısının şekillenmesinde tesiri olan önemli unsurlardan birisi de Hicâz bölgesine yapılan hac seyahatleridir. Mısır’ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle beraber “Hâdimü’l-Haremeyn” sıfatını alan Osmanlı padişahlarının önemli vazifelerinden birisi de uzun hac yolculuklarında hacıların güvenliğini sağlamaktır. Hem dinî hem de siyasî bakımdan büyük önemi haiz olan bu görevin önceki ve sonraki dönemlerde hatta günümüzde ilmî ve sosyo-kültürel etkileşimlere zemin hazırladığı herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir.⁴¹ Âlimler bu vesileyle birbirleriyle tanışma ve ilmî birikimlerini artırma fırsatı bulmuşlardır. Bu durumun tezahürünü biyografi yazarlarının eserlerinde görmek mümkündür. Onlar, hayatını konu aldıkları kişilerin hac seyahatlerine, gidiş tarihlerine, bu esnada kimlerle görüştüklerine ve ne tür ilmî faaliyetlerde bulunduklarına ilişkin geniş malumat vermektedir.⁴² İslâm beldeleri arasındaki kültürel etkileşimin önemli vasıtalarından biri olan bu seyahatlerin, Dimyâtî’nin ilmî birikimini geliştirmede ne denli mühim bir rol oynadığını hayatının konu alındığı seyahatleri başlığı altında geniş bir şekilde izah edilecektir.

2.1.1.3. İlmî Hayat

Osmanlı idaresi altındaki Mısır’da ilmî ve kültürel hayatın Memlûk Dönemi ilmî ve kültürel hayatın devamı niteliğinde olduğu ve her iki dönemin arasında belirgin bir farkın bulunmadığı ifade edilmektedir. Nitekim Osmanlı Döneminde de eğitim-öğretim faaliyetleri daha önce olduğu gibi medreselerde gerçekleştirilmekteydi. Dinî eğitim ise tekke ve zâviyelerde verilmekteydi.⁴³ Öte yandan medreselerin Mısır’da yürütülen dinî ve ilmî faaliyetlerin en üst eğitim kademesini teşkil ettiği bilinmektedir. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü kurumların başında her dönemde olduğu gibi Ezher gelmekteydi. Osmanlı yönetimine geçtikten sonra da dinî ve beşerî ilimlerde öncü olma rolünü devam ettiren Ezher, tarihinin en parlak devirlerinden

⁴⁰ Görgün, “Mısır”, 29/583.

⁴¹ Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır’da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 48-49.

⁴² el-Ğazzî, *el-Kevâkibu’s-sâira*, c. 1-3; el-Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, c. 1-2; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifîn*, c. 1-15.

⁴³ Görgün, “Mısır”, 29/577.

birisini yaşamıştır. Kahire'nin fethiyle beraber Yavuz Sultan Selim'in ilk Cuma namazını burada kılması, Ezher'e olan teveccühü daha da artırmıştır.⁴⁴ Sultan, şehirde bulunduğu süre zarfında hocalara ve öğrencilere büyük meblağlara varan ihsanlarda bulunmuştur.⁴⁵ Bütün bunların yanında Ezher, mimarî bakımdan incelendiğinde dönem içindeki fizikî şartların iyileştirilmesi ve tamiratıyla yaşadığı büyük değişim göze çarpmaktadır. Abdurrahman Kethüda'nın (ö. 1753) mimarî anlamda külliye kazandırdığı eklemeler bu iddiayı destekler niteliktedir.⁴⁶

Bu dönemdeki bürokrasinin dili Türkçe olmasına rağmen eğitim dilinin Türkçe yapılmasına yönelik herhangi bir adım atılmamış, Ezher'in bilim ve eğitim diline müdahale edilmemiştir.⁴⁷ Böylece Ezher, Mısır'da Arap dili ve edebiyatının muhafazası hususunda kayda değer bir rol oynamıştır. Ayrıca Osmanlı'nın, Ezher'in oynadığı ilmî role müdahale etmemesi ve malî kaynaklarına dokunmaması ona tam bir özerklik tanıdığına işaret etmektedir.⁴⁸ Mısır'da hâl böyleyken modern dönem Arap düşünürlerinin birçoğu tarafından dillendirilen bir husus dikkat çekmektedir. Buna göre âlimleri, mühendisleri, zanaatkârları Kahire'den İstanbul'a götüren Yavuz Sultan Selim, ülkede bilim namına eserden başka bir şey bırakmamıştır. Ayrıca onlar Türkçenin tahkim edildiğini, Arapçanın yetim bırakıldığını ve ülkede yazışma dilinin Türkçe olarak resmîleştirildiğini ileri sürmektedirler.⁴⁹

Mısır'da bu dönemde telif geleneğinin daha çok orijinallikten yoksun, ezber ve tekrara dayanan şerh, hâşiye ve ta'likât türü eserler üzerinden devam ettiği; bunun ise ilmin gelişmesinin önündeki en büyük engel olduğu iddia edilmektedir.⁵⁰ Osmanlı Dönemi ilim geleneğinin ve telif anlayışının tarihî, felsefî ve teorik arka planını ortaya

⁴⁴ Ali, *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Misriyye*, 54.

⁴⁵ Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 64.

⁴⁶ Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleymân Hafâcî, *el-Ezher fî elfi 'âm* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012), c. 1/115; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 65.

⁴⁷ Abülfettâh Âşûr, "Ezher", 12/60; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 66; Mahmut Kafes, "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler ve Nahiv İlminin Durumu", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2014), 282.

⁴⁸ Ali, *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Misriyye*, 55; Abülfettâh Âşûr, "Ezher", 12/60; Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 66.

⁴⁹ Abdullatîf Hamza, *el-Edebü'l-Misrî min kıyâmi Devleti'l-Eyyûbî ilâ mecîi hamaleti'l-Fransiyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, ts.), 19. Bu meselenin muhteva tahlili hakkında geniş bilgi için bkz. Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*, 62-152; Kafes, "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler ve Nahiv İlminin Durumu", 277-285.

⁵⁰ Ali, *el-Ezher 'alâ mesrahi's-siyâseti'l-Misriyye*, 78-79; Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleyman Abdilmün'im b. Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebî fî asri'l-Memlûki ve'l-Osmânî* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1984), 115; Hamza, *el-Edebü'l-Misrî*, 39; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 175.

koymaksızın yaklaşık olarak üç asırlık dönemi kısır bir döngü, kuru bir tekrarla nitelemek ideolojik ön yargının bir eseri olsa gerektir.⁵¹

Mısır'da XVII. ve XVIII. asırlarda farklı ilim dallarında birçok âlim temayüz etmiştir. Bu dönemde hadis alanında Dimyâtî'nin de hocalarından olan Nûruddîn el-Üchûrî (ö. 1066/1656)⁵² ve Abdürraûf b. el-Münâvî (ö. 1031/1622)⁵³ zikredilmeye değer simalardır. Şâfiî fikhında Dimyâtî'nin da hocalarından olan Şihâbüddîn el-Kalyûbî (ö. 1069/1659),⁵⁴ Muhammed b. Sâlim el-Hifnî (ö. 1181/1767)⁵⁵ ve Ahmed el-Birmâvî (ö. 1106/1694)⁵⁶ ön plana çıkmaktadır. Hanefî fikhında Ali eş-Şürunbülâlî (ö. 1069/1659)⁵⁷ ve Ahmed b. el-Hamevî (ö. 1098/1687)⁵⁸ haklı bir şöhrete sahiptir. Mâlikî fikhında Abdülbâkî ez-Zürkânî (ö. 1099/1688)⁵⁹ ve Ahmed ed-Derdîr (ö. 1201/1786)⁶⁰ önemli simalar olarak ön plana çıkmıştır. Dil ve Edebiyat alanında Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)⁶¹ ve Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659)⁶² yazdıkları eserlerle haklı bir şöhrete kavuşmuşlardır. Kırâat ilminde ise Dimyâtî, yazdığı *İthâfu fuzalâi 'l-beşer* adlı eseriyle döneme damga vurmuştur.

2.1.2. Hayatı ve İlmî Kişiliği

2.1.2.1. Hayatı

Dimyâtî'nin tam adı, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğani'dir. el-Bennâ künyesiyle de meşhur olan Dimyâtî, Şihâbüddîn lakabıyla bilinmektedir.

⁵¹ Şerh ve hâşiye literatürünün İslâm ilim ve kültür havzasına yaptığı katkılar için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 17-106; Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Tefsir Hâşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" 4/6 (21 Eylül 2011), 167-194; Mesut Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.

⁵² Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni karni'l-hâdî 'aşer* (Kahire, 1867), c. 3/157-158.

⁵³ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/412-416.

⁵⁴ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/175.

⁵⁵ Hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî li ehli karni'l-hâdî 'aşere ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik (Rabat, 1982), c. 4/182-188.

⁵⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/36.

⁵⁷ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/38-39; el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 2/122.

⁵⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/122.

⁵⁹ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/123.

⁶⁰ Hayatı ve eserleri için bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/181.

⁶¹ Hayatı ve eserleri için bkz. el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 2/303-305.

⁶² Hayatı ve eserleri için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/331-343.

Mısır'ın önemli liman şehirlerinden Dimyât'ta⁶³ doğup burada yetişmiştir.⁶⁴ Doğum tarihine dair gerek kendi eserlerinde gerekse tabakât kitaplarında net bir tarihe yer verilmemektedir. Ancak daha önce ifade edildiği üzere vefat tarihi ve yaşadığı dönem dikkate alındığında, onun hicrî XI. asrın ikinci yarısı ile XII. asrın başlarında hayat sürdüğünü söylemek mümkündür.

Kaynaklar, hayatının ilk dönemine ilişkin ulaşabildiğimiz bu bilgilerden fazlasını aktarmamaktadır. Bilindiği üzere tarihçiler, bir şahsın hayata gözlerini açma ve hazırlık aşaması olarak kabul edilen ilk dönemine henüz şahsiyetinin ve eğilimlerinin belirgin olarak ortaya çıkmaması sebebiyle pek önem vermemektedirler. Dimyâtî'nin hayatına ilişkin detaylı malumatın bulunmaması bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Müellifin hayatına ilişkin asıl dikkati çeken dönemler, ilme olan büyük teveccühü sebebiyle farklı zamanlarda, birbiri ardınca yaptığı ve adına “rihle” denen ilmî seyahatler gerçekleştirdiği dönemlerdir. İlmî sâiklerle gerçekleştirdiği seyahatler, kırâat ilmini tahsil sürecinde önem arz eden faaliyetler arasındadır. Kırâat ilminin önemli otoritelerinden olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)⁶⁵ başta olmak üzere birçok

⁶³ Nil deltasının doğu kolu ile Menzele gölü arasında, 13 km. güneyde yer alan Dimyât, Mısır halk lehçesinde Dumyât olarak bilinmektedir. Dimyât, Mısır'ın iktisadî, ticarî ve sınaî bakımdan önemli liman şehirlerinden biridir. Dimyât'ın İslâm ordularınca fethinin, Amr b. Âs'ın emri üzerine Mikdâd b. Esved tarafından gerçekleştirildiği nakledilmektedir. Mısır'ın fethedilmesinden sonra kısa sürede İslâm şehri hâline gelen Dimyât'a bazı Arap kabileleri yerleştirildi. Şehrin sahip olduğu coğrafi konuma bağlı olarak düz ve açık arazide bulunması, Akdeniz'e yakın ve Mısır'ın giriş kapılarından biri olması, İslâm hâkimiyetinde olduğu dönemlerde sık sık istilâ ve hücumlarla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Mısır'ın 1517'de Osmanlılar tarafından alınmasıyla Dimyât da Osmanlı idaresi altına girmiş ve yeniden şekillenen idarî yapı içerisinde önemli bir sancak merkezi olarak varlığını sürdürmüştür. Bu dönemden sonra Dimyât, Mısır limanlarına yakınlığı ve Asya'ya açılan kapı olması gibi jeopolitik konumundan hareketle, iktisadî anlamda büyük bir kalkınma hamlesi yaşayarak, mezkezi bütçeye yaptığı katkıyı her geçen gün arttırmaya başlamıştır. Türkiye'de halk arasında Dimyât adı bir deyimde (Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak) tarihî ve ticarî özelliğini aksettirir şekilde hâlâ yaşamaktadır. Geniş bilgi için bkz. eş-Şeyyâl, *Mücmelü târihi Dimyât*, 56-57; Atilla Çetin, “Dimyat”, 9/309-310.

⁶⁴ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 1/244; Abdülfettâh es-Seyyid el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmî'l-bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, 1978), c. 2/630-631; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/43; Altıkulaç, “Bennâ Ahmed b. Muhammed”, 5/457.

⁶⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Şemsüddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), c. 9/255-257; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 9/298-299; Muhammed Mutî, *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 7-43; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 147-241; Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/551-557; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 219-223; Taşpınar, “XV. Yüzyılda Kırâat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kırâat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-”, 454-457.

kırâat âlim ve takipçisinin rihle faaliyetleri, bu seyahatlerin ne denli önemli olduğunu vurgular niteliktedir.

Dimyâtî'nin mâhir olduğu disiplinlerin başında kırâat ve tecvîd ilmi gelmektedir. Bunların yanı sıra hadis, fıkıh, tasavvuf, Arap dili ve kelâm ilminde de temayüz etmiştir. Yaşadığı asırda yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle ön planda olan Dimyâtî, ardından gelenlere farklı ilim dallarına ilişkin önemli bir ilmî miras bırakmıştır.

Müellif, ilmî açıdan zengin bir havzada yetişmiş olup tarih boyunca sayısız âlime ev sahipliği yapagelen Mısır'da yaşamıştır. İlim tahsil etmek ve belli sahalarda uzmanlaşmak isteyen Dimyâtî'nin farklı beldelere yaptığı ilmî seyahatler vazgeçilmez öncelikleri arasında yer almaktadır. Tahsil hayatına doğduğu yer olan Dimyât'ta başlayan Dimyâtî, Kur'ân hıfzının ardından muhitinin önemli âlimlerinden muhtelif ilimlere dair dersler almıştır. Böylece sonraki tahsil hayatına önemli bir hazırlık aşaması sayılabilecek farklı disiplinlere ilişkin temel ilkeleri burada tahsil etmiştir.⁶⁶

İslâm eğitim tarihinde bir gelenek hâlini alan seyahatler, bazen bir hocanın yönlendirmesi bazen de kişinin bireysel tercihleri neticesinde gerçekleşmiştir. Bu seyahatlerin dinî, siyasî ve ilmî da iktisadî ve sosyo-kültürel sâiklerde hareketle gerçekleştirilebilmektedir. Nitekim birçok âlimin hayat serüveni dikkatle incelendiğinde bulundukları bölgede belirli bir eğitim sürecinden geçtikten sonra Müslümanların hâkim olduğu ilim ve kültür merkezlerine yaptıkları seyahatler göze çarpacaktır. Şam, Kahire, Bağdat, Maverâünnehir, Buhara, Mekke, Medine, Isfahan gibi şehirler ilim ve kültür merkezlerinden birkaçıdır. Bu merkezlerden özellikle Kahire, Yemen, Mekke ve Medine Dimyâtî'nin ilmî seyahatlerinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Tercih edilen merkezlerin hangi alanlarda ön plana çıktığı ve oralardaki ilim çevreleri hakkındaki malumat, genellikle kişilerin kendi eserlerinde ve tabakât kitaplarında geniş şekilde yer almaktadır. Gittiği bölgelerde döneminin söz sahibi âlimleriyle mülâki olan ve onların ders halkalarına katılan Dimyâtî, farklı disiplinlere ait bilgileri şifahî olarak alma imkânı bulmuştur. Bazen birkaç yıl bazen de uzun yıllar süren bu seyahatler neticesinde iyi yetişmiş bir âlim olarak doğduğu topraklara dönen Dimyâtî, burada bir yandan eser telif ederken diğer yandan öğrenci yetiştirmekle meşgul olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tabakât eserleri,

⁶⁶ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160.

Dimyâtî'nin farklı bölgelere yaptığı birçok seyahati aktarmaktadır.⁶⁷ Bu seyahatleri dört farklı zaman dilimine ayırmak mümkündür:

Birinci Seyahati

Kur'ân hıfzını tamamladıktan sonra muhtelif ilim dallarına ait hazırlık aşamalarını ve bu alanlara ilişkin temel ilkeleri Dimyât'taki âlimlerden tahsil eden Dimyâtî, öğrendikleriyle yetinmeyip İslâmî ilimlerin temerküz ettiği, zengin kütüphaneleri ve medreseleriyle önemli bir ilmî ve kültürel mirasa sahip olan Kahire'ye seyahat etmiştir.⁶⁸ Bu seyahatinde Kahire'nin önde gelen âlimleriyle görüşme imkânı bulmuş ve burada kaldığı süre zarfında birçok âlimden ders arak onlardan istifade etmiştir. Özellikle dönemin önemli âlimlerinden Sultan b. Ahmed el-Mezzâhî (ö. 1075/1664) ve Nûruddîn eş-Şebrâmellisî'nin (ö. 1087/1676) ders halkalarına iştirak ederek onlardan kırâat ilminin yanında hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir. Nûruddîn el-Üchûrî (ö. 1066/1656), Şihâbüddîn el-Kalyûbî (ö. 1069/1659), Şemsüddîn el-Bâbilî (ö. 1077/1666), el-Burhân el-Meymûnî (ö. 1079/1669) gibi âlimlerin hadis derslerine katılarak onlardan istifade etmiştir. Dimyâtî bu yolculuğunda ayrıca usûl, tarih, siyer ve şer'î ilimlerin yanı sıra Arap diline ait ilimleri de tahsil etme imkânı bulmuş ve farklı ilim dallarıyla uğraşmayı da ihmal etmemiştir.⁶⁹

İkinci Seyahati

Dimyâtî, Kahire'de uzun süre kalıp bu çevrenin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra Hicâz'a giderek hac farızasını yerine getirmiştir. Onun bu seyahatinde dikkat çeken en önemli husus, hadis öğrenme konusunda gösterdiği yoğun çabadır. Burada kaldığı süre boyunca özellikle Burhânüddîn el-Kûrânî'den (ö. 1101/1690) hadis dersleri almıştır.⁷⁰ Dimyâtî, Hicâz'a yaptığı bu ilk seyahatten sonra tekrar Dimyât'a dönmüş ve elde etmiş olduğu ilmî birikimi eserlerine yansıtmaya başlamıştır. Özellikle kırâat sahasında kendisini şöhrete kavuşturan ve çalışmamızın konusu olan *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate* 'aşer başta olmak üzere farklı

⁶⁷ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 2/630-631; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 177.

⁶⁸ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 2/630; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 179.

⁶⁹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/43; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

⁷⁰ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 2/630; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 180.

ilimlere ilişkin eserler kaleme almıştır. Burada ilmin yayılması için çalışma başlatan Dimyâtî'den böylece herkes istifade etme imkânı bulmuştur.⁷¹

Üçüncü Seyahati

Dimyât'ta kısa bir süre kaldıktan sonra ikinci Hicâz seyahatini gerçekleştiren Dimyâtî, ikinci haccını edâ etmesini müteakip meşhur Nakşibendiyye şeyhi Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Acîl el-Yemenî'den (ö. 1074/1663) hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etmek üzere Yemen'e gitmiştir. Ahmed b. Acîl'den Nakşibendiyye tarikatının esaslarını öğrenip tarikat icâzeti aldıktan sonra şeyhinin Mısır'a dönmesini ve orada irşat görevini üstlenmesini istemesi üzerine memleketine dönerek irşat, tadrîs ve eser telifi çalışmalarına başlamıştır.⁷² Bu bağlamda ömrünün son dönemlerinde uzun süre -Dimyât sınırlarında bulunan- İzbetülbuc⁷³ beldesinde ikamet eden Dimyâtî; irşat ve tebliğ hizmetlerinin yanı sıra tadrîs faaliyetlerini burada yürütmüştür. Kendisinden Nakşibendiyye tarikatının esaslarını öğrenmek ve ilim tahsil etmek üzere farklı bölgelerden pek çok kimse Dimyâtî'nin ders halkasına katılmıştır.⁷⁴

Dördüncü Seyahati

Hayatının son döneminde tekrar Hicâz'a seyahat eden Dimyâtî, haccını edâ ettikten sonra Medine'ye giderek Mescid-i Nebevî civarında ikamet etmiştir. Hac ibadetini gerçekleştirdikten üç gün sonra 3 Muharrem 1117/1705 yılında hayata gözlerini yuman Dimyâtî, vefat ettiği günün akşamında Cennetü'l-Bakî' Mezarlığı'na defnedilerek son yolculuğuna uğurlanmıştır.⁷⁵

Tabakât eserleri Dimyâtî'nin üç Hicâz seyahatinden bahsetmektedir. Buna göre onun, birinci Hicâz seyahatinin dönüşünde *İthâfu fuzalâi'l-beşer* adlı eserini kaleme aldığı, İkinci Hicâz seyahatinde ise Ahmed b. Acîl ile görüşmek üzere Yemen'e gittiği aktarılmaktadır. Ancak Dimyâtî'nin *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'i 1082 yılında kaleme aldığını belirtmesi ve Nakşibendiyye şeyhi Ahmed b. Acîl'in 1074 yılında vefat

⁷¹ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 180.

⁷² el-Cebertî, *Târihu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

⁷³ Uzun süre Dimyât'a bağlı bir nahiye olarak varlığını sürdüren İzbetülbuc, 1872 yılında Dimyât'tan ayrılmış, 1936 yılında alınan yeni bir kararla ekonomik bağımsızlığı verilerek başlı başına bir şehir olmuştur. Günümüzde Farskur'a bağlı bir köy konumunda olup, Dekahliye valiliği sınırları içerisinde yer almaktadır. Bkz. el-Cebertî, *Târihu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161; <https://ar.wikipedia.org>.

⁷⁴ el-Cebertî, *Târihu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161.

⁷⁵ el-Cebertî, *Târihu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. 1/167; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 181; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458; Akaslan, *Kirâat İlminin Temel Kaynakları*, 267.

etmesi,⁷⁶ tabakât eserlerinin birinci ve ikinci Hicâz seyahatlerinin tarih sıralamasına dair verdiği bilgilerde bir hata olduğunu ihsas ettirmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda yaptığımız araştırmada tarih sıralamasını ilk veren kişinin Cebertî olduğunu tespit ettik.⁷⁸ Cebertî, Dimyâtî'nin hayatına ilişkin en geniş malumatı veren ilk tabakât müellifi olarak dikkat çekmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Cebertî'den sonra eserlerinde Dimyâtî'nin hayatına yer veren araştırmacılar, Cebertî'nin naklettiği bilgileri olduğu gibi aktarma yoluna gitmişlerdir.⁷⁹ Ayrıca *İthâfu fuzalâi'l-beşer'in* muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail de hem *İthâf*ın mukaddimesinde hem de Dimyâtî'nin hayatını konu aldığı *el-Usûlu's-sûfi* adlı eserinde Cebertî'nin verdiği bilgileri aynen aktarmaktadır.⁸⁰ Görünen o ki Cebertî'nin ardından gelen bütün araştırmacılar, Dimyâtî'nin hayatına ilişkin yeni bilgilere eserlerinde yer vermemişlerdir. Bu durum tarih sıralamasındaki kronolojik hatanın zincirleme devam etmesine sebep teşkil etmiş olmalıdır. Tayyar Altıkulaç'ın Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Bennâ Ahmed b. Muhammed" maddesinde dikkat çektiği üzere Dimyâtî'nin ilk Hicâz seyahatinde Ahmed b. Acîl ile görüşmek üzere Yemen'e gittiği, ikinci Hicâz seyahatinde ise kırâat ilmiyle meşgul olan bazı dostlarının talep ve teşvikleri neticesinde *İthâfu fuzalâi'l-beşer'i* bu seyahatten döndükten sonra kaleme aldığı şeklindeki tarih sıralaması kanaatimizce daha doğrudur.⁸¹

2.1.2.2. İlmî Kişiliği

Dimyâtî, doğduğu yerdeki önde gelen âlimlerden ilim tahsil ettikten sonra Kahire, Mekke, Medine, Yemen gibi dönemin önemli şehirlerine ilmî seyahatler gerçekleştirmiştir. Muhtelif zamanlarda gerçekleştirdiği bu seyahatlerinde, devirlerinin en meşhur âlimleriyle görüşme imkânı bulmuş ve onlardan farklı sahalara ilişkin dersler alarak ilmî birikimini artırmıştır. Söz konusu seyahatler neticesinde tahsil etmiş olduğu ilimlerde belli bir derinlik kazanan Dimyâtî, bir taraftan eser telif ederken diğer taraftan da birçok talebe yetiştirmiştir.

⁷⁶ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. /346.

⁷⁷ Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

⁷⁸ el-Cebertî, *Târihu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161-162.

⁷⁹ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. 1/167; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 1/244; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/240; İlyas b. Ahmed Hüseyin el-Birmâvî, *el-İmtâ'u'l-fuzalâ bi terâcimi'l-kurrâ*, thk. Muhammed Temim (Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye, 2000), c. 2/45; el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, c. 2/392-393.

⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/44; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 180, 190-191.

⁸¹ Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/457.

Muhtelif ilim dallarına dair eser telif eden Dimyâtî'nin, asıl şöhreti kırâat ilmindeki mahareti ve ihtisası ile olmuştur. Özellikle *İthâfu fuzalâi 'l-beşer* adlı eseri, yüzyıllardır değerinden hiçbir şey kaybetmeksizin ilim mahfillerindeki otoritesini korumaya devam etmektedir. Bu eser onun ilm-i kırâat alanındaki vüsatının açık belgesi niteliğindedir.

Hayatını konu edinen kaynaklar Dimyâtî'nin itikatta hangi mezhebe mensup olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, Dimyâtî'nin selef akidesine mensup olduğu kanaatindedir. Bu görüşünü iki argümanla desteklemektedir. Birincisi Dimyâtî'nin tahsil hayatı boyunca yaptığı seyahatlerde kendileriyle mülâki olup ders aldığı hocalarının büyük çoğunluğunun selef akidesini benimsemesi, onun tercihinde etkili olmuştur.⁸² Özellikle ikinci Hicâz seyahatinde uzun süre ders halkasına katılıp kendisinden ilim tahsil ettiği İbrahim b. Hasan b. Şihâb el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Şâfiî mezhebine mensup olup döneminin önemli müçtehitlerinden kabul edilmektedir. Bu bağlamda el-Kûrânî'nin selef akidesini esas alan *İthâfu 'l-halef bi tahkîki mezhebi's-selef* adlı eseri⁸³ burada zikredilmeye değerdir. İkincisi ise Mekke'de üstlenmiş olduğu dönemin müftülük görevidir. İsmail'e göre Dimyâtî'nin bu makama getirilmesi onun selef akidesine mensup olduğunu göstermektedir.⁸⁴

Dimyâtî, amelde Şâfiî mezhebine mensuptur.⁸⁵ *İthâf*'ın sonunda hâtîme faslında hatim yapıldıktan sonra sevabının Hz. Peygamber'e hediye edilip edilmeyeceği meselesini izah ederken; “Biz Şâfiîler topluluğuna göre müstehap olduğu yönündeki görüş tercihe şayandır.” demek suretiyle mezhep tercihinin açıkça dile getirmektedir.⁸⁶ Ayrıca hayatına yer veren tabakât kitapları onu “eş-Şâfiî” künyesiyle tanıtmaktadır.⁸⁷ Dimyâtî -ilmî seyahatlerinde izah edildiği üzere- dört büyük fikhî mezhebe ilişkin olarak en meşhur hocalardan ders görmesine rağmen Şâfiî mezhebini tercih etmiştir. Neticede onun bu mezhebe intisabının bilinçli bir seçim olduğu söylenebilir. Mezhep

⁸² Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgânî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü 't-Dimyâtî 'alâ şerhi 'l-varakât*, thk. İsa el-Halebî (Beyrut: Beyrut el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 13; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 188.

⁸³ Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî, *İthâfu 'l-halef bi tahkîki mezhebi's-selef*, thk. Âbid Ahmed el-Başderî (Mecelletü Külliyyetü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2019), 155-178.

⁸⁴ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 189.

⁸⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/48; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 189.

⁸⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/657.

⁸⁷ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/167; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, c. 1/244.

disiplini içerisindeki meselelere yönelik olarak yaptığı değerlendirmeler bu ifademizi desteklemektedir. Zira Dimyâtî, *Hâşiye ‘alâ şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘alâ’l-Varakât* adlı çalışmasında yeri geldikçe mezhebin görüşlerine yönelik izahlar yapmaktan da geri durmamıştır.⁸⁸ Dimyâtî’nin yaşadığı dönemde Osmanlı’nın Mısır’a hâkim olmasıyla Hanefî mezhebi Dimyât’ta geniş kitleler tarafından kabul görmüşse de bu durum onun Şâfiî mezhebine intisabını etkilememiştir.

Dimyâtî’nin ilmî kişiliğinden övgüyle bahsedilmiştir. Nitekim Cebertî, *Târîhu acâibi’l-âsâr* adlı eserinde; “Araştırma ve meseleleri kavramada akranlarından çok azının ulaştığı konuma erişti.” demek suretiyle onun ilim tahsilindeki maharetine dikkat çekmiştir.⁸⁹ İlmî araştırmalardaki titizliğiyle bilinen Dimyât’nin İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınan *el-Varakât* isimli eser için Celâlüddîn el-Mahallî’nin (ö. 864/1459) *Şerhu’l-varakât fî ‘ilmi usûli’l-fikh* adlı şerhine yazdığı *Hâşiye ‘alâ şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘ale’l-varakât* isimli çalışması dikkat çekmektedir. Cebertî, Dimyâtî’nin bu hâşiyesini İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) tarafından aynı isimle yapılan hâşiyeyle karşılaştırmış ve Dimyâtî’nin hâşiyesinin daha titiz bir çalışmanın ürünü olduğuna özellikle vurgu yapmıştır.⁹⁰

Hayatı dikkatle incelendiğinde Dimyâtî’nin sûfî kişiliğinin ve Nakşibendiyye tarikatına mensup olmasının gerek ilmî gerekse günlük yaşamında önemli bir yer teşkil ettiği görülecektir.⁹¹ Tasavvufî bir yaşam tarzını benimsemesinin altında yatan temel sâikin ilimle ameli birleştirme düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda o, Yemen’e yaptığı seyahatte Ahmed b. Acîl’le tanışması neticesinde bu tarikatın usûl ve kâideleri hakkında yeterli bilgiye sahip olup tevhide ulaşmayı arzulayan mürit için bunun en doğru ve en kolay yol olduğu kanaatine varmıştır.⁹²

Hayatının büyük bölümünü ilim tahsiline ayıran ve ardından birçok eser bırakan Dimyâtî’nin en meşhur eserinin *İthâfu fuzalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erbe’ate ‘aşer* olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir.⁹³ Kaleme aldığı bu eserle kırâat âlimi kimliğiyle şöhret bulan Dimyâtî, bunun yanı sıra muhtelif ilim dallarıyla da meşgul olmuştur. Nitekim ilmî seyahatlerinde izah edildiği üzere kırâat ilminin yanında hadis,

⁸⁸ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü’l-Dimyâtî ‘alâ şerhi’l-varakât*, 13-64.

⁸⁹ el-Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, c. 1/160.

⁹⁰ el-Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, c. 1/161; İsmail, *el-Usûlu’s-sûfî*, 190.

⁹¹ İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, c. 1/167.

⁹² İsmail, *el-Usûlu’s-sûfî*, 201.

⁹³ el-Cebertî, *Târîhu ‘acâibi’l-âsâr*, c. 1/160; İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, c. 1/167; el-Birmâvî, *el-İmtâ’*, c. 2/45.

fıkıh, kelâm, siyer, tefsir, Arap dili gibi ilimlerde de derinleştğini telifâtında görmemiz mümkündür. Kelâm ilmine ilişkin olarak kaleme aldığı *ez-Zehâir ve 'l-mühimmât fî mâ yecibü 'l-îmânü bihi mine 'l-mesmû'ât* adlı eser, onun bu ilme olan ilgisine işaret etmektedir.⁹⁴ Mezkûr eserinde kelâm ilminin tartışmalı konularından “Mehdî”, “Mesîh”, “Deccâl”, “İsa’nın Nüzûlü”, “Ye’cûc-Me’cûc”, “Güneşin Batıdan Doğması” gibi büyük kıyamet alametleri olarak kabul edilen meseleleri ele almaktadır. Mevzuları işlerken Kur’ân’dan, hadislerden, sahabe kavlerinden, tâbiînin ve selef-i salihinin görüşlerinden önemli oranda istifade etmektedir. Bununla birlikte zaman zaman kıyamet alametlerine ilişkin bâtinî tevillerde bulunan kişilerin görüşlerini aktarırken bunları İslâm dininin temel esaslarına muvafık olup olmaması açısından ele almaktadır. Ayrıca önceki dönem âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunan Dimyâtî, bazı izah ve değerlendirmelerde bulunmaktan da geri durmamaktadır.⁹⁵

Müellif, hadis ilmine ilgisiyle de bilinmektedir. Bu alana dair müstakil bir eser kaleme almasa da Dimyâtî’nin hadis ilmine olan ilgisi gerek usûl kavramlarını şerh etmek suretiyle gerekse hadis rivâyetlerine eserlerinde genişçe yer vermesinden anlamak mümkündür.⁹⁶ Hadis ilmine olan teveccühü onu Yemen’e kadar götürmüştür. Hadis ilmi literatüründe “müsel”⁹⁷ kavramının içinde mütalaa edilen “musâfaha” hadisini⁹⁸ bizzat râvîsinden nakledildiği şekliyle almak üzere Yemen’e kadar gitmiştir.⁹⁹

Müellif, usûl ve fıkıh ilimlerine ilişkin çalışmalarda da bulunmuştur. Bu ilimlerdeki birikimini Celâlüddîn el-Mahallî tarafından kaleme alınan ve fıkıh usûlü konularının neredeyse tamamını ihtiva eden *Şerhu 'l-varakât* adlı esere yazmış olduğu hâşiyesinde ve zaman zaman *İthâf*’ında kırâat vücûhâtını aktarırken yaptığı izahlarla gözler önüne sermiştir. Kelâmın kısımları olarak kabul edilen emir-nehiy, mücmel-

⁹⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *ez-Zehâir ve 'l-mühimmât fî mâ yecibü 'l-îmânü bihi mine 'l-mesmû'ât* (Halep: Matbaatü'l-Bahâ, 1910), 72-92.

⁹⁵ ed-Dimyâtî, *ez-Zehâir ve 'l-mühimmât*, 72-92.

⁹⁶ ed-Dimyâtî, *ez-Zehâir ve 'l-mühimmât*, 72-92; ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî 'alâ şerhi 'l-varakât*, 55-56.

⁹⁷ Müsel kelimesi, hadis ıstılahı olarak; Allah Resûlü’nün bir hadisi söylediği esnada yaptığı bir hareketi veya kullandığı bir sözü veya hem hareketi hem sözü isnâdındaki bütün ravilerin aynı hal ve sıfatla nakletmesidir. Geniş bilgi için bkz. Ebû ‘Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdîrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi 'ulûmü'l-hadîs* (Suriye: Dâru'l-Fıkr, 1986), 275; Mehmet Efendioğlu, “Müsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006), 32/85.

⁹⁸ Hadis Enes b. Mâlik kanalıyla gelmektedir. Tam metni şu şekildedir: “Allah Resûlü’nün avucundan daha yumuşak bir ipeğe ve yüne asla dokunmadım.” Bkz. el-Buhârî, “Sıyâm”, 39.

⁹⁹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161.

mübeyyen, umûm-husûs, fiiller, zâhir-müevvel, icmâ, nesh, müftîde bulunması gereken şartlar, haber ve kıyasa ilişkin yaptığı izahlar onun fıkıh ilmindeki birikimine işaret etmektedir.¹⁰⁰ Öte yandan mukaddes topraklarda üstlenmiş olduğu fetva makamlığı görevi de onun fıkıh ilminde ulaştığı dereceyi göstermesi bakımından dikkate değerdir.¹⁰¹

Kur'ân'ın indirildiği dil olması itibarıyla Arap dili İslâmî ilimlerde bilinmesi zaruri ilimlerdenidir. Bilindiği üzere Arap diline vukûfiyet Arap dil selikasına sahip olmakla ve bu ilmi dil âlimlerinden veyahut bu alanda yazılan muteber kaynaklardan tahsil etme yoluyla gerçekleşmektedir. Hayatı dikkatle incelendiğinde Dimyâtî'nin Arap dil selikasına sahip olduğu ve tahsil süresince Arap dilinde dönemin en meşhur âlimlerinden ders aldığı görülecektir. Bu durum onun Arap dilinde maharet kazanmasını sağlamıştır. Nitekim telif ettiği eserlerde ilk göze çarpan husus, onun Arap dilinin inceliklerine olan hâkimiyeti, sarf-nahiv bilgisini yerli yerinde kullanmadaki mahareti ve dil âlimlerinin görüşlerine olan vukûfiyetidir.¹⁰² Öte yandan eserlerinde Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Kisâî (ö. 189/805), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 316/928), Cevherî (ö. 400/1009), İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi alanda önde gelen birçok lûgat ve nahiv âliminin görüşlerine de yer vermiştir.¹⁰³ Sayılan bu isimlerin yanı sıra telif ettiği eserlerinde tarihî süreçte gelişen dil ekollerinin görüşlerine de yer vermeyi ihmal etmemiştir.¹⁰⁴ Çalışmanın usûl ve fers bölümünde geniş bir şekilde izah edileceği üzere kırâat vecihlerini aktarırken Arap dil biliminin ana kaynaklarından ve önemli simalarından yaptığı alıntılarla meselelere getirdiği izahlar, Arap dilindeki hâkimiyetini gözler önüne sermektedir.

Dimyâtî'nin meşgul olduğu ilimlerden biri de tefsir ilmidir. Bu alana dair müstakil bir eseri bulunmamasına rağmen bazı kırâat vecihlerindeki ihtilafları aktarırken izah sadedinde yaptığı açıklamalar, önemli bir tefsir birikimine sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî 'alâ şerhi'l-varakât*, 13-64.

¹⁰¹ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü't-Dimyâtî 'alâ şerhi'l-varakât*, 13.

¹⁰² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/90.

¹⁰³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/33, 38, 44.

¹⁰⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63.

¹⁰⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/519.

Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle Dimyâtî'nin kırâat ilminin yanı sıra muhtelif ilim dallarında da önemli bir birikime sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bu durum bizi Dimyâtî'nin çok yönlü bir âlim olduğu neticesine götürmektedir.

2.1.2.3. Hocaları

Küçük yaşlarında Kur'ân'ı hıfzeden Dimyâtî, doğduğu şehrin önde gelen ulemâsından ders aldıktan sonra Kahire, Hicâz ve Yemen başta olmak üzere muhtelif şehirlere ilmî seyahatler gerçekleştirmiştir. Gittiği şehirlerde birçok âlimle görüşme ve onlardan ilim tahsil etme imkânı bulmuştur. Bu başlık altında Dimyâtî'nin yetişmesinde önemli katkıları olan ve tabakât eserlerinde kendileri hakkında malumat bulabildiğimiz hocalarının kısa biyografilerine temas edilecektir. Ardından yetiştirmiş olduğu talebelerden tabakât eserlerinde kendilerine yer verilen öğrencileri aynı usûl ve yöntemle zikredilecektir. İlgili kaynaklardan ve müellifin eserlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla kırâat ilmi başta olmak üzere hadis, fıkıh, kelâm, Arapça, tasavvuf gibi İslâmî ilimleri tahsil ettiği hocalarından bazıları şunlardır:

Ebü'l-'Azâim Sultân b. Ahmed b. Selâme el-Mezzâhî el-Mısırî el-Ezherî eş-Şâfî (ö. 1075/1664)

Aslen “Dekhaliyye” vilâyetine bağlı “Meniyyetü Mizâh” kasabasında doğan Sultân el-Mezzâhî, Kahire'nin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶ Kaynaklarda âbid, zâhid ve fâzilet sahibi bir âlim olduğu yönünde bilgiler aktarılan Sultân el-Mezzâhî, birçok ilim dalında otorite sayılmaktadır.¹⁰⁷ Dimyâtî, Kahire'ye yaptığı ilk seyahatte Sultân el-Mezzâhî'den kırâat ilminin yanında fıkıh, usûl, hadis gibi ilimleri de tahsil etmiştir.¹⁰⁸

Ebü'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî el-Kâhirî (ö. 1087/1676)

Mısır'ın “Garbiye” vilâyetinde (Şebrâmellis) doğan Şebrâmellisî, küçük yaşta gözlerini kaybetmesine rağmen hıfzını tamamlamış, akabinde babasıyla Kahire'ye gitmiştir. Burada Şeyhü'l-kurrâ Abdurrahman b. Şehâzetü'l-Yemenî'den eş-Şâtibiyye ve *et-Teysîr* adlı eserlerin muhtevası olan seb'a tarîkiyle¹⁰⁹ kırâat-ı seb'a ile Şâtibiyye

¹⁰⁶ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/211; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/135.

¹⁰⁷ el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/135.

¹⁰⁸ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; İsmail, *el-Usûlu's-süfî*, 182.

¹⁰⁹ Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a* ve bu eserin Şâtibî tarafından *Hirzü'l-emânî ve vecihü't-tehânî* adıyla manzum hale getirilen iki eserin muhtevasında yer alan vecihler esas alınarak eğitim faaliyetinin yürütüldüğü ekole denir. Geniş bilgi için bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in*

ve *ed-Dürratü'l-mudîe* adlı eserlerinin münderacâtıyla tesis edilen Şâtıbiyye tarîkiyle¹¹⁰ kırâat-ı aşere okumuştur.¹¹¹ Kaynaklar, Şebrâmellisî'yi âbid, zâhid, velî, hilm ve nezahet sahibi olarak tanıtmaktadır.¹¹² Çok yönlü bir âlim olan Şebrâmellisî'nin, ilmî titizlikte, keskin kavrayışta, meseleleri izah etmede ve hüküm istinbatında dönemin âlimlerine göre daha çok temayüz ettiği aktarılmaktadır.¹¹³ Uzun ve bereketli bir ömür süren Şebrâmellisî'nin cenazesini, talebesi Dimyâtî yıkamıştır.¹¹⁴ Dimyâtî'yi kırâat ilmi konusunda en çok etkileyen âlim Şebrâmellisî'dir. Dimyâtî, “Şeyhunâ” kelimesini *İthâf*'ta mutlak anlamda kullandığında bununla eş-Şebrâmellisî'yi kastetmektedir.¹¹⁵ Şebrâmellisî'den kırâat ilminin yanında fıkıh, usûl, hadis ilimlerini de tahsil etmiştir.¹¹⁶

Ebü'l-İrşâd Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Abdîrrahman el-Üchûrî el-Mısri (ö. 1066/1656)

Mısır'ın “Kalyûbiye” vilâyetine bağlı “Üchûrülverd” köyünde doğan Üchûrî,¹¹⁷ devrinin meşhur âlimlerinden Arap dili, fıkıh, usûl-u fıkıh, hadis, tefsir, belâgat, mantık ve tasavvuf dersleri aldı.¹¹⁸ Bu ilimlerde kendisini yetiştirerek devrin sayılı

Nüzûlü ve Kırâatı, 248; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 157; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi ve Takrib Usûlü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 66; Yaşar Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 24-25; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 198-199; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te'lif Edilen Eserler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 243-244; Yavuz Fırat, “Kırâat İlmi ve Tarikler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 43.

¹¹⁰ Şâtıbî tarafından kaleme alınan ve Şâtıbiyye olarak şöhret bulan *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürratü'l-mudîe* adlı eserinin ana kaynak olarak alındığı, Dâni'nin *et-Teyisîr*'i ve İbnü'l-Cezerî'nin yedi imamın kırâatine ilave olarak, Ebû Cafer, Ya'kûb ve Halef'in kırâatlerini ihtiva eden *Tahbîru't-Teyisîr*'inin yardımcı kaynak kabul edildiği ekoldür. Bu tarîk, Şehâzetü'l-Yemânî tarafından Mısır'da okutulduğu için “Mısır tarîki” olarak da şöhret bulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 249; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 158; Koyuncu, *Kıraat İlmi ve Takrib Usûlü*, 67; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*, 198; Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 29; Fırat, “Kırâat İlmi ve Tarikler”, 44.

¹¹¹ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/175; Abdullah Kahraman, “Şebrâmellisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/395-396.

¹¹² el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/175; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/231.

¹¹³ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/175.

¹¹⁴ el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/235.

¹¹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65, 105, 111, 363; İsmail, *el-Usûlu's-süfî*, 183.

¹¹⁶ el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/45; İsmail, *el-Usûlu's-süfî*, 183.

¹¹⁷ Üchûrî, isminin telaffuzu ile ilgili farklı tercihler bulunmaktadır. Kimileri Echûrî şeklinde telaffuz etmektedir. İslam alimleri ansiklopedisinde kelime Echûrî şeklinde geçmektedir. İSAM'ın ilgili maddesinde Üchûrî şeklinde yer almaktadır. Biz hemzenin dammesi, cîm'in sükûnu ve hâ'nın dammesi ile okunan görüşü tercih ettik. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/157; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Üchûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/274.

¹¹⁸ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/157-158.

âlimleri arasına girdi. Özellikle Kahire'ye ilim tahsili için gelen talebeler onun fıkıh, hadis ve tasavvuf derslerine büyük rağbet göstermişlerdir.¹¹⁹ Kaynaklar, yetiştirdiği öğrencilerin sayısının ve eserlerinin çokluğuna özellikle vurgu yapmaktadır.¹²⁰ Üchûrî, Dimyâtî'nin kendisinden kırâat-ı aşere okuduğu ve dönemin önemli kurrâsından kabul edilen eş-Şebrâmellisi'nin de hocasıdır. Dimyâtî, Üchûrî'den hadis ilmini tahsil etmiştir.¹²¹

Ebü'l-İrfân Burhânüddîn İbrahim b. Hasan b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî (ö. 1101/1690)

Şehrezûrî, "İsferâyin"'in kasabalarından biri olan Kûrân'dan dolayı "Kurânî" nisbesiyle şöhret bulmuştur. Tahsil hayatına babasının yanında başlayan Kûrânî; Arap dili, mantık, hendese, meânî, beyân, usûl, fıkıh, tefsir dersleri aldı.¹²² Daha sonra hadis ve tasavvuf başta olmak birçok ilmi, İran ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinin yanında Bağdat, Dimaşk, Kahire, Medine gibi ilim merkezlerinde tahsil etti.¹²³ Hocaları arasında Dimyâtî'nin de kendilerinden ders aldığı, Ebü'l-Azâim Sultân b. Ahmed el-Mezzâhî ve Ali eş-Şebrâmellisî bulunmaktadır.¹²⁴ Seksenden fazla eser telif eden Kûrânî, devrinin önemli hadis âlimlerinden kabul edilmektedir. Dimyâtî, kendisinden hadis, fıkıh ve usûl-u fıkıh dersleri almıştır. Selef akidesini benimseyen ve bu konuda *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef* adlı eseri yazan Kûrânî'nin, Dimyâtî'nin selef akidesini benimsemesinde önemli bir etkiye sahip olduğu dile getirilmektedir.¹²⁵

Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Muhammed b. Acîl el-Yemenî (ö. 1074/1663)

Entelektüel bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ahmed b. Acîl, hâfızlığını babasının gözetiminde bitirdi. Ardından fıkıh ilmini tahsil etti. Tasavvufî geleneğe sahip olan "Acîl" veya "Acl" unvanıyla tanınan bir aileye mensuptur. Zâhirî ve bâtinî ilimleri babasından tahsil etmiştir.¹²⁶ Ardından farklı beldelere ilmî seyahatlerde

¹¹⁹ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 2/157-158; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Üchûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/274.

¹²⁰ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/157-158; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), c. 2/783; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2/758.

¹²¹ el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/45; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 184.

¹²² Recep İci, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/426.

¹²³ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/125; İci, "Kûrânî", 26/426.

¹²⁴ Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), c. 1/5.

¹²⁵ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 184.

¹²⁶ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/346-347.

bulunan İbn Acil'in tasavvufi şahsiyetinin inşasında dönemin önde gelen sûfîlerinden Zeyn b. el-Mizcâcî'nin (ö. 1074/1663) etkisi büyüktür. Evlendikten sonra Yemen'e bağlı "Zebîd" şehrine yerleşen İbn Acil burada on bir sene ikamet etmiş ve bu süre zarfında el-Mizcâcî'yle müfredatında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin¹²⁷ de bulunduğu birçok eseri mütalaa etme fırsatı bulmuştur.¹²⁸

Döneminin önemli âlimlerinden hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimleri tahsil eden İbn Acil daha çok hadis ve tasavvuf ilimlerinde temayüz etmiştir. Nakşibendiyye tarikatı hiyerarşisinde önemli bir konuma yükselmiştir.¹²⁹ Dimyâtî, hâfız, fakîh ve asrının hüccetlerinden kabul edilen Ahmed b. Acil'den hadis dersi almıştır.¹³⁰ Sûfî kimliğiyle maruf olan Dimyâtî'nin tasavvufi kişiliğinin inşasında Ahmed b. Acil son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda Yemen'e yaptığı seyahatte asrının kutbu olarak kabul edilen Ahmed b. Acil'in benimsediği Nakşibendiyye tarikatına intisap eden Dimyâtî, hayatının sonuna kadar bu yaşantısını devam ettirmiştir. Şeyhinden Nakşibendiyye tarikatının zikirlerini ve seyr-ü sülûkünü alan Dimyâtî, bu tarikatın önemli temsilcilerinden biri olarak hem bu yaşantıyı sürdürmüş hem de mezkûr tarikatın Dimyât'taki intişarında büyük rol oynamıştır.¹³¹

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (ö. 1069/1659)

Kahire yakınlarındaki "Kalyûb" köyünde doğan Kalyûbî, devrinin önemli âlimlerinden Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596) ve Nûruddîn el-Halebî'den (ö. 1044/1635) dersler almıştır.¹³² Remlî'den hadis ve fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Kaynaklar, onun otuz sene evine hiç gitmeksizin kesintisiz olarak Remlî'den ders aldığını aktarmaktadır.¹³³ İlimdeki otoritesi ve şöhreti konusunda âlimlerin ittifak ettiği Kalyûbî, hadis ve fıkıh alanındaki derinliğiyle tanınmaktadır. Dimyâtî, onun en meşhur talebelerinden olup kendisinden hadis ve fıkıh dersleri almıştır.¹³⁴

¹²⁷ İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi görüşlerini izah etmek üzere kaleme aldığı eserdir. Eserin Muhteva tanıtım ve tahlili için bkz. Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/251-258.

¹²⁸ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/347.

¹²⁹ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/346.

¹³⁰ el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 3/45.

¹³¹ İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 184.

¹³² el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/175; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, c. 1/94.

¹³³ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 1/175.

¹³⁴ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161.

Muhammed b. Alâüddîn Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Bâbilî eş-Şâfiî (ö. 1077/1666)

Kahire'ye bağlı “Bâbil” köyünde dünyaya gelen Bâbilî; Şemsüddîn er-Remlî, Nûruddîn ez-Zeyyât, Abdurraûf el-Münâvî, Senhûrî ve Dimyâtî'nin de hocalarından olan Üchûrî gibi âlimlerden dersler almıştır. Bâbilî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar onun hadis ve fıkıh ilminde döneminin önemli âlimlerinden olduğu bilgisine yer vermektedir. Özellikle hadis metinlerinin hıfzında, cerh-tadil, ilm-i ricâl ve hadislerin sıhhatinin tespitinde önemli şöhrete sahip olduğu çağdaşları tarafından dile getirilmiştir. Kırâat ilmine de vâkıf olan Bâbilî, eş-Şâtıbiyye'yi ve muhtelif kırâatleri rivâyetleriyle ezbere bilmektedir. Dimyâtî, dönemin meşhur âlimlerinden biri olan Bâbilî'nin ders halkasına katılarak ondan ilim tahsil etmiştir.¹³⁵

Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. İsa Burhânüddîn el-Meymûnî (ö. 1079/1669)

Mısır'ın Kahire vilâyetine bağlı “Meymûn” adlı köye nispetle Meymûnî olarak bilinmektedir. Birçok hâşiye ve şerh çalışması bulunan Meymûnî, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)¹³⁶ tefsirine de bir hâşiye yazmıştır. Tefsir ve hadis ilminde devrinin önemli şahsiyetlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.¹³⁷ Dimyâtî, Burhânüddîn el-Meymûnî'nin ders halkasına katılarak ondan ilim tahsil etmiştir.¹³⁸

Muhammed b. Ahmed eş-Şems Muhammed eş-Şûbârî (ö. 1098/1686)

Devrinin önemli âlimlerinden biri olan Şûbârî, özellikle Şâfiî fıkında temayüz etmiştir. Öyle ki asrın İmam Şâfiî'si olarak anılmıştır. Döneminde Ezher'in önde gelen âlimlerinden olan Şûbârî, ilmi kişiliğinin yanı sıra sûfî şahsiyetiyle de bilinmektedir. Dönemin önemli simalarından Şemsüddîn er-Remlî'den sekiz sene kadar eğitim

¹³⁵ el-Muhıbbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 4/39; el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160.

¹³⁶ Şîraz yakınlarında bulunan Beyzâ kasabasında doğdu. Doğduğu yere nispetle Beyzâvî; Şîraz kâdılkudâtlığı yaptığı için “Kâdî” ve “Kâdılkudât” ünvanıyla şöhret bulmuştur. İslâmî ilimlerin birçoğunda eser kaleme alan Beyzâvî'ye “Alleme” ünvanı verilmesi ilmî otoritesinin bir tezahürüdür. Özellikle tefsir, kelam, Arapça, fıkıh, hadis gibi ilimlerde temayüz etmiştir. Beyzâvî tefsiri olarak da bilinen Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl üzerine 255 civarında şerh ve hâşiye çalışmasının yapılması ilim mahfîlerindeki otoritesinin ve gördüğü kabulün bariz tezahürleridir. Uzun bir ömür süren el-Beyzâvî, genel kabule göre 685/1286 yılında Tebriz'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-sâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Hicru li't-Tabaa, 1992), c. 8/157-158; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 7/685-686; Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân Ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlîli* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 5-12.

¹³⁷ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/67.

¹³⁸ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160.

görmüş ve ondan fetva verme konusunda icâzet almıştır. Ebü'n-Necâ Sâlim es-Senhûrî'den (ö. 1015/1606) hadis ilmini tahsil etmiştir. Dimyâtî'nin kırâat ilminde kendisini en çok etkileyen hocası Şebrâmellisî ve Şemsüddîn el-Bâbilî de Şûbârî'nin ders halkasına katılmıştır.¹³⁹ Dimyâtî'nin ders halkasına katılarak kendisinden hadis ilmini tahsil ettiği önemli hocalarından biri de eş-Şûbârî'dir.¹⁴⁰

2.1.2.4. Kırâatteki Üstad Zinciri

Bilindiği üzere kırâat ilmi tamamıyla nakle dayanan bir disiplindir. Bu ilmin talipleri hocalarından öğrendikleri bilgileri aynı şekilde öğrencilerine öğretirler ve öğrenci-hoca zinciri, sened adı verilen bir yolla Hz. Peygamber'e kadar ulaşır. İslâm ülkelerinde ve özellikle Türkiye'de kırâat tedrîsâtında korunagelen icâzet geleneği bir isnâd zinciri şeklinde genellikle İbnü'l-Cezerî'ye dayanmaktadır. Hz. Peygamber'e ulaşan kırâat silsilesinin en yoğun kesişme noktasında İbnü'l-Cezerî'nin bulunması, kendisinin kırâatlere getirdiği onlu tasnif sonucunda elde etmiş olduğu haklı otoritesinin ve itibarının büyük etkisi olmalıdır.¹⁴¹

İcâzet geleneğinin önemli isimlerinden olan Dimyâtî, kırâatteki üstad zincirinin kırâat ilminin otoritelerinden kabul edilen İbnü'l-Cezerî'ye ulaştığını dile getirmektedir.¹⁴² İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından ortaya konan¹⁴³ kırâat-ı

¹³⁹ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/386; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/232.

¹⁴⁰ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160.

¹⁴¹ Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553.

¹⁴² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/79.

¹⁴³ Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) dönemine gelinceye kadar yaklaşık üç asır boyunca kırâatler, yedi kırâatin de içinde bulunduğu tüm kırâat birikimi kabul görmüş ve geniş halk kitleleri bu kırâatlerden birisini tercih ederek okumuştur. İbn Mücâhid'in çağdaşları sayılabilecek Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Hâtim es-Sicistânî (ö. 316/929) ve Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) gibi âlimler eserlerinde sayıları 25'i bulan imamlara ve bunların kırâatlerine yer vermiştir. İbn Mücâhid, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaf lar ve sonraki dönemlerde ortaya koyulan sağlam ilkelerle tespiti yapılan sahîh kırâatleri yedi ile tahdit etmiştir. İbn Mücâhid'i, bu sınırlandırmaya sevk eden birçok âmilden bahsedilmektedir. Buna göre hâfızların bir kısmı, kırâatlere ve bu kırâatlerin dile ait inceliklerine vâkıf, Arap lehçelerini bilen ve farklı kırâatlerin dayandığı rivâyetlerin isnâdı hakkında geniş ma'lûmât sahibi şahıslardı. Ancak bunun mukabilinde bazı kimseler hâfız olmalarına rağmen dilin inceliklerine hâkim olamadıkları için benzer âyetlerde hatalı okuyuşlar yapabilmekteydi. Bu durumun tahdit faaliyetinin öncelikle gerekçelerinden olduğu dile getirilmektedir. Bir başka sebep fetihlerle beraber İslâm'a giren acemlerin genelinin dil konusunda zayıf olmaları ve bu durumun kırâatlerdeki ihtilafları artırmasıdır. Bir başka deyişle kırâatlerde lahn olgusunun yaygınlık kazanmasıdır. Öte yandan kırâatlerin yedi ile tahdit edilmesinde, bu dönemdeki bazı dil âlimlerinin kırâatlerin kabulü için belirlenen kuralları ihlal etmeleri ve keyfî okuyuşlarda bulunmaları da etkili olmuştur. Geniş bilgi için bkz İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45-46; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70; Dağ, "İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", c. 81-140; Maşalı, "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler", 256-258.

seb'ayı¹⁴⁴ İbnü'l-Cezerî'nin, alternatif bir programla kırâat-ı aşere¹⁴⁵ olarak geliştirmesiyle, bütün kırâat üstadları icâzet geleneğinin bir uzantısı olarak kırâatteki senedlerini İbnü'l-Cezerî'ye kadar götürmeyi âdet hâline getirmişlerdir. Bu geleneği sürdüren Dimyâtî, kırâatteki senedini şu şekilde aktarmaktadır:

Tayyibetü'n-neşr'i¹⁴⁶ ezberledikten sonra Kur'ân'ı baştan sona kadar on kırâat üzere devirlerinin en meşhur âlimlerine okudum. Mısır'da zamanın benzerini görmediği Ebu'z-Ziyâ en-Nûr Ali eş-Şebrâmelîsi'ye (ö. 1087/1676)¹⁴⁷ okudum. Şeyhimiz (Şebrâmelîsi) kendi zamanında "Şeyhu'l-kurrâ" olarak kabul edilen Abdurrahman el-Yemenî'ye (ö. 1050/1641)¹⁴⁸ okudu. Abdurrahman el-Yemenî de babası Şehâzetü'l-Yemenî¹⁴⁹ ve eş-Şihâb Ahmed b. Abdilhak es-Sinbâtî'ye (ö. 931/1525)¹⁵⁰ okudu. Sinbâtî de ismi geçen Şehâzetü'l-Yemenî'ye okudu. Şeyh Şehâze de Ebü'n-Nasr et-Tablâvî'ye (ö. 996/1588)¹⁵¹ okudu. et-Tablâvî de Zekeriyâ el-Ensârî'ye (ö. 925/1519)¹⁵² okudu. Zekeriyâ el-Ensârî de

¹⁴⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 53-79; Abdülvehhâb b. Yusuf b. İbrahim İbn Sellâr eş-Şâfiî İbn Sellâr, *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kırââtihim*, thk. Ahmed Muhammed Azzûz (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 65-108; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/99-188; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/75-76; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, c. 11/20; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 277, 313-323; Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 237-251.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî'nin kırâat-ı seb'a kapsamında yer alan yedi imama Ebû Ca'fer (ö. 128/745), Ya'kûb (ö. 205/820) ve Halef'in (ö. 129/746) kırâatlerini ilave etmesiyle şöhret bulan kırâatlere kırâat-ı aşere denilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/99-188; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/75-76; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, c. 11/25-26; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 276; Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 251-255.

¹⁴⁶ *Tayyibetü'n-neşr*, İbnü'l-Cezerî'nin onlu sistemi yaygınlaştırmak üzere kaleme aldığı *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eserin aynı müellif tarafından eğitim-öğretimde ilim talebelerine kolaylık sağlaması adına manzum formuna çevrilmiş halidir. Şiirsel ifadelerle ihtisar edilen çalışmanın asıl adı *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* olup, daha ziyade *Tayyibetü'n-neşr* veya *Tayyibe* olarak şöhret bulmuştur. Binden fazla beyti ihtivasi etmesinden dolayı *Elfiyye* veya *el-Elfiyyetü't-Tayyibe* olarak da bilinmektedir. 1397 yılında Bursa'da kaleme alınan ve kırâat ilminin en önemli şaheserlerinden biri olarak kabul edilen bu çalışmada; usûl kısmında 432, ferşü'l-hurûf bölümünde 583; ve müellifin ferşü'l-hurûfa dâhil ettiği 16 beyitlik tekbir bâbıyla beraber 1015 beyit yer almaktadır. Kırâat literatüründe önemli bir yeri olan *Tayyibe*'ye yazıldığı günden itibaren günümüze kadar birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında İbn Nâzım şerhi olarak bilinen ve İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 835/1432) tarafından kaleme alınan *Şerhu-Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, en-Nüveyrî (ö. 857/1453) tarafından kaleme alınan *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı çalışmalar en meşhur şerhlere aittir. Muasır âlimlerden Sâlim Muhaysin tarafından yazılan *el-Mühezzeb fi'l-kırâati'l-'aşr* ve mezkûr çalışmanın genişletilmiş hali olan *el-Hâdî* adlı eser de büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. Ayrıca Mehmed Rüşdü Aşikkutlu ve Musa Cârullah Bigiyef şerhleri de önemli şerhler arasında yer almaktadır. Eserin muhteva tahlili için bkz. Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme* (Mûsâ Cârullah Örneği), 81-94; Abdülhamit Birişik, "en-Neşr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/19-20; Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasığı: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırâati'l-'Aşr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.

¹⁴⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, c. 3/175; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/231.

¹⁴⁸ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/172.

¹⁴⁹ Şehâzetü'l-Yemenî, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden olan Abdurrahmân el-Yemenî'nin babasıdır. Oğlu Abdurrahmân el-Yemenî'ye kırâat-ı seb'a eğitimi verdiği dönemde vefat etmiştir. Abdurrahmân el-Yemenî, Bunun üzerine kırâat eğitimine babasının da öğrencisi olan Abdilhak es-Sinbâtî'den devam etmiş; hem kırâat-ı seb'ayı hem de kırâat-ı aşereyi onda ikmal etmiştir. Geniş bilgi bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/172-173.

¹⁵⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/152.

¹⁵¹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/282.

¹⁵² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/123.

iki şeyhe: Burhan el-Kalkîlî (ö. 902/1496)¹⁵³ ve Rıdvan Ebi'n-Na'îm el-'Ukbî'ye (ö. 852/1448)¹⁵⁴ okudu. Bu iki kurrâdan her biri, kurrânın ve muhaddislerin imamı, rivâyetleri ve tarikleri kayıt altına alan Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî'ye okumuşlardır.¹⁵⁵

İbnü'l-Cezerî'nin kırâatteki senedi rivâyetleriyle birlikte Hz. Muhammed'e ulaşmaktadır.¹⁵⁶ Kırâat tedrîsâtında icâzet geleneğindeki isnâd zincirinin son halkasının her devirde İbnü'l-Cezerî'ye dayanması, onun bu ilimdeki otoritesiyle doğrudan ilgilidir.¹⁵⁷ Böylece İbnü'l-Cezerî, kırâat ilmindeki derinliği, konumu ve şöhreti itibarıyla günümüzden kendisine doğru uzanan tevâtür halkasının en önemli siması olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır.

2.1.2.5. Öğrencileri

Muhtelif zamanlarda yaptığı ilmî seyahatler neticesinde önemli bir ilmî birikim ve derinlik elde eden Dimyâtî, halkın ve ilim ehlinin güven ve takdirini kazanmış; böylece seçkin âlimler arasındaki yerini almıştır. Bu durum ilim tahsil etmek isteyenleri Dimyâtî'ye yönlendirmiştir. Özellikle hayatının son dönemini tamamen ilim ve irşat faaliyetlerine ayıran Dimyâtî'nin sûfî kişiliği, kendisine olan rağbeti daha da artırmıştır. Böylece gerek muhtelif ilimleri tahsil etmek gerekse Nakşibendiyye tarikatının seyr-ü sülûkünü öğrenerek bu tarikata intisap etmek isteyen birçok kişi ondan ders almıştır.

Bu başlık altında Dimyâtî'nin bütün öğrencilerini tek tek saymak yerine isimleri tabakât ve tarih kitaplarına geçebilmiş; yaşadıkları dönemde ilimleriyle temayüz etmiş meşhur birkaç öğrencisine yer vermekle yetinilecektir.

Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Bedîrî el-Hüseynî (ö. 1140/1728)

Bedîrî; İbnü'l-Meyyit ve el-Burhân eş-Şâmî olarak da bilinmektedir.¹⁵⁸ Dimyâtlı olup Şâfî mezhebinin önemli şahsiyetlerindendir. İlim tahsiline Dimyât'ta başlamış, ardından Kahire'ye seyahat etmiş ve Ezher'in en önemli âlimlerinden Nûruddîn el-Üchûrî, Zekerîyyâ el-Ensârî ve Ali eş-Şebrâmellisî'den fıkıh, hadis, kırâat gibi farklı ilim dallarına ait dersler almıştır.¹⁵⁹ Özellikle hadis ilminde ve Arap dilinde

¹⁵³ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/263.

¹⁵⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/118.

¹⁵⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/80.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/193.

¹⁵⁷ Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/557.

¹⁵⁸ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/158; el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. 1/218.

¹⁵⁹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/158.

maharetiyle bilinen Bedîrî, Beykûnî (ö. 1080/1669) tarafından hadis usûlüne dair manzûm olarak kaleme alınan meşhur risâlesine *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye* adıyla bir şerh yazmıştır.¹⁶⁰

Ahmed b. Ömer el-İskâtî el-Mısırî el-Hanefî (ö. 1159/1746)

Tabakât yazarları onu “Allâme”, “Umde” ve “Müftî” olarak nitelendirmektedir.¹⁶¹ “Ebu’s-Suûd” künyesiyle de bilinmektedir. Daha çok Hanefî fıkhnı hâkimiyetiyle tanınan İskâtî, İslâmî ilimlerin birçok dalıyla meşgul olmuştur. Farklı mezheplere dair ilim tahsilinde bulunan İskâtî, Alî eş-Şürûnbülâlî’den (ö. 1069/1659) Hanefî; Ahmed ez-Zürkânî’den (ö. 1099/1688) Mâlikî fıkhnı öğrenmiştir. Dimyâtî’nin en meşhur öğrencilerinden olup kırâat ilmiyle de temayüz etmiştir.¹⁶² Farklı ilim dallarına ait birçok eser kaleme alan İskâtî’nin kırâat ilmine ilişkin *Hallü müşkilâti'l-kırâat* adlı eseri bulunmaktadır. Kırâat ilmini Dimyâtî’den tahsil eden İskâtî, Dimyâtî’nin kırâat senedi içerisinde zikredilmektedir.¹⁶³ XX. yüzyılın önde gelen kurrâsından Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Hasen ed-Dabbâ‘ (1886-1961), İskâtî’yi kendi isminin de yer aldığı ve Dimyâtî’ye kadar varan kırâat senedi içerisinde zikretmektedir.¹⁶⁴

Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî et-Tûnisî el-Mâlikî el-Belîdî (ö. 1176/1762)

Cezayir’in “Belîde” vilâyetinde doğan Belîdî, daha sonraları Kahire’de yaşamış ve burada vefat etmiştir. Belîdî künyesiyle şöhret bulan Muhammed el-Hüseynî, Arapça, tefsir, usûl ve kırâat ilimlerindeki vukûfiyetiyle tanınmaktadır.¹⁶⁵ Devrinin önemli âlimlerinden ders alan Belîdî, Dimyâtî’nin en çok tanınan öğrencilerindendir. Birçok eser kaleme alan Belîdî’nin Osmanlı dönemi tefsir geleneğinde önemli bir konumu haiz olan Beyzâvî’nin tefsirine yazdığı hâşiyesi meşhurdur. Arap diline olan hâkimiyetiyle de bilinen Belîdî, İbn Mâlik et-Tâî’nin (ö. 672/1274) Arap gramerine dair kaleme aldığı *el-Elfiyye* adlı manzûm eserine hâşiye kaleme almıştır.¹⁶⁶

¹⁶⁰ el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. 1/218; İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 185.

¹⁶¹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/280.

¹⁶² el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/280.

¹⁶³ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 186.

¹⁶⁴ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 187.

¹⁶⁵ Âdil Nüveyhîd, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), c. 2/630.

¹⁶⁶ İsmail, *el-Usûlu's-sûfi*, 187.

2.1.2.6. Eserleri

Dimyâtî ömrünü ilim tahsiline ve ahzettiği ilimleri öğretmeye adanmıştır. Hayatı boyunca yaptığı seyahatler adeta bu durumun canlı tanıklarındır. Bir yandan talebeleriyle meşgul olurken diğer bir yandan da eser telif etmiştir. Kırâat, tecvîd, hadis, kelâm, Arap dili, tasavvuf, fıkıh, siyer gibi ilim dallarında eser kaleme alan Dimyâtî, İslâmî ilimlerde temâyüz eden âlimler arasında haklı bir şöhrete sahiptir. Dimyâtî'nin bazı eserleri şunlardır:

İthâfu fuzalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer: Dimyâtî, eserini *Münthehe'l-emânî* ve *'l-meserrât fî 'ulûmi'l-kırâât* olarak da isimlendirmektedir.¹⁶⁷ On dört kırâate ilişkin kaleme aldığı bu çalışma, kırâat ilminin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Kırâat ilmindeki maharetinin bir ürünü olan bu eser, on kırâate ilave olarak İbn Muhaysın, Yahyâ el-Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve 'Amêş'in kırâatlerini ihtiva etmektedir. *İthâf*, bugün ülkemiz başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kırâat öğretiminde, özellikle *Takrib Tarîkinin* (Aşru'l-Kübra) tadrîsinde kaynak kitap olarak takip edilmektedir.¹⁶⁸ Çalışmanın konusu olan bu eser hakkında kapsamlı izah ve değerlendirmeler, "*İthâfu Fuzalâi'l-Beşer* Adlı Eseri" ve "*İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*'in Kırâat İlmi Açısından Tahlili" adlı başlıklar altında verilecektir.

el-Ahbâru'l-merdıyye fî sîreti hayri'l-berıyye (Muhtasarı's-sîreti'l-Halebiyye): Dimyâtî'nin bu eseri, adından da anlaşılacağı üzere Ebü'l-Ferec Nûruddîn el-Halebî'nin Hz. Peygamber'in soyu, doğumu, annesi ve dedesi Abulmuttalib'in vefatları, Rasûlullah'ın nübüvvetle şereflenmesi, gazveleri, vedâ haccı, davet mektupları, Müslümanların Habeşistan'a hicreti ve ilk Müslümanlar gibi konuları ihtiva eden *es-Sîretü'l-Halebiyye* adlı eserinin muhtasar hâlidir.¹⁶⁹ Halebî'nin *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* adını verdiği eser, daha çok *es-Sîretü'l-Halebiyye* olarak şöhret bulmuştur. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in doğumundan ölümüne kadar meydana gelen olayların kronolojisiyle son bulmaktadır. Derleme bir çalışma özelliği taşımasına ve konu tasnifi bakımından sistematik bir mahiyeti olmamasına rağmen oldukça rağbet gören bu eser üzerine birçok şerh çalışması

¹⁶⁷ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 1/244; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65; İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, c. 2/571; *el-Fihristü's-şamil*, c. 2/434.

¹⁶⁸ Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 128; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 269.

¹⁶⁹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. 1/168; İsmail, *el-Uşulu's-sûfî*, 215; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/46.

yapılmıştır.¹⁷⁰ Bu çalışmaların meşhurlarından biri Dimyâtî'nin *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-berîyye* adıyla ihtisar ettiği eserdir. Müellif, mukaddime faslında Halebî'nin *es-Sîretü'l-Halebiyye* adlı eserini bablara ayırdığından ve eserde yer alan mükerrer rivâyetleri hazfederek eseri *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-berîyye* olarak isimlendirdiğinden bahsetmektedir. Dimyâtî'nin bu eseri, Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkîk edilerek ilim ehlinin istifadesine sunulmuştur.¹⁷¹

*ez-Zehâiru'l-mühimmât fîmâ yecibü'l-îmânü bihi mine'l-mesmû'ât:*¹⁷² Dimyâtî'nin kelâm ilmine ilişkin olarak kaleme aldığı bu eser, kabir hayatı, İsa'nın nüzûlü, kıyâmet alametleri ve selef-i sâlihinin hak olarak kabul ettiği itikâdî konuları ihtiva etmektedir.¹⁷³ *İthâfu fuzalâi'l-beşer*'in muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, çalışma hakkında araştırma yapmadan önce herhangi bir eserde matbu veya el yazması olarak nerede yer aldığına dair bir kayda rastlamadığını ifade etmektedir.¹⁷⁴

Hâşiye 'âlâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'âlâ'l-Varakât: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) fıkıh usûlüne ilişkin kaleme aldığı bu küçük hacimli risâleye birçok hâşiye yazılmıştır. Dimyâtî'nin kaleme aldığı bu çalışma, en muteber hâşiyelerden kabul edilmektedir.¹⁷⁵ Eser, adından da anlaşılacağı üzere küçük hacimli olup fıkıh usûlünün temel konuları olan asıl, fer', şer'î hükümler, istidlâl, emir-nehiy, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, hakikat-mecâz, nâsih-mensûh ve icmâ gibi konuları ihtiva etmektedir.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Eser üzerine yapılan bazı çalışmalar için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgânî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye fî sîreti hayri'l-berîyye (Muhtasaru's-sîreti'l-halebiyye)*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2010), 4; Cevat İzgi, "Halebî, Nûreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/232-233.

¹⁷¹ Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkiki yapılan bu eser, toplamda üç yüz sayfa civarındadır. Dimyâtî'nin kısa hâl tercümesiyle başlayan eser, Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik olarak ele almaktadır. Akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınan kitap 38 bapтан oluşmaktadır. Son bap Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar meydana gelen olayları kronolojik sıralamayla özetleyen bir muhtevayla son bulmaktadır. Geniş bilgi için bkz. ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 3-297.

¹⁷² el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161; İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), c. 1/540; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/168; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 220; ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 6.

¹⁷³ ed-Dimyâtî, *ez-Zehâir ve'l-mühimmât*, 404-408; el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. I/161; İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 220.

¹⁷⁴ İsmail, bu şekilde ifade etse de yapılan araştırmada eserin ilk defa 1200/1785 yılında Salih b. Muhammed b. Ahmed el-Vâsi' es-Sehîmî tarafından istinsah edildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Dimyâtî'nin bu eseri, Abdülhakim Abdurrahman Ali Hüseyin tarafından Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Bkz. İsmail, *el-Usûlu's-sûfî*, 220; ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 6.

¹⁷⁵ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/161.

¹⁷⁶ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Abdullatif Muhammed el'Abd, ts., 7-31.

*es-Sırrü'l-müfîz fi'smihî Te'âlâ 'Azîz.*¹⁷⁷

*Nuhbetü'r-resâil ve bülğatü'l-vesâil fî şerhi'l-hurûf ve'l-esmâ.*¹⁷⁸

Habvetü's-selâm: Bu eserin yazma bir nüshası Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de nr. 287 numarasıyla yer almaktadır.¹⁷⁹

Manzûmetü Yââtî'l-izâfe: Bu eser adından da anlaşılacağı üzere izâfet Yâlarına ilişkin olup Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde, nr. 292 numarası ile yer almaktadır.¹⁸⁰

Beyânü's-sahîh ve'l-mu'temed: Yazma bir nüshası Patna'da Hudâbahş Kütüphanesi'nde nr. 96 numarasıyla yer almaktadır.¹⁸¹ Yine bu yazma nüsha Suudi Arabistan'da Melik Faysal Kütüphanesinde (nr. 2760, 2) de bulunmaktadır.

Buraya kadar aktarılan malumattan da anlaşıldığı kadarıyla, Dimyâtî ilmî ve kültürel açıdan zengin bir havzada doğmuştur. Yetiştığı havzanın ilmî birikiminden azami derecede istifade etmiş, öğrencileri ve yazdığı eserleriyle döneminin sayılı âlimleri arasında gösterilmiştir. Tabakât müelliflerinin aktardığı bilgiler bu durumu doğrular niteliktedir.

Dimyâtî, siyasî çalkantıların ve istikrarsızlığın alabildiğine hüküm sürdüğü, huzur ve güven ortamının kaybolduğu bir dönemde yaşamıştır. Ancak dönemdeki olumsuz koşullara rağmen Mısır'ın, geçmişten gelen ilim ve medeniyet merkezi olma özelliğinden hiçbir şey kaybetmediğini ifade etmek mümkündür. Zira yukarıda ismi zikredilen âlimler bu coğrafyada dinamik bir ilmî hayatın varlığına işaret etmektedir. Hâl böyleyken modern dönem Arap düşünürleri arasında Osmanlı'nın Mısır'a hâkim olmasıyla beraber, burada ilmî ve fikrî bir gerileme olduğu iddiası çokça dillendirilmektedir. Oysa bu meseleyi nesnel ölçütlerle ele alan yazarların aktardıkları bilgiler, bu iddianın geçersizliğini kanıtlar niteliktedir. Öyle ki bu dönemde telif edilen eserler ve yetişen âlimler, dinamik bir ilmî ortamın varlığının adeta canlı tanıklarıdır.

Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle beraber hac yolu güvenliğinin sağlanması, Dimyâtî'nin Hicâz bölgesine güvenli bir ulaşım kanalıyla ilmî seyahatler gerçekleştirmesine imkân sağlamıştır. Gerçekleştirdiği bu ilmî seyahatler neticesinde

¹⁷⁷ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/168.

¹⁷⁸ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1/168; İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, c. 2/630.

¹⁷⁹ *el-Fihrisü's-şamil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Mahtûtatu't-tecvîd* (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), c. 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

¹⁸⁰ *el-Fihrisü's-şamil*, c. 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

¹⁸¹ *el-Fihrisü's-şamil*, c. 2/434; Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", 5/458.

dönemin meşhur âlimlerinden ders alma fırsatı bulmuş ve ilmî anlamda önemli bir birikim elde etmiştir.

Dimyâtî'nin de yaşadığı asır şerh, hâşiye ve ta'likât tarzı teliflerin revaçta olduğu bir döneme denk düşmektedir. Müellif dönemin hâkim anlayışından belli oranlarda etkilenmiştir. Zira farklı ilim dallarına ait eserlere yazdığı şerh ve hâşiyeler, dönemin ilmî anlayışından önemli oranda etkilendiğini göstermektedir.

Dimyâtî'nin yaşadığı asırda tasavvufun, Mısır toplumunun sosyo-kültürel yapısının şekillenmesinde önemli bir işlev gördüğünü ifade etmek mümkündür. Bu dönemdeki hâkim düşünce ve yaşantının Dimyâtî'yi etkilediğini, hatta onun sûfî bir şahsiyet olarak şöhret bulmasına zemin hazırladığını ifade edebiliriz. Ayrıca bu dönemde toplumsal dokunun oluşmasında geçmişten getirdiği ilmî birikim ve tecrübesiyle önemli bir ekol olan Ezher'in rolü büyüktür. Eğitim-öğretimin medreseler aracılığıyla yürütüldüğü bu dönemde Ezher, en meşhur kurum olarak dikkat çekmektedir. Gerek "Revâk" adı verilen öğrenci barınma merkezlerinin tesis edilerek fizikî şartlarının iyileştirilmesi gerekse önemli hocaları bünyesinde barındırması Ezher'i cazibe merkezi yapmıştır. Ezher kökenli bir âlim olan Dimyâtî; Sultân el-Mezzâhî, Ali eş-Şebrâmellisî, Nûruddîn el-Üchûrî gibi dönemin meşhur üstadlarından ilim tahsil etme imkânı elde etmiştir. Ezher süreci, müellifin ilmî ve fikrî gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan bu dönemde Ezher âlimleri arasında tarikata intisap gelenek hâlini almıştı. Dimyâtî'nin sûfî bir yaşantıyı benimsemesinde Ezher'deki bu geleneğin, dönemin sosyo-kültürel ortamının ve özellikle Ahmed b. Acîl'den aldığı derslerin etkisi büyük olmalıdır. Ülkemizde daha çok kârî ve mukrî sıfatlarıyla şöhret bulan Dimyâtî, aynı zamanda sûfî bir şahsiyettir. Mütedeyyin, ihlâslı, muttaki özelliği; zâhirî ve bâtinî ilimlerdeki mahareti Dimyâtî'ye büyük rağbet gösterilmesini sağlamıştır.

2.2. İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Adlı Eseri

Bu bölümde eserin isimlendirilmesi, Dimyâtî'ye aidiyeti, telif gerekçesi, yöntemi ve muhtevası başlıkları ele alınacaktır. Ardından müellifin *İthâf* ta hangi kaynakları esas aldığı ve bu kaynakların ait olduğu disiplinlere yer verilecektir.

2.2.1. İthâf'ın Genel Tanıtımı

Dimyâtî, *İthâf* ın mukaddimesinde eserini *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate* 'aşer olarak isimlendirdiğini ve hicrî XI. asrın son çeyreğinde, 1082 yılında kaleme almaya karar verdiğini aktarmaktadır.¹⁸² Ancak eserin bitiş tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Müellif, *İthâf* ı kendi dönemine kadar olan süreçteki kırâat birikiminden ve bu alana dair oluşturulan telifâtan önemli oranda istifade ederek kaleme almıştır. Dimyâtî, bütün bu telifât arasında özellikle İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr, Tayyibetü'n-neşr, Takrîbü'n-neşr*, Ebu'l-Kâsım en-Nüveyrî'nin (ö. 857/1453)¹⁸³ *Şerhu Tayyibeti'n-neşr* ve Kastallânî'nin *Letâifu'l-işârât li fûnûni'l-kırâât* isimli çalışmaların etkisi dikkat çekmektedir. Nitekim müellif, kendisi de bahsi geçen eserlerden istifade ettiğini açıkça dile getirmektedir.¹⁸⁴ Bu bağlamda *İthâf* ın *en-Neşr* ve *Letâifu'l-işârât* isimli çalışmaların usûl sistematigi üzerine inşa edildiği söylenebilir. Ancak *İthâf* ta konuların sıralanışı, sunuluş biçimi, izahı ve kırâat ilminin belli başlı meselelerine yönelik değerlendirmeleri dikkate alındığında, müellifin hem kırâat-ı seb'a hem de kırâat-ı aşereye dair kaleme alınan eserlerden de faydalandığını ifade etmek mümkündür.¹⁸⁵ Dimyâtî, bütün bu kaynaklar arasında Kastallânî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı eserine özel bir önem atfetmektedir. *İthâf* ta kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşayan Kastallânî'nin *Letâif* inde benimsediği metodu takip ettiğini

¹⁸² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/63.

¹⁸³ Tam adı, Muhammed b. Muhammed b. Ali bin İbrahim b. Abdülhâlık olup doğduğu yere nispetle en- Nüveyrî olarak da bilinmektedir. Daha çok bu isimle şöhret bulan Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım künyesiyle de maruftur. Hicrî 801 yılının recep ayında, Mısır'ın Sa'd bölgesine bağlı bir köyde doğmuştur. Nüveyrî, önce Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Hadis, fıkıh, nahiv, tefsir, sarf, mantık, beyân, astronomi, kırâat ilimlerini tahsil eden Nüveyrî, bu dallara dair birçok eser telif etmiştir. Kaynaklar Mâlikî mezhebine müntesip olduğu bilgisini vermektedir. Kur'an-ı Kerim'i, kırâat-ı aşere üzere okuyup icâzet alan Nüveyrî'nin, İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserine yazdığı *Şerhu Tayyibeti'n-neşr* adlı çalışması yüzyıllar geçmesine rağmen değerinden hiçbir şey kaybetmeksizin ilim mahfillerinde itibar görmeye devam etmektedir. İslâm beldelerinin bazılarında seyahatlerde bulunan Nüveyrî, hicrî 898 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. 9/246-248; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 11/286.

¹⁸⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/64.

¹⁸⁵ Müellifin *İthâf* ı kaleme alırken istifade ettiği eserler için bkz. "*İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*" in Kaynakları" başlığı.

açıkça dile getirmektedir. Müellif, *Letâif* için “الأصل/el-Asl” kelimesini remz olarak kullanmaktadır.¹⁸⁶ *Letâif*’ten aktardığı bilgilere atıfta bulunmak istediğinde buna (ي) (الأصل) ifadesiyle işaret etmektedir.¹⁸⁷ Ayrıca asrın muhakkiki olarak tavsif ettiği ve kırâat ilmini kendisinden tahsil ettiği Ali eş-Şebrâmellisî’den yaptığı iktibaslar dikkat çekmektedir. Bu bağlamda “شَيْخَنَا” kelimesini mutlak anlamda kullandığında bununla hocası Ali eş-Şebrâmellisî’yi kastetmektedir.¹⁸⁸ “شَيْخَنَا” kelimesini “الْعَمْدَةُ” veya “سُلْطَانٌ” kelimeleriyle takyit ediyorsa bununla kırâat ilminin tahsilinde Şebrâmellisî’den sonra kendisini en çok etkileyen hocası Sultan el-Mezzâhî’ye işaret etmektedir.¹⁸⁹ Yine “الْقَاضِي” lafzını mutlak anlamda kullandığında, önde gelen müfessirlerden Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî’ye atıfta bulunmaktadır.¹⁹⁰

Dimyâtî, *İthâf*’ta Kastallânî’nin yöntemine uygun olarak on kırâate, kırâat tercihleri şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın’ı, Yezîdî’yi, Hasan-ı Basrî’yi ve A‘meş’i dâhil ederek on dörtlü tasnif sistemini¹⁹¹ devam ettirmektedir. Eser, ilk dönemde yapılan çalışmaların bir özeti olmakla birlikte ayrı bir öneme sahiptir. Öyle ki bu eser hem öğrenci hem de hoca açısından kırâat ilminin temel konularına kolayca ulaşabilmeyi sağlamaktadır. Bunun yanı sıra kırâat-i aşerenin imam, râvî ve tarîkleri arasındaki okuyuş farklılıklarını gereksiz uzatmalara gitmeksizin ve oldukça öz ifadelerle ortaya koyması açısından da özgün bir eser olarak temayüz etmektedir. Ayrıca kırâat-ı aşereyi *Tayyibetü’n-neşr*’in tarîkleri üzerine bina etmesi sebebiyle *İthâf*, *Tayyibe*’nin öğretiminde ve bu manzûmenin izahında yardımcı kaynaklardan birisi olarak kabul edilmektedir.¹⁹² *İthâf*, bu açıdan değerlendirildiğinde *Tayyibe*’nin şerhi niteliği arz etmektedir. Öte yandan hacim açısından muhtasar olmasına rağmen muhtevastaki bilgilerin rafine edilerek sunulması itibarıyla dikkat çekmektedir.

Dimyâtî, eserini telif ederken kendisinden önce yaşayan kırâat âlimlerinin görüşlerinden ve eserlerinden büyük oranda istifade etmektedir. Görebildiğimiz

¹⁸⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/80, 105, 109.

¹⁸⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/139, 210, 219, 234, 242, 397, 422, 426, 434.

¹⁸⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65, 105, 121, 146, 165, 167, 257, 271, 301, 313.

¹⁸⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/264, 271, 511.

¹⁹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/538, 2/47, 55, 103, 106, 110, 134, 574.

¹⁹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65.

¹⁹² İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2001), 12.

kadarıyla geçmiş kırâat birikimini *İthâf*'ın potasında eriterek aktarmakta; böylece kırâat ilmi taliplerinin, bu ilmin muhtevastaki konulara sağlam bir kaynaktan ulaşmalarına imkân sağlamaktadır. Çalışmanın başından sonuna kadar mümkün mertebe kırâat ilminin sınırları içerisinde kalmakla beraber zaman zaman farklı disiplinlerden aktardığı bilgileri sentezleyerek muhtevayı zenginleştirmeyi de ihmal etmemektedir. Böylece *İthâf*, muhtevasında yer alan usûle ve ferşe ilişkin bahislerle, dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yaptığı nakillerle, kırâat ilminin önemli kaynakları arasındaki yerini almıştır.

2.2.1.1. Dimyâtî'ye Aidiyeti

Dünyanın farklı bölgelerinde bulunan bütün el yazması ve matbu nüshalarda *İthâf*, Dimyâtî'ye atfedilmektedir.¹⁹³ Mukaddime faslında kitabını telif etmeye başladığı tarihi, sebebini ve esinlendiği kaynakları dile getiren Dimyâtî, eserini *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* olarak isimlendirmektedir.¹⁹⁴ Eserin daha çok bu isimle meşhur olduğunu söyleyebiliriz. Müellif, eserini *Münteha'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kırâât* olarak da adlandırmaktadır.¹⁹⁵ Ancak bu isimlendirme *İthâf* kadar şöhret bulamamıştır. Öte yandan müellif, eserini *Münteha'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kırâât* olarak isimlendirdiğini açıkça beyan etmesine rağmen hemen hemen matbu bütün nüshalarda bu isimlendirmenin göz ardı edildiği görülmektedir. *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, bu hatayı kitabın tahkik edilmeden basılmasına bağlamaktadır.¹⁹⁶ Çalışmanın *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* dışında ikinci bir isimle adlandırılması bazı tarihçileri iki farklı eser olduğu yanılgısına sevk etmiştir.

Dimyâtî'nin, eserine verdiği isimler üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulması durumunda şu tespitlerde bulunmak mümkündür: *Münteha'l-emânî* olarak isimlendirilmesi, muhtevasına aldığı bütün konuları kapsaması açısından daha uygundur. Zira *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* şeklindeki bir

¹⁹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/57-59.

¹⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65.

¹⁹⁵ Eserin *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* dışında bu şekilde ikinci bir isimle adlandırılması, bazı tarihçileri ve Dimyâtî'nin eserlerinden bazılarını tahkik eden muhakkikleri iki farklı eser olduğu vehmine sevk etmiştir. Bu durumun en bariz örneklerinden birini Dimyâtî'nin *el-Ahbâru'l-merdiyye fi sîreti hayri'l-berîyye (Muhtasarü's-Sîreti'l-Halebiyye)* adlı eserini tahkik eden Ahmed Ferîd el-Mezîdî'de görmek mümkündür. Mezîdî'nin müellifin eserlerine yer verdiği bölümde *İthâf*'ın diğer ismi olan *Münteha'l-emânî*'yi *İthâf*'tan farklı eser şeklinde takdim etmektedir. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/50; ed-Dimyâtî, *el-Ahbâru'l-merdiyye*, 6.

¹⁹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65.

adlandırma, eseri sadece kırâatlere indirgemektedir. Oysa *Münteha'l-emânî* isminin, muhtevasında yer alan resmü'l-Osmanî, kırâat ilminin temel ilkeleri, Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet adabı, Kur'ân'ın fâsılları, kırâatlerin lügavî, nahvî (sentak) ve sarfî (morfoloji) referanslarla hüccetlendirilmesi, bazı âyetler hakkında yapılan tefsir mahiyetindeki izahlar ve Kur'ân okuyucusunun ihtiyaç duyacağı fikhî bilgileri sunması açısından değerlendirildiğinde, daha makul bir isimlendirme olduğu ifade edilmektedir.¹⁹⁷ Öte yandan müellifin esere verdiği isimle müsemması arasındaki ilgi, yüzyıllara şamil olacak şekilde hem muhtevasını hem de usûl ve metodunu ortaya koyan veciz bir isimlendirme olarak dikkat çekmektedir.

İthâf'in adlandırılmasında önemli bir ihtilaf bulunmamakla beraber isminde yer alan harf-i cer hususunda farklı tercihler söz konusudur. *İthâf*'in muhakkiklerinden olan Şaban Muhammed İsmail, bâ (ب) harf-i cerrini tercih etmektedir. Bir başka muhakkik Enes Mehera'nın tercihi ise fî (ف) harf-i cerri yönündedir.¹⁹⁸ Dimyâtî'nin hayatını konu alan tabakât kitaplarında *İthâf*, bâ (ب) harf-i cerri ile yer almaktadır.¹⁹⁹ Bu farklılığın eserin içeriğine ve Dimyâtî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir etkisinin bulunmadığını rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Özetle, eserin Dimyâtî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Müellif, *İthâf*'in mukaddimesinde eseri kendisine nispet etmekte ve *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* olarak isimlendirdiğinden bahsetmektedir.²⁰⁰ Eserlerinde hayatına değinen tabakât yazarları da *İthâf*'ı Dimyâtî'ye nispet etmektedir.²⁰¹

2.2.1.2. Telif Gerekçesi

Dimyâtî, *İthâf*, kaleme alma gerekçesini mukaddime faslında dile getirmektedir. Kahire, Mekke, Medine gibi dönemin ilim merkezlerine yaptığı ilmî seyahatler

¹⁹⁷ el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 11-12.

¹⁹⁸ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğani el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Enes Mehera (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006).

¹⁹⁹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 1/244; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/240.

²⁰⁰ Eseri kendisine şu şekilde nispet etmektedir: “وَسَمَّيْتُ جَمُوعَ مَا ذَكَرَ مِنَ التَّلْخِصِ، وَمَا حَمَّ إِلَيَّ: بِإِثْنِافٍ فَضْلًا الْبَشَرِ بِالْقِرَاءَاتِ” Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65.

²⁰¹ el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr*, c. 1/160; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. 1/167; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 2/244; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/240; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/45; el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, c. 2/392-393.

neticesinde kırâat ilminde belli bir derinlik kazanan müellif, bu alana dair bir eser telif etme düşüncesinin ortaya çıkış sürecini şu şekilde ifade etmektedir:

1082 yılında Allah beni Medine-i Münevvere'ye yolculukla ve ona komşuluk yapmakla mükâfatlandırdı. Bana orada bir kısmı yedi kırâatte bir kısmı da asrın hâfızı İbnü'l-Cezerî'nin -Allah ondan razı olsun ve onu razı etsin- *Tayyibetü'n-neşr*'inin muhtevasında yer alan on kırâati zapt etme hususunda seçkin bir grup arkadaşlık yaptı. Bu aşamadan sonra bende, bahsi geçen üstadın (İbnü'l-Cezerî) -ki kendisi asırların benzerini görmediği bir şahsiyet olarak tavsif edilmiştir- *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-neşr*, *Takrîbü'n-neşr*'i -o, kitabını kendisinden önce benzeri bir eser yazılmadığı için *en-Neşr* olarak tanımlamıştır- ile “en-Nüveyrî” olarak şöhret bulan İmam Ebû'l-Kâsım el-Ukaylî'nin *Tayyibe* şerhi ve Buhârî şârihi muhakkik Şihâbüddîn'in (Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî) *Letâîf*'i gibi güvenilir eserlerin yanı sıra bu alanda kendisine itibar edilen çalışmalarda bulunan sahîh ve mütevâtir on kırâati özetleyen bir çalışma yapma düşüncesi geliştirdi.

Sonra bu düşüncemden vazgeçtim. Ancak bazı dostlarım ısrarla buna (kitabı yazmaya) teşvik ettiler. Bunun üzerine Yüce Allah'a sığındım ve O'nun şân ve şerefiyle kitabı yazmaya başladım. Böylece Yüce Allah'a hamdolsun ki (başlanan bu iş) her talebenin bu ilmin inceliklerine kolaylıkla ulaşmasına imkân verecek bir şekilde tamamlandı. Tahsilinin kolay olabilmesi için kuralları ihlal etmeyen bir ihtisarla, kendisinde birçok fayda ve araştırmalar (notlar) gözetilerek kaleme alındı. Ki bu notlarım, kırâat ilmini kendisinden tahsil ettiğim, bütün ilimlerde tek ve insanların göz bebeği, asrın muhakkiki olan, Ebü'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî'den -Allah Teâlâ ona rahmet etsin- öğrendiğim bilgilerdir. Bu eserde “Şeyhunâ” kelimesini mutlak anlamda kullandığımda bununla kastım odur. Bu ifadeyle kendisinden başkasını kastettiğimde bunu (bir vasıfla) sınırlandırdım. Sonra zihin, gözetilen faydanın kemale ulaşması için bu çalışmaya dört kırâati (şâz kırâatleri) eklemeye yöneldi. Bunlar İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş'in kırâatleridir. Bu kırâatlerin şâz oldukları hususunda ittifak olsa da tedvininin ve hakkında kelâm etmenin cevâzı sebebiyle bunları da esere ekledim.²⁰²

Buna göre Dimyâtî'nin, eserini bazı dostlarının teşvikleri sonucu kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kendisinin de ifade ettiği üzere eserini, kırâat ilmine ilgi duyanların, bu ilmin muhtevasında yer alan konulara kolaylıkla ulaşabilmelerine yönelik olarak muhtasar bir şekilde kaleme almıştır. On kırâatle beraber dört şâz kırâat imamının okuyuşlarını da eserine dâhil eden müellif, kurrânın usûl ve ferşü'l-hurûf²⁰³

²⁰² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/63-64.

²⁰³ Lügate “açmak, döşemek, yaymak, sermek” anlamlarına gelen “ferş” kelimesi, kırâat ilmi terimi olarak “el-hurûf/الحروف” kelimesiyle izafet terkibi olarak kullanıldığında; “Belli bir kâideye dayanmayan, üzerinde kıyas yapılamayan ve Kur'ân'da dağınık olarak bulunan ihtilaflar” kastedilmektedir. Belli bir kâideye dayanmayan belli başlı kelimelerde söz konusu olan rivâyet merkezli okuma farklılığı olarak da ifade etmek mümkündür. Bu ihtilaflar sûrelerde dağınık bir hâlde yer aldığı için “ferş” olarak isimlendirilmektedir. Küllî bir kâidesi olmayan bu ihtilaf, cüz'îyyattan kabul edilmektedir. Kırâat eserlerinde her bir sûredeki ihtilafların tek tek işlendiği ve kimler tarafından hangi vecihlerle okunduğu bu başlık altında ele alınmaktadır. Örneğin; Rûm sûresi 22. ayette yer alan ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ ifadesini Hafs, ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ şeklinde lâm'ın (ج) kesresiyle; onun dışındakiler ise lâm'ın (ح) fethasıyla ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ şeklinde okumuştur. Kırâat âlimleri arasında bu tarz farklılıklar, “ferşü'l-hurûf” olarak isimlendirilmiş ve kelimenin geçtiği başka bir yere kıyas edilmemiştir. Bu kelime aynı zamanda usûl kavramının zıddı olarak “furû” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bkz. Ebû

kapsamında değerlendirilen ihtilaflarını, müşkil ve kapalı meseleleri açıklamıştır. Öte yandan kırâat tedrîsinde boşluğu dolduracak mahiyette bir esere ihtiyaç duyulması ve arkadaşlarının da ısrarlarına kayıtsız kalamaması onu *İthâf*’ı kaleme almaya sevk etmiştir. Müellif eserini muhtasar olarak tavsif etse de kanaatimizce ele aldığı konular ve bu konulara getirdiği izah ve değerlendirmelerle kırâat ilminin temel başvuru kaynakları arasındaki yerini alarak önemli bir boşluğu doldurmuştur.

2.2.1.3. Muhtevası

Müellif, İslâmî ilimlere dair eser telifinde gelenek hâlini alan girizgâh mahiyetindeki bir mukaddimeyle *İthâf*’ı kaleme almaya başlamaktadır. Bu bağlamda kırâat ilminin temel ilkeleri olarak adlandırılabilen bazı özel meselelere ilişkin olarak bahisler²⁰⁴ açmakta ve bu başlık altında öncelikle kırâat ilminin tanımına, konusuna, kaynağına, faydasına ve amacına değinmektedir. Akabinde “mukrî”, “mübtedî”, “mütevassıt”, “müntehî” kavramlarını izah etmektedir. Daha sonra Kur’ân ve kırâat ayrımı, kırâatlerin meşhur imamlara nispeti, kabul şartları, tevâtürü ve şâz kırâatlerin Kur’ân olarak okunmasının câiz olup olmadığı meselesine dair geniş izah ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.²⁰⁵ Eserin ilk bölümü sayılabilecek bu kısımda kırâat imamlarının ve râvîlerinin kısa biyografilerine ve kırâat ricâline ilişkin olarak özet bilgiler verdikten sonra İbnü’l-Cezerî’ye varan kırâatteki üstad zincirine ve kırâat çeşitlerine temas etmektedir. Ardından Kur’ân’ın imlâ şeklini konu olan resmü’l-mushafın²⁰⁶ kısımlarını geniş bir açıdan irdelemektedir.²⁰⁷ Kur’ân’ı tilâvet etmenin

Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcül-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987), c. 4/1342; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1961), 629; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), c. 6/236; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 204; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 63.

²⁰⁴ Bu bahiste yer alan başlıklar eserin muhakkiki Şaban Muhammed İsmail tarafından konulmuştur. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, (muhakkikin girişi), c. 1/60.

²⁰⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67-73.

²⁰⁶ En geniş anlamıyla hecâ harfleri ve lafızların şekillenmesi anlamında kullanılan “resm” kelimesi, daha çok Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların imlâsını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. “Resm”, kıyâsî ve ıstılâhî olarak ikiye ayrılmaktadır: Resm-i kıyâsî yazı hattının lafza muvafık olduğu çeşittir. Bir başka ifadeyle yazıldığı gibi okunan kısmına denmektedir. Resm-i ıstılâhî ise hattın lafza muvafık olmadığı veya yazıldığı gibi okunmayan kısmına denmektedir. Bu da genel olarak bedel, ziyâde, hazif, vasl-fasl, hemze gibi başlıklarda gerçekleşmektedir. Geniş bilgi için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82-83; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 159-160; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 138; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 140-141.

²⁰⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/75-96.

adabı,²⁰⁸ istiâze,²⁰⁹ idğâm,²¹⁰ hâ-i kinâye (zâmir),²¹¹ med-kasr,²¹² hemze,²¹³ feth-imâle,²¹⁴ râ'nın terkîk ve tefhîmi,²¹⁵ lâ'm'ın tağlîz ve terkîki,²¹⁶ revm ve işmâm,²¹⁷ resm-i hat üzerinde vakf,²¹⁸ izâfet yâ'ları,²¹⁹ zâid yâ'lar²²⁰ gibi usûl²²¹ konuları da yer verdiği başlıklar arasında bulunmaktadır.

Bütün bu bahislerden sonra müellif, Mushaf tertibine göre Fâtiha sûresinden²²² başlamak üzere her bir âyette bulunan ve ferşü'l-hurûf kapsamında değerlendirilen vecihlere tek tek yer vermektedir. Buna ilave olarak şâz kırâatlere de eserinde yer veren müellif, zaman zaman bahsi geçen kırâatlerin hüccetlerini ortaya koymayı da ihmal etmemektedir.²²³

2.2.1.4. Yöntemi

Dimyâtî, *İthâf*'ta sahîh kırâatleri ele alan külliyyât içerisindeki kırâat-ı aşere ile okuyuşları şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş kırâatlerini dâhil ederek on dört kırâati ele almaktadır. Müellif, mukaddime faslında kırâat ilmin temel eserlerinin muhtevâsındaki sahîh ve mütevâtir olarak kabul edilen kırâat-ı aşere vecihlerini ihtisar eden bir çalışma yapma düşüncesinin hâsıl olduğunu dile getirmektedir. *İthâf*'ta katkı sağlayacağını düşündüğü şâz kırâatleri de dâhil ederek on dördü tasnifi esas alan bir çalışma yapma kararından bahsetmektedir.²²⁴ Geleneksel usûle uygun olarak kırâat vücûhâtını aktarmaya kırâat-

²⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/97-106.

²⁰⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107-108.

²¹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/109-148.

²¹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149-155.

²¹² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157-175.

²¹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/177-246.

²¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247-294.

²¹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/295-306.

²¹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/307-311.

²¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/313-318.

²¹⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/319-331.

²¹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333-343.

²²⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/345-355.

²²¹ Kırâat ilminde fonetik farklılıkları ifade etmek üzere kullanılan usûl kavramı, "Birbirine benzeyen cüz'îyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü" olarak tanımlanmaktadır. Med-kasr, idğâm, nakl, feth-imâle gibi fonetik farklılıklar, usûl kavramı altında ele alınmaktadır. Ayrıca kâide ve mezheb sözcükleri de usûl kavramını karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bkz. el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 34; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 47; İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 27; Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219.

²²² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/357.

²²³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/48, 228, 229, 248, 267, 272, 289, 302, 321, 483, 532, 538, 564, 608.

²²⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/64-65.

ı seb'a ile başlamakta, ardından seb'anın mütemmimi olan üç kırâatin ilave edilmesiyle oluşan kırâat-ı aşere ile devam etmektedir. Son olarak da şâz kırâat imamlarının kurrânın tercihlerine muvafatlarına veya şüzûzlarına yer vermektedir. Müellif, bu bağlamda kırâat ihtilaflarını ve vecihlerini sunmada takip ettiği yöntemi şu şekilde izah etmektedir:²²⁵

Kırâatler, mütevâtir olup olmama konusunda üç kısma ayrılmaktadır: İlk kısmı, mütevâtir olduğu hususunda ittifak edilenlerdir ki bunlar; meşhur yedi kırâattir. İkinci kısım ise tevâtür açısından ihtilaf edilenlerdir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bunlar; esah veya sahîh, tercih edilen meşhur görüşe göre mütevâtir olarak yediye ilave edilen üç kırâattir. Üçüncü kısım ise şâz olduğunda ittifak edilenlerdir ki bunlar da geriye kalan dört kırâattir. Bu eserde kırâatlerden; önce meşhur yedi kırâati, sonra üç kırâati, sonra da dört kırâati sundum. Önceki tertibe uygun olarak ilkin yedi kırâati, ardından üç kırâat imamından herhangi birisi, yedi kırâat imamından birisine muvafakat ederse bunu *Letâifu'l-işârât*'a tabi olmak adına -ki “الأصل” sözcüğüyle kastım bu eserdir- “كَذَا أَبُو جَعْفَرٍ” örneğinde görüldüğü üzere ona atfettim. Dört şâz kırâat imamından birisi, kırâat-ı aşere imamlarından birisine muvafakat ederse aşere vecihlerini aktardıktan sonra buna “وَأَقْفَهُمُ الْحَسَنَ” ifadesinde olduğu gibi işaret ettim. Kırâat-ı aşereye muhalefet ederse buna “وَعَنِ” örneğindeki ifadeye uygun olarak yer verdim. Usûl kısmında yöntemim budur. Ferşü'l-hurûf kısmında ise sözü uzatmamak adına “كَذَا” kelimesini çoğu zaman metne almadım.

Müellif, usûl konularına idğâm başlığıyla giriş yapmaktadır. Kırâat ilmi usûl sistematikinde genellikle idğâm bahsi, Fâtihâ sûresinde yer alan ﴿الرَّحِيمِ﴾ ﴿مَلِكٍ﴾²²⁶ kelimeleri arasında gerçekleşen idğâm uygulamasını teamül gereği yerinde izah etmek üzere burada ele alınmaktadır.²²⁷ Ancak Dimyâtî, Kastallânî'nin benimsediği yöntemle tabi olmak adına usûl konularını idğâm bahsiyle başlatmaktadır.²²⁸

Müellif, eserinin usûl ve ferş bölümü dâhil olmak üzere başından sonuna kadar ilmî bir disiplin ve hassasiyetle İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde tercih ettiği tarîkleri kendine özgü bir yöntemle *İthâf*'ta işlemekte ve bundan taviz vermemektedir.²²⁹

Dimyâtî, ferşü'l-hurûf bölümünde her sûrenin başında fevâsıl adıyla bir bahis açmakta ve bu başlık altında sûrelerin Mekkî-Medenî ayrımına, âyet sayısına ve âyet sayısı hakkındaki ihtilaflara temas etmektedir. İhtilaf edilen âyet sayısına ve bu

²²⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/80. Yöntem mukayesesi için bkz. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 1/355.

²²⁶ el-Fâtihâ, 1/3-4.

²²⁷ Kırâat ilminde usûl konusunun ilk başlığı olan idğâm bahsini, Fâtihâ sûresinde ele alan bazı eserler için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 113-127; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisîr fî'l-kırâati's-seb'a*, thk. Ferid Muhammed b. Azzûz (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 220-235; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/274-304.

²²⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/109.

²²⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/368, 463-466, 499-500, 547-548, 2/40-41, 73-75, 101-102, 137-138, 163-164, 172, 191, 229-230, 241.

ihtilafın dayandığı kişilere, mensup oldukları ekol üzerinden değinmektedir.²³⁰ Ayrıca her sûrenin sonunda “el-Mersûm” adıyla yer verdiği başlıklarda Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki kelimelerin imlâ özelliklerini ve farklılıklarını ele almaktadır. Yine “el-Maktu-el-Mevsûl” başlığı altında herhangi bir kelimeye bitişik veya ayrı yazılması hususunda ihtilaf edilen edatlara ve hâu’t-te’nîs’in imlâ farklılıklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca sûrede geçmesi kaydıyla zâid ve izâfet yâ’larına da yer vermektedir.²³¹

Müellif, usûl kısmında olduğu gibi ferşü’l-hurûf bölümünde de bazen bir kelimeyi ilk geçtiği yerde etraflıca ele almakta ve bütün vecihlerini aktararak dilbilimsel hüccetlerini ortaya koymaktadır. Ancak aynı vechin tekerrür etmesi durumunda tekrara düşmemek adına sadece kurrânın tercihlerini aktarmakla iktifa etmektedir.²³² Bunu yaparken bazen usûl kısmına ilişkin olarak teorik bilgileri aktardıktan sonra konunun örneklerini ferşte geçtiği yere havale ederek detaylandıracağını dile getirmektedir.²³³

Dimyâtî, *İthâf*’ta sözü uzatmamak için herhangi bir kırâat vechini okuyan kurrânın isimlerine yer verirken, aynı kırâatin diğer vechini okuyanların isimlerini tek tek zikretmek yerine “وَالْبَاقُونَ” ifadesini kullanmaktadır.²³⁴ Bazen de iki farklı şekilde okunmaya müsait bir vecihte bazı imam ve râvîlerin tercihinine yer verirken bunların mukabili okuyuşlara “وَالْبَاقُونَ” sözcüğünü dahi kullanmadan farklı bir kırâat vechine geçmektedir.²³⁵

Müellif, bir imamdan rivâyet edilen herhangi bir vecih hususunda râvîlerin ittifakı söz konusuysa imamın ismini zikretmektedir. Ancak ihtilaf râvîler arasında gerçekleşiyorsa râvînin ismini zikretmekte ve farklı okuyuşları takyit yoluna gitmektedir.²³⁶

²³⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/370.

²³¹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/368, 463-466, 499-500, 547-548, 2/40-41, 73-75, 101-102, 137-138, 163-164. 172, 191, 229-230, 241.

²³² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/389, 391, 399, 404, 413, 421, 427, 432, 452, 455, 457, 504-506, 519, 530.

²³³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/124, 244, 263, 345.

²³⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/123, 124, 131, 135, 150, 179, 363, 2/7, 8, 9, 44, 76, 77, 78, 89, 105.

²³⁵ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/112, 150, 279, 310.

²³⁶ Bilindiği üzere İmam Âsım’ın Hafs ve Ebû Bekr Şu’be olmak üzere iki râvîsi bulunmaktadır. Dimyâtî, Âsım’ın iki râvîsinin ihtilaf ettiği vecihlerde Âsım’ın ismini zikretmek yerine bizzat

Dimyâtî, kırâatleri şâz kırâat kategorisinde değerlendirilen imamların usûl konularındaki farklı uygulama ve tercihlerine, eserin usûl kısmında; ferşü'l-hurûf bölümünde ise ilk geçtiği yerde²³⁷ verirken, benzerlerinde ayrıca bu imamların şüzûzuna (tek kaldıkları) okuyuşlarına temas etmemektedir.²³⁸

Müellif, *İthâf*'ın büyük bir bölümünde genel olarak önce yedi kırâate sonra yedinin mütemmimi üç kırâate ardından da şâz kırâat imamlarının tercihlerine yer vermektedir. Ancak zaman zaman benimsemiş olduğu yöntemin dışına çıkarak önce şâz kırâat vecihlerine ardından sahîh kırâat vecihlerine değinmektedir.²³⁹

Dimyâtî, ferş bölümünde bir kırâat ihtilafından diğerine geçtiğinde, iki kırâatin arasını “اُخْتَلِفَ/ihtilaf edildi”²⁴⁰ kelimesiyle ayırmaktadır. Ancak farklı okunuş ihtimali bulunan kelimenin daha önce bahsi geçmişse ve bir sonraki geçtiği yerde kendisinde bulunan vecihleri tekrar hatırlatacaksa bunun için farklı kelimeler tercih etmektedir. Bu çerçevede ihtilaflar ferşe ait ise buna “قَرَأَ/okudu”;²⁴¹ usûle aitse “أَمَالَ/imâle etti”;²⁴² “أَدْعَمَ/idğâm etti”;²⁴³ “أَسَكَّنَ/iskân etti”;²⁴⁴ “أَبْدَلَ/ibdâl etti”²⁴⁵ gibi lafızlarla işaret etmektedir. Müellif, benimsemiş olduğu bu yöntemle İbnü'l-Cezerî'den ayrılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, okuyuş farklılıkları çerçevesinde bir kelimenin ilerleyen bölümlerde tekrar etmesi durumunda bu vecihleri yeniden aktarmak yerine ilk geçtiği yere atıfta bulunmakla yetinmektedir. Dimyâtî, muhtemel okuyuşlara imkân tanıyan kelimedeki vecihleri geçtiği her yerde farklı ifadelerle ele alarak Kastallânî'nin tercih ettiği yöntemi benimsemektedir.²⁴⁶

râvîlerin ismini zikretmiştir. Hafs'ın infirâd ettiği vecihler için Dimyâtî, buna “قَرَأَ حَفْصَ/Hafs bu şekilde okudu” ifadesiyle işaret etmiştir. Hafs'ın infirâd ettiği bazı vecihler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/ 492, 2/7, 8, 51, 56, 66, 77, 107, 111, 148, 155, 167, 201, 218, 219, 283, 343, 356, 382, 412, 424, 574, 596. Ebû Bekir Şu'be'nin infirâd ettiği bazı vecihler için bkz. c. 2/82, 98, 174, 181, 430, 478, 483, 530.

²³⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/87.

²³⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/87, 275, 279, 331, 427, 516, 519, 520, 521.

²³⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/539, 541, 2/14, 17, 23, 35, 307, 372, 405, 424.

²⁴⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/363, 365, 377, 388, 389, 390, 391.

²⁴¹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/371, 372, 375, 379, 382, 384, 385, 2/168, 169, 272, 445.

²⁴² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/375, 376, 377, 380, 383, 378.

²⁴³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/377, 381, 382, 388.

²⁴⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/388, 535, 2/14, 61, 105.

²⁴⁵ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/511, 518, 543.

²⁴⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/80-81.

Müellif, yer yer soru-cevap metodunu benimsemekte ve herhangi bir mesele hakkında akla gelebilecek muhtemel soruları; “فَإِنْ قِيلَ/şöyle denilirse” ifadesiyle ortaya koyarak konuyu etraflıca izah etme yoluna gitmektedir.²⁴⁷

Dimyâtî, eserine aldığı konuları geçmiş âlimlerin görüşleri doğrultusunda temellendirmeyi tercih etmektedir. Ancak bazen bu görüşleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye tabi tutmakta ve nihayetinde kendi görüşünü ortaya koymayı ihmal etmemektedir.²⁴⁸ Ayrıca eserinde genişçe ele aldığı bazı meselelerin ve naklettiği görüşlerin sonunda, ilim taliplerine kolaylık sağlaması için konuyu ve ortaya atılan görüşleri ana hatlarıyla özetleyen özlü ifadelerle tekrar ettiği görülmektedir.²⁴⁹

Müellif, kırâat ilminin usûl sistematüğinde anlaşılması muğlak ve güç olan konuları izah ederken, bazen faslın ortasında bazen de meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü yerlerde ilave açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda genel olarak izah ve değerlendirmelerini “Tetimme”,²⁵⁰ “Tenbîhât”²⁵¹ ve “Takrî”²⁵² adıyla açtığı bahisler üzerinden detaylandırmaktadır.

2.2.1.5. Nüshaları ve Baskıları

Bu başlık altında *İthâf*’ın dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunan bazı nüshalarına yer vermekle yetinilecektir. Bu yapılırken her bir nüshasının nerede bulunduğu temas edilecek ve ilgili yerlere işaret edilecektir. Çalışmanın bir tahkik çalışması olmaması, eserin muhtelif isimler tarafından gerçekleştirilen tahkiklerle birçok defa basılması ve tespit edilebildiği kadarıyla nüshalar arasında çalışmaya doğrudan etki eden ihtilafların yok denecek kadar az olması, bizi bu yöneme sevk etmiştir.

Yapılan araştırmada *İthâf*’ın dünyanın farklı kütüphanelerinde ve Türkiye’de birçok yazma nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir. Çalışmada Şaban Muhammed İsmail’in tahkik ettiği nüsha esas alındığından, öncelikle muhakkikin esas aldığı birkaç nüsha hakkında bilgi verilecektir. İsmail, tahkik çalışması için sekiz nüshaya ulaştığını ve bunlar arasında üç nüshayı esas aldığını dile getirmektedir.

²⁴⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/68, 72, 114, 306.

²⁴⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/91, 105, 145, 217, 246, 295, 362, 490, 516.

²⁴⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/72, 73, 80, 108, 109, 111, 153, 266, 300.

²⁵⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141, 147, 173, 317.

²⁵¹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/125, 151, 164, 185, 195, 208, 222, 227, 301, 372.

²⁵² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169, 268, 302, 316.

Dünyanın muhtelif ülke ve kütüphanelerinde yer alan nüshalardan bazıları şunlardır:

1. Kahire Meymûniyye Matbaasında basılan bu nüsha, Mustafa el-Bâbî el-Halebî Yayınevi tarafından 1317/1899 yılında neşredilmiştir.

2. el-Meşhedü'l-Hüseynî Matbaasında basılan bu nüshanın basım tarihi 1359/1940 yılı olarak verilmektedir.

3. Ezher Kütüphanesinde yazma olarak bulunan *İthâf*'ın bir nüshası nr. 68'te kayıtlıdır.²⁵³

4. Astana'da basılan bir başka nüshanın basım tarihi 1270/1853'tür.

5. Ezher Kütüphanesinde yazma olarak bulunan bu nüsha nr. 94'te kayıtlıdır.

6. Ezher Kütüphanesinde yazma olarak bulunan bu nüsha nr. 160'ta kayıtlıdır.

7. Ezher Kütüphanesinde yazma olarak bulunan bu nüsha nr. 1221'de kayıtlıdır.

Türkiye'de tespit edilen nüshalardan bazıları şunlardır:

1. Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesinde Râşid Efendi Eki 21479'da kayıtlıdır. Eser kütüphane kataloğunda *İthâfû fuzalâ 'i 'l-beşer bi 'l-kırâ 'ati 'l-erba 'ati 'l-aşer* ismiyle yer almaktadır.²⁵⁴

2. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi nr. 37 Hk 2026'da kayıtlı olan bu nüsha Muhammed b. Abdillâh b. Ali Kastamonî tarafından 1219/1803 tarihinde istinsah edilmiştir.²⁵⁵

3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi nr. 37 Hk 2344'te yer alan bu nüsha da Kastamonî tarafından 1177/1762 tarihinde İstanbul'da istinsah edilmiştir.²⁵⁶

²⁵³ Bahsi geçen ilk üç nüsha, *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail'in tahkik çalışmasında esas aldığı nüshalardır. İsmail'in tahkik ettiği bu eser, aynı zamanda çalışmamızda esas alınan kaynaktır. İsmail, Meymûniyye nüshası için bâ (ب); el-Meşhedü'l-Hüseynî nüshası için şîn (ش); Mektebetü'l-Ezher nüshası için ise hâ (ح) harfini sembol olarak kullanmıştır. Muhakkik, her üç nüshanın birbirine muvafık olduğu durumlarda buna "el-Asl/ الاصل" kelimesiyle işaret etmiştir. Muhakkikin tahkik faaliyetinde benimsemiş olduğu metot ve *İthâf*'ın diğer mahtût ve matbu nüshaları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/58-60.

²⁵⁴ Bkz. Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Efendi Eki nr. 21479.

²⁵⁵ Bkz. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 2026.

²⁵⁶ Bkz. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr 37 Hk 2344.

4. Manisa İl Halk Kütüphanesi nr. 45 Hk 7814'te yer alan bu nüsha Mehmed Çorbacızâde tarafından çoğaltılmıştır.²⁵⁷

5. Manisa İl Halk Kütüphanesi nr. 45 Hk 6168'de yer alan bu nüsha Muhammed b. Şeyh el-Mısri eş-Şâfiî tarafından 1175/1760 tarihinde istinsah edilmiştir.²⁵⁸

6. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi nr. 05 Ba 1303'te yer alan bu nüsha Muhammed b. Muhammed İzmirî tarafından 1108/1695 yılında istinsah edilmiştir.²⁵⁹

7. Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu bölümünde nr. 67 Saf 301'de yer alan bu nüsha 1231/1815 yılında istinsah edilmiştir.²⁶⁰

8. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda nr. 63 Hk 194'te kayıtlı olan bu nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir.²⁶¹

Yazıldığı günden beri büyük bir teveccühe mazhar olan *İthâf*, muhtelif zamanlarda birçok âlim tarafından tahkik edilmiştir. Ali Muhammed ed-Dabbâ'ın (ö. 1961)²⁶² *İthâf* üzerine yaptığı talik ve tahkik çalışması ilk olma özelliğine sahiptir. Dabbâ'ın tahkikiyle eser, tek cilt hâlinde 1285/1868 yılında İstanbul'da ve 1359/1940 yılında Kahire'de basılmıştır. Şaban Muhammed İsmail tarafından gerçekleştirilen

²⁵⁷ Bkz. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 7814.

²⁵⁸ Bkz. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 6168.

²⁵⁹ Bkz. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 1303.

²⁶⁰ Bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, nr. 67 Saf 301.

²⁶¹ Bkz. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 63 Hk 194.

²⁶² Nûreddin Ali b. Muhammed b. Hasan ed-Dabbâ' (1886-1961), 10 Kasım 1886'da Kahire'de dünyaya geldi. Küçük yaşta hıfzını tamamlayan Dabbâ ilmî serüveni, dönemin şeyhülmekârîsi olan el-Mütevelli'nin kendisindeki kırâat ilmindeki kabiliyetini fark etmesi ve onunla ilgilenmesi için damadını görevlendirmesiyle başlamıştır. Mütevelli, ed-Dabbâdaki ilmî istidada uygun olarak damadından ona Kur'ân ve kırâat ilimlerini öğretmesini istemiştir. Ayrıca ölümünden sonra kütüphanesinin de Dabbâ'a verilmesini vasiyet etmiştir. Hocasının bu çaba ve öngörüsünü boşa çıkarmayan Dabbâ, kırâat ilmine dair yazdığı eserlerle son dönemin önde gelen kırâat âlimleri arasına girmeyi başarmıştır. Velut bir âlim olan Dabbâ, özgün, tahkik ve neşir olmak üzere birçok çalışmaya imza atmıştır. Çalışmamızın konusu olan *İthâf*'ı ilk tahkik eden kişi olan Dabbâ bu çalışması eser üzerine yapılan önemli çalışmalardan kabul edilmektedir. *İthâf*'a yaptığı talik ve tahkik çalışmasının yanı sıra İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eserini tahkik çalışmasıyla da maruftur. Osman mushaflarına dair kaleme alınan *Semîru't-tâlibîn fi resmi ve zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*; İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürratü'l-mudiyye* adlı manzum eserine şerh mahiyetinde kaleme aldığı *el-Behcetü'l-merziyye fi şerhi'd-dürreti'l-mudiyye* ve burada sayılamayacak birçok telifle imza atan Dabbâ, arkasında büyük bir ilmî miras bırakmıştır. Bereketli bir hayat süren Dabbâ, 2 Ocak 1961'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. 5/20; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. 2/500; el-Birmâvî, *el-İmtâ*, c. 2/236-240; Abdülfettâh es-Seyyid Acmi el-Mersafi, *Hidâyetü'l-Kâri' ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bâri* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.), c. 2/680-683; Ahmet Özel, "Dabbâ, Ali Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1/297-299.

tahkikli metin ise 1987 yılında Beyrut'ta iki cilt hâlinde basılmıştır.²⁶³ İsmail'in tahkik ettiği bu metin, Dâru İbn Hazm Yayinevi tarafından *İthâf*'ta yer alan şâz kırâatleri çıkarılmak suretiyle *Muhtasarı İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer* adıyla üç cilt olarak 2010 yılında Beyrut'ta basılmıştır.²⁶⁴ Dabbâ'ın *İthâf*'a yaptığı ta'lik nüshasını esas alan Enes Mehera, bu nüshada cüz'î birtakım tasarruflarda bulunarak yeni bir tahkik çalışması gerçekleştirmiştir. Mehera, *İthâf*'ta bulunan âyetlerin ve hadislerin tahriçlerini yapmış; ayrıca metin içerisinde yer alan bazı muğlak ifadeleri şerh mahiyetinde dipnotlara yer vererek yeniden tahkik etmiştir. Mehera'nın kaleminden çıkan bu tahkikli metin, ilk defa 1998 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.²⁶⁵

Cemâlüddîn Muhammed Şeref tarafından da tahkik edilen eser, Dâru's-Sahâbe Yayinevi tarafından iki ciltlik olarak basılmıştır. Söz konusu baskıda Mushaf tertibine uygun şekilde Kur'ân'ın her bir sayfasının sağ tarafında ve altında âyetlerde yer alan kırâat farklılıkları belirtilmiştir.²⁶⁶

²⁶³ Şaban Muhammed İsmail tarafından tahkiki yapılan bu çalışma, *İthâf*'ın ana metnine geçmeden önce muhakkikin mukaddimesi ile başlamaktadır. Bu bölümde muhakkik, sahabeden ve tabiinden Kur'ân kırâatinde meşhur olan isimleri tek tek zikretmektedir. Adından on kırâat imamının ve râvîlerinin hâl tercümelerine değinmektedir. Yine kırâatlerin tedvinî adıyla bir başlık açan muhakkik, bu bahis altında kırâatleri tedvin eden âlimlere ve eserlerine ardından da matbu olarak tedavülde olan kırâat kitaplarına yer vermektedir. Daha sonra Dimyâtî'nin hayatı adıyla bir bahis açan İsmail, bu başlık altında müellifin hayatı, hocaları, kırâatteki üstad zinciri, ilmî konumu ve *İthâf*'ın ehemmiyetini ortaya koyan bazı noktalara temas etmektedir. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/9-61.

²⁶⁴ Muhtasar adıyla basılan bu nüshadan şâz kırâatler çıkarılmıştır. Üç cilt hâlinde basılan eserin sayfa sayısı 1566'dır. Muhtasar olması hedeflenen bu çalışma aslından daha hacimli olması nedeniyle tenkit edilmiştir. *Tayyibe*'yi şerh mahiyetinde ele alınan *Ferîdetü'd-dehr fî te'sîl ve cem'i'l-kirâati'l-aşr* adlı eserle mukayese edilmektedir. *Ferîdetü'd-dehr* adlı eser, Muhammed İbrahim Salim tarafından telif edilmiş ve dört cilt olarak Mısır'da basılmıştır. Eser için bkz. Muhammed İbrahim Salim, *Ferîdetü'd-dehr fî cem' ve te'sîli'l-kirâati'l-aşr* (Mısır: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.), c. 1-4.

²⁶⁵ Çalışmasına *İthâf*'ın ehemmiyetini vurgulayan bir mukaddimeyle giriş yapan Enes Mehera, ardından Dimyâtî'nin kısa biyografisine yer vermektedir. Dabbâ'ın çalışmasını esas aldığını dile getiren Mehera, tahkikte takip ettiği metodu şu şekilde izah etmektedir: "Öncelikle Dabbâ'ın esere yaptığı talikata bağlı kalmaya çalıştım. Kitapta bahsi geçen kurrânın ve özel bazı isimlerin kısa hâl künyelerine yer verdim. Metinde geçen âyetlerin tahriçlerini yaparak âyet numaralarını metin kısmında parantez içinde verdim. Metinde yer alan hadislerin asıl kaynaklarına ve rakamlarına yer verdim. Âyetleri, müellifin tercih ettiği sıraya ve istişâdda bulunduğu âyetin vechini aktarıırken benimsemiş olduğu yönteme uygun olarak verdim. Bununla beraber zaman zaman âyetin hüccetini ortaya koymak adına kelimelerin sonunun üst kısmına bazı şekiller ilave ettim. Eserde kâriye kapalı gelen bütün noktalara açıklık getirirken bunu Dabbâ'ın talikatından ayırarak verdim. Dabbâ'ın çalışmasına, talikat yaptığım kısmın sonunda elif (İ) harfinin remziyle işaret ettim." Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 3.

²⁶⁶ Bu baskıda görebildiğimiz kadarıyla ferşü'l-hurûf bölümünde sadece usûl ve ferş farklılıklarına yer verilmiştir. Dimyâtî'nin *İthâf*'ında önemli bir yekûn teşkil eden sarfî, nahvî ve tefsirî izah ve değerlendirmeler çıkarılmıştır. Bunlara ek olarak kırâat farklılıklarının hüccetlerini ortaya koyan kısımlar da atılmıştır. Ayrıca dil ekollerinin kırâatlerle ilgili görüşlerine çokça temas edilen kısımlar da yer almamaktadır. Nihayetinde mevzu bahis çalışmanın, bu açıdan değerlendirildiğinde *İthâf*'ın muhtasarı hüviyetinde olduğu söylenebilir.

2.2.2. İthâf'ın Kaynakları

Dimyâtî'nin kendi dönemine kadar gelinen süreçte kavramlaşma ve ilmî bir disiplin anlamında tekâmülünü büyük ölçüde tamamlayan kırâat ilminin bütün meselelerine ve bu alana dair oluşturulan telifâta vâkıf olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. *İthâf*'ın girişinde kırâat ilminin temel meselelerini ele aldığı bölümlerde yaptığı izah ve değerlendirmeler bu durumun açık göstergesidir.

Dimyâtî, eserini kendi dönemlerine kadar yapılan çalışmaların hülasası ve her biri alanın ana kaynağı olarak kabul görmüş iki önemli çalışma üzerine bina etmiştir. Bunların birincisi, kırâat ilminin köşe taşlarından biri olarak kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, ikincisi ise on dört kırâat literatürünün ilk olma özelliğini taşıyan ve muhtevasına aldığı konularla ansiklopedik bir nitelik arz eden Kastallânî'nin *Letâîfü'l-işârât* adlı eseridir. Dimyâtî'nin eserini kaleme alırken istifade ettiği kaynaklar elbette ki bunlarla sınırlı değildir. Ancak müellif, *İthâf*'ın mukaddimesinde özellikle mezkûr iki eserden istifade ettiğini dile getirmiştir. Bu bakımdan öncelikle bahsi geçen iki eser tanıtılacak, ardından atıfta bulunduğu eserlere ait oldukları disiplinler başlığında yer verilecektir.

Dimyâtî'nin *İthâf*'ta yer verdiği kaynakları tespit ederken şöyle bir yöntem takip edilecektir: Öncelikle bu başlık altında İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde yer verdiği kaynakların tespiti yapılacaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere eserin kurgusunu *en-Neşr*'de benimsenen metot üzerine inşa eden Dimyâtî, görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Cezerî'nin “Masâdiri”²⁶⁷ veya “Usûlü'n-Neşr”²⁶⁸ olarak isimlendirilen kaynaklarından istifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'inde tefsir, fıkıh, hadis eserleri hariç yaklaşık olarak yüz dört kitaptan yararlanmıştır. Bu kaynaklardaki rivâyetleri aktarırken bazılarını tarîk isnâdında bulunmuş bazılarını ise tarîk isnâdında bulunmaksızın, sadece muhtevalarında yer alan bilgiyi aktarmakla yetinmiştir.

²⁶⁷ “Masâdir”, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde istifade ettiği kaynakları karşılamak üzere kullanılan remzdir. Genel olarak “Masâdiru'n-Neşr” terkihiyle kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Emîn eş-Şenkîti, *Dirâse ve tahkîk: en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr min evveli bâbi ferşi'l-hurûf ilâ âhiri'l-kitâb* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 2004), 59; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 66.

²⁶⁸ “Usûlü'n-Neşr” ifadesi, İbnü'l-Cezerî'nin yararlandığı kaynaklar içerisinde tarîk isnâdında bulunduğu otuz altı kitabı karşılamak üzere kullanılan bir terkiptir. Geniş bilgi için bkz. eş-Şenkîti, *Dirâse ve tahkîk: en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, 59; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri*, 66.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'in mukaddimesinde kırâat ilmine ilişkin olarak yazılan ve kitabını yazarken istifade ettiği altmış üç eseri ve müelliflerini tanıtmıştır.²⁶⁹ Ardından eserinde on kırâat imamına ulaşan isnâd silsilesini zikretmiştir. Bu çerçevede isnâd silsilesinde yer alan kırâat imamlarına ulaşan tarîkleri, okuduğu kitaplar etrafında izah etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin tarîk isnâdında bulunduğu eserler ifadesiyle bu kitaplar kastedilmektedir. “Usûlü'n-Neşr” olarak da isimlendirilen bu eserlerin sayısı otuz altıdır.²⁷⁰

İbnü'l-Cezerî'nin masâdiri olan eserlerin tespiti bir bakıma *İthâf*'ın kaynaklarının tespiti anlamına gelecektir. Bu başlık altında Kastallânî'nin *Letâîf*'ini kaleme alırken istifade ettiği kaynaklara ayrıca temas edilmeyecektir. Zira Kastallânî de eserini *en-Neşr*'in sistematigi üzerine bina etmiştir.²⁷¹ Buna göre bölüm beş temel başlıktan teşekkül edecektir. Birinci başlıkta, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ve Kastallânî'nin *Letâîf*'i'l-işârât'ı kısaca tanıtılacak, ikinci başlıkta Dimyâtî'nin *en-Neşr*'in masâdiri olan kaynaklarına yer verilecektir. Üçüncü başlıkta Dimyâtî'nin bunların dışında referans aldığı kırâat kaynaklarına temas edilecektir. Dördüncü başlıkta müellifin farklı ilim dallarına dair istifade ettiği eserlere yer verilecektir. Söz konusu bölüm Dimyâtî'nin kaynaklara başvurmada takip ettiği usûl adlı müstakil başlıkla son bulacaktır.

2.2.2.1. İthâf'a Umde Olan Kaynaklar

Bu başlık altında müellifin istifade ettiği İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ve Kastallânî'nin *Letâîf*'i'l-işârât'ı tanıtılacak, ardından kırâat ilminin muhtevasında yer alan meseleleri izah ederken atıfta bulunduğu diğer kitaplar “Kırâat İlmine Dair Diğer Kaynakları” başlığında ele alınacaktır.

en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i kırâat tarihi açısından bir milat ve mütevâtir kırâatlerin sıhhatlerini ortaya koymak suretiyle belli bir disiplin hâlinde kayıt alan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Buna ilave olarak *en-Neşr* hem ele aldığı konular hem de bunlara yönelik yaptığı açıklamaların yanı sıra bütün sahîh kırâat birikimini rivâyet

²⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/59-98.

²⁷⁰ eş-Şenkîfî, *Dirâse ve tahkik: en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, 59; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri*, 66.

²⁷¹ Kastallânî'nin kaynakları için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*'i'l-işârât, c. 1/70-74; Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâîf*'i'l-işârât li Fünûnî'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi, 99-105.

ve tarîkleri tek bir eserde toplaması gibi özellikleri sebebiyle kırâat ilminin en kapsamlı ve faydalı çalışması olarak kabul edilmektedir. Hatta kimilerine göre *en-Neşr*, kırâat ilminin en önemli eseridir.²⁷²

İbnü'l-Cezerî'yi "asırların benzerini görmediği bir âlim" olarak tavsif eden Kastallânî ve Dimyâtî, kendi zamanlarına gelinceye kadar *en-Neşr*'e denk bir eserin kaleme alınmadığı kanaatindedirler.²⁷³ Benzer bir düşünce *en-Neşr*'in muhakkiklerinden Ali Muhammed ed-Dabbâ' tarafından da dile getirilmektedir. Dabbâ', günümüz âlimleri için *en-Neşr* benzeri bir eseri yazmanın neredeyse imkânsız olduğunu, kalemlerin onun faziletini yazma hususunda aciz kaldığını, ihtiva ettiği sahîh nakiller ve açık ifadelerden dolayı sırf *en-Neşr*'i mütalaa etmek için dahi rihle (ilmî yolculuk) yapılabileceğini dile getirmektedir.²⁷⁴

İbnü'l-Cezerî, kırâat-ı aşereye dair en kapsamlı çalışması olan *en-Neşr fi'l-kırâati'l- 'aşr* adlı eserini 799/1396 senesinde Bursa'da yazmaya başladığını ve aynı yıl içinde tamamladığını kendisi belirtmektedir.²⁷⁵ Eserini kaleme alma sebebini; bazı insanların yedi kırâati merkeze alan *et-Teyssîr fi'l-kırâati's-seb'* ve bu eserin nazma dökülmüş hâli olan *Hirzü'l-emânî (eş-Şâtıbiyye)* isimli kaynakların muhtevasında yer almayan kırâatleri, Kur'ân'dan saymamaları anlayışının etkili olduğunu dile getirmektedir.²⁷⁶

²⁷² *en-Neşr*'e yaptığı şerh çalışmasıyla maruf olan Şenkîti, bu iddiayı en yüksek perdeden dillendirenlerdendir. Onun bu meseleye ilişkin izahları dikkat çekicidir. Şenkîti'ye göre herhangi bir ilim talibinin elinde Ebü'l-'Alâ'nın *Ğâyetü'l-iẖtisâr*, el-Hüzeli'nin *el-Kâmil* ve İbn Sivâr'ın *el-Müstenîr* adlı eserleri bulursa -ki bu eserler kırâat ilminin ana kaynaklarıdır- bu alanda mütehasıs değilse mütevâtir kırâatlerin tespitini bu eserlerden hareketle yapabilmesi mümkün değildir. Şenkîti, bu durumu şu şekilde gerekçelendirmektedir: "Bu kitapların hareket noktası sıhhat kriterlerinden daha ziyade kendilerine ulaşan rivâyetlerdir. Bu bakımdan mezkûr kitapların müellifleri kendilerine ulaşan rivâyetlere itimat etmişlerdir. Müellifler, okudukları bütün rivâyetleri naklettiler ve okunan her bir rivâyeti (sahîh olup olmadığını tespiti için bir çaba içerisinde girmeden) eserlerine aldılar. Kaldı ki bu kitapların müellifleri, eserlerine tedavülde olan mütevâtir kırâatleri aldıklarını da iddia etmemişlerdir. Hâl böyle olunca bahsi geçen eserlerdeki rivâyetlerin sahîh olup olmadığını tespit etmek uzmanlık gerektirmektedir. Bu bağlamda kendilerine uzmanlık payesi verilen şahıslar, okunan ve okunmayan kırâatlerin tespitini yapacak uzmanlık payesine erişmelerini bu kitaba (*en-Neşr*) borçludur. Bunun yanı sıra *en-Neşr*'i ve *Tayyibe*'yi okumayan mütevâtir kırâatlerin tespitini yapma imkânına sahip olamamaktadır. Böylece İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i kaleme almasıyla İslâm ümmeti tedavülde olan mütevâtir kırâatleri ihtiva eden yegâne eserin bu olduğu hususunda ittifak etmiştir." Bkz. es-Sâlim Muhammed Mahmud el-Caknî eş-Şenkîti, *Şerhu'n-Neşr fi'l-kırâati'l- 'aşr* (Mısır: Dâru İbn Selâm, 2020), c. 1/9-12.

²⁷³ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/67; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/64.

²⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/2.

²⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/246.

²⁷⁶ İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i yazma gerekçesi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54; Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 222; Recep Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kırâat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme" (Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu, Bursa, 2018), 676.

İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrû't-teysîr fî kırââtî'l-eimmeti'l-'aşere* isimli eseriyle İbn Mücâhid'in tasnifinde bulunan yedi imamın kırâatine ek olarak Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr'in kırâatlerinin de sahîh ve mütevâtir olduğunu ortaya koymuştur. Böylece bahsi geçen üç kırâat de diğer yedi kırâat gibi sıhhati tescilli kırâatler arasındaki yerini almıştır. Öyle ki bu kırâatler Müslümanlar tarafından benimsenmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini ayrıcalıklı kılan birçok husus bulunmakla beraber bunlar arasında on kırâatle ilgili belli bir rivâyet ve tarîkle yetinmek yerine, kendi döneminden önce kaleme alınan eserlerde bulunan rivâyetleri ve tarîkleri tahkik ederek aktarması öne çıkmaktadır.²⁷⁷

en-Neşr'de on imam için iki râvî, her râvî için iki tarîk; her tarîk için de Doğu-Batı ve Mısır-Irak olmak üzere iki târik tayin edilmiştir.²⁷⁸ Nitekim müellif, *en-Neşr*'de bu güçlü tasnifi benimserken takip ettiği usûlü şu şekilde aktarmaktadır:

Bütün bu kırâat vecihlerini kendisine başvurulacak bir kaynakta, sağlam ve güvenilir bir bölümde topladım. Sikâ ve sağlam râvîler kanalıyla gelen sahîh kırâatlerden bir harfi dahi dışarda bırakmaksızın ve kendisinde hulf (iki şekilde okunabilen) bulunan vecihlerin hepsini zikrettim. Öyle ki vuzuha kavuşturmadığım bir müşkil, yakınlaştırmadığım bir uzaklık, birleştirmedığım bir dağınıklık ve sıraya koyup düzene sokmadığım bir ihtilaf kalmadı. Buna da kırâatte şâz ve fâz (yalnız kalanlar) olanlarına uyarıda bulunarak işaret ettim. Araştırmada kırâatleri destekleyen şahitlerine dayanarak çok okunan ve tercih edileni, çok sağlam ve güvenilir olanları ve zayıf olanları tespit etmeyi bir ilke olarak benimsedim. Bunların tümünü kırâatlerin her birine ve onların kendilerine isnâd edildiği Doğu ve Batı'da bilinen her bir tarîkini sağlam bir şekilde araştırarak ve kapalılığını gidermeye çalışarak yaptım.²⁷⁹

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'inde öncelikle Kur'ân'ı öğrenme ve okumanın faziletine yönelik rivâyetleri aktardıktan sonra Mushaf tarihine ilişkin önemli bilgilere temas etmiştir. Ardından kırâat ilminin ihtilafı konularından biri olan “yedi harf” meselesine, kırâat ilmiyle münasebeti üzerinden temas etmiş ve bu bahse Kur'ân tarihine dair aktardığı bilgilerle son vermiştir.²⁸⁰ Bu bölümün ardından eserini telif ederken tarîk isnâdında bulunduğu ve bulunmadığı eserleri ve müelliflerini tek tek tanıtmıştır. Ardından kırâat imamlarının ve râvîlerinin kısa biyografilerine değinmiştir. Hemen akabinde kırâat ilmini tahsil ettiği ve kendisinin de içinde yer

²⁷⁷ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 88.

²⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54.

²⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54; Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”, 677.

²⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/1-54.

aldığı üstad silsilesini zikretmiştir.²⁸¹ Kırâat ilmi taliplerinin bilmesi gereken bazı hususlar adıyla bahis açan müellif, burada mehâricü'l-hurûf, sıfâtü'l-hurûf ve Kur'ân'ın okunma usûlleri, vakf-ibtidâ ve istiâze²⁸² konularına yer vermiştir. Akabinde, besmele, idğâm-ı kebîr, hâ-i kinâye, med-kasr ve hemzenin telaffuz keyfiyetine taalluk eden meseleleri²⁸³ uzun uzadıya izah etmiştir. Tecvîd ilminin önemli konularından idğâm-ı sağîr, izhâr, idğâm, iklâb, ihfâ gibi tenvin ve sâkin nûn'un hallerine, feth ve imâle, râ harfinin tefhîm ve terkîk ile okunması meselesine²⁸⁴ yer verdikten sonra resmü'l-mushafın²⁸⁵ kapsamına giren ibdâl, hazf, isbât, vasl-kat' gibi konuları etraflıca ele almıştır. Kırâat imamlarının izâfet yâ'larındaki ihtilaflarına²⁸⁶ değindikten sonra ferşü'l-hurûf adıyla bir bahis açmış ve başlık altında Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar her sûrede yer alan kırâat farklılıklarını geçtiği ilk yerde aktarmıştır.²⁸⁷ Müellif, eserini tekbîr ve hatimle ilgili meselelere getirdiği izahlarla sonlandırmıştır.²⁸⁸

Letâîfû'l-işârât li fûnûni'l-kırâât

Şihâbüddîn el-Kastallânî²⁸⁹ tarafından ömrünün sonlarına doğru yetmişli yaşlarında kaleme alınan *Letâîfû'l-işârât li fûnûni'l-kırâât* adlı bu önemli eser,

²⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54-198.

²⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/198-259.

²⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/259-491.

²⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/2-119.

²⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/120-161.

²⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/161-206.

²⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/206-405.

²⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/405-440.

²⁸⁹ Tam adı, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Kastallânî'dir. 851/1448 yılında Kâhire'de doğmuştur. "Kastallânî" nisbesi, hicrî 633-923 yılları arasında, üç asır boyunca pek çok âlim yetiştiren entelektüel bir aileyi temsil etmektedir. Küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberleyerek tahsil hayatına başlayan Kastallânî, ilerleyen dönemlerde ilim ve kültür merkezi olan Kahire'nin önemli üstadlarından dersler almış ve başta kırâat ilmi olmak üzere hadis, kelâm, fıkıh, Arap dili gibi ilimlerde derinleşmiştir. Farklı sâiklerle Medine'ye gerçekleştirdiği ziyaretler sayesinde birçok âlimle görüşme imkânı bulmuştur. Bazı eserlerini bu seyahatler esnasında yazdığı aktarılmaktadır. Hayatı hakkında bilgi veren eserlerde, Kastallânî'nin ilmî kişiliği hakkında övgü dolu ifadeler yer almaktadır. İtikatta Eş'arî Mezhebini benimseyen Kastallânî, fıkıhta Şâfiî mezhebine mensuptur. Hayatını ilim tahsiline hasreden Kastallânî arkasında önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Kaynaklar en meşhûr eserinin siyer-i nebi'yi konu olan *Mevâhibü'l-ledünniye* olduğunu aktarmaktadır. Sâhîh-i Buhârî üzerinde yazdığı İrşâdü's-sârî li şerh-i Sahîhi'l-Buhârî adlı şerh, Buhârî şerhleri içerisinde en kapsamlısı olarak kabul edilmektedir. Kastallânî'nin kişiliği hakkında değerlendirmelerde bulunan âlimler onu kanaatkâr, edepli, zâhid, hilm sahibi, insanlarla iyi geçinen ve sevilen bir kişi olarak tanıtmıştır. Bereketli bir ömür süren Kastallânî, 7 Muharrem 923/1517 tarihinde Kâhire'de vefat etmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâira*, c. 1/128-129; es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, c. 2/103-014; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 10/169-170; el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. 2/968-969; Mehmet Sait Uzundağ, *Kastallânî (158-923 / 1448-1517) Ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 23-29; Küttükoğlu, *Kastallânî'nin Letâîfû'l-işârât li Fûnûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi*, 37-53.

ansiklopedik bir hüviyete sahiptir.²⁹⁰ Hicrî X. asırda kırâat ilmine ilişkin kaleme aldığı bu hacimli eserinde on kırâate ilave olarak kırâat tercihleri şâz kırâat kategorisinde kabul edilen İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A‘meş kırâatlerini dâhil etmek suretiyle on dörtlü tasnifin öncüsü olmuştur.²⁹¹ Kastallânî, eserini mütekaddimûn döneminde kaleme alınan eserlerden önemli oranda istifade etmekle beraber “asrın benzerini görmediği bir zat” ve “hocalarımızın hocası” olarak tavsif ettiği İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* adlı eserini esas almıştır.²⁹²

Eserine Kur’ân tarihini ele aldığı geniş bir bölümle girizgâh yapan müellif, bu başlık altında Kur’ân ehlinin faziletine, Kur’ân’ın nüzûl sürecine, sûrelerin Mekkî ve Medenî ayrımına, “yedi harf” olgusuna, Kur’ân’ın cem‘ edilmesi ve istinsahına, kırâatlerin sıhhat şartlarına, tedvin tarihine ve on dört kırâat imam, râvî ve tarîklerinin hâl tercümelerine temas etmiştir.²⁹³ Kastallânî, Kur’ân ve kırâat tarihini geniş bir açıdan ele aldığı bu bölümün ardından kırâat ilmini “vesâil” ve “mekâsıd” şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuştur. Vesâil adıyla açtığı bahiste kırâat ilmi muhtevasında yer alan senedler, Arap dilinin tarihî gelişimi, mehâricü’l-hurûf, sıfâtü’l-hurûf, vakf ve ibtidâ, addü’l-âyet (âyetlerin sayısı), fâsılalar, resmü’l-mushaf, istiâze, tekbîr, Kur’ân ilimleri ve tarihi gibi meselelere değinmiştir. Bu faslı Kur’ân’ı tilâvet etme adabına dair yaptığı izah ve değerlendirmelerle nihayete erdirmiştir.²⁹⁴ Kastallânî, mekâsıd faslını kırâat ilminin omurgası olarak kabul edilen usûl ve ferşü’l-hurûf konularına ayırmıştır. Mekâsıd bölümüne idgâm bahsiyle giriş yapmış ve bu bölümde sâkin nûn’un halleri, hâ-i kinâye ve kırâat ilminin ihtilafı harflerinden biri olan hemze ile ilgili hususları ayrıntılı bir şekilde inceleme ve değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ardından med ve kasr, imâle ve feth, râ harfinin terkîk ve tefhîm ile okunması, lâm (ل) harfinin terkîk ve tefhîm ile okunması ve yâ (ي) harfinin yazılışıyla ilgili meselelere değinmiştir.²⁹⁵

Kastallânî, mekâsıd faslını Fatihâ’dan Nâs sûresine kadar olan kırâat farklılıklarını ferşü’l-hurûf yönünden ele aldığı ve her bir kırâat vechini geçtiği ilk yerde verdiği bölümle sonuçlandırmıştır. Ferşü’l-hurûf bölümünde bütün sûrelerde

²⁹⁰ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/75.

²⁹¹ Kütükoğlu, *Kastallânî’nin Letâifü’l-işârât li Fünûni’l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi*, 53.

²⁹² el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/71.

²⁹³ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/5-352.

²⁹⁴ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/355, 2/668.

²⁹⁵ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/669, 3/1289.

tekrar etmek kaydıyla her sûrenin başında âyet, kelime ve harf sayısına,²⁹⁶ Mekkî-Medenî ayırımına²⁹⁷ ve sûrenin fâsılalarına²⁹⁸ yer verdikten sonra kırâat vecihlerine değinmeyi bir yöntem olarak benimsemiştir. Ele aldığı her sûrenin sonunda “el-Mersûm” ve “el-Maktû‘-el-Mevsûl” adıyla bir başlık açarak bahse konu olan sûredeki Mushaf imlâsına temas etmiştir.²⁹⁹ Ayrıca işlediği her sûrenin sonunda izâfet yâ’larına ve vakf-ibtidâ noktalarına yer vermiştir.³⁰⁰ Ferşü’l-hurûf bakımından ele aldığı bütün sûrelerde bahsi geçen konulara değinmeyi bir ilke olarak benimsemiştir.

Müellif, ferşü’l-hurûf bölümünde öncelikle kırâat-ı seb‘aya, ardından seb‘anın mütemmimi olan aşereye akabinde ise şâz kırâatlere yer vermeyi eserin tamamında belli bir yöntem dâhilinde titizlikle tatbik etmiştir.³⁰¹

Kastallânî’nin *Letâîf*’ini ayrıcalıklı kılan hususlardan biri farklı dil ekollerine mensup âlimler tarafından kendi ekollerinin kurallarına uymadığı ve lahn olduğu gerekçesiyle bazı mütevâtir kırâat vecihlerine yöneltlen tenkitlere karşı naklî ve aklî delillerle verdiği cevaplardır.³⁰²

Müellif, âyetlerde yer alan kırâat ihtilaflarını ele alırken, sûredeki âyet tertibine riâyet etmiş ve bunu eserin tamamında uygulamıştır. Kırâat ilminin sınırları içerisinde kalmaya özen gösterse de zaman zaman bu yöntemin dışına çıkarak farklı ilim dallarından yaptığı alıntılarla eserin muhtevasını zenginleştirmiştir. Bu bağlamda kırâat ilmine dair kaleme alınan bir eser olmasına rağmen *Letâîf*’i-*îşârât*’ta hadis,³⁰³

²⁹⁶ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 4/1319, 1381, 1699, 5/1824, 1921, 2007.

²⁹⁷ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 4/1314, 1381, 1699, 5/1824, 1921, 2007, 2153, 2263, 2297.

²⁹⁸ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 5/2300, 6/2364, 2422, 2488, 2566, 2590, 2619, 2645, 2690, 2741.

²⁹⁹ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 4/1376, 1633, 1786, 5/1898, 1901, 1987, 1991, 2132, 2136, 2286, 2287, 2343, 2347.

³⁰⁰ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 4/1378, 1643, 1791, 5/1903, 1993, 2138, 2246, 2289, 2348.

³⁰¹ el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 1/355.

³⁰² Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 5/1831-1934, 2039-2042, 2103-2115, 2394-2395, 7/2879-2884. Kastallânî’nin bazı mütevâtir kırâatlere yöneltlen tenkitler karşısındaki tutumu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Kütükoğlu, “Kastallânî’nin Mütevâtir Kırâatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (2018), 173-206.

³⁰³ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*îşârât*, c. 4/1315, 5/2108, 2054, 2175, 2225, 6/2390, 2451, 7/3106.

fıkıh,³⁰⁴ tefsir,³⁰⁵ Arap dili,³⁰⁶ kelâm³⁰⁷ gibi ilim dallarından istifade edilerek yapılan geniş izah ve değerlendirmeler de dikkat çekmektedir.

2.2.2.2. İthâf'ın Kırâat İlmiyle İlgili Temel Kaynakları

Bu başlıkta temas edilen eserler müelliflerin vefat tarihi dikkate alınarak kronolojik bir sırayla verilmiştir.

1. **Kitâbü's-Seb'a:** Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs b. Mücâhid (ö. 324/936) tarafından kırâat-ı seb'a dair telif edilen ilk eserdir.

2. **el-Ğâye fî'l-kırââtî'l-'aşr:** Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri (ö.381/992) tarafından kırâat-ı aşereye dair kaleme alınan ilk eserlerdendir.

3. **el-İrşâd fî ma'rifeti mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a ve şerhi usûlihîm:** Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. 'Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Halebî'nin (ö. 389/999) kırâat-ı seb'a münderecâtını ihtiva eden eserdir.

4. **et-Tezkira fî'l-kırââtî's-semân:** Yine İbn Ğalbûn tarafından kaleme alınan bu eser, kırâat-ı seb'a'ya ilave olarak Ya'kûb'un kırâatini ihtiva etmektedir.

5. **el-Hâdî fî'l-kırââtî's-seb'a:** Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî el-Mâlikî (ö. 415/1024) tarafından kırâat-ı seb'a geleneğinde yazılan eserdir.

6. **el-Müctebâ:** Ebû'l-Kâsım Abdilcebâr b. Ahmed b. Ömer et-Tarsûsî (ö. 420/1029) tarafından kaleme alınan eser sahîh kırâatleri, rivâyetleri ve tarîkleri ihtiva etmektedir.

7. **er-Ravza fî'l-kırââtî's-seb'a:** Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Lübb el-Meâfirî et-Talemenkî el-Endelüsî (ö. 429/1037) tarafından kaleme alınan ve Endelüs'teki kırâat-ı seb'a geleneğinin ilk eseridir.

8. **et-Tebşira fî'l-kırââtî's-seb'a:** Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1015) tarafından telif edilen eser, kırâat-ı seb'ayı ihtiva etmektedir.

³⁰⁴ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/589, 4/1328, 5/1935, 7/3308.

³⁰⁵ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1432-1433, 1471-1472, 6/2367, 2457, 2704-2705, 2835, 7/2960-2961.

³⁰⁶ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1435, 1570, 1604-1607, 5/2042-2046, 2330, 2332, 2337, 2338, 2380, 6/2535, 7/2960-2961.

³⁰⁷ Bazı örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2084, 6/2367, 2541-2546, 2600-2601, 2779-2780, 7/3224-3225, 8/3326.

9. *er-Ravza fî'l-kırââtî'l-ihdâ 'aşere*: Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Mâlikî'nin (ö. 438/1047) on kırâate ilave olarak şâz kırâatlerden A'meş'in kırâatini de muhtevi olan eseridir.

10. *el-Hidâye ilâ mezâhibi'l-kurrâ'i's-seb'a*: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048?) kırâat-ı seb'a konularını ihtiva eden eseridir.

11. *et-Teyssîr fî'l-kırââtî's-seb'a*: Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) tarafından kırâat-ı seb'aya dair kaleme alınan ve seb'a telifâtının en meşhur eseridir.

12. *Müfredetü Ya'kûb fî'l-kırâe*: Yine Ebû 'Amr ed-Dânî tarafından kaleme alınan eserde önce Nâfi' kırâatinin râvîlerinden Kâlûn ile imam Ya'kûb kırâatinin râvîlerinden Ravh ve Ravh ile Ruveys arasındaki ihtilaflar ele alınmıştır.

13. *et-Tizkâr fî'l-kırââtî'l-'aşr*: Ebü'l-Feth 'Abdülvâhid b. Hüseyin b. Ahmed b. Osman b. Şîtâ'ya (ö. 445/1054) ait eserdir. Eserde yaklaşık yüz tarîke yer vermiştir.

14. *el-Vecîz fî şerhi kırââtî'l-karaeti's-semâniye*: Yedi kırâati ve Ya'kûb'un kırâatini inceleyen eser, Ebû Ali Hasan b. İbrahim el-Ahvâzî'ye (ö. 446/1055) aittir.

15. *el-Kâsîd fî'l-kırââtî's-seb'a*: Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasan b. Saîd el-Hazrecî el-Kurtubî (ö. 446/1054) tarafından kırâat-ı seb'a geleneğine göre kaleme alınmıştır.

16. *el-Câmi' fî'l-kırââtî'l-'aşr ve kırâati'l-A'meş*: Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Fâris el-Hayyât (ö. 450/1059) tarafından kaleme alınan bu eser, kırâat-ı aşere ile şâz kırâatlerden kabul edilen A'meş kırâatini ihtiva etmektedir.

17. *el-'Unvân fî'l-kırââtî's-seb'a*: Ebû Tâhir İsmail b. Halef el-Ensârî'nin (ö. 455/1063) kırâat-ı seb'a çizgisinde kaleme aldığı eserdir.

18. *el-Câmi' fî'l-kırââtî'l-'aşr ve kırâati'l-A'meş ve İbn Muhaysın*: Ebü'l-Hüseyin Nasr b. 'Abdilazîz el-Fârisî'nin (ö. 461/1069) on kırâat ile şâz kırâat imamlarından A'meş ve İbn Muhaysın kırâatlerini muhtevi eseridir.

19. *el-Kâmil fî'l-kırââtî'l-hamsîn*: Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed el-Hüzelî (ö. 465/1073) tarafından telif edilen eserin tam ismi, *el-Kâmil fî'l-kırââtî'l-'aşr ve'l-erbe'îne'z-zâideti 'aleyhâ*'dır. Hüzelî'nin bu eseri, kırâat-ı aşere ve bunun dışında kırk kırâat daha olmak üzere toplamda elli kırâati derleyen bir muhtevaya sahiptir.

20. *el-Kâfî fî'l-kırââtî's-seb'*: Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh b. Ahmed er-Ru'aynî el-İşbîlî'nin (ö. 476/1084) kırâat-ı seb'aya dair kaleme aldığı eserdir.

21. *et-Telhîs fî'l-kırââtî's-semân*: Ebû Ma'ser 'Abdülkerîm b. 'Abdissamed b. Muhammed b. Ali et-Taberî (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınan eser, kırâat-ı seb'aya ilave olarak Ya'kûb kırâatini ihtiva etmektedir.

22. *el-Müstenîr fî'l-kırââtî'l-'aşr ve ihtiyâri'l-Bezzî*: Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. 'Ubeydillâh b. Sivâr'ın (ö. 496/1103) kaleme aldığı eser, kırâat-ı aşere ile Bezzî'nin (ö. 250/864) ihtiyarlarını muhtevidir.

23. *Ravzatü'l-mu'addel*: Ebû İsmail Musa b. Hüseyin b. İsmail el-Mu'addel (ö. 500/1106) tarafından kaleme alınan eserde on kırâat imamına ilave olarak İbn Muhaysın, A'rac, İbnü's-Semeyfe', A'meş ve Talha b. Musarrif'in kırâatlerine yer verilmiştir.

24. *Telhîsu'l-'ibârât bi latîfî'l-işârât fî'l-kırââtî's-seb'*: Kırâat-ı seb'a konularını ihtiva eden eser, Ebû Ali el-Hasan b. Halef b. Abdillâh b. Bellîme'ye (ö. 514/1121) aittir.

25. *et-Tecrîd li buğyeti'l-mürîd fî'l-kırââtî's-seb'*: Ebü'l-Kâsım Abdîrrahman b. Ebî Bekir Atîk b. Halef İbnü'l-Fahhâm (ö. 516/1123) tarafından kaleme alınan eser, kırâat-ı seb'a merkezli bir çalışmadır.

26. *Müfredetü Ya'kûb*: Ya'kûb kırâatinin Ruveys ve Ravh rivâyetlerini ihtiva eden bu çalışma da İbnü'l-Fahhâm tarafından kaleme alınmıştır.

27. *el-Müvaddih fî'l-kırââtî'l-'aşr*: Ebû Mansûr Muhammed b. Abdîmelik b. Hasan b. Hayrûn el-Bağdâdî'ye (ö. 539/1145) ait olan bu eserde on kırâate yer verilmektedir.

28. *el-Miftâh fî'l-kırââtî'l-'aşr*: Bu eser de İbn Hayrûn'a ait olup on kırâati ihtiva etmektedir.

29. *el-Mübhic fî'l-kırââtî's-semân*: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî Sibtu'l-Hayyât (ö. 541/1146) tarafından yazılan eserin tam künyesi, *el-Mübhic fî'l-kırââtî's-semân ve kırââtî'l-A'meş ve İbn Muhaysın ve ihtiyâri Halef ve'l-Yezîdî*'dir. Eserde kırâat-i seb'a ilave olarak Ya'kûb'un kırâati; şâz kırâat imamlarından A'meş ve İbn Muhaysın'ın kırâatleri ile Halef ve Yezîdî'nin ihtiyarları tafsîlî bir şekilde işlenmiştir.

30. *el-Kifâye fî'l-kırââtî's-sitt*: Sibtu'l-Hayyât tarafından kaleme bu eser, seb'a imamlarından olan Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Âsım ve Kisâî'nin kırâatleri ile Halefû'l-Âşîr'in ihtiyarlarını ihtiva etmektedir.

31. *el-Misbâhu'z-zâhir fî'l-kırââtî'l-'aşri'l-bevâhir*: Ebû'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasan b. Ahmed b. Ali eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156) tarafından kaleme alınan eserde kırâat-i aşere işlenmektedir.

32. *Ğâyetü'l-ihtisâr fî'l-kırââtî'l-'aşrati eimmeti'l-emsâr*: Ebû'l-'Alâ Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 569/1174) tarafından yazılmıştır. Eserde rivâyet ve tarîklerden gelen kırâat-i aşere özetle nakledilmiştir. Bunun yanı sıra aşere imamlarından Ebû Ca'fer'i aşere tertibinde birinci sırada, Ya'kûb'u da Kûfe imamlarından önce zikredilmiştir.

34. *el-İ'lân bi'l-muhtâr min rivâyâtî'l-Kur'ân fî'l-kırââtî's-seb'*: Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail b. Osman b. Yusuf es-Safrâvî'ye (ö. 636/1239) aittir.

35. *el-İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehî fî'l-kırââtî'l-'aşr*: Ebû'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Kalânîsi'ye (ö. 521/1127) aittir.

36. *el-Kifâyetü'l-kübrâ fî'l-kırââtî'l-'aşr*: Bu çalışma da Ebû'l-İzz el-Kalânîsi'ye aittir.

Buraya kadar bahsi geçen otuz altı eser,³⁰⁸ İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de tarîk isnâdında bulunduğu eserler olup Dimyâtî'nin de *İthâf*'ta sık sık başvurduğu ve atıfta bulunduğu kaynaklardır. Aşağıda zikredilecek olan (otuz yediden kırk altıya kadar) eserler ise İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de tarîk isnâdında bulunmaksızın atıfta bulunduğu kaynaklardan bazıları olup³⁰⁹ Dimyâtî'nin *İthâf*'ta en çok istifade ettiği eserler arasında yer almaktadır.

37. *el-Mebsût fî'l-kırââtî'l-'aşr*: İbn Mihrân'ın *en-Nisâbü'rî*'nin (ö. 381/992) kırâat-ı aşereye dair telif ettiği kitabıdır.

³⁰⁸ Bu başlık altında yer verilen eserler ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-neşriyye min şuyûhî ile'l-Hazreti'n-Nebeviyye* (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2015), 34-95; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri*, 67-73.

³⁰⁹ İbnü'l-Cezerî'nin tarîk isnâdında bulunmaksızın referans aldığı kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 58-98; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri*, 73-74.

38. *el-Müntehâ fi'l-kirââtî'l-'aşr*: Bu eser, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâ'î (ö. 408/1017) tarafından kaleme alınmıştır.

39. *Câmi'u'l-beyân*: Ebü 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) kırâat-ı seb'aya dair telif ettiği en geniş ve en kapsamlı eseridir.

40. *el-Kasîdetü'l-husriyye fî kirâati nâfi'* (*Manzûmetü'l-Husrî*): Ebü'l-Hasan Ali b. 'Abdilgânî el-Husrî (ö. 488/1095) tarafından Nafi' kırâatine dair telif edilen manzûm eseridir.

41. *el-İknâ' fî'l-kirââtî's-seb'*: Ebü Ca'fer Ahmed b. Ali b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî (ö. 540/1145) tarafından seb'a merkezli kaleme alınan çalışmalardandır.

42. *el-Müfîd fî'l-kirââtî's-semân*: Ebü Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Hadramî (ö. 560/1165) tarafından sekiz kırâati esas alınarak telif edilmiştir.

43. *el-Kenz fî'l-kirââtî'l-'aşr*: Ebü Muhammed Abdullah b. Abdilmün'im b. el-Vecîh el-Vâsitî (ö. 740/1340) tarafından kaleme alınmıştır.

44. *el-Kifâye fî'l-kirââtî'l-'aşr*: Ebü Muhammed Abdullah b. Abdilmün'im tarafından bir önceki maddede yer verilen *el-Kenz fî'l-kirââtî'l-'aşr* adlı eserinin nazma dökülmüş hâlidir.

45. *Cem'u'l-usûl fî'l-kirâât*: Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Muhammed b. Saîd ed-Divânî el-Vâsitî (ö. 743/1343) tarafından manzûm formda telif edilen eserdir.

46. *el-Matlûb fî kirâeti Ya'kûb*: Ebü Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 745/1345), tarafından Ya'kûb kırâatinin ihtivasıyla manzûm formda telif edilen eserdir.

2.2.2.3. Kırâat İlmine Dair Diğer Kaynakları

Dimyâtî, *İthâf*'ta yukarıda bahsi geçen eserler dışında gerek İbnü'l-Cezerî öncesi gerekse sonrası dönemde kırâat ilmine ilişkin kaleme alınan birçok çalışmaya müracaat etmiştir. Genel olarak *Şâtibiyye* ve *Tayyibe* şerhleri, resmü'l-mushaf, vakf-ibtidâ ve tecvîd konularını içeren bu eserler şunlardır:

***Hecâü's-sünne*:** Ebü Muhammed el-Ğâzî b. Kays (ö. 199/814) tarafından resmü'l-mushaf ilmine dair telif edilmiştir.

***Kitâbu'l-Kirâât*:** Ebü Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Kâsım es-Sicistânî (ö. 255/869) tarafından telif edilen eser, literatürün ilkleri arasında yer almaktadır.

et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd, el-beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân ve el-mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr: Her biri kırâat ilminin önemli kaynakları arasında yer alan eserler, Ebû 'Amr ed-Dânî tarafından kaleme alınmıştır.

eş-Şâtibiyye: Asıl adı *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* olan bu eser, Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtibî (ö. 590/1194) tarafından Ebû 'Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'* adlı eserinin nazma dökülmüş hâlidir.

Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ: Ebû'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî (ö. 643/1245) tarafından kaleme alınmıştır.

el-Mürşidü'l-vecîz: Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) tarafından telif edilmiştir.

el-Leâliü'l-ferîde fî şerhi'l-kasîde: Ebû Abdillâh Muhammed el-Fâsî (ö. 656/1258) tarafından telif edilmiştir.

Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî: eş-Şâtibî tarafından kaleme alınan *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı kitabın şerhi olan eser, Burhânüddîn Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. Halil el-Ca'berî'ye (ö. 732/1332) aittir.

Şerhu Tayyibeti'n-neşr: Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî'nin (ö. 857/1453) İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserine yazdığı bu şerh ilim mahfillerinde oldukça rağbet edilen kaynaklardan biridir.

2.2.2.4. Tefsir İlmiyle İlgili Kaynakları

İslâmî ilimler literatürünün teşekkülünde en önemli referans kaynağı hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. İnzâlından itibaren Kur'ân-ı Kerim ve onunla ilişkili olan kırâatler; sahîh ve şâz ayrımı yapılmaksızın kayıt altına alınmış ve bu hususta önemli bir literatür teşekkül etmiştir. Bu telifât içinde yer alan birçok eserde kırâat-tefsir ilişkisi göze çarpmaktadır. Kur'ân ve kırâatlerin ilahî vahye müstenid olması, aralarındaki kopmaz ilişkiyi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bakımdan kırâatlerin Kur'ân'dan bağımsız olması düşünülemez. Nitekim Kur'ân'ı, murâd-ı ilâhî çerçevesinde anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan müfessirler kırâat ilminden müstağni kal(a)mamışlardır. Öyle ki yazıldıkları zamandan günümüze kadar güncelliği korunagelen birçok tefsirde, hatırı sayılır derecede kırâat malzemesi bulmak mümkündür. Bazen bir tefsirde önemli bir kırâat yekûnu kullanılırken bazen de tersi bir durum söz konusu olmuş ve kırâatleri konu alan bir çalışmada önemli oranda tefsir

malzemesine yer verilmiştir. Dimyâtî'nin *İthâf*'ı da kırâat merkezli bir eser olmasına rağmen tefsîrî izahlar bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu bağlamda müellif, kırâat-tefsir ilişkisi söz konusu olduğunda, tefsir literatüründe her biri temel kaynak ve başucu kitabı niteliği arz eden birçok eserden istifade etmiştir. Buna göre müellifin yararlandığı tefsir kaynaklarından bazıları şunlardır:

Me'âni'l-Kur'ân: Eserin asıl adı, *Tefsîru müşkili i'râbi'l-Kur'ân ve me'ânih* şeklindedir. Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822) tarafından telif edilen bu eser, Dimyâtî'nin önemli lügavî referansları arasında yer almaktadır.³¹⁰

Me'âni'l-Kur'ân: Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîi el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) tarafından kaleme alınan eser de *İthâf*'ın kaynakları arasında yer almaktadır.³¹¹

Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh: Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923) tarafından kaleme alınmıştır. Dimyâtî'nin *İthâf*'ta kelime iştikâkı ve lügavî referanslar hususunda sıkça atıfta bulunduğu eserler arasında yer almaktadır.³¹²

el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl: Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından kaleme alınmıştır. Dimyâtî'nin kelime iştikâkı, sarfî ve nahvî açıklamalar, kelâmî teviller, tefsîrî mahiyetteki izahlar hususunda referans aldığı temel kaynaklardandır. Zemahşerî, mütevâtir kırâatlerden bazılarını Arap dilinin yerleşik kurallarına uymadığı gerekçesiyle yönelttiği tenkitler sebebiyle eleştirilmiştir. Zemahşerî'ye cevap vermek amacıyla da birçok hususta *Keşşâf*'a başvuran³¹³ Dimyâtî, *el-Keşşâf*'tan yaptığı alıntılarda bazen eseri veya müellifin ismini sarahaten³¹⁴ zikretmekte bazen de ismini zikretmeksizin³¹⁵ atıfta bulunmaktadır.

el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz: Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temâm b. Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) tarafından kaleme alınan eserde rivâyet ve dirâyet metodu birlikte uygulanmıştır. Kırâat

³¹⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/38, 136, 186, 227, 235, 553.

³¹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/393.

³¹² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/536, 2/197, 227, 352, 450, 551.

³¹³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/352, 505, 572, 585, 603.

³¹⁴ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrettiği bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137, 178, 2/352, 505, 572, 585, 603.

³¹⁵ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikretmeden yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/288, 289, 305, 453, 506, 560, 561, 638.

farklılıkları ve cümle tahlilleri açısından zengin bir muhtevaya sahip olan çalışma, Dimyâtî'nin istifade ettiği önemli kaynaklarındandır.³¹⁶

Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl: Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî tarafından kalem alınmıştır. Rivâyet ve dirâyet metodunun memzûc olarak kullanıldığı eser, kelimelerin iştikâkı ile taşıdıkları çeşitli manaların tespiti, dil kâideleri ve aklî istidlâller açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Bahsi geçen özelliklerinden dolayı *Envâru't-tenzîl*, Dimyâtî'nin önemli referans kaynakları arasında yer almaktadır. Dimyâtî, el-Beyzâvî'den yaptığı alıntılar için bazen “قَالَ/Beyzâvî dedi” şeklinde sarîh ifadeler³¹⁷ kullanırken bazen de isim zikretmeksizin³¹⁸ atıfta bulunmaktadır.

Bahru'l-muhîr: Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) tarafından kaleme alınan eser, Dimyâtî'nin başucu kaynaklarındandır. Özellikle nahvî izah ve değerlendirmeler hususunda sıkça atıfta bulunduğu eserlerdendir. Dimyâtî, mütevâtir kırâatlara yönelik eleştirilere çoğu zaman Ebû Hayyân'ın görüşleri etrafında cevap vermektedir. Ebû Hayyân'dan yaptığı alıntıları bazen sarîh ifadelerle ona isnâd ederken³¹⁹ bazen de isim zikretmeksizin³²⁰ eserine almaktadır.

ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn: Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Hayyân'ın öğrencisi olan Halebî'nin eseri; sarf, nahiv, lûgat, me'ânî ve beyân ilimleri açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Âyetleri filolojik ve gramatik tahlillere tabi tutarak getirdiği izahlar dikkat çekmektedir. Ayrıca mütevâtir kırâatlerden bazılarına yöneltilen tenkitlere aklî ve naklî delillerden hareketle verdiği cevaplar, esere olan teveccühü artırmıştır.³²¹ Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî,

³¹⁶ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikretmeden yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153, 275, 380, 519; sarîh ifadeyle ismini zikrettiği yer için ise bkz. c. 2/589.

³¹⁷ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrettiği bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/462, 513, 531, 2/171, 362, 398, 505.

³¹⁸ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikretmeden yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/175, 288, 305, 319, 435, 485, 486, 498.

³¹⁹ Eserin ismini veya müellifin ismini sarahaten zikrettiği bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/249, 263, 268, 284, 285, 409, 464, 515, 557.

³²⁰ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikretmeden yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/283, 301, 305, 325, 336, 373, 391, 394, 515, 555, 560.

³²¹ Bazı örnekler için bkz. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), c. 1/13, 110, 399-402, 3/554, 6/125-126, 8/697-698, 9/158, 482; 399-402.

İthâf'ta kelime iştikâkına dair açıklamalarda, sarfî ve nahvî izahlarda ve mütevâtir kırâatlere yöneltilen tenkitlere verdiği cevaplarda daha çok Halebî'nin *ed-Dürri'l-masûn*'undan istifade etmiştir. Dimyâtî, *ed-Dürri'l-masûn*'dan yaptığı alıntıları bazen sarih ifadelerle “قَالَ السَّمِينُ/Semîn dedi”, “كَمَّا فِي الدُّرِّ/*ed-Dürri*'da geçtiği üzere” ve “قَالَ الْحَلَبِيُّ/Halebî dedi” şeklinde³²² aktarırken bazen de isim ve künye vermeksizin³²³ nakletmektedir.

Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm: Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373) tarafından kaleme alınmıştır. Rivâyetle tefsir metodunun hâkim olduğu tefsirler arasında mümtaz bir konuma sahiptir. Dimyâtî, hadis rivâyetleriyle tefsir malzemesi açısından zengin bir içeriğe sahip olan bu eserden de yararlanmıştır.³²⁴

2.2.2.5. Lügatle İlgili Kaynakları

Kur'ân'ın Arap diliyle nâzil oluşu ve kırâatlerin telaffuz şekillerinin birbirinden farklı şive ve lehçelerle yakın ilişki içerisinde bulunması, kırâat-dil/kırâat-nahiv ilişkisini gündeme getirmiştir. Kur'ân kırâatinin üzerinde düşünme ameliyesinin ürünü olan nahiv ilmiyle kırâatler arasında doğrudan bir irtibat bulunmaktadır.³²⁵ İlk nahiv âlimlerinin aynı zamanda kırâatçi kimlikleriyle maruf olması, bu durumu teyit etmektedir. Bu noktada nahiv ilmi, kurallarının sağlam temellere dayanıp dayanmadığını, kapsayıcı ve tutarlı olup olmadığını kırâatler üzerinden bir sınamaya tabi tutarken, kırâatler de sahîh, şâz, fasih ve yaygın olup olmadığının tespitinde bir kriter olarak nahiv ilminden istifade etmiştir. Her iki ilmin diğerini ihticâc bağlamında delil olarak kullanması, aralarındaki bağı göstermesi bakımından önem arz etmektedir.³²⁶ Bu bağlamda kırâat ve hüccet kaynaklarında lügat hem usûl farklılıklarının temellendirilmesi hem de ferşî farklılıkların izahı bakımından kırâat-lehçe, kırâat-nahiv ve kırâat-sarf ilişkisini belirlemek için mihenk taşı görevini üstlenmiştir. Dimyâtî de *İthâf*'ında kırâatlerin lügavî referanslarının ve hüccetlerinin

³²² Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrettiği bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/471, 490, 491, 523, 2/198, 237, 266, 321, 371, 443, 484, 485, 513, 520, 572.

³²³ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikretmeden yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/175, 223, 236, 240, 253, 268, 302, 344, 363, 364, 366, 373, 416, 423, 423, 450, 465, 515, 564, 589.

³²⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/500.

³²⁵ el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 20; Abdülâl Salim Mekrem, *Eseru'l-kırâati'l-Kur'âniyye fî'd-dirâsâti'n-nahviyye* (Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978), 55; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 169.

³²⁶ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 169.

ortaya koyulması hususunda Arap dilinin kurallarından ve tarihî gelişiminin öncü kuşağı olarak da kabul edilen birçok isimden ve eserlerinden istifade etmiştir. Müellif, bazen “*el-Basriyyûn*” ve “*el-Kûfiyyûn*” künyesiyle dil ekollerinin görüşlerine bazen de alanda temâyüz etmiş bazı âlimlerin isimleri “*مَدْنَب*” *Sîbeveyhi*’nin görüşü”, “*عِنْدَ سِيبَوَيْهٍ*/Sîbeveyhi’ye göre”, “*قَالَ الْحَلِيلُ*/Halil dedi” şeklindeki ifadeler üzerinden bu duruma işaret etmiştir. Buna göre Dimyâtî’nin yararlandığı lügat ve hüccet kaynaklarından bazıları şunlardır:

Kitâbu’l-‘Ayn: Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791) tarafından kaleme alınmıştır. Dimyâtî’nin önemli referans kaynaklarından³²⁷.

el-Kitâb: Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) tarafından yazılan bu eser, Dimyâtî’nin sıkça atıfta bulunduğu eserlerdendir.³²⁸

Tehzîbu’l-luğa: Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’ye (ö. 370/980) ait olan eser de Dimyâtî’nin istifade ettiği lügat eserlerindendir.

el-Hücce li’l-kurrâ’i’s-seb’a: Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987) tarafından telif edilen kitap, Dimyâtî’nin kırâatlerin hüccetlerini ortaya koyma hususunda yararlandığı önemli kaynaklardandır.³²⁹

Sihâhu’l-luğa: Tam adı *Tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye* olan eser, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009) tarafından yazılmıştır. Dimyâtî’nin kelime ihtikâklarında yararlandığı lügatlerdendir.³³⁰

Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân: Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib b. Muhammed el-Kaysî’ye (ö. 437/1045) ait olan eser, Dimyâtî’nin referans kaynakları arasında yer almaktadır.³³¹

³²⁷ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/214, 2/319.

³²⁸ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/214, 471, 484, 2/92, 153, 196, 366, 500, 602.

³²⁹ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137, 2/271, 286, 287, 394.

³³⁰ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/44, 316.

³³¹ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/509, 565, 579.

el-Mûdah fî vucûhi'l-kirâât ve ilelihâ: İbn Ebî Meryem künyesiyle maruf olan Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alâ b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 565/1170) tarafından kaleme alınan eser, Dimyâtî'nin kırâatlerin hüccetlerini ortaya koyma hususunda istifade ettiği başlıca eserlerdendir.³³²

et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân: Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî (ö. 616/1219) tarafından yazılan eser, Dimyâtî'nin dil alanındaki başlıca referanslarındandır.³³³

Şerhu't-teshîl: Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî (ö. 672/1274) tarafından kaleme alınmıştır. Dimyâtî'nin dil alanındaki önemli kaynaklarından biri olarak dikkat çekmektedir.³³⁴

2.2.2.6. Hadis İlmiyle İlgili Kaynakları

Dimyâtî'nin, *İthâf* ı telif ederken yararlandığı disiplinlerden biri de hadis ilmidir. Özellikle Kur'ân'ı tilâvet etme adabı ve kırâatlerin tevcihi hususunda hadislerden önemli oranda istifade ettiği görülmektedir.³³⁵ Ancak eserde ele alınan başlıklar bir bütün olarak incelendiğinde, hadis ilminin kapsamına giren hususlar açısından zengin bir muhtevaya sahip olmadığı ifade edilebilir. Bununla beraber müellif zaman zaman hadis ilmindeki maharetini göstermiş ve muteber hadis kaynaklarından istifade etmiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

Kütübü's-sitte olarak şöhret bulan Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'i, Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*'i, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'i, Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'i ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i *İthâf* ın önemli kaynakları arasında yer almaktadır.³³⁶ Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*'ı,³³⁷ İbn Abdilber'in (ö. 463/1070) *et-Temhîd*'i,³³⁸ Celâluddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'u'l-kebîr*'i,³³⁹ İbn Hacer

³³² Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/293, 478, 515.

³³³ Eserin veya müellifin ismini sarahaten zikrederek ve zikretmeksizin yaptığı bazı alıntılar için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/450, 582.

³³⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/282, 313.

³³⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/98, 210, 2/210, 359, 500, 636, 653, 654.

³³⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/ 210, 359, 500, 634, 636, 653, 654, 655.

³³⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/100.

³³⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71.

³³⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/98.

el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Şerhu'l-mişkât*'ı³⁴⁰ müellifin yararlandığı eserler arasında yer almaktadır.

2.2.4.4. Diğer İlimlerle İlgili Kaynakları

Dimyâtî, yukarıda bahsi geçen eserler dışında farklı disiplinlere ait kaynaklardan da istifade etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif az da olsa, en-Nevevî'nin (ö. 676/) *el-Mecmû'* ile *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*,³⁴¹ Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* ile *Şerhu'l-Minhâc*,³⁴² el-Ğazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ-ü 'ulûmi'd-dîn*,³⁴³ İmâm Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *eş-Şihâbu's-sâkib*,³⁴⁴ adlı eserlerine de müracaat etmiştir.

2.2.3. Dimyâtî'nin Kaynaklara Başvurmada Takip Ettiği Yöntem

İthâf, kırâat literatürü açısından değerlendirildiğinde XVII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan bir eser olduğu görülecektir. Kanaatimizce bu durum *İthâf*'ı ayrıcalıklı bir konuma oturtmaktadır. Zira kendinden önceki kırâat birikimine vâkıf olan Dimyâtî, büyük ölçüde bu birikimden istifade etmiş; ayrıca önceki dönemlerde kaleme alınan eserlerde yer alan birtakım hataları tashih etmek suretiyle de önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Müellif, görülebildiğimiz kadarıyla kaynaklardan istifade ederken belli bir yönetime bağlı kalmamaktadır. Bu çerçevede müellifin farklı yöntemler ve lafızlarla kendisinden önce kaleme alınan eserlere atıfta bulunmaktadır. Buna göre Dimyâtî'nin kaynaklara başvurmada şöyle bir yöntem takip ettiği ifade edilebilir: Kırâat-ı seb'a ve aşere, hüccet ve dil alanında yazılan kaynaklara bazen müellifin eserine ve ismine, bazen ikisinden birisine atıfta bulunarak bazen de isim vermeksizin aktarımda bulunarak bu önemli birikimi eserine yansıtmaktadır. Ancak bütün bu külliyyat içerisinde müellifin eserinde göze çarpan ilk husus, bazı çalışmalara sıklıkla yaptığı atıflardır. Bunlar İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr* ve Kastallânî'nin *Letâifü'l-işârât* adlı eserleridir. Bu çerçevede müellif, *İthâf*'ı her iki eserin usûl ve sistematüğünü kendine özgü bir yöntemle mezcederek telif etmektedir. *İthâf*'ın önemli referanslarından olan Kastallânî de eserini *en-Neşr*'in sistematüğü üzerine inşa

³⁴⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/99.

³⁴¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101, 105.

³⁴² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/72.

³⁴³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/97.

³⁴⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/500.

etmektedir.³⁴⁵ Bu itibarla üçlü bir okumaya tabi tutulması durumunda *İthâf*'ın hemen hemen her sayfasında mezkûr iki eserin etkisini görebilmek mümkündür. Kırâat vecihleri ve tarîklerinin aktarımında *en-Neşr* etkisi bariz bir şekilde kendisini hissettirirken,³⁴⁶ bu vecihlerin tevcihi, farklı disiplinlerle ilişkisi ve bu konudaki izah ve değerlendirmelerde *Letâifu'l-işârât* etkisi göze çarpmaktadır.³⁴⁷ *İthâf*'ta dikkat çeken bir başka husus, Halebî'nin *ed-Dürri'l-masûn* adlı tefsirinden kelime iştikâkları, kırâatlerin tevcihi ve mütevâtir kırâatlerin savunulması hususunda yaptığı aktarımlardır. Dimyâtî'nin, *İthâf*'ı bu üç eserden yaptığı alıntılarla telif ettiği ifade edilebilir. Ayrıca tefsir ilmi literatüründe oldukça önemli addedilen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ile Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ine yaptığı atıflar da eserde dikkat çekmektedir.

Müellif, öncelikle ele aldığı konu hakkında yazılan temel kaynaklara başvurmayı bir ilke olarak benimsemektedir. Kırâat farklılıklarına ilişkin ise kırâat ilminin, nahivle ilgiliyse nahiv, hadise ilişkinse hadis, tefsire dairse tefsir ilimlerinin temel kaynaklarına başvurmaktadır.

Dimyâtî, kaynaklara başvururken farklı yöntemler ve sîgalar kullanmıştır. Buna göre herhangi bir kaynağa atıfta bulunurken bazen kaynağın ismini değil de yazarının ismini; “İbnü'l-Cezerî dedi/ابن الجزري”,³⁴⁸ “Kastallânî dedi/قَالَ الْقَسْطَلَانِي”,³⁴⁹ “Dâni okudu/قَرَأَ الدَّانِي”,³⁵⁰ “Sehâvî aktardı/حَكَى السَّحَاوِي”,³⁵¹ “Mekkî istisna tuttu/إِسْتَنْنَاهَا مَكِّي”,³⁵² “İbn Ğalbûn şu kanaate vardı/ذَهَبَ ابْنُ غَالِبُونَ”³⁵³ gibi ifadelerle zikretmektedir. Bazen de yazarın sarîh ismi yerine “*en-Neşr*”de şöyle demektedir/قَالَ فِي النَّشْرِ”,³⁵⁴ “*el-Unvân* müellifi/صَاحِبُ الْعُنْوَانِ”,³⁵⁵ “*et-Tecrîd*”de geçmektedir/بِإِنِّي التَّجْرِيدِ”³⁵⁶ gibi ifadelerle bizzat eserin kendisine atıfta bulunmaktadır.

³⁴⁵ Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifu'l-işârât li Fünûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, 105.

³⁴⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/126, 181, 226, 311, 313, 325, 326, 335, 349, 351.

³⁴⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/24, 28, 41, 68, 69, 70, 80, 148, 165.

³⁴⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/126, 181, 325.

³⁴⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/68.

³⁵⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/116, 162, 170, 207, 220.

³⁵¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/159.

³⁵² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/163.

³⁵³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/171, 195.

³⁵⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/214, 226, 311, 313, 326, 349, 351.

³⁵⁵ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137, 170, 171, 246, 309.

³⁵⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/131, 139, 140, 160, 166, 169, 189.

Müellif zaman zaman bazı eserlerin nazım ve nesir formlarına aynı anda atıfta bulunmaktadır. Özellikle usûl bahsinde tarîkleri aktarırken *eş-Şâtıbiyye*'ye atıfta bulunduğu hemen akabinde onun nesir formu olan *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'* adlı esere “كَأَصْلُهَا” lafzıyla işaret etmektedir.³⁵⁷

Dimyâtî'nin kaynaklara başvurma yönteminde dikkat çeken hususlardan biri de mechûl formuyla sıkça kullandığı “قِيلَ” lafzıdır. Genellikle zayıf bir kavil olarak kabul edilen “قِيلَ” ifadesi, *İthâf* ta her geçtiği yerde bu anlamıyla yer almamaktadır. Müellif, kitabın hacmini arttırmamak için zaman zaman farklı âlimlerin görüşlerini “قِيلَ” ifadesiyle ihtisar ederek vermektedir. Zira ilgili bölümlerde yer alan söz konusu ifade, zayıf bir kavil olmadığı gibi muteber birçok eserde ma'lûm sîgayla kullanılmaktadır.³⁵⁸ Dimyâtî, bazen de herhangi bir görüşü zayıf bir kavil olup olmadığına işaret etmeksizin “قِيلَ” şeklinde aktarmakla yetinmektedir. Bu çerçevede müellifin mechûl formuyla aktardığı görüşlerin geçtiği kaynaklara ulaşmak suretiyle söz konusu görüşün zayıf olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Görebildiğimiz kadarıyla özellikle ferşü'l-hurûf bölümünde sûrelerin Mekkî-Medenî ihtilaflarına ilişkin verdiği bilgilerin yanı sıra -az da olsa- dil-kırâat ve kırâat-tefsir ilişkisini ortaya koymak üzere yaptığı izahlarda “قِيلَ” lafzı, zayıf bir kavil olarak yer almaktadır.³⁵⁹

Müellif, eserini telif ederken kitaplar dışında özellikle kırâat tedrîsinde kendisini en fazla etkileyen ve “شَيْخُنَا” ifadesiyle kastettiği hocası Şebrâmellisî'den sık sık alıntı yapmaktadır. Şebrâmellisî'nin kırâat ilminin karmaşık ve muğlak konularına dair yaptığı geniş izah ve değerlendirmeler, onun bu ilimdeki derinliğini ve otoritesini gözler önüne sermektedir.³⁶⁰

Kanaatimizce Dimyâtî'nin kaynaklara başvurma yöntemi, Kastallânî'nin *Letâifü'l-işârât*'ında benimsemiş olduğu yöntemden bağımsız değildir. Kastallânî'nin Dimyâtî'ye etkisi bu hususta da kendisini göstermektedir.³⁶¹

³⁵⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/130, 136, 139, 188, 298, 220, 224.

³⁵⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/440, 580, 2/145, 153, 197, 231, 239, 271, 304, 366, 339, 564, 589.

³⁵⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/182, 236, 239, 282, 283, 380, 426, 509, 519, 524, 597, 603.

³⁶⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/65, 105, 121, 146, 165, 167, 257, 264, 271, 301.

³⁶¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/1-83; Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifü'l-işârât li Fünûni'l-Kırâât Adh Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi*, 105-106.

3. DİMYÂTÎ'NİN KİRÂAT İLMİNİN MESELELERİNE YAKLAŞIMI

Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi 'l-beşer bi'l-kirâati 'l-erbe'ate 'aşer*'i kırâat ilminin iki önemli bahsi olan usûl ve ferşü'l-hurûf ana başlıklarını esas alarak kaleme almıştır. Usûl konularına geçmeden önce kırâat ilminin belli başlı konularına temas etmeyi de ihmal etmemiştir.¹ Bu bağlamda *İthâf*'ta usûl bahsinden evvel kırâat ilminin tanımı, konusu, dayanağı, faydası, gayesi, Kur'ân ve kırâat ayrımı, kırâatlerin belli şahıslara inhisarı, makbul kırâatin şartları, tevâtür olgusu, şâz kırâatlerin okunup okunamayacağı, resmü'l-mushaf gibi konulara yönelik izah ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

3.1. Eserde Kullanılan Kırâat Terimleri

Kırâat ilmine ilişkin olarak yazılan eserlerin sistematığıne büyük oranda benzeyen *İthâf*, kırâat ilminin iki temel bahsi olan usûl ve ferşü'l-hurûf başlıklarını kapsamaktadır. Bu bağlamda Dimyâtî, meselelerinin anlaşılması için teknik bir altyapı gerektiren kırâat ilminin terimlerine yer vermiştir. Bunu yaparken bazen kavramları izah etme yoluna gitmiş bazen sadece kavramı zikretmekle yetinmiştir. Bu bakımdan çalışmada sıkça zikredilecek belli başlı kavramlara ilişkin olarak izah ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Kârî (قَارِئ)

Karae (قَارِئ) kelimesinden ism-i fâil sîgasıyla gelen bu kavramın çoğulu kurrâ olup lügatte “okuyucu, okuyan” anlamına gelmektedir.² Kastallânî, *Letâif*'te kârîyi, “el-kârîü'l-mübtedî” ve “el-kârîü'l-müntehî” olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre “el-kârîü'l-mübtedî”, infirâd usûlüyle³ üç kırâatı okuyan, “el-müntehî” ise kırâatlerin

¹ Dimyâtî, usûl konularına giriş yapmadan önce kırâat ilminin bazı meselelerine temas etmiştir. Değindiği konulara ilişkin özel bir başlık belirlememiştir. Şaban Muhammed İsmail'in tahkik ettiği metinde yer alan başlıklar muhakkik tarafından içeriğe uygun olarak belirlenmiştir. Muhakkik, bu durumu eserin başında tahkik faaliyetinde izlediği metodu izah ettiği bölümde dile getirmiştir. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf* (muhakkikin girişi), c. 1/60. Eserin bir başka muhakkiki Enes Mehera ise bu bahislere dair özel bir başlık açma yoluna gitmemiştir. Mukayese için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2006, 6-10.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 1/129; el-Hâdî Kâbe, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 55; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 213; Temel, *Kirâat ve Tecvid Istılahları*, 101.

³ Kırâat ıstılahında kırâat vecihlerinin, her bir imam için ayrı ayrı hatim yapmak suretiyle öğrenilip öğretilmesine infirâd denilmektedir. Aynı zamanda kırâat-ı aşere imamlarından birisinin diğer imamlara muhalif olarak benimseyip tercih ettiği okuyuş anlamında da kullanılmaktadır. Bu nevi

çoğunu ve en meşhûr olanları infirâd usulüyle okuyan kimsedir.⁴ Kastallânî'nin taksimini benimsemekle beraber buna “el-kârû'l-mutevassıt” kavramını da ilave eden Dimyâtî, taksimine aldığı bu kavramı; dört veya beş kırâati infirâd metoduyla bilen kimse olarak tarif etmektedir.⁵

2. Mukrî (مُقْرِئ)

Kırâatleri edâ yoluyla bilen, onları sağlam ve kesintisiz bir senedle öğrenen ve müşâfehe yoluyla aktaran kimseye “mukrî” denilmektedir.⁶ Dimyâtî'ye göre kırâati, kesintisiz bir şekilde müşâfehe⁷ yoluyla almayan kimse kırâatlerle ilgili bir eseri ezberlese dahi “mukrî” sayılmamaktadır. Zira müellife göre bir kırâat ancak semâ ve müşâfehe yoluyla muhkem olma özelliği kazanabilmektedir.⁸

3. İmam (إِمَام)

Bir kırâat terimi olarak “imam”, “Sağlam ve kesintisiz bir isnâd zinciriyle Hz. Peygamber'e ulaşan sahîh nakilleri, Mushaf hattına muvafık ve Arap dilinin kurallarına uygun olan kırâat tercihleri günümüze ulaşan kimse” olarak tanımlanmaktadır.⁹ Kırâat ihtilaflarının bütün rivâyet ve tarîklerinin kendisinde birleştiği kimse de “imam” olarak tesmiye edilmektedir. Kırâat-ı seb'a ve aşere imamları bu tanımın kapsamında kabul görmektedir. Öte yandan imam kavramı, Hz. Osman'ın kendisi için istinsah ettirdiği Mushaf'ın yanı sıra bütün mushaflar için de kullanılmaktadır.¹⁰

4. Rivâyet (رِوَايَة) ve Râvî (رَوِيَ)

“Rivâyet”, kırâat-ı seb'a ve kırâat-ı aşere imamlarından veya onların konumunda bulunan kırâat imamlarından ve tercih ashabından nakledilen ihtilaflara denilmektedir. Daha geniş bir ifadeyle imamların râvîleri arasında gerçekleşen bütün kırâat

ihtilafın kırâatlerde birçok örneği bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdu'l-Alî el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetaallaku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 100-101; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 59-62; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istilahları*, 92.

⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/357.

⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67.

⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*; Ahmed Mahmud Abdü's-Semî el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât fî fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kirâât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 154; el-Hâdî Kâbe, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 54; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istilahları*, 127.

⁷ Kırâatleri bizzat bir üstattan ağızdan ağıza rivâyet etmeyi karşılamak için kullanılan bir kelimedir.

⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67-68.

⁹ Temel, *Kırâat ve Tecvid Istilahları*, 59.

¹⁰ el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâât*, 99.

ihtilaflarına rivâyet adı verilmektedir.¹¹ Bu bağlamda kırâat imamlarından herhangi birinden kırâati alıp nakleden kişiye “râvî” denilmektedir. Ayrıca kendi imamından kırâati alıp diğerlerinden farklı olarak bu ihtilafı rivâyet eden kişiye de “râvî” ismi verilmektedir.¹² Râvînin, imamlara nispet edilen kırâatlerden birini veya birkaçını çağdaşı olduğu imamın bizzat kendisinden alabilmesi mümkün olduğu gibi aynı dönemde yaşamamasına rağmen vasıtalı olarak ilgili kırâati veya kırâatleri alıp nakletmesi de imkân dâhilindedir. Hâl böyle olunca her bir imamın kırâatini aktaran birçok râvînin varlığı gündeme gelmektedir. Ancak kırâat eserlerinde her bir imam için sadece önde gelen iki râvînin isminin yer bulması gelenek hâlini almıştır.¹³ Örneğin; *Hafs rivâyeti*, *Kâlûn rivâyeti*, *Dûrî rivâyeti*, bu nevi bir kullanımı ifade etmektedir. Kırâati, imamdaki direkt alanlara gelince, Nâfi’nin Kâlûn ile Âsım’ın Ebû Bekir Şu‘be rivâyetini örnek olarak vermek mümkündür. Vasıtalı olarak alanlara ise Ebû ‘Amr’ın Dûrî rivâyeti örnek olarak verilebilir. Şöyle ki Dûrî, Ebû ‘Amr ile mülâkî olmadığı hâlde onun en önemli râvîlerinden kabul edilmektedir. Zira o, Ebû ‘Amr’ın kırâatini Yezîdî vasıtasıyla almıştır. Bir başka ifadeyle Dûrî, Ebû ‘Amr kırâatini Yezîdî’den müşâfefe ile sened usûlüne uygun olarak almıştır. Yezîdî ise kırâati doğrudan Ebû ‘Amr’dan almasına rağmen Dûrî’nin rivâyeti onun rivâyetinden daha çok şöhret bulmuştur.¹⁴

5. *Tarîk* (طَرِيقُ)

Lügatte “yol, mezhep” anlamına gelen “tarîk” kavramının çoğulu turuktur.¹⁵ Bir kırâat ıstılahı olarak “tarîk”, kırâat imamlarının râvîlerinin râvîlerine denilmektedir.¹⁶ Bir başka deyişle kırâat imamlarının râvîlerinden sonra gelen veya kırâati râvîden alan kimselere nispet edilen ihtilaflardır.¹⁷ Örneğin; *İsbahânî tarîkî*, *Mutavvî‘î tarîkî*, *Ubeyd b. Sabbâh tarîkî*, *Ebû Neşîr tarîkî*, *İbn Şenebûz tarîkî*.

¹¹ el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 156; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 69; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 141.

¹² el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 156; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 216; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 69; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 137.

¹³ Birişık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 27.

¹⁴ Şaban Muhammed İsmail, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’l-kırâât* (Mekke: Mektebetü Sâlim, 2003), 30.

¹⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4/1513; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 10/220-221.

¹⁶ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 184; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 245.

¹⁷ el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 245.

Başka bir tanıma göre “tarîk”, bir râvîden rivâyette bulunan iki veya daha fazla kişiden birinin, aynı seviyedeki bir başka şahsa muhalif olan okuyuşudur.¹⁸ Kırâat, rivâyet ve tarîk kavramlarını bir örnek üzerinden şu şekilde izah etmek mümkündür: İki sûreyi birbirinden ayıran ve ikinci sûreye vasl yapılırken bismelenin okunması hususu *İbn Kesîr’in kırâatinde* yer almaktadır. Nâfi’nin birinci râvîsi *Kâlûn’un rivâyetidir*. Nâfi’nin ikinci râvîsi Verş’in *İsbahânî tarîkidir*. Bu ifadeye göre sûreteyn beyninde (iki sûre arasında) bismelenin okunması, *İbn Kesîr kırâati*, Nâfi’nin birinci râvîsi *Kâlûn’un rivâyeti*, Nâfi’nin ikinci râvîsi Verş’in *İsbahânî tarîkidir*.¹⁹

Kırâat kaynaklarında genellikle her imam için iki râvî, her râvî için de iki tarîke yer verilmektedir.²⁰ Bu çeşit bir uygulamanın en bariz örneği İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’inde görülmektedir. O, bahsi geçen eserinde her bir kırâat imamı için iki râvî, her râvî için iki veya daha fazla tarîk ve her tarîk için Doğu-Batı ve Mısır-Irak olmak üzere kendilerinde birleşen ve oradan neşvünema bulan tarîkleri tahdit ettiğini dile getirerek bu isimleri tek tek sıralamaktadır.²¹ İbnü’l-Cezerî’nin tarîklerini olduğu gibi eserine alan Dimyâtî, meseleyi şu şekilde formüle etmiştir: On kırâat imamının her bir râvîsi için iki tarîk vardır. Bu tarîklerden aşağıya doğru ulaşan iki tarîk daha bulunmaktadır. Bunun neticesinde her râvîden gelen tarîk sayısı dörde, yirmi râvîden gelen tarîk sayısı seksene ulaşmaktadır.²²

6. Vecih (وَجْهٌ)

Kırâat ıstılahı olarak “vecih”, iki anlamda kullanılmaktadır. Bir kırâatin, imam, râvî ve râvînin tarîkleri arasındaki ihtilafın dışında kalan ve kârînin tercihinine bırakılan ihtiyârî okuyuşun her birine “vecih” adı verilmektedir.²³ Buna göre bir kârînin birkaç şekilde okunmaya müsait olan bir lafzı, diğerleri arasından seçmesi ve mevcut okuyuşlardan birini takip etmesi anlamına gelmektedir. Medd-i âriz uygulamasında

¹⁸ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kiraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İFAV, 2018), 79.

¹⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/200; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/662; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/102.

²⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/76-79.

²¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/54-57.

²² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/76-79. Kırâat imamlarının râvî ve tarîklerinin sayısı ve şemâtik tasnifi için bkz. el-Cermî, *Mu’cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 179-184; Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te’lif Edilen Eserler”, 236-244; Akaslan, *Tayyibetü’n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 19-32.

²³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/102; Fehd b. Abdurrahman Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye, 2005), 342; İsmail, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’l-kırâât*, 31; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-ibârât*, 130; el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 338; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 27; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 178.

son harfin harekesinin durumuna göre değişen ve okuyucunun herhangi birini tercih etmede muhayyer olduğu üç, dört ve yedi vecihle okuma, bu çeşit vechin örnekleri arasında yer almaktadır. Bu tarz ihtilaflara üç kırâat, üç rivâyet ve üç tarîk denilmemektedir. Zira kırâat, rivâyet ve tarîk ancak nass ve rivâyet ihtilafıyla sabit olmaktadır.²⁴ Özetle ifade etmek gerekirse bu nevi vecih, herhangi bir nassa ve rivâyete dayanmayan şekil ve tarz farklılığıdır. Kârî bunlar arasında tercihte bulunarak en güçlü olanla amel etme, bunlar arasında tercihte bulunma, benzer yerlerde farklı vecihleri uygulama veya ilk geçtiği yerde bütün vecihleri uygulama yoluna gidebilme hususunda muhayyerdir.²⁵

Başka bir tanıma göre “vecih”, mecâzi olarak râvî ve tarîklerin, bir veya birden fazla kırâat, rivâyet ve tarîklerine denilmektedir. Bu çeşit vecih, sayısal ihtilafları ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁶ Örneğin; *Hişâm’ın üç vechi, İbn Zekvân’ın iki vechi, Ebû Ca’fer’in iki vechi* bu çeşit bir kullanıma karşılık gelmektedir.²⁷ “Vecih” kavramı, genellikle kırâat farklılıklarından her birini karşılamak üzere kullanılsa da hüccet eserlerinde ve bazı kırâat kaynaklarında zaman zaman lügavî hüccetleri ifade eden bir kullanıma da sahiptir.²⁸ Dimyâtî de zaman zaman mezkûr kelimeyi okuyuş farklılıklarının gerekçesini ortaya koyarken bu anlamda kullanılmaktadır.²⁹

7. Hulf (خلف)

Lügatlerde “ahdi bozmak, arkadan gelmek, geçmişte olanı yalanlamak, aksini söylemek”³⁰ anlamlarıyla yer alan “hulf” kavramı, kırâat ilmi ıstılahında imamın, râvînin veya tarîkin, kendi kırâati dışında kalan râvîlere muvafakat ettiği ikinci vecih olarak tarif edilmektedir.³¹ Örneğin; Nâfi’ in râvîsi Kâlûn cemî zamirlerini İbn Kesîr ve Ebû Ca’fer gibi sıla³² ile “كَمْ-كُمُوا” ve “هَمْ-هُمُوا” şeklinde okurken, alternatif veya ikinci

²⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/102.

²⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/103; el-Cermî, *Mu’cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 317-318.

²⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/200; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/102.

²⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/150.

²⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 366.

²⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/367, 389, 406, 2/295, 312, 326, 573, 593, 620.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 9/94; Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebû’l-Feyz el-Murteza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.), c. 23/250-251.

³¹ el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâat*, 212; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 79.

³² Lügatte, “eklemek, ulaşmak, bitiştirmek” gibi anlamlarda yer alan “sıla” kavramı, kırâat ilmi ıstılahında, “Sadece vasıl durumuna mahsus olmak üzere cemî zamirlerindeki/hâ-i kinâyelerdeki mîm’lerinin (م) açık bir şekilde, bir elif miktarı uzatılarak okunması” şeklinde tarif edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4/1842; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 31/78-79; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 147; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 233.

bir okuma vechi olarak adem-i sıla ile “هَمْ-كَمْ” şeklinde okuması, hulf kelimesiyle ifade edilmektedir.³³

8. Fâsıla (فَاصِلَة)

Lügatte “iki şeyin arasını ayırmak, çıkmak, bir yerden ayrılmak, kesmek, hak ile batılı ayırmak” gibi anlamlarda kullanılan “fâsıla” kavramının çoğulu fevâsıl olarak gelmektedir.³⁴ Lügat anlamına uygun olarak Kur’ân âyetlerini birbirinden ayıran son kelimeye “fâsıla”, son harfine de “el-harfü’l-fâsıla” adı verilmektedir.³⁵ Bu durumda kelâm tamamlanmış ve kendisinden sonraki cümleden ayrılmıştır. İstilah olarak “fâsıla”, kırâat ilminin önemli simalarından Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin de içinde yer aldığı bazı âlimler tarafından şu şekilde tarif edilmektedir: “Bir önceki cümlemin sonunu bir sonraki cümleden veya akabindeki âyetten bir önceki âyeti ayıran son kelimedir.”³⁶ Bu tamından her âyet sonunun fâsıla olduğu; ancak her fâsılanın âyet sonu olmadığı anlaşılmaktadır. Özetle fâsıla, “Noktalama işaretlerinin bulunmadığı ilk dönem mushaflarının tilâveti esnasında durulması gereken yerleri, bir başka ifadeyle cümlelerin başlangıçlarını ve sonlarını göstermek üzere yapılmış bir düzenleme” anlamına gelmektedir.³⁷

9. Tercih (تَرْجِيح)

“Tercih” kelimesi, tef’îl babından mastar olup lügatte “iki şey arasında bir seçimde bulunmak, meyletmek, tartmak, yeğlemek, üstünlük payesi vermek, üstün tutmak” anlamlarına gelmektedir.³⁸ Kırâat ilmi ıstılahı olarak “tercih”, “Bir kelimenin

³³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149-151; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 147; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 233.

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, thk. Muhammed ‘Avad Mir’ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), c. 12/135; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 11/521-522.

³⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/53; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/332; el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâtı ‘ilmi’l-kırâat*, 263.

³⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/53; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/332. Fâsıla hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Eroğlu, “Kur’an-Kerim’de Fâsıla”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 251-288.

³⁷ Abdurrahman Çetin - Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/209.

³⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1/36; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 2/445; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 6/383-385.

farklı okunuşlarından birini gerek sened gerekse râvîler açısından en çok şöhret bulmuş olanını kabul etmek” anlamında kullanılmaktadır.³⁹

Kırâat ilmi literatüründe genel olarak “tercih” ve “ihtiyâr” kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak bir kırâat vechini alıp üzerinde kararlılıkla devam etme anlamında ihtiyâr kavramının kullanımı daha çok tercih edilmiştir. Kırâat âlimleri, bir kırâatin farklı vecihleri arasında tercihte bulunmayı câiz görmüşlerdir. Onların bu tercihi, iki kırâat vechinden birinin kabul edilmesi ve diğerinin yok sayılması veya yanlışlanması anlamına gelmemektedir. Bu tercih, Hz. Peygamber’e nispeti sahîh olan bir kırâatin, fesâhatte ve şöhrette veya “daha sahîh”, “daha meşhûr”, “kurrânın icmâi” gibi gerekçelerle diğer kırâate tercih edilmesini ifade etmektedir.⁴⁰

10. İhtiyâr (الْإِخْتِيَارُ)

“İhtiyâr” kelimesi, ifti‘âl babından mastardır. Bu kökün birçok türevi bulunmakla beraber kırâat ilminde daha çok “ihtiyâr” formu kullanılmıştır. Kırâat ilmine bakan yönüyle “ihtiyâr” kelimesi, lügatte “iki şey arasında tercihte bulunmak, iki şeyden birini seçmek, meyletmek” anlamında yer almaktadır.⁴¹

Istilahta “ihtiyâr” kavramı iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, kârînin kendisinin alıp öğrendiği kırâat rivâyetlerini belirli kriterler çerçevesinde değerlendirerek bu okuyuşlar arasından bir vechi seçmesidir.⁴² İkincisi ise kırâat anlamındadır.⁴³ Örneğin; *Nâfi ‘nin kırâati*, *Nâfi ‘nin harfî*, *Nâfi ‘nin ihtiyârî* aynı anlama gelmektedir. Öte yandan Halefû’l-Âşîr’in kendi (عَنْ نَفْسِهِ) okuyuşu veya kendi tercihi (يُ) gibi ifadeler de aynı anlamı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle Halefû’l-Âşîr’in (الْإِخْتِيَارُ) gibi ifadeler de aynı anlamı taşımaktadır.

³⁹ Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulğafûr es-Sindî, *Safahât fî ‘ulûmi’l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü’l İmdâdiyye, 1994), 288; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 76-77; Mehmet Ünal, “Bir Kiraat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı Ve Tarihî Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 70.

⁴⁰ Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 404.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 6/266; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 11/242-243.

⁴² es-Sindî, *Safahât fî ‘ulûmi’l-kırâât*, 287-288; Emîn b. İdrîs b. Abdîrahmân Felâte, *el-İhtiyâr inde’l-kurrâ: Mefhûmuhû, merâhilühû ve eseruhû fî’l-kırâât* (Suudi Arabistan: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000), 29-34; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 34, 293; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 15-16; Ünal, “Bir Kiraat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı ve Tarihî Gelişimi”, 69; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 24-25; Sait Bosat, “Kiraat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 3-4.

⁴³ es-Sindî, *Safahât fî ‘ulûmi’l-kırâât*, 287-288; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 15-16; Fırat, *Tecvid Ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 24-25; Ünal, “Bir Kiraat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı Ve Tarihî Gelişimi”, 69.

râvîsi olduğu Hamza'nın kırâatinden farklı olarak kendi tercihini ortaya koyduğu okuyuşları demektir.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle “ihtiyâr” kavramını özetle şu şekilde tarif etmek mümkündür: “Bir kârînin, farklı kırâat vecihlerinden herhangi birini, dil kurallarından veya sened kriterinden hareketle en güzel ve evlâ gördüğü bir vechi tercih etmesi, onu okuyup başkalarına okutma hususundaki azmi neticesinde, okuyuşuyla şöhret bulup tercih ettiği okuyuşun diğer kurrâya değil de kendisine nispet edilmesidir.”⁴⁴ Bu noktada bilinmesi gereken husus, bir kırâatin kurrâya nispeti, o kırâati tercih etmesi, onu zabt etmede, okuyup okutmadaki gayreti ve devamlılığı esasına dayanmaktadır. Bu itibarla kendisine nispet edilen bu okuyuş, kendi görüşü ve içtihadı olarak anlaşılmamalıdır.

11. Tevcîh (تَوْجِيهٌ)

“Tevcîh” (تَوْجِيهٌ) kelimesi, “وجه - يجه - وجاهة” sülâsî fiilinin tef’îl babından mastar formu olup “yönelme, yüzünü çevirme, yollama, yönlendirme, çevirme” anlamına gelmektedir.⁴⁵ Kırâat ilmi ıstılahında “tevcîh”, “Herhangi bir kırâat vechinin tercih gerekçesini Arap dil kurallarının kapsamında yer alan nakil, icmâ, kıyas, istishâb gibi delillere dayanarak ortaya koymak” şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁶

“Tevcîh” kavramına yüklenen anlamlar, dilbilimciler tarafından genellikle araştırma (tenkîb) ve inceleme (taklîb) kelimeleri çerçevesinde ele alınmaktadır.⁴⁷ Bu bağlamda tevcîh faaliyeti şu şekilde gerçekleşmektedir: Öncelikle, kurrânın ele aldığı kırâat vechinin zahir olmayan hüccetini derinlemesine irdeleyerek ortaya koyması gerekmektedir. Bu, tevcîh ameliyesinin ilk basamağı olan açığa çıkarma (tebyîn) aşaması olup bir kırâat vechinin dilbilimsel hüccetinin, Arap dilinin kurallarının herhangi birine muvafık olup olmadığının tespiti (taklîb) neticesinde gerçekleşmektedir.⁴⁸ Böylece kırâat ilminde tevcîh ameliyesi iki noktada önem arz

⁴⁴ Seyyid Rızk et-Tavîl, *fî ‘Ulûmi’l-kırâat: Medhal, dirâse ve tahkîk* (Mekke: el-Mektebetü’l-Faysaliyye, 1985), 55.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 50; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13/558-560.

⁴⁶ el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 155.

⁴⁷ Hüccet ve ilişkili olduğu tevcîh, tercih, illet, ihtiyâr kavramlarının tanımı, hüccet kavramının tarihi gelişimi, hüccet çeşitleri ve kırâatlere yansıyan yönü hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 87-182.

⁴⁸ el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 155.

etmektedir. Birincisi, Kur’ân’da birden fazla şekilde okunmaya müsait olan bir kelimenin tespit edilmesi ve anlam farklılığının gerekçelendirmesidir. İkincisi ise dil bilimi kurallarından hareketle bu okuyuşun illetinin ve delilinin ortaya koyulmasıdır.⁴⁹

İbn Mücâhid’in kırâatleri yediyle tahdit etmesiyle bir disiplin hâlini alan tevcîh faaliyeti, literatürde kırâatlerin illetleri (عِلَلُ الْقِرَاءَاتِ), kırâatlerin delilleri (حُجُجُ الْقِرَاءَاتِ) ve kırâatler için ihticâc (الْإِحتِجَاجُ لِلْقِرَاءَاتِ) gibi isimlerle anılagelmiştir.⁵⁰ Ancak bu tamlamalarda yer alan “علل-حجج-الاحتجاج” gibi ifadeler, “Kırâatlerin sübûtu, illetinin sağlamlığına göredir.” yanılığını doğurmamalıdır.⁵¹

12. İşbâ‘ (إِشْبَاعٌ)

Lügatte “doyurmak, yerine getirmek, bir şeyi tam yapmak, en son ölçüsüne göre uzatmak”⁵² anlamlarında yer alan “işbâ‘” (إِشْبَاعٌ) kelimesi, kırâat ilmi ıstılahında “Fer’î medleri, tabîî med ölçüsüne göre istenilen seviyeye kadar uzatarak tamamlamak” şeklinde tarif edilmektedir.⁵³ Ayrıca işbâ‘ kavramı şu şekillerde de anlaşılmaktadır:

1. Fer’î medleri üç elif (altı hareke) miktarınca uzatmaktır.⁵⁴

2. Harekeyi kendi cinsinden türediği harfe ulaşmak için med harfiyle uzatmaktır.⁵⁵ Bu durum bir örnek üzerinden şu şekilde izah edilebilir: Hemzenin dammesinde ziyâde yapılması durumunda bu harekeden bir vâv harfî meydana gelmiş olur ve bu harf (و) şeklinde med ile telaffuz edilir. Kırâat-ı aşere imamlarından İbn Âmir’in râvîlerinden Hişâm’ın Hulvânî tarîkinden gelen rivâyete göre ⁵⁶ ﴿فَاجْعَلْ أَقْدَةً﴾

⁴⁹ Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 91-92.

⁵⁰ Kırâatleri fonetik, sarfî ve nahvî kurallar açısından hüccetlendirme yoluna giden İbn Hâleveyh’in (ö. 370/980) *el-Hücce fi’l-kırâati’s-seb’i*, İbn Mücâhid’in öğrencisi olan Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) *el-Hücce fi’leli’l-kırâati’s-seb’i*, Mekkî b. Ebî Tâlib’in *el-Keşf ‘an vüçûhi’l-kırâati’s-Seb’i* gibi çalışmalar literatürün önemli eserleri olarak ön plana çıkmıştır.

⁵¹ ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 49-50; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 90.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 8/171-172; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 21/250.

⁵³ el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 74; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 24; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁵⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/317; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 24; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁵⁵ Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî min Hirzi’l-emânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 552.

⁵⁶ İbrâhîm 14/37.

ifadesini, hemzeden sonra sâkin yâ ile ﴿أَفِيْدَةً﴾ şeklinde okumaktadır.⁵⁷ Bu uygulamaya da kırâat ilminde “işbâ” adı verilmektedir.

3. Hâ-i kinâye’yi (zamir) vâv ve yâ harfî ile uzatmaktır.⁵⁸ Âsım’ın râvîlerinden Hafs’ın ﴿نُضِّلَهُ﴾, ﴿نُؤْتِيهِ﴾ ve ﴿نُؤَلِّهِ﴾ kelimelerindeki hâ-i kinâyeleri (٤) med ile okuması da “işbâ” kavramıyla ifade edilmektedir.⁵⁹ Bu tarz bir okuyuş meddin mürâdifî, ihtilâsın zıddıdır.

4. Fetha, damme ve kesre hareketlerinin kısaltılmaksızın ve ihtilâs yapılmaksızın tam okunmasıdır. Bu tarz bir okumaya “itmâm” da denilmiştir.⁶⁰

13. Hicâzî (حِجَازِيّ)

Kırâat ilmi ıstılahında “Hicâzî” ifadesi birçok anlama gelmektedir. “Ehlü’l-Hicâz” olarak kullanıldığında bununla kırâat-ı seb’a imamlarından İbn Kesîr el-Mekkî ile Nâfi‘ el-Medenî kastedilmektedir. Bunlara “Hicâziyyân” adı verilmektedir. Bahsi geçen kavram bu iki imamla birlikte kırâat-ı aşere imamlarından Ebû Ca’fer el-Medenî ve on dört kırâat imamından biri olan İbn Muhaysın el-Mekkî için de kullanılmaktadır. Bunların hepsi “el-Hicâziyyûn” veya “Hicâzî” ifadesiyle sembolize edilmektedir.⁶¹

Dimyâtî, “Hicâzî” kavramını özellikle her sûrenin başında yer verdiği âyet sayılarının tayininde sık sık kullanmaktadır. Herhangi bir sûrenin âyet sayısına yer verirken, Mekkî ve Medenî mushafların ittifakı söz konusuysa buna “Hicâzî” remziyle işaret etmektedir.⁶² “Hicâzî” ifadesi, bazı kurrâ tarafından “Ehlü’l-Harameyn” veya “Haramî” remziyle İbn Kesîr el-Mekkî ve Nâfi‘ el-Medenî için kullanılmaktadır. “Haramî” ve “Basrî” remzleri “Hicâzî” üst başlığıyla kullanıldığında bununla İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû ‘Amr ve Ya’kûb’un herhangi bir kırâat vechindeki ittifakları

⁵⁷ Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Halef el-Ensârî İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ ‘fi’l-kırâati’s-seb’a*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 416; Ebû Tahir Ahmed b. Ali b. ‘Ubeydillah el-Bağdâdî İbn Sîvâr, *el-Müstenîr fi’l-kırâati’l-‘aşr* (Medine: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, Doktora, 1992), 619; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/299; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2602; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/170.

⁵⁸ el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 75; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 210-211.

⁶⁰ ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 24; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁶¹ ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 33-34; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 78; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁶² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/370, 501, 2/76, 242, 270, 291, 323, 365.

kastedilmektedir. Bu tarz bir isimlendirmede Ebû ‘Amr’ın Mekke’de doğması ve Ya’kûb’un kırâat ihtiyârında ona tabi olmasının etkisi büyüktür.⁶³

14. Medenî (مَدَنِيّ)

“Medenî” tabiriyle kırâat-ı seb‘a imamlarından Nâfi‘ el-Medenî ile aşere imamlarından Ebû Ca‘fer el-Medenî kastedilmektedir. Bu iki imama “Medenî” veya “el-Medeniyyân” da denilmektedir.⁶⁴ “Medenî” tabiriyle ilişkilendirilen bir başka terkip ise “Medeniyyü’l-Âmm” ifadesidir. Bu terkip Hz. Osman döneminde çoğaltılan ve İbn Kesîr rivâyetini ihtiva eden Mushaf anlamında kullanılmaktadır.⁶⁵ Buna “Mushafu’l-Âmm” ismi de verilmektedir.

“Medenî” kavramı, Kur’ân’da yer alan âyet sayısının tespiti anlamında bir ekolü karşılamak üzere remz olarak da kullanılmıştır. Bu bağlamda bahsi geçen kavramla Medine ehlinde aktarılan âyet sayısı kastedilmektedir. Bu ekol “el-Medeniyyü’l-Evvel” (الْمَدَنِيُّ الْأَوَّلُ) ve “el-Medeniyyü’l-Ahîr” (الْمَدَنِيُّ الْآخِرُ) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Medeniyyü’l-evvel, kırâat-ı seb‘a imamlarından Nâfi‘nin Ebû Ca‘fer’den ve Şeybe b. Nisâh’tan (ö. 130/747-48) naklettiği rivâyeti benimseyen ekoldür. Bu ekolün görüşüne göre âyet sayısı 6217’dir. Medeniyyü’l-ahîr ise İsmail b. Ca‘fer ile Kâlûn lakabıyla maruf olan İsa b. Mînâ’ b. Verdân’ın Süleyman b. Cemmâz kanalıyla Ebû Ca‘fer ve Şeybe b. Nisâh’tan naklettiği rivâyeti benimseyen ekoldür.⁶⁶ Bu ekole göre âyet sayısı 6214’tür.⁶⁷ Dimyâtî, “Medenî” kavramını her bir sûredeki âyet sayısını tespit etme anlamında “‘addü’l-Medenî” (عَدُّ الْمَدَنِيِّ) terkiбинin kısaltması olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda âyet sayısı hakkında Medeniyyü’l-evvel ve Medeniyyü’l-ahîr arasında ihtilaf varsa buna kırâatlerin ferî farklılıklarına geçmeden önce her sûrenin başında temas etmektedir.⁶⁸

⁶³ Ebû Ma‘şer Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed et-Taberî, *et-Telhîs fi’l-kırâati’s-semân*, thk. M. Hasen Ukayl Musa (Cidde: el-Cemâtü’l-Hayriyye, ts.), 130; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 34; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42.

⁶⁴ Abdülfettâh b. Abdilgânî el-Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhira fi’l-kırâati’l-‘aşri’l-mütevâtire* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), 11; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 120.

⁶⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/7; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 9/4308.

⁶⁶ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1321.

⁶⁷ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, c. 1/343; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 190; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 249; Ebû Zûr’a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, “Tenzilü’l-Kur’ân ve ‘adedü âyâtihi vehtilâfü’n-nâs filh”, ed. Gânîm Kaddûrî el-Hamed, *Mecelletü’l-Ma‘hedi’l-İmâm eş-Şâtibi li’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye* 2 (2006), 243, 276.

⁶⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/370-371, 2/43, 122, 208, 242, 248, 354, 484.

15. Basrî (بَصْرِيّ)

“Basrî” tabiri, kırâat ilmi ıstılahında kırâat-ı seb‘a imamlarından Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’yı sembolize etmektedir. Basra kırâat ekolünün temsilcisi olan Ebû ‘Amr ile Ya‘kûb için “Basriyyân” tabiri kullanılmaktadır.⁶⁹ “Ehlü’l-Basra” ifadesiyle Ebû ‘Amr ile Ya‘kûb kastedilmektedir. Bunlara kırâatleri şâz kırâat kategorisinde kabul edilen on dört imamdan Hasan-ı Basrî ve Yezîdî de eklendiğinde hepsini karşılamak üzere “el-Basriyyûn” tabiri şöhret bulmuştur.⁷⁰

“Basrî” kavramı sûrelerdeki âyet sayılarının tespiti hususunda bir ekolün ismi olarak da kabul edilmektedir. Bu ekolün benimsemiş olduğu âyet sayıları, Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) ve Âsım el-Cehderî’ye (ö. 128/745) dayandırılmaktadır.⁷¹ Ebû ‘Amr ile Ya‘kûb, iki isimden de âyet sayıları hususunda aktarımda bulunmuştur. Bahsi geçen ekolün benimsemiş olduğu âyet sayısı bazı rivâyetlerde 6205, bazılarında ise 6204 olarak yer almaktadır.⁷² Dimyâtî, “Basrî” kavramını her sûrenin başında yer verdiği âyet sayılarının tayininde sık sık kullanılmaktadır. Bu bağlamda bir sûrenin âyet sayısına yer verirken Basra ekolünün benimsemiş olduğu âyet sayılarına “‘addü’l-Basrî” (عَدُّ الْبَصْرِيّ) tabirinin kısaltması olarak “Basrî” (بَصْرِيّ) remziyle işaret etmektedir.⁷³

16. Şâmî (شَامِيّ)

“Şâmî” ifadesi kırâat ıstılahında Abdullah b. Âmir’in kırâatini remz etmek üzere kullanılan bir nisbedir.⁷⁴ Âyet sayılarının tespiti hususunda bir ekolün ismi olarak da kullanılan bu sembol, İbn Âmir’in kabulüne dayanmaktadır. İbn Âmir’in öğrencisi Yahya İbnü’l-Hâris ez-Zimârî’nin (ö. 145/762) aktarımının esas alındığı “Şâmî” ekolün kabulüne göre Kur’ân’da yer alan âyet sayısı 6225’tir.⁷⁵ Dimyâtî, “Şâmî” kavramını her sûrenin başında yer verdiği âyet sayılarının tayininde çokça kullanılmaktadır. Buna göre herhangi bir sûrenin âyet sayısına değinirken Şam

⁶⁹ el-Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhira*, 11; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 49.

⁷⁰ ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 34; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 56-57.

⁷¹ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1321.

⁷² Basra ekolünün benimsediği âyet sayıları ve bu sayıların nispet edildiği şahıslar hakkındaki rivâyetler için bkz. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, (Kuveyt: Merkezü’l-Mahtûta ve’t-Türâs, ts.), 80-81.

⁷³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/159, 208, 242, 313, 323, 348, 361, 365, 390.

⁷⁴ el-Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhira*, 11; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 152.

⁷⁵ ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 81-84; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâat*, 250.

ekolünün benimsediği âyet sayılarına “‘addü’s-Şâmî” (عَدُّ الشَّامِيّ) tabirinin kısaltması olarak “Şâmî” (شَامِيّ) remziyle temas etmektedir.⁷⁶

17. Mekkî (مَكِّيّ)

Kırâat ilmi ıstılahında “Mekkî” tabiri, kırâat-ı seb‘a imamlarından İbn Kesîr el-Mekkî için kullanılan bir nisbedir. Yazısı, kırâati ve âyet sayısı bakımından Mekke kırâat imamı İbn Kesîr’in rivâyetine uygun düşen Kur’ân nüshası için “el-Mushafu’l-Mekkî” tabiri kullanılmaktadır.⁷⁷ Bu Mushaf’ın âyet sayılarını İbn Kesîr; Mücâhid b. Cebr’den (ö. 103/722), o da Abdullah b. Abbas ile Übey b. Ka‘b’dan merfû‘⁷⁸ olarak nakletmiştir. Sahabeden İbn Abbas ile Übey b. Ka‘b’a isnâd edilen bu ekolün kabulüne göre âyet sayısı 6219’dur.⁷⁹ Dimyâtî, bir sûrenin âyet sayısına yer verirken Mekkî ekolün benimsemiş olduğu âyet sayılarına “‘addü’l-Mekkî” (عَدُّ الْمَكِّيّ) tabirinin kısaltmasına “Mekkî” (مَكِّيّ) remziyle işaret etmektedir.⁸⁰

18. Kûfî (كُوفِيّ)

Kırâat ilmi ıstılahında “Kûfî” tabiri, kırâat-ı aşere imamlarından Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefû’l-Âşir; erbe‘ate aşer kurrâsından A‘meş el-Kûfî için kullanılan bir nisbedir. Bunlara “ehlü’l-Kûfe”, “el-Kûfiyyûn” veya “Kûfîn” de denilmektedir.⁸¹

“Kûfî” kavramı, âyet sayılarının tespiti hususunda bir ekolün ismi olarak da şöhret bulmuştur. Bu ekolün kabul ettiği âyet sayısını, Hamza ez-Zeyyât; İbn Ebî Leylâ’dan (ö. 83/702), o da Ebû Abdîrrahman es-Sülemî’den, o da Ali b. Ebî Tâlib’ten, Ali b. Ebî Tâlib Hz. Peygamber’den merfû‘ olarak nakletmektedir. Yine bu sayı, Kisâi, Süleym b. İsa ve farklı isimler tarafından Hamza ez-Zeyyât’tan rivâyet edilmiştir.⁸²

⁷⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/5, 76, 86, 103, 122, 159, 165, 208.

⁷⁷ Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 129; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 208.

⁷⁸ Hadis ilminde merfû‘ hadis, sahabe, tâbiîn veya tebe-i tâbiîn tarafından Hz. Peygamber’e nispet edilen söz fiil ve takrirler olarak tarif edilmektedir. Bu ifadeden senedinin muttasıl veya munkatı olmasının merfû‘ olarak nitelenmesine engel olmadığı anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma‘rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, thk. Seyyid Mu‘zam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1977), 218-221; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-hadîs ve mustalahihî* (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâ’în, 1984), 216-222.

⁷⁹ ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 79-80; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 192.

⁸⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/242, 270, 281, 313, 354, 426, 434, 462.

⁸¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/252; el-Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhira*, 11; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 104; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 57.

⁸² ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 80; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 191; el-Mes‘ûl, *Mu‘cemu mustalahâtî ‘ilmi’l-kırâât*, 250. Kırâat ekollerinin benimsemiş olduğu mushaflarda yer alan

Kûfe kırâat ekolünün kabulüne göre âyet sayısı 6236’dır.⁸³ Dimyâtî, Kûfe kırâat ekolü tarafından kabul gören âyet sayılarına her sûrenin başında, “‘addü’l-Kûfi” (عَدُّ الْكُوفِيِّ) tabirinin kısaltması olan “Kûfi” (كُوفِيّ) remziyle yer vermektedir.⁸⁴

19. Dimaşkî (دِمَشْقِيّ)

Yahya ez-Zimârî (ö. 145/762), bu ekolün benimsemiş olduğu âyet sayısını İbn Âmir vasıtasıyla Ebü’d-Derdâ’dan rivâyet etmiştir. Bir başka ifadeyle İbn Âmir ile Yahya ez-Zimârî’nin ittifak ettikleri âyet sayılarını karşılamak üzere Dimaşkî ifadesi kullanılmaktadır.⁸⁵ Ayrıca bu ekolün kabul ettiği âyet sayısı, Hz. Osman’a da dayandırılmaktadır. Buna göre Dimaşkî ekolün kabul ettiği âyet sayısı 6226 veya 6227’dir.⁸⁶ Dimyâtî, bu kırâat ekolü tarafından kabul gören âyet sayılarına -bulunması şartıyla- sûrenin başında, “‘addü’d-Dimaşkî” (عَدُّ الدِّمَشْقِيِّ) tabirinin kısaltması olan “Dimaşkî” (دِمَشْقِيّ) remziyle değinmektedir.⁸⁷

20. Hımsî (حِمَصِيّ)

Âyet sayısı, tabînin büyüklerinden Şamlı Halid b. Ma’dân’ın (ö. 103/721) aktarımına dayanan ekoldür. Hımsî ekolünün âyet sayısı hususunda dikkate aldığı rivâyetlerden biri de Şureyh b. Yezîd el-Hadramî’nin İbn Âmir ile Yahya ez-Zimârî’den yaptığı nakildir. Dâni, Hımsî ekolünün âyet sayısı hususunda zaman zaman Dimaşk ehline tabi olduğunu zaman zaman da onlara muhalefet ettiğini dile getirmektedir. Bu ifade onların başlı başına bir ekol olmadığına işaret etmektedir. Günümüzde Humus adıyla bilenen şehre nispetle Hımsî olarak sembolize edilen

âyet sayıları ve dayandığı rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Hasan Keskin, “Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.

⁸³ Kûfe ehlinin kabul ettiği bu sayının rivâyeti, Hz. Ali’ye dayanmaktadır. Ayrıca Kûfe ehli, Medine kırâat ekolünden de nakillerde bulunmuştur. Bu nakiller, Medeniyü’l-evvel’e dayanan rivâyetlerdir. Kûfe kırâat ekolünün benimsediği ve Hz. Ali’den rivayet edilen 6236 âyet sayısını gösteren âyet sıralaması, bugün bütün Müslümanlarca kabul edilmiş ve bir anlamda üzerinde icmâ gerçekleşmiştir. Bu kabul, Müslümanların büyük çoğunluğunun Âsım’ın Hafs rivâyetine tabi olması esasına dayandırılmaktadır. Ayrıca İmam Âsım’ın ve râvîsi Hafs’ın Kûfeli olması da bu sayının benimsemesinde önemli bir etken olduğu ifade edilmiştir. ed-Dâni, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 80; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 191.

⁸⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2/43, 76, 86, 122, 159, 165, 192, 208, 231, 339.

⁸⁵ el-Kastallâni, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1322.

⁸⁶ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 191.

⁸⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2/86, 159, 242, 390, 432, 462, 499, 514, 544, 560.

ekolün kabul ettiği âyet sayısı 6232’dir.⁸⁸ Dimyâtî, bu kırâat ekolü tarafından kabul gören âyet sayılarına -bulunması koşuluyla- sûrenin başında, “‘addü’l-Hımsî” (عَدُّ الْخَمْسِيّ) terkibinin kısaltması olan “Hımsî” (حَمْسِيّ) remziyle temas etmektedir.⁸⁹

21. Irâkî (عِرَاقِيّ)

Bu tabir, Basrî (Ebû ‘Amr ile Ya’kûb) ve Kûfî (Âsım, Hamza ile Kisâî) remzlerinin ortak adı olarak kullanılmaktadır.⁹⁰ Bunlara “el-Irâkıyyûn” veya “Irâkî” de denilmektedir.⁹¹ Basra ve Kûfe mushafları için “Irâkıyyân” remzi kullanılmaktadır.⁹² Öte yandan “Irâkî” remziyle Basrî ve Kûfî ekolünün kabulüne dayanan âyet sayısı kastedilmektedir.⁹³ Dimyâtî, Irâkî kırâat ekolünün benimsediği âyet sayılarına yer verirken temas ettiği sûrede âyet sayılarının tespitinde ihtilaf bulunması durumunda buna “‘addü’l-Irâkî” (عَدُّ الْعِرَاقِيّ) terkibinin kısaltması olan “Irâkî” (عِرَاقِيّ) remziyle işaret etmektedir.⁹⁴

3.2. Kırâat İlminin Tanımı, Konusu ve Gayesine Yaklaşımı

Dimyâtî, *İthâf*’ta mukaddimeden hemen sonra kırâat ilminin kavramsal çerçevesi olarak da ifade edilebilecek özlü bilgilere yer vermektedir. Bu bağlamda öncelikle kırâat ilminin sınırlarını belirleyen iki farklı tanım üzerinde durmaktadır. Birincisi, “Kur’ân kelimelerindeki hazf-isbât, tahrîk-teskîn, fasl-vasl ve bunların dışındaki ibdâl gibi telaffuz farklılıkları hakkında işitmeye dayalı olarak nakledenlerin ittifak ve ihtilaf noktalarının kendisiyle bilindiği ilimdir.”⁹⁵ şeklindeki tanımdır. Dimyâtî, kırâat ilmine ilişkin yaptığı bu tanımda kırâat ilmini kurrâya değil de nakledenlere nispet ederek nakli esas alan bir vurguyu ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca Dimyâtî’nin, usûl ve ferş bölümlerinin muhtevasında yer alan konuların büyük çoğunluğuna atıfta bulunarak hayli kapsamlı bir tanım yaptığını söylemeliyiz. *İthâf*’ta yer verdiği bu tanım, manaya etki etmeyen bazı cüz’î tasarruflar haricinde

⁸⁸ ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 70; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 190; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 250; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 93.

⁸⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/86, 122, 159, 242, 270, 291, 339, 348, 390, 407.

⁹⁰ et-Taberî, *et-Telhîs fî’l-kırââti’s-semân*, 130; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 251.

⁹¹ Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 57.

⁹² el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 251.

⁹³ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 192.

⁹⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/159, 208, 242, 291, 495, 519, 585.

⁹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67.

Kastallânî'nin yaptığı tanımla büyük oranda benzeşmektedir.⁹⁶ İkincisi, “Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu husustaki ihtilafları nakledenlerine isnâd ederek bildiren bir ilimdir.” şeklindeki tanımdır.⁹⁷ Mezkûr tanımlardan da anlaşılacağı üzere kırâat ilminde, öğrenci-hoca arasında gerçekleşen müşâfehe ve arz-semâ metodu ön plana çıkmaktadır.⁹⁸ Öte yandan Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflarda Kureyş lehçesi esas alınsa da nokta ve harekenin bulunmayışı, farklı okumalara imkân tanımaktaydı. Bu bakımdan metnin naklinde hafızanın daha mühim bir rol üstlenmesi, telakkide esas umdenin “semâ” ve “nakil” olduğunu göstermektedir.⁹⁹ Kırâat imamlarının tercihlerini, isnâd zinciriyle Hz. Peygamber’e kadar ulaştırmaları da kırâatlerde esas ölçünün nakil olduğuna işaret etmektedir.

Dimyâtî’ye göre kırâat ilminin dayanağı sünnet ve icmâdır.¹⁰⁰ Bir başka ifadeyle kırâat imamları tarafından kesintisiz bir senedle Hz. Peygamber’e ulaştırılan sahîh ve mütevâtir nakillerdir.¹⁰¹ Kırâat ilminin konusu ise med, kasr, nakl gibi hususlar açısından Kur’ân lafızlarıdır.¹⁰² Daha geniş bir ifadeyle kırâat ilmi, Kur’ân lafızlarının farklı telaffuz şekillerini ve bu kelimelerin edâ (fonetik) keyfiyeti hususunda med, kasr, nakl, feth, işmâm, imâle, ibdâl gibi hususlarda kırâat imamları arasındaki okuyuş ihtilaflarını konu edinmektedir.¹⁰³ Bunların yanı sıra kırâat çeşitleri, kırâatlerin menşei, gelişimi ve tarihi, kırâatlerin farklı disiplinlerle ilişkisi ve etkileşimi de bu ilmin kapsamına girmektedir.

Müellif, *İthâf*’ta kırâat ilminin faydasını veciz ifadelerle dile getirmektedir. Buna göre kırâat ilminin öncelikli faydası, Kur’ân lafızlarını tahrif ve tağyirden korumasıdır. Öte yandan âlimler, herhangi bir kârînin kırâatinde bulunup da diğerinde olmayan vecihlerden hüküm istinbât etmeye daha önce olduğu gibi bugün de devam etmektedir.

⁹⁶ Krş. bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/358.

⁹⁷ Dimyâtî’nin, eserinde mechûl bir sîgayla (علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معروا لنقله) şeklinde yer verdiği tanım kırâat ilminin önemli otoritelerinden İbnü'l-Cezerî’ye aittir. Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşsidü't-tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010), 39; el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 7; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, c. XI/12; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kırâatı*, 241; Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 31-32; Birişik, *Kiraat İlmi ve Tarihi*, 23.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 39.

⁹⁹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/413; Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 33.

¹⁰⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67.

¹⁰¹ el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 5.

¹⁰² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67.

¹⁰³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67; el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 7; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kırâatı*, 235; Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 35.

Bu açıdan bakıldığında kırâatler, hüküm istinbâtında fakihlerin delili ve onları doğruya ulaştıran rehber görevini ifa etmektedir. Bunun yanı sıra ümmete tanınan kolaylığı da kapsamında bulundurmaktadır.¹⁰⁴ Özetle kırâat ilminin faydası, vahyin ilk muhâtabı olan Hz. Peygamber'in Kur'ân kelimelerini Cebrâîl'den aldığı aslı şeklini ve ashabına öğrettiği metni muhafaza etmek; Kur'ân metninin orijinal telaffuz şeklini her türlü tebdil, tağyir ve tahriften korumaktır.¹⁰⁵

Dimyâtî, bu başlık altında Kur'ân hıfzı konusuna da değinmektedir. Buna göre Kur'ân hıfzı ümmet üzerine farz-ı kifâyedir. Kur'ân hıfzını, tevâtür yeter sayısının tarihin her döneminde kesilmemesi olarak değerlendiren Dimyâtî'nin bu kanaati hayli ilgi çekicidir. Benzer bir kanaat Kastallânî tarafından da dile getirilmektedir.¹⁰⁶ Hafızlık müessesesi,¹⁰⁷ Kur'ân'ın tebdil ve tahrife maruz kalmadan günümüze kadar gelebilmesinde önemli bir görevi ifa etmektedir. Bunun yanı sıra kırâat ilminin öğrenimi ve öğretimi, Kur'ân'ın öğretiminde olduğu gibi farz-ı kifâyedir.¹⁰⁸

3.3. Kırâatlerin Meşhur İmamlara İnhisarına Yaklaşımı

Tebe-i tâbiîn dönemine denk gelen hicrî II. asır, kırâat ilmi açısından birçok önemli gelişmenin yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu asrın başından itibaren kırâatler, her bir kırâat vechinin kendisine nispet edildiği meşhur imamlarla anılmaya başlamıştır. Nitekim İbn Mücâhid, kırâat imamlarına nispet edilen kırâatlerin, Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Basra gibi önemli İslâm beldelerinde avâm-havâs olmak üzere herkes tarafından kabul gördüğüne özellikle vurgu yapmaktadır.¹⁰⁹ Bu bağlamda kırâat imamlarının üzerinde durdukları en önemli husus, kırâatlerini veya bir başka ifadeyle tercihlerini seleflerine isnâd etmeleri, bu konuda insanlara sık sık telkinde bulunmaları ve “Kırâatler, sonrakilerin öncekilerden aldığı tabi olunan bir sünnettir. Nasıl bulduysanız öyle okuyunuz.” sözünü düstur edinmeleridir.¹¹⁰ Kırâat tarihinde bu dönem “ihtiyâr” dönemi olarak adlandırılmıştır.¹¹¹

¹⁰⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/67.

¹⁰⁵ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 55; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 36-37.

¹⁰⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/357.

¹⁰⁷ Hatice Şahin, *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'ân Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011), 9-193.

¹⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/69.

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

¹¹⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 51; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 56.

¹¹¹ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1/141; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 132; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/17; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 56.

Öte yandan kırâatlerin anılan ilim merkezlerine veya bu merkezlere gönderilen müstenseh mushaflara nispetinden ziyade belli şahıslarla anılmaya başlamıştır. Her beldede tercih ettiği okuyuşla belli bir şöhrete kavuşan kurrânın isimleri ön plana çıkmış ve artık halk arasında kırâatler onların isimleriyle anılır olmuştur. Örneğin; *Âsım kırâati, İbn Kesîr kırâati, Nâfi' kırâati* gibi.

Kırâatleri, Kur'ân "lafızlarının telaffuz keyfiyeti" olarak anlamak mümkündür. Bu noktada Kur'ân'ın lafızlarının ilâhî menşeli olması, onların nasıl telaffuz edileceğini belli bir disiplin hâlinde öğreten kırâatlerin de -konu üzerinde ihtilaf olsa da- ilâhî vahye müstenid olmasını zorunlu kılmaktadır.¹¹² Hâl böyleyken kırâatler niçin ilâhî vahyin muhâtabı olan Hz. Peygamber'in veya onun rahle-i tedrisatından geçen herhangi bir sahabenin ismine değil de tabiîn veyahut tebe-i tabiîn döneminde yaşayan *Âsım, Ebû 'Amr, İbn Âmir* gibi bazı şahsiyetlerin isimlerine hasredilmiştir? Kırâatlerin bu isimlere hasredilmesi ne anlama gelmektedir? Kırâatlerin kendilerine nispet edildiği şahsiyetler yeni bir kırâat mı icat etmiştir? Kırâat ilminin tarihî tekâmülünde bu minvaldeki sorular birçok âlim tarafından sorulmuş ve bunların izahı konusunda birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib,¹¹³ Ebû Şâme,¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî¹¹⁵ gibi şahsiyetler mesele hakkında görüş beyan eden âlimlerden sadece birkaçıdır. Dimyâtî de kırâatlerin belli şahıslara hasredilmesi meselesine temas eden âlimlerdendir. Müellifin kırâatlerin belli şahısların isimlerine hasredilmesiyle ilgili kanaati kendisinden önceki âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim müellife göre kırâat birikimi içerisinden sadece kırâat tercihleriyle meşhur olan kırâat imamlarından gelen rivâyetlerin alınıp diğerlerinin terk edilmesinin temel sebebi, Hz. Osman mushaflarının farklı okumalara imkân tanıyan hattıdır. Buna bağlı olarak ihtilafların çoğalmasıyla Hz. Osman'ın belli şehirlere (Şam, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke, Bahreyn) gönderdiği, Medine'de bıraktığı ve adına "İmam" denilen kendi şahsı için elinde bulundurduğu nüsha (farklı şekillerde okumaya imkân veren vecihler), bidat ve hevâ ehli tarafından kötü emellerine uygun olarak tilâveti sahîh olmayan bir şekilde okunmaya başlamıştır. Bunun üzerine Müslüman aklı, kendilerini Kur'ân-ı Kerim'in öğrenimi ve öğretimi hususuna hasreden güvenilir imamların kırâatleri üzerinde ittifak etmeye yönelmiştir.

¹¹² Abdulcelil Abdurrahim, *Luğatü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadisiyye, 1981), 119.

¹¹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86.

¹¹⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 174.

¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 215-216; a.mlf., *en-Neşr*, c. 1/52.

Hız. Osman döneminde Mushaf gönderilen her bir şehirde şöhret bulan; kırâatleri naklinde güvenilir olan, hüsn-ü dirâyet, kemâl-i ilim sahibi ve ömürlerini kırâat ve ikrâ ile geçirmiş imamlar ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda şöhretleri yayılan, yaşadıkları şehir sâkinleri tarafından adaletleri hususunda ittifak hâsıl olmuş ve kırâatleri - yaşadıkları beldeye gönderilen- mushaflarının hattına uygun okuyuşu benimseyen imamlar temayüz etmiştir.¹¹⁶ Hâl böyle olunca kırâatlerin halk arasında teveccüh gören kurrânın isimleriyle anılmasını gündeme getirmiştir.

Dimyâtî'ye göre kırâatlerin belli şahıslara hasredilmesi, bu kırâatlerin başka bir kimse tarafından nakledilmediği anlamına gelmemektedir. Kırâatlerin belli kurrâya nispeti, kırâat vecihlerinin zaptıyla meşgul olmaları ve kırâat vecihlerini ahzettikleri üstadlarının isimlerini kayıt altına almaları cihetiyledir. Bununla beraber o imamların her birinin, ait olduğu tabakada tevâtür yeter sayısına ulaşacak nitelikte aynı vechi aktaran kimseler bulunmaktadır.¹¹⁷ Benzer bir değerlendirme İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî tarafından da aktarılmıştır.¹¹⁸ Öte yandan bir kırâatin imamlara veya râvîlere nispeti ve izâfeti, tahsilini gerçekleştirdiği öğretim metodolojisindeki dil kurallarına uygun olarak o kurrânın kırâatini diğer okuyuşlara tercih etmesi, ona kararlıkla devam etmesi ve onu öğretmeyi kendisine vazife edinmesi yönüyledir. Öyle ki artık o kurrâ, belli bir şöhrete ulaşmış, ilmî bir teveccühe mazhar olmuş, tercih ettiği kırâat onun adıyla bilinir olmuş ve ondan tahsil edilir hâle gelmiştir. Bu bakımdan kırâatin kurrâ arasından sadece belli bir isme nispeti, mecâzî bir durumu ifade etmektedir. Öte yandan bu nispet ve izâfet, kendinden menkul bir görüş ve içtihat olarak değerlendirilmemelidir.¹¹⁹

3.4. Kırâatlerin Sıhhat Şartlarına Yaklaşımı

İslâm âlimleri, kırâatlerin belirli bir sistematik dâhilinde korunup nakledilmesi hususuna ilk devirlerden itibaren büyük önem vermişlerdir. Bu çerçevede kırâat adı altında aktarılan vücûhâtın sahîh kabul edilip edilemeyeceğine ilişkin birtakım kurallar belirlenmiştir. İslâm âlimlerini bu kuralların belirlenmesine sevk eden birçok âmil bulunmaktadır. Kırâatlerin kendilerine nispet edildiği imamların belli şehirlerde şöhret bulması, kırâat rivâyetinde bulunan râvîlerin artmasına bağlı olarak sayılamayacak

¹¹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70. Benzer bir yaklaşım için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/8-10; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 1/117.

¹¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/73.

¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 215-216; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 1/144.

¹¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/52; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 301.

kadar vücûhâtın yaygınlık kazanması, öncelikli etkenler arasında kabul edilmektedir.¹²⁰ Bununla beraber istinsah edilen mushafların noktasız ve harekesiz olması, konu hakkında mahareti bulunmayan kimselerin yanlış okuyuşlarına imkân tanınması; hatta art niyetli kişiler tarafından kırâat adı altında uydurma okuyuşların ihdas edilmesi bir başka etkindir. İşte bu ve buna benzer gerekçeler, İslâm âlimlerini sahîh kırâat birikimini sakîm olanından ayırt edecek, Müslümanlar arasında sahîh kırâatin devamlılığını ve kırâat birliğini sağlayacak birtakım kuralları belirlemeye sevk etmiştir.¹²¹ Kırâatlerin kabulü için ileri sürülen şartların ne zaman ve kim tarafından sistematize edildiği tam olarak bilinmemektedir.¹²² Ancak erken dönemden itibaren mezkûr şartların şekillenmeye başladığını ifade etmek mümkündür.¹²³ Bu bağlamda Taberî, yedi harfe dair yaptığı izahlardan anlaşıldığı kadarıyla makbul kırâat için *sahîh sened* ve *Mushaf hattına muvafakatı* şart koşmaktadır.¹²⁴ Böylece Taberî, bu iki kriteri şart koşarak, Mushaf hattına muhalif okuyuşları şâz kırâat kategorisine indirgemektedir. Taberî'den sonra makbul kırâatin şartları hususunda görüş beyan edenlerin ilki olarak, İbn Mücâhid'i zikretmek mümkündür. İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile tahdit etmeye yönelik yaptığı çalışmanın belli kıstaslar çerçevesinde gelişmesi bu düşüncüyü destekler mahiyettedir. Onun makbul kırâatin şartlarını tayininde "kabul-i âmme" önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre makbul kırâat için birinci şart, *kârinin kırâat tercihi, şehir halkının teveccühüne* mazhar olmalıdır. İkincisi ise bu kabul, *kırâat ilmindeki mahareti, Arapçadaki derinliği ve sağlamlığı* esasına dayalı olmalıdır.¹²⁵ Öte yandan İbn Mücâhid'in yedili tasnifini meşru bir zeminde hüccetlendirme adına eserler telif eden İbn Hâleveyh ve Ebû Ali el-Fârisî'nin yanı sıra Mekî b. Ebî Tâlib, Ebû Şâme (ö. 665/1267), Ebû'l-Abbâs el-Kavâşî (ö. 680/1281) ve

¹²⁰ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 177.

¹²¹ Sahîh kırâat birikimini sakîm olandan ayırt etmek üzere belirlenen kuralların ortaya çıkışına zemin hazırlayan sebepler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9.

¹²² Bununla beraber kırâatlerin kendilerine nispet edildiği imamların tercihlerini ortaya koymak üzere bazı kriterler ileri sürdükleri görülmektedir. İlk dönemlerden itibaren kırâat imamlarının ve dil âlimlerinin ortaya koyduğu kriterler hakkında geniş bilgi için bkz. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 71-74.

¹²³ Bir kırâat için elzem olan şartlar, bu şartların ne zaman ve hangi saiklerle ortaya çıktığı, öncü isimleri ve kriterleri değerlendirme için bkz. Cafer Yerlikaya, *Kırâatlerin Sihhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021), 116-348.

¹²⁴ Mekî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 53. Taberî'nin benimsediği makbul kırâatin şartları hakkında geniş izah ve değerlendirme için bkz. Emin b. İdris b. Abdurrahmân Felâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ: Mefhûmuhû, merâhilühû ve eseruhû fi'l-kırâat* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000), 231-232.

¹²⁵ el-Fadlî, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 121.

son olarak İbnü'l-Cezerî, makbul kırâatlerin tespitine yönelik birtakım kıstaslar ortaya koymuşlardır.¹²⁶

İbn Hâleveyh'e göre bir kırâatin sahîh olabilmesi için *Mushaf'a uygunluk*, *Arapçaya muvafakat* ve *kırâatin nakil yoluyla tevârüsü* olmak üzere üç şartı taşıması gerekmektedir.¹²⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne* adlı eserinde makbul kırâatin Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir rivayet zinciriyle *sika râvilerden nakledilmesi*, *Arap dilinin yaygın kullanımına uygun olması* ve *Mushaf hattına muvafık olması* şartlarını taşıması gerektiğini zikretmektedir.¹²⁸ Ebû Şâme'nin de makbul kırâatlerin tespitine yönelik ortaya konan şartlarda Mekkî b. Ebî Tâlib'e yakın bir görüşte olduğunu ifade edebiliriz. Şu kadarı var ki Ebû Şâme, *naklin sahîh olması* kriterinde müstefiz olan âhâd rivâyetlerin de sahîh kırâat kategorisinde ele alınması ve *Arap diline uygunluk* hususunda fasih olmasının yeterli olacağı yönünde bir kanaat serdederek Mekkî'den ayrılmaktadır.¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, makbul kırâatin şartlarını ortaya koyarken birtakım tasarruflarda bulunarak el-Mekkî'den ve Ebû Şâme'den ayrılmıştır. İbnü'l-Cezerî, bu noktada *Arap diline uygunluk şartını* fasih ve efsah ayırımına gitmeksizin *bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması* şeklinde revize etmiş, Mushaf hattına uygunluk şartını ise *bir ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık olması* şeklinde genişleterek daha kuşatıcı ve daha kapsamlı bir görüş ortaya koymuştur. O, bu yönüyle kırâatlerin kabulü için ortaya konan kriterleri esneterek dil âlimlerinin bazı kırâat vecihlerinin Arap dil biliminin kâidelerine uymadıkları gerekçesiyle tenkit edilmesinin önüne geçmiş ve meseleye vüsat kazandırmıştır.¹³⁰ Son tahlilde bu kurallar, selef ve halef âlimler arasında *senedin sahîhliği*, *mushaflardan birine muvafakat* ve *Arap diline uygunluk* olarak kabul görmüştür.¹³¹

Dimyâtî, sahîh kırâati sakîm olanından ayırt etmek üzere tarihî süreçte şekillenen ve İbnü'l-Cezerî ile geniş bir kabule mazhar olan üç temel kriteri benimsemektedir. Bu bağlamda müellif, “senedi sahîh, bir vecihle de olsa nahiv ilminin yerleşik kurallarına uygun, bir ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık bir kırâati”, hadislerle sabit olan “yedi harf” kapsamında değerlendirmektedir. Müellife göre herhangi bir

¹²⁶ İbrahim Âlu İsmail Nebîl b. Muhammed, *‘İlmu’l-kırâât: Neş’etühü-etvâruhu-eseruhu fî’l-‘ulûmi’ş-şer’iyye* (Riyad: Mektebetü’s-Sevbe, 2001), 36.

¹²⁷ el-Fadlî, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, 122; Mahmud Ahmed es-Sağîr, *el-Kırâatü’ş-şâzze ve tevcîhüha’n-nahvî* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1999), 68-69.

¹²⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51.

¹²⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 171-172.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/121; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

kırâatte bu üç şartın bulunması durumunda o kırâatin yedi imamdan, on imamdan veya bunların dışındaki makbul imamlardan aktarılması fark etmeksizin kabul edilmesi gerekmektedir.¹³² Müellif, kırâatlerin kabul şartlarından Arap diline uygunluk şartını “fasih ve efsah” ayırımına gitmeksizin bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasını, Mushaf hattına muvafakat şartını ise bir ihtimalle de olsa yeterli görerek İbnü’l-Cezerî’nin kanaatini benimsemektedir.¹³³

Dimyâtî, İbnü’l-Cezerî ile belli bir zemine oturan mezkûr üç şartı benimsemekle beraber İbnü’l-Cezerî öncesi dönemde Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Şâme el-Makdisî tarafından ileri sürülen şartlardan bazı farklılıklarla ayrılmaktadır. Bu çerçevede Ebû Şâme, “naklin sahîh olması” kriterinde müstefiz olan âhâd rivâyetlerin de sahîh kırâat kategorisinde ele alınması gerektiğini ve “Arap diline uygunluk” hususunda “fasih” olmasının yeterli olacağını dile getirirken Dimyâtî, “fasih ve efsah” ayırımına gitmeksizin bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli görmektedir.¹³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib’in benimsediği Arap dilinin yaygın kullanımına uygun olması kriterini, “bir vecihle” de olsa Arap dilinin kurallarına uygunluğunu yeterli gören İbnü’l-Cezerî’nin çizgisini devam ettirerek bahsi geçen şartların kabulünde Mekkî b. Ebî Tâlib’ten ayrılmaktadır.¹³⁵

3.5. Kırâat Çeşitlerine Yaklaşımı

Hicrî IV. asra kadar kırâatler; mütevâtir, meşhûr ve ahâd şeklinde kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutulmamıştır. Nitekim Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Sicistânî (ö. 316/929), Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin eserlerinde yirmili sayıları aşan imamların kırâatlerine yer verdikleri aktarılmaktadır.¹³⁶ Kırâatleri sahîh ve şâz olarak genel bir taksime tabi tutan anlayış, hicrî IV. asırda bütün kırâat birikimini yedi ile tahdit eden İbn Mücâhid ile gündeme gelmiştir. İbn Mücâhid, kırâatleri yedi kırâat ve dışındakiler şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuştur. Bu ayrıma göre yedi kırâat sahîh, bunların dışındakiler ise şâz olarak kabul edilmiştir. Böylece önceki dönemlerde müdrec ve müterâdif okumaları karşılamak üzere kullanılan “şâz” kavramı, İbn Mücâhid ile anlam kaymasına uğrayarak naklî temeli bulunmasına ve Mushaf hattına uymasına rağmen, kırâat-ı seb‘a kadar şöhret bulamayan kırâatler için kullanılmaya

¹³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

¹³³ Krş. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

¹³⁴ Krş. Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 171-172; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

¹³⁵ Krş. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

¹³⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/34.

başlanmıştır.¹³⁷ İbn Mücâhid'in "yedi kırâat" tespitindeki öncelikli kriteri, o kırâatin yaygınlığı ve şehir halkının kabulüne mazhar olmasıdır. İbn Mücâhid, meseleyi şu şekilde izah etmektedir: Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam'daki imamlar, kırâatlerini öncekilerden aldılar, onlar da tâbiîn neslinden kırâati ahzeden kişilerin benimsediği okuyuşlardır ki bunların kırâat edilmesinde şehir halkı icmâ etmiştir.¹³⁸

Kırâat ilminin önde gelen simalarından Mekkî b. Ebî Tâlib ise kırâatleri üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Onun taksiminde senedi sağlam, mushaflardan birine muvafık ve Arap dilinin yaygına kurallarına uygun olarak aktarılan kırâatler sahîhtir. Mushaf hattına uymayıp diğer iki şartı taşıyan kırâatler makbul; ancak okunması câiz olmayan kırâatlerdir. Üçüncüsü ise sikâ râvîlerden nakledilmeyen veya sikâ râvîlerden nakledilip Arap dil kâidelerine uymayan kırâatlerdir.¹³⁹ Mekkî'nin bu tasnifinde birinci gruptakiler sahîh kırâatleri, ikinci gruptakiler müdrec okuyuşları, üçüncü gruptakiler ise lahne dayalı uydurma okuyuşları karşılamaktadır.¹⁴⁰ Kırâat ilminin bir diğer otoritesi Ebû Şâme, kırâatleri sınıflandırmada ikili tasnifi benimsemiştir. Onun kabulünde üç şartı taşıyan kırâatler sahîh, söz konusu üç kriterden birinin eksik olması durumunda, yedi veya farklı kırâatten olmalarına bakılmaksızın şâz ve zayıf kategorisinde değerlendirilmektedir.¹⁴¹ İbnü'l-Cezerî'nin; Mekkî Ebî Tâlib, Ebû 'Amr ed-Dânî, Ebû Şâme gibi selef âlimlerinin görüşlerini benimsediği görülmektedir. İbnü'l-Cezerî, sıhhat şartlarını taşıyan kırâatleri sahîh, bahsi geçen kriterlerden biri eksik olan kırâatleri; zayıf, şâz ve bâtıl şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁴² İbnü'l-Cezerî'nin kırâat tasnifinden oldukça etkilendiği görülen Süyûtî (ö. 911/1505), kırâatleri mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû olmak üzere altı kısımda ele almıştır.¹⁴³

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle tarihî sürecinde zaman zaman anlam kaymalarına uğrayan kavramlar¹⁴⁴ etrafında kırâatlerin farklı şekillerde tasnif edildiği

¹³⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 291.

¹³⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

¹³⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51-52.

¹⁴⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 292.

¹⁴¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172.

¹⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9.

¹⁴³ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/264-265.

¹⁴⁴ Kırâatlerin tasnifinde önemli bir yer teşkil eden "şâz" kavramının tanımlanmasına dair tarihî süreçte önemli kırılmalar yaşanmıştır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, "Kırâat İlminde Şâz Kavramı: Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair", *Marife Dergisi* 7/2 (2007), 57-110; Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 147-270.

görülmektedir.¹⁴⁵ Bu noktada mezkûr tasnifler içerisinde en kapsamlı olanı, kırâatleri öncelikle sahîh ve zayıf olarak ikili taksime tabi tutan, ardından sahîh kırâat başlığı altında mütevâtir, meşhûr, âhâd; zayıf kırâatler başlığı altında da âhâd, şâz, müdrec ve mevzû kırâatler şeklinde ele alan tasnif olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁴⁶

Dimyâtî, kırâatleri mütevâtir olup olmaması bakımından üçlü bir taksime tabi tutmaktadır. Buna göre mütevâtir olduğu hususunda ittifak olan meşhur yedi kırâat bunların ilkidir. İkincisi, ihtilafli olmakla beraber sahîh, seçkin ve genel kabule göre mütevâtir olan kırâatler olup yediye ilave edilen üç kırâattir. Üçüncüsüne gelince, şâz oldukları hususunda icmâ olan ve on kırâate ilave edilen dört kırâattir. Müellifin bu taksimini; 7+3+4=14 şeklinde formüle edebiliriz. Bu taksimi bir yöntem olarak benimseyen müellif, eserin başından sonuna kadar usûl ve ferş konularını sunarken önce yedi, ardından üç, daha sonra da dört kırâat imamının tercihine yer vermiştir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Modern döneme gelindiğinde gerek ulûmu'l-Kur'an üzerine yazılan gerekse kırâat ilminin temel meselelerine dair yazılan eserlerde zaman zaman birbirinden farklı tasniflere yer verildiği görülmektedir. Zürkânî, kırâatlerin sened bakımından tasnifi konusunda yedi, on ve on dördü taksimi kabul etmektedir. Sened yönünden ise Mekkî b. Ebî Tâlib, İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî'nin taksimlerine yer vermekte ve Süyûtî'nin altılı taksimini benimsediği görülmektedir. Bkz. ez-Zürkânî, *Menâhîlül-'irfân*, c. 1/424-431; Mennâu'l-Kâtân Halil, kırâatleri sahîh, âhâd ve şâz olarak üçlü taksimi benimseyen yaklaşıma eserinde yer verdiği gibi mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec olmak üzere altılı tasnife de yer vermektedir. Bkz. Mennâ'u'l-Kâtân Halil, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 176-180; Nebîl b. Muhammed, Kırâatleri makbul olan ve olmayan şeklinde ikili bir taksime tabi tutarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Nihayetinde o da Süyûtî'nin altılı taksimini eserine almakta ve bu yönde bir kanaatte olduğunu ihsas ettirmektedir. Bkz. İbrahim Âlu İsmail Nebîl b. Muhammed, *'İlmu'l-kırâât: Neş'etühü-etvâruhu-eseruhu fi'l-'ulûmi's-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü's-Sevbe, 2001), 35-45; Şaban Muhammed İsmail, kırâatleri sened yönünden ele alarak mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde üçlü taksime tabi tutmaktadır. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî'nin ve Süyûtî'nin altılı taksimine yer verdiği görülmektedir. Bkz. Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ* (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 1999), 91-93; Abdülhâdî el-Fâdlî'nin bu noktada genel yaklaşımın dışında bir tasnif denemesi yaptığı görülmektedir. O, kırâatleri öncelikle mütevâtir ve sahîh olarak ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Sahîh kırâatleri de üç kriteri taşıyanlar ve şâz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Üç kriteri taşıyanları da müstefiz olan ve olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Nihayetinde kırâatleri mütevâtir, âhâd ve şâz olarak üçe ayırmakta ve mütevâtir başlığı altında mütevâtir ve müstefiz olan kırâatlere yer vermektedir. Âhâd kırâatleri, üç şartı taşıyan ama tevâtür derecesine ulaşamayanlar olarak değerlendirmektedir. Şâz kırâatleri ise resmî'l-mushafa muhalif olarak kabul etmektedir. Bkz. el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 68-71; İsmail Karaçam, kırâatleri sıhhat bakımından sahîh olan ve olmayan kırâatler şeklindeki ikili taksime tabi tutmaktadır. Senedleri bakımından ise; mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec kırâatler şeklindeki altılı taksimi benimsemektedir. Bkz. Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 83-90; Abdurrahman Çetin, kırâatleri, mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû şeklinde ele alan klasik altılı taksimi benimsemektedir. Bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 226-233; Mehmet Ünal, kırâatleri sahîh ve zayıf olarak ikili taksime tabi tutmakta ve sahîh kırâatler başlığı altında mütevâtir, meşhûr ve âhâd kırâatlere, zayıf kırâatler başlığında ise âhâd, şâz, müdrec ve mevzû kırâatlere yer vermektedir. Bkz. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 83-96.

¹⁴⁶ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 83-96.

¹⁴⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/80.

3.5.1. Kırâatlerin Tevâtürü Meselesine Yaklaşımı

İslâm bilgi nazariyesinin temel kavramlarından biri olan ve haber-i vâhidin, zıddı bir manaya delâlet eden “mütevâtir” kavramının, ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu kavrama sistematik anlamda ilk tanım getiren kişinin Mutezile’nin önde gelen simalarından Câhız (ö. 256/869) olduğu kabul edilmektedir.¹⁴⁸ “Mütevâtir” kavramı zamanla hadis ve kırâat ilminin de kapsamına girmiş ve benzer ifadelerle her iki ilim tarafından kullanılmıştır.

Öte yandan Kur’ân’ın sübûtunu ortaya koymak üzere kullanılan bu kavram, kırâatleri sınıflandırmaya da medâr olmuştur. Ancak ilk dönem âlimlerinin kırâatlerin taksimine dair yapılan tasniflerde mezkûr ıstılahı kullanmaktan imtina ettikleri görülmektedir. Nitekim kırâat ilminin önde gelen isimlerden Mekkî b. Ebî Tâlib, kırâat kriterlerini sistematize ettiği tasnifinde mütevâtir yerine sahîh kavramını kullanmayı tercih etmiştir.¹⁴⁹ Onun mütevâtir kavramını bilinçli bir tercihle kullanmadığı ifade edilebilir.

Kırâat ve tefsir ilmindeki maharetiyle tanınan Ebü’l-Abbas el-Kevâşî, senedi sahîh, Arap dilinde kendisine yer bulan ve İmâm Mushaf’a muvafık olan kırâatlerin yetmiş bin kişi tarafından ittifakla ve ihtilafla rivâyet edilmelerine bakılmaksızın, yedi kırâatten veya yedi bin kırâatten olması fark etmeksizin, her birinin makbul kırâat olduklarına hükmedilmesi gerektiğini en yüksek perdeden dillendirmiştir.¹⁵⁰ Kavâşî’nin ısrarla üzerinde durduğu husus, sahîh kırâatin kabulünü sağlayan tespit kriterleridir. Bir başka ifadeyle Kavâşînin, kırâatlerin katiyetini mütevâtirlik veya şahıslar üzerinden değil de sıhhat kriterleri üzerinden temellendirme gayreti göze çarpmaktadır.

Kırâatlerin tevâtürü meselesi üzerinde duran âlimlerden Ebû Şâme’nin bu noktada farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ebû Şâme, meseleyi tarîkler üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buna göre tarîklerin ittifak ettikleri okuyuşlar mütevâtir, ihtilaf ettikleri okuyuşlar ise değildir. Onun bu görüşüne en sert itiraz İbnü’l-Cezerî’den gelmektedir. İbnü’l-Cezerî, görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: “Meşhur kırâat imamlarının senedlerinin âhâd olması, o kırâatin başka kimseler tarafından bilinmediği anlamına gelmemektedir. Aksine bu kırâatler,

¹⁴⁸ Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 35.

¹⁴⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51-52.

¹⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/44.

her şehirde başka kurrâdan da aktarılmıştır.”¹⁵¹ Tam da bu noktada Ebû Şâme’nin yedi ve on kırâat ayırımına gittiği görülmektedir. Ebû Şâme, yedi kırâati sahîh, muteber ve üzerinde icmânın gerçekleştiği kırâat olarak kabul etmektedir. Yedi kırâatin ancak kırâat imamlarına nispetinin mütevâtir olduğunu dile getiren Ebû Şâme, bu ifadesiyle Hz. Peygamber’e varan sened açısından ise âhâd olduğu yönünde bir düşünceye kapı aralamaktadır.¹⁵² O, bir kırâatin sahîh ve muteber sayılabilmesi için tevâtürü şart koşmamaktadır. Sahîh ve meşhûr rivâyetlerle gelmesini, Mushaf’a muvafık olmasını ve dil bakımından yanlışlanamamasını yeterli görmektedir.¹⁵³

Benzer bir değerlendirmenin Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından da yapıldığı görülmektedir. Zerkeşî’ye göre kırâatler, yedi kırâat imamından itibaren mütevâtirdir. Zira bu imamların kırâat senedleri kaynaklarda mevcuttur. Ancak Zerkeşî, kırâatlerin Hz. Peygamber’e ulaşan senedlerinin tevâtür açısından tartışmaya açık olduğunu, tevâtürlüğün ancak bundan sonraki dönemler için söz konusu olabileceğini dile getirmektedir.¹⁵⁴ İbnü’l-Cezerî, gençlik yıllarında kaleme aldığı *Müncidü’l-mukriîn* adlı eserinde sahîh kırâatin üç şartını taşıyan okuyuşları mütevâtir olarak kabul etmektedir.¹⁵⁵ Olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr fî’l-kırâati’l-‘aşr* isimli eserinde ise önce sahîh kırâatlerin mütevâtir olduğunu düşündüğünü, sonrasında bu görüşün yanlışlığını fark ettiğini, selef ve halef âlimlere uymanın gerekliliğini anladığını zikretmektedir.¹⁵⁶ Bu cümleden onun mütevâtirlik görüşünden rücû ettiği ve mütevâtir kavramının yerine sahîh ifadesinin kullanılmasının daha doğru olduğu kanaatine vardığı anlaşılmaktadır.

Dimyâtî, kırâatlerin sıhhat şartlarını ele aldığı yerde bazı kimselerin senedin sahîh olmasını yeterli görmediğini; diğer iki şarta ilave olarak tevâtürü şart koştuklarını dile getirerek kırâatlerin tevâtürü bahsine giriş yapmaktadır. Mesele hakkındaki değerlendirmelerine de mütevâtir kavramının tanımını vererek başlamaktadır. Buna göre mütevâtir kavramını şu şekilde tarif etmektedir: “Senedin başından sonuna kadar herhangi bir sayıyla sınırlandırılmamak kaydıyla, yalan üzerinde ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri gibi bir

¹⁵¹ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 215-216.

¹⁵² Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 177-178; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 207.

¹⁵³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 145, 171, 178.

¹⁵⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/319.

¹⁵⁵ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 67-68.

¹⁵⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I/13.

topluluktan rivâyet ettikleri haberdır.”¹⁵⁷ Bu tanıma göre her üç tabakadaki râvî sayısının, tevâtür yeter sayısının altına düşmemesi gerekmektedir. Öte yandan sahîh görüşe göre tevâtür yeter sayısı için herhangi bir sayının şart koşulmadığından bahsetmektedir. Bununla beraber tarifte geçen “topluluk” ifadesinin sayısal değeri hakkında bazı kimseler tarafından altı, on iki, yirmi, kırk, yetmiş ve buna benzer birçok rakamın ileri sürüldüğünü dile getirmektedir. Tevâtür yeter sayısını şart koşanlara göre bu sayının altında kalanlar âhâd haber adını almaktadır. Bu çeşit haberlerle, Kur’ân’ın sübûtunu ortaya koymanın mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁵⁸ Bu iddia müellifin, “el-Asl” olarak remzettği Kastallânî’nin *Letâîf*’inde şu şekilde karşılık bulmaktadır: “Herhangi bir kırâatin mütevâtirliğinin ispat edilmesi Arap diline ve Mushafa uygunluk şartlarını anlamsız kılmaktadır. Zira mütevâtirliği ispatlanan bir kırâat, Kur’ân olarak isimlendirilmektedir. Bu bakımdan resmü’l-mushafa muvafık olup olmamasına bakılmaksızın Kur’âniyyetinin tescillenmesi zaruridir.”¹⁵⁹

Dimyâtî’nin mütevâtir kavramını tanımladıktan sonra kırâatlerin âhâd yolla geldiğini iddia eden Mu‘tezile’ye¹⁶⁰ karşı Ehl-i sünnetin benimsediği; kırâatlerin mütevâtir olduğu yönündeki görüşü tahkim etme gayreti dikkat çekmektedir. Müellif, Mu‘tezile’ye isnâd edilen bu görüşe, Nüveyrî’nin görüşleri çerçevesinde cevap vermektedir. Bu bağlamda Nüveyrî’nin bir kırâatin kabulü için tevâtürün şart olmadığı iddiasına karşı çıktığı görülmektedir. Sonradan ihdas edilen bu görüşün fukahânın, muhaddislerin ve bunların dışındaki âlimlerin icmâsına aykırı olduğunu ifade eden Nüveyrî, mütevâtirlik iddiasını dört mezhep imamının içinde bulunduğu cumhûrun Kur’ân tanımıyla desteklemektedir. Nitekim dört mezhep imamına göre Kur’ân’ın mevsûkiyeti ancak iki kapak arasında nakledilenlerin tevâtürüyle sabit olabilmektedir. Nüveyrî; İbn Abdilberr (ö. 463/1071),¹⁶¹ İbn Atıyye (ö. 541/1147),¹⁶² Nevevî (ö.

¹⁵⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71. Benzer tanımlar için bkz. el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 1/124; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-hadîs*, 146; Mahmud b. Ahmed b. Mahmud Tahhân, *Teyşîru mustalahi’l-hadîs* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 2004), 23; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1992), 374; Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, 35.

¹⁵⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71. Benzer bir ifade için bkz. İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 68.

¹⁵⁹ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 1/124.

¹⁶⁰ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh* (Dâru’l-Kütübî, 1994), c. 2/209; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 208.

¹⁶¹ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 1/26; ed-Dimyâtî, *İthâf*, 71.

¹⁶² el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 1/126; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71.

676/1277),¹⁶³ Zerkeşî,¹⁶⁴ Sübkî (ö. 771/1370)¹⁶⁵ gibi birçok âlimin bu duruma açıkça işaret ettiğini; Mekkî b. Ebî Tâlib ve onunla aynı kanaatte olan birkaç isim hariç kırâat âlimleri arasında bir icmânın varlığından bahsetmektedir.¹⁶⁶

Tevâtür olgusu etrafında şekillenen tartışmalardan biri de makbul kırâatlerin hangileri olduğu hususudur. Bu konuda iki farklı bakış açısı bulunmaktadır. Her iki eğilimin de meseleyi tevâtür olgusu üzerinden temellendirmeye çalıştığını ifade etmeliyiz. Bir kesim tevâtürü şart koştukça birlikte bu nevi kırâatleri “on kırâat” olarak bilinen kırâatlerle sınırlandırırken; diğer kesim ise üç kriteri taşıyan kırâatleri yedi, on veya bunların dışında olması fark etmeksizin makbul olarak kabul etmekte ve mesele üzerinde herhangi bir sınırlandırmaya gitmemektedir. Bu bağlamda Dimyâtî’nin, mevcut vakıya mutabık olarak ilk kesimin kanaatini benimsemekle beraber ikinci kesimin kanaatini de paylaştığı görülmektedir. Dimyâtî, usûlcüler ve fıkıhçılar başta olmak üzere âlimlerin, tevâtür yeter sayısını taşımayan şâz kırâatlerin Kur’ân olarak isimlendirilmemesi ve kırâat-ı aşere dışında mütevâtir bir kırâatin bulunmadığı hususunda icmâ ettiklerinden bahsetmektedir.¹⁶⁷ Dimyâtî’nin bu kanaati, İbnü’l-Cezerî’nin kırâat-ı aşerenin dışında mütevâtir bir kırâatin olmadığı yönündeki görüşüyle paralellik arz etmektedir.¹⁶⁸ Ancak Dimyâtî’nin, kırâatlerin kabul şartlarını ele aldığı başlıkta yer verdiği ifadeler, ikinci kesimin kanaatini de paylaştığına işaret etmektedir.¹⁶⁹ Benzer bir anlayış, İbnü’l-Cezerî’de de göze çarpmaktadır.¹⁷⁰

İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*’de bu konuyu keskin bir ayrıma gitmeksizin ele alarak şu ifadelere yer vermektedir: “Mütevâtir kırâatlerin sayısına bir sınırlandırma getirilemeyeceğini iddia edenler, günümüzü kastediyorlarsa bu doğru

¹⁶³ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, ts.), c. 3/338; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti’l-Kur’ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994), 97.

¹⁶⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2/125.

¹⁶⁵ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Men’u’l-mevâni ‘an Cem‘i’l-cevâmi‘*, thk. Saîd b. Ali Muhammed el-Humeyrî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, 1999), 334.

¹⁶⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fî’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa’d Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), c. 1/117-122; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/124-128; el-Hâdî Kâbe, *el-Kirâatü’l-Kur’âniyye*, 208-212; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, 43-48.

¹⁶⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71.

¹⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 68.

¹⁶⁹ Bkz. ed-Dimyâtî’nin kırâatlerin sıhhat şartlarına yaklaşımına adlı başlık.

¹⁷⁰ İbnü’l-Cezerî’nin görüşlerinin mukayesesi için bkz. İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 68; a.mlf., *en-Neşr*, c. 1/9.

değildir. Zira bugün on kırâatin dışında mütevâtir kırâat bulunmamaktadır. Eğer ilk dönemleri kastediyorlarsa bu imkân dâhilindedir.”¹⁷¹

İbnü'l-Cezerî'nin izinden giden Dimyâtî'nin de benimsediği görüşün vakıaya mutabık olduğunu söylemeliyiz. Nitekim yüzyıllar geçmesine rağmen ümmet içerisinde mütevâtirliği veya sahîhliği hususunda ittifak edilen on birinci kırâatin olmayışı, mezkûr görüşün bir anlamda haklılığını teyit etmektedir.

Dimyâtî, yedi kırâatin mütevâtirliği hususunda ittifak edildiğini, her ne kadar farklı görüşler bulunsa da kırâat ilmini kendilerinden ahzettiği üstadlarının kanaatini de dikkate alarak diğer üç kırâatin de sahîh ve muteber görüşe göre mütevâtir olduğunu kabul etmektedir. Kırâatlerin sıhhatini tevâtür kavramı üzerinden temellendiren Dimyâtî'nin bu noktada İbnü'l-Cezerî'nin görüşünden ayrıldığını ifade etmeliyiz. Nitekim İbnü'l-Cezerî, kırâatlerin tümünün mütevâtir olduğu yönündeki görüşünden döndüğünü bizzat kendisi dile getirmektedir. İbnü'l-Cezerî, mütevâtir kavramının şart koşulması durumunda, yedi imamdan veya başka imamlardan aktarılan okuyuşların büyük çoğunluğunun yok hükmünde olacağını dile getirerek kırâatler için mütevâtir kavramının kullanılmasının doğuracağı mahzurlara işaret etmektedir.¹⁷²

Dimyâtî, yediye ilave edilen üç kırâatin mütevâtir olduğunu dile getirirse de kırâat hiyerarşisinde yediye ilave edilen üç kırâat için kullanılan “كَذَا/kezâ” ifadesini, kendisi de önceki müelliflere tabi olarak aynı bağlamda ve yedi kırâat imamına atfederek kullanmaktadır.¹⁷³ Kanaatimizce bu tercihte geleneksel kabulün onun zihinsel arka planındaki tesiri belirleyici bir rol oynamaktadır.

Kırâatlerdeki mütevâtirliğin usûle ve ferşü'l-hurûfa şamil olup olmadığı hususuna gelince mesele üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dimyâtî, tevâtürün hem usûl hem de ferşü'l-hurûf yönünden kırâatlere şamil olduğunu; muhakkik âlimlerin de bu kanaatte olduklarını dile getirmektedir. Ancak İbnü'l-Hâcib'in (ö.

¹⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 68; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 219.

¹⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/13.

¹⁷³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/80.

646/1249)¹⁷⁴ farklı bir görüşte¹⁷⁵ olduğunu, bu görüşün de İbnü'l-Cezerî tarafından uzun uzadıya ele alındığını ve gerekli cevabın verildiğini söylemekle yetinmektedir.¹⁷⁶

Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî'nin yedi kırâate ilave edilen üç kırâatin mütevâtir olduğu hususunda herhangi bir tereddüdü bulunmamaktadır.¹⁷⁷ Gerek eserindeki ifadelerinden gerekse farklı âlimlerin görüşlerinden yaptığı alıntılardan bu sonucu çıkarmak mümkündür. Öte yandan kırâatlerin sıhhatini ortaya koyma adına müellifin tevâtür kavramını kullanmaktan da imtina etmediği görülmektedir. Tam da bu noktada İbnü'l-Cezerî'den ayrıştığı kanaatindeyiz. Nitekim İbnü'l-Cezerî, kırâatler için mütevâtir kavramından ziyade sahîh kavramını kullanmanın daha doğru olduğu sonucuna ulaştığını dile getirmektedir.¹⁷⁸ Yine Dimyâtî'nin, yediye ilave edilen üç kırâatin mütevâtir olup olmadığı hususunda referans aldığı Kastallânî'den de farklı bir kanaate sahip olduğunu düşünmekteyiz. Kastallânî, yediye ilave edilen üç kırâat hususunda bazı ihtilaflar söz konusu olmakla beraber bunların da mütevâtir kırâatlere

¹⁷⁴ Tam adı, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekir b. Yunus olup, "İbnü'l-Hâcib" künyesiyle maruftur. İbnü'l-Hâcib, hicrî 570 yılında Mısır'ın Yukarı Sa'îd bölgesine bağlı "İsnâ" kasabasında doğmuştur. Babasının Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kûs Emîri İzzeddin Mûsek es-Salâhî'nin hâcibi olmasından hareketle "İbnü'l-Hâcib" künyesiyle şöhret bulduğu aktarılmaktadır. Kürt kökenli olması hasebiyle "el-Kürdî", Mâlikî mezhebine müntesip olmasından hareketle de "el-Mâlikî" olarak bilinmektedir. Babasıyla birlikte küçük yaşta Kahire'ye giden İbnü'l-Hâcib, burada Arap dili, kırâat, fıkıh, usûl, hadis gibi ilim dallarını, devrin önemli âlimlerinden tahsil etme imkânı bulmuştur. Arapçaya olan vukûfiyetiyle ön plana çıkan İbnü'l-Hâcib, nahiv ilmine dair kalem aldığı "el-Kâfiye" adlı eser, İslâm dünyasında oldukça rağbet görmüştür. Sarf ilmine dair yazdığı "eş-Şâfiye" adlı esere başta müellifin kendisi olmak üzere farklı âlimler tarafından Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış elli beş civarında şerh çalışması yapılmış ve birçok dile çevrilmiştir. Velûd bir âlim olan İbnü'l-Hâcib, hicrî 646 yılının Şevvâl ayında İskenderiye'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 3/248-250; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, c. 1/508-509; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/55-58.

¹⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, kırâatlerin tevâtürü meselesinde usûl ve ferş ayırımına giderek yedi kırâatin med, imâle, hemzenin tahfîfi gibi usûl yönünden mütevâtir olmadığını, yedi kırâatteki tevâtürün ancak ferşü'l-hurûfta söz konusu olacağını dile getirmiştir. İlk defa İbnü'l-Hâcib tarafından dile getirilen bu görüş, geniş yankı uyandırmış ve birçok açıdan tenkit edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, İbnü'l-Hâcib'e med, imâle ve hemzenin tahfîfi gibi usûl konuları üzerinden cevap vermektedir. Med konusunu belli bir taksime tabi tutan İbnü'l-Cezerî, medd-i tabîînin tevâtürünün zorunlu olduğunu, zira hiçbir Müslümanın buna itiraz etmeyeceğini ve onsuz Kur'ân'ın okunamayacağını dile getirmektedir. Kastallânî de İbnü'l-Hâcib'in bu ifadesini birçok yönden kritiğe tabi tutarak lafızdaki bazı müphem ifadelere açıklık getirmiştir. Kastallânî, med miktarlarıyla ilgili İbnü'l-Hâcib'in tabîî med miktarını kastetmediği kanaatindedir. Çünkü tabîî med miktarının mütevâtir olduğu, onsuz Kur'ân okumanın mümkün olmadığı herkesçe bilinmektedir. Kastallânî, İbnü'l-Hâcib'in usûl açısından tevâtürün olmadığı ifadesinden tabîî medden ziyâde ilave medlerin anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 215-216; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/145-153; Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifü'l-işârât li Fünûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, 121-124; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 204-206.

¹⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/73.

¹⁷⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/72.

¹⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/13.

dâhil edildiğini aktarmaktadır.¹⁷⁹ Dimyâtî'nin bu konudaki görüşü ise herhangi bir ihtilaf ifadesi içermeksizin mütevâtir olduğu yönündedir.

3.5.2. Şâz Kırâatlere Yaklaşımı

“Şâz” kavramının bir kırâat ıstılahı olarak kullanımının ortaya çıkış tarihine yönelik kaynaklarda net bir bilgi yer almamaktadır.¹⁸⁰ Ancak kavramın istinsah faaliyetinden sonra mushafların hattıyla örtüşmeyen kırâatleri karşılamak üzere literatüre girdiği ifade edilmektedir.¹⁸¹ Bilindiği üzere nübüvvetin son yıllarında tanınan “yedi harf” ruhsatına binaen vahiy lafızları hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonrasında farklı şekillerde okunabilmekteydi. Nübüvvet sürecinde ve sonrasında İslâm toplumunun, farklı lehçelere sahip Arap kabileleriyle çeşitlenmesi, ardından fetihlerle beraber Arap olmayanların İslâm’a girmesi, halk tabanında bazı problemlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetiyle belli bir çözüme kavuşturulmuştur. Öte yandan istinsah faaliyetiyle farklı merkezlere gönderilen mushafların imlâsına uymayan bütün kırâat vecihleri, şahsî nüshalarda yer alan müdrec okuyuşlar dâhil olmak üzere şâz kavramının kapsamında değerlendirilmiş ve sahîh kırâat kategorisinden çıkarılmıştır. Buna göre şâz kavramı ilk ıstılahî tanımına, istinsah faaliyetinden sonra “Osman mushaflarının imlâsına muvafık olmayan okuyuşları” karşılamak üzere kullanılmasıyla kavuşmuştur.¹⁸² Aslında istinsah faaliyetinin genel kabul görmesi, şâz kavramını “icmâya muhalif okuyuşlar” şeklindeki bir tanımlamaya da imkân tanımaktadır.¹⁸³

Mushafların noktasız ve harekesiz olması, kırâatlerde baş gösteren lahn olgusu, müdrec okuyuşlar, sahîh ve sakîm olmaları açısından birbirine karışması, tâbiîn döneminde bazı tedbirlerin alınmasını gündeme getirmiştir. Bu noktada ortaya çıkan karışıklığın giderilmesi için âlimler bazı kıstaslar geliştirmişlerdir. Daha önce adı koyulmasa da istinsah faaliyetiyle beraber tespit kriteri olarak tabii mecrada kabul

¹⁷⁹ ed-Kastallânî, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: أن السبع متواترة اتفاقا وكذا الثلاثة بعدها بخلف فقد علم مما ذكر Dimyâtî de ise والحاصل: أن السبع متواترة اتفاقا وكذا الثلاثة أبو جعفر ويعقوب وخلف على الأصح بل الصحيح المختار, وهو الذي تلقيناه عن عامة Dimyâtî de ise Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/72.

¹⁸⁰ Şâz kırâatlerin kaynağı, tanım problemi, kısımları, ortaya çıkışı ve kırâat ilmine uyarlanma süreci için bkz. Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 147-205.

¹⁸¹ Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 216; el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 657; es-Sağır, *el-Kırâatü's-şâzze*, 33-34; et-Tavîl, *fî 'Ulûmi'l-kırâat*, 59; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 288.

¹⁸² Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 216.

¹⁸³ et-Tavîl, *fî 'Ulûmi'l-kırâat*, 59.

gören Mushaf imlâsına muvafık olma şartına, senedin sahîhliği şartı eklenmiştir.¹⁸⁴ Bu bağlamda âhâd rivâyetle sabit olan ve tilâvet edilemeyen farklı vecihler, şâz kırâat kapsamına girmektedir. Sahîh isnâd, artık uzun bir müddet bir kırâatin sıhhatini veya şâzlığını belirleyen yegâne ölçüt olarak kaynaklarda ve âlimlerin görüşlerinde yer almaya başlamıştır.¹⁸⁵

Daha önceleri Arap dili ve hadis ilmi ıstılahı olarak kullanılan şâz kavramının, Taberî ile kırâat ilminin sınırlarına dâhil olduğu dile getirilmektedir.¹⁸⁶ Bu bağlamda o, şâz kırâati çoğunluğun görüşüne veya başka bir ifadeyle icmâya muhalif okuyuşlar olarak kabul etmektedir.¹⁸⁷ Taberî'nin şâz kırâatlere yaklaşımında benimsediği icmâ okuyuşlara muhalefet bazen kurrâ arasındaki ihtilaftan bazen de Arap dilinde karşılığı bulunsa dahi cumhûrun görüşüne muhalif olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece şâz kavramının Taberî ile birlikte kırâat disiplini içinde yeni bir boyut kazandığı kabul edilmektedir. Bu bakımdan şâz kavramını, ıstılah düzeyinde kırâat ilminde ilk kullanan kişinin Taberî olduğu dile getirilmektedir.¹⁸⁸

Şâz kavramının İbn Mücâhid ile birlikte önceki kullanımlarından sıyrılarak yeni bir boyut kazandığı ifade edilebilir. Şöyle ki İbn Mücâhid, farklı gerekçeler sebebiyle bazı şehirlerde halkın teveccühüne mazhar olmuş yedi imamın tercihlerini sahîh kabul etmiş; bunların dışında kalan kırâatleri şâz kategorisine dâhil etmiştir.¹⁸⁹ İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlandıran yaklaşımından hareketle şâz kırâatleri; "İcmâya muhalif olan veya belli şehirlerde şöhret bulan kırâatlerin dışında kalan okuyuşlar" olarak tanımlamak mümkündür. İbn Mücâhid'in hicrî IV. asırda gerçekleştirdiği bu tahdit faaliyeti, aynı zamanda kırâatlerin "sahîh" ve "şâz" olarak tespiti bağlamında önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. Nitekim kırâatlerin yediyle sınırlandırması hem kendi dönemindeki hem de sonraki dönemdeki kırâat âlimlerinin

¹⁸⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 61.

¹⁸⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 172; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9; Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 222; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77-78.

¹⁸⁶ es-Sağır, *el-Kırâatü's-şâzze*, 40; Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", 72.

¹⁸⁷ es-Sağır, *el-Kırâatü's-şâzze*, 55; Abdu'l-Alî el-Mes'ûl, *el-Kırâatü's-şâzze: Davâbituhâ ve'l-ihcâcu bihâ fi'l-fikhî ve'l-Arabiyye* (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2008), 40. Taberî'nin şâz kırâatlere yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Necattin Hanay, "Şâz Kıraat Olgusuna et-Taberî Vechesinden Bir Bakış", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/Mütefekkir* 4/8 (2017), 292-296.

¹⁸⁸ es-Sağır, *el-Kırâatü's-şâzze*, 40. Bu görüşe karşı çıkanlar da olmuştur. Mehmet Dağ, şâz kavramının Taberî öncesi dönemde, dil bilimci âlimler tarafından kullanıldığını verdiği örnekler üzerinden detaylandırmaktadır. Bu çerçevede şâz kavramının kırâat ilmindeki kullanımını Taberî ile başlatmanın yüzeysel bir araştırmanın sonucu olduğu kanaatindedir. Bkz. Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", 69 (74. dipnot).

¹⁸⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

çalışmalarına yön vermiştir.¹⁹⁰ Bahsi geçen tahdit faaliyetinden etkilenen İbn Cinnî (ö. 392/1002), kırâatleri ikili bir tasnife tabi tutarak belli beldelerdeki kurrânın çoğunun üzerinde ittifak ettiği kırâatleri sahîh; bunların dışındakileri, yedili kırâat sınırlamasına uygun olarak “şâz” addetmektedir.¹⁹¹ Böylece şâz kırâatleri, yedi kırâatın dışındakiler şeklinde en net perspektiften tanımlayan ismin İbn Cinnî olduğu kabul edilmektedir.¹⁹²

Mekkî b. Ebî Tâlib ile birlikte sahîh kırâatlerin tespiti için öne sürülen sahîh sened, resmü'l-mushafa muvafakat ve Arap diline uygunluk kriterleri temerküz etmiş; bu anlayışın bir sonucu olarak mezkûr şartlardan birini taşımayan kırâat, “sahîh kırâat” kategorisinden çıkarılmıştır. Onun taksimini Ebû Şâme, küçük bir farklarla benimsemiş; Zerkeşî, aynı çizgide kanaat belirtmiş ve nihayetinde İbnü'l-Cezerî ile bu şartlar son şeklini almıştır. Buna göre mezkûr şartlardan üçünü taşıyan kırâatler, ister yedi imamdan isterse on imamdan isterse de daha fazla kişiden gelsin, sahîh olarak kabul edilmektedir. Bunun mukabilinde mezkûr şartlardan birini taşımayan kırâat de ister yedi ister on imamdan veyahut bunların dışındakilerden nakledilsin, şâz kategorisinde değerlendirilmiştir.¹⁹³

Hicrî IX. asırda önceki dönemlerde Ebû Şâme tarafından benimsenen ilkeler merkezli şâz kırâat tanımında, İbnü'l-Cezerî ile beraber bir farklılaşma söz konusu olmuştur. O, *Müncidü'l-mukriîn*'de şâz kavramına iki farklı anlam yüklemektedir. Buna göre şâz kırâati, eserinin bir yerinde “resmü'l-mushafa muhalif okuyuşlar” olarak tanımlarken¹⁹⁴ başka bir yerinde “kırâat imamlarından tevâtür ve şöhret şartını taşımaksızın Kur'ân olarak nakledilen okuyuşlar” şeklinde tarif etmektedir.¹⁹⁵ İbnü'l-Cezerî'nin bu tanımı İbn Mücâhid'in ve İbn Cinnî'nin şâz kırâat tanımıyla uygunluk arz etmektedir. Şu kadarı var ki İbn Mücâhid'in ve İbn Cinnî'nin şâz tanımında yedi kırâat merkeze alınmış ve bunların dışındakiler şâz olarak nitelenmişken; İbnü'l-Cezerî'de ise on kırâat merkeze alınmış ve bunların dışındakiler şâz olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de sahîh kırâatin tespit kriterlerini dikkate alarak kavrama yeni bir tanım getirmekte ve bu kriterlerden birine uygun olmayana da şâz

¹⁹⁰ es-Sağîr, *el-Kırâatü's-şâzze*, 55-59; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 285.

¹⁹¹ Ebû'l-Feth Osman el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (İstanbul: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Suûnî'l-İslâmiyye, 1999), c. 1/32.

¹⁹² Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 75.

¹⁹³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172, 174; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/331; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9.

¹⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 70.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 86.

demektedir.¹⁹⁶ Bu çerçevede “şâz” kavramının tarihî gelişiminde dönemsel farklılıklar yaşandığı gibi İbnü'l-Cezerî’de de “şâz” kırâat tanımlamalarında farklılıklar göze çarpmaktadır.

Daha sonraki dönemlerde İbnü'l-Cezerî’nin yaklaşımından etkilendiği görülen Süyûtî, kırâatleri; mütevâtir, âhâd, şâz, münker, mevzû ve müdrec olmak üzere altılı taksime tabi tutmaktadır. O, “şâz” kavramını, hadis terminolojisine uygun olarak senedi sahîh olan; ancak resmü’l-mushafa veya Arap gramerine uymayan ya da kırâat imamlarına göre meşhur olmayan ve okunmayan kırâatler olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁷ Daha sonra kaleme aldığı *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde ise önceki şâz tanımından farklı olarak; “Senedi sahîh olmayan, mütevâtir kırâatlerde bulunması gerekli olan şartlardan biri veya hiçbirinin bulunmadığı okumalar” olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁸

Dimyâtî’nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise “şâz” kavramının belli bir zemine oturduğu söylenebilir. Nitekim müellifin şâz kırâatlere yaklaşım tarzının öncesi dönemlerde sınırları belirlenen “şâz” kavramına uygun olarak şekillendiğini ifade etmek mümkündür. Müellif, geleneksel kabule uygun olarak *senedi sahîh, bir vecihle de olsa Arap dilinin yerleşik kurallarına uygun, bir ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık kırâati* “sahîh kırâat” kategorisinde kabul etmektedir. Ona göre herhangi bir kırâatte bu üç şartın bulunması durumunda, kırâatin kimden geldiğine bakılmaksızın kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁹⁹

Dimyâtî, usûlcü ve fukahâ âlimler başta olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğunun, sahîh kırâatlerin şartlarını haiz olmadığı için şâz kırâatlerin Kur’ân olarak isimlendirilemeyeceği hususunda görüş birliğinde olduğunu aktarmaktadır.²⁰⁰ Bu cümleden hareketle ulemânın genelinin şâz kırâatin Kur’ân niyetiyle okunmasının haram olduğu yönünde bir kanaate vardığı ifade edilebilir. Bu kabulün bir uzantısı bağlamında müellifin de ifade ettiği üzere Kur’ân olduğunu kabul etmeksizin ve bu konuda başkasını yanıltma kastı bulunmaksızın, şâz kırâatleri hüccet kabul edenlerin, şer’î hükümlerin istinbatında bu çeşit kırâatlerle ihticâcda bulunmasında ve edebî

¹⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/9.

¹⁹⁷ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Fethî Abdülkadir Ferîd (Riyad: Dâru’l-ulûm, 1982), 142.

¹⁹⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/264. Süyûtî’nin şâz kavramını tanımlamasındaki farklılıklara dair eleştirel bir yaklaşım için bkz. Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 80-81.

¹⁹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/70.

²⁰⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71.

konularda delil olarak sunulmasında, herhangi bir beis görülmemektedir. Bu nedenle mütekaddimûn âlimlerinden şâz kırâatleri okuyup nakledenlerin tercihlerini buna hamletmek daha makul görünmektedir. Yine müellife göre bahsi geçen kırâatlerin kitaplarda kayıt altına alınıp derlenmesi, eğitim-öğretim amacıyla belli bir müzakereye tabi tutulması da bu nevi bir değerlendirmeyi hak etmektedir.²⁰¹ Kanaatimizce müellif, bu ifadeleriyle, *İthâf*'ta şâz kırâatlere yer verme gerekçesini meşru ve anlaşılabilir bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere makbul kırâatin şartlarından birini veya birden fazlasını taşımayan kırâatlere şâz kırâat denilmektedir.²⁰² Bu tanımdan hareketle Dimyâtî, usûlcü ve fukahâ âlimler arasında kırâat-ı aşere dışında mütevâtir bir kırâatin bulunmadığı hususunda icmânın varlığından söz etmektedir. Bu kabulden aşere dışındaki bütün kırâatlerin, şâz kırâat birikimi içerisinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.²⁰³

Müellif, bu başlık altında yediye ilave edilen üç kırâat hakkında bazı âlimlerin görüşleri üzerinden şâz ve mütevâtir kırâatleri ilmî bir zeminde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda öncelikle meşhur müfessir Beğâvî'nin (ö. 516/1122)²⁰⁴ görüşlerine yer vermektedir. Beğâvî, tefsirinde yedi kırâate ilave olarak Ya'kûb ve Ebû Ca'fer kırâatini tilâvet etmenin cevazı hususunda bir ittifaktan bahsederken; onuncu kırâat imamı olarak kabul edilen Halefû'l-Âşir'i zikretmemektedir.²⁰⁵ Dimyâtî, bu durumu Halefû'l-Âşir'in kırâat tercihlerinin büyük oranda Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kırâatlerine muvafık olmasına bağlamaktadır. Bu bilgiyi aktarmakla yetinen müellif,

²⁰¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71.

²⁰² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172, 174; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/331; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/264.

²⁰³ Ancak bu cümlelerin "kırâat-ı aşere dışında muttasıl bir senedle aktarılan kırâatler" şeklinde kayıtlanması gerekmektedir. Bu şekilde takyit edilmemesi durumunda mevzû kırâatlerin de şâz kırâat kategorisinde değerlendirilmesi mümkündür. Oysa mevzû kırâatin şâz kırâat kategorisinde yer alması gerektiği izahtan varestedir. Bkz. el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 226.

²⁰⁴ Tam adı, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed el-Begâvî el-Ferrâ'dır. Horasan'da yer alan "Bağ" veya "Bağşur" kasabasına nispetle "Beğâvî" olarak bilinmektedir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla ma'lûmât bulunmamaktadır. Beğâvî, "*Şerhu's-Sünne*" adlı eserinden hareketle "Muhyi's-Sünne" lakabıyla şöhet bulmuştur. Farklı tarihlere yer verilmekle beraber kaynakların çoğunda Beğâvî'nin hicrî 516 yılında seksen yaşında vefat ettiği aktarılmaktadır. Hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinde imam olarak bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 2/136-137; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru'l-âmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), c. 19/439; Nesrişâh Saylan, *Kıraat Açısından Beğâvî Tefsiri* (Kayseri: Tezmer Yayınevi, 2015), 1-16.

²⁰⁵ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begâvî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), c. 1/37.

konunun İbnü'l-Cezerî tarafından ele alındığını ve gerekli izahının yapıldığını²⁰⁶ aktararak bu bahsi kapatmaktadır.

Dimyâtî, yedi kırâate ilave edilen Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr'e nispet edilen üç kırâate, İslâm âlimlerinin görüşleri üzerinden temas etmektedir. Müellifin bu tercihinde özellikle yediye ilave edilen üç kırâatin de mütevâtir olduğunu ispata yönelik bir çabası göze çarpmaktadır. Sözü tam da burasında Sübkî'den yaptığı alıntı dikkat çekicidir. Sübkî'ye göre yedi kırâat ile Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr kırâatinin mütevâtir olarak kabul edilmesi, Allah Rasûlü'ne indirilen dinî ve zarurî bilginin bir gereğidir. Mezkûr kırâatlerin mütevâtirliği sadece rivâyetleri aktaranlar tarafından değil, kelime-i şehâdet getiren her Müslüman tarafından kabul edilmelidir.²⁰⁷ On kırâate ilave edilen dört kırâatin şâz kırâat olduğu hususunda ise herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²⁰⁸

3.6. Mushaf'ın İmlâsı Meselesine Yaklaşımı

Dimyâtî, eserinde usûl ve ferş bahislerine geçmeden önce kırâat farklılıkları açısından büyük öneme sahip olan Mushaf imlâsına özel bir başlık açarak konuyu etraflıca irdelemektedir.²⁰⁹ Bu noktada müellif, Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushafların imlâsına ve bunun kırâat farklılıklarına yansıyan yönlerine ilişkin olarak kayda değer malumata yer vermektedir. Dimyâtî'nin yaklaşımına geçmeden önce çalışmaya zemin teşkil etmesi bakımından resmü'l-mushaf ve imlâsı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Kur'ân metninin günümüze geliş sürecinde önemli dönüm noktaları yaşanmıştır. Bunlardan biri, Hz. Osman döneminde Kur'ân metninin bir heyet tarafından dakik bir incelemeye tabi tutulduktan sonra çoğaltılarak İslâm dininin önemli merkezlerine gönderilmesi ve bu metnin okunması ve yazımında belli bir standardın takip edilmesidir. Bu aşamada Hz. Osman'ın direktifleriyle çoğaltılan mushafların

²⁰⁶ Ebû Bekir Eşte (ö. 360/971) Halefû'l-Âşîr'in kırâat ihtiyarında Hamza'ya 120 okuyuşta muhalefet ettiğini iddia etmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu konuda araştırma yaptığını ve Eşte'nin iddiasının aksine Halef'in sadece bir yerde Hamza'ya muhalefet ettiği sonucuna ulaştığını dile getirmektedir. Buna göre Hamza'ya muhalefet şu kırâatte gerçekleşmiştir: Hamza ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ âyetinde yer alan ﴿حَرَامٌ﴾ lafzını hâ'nın kesrası ve râ'nın sükûnuyla ﴿حَرْمٌ﴾ şeklinde okumuştur. Halef ise Hamza'ya muhalefetle burayı ﴿حَرَامٌ﴾ şeklinde okumuştur. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/191; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/267.

²⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/45-46; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/141-142; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/72.

²⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/72.

²⁰⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81-96.

yazımında ve imlâsında özel bir metot takip edilmesi suretiyle²¹⁰ Kur’ân harfleri ve kelimeleri bu usûle uygun olarak yazılmıştır. Böylece çoğaltılan mushaf lar arasında birtakım imlâ farklılıkları tezahür etmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in harf ve kelimelerinin kendine özgü olan bu imlâ şekline; “Resmü’l-Mushaf” veya “Resmü’l-Osmânî” denilmektedir.²¹¹ Hz. Osman’ın onayladığı bu imlâ şekli Hattu’l-Mushaf,²¹² Mersûmu’l-Hat,²¹³ Resmü’l-Istîlâhî,²¹⁴ Hicâu’l-Mushaf, Resm,²¹⁵ Hattu Mushafî’l-Osman²¹⁶ olarak da isimlendirilmektedir. Dimyâtî, *İthâf*’ta söz konusu imlâ şekli için “Resmü’l-Osmânî” tabirini kullanmayı tercih etmektedir.²¹⁷

“Resmü’l-mushaf” terkininde yer alan “resm”²¹⁸ kavramıyla lafzın yazıya aktarılması kastedilmektedir. Buna göre “resm” kavramı, “ibtidâ ve vakf noktaları dikkate alınarak kelimenin hecâ harfleriyle resmedilmesi” şeklinde tarif edilmektedir. Tanımdan da anlaşıldığı üzere kelimenin resme (yazıya) dökülmesinin temel nedeni, kelimenin kendisiyle ibtidâ edildiğinde ve üzerinde vakf yapıldığında nasıl okunacağını göstermektir. Mushaf kelimesiyle ise Hz. Osman döneminde sahabenin

²¹⁰ Rivâyetler, Hz. Osman’ın, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki istinsah heyetinin Mushaf imlâsında tercih ettiği yazım şeklini denetlediğini ve bu tercihe zaman zaman müdahale ettiğini göstermektedir. Hz. Osman’ın imlâ şekline müdahale ettiği yerler için bkz. Hamed, *Resmü’l-Mushaf: Dirâse Luğaviyye Târihiyye*, 126-127.

²¹¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/128; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, c. 1/369; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 275; Mennâ’u’l-Kattân Halil, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 146; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 159; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâtî ‘ilmi’l-kirâât*, 219; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, 295; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 15-18; Tayyar Altıkulaç, “Mushaf lar da İmlâ Problemi” (Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân ve Hüsn-i Hat: Sempozyum Bildiri Metinleri, Amasya, 2017), 55; Ali Galip Gezgîn, “Kur’ân Hattı (Resmü’l-Mushaf)” ve Türklerin Mushaf Hattına Katkıları” (Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta, 2007), 620.

²¹² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/376; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 4/167.

²¹³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/376; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 4/167; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/128; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/551; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82, 463.

²¹⁴ Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/243.

²¹⁵ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, c. 1/373; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 275.

²¹⁶ Hamed, *Resmü’l-Mushaf: Dirâse Luğaviyye Târihiyye*, 155; Hasen Salim ‘Avad Hebsân, *et-Tevâtür fi’l-kirââtî’l-Kur’âniyye ve mâ üsîra havlehû min şübühât* (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerim, 2013), 279-280; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 15-18; Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’ân ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Sürec Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 10-28.

²¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81.

²¹⁸ “Resm” kavramı, “hat” kelimesiyle eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. “Resmü’l-Mushaf” terkinini karşılamak üzere “Hattü’l-Osmânî” ifadesinin kullanılması bu durumu teyit etmektedir. Kıraat ilminin önde gelen şahsiyetlerinden İbnü’l-Cezerî, Kastallânî ve Dimyâtî, “resm” kavramının yerine “hat” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Buna göre “hat” kavramı, “bir kelimenin ibtidâ ve vakf noktaları dikkate alınarak hecâ harfleriyle resmedilmesi veya sembolize edilmesi” olarak tarif etmek mümkündür. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/128; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/551; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82.

icmâsıyla çoğaltılarak farklı İslâm merkezlerine gönderilen mushaflar kastedilmektedir.²¹⁹

Bilindiği üzere Kur’ân metninin iki kapak arasında cem‘ edilmiş hâline “Mushaf” ismi verilmektedir. Nüzûlünden itibaren muhtelif malzemeler üzerine yazılan Kur’ân âyetleri, Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sabit başkanlığında iki kapak arasına toplanarak sahifeler şeklinde kayıt altına alınmıştır. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise Mushaf birliğini sağlamak adına istinsah faaliyetine karar verilmiş ve bu iş için yine Zeyd b. Sabit görevlendirilmiştir. Zeyd b. Sabit de Hz. Ebû Bekir döneminde derlediği Mushaf’ı istinsah etmiştir. İstinsah faaliyetiyle çoğaltılan mushaflarda hareke ve nokta gibi unsurlar bulunmamaktaydı. Çoğaltılan mushaflarda yazı sadece kelimelerin iskeletini (binasını) resmetme işlevi görmektedir. Ancak mushaflar bu haliyle kırâatleri ve vecihleri ihtiva etmekteydi. Nitekim dil selikalarının saf ve lisanlarının fasih olması sebebiyle Araplar herhangi bir hareke, nokta, harf, şekil gibi konuları öğrenme ihtiyacı duymamışlardır.²²⁰ Böylece Kur’ân’ın orijinal metin yapısı, hiçbir ilave sembole ihtiyaç duyulmaksızın yaklaşık kırk yıl boyunca nutkun (telaffuzun) gücüyle aslına sadık kalınarak okunmuş ve varlığını sürdürmüştür.²²¹ Ayrıca mushaflarda sonraki dönemlerde ilave edilecek olan “cüz”, “hizb”, “aşr”, “Secâvend” gibi semboller de yer almamaktaydı.²²²

Arapça bilmeyenlerin İslâm’a girmesiyle artan yanlış okuma (tashîf) ve gramer hatası (lahn), harflere hareke ve nokta konulmasını gündeme getirmiş; böylece Kur’ân’ın doğru okunması hususunda büyük kolaylık sağlayan bu uygulama kabul görmüştür. Bunu takip eden süreçte Kur’ân’ın anlam bütünlüğü ekseninde okunmasını gaye edinen vakf ve ibtidâ ilminin çalışmalarından sentezlenerek, durulacak yerlerin (vakf) çeşitlerini belirleyen ج, ص, ط, م gibi sembol harflerin ihdas edilmesi gündeme gelmiştir. Yine Kur’ân metninin periyodik ve mutata okunuşunu sistemleştirmek adına “cüz”, “hizb”, “aşr” gibi bölümlerin sembolü olan harflerin Mushaf’a işaretlenmesi de söz konusu olmuştur.²²³ Neticede harflerin noktalarından harekesine, fasl ve vasl

²¹⁹ Abdülfettâh İsmail Şelebî, *Resmü'l-Mushafî'l-Osmânî* (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983), 9.

²²⁰ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/407.

²²¹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 90.

²²² Veli Kayhan, “Doğru Okuma Bağlamında Mushaf’a İşaret Konulması: İ‘Câm ve Sonrası”, *Bilimname* 12/1 (2007), 101-103; Mesut Okumuş, “Kur’ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.

²²³ el-A‘zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 154-158; Kayhan, “Doğru Okuma Bağlamında Mushaf’a İşaret Konulması”, 101.

durumlarından vakf işaretlerine, sûre başlangıç ve bitiş alametlerinden cüz güllerine kadar birçok düzenlemeyle Kur’ân metni günümüze ulaşmıştır. Ancak bütün bu düzenlemelerde Kur’ân metninin esas şekli; bir başka deyişle sahabenin icmâ ettiği resmü’l-mushafın dokunulmazlığı genel bir ilke olarak benimsenmiştir.

Arap dilinde imlânın, telaffuzla uyum içinde olması bilinen bir kâidedir.²²⁴ Bir başka ifadeyle yazıda asıl olan ziyade, noksan, tebdil ve tağyir olmaksızın yazıldığı gibi okunmasıdır.²²⁵ Ancak çoğaltılan mushaflarda yer alan bazı kelimelerde imlâ ile telaffuz uyuşmamaktadır. Nitekim Mushaf imlâsının aynı özellikteki kelimelerin muhtelif yerlerde farklı şekil(ler)de yazıldığı, bazen yazıda olanın okunmadığı, bazen de yazıda olmayanın okunduğu harfleri ihtiva etmesi bakımından yeknesak bir hüviyet arz etmediği görülmektedir. Diğer bir deyişle Mushaf imlasında lafız-telaffuz örtüşmesinde bir uyumsuzluk söz konusudur.²²⁶ Dimyâtî, eserinde bu konuya müstakil bir bahis açarak değinmekte ve her sûrenin sonunda “el-Mersûm”²²⁷ adıyla açtığı başlıkta tek tek lafız-telaffuz farklılıklarını ele almaktadır.

Dimyâtî, resmü’l-Osmanî’nin “kıyâsî” ve “ıstılâhî” olarak taksimine, kapsamına ve Mushaf imlâsının genel niteliklerine yer vermeden önce bu ilme dair tarihî süreçte şekillenen yaklaşımları ele almaktadır. Mushaf hattına muvafakatın kırâatlerin kabul şartlarından biri olduğunu ve her sûrede yer alan bu imlâ farklılıklarına, bahsi geçen sûrenin sonunda temas edeceğini dile getirerek konuya giriş yapmaktadır. Müstenseh (çoğaltılan) mushafların yazımında esas alınan, Hz. Osman’ın onayı ve sahabenin icmâsıyla sabit olan resmü’l-Osmânî’nin bağlayıcı olup olmadığı meselesini İslâm âlimlerinin görüşleri etrafında değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İslâm âlimlerinin bu

²²⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 4/168.

²²⁵ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. 1/369.

²²⁶ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 266; Mehmet Emin Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7.

²²⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/368, 463-466, 499-500, 547-548, 2/40-41, 73-75, 101-102, 137-138, 163-164, 172, 191, 229-230, 241.

konudaki görüşlerine, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ve 'İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262)²²⁸ görüşleri özelinde temas etmektedir.²²⁹

Mushaf imlâsının bağlayıcı olup olmadığı hususuna gelince, mesele üzerinde temel olarak üç yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, Mushaf imlâsına uymanın vacip olduğunu, bir başka deyişle resmü'l-Osmânî'nin tevkîfî olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Bu yaklaşım ulemâ arasında geniş bir kabule mazhar olmuştur.²³⁰ Dimyâtî, Mushaf imlâsının bağlayıcı olduğunu kabul edenlerin görüşlerine İmam Mâlik'in sözünü aktararak temas etmektedir. İmam Mâlik'in kendisine "İnsanlar sonradan ihdas ettikleri imlâ doğrultusunda Mushaf yazabilirler mi?" şeklinde sorulan bir soruya, "Hayır, ilk imlâ edildiği şekliyle yazılmalıdır." cevabını verdiği nakledilmektedir.²³¹ İmam Mâlik'in bu kanaatinin ilk asırlar için geçerli olacağı, ilmin dinamik bir hüviyet arz ettiği ve resmü'l-Osmânî'ye tabi olmanın şimdiki zaman için karışıklığa sebep olacağı düşüncesinden hareketle karşı çıkmıştır.²³²

²²⁸ Tam adı, Ebû Muhammed 'İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî olan 'İzz b. Abdisselâm, 577 yılında Dımaşk'ta doğdu. 'İzz b. Abdüsselâm, hayatının ilerleyen dönemlerinde asırlarının önemli âlimlerinden farklı ilim dallarına ait bilgileri tahsil etti. Özellikle fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelâm, tasavvuf gibi ilim dallarında temayüz etmiştir. "Kavâid" literatürünün günümüze kadar ulaşabilen ilk örneği olarak da kabul edilen "el-Ğavâ'idü'l-Kübrâ" adlı eseri meşhurdur. Bunun dışında birçok önemli çalışmaya imza atan 'İzz b. Abdisselâm, hicrî 660 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. es-Sübkî, *Tabakâtü's-sâfiyyeti'l-kübrâ*, c. 8/209-215; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), c. 7/208-209; H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/284-287.

²²⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81.

²³⁰ Beyhâkî, Mushaf yazan kimsenin daha önce yazılan mushafların imlâsına tabi olması gerektiğini dile getirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in, daha katı bir tutum takınarak meseleyi helal-haram üzerinden ele aldığı ve kendisinden Mushaf imlâsına muhalefetin haram olduğu yönünde bir fetvası aktarılmaktadır. Sehâvî, İmâm Mâlik'e sorulan soru üzerinden kanaatini izhar etmekte ve geçmişle irtibatın Mushaf imlâsıyla sağlanabileceğini; aksi bir durumda birinci tabakadaki durumla ilgili bir cehalet ve geçmişin hafızasının silinmesi gibi bir durumun söz konusu olacağını dile getirmektedir. Bu bakımdan Mushaf imlâsına bağlı kalmanın daha uygun olacağı kanaatindedir. Ebû Amr ed-Dânî, İmâm Mâlik'in bu görüşüne seleften kimsenin muhalefet etmediğini aktarmaktadır. Şâfiî ve Hanefî mezhebinde müftâ bih olan görüş; Mushaf imlâsına uymanın gerekli olduğu yönündedir. Sîbeveyhi ve Zeccâc gibi önde gelen dil âlimleri ile hem müfessir hem de dil bilgini olan Zemahşerî, resm-i Osmânî'ye uymanın sünnet olduğu; muhalefet etmenin ise câiz olmadığı görüşündedir. Ali el-Fârisî ve Zürkânî, Mushaf imlâsının tevkîfî olduğu kanaatindedir. Geniş bilgi için bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, 11; a.mlf., *el-Mukni' fî resmi mesâhihi'l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 19; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/377-379; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 4/168-169; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/379-380; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 275-280; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 197-198; Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, 117-121; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 208-210; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 143-144; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 284-290.

²³¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81. Bu rivâyeti muhtevasına alan ve değerlendirmelerde bulunan çalışmalar için ayrıca bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, 11; a.mlf., *el-Mukni'*, 19; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/379; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 284.

²³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81.

Müellif, ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşü üzerinden resmü’l-Osmânî’nin bağlayıcı olmadığını iddia edenlerin görüşlerine yer vermektedir. Buna göre ‘İzz b. Abdisselâm, mushafların -halkın karıştırmadan okuyabilmesi adına- sonradan ihdas edilen imlâ yapısıyla yazılması gerektiğini; hatta geçmişin imlâ yapısına göre yazılmasının câiz olmadığını ileri sürmektedir. ‘İzz b. Abdisselâm, bu kanaatiyle selefın kabulünden ayrılmaktadır. Zerkeşî de ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşüne yer vererek aynı kanaatte olduğunu ihsas ettirmektedir.²³³ Ancak Dimyâtî, Zerkeşî’nin görüşüne isim vermeksizin temas ederek her iki âlimin kanaatlerinin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.²³⁴ ‘İzz b. Abdisselâm ve aynı kanaatte olanların meseleye kamu yararı açısından yaklaştıkları görülmektedir. Zira onlar geçmişin imlâsını şart koşmanın bugünün imlâ yapısına alışık olanlar arasında Kur’ân’ın okunmasını güçleştireceğini düşünmektedir.²³⁵

Dimyâtî, bahsi geçen iki görüşü aktarmakla yetinerek kendi tercihini dile getirmemektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere büyük oranda Kastallânî’nin görüşlerinden etkilendiği gözlenen Dimyâtî, bu noktada selefının takip ettiği yöntemden ayrılmaktadır. Bu çerçevede Kastallânî, eserinde Mushaf imlâsının bağlayıcı olup olmadığı meselesine geniş bir yer vermekte ve Mushaf imlâsının

²³³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/379.

²³⁴ Bazı araştırmacılar, ‘İzz b. Abdisselâm’ın sözüyle akabinde gelen ve Zekeşî’ye ait olan sözü, aralarındaki tenakuza dikkat etmeksizin aktarmaktadır. Hâlbuki kelâmın siyâkı birbirine zıt olan bu iki sözü birbirinden ayırmayı gerektirmektedir. Zira ‘İzz b. Abdisselâm’ın sözüyle hemen akabinde gelen Zerkeşî’nin sözü arasında bir tedâhül (birbirinin içine geçme) söz konusudur. İki cümle arasında bir tenakuz göze çarpmaktadır. Bu tenakuzu gören Dimyâtî, *İthâf*’ta ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşü ile akabindeki ibareyi birbirinden ayırmıştır. Kanaatimizce Dimyâtî, isim vermeden yeni bir paragraf açarak “وهذا كما قال بعضهم” ifadesiyle ikinci cümleyi birinci cümleden ayırarak sözün farklı bir kişiye ait olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır. Aralarındaki farkı görmek adına her iki ibareyi aktarmak yerinde olacaktır. Zerkeşî’nin *el-Burhân* adlı eserinde ibare şu şekilde aktarılmaktadır: “قَالَ الشَّيْخُ عَزُّ الدِّينِ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ لَا تَجُوزُ كِتَابَةُ الْمُصْحَفِ الْآنَ عَلَى الرُّسُومِ الْأَوَّلِ بِاصْطِلَاحِ الْأُئِمَّةِ لِئَلَّا يُوقَعَ فِي تَغْيِيرِ مِنَ الْجُهَالِ وَلَكِنْ لَا يَنْبَغِي إِجْرَاءُ هَذَا عَلَى السَّيِّئِ عَزُّ الدِّينِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ لَا تَجُوزُ كِتَابَةُ الْمُصْحَفِ الْآنَ عَلَى الرُّسُومِ الْأَوَّلِ وَالْعِلْمُ غَضٌ حَيٌّ، وَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ يَخْشَى الْإِثْبَاسَ، وَكَذَا قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْعَزَّازُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ: لَا يَجُوزُ كِتَابَةُ الْمُصْحَفِ الْآنَ عَلَى الْمَرْسُومِ الْأَوَّلِ بِاصْطِلَاحِ الْأُئِمَّةِ، لِئَلَّا يُوقَعَ فِي تَغْيِيرِ مِنَ الْجُهَالِ، وَهَذَا كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يَنْبَغِي إِجْرَاءُ عَلَى إِطْلَاقِهِ” Dimyâtî ise *İthâf*’ta ibareyi şu şekilde aktarmaktadır: “لكن قال بعضهم: هذا كان في الصدر الأول والعلم غض حي، وأما الآن فقد يخشى الإثباس، وكذا قال شيخ الإسلام العز بن عبد السلام: لا يجوز كتابة المصحف الآن على المرسوم الأول باصطلاح الأئمة، لئلا يوقع في تغيير من الجهال، وهذا كما قال بعضهم: لا ينبغي إجراءه على إطلاقه” Son dönemde kırâat ilmine dair yaptığı çalışmalarla bilinen Ğânim Kaddûrî Hamed, hararetle bu iki sözün birbirinden ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Hamed’e göre her iki sözde bir tenakuz bulunmaktadır ve farklı iki kanaati ortaya koyan bu iki sözün mutlak surette birbirinden ayrılması gerekmektedir. Hamed, eserlerinde bu iki sözü birbirinden ayırmaksızın aynı paragrafta aktaran Zürkânî ve Subhî Sâlihî’i tenkit etmektedir. Dimyâtî’nin önemli bir tespitte bulunduğunu aktaran Hamed, gelecekte yapılacak çalışmanın bu zorlama yorum ve tevilleri ortadan kaldıracığını ve hakikati ortaya koyacağını şiddetle savunmaktadır. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/379; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. 1/385; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 280; el-Hamed, *Resmü’l-Mushaf*, 200-201 (dipnot 17).

²³⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/81; el-Hamed, *Resmü’l-Mushaf*, 201; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 291.

bağlayıcı olduğu hususunda kanaatlerini izhar eden birçok âlimin görüşünü nakletmektedir. Nihayetinde kendisi de söz konusu imlânın bağlayıcı olduğunu, veciz ifadelerle açıkça dile getirmektedir.²³⁶ Her ne kadar Dimyâtî, Mushaf imlâsının bağlayıcılığı hususunda sarîh ifadelerle görüşünü belirtmese de kanaatimizce bu imlâyı bağlayıcı kabul etmektedir. Zira eserinde “Mushaf imlâsının büyük oranda Arap dilinin kurallarına uygun olduğu; ancak genel kuralın dışında kalan hususlarda bize düşen, resmedildiği şekle tabi olmaktadır.”²³⁷ şeklindeki ifadesinden Mushaf imlâsını bağlayıcı kabul ettiği sonucunu çıkarmaktayız.

Sayıları az da olsa bazı âlimler, ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşünden farklı olarak üçüncü bir görüş ileri sürmektedir.²³⁸ Öncülüğünü Bâkılânî’nin yaptığı üçüncü yaklaşıma göre ise “Mushaf imlâsı tevkîfî olmadığı gibi bağlayıcı da değildir.” Bâkılânî’ye göre Hz. Peygamber vahiy kâtiplerini muayyen bir resimle sorumlu tutmadığı gibi onların dışındakilere de yasak getirmemiştir. Dolayısıyla belli bir imlâyı bağlı kalmak vacip değildir. Ona göre Mushaf imlâsına tabi olmak vacip olsaydı bunun vücûbiyetinin ve tevkîfilîğinin nakille gelmesi gerekirdi. Ayrıca belli bir imlâyı icbar eden Kur’ânî bir nas olmadığı gibi sünnette de herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ümmetin üzerinde icmâ ettiği belli bir imlâ da mevcut değildir.²³⁹ Nihayetinde yazıyı belli sembollerden ve işaretlerden ibaret gören Bâkılânî, sahabenin kendi döneminde tedâvülde olan imlâyı kullandıklarına, bunun mutlaka korunması gerekmediğine ve sonraki dönemlerde geliştirilen imlâ ile Mushaf yazılabileceğine kanaat getirmektedir.²⁴⁰

Dimyâtî, bu başlık altında Kur’ân metninin Arap yazısının dışında bir hatla yazılıp yazılamayacağı meselesine de temas etmektedir. Bu meseleye “Kur’ân metni Arap yazısının dışında bir yazıyla” yazılabilir mi? şeklinde sorduğu bir soruyla cevap

²³⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/545.

²³⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82-83, 327.

²³⁸ Zürkânî; Bâkılânî ve İbn Haldûn’un isimlerini zikrederek diğer yaklaşımlardan farklı bir kanaate sahip olduklarını dile getirmektedir. Subhî Sâlih de ‘İzz b. Abdisselâm ile Bâkılânî’nin görüşlerinin birbirinden farklı olduğunu, kendisinin ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşünü benimsediğini dile getirmektedir. Bkz. ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/380; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmî'l-Kur’ân*, 279-280.

²³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur’ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 547-549.

²⁴⁰ el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur’ân*, 547-549. Ferrâ, İbn Kuteybe, İbn Haldûn gibi âlimler de bu kanaattedir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 288-298; Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası”, 7-24; Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, 10-28; Muhammed Receb el-Beyyûmî, “Mushaf’ın Yeni İmlaya Göre Yazılması”, çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 55-60.

aramaktadır. Bu konu hakkında bazı âlimlerin görüşlerini aktarmakta ve nihayetinde Kur’ân metninin Arap yazısı dışında bir yazıyla yazılmasının menedilmesinin akla daha uygun olacağı sonucuna ulaşmaktadır.²⁴¹

Müellif, Mushaf imlâsının “kıyâsî” ve “ıstılâhî” olmak üzere ikiye ayrıldığını dile getirerek resmî’l-mushafın muhtevasına giriş yapmaktadır. Buna göre hattın lafza muvafık olmasına kıyâsî hat; bedel, ziyâde, hazf, fasl, vasl gibi durumlarda hattın lafza muvafık olmamasına ise ıstılâhî hat denilmektedir. Mushaf imlâsının faydası, Ehl-i Kitâb’ı, Kur’ân’ı yanlış okumaktan menetmesi yönüyle bir kalkan işlevi görmesidir.²⁴²

Dimyâtî, Mushaf’a muvafakatın “tahkîkî” ve “takdîrî” olması hususuna Fâtihâ sûresinin üçüncü âyetinde yer alan ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ifadesi üzerinden temas etmektedir.

Buna göre ﴿مَلِكِ﴾ kelimesinin yazı iskeletinde uzatan elif bulunmadığı için bu kelime, elif medli ve elif medsiz olarak okunmaya müsaittir. Buradan hareketle kelimenin elif medsiz olarak ﴿مَلِكِ﴾ şeklinde okunması tahkîkî; ﴿مَلِكِ﴾ şeklinde elif medli okunması takdîrî uygunluğa işaret etmektedir. Neticede bu farklılık tenevvü’ ve teğayyur ihtilafı olup tenâkuz ve tezât ihtilafı değildir. Bir başka ifadeyle ihtilaf mana ve ahkâmı değil, okuyuşta gerçekleşmektedir. Müellif, bu işin sağlamasını şu şekilde yapmaktadır: “Hat, bazen lafzı tek bir okuyuşa hasreder. Bu durumda hatta muhalefet eden tutarsız bir yaklaşım sergilemiş olur. Bazen de hat, lafzı tek bir okuyuşa hasretmez. Öyle ki kelime, iki tercihten birine göre resmedilir. Bu kelimeyi telaffuz edenlerin bir kısmı lafzın farklı okumalara imkân tanınması sebebiyle söz konusu lafza tahkîkî, bir kısmı ise takdîrî olarak muvafakat etmiş olmaktadır. Bu durumdaki ihtilaf bedel-mübdel, ziyâde-noksan, hazf-isbât, vasl-fasl, fasl-vasl hükmünde kabul edilmektedir.”²⁴³ Müellif, resmî’l-Osmânî’nin hasredildiği unsurları maddeler hâlinde ve birçok örnek üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre Mushaf imlâsının genel özelliklerini hazf, ziyâde, bedel, vasl-fasl, hemze ve iki farklı kırâate ihtimalli lafızlar olmak üzere altı başlık altında incelemektedir.²⁴⁴ Bütün maddeleri birçok örnek

²⁴¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82.

²⁴² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82.

²⁴³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/82-83.

²⁴⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/83. Ayrıca bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, 57-196; a.mlf., *el-Mukni*, 13-87; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/380-431; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/128-161; ez-Zürkânî, *Menâhili’l-irfân*, c. 1/369; Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şenkîti, *Kitâbu ikâzi’l-a’lâm li vücûbi ittibâ’i resmi’l-mushafi’l-İmâm* (Mısır: Matba’atü’l-Meâhid, 1926), 35; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, 296-297; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 140.

üzerinden ele almak çalışmanın maksadını aşacağından, her bir uygulamayı anlaşılır şekilde anlatan birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Resmü'l-mushaf'ın ıstılâhî kısmının ilk başlığı olan hazf, telaffuzda bulunan; ancak hatta yer almayan harfleri karşılamaktadır. Müellif, bu maddenin altında elif, vâv ve yâ harflerinin hazfedildiği birçok örneğe yer vermektedir. Buna göre ﴿الهِ﴾ kelimesi, ²⁴⁵ ﴿وَالْهُنَّ وَاحِدٌ﴾ âyetinde görüldüğü üzere Kur'ân'da geçtiği her yerde telaffuzda bulunduğu hâlde elif harfinin hazfiyle resmedilmektedir. Kelimenin ortasında yer alan ²⁴⁶ ﴿النَّبِيِّ﴾ ve ²⁴⁷ ﴿رَبَّانِيْنَ﴾ ile; sonunda yer alan ²⁴⁸ ﴿لَا يَسْتَحْيِ﴾ ve ²⁴⁹ ﴿يَحْيِ﴾ ifadelerindeki med harfi olan yâ ile; ²⁵⁰ ﴿وَيَخُ اللَّهُ﴾ ve ²⁵¹ ﴿وَيَذُ الْإِنْسَانُ﴾ fiillerindeki vâv harfinin hatta yer almaması, hazf uygulamasının bir neticesidir.²⁵²

Ziyâde kelimesi, yazıda bulunduğu hâlde telaffuzda yer almayan harfleri karşılamak üzere kullanılmaktadır. Örneğin; ²⁵³ ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ ifadesinde elif, yazıda bulunduğu hâlde telaffuzda hazfedilmektedir. Bunun yanı sıra ﴿مَائَةٌ﴾ kelimesi müfred, tesniye ve cemî olması fark etmeksizin geçtiği her yerde elif ile yazıldığı hâlde telaffuzda hazfedilmektedir. Ayrıca ²⁵⁴ ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ﴾ ile ²⁵⁵ ﴿تَلْقَائِ نَفْسِي﴾ ifadelerinde yâ'nın ziyâdesi ile yazılması hususunda ittifak bulunmaktadır. Yine ²⁵⁶ ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ﴾ ve ²⁵⁷ ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere vâv harfi telaffuzda hazfedilmesine rağmen yazıda daima mevcuttur.²⁵⁸

Bedel (ibdâl) kavramı, bazı harflerin yazıda farklı bir harf ile resmedilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda muzâf olmadığında ﴿الصَّلَاةُ﴾ kelimesinin

²⁴⁵ el-Ankebût 29/46.

²⁴⁶ Âl-i İmrân 3/80.

²⁴⁷ Âl-i İmrân 3/79.

²⁴⁸ el-Bakara 2/26.

²⁴⁹ Meryem 19/12.

²⁵⁰ eş-Şûra 42/24.

²⁵¹ el-İsrâ 16/11.

²⁵² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/90-91.

²⁵³ el-Bakara 2/24.

²⁵⁴ el-En'âm 6/34.

²⁵⁵ Yûnus 10/15.

²⁵⁶ el-Enfâl 8/75.

²⁵⁷ el-Bakara 2/179.

²⁵⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/91-92.

eliften bedel olarak vâv harfi ile resmedilmesi ve ﴿فَى﴾ lafzının eliften bedel olarak yâ harfi ile yazılması bu durumun örneklerindedir.²⁵⁹

Resmü'l-ıstılâhînin bir diğer maddesi bazı edat ve harflerin bitişik yazılması anlamında kullanılan “vasl” ve ayrı yazılması anlamındaki “fasl” uygulamasıdır. Müellif, bu madde için ﴿فَمَا﴾, ﴿عَمَّا﴾ ve ﴿إِنْ﴾ kelimelerini örnek vermekte ve lafızların her sûrenin sonunda müstakil olarak ele alınacağına işaret etmekle yetinmektedir.²⁶⁰

Dimyâtî, hemze maddesine birkaç örnek üzerinden temas etmekte ve detaylı izahın kelimenin geçtiği yerde yapılacağını dile getirmektedir. Buna göre hemze, kelimenin ilk harfi olduğunda tahkîkî veya takdîrî olmaksızın elif harfi ile; ortada, sonda ve sâkin olması durumunda kendisinden önceki harekenin cinsine göre resmedilmektedir. Kendisinden önceki hareke fetha ise elif; kesre ise yâ; damme ise vâv harfi ile yazılmaktadır.²⁶¹

Resmü'l-mushaf'ın ıstılâhî kısmının son maddesi iki farklı kırâate ihtimalli olan kelimelerin yazılması hususuna aittir. Bu bağlamda ²⁶²﴿يُحْدِغُونَ﴾ ve ²⁶³﴿وَوَعَدْنَا﴾ kelimeleri elif medli olarak ﴿يُحْدِغُونَ﴾ ve ﴿وَوَعَدْنَا﴾; elif medsiz olarak ﴿يُحْدِغُونَ﴾ ve ﴿وَوَعَدْنَا﴾ şeklinde iki farklı vecihle okunabilmesine rağmen bir okuyuşa göre resmedilmektedir.²⁶⁴

3.7. Kırâatlerin Cem‘i Meselesine Yaklaşımı

Dimyâtî'nin kırâatlerin cem‘i meselesine bakış açısını ortaya koymadan önce tarihî süreçte şekillenen cem‘ kavramı hakkında bilgi vermek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Lügatlerde “bir araya getirmek, birleştirmek, bir şeyi başka bir şeye eklemek, ilave etmek, toplamak,”²⁶⁵ anlamlarında geçen cem‘ kavramı kırâat ilmi ıstılâhında, kırâatlerin eğitim-öğretim metodunu karşılamak üzere Kur‘ân-ı Kerim‘i hatmetme esnasında birden çok rivâyeti okumayı ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁶⁶ Kırâat

²⁵⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/92-94.

²⁶⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/94.

²⁶¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/95.

²⁶² el-Bakara 2/9.

²⁶³ el-A‘râf 7/142.

²⁶⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/96.

²⁶⁵ el-Ezherî, *Tehzibü'l-lügâ*, c. 1/253-254; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3/1198; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 201-202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 8/53-56.

²⁶⁶ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi'l-Kur‘ân*, 118; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılâhları*, 54; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 94.

âlimlerinin ıstılahında “infirâd” ve “indirâc” usûlleriyle yapılması fark etmeksizin, öğretimde esas alınan eserleri karşılamak üzere “el-Cem‘u’s-sağîr” ve “el-Cem‘u’l-kebîr” ifadeleri de kullanılmaktadır. Buna göre *eş-Şâtibiyye* ve *ed-Dürre*’nin esas alındığı öğretim metoduna “el-Cem‘u’s-sağîr”; *Tayyibe*’nin esas alındığı metoda ise “el-Cem‘u’l-kebîr” denilmektedir.²⁶⁷ Bilindiği üzere kırâat ilmini öğrenmek farz-ı kifâye; kırâatlerin cem‘ edilmesi ise mendûbtur.²⁶⁸

Kırâat ilmini belli bir disiplin hâlinde öğretmeyi amaçlayan âlimler, cem‘ metodunu iki şekilde işletmektedir. Birincisi, selefin metodu olarak da bilinen ve kırâat ilmindeki maharetleriyle temâyüz eden Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû ‘Amr ed-Dânî, Ahvâzî (ö. 446/1055),²⁶⁹ İbn Şîta (ö. 450/1058)²⁷⁰ gibi önemli simaların yaşadığı hicrî V. asra kadar kırâatlerin ve vecihlerin birbirine karıştırılmaksızın her bir imam için ayrı ayrı hatim yapmak suretiyle öğrenilip öğretilmesi anlamında kullanılan infirâd usûlüdür.²⁷¹ Öğretim süreci uzun bir zaman alan (10-20 yıl) infirâd usûlü hicrî V. asra kadar varlığını devam ettirmiştir. Örneğin; Ebû’l-Hasan Ali b. Abdilğânî el-Husarî (ö. 488/1095), hocası Ebû Bekir Atîk b. Ahmed el-Kasrî’ye (ö. 447/1055) kırâat-ı seb‘ayı infirâd usûlüyle doksan hatimle yirmi senede okuyarak tamamlayabilmiştir.²⁷² İnsanların meşgalelerinin artması, infirâd usûlünün uzun zaman alması, kırâat öğretiminde hocanın ve talebenin gayret ve himmetinin azalması, çabuk öğrenme hırsı ve kırâat ilmini tahsile ilginin azalması, hicrî IV. asırdan itibaren yeni bir metot arayışını gündeme getirmiştir. İkincisi ise bahsi geçen asırdan sonra bütün kırâat rivâyetlerini cem‘ ederek tek bir hatimde tahsil edip okuma anlamına gelen indirâc

²⁶⁷ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 149, 155.

²⁶⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/69; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 261.

²⁶⁹ “el-Ahvâzî” künyesiyle maruf olup tam adı, Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd el-Ahvâzî’dir. “İbn Yezdâd” olarak da bilinen Ahvâzî’nin hayatı hakkında detaylı ma’lûmât bulunmamaktadır. Kaynaklarda 360/971 veya 362/973 yılında Ahvaz’da doğduğu aktarılmaktadır. Farklı şehirlere gerçekleştirdiği ilmî seyahatler sayesinde kırâat, hadis ve kelâm ilminde maharet kesp eden Ahvâzî, birçok âlimin kırâat senedinde yer almaktadır. Yaşadığı döneminin şeyhu’l-kurrâsı olarak bilinen Ahvâzî, hicrî 446 yılında Dımaşk’ta vefat etmiştir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, c. 1/221-222; Tağrîberdî, *en-Nücümü’z-zâhira*, c. 5/56-57.

²⁷⁰ Tam adı, Abdulvâhid b. Hüseyin b. Ahmed b. Osman İbn Şîta, hicrî 370 yılında doğmuştur. “Ebû’l-Feth” ve “el-Bağdâdî” künyeleriyle de bilinmektedir. Kârî ve mukrî olan İbn Şîta, *et-Tizkâr fi’l-kırâati’l-‘aşr* adlı eserin müellifidir. Birçok âlimin kırâat senedinde yer almaktadır. Sika, zâhid ve mutkin olup özellikle kırâat ilmindeki otoritesiyle maruftur. Hicrî 450 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, c. 2/195; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 5/217.

²⁷¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 57-59; a.mlf., *en-Neşr*, c. 2/195; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/659; Ebû’l-Hasen Ali b. Salim b. Muhammed en-Nûrî es-Safâkûsî, *Gaysü’n-nef’ fi’l-kırâati’s-seb’*, thk. Ahmed Muhammed Abdussemin’ el-Hafeyân (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 18; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 100.

²⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/194; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/658; el-Cermî, *Mu‘cemu’ulûmi’l-Kur’ân*, 40.

usûlûdür.²⁷³ İndirâc usûlû hicrî V. asırdan sonra infirâd usûlünün yerini almaya başlamıştır. Sahabenin, tâbiînin, tebe-i tâbiînin ve sonrakilerin uygulaması olan infirâd usûlüyle kırâatlerin öğretiminde herhangi bir ihtilaf yaşanmamışken indirâc metodu, ortaya çıktığı dönemden modern döneme gelinceye kadar keskin ayrışmalara ve hararetli tartışmalara sebep teşkil etmiştir. Bu bağlamda indirâc metodunun kabulü ve reddi hususunda üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi, indirâc usûlüyle cem‘ metodunu üstaddan veya başkasından alınması fark etmeksizin mutlak anlamda reddeden yaklaşımdır. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında kırâat ilmindeki derinliği ile bilinen Ali en-Nûr es-Safâkusî (ö. 1118/1706)²⁷⁴ ön plana çıkmaktadır. Safâkusî, bu metodun bazı âlimler tarafından selefin sünneti olmadığı gerekçesiyle tenkit edildiğini aktarmaktadır. İstidlâlde bulunduğu âyet ve hadislerden kendisinin de indirâc usûlüne karşı olduğu anlaşılmaktadır.²⁷⁵ İkincisi, indirâc metodunu telakki ve başka mahfiller fark etmeksizin mutlak surette câiz gören anlayıştır. Bu anlayışa göre indirâc metodunu yasaklayan herhangi bir şer‘î delil bulunmamaktadır. Yüzyıllardır kırâat öğretiminde geniş kabul görmesi ve üstad-öğrenci silsilesi şeklinde kurrâ ve önde gelen âlimler yoluyla tevârûs etmesi, bu hususta kimsenin kimseyi kınamaması, mutlak anlamda câiz olduğunu göstermektedir. Halid Muhammed el-Cinânî, Abdulaziz b. Abdilfettâh,²⁷⁶ İbrahim el-Mâriğnî (ö. 1349/1930) gibi âlimler, bu metodun sadece telakkide câiz görülmesini aslı olmayan, kendinden menkul bir anlayış olarak değerlendirmişlerdir.²⁷⁷ Üçüncüsü ise indirâc metodunu sadece telakkide câiz gören anlayıştır. Bu bakış açısı yukarıda bahsi geçen hicrî V. asırdan itibaren cumhûr kurrâ tarafından benimsenmiştir. Kurrâ, indirâc metodunun câiz olduğunu, bununla öğretim yapılabileceğini ve yadırganmaması gerektiğini dile getirmiştir. Bu anlayışın önemli temsilcileri arasında İbnü'l-Cezerî, Kastallânî, İbn Teymiyye (ö. 652/1254), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bulunmaktadır. İbnü'l-

²⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/195; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 261; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-ı Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 32; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 101.

²⁷⁴ Tam adı, Ebü'l-Hasen Ali b. Salim b. Muhammed en-Nûrî es-Safâkusî'dir. Nisbesinden de anlaşıldığı üzere Tunus'un güneyinde yer alan Sefâkus beldesinde hicrî 1053 yılında doğdu. Mısır'a birçok ilmî seyahatte bulunan Sefâkusî, Kırâat, kelâm, hadis ilimlerinde temâyüz etmiştir. Hicri 1118 yılında Sefâkus'ta vefat etmiştir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, c. 8/201; el-Birmâvî, *el-İmtâ'*, c. 2/241-244.

²⁷⁵ es-Safâkusî, *Gaysü'n-nef'*, 18-19; İndirâc metodunu mutlak anlamda reddedenlerin öncüleri, görüşleri ve bu görüşlerin geniş izah ve değerlendirmeleri için bkz. el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 263-270.

²⁷⁶ Abdulaziz b. Abdilfettâh, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhici'l-mücevidîn* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1993), 40-41.

²⁷⁷ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 271-277.

Cezerî, indirâc metodunun hicrî IV. asırdan itibaren tedâvülde olduğunu, insanlar tarafından benimsendiğini, ulemâ tarafından kırâatte icra edildiğini ve bunu yadırgayan herhangi bir kimseye rastlamadığını dile getirmektedir.²⁷⁸ O, bu metodun telakkide kullanılmasını, kırâatlerin birbirinden ayrılması, rivâyet ve tarîklerin sağlam olması şartına bağlamaktadır. Benzer ifadelerle kanaatini dile getiren Kastallânî, bu metodun eğitim-öğretim sürecindeki işlevselliğine ve kısa zamanda mesafe alınmasına dikkat çekmektedir.²⁷⁹

Dimyâtî, kırâatlerde cem‘ metoduna geçmeden önce kırâat ilmini tahsil etmek isteyen kişinin, kırâat ihtilaflarını kapsamlı bir şekilde ele alan bir eseri mutlak surette etüt etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu noktada Dimyâtî’nin öğretim metodunda gerekli ön bilgilerin ve yeterliliğinin sağlanması, kırâat ihtilaflarının öğrenilmesi için hayatî bir öneme sahiptir. Kısa bir girişten sonra sözü selefın kırâatleri cem‘ metoduna getiren müellif, onların her bir kırâat için ayrı ayrı hatim yapmayı ifade eden “infirâd” metodunu benimsediğini dile getirmektedir. Ancak V. asırdan sonra “indirâc” metodunun benimsendiğini ve kendi zamanına kadar bu usûlle öğretimin yapıldığını aktarmaktadır. Kanaatini açıkça izhar etmeyen Dimyâtî’nin eğitim-öğretimdeki işlevselliğinden hareketle ve belli şartların yerine getirilmesi kaydıyla “indirâc” metodunu benimsediğini söylemek mümkündür.²⁸⁰ Müellifin bu noktada İbnü’l-Cezerî ve Kastallânî ile aynı kanaatte olduğu görülmektedir.

Dimyâtî, kırâatlerin öğretiminde esas alınan metotlara ve kırâat ilminde sıkça kullanılan kırâat, rivâyet, tarîk ve vecih kavramları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra kırâatlerde cem‘ metodunun hangi şartlarda gerçekleşeceğine değinmektedir. Bu noktada âlimler, gelişigüzel okumanın önüne geçmek amacıyla bir hatimle cem‘ metodunu (indirâc) benimseyen kimse için dört şart²⁸¹ ileri sürmüşlerdir. Bu dört şart şunlardır:

²⁷⁸ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, 57-59; a.mlf., *en-Neşr*, c. 2/195.

²⁷⁹ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/659.

²⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101.

²⁸¹ Bazı âlimler, bunlara ilave olarak “riâyetü’t-tertîb” şartını ileri sürmüşlerdir. Ancak Dimyâtî; İbnü’l-Cezerî ile Kastallânî’nin görüşlerine katılarak ilave bir şartı gereksiz görmüştür. Buna göre söz konusu şartların birincisi olan “riâyetü’l-vakf” uygulamasında, bir kelimedede usûl ve ferş yönünden mevcut olan bütün vecihler peş peşe serdedilmekte, ardından diğer kelimeye geçilmek suretiyle icra edilmektedir. Bu daha çok Mağribliler ve Mısırlılar tarafından benimsenmiştir. “Riâyetü’l/hüsnu’l-İbtidâ”, tam ve kâfi ibtidâ anlamında kullanılan bir terkiptir. Ebû Amr’ın ve Âsım’ın “hüsnu’l-ibtidâ” uygulamasına riâyet ettikleri aktarılmaktadır. “Hüsnu’l-edâ” terkibi Kur’ân-ı Kerim’i tecvid ve tahkik ile okumak anlamına gelmektedir. İbn Ebî Meryem’e göre bu şart farzdır. Kur’ân’ı korumak

1. Vakfa riâyet (رِغَايَةُ الْوَقْفِ)
2. İbtidâya riâyet (رِغَايَةُ الْإِبْتِدَاءِ)
3. Hüsnü'l-edâ (حُسْنُ الْأَدَاءِ)
4. Terkipten kaçınma (عَدَمُ التَّرْكِيبِ)

Müellif, râvîler arasındaki tertibe uymanın şart olmadığını aktarmaktadır. Birçok kimsenin Nâfi'nin iki râvîsinden, önce Kâlûn sonra Verş rivâyetinin; aynı şekilde önce yedi sonra geriye kalan üç kırâatin öğretimde esas alınması gerektiğini dile getirmiştir. Dimyâtî'nin ifadelerinden kırâatler arasındaki bu kategorik ve hiyerarşik tasnifi benimsemediği anlaşılmaktadır.²⁸² Dimyâtî, kırâatlerin cem' şartlarına temas ettikten sonra indirâc usûlünün gerçekleştirilmesinde takip edilen yolları izah etmektedir. Buna göre müellif, vakfla, harfle, iki mezhebi (vakf ve harf ile cem') birleştirme ve tenâsüb ile cem' olmak üzere dört farklı yöntem ve bunların gerçekleşme şekline değinmektedir. Burada meseleye kısaca değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

Vakf ile Cem'İindirâc (الْجُمُعُ بِالْوَقْفِ)

Şamlıların benimsemiş olduğu bir metot olarak şöhet bulmuştur. Bu metodun kırâat ilmi tahsilinde icrası şu şekilde gerçekleşmektedir: Okuyucu öncelediği ilk râvînin rivâyetiyle âyet içerisinde kendisiyle hüsnü'l-ibtidâ yapacağı uygun bir yerde vakf yapar. Ardından tekrar başa dönerek hangi râvînin rivâyetiyle okumak uygun düşüyorsa, tilâveti ilk vakf yaptığı yere kadar onun rivâyetiyle gerçekleştirir. Bu usûl, diğer râvîlerin rivâyeti tamamlanıncaya kadar aynı şekilde devam ettirilir. Her tekrarda aynı yerde vakf yapılması, birbirine muvafık rivâyetlerin tekrar edilmemesi, son

adına kârînin okuyuşunu lahn (hata) ve tağyirden koruyacak kadar harflerin mahreçlerine sıfatlarına riâyet ederek tilâvet etmesi zaruridir. "Ademü't-terkîb" ise farklı şekillerde okunmaya müsait olan kelimeleri birbiriyle karıştırmadan okumak anlamına gelmektedir. Kırâatlerin cem' metoduyla öğretiminde imamların vecihleri bir sıra hâlinde okunmaktadır. Bir başka ifadeyle "tertîb" olarak ifade edilen sıra gözetilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fî vucûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeyî (Cidde, 1993), c. 1/156-157; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/204-205; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/663-664; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 40; el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâtî 'ilmi'l-kırâât*, 54, 128, 201; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 79, 104, 120, 151, 232.

²⁸² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/103.

okuyuşa kadar belirlenen vakf ve ibtidâ noktalarına riâyet edilmesi, bu yöntemin belirleyici unsurlarıdır.²⁸³

Dimyâtî, vakf ile cem‘ metoduyla kırâat öğretimine başlamadan önce sıkı bir hazırlık aşamasının geçirilmesi gerektiği kanaatindedir. Müellife göre kırâat öğretiminin uzun soluklu ve daha iyi şartlarla gerçekleştirilmesi, kalıcı öğrenmelere imkân tanınması ve öğrenilen bilgilerin unutulmasına engel olması gibi hususlar, bu yöntemin avantajlarındandır.²⁸⁴

Harfle Cem‘/İindirâc (الْجَمْعُ بِالْحَرْفِ)

Mısırlıların ve Mağriblilerin benimsemiş olduğu metottur. Bu usûl şu şekilde icra edilir: Kırâate başlayan kişi ihtilaf bulunan bir kelimeye geldiğinde âyet sonuna veya vakfetmeye uygun bir kelimeye gitmeden, ihtilaflı okuyuşu usûle ve ferşe ait olması fark etmeksizin o kelimeye gerçekleştirir. Ardından cümle başına dönmeksizin sadece kendisinde ihtilaf bulunan kelimedeki bütün kırâatleri ve vecihleri peş peşe okuyarak tamamlar. Farklı vecihleri okuyarak tamamlayan kişi vakfetmek istiyorsa ve okuduğu yer vakfetmeye müsaitse orada vakfeder. İlk kelimedeki ihtilafları tamamlayan kişi vakfetmeyip devam ederse bundan sonra gelen vechi ekler; vakf yapınca kadar bu şekilde devam eder. Vakf yaptığı kelime muhtelif vechilli olup kendisinden sonra gelen kelimeyle medd-i munfasıl, sekt gibi konular açısından bağlantılıysa, ihtilafın tamamlanması için ilk kelime ikinci kelimeyle beraber okunmalıdır.²⁸⁵ Yûsuf sûresi 23. âyetinin ilk kısmında yer alan farklı vücûhâtı göstermek konuyu daha müşahhas hale getirecektir:

﴿وَرَاوَدْنَاهُ الْيَمِّ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ

الظَّالِمُونَ﴾²⁸⁶

²⁸³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/104. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/665-666; es-Safâkûsî, *Gaysü'n-nef'*, 21; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 285; Feyizli, *Kırâat-ı Aşere*, 32-33; Murat Akkuş, “İbnü'l-Cezerî’de İndirac Usulü” (Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu, Bursa, 2018), 564.

²⁸⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/104. Benzer bir görüş için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/666.

²⁸⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/103-104. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/665; es-Safâkûsî, *Gaysü'n-nef'*, 21; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 285; Feyizli, *Kırâat-ı Aşere*, 35-36; Akkuş, “İbnü'l-Cezerî’de İndirac Usulü”, 563-564.

²⁸⁶ “Evinde bulunduğu kadın (Melik’in eşi), onunla ilişkiye girmek istedi. Kapıları iyice kapattı ve ona “Haydi gel!” dedi. O da “Hâşâ, Allah’a sığınırım! Zira kocan benim efendimdir, bana iyilikte bulunup evini açtı. Gerçek şu ki zâlimler asla iflah olmaz!” Yûsuf 12/23.

Âyette yer alan ﴿هَيْتَ﴾ kelimesi farklı şekillerde okunmaya müsaittir. Söz konusu ifadede tezahür eden ihtilaflar “هَيْتَ-هَيْتَ-هَيْتَ” şeklinde peş peşe telaffuz edilerek gösterilir. Mezkûr kelimeyi Nâfi‘, İbn Zekvân, Ebû Ca‘fer hâ’nın kesresi, yâ’nın sükûnu ve tâ’nın fethasıyla “هَيْتَ” şeklinde okumuşlardır. Hişâm’ın hulf ile “هَيْتَ” ve “هَيْتَ” şeklinde okuduğu aktarılmaktadır. İbn Kesîr hâ’nın fethası, yâ’nın sükûnu ve tâ’nın dammesiyle “هَيْتَ” şeklinde telaffuz etmiştir. Bunların dışındaki kurrâ hâ’nın fethası, yâ’nın sükûnu ve tâ’nın fathasıyla “هَيْتَ” şeklinde okumuşlardır.²⁸⁷

Dimyâtî, harf ile cem‘ metoduyla kırâat öğretiminin kırâat ihtilaflarını daha kapsamlı tahsil etmeye, hıfzetme ve akılda tutma bakımından kolay ve pratik bir yöntem olduğunu dile getirmektedir.²⁸⁸ Ancak bu yöntem tilâvetin ihtişamını, mana bütünlüğünü ve okuyuş ahengini bozduğu gerekçesiyle bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir.²⁸⁹

Mürekkeb/Memzûc (Vakf-Harf) Cem‘/İndirâc (الْجَمْعُ الْمُرَكَّبُ)

Yukarıda bahsi geçen vakf ve harf ile cem‘ usûlleri İbnü’l-Cezerî tarafından birleştirilmek suretiyle daha işlevsel ve alternatifli bir yöntem hâline getirilmiştir. Buna göre bir rivâyetle okumaya başlayan kişi, ilk okuyacağı râvînin rivâyetine muvafık olan kurrânın sayısını gözetir. Kurrâ arasında ihtilâfın gerçekleştiği bir kelimeye ulaştığında, kelime üzerinde vakfeder ve diğer ihtilafları da okuduğu vecihle beraber çıkarır. Ardından vakfı uygun olan bir yere ulaşınca kadar okur ve vücûhâtı bitirinceye kadar aynı usûl üzere okumaya devam eder.²⁹⁰ İbnü’l-Cezerî; Mısırlıların, Mağriblilerin ve Şamlıların usûllerini iyice tetkik etmek suretiyle işlevsel olan yanlarını almış ve tek bir usûlde birleştirmiştir.²⁹¹ Ortaya koyduğu bu alternatifli usûlle kırâat ilmine yeni bir dinamizm getirdiği söylenebilir. Uzun soluklu ve yorucu bir

²⁸⁷ Bahsi geçen kelimedeki farklı okuyuşlar için bkz. ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 385; Ebû Tâhir İsmail b. Halef el-Ensârî, *el-‘Unvân fi’l-kırâati’s-seb’* (Mekke: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Yüksek Lisans, 1982), 378; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 413; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/293-295; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2553-2556; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/143-144; el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-kırâât*, c. 4/218-226.

²⁸⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/104.

²⁸⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/666; es-Safâkusî, *Gaysü’n-nef’*, 21.

²⁹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/103-104. Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201-202; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/66; es-Safâkusî, *Gaysü’n-nef’*, 21; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 286; Feyizli, *Kırâat-ı Aşere*, 37; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 95.

²⁹¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201-202. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Akkuş, “İbnü’l-Cezerî’de İndirac Usulü”, 565-569.

eğitim-öğretim sürecini gerektiren kırâat öğretimini, kısa sürede tamamlamaya imkân tanınması bakımından takdire şayandır.

Tenâsüb ile Cem‘/İndirâc (الْجَمْعُ بِالتَّنَاسُوبِ)

Herhangi bir rivâyetle okumaya başlayan kişi, kasr mertebesini icra ettikten sonra bunun üzerindeki mertebeleri okur. Böylece bütün med mertebelerini bitirinceye kadar okumaya devam eder. Okumaya feth ile başladığında hemen ardından imâle-i suğrâyı sonra da imâle-i kübrâyı okur. Nakille başladığında hemen peşinden tahkîkle ardından sektenin alt derecesinden başlayarak bunun üstündeki sektelerle okuyuşunu sonlandırır. Müellif, buna ancak iyi bir hazırlık yapan ve güçlü dirâyet sahiplerinin güç yetireceğini dile getirmektedir.²⁹²

Cem‘u’l-kırâat (جَمْعُ الْقِرَاءَاتِ) terkibi, zaman zaman telfikü’l-kırâat (تَلْفِيقُ الْقِرَاءَاتِ), terkîbü’l-kırâat (تَرْكِيبُ الْقِرَاءَاتِ) ve haletü’l-kırâat (حَالَةُ الْقِرَاءَاتِ) ifadeleriyle karıştırılmaktadır. Cem‘u’l-kırâat, bir kelime üzerinde vârid olan kırâat vecihlerinin kurrâ tarafından aynı kelime üzerinde bütün ihtilafların gösterilmesini ifade etmektedir. Kurrâ, mezkûr ihtilafları bilinen cem‘ metotlarından birini tercih ederek birbirine atfetmektedir. Başka bir ifadeyle tertibe uygun olarak ihtilaflı okuyuşları peş peşe telaffuz etmektedir. Oysa terkîbü’l-kırâat uygulamasında ihtilafları birbirine karıştırma (tahlît) söz konusudur. Şöyle ki kişi tilâvet esnasında bir kırâatten başka bir kırâate (farklı imamların okuyuşlarını aynı cümlede birleştirerek) geçmektedir. Bu yöntemde aynı kelimenin farklı okuyuşlarını göstermek açısından geriye dönüp farklı vecihleri peş peşe okuma bulunmamaktadır. Aynı şekilde bu uygulamada “tekrar” ve “yeniden başlama” da yer almamaktadır. Aksine bu uygulamada usûle ve ferşe ait olması fark etmeksizin bir kırâatten başka bir kırâate geçme söz konusudur. Örneğin; Bakara sûresinde²⁹³ ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ âyetinde yer alan ﴿آدَمُ﴾ kelimesini İbn Kesîr nasb makamında (آدَم) şeklinde; ﴿كَلِمَاتٍ﴾ ifadesini ise ref‘ ile (كَلِمَاتٌ) şeklinde okumuştur. Onun dışındaki kurrâ ise ﴿آدَمُ﴾ lafzını ref‘; ﴿كَلِمَاتٍ﴾ kelimesini ise nasb ile

²⁹² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/103-104. Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/204-205; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/666; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 95.

²⁹³ “Bunun üzerine Âdem’e Rabbinden bazı sözler ulaştı (bunlarla tevbe etti); Rabbi de onun tevbesini kabul etti. Şüphesiz O, tevbeleri kabul eden ve rahmeti sınırsız olanıdır.” el-Bakara 2/37.

telaffuz etmiştir.²⁹⁴ Okuyucunun cumhûrun kırâatinde hakkı ref' olan ﴿أَذْهَبَ﴾ kelimesi ile İbn Kesîr kırâatinde hakkı ref' olan ﴿كَلِمَاتُ﴾ kelimelerini aynı cümle içinde cem' etmesi, terkîbü'l-kırâat olarak ifade edilmektedir. Kırâat ilmi disiplininde bir okuyuşta iki farklı telaffuzun birleştirilmesi, aralarında anlam irtibatı bulunan okuyuşun manayı ve i'râbı ifsâd etmesi sebebiyle birçok âlim tarafından menedilmektedir.²⁹⁵

Dimyâtî, kırâatlerde terkîb meselesine Sehâvî, Nevevî, Ca'berî ve İbnü'l-Cezerî'nin görüşleri üzerinden temas etmektedir. Sehâvî, kırâatlerin birbirine karıştırılarak okunmasını hata olarak kabul etmektedir.²⁹⁶ Onun "hata" lafzını bilinçli bir şekilde kullandığı söylenebilir. Nitekim "hata" lafzının haramlığa hamledilemeyeceği aşikârdır. Bu ifadede Sehâvî'nin kırâatlerin birbirine karıştırılarak okunmasını hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır.²⁹⁷ Nevevî'ye göre kurrâ yedi imamdan birinin kırâatıyla okumaya başladığında, anlam olarak kelâmın irtibatı devam ettiği müddetçe aynı kırâate devam etmelidir. Ancak aralarındaki anlam irtibatı kesildiğinde başka bir imamın kırâatine geçme konusunda kişi muhayyerdir. Ayrıca kişinin aynı mecliste olduğu müddetçe başladığı kırâatle devam etmesi evlâdır.²⁹⁸ Ca'berî, bir kelimedede ve aralarında alaka varsa iki kelimededen birinin diğeriyle "terkîbinin" mümtenî; bir bağ olmaması durumunda mekrûh olduğu kanaatindedir.²⁹⁹ Buna göre Ca'berî'nin kırâatlerde "terkîb" uygulamasını genel olarak reddetmeyip mekrûh gördüğünü, haramlık hükmünü vermenin ancak aralarında anlam irtibatı olması şartına bağlayarak kısmen de olsa Sehâvî'nin görüşüne yakın bir yaklaşım sergilemektedir. İbnü'l-Cezerî, öncelikle kırâatlerde "terkîbin" bazı kimselerce menedildiğini; ancak kurrânın büyük çoğunluğunun buna cevaz verdiğini dile getirdikten sonra kanaatini ortaya koymaktadır. Bu konuda tafsilata gireceğini ve doğruya ulaşmak adına orta bir yol tutacağını zikretmektedir. Son tahlilde İbnü'l-Cezerî'nin, kırâatlerde "terkîb" meselesine ilişkin kanaatini üç farklı yaklaşımla

²⁹⁴ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 305; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd fi şerhi'l-kasîd*, thk. Mevlâ Muhammed el-İdrîsî ez-Zâhirî (Riyad: Mektebetü'r-Raşîd, ts.), c. 1/629-630; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 373; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/211; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/388-389; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, c. 1/84-85.

²⁹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/105. Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Hirâbe (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1997), 642; Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 185; en-Nevevî, *et-Tibyân*, 98; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/19; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/661; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 256.

²⁹⁶ es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 642; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/105.

²⁹⁷ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 248.

²⁹⁸ en-Nevevî, *et-Tibyân*, 98; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/105.

²⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/18; es-Safâkusî, *Gaysü'n-nef'*, 43; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/105.

temellendirme gayreti göze çarpmaktadır. Şöyle ki o, iki kırâatten birinin diğerinin üzerine terettübü söz konusu ise bunun mümtenî (haram) olduğunu; eğer böyle değilse bu durumda kırâatin rivâyetle aktarımıyla başka bir yolla aktarımı arasında bir ayrıma gideceğini dile getirmektedir. Rivâyet yoluyla aktarım söz konusuysa bunun da câiz olmaması gerekir. Zira bu şekilde bir aktarım diğer rivâyetin inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu aktarım, rivâyetle değil de okuma ve tilâvet etme yoluyla icra edilecekse bunun sahîh ve makbul olması gereklidir. Ona göre bu konuda herhangi bir engel bulunmamaktadır.³⁰⁰

Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî, cem‘u’l-kırâat meselesine muhtasar-u müfid bir muhtevayla temas etmektedir. Söz konusu başlık altında kırâat ilmi taliplerinin bilmesi zaruri olan hususlar, kırâatleri cem‘ ederken riâyet edilmesi gereken şartlar ve cem‘ metodunun icra edilme yöntemlerini ele almaktadır. Cem‘u’l-kırâat yöntemlerinden indirâc usûlünü benimsediği görülmektedir. Bu hususta da Kastallânî ve İbnü’l-Cezerî ile tam bir uyum içindedir. Kırâatlerin cem‘ metoduyla tahsilinde riâyet edilmesi gereken şartlara temas ettiği bölümde tertibe riâyet (رِيَاضَةُ التَّحْقِيقِ) şartını gereksiz görerek yine seleflerinin görüşlerine meyletmektedir. Cem‘ metodunun icra edilme yöntemlerinden hangisini benimsediğini sarîh ifadelerle dile getirmese de kanaatimizce İbnü’l-Cezerî’nin vakf ve harfle cem‘ usûllerini aynı çatı altında birleştirdiği memzûc (vakf-harf) cem‘ yöntemini benimsemektedir.

Müellif, girift bir mahiyete sahip olan kırâatlerde cem‘ konusunu mümkün mertebe muhtasar ve teorik ifadelerle işlemektedir. Ancak teknik bir alt yapı gerektiren ve daha çok icaraya dayalı olma özelliğiyle ön plana çıkan kırâat ilminde konunun örneklerle zenginleştirilerek somutlaştırılması, kanaatimizce büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu başlık altında hiçbir örneğe yer vermeden aktarımda bulunması, konunun kavranmasını zorlaştırmaktadır. Yine bu başlık altında ele aldığı cem‘in keyfiyetini anlattığı yerlerde bazı cümlelerin nereye taalluk ettiği, okuyucu açısından büyük bir problem arz etmektedir. Bu noktada *İthâf*’ın ilham kaynağı olan İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr* ve Kastallânî’nin *Letâifü’l-işârât* adlı eserlerinin ilgili bölümlerine müracaat etme zarureti doğmaktadır.³⁰¹

³⁰⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/18-19; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/105.

³⁰¹ Müellifin eserinde yer verdiği ancak nereye taalluk ettiği muğlak olan ibareler bulunmaktadır.

Örneğin şu ibare: وَحَذِيرُهُ عَلَى كَلِمَتَيْنِ وَفَتْ عَلَى الْكَلِمَةِ الثَّانِيَةِ وَاسْتَأْنَفَتْ الْخِلَافَ، وَحَذِيرُهُ

Dimyâtî, “cem‘u’l-kırâat” adlı başlığın sonunda “hâtîme” adıyla bir fasıl açarak kırâatlerde “terkîb”, “telfîk”, “tahlîl” meselesine temas etmektedir. Müellifin bu başlık altında yer verdiği âlimlerin görüşlerinden hareketle kırâatlerde terkîbî caiz görmediği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce müellifin “terkîbü’l-kırâat” kavramına sadece reddedenlerin görüşleri üzerinden temas etmesi sorunludur. Kaldı ki bu konu hakkında üç eğilim bulunmaktadır.³⁰² Bunun yanı sıra “cem‘u’l-kırâat” ile “terkîbü’l-kırâat” konularının iç içe işlenmesi de okuyucuda iki farklı meselenin aynı olduğunu ihsas ettirmesi yönüyle problemlidir.

3.8. Kur’ân ve Kırâat Ayırımına Yaklaşımı

Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’ân-ı Kerim Arap diliyle nâzil olmuştur. Nitekim bu durum birçok âyette³⁰³ açıkça dile getirilmiştir. Bu bağlamda lafızları itibarıyla ilâhî menşeli olan Kur’ân-ı Kerim’in telaffuz şekilleri olan kırâatler, Kur’ân olarak isimlendirilebilir mi? Bir başka ifadeyle kırâatler Kur’ân mıdır değil midir? Bu noktada kırâatlerin Kur’ân ile aynılığı veya farklılığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.³⁰⁴

Zerkeşî, Kur’ân ile kırâat ayırımına giderek Kur’ân ile kırâatlerin birbirinden farklı iki hakikat olduğunu, Kur’ân-ı Kerim’in, ilâhî mesajı beyan ve i‘câz için Allah Rasûlü’ne indirilen vahiy; kırâatlerin ise vahiy kelimelerinin şeddeli-şeddesiz

أَوْتَقُ فِي اسْتِيفَاءِ أَوْجِهِ الْخِلَافِ وَأَسْهَلُ فِي الْأَخْذِ وَأَخْصَرُ وَالْأَوَّلُ أَشَدُّ فِي الْإِسْتِخْصَارِ وَأَسَدُّ فِي الْإِسْتِظْهَارِ. Okuyucu altı çizili metni okuduğunda doğal olarak kendinden önceki cümleye hamletme ihtiyacı hissedecektir. Ancak dikkatle incelendiğinde altı çizili metnin bir önceki cümleyle bir irtibatının olmadığı görülecektir. Bu bağlamda mezkûr ibarenin sarıh ifadelerle nereye taalluk ettiğini bulabilmek için İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr* ve Kastallânî’nin *Letâifü’l-işârât* adlı eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. İbnü’l-Cezerî, altılı çizili ibareyi taalluk ettiği cümlelerin sonunda şu şekilde yer vermiştir: وَهَذَا مَذْهَبُ الْمَصْرِيِّينَ، وَهُوَ أَوْتَقُ فِي اسْتِيفَاءِ أَوْجِهِ الْخِلَافِ وَأَسْهَلُ فِي الْأَخْذِ وَأَخْصَرُ، وَلَكِنَّهُ يُخْرِجُ عَنْ رَوْتَقِ الْقِرَاءَةِ وَخُسْنِ آدَاءِ التَّلَاوَةِ. İbnü’l-Cezerî’nin, bununla Mısırlıların ve Mağriblilerin benimsediği harfle cem‘ yönteminin avantaj-dezantajları hakkındaki kanaatini dile getirdiği görülmektedir. *İthâf*’ta “وَلَكِنْ” ile başlayan cümlelerin devamı yer almamaktadır. Benzer ifadelere Kastallânî de eserinde yer vermiştir. Şu farkla ki İbnü’l-Cezerî bu ifadeye ilgili başlığın altında yer verirken Kastallânî, vakf ve harfle cem‘ yöntemini izah ettiği iki başlığın altında şu şekilde yer vermektedir: “الاول: وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّامِيِّينَ، وَهُوَ أَشَدُّ فِي الْإِسْتِخْصَارِ وَأَسَدُّ فِي الْإِسْتِظْهَارِ وَأَطْوَلُ” وَاَجْوَدُ إِفْكَانًا الثَّانِي: وَهَذَا مَذْهَبُ الْمَصْرِيِّينَ، وَهُوَ أَوْتَقُ فِي اسْتِيفَاءِ أَوْجِهِ الْخِلَافِ وَأَسْهَلُ فِي الْأَخْذِ وَأَخْصَرُ، وَلَكِنَّهُ يُخْرِجُ عَنْ رَوْتَقِ الْقِرَاءَةِ وَخُسْنِ آدَاءِ التَّلَاوَةِ” Buna göre birinci ifade vakfla cem‘ yöntemini benimseyen Şamlıların yaklaşımını; ikinci ifade harfle cem‘ yöntemini benimseyen Mısırlıların ve Mağriblilerin yaklaşımı hakkındaki değerlendirmeleri içermektedir. Krş. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/104; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/201; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/666.

³⁰² el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 247-259.

³⁰³ Yûsuf 12/2; Ra‘d 13/37; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3; Zümer 39/28; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3; el-Ahkâf 46/2.

³⁰⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/318; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/358; Muhammed Salim Muhaysin, *el-Kırâat ve eseruhâ fî ‘ulûmi’l-‘Arabiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1984), c. 1/10-37; el-Fadlî, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 73-87; İsmail, *el-Kırâat*, 24.

(bunların dışında medli-medsiz, tahrîk-teskîn gibi) okunması ve kimi kelimelerde bazı harflerin yerine başka harflerin kullanılması şeklindeki ihtilafları kapsadığını dile getirmektedir.³⁰⁵ Zerkeşî'nin benimsediği Kur'ân ve kırâat ayrımı hususunda temel olarak iki farklı yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Buna göre birincisi Kur'ân ile kırâatler arasında keskin bir ayrıma giden anlayıştır. Zerkeşî, Kastallânî, Dimyâtî, Subhî es-Sâlih ile Şiâ'nın önde gelen çağdaş âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) bu anlayışın önde gelen simaları olarak dikkat çekmektedir. İkincisi ise bu anlayışın karşında konumlanan ve Kur'ân ile kırâatleri kat'î surette aynı kabul eden yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşıma mensup âlimler arasında İbn Dakîkî'l-Îd (ö. 702/1302)³⁰⁶ ve Muhammed Salim Muhaysin'in isimleri ön plana çıkmaktadır.

Kastallânî, *Letâifü'l-işârât* adlı eserinde Zerkeşî'nin ifadelerini olduğu gibi aktarma yoluna gitmektedir. Bu durum Kastallânî'nin Zerkeşî ile aynı kanaatte olduğunu ihsas ettirmektedir.³⁰⁷ Dimyâtî'nin de Kur'ân ve kırâat ayrımı hususunda Kastallânî'nin izini takip ettiği ve aynı paralelde bir görüş serdettiği görülmektedir. Bu bağlamda Dimyâtî, Zerkeşî'nin ve Kastallânî'nin ifadelerini benzer lafızlarla *İthâf*'ta aktarmakta ve bu hususa ilişkin herhangi bir açıklama yapma gereği duymamaktadır. Müellifin harici bir açıklamaya yer vermeksizin seleflerinin eserlerinde bulunan bilgiyi olduğu gibi aktarması, Kur'ân ile kırâatler hususunda ikili bir ayrıma gittiğini düşündürmektedir. Ancak sahîh olan bütün kırâatleri mütevâtir üst başlığı altında değerlendiren müellifin, Kur'ân ile kırâat ayrımına gitmesi hayli düşündürücüdür. Nitekim sahîh bütün kırâatleri mütevâtir kabul eden bir kişinin Kur'ân ve kırâat ayrımına gitmemesi gerektiği ifade edilmelidir. Dimyâtî'ye göre Kur'ân-ı Kerim, ilâhî mesajı beyân ve i'câz için inzâl olunan vahiydir. Kırâatler ise söz konusu vahyin

³⁰⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/318. Zerkeşî'nin görüşü hakkında değerlendirme için bkz. M. Said Şimşek, "Kırâatların Kaynağı Problemi" (Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-4, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 4/17-30.

³⁰⁶ 25 Şâban 625 yılında hac yolculuğu esnasında bir gemide doğduğu hemen hemen bütün kaynaklar tarafından aktarılmaktadır. Mısır'ın "Saîd" bölgesinde yer alan "Kûs" şehrinde yaşayan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbn Dakîk, burada yetişmiştir. Entelektüel bir ailenin çocuğu olan İbn Dakîk'in babası "Saîd" bölgesinin ileri gelen âlimlerinden olan Mecdüddin Ali b. Vehb (ö. 667/1269), Mâlîkî mezhebinin önemli fakihlerindendir. İtikatta Eş'arî akidesini benimseyen İbn Dakîk, daha çok hadis ve fıkıh alanında yaptığı çalışmalarla meşhurdur. Hayatını konu alan birçok âlim, onun müctehid olduğunu dile getirmektedir. İbn Dakîk'îd, Hicrî 702 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8/11-13; Selahattin Yıldırım, *İbn Dakîkî'l-Îd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016), 48-91; Ahmet Özel, "İbn Dakîkul'Îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/407-709.

³⁰⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/358.

lafızlarının şeddeli veya şeddesiz (medli-medsiz, tahkîk-teshîl, tahrîk-teskîn) gibi telaffuz farklılıklarını ihtiva etmektedir.³⁰⁸

Muasır âlimlerden Subhî Sâlih de Kur'ân ve kırâatlerin birbirinden farklı iki gerçek olduğunu dile getirmekte ve Zerkeşî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Görüşünü “yedi harf” ve “tevâtür” olgusu üzerinden temellendirmeye çalışan Subhî Sâlih, Hz. Peygamber'in farklı şiveleri konuşan insanlara “yedi harf” kapsamında müsaade ettiği okumaların inzâl olunan Kur'ân olarak isimlendirilemeyeceğini; Kur'ân'ın ancak tevâtüren sabit olacağını dile getirmektedir.³⁰⁹

Şiâ'nın önde gelen çağdaş âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin Kur'ân ve kırâat ayrımını, tevâtür kavramı üzerinden temellendirme gayreti dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân'ın mütevâtir olması, kırâatlerin de mütevâtir olmasını zorunlu kılmamaktadır. Meseleyi yedi kırâatin mütevâtir olup olmadığı noktasından hareketle izah etmeye çalışan Hûî, Kur'ân'ın mütevâtirliğini yedi kırâate hasretmenin doğru bir yaklaşım olmadığını, zira Kur'ân'ın bunların dışındaki kırâatleri kapsamı bakımından da mütevâtir olabileceğini dile getirmektedir.³¹⁰ Ona göre yedi kırâat imamının yanılma ve şüpheyi düşme ihtimalinin bulunması, aklen ve şer'an onlara tabi olmayı zorunlu kılan bir delil olmadığı anlamına gelmektedir. Böylece meseleyi, kırâat imamları üzerinden değerlendirmeye tabi tutarak farklı bir boyuta taşıması ilginç bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Öte yandan Hûî, kırâat ihtilaflarının, ilk mushafların noktasız ve harekesiz oluşundan kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak kırâatlerin yedi veya bunların dışındaki kırâat imamlarının bazı ictihâdî tasarruflarının bir sonucu olarak teşekkül ettiğini ileri sürmektedir. O, bu iki gerekçe sebebiyle Kur'ân ve kırâatlerin bir olamayacağını iddia etmektedir.³¹¹

İbn Dakîkî'l-İd, kırâatler hususunda Kur'ân ile kırâat ayrımına gitmeyen âlimlerdendir. Öyle ki şâz kırâatlerin dahi Kur'ân olarak isimlendirilebileceği kanaatindedir.³¹² Modern dönemde kırâat ilmine dair yaptığı çalışmalarla bilinen Muhammed Salim Muhaysin, Zerkeşî'nin -ilimdeki otoritesini teslim etmekle beraber-

³⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/68-69. Benzer bir görüş bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/358.

³⁰⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 108.

³¹⁰ Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1966, 174-175.

³¹¹ el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 180-181. Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin görüşleri hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 73-87.

³¹² el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 74; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, 39.

bu konudaki görüşünün hatalı olduğunu, Kur'ân ile kırâatlerin birbirinden farklı olmadığını; aksine aynı hakikat olduğunu dile getirmektedir. Muhaysin, görüşünü Kur'ân ile kırâat kavramlarının aynı kökten türemesi ve “yedi harf” konusunda vârid olan rivâyetlerle temellendirmeye çalışmaktadır.³¹³

İthâf’ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, taban tabana zıt olan bu iki görüşü uzlaştırma eğilimindedir. Ona göre Zerkeşî, Kur'ân ile kırâatler arasında keskin ve mutlak bir farklılık olduğu kanaatindeyse ona katılmak mümkün değildir. İsmail’e göre Zerkeşî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi de keskin bir ayırmadan bahsetmemekte; aksine Kur'ân ile kırâatler arasında tedahüllerin olabileceğini dile getirmektedir. Bu durum, sahabeden telakki edildiği hâliyle ümmetin kabulüne mazhar olan kırâatlerin Kur'ân’ın bir parçası olduğunu göstermektedir. Böylece Kur'ân ile kırâatler arasında cüzîyyet (kırâatler)-külliyyet (Kur'ân) ilişkisi meydana gelmektedir.³¹⁴ Gelenekte bu yönde bir bakış açısının hâkim olmadığını dile getiren İsmail, Muhaysin’in görüşünü birkaç gerekçeyle merdûd ve kabul edilemez olarak değerlendirmektedir. Buna göre kırâatlerin farklı şekillerde (mütevâtir, meşhûr, şâz) taksime tabi tutulması, Kur'ân’ın bütününe şamil kılınmasına engeldir. Bu durum Kur'ân ile kırâatlerin bir olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Gelenekte kırâat kavramına getirilen tanımlar, sahîh kırâatleri kapsadığı gibi âlimlerin sahîh olmadığı hususunda ittifak ettikleri şâz kırâatleri de kapsamaktadır. Kur'ân ile kırâatlerin bir olduğunun kabul edilmesi, şâz kırâatleri de Kur'ân’a dâhil etmek sonucuna götürür ki bunu kabul etmek mümkün değildir. Sonuç olarak Kur'ân ile kırâatler ne tamamen birbirinin aynıdır ne de tamamen gayrıdır. Aksine aralarında sağlam bir bağ bulunmaktadır.³¹⁵ Aralarındaki bu irtibatı umûm-husûs ilişkisi bağlamında izah etmek mümkündür. Buna göre Kur'ân olan her şey kırâattir, ancak kırâat olarak kabul edilen her şey Kur'ân değildir.³¹⁶

3.9. Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı

Dimyâtî’nin *İthâf*’ında dikkat çeken hususlardan biri de kırâat imamlarının ve râvîlerinin özellikle usûl bahsine müteallik tercihlerini izah ederken geniş tarîk (rivâyet) zincirine; başka bir ifadeyle tahrîrâta konu olan meseleleri ve bu meselelere eserlerinde yer veren müellifler üzerinden etraflıca değerlendirmeye tabi tutmasıdır.

³¹³ Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fî ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, c. 1/10-37; İsmail, *el-Kırâât*, 23.

³¹⁴ İsmail, *el-Kırâât*, 24.

³¹⁵ İsmail, *el-Kırâât*, 69 (2. dipnot).

³¹⁶ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 40.

Bu bakımdan Dimyâtî'nin tahrîrât olgusuna yaklaşımına geçmeden önce bahsi geçen konu hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tahrîrât kavramı “tetkîk, takvîm, temyîz, takyîd, tenkîh, ihkâm ve im‘ân” gibi kelimelerle bütünleşen şemsiye bir kavram hüviyetiyle ön plana çıkmaktadır.³¹⁷ İlgili kavram lügatlerde “düzene koyma, değerlendirme, inceleme ve sağlamlaştırma, araştırma, ayıklama, kayıt altına alma, eksik ve kusurlu yönleri tespit edip doğru olanı ortaya koyma, kölelikten azat etme”³¹⁸ gibi birbirinden farklı ve geniş bir anlam yelpazesiyle yer almaktadır. Tahrîrât (تحريرات), tahrîr (تحرير) kelimesinin çoğul formu olup “h-r-r” (ح-ر-ر) sülâsî kök harflerinden türemiştir. Tahrîr (تحرير) kelimesi ise tef‘îl babının (حَزَزَ) mastarıdır.

Istilah anlamıyla “tahrîrât”, “Kırâat imamlarının, râvîlerinin ve tarîklerin isnâd halkalarının doğru tesis edilmesi, kırâat ilminin temel eserlerine gitmek suretiyle sıhhat ve tevsîkinin tespit edilmesi, kırâatlerin telfik ve tahlîl gibi birtakım hatalardan korunması adına sahîh ve menedilmiş kırâat vecihlerinin ortaya koyulması” faaliyetine denilmektedir.³¹⁹

Kırâatlerin sıhhatinin tespit edilmesi ve güvenilir kaynaklardan hareketle kim tarafından rivâyet edildiğinin ortaya koyulması önem arz etmektedir. Bu bağlamda kırâat âlimleri, farklı vecih ve tarîklerden müteşekkil kırâat külliyyâtının günümüze hangi kaynak ve kanallarla tevarüs ettiğini, “tahrîrât edebiyatı” olarak isimlendirilen

³¹⁷ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 80; Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”, 668.

³¹⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2/629; er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 69; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 4/184; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 375; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 10/588; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 80.

³¹⁹ Muhammed el-Mütevellî, *er-Ravdu’n-nadîr fî tahrîri evcûhi’l-Kitâbi’l-Münîr*, thk. Hâlid Hasen Ebü’l-Cûd (Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2006), 42; Süleyman b. Hüseyin el-Cemzûrî, *el-Fethu’r-Rahmânî şerhu Kenzi’l-me‘ânî bi tahrîri Hirzi’l-emânî*, thk. Abdurrâzık b. Ali b. İbrahim Musa (Riyad: Dâru İbni’l-Kayyîm, 2005), 24-25; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 80; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 42; el-Mes‘ûl, *Mu‘cemu mustalahâtü ‘ilmi’l-kırâât*, 119; Muhammed Temîm b. Mustafa Asım ez-Zü‘bî, *Teyssîru’l-fettâhi’l-‘âlim şerhu tenkîhi fethi’l-kerîm fî tahrîri evcûhi’l-Kur‘ânî’l-‘Azîm* (Medine: Müessesetü’d-Duhâ, 2018), 7; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammedb. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Ecvibetü’l-İmâm İbni’l-Cezerî ‘ale’l-mesâili’t-Tebrîziyye*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü‘bî (Medine: Dâru Elif Lâh Mîm li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 2016), 16; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 92-93; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîri ve ‘Umdetü’l-İrfân Adli Eseri- (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 34-35; Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”, 668-669; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 85; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’t-Talebe Adli Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 117.

bu özel ihtisas alanı sayesinde tespit edebilmişlerdir. Buna göre tahrîrât çalışmaları, kırâatlerin Hz. Peygamber'den nakledildiği şekliyle intikalinin sağlanmasını ve muhafaza edilmesini amaç edinmektedir. Bir başka ifadeyle rivâyet ve tarîklerde ortaya çıkması muhtemel telfik ve terkîb gibi çaprazlama uygulamaların önlenmesini amaçlamaktadır.³²⁰ Özetle tahrîrât çalışmaları bir yandan kaynak eserlere müracaat etmek suretiyle tarîklerin sıhhatini incelerken diğer taraftan da kırâat vücûhâtının birbirine karıştırılmadan okunmasını gaye edinmektedir.

Tahrîrât ilminin ne zaman ortaya çıktığına dair farklı görüşler³²¹ bulunmakla beraber son dönem kırâat çalışmalarında adlarından söz ettiren Hasan Ebü'l-Cûd ve İhâb Fikrî'ye göre tahrîrât edebiyatının kurucusu ve öncüsü İbnü'l-Cezerî'dir.³²² İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de yer verdiği rivâyetleri belli bir elemeye tabi tutması ve tahkîk süzgecinden geçirerek alması bu durumu teyit etmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibe*'de belli hükümleri ve vecihleri aktarması, aktardığı bu gibi vecihlerin, hocalarından aldığı vecihlerle uyum içinde olabilmesi adına onları mutlak olarak almak yerine farklı açılardan takyîde tabi tutması ve bu yönde değerlendirmelere gitmiş olması, onu tahrîrât edebiyatının bânisi konumuna

³²⁰ el-Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu Kenzi'l-me'ânî bi tahrîri Hirzi'l-emânî*, 24-25; es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şenkîfî, "Mesâilü mine't-tahrîrâtı beyne'd-dirâye ve'r-rivâye" (Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî Evda' ve Mekasid" Sempozyumu, Merrakeş: Merkezü'l-İmâm Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehassisa, 2013), 2/649; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 87.

³²¹ Tahrîrât çalışmalarının ortaya çıkış zamanına ilişkin farklı yaklaşımlar ileri sürülmektedir. Bu bağlamda bazı âlimlere göre tahrîrât çalışmaları, vahyin inzâl süreciyle başlamıştır. Bazı âlimlere göre hicrî V. asırda yaygınlık kazanan kırâatlerin tek bir hatimle tedrisini benimseyen indirâc usûlünün yaygınlık kazanmasıyla başlamıştır. Kimi âlimler tahrîrâtın müstakil bir ilim olarak ortaya çıkış sürecini İbnü'l-Cezerî ile başlatmıştır. Son olarak kimi âlimler söz konusu ilmin Şehhâzetü'l-Yemenî ve/veya Muhammed el-'Avfî gibi âlimlerin çalışmalarıyla başladığı kanaatindedir. Geniş bilgi için bkz. İhâb Ahmed Fikrî, "Müşkiletül'l-hilâf fi tahrîrâtı'l-kırâât ve'l-hulûlül'l-mukteraha" (Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî Evda' ve Mekasid" Sempozyumu, Merrakeş: 2013, 2013), 2/612-613; el-Mütevelli, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46-47; ez-Zü'bî, *Teyisîru'l-fettâh*, 8; Abdurrâzık b. Ali b. Musa, *Teemmülât havle tahrîrâtı'l-'ulemâi li'l-kırâati'l-mütevâtira* (Medine: Matâbi'u'r-Raşid, 1992), 2-3; Muksim Muhtâr, "'İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkati'l-Mağribiyye ve't-tarîkati'l-Meşrikiyye" (Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî Evda' ve Mekasid" Sempozyumu, Merrakeş: Merkezü'l-İmâm Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehassisa, 2013), 2/581; İbrahim b. Ali b. Ali Şehâse es-Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât fi tecvîdi ve tahrîri evcûhi'l-kırâât*, thk. İbrahim el-Mezrû'î (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 486; İbrahim b. Sa'îd ed-Devserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli ve cühûdühü fi 'ilmi'l-kırâât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 337; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adli Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 120-126.

³²² Muhammed b. Abdurrahman el-Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr li'n-Neşr ve't-Tahbîr*, thk. İhâb Fikrî - Halid Hasen Ebü'l-Cûd (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009), 50; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 92.

oturtmuştur.³²³ İbnü'l-Cezerî'nin on kırâat imamının yirmi râvîsinden her birine genellikle ikişer tarîk, her bir tarîke aynı şekilde ikişer tarîk olmak üzere yaklaşık bin (980/982) tarîke kadar ulaşan silsileyi içeren *en-Neşr*'ini kaleme almasıyla tahrîrât çalışmalarına ihtiyaç bir zaruret hâlini almıştır.³²⁴ İbnü'l-Cezerî ile müstakil bir ilim hüviyeti kazanan tahrîrât çalışmaları yine kendisi tarafından kaleme alınan *en-Neşr ve Tayyibe* adlı eserler etrafında muazzam bir kırâat edebiyatı ve literatürünün³²⁵ oluşmasına zemin hazırlarken; aynı zamanda kırâat tedrisatına yön veren ve uygulamada tarîk ve meslekler gibi ihtisaslaşma yolunu açan bazı ekollerin³²⁶ teşekkülünü de beraberinde getirmiştir.

Tahrîrât ameliyesinin nasıl işletildiği meselesine gelindiğinde ise temel olarak üç farklı şekilde³²⁷ icra edildiği görülmektedir: Birincisi daha çok manzûm metin (*Tayyibe*) üzerinden yapılan genel anlamdaki tahrîrât faaliyetidir. Bu nevi tahrîrât

³²³ el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 46-47; el-Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, 50; ez-Zü'bî, *Teysîru'l-fettâh*, 8; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 89; Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği", 667.

³²⁴ el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, 48; el-Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, 50; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 123-124; a.mlf., "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 208.

³²⁵ Literatür için bkz. el-Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, 42-65; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 96-101; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 45-50; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 134-141.

³²⁶ İbnü'l-Cezerî ile müstakil bir disiplin hüviyeti kazanan "tahrîrât" çalışmaları, sonrası dönemde ise *en-Neşr* ve *Tayyibe* merkezli çalışmalar olarak yaygınlık kazanmıştır. İbnü'l-Cezerî öncesi dönemde kaleme alınan eserlerde yer alan tarîk sayısının az olması sebebiyle böyle bir disiplinin teşekkülüne ihtiyaç duyulmamıştır. İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *en-Neşr* ve *Tayyibe* adlı eserlerinde yaklaşık bin tarîke (980/982) yer vermesi bir yandan tahrîrâtla alakalı çalışmaların artmasına diğer yandan da söz konusu meseleye yaklaşım tarzında bazı farklılaşmalara zemin hazırlamıştır. Bu noktada İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de yer verdiği tarîk ve vecihlerle yetinen; bir başka ifadeyle onun ister icmâlî ister tafsilî olarak aktardığı tarîklerin kaynağına gitme ihtiyacı duymamışlardır. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin aktardıklarıyla yetinmeyen ve zikretmediği vecihleri nakledenler de olmuştur. İkinci ekole mensup bulunan âlimler, İbnü'l-Cezerî'nin kullandığı kaynaklara dönerek hüküm istinbatında bulunurken sadece İbnü'l-Cezerî'nin tafsilî olarak aktardığı kaynaklara itibar etmişlerdir. Bu yaklaşım tarzından hareketle Ali el-Mansûrî ve Mustafa el-İzmirî'nin isimleriyle anılan iki ana ekol teşekkül etmiştir. Her iki ekolün temsilcileri ve benimsedikleri yöntem hakkında geniş bilgi için bkz. Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 93-96; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 59-275; Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 113-148; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 102-106; Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği", 672-674; Mustafa Tugantay, *Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlîli* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 56-59; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 126-133.

³²⁷ Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 40; Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği", 679.

idgâm-ı kebîr³²⁸ konusunda Ebû ‘Amr’dan veya Sûsî’den aktarılan rivâyetler örnek olarak verilebilir. Bahsi geçen konuda Ebû ‘Amr’ın hemze ve med ile idgâmı menedilirken; râvîsi Dûrî’nin de meczûm râ harfinin izhârı menedilmiştir.³²⁹ İkincisi tarîklerin okuyuşlarına ilişkin tahrîrât faaliyetidir. Bu çeşit tahrîrât ameliyesi şu şekilde gerçekleşmektedir: ﴿النَّارِ﴾ ve ﴿أَبْصَارِ﴾ gibi kelimelerde yer alan “meksûr râ” harfinden önce gelen fetha harekenin feth³³⁰ ve imâle³³¹ uygulamalarından hangisiyle okunacağı hususu tarîkler arasında ihtilafa konu olmuştur. Feth okuyuşu İbn Zekvân rivâyetinin Ahfeş tarîkine; imâle okuyuşu İbn Zekvân rivâyetinin Sûrî tarîkine nispet edilmiştir. Üçüncüsü ise tahrîrâtın kaynak kitaplar vasıtasıyla gerçekleşmesidir.³³² Bu nevi tahrîrâta sûreteyn beyninde besmelenin durumu örnek olarak verilmektedir. Kırâat imamlarından İbn Âmir’in iki sûre arasında besmelenin okunmasına ilişkin iki vechi bulunmaktadır: Sekt³³³ ile okunan vechine *et-Telhîs* ve *et-Tebşıra* adlı eserlerle İbn Ğalbûn kaynaklık ederken; Vasl vechine *el-Hidâye*, *el-Kâfî* ve *Şâtıbiyye* isimli eserler kaynaklık etmektedir.³³⁴

Kırâat ilmine ilişkin telif edilen eserler arasında mümtaz bir konumu haiz olan İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’i, iki açıdan büyük önem arz etmektedir. İlki, kırâat külliyatında yer alan rivâyetlerin sened bağlamındaki tarîklerini belli bir disiplinle kayıt altına alması, ikincisi ise metin bağlamında kırâat vecihlerini yeniden tetkîke tabi

³²⁸ İdgâm-ı kebîr, idgâm edilecek (müdğam) iki harften birincisinin harekeli olduğu idgâma denilmektedir. Daha çok Ebû ‘Amr kırâatinde görülmesinden hareketle bu nevi idgâm “idgâm-ı Ebî ‘Amr” olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 236; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 86.

³²⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/110.

³³⁰ Feth kelimesi daha çok harfi seslendirme istikametini tavsif etmek üzere kullanılmaktadır. Kırâat ilmi istılahında ise okuyucunun harfi telaffuz ederken ağzını -yeterince- açması ve açık bir elife göre seslendirmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 237; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 160.

³³¹ Terim olarak fethayı kesreye veya elifi yâ harfine doğru meylettirmek anlamında kullanılan imâle, kübrâ ve suğrâ/taklîl olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İmâle-i kübrâ için idcâ, beth, mahz, kesr; İmâle-i suğrâ için ise taklîl, taltîf ve beyne beyne sözcükleri de kullanılmaktadır. Geniş bilgi bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 91; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 129; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 237-240.

³³² Recep Koyuncu, *Kırâat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve ‘Umdetü’l-İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 40.

³³³ Lügatte, “susmak, sözü kesmek, sönmek, konuşmamak,” gibi anlamlara gelen sekt sözcüğü kırâat ilmi istılahında “Kırâat esnasında nefes almaksızın sesi bir müddet kesmek” şeklinde tarif edilmektedir. Sektenin pratikteki ölçüsü iki hareke/bir elif olarak takdir edilmektedir. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, 407; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 129; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 227.

³³⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/260; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1340-1341; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359-360.

tutarak sıhhatlerini ortaya koymak suretiyle kendinden sonrakilere kaynaklık etmesidir.³³⁵

Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî *İthâf* ta İbnü'l-Cezerî'nin eserinde takip ettiği usûle uygun bir yaklaşım sergilemekte ve onun tarîklerinin dışına çıkmamaktadır. Buraya kadar aktarılan bilgilerden sonra Dimyâtî'nin *İthâf* ında tahrîrde bulunduğu bazı örnek vecihlere yer verilecek ve söz konusu vecihler hakkında serdettiği görüşlerden hareketle, onun tahrîrât meselesinde izlediği yöntem tespit edilmeye çalışılacaktır.

Örnek 1:

﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ...﴾³³⁶

1. فتح.....فتح

2. فتح.....تقليل

3. تقليل.....فتح

4. تقليل.....تقليل

Müellif bahsi geçen âyette yer alan ﴿جَبَّارِينَ﴾ kelimesini hem burada hem de Şuarâ sûresinde³³⁷ Dûrî'nin Kisâî'den imâle ile; Verş'in Ezrak tarîkinden ise hulfle feth ve taklîl üzere okunduğu nakledilmektedir.³³⁸ Terkipteki bütün vecihlerin çıkması sebebiyle memnû' vecih bulunmadığından tahrîrât literatüründe bu duruma “كُلُّهَا صَحِيحَةٌ” (Bütün vecihler sahihtir.) ifadesiyle işaret edilmektedir.³³⁹ Yukarıda verilen şemadan da anlaşılacağı üzere âyette yer alan altı çizili ﴿مُوسَى﴾ ve ﴿جَبَّارِينَ﴾ kelimelerinin cem' edilmesi durumunda, Ezrak için dört vecih bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁰

³³⁵ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 88-89; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 26.

³³⁶ el-Mâide 5/22.

³³⁷ ﴿وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ eş-Şuarâ 26/130.

³³⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/272.

³³⁹ Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 61.

³⁴⁰ Ortaya çıkan bütün vecihler için bkz. Abdülfettâh b. Abdilgânî el-Kâdî, *Şerhu'n-nazmi'l-câmi' li kırâeti'l-imâm Nâfi'* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 65; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 61; Suzan bnt. Hasan b. Hasan ed-Dübî, “el-İmâm el-Bennâ ed-Dimyâtî ve cühûdüh fi'l-kırâati min hilâli kitâbihi İthâfu fuzalâi'l-beşer”, *Mecelletü Bühûsü Külliyyeti'l-Edeb*, (2011), 245.

Örnek 2:

341 ﴿... وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى﴾ للأزرق خمسة طرق:

1. ... قصر.....فتح

2. ... توسط.....فتح

3. ... طول.....فتح

4. ... طول.....تقليل

5. ... توسط.....تقليل

Dimyâtî, yukarıdaki âyette yer alan ﴿وَآتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin kasr, tevassut ve tûl vecihlerini feth; tevassut ve tûl vecihlerini ise taklîl uygulamasıyla vermektedir. Böylece müellif, tahrîr faaliyeti neticesinde Ezrak tarîkinde toplamda beş vecih olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak matematiksel olarak bakıldığında kelimedeki altıncı vechin çıkarılması mümkünken medd-i bedelin kasr ile taklîl vechinin menedilmiş olduğunu tespit etmektedir. Buna gerekçe olarak altıncı vechin hem Şâtibiyye'nin hem de Tayyibe'nin tarîkleri arasında yer almamasını göstermektedir. Nitekim medd-i bedelin kasr vechini rivâyet edenler taklîl vechini aktarmamışlardır. Dimyâtî, *Îthâf*'ta Tayyibe'nin tarîklerinden olan bu beş vechi okuduğunu zikretmektedir. Ancak kırâat ilminde kendisini en çok etkileyen hocalarından Sultân el-Mezzâhî'nin medd-i bedelin tevassut ile feth vechini menettiğini³⁴² dile getirmektedir.³⁴³ el-Mezzâhî, bu görüşünü söz konusu vechi rivâyet eden râvînin

³⁴¹ el-Bakara 2/177.

³⁴² Sultân el-Mezzâhî'nin menettiği bazı vecihler için bkz. ed-Dimyâtî, *Îthâf*, c. 1/236, 264, 419, 2/328.

³⁴³ İbnü'l-Cezerî'nin, Şâtibî'nin tercihleri için kullandığı “Usûlünden sapmadır.” (خُرُوجٌ عَنْ طَرِيقِهِ) ifadesi, özellikle Hicrî X. asrın sonları ile XI. asrın başlarından itibaren dönemin bazı kırâat âlimleri tarafından farklı şekillerde algılanmaya başlamıştır. İbnü'l-Cezerî'nin bahsi geçen ifadesi, kimi âlimler tarafından “Bu vecihle okunmaz!” şeklinde yorumlanmıştır. Bu tarz bir algının Dimyâtî'nin hocası Mezzâhî ile başladığı kabul edilmektedir. Muhammed el-Efrânî ve öğrencisi Safâkusî gibi bazı âlimler Mezzâhî'nin izinden gitmişlerdir. Mezzâhî'den en çok etkilenenler arasında Sefâkusî'nin ismi ön plana çıkmış ve Şâtibiyye'de yer alan bazı vecihler için “Usûlünden sapma olması sebebiyle bu vecihle okunmamaktadır.” (خُرُوجٌ عَنْ طَرِيقِهِ فَلَا يُقْرَأُ بِهِ) ifadesi ona nispet edilmiştir. Bu tarz bir yaklaşım, bazılarının haksız yere Şâtibiyye'den soğumasına ve Şâtibiyye'de yer alan birçok vechin menedilmesine sebep olmuştur. Bkz. İhâb Ahmed Fikrî, “et-Tahrîrât fî'l-kırâat fî siyâkı'n-Neşri ve't-Tayyibe li'bni'l-Cezerî” (Uluslararası Kırâat Sempozyumu, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 308; Akdemir, “Kırâat İlminde Tahrîrât Meselesi”, 91-92.

Şâtıbiyye'nin tarîklerinden olmamasıyla temellendirmektedir. Müellifin, hocasının menettiği vechi okuduğunu belirtmesi, bu konuda kendisine katılmadığını göstermektedir.³⁴⁴

Dimyâtî, eserinde okunmasına cevaz verilen vecihlerin kaynak tahrîrini şu şekilde yapmaktadır:

İlk vecih: ﴿آتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin kasr ile feth vechi, Ahvezî'nin *el-Vecîz* ile İbn Bellîme'nin *Telhîsu'l-'ibârât* ve Şâtıbî'nin *Şâtıbiyye* adlı eserlerinden tevsîk edilmiştir.

İkinci vecih: ﴿آتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin tevassut ile feth vechi, Ahvezî'nin *el-Vecîz* ile İbn Bellîme'nin *Telhîsu'l-'ibârât* adlı eserlerinden tevsîk edilmiştir.

Üçüncü vecih: ﴿آتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin tûl ile feth vechi, İbn Şureyh'in *el-Kâfî*, Mehdevî'nin *el-Hidâye*, İbn Fahhâm'ın *et-Tecrîd* ile Mekkî b. Ebî Tâlib'in *et-Tebîr* adlı eserlerinden tevsîk edilmiştir.

Dördüncü vecih: ﴿آتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin tûl ile taklîl vechi, Ebû Tâhir el-Ensârî'nin *el-'Unvân* adlı eserinden tevsîk edilmiştir.

Beşinci vecih: ﴿آتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin tevassut ile taklîl vechi, Dâni'nin *et-Teyîr* adlı eserinden tevsîk edilmiştir.³⁴⁵

Örnek 3:

Hamza'nın, Hemzeden Önce Gelen Sâkin Harfin Sekti ile “شَيْءٌ” Kelimesindeki Vecihleri

Dimyâtî, kırâat ilminin girift meselelerinden harekeli hemzeden önce gelen sâkin harfte sekt vechine geçmeden önce konuya girizgâh mahiyetinde bu vecihlerde geçerli olan kuralları ve örneklerini vermektedir. Akabinde Hamza'nın mesele hakkındaki tarîklerini etraflıca işlemektedir. Konuyu özetleme mahiyetinde “Tenbîhât” adıyla bir bahis açarak Hamza'nın hem mevzu etrafındaki kanaatini hem de “شَيْءٌ” kelimesindeki vecihlerini aktarmaktadır.

³⁴⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/264.

³⁴⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/263-264.

Bilindiği üzere kırâat imamları arasında sekt uygulamasına en çok yer veren, İmam Hamza'dır. Bu bakımdan kendisinden sekt vechiyle ilgili birçok rivâyet aktarılmıştır. Dimyâtî'nin geniş bir sened zinciriyle yer verdiği vechin tarîkleri dokuz tane olup şu şekildedir:

Birinci tarîk: Hamza'nın her iki râvîsinden rivâyetle (Halef ve Hallâd) “شَيء” kelimesini cümle içindeki nahvî konumu (merfû‘, mansûb ve meczûm) fark etmeksizin ve hemzeden önce gelen “أل” takısını sekt ile okuduğu vechidir. Buna *Tayyibe*'de şu ifadeyle işaret edilmektedir:

وَالسَّكْتُ عَنْ حَمْزَةٍ فِي شَيْءٍ وَأَل...³⁴⁶

kelimesinde ve أل harf-i tarîfînde Hamza için sekt vardır...

Bu vecih *el-Kâfî* müellifi İbn Şureyh³⁴⁷ ve onun dışında bazı kurrâ tarafından aktarılmıştır. *Şâtıbiyye*³⁴⁸ ile *et-Teysîr*'de³⁴⁹ tercih edilen iki görüşten biridir. Dâni, bu vechi İbn Ğalbûn'a okumuştur. Bahsi geçen rivâyet İbn Ğalbûn'un *et-Tezkira*'sında,³⁵⁰ Ebu't-Tayyib'in *İrşâd*'ında ve İbn Bellîme'nin *Telhîs*'inde³⁵¹ geçmektedir. Bu da “شَيء” kelimesinde med, hemzeden önceki “أل” takısında ise sekt şeklindedir.

İkinci tarîk: Hamza'nın “شَيء” kelimesinde ve hemzeden önceki “أل” takısında med harfi olmaksızın munfasıl yazılan kelimeleri sekt ile okuduğu vecihtir. Bu vecih *Tayyibe*'de şu şekilde geçmektedir:

وَالْبَعْضُ مَعَهُمَا لَهُ فِيمَا انْفَصَلَ...³⁵²

³⁴⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994), 47 (235. beyit).

³⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh b. Ahmed er-Ru'aynî el-İşbilî, *el-Kâfî fî'l-kırââtî's-seb'* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 1998), c. 1/287.

³⁴⁸ Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî (Suudi Arabistan: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 2005), 19 (227-228. beyitler).

³⁴⁹ ed-Dâni, *et-Teysîr*, 292.

³⁵⁰ Ebû'l-Hasen Tâhir b. 'Abdilmün'im b. Ubeydillâh İbn Ğalbûn, *et-Tezkira fî'l-kırââtî's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde, 1991), c. 1/157.

³⁵¹ Ebû Ali el-Hasen b. Halef b. Abdillâh İbn Bellîme, *Telhîsu'l-'ibârât bi letâîfi'l-işârât fî'l-kırââtî's-seb'*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Cidde, 1988), 34.

³⁵² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 47 (235. beyit).

Bazı kurrâ (شَيْءٌ ve أَشْيَاءٌ) ifadelerinde ve infisâl³⁵³ olan her kelimede Hamza için sekt vechini aktarmıştır.

Bu rivâyet *el-Unvân*'ın müellifi Ebû Tâhir el-Ensârî³⁵⁴ ve hocası Ömer et-Tarsûsî'den³⁵⁵ aktarılmış ve Dâni *Câmi'u'l-beyân*³⁵⁶ adlı eserinde de buna yer vermiştir. Bazı kimseler bu vechi sadece Halef'ten rivâyet etmiştir. Bahsi geçen vecih, Şâtıbiyye³⁵⁷ ve *et-Teyssîr*'de³⁵⁸ ikinci vecih olarak geçmektedir.

Üçüncü tarîk: Hamza'nın her iki râvîsinden “شَيْءٌ” kelimesinde ve hemzeden önce gelen “أَلْ” takısında kat'î surette sekt vechinin bulunduğu rivâyettir. Buna ilave olarak med harfî olmadan munfasıl ve muttasıl yazılan kelimelerde³⁵⁹ de sekt vechi bulunmaktadır. Bahsi geçen vecih; İbn Sivâr, İbn Mihrân ve bazı kurrânın tercihidir. İbnü'l-Cezerî, buna *Tayyibe*'de “وَالْبَعْضُ مُطْلَقًا” ifadesiyle işaret etmiştir.³⁶⁰

Dördüncü tarîk: Hamza'nın her iki râvîsi için “شَيْءٌ” kelimesinde ve hemzeden önce gelen “أَلْ” takısında munfasıl med harfîni³⁶¹ ilave edenler olmuştur. Bu görüş Hemedânî (ö. 569/1174) ve bazı kurrâ tarafından benimsenmiştir.

Beşinci tarîk: Hamza'nın her iki râvîsinden “شَيْءٌ” kelimesinde ve hemzeden önce gelen “أَلْ” harf-i târifinde muttasıl med harfîni³⁶² ilave edenler olmuştur. Bu görüş eş-

³⁵³ ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾, ﴿مَنْ أَمَرَ﴾ ve ﴿قُلْ أَوْحَى﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere ikinci kelimenin başında yer alan harekeli hemzeden önce birinci kelimenin son harfinde Hamza için üç vecih bulunmaktadır. Bu vecihler sekt, adem-i sekt ve nakl şeklindedir. Bu üç vecih ayrı yazılan iki kelimede gerçekleşmektedir. İnfisâl kelimesiyle kastedilen bu husustur. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/221-222.

³⁵⁴ el-Ensârî, *el-'Unvân*, 233; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/260.

³⁵⁵ Tam adı, Ebû'l-Kâsım Abdülcebbâr b. Ahmed b. Ömer et-Tarsûsî şeklindedir. Kaynaklarda hicrî 331 yılında doğduğu dile getirilmiştir. “et-Tavîl” künyesiyle de bilinmektedir. Daha sonra Mısır'a yerleşen Tarsûsî, dönemin önemli âlimlerinden kırâatleri arz yoluyla almıştır. İlimde üstad konumuna yükselmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında büyük kırâat âlimi Ebû Tâhir İsmail b. Halef el-Ensârî'nin ismi dikkat çekmektedir. Tarsûsî, kırâat ilmine dair kaleme aldığı *el-Müctebâ* adlı eseriyle bilinmektedir. Ebû 'Amr ed-Dânî, Tarsûsî'yi bizzat gördüğünü, onun âlim, zâbit/güvenilir, fazilet sahibi, iffetli ve zâhid olduğunu dile getirmiştir. Tarsûsî, hicrî 420 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, c. 1/358.

³⁵⁶ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/619-620.

³⁵⁷ eş-Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî*, 19 (228. beyit).

³⁵⁸ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 292.

³⁵⁹ Bu kural için شَيْءٌ, شَيْءٌ ve شَيْءٌ kelimelerini örnek olarak göstermek mümkündür. Bkz ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219.

³⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 47 (236. beyit).

³⁶¹ بَرِيءٌ أَخَذَ ve فِي آذَانِهِمْ وَقَالُوا آمَنَّا , بِمَا أُتِرَ kelimelerinde yer alan medd-i munfasıl kuralı bu kâidenin örneğidir. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219.

³⁶² Medd-i muttasıl kâidesinin işletildiği إِسْرَائِيلَ , وَأُولَئِكَ ve جَاءَ إِسْرَائِيلَ , وَأُولَئِكَ gibi kelimeler bu kuralın örnekleridir. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219.

Şezâî, el-Hüzeli³⁶³ ve bazı kurrâ tarafından benimsenmiştir. İbnü'l-Cezerî, buna *Tayyibe*'de “وَقِيلَ بَعْدَ مَدِّ” ifadesiyle işaret etmiştir.³⁶⁴

Altıncı tarîk: Hamza'nın Hallâd rivâyetinde “شَيْءٌ” kelimesinde ve hemzeden önce gelen “قِيلَ” takısında kat'î surette sekt vechini terk etmesidir. Bu vecih; Fâris b. Ahmed, Mekî b. Ebî Tâlib, İbn Şüreyh ve bazı kurrânın mezhebidir. Dâni, *et-Teysîr*'de bu vechi Ebü'l-Feth'e okuduğunu aktarmaktadır. Şâtıbî ve bazı kurrâ da bu hususta Dâni'ye tabi olmuşlardır. İbnü'l-Cezerî bu veche *Tayyibe*'de “أَوْ لَيْسَ عَنْ خَلَاذِ السَّكُوتِ اطَّرَدَ” ifadesiyle işaret etmektedir.³⁶⁵

Yedinci tarîk: Hamza'nın her iki râvîsi için “شَيْءٌ” kelimesinde ve hemzeden önce gelen “قِيلَ” takısında kat'î surette adem-i sekt vechi bulunmaktadır. Yani medsiz ve sektsiz olarak diğer kırâat imamları gibi tahkîk ile okuduğu vecihtir. Bu da Mehdevî ve hocası İbn Süfyân'ın benimsediği tarîktir. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*'de buna “قِيلَ وَلَا عَنْ” ifadesiyle işaret etmiştir.³⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de bahsi geçen tarîklerden aktarılan bütün vecihleri okuduğunu ve bunlar arasında vârid olan naslardan hareketle harf-i meddin olmadığı yerlerde sekt vechini tercih ettiğini dile getirmektedir. Harf-i meddin olduğu yerlerde ise med bir bakıma sekin yerine geçtiği için med vechini tercih ettiğini zikretmektedir.³⁶⁷

Bahsi geçen konuda dile getirilen görüşlerden hareketle Hamza için “شَيْءٌ” kelimesinde sekt,³⁶⁸ tevassut³⁶⁹ ve tahkîk³⁷⁰ (medsiz ve sektsiz) olmak üzere üç vecih bulunduğunu ifade etmek mümkündür.³⁷¹

³⁶³ Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed el-Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırââtî'l-'aşr ve'l-erbe'îne'z-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib (Müessesetü's-Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007), 423.

³⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 47 (236. beyit).

³⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 47 (236. beyit).

³⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 47 (237. beyit).

³⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/347.

³⁶⁸ ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/619; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/347.

³⁶⁹ el-Ensârî, *el-'Unvân*, 233; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/347-349.

³⁷⁰ Ebü Abdullah Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'*, thk. Halid Hasen Ebü'l-Cûd (Kahire: Dâru 'İbâdî'r-Rahmân, 2011), 119-120; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/347-349.

³⁷¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/220-222.

Örnek 4:

Dimyâtî'nin tahrîrde bulunduğu konulardan biri de medd-i bedel³⁷² ile medd-i lînin³⁷³ cem' edildiği vecihlerdir. Bu noktada müellif, öncelikle medd-i lînde Verş'in Ezrak tarîkindeki vecihlerini zikretmektedir. Ezrak'ın muhtelif kaynaklardan tevsîki yapılan medd-i lîndeki vecihleri tûl ve tevassuttur.³⁷⁴ Medd-i bedel kâidesine gelince bütün kırâat imamları kasr vechini (medd-i tabîi ölçüsünü) uygularken;³⁷⁵ Verş'in Ezrak tarîki ise farklı kaynaklardan tevsîki yapılan kasr, tevassut ve tûl vecihlerini uyguladığı görülmektedir.³⁷⁶ Dimyâtî'nin *İthâf*'ta yer verdiği vecihlerin şema ile gösterimi şu şekildedir:

377 ﴿... وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ للأزرق أربعة أوجه:

1. ... قصر.....توسط

2. ... توسط.....توسط

3. ... طول.....توسط

4. ... طول.....طول

Dimyâtî'nin tahrîrât faaliyeti çerçevesinde verdiği örnekler, yaptığı izah ve değerlendirmeler elbette ki bunlarla sınırlı değildir.³⁷⁸ Ancak bahsi geçen örneklerden hareketle müellifin bu faaliyette izlediği metot ve usûle dair bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Dimyâtî'nin takip ettiği metot ve tahrîr yaklaşımında göze çarpan ilk

³⁷² Hemzenin, harf-i medden önce gelmesi durumunda ortaya çıkan medlere “medd-i bedel” denilmektedir. Başka bir ifadeyle harf-i meddin hemzeden sonra gelmesi durumunda meydana gelen medlere denir. ﴿أَوْتُوا﴾ kelimesindeki med uygulaması bu nevi medde örnektir. Bu tür medlere “medd-i bedel” denmesinin temel nedeni med harfinin genellikle hemzeden dönüşmesidir. Geniş bilgi için bkz. Mahmud b. Ali Bisse, *el-'Amîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (İskenderiye: Dâru'l-'Akîde, 2004), 117; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/279; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 57.

³⁷³ Kendilerinden önce meftûh bir harf bulunan “vâv” ve “yâ” harflerinin sâkin olmaları durumunda gerçekleşen medde denilmektedir. Bkz. el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 234; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 198.

³⁷⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁷⁵ el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 64; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 257.

³⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁷⁷ el-Kehf 18/84.

³⁷⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111, 114, 116, 120, 130, 136, 137, 150, 157, 161, 189, 209, 220-222, 223, 286, 300, 303, c. 2/7, 189, 226, 238, 243, 252, 419, 421.

husus, kırâat ilminin karmaşık konularından biri olan tahrîrât meselesine vukûfiyetidir. Bununla beraber tahrîrini yaptığı bütün vecihlerde İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine sadakatle bağlı kalması, dikkat çeken bir başka husustur. Nitekim tahrîrde bulunduğu muhtelif vecihleri izah sadedinde yer verdiği bazı lafız ve cümlelerin İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleriyle tam bir aynılık içinde olması, bu durumu teyit etmektedir. Öyle ki tahrîrde bulunduğu vecihleri izah ederken *en-Neşr*'in tarîklerini esas aldığını birçok yerde “طُرُقُ لَيْسَ مِنْ طُرُقِ”/Bu kitâbın (*İthâf*'ın) tarîkleri” ifadesiyle ısrarla vurgulamaktadır.³⁷⁹ Müellif, benimsediği bu yöntemin tetimmesi olarak *İthâf*'ta vecih ve kaynak isnâdına ilişkin olarak *en-Neşr*'in ve *Tayyibe*'nin tarîkleri arasında yer almıyorsa buna “لَيْسَ مِنْ طُرُقِ”/Kitâbın (*İthâf*'ın) tarîklerinden değildir.” ifadesiyle işaret etmektedir.³⁸⁰ Bu yaklaşım Dimyâtî'nin tahrîrinde bulunduğu vecihleri isnâd ettiği tarîkler hususunda ne kadar hassas ve titiz olduğunu göstermektedir.

Dimyâtî, *İthâf*'ta bir yöntem olarak eserin hacmini arttırmamak adına daha ziyade öz bilgilere yer verirken bazen vecihlerin detaylarına ve kaynaklarına girmeksizin sadece vecihlerin adedine ve cevazına veyahut men'ine işaret etmekle yetinmektedir.³⁸¹ Tahrîrini yaptığı vecihlerle ilgili öz bilgilere yer vermekle beraber vecihlerin kaynak mevsûkiyetini ortaya koymayı da ihmal etmemektedir.³⁸² Usûl bahsinde bazı vecihlere dair yaptığı tahrîr faaliyetine ilave olarak ferş bölümünde yeri geldikçe âyetlerde bulunan vecihlerin hem şahıs hem de kaynak açısından tahrîrine ilişkin olarak hayli detaylı açıklamalara yer vermektedir.³⁸³

3.10. Dil Ekollerinin Görüşlerine Yer Vermesi

Dimyâtî'nin *İthâf*'ında dikkat çeken hususlardan biri de kırâat vecihlerinin lügavî referanslarını ortaya koyarken, tarihî süreçte şekillenen ve birtakım metodik farklılıklarla birbirinden ayrılan dil ekollerinin görüşlerine yer vermesidir. Bu bağlamda müellifin kırâat vecihlerini aktarırken Arap gramerinin yerleşik kurallarından olabildiğince istifade ettiği ve bu kuralları büyük bir ustalıkla işlediği görülmektedir. *İthâf*'ın bu açıdan değerlendirilmesi durumunda, dil malzemesi

³⁷⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111, 144, 220, 264, 265, 419.

³⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/131, 144, 516.

³⁸¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111, c. 178.

³⁸² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111, 120, 130, 135, 136, 137, 169, 171, 184, 188, 189.

³⁸³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/7, 56, 59, 72, 143, 189, 226, 238, 243, 252, 419, 421.

bakımından hayli zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülecektir.³⁸⁴ Kırâat vücûhâtının hüccetlerini ortaya koyarken kendinden önceki dil âlimlerinin görüşlerini özlü bir şekilde harmanlayarak metne yansıtan Dimyâtî, bununla da yetinmeyerek âlimlerin mensup oldukları dil ekollerinin görüşlerine yer vermektedir.

Bilindiği üzere Arap gramerinin tarihî teşekkül ve tekâmül sürecinde dil ve nahiv öğretiminde Basra³⁸⁵ ve Kûfe³⁸⁶ olmak üzere iki büyük ekol ön plana çıkmaktadır. Her iki ekolün metodik yaklaşım farkının doğal olarak kırâatlere yansması da farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Kırâat âlimlerinin ve muhaddislerin nezdinde büyük

³⁸⁴ Dimyâtî'nin *İthâf*'taki vücûhâtı aktarırken yer verdiği nahvî ve sarfî izahları için bkz. çalışmanın dördüncü bölümündeki "Lügavî Hüccetler" başlığı.

³⁸⁵ Askerî bir karargâh olarak inşa edilen Basra, sonrası dönemde siyasi, toplumsal ve iktisadi açıdan büyük bir atılım gerçekleştirmiştir. Öte yandan Emevîler ve Abbâsiler döneminde gerçekleştirdiği ilmi ve fikrî atılımlarla dönemin en önemli ilim ve fikir merkezlerinden biri olarak tebarüz etmiştir. Kur'an ve kırâat tarihinin önemli simalarından Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) Basralı olması, bu şehri Arap nahvinin önemli merkezlerinden biri konumuna oturtmuştur. ed-Düelî ile temelleri atılan Arap grameri, nahiv ilminin kurucu kuşağı olarak kabul edilen Nasr b. 'Âsım el-Leysî (ö. 89/707), Ebû İshâk el-Hadramî (ö. 117/735), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Yunus b. Habîb (ö. 182/798), kırâat imamlarından Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/770), Ahfeş el-Kebîr (ö. 177/793), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) gibi simaların çalışmalarıyla gelişmiştir. Basra dil ekolünün en önde gelen nahiv âlimlerinden Halil b. Ahmed'in çalışmalarıyla farklı bir aşamaya geçen dil çalışmaları Sîbeveyhî (ö. 180/796) ile belli bir sisteme kavuşmuştur. Nitekim çoğu kimseye göre Arap gramerinin usûl ve kâidelerini belli bir sisteme kavuşturan öğrencisi Sîbeveyhî'nin fikir babası yine bu zattır. Öyle ki Sîbeveyhî'nin eliyle vücut bulan her kâide ve kuralın bir şekilde Halil b. Ahmed'e dayanması bu iddiayı destekler mahiyettedir. Arap diline dair nakillerde bulunurken seçici davranan Basra dil ekolü mensupları, metodolojik olarak dillerinin safiyetini korumayı başaran Kays, Temîm ve Esed kabilelerinden aktarımlarda bulunmuşlardır. Basra dil ekolünün Arap gramerinde dayandığı umde sema'dır. Kıyas ilkesine ise çok nadir başvuran ekolün mensupları şâz örnekler üzerine kıyasın yapılmasını; bir başka ifadeyle bunlar üzerine kural inşasını genel bir ilke olarak câiz görmemişlerdir. Basra dil ekolünün teşekkül süreci, temsilcileri ve metodu hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve tarihü eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 71-79, 124-134; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 29-145; Saîd el-Efgânî, *min Târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 34-40, 64-67; Mehmet Cevat Ergin, "Basra ve Kufe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2003), 41-43; Ertuğrul Özkul, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 35-38; Mahfuz Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2001), 206-216.

³⁸⁶ Kûfe dil ekolünün teşekkülü Basra dil ekolüne göre hayli geç zamanlıdır. Ortaya koyduğu usûl ve kâidelerle Basra dil ekolünün karşısında yer alan Kûfe ekolünün tarih sahnesine çıkışı hicrî II: asırdan sonra Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/283) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ekolün önde gelen ve kurucu kuşağı olarak ön plana çıkan isimleri arasında Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803), kırâat imamlarından biri olan Kisâî, Ferrâ ve Sa'leb (ö. 291/904) yer almaktadır. Kûfe dil ekolü, Basra dil ekolünün bazı görüşlerini benimsemiştir. Ancak Kûfe ekolü kıyâsı tercih ederek Basralılardan ayırmaktadır. Öyle ki söz konusu dil ekolünün mensupları nahiv kâidelerine muhalif bir şiirle de amel etmiş ve Basra ekolünün aksine o şiiri esas kabul ederek üzerine bazı hükümler bina etmekten geri durmamıştır. Kûfe dil ekolü Arap kabileleri arasında herhangi bir ayrıma gitmemiş ve her Arap kabilesinin lehçesinden rivâyetlerde bulunmuştur. Bkz. et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 115-122; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 151-242; el-Efgânî, *min Târîhi'n-nahv*, 41-45; İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" (Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 447-450; Ergin, "Basra ve Kufe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 43-46; Özkul, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları*, 39-42; Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", 216-222.

önem arz eden rivâyet ilkesine Basra dil ekolü muhalif bir eğilim göstermekte ve çok nadir durumlar hariç rivâyetlere teveccüh etmemektedir.³⁸⁷ Kendisini Basra dil ekolünün karşısında konumlandıran Kûfe dil ekolü ise rivâyetlere aşırı ihtimam göstermekte ve rivâyet malzemesini ihticâc bağlamında Câhiliyye şiirlerinden daha güçlü ve üstün kabul etmektedir.³⁸⁸ Her iki ekolün yaklaşım farkını bir örnek üzerinden müşahhas hâle getirmek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında “‘elif-nûn” maddesinin tahfîf olunduktan sonra amel edip etmeyeceği meselesi ihtilafa medar olmaktadır. Basra dil ekolü mensupları, “‘elif-nûn” maddesinin tahfifli hâli olan “‘” edatının aslî yapısını kaybetmediği gerekçesiyle amel edebileceğini ileri sürmektedir. Bir başka ifadeyle Basra dil ekolüne göre “‘elif-nûn” maddesinden tahfif olunan “‘”, tıpkı “‘” gibi ismini nasb haberini ref’ etmektedir. Kûfe dil ekolü mensupları ise “‘” edatının yapı bakımından fiile benzediğini, mâzi fiil gibi fetha üzere mebnî olduğunu ve “‘” edatının tahfifli hâlinin işlevini kaybetmesi sebebiyle amel edemeyeceğini iddia etmektedir. Her iki dil ekolünün ihticâc bağlamında³⁸⁹ ﴿وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِنَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ﴾ âyetindeki altı çizili ifadelerde bulunan kırâat farklılıklarını esas aldığı görülmektedir. Bu noktada mezkûr ifadelerdeki kırâat farklılıkları şu şekilde tezahür etmektedir: Nâfi‘ ve İbn Kesîr ﴿وَإِنْ﴾ şeklinde “‘elif-nûn” maddesinin tahfifiyle ﴿لَمَّا﴾ kelimesini ise ﴿لَمَّا﴾ şeklinde şeddesiz olarak okumuşlardır. Ebû Bekir Şu‘be “‘elif-nûn” maddesinin tahfifi hususunda Nâfi‘ ve İbn Kesîr’e muvafakat etmiş; ancak ﴿لَمَّا﴾ kelimesini gösterildiği şekliyle teşdîd ile okuyarak onlardan ayrılmıştır. İbn Âmir, Hafs, Hamza ve Ebû Ca‘fer bahsi geçen âyetteki altılı çizili ifadeyi ﴿وَإِنْ﴾ şeklinde; ﴿لَمَّا﴾ kelimesini ise gösterildiği gibi teşdîd ile telaffuz etmişlerdir.³⁹⁰ Basra dil ekolü, “‘elif-nûn” maddesinin tahfifli hâlinin işlevselliğini koruyup amel ettiğini Nâfi‘ ve İbn Kesîr’in kırâatleri üzerinden temellendirme yoluna gitmektedir. Kûfe dil ekolü ise “‘elif-nûn” maddesinin tahfifli hâlinin işlevselliğini kaybettiğini İbn Âmir, Hafs, Hamza ve Ebû

³⁸⁷ el-Mahzûmî, *Medresetü’l-Kûfe*, 337; Mekrem, *Eseru’l-kırâati’l-Kur’âniyye*, 57.

³⁸⁸ Mekrem, *Eseru’l-kırâati’l-Kur’âniyye*, 57.

³⁸⁹ Hûd, 11/111.

³⁹⁰ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 381; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 600; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/290-291; Şemsüddîn Muhammed b. Halil el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz ve miftâhu’l-künûz fi’l-kırâati’l-erba’a aşere*, thk. Ahmed Halid Şükri (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 452; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/135-136.

Ca‘fer’in kırâatleriyle gerekçelendirmektedir. Her iki dil ekolünün temel dayanakları elbette ki bununla sınırlı değildir. Ancak ihticâc bağlamında her iki ekolün dil kâidelerini temellendirme adına ilk başvuru merciinin kırâat farklılıkları olduğunu söylemek mümkündür.³⁹¹

Buraya kadar aktarılan bilgilerden sonra Dimyâtî’nin dil ekollerinin görüşlerine yer verdiği üç örneğe temas edilecektir.

Örnek 1:

“كَلَّ” ve “كَلَّ” Lafızlarına Dil Ekollerinin Yaklaşımı

Kur‘ân’da farklı nahvî konumda geçen “كَلَّ” ve “كَلَّ” lafızları üzerinde vakf yapıldığında imâle uygulamasının icra edilip edilmeyeceği hususuna Basra ve Kûfe dil ekolleri farklı şekillerde yaklaşmışlardır.³⁹²

Basra dil ekolüne göre “كَلَّ” kelimesi müfred-i lafzî ve tesniye-i manevî olup bahsi geçen kelimelerde geçen elif harfî, “عَصَا” ve “رَحَا” kelimelerindeki vezne uygun olarak gelmektedir. Bir başka ifadeyle tesniye alameti olan elif değildir. “كَلَّ” kelimesi “فَعْلَى” vezninde olup tekili “كَلَّى” şeklindedir.³⁹³ Basra dil ekolü bu yaklaşımdan hareketle “كَلَّ” kelimesinde yer alan elif harfinin bilinen tesniye alameti olmadığını dile getirmektedir. Böylece söz konusu kelimedeki imâle yapılabileceğini ileri sürmektedir.³⁹⁴ Dimyâtî, kurrânın “كَلَّ” kelimesini hakiki tesniye olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Buna göre kurrâ, tekili “كَلَّتْ” formunda gelen “كَلَّ” kelimesinin tesniye olması sebebiyle mezkûr lafızda imâle yapılamayacağı kanaatindedir. Cumhûrun söz konusu kelimedeki uygulaması feth şeklindedir. Bu görüş Kûfe dil ekolü

³⁹¹ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillah el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002), 164-167; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 164; Mekrem, *Eseru'l-kırââtî'l-Kur'âniyye*, 57; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 201-202.

³⁹² ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1/761-762; Abdülvahîd b. Muhammed Ali Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-'azbi'n-nemîr*, thk. Ahmed Abdullah Ahmed el-Mukrî (Cidde: Dâru'l-Fünûn, 1990), c. 3/243; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/79; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2760-2761; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/214.

³⁹³ Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 3/243; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2760; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/214.

³⁹⁴ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/761; Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 3/243; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2760; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/214.

mensuplarınca benimsenmektedir.³⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, her iki vechi sağlam bulduğunu ve feth vechine meylettiğini dile getirmektedir.³⁹⁶

Örnek 2:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى...﴾³⁹⁷

Yukarıdaki âyette yer alan ﴿فَأَطَّلِعَ﴾ kelimesini Hafs, mansûb; diğer kurrâ ise merfû' ile okumuştur.³⁹⁸ ﴿فَأَطَّلِعَ﴾ kelimesinin son harfinin harekesi hususunda nahiv âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bahsi geçen kelimedeki kırâat vecihlerinin dil kuralları açısından hüccetinin ortaya konması, her iki ekolün meseleye yaklaşımına ışık tutacaktır. Buna göre ﴿ابْنِ لِي﴾ emir cümlesinden sonra gelen ﴿فَأَطَّلِعَ﴾ cevap cümlesinde yer alan muzâri fiilin nasb ile okunması, “أَنْ أَطَّلِعَ” şeklindeki bir takdire imkân tanınması sebebiyledir. Fiilin başına gizli bir “أَنْ” takdir edilebilmesi ve sebep bildiren fâ-i sebebiyyenin gelmesi, bu şekilde bir okumayı mümkün kılmaktadır. Bu görüş Basra dil ekolü tarafından benimsenmektedir.³⁹⁹ Bu hususta dile getirilen bir başka görüş ise “teraccî” ifade eden ﴿لَّعَلِّي﴾ cümlesinin cevabında fâ-i sebebiyyeden sonraki muzâri fiilin nasb ile okunmasıdır.⁴⁰⁰ Kûfe dil ekolü bunu câiz kabul ederken, Basra dil ekolü câiz görmemektedir.⁴⁰¹ Bahsi geçen âyette yer alan ﴿فَأَطَّلِعَ﴾ ifadesini ref' ile okuyan kurrâ ise kelimeyi ﴿أَبْلُغُ﴾ fiiline atfetmektedir.⁴⁰²

³⁹⁵ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/761; Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 3/243-244; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2760; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/214.

³⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/79.

³⁹⁷ el-Mü'min 40/36-37.

³⁹⁸ ed-Dânî, *et-Teyisr*, 478; Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Vâsîtî el-Kalânîsî, *Kitâbü'l-Kifâyeti'l-Kubrâ fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2003), 275; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/365; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3609; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/437.

³⁹⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3609; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/437.

⁴⁰⁰ Ebü Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Galib el-Muhâribî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), c. 4/560; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vüçûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987), c. 4/167; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/482.

⁴⁰¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), c. 2/309.

⁴⁰² Ebü Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşir Cüveycâbî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), c. 6/111; Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kırâati's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccehihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-

Yapılan izahtan anlaşıldığı üzere ref' vechi hususunda herhangi bir fikrî ayrılık bulunmamaktadır. Ancak nasb ile okunan vechin gerekçesi hakkında görüş ayrılığı yaşanmaktadır.

Örnek 3:

﴿... وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾⁴⁰³

Yukarıdaki âyette yer alan altı çizili ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ kelimesini kurrânın çoğu nasb; Hamza ise kesre ile ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ şeklinde okumuştur.⁴⁰⁴ Dimyâtî, her iki kırâatin lügavî hüccetini dil ekollerinin görüşleri üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre kelimeyi nasb ile okuyan kurrânın dil kuralları bakımından hüccetini iki şekilde ortaya koymak mümkündür: Birincisi ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ kelimesinin lafza-i celâlin üzerine atfedilmesidir. Bu durumda anlam; “Allah’tan ve akrabalık bağlarına riâyetsizlikten sâkının!” şeklinde gerçekleşmektedir. Bazı kimseler kelimenin başına “قَطَعَ الْأَرْحَامَ” şeklinde bir muzâf takdir etmekte ve bu nevi bir takdîri atfu’l-hâs alâ’l-âmm (özel olanın genele atfı) kabilinden değerlendirmektedir. Nitekim akrabalık bağlarını kesmekten sakınma durumu Allah’tan sakınma emrinde içkindir.⁴⁰⁵ İkincisi “مَرَزَتْ بِهِ” örneğinde olduğu gibi (به) harf-i cerrinin mahalline atıftır. Lafza ittibanın (به) mümkün olmadığı durumlarda mahalline ittiba etme kuralı geçerli olmaktadır. Abdullah İbn Mes’ûd’dan aktarılan “وَبِالْأَرْحَامِ” kırâati bunu destekler mahiyettedir.⁴⁰⁶

Hamza kırâatindeki ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ ifadesinin dil kuralları açısından hücceti şu şekilde ortaya konulmaktadır: Sarih isim olan ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ lafzı, harf-i cerrin tekerrürü olmaksızın mecrûr zamir üzerine atfedilmesi câizdir. Bu noktada harf-i cerrin tekrar etmesi zaruri değildir. Mecrûr ismin hazfedilmesi ise bilinmesi cihetiyledir. Bir başka izaha göre ise ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ lafzı kasem cümlesi olup cevabı ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ cümlesidir. Kasem cümlesi

Âlemiyye, 2013), c. 2/244; Ebû Zür’a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, thk. Saîd el-Efğânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 631; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1325-1326; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3609; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/437.

⁴⁰³ en-Nisâ 4/1.

⁴⁰⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 226; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 3/121; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 3/1003; el-Kalânî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 151; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/247; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/1829-1830; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/501-502.

⁴⁰⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/502.

⁴⁰⁶ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 631; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1325-1326; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 3/554.

olduğu yönünde yapılan izahın hüccetinde ﴿وَالْأَزْحَامُ﴾ lafzı akrabalık bağlarının korunmasına yönelik teşvik durumunu muhtevasına almaktadır. Bir bakıma mezkûr lafızda “tazim etme, yüceltme” anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu tür izah ve değerlendirmeler Kûfe dil ekolüne aittir.⁴⁰⁷

Bahsi geçen kelimenin nasb ile okunan vechine ilişkin yapılan izahlar da göstermektedir ki bu tercih hakkında herhangi bir fikrî ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Hamza kırâatindeki ﴿وَالْأَزْحَامُ﴾ şeklindeki meksûr okuyuş; kırâat, tefsir ve dil âlimleri arasında derin görüş ayrılıklarının yaşanmasına sebep teşkil etmektedir. Özellikle Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında lügavî referanslarının tespiti hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Kûfe dil ekolü harf-i cerrin tekrar etmeksizin sarîh ismin mecrûr zamire atfını câiz kabul ederken, Basra dil ekolü bu nevi atfı câiz görmemektedir. Bahsi geçen ekolün mensupları bu tarz bir atfı; kabîh, nadirattan (قَلِيلٌ) (الْإِسْتِعْمَالِ) ve kıyasa uzak bir kullanım olarak değerlendirmektedir.⁴⁰⁸ Basra dil ekolünün önemli simalarından Zeccâc, Arap dil kuralları açısından bu çeşit bir kırâatin hata olduğu kanaatindedir.⁴⁰⁹ Tefsirinde uzun uzadıya bu meseleye değinen Zemahşerî ise bu tarz bir atfı isabetli bulmamaktadır.⁴¹⁰ Kâdî Beyzâvî de Hamza’nın bu kırâatini zayıf olarak nitelendirmektedir.⁴¹¹

Müellifin kırâat farklılıklarını temellendirme adına dil ekollerinin görüşlerine yer verdiği örnekler elbette bunlardan ibaret değildir.⁴¹² *İthâf*’ın muhtelif yerlerinde kırâat vücûhâtını içeren izah ve değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla, her iki ekolün kendine özgü metotlarla ulaştıkları kâidelere hâkim olan müellif, Basra ve Kûfe dil ekollerinden hangisinin görüşüne meylettğine ilişkin açık bir ifade kullanmamaktadır. Ancak kanaatimizce koydukları kurallara uymayan kırâatleri tenkit etmekten çekinmeyen Basra dil ekolünün mensuplarının karşısında yer almaktadır. Zira Dimyâtî, mütevâtir olarak tespit edilen kırâatlerin hiçbir gerekçeyle tenkit

⁴⁰⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/502. Geniş bilgi için bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 3/121; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/375-376; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 1/405; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 8/3609.

⁴⁰⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/375; el-Mahzûmî, *Medresetü’l-Kûfe*, c. 338.

⁴⁰⁹ Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), c. 2/6.

⁴¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/462.

⁴¹¹ Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), c. 2/58.

⁴¹² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/214, 477, 497, 537, 471, 502, 509, c. 2/191, 249, 273, 346-347, 437, 451, 515, 539, 573, 595.

edilemeyeceği kanaatindedir.⁴¹³ Öte yandan kanaatimizce müellif, herhangi bir mütevâtir kırâatin koydukları kurallarla çelişmesi durumunda genel olarak kırâatleri önceleyen, kendi kurallarını değiştirme yoluna giden, kural ve hükümlerinin çoğunu farklı kırâatlerle destekleyen Kûfe dil ekolünün görüşlerine meyletmektedir.

3.11. Tilâvet Adabına Yaklaşımı

Dimyâtî, konunun girişinde literal ve anlam merkezli olmak üzere Kur'ân'ı iki türlü tilâvet faaliyetine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın doğru okunup gereği gibi anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi belli aşamaların takip edilmesiyle gerçekleşmektedir. Kur'ân'ı ezberlemek, telaffuzu tashih etmede gayret göstermek, harflerin mahreçleri ve sıfatları gibi hususlarda araştırma yapmak arzu edilen bir durum olmakla beraber; bundan daha üstün ve önemli, tamamlayıcı ve evlâ olan onun manalarının anlaşılması, hakkında tefekkür edilmesi, emirlerinin yerine getirilmesi, yasaklarının çiğnenmemesi ve edebiyatla edeplenilmesidir.⁴¹⁴ Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), insanların kahir ekseriyetinin, bazı sebep ve engellerden dolayı Kur'ân'ın hakikatlerine vâkıf olamadığına dikkat çekmektedir. Gazzâlî'ye göre bunun öncelikli sebebi; insanın bütün gayretini, harflerin doğru okunmasına ve mahrecinden çıkarılmasına yöneltmesidir. Ona göre bu, tam da şeytanın arzu ettiği bir durumdur. Zira kurrâyı doğru yoldan saptırma görevini üstlenen şeytan, onlara harfleri mahrecinden çıkarmadıkları vehmini fısıldayarak sürekli tekrar ettirmektedir. Böylece bütün gayretini buna yönelten kimse Kur'ân'ın manalarına vâkıf olamadığı gibi şeytanın da eğlencesi konumuna düşmektedir.⁴¹⁵ Müellif, Gazzâlî'nin Kur'ân'ı okuma ve anlama adabı üzerine serdettiği görüşlerine yer vermeye devam ederek şu esaslara dikkat çekmektedir: Kur'ân'ın hakkıyla tilâvet edilebilmesi için dilin, aklın ve kalbin müşterek hareket etmesi elzemdir. Dilin nasibi harfleri tashih etmek, aklın nasibi manaları açıklığa kavuşturmak, kalbin nasibi ise öğüt almak, hissetmek, ıslah olmak ve boyun eğmektir. Dil terennüm eder, akıl ıslah olur, kalp ise öğüt alır.⁴¹⁶

⁴¹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/12, 32-33, 57, 81, 91, 167-168.

⁴¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/97.

⁴¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), c. 1/284.

⁴¹⁶ Gazzâlî'ye göre Kur'ân'ı doğru anlamının önünde dört engel bulunmaktadır: Birincisi, kârinin bütün gayretini harflerin mahreçleri ve sıfatları meselesine hasretmesidir. İkincisi, herhangi bir görüşün mukallidi, katı bir düşünce ve taassup sahibi olmaktır. Üçüncüsü, günahı ısrar etmek, kibirli ve hevâ sahibi olmaktır. Bu durum kalbin kararmasına ve paslanmasına sebep olmaktadır. Dördüncüsü ise herhangi bir zahiri tefsiri okumak ve sadece belli sahabeden gelen nakillerle yetinmek; bunların dışındakileri kendi re'yiyle tefsir olarak görmek ve böyle bir faaliyette bulunmayı "Kim kendi

Dimyâtî, Kur'ân'ın doğru okunması, üzerinde tefekkür edilmesi ve manasıyla amel edilmesi gerektiğini vurguladıktan sonra okuyucu tarafından Kur'ân tilâvetine başlamadan önce yerine getirilmesi gereken şekli bazı hususlara temas etmektedir. Buna göre kârînin ağız ve diş temizliğine riâyet etmesi, abdest alması, güzel kokular sürünmesi, temiz ve nezih bir mekânı tercih etmesi gerekmektedir. Kârî, vakarını korumak adına Kur'ân'ı oturarak ve kıbleye doğru, huşû ile, başını öne eğerek, bağdaş kurmaksızın, herhangi bir yere yaslanmaksızın, ağlayarak veya ağlamaklı bir edâ ile okumalıdır. Bunun yanı sıra tedebbür ve tefekkür ile sevabı arttırmak için bir âyeti defalarca tekrar etmede herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁴¹⁷ Müellif, kârînin sesini tilâvetle güzelleştirmesinin, Kur'ân'ı güzel okuyandan onu okumasını talep etmenin ve dinlemenin sünnet olduğunu dile getirmektedir. Rahmet âyetini okuduğunda Allah'ın fazlından istemesi, azap âyetini okuduğunda, gazabından ona sığınması gerektiğini ifade etmektedir. Anlam merkezli bir okumaya dikkat çektiği bu bölümde İbrahim en-Nehaî⁴¹⁸ (ö. 96/714) tarafından ⁴¹⁹﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ âyetinin hafd-ı savt⁴²⁰ ile okunduğunu aktarmaktadır.⁴²¹

Öte yandan müellif, bazı âyetlerden sonra söylenmesi hoş karşılanan ifadelere yer vermeyi de ihmal etmemektedir. Buna göre okuyucu, içinde “Muhammed” isminin geçtiği bir âyeti okuduğunda kârî veya dinleyici olması fark etmeksizin -namazda olsa dahi- içinden Hz. Peygamber'e salavât getirmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Okuyucunun ⁴²²﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ âyetini okuduğunda salât-ü selâm getirmesi;

re'yiyle Kur'ân'ı tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlasın!” hadisinin muhatabı kabul etmektir. Geniş bilgi için bkz. el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, c. 1/284-287.

⁴¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/98-99.

⁴¹⁸ Tam adı, Ebû İmrân İbrahim b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî olup, tabînin büyüklerindendir. Yemen asıllı olduğu için “el-Yemenî” künyesiyle bilinmektedir. Ancak Kûfe'ye bağlı “Nehâ” beldesine nispetle daha çok Nehâî olarak şöhret bulmuştur. Nehaî; kırâat, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde temayüz etmiştir. Kûfe gibi siyasî istikrarsızlığın ve çalkantıların hüküm sürdüğü bir dönemde siyasetten uzak durmaya çabalasa da dönemin siyasî erkiyle birçok ihtilaf yaşamıştır. Hicrî 96'da vefat etmiştir. Geniş bilgi bkz. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. 4/520-529; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1974), c. 4/219-240.

⁴¹⁹ et-Tevbe 9/30.

⁴²⁰ Anlam merkezli okumayı ifade eden bir terkip olarak hafdu's-savt (خَفَضُ الصَّوْتِ), “Kur'ân tilâvetinde sesi alçaltarak, hafif bir tonda ve hüznü bir nağme ile okuma biçimi” olarak tarif edilmektedir. Daha çok azap âyetlerinde, yergi, tenkit ve aşağılama gibi hususları konu olan âyetlerin tilâvetinde sergilenen bir tutumdur. Bkz. Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 108.

⁴²¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/100.

⁴²² el-Ahzâb 33/56.

424, 424” اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِيْ مِنَ الْبَاكِيْنَ اِلَيْكَ، الْحَاشِيْعِيْنَ لَكَ “ âyetini okuduğunda ﴿وَيُخْرِوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوْعًا﴾⁴²³;
 425, 425” اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَحْكَمَ الْحَاكِمِيْنَ﴾⁴²⁷; 426, 426” سُبْحَانَ رَبِّيْ اَلْعَلَى “ âyetini okuduğunda ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ اَلْعَلَى﴾⁴²⁵
 okuduğunda “ اَمَنَّا “ âyetini okuduğunda ﴿فَبَايَ حَدِيْثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُوْنَ﴾⁴²⁹; 428, 428” بَلَى وَاَنَا عَلٰى ذٰلِكَ مِنَ الشّٰهِدِيْنَ “
 430, 430” اَللّٰهُ تَعَالٰى “ şeklindeki ifadeleri söylemesi müstehap kabul edilmektedir.⁴³¹

Dimyâtî, bu başlık altında Kur’ân’ı tilâvet etme konusuna taalluk eden bazı fikhî meselelere de değinmektedir. Bu bağlamda Kur’ân okunduğu esnada dinleyenlerin Kur’ân’ı dinleme adabına yakışmayan gülme, gürültü ve konuşma eylemlerinden sakınması gerekmektedir. Öte yandan Kur’ân okuyan bir kimsenin kırâatine ara verebileceği durumlara da temas etmektedir. Buna göre abdest bozmayı gerektirecek bir durum söz konusu olduğunda Kur’ân okumaya ara verilmeli, ardından abdest alınarak tekrar okumaya devam edilmelidir. Bir kimse Kur’ân okuduğu esnada sürekli esnemesi durumunda kırâate bir süre ara vermelidir. Kur’ân okuduğu esnada bir kimseye selam vermek istediğinde kırâatine ara verip selam vermeli, kendisine selam verildiğinde selamı almalı, hapsirdiğinde elhamdülillâh demeli ve müezzin ezan okuduğunda ona eşlik etmeli, ardından isti‘âze çekip kaldığı yerden okumaya devam etmelidir. Kur’ân okuyan kimsenin şer‘an hürmete layık birisi için kırâatine ara verip ayağa kalkmasında bir beis yoktur.⁴³² Tilâvet secdesinin⁴³³ bulunduğu bir âyeti okuması durumunda secde etmesi sünnettir.⁴³⁴ Hanefîlere göre ise vaciptir.⁴³⁵

⁴²³ el-İsrâ 17/109.

⁴²⁴ “Allah’ım beni senin rızan için ağlayanlardan ve sana boyun eğenlerden kıl!”

⁴²⁵ el-A‘lâ 87/1.

⁴²⁶ “Çok yüce olan Rabbim bütün eksikliklerden münezzehtir.”

⁴²⁷ et-Tîn 95/8.

⁴²⁸ “Evet bende buna şahit olanlardanım.”

⁴²⁹ el-Mürselât 77/50.

⁴³⁰ “Yüce Allah’a iman ettik.”

⁴³¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/99-100.

⁴³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/100.

⁴³³ Kur’ân’da Allah’a secde etmeyi teşvik eden, secde edenleri öven, etmeyenleri ise kınayan bazı âyetler bulunmaktadır. Bunların sayısı çoğunluğa göre on dördtür. Bazıları ise bunların sayısının yirmi beş olduğunu dile getirmektedir. Hz. Peygamber’in bunlardan bazılarının okunması esnasında secde ettiğine ve secde edilmesini emrettiğine yönelik rivâyetler nakledilmiştir. Sayıları hakkında ihtilaf bulunmakla beraber, bu âyetler okunduğunda yapılan secdeye “tilâvet secdesi” denilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘ fî tertîbi’s-şerâi‘* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), c. 1/179-194; en-Nevevî, *el-Mecmû‘*, c. 4/58-66; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 156-157; Abdurrahman Çetin, “Tilâvet Secdesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/157-158.

⁴³⁴ en-Nevevî, *el-Mecmû‘*, c. 4/61.

⁴³⁵ el-Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, c. 1/180.

Kur'ân-ı Kerim'i hıfzeden kimsenin hıfzını koruma hususunda azimli olması gerektiğini dile getiren müellif, Kur'ân'ı ezberledikten sonra unutmanın büyük bir vebal olduğuna şu rivâyetle işaret etmektedir: “*Bana ümmetimin günahları arz edildi ki ben, kendisine (bir nimet olarak), bir âyet veya bir sûre verildiği hâlde onu unutan kişinin günahından daha büyüğünü görmedim.*”⁴³⁶

Kur'ân-ı Kerim'i öpmek, güzel kokular sürmek ve rahle gibi yüksek bir yere koymak müstehaptır. Kur'ân için ayağa kalkmanın bidâyette bidat olarak kabul edildiği dile getirilmektedir.⁴³⁷ Ancak Nevevî'nin, Mushaf için ayağa kalkmanın tâ'zîm anlamına geldiğini ve buradan hareketle müstehap olduğu yönündeki kanaatine yer veren Dimyâtî'nin, Nevevî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nevevî'ye göre Mushaf'ın yazılması, açıklanması, noktalanması ve harekelenmesi onu tahriften korumasından hareketle aynı şekilde müstehaptır.⁴³⁸ Bu başlık altında farklı kırâatlerin bir Mushaf'ta muhtelif renklerle resmedilmesi hususuna da değinen Dimyâtî, Dâni'nin bu şekildeki bir uygulamayı câiz görmediğini aktarmaktadır. Dâni, böyle bir faaliyeti, karışıklığa ve resmü'l-mushafı değiştirmeye sebep olabileceği endişesinden hareketle câiz görmemektedir.⁴³⁹ Bu görüşün bir uzantısı olarak Kur'ân satırlarının arasına tefsîrî mahiyette açıklamaların yazılması da hoş karşılanmamaktadır.⁴⁴⁰ Kur'ân'ı yüzünden okumak ezbere okumaktan daha faziletlidir. Zira Mushaf'a bakmanın kendisi bile sırf ibadettir. Bununla beraber ezberden okumak, kişinin huşûsunu ve dikkatini arttırıyorsa onun hakkında ezberden okumak daha faziletlidir.⁴⁴¹

⁴³⁶ Ebû Dâvûd, “Kitâbu's-Salât” (461); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Fezâilü'l-Kur'ân” (2916).

⁴³⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/652.

⁴³⁸ en-Nevevî, *et-Tibyân*, 189.

⁴³⁹ ed-Dâni, *el-Muhkem*, 20-21; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101.

⁴⁴⁰ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/652; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101.

⁴⁴¹ en-Nevevî, *et-Tibyân*, 100; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/652; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/101.

4. İTHÂFU FUZALÂİ'L-BEŞER'İN KİRÂAT İLMİ AÇISINDAN TAHLİLİ VE İTHÂF İLE LETÂİF'İN VÜCÛHÂT MERKEZLİ DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde kırâat ilmi ıstılahında usûl ve ferş olarak adlandırılan iki önemli başlık ele alınacaktır. Bahsi geçen başlıklar, Dimyâtî'nin *İthâf*'ta benimsemiş olduğu yönteme ve konuları sunuş sırasına göre işlenecektir. Bu bağlamda öncelikle “usûl” başlığı altında ele alınan istiâze, idğâm, hâ-i kinâye (zamir), med ve kasr, hemzeyle ilgili hükümler, feth ve imâle, râ'nın terkîki ve tefhîmi, lâm'ın tağlîz ve terkîki, revm ve işmâm uygulaması açısından vakf, resmü'l-mushafa göre vakf, izâfet ve zâid yâ'ları gibi konular irdelenecektir. Ardından “ferş” bölümünde kırâat farklılıklarını aktarırken benimsediği yöntem tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra ferşî farklılıkları naklî ve lügavî unsurlarla temellendirirken yer verdiği her bir hüccet çeşidine, birçok örnek üzerinden temas edilecektir. Bölüm “*İthâf ile Letâif'in Vücûhât Merkezli Değerlendirilmesi*” adını taşıyan başlıkla son bulacaktır.

4.1. İthâf'ın Usûl Bahsi Üzerinden Tahlili

“Usûl” kavramı asıl kelimesinin çoğul formudur. “Asl” kelimesi lügatte “esas, kök, kaynak, temel, soy, nesep, dayanak”¹ gibi anlamlarda yer almaktadır. Buradan hareketle sözlük anlamına uygun olarak “أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ” denildiğinde bununla; “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey” kastedilmektedir. Bu bağlamda baba, oğul için, gündüz zamanın tayini için asıldır.² Râgıb el-İsfahânî, “asl” kelimesini; “Bir şeyin aslı, kâidesidir/temelidir ki yüksek olduğu var sayılırsa geri kalanı da temelinin yüksekliği sayesinde yükselir.” şeklinde ifade etmektedir.³

Öte yandan “asl” kelimesi çoğu kimse tarafından “Gayrısının üzerine bina edildiği şey” şeklinde de ifade edilmiştir. Bahsi geçen ifade kanaatimizce kırâat ilmi ıstılahındaki kullanıma uygun düşmektedir. Bu bağlamda “asl” kelimesinin çoğulu olan “usûl” kavramı kırâat ilmi literatüründe; “Birbirine benzeyen cüz'ıyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı

¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4/1263; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 79; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 19; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, c. 27/447-448.

² ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, c. 27/447.

³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 79.

genel kurallar bütünü” şeklinde tarif edilmektedir.⁴ “Fonetik farklılıklar” olarak da ifade edilen med, kasr, idğâm, izhâr, ihfâ, feth, imâle gibi uygulamalar, şartların tahakkuk etmesi durumunda çoğunlukla her yerde aynı şekilde okunmaktadır. Bahsi geçen uygulamaların “usûl” diye isimlendirilmesi, her birinin hükmünün geçtiği bütün yerlerde genel olarak aynı biçimde okunmasına imkân tanınması cihetiyledir.

Tüm bu açıklamaların ardından, usûl olarak adlandırılan başlıklara yönelik izah ve değerlendirmeye geçebiliriz.

4.1.1. İsti‘âze

Dimyâtî, usûl bahsine isti‘âze başlığıyla giriş yapmaktadır. Müellif, bu bahsi isti‘âze’nin hükmü, sîğası, mahalli, cehrî ve hafî okunduğu yerler olmak üzere dört temel başlık etrafında işlemektedir. Bu bağlamda öncelikle konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak bazı temel bilgilere yer verilecek, ardından Dimyâtî’nin *İthâf*’ta ilgili bahiste yer verdiği konular ve benimsemiş olduğu yöntem izah edilmeye çalışılacaktır.

İsti‘âze, “a-v-z/ذ-و-ع” kök harflerinden türemiş istif‘âl babının mastarıdır. Lügatte “sığınmak, korunmak, iltica etmek”⁵ gibi anlamlara gelen “isti‘âze” kavramı, terminolojide okuyucunun tilâvete başlarken “أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” “Kovulmuş şeytandan Allah’a sığınırım.” şeklindeki ifadeyi okuması anlamında kullanılmaktadır.⁶ “Te‘avvuz”, “avz”, “ıyâz”, “me‘âz” lafızları da isti‘âze ile aynı anlama gelmektedir.⁷ Genellikle tilâvete başlarken getirilen isti‘âzenin Kur’ân’dan bir âyet olmadığı hususunda icmâ bulunmaktadır.⁸ İsti‘âze ifadesi ihbârî cümle olsa da takdîrî “اللَّهُمَّ اعْذِنِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” “Allah’ım, beni kovulmuş şeytanın kötülüklerinden koru!” şeklinde yapılabilecek bir duadan ibarettir.⁹

Dimyâtî, isti‘âze bahsine ifadenin hükmüne yer vererek giriş yapmaktadır. Buna göre çoğu âlim, Nahl sûresindeki ﴿فَاسْتَعِذْ﴾ ifadesindeki emirden vacip hükmünün çıkarılamayacağını

⁴ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 34; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 47; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kırâât*, 86; ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 27; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 164; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 219; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 46.

⁵ er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 221; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 3/498-499.

⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107. Ayrıca bkz. İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, c. 1/62; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 1/190; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 94; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/244-245; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/596; es-Safâkusî, *Gaysü’n-nef’*, 31; Enes Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti‘âze, Besmele ve İdğâm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans, 2014), 53; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’l-Talebe Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri*, 238.

⁷ er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 221; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 3/498-499.

⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107.

⁹ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/589; Seydî İbrahim el-Mârîğnî, *en-Nücûmu’t-tavâli’ ‘ale’d-düreri’l-levâmi’ fi asli mekra’l-imâm Nâfi’* (Dâru’l-Fikr, ts.), 19.

dile getirmektedir. Bu bakımdan tilâvete isti'âze ile başlamanın müstehap¹⁰ olduğu kanaatindedir. Kimileri ise -özellikle tâbiîn döneminin önde gelen şahıslarından Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)-¹¹ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾¹² âyetinde yer alan emir ifadesi sebebiyle vacip olduğu yönünde bir görüşe meyletmektedir.¹²

İsti'âzenin mahalline gelince cumhûrun bu konudaki görüşü tilâvete başlamadan öncedir. Bu hususta icmâ bulunduğu dile getirilmektedir.¹³ Ancak bazıları birinci görüşün aksine isti'âzenin tilâvetten sonra getirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüş sahabeden Ebû Hüreyre (ö. 58/677), tabiînden İbn Sîrîn (ö. 110/729), İbrâhim en-Nehaî ve kırâat imamlarında

¹⁰ “Müstehap”, nedb ve mendûb kelimeleriyle eş anlamlıdır. Istilahta Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamında kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in bazen yapıp bazen de terk ettiği fiillere denilmektedir. Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 213; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), c. 2/1531; Ferhat Koca, “Mendub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/128.

¹¹ “Kur'an okuyacağın zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!” Nahl, 16/98.

¹² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107. Ayrıca bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîb er-Rahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1998), c. 2/83; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, 2000), c. 1/111-113; Ahmed b. Ali Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1984), c. 5/12-13; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3/420; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1999), c. 1/66-70, c. 20/268-269; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), c. 1/135-141; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), c. 4/517; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/243; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/589; Muhammed et-Tahir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), c. 14/274-278.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/252; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/593; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107.

Hamza'ya isnâd edilmektedir.¹⁴ Sünen müellifi Ebû Dâvud (ö. 275/889) da isti'âzenin tilâvetten sonra getirilmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁵

Kurrâ ve fukahâ nezdinde isti'âze sîğaları içerisinde Nahl sûresinin 98. âyetindeki ifadeye uygun olarak sîğası en çok tercih edilen ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ cümlesidir. Bu hususta icmâ bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁶ Ancak bahsi geçen konuda kat'î bir nass bulunmadığından edâ ehli tarafından aktarılan sîğalardan biriyle de isti'âze getirilmesinde herhangi bir sakınca görülmemektedir.¹⁷

Kur'an tilâvetinin başlangıcında getirilen isti'âzenin cehrî veya hafî okunması ihtilaflıdır. Çoğunluğa göre tilâvetin başında getirilen isti'âzenin cehrî okunması müstehaptır. Kırâat imamları arasında İmam Nâfi' ve Hamza hariç cehrî okunması gerektiği hususunda görüş birliği

¹⁴ Hamza'ya nispet edilen bu görüşün sahabeden Ebû Hüreyre, tabînden İbn Sîrîn, İbrahim en-Nehaî, İmam Mâlik, Ebû Hâtîm gibi isimler tarafından da benimsendiği aktarılmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre isti'âze, tilâvetin akabinde icra edilmelidir. İbn Sîrîn'in "Fâtiha sûresini her okuduğunda 'âmin' dedikten sonra isti'âze getir." dediği aktarılmaktadır. Bu kanaate sahip olanlara göre Nahl sûresi 98. ayette yer alan ﴿فَاسْتَعِذْ﴾ ifadesinin başında bulunan fâ (fâ-i takibiyye) harfinin tertip ifade etmesi ve özellikle de şartın cevabı olarak gelmesi isti'âzenin tilâvetin akabinde getirilmesini gerektirmektedir. Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gâyb*'ta yer verdiği bir görüşe göre -haber müktezası isti'âzenin tilâvetten önce; Kur'an'ın müktezası ise sonra olmasını gerektirmektedir. Bu görüşün muteber olmadığı dile getirilmiş ve birçok açıdan tenkit edilmiştir. İbn Atiyye'ye göre ayette yer alan fâ (fâ-i takibiyye), iki cümle arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Bu nevi bir kullanım Arap dilinde hayli yaygındır. Bu bağlamda ayetin takdiri "فَإِذَا أَخَذْتَ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فَاسْتَعِذْ" şeklinde olmaktadır. Zira isti'âze bu anlamda bir "vesile" hükmünde olmaktadır. "Vesileler" ise -hükme göre- mukaddemdir. Zemahşerî, fiili yapma isteği yerine fiilin kendisinin zikredilmesinin gerekçesini izah sadedinde şu ifadelerle yer vermektedir: "Fiil, bir işe yönlendiğinde ve karar verildiğinde fasılasız olarak meydana gelmektedir. Buna göre fiil ile fiili gerçekleştirme isteği arasında güçlü bir sebep ve açık bir illiyet bulunmaktadır." Zemahşerî'ye göre Mâide sûresinin altıncı ayetinde ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ yer alan ifade de benzeri bir durum bulunmaktadır. Yine ﴿وَإِذَا أَكَلْتُمْ فَسَمِّ اللَّهَ﴾ ifadesi de bu duruma örnek olarak verilmektedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre isti'âze, dilde dolaşan boş ve çirkin sözlerden ağız temizleme ve Allah'ın kelâmını tilâvet etmeye hazırlanma işlevi görmektedir. Nitekim isti'âze, başa gelebilecek sıkıntılardan, kırâat esnasında veya onun dışında meydana gelen günahlardan Allah'a ilticâ etmek ve onun himayesine sığınmak, kudretini ikrâr etmek, görünmeyen düşmana (şeytana) karşı onu yaratan ve engelleme gücüne sahip olan Allah'tan yardım dileyerek acziyetini itiraf etmektir. İbnü'l-Cezerî'ye göre bu ve buna benzer gerekçeler isti'âzenin tilâvetten önce getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3/420; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2/633; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, c. 20/269; el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, c. 10/175; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, c. 4/517; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/256; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/591-594.

¹⁵ es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 580; Ziya Şen, "İstiâze ve Besmele", *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 94.

¹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/107. Ayrıca bkz. ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 212; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 439; es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 579; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrû't-Teyssîr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Ahmed Muhammed el-Müflih el-Kudât (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 182; Abdülvahîd b. Muhammed Ali Ebû's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-'azbi'n-nemîr*, thk. Ahmed Abdullah Ahmed el-Mukrî (Cidde: Dâru'l-Fünûn, 1990), c. 1/105; et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-kırââtî's-semân*, 133; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/243; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/596.

¹⁷ İsti'âze sîğaları için bkz. İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ*, 93-95; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/243-252; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/598-610; Koyuncu, *Kırâat İlmi ve Takrîb Usûlü*, 75; Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele*, 53-57; Abdullah Aydemir, "İstiâze", *Diyanet İlmi Dergi* 10/104-105 (1971), 42-43; Remzi Kaya, "Kur'an'da İstiâze (Sığınma)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 110; Mesud Tan, *Kur'an-ı Kerim'de İstiâze* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 27-29; Remzi Ateşyürek, "İsti'âze", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 71-74.

bulunmaktadır.¹⁸ Nâfi‘ için İshak el-Müseyyibî kanalıyla gelen rivâyette, hafî okuduğu aktarılmaktadır. Hamza’nın ise bu hususta Fâtiha sûresinin başında cehrî; diğer yerlerde ise hafî¹⁹ olmak üzere iki vecihle okuduğu rivâyet edilmektedir. İsti‘âze üzerinde vakf yapılabileceği gibi besmeleye veyahut Kur’ân’dan herhangi bir yere vasledilmesi de câizdir.²⁰



¹⁸ Son dönemde kırâat ilmine ilişkin olarak yaptığı çalışmalarla maruf olan Muhammed Salim Muhaysin, Hamza’nın istâ‘zeyi hafî okuduğuna dair aktarılan iki rivâyeti tenkit etmektedir. İlk rivâyete göre Hamza’nın sûre başı ve ortası fark etmeksizin mutlak anlamda isti‘âzeyi hafî okuduğu nakledilmektedir. İkinci rivâyete göre Fâtiha sûresinin başında cehrî okuduğu; onun dışındaki sûrelerde ise hafî okuduğu aktarılmaktadır. Her iki rivâyeti zayıf bulan Muhaysin, kendilerinden kırâatleri tahsil ettiği bütün üstadlarından kırâat-i aşere imamlarının hepsi için -Hamza dâhil olmak üzere- isti‘âzeyi cehrî okudukları yönünde ifadeler yer vermektedir. Bkz. Muhammed Salim Muhaysin, *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti’n-neşr* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1998), c. 1/118.

¹⁹ Hafî okunmasından kasıt, kırâatin sessiz olması durumunda isti‘âzenin de sessiz yapılmasıdır. Zira isti‘âze tilâvete tabidir. Namazın dışındaki durum bu şekildedir. Namazda ise tercihe şayan olan görüş gizli okunmasıdır. Ebû Şâme, bu hususta takyîde giderek isti‘âzenin cehrî olmasını dinleyicilerin huzurunda icra edilmesine bağlamaktadır. Nâfi‘nin hafî tercihinde ise Kur’ân’dan bir âyet olduğu vehminin önüne geçme kaygısı ve duanın gizli yapılmasının daha faziletli olması anlayışı önemli bir rol oynamıştır. Bkz. el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/611; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/108.

²⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/108.

4.1.2. Besmele

Besmele,²¹ menhût²² bir isim olup (حَيَّعِلْ ve حَوْقَلْ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ), هَيَّيْلَلْ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), حَمْدَلْ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) örneklerinde olduğu gibi “بِسْمِ” kelimesinin mastar formudur.²³ Kırâat ilmine bakan yönüyle besmele, tilâvete başlarken söylenen “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” “Rahmân ve Rahîm olan Allâh’ın adıyla (tilâvete başlarım)” ifadesinden ibarettir. Bütün kırâat imamları Tevbe sûresi hariç olmak üzere diğer sûrelerin başından tilâvete başlanması durumunda besmelenin okunmasında ittifak etmişlerdir. Eczâ-i sûreden (sûrenin herhangi bir yerinden) tilâvete başlanması durumunda ise okuyucu muhayyerdur.

Dimyâtî, “ferşü’l-hurûf” başlığının ilk konusu olan Fâtiha sûresindeki kırâat farklılıklarını ele aldığı bahiste besmeleyle ilgili meselelere genişçe yer vermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif, besmelenin sarfî (morfolojik) yapısına temas ettikten sonra konuyu dört madde altında toplayarak izah etme yoluna gitmektedir. Bu maddeleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Besmelenin müstakil bir âyet olup olmadığı.
2. Sûreteyn beyinde (iki sûre arasında) besmelenin hükmü.
3. Tevbe sûresinin başında besmelenin hazfedilmesi meselesi.
4. Eczâ-i sûrede (sûrenin herhangi bir yerinde) besmelenin keyfiyeti.

Yukarıda bahsedilen hususların ardından, Dimyâtî’nin *İthâf*’ta çizdiği çerçeve ekseninde besmele bahsine taalluk eden hususlar maddeler hâlinde izah edilecektir.

²¹ Dimyâtî, “Besmele” bahsini Fâtiha sûresindeki kırâat farklılıklarını ele aldığı bölümde geniş bir şekilde işlemektedir. Bir başka ifadeyle besmeleye dair özel başlık açmamaktadır. Bu bağlamda isti’âze ve besmelenin tilâvetin başlangıcında peş peşe okunması ve kırâat vücuhâtının her ikisinin üzerine bina edilmesi, bizi böyle bir tasarrufta bulunarak besmeleyi isti’âzededen hemen sonra usûl bölümünde işlemeye sevk etmiştir.

²² “Menhût”, birden fazla kelimenin birleştirilmesiyle yeni bir kelime türetme faaliyetidir. “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesinde yer alan “ب، س، م، ل” harflerinin alınarak “بِسْمِ” kelimesinin türetilmesi bu durumun örnekliğini teşkil etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 1/13; es-Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, c. 3/368-369; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1325; el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâtî ‘ilmi’l-kirâât*, 108; Mehmet Reşit Özbalkıç, “Naht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/310-311.

²³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/385. Ayrıca bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi’ liahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1/97; es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 2/202; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1325; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 163; el-Mes’ûl, *Mu’cemu mustalahâtî ‘ilmi’l-kirâât*, 108; el-Cermî, *Mu’cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 73.

1. Bismelenin Müstakil Bir Âyet Olup Olmadığı

Besmele mushaflarda ilki her sûrenin başında, diğeri Neml sûresinde olmak üzere iki şekilde yer almaktadır. Bu bağlamda Neml sûresinde yer alan bismelenin âyetin²⁴ bir parçası olması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Fâtiha sûresinin başında bulunan bismelenin âyet olup olmadığı hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hanefîlerin çoğunluğuna ve Mâlikî mezhebine göre Fâtihâ sûresinin başında bulunan besmele, Fâtiha'nın parçası olan bir âyet değildir. İmâm Şâfiî'ye göre ise Fâtiha sûresinin başında yer alan besmele müstakil bir âyettir.²⁵ Kırâat imamları da Fâtiha sûresinin başında bulunan bismelenin müstakil bir âyet olması hususunda ittifak etmektedirler.²⁶ Kırâat imamlarından İbn Kesîr, Âsım ve Kisâi de Fâtiha'nın dışındaki sûrelerin başında yer alan bismelenin müstakil bir âyet olduğunu kabul etmektedirler. Hamza, Fâtiha'nın başında yer alan bismelenin Fâtihâ'dan bir âyet olması hususunda bahsi geçen imamlara muvafakat etmekte; ancak onun dışındaki sûre başlarında yer alan bismelenin başlı başına bir âyet olmadığını dile getirerek onlara muhalefet etmektedir. Kur'an'ın tümünü tek bir sûre hükmünde addettiği için Fâtiha'nın dışındaki sûrelerin başında bulunan besmeleleri başlı başına bir âyet kabul etmemektedir.²⁷

Fâtiha'nın dışındaki sûre başlarında yer alan bismelenin müstakil bir âyet olup olmaması hakkında ise üç görüş ileri sürülmektedir: Birinci görüşe göre sûre başlarında yer alan besmele, müstakil tam bir âyet olmayıp devamındaki âyetin bir parçasıdır. İkinci grupta yer alan bazı kimselere göre Fâtiha dışındaki sûre başlarında yer alan besmele, Kur'an'dan bir âyet değildir. Üçüncü grupta yer alan bazı kimselere göre ise Tevbe hariç bütün sûrelerin başında yer alan besmele, başlı başına bir âyettir.²⁸

2. Sûreteyn Beyninde/İki Sûre Arasında Bismelenin Durumu

Kâlûn, Verş (Isbehânî tarîkine göre), İbn Kesîr, Âsım, Kisâi ve Ebû Ca'fer iki sûre arasında besmeleyle vasletmiştir.²⁹ Zira bu gruptaki kurrâya göre besmele müstakil bir âyettir. Kırâat

²⁴ ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٍ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ “O (Mektup) Süleyman'dan gelmekte ve Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.” en-Neml 27/30.

²⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 1/8; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/1; Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), c. 1/5; el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, c. 1/93; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1327; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/358.

²⁶ es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 2/202; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/271; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1337-1339.

²⁷ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 99; es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 2/202; Ebû İshak İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî*, thk. Ahmed el-Yezîdî (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1998), c. 2/198; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/264; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1338.

²⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359. Ayrıca bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, c. 1/93; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/270-271; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1337-1339.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/259; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1339; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359.

tercihleri şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın ve Mutavvî'î de bu hususta aynı kanaate sahiptir. Verş'in Ezrak tarîki, Ebû 'Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb için sûreteyn beynindeki tercihin vasl, sekt ve besmeleyle olması hususunda ihtilaf edilmiştir.³⁰ Verş için sûreteyn beyninde besmele vechi, Mekkî b. Ebî Tâlib'in *et-Tebsıra* adlı eserinden tevsîk edilmiştir.³¹ Bu aynı zamanda Şâtıbî'nin *Şâtıbiyye*'sinde yer alan üç vecihten biridir.³² Vasl bilâ besmele Ebû Tâhir el-Ensârî'nin *el-Unvân*³³ ile İbrahim el-Hadramî'nin (ö. 560/1165) *el-Müfîd*³⁴ adlı eserlerinden tevsîk edilmiş olup *Şâtıbiyye*'de yer alan ikinci vecihtir.³⁵ Sekt vechi ise Dâni'nin *et-Teysîr* adlı eserinden tevsîk edilmiştir.³⁶ Dâni'nin, kırâatteki bütün üstadlarına bu vechi okuduğu aktarılmıştır.³⁷ Bahsi geçen vecih *Şâtıbiyye*'de yer alan üçüncü vecihtir. Sekt vechinin Ebû 'Amr'ın tercihi olduğu -Sûsî'nin İbn Habş tarîki hariç olmak üzere- Iraklı âlimlerin eserlerinden tevsîk edilmiştir. Bu aynı zamanda Ebû 'Amr için Şâtıbî'nin *Şâtıbiyye*'sinde³⁸ ve Mehdevî'nin *el-Hidâye*'sinde yer alan iki vecihten biridir.³⁹ Dâni, Ebû 'Amr için bu vechi tercih etmiş ve *et-Teysîr* adlı eserinde sadece mezkûr vechi aktarmıştır. Ebû 'Amr için sûreteyn beynindeki vasl bilâ besmele vechi, Ebû Tâhir el-Ensârî'nin *el-Unvân*⁴⁰ ile Ahvezî'nin *el-Vecîz*⁴¹ adlı eserlerinden aktarılmıştır. Bahsi geçen vecih, Şâtıbî'nin *Şâtıbiyye*'sinde ve Dâni'nin *Câmi'u'l-beyân*'ında yer alan iki vecihten biridir.⁴² Ebû 'Amr için sûreteyn beynindeki besmele vechi, Kayrevânî'nin *el-Hâdî* ile Mehdevî'nin *el-Hidâye* adlı eserlerindeki rivâyetle temellendirilmiştir.⁴³ Ebû 'Amr için aktarılan üçüncü vecih olan besmele, Sûsî rivâyetinin İbn Habş tarîki olup aynı zamanda Iraklı âlimlerin eserlerine uygun olarak Ebû Tâhir el-Ensârî'nin *el-Unvân*'ında İbn Âmir'in tercihi olarak yer almaktadır.⁴⁴ İbn Âmir'in vasl vechi, Mehdevî'nin *el-Hidâye*'sinden tevsîk edilmiş olup *Şâtıbiyye*'de yer alan iki vecihten biridir. Sekt vechi ise Mekkî b. Ebî Tâlib'in *et-Tebsıra*'sından tevsîk edilmiştir.⁴⁵ Dâni, İbn Âmir için

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/259-260; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1339; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359; el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 13-14.

³¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebsıra fî'l-kırââtî's-seb'*, thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1992), 246-247.

³² eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 9 (100-101. beyitler).

³³ el-Ensârî, *el-Unvân*, 229.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/261.

³⁵ eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 9 (105. beyit).

³⁶ ed-Dâni, *et-Teysîr*, 216.

³⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1340; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359.

³⁸ eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 9 (103-104. beyitler).

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/260.

⁴⁰ el-Ensârî, *el-Unvân*, 229.

⁴¹ Ebû Ali Hasan b. İbrahim el-Ahvâzî, *el-Vecîz fî şerhi kırââtî'l-karaeti's-semâniye*, thk. Düreyd Hasan Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 77.

⁴² ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1/396.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/260.

⁴⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359-360.

⁴⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebsıra*, 247-248.

Şâtıbî'nin *Şâtibiyye*'sinde iki vecihten biri olarak yer alan bu vechi tercih etmiştir. Sekt vechi; Ya'kûb için Iraklı âlimlerin tercihlerinde olduğu gibi *el-Müstenîr*⁴⁶ müellifi İbn Sivâr, vasl vechi; *el-Gâye* müellifi İbn Mihrân, besmele vechi; Dânî tarafından aktarılmıştır.⁴⁷ Kırâat tercihi şâz kategorisinde değerlendirilen Yezîdî, bu hususta bahsi geçen imamlara muvafakat etmiştir.⁴⁸

Özetle Verş'in Ezrak tarîkinde sûreteyn beyninde vasl, sekt ve besmele olmak üzere üç vechi bulunmaktadır. Buna göre bahsi geçen vecihlerin şematik gösterimi şu şekildedir:

وَلَا الضَّالِّينَ اَلَمْ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

.....بِسْمَل.....1

.....وَصَل.....2

.....سَكْت.....3

Ebû 'Amr'ın üç vechinin şematik gösterimi şu şekildedir:

وَلَا الضَّالِّينَ اَلَمْ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

.....سَكْت.....1

.....وَصَل.....2

.....بِسْمَل.....3

İbn Âmir'in üç vechinin şematik gösterimi şu şekildedir:

وَلَا الضَّالِّينَ اَلَمْ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

.....سَكْت.....1

.....وَصَل.....2

.....بِسْمَل.....3

Ya'kûb'un üç vechinin şematik gösterimi şu şekildedir:

⁴⁶ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 439.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/260; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1341; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/360.

⁴⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/359-360.

.....سكت.....1

.....وصل.....2

.....بسم.....3

Dimyâtî, görüldüğü üzere bu başlıkta kırâat literatüründe tahrîrât olarak isimlendirilen alana dair izahlar getirmekten geri durmamaktadır. Bu bağlamda besmele vechi hususunda imam ve râvîlerin tercihlerinin tek tek kaynak tahrîrine yer vererek vecihlerin tevsîkini yapmaktadır.

Müellif, bu bahiste iki sûre arasının besmeleyle ayrılması durumunda câiz olan vecihlere de yer vermektedir. Buna göre Fâtiha ile Bakara sûreleri arasında bismelenin hükmü Kur’ân’da yer alan bütün sûrelere -peş peşe veya fâsılalı olması fark etmeksizin- şamildir. Söz gelimi bir kimse Fâtiha’yı En‘âm sûresine vasletmek istemesi durumunda, bunu besmeleyle yapabileceği gibi besmelesiz de icra edebilmektedir. Öte yandan Müellif, bu bahiste farazi bir soruya da cevap aramaktadır. Şöyle ki Fâtiha’nın -İhlâs sûresinin tekrar edilmesi gibi- sonunun başına vasledilmesi durumunda bismelenin çekilip çekilmeyeceği meselesi ihtimallidir. Bu hususta herhangi bir nassa vâkıf olamadığını dile getiren İbnü’l-Cezerî, Nâs sûresinin Fâtiha’ya vasledilmesi durumunda nasıl ki besmele çekiliyorsa sûrenin tekrar tekrar okunması durumunda da bismelenin çekilmesi gerektiği kanaatindedir. Nitekim sûrenin sonunun başına vasledilerek tekerrürü, Nâs sûresinin Fâtiha’ya vasledilmesi gibi hâllü’l-mürtehal⁴⁹ hükmündedir.⁵⁰

İki sûrenin besmeleyle ayrılması durumunda üç vecih câizdir. Birincisi, sûrenin sonunu besmeleye, besmeleyi de ikinci sûrenin evveline vasletmeyi ifade eden vaslu’l-küll (vaslu’l-cemî‘) vechidir. İkincisi, birinci sûrenin sonundaki vakfın ardından besmelede vakf yaparak ikinci sûrenin evveline başlamayı ifade eden kat‘u’l-küll (kat‘u’l-cemî‘) vechidir. Bu durumda

⁴⁹ Hâllü’l-mürtehal (الْحَالُّ الْمُرْتَهَلُ) terkibi Kur’ân’ı hatmettikten sonra yeniden hatim yapmaya başlayan kimseyi betimlemektedir. Bir başka ifadeyle bir hatmi bitirip diğer hatme başlayan kimse anlamında kullanılmaktadır. Terkipte yer alan “حَالٌ فِي هَذِهِ” ifadesi “yeni hatme başlayan”, “مُرْتَهَلٌ مِنْ ذَلِكَ” ifadesi ise “önceki hatmi bitiren kimse” anlamındadır. ed-Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 55; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 97.

⁵⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/360. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/263-270; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1345-1346.

her iki vakf da vakf-ı tām⁵¹ olmaktadır. Üçüncüsü ise birinci sûrenin sonunda vakf yaparak besmeleyi ikinci sûrenin evveline vasletmeyi ifade eden kat‘u‘l-evvel vaslû’s-sânî vechidir. Bunların dışında vaslû‘l-evvel kat‘u‘s-sânî vechi bulunmaktadır. Ancak bu vecih mümtenîdir. Bu durumun temel sebebi besmelenin sûre sonlarında değil de sûre başlarında yer almasıdır.⁵² Bahsi geçen câiz vecihlerin şematik gösterimi şu şekilde tezahür etmektedir:

وَلَا الضَّالِّينَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَمْ

1.....قطع.....قطع

2.....قطع.....وصل

3.....وصل.....وصل

3. Tevbe Sûresinin Başında Besmelenin Hazfedilmesi Meselesi

Dimyâtî, Tevbe sûresinin evvelinde besmelenin hazfedilmesi meselesine ve bunun muhtemel sebeplerine farklı âlimlerin görüşlerinden yaptığı alıntılarla temas etmektedir. Sahîh kabul edilen görüşe göre tilâvete Tevbe sûresinin evvelinden başlanması ve Enfâl sûresinin Tevbe’ye vasledilmesi durumunda, besmelenin hazfedilmesi gerektiği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵³ Bununla beraber Sehâvî ve İbn Şîta gibi âlimler bahsi geçen konuda farklı bir görüşe sahiptirler. Sehâvî, Tevbe sûresinin başında besmelenin hazfinin nüzûl ortamına özgü olduğunu dile getirmekte ve sûrenin başında teberrüken besmele çekilmesinde herhangi bir sakınca görmemektedir.⁵⁴ İbn Şîta’ya göre de Tevbe sûresine başlarken teberrüken besmele çekilmesinde bir beis bulunmamaktadır. Ancak Enfâl’in Tevbe sûresine vasl edilmesi

⁵¹ Kelâmın tamam olduğu, sonrasıyla lafız ve mana ilgisinin kalmadığı; bir başka ifadeyle sözün her bakımdan tamam olduğu yerlerde yapılan vakf çeşidine “vakf-ı tām” denilmektedir. Bu tür yerlerde vakf yapmak hoş karşılanmıştır. Vakf yapıldığında uygun bir yerden ibtidâ yapmaya ihtiyaç duyulmaksızın kişi kaldığı yerdeki cümleyi takip eden ilk sözden itibaren tilâvete devam etme hususunda muhayyerdir. Bu çeşit vakf, “vakf-ı muhtâr” ve “vakf-ı kâmil” olarak da adlandırılmaktadır. Söz konusu vakf çeşidi genellikle âyet ve sûre sonlarında, kıssaların son bulduğu yerlerde ve ‘ayn (ع) alametinin olduğu yerlerde gerçekleşmektedir. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Umman: Dâru Umar, 2001), 8; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/494-495; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 219; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 342; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kirâât*, 242; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 133; Abdurrahman Çetin, *Kur‘an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 267; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 231.

⁵² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/360-361. Ayrıca bkz. İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 98; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1345-1346; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 12-14.

⁵³ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1345-1346, 1353; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/360-361; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 12-14.

⁵⁴ es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, 582.

durumunda, bismelenin hazfedilmesi hususunda cumhûrla aynı kanaate sahiptir.⁵⁵ Dimyâtî, Tevbe sûresinin başında bismelenin hazfedilmesinin sebeplerine ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre besmele emân (güven) muhtevalı olup Tevbe sûresi müşriklere savaş ve ültimatom (ihtar çekme) içeriklidir. Besmelede yer alan emân mesajıyla Tevbe sûresinin başlangıcı arasında uyumsuzluğa mahal vermemek için besmele hazfedilmiştir. Nitekim İbn Abbas'a dayandırılan "Bismillâh da emân vardır, Tevbe sûresinde (başlangıç kısmında) ise emân yoktur."⁵⁶ şeklindeki rivâyet mezkûr kanaati destekler mahiyettedir. Bunun izahı şu şekilde yapılmaktadır: Araplar özellikle savaşı bitirmek, barışı ve huzuru tesis etmek için gerçekleştirdikleri resmî yazışmaların başına "Bismillâh" ifadesini yazarlardı. Ancak ahitlerini ve barış ortamını bozduklarında bahsi geçen ifadeyi yazmazlardı.⁵⁷

Sonuç olarak Tevbe sûresi hariç herhangi bir sûrenin evvelinden tilâvete başlanması durumunda besmele çekilmesi gerektiği hususunda bütün kurrâ ittifak etmektedir.⁵⁸

4. Eczâ-i Sûrede Bismelenin Keyfiyeti

Tilâvete başından değil de sûrenin herhangi bir âyetinden başlanması durumunda bismelenin çekilip çekilmemesi hususunda kârî muhayyerdir. Her iki vecih hakkındaki muhayyerliği Dâni⁵⁹ ve Şâtıbî⁶⁰ eserlerinde aktarmaktadırlar. Sûre ortasında bismelenin çekilmesi Iraklıların ekserisinin tercihidir. Mağriblilerin çoğu ise sûre ortasında bismelenin terkini tercih etmektedir. Kimisi ise bu konuda bir takyîde giderek bismelenin sadece iki sûre arasında çekilmesi gerektiği yönünde bir görüşe meyletmektedir. İbn Kesîr ve ona tabi olanlar bu kanaattedir. İki sûre arasında besmele çekmeyenler -Hamza ve ona tabi olanlar- eczâ-i sûrede

⁵⁵ Sehâvî ile İbn Şitâ'nın görüşü birçok açıdan tenkit edilmiş, yanlış ve mesnetsiz olduğu dile getirilmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu görüşü icmâyı delme ve mushaf hattına muhalif olarak değerlendirmektedir. Bahsi geçen kanaati kendinden menkul bir görüş olarak değerlendiren İbnü'l-Cezerî, "Şahsî kanaatler nasları boşa çıkaramaz." ifadesiyle yüksek perdeden eleştirmiştir. Kanaatini bir adım daha ileri taşıyan İbnü'l-Cezerî'ye göre Enfâl dışında herhangi bir sûrenin Tevbe'ye vasledilmesi durumunda da yine aynı hükme tabi olarak bismelenin hazfedilmesi gerekmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/264-265; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1353-1354.

⁵⁶ Rivâyete göre İbn Abbas ile Hz. Ali arasında şöyle bir konuşma geçmektedir: "Ali b. Ebî Tâlib'e; 'Tevbe sûresinin başında niçin besmele yazılmamıştır?' diye sordum. Ali b. Ebî Tâlib bana bismelenin emân olduğunu, Tevbe sûresinin ise savaş hakkında nazil olduğunu söyledi." Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6/62; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), c. 4/122; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1351.

⁵⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/361. Tevbe sûresinin başında bismelenin hazfedilmesine dair ileri sürülen görüşler elbette ki bunlarla sınırlı değildir. Diğer gerekçeler için bkz. İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 1/264-267; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6/61-63; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/264-267; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1351-1355.

⁵⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *et-Tebîr*, 249; ed-Dâni, *et-Teyssir*, 216; eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 9 (106. beyit); İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/263; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362; el-Kâdî, *el-Büdü'z-zâhira*, 13.

⁵⁹ ed-Dâni, *et-Teyssir*, 216.

⁶⁰ eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 9 (106. beyit).

besmele çekilmemesi yönünde bir görüş belirtmektedir.⁶¹ Tevbe sûresinin evvelinden değil de herhangi bir âyetinden tilâvete başlanması durumunda, besmelenin çekilip çekilmemesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Dimyâtî, bu hususta mütekaddimûn âlimlerinden aktarılan herhangi bir kayda rastlamadığını dile getirmektedir.⁶² Şâtıbî⁶³ gibi ehl-i edânın birçoğunun bu hususta bir şey söylemeyip mutlak bırakması, okuyucunun muhayyer olduğu düşüncesini ihsas ettirmektedir. Sehâvî bu husustaki tercihini besmelenin çekilmesinden yana kullanmaktadır.⁶⁴ Sehâvî'nin görüşüne karşı çıkan Ca'berî ise besmelenin çekilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁶⁵

Dimyâtî, bahsi geçen konuda İbnü'l-Cezerî'yle aynı görüşe sahiptir.⁶⁶ Nitekim mesele hakkında uzun uzadıya değerlendirmede bulunan İbnü'l-Cezerî, Tevbe sûresinin dışında bir sûrenin ortasında besmele çekmenin terkine kanaat getirenlere göre ortasında da besmelenin terk edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde sûrelerin arasını besmeleyle ayıranlarca da Tevbe sûresinin ortasında besmelenin terkinde bir problem bulunmamaktadır. Zira bu kanaatte olanlara göre sûre ortasında besmele çekmenin hükmü, evvelinde besmele çekmenin hükmüne tabidir. Buna göre Tevbe sûresinin başında besmele çekmek câiz olmadığına göre ortasında da çekmek câiz değildir.⁶⁷

Eczâ-i sûrede mutlak anlamda besmele çekilmesi gerektiği görüşünde olanlara gelince; evvelinde besmelenin hazfedilmesine sebep olan illetin -ki bu illet seyf (savaş) içerikli olmasıdır- varlığını kabul edenlere göre Tevbe sûresinin ortasında besmele çekilmemelidir. Şâtıbî'nin de aralarında bulunduğu kırâat ulemâsı bu kanaattedir. Buna karşın bahsi geçen

⁶¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362.

⁶² Bahsi geçen görüş İbnü'l-Cezerî tarafından dile getirilmiştir. Kastallânî de *Letâîf*'inde aynı görüşe yer vermiştir. Her iki âlimin eserini esas alan Dimyâtî de aynı kanaati paylaşmış ve eserine almıştır. Mukayese için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/266; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1356.

⁶³ eş-Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî*, 9 (106. beyit).

⁶⁴ Tevbe sûresinin ortasından tilâvete başlanmak istendiğinde besmele çekmenin câiz olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim hem Tevbe sûresi 36. âyetten ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ hem de benzeri âyetlerden önce besmelenin çekilmesinin cevazı hususunda âlimler arasında bir ihtilafın bulunmadığını aktarmaktadır. Bu bakımdan Sehâvî, Tevbe sûresinin evvelinde olduğu gibi ortasından herhangi bir âyetten tilâvete başlanması durumunda besmele çekmenin caiz olduğuna hükmetmiştir. Bkz. es-Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ*, 582; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/266; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1356.

⁶⁵ Ca'berî, Tevbe sûresinin evvelinden değil de herhangi bir âyetinden tilâvete başlanması durumunda da besmele çekmeyi caiz görmemektedir. Sehâvî'nin görüşüne şiddetle karşı çıkan Ca'berî, ona şu şekilde cevap vermektedir: "Eğer iddia ettiği şey nakil ise bu kabul edilir. Ancak bu yönde bir nakil yoksa iddiası reddedilir. Nitekim bu mesnetsiz bir iddiadır ve görüşü kendi gerekçesine tezat teşkil etmektedir." Geniş bilgi için bkz. el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/191-192; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/266; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1356.

⁶⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/266.

illetin devamını veya bunu bir illet olarak kabul etmeyenlere göre Tevbe sûresinin ortasında besmele çekilmesinde herhangi bir beis bulunmamaktadır.⁶⁸

Dimyâtî, besmeleyi genişçe ele aldığı bölümün sonunda “Hâtime” adıyla bir başlık açarak besmelenin bir sûrenin ortasından başka bir sûrenin ortasına veya aynı sûrenin -ilk âyeti olmamak kaydıyla- kendi içindeki bir âyetinden başka bir âyetine geçerken sonraki âyete vasledilip edilemeyeceğini tartışmaktadır. Müellife göre sûre ortasından tilâvete başlanması durumunda besmele vecihlerinden vasl-ı evvel vakf-ı sâni câiz olmadığı gibi besmelenin de hemen akabinde okunacak âyete vasl-ı câiz değildir. “Kırâat tabi olunan sünnettir.” kâidesini referans alan Dimyâtî, böyle bir tercihi kurrâ nezdinde uygulanmayan vecih olarak değerlendirmektedir. Kaldı ki eczâ-i sûre hiç kimse tarafından besmeleye zemin olarak kabul edilmemektedir. Bu vechin menedilmesi, vasl-ı evvel vakf-ı sâni vechinin menedilmesinden daha evlâdır. Ona göre bu vecih cümle içinde bir mahalli (yeri) olmasına rağmen menedilmektedir. Zira besmelenin mahalli sûre başları olup sonları değildir.⁶⁹

Dimyâtî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla câiz görmediği vecihlerin⁷⁰ şematik gösterimi şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

1. Herhangi bir sûrenin kendi içindeki bir âyetinden, yine aynı sûrenin daha sonra gelen başka bir âyetine geçişte câiz olmayan vecihler şunlardır:

1. أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (وصل) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وصل) أَمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ
2. أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (وصل اول) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وقف ثاني) أَمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ

2. Bir sûrenin ortasından daha sonraki bir sûrenin ortasına geçişte câiz olmayan vecihler şunlardır:

1. أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (وصل) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وصل) وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...
2. أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (وصل اول) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وقف ثاني) وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/266; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362.

⁶⁹ *İthâf*’ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, Dimyâtî’nin bu görüşünün isabetli olmadığını iddia etmektedir. İsmail, Dimyâtî’nin bu uygulamayı besmelenin vasl-ı evvel vakf-ı sâni vechinin menedilmesine kıyasını uzak bir kıyas olarak değerlendirmektedir. Bunun nehyini gerektiren bir nassa muttali olamadığını dile getiren İsmail “مَنْ أَكْرَ ذِي نَالٍ لَا يَنْدُ فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَتَى” hadisiyle istişâdda bulunmaktadır. Besmelenin herhangi bir âyete vasledilmesinin âyete bir müdahale olmadığını ifade eden İsmail, Dimyâtî’nin iddiasının tartışmaya açık olduğunu belirtmiştir. Kanaatimizce İsmail’in görüşü de tartışmaya açıktır. Zira istişâdda bulunduğu hadisin bahsi geçen konuya mahsus olmadığı ve umûm ifade ettiği açıktır. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/362-363 (Birinci dipnot).

⁷⁰ Câiz olan vecihler için bkz. Talip Akbal, *Kur’an-ı Kerim ve İlm-i Kıraat Ders Notları* (İstanbul, 2010), 67-68.

4.1.3. İdgâm

Dimyâtî'nin *İthâf*'ta etraflıca ele aldığı konulardan biri de idgâm bahsidir. Müellif, öncelikle idgâm mevzuunu usûl bahsinin ilk konusu olarak ele alma gerekçesini izah etmektedir. Buna göre kırâat ilmine ilişkin olarak kaleme alınan eserlerde idgâm konusu, teâmül gereği Fâtihâ sûresinde yer alan ⁷¹ ﴿الرَّحِيمِ...مَلِكٌ﴾ kelimeleri arasında gerçekleşen idgâm uygulamasını yerinde izah etmek üzere burada işlenmektedir. Dimyâtî, “el-Asl” olarak remzettği ve eserinde sıkça atıfta bulunduğu Kastallânî'nin *Letâif*’te benimsediği yöntem tabi olmak adına böyle bir tercihte bulunduğunu; bu bakımdan Fâtihâ’yı ve besmeleyi ferşü’l-hurûf bahsine tehir ettiğini dile getirmektedir.⁷²

Çalışmanın bu bölümünde idgâm bahsi, Dimyâtî'nin *İthâf*'ta yer verdiği bilgiler çerçevesinde işlenecektir. Ancak konunun muhtevasına uygun ve anlaşılmasına katkı sağlayacak kaynaklara ayrıca müracaat edilecektir.

Lügatte “örtmek, kaplamak” anlamındaki d-ğ-m (د-غ-م) sülâsî fiilinden if’âl bâbının⁷³ master formu olan idgâm (إِدْغَام) kelimesi; “bir şeyi bir şeyin içine dâhil etmek, bir harfî diğer bir harfe katmak/kaynaştırmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁴ Sözlük anlamına uygun olarak Araplar, hayvanın ağzına gem vurmaya “أَدْعَمْتُ الْقَرْنَ الْجَامِ” ifadesinde zemin bulan idgâm kelimesiyle karşılaşmışlardır. Ezherî (ö. 370/980), “bir harfin başka bir harfe kaynaştırılması” anlamındaki “idgâm” kelimesinin bahsi geçen cümleden alındığını dile getirmektedir.⁷⁵

Dimyâtî, idgâmı; “sâkin ve harekeli harfin -aralarına vakf ve hareke gibi bir fâsılanın girmemesi koşuluyla- peş peşe gelmesi durumunda aynı mahreçten telaffuz edilmesi” şeklinde tarif etmektedir. Akabinde tanımın çözümlemesini yaparak tarifte yer alan ifadelerin hangi

⁷¹ el-Fâtiha 1/3-4.

⁷² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/109.

⁷³ Basralı dil âlimleri “idgâm” kelimesini ifti’âl bâbının mastarı olarak “iddigâm” şeklinde “dâl” harfinin şeddesiyle; Kûfeli dil âlimleri ise if’âl bâbının mastarı olarak “idgâm” şeklinde “dâl” harfinin sükûnuyla (şeddesiz) telaffuz etmişlerdir. Bkz. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî’ Yakub (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), c. 5/512; Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *Tevzîhu’l-makâsîd ve’l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman Ali Süleyman (Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2008), c. 3/1608.

⁷⁴ Ebû Abdurrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.), c. 4/395; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüğa*, thk. Remzi Münîr el-Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1987), c. 2/670; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 5/1920; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, c. 8/95; er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 105; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, c. 5/512; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 12/203; el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 14; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 32/161; Mehmet Ali Sarı, “İdgâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/471-472.

⁷⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, c. 8/95.

konuları kapsam dışı bıraktığını ve hangisini kapsamına dâhil ettiğini detaylandırmaktadır. Bu bağlamda tanıtımda yer alan “sâkin ve harekeli harf” ibaresiyle idğâm, izhâr ve ihfâ konusu kapsama dâhil edilmektedir. “Fâsılasız” ifadesiyle izhâr; “aynı mahreçten” tabiriyle de ihfâ konusu kapsam dışı bırakılmaktadır.⁷⁶

Manaya etki etmeyen cüz’î bazı kelime tasarrufları hariç, mezkûr tanım Kastallânî’nin *Letâîf*’inde de yer almaktadır.⁷⁷ Kastallânî’nin eserine aldığı tanımın da İbnü’l-Hâcib’e ait olduğu görülmektedir.⁷⁸

“İdğâm”, tecvîd ilmi ıstılahında “Peş peşe gelen iki harften, ikincisini şeddeliymiş gibi tek bir harf olarak telaffuz etmek” şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁹ Tanımlardan da anlaşıldığı üzere selef âlimleri idğâmın gerçekleşmesi için ilk harfin sâkin olmasını ve araya herhangi bir fâsılanın (vakf ve hareke gibi) girmemesini şart koştuklarıdır. Bu bağlamda dil âlimlerinin idğâm ameliyesinin gerçekleştiği ve sâkin olan ilk harfi karşılayan müdğam (مُدْغَم) kelimesi ile idğâmın üzerinde gerçekleştiği veya diğer bir deyişle müdğamün fihi (مُدْغَمٌ فِيهِ) ayıracak herhangi bir harekenin olmaması yönünde yaptıkları izah, selef âlimlerinin görüşünü desteklemektedir.⁸⁰ Ayrıca İbn Hâleveyh’in⁸¹ “Hareke idğâma mânidir. İdğâm sâkin harfte câizdir, harekelide değil.” sözü de bahsi geçen şartı teyit etmektedir.⁸² Bu bakımdan harekeli harfte idğâm

⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/109.

⁷⁷ el-Kastallânî, *Letâîf*’i-*işârât*, c. 2/672.

⁷⁸ Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü’l-Hâcib, *eş-Şâfiye fî ‘ilmi’t-tasrîf*, thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010), 95.

⁷⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *et-Tebşıra*, 350-351; Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebî’r-Rızâ el-Hamevî, *el-Kavâ’idü ve’l-işârât fî usûli’l-kirâât*, thk. Ferğâlî Seyyid ‘Arabâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2020), 87; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/274; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer’âşî, *Cühdü’l-mukîll*, thk. Salim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru ‘Ammâr, 2008), 181; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 20; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 230; el-Mes’ûl, *Mu‘cemu mustalahâti ‘ilmi’l-kirâât*, 58; ed-Devserî, *Muhtasarü’l-ibârât*, 19; Su‘âd Abdülhamîd Su‘âd, *Teysîru’r-Rahmân fî tecvîdi’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’t-Takvâ, 2010), 174; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 35.

⁸⁰ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. ‘Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik ‘Azîme (Beyrut: Âlemü’l-Kitâb, ts.), c. 1/197.

⁸¹ Tam adı, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân olup hicrî IV. asırda yaşamıştır. Kaynaklar doğum tarihine dair net bir bilgi vermemekle beraber hicrî 290 yılında Hemedan’da doğduğu kabul edilmektedir. Kıraat ilminin yanı sıra lügat alanında da meşhûr âlimlerindendir. Bağdat’ta öğrenim gören İbn Hâleveyh’in hocaları arasında yer alan İbn Mücâhid’in ismi dikkat çekmektedir. Kur’ân ve kıraat ilmini bahsi geçen isimden alan İbn Hâleveyh yaşadığı dönemde ilmi ve faziletiyle bilinmektedir. Arkasında *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân min Kitâbi’l-bedi’*, *İ’râbu’l-kirâati’s-seb’* ve *ilelühâ* ile *el-Hücce fî’l-kirâati’s-seb’* gibi muhalled eserler bırakan İbn Hâleveyh, 370/980 -bir rivayete göre 371/981- yılında Halep’te vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘ala enbâhi’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Fikrî’l-‘Arabî, 1986), c. 1/359-362; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1986), c. 11/338; Hüseyin Tural, “İbn Hâleveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/14-16; İzzet Marangozlu, “İbn Hâleveyh’in Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri”, *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (2015), 41-58.

⁸² Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî’l-kirâati’s-seb’*, thk. Abdülâl Salim Mekrem (Beyrut: Dâru’l-Meşrîk, 1980), 234.

yapılmak istendiğinde idğâmın gerçekleşebilmesi için harekenin izale edilmesi gerekmektedir. Sîbeveyhi'ye göre idğâmın şartı, iki sestem (harften) birincisinin sâkin olmasıdır. Harfin harekeli olması durumunda ise aradaki engelin ortadan kalması için hareke mutlaka izale edilmelidir. Son dönem âlimleri idğâmı, “Birinci sesin ikinci seste yok olması; böylece iki sesin tek bir ses olarak telaffuz edilmesi” şeklinde tarif etmektedir. Tanımda yer alan “yok olmak” ifadesi selef âlimlerinin “idhâl/kaynaştırma” kelimesini karşılamaktadır.⁸³

İdğâmda temel ilke tahfîftir.⁸⁴ Bir başka deyişle okuyuşta kolaylık adına külfeti ortadan kaldırmaktır. Buradan hareketle sese özgü bir kural olan idğâmın yapılış gayesini; “telaffuzu kolaylaştırmak, kulağa hoş gelecek ahenkli ve melodik bir ses ortamı oluşturarak, kelimelerin seslendirilmesine serilik ve akıcılık kazandırmak” şeklinde ifade etmek mümkündür.⁸⁵

İdğâm vacip, mümtenî ve câiz olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır: Vacip idğâm - طَبَّ - kelimelerinde görüldüğü üzere aynı kelimedede peş peşe gelen mütemâsil (aynı) harflerden sâkin olanın harekeliye idğâmı şeklinde gerçekleşmektedir Mümtenî idğâm, ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁸⁶ örneğinde olduğu gibi idğâm edilecek harfte idğâma mâni hususlardan tenvînin bulunmasıdır. Üçüncüsü ise ﴿الرَّحِيمَ مَالِكٌ﴾⁸⁷ ifadesinde görüldüğü üzere izhâr⁸⁸ ve idğâm vechiyle okunabildiği için “câiz idğâm” olarak adlandırılan kısımıdır.⁸⁹

İdğâmın müdğâm (idğâm edilen ilk harf) ve müdğamun fih (idğâmın icra edildiği ikinci harf) olmak üzere iki rûknü bulunmaktadır. Bu durum bir örnek üzerinden somutlaştırılacak olursa; ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meczûm nûn (ن) müdğâm; harekeli yâ (ي)

⁸³ el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 230.

⁸⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, c. 1/134; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 77; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/323.

⁸⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 113; Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî Sibtu'l-Hayyât, *el-Mübhic fi'l-kirâati's-semân ve kirâati'l-A'meş ve'bnü Muhaysin ve'htiyâru Halef ve'l-Yezîdî* (Riyad: İmâm Muhammed Suud el-İslâmî Üniversitesi, Doktora, 1984), 135; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/673; Muhammed Mekki Nasr el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi tecvîdi'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011), 139; Tehânî b. Muhammed b. Mahmud es-Sindî, *el-İdğâmü beyne'n-nühâtü ve'l-kurrâ: Dirâse savtiyye sarfiyye* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 2000), 10; Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde İdğâm Kavramı”, *Ekev Akademi Dergisi* 32 (2007), 182.

⁸⁶ el-Bakara 2/173. Burada yasak olan idğâm, bilinen adıyla idğâm-ı bilâ günne değildir. Peş peşe gelen râ harflerinden ilkinin ikincisine idğâmı menedilmektedir.

⁸⁷ el-Fâtiha 1/3-4.

⁸⁸ Lügate “beyân etmek, açıklamak, ortaya çıkarmak” gibi anlamlarda yer alan “izhâr”, “sekte yapmaksızın önceki harfi sonraki harften ayırmak, iki harften her birini mahreç ve sıfatlarında değişiklik yapmaksızın aslı özelliğine riayet ederek okumak” gibi anlamlara gelmektedir. “İzhâr”, kırâat ilmi istilâhında idğâmın zıddı olarak da kullanılmaktadır. Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2/731-732; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 197; el-Hamevî, *el-Kavâ'idü ve'l-işârât*, 87-88; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 48; el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 228; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 47.

⁸⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/674.

müdğamün fihtir. Bazen de iki harekeli harfin idğâmı söz konusudur. Buna göre ﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ ifadesinde yer alan meftûh bâ müdğam; meksûr bâ ise müdğamün fihtir.

4.1.3.1. İdğâmın Şartları

İdğâm uygulamasının gerçekleşebilmesi için biri müdğam diğeri de müdğamün fihle ilgili olmak üzere iki şart ileri sürülmektedir. Müdğam ile ilgili şart: Harflerin hem yazı hem de telaffuz bakımından peş peşe gelmesi gerekmektedir. Bu durum bazen ﴿الرحيم...ملك﴾ örneğinde olduğu gibi hem hat hem de telaffuz; bazen de ﴿إِنَّهُ هُوَ﴾ örneğinde olduğu gibi hat olarak peş peşe gelebilmektedir. Görüldüğü üzere hâ-i kinâye (zamir) ve mütemâsili olan هُوَ zamiri hat olarak peş peşe gelmiş; ancak telaffuz olarak peş peşe gelmemektedir. Zira aralarına lafzen takdîrî vâv olarak verilebilecek gizli bir med harfi girmektedir. Bu durumda ifadenin sıra ile okunması idğâma mâni değildir. Bahsi geçenlerin dışında mütemâsil iki harf, ﴿أَنَا نَذِيرٌ﴾ örneğinde görüldüğü üzere hat olarak değil de telaffuz olarak ard arda gelmesi durumunda idğâm menedilmektedir. Müdğamün fih ile ilgili şartta ise idğâmın aynı kelimedeki gerçekleşmesi durumunda, müdğamün fihin harf sayısının en az iki olması gerekmektedir. Bu kuralın bir neticesi olarak ﴿خَلَقَكُمْ﴾ kelimesinde idğâm yapılabiliyorken; ﴿نَزَّلْنَاكَ﴾ ve ﴿خَلَقْنَاكَ﴾ ifadelerinde kâf (ق) harfinin kâf (ك) harfine idğâmı mümtenîdir.⁹⁰

4.1.3.2. İdğâmın Sebepleri

İdğâmın sebepleri; idğâma konu olan harfler arasındaki temâsül, tecânüs ve tekârubdur.⁹¹

Temâsül: Müdğam ve müdğamün fihin mahreç⁹² ve sıfat⁹³ birliğine sahip olmasıdır. Bir başka ifadeyle aynı olan iki harfin birbirine idğâm edilmesidir. Aynı iki harfin bir kelimedeki veya farklı kelimelerde bulunması idğâm edilmelerine mâni değildir. Mütemâsil harflerin

⁹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111. Ayrıca bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/673; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 20; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/231-232; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 139.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/278; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/681; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

⁹² Harfin çıktığı yere “mahreç” denir. Başka bir ifadeyle harfin çıktığı ve sesinin son bulunduğu yere denilmektedir. “Mahreç”, harfin doğduğu yer olarak da tarif edilmektedir. Bir harfin mahreci şu şekilde tespit edilmektedir: Öncelikle harf sâkin kılınır. Ardından sâkin kılınan harfin başına vasl hemzesi getirilir ve harf telaffuz edilir. Böylece dil, harfin çıktığı yeri belirlemek üzere yerine oturmuş olur. İşte dilin karar bulunduğu yer o harfin mahreci olarak tayin edilir. Bkz. es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, c. 3/449; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 43; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/61; Mehdî Muhammed el-Harrâzî, *Buğyetü'l-mürîd min ahkâmi't-tecvîd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 245-251; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 246; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 190.

⁹³ Seslendirildiği esnada harfin sesine ârız olan keyfiyete “sıfat” denir. Sıfatların tespiti, tayini ve sayıları için bkz. es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, c. 3/454-459; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 61-68; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/77-84; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 175-178; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 140.

idğâmında ⁹⁴ ﴿اِذْعَبْ بِكِتَابِي﴾ ifadesinde görüldüğü üzere iki bâ harfinin birbirine idğâmı söz konusudur.

Tecânüs: Mahreçler aynı, sıfatları farklı olan iki harfin birbirine idğâm edilmesidir. Bu tür idğâmda mütecânis harflerin aynı kelimedede veya ayrı kelimelerde bulunması fark etmemektedir. Mütecânis harflerin idğâmına mahreçleri aynı ancak sıfatları farklı olan ⁹⁵ ﴿فَلَمَّا﴾ ifadesinde görüldüğü üzere tâ ve dâl harflerini örnek olarak vermek mümkündür.

Tekârüb: Mahreçleri veya sıfatları ya da mahreçleri ve sıfatları birbirine yakın iki harfin birbirine idğâm edilmesidir. Mütেকârîb harflerin idğâmına ⁹⁶ ﴿أَلَمْ تَخْلُقْكُمْ﴾ ifadesinde yer alan - mahreçleri ve sıfatları birbirine yakın olan- kâf (ق) ve kâf (ك) harfleri örnek gösterilebilir.⁹⁷

4.1.3.3. İdğâmın Mânileri

“İdğâm” uygulamasının gerçekleşmesine bazı mâniler bulunmaktadır. İdğâmın mânileri⁹⁸ ifadesiyle bir önceki başlıkta ele alınan ve temâsül, tecânüs ve tekârüb olarak isimlendirilen üç şartın bulunmasına rağmen idğâmın gerçekleşmemesi kastedilmektedir. Bu bağlamda idğâmın mânileri, ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. İttifak edilen idğâmın mânileri; tenvîn, zamir olan tâ harfî ve teşdîddir.⁹⁹ Şimdi sırasıyla bu üç mâni izah edilecektir.

Tenvîn: “Tenvîn”, sâkin nûn’dan mülhem olarak tayin edilen bir harekedir. İdğâm uygulamasının gerçekleşmesi için müdğam ve müdğamün fihin arasına fâsıla girmemesi gerekmektedir. İdğâmın iki rûknünün arasına tenvîn girmesi durumunda idğâm

⁹⁴ en-Neml 27/28

⁹⁵ el-A‘râf 7/189

⁹⁶ el-Mürselât 77/20.

⁹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

⁹⁸ Bu ifadeyle kastedilen idğâm-ı kebîr uygulamasına engel hususlardır. Zira Şartların gerçekleşmesi durumunda idğâm-ı sağîr için herhangi bir engel bulunmamaktadır.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/279; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/681. Dimyâtî, “idğâm-ı kebîr” bahsine yer verdiği bölümde Lokmân sûresi 23. âyette yer alan ﴿فَلَا يَخْرُجُكَ كَهْرُؤُكَ﴾ ifadenin izhâr ile okunması gerektiği hususunda ittifak olduğunu belirtmesine rağmen buna ittifak edilen mâniler arasında yer vermemiştir. *en-Neşr*’in muhakkiklerinden ed-Dabbâ‘ ittifak edilen bu üç mâniye ihfâyı da eklemektedir. Aynı âyetteki ﴿فَلَا يَخْرُجُكَ كَهْرُؤُكَ﴾ ifadeyi örnek olarak veren ed-Dabbâ‘, ihfâyı “idğâmın mânileri” bahsinde ittifak edilen dördüncü madde olarak saymaktadır. Krş. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112, 115; Nûruddîn Ali b. Muhammed ed-Dabbâ‘, *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kırâât*, thk. Abdülhumeyd Ahmed Hancî (Mısır, ts.), 16.

menedilmektedir. Zira tenvîn güçlü bir engel (حَاجِزٌ قَوِيٌّ) olarak kabul edilmektedir. İdgâmın iki rûknünün arasına tenvînin girmesiyle iki harfin peş peşe gelme şartı ortadan kalkmaktadır.¹⁰⁰

Dimyâtî, tenvîn maddesine birçok örnek vermektedir. Bu bağlamda mütemâsil için ¹⁰¹﴿إِنَّ﴾; mütekârib için ¹⁰²﴿الَّذِينَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾; ve mütecânis için ¹⁰³﴿شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ﴾ ifadelerini örnek olarak vermek mümkündür.¹⁰⁴

Zamir olan tâ (ت): Mütakellim veya muhâtab olması fark etmeksizin idgâmın mânilerindendir. Müellif, bu tür mâniye mütakellim için ¹⁰⁵﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَابًا﴾; muhâtab sîğası için ise ¹⁰⁶﴿لَقَدْ كِدْتُ تَزْكِي﴾ ifadesini örnek olarak vermektedir.¹⁰⁷

Bu çeşit idgâmın menedilmesi, harfin zatının kaybolması cihetiyle değildir. Aksine idgâm edilmeleri durumunda mütakellim ve muhâtab sîğalarında yer alan tâ harfinin hangi sîğaya (mütakellim-muhâtab) ait olduğuna yönelik bir iltibâsın tezahür etmesidir. Zira idgâm, muhâtab aynı şahıs olmasına rağmen sesi mütakellim tâ'sına hasretmektedir. Bu durumda iki harfe ait farklı ses olgusunun idgâm ameliyesiyle karıştırılması söz konusudur. Bu yönde bir karışıklığın önüne geçmek için idgâmın mümtenî olduğu dile getirilmektedir.¹⁰⁸

Teşdîd: İdgâma mâni hususlardan biri de müdğâmın şeddeli olarak gelmesidir. Bu çeşit idgâma ¹⁰⁹﴿رَبِّ بَا﴾ ifadesi örnek olarak verilebilir. Şeddeli harfin (müdğâm) idgâmının mümtenî olmasının hücceti şu şekilde ortaya koyulmaktadır: Şeddeli harf asıl itibarıyla birincisi sâkin, ikincisi harekeli olan iki harften müteşekkildir. Bu durumda kendisi iki harf mesabesinde bulunan bir harfin, aynı anda bir başka harfe (müdğâmün fihe) idgâmı mümkün değildir.¹¹⁰

¹⁰⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112; Abdülfettâh b. Abdilgânî el-Kâdî, *el-Vâfî fî şerhi 'ş-Şâtibiyyeti fî l-kırââti's-Seb'* (Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1992), 60; Muhaysin, *el-Hâdî*, c. 1/134.

¹⁰¹ el-Bakara 2/173. Burada mümtenî olan idgâm, bilinen adıyla idgâm-ı bilâ ğunne değildir. Peş peşe gelen râ harflerinden ilkinin ikincisine idgâmı mümtenîdir.

¹⁰² Hûd 11/78.

¹⁰³ el-Haşr 59/14.

¹⁰⁴ Konuyu uzatmamak adına birer örnekle yetindik. Diğer örnekler için bkz. el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/681; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

¹⁰⁵ en-Nebe' 78/40.

¹⁰⁶ el-İsrâ 17/74.

¹⁰⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

¹⁰⁸ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/681; Muhammed Salim Muhaysin, *el-Muğnâ fî tevcîhi'l-kırââti'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988), 97; a.mlf., *el-Muktebes min lehacâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Medine: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1986), 91.

¹⁰⁹ el-Hicr 15/39.

¹¹⁰ Muhaysin, *el-Hâdî*, c. 1/134.

Buraya kadar aktarılan maddelerin, idğâmın mânileri olduğu hususunda kurrâ ittifak etmektedir. Bu bağlamda ittifak edilen mânilerin bulunduğu kelimelerde idğâm vechi mümtenî olduğundan izhâr ile okumak vaciptir.

Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî, ihtilaf edilen idğâmın mânilerini belli bir sıraya göre işlememektedir. Bu bakımdan idğâmın mânileri hususunda verdiği bilgilerin sistematik bir hüviyet arz etmediği ifade edilebilir. Öte yandan müellifin sadece cezm, zamir olan tâ (ت) harfinin kesre harekeli olması, mâkabli madmûm ism-i işaret olan هُوَ, tevâli'l-i'lâl (ilâllerin peş peşe gelmesi) gibi hakkında ihtilaf bulunan idğâmın mânilerine yer verdiği görülmektedir.¹¹¹

İhtilafın gerçekleştiği mânilerin ilki “cezm” maddesidir. Bazı kırâat âlimleri tarafından kabul edilen bu mâni; misleyn, mütecâniseyn ve mütekâribeyn olmak üzere üç durumda gerçekleşmektedir. Dimyâtî, misleyn için ¹¹² ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ﴾; mütecâniseyn için ¹¹³ ﴿وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ﴾; mütekâribeyn için ise ¹¹⁴ ﴿وَلَمْ يَأْتِ سَعَةٌ﴾ ifadelerini örnek olarak vermektedir. Bunlar arasında mütekâribeynde izhâr vechinin meşhûr olduğunu; diğerlerinde ise her iki vechin (idğâm-izhâr) okunabileceğini belirtmektedir.¹¹⁵

İhtilafın bulunduğu mânilerinden olan “tevâli'l-i'lâl” terkihiyle Arap dilinin kurallarından i'lâl kâidesinin gerçekleştiği harflerin peş peşe gelmesi kastedilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de sadece dört yerde¹¹⁶ geçen ﴿آل لُوط﴾ ifadesinde idğâmın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, kurrâ arasında ihtilafıdır. İbn Mücâhid ve öğrencileri, kelimenin izhâr ile okunmasını kıllat-i hurûf (kelimenin üç harften az olması) ile temellendirmektedirler. Ancak buna Ebû 'Amr'ın ¹¹⁷ ﴿لَكَ﴾ ifadesindeki idğâmı delil gösterilerek karşı çıkılmaktadır.¹¹⁸ Müellif, söz konusu vechin hüccetini şu şekilde ortaya koymaktadır: “آل” kelimesi “أهل” kelimesinin i'lâl'e uğramış hâlidir. Şöyle ki öncelikle “أهل” kelimesinde yer alan hâ (هـ) harfi hemzeye dönüştürülür. Ardından iki hemzenin yan yana gelmesi söz konusu olduğu için hemze elife ibdâl edilir. Bütün bu aşamalardan sonra kelimenin idğâma tabi tutulması, üç farklı i'lâl uygulamasının

¹¹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112-115. İhtilaf edilen mâniler bahsi burada aktarılanlarla sınırlı değildir. Bunların dışındaki mâniler için ayrıca bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/279; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/683-684.; ed-Dabbâ', *el-İdâe*, 16; Muhaysin, *el-Hâdî*, c. 1/134; Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele*, 114-117.

¹¹² Âl-i İmrân 3/85.

¹¹³ en-Nisâ 4/102.

¹¹⁴ el-Bakara 2/247.

¹¹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112-113.

¹¹⁶ el-Hicr 15/59, 61; en-Neml 27/56; el-Kamer 54/34.

¹¹⁷ Yûsuf 12/5.

¹¹⁸ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 224; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113.

gerçekleşmesini beraberinde getirmektedir. Bu tarz bir uygulama, Arapların kullanımında çok az yer almaktadır. Bu bakımdan kelimedede idğâmın icra edilip edilemeyeceği kurrâ arasında ihtilafıdır.¹¹⁹

İhtilafın bulunduğu mânilerinden biri de zamir olan tâ harfinin kesre harekeli hâlidir. Bu bağlamda meftûh ve madmûm hâlinde idğâm edilmemesi gerektiği hususunda ittifak; meksûr hâlinde ise ihtilaf bulunmaktadır. Müellif, bahsi geçen ihtilafa ¹²⁰﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا قَرِيبًا﴾ ifadesi özelinde temas etmektedir.¹²¹ Bu âyette yer alan idğâm ve izhâr ile okuma vechine ilişkin ihtilaf şu şekilde izah edilmektedir: Bilindiği üzere kırâatlerde asıl olan nakildir. Nitekim idğâm ile okuyanların tercihi nakle dayanmaktadır. Dil kuralları açısından ise tâ harfinin meksûr olması durumunda, telaffuzda bir zorluk meydana geleceği dile getirilmektedir. “Dilde tahfif” ilkesinin üzerine inşa edilen idğâm ile telaffuz, bu zorluğu ortadan kaldırmaktadır. İzhâr vechini tercih edenler ise bu durumu meftûh ve madmûm hâline kıyas etmektedirler. Nitekim kesre ile okunduğunda da tâ harfinin zamir olma hâli devam etmektedir. Bu bakımdan diğer harekeli hâlindeki izhâr vechinin burada da geçerli olması gerektiğini savunmaktadırlar.¹²²

Mâkablinde damme hareke bulunan vâv harfinin mâba‘dinde gelen vâv harfine idğâm edilip edilmeyeceği de ihtilafıdır. Dimyâtî, Kur‘ân‘da on üç yerde geçen¹²³ meseleye ¹²⁴﴿فَلَمَّا﴾ ifadeleri etrafında temas etmektedir. Bu tür yerlerde Mısırlıların ve Mağriblilerin çoğu idğâm; Iraklıların çoğu ise izhâr vechini tercih etmektedirler. İbn Mücâhid, izhâr vechini tercih edenlerdendir.¹²⁶

Müellif, idğâm-ı kebîr bahsine geçmeden önce idğâmla ilgili genel ilkeyi ortaya koymaktadır. Buna göre sebebin ve şartların tahakkuku, mâninin ortadan kalkması durumunda idğâm câiz olmaktadır. Bu ilkeden hareketle aynı cins iki harfin idğâm edilmesi durumunda ilk harf sâkin kılınır, ardından ikinciye idğâm edilir. Misleyn dışında bir harfin idğâmı söz konusuysa öncelikle müdğâm, müdğâmün fihin cinsinden bir harfe çevrilir, ardından sâkin kılınır ve ikinci harfe idğâm edilir. Böylece dil, ilk harfin üzerinde beklemeksizin harekeyle

¹¹⁹ İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/282; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/695; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113-115.

¹²⁰ Meryem 19/27.

¹²¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

¹²² ed-Dabbâ‘, *el-İdâe*, 16; Muhaysin, *el-Hâdî*, c. 1/136-137; Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele*, 116.

¹²³ el-Bakara 2/249; Âl-i İmrân 3/19; el-En‘âm 6/17, 59, 106; el-A‘râf 7/27; Yûnus 10/107; en-Nahl 16/76; Tâhâ 20/98; en-Neml 27/42; el-Kasas 28/39; et-Teğâbün 64/13; el-Müddessir 74/31.

¹²⁴ el-Bakara 2/249.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/19.

¹²⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/114. Ayrıca bkz. ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 225; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/683.

fâsıla ve revm¹²⁷ yapmaksızın ve bir harfi başka bir harfe katmaksızın bir defa yükselerek harfi telaffuz etmektedir. Neticede bir harfi başka bir harfe katmaksızın dilde esas olan “tahfiflik” ilkesi dikkate alınarak harflerin her birinin telaffuzu gerçekleşmektedir.¹²⁸

4.1.3.4. İdgâmın Çeşitleri

İdgâm’ın çeşitlerini “idgâm-ı kebîr” ve “idgâm-ı sağîr” olmak üzere iki başlık altında mütalaa etmek mümkündür. Bu bahiste iki başlık ve çeşitleri genel hatlarıyla ele alındıktan sonra gerekli izah ve değerlemeler yapılacaktır.

4.1.3.4.1. İdgâm-ı Kebîr

Dimyâtî, idgâmın şartları, sebepleri ve mânileri maddelerine temas ettikten sonra idgâm-ı kebîr bahsine geçmektedir. Bu çerçevede öncelikle idgâm-ı kebîrin tanımı, keyfiyeti ve gerçekleştiği durumlar izah edilecektir.

Misleyn, mütecâniseyn veya mütekâribeyn müdgâmın harekeli olması durumunda gerçekleşen idgâma “İdgâm-ı kebîr” denilmektedir.¹²⁹ Şöyle ki ¹³⁰﴿شَهْرٌ رَمَضَانٌ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere iki farklı kelimedede yer alan harekeli iki râ harfinden birincisinin ikinciye idgâm edilmesi, “idgâm-ı kebîr” olarak adlandırılmaktadır.¹³¹ İdgâm-ı kebîr, kırâat imamı içerisinde Ebû ‘Amr’ın kırâat tercihinde daha çok yer alması sebebiyle “idgâmu Ebî Amr” olarak da anılmaktadır.¹³² Yine idgâm-ı kebîr mutlak anlamda kullanıldığında, bununla Ebû ‘Amr’ın idgâmı kastedilmektedir.¹³³ Bu cümleden idgâm-ı kebîr uygulamasının Ebû ‘Amr ile başladığı anlaşılmamalıdır. Nitekim Nüveyrî’nin de dikkat çektiği üzere mezkûr isimlendirme idgâm-ı kebîre ilişkin usûlün kendisinde birleşip furûunun kendisinden yayılması yönüyledir. İdgâm-ı

¹²⁷ Revm, “Hafif bir sesle harekeyi belli etmek” demektir. Başka bir tanıma göre “Sesin üçte birlik kuvvetiyle harekeyi göstermekten ibarettir.” Geniş bilgi için bkz. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi l-itkân ve t-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, (Bağdat: Mektebetü Dâri’l-Enbâr, 1998), 171; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 160; İsmail Karaçam, *Kur‘ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 268; Çetin, *Kur‘ân Okuma Esasları*, 221; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 118.

¹²⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113. Benzer bir değerlendirme için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/279-280; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 2/684.

¹²⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/109. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/274; el-Cüreysî, *Nihâyetü l-kavli l-müfîd*, 107; el-Mersafî, *Hidâyetü l-kârî*, c. 1/221.

¹³⁰ el-Bakara 2/185.

¹³¹ Bu isimlendirmeye ilişkin olarak bazı sebepler ileri sürülmüştür. Buna göre birincisi, idgâm-ı kebîrin Kur‘ân-ı Kerîm’deki örnekleri idgâm-ı sağîre göre daha yaygındır. Zira hareke sükûndan daha fazla bulunmaktadır. İkincisi, idgâm-ı kebîrin icrasında zorluk bulunması sebebiyle bu şekilde isimlendirilmektedir. Üçüncüsü, müdgâmın önce sâkin kılınıp ardından idgâm edilmesiyle iki aşama gerçekleştiği için bu şekilde tesmiye edilmiştir. Dördüncüsü; misleyn, mütecâniseyn ve mütekâribeyn idgâm çeşitlerini kapsamı sebebiyle “idgâm-ı kebîr” olarak adlandırılmaktadır. Bkz. İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 120; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/274-275; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/323.

¹³² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/134; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/323.

¹³³ el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 28.

kebîr, Ebû ‘Amr kırâatinde geniş bir yer tutması sebebiyle Ebû ‘Amr’ın adıyla özdeşleşmiştir denilebilir. Öte yandan idğâm-ı kebîr uygulaması sadece Ebû ‘Amr’a mahsus olmayıp aşere imamlarından Ya‘kûb’un kırâatinde de yaygındır. Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A‘meş de bu hususta ona muvafakat etmişlerdir.¹³⁴

İzhâr ve idğâm hususiyetlerinden hangisinin asıl olduğu yönünde bir tartışma da bulunmaktadır. Genel kabule göre izhâr, Arap dilinde harici herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaması yönüyle asıldır. İdğâm ise fer‘dir. Zira idğâmın gerçekleşebilmesi için belli şartlara ihtiyaç duyulmaktadır. İzhâr, Hicâz lehçesine ait bir olgudur. Hâl böyle olmakla beraber kırâatlerde sıkça rağbet gören idğâm uygulaması, Arap dilinin kendine özgü özelliklerinden kabul edilmektedir.¹³⁵

İdğâm-ı kebîrin çeşitlerine geçmeden önce, kanaatimizce idğâmın (idğâm-ı kebîr) gerçekleşmediği harflerin bilinmesi elzemdır. Bu bağlamda Arap alfabesinde yer alan harfler idğâm edilip edilememeleri bakımından tasnif edilmiştir. Bunlar arasında ط, ص, ذ, ز, خ, و, ا, ء ve ظ harfleri hiçbir şekilde idğâm edilmemektedir. İdğâm ameliyesi bunların dışındaki yirmi iki harfte gerçekleşmektedir. Mezkûr harfler idğâma konu olup olmamaları bakımından üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, sadece misliyle idğâm edilebilen ع, غ, ف, و, ه ve ي harfleridir. İkincisi, sadece mütecânisi ve mütekâribi bir harfe idğâmı mümkün olan ج, د, ذ, ش ve ض harfleridir. Üçüncüsü ise mütemâsiline, mütecânisine ve mütekâribine idğâm edilebilen ق, س, ر, ح, ث, ت, ب harfleridir. Üçüncüsü ise mütemâsiline, mütecânisine ve mütekâribine idğâm edilebilen ق, س, ر, ح, ث, ت, ب harfleridir. Üçüncüsü ise mütemâsiline, mütecânisine ve mütekâribine idğâm edilebilen ق, س, ر, ح, ث, ت, ب harfleridir.¹³⁶

İdğâm-ı kebîr, gerçekleşme şekli bakımından misleyn, mütecâniseyn ve mütekâribeyn olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu başlık altında idğâmın gerçekleşme şekilleri ele alınacak ve muhtelif örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

İdğâm-ı Misleyn

Mahreçleri ve sıfatları aynı olan birinci harfin ikinci harfe idğâm edilmesine “idğâm-ı misleyn” denilmektedir.¹³⁷ Bu nevi idğâmın tahakkuku bazen ¹³⁸﴿يَذَرِكُمْ﴾ lafzında görüldüğü

¹³⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/275; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, c. 1/139; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/675.

¹³⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/134; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/674.

¹³⁶ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/685-686.

¹³⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/112.

¹³⁸ en-Nisâ 4/78.

üzere tek kelimede bazen de ¹³⁹ ﴿فَمَا زَبَحَ بِجَارِعِهِ﴾ ifadesindeki gibi iki farklı kelimede gerçekleşmektedir. Örneklerde de görüldüğü üzere müdğâmın harekesiz, müdğâmın fihîn harkeli olduğu bu nevi idğâmlar idğâm-ı sağîr başlığı altında işlenmektedir. Bu bakımdan bundan sonra ilgili başlık altında yer verilecek örneklerde hem müdğâmın hem de müdğâmın fihîn harekeli olduğu örnekler üzerinde durulacaktır. Bilindiği üzere idğâm uygulaması belli aşamalardan geçerek tahakkuk etmektedir.¹⁴⁰ Bu bağlamda misleynde “iskân” ve “idğâm” olmak üzere iki aşama bulunmaktadır.

Dimyâtî, idğâm-ı misleyn bahsinde öncelikle idğâma konu olan harfleri alfabe tertibine göre sıralamakta, ardından her harfe birer örnek vererek konuyu somutlaştırmaktadır. Burada söz konusu yönteme uygun olarak her bir harf tek tek alınıp Kur’ân’da kaç defa geçtiğine yer verilecek ve her harfe -konuyu uzatmamak adına- bir örnek vermekle yetinilecektir. Bu bağlamda idğâm-ı misleynin gerçekleştiği harflerin sayısı on yedidir. Bunların altı tanesi sadece misli olmaları durumunda idğâm edilmektedir. Şimdi bu altı harf; (ع, غ, ف, و, ه ve ي) ele alınacak, ardından kalan on bir harfe temas edilecektir.

Hâ (ه): Kur’ân’da doksan üç yerde uygulama imkânı bulunan hâ harfinin misline idğâmı için ¹⁴¹ ﴿فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ ifadesi örnektir.

‘Ayn (ع): Kur’ân’da on sekiz yerde bulunan ‘ayn harfinin misline idğâmı için ¹⁴² ﴿يَشْفَعُ﴾ ifadesi örnektir.

Ğayn (غ): Kur’ân’da sadece bir yerde ¹⁴³ ﴿وَمَنْ يَنْتَعِ غَيْرُ﴾ ifadesiyle yer alan ğayn (غ) harfinin misline idğâm edilip edilmeyeceği kurrâ arasında ihtilaflıdır.¹⁴⁴ Müellif, bu ifadedeki idğâm uygulamasının kurrâ arasında ihtilaflı olduğunu; *Şâtibiyye*’de izhâr ve idğâm vechine yer verildiğini, İbnü’l-Cezerî’nin de *en-Neşr*’de¹⁴⁵ her iki vechi tevsik ettiğini aktarmaktadır.¹⁴⁶

¹³⁹ el-Bakara 2/16.

¹⁴⁰ el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, c. 1/233; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 29; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 29; Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele*, 136-137.

¹⁴¹ el-Mâide 5/46.

¹⁴² el-Bakara 2/255.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/85.

¹⁴⁴ Ebü’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürri’n-nesîr*, c. 2/111-112.

¹⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/281.

¹⁴⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113.

Fâ (ف): Kur'ân'da yirmi üç yerde geçen fâ harfinin misline idğâmı için ¹⁴⁷﴿خَلَّافٌ فِي الْأَرْضِ﴾ ifadesi örnektir.

Vâv (و): Kur'ân'da on sekiz yerde bulunan vâv harfinin misline idğâmı için ¹⁴⁸﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ﴾ ifadesi örnektir.

Yâ (ي): Kur'ân'da sekiz yerde geçen yâ harfinin misline idğâm edildiği yere ¹⁴⁹﴿أَنْ يَأْتِيَنِي يَوْمَ﴾ ifadesi örnektir.

Yukarıda verilen harflerin sadece misilleriyle idğâmı mümkün olup mütecânis ve mütekârib idğâmları bulunmamaktadır.¹⁵⁰ Bunların dışında kalan harfler ise her üç idğâma ihtimalli olup bu konuda kat'î bir mâni bulunmamaktadır. Her üç idğâm çeşidine konu olan harflerin sayısı ب, ت, ث, د, ذ, ر, ز, س, ص, ط, ظ, ق, ك, ل, م, ن, هـ olmak üzere on birdir.

Bâ (ب): Kur'ân'da geçtiği yerlerin sayısına ilişkin bazı ihtilaflar bulunmaktadır. İki sûre arasında besmele çekmeyen veya besmele çekip sûrenin sonunu besmeleye vasletmeyenlere göre elli yedi yerde geçmektedir. Besmele çekip sûrenin sonunu besmeleye vasledenlere göre (Râ'd ve İbrâhîm sûrelerinin sonunun besmeleye vasl dâhil) elli dokuz yerde geçmektedir.¹⁵¹ Bâ'nın misline idğâmı için ¹⁵²﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ ifadesi örnektir.

Tâ (ت): Kur'ân'da on dört yerde geçen tâ harfinin misline idğâmı için ¹⁵³﴿الشُّوْكَةِ تَكُونُ﴾ ifadesi örnektir.

Şâ (ث): Kur'ân'da üç yerde geçen şâ harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁴﴿حَيْثُ تَقِفُموهُمْ﴾ ifadesi örnektir.

Hâ (ح): Kur'ân'da iki yerde geçen hâ harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁵﴿الْبَيْتَاحِ حَتَّى﴾ ifadesi örnektir.

¹⁴⁷ Yûnus 10/14.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/249.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/254.

¹⁵⁰ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/685-689; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113.

¹⁵¹ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-İdğâmü'l-kebîr*, thk. Abdurrahman Hasen el-Ârif (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2003), 175 (Birinci dipnot); Ebû's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 2/99-103; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/280; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/698.

¹⁵² el-Bakara 2/20.

¹⁵³ el-Enfâl 8/7.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/191.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/235.

Râ (ر): Kur’ân’da otuz beş yerde geçen râ harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁶﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ ifadesi örnektir.

Sîn (س): Kur’ân’da üç yerde uygulama örneği bulunan sîn harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁷﴿النَّاسِ سُكَّارِي﴾ ifadesi örnektir.

Kâf (ك): Kur’ân’da beş yerde geçen kâf harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁸﴿الرِّزْقِ قُل﴾ ifadesi örnektir.

Kâf (ك): Kur’ân’da otuz altı yerde geçen kâf harfinin misline idğâmı için ¹⁵⁹﴿رَبِّكَ كَثِيرًا﴾ ifadesi örnektir.

Lâm (ل): Kur’ân’da iki yüz yirmi yerde geçen lâm harfinin misline idğâmı için ¹⁶⁰﴿لَا قِيل﴾ ifadesi örnektir.

Mîm (م): Kur’ân’da yüz otuz dokuz yerde geçen mîm harfinin misline idğâmı için ¹⁶¹﴿الرَّحِيمِ مَالِك﴾ ifadesi örnektir.

Nûn (ن): Kur’ân’da otuz beş yerde geçen nûn harfinin misline idğâmı için ¹⁶²﴿وَنُحْنُ نُسَبِّح﴾ ifadesi örnektir. ¹⁶³

İdğâm-ı misleyn bahsini her harfe bir örnek vererek izah etme yoluna giden müellif, idğâm edilip edilemeyeceği ihtilaflı olan bazı vecihlerin dilbilimsel hüccetlerini de ortaya koymaktadır.¹⁶⁴ Yeri geldikçe bu hususta detaylı açıklamalarda bulunmakta ve özellikle ¹⁶⁵﴿وَالْي﴾ ifadesindeki “وَالْي” kelimesiyle ilgili tatmin edici malumata yer vermektedir. Bu bağlamda “وَالْي” kelimesinde ihtilafa konu olan husus, hemzenin sâkin yâ harfine ibdâl edilip edilemeyeceğidir. Dâni, *el-İdğâmü’l-kebîr* adlı eserinde bu kelimeye yer vermekte ancak yâ harfinin sükûnu sebebiyle kelimenin idğâm-ı kebîre değil de idğâm-ı sâgîre konu olması

¹⁵⁶ el-Bakara 2/185.

¹⁵⁷ el-Hac 2/22.

¹⁵⁸ el-A‘râf 7/32.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/41.

¹⁶⁰ en-Neml 27/37.

¹⁶¹ el-Fâtiha 1/3-4.

¹⁶² el-Bakara 2/30.

¹⁶³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/281-282; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/692-698; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/113.

¹⁶⁴ Bazı örneklere daha önce temas edilmişti. Bkz. “İdğâmın Mânileri” başlığı.

¹⁶⁵ et-Talâk 65/4.

İdğâm-ı Mütecâniseyn ve İdğâm-ı Mütেকâribeyn

Mahreçleri aynı sıfatları farklı iki harften ilkinin ikinciye idğâm edilmesine “İdğâm-ı mütecâniseyn” denilmektedir.¹⁷⁰ Mahreçleri farklı, sıfatları aynı olan iki harfin birbirine idğâm edilmesi de idğâm-ı mütecâniseynin tanımına dâhil edilmektedir.¹⁷¹ Bu tanımdan hareketle mîm ve nûn harflerinde gerçekleşen idğâm da mahreçleri farklı olmasına rağmen müşterek sıfatlı olmaları sebebiyle mütecâniseyn olarak kabul edilmektedir. Müdğam ile müdğamün fih arasında mahreç veya sıfat açısından bir ilgi bulunması durumunda gerçekleşen idğâma, “idğâm-ı mütেকâribeyn” denir.¹⁷² Bu ilgi, bazen mahreç veya sıfat açısından bir yakınlık bazen de hem mahreç hem de sıfat açısından bir yakınlık şeklinde tezahür etmektedir.

Müellif, idğâm-ı mütecâniseyn ile mütেকâribeyn'in iki şekilde gerçekleştiğini ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Buna göre idğâm-ı mütecâniseyn ve mütেকâribeyn biri tek kelimede diğeri de iki kelimede olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Tek kelimede icra edilen idğâm sadece kâf (ك) harfinin kâf (ك) harfine idğâmında söz konusu olmaktadır. Ancak bahsi geçen harfler arasında idğâmın gerçekleşebilmesi için bazı şartlar ileri sürülmektedir. Buna göre kâf harfinin mâkablinin harekeli olması ve kâf harfinden sonra cemî mîm'inin gelmesi gerekmektedir. Böylece bu şartın tahakkukuyla telaffuzda sikâl (ağırlık) ve müdğamün fihin en az iki harfli olması (kesret-i hurûf) durumu söz konusu olmaktadır. Arap dil kurallarına göre bu zorluk ancak kâf (ك) harfinin kâf (ك) harfine idğâm edilmesiyle aşılabilmektedir. İdğâm-ı mütেকâribeyn olarak adlandırılan bu tür idğâma mâzi fiil için (سَبَقْتُمْ), (وَأَتَقْتُمْ), (خَلَقْتُمْ) ve (زَرَقْتُمْ); muzâri fiil için (تَنْقُرُكُمْ), (تَخْلُقُكُمْ) ve (تَزْرُقُكُمْ) ifadeleri örnektir. Ancak kâf (ك) harfinden önce (مِثَاقُكُمْ) örneğinde olduğu gibi sâkin bir harfin gelmesi veya (خَلَقْتُ) lafzında görüldüğü üzere kâf (ك) harfinden sonra cemî mîm'i gelmemesi durumunda izhâr ile okunması gerektiği hususunda ittifak bulunmaktadır. Ancak (طَلَقْتُ) ifadesindeki gibi cemî nûn'unun gelmesi durumunda idğâm ihtilâflıdır. Müellif, bahsi geçen kelimede idğâmın menedilme gerekçesini üç şeddeli harfin peş peşe gelmesinin hoş karşılanmamasıyla temellendirmektedir.¹⁷³

¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/278; el-Mer'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 182-183; el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 205; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 287; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 241; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 68-69.

¹⁷¹ ed-Dabbâ, *el-İdâe*, 15; el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâtî 'ilmi'l-kirâât*, 117.

¹⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/278; el-Mer'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 183; el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 203; el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâtî 'ilmi'l-kirâât*, 116; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 286; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 85.

¹⁷³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/115. Ayrıca bkz. el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/264; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/286; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/703-704.

İki kelimedede icra edilen idğâm ise daha önce bahsi geçen idğâmın mânilerinin bulunmaması ve müdğâmın, müdğâmün fih ile arasındaki tecânüs ve tekârüb ilgisi bulunması durumunda söz konusu olmaktadır. Buna göre müdğâm ve müdğâmın fih arasındaki tecânüs ve tekârüb ilgisi on altı harfte gerçekleşmektedir. Bunlar; م, ل, ك, ق, ض, ش, س, ر, ذ, د, ح, ج, ث, ت, ب ve ن harfleridir. Müellif, bahsi geçen harflerin “رَضَ سَنَشُدُّ حُجَّتَكَ بِذُلِّ قُتْمٍ” terkinde toplandığını aktarmaktadır.¹⁷⁴

Dimyâtî, idğâmın gerçekleştiği harflere yer verdikten sonra konuyu örneklerle detaylandırmaktadır. Bu bağlamda her harfe tek tek temas etmekle beraber özellikle idğâm ve izhâr vecihlerine ihtimalli olan harflerin izahına, ayrı bir itina göstermektedir. Buraya kadar aktarılan malumattan sonra idğâma konu olan harfleri birer örnek üzerinden izah etmek yerinde olacaktır.

Bâ (ب): Bâ harfinin mîm harfine idğâmı Kur’ân’da sadece beş yerde geçen ¹⁷⁵ ﴿يُعَذِّبُ مَنْ﴾ ifadesinde söz konusu olmaktadır.

Tâ (ت): Tâ harfinin on harften (ط ve ظ, ض, ص, ش, س, ز, ذ, ج, ث) her birine ¹⁷⁶ ﴿ذَاتِغَةِ الْمَوْتِ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâm vechi bulunmaktadır.

Sâ (ث): Sâ harfi beş harften (ض ve ش, س, ذ, ت) her birine ¹⁷⁷ ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâm vechi vardır.

Cîm (ج): Cîm harfinin idğâmı biri şîn diğeri tâ olmak üzere iki yerde; ¹⁷⁸ ﴿أَخْرَجَ شَطَطَهُ﴾ ve ¹⁷⁹ ﴿ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ﴾ ifadelerinde gerçekleşmektedir.

Hâ (ح): Hâ harfinin sadece bir yerde ¹⁸⁰ ﴿فَمَنْ زُخْرِعَ عَنِ النَّارِ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere ‘ayn (ع) harfine idğâm vechi bulunmaktadır.

¹⁷⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/116. Bahsi geçen terkip Ebû Amr ed-Dânî tarafından oluşturulmuştur. Dâni’nin eserlerinde ilgili terkip “سَنَشُدُّ حُجَّتَكَ بِذُلِّ رَضَ قُتْمٍ” şeklinde yer almaktadır. Bkz. ed-Dânî, *Câmi ‘u’l-beyân*, c. 1/439; a.mlf., *et-Teyisr*, 227; Ebü’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürri’n-nesir*, c. 2/130; İbnü’l-Cezerî, *Tahbîrû’t-Teyisr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, 194.

¹⁷⁵ el-Ankebût 29/21.

¹⁷⁶ el-Ankebût 29/57.

¹⁷⁷ en-Neml 27/14.

¹⁷⁸ el-Feth 48/29.

¹⁷⁹ el-Meâric 70/3-4.

¹⁸⁰ Âl-i İmrân 3/185.

Dâl (د): Dâl harfinin on harften (ت, ث, ج, ذ, ز, س, ش, ص, ض ve ظ) her birine ¹⁸¹﴿دَاوُدُ جَالُوت﴾ örneğinde olduğu gibi idğâm vechi bulunmaktadır.

Zâl (ذ): Zâl (ذ) harfi sîn'e ¹⁸²﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ﴾; şâd'a (ص) ise ¹⁸³﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً﴾ ifadesinde olduğu gibi idğâm edilmektedir.

Râ (ر): Râ'nın sadece lâm'a ¹⁸⁴﴿وَالْحَمِيرَ لَبَّيْهُمَا﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı mümkündür.

Sîn (س): Sîn harfinin zâ'ya ¹⁸⁵﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾; şîn harfine ise ¹⁸⁶﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı câizdir.

Şîn (ش): Şîn harfinin sadece sîn'e ¹⁸⁷﴿ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı mümkündür.

Ḍâd (ض): Ḍâd (ض) harfinin sadece şîn'e ¹⁸⁸﴿لِيَعْصِ شَأْنَهُمْ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâm vechi bulunmaktadır.

Ḳâf (ق): Ḳâf (ق) harfinin sadece kâf'a (ك) ¹⁸⁹﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı câizdir.

Kâf (ك): Kâf harfi öncesi harekeli olmak kaydıyla sadece kâf'a (ق) ¹⁹⁰﴿لَكَ قَالَ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı mümkündür.¹⁹¹

Lâm (ل): Lâm'ın öncesi -harekenin çeşidi fark etmeksizin- harekeli olmak kaydıyla sadece râ harfine ¹⁹²﴿كَمْثَلِ رِيح﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı câizdir.

Mîm (م): Mîm harfi mâkabli harekeli olmak kaydıyla bâ'ya uğradığında öncelikle sâkin kılınmakta ve ¹⁹³﴿بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ örneğinde olduğu gibi ğunnenin ihfâsı ile okunmaktadır. Müellif,

¹⁸¹ el-Bakara 2/251.

¹⁸² el-Kehf 18/63.

¹⁸³ el-Cin 72/3.

¹⁸⁴ en-Nahl 16/8.

¹⁸⁵ et-Tekvîr 81/7.

¹⁸⁶ Meryem 19/4.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/42.

¹⁸⁸ en-Nûr 24/62.

¹⁸⁹ el-Mâide 5/64.

¹⁹⁰ Yûsuf 12/23.

¹⁹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/116-119.

¹⁹² Âl-i İmrân 3/117.

¹⁹³ el-En'âm 6/53.

idğâm-ı kebîrde bunun dışında ihfâ ile okunan başka bir harf bulunmadığını aktarmaktadır. Mâkabli ¹⁹⁴ ﴿اِبْرٰهِيْمُ نَبِيْهٖ﴾ örneğinde olduğu gibi sâkin ise izhâr ile telaffuz edilmektedir.¹⁹⁵

Nûn (ن): Nûn'un öncesi harekeli olmak kaydıyla râ'ya ¹⁹⁶ ﴿وَاِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكُمْ﴾; lââm harfine ise ¹⁹⁷ ﴿لَقَدْ نُوْمِنُ لَكَ﴾ örneğinde olduğu gibi idğâmı mümkündür. Nûn harfinin mâkabli ¹⁹⁸ ﴿يَخٰفُوْنَ رَبَّهُمْ﴾ örneğinde olduğu gibi sâkin ise izhâr ile okunmaktadır.¹⁹⁹

Dimyâtî, bu bahsin sonunda kırâat-i aşere ve şâz kırâat imamlarının idğâm-ı kebîr hususundaki usûle dair tercihlerini detaylarıyla vermektedir. Bu bağlamda söz konusu idğâma konu olan harfler ve idğâm-ı kebîr örnekleri, Ebû 'Amr'ın tercihlerini yansıtmaktadır. Ebû 'Amr'ın dışında kırâat imamlarından Hamza, Ya'kûb ve Hamza'nın râvîlerinden Hallâd'ın da bu hususta ona muvafakat ettikleri idğâm tercihleri bulunmaktadır. Öyle ki Ebû'l-Kerem eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156)²⁰⁰ aşere imamlarından Ya'kûb'un misleyn, mütekâribeyn ve mütecâniseyn olması fark etmeksizin idğâm-ı kebîr hususunda herhangi bir sınırlandırmaya gitmeksizin Ebû 'Amr'a muvafakat ettiğini aktarmaktadır. Bu görüş Ebû Hayyân'dan da nakledilmektedir.²⁰¹ Yezîdî, ihtilaf ve ittifak edilenler dâhil olmak üzere idğâm-ı kebîr tercihlerinde Ebû 'Amr'a muvafakat etmektedir. Hasan-ı Basrî, misleyn konusunda sadece iki yerde Ebû 'Amr'a tabi olmaktadır. İbn Muhaysın, misleynde Ebû 'Amr'ın ittifakla okuduğu vecihlerde ona muvafakat etmekte; ancak ihtilaf edilenlerde izhâr vechini tercih etmektedir.²⁰²

Müellif, idğâm-ı kebîr konusuyla ilişkili olarak bazı istisnâî vecihlere de yer vermektedir. Bu bağlamda ²⁰³ ﴿يَبْتَ طَائِفَةً﴾ ifadesinde yer alan tâ'nın tâ (ط) harfine idğâmı Ebû 'Amr ile

¹⁹⁴ el-Bakara 2/132.

¹⁹⁵ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/727; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/119.

¹⁹⁶ İbrâhîm 14/7.

¹⁹⁷ el-Bakara 2/55.

¹⁹⁸ en-Nahl 16/50.

¹⁹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/115-120.

²⁰⁰ Tam adı, Ebû'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasan b. Ahmed eş-Şehrezûrî el-Bağdâdî olup daha çok "eş-Şehrezûrî" künyesiyle maruftur. Irak sınırları içerisinde bulunan Şehrezûr'da doğmuş ve tahsil ve tedris hayatının büyük bi bölümünü Bağdat'ta geçirmiştir. Başta babası olmak üzere birçok âlimden kırâat dersleri tahsil etmiştir. Kırâat ilminin önemli simalarından Sıbtu'l-Hayyât'tan sonra Irak'ta "şeyhülkurrâ" makamına getirilen Şehrezûrî, özellikle bu ilimdeki üstünlüğü ve kırâat ihtilâflarına vukûfuyla bilinmektedir. Kaleme aldığı *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırââtî'l-aşri'l-bevâhir* adlı muhalled eseri bunun canlı tanığıdır. Fazileti ve dindar kişiliğiyle de ön plana çıkan Şehrezûrî, 22 Zilhicce 550 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, c. 2/38-40; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 6/258-259; Muhammed Salim Muhaysin, *Mu'cemu huffâzi'l-Kur'ân 'abra't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), c. 1/113; Tayyar Altıkulaç, "Şehrezûrî, Mübârek b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/466-467.

²⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/302; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/728.

²⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/302-303; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/729-730; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/121-122.

²⁰³ en-Nisâ 4/81.

Hamza'nın tercihleridir.²⁰⁴ Yine ²⁰⁵ ﴿لَا تَأْمَنَّا﴾ lafzının idğâm ile okunması hususunda ise aşere imamları ittifak ederken, telaffuzun keyfiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ca'fer, kelimeyi mahza idğâm ile okumuş, İbn Şenebûz ve A'meş de ona muvafakat etmişlerdir.²⁰⁶ Bunların dışındaki kurrâ ise hem idğâm hem de imâ (revm-işmâm) ile okumuştur.²⁰⁷ Dâni, revm ile okumayı, edâ ehlinin ekserisi ise işmâm ile telaffuzu tercih etmiştir.²⁰⁸ Bu vecihteki işmâm uygulaması, idğâmdan sonra dammeye işaret (imâ) şeklinde gerçekleşmektedir. Ayrıca ²⁰⁹ ﴿مَا﴾ kelimesini İbn Kesîr, nûn'un izhârı ile okumuştur. O'nun dışındakiler ise idğâm ile telaffuz etmişlerdir.²¹⁰ Yine ²¹¹ ﴿أَتَدُونُنِي﴾ lafzını Hamza ve Ya'kûb, birinci nûn'u ikinciye idğâm ile; bunların dışındakiler ise izhâr ile okumuşlardır.²¹² Öte yandan ²¹³ ﴿أَتَعِدَانِي﴾ ifadesinde Hişâm'ın tercihi birinci nûn'un ikinciye idğâmı şeklinde gerçekleşmiştir. Hasan-ı Basrî de ona muvafakat etmiştir.²¹⁴ İbn Muhaysın ise hulfle okumuştur.²¹⁵ Bunların dışındakiler ise izhâr ile telaffuz etmişlerdir.²¹⁶

İdğâm-ı kebîrde revm ve işmâmın imkânı hususundaki tartışmalara da değinen Dimyâtî, mütemâsil, mütecânis ve mütekârib olması fark etmeksizin idğâm edilen harfin harekesine işmâm ve revm ile işaret etmenin câiz olduğunu dile getirmektedir. Ancak idğâmda asıl olan işareti terk etmektir. Sahîh idğâmda revm menedilirken işmâma ise cevâz verilmektedir.²¹⁷

İdğâm-ı kebîr bahsinin sonunda “Tenbîh” adıyla bir fasıl açan müellif, burada iki hususa dikkat çekmektedir: Birinci maddede, râ'nın misline veya lâm harfine idğâm edilmesi durumunda imâle yapılıp yapılamayacağını tartışmaktadır. Bu bağlamda yaptığı ilk

²⁰⁴ ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 337; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/250; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/517.

²⁰⁵ Yûsuf 5/11.

²⁰⁶ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 456; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2494-2495.

²⁰⁷ es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 2/1008-1009; Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 4/244; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/303-304; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 456; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2494-2495.

²⁰⁸ ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 383-384.

²⁰⁹ el-Kehf 18/95.

²¹⁰ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/177; ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 411; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kubrâ*, 220; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/315; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2801; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/226.

²¹¹ en-Neml 27/36.

²¹² Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/387; ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 444; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kubrâ*, 348; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/303; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3177-3178; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/327-328.

²¹³ el-Ahkâf 46/17.

²¹⁴ Ebû Saîd b. Yesâr Hasan el-Basrî, *Müfredetü'l-Hasan el-Basrî*, thk. Ömer Yusuf Abdulgani Hamdân (Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2006), 482-483; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 659-660.

²¹⁵ Ebû Hafs Ömer b. Abdîrahman es-Sehmî İbn Muhaysın, *Müfredetü İbn Muhaysın el-Mekkî*, thk. Ammâr Emin er-Raddû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 179; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 659-660.

²¹⁶ ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 492; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kubrâ*, 284-285; İbnü'l-Bâzîs, *el-İknâ*, 461; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/373; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3744; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/123-124.

²¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/125.

değerlendirmede Âl-i İmrân sûresinin 190. 191. ve 192. âyetlerindeki ﴿وَالنَّهَارِ لَا يَاتِ﴾ ve ﴿فَقِينَا عَذَابَ﴾ ifadelerinde idğâmla beraber imâlenin câiz olduğunu zikretmektedir. Bu vechin tevcîhini “İdğâm arızî, imâle asıldır.” ilkesiyle yapmaktadır.²¹⁸ İkincisi idğâmda müdğâmın mâkablindeki harekenin ve harfın durumudur. Bu da iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi müdğâmın öncesi sâkin veya müteharrik olmalıdır. Bu hususta herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İkincisi ise müdğâmın öncesi illetli veya sahîh bir harftir. İletli ise idğâmı mümkün kılması ve sesi uzatmaya imkân tanınması sebebiyle hoş karşılanmıştır. Bu noktada med, tevassut ve kasr olmak üzere üç vecih câizdir. Müdğâmın illetli olması bazen ²¹⁹﴿الرَّحِيمِ مِلْكَ﴾ örneğinde olduğu gibi med harfinde bazen de ²²⁰﴿كَيْفَ فَعَلَ﴾ ifadesinde olduğu gibi lîn harfinde gerçekleşmektedir. Müdğâmın öncesi ²²¹﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ ifadesinde olduğu gibi sahîh bir harf ise iki sâkin harfin idğâmı söz konusudur. Bu çeşit bir idğâmda zorluk meydana gelmektedir. Kurrâ, bu tür idğâmda, sahîh idğâm ve ihtilâs²²² ile okuma olmak üzere iki yol benimsemektedir. İdğâm vechi mütekaddimûnun, ihtilâs vechi ise müteahhirûnun tercihidir.²²³

Müellif, bu bahsin sonunda kırâat ve nahiv âlimleri arasında cerayân eden kadim tartışmalara genişçe yer vermektedir. Bu bağlamda öncelikle dil âlimlerinin müdğâmın öncesindeki harfin idğâmı hususunda benimsedikleri temel ilkeye temas etmekte, ardından sahîh kırâatleri tenkit etmekten çekinmeyen dil âlimlerinin görüşlerine aklî ve naklî cevaplar etrafında itirazlarını serdetmektedir.

Basra dil ekolü mensuplarına göre idğâmda iki sâkin harfin peş peşe gelmesi ancak ilk harf -med veya lîn harfi olması fark etmeksizin- illet harfi olduğunda mümkündür. Müdğâmın öncesindeki harf sahîh ise vakf yapıldığında arızî bir durum olması sebebiyle idğâm câizdir. Ancak vasl durumunda iki sâkin harfin bir araya gelmesi söz konusu olduğu için bu çeşit bir idğâm dil âlimleri tarafından câiz görülmemektedir.²²⁴ Sîbeveyhi, Ebû ‘Amr kırâatinde hâ (ح)

²¹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/299; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/125.

²¹⁹ el-Fâtiha 1/3-4.

²²⁰ el-Fil 105/1.

²²¹ el-Bakara 2/185.

²²² İhtilâs, “vasl durumunda harekenin sadece bir kısmını belli etmekten ibarettir.” Bu noktada harekenin üçte birlik telaffuzu giderken geriye üçte ikilik kısmı kalmaktadır. “İhtilâs” zaman zaman “ihfâ” ve “ihtitât” kavramlarıyla eş anlamlı olarak da kullanılmıştır. Ancak “ihfâ” sâkin nûn’a ait olan ihfâ ile karıştırılmamalıdır. İhtilâsın mukabili revmdir. Teferruatta birleşen “revm” ile “ihtilâs” arasında umûm-husûs ilişkisi bulunmaktadır. “Revm” meftûh harekede gerçekleşmemesi ve sadece vakf durumuna has olması sebebiyle ihtilâsa göre daha dar kapsamlıdır. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/314; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 15; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 23.

²²³ Ebû’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, c. 2/106-108; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/299; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/732-733; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/125-126.

²²⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/126.

harfinin ‘ayn (ع) harfine idğâm edildiği²²⁵ ﴿فَمَنْ زُجِرَ عَنِ النَّارِ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere bu çeşit bir idğâmı, ‘ayn (ع) harfinin hâ (ح) harfinden güçlü olmaması, her iki harfin mahreç bölgesinin aynı olması ve boğaz harflerinin idğâma uygun olmamasını gerekçe göstererek câiz görmemektedir.²²⁶ Ebû ‘Amr kırâatindeki bu idğâmı hoş karşılamayan Ali el-Fârisî’ye göre ağza yakın olan uzak olana kalbedilmez. Zira ağza uzak olan harfte zorluk bulunmaktadır. Ağza yakın olanın uzak olana idğâm edilmesi durumunda telaffuzu kolay olanı zor olana kalbetmek sonucu doğacaktır. Ali el-Fârisî’nin yaklaşımında belirleyici olan husus harfin ağza yakın yerden çıkmasıdır. Buna göre ağza yakın olan harfin telaffuzu uzak olanın telaffuzundan daha kolaydır. Ağza yakın yerden çıkan harfin uzak olan harften telaffuz bakımından daha kolay olduğu ön kabulünden hareketle bu çeşit bir idğâm uygun görülmemektedir.²²⁷ Kûfeli dil bilginleri ise Araplar tarafından semâî olarak²²⁸ ﴿شَهْرٍ رَمَضَانَ﴾ ifadesinde idğâm yapıldığını aktarmaktadır.²²⁹

Basra dil ekolü âlimlerinin kanaatini kayda değer bulmayan Kastallânî, cevap mahiyetindeki sözlerinde öncelikle idğâm vecihli kırâatin sahîh nakille sabit olduğuna dikkat çekmektedir. Öte yandan ona göre her iki harfin aynı mahreçten çıkması bu uygulamanın meşruiyetini desteklemektedir. Kırâatlerin tabi olunan bir sünnet olması da bahsi geçen görüşün mesnetsiz olduğunu göstermektedir.²³⁰

Dimyâtî, bazı dil âlimlerinin sonradan ihdas ettikleri dil kâidelerine uymayan sahîh kırâatleri tenkit eden yaklaşımlarının, açık bir yanılğı olduğunu ifade etmektedir. Sâkin harften sonra gelen müdgâmın idğâmını vakfla ilişkilendiren müellife göre vakf için sâkin kılınanla idğâm için sâkin kılınan arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu bakımdan vasl vechini câiz görmeyenlerin görüşlerini reddetmektedir. Öte yandan bu tarz bir idğâmın Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber’den aktarılan hadislerde de yer aldığı bilinmektedir. Kâsım b. Sellâm’a göre bu çeşit kırâatler, kurrâdan tevâtüren aktarılmış ve genel kabule mazhar olmuştur. Bu da ilmî değeri olan sabit bir bilgi kaynağıdır. Dil âlimlerinin ileri sürdüğü bilgi ise zanna

²²⁵ Âl-i İmrân 4/185.

²²⁶ Ebû Bîşr el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), c. 4/451.

²²⁷ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/707.

²²⁸ el-Bakara 2/185.

²²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Yusuf vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), c. 1/206.

²³⁰ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/707.

dayalı bir bilgidir. Bu noktada ilmî olarak ispatlanan bilgi, zanna dayalı ispata muhtaç bilgidir. evlâdır.²³¹

Dimyâtî, idğâm vechiyle aktarılan kırâatin mütevâtir olmadığı iddiasına ilişkin bazı aklî deliller de getirmektedir. Buna göre idğâm vechinin mütevâtir olmadığı varsayılsa bile en azından bu rivâyet adil ve zabt sahibi râvîler tarafından aktarılmaktadır. Dile ait bir hususiyet olduğu sabittir ve dil âlimlerinin sözlerinde istidlâlde bulunduklarından daha güçlüdür. Artık bu hususiyet sabit olduktan sonra mesele hangi görüşün tercih edileceğinde düğümlenmektedir. Bilindiği üzere ispat (doğrulama) nefyden (olumsuzlamadan) evlâdır.²³²

Dil âlimleri ile kurrânın görüşlerini uzlaştırma eğiliminde olan Şâtıbî'ye göre dil âlimlerinin görüşü sarîh idğâma; kurrânın görüşü ise idğâma yakın olan ihfâya hamledilir. Bu yönde yapılacak bir yorumla iki görüş arasındaki teâruzun giderilmesi mümkün hâle gelmektedir. Böylece dil âlimlerinin ihfâ vechini; kurrânın da sarîh idğâmın menedilmesi görüşüne karşı çıkılmasının önüne geçilmiş olmaktadır.²³³ Zahirî makul gibi görünen bu görüşe itiraz eden Kastallânî'ye göre kurrâ idğâmdan, özellikle de sarîh idğâm vechini uygulamaktan imtina etmemektedir.²³⁴

Dimyâtî, İbnü'l-Hâcib'in mezkûr konudaki ifadeleri üzerinden nahiv âlimlerinin görüşlerini eleştirmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Hâcib'e göre evlâ olan nahiv âlimlerinin idğâmın câiz olmadığı yönündeki iddialarının reddedilmesidir. Ona göre nahiv âlimlerinin, kurrâ olmaksızın dil hakkında icmâ etmeleri mümkün değildir. Dil âlimlerinin sözlerinin hüccet olabilmesi ancak icmâ ile mümkündür. Nitekim kurrânın bir kısmının aynı zamanda büyük dil âlimlerinden olduğu bilinmektedir. Bu durumda kurrâyı muhalefet eden nahiv âlimlerinin icmâsı hüccet olamaz. Yine kurrâ arasında nahiv âlimlerinin olmadığı varsayılsa bile onlar, dili nakledenler konumundadır. Bu durum kurrânın nahiv âlimleriyle aynı görevi ifa ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan kurrâ olmaksızın nahiv âlimlerinin icmâsı hüccet kabul edilemez. Hâl böyle olduğuna göre kurrânın sözüne tabi olmak evlâdır. Zira onlar kırâatleri kendileri gibi sağlamlığı sabit olan kimselerden aktarmaktadır. Bunun yanı sıra kırâat tevâtüren sabittir. Nahiv âlimlerinin aktardıkları ise âhâddır. Kırâatin mütevâtir olmadığı varsayılsa dahi kurrâ daha adil ve sayıca daha fazladır. Bu durumda da onlara tabi olmak evlâdır.²³⁵

²³¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/127.

²³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/127.

²³³ eş-Şâtıbî, *Hirzû'l-emânî*, 13 (156. beyit); el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/735.

²³⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/735.

²³⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/127. Bu bağlamdaki bir değerlendirme için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/735-736; Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, c. 184-186.

4.1.3.4.2. İdğâm-ı Sağîr

Birinci harfin sâkin olduğu idğâmlara, “idğâm-ı sağîr” denilmektedir.²³⁶ Bu nevi idğâma ²³⁷﴿فِي فُلُوْحِم مَرَضٌ﴾ ifadesinde yer alan sâkin mîm’in harekeli mîm’e idğâm edilmesini örnek olarak göstermek mümkündür. “İdğâm-ı sağîr” olarak isimlendirilmesi müdğâmın sâkin olması ve idğâm-ı kebîre göre daha az bir ameliyeyle gerçekleştirilmesi esasına dayanmaktadır. “İdğâm-ı sağîr”, kurrâ ıstılahında bazı sâkin harflerin idğâm edilmesi hususunda yaşanan ihtilafı ifade etmektedir.²³⁸

Dimyâtî, idğâm-ı sağîrin vacip, mümtenî ve câiz olmak üzere üç kısma ayrıldığını dile getirmektedir. Bu çerçevede vacip idğâm, birincisi sâkin ikincisi harekeli iki harfin ²³⁹﴿فَمَا رَحِثْ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere peş peşe gelmesi durumunda gerçekleşmektedir. Ancak bunun için de bazı şartlar ileri sürülmektedir. Buna göre idğâmın gerçekleşmesi için misleyn olan harflerin birincisinin ²⁴¹﴿مَالِيَّةٌ هَلَكٌ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere hâ-ü’s-sekt²⁴², ²⁴³﴿قَالُوا وَهُمْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere med harfi ve ²⁴⁴﴿فَاصْصَحْ عَنْهُمْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere mütecânis olan harflerin ilkinin “boğaz harfi” olmaması gerekmektedir.²⁴⁵

Mümtenî idğâm, birinci harfin harekeli, ikinci harfin sâkin olması durumunu ifade etmektedir. Mümtenî idğâma ²⁴⁶﴿ضَلَلْتُ﴾; ²⁴⁷﴿قَالَ الْمَلَأُ﴾ ifadelerini örnek olarak vermek mümkündür. Örnekte de görüldüğü üzere birinci lâm’ın harekeli ikinci lâm’ın harekesiz olması birbirlerine idğâm edilmesine engel teşkil etmektedir. Bu tür idğâmlar mümtenî idğâm kapsamında değerlendirilmektedir.

²³⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/217; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/128; el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 111; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, c. 1/235; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 35.

²³⁷ el-Bakara 2/6.

²³⁸ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 77; el-Mer‘aşî, *Cühdü’l-mukîl*, 183.

²³⁹ el-Bakara 2/16.

²⁴⁰ en-Nisâ 4/78.

²⁴¹ el-Hâkka 62/28-29.

²⁴² Vakf durumunda kendisinden önceki harfi veya harekeyi ortaya çıkarmak amacıyla bazı kelimelerin sonuna getirilen sâkin (ٴ) hâlara “hâü’s-sekt” denilmektedir. Bkz. Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1985), 455; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, c. 5/174; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/409; es-Süyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, c. 3/439; Abdurrahman Çetin, “Sekte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/335; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 35.

²⁴³ eş-Şuarâ 26/96.

²⁴⁴ ez-Zuhruf 43/89.

²⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/2; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/746-747; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/128.

²⁴⁶ Sebe 34/50.

²⁴⁷ el-A‘râf 6/60.

Câiz idğâma gelince bununla idğâm-ı sağır kastedilmektedir Müellif, bu bahsi altı bölüme ayırmakta ve sırasıyla “بل ve هل تاء التانيث قد, إد” harflerinin idğâmı, mahreçleri birbirine yakın harflerin idğâmı, ardından da sâkin nûn ve tenvînin ahkâmı konularını etraflıca ele almaktadır.²⁴⁸

“إد” edatının ت, د, ج, و, ز ve ص olmak üzere altı harfe idğâmı, kurrâ arasında ihtilâflıdır. Ebû ‘Amr ve Hişâm إد edatını bahsi geçen altı harfe idğâm ile telaffuz etmişlerdir. Yezîdî ve İbn Muhaysın onlara tabi olmuşlardır.²⁴⁹ Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Câ‘fer ve Ya‘kûb izhâr ile okumuşlardır. Kimi kurrâ ise bahsi geçen harflerin idğâmında tafsilata giderek bazısını idğâm bazısını ise izhâr ile telaffuz etmiştir.²⁵⁰

“قَد” edatındaki dâl (د) harfinin د, ذ, ج, و, ز, س ve ض olmak üzere sekiz harfe idğâmı hususunda kurrâ ihtilaf etmiştir. Ebû ‘Amr, Hamza, Kisâî, Hişâm ve Halefû’l-Âşîr idğâm ile okumuşlardır. Dört şâz kırâat imamı da bu hususta onlara muvafakat etmiştir.²⁵¹ İbn Kesîr, Âsım, Kâlûn, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb i izhâr ile telaffuz etmişlerdir.²⁵²

Tâü-t-te’nîs’in, ت, د, ج, و, ز, س ve ض harfleri olmak üzere altı harfe²⁵³ idğâmı hususunda kırâat imamları ihtilaf etmiştir. Ebû ‘Amr, Hamza ve Kisâî bunları idğâm ile okumuşlardır. Dört şâz kırâat imamı da bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Kimi kurrâ ise bahsi geçen harflerin idğâmında tafsilata giderek bazısını idğâm bazısını ise izhâr ile telaffuz etmiştir.²⁵⁴

“بل” ve “هل” edatlarının ت, د, ج, و, ز, س ve ض harfleri olmak üzere sekiz harfe idğâmı hususunda kırâat imamları ihtilaf etmiştir. Kisâî, bahsi geçen edatları sekiz harfe idğâm ederek okumuştur. Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Âsım, İbn Zekvân, Kâlûn, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb lâm

²⁴⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/128.

²⁴⁹ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 183; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/749; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/129.

²⁵⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/147-150; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 260; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/2-3; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/748-751; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/129.

²⁵¹ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 184; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/753; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/130.

²⁵² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/144-146; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 260-261; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 343-345; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/3-4; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/752-755; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/130-131.

²⁵³ Ebû Amr ed-Dânî, mezkûr harflere dâl harfini ekleyerek sayıyı yedi olarak vermektedir. Bkz. ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 2/634. *el-Müstenîr* müellifi İbn Sivâr, tâ ve dâl harflerini ekleyerek sayıyı sekiz olarak vermektedir. Bkz. İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 347.

²⁵⁴ ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 2/634-640; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 347-350; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 149; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/4-6; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/756-758; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/132-133.

harfinin izhârı ile okumuşlardır. Ancak Ebû ‘Amr ²⁵⁵ ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ ifadesini istisna tutarak idğâm ile telaffuz etmiştir.²⁵⁶

Mahreçleri birbirine yakın olan harflerden on yedisinin birbirine idğâmı hususunda ihtilaf edilmiştir. Müellif, her bir harfî muhtelif örnekler üzerinden detaylandırarak kurrânın tercihlerine yer vermektedir.²⁵⁷

Hûd sûresinin 42. âyetinde yer alan ﴿يَا بُنَيَّ أَكْبَرُ مَعَنَا﴾ ifadesindeki bâ harfinin mîm’e idğâmı, kurrâ arasında ihtilaflıdır. Ebû ‘Amr, Kisâî ve Ya‘kûb idğâm ile okumuşlardır. Dört şâz kırâat imamı da bu hususta -İbn Muhaysın’ın ve A‘meş’in hulfle okudukları hariç- onlara muvafakat etmiştir.²⁵⁸ İbn Kesîr, Âsım, Kâlûn ve Hallâd’ın tercihleri hakkında ihtilaf edilmiştir. Her iki vechin de sahîh olduğu aktarılmıştır. Verş, İbn Âmir, Halefû’l-Âşîr (râvî), Ebû Ca‘fer ve Halefû’l-Âşîr (kendi ihtiyârı) izhâr ile telaffuz etmişlerdir.²⁵⁹

Sebe sûresinin 9. âyetinde yer alan ﴿إِنْ نَشَأْ نُخِيفْ بِهِ﴾ ifadesindeki fâ harfini Kisâî, bâ harfine idğâm ile; onun dışındaki kurrâ ise izhâr ile okumuştur.²⁶⁰ Zemahşerî, Kisâî’nin idğâm tercihinin zayıf kabul etmektedir.²⁶¹ Zira ona göre bu çeşit bir idğâmda, ses bakımından daha güçlü olan fâ harfinin daha zayıf sesli bâ harfine idğâmı söz konusudur. Ali el-Farisî de Kisâî’nin idğâm vechini câiz görmemektedir. Ona göre de fâ harfinin sesinin bâ harfinin sesinden daha güçlü olması bu çeşit bir idğâma engel teşkil etmektedir.²⁶²

Ebû Hayyân; Zemahşerî ile Ali el-Fârisî’nin görüşlerine öncelikle Kisâî kırâatinin mütevâtir olduğu ön kabulünden hareketle itiraz etmektedir. Nitekim ona göre kırâatlerde fasih olan vecihler bulunduğu gibi efsah olanlar da mevcuttur. Bütün bunlar Allah Teâlâ’nın öğüt alınması için Kur’ân’ı kolaylaştırma prensibine dayanmaktadır. Bu bakımdan Ali el-Farisî ile Zemâhşerî’nin görüşüne iltifat edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir.²⁶³ Hocası Ebû

²⁵⁵ el-Mülk 67/3.

²⁵⁶ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 261-262; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 350-352; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 149-151; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/6-8; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/759-762; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/134-135.

²⁵⁷ Bahse konu olan başlığı ana hatlarıyla işlemek ve uzatmamak adına bu kadar örnekle yetinmeyi tercih ettik. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 136-142.

²⁵⁸ Sibtu’l-Hayyât, *el-Mübhic*, 551; el-Kabâkîbî, *Îzâhu’r-rumûz*, 189; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/769; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137.

²⁵⁹ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 264-265; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 355-356; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/11-12; el-Kabâkîbî, *Îzâhu’r-rumûz*, 189; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/769; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137.

²⁶⁰ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 263; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 365; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/12; el-Kabâkîbî, *Îzâhu’r-rumûz*, 189; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/772; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137.

²⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3/570.

²⁶² Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/8.

²⁶³ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), c. 8/523.

Hayyân gibi kırâatin mütevâtirliğine vurgu yapan Semîn el-Halebî, her iki âlimin ifadelerinin kayda değer olmadığı kanaatindedir.²⁶⁴ Kanaatimizce Dimyâtî, bahsi uzatmamak adına Ali el-Fârisî ile Zemâhşerî'nin görüşlerine gerekli cevabın verildiğini aktarmakla yetinmektedir.²⁶⁵

Dimyâtî, Kasas ve Şuârâ sûrelerinin başında yer alan ²⁶⁶﴿طسَم تَلَك﴾ ifadesindeki sîn (سين) harfindeki nûn'un akabinde gelen mîm harfine idğâmı hususunda, kırâat imamları arasında gerçekleşen ihtilafa temas etmektedir. Buna göre idğâm vechi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir'in tercihleridir. A'meş'in hulf vechi hariç olmak üzere şâz kırâat imamları da onlara muvafakat etmiştir.²⁶⁷ Hamza ve Ebû Ca'fer ise izhâr vechini tercih etmişlerdir.²⁶⁸

Bahsi geçen bölümün sonunda "Tetimme" adıyla bir fasıl açan Dimyâtî, bölümün tamamlayıcısı olacak önemli bilgilere yer vermektedir. Bu bağlamda öncelikle ²⁶⁹﴿طس تَلَك﴾ ifadesinde yer alan sîn harfinin nûn'unda ihfâ yapıp yapılamayacağı meselesine temas etmektedir. Ebû Şâme'nin Neml sûresinin başında yer alan ²⁷⁰﴿طس تَلَك﴾ ifadesinde izhâr vechi bulunduğu görüşünü²⁷⁰ tenkit etmektedir. Böyle bir ifadeyi hata olarak nitelemekte ve sâkin nûn'dan sonra tâ harfinin gelmesi durumunda ihfâ yapmanın vacip olduğunu dile getirmektedir.²⁷¹ Bunun yanı sıra kurrânın hurûf-ı mukatta'adan²⁷² olan 'ayn (عين) harfindeki nûn'u şâd (ص) harfinden önce ihfâ ile okuduğu yönündeki rivâyet meşhurdur. Yine ²⁷³﴿كهيص﴾ ifadesinde yer alan şâd (ص) harfinden önce gelen 'ayn harfindeki nûn, bazı kırâat imamları tarafından izhâr-ı lisânî ile okunmaktadır. Hafs'ın da bu şekilde okuduğu yönünde bir rivâyet aktarılmaktadır.²⁷⁴ Müellife göre mezkûr harflerin mukatta'a harfleri olması izhâr vechine

²⁶⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/158.

²⁶⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/137.

²⁶⁶ eş-Şuârâ 26/1; el-Kasas 28/1.

²⁶⁷ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 192; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/783.

²⁶⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 152; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/19; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/783; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141.

²⁶⁹ en-Neml 27/1.

²⁷⁰ Ebû Şâme, bahsi geçen konuda izhâr vechinin ihtilaf olmaksızın tercih edildiğini dile getirmektedir. Bkz. Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 199.

²⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/19; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141.

²⁷² "Hurûf-ı mukatta'a", Kur'ân'da bazı sûrelerin başında bulunan (Elif-lâm-mîm, Tâ-sîn-mîm, Nûn, Kâf... gibi) kesik kesik hecâ harflerini karşılamak üzere kullanılan bir terkiptir. Geniş bilgi için bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 234; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 233; M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/401.

²⁷³ Meryem 19/1.

²⁷⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141.

imkân tanımaktadır. Bunun bir benzeri Şûrâ sûresinin başında yer alan ²⁷⁵﴿عَسَقَ﴾ ifadesindeki ‘ayn harfindeki nûn’un sîn harfinden önceki ihfâsıdır.²⁷⁶

Kırâat imamları ²⁷⁷﴿اَلَمْ خَلَقْكُمْ﴾ ifadesindeki kâf (ق) harfinin kâf (ك) harfine idğâmı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak idğâmın keyfiyeti; kâf (ق) harfindeki isti‘lâ sıfatının bâki kalıp kalmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Dâni, tam idğâm vechini aktarmaktadır.²⁷⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, isti‘lâ sıfatının bâki kaldığı nâkıs idğâm vechini nakletmektedir. Dimyâtî, tam idğâm vechinin daha sahîh ve kıyasa uygun olduğu kanaatindedir.²⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, meseleyi Ebû ‘Amr’ın idğâmı çerçevesinde izah etmektedir. Ona göre Ebû ‘Amr’ın kırâatinde bunun dışında bir vechin yer alması söz konusu değildir. Zira Ebû ‘Amr, müdğâmın harekeli olduğu idğâmda dahi tam idğâm vechini tercih etmektedir. Hâl böyleyken müdğâmın sâkin olduğu idğâm vechinde tam idğâm vechi evlâ ve tercihe şayandır.²⁸⁰

4.1.4. Sâkin Nûn’un ve Tenvînin Hükümleri

Dimyâtî, sâkin nûn ve tenvîn faslının muhtevasında yer alan meselelerin büyük çoğunluğunda icmâ bulunduğunu aktarmaktadır. Konunun idğâm bahsinin sonunda “idğâm-ı sağîr” başlığında ele alınmasını, meselelerinin tekrarı ve bazıları hakkında ihtilafların yaşanmasına bağlamaktadır. Bu başlık altında işlenen nûn’un sükûn ile sınırlandırılması harekeli nûn’u hariçte bırakma amacına dönüktür. Tenvînde ise konumunun sükûnu gerektirmesi sebebiyle bu yönde bir sınırlandırmaya gidilmemektedir.²⁸¹ Birçok âlim bu faslı izhâr, idğâm, iklâb ve ihfâ olmak üzere dört başlık altında ele almaktadır.²⁸² Müellif de bu bahiste sırasıyla izhâr, sâkin nûn’un ve tenvînin idğâmı, iklâb ve ihfâ konularına temas etmektedir.

4.1.4.1. İzhâr

Lügatte “beyan etmek, açıklamak, ortaya çıkarmak, açıktan okumak”²⁸³ anlamında yer alan “izhâr”, tecvîd ıstılahında “sâkin nûn ve tenvînin izhâr uygulamasına sebep olan harflerden

²⁷⁵ eş-Şuarâ 42/1.

²⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141.

²⁷⁷ el-Mürselât 77/20.

²⁷⁸ ed-Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, c. 2/665.

²⁷⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/141-142.

²⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/20; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/142.

²⁸¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/143.

²⁸² ed-Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, c. 2/666; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 358; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 153; el-Kabâkibî, *İzâhu’r-rumûz*, 193; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/22-29; el-Kastallâni, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/785-796.

²⁸³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2/731-732; er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 197; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 4/527; ez-Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. 12/487; el-Hafeyân, *Eşherü’l-mustalahât*, 228; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 47.

önce gelmesi durumunda vakf, sekte, idğâm ve ğunne yapmaksızın²⁸⁴ mahrecine ve sıfatlarına riâyet ederek telaffuz etmek” şeklinde tarif edilmektedir.²⁸⁵ İzhâr, sâkin nûn ve tenvînden sonra boğaz harfleri olarak adlandırılan ve mahreç sırasına göre ا, ه, ح, ع, خ ve غ harflerinden²⁸⁶ birisinin gelmesiyle gerçekleşmektedir.²⁸⁷

Hemze için ﴿يَنَؤُنْ﴾ ve ﴿عَادِ إِذْ﴾; hâ (ه) harfi için ﴿عَنْهُمْ﴾ ve ﴿أَمْرُو هَلَكْ﴾; ‘ayn (ع) harfi için ﴿أَنْعَمْتَ﴾ ve ﴿مَاءٍ غَيْرِ﴾; hâ (ح) harfi için ﴿وَالْحَزْ﴾ ve ﴿مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾; ğayn (غ) harfi için ﴿فَسَيَنْغُضُونَ﴾ ve ﴿مَاءٍ غَيْرِ﴾; hâ (خ) harfi için ﴿الْمُنْحَنِقَةُ﴾ ve ﴿يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةً﴾ kelimeleri örnektir.

Ebû Ca‘fer hariç bütün kırâat imamları, mahreç uzaklığı sebebiyle altı harften önce gelen sâkin nûn’un ve tenvînin izhârında ittifak etmiştir. Ebû Ca‘fer ise ğayn (غ) ve hâ (خ) harflerinin aksa’l-lisân (dilin boğaz tarafındaki ucu) bölgesine yakın yerden çıkması sebebiyle bu iki harften önce gelen sâkin nûn’u ve tenvîni ihfâ ile okumuştur.²⁸⁸

4.1.4.2. Sâkin Nûn’un ve Tenvînin İdğâmı

Sâkin nûn ve tenvînden sonra gelen و, ن, م, ل, ر ve ي harflerinin idğâm ile okunmasında ittifak edilmiştir.²⁸⁹

²⁸⁴ Sâkin nûn’un ve tenvînin izhârı durumunda ğunnenin baki kalıp kalmayacağı meselesi ihtilaflıdır. Bazı kimseler izhâr uygulamasında ğunnenin düşeceğini iddia etmektedir. Bahsi geçen uygulamada ğunnenin düşeceği iddiası makul görünmemektedir. Zira ğunne lâzımî bir sıfat olup onsuz nûn harfini doğru telaffuz etmek mümkün değildir. Bu bakımdan ğunnenin düşeceğini iddia edenlerin görüşlerini lâzımî sıfat olan ğunnenin düşmesine değil de sesinin uzatılmamasına hamletmek daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Geniş izah için bkz. el-Mer‘aşî, *Cühdü’l-mukîll*, 194-196; el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 158; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, c. 1/159; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 294-297; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 168.

²⁸⁵ el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 156; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, c. 1/159; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmî’l-Kur’ân*, 48. İzhâr hakkında geniş bilgi ve farklı bazı tanımlar için bkz. el-Mer‘aşî, *Cühdü’l-mukîll*, 194-196; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 294-297; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 167; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 47.

²⁸⁶ ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 2/666; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 157; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/22; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/785-786; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/143.

²⁸⁷ Bazı âlimler bu harfleri Allah’ın isimlerinin “هَادٍ، غَافٍ، عَذْلٌ، خَالِقٌ، حَيٌّ، اللَّهُ، حَيٌّ” ilk harflerinde; bazıları ise “أَخِي هَاكَ عَلَّمَا خَاذَةً” ibaresinde bir araya getirmiştir. Mezkûr ibarenin anlamı şu şekildedir. “Kardeşim! İşte sana bir ilim, onu zarar etmeyenler elde etmiştir.” Bkz. el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 156; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 295.

²⁸⁸ ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 2/666-668; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 157-159; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/22-23; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 193; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/785-786; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/144.

²⁸⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/144. Ayrıca bkz. İbn Gâlbûn, *et-Tezkira*, c. 1/188; el-İşbilî, *el-Kâfi fi’l-kirâati’s-seb’*, c. 1/258; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/787. Bu hususta ittifak olduğu dile getirilse de bazı âlimler eserlerinde nûn harfini idğâm edilen harfler arasında saymamışlardır. Dâni, bazı kimselerin sâkin nûn’un bahsi geçen harfler arasında yer aldığı görüşünü İbn Mücâhid’e dayandırdıklarını, bunun ise doğru olmadığını zikretmekte ve sâkin nûn’un bu harfler arasında sayılmasının lüzumsuz olduğu kanaatindedir. Zira diğer harflerin misline uğradığında idğâm edilmesi kaçınılmaz olduğuna göre sâkin nûn’un misline uğraması durumunda da idğâmı kaçınılmazdır. Geniş bilgi için bkz. ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 1/334; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 153.

Nûn (ن) harfî için ﴿عَنْ نَفْسٍ﴾ ve ﴿مَلِكًا نَقَاتٍ﴾; mîm (م) harfî için ﴿مِنْ مَالٍ﴾ ve ﴿سُنْبَلَةٍ مِثْلُ حَبَّةٍ﴾; vâv (و) harfî için ﴿مِنْ وَالٍ﴾ ve ﴿رَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾; yâ (ي) harfî için ﴿مَنْ يَتَّقُ﴾ ve ﴿فَيَنْصُرُونَهُ﴾; lââm (ل) harfî için ﴿فَإِنْ لَمْ﴾ ve ﴿هَذَا لِلْمُتَّقِينَ﴾; râ (ر) harfî için ise ﴿مِنْ رَحْمَةٍ﴾ ve ﴿مَرَّةً رَزَقًا﴾ ifadeleri örnek olarak gösterilebilir.

Müellif, idğâma konu olan harflere ve örneklerine yer verdikten sonra kurrâ arasındaki ihtilaflara değinmektedir. Buna göre kurrâ, sâkin nûn ve tenvinden sonra gelen nûn ve mîm harflerinde “idğâm-ı meal-ğunne” yapılması hususunda ittifak etmiştir. Ancak lââm ve râ harflerinde ğunne yapılmaması (idğâm-ı bilâ ğunne) tercihe şayan kabul edilmiştir. Edâ ehlinde bazı kimselerin, tecvîd âlimlerinin kahir ekseriyetinin ve kırâat ilmindeki derinlikleriyle maruf bazı şehir üstadlarının görüşü bu yöndedir. Bununla beraber edâ ehlinin çoğu ve bazı kimseler bahsi geçen harflerde idğâmla birlikte ğunnenin de yapılması gerektiği kanaatindedir. Ğunneli okuyuşu birçok kurrâdan; İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve bunların dışındaki kimselerden aktardıkları rivâyetlere dayandırmışlardır. İbnü’l-Cezerî, her iki görüşün de sahîh olduğunu dile getirmektedir.²⁹⁰ Dimyâtî, İbnü’l-Cezerî’yi referans göstererek bu hususta takyîde gidilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre Hafs’tan lââm harfinde ﴿أَنْ لَا مَلْجَأَ﴾ ve ﴿أَنْ لَا أَقُولَ﴾ ifadelerinde de görüldüğü üzere yazı bakımından ayrı yazılanlarda ğunne yapılması (idğâm-ı meâl ğunne) veya ğunne yapılmaması (idğâm-ı bilâ ğunne) olmak üzere iki tercihi de aktarılmıştır. Hat bakımından ﴿أَلَنْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere bitişik yazılması durumunda ise ğunne yapılmaması gerektiği nakledilmiştir.²⁹¹

Nûn harfinin mîm’e idğâmı durumunda varlığını koruyan ğunne sesinin hangi harfe ait olduğu ihtilaflıdır. Cumhûr, ğunne sesinin mîm harfine ait olduğunu kabul ederken bazıları ise nûn harfine ait olduğunu ileri sürmektedir. Müellif, iki görüşten tercihe şayan olanın cumhûrun görüşü olduğu kanaatindedir. Vâv ve yâ harfindeki ğunne sesinin müdğama; nûn harfinde ise müdğamün fihe ait olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.²⁹² Yine bu bahisle ilişkili olarak nûn harfinin vâv ve yâ harfleriyle aynı kelimedede içtimâi (bir arada bulunması) söz konusu olduğunda şeddeli kelimeyle karışmaması için izhâr ile okunmasında ittifak edilmektedir. Tecvîd ilminde izhâr-ı kelime-i vâhîde veya kelime izhârı olarak ifade edilen ve Kur’ân’da

²⁹⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/24.

²⁹¹ ed-Dânî, *Câmi‘u’l-beyân*, c. 2/670-682; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 153-155; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/24-25; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/787-788; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/144-145.

²⁹² ed-Dânî, *Câmi‘u’l-beyân*, c. 2/680-681; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 154; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/25-26; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/791; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/145.

nadiren yer alan ﴿بُنْيَانٌ﴾, ﴿صُنُوءٌ﴾, ﴿الدُّنْيَا﴾ ve ﴿قُنُوءٌ﴾ kelimeleri bahsi geçen durumun örnekleridir.²⁹³

Bu başlık altında ğunnesiz gerçekleşen idğâmın mahza (tam idğâm) idğâm olduğunu, ğunneli idğâmda ise mahza (tam idğâm) idğâm olmadığını aktarmaktadır. Bir başka ifadeyle ğunneli idğâmda ğunnenin varlığını koruması sebebiyle gerçekleşen idğâmın nâkıs olduğu kabul edilmektedir.²⁹⁴

4.1.4.3. İklâb

“İklâb”, tecvîd ıstılahında “sâkin nûn’u veya tenvîni halis (tam) bir mîme çevirerek bâ (ب) harfinden önce ğunne ile ihfâ etmek” şeklinde tarif edilmektedir.²⁹⁵ Bâ harfine mahsus olan iklâb uygulamasında sâkin nûn ve tenvînin bâ harfiyle aynı veya farklı kelimelerde olması fark etmemektedir. Bahsi geçen uygulamaya ﴿أَنْبَهُمْ﴾ ve ﴿أَنْ بُرِكَ﴾ kelimeleri örnek olarak gösterilebilir. Müellif, sâkin nûn’dan ve tenvînden sonra bâ harfi gelmesi durumunda, sâkin nûn’un hâlis mîm’e çevrilerek ihfâ ile okunmasında ittifak bulunduğunu aktarmaktadır.²⁹⁶

4.1.4.4. İhfâ

“İhfâ”, tecvîd ilmi ıstılahında “sâkin harfi (nûn-u sâkine ve tenvîn) ihfâ harflerinden önce gelmesi durumunda ğunnenin bekasıyla, şeddeden uzak, izhâr ile idğâm arası bir sesle okumak” şeklinde tarif edilmektedir.²⁹⁷

İzhâr, idğâm ve iklâb harfleri dışında kalan ك, ق, ف, ظ, ط, ض, ص, ش, س, ز, ذ, د, ج, د, ت ve ك olmak üzere 15 harf ihfâ harfleridir. Sâkin nûn ve tenvînden sonra bu harflerden birisinin gelmesi durumunda ﴿مِنْ قَرَارٍ﴾ ifadesinde olduğu gibi ihfâ uygulaması²⁹⁸ gerçekleşmektedir. On beş harfin ihfâ harfi olması hususunda bütün kurrâ ittifak etmektedir. Ebû Ca‘fer bunlara ğayn (غ) ve hâ (ح) harflerini de eklemiş ve mahreç yakınlığı sebebiyle bu harflerden önce gelen sâkin

²⁹³ ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 116; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 155; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 195; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/792; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/145.

²⁹⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/790; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/145.

²⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/26; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 195; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/793; el-Mer‘aşî, *Cühdü'l-mukall*, 200; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 162; Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur‘ân* (Kahire, 2010), 20; Aliyyullah b. Ali Ebü'l-Vefâ, *el-Kavlü's-sedîd fî 'ilmi't-tecvîd* (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2003), 63; Karaçam, *Kur‘ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 302; ed-Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 28.

²⁹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/ 146. Ayrıca bkz. ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 117; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 159-160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/22, 26-27; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/786, 794-795; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/168-169.

²⁹⁷ Süleyman b. Hüseyin el-Cemzûrî, *Tuhfetü'l-etfâl ve'l-ğilmân fî tecvîdi'l-Kur‘ân*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ‘, ts., 3 (dipnot 3); el-Harrâzî, *Buğyetü'l-mürîd*, 145; Çetin, *Kur‘ân Okuma Esasları*, 176; Safvet Mahmud Salim, *Fethu rabbi'l-beriyeye şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye fî 'ilmi't-tecvîd* (Cidde: Dâru Nûrî'l-Mektebât, 2003), 73.

²⁹⁸ Diğer harflerdeki ihfâ uygulamasının örnekleri için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/146.

nûn'u ve tenvîni ihfâ ederek okumuştur.²⁹⁹ İhfâda tahfîf, idğâmda ise teşdîd esastır.³⁰⁰ Bu bakımdan idğâm için “Bu harfte idğâm yaptı.”, ihfâ için ise “Bu harften önce ihfâ yaptı.” ifadesi kullanılmaktadır.³⁰¹

Müellif, her harfe birçok örnek verdikten sonra “Tetimme” adıyla bir bahis açarak, okuyucunun tilâvet esnasında hataya düşmemesi için dikkat etmesi gereken bazı önemli hususlara değinmektedir. Bu bağlamda kârînin sâkin nûn'un ihfâsında ﴿كُنْتُمْ﴾ örneğinde; nûn ve mîm harflerinin ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾ ve ﴿وَأَمَّا فِدَاءٌ﴾ ifadelerinde ğunne sesini abartıya kaçmadan telaffuz etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Nûn ve mîm harflerinin ğunnesinde mübalağa edilmesi durumunda kelimedede olmamasına rağmen med harflerinden vâv ve yâ harfleri tevellût edecektir. Bu durumda ﴿كُنْتُمْ﴾ lafzı “كُونْتُمْ”; ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾ ifadesi “إِنَّ الَّذِينَ” ve ﴿وَأَمَّا فِدَاءٌ﴾ kelimesi “وَأَمَّا فِدَاءٌ” şekline dönüşmektedir. Bu okuyuş tarzı kabîh bir hata olmasının yan sıra kelimenin yapısında bulunmayan bir harfin ilave edilmesi suretiyle de bir nevi tahrif olarak değerlendirilmektedir. İhfâ icra edilirken okuyucunun sakınması gereken bir başka husus ise dilin damağa ve üst ön dişlere yapışmaksızın telaffuzunun gerçekleştirilmesidir. İhfânın bu şekilde icrası da açık bir hatadır. Bu hataya düşmemek için telaffuz esnasında dil ile üst ön dişlerin arasında hafif bir boşluk bırakılmalıdır.³⁰²

İdğâm, usûl konuları arasında öncelikli ve teferruatı hayli fazla olan bir konudur. Kırâatlara birçok açıdan taalluk etmesi yönüyle de *İthâf*'ta en fazla işlenen konular arasında yer almaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Dimyâtî, idğâm bahsini Kastallânî'nin *Letâif*'te benimsemiş olduğu yönteme ve muhteva tertibine göre ele almaktadır. Bu bağlamda Kastallânî ile tam bir uyum içinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Kastallânî, bahsi geçen konuyu farklı âlimlerden yaptığı alıntılarla detaylandırmakta ve nahiv âlimleriyle kurrâ arasında cerayân eden kadim tartışmalara birçok isim üzerinden temas etmektedir. Dimyâtî, mezkûr tartışmaları ve muhtevayı muhtelif isimlerin görüşlerine tek tek temas etmeksizin muhtasar bir şekilde işleyerek Kastallânî'den ayrılmaktadır. Müellifin bu konuda da kırâat ilmi taliplerinin ihtiyaç duyacağı bilgileri süzerek ve detaya boğmaksızın aktardığını ifade edebiliriz. Bütün bu gayretin arka planında kitabın hacmini arttırmama düşüncesinin hâkim olduğu kanaatindeyiz.

²⁹⁹ ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 117; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/22, 26-27; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/786, 794-795; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/144, 146-147; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/168-169.

³⁰⁰ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/682.

³⁰¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/147.

³⁰² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/797; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/147.

İdğâm bahsini, çalışmanın hacmini arttıracakı düşüncesiyle tüm yönleriyle ele almak yerine,³⁰³ genel hatlarıyla işlemeyi tercih ettik. Konuyu farklı kaynaklardan yaptığımız alıntılarla zenginleştirerek kurrâ arasında gerçekleşen ihtilaflara temas ettik. Bu arada bahsi geçen ihtilafların fonetik farklılıklar olduğunu ve manaya etki etmediğini ifade etmeliyiz. Dile özgü bir kural olan idğâm bahsinde kurrâ arasında cereyan eden ihtilaflara temas eden müellifin, nakli esas aldığını ve bu konuda da “Kırâatler tabi olunan sünnettir.” ilkesinden taviz vermediğini söyleyebiliriz. Nahiv âlimlerinin bazı mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlerine aklı ve naklî izahlar getiren müellifin, zaman zaman kırâat vecihlerinin dilbilimsel hüccetlerini de ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

4.1.5. Hâ-i Kinâye

Hâ-i kinâye (zamir), usûl bölümünde ihtilaf edilen ilk konulardan olması hasebiyle idğâm bahsinden sonra ele alınmaktadır. Bakara sûresinin 2. âyetinde yer alan ﴿فِيهِ هُودٌ﴾ ifadesinde kurrâ arasında gerçekleşen ihtilaf, bu tercihte belirleyici bir role sahiptir. Basralı dil âlimleri “hâ-i kinâyeyi” zamir olarak adlandırmaktadırlar.³⁰⁴ Hâ-i kinâye, müfred müzekker gâib zamirinden kinâye olarak kullanılmaktadır.³⁰⁵ Dimyâtî, hâ-i kinâyenin Kur’ân kırâatine yansıyan dört şekli bulunduğunu dile getirerek mevzuya giriş yapmaktadır. Bu maddeler şu şekildedir: Birincisi, hâ-i kinâyenin ³⁰⁶﴿فِي رَبِّهِ أَنْ﴾ ile ³⁰⁷﴿إِنَّهُ هُوَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere iki harekeli harfin arasında yer almasıdır. Bu durumda hâ-i kinâyenin sıra ile okunması hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.³⁰⁸ Mezkûr maddede zamirin önüne harekesinin cinsine göre; merfû‘ ise sâkin vâv, meksûr ise sâkin yâ harfi takdir edilerek okunmaktadır. Her ne kadar ittifak olduğu dile getirilse de kırâat imamlarından bazıları mezkûr kâidenin dışına çıkarak istisnâî kelimelerde farklı tercihlerde bulunmuşlardır.³⁰⁹

³⁰³ İdğâm olgusunun kırâatlere yansıyan yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cafer Yıldız, *Kırâât-i Aşere Bağlamında İdğâm Olgusu* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023), 52-180.

³⁰⁴ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), c. 2/911; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/797.

³⁰⁵ Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, c. 2/911; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/304; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 111; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149.

³⁰⁶ el-Bakara 2/258.

³⁰⁷ el-Bakara 2/37.

³⁰⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 308; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 111.

³⁰⁹ İhtilafın gerçekleştiği kelimeler ve bu kelimelerdeki kırâat imamlarının tercihi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/304; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/797; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/150.

İkincisi, hâ-i kinâyenin ³¹⁰﴿فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ ile ³¹¹﴿آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere iki sâkin harfin arasında bulunması durumudur. Kurrâ bu gibi yerlerdeki zamiri adem-i sıla (uzatmaksızın) ile okumuştur.³¹² Hafs, bu maddenin bir istisnası olarak biri Feth sûresinin 10. âyetinde yer alan ﴿عَلَيْهِ اللَّهُ﴾; diğeri de Kehf sûresinin 53. âyetinde bulunan ﴿وَمَا أَنْسَانِيَهُ﴾ ifadesindeki hâ-i kinâyeyi meksûr okuması gerekirken usûlünün dışına çıkarak merfû‘ telaffuz etmiştir.³¹³ Yine bu kâidenin bir istisnası ³¹⁴﴿فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ ifadesinde gerçekleşmektedir. Zira “عَنْهُ” ifadesindeki hâ-i kinâyeyi Bezzî ve İbn Muhaysın tercih ettikleri iki vecihten birinde (hulf) sıla ile okumuşlardır. Bu durumda mezkûr kurrânın fiili ﴿فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ şeklinde sıla ile ve “تَلَهَّى” fiilini şeddeli olarak “عَنْهُ تَلَهَّى” şeklinde telaffuz etmesiyle hâ-i kinâye iki sâkin harfin arasında yer almıştır.³¹⁵

Üçüncüsü, hâ-i kinâyenin ³¹⁶﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere harekeli ile sâkin harf arasında bulunmasıdır. Bütün kırâat imamları ikinci ile üçüncü maddedeki zamirin “İki sâkin harf bir arada bulunamaz.” kâidesinden hareketle adem-i sıla ile okunması hususunda ittifak etmişlerdir.³¹⁷

Dördüncüsü, hâ-i kinâyenin ³¹⁸﴿عَقَلُوهُ وَهُمْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere sâkin ile harekeli harfin arasında yer almasıdır. Bu maddedeki hâ-i kinâyenin sıla veya adem-i sıla ile okunması hususu ihtilaflıdır. İbn Kesîr, vasl durumunda hâ-i kinâyeyi kendi cinsine uygun bir harfle sıla ile okumuştur.³¹⁹ İbn Muhaysın da bu hususta ona muvafakat etmiştir.³²⁰ Hafs, sadece Furkân

³¹⁰ el-Bakara 2/185.

³¹¹ el-Mâide 5/46.

³¹² İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*‘, 308; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/305; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 111; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/797; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149.

³¹³ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*‘, 309; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/305; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 111-112; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/799; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/150.

³¹⁴ Abese 80/10.

³¹⁵ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*‘, 309; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/313; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 111; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/813-814; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/155.

³¹⁶ el-En‘âm 6/73.

³¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/305; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 111; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/798; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149.

³¹⁸ el-Bakara 2/75.

³¹⁹ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 236; el-Ensârî, *el-'Unvân*, 141; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*‘, 309; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/305; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/798; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149.

³²⁰ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 111; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/798; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149.

sûresinde yer alan ³²¹﴿فِيهِ مَاهَا﴾ ifadesindeki hâ-i kinâyeyi kendi usûlünün dışına çıkararak sıla ile okumuştur.³²²

Dimyâtî, hâ-i kinâyenin telaffuzu hususunda kırâat imamlarından aktarılan ihtilafların tevsîkini de yapmaktadır. Bu bağlamda öncelikle hâ-i kinâyenin kırâatlere yansıyan maddelerini sıraladıktan sonra istisnalarına yer vermektedir. Bunu yaparken diğer kırâat imamlarından farklı tercihte bulunan imam ve ravilerinin tarîk isnâdını aktarmakta ve âyetlerde yer alan vecihlerin hem şahıs hem de kaynak açısından tahrîrini yapmaktadır. Öte yandan müellifin, hâ-i kinâyenin kırâatlere yansımasını çoğunlukla dilde “tahfîflik” ile “iki sâkin harfin ceminin menedilmesi” kuralı üzerinden temellendirme yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

³²¹ el-Furkân 25/69.

³²² Hafs’ın ifadeyi sıla ile okumasıyla ilgili birçok sebep ileri sürülmektedir. Bu bağlamda öncelikle Hafs’ın nakli esas aldığı ifade edilmelidir. Bununla beraber iki farklı lehçeyi cemetmek ve Allah’a âsi olanların durumuna dikkat çekmek için kelimeyi sıla ile okuduğu dile getirilmektedir. Bkz. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3108; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/149 (Birinci dipnot).

4.1.6. Med ve Kasr

Dimyâtî, tecvîd ilminin teferruatlı bahislerinden biri olan “med” konusuna hâ-i kinâyeden sonra³²³ “med” ve “kasr” başlığı altında yer vermektedir. Med³²⁴ kelimesiyle fer’î med kastedilmektedir. Fer’î med, “aslî med üzerine ilave edilen med”; Kasr ise “fer’î medde ilave edilen med miktarlarının terk edilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.³²⁵ Bu ifadeden kasr kelimesinin medd-i tabîî olarak da isimlendirilen aslî meddin karşılığı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kastallânî’ye göre kasrın (medd-i tabîî) medde (fer’î med) mukaddem olması gerekmektedir. Zira kasr asıl, diğerleri fer’îdir. Ancak fer’î med birçok âlim tarafından önemine binaen aslî medde öncelenmektedir. Med ve kasr bahsinin mihreri fer’î meddir. Medd-i tabîîye ve fer’î medde şamil olan uzatma ölçüsünün zamanlaması, bir harfin sesinin zamanlaması kadardır.³²⁶

4.1.6.1. Meddin Şartları

Bilindiği üzere elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) olmak üzere üç tane med harfi bulunmaktadır. Mezkûr harflerin med harfi olabilmeleri ise birtakım şartlara bağlıdır. Buna göre elif harfinin sâkin, mâkablinin meftûh; vâv harfinin sâkin, mâkablinin madmûm; yâ harfinin sâkin, mâkablinin meksûr olması gerekmektedir.³²⁷ Kısaca med harfleri “واي” kelimesiyle formüle edilmektedir.³²⁸ Bu şekilde bir isimlendirme, sesin kendisiyle (med harfleri) uzaması ve mahreçlerinin genişlemesi nedeniyledir.³²⁹ Meddin söz konusu olduğu harflerden bazıları da lîn harfi olarak isimlendirilmektedir. Buna göre vâv ile yâ harfleri sâkin, kendilerinden önceki harfin harekesinin meftûh ve kendilerinden sonra gelen harfin sâkin olması gerekmektedir.³³⁰

³²³ Dimyâtî, “Med-Kasr” başlığına hâ-i kinâyeden sonra yer vererek Kastallânî’den ayırmaktadır. Kastallânî, hâ-i kinâyeden sonra “Müfred Hemze” konusuna yer vermektedir. Birçok âlimin “Med-Kasr” meselesini hâ-i kinâyeden sonra ele aldığını dile getiren Kastallânî, ilgili bahse “Müfred Hemze” konusundan sonra yer vermenin daha uygun olduğu kanaatindedir. Ona göre “Med-Kasr” konusuna hâ-i kinâyeden sonra yer verenlerin temel argümanı iki mevzu arasında kurdukları “hafâ” sıfatıdır. Kendisi Kur’ân’ın tertibini dikkate almak adına bu yönde bir tasarrufta bulunduğunu ifade etmektedir. Nitekim o, Bakara sûresinde yer alan ﴿الْمُتَّقِينَ﴾ ifadesindeki fer’î meddi hemze kadar dikkate değer bulmamaktadır. Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, Dimyâtî’nin, Kastallânî’yi referans almakla beraber zaman zaman kendi tercihlerini ortaya koymaktan geri durmadığı ve birçok konuda ondan farklı yaklaşım ve yöntem sergilediğidir. Krş. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/817, 3/986; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.

³²⁴ Kırâat ilminde “med” kavramı, aslî med üzerine yapılan ilaveye delalet etmektedir. Bu bağlamda bahiste sıkça başvurulmuş med kavramının fer’î meddin karşılığı olarak kullanılacağını ifade etmeliyiz.

³²⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/313; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/986; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.

³²⁶ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/986; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.

³²⁷ el-Kalânî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 99; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 285; el-Ca’berî, *Kenzü’l-me’ânî*, c. 2/237; es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 1/269; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 116; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.

³²⁸ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/987.

³²⁹ es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 1/269; el-Ca’berî, *Kenzü’l-me’ânî*, c. 2/338; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/313; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/986.

³³⁰ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 124; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/987; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.

Buraya kadar aktarılan kurallar medd-i tabînin gerçekleşmesi için gerekli olan kurallardı. Şimdi fer'î meddin gerçekleşmesi için gerekli olan ve sebeb-i med olarak isimlendirilen hususiyetlere geçmek istiyoruz.

4.1.6.2. Med Sebepleri

Fer'î meddin meydana gelebilmesi için ileri sürülen ilave şart “sebeb-i med” olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda kırâat ıstılahında “lafzî” ve “manevî” olmak üzere iki med sebebi bulunmaktadır. Lafzî med sebebi “hemze” ve “sükûndur.”³³¹ Manevî med sebebi ifadesiyle nefyde mübalağa kastedilmektedir. “Hemze ve sükûn gibi yazıda görünmeyen ancak manaya vurgu amacıyla takdir edilen sebep” olarak da ifade edilebilir. Araplar manevî sebebi; güçlü ve rağbet edilen bir sebep olması yönüyle değerli görmüşlerdir. Ancak kurrâ örfünde manevî sebep lafzî sebepten daha zayıf kabul edilmektedir.³³²

Manevî sebep iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi, “medd-i ta'zîm” veya “medd-i mübâlağa” olarak da isimlendirilen çeşididir. Nitekim bu nevi medlerde Allah Teâlâ'nın ulûhiyyet vasfını kendisi dışındaki bütün varlıklardan nefyetmede mübalağa kastı bulunmaktadır. Buradan hareketle ³³³﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ﴾ âyetinde yer alan kelime-i tevhitteki “ي” harfinde olumsuzlamayı vurgulama adına sesi uzatmak (fer'î medle okumak) hoş karşılanmaktadır. İkincisi ise “medd-i tebrîe” olarak isimlendirilmektedir. Bu çeşit bir med, kırâat imamlarından Hamza'dan nakledilmektedir. Onun (لَا شَرِيكَ لَهُ), (لَا جُزْمَ) ve (لَا رَيْبَ) gibi ifadeleri tevassut vechi ile okuduğu aktarılmaktadır.³³⁴

Dimyâtî, bu çeşit meddin nefyde mübalağa esasına dayandığını dile getirmektedir. Konuyu izah sadedinde verdiği bilgilerden sonra bu çeşit meddin ölçüsünün işbâ' (tûl) olamayacağını; ancak tevassut olabileceğini zikretmektedir. Tevassut mertebesinin tercih edilme gerekçesini ise lafzî sebep olan hemzenin manevi sebepten daha güçlü olmasıyla izah etmektedir.³³⁵

³³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 315-316; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 116; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/989; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/157.; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/276; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173; Gânîm Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savîyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 442.

³³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/344; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 123; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1024; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/167; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/276; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173.

³³³ el-Enbiyâ 21/87.

³³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/345; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 123; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1025; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/167-168; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/276-277; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, c. 173-174.

³³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/345; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 123; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1024-1025; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/167-169.

4.1.6.3. Med Çeşitleri

Bu başlık altında medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i muttasıl ile medd-i munfasılın med mertebeleri, medd-i bedel, medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i lîn konuları sırasıyla ele alınacaktır.

4.1.6.3.1. Medd-i Muttasıl

“Medd-i muttasıl”, ﴿السُّوءُ﴾, ﴿سَيِّئٌ﴾ ve ﴿جَاءَ﴾ kelimelerinde görüldüğü üzere med harfinden sonra lafzî sebep olan hemze ile med harfinin aynı kelimedede ve yan yana bulunması hâline verilen isimdir. Medd-i muttasılın medd-i tabî ölçüsüne ilave med ile okunması gerektiği hususunda kurrâ ittifak etmiştir.³³⁶

Dimyâtî, medd-i muttasılın dil kuralları açısından izahını şu şekilde yapmaktadır: “Med harfi zayıf ve hafidir. Hemze ise güçlü ve telaffuzu zor olan bir harftir. Aslî med üzerine yapılan ziyadeyle zayıf olan med, güçlü olan hemze ile takviye edilmiş olmaktadır.”³³⁷ İbnü'l-Cezerî, medd-i muttasıl hakkında araştırma yaptığını, sahîh ve şâzlar dâhil olmak üzere hiçbir kırâatte kasr ile okunduğuna dair herhangi bir kayda rastlamadığını; aksine vâkıf olduğu nassların med (fer'î med) ile okunmasına vurgu yaptığını dile getirmektedir. Ardından eserinde uzun bir râvî zinciriyle medd-i muttasılın ilave med ile okunması gerektiğine ilişkin şöyle bir rivâyeti aktarmaktadır: “Abdullah b. Mes'ûd'dan aktarıldığına göre bir kişi ³³⁸﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾³³⁸ âyetindeki (لِلْفُقَرَاءِ) lafzını kasr (medd-i tabî) ile okumuş, İbn Mes'ûd da Allah Rasûlü'nün âyeti kendisine bu şekilde öğretmediği konusunda o şahsı ikaz etmiştir. Bunun üzerine mezkûr şahsın ‘Peki Allah Rasûlü sana nasıl öğretti?’ şeklindeki sorusuna ‘(لِلْفُقَرَاءِ) ifadesini senin okuduğun gibi kasr ile değil de med ile okuttu.’ demek suretiyle cevap vermiştir.”³³⁹ Dimyâtî de birçok âlim gibi rivâyetin medd-i muttasılın meddi için sarîh bir nass olduğunu ve bu rivâyetten hareketle kurrâ arasında medd-i muttasılın meddinde ittifak bulunduğunu aktarmaktadır.³⁴⁰ Ancak ilave edilecek med miktarı hususunda görüş ayrılığı söz konusudur.³⁴¹ Kimileri ilave edilecek meddin bütün kurrâ için bir elif miktarı olduğunu dile getirirken kimileri de birbirinden

³³⁶ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 238; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 117; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/989; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158. Medd-i muttasılın tanımı ve muhtevası hakkında geniş bilgi için bkz. el-Mer'âşî, *Cühdü'l-mukall*, 215-216; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 175-177; Kamhâvî, *el-Burhân fî tecvidi'l-Kur'ân*, 72; Ebü'l-Vefâ, *el-Kavlü's-sedîd*, 99-100; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 257-258.

³³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/314; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/990; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158.

³³⁸ et-Tevbe 9/60.

³³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/315-316; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/990; ed-Dimyâtî, *İthâf*, 158.

³⁴⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158.

³⁴¹ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 238; el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/340-341; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/316; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/991; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 158.

farklı ölçülere yer vermektedir.³⁴² Müellif, bahsi geçen konuda med mertebelerine ve kurrânın tercihlerine yer vererek medd-i munfasıl konusuna geçmektedir.³⁴³

4.1.6.3.2. Medd-i Munfasıl

Medd-i munfasıl, med harfinin birinci kelimenin son harfi, hemzenin ise ikinci kelimenin ilk harfi olması durumunda gerçekleşmektedir. Buna göre ﴿أَمْرُهُ إِلَى﴾ ve ﴿بِمَا أُتْرِلَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere med harfinden sonra med sebebi olan hemze gelmekte ve ikisi farklı kelimelerde yer almaktadır. İki farklı kelimedede gerçekleşmesi sebebiyle de “medd-i munfasıl” olarak isimlendirilmektedir.³⁴⁴ Medd-i munfasılın meddi hususu kırâat âlimleri arasında ihtilafıdır. İbn Kesîr ile Ebû Ca’fer kasr (bir elif miktarı) ile okumuşlardır.³⁴⁵ Şâz kırâat imamlarından İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî de bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.³⁴⁶ Medd-i munfasılın kasr vechiyle okunmasının sebebi hemzenin tesirini ilgâ etmektir. Zira kasr vechinde aslî med üzerine yapılan ilaveyle zayıf olan med harfinin güçlü olan hemze ile takviye edilmesine ihtiyaç kalmamaktadır.³⁴⁷

Dimyâtî, kasr vechinin tahrîrini yaparak râvîler arasındaki farklılıklara da temas etmektedir. Bu bağlamda medd-i munfasılın Hafs rivâyetinde Amr b. Sabbâh tarîkinden kasr ile okunduğunu da aktarmaktadır. Bunların dışındaki kurrâ medd-i munfasılın, medd-i muttasıl gibi ilave medle okunmasını tercih etmektedir. Ancak ilave medle okuyan kurrâ arasında medd-i muttasıl olduğu gibi fer’î meddin mertebeleri hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.³⁴⁸

Medd-i munfasılda kurrâ arasında cereyan eden ihtilaf, vasl durumuna mahsustur. Zira vakf durumunda her harfin kendi aslına rücû edeceği ve fer’î meddin kaybolacağı aşîkârdır.³⁴⁹

4.1.6.3.3. Medd-i Muttasıl ile Medd-i Munfasılın Med Mertebeleri

Bilindiği üzere medd-i muttasıl ile munfasılın med mertebeleri kurrâ arasında ihtilafı olup rivâyetlerin çoğunda her ikisinin ilave medle okunduğu aktarılmaktadır. Bu noktada mezkûr konulardaki ilave med mertebeleri hakkında dile getirilmesi gereken ilk husus,

³⁴² Medd-i muttasılın med miktarı ve kırâatlere yansıyan yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Pilgir, *Kıraat İlminde Med (Kıraat-ı Aşere’nin Ortak Meseleleri Bağlamında)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 292-300.

³⁴³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158-159.

³⁴⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/319; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 116; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/993; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/159-160.

³⁴⁵ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 287-288; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/321; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 118; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/993; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/160.

³⁴⁶ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 118; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/993; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/160.

³⁴⁷ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/995.

³⁴⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/160.

³⁴⁹ el-Ca’berî, *Kenzü’l-me’ânî*, c. 2/346; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161.

ihtilafların takrîb amaçlı olup tahdîd amaçlı olmadığıdır. Bir başka ifadeyle med mertebelerini net bir süreyle sınırlandırma imkânı bulunmaması sebebiyle bu husustaki süre tayini yaklaşık bir zamanlamayı ifade etmektedir. Kastallânî'ye göre bu hususta aktarılan malumatın farklılık arz etmesi, kurrânın med miktarı tercihini belli bir kâideye bağlamayı zorlaştırdığı gibi rivâyetleri uzlaştırmaya da imkân tanımamaktadır. Bunun yanı sıra bir râvînin herhangi bir kârîye nispet ettiği med miktarının bir başka râvî tarafından aynı kârîye bir altının veya bir üstünün nispet edilmediği rivâyetlerin sayısı yok denecek kadar azdır.³⁵⁰

Dimyâtî, med mertebeleri arasındaki farkı izah sadedinde muhtelif ifadelerin kullanıldığını aktarmaktadır. Buna göre kimileri “yarım elif” derken kimileri de “elif” tabirini kullanmaktadır. Mezkûr ifadeler literal bir ayrıma işaret etmektedir. Bir başka deyişle bu husustaki ifadeler lafzî olup yüzde yüz gerçekliği ispatlanmış ölçüler değildir.³⁵¹ Dimyâtî'ye göre bütün bu ifadeler kolaylaştırma amacına dönük olup en sağlıklı uygulama ancak müşafehe ve bol tekrarlar kazanılabilir. Zira en alt mertebe kasr olup buna ilişkin en küçük bir ilaveyle dahi ikinci bir mertebe ortaya çıkabilmektedir. Bu şekilde yapılacak ziyadeler en üst mertebeye ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Böylece ziyade edilen miktarın “elif” veya “yarım elif” olarak takdir edilmesi, literal bir ayırım olduğunu düşündürmektedir. Esasen ziyade edilen miktarın “elif” veya “yarım elif” olarak takdir edilmesiyle kastedilen aynı manadır. Zira takdîri yapılan ifadelerin karşılığı kesin değildir. Kesin olan sadece yapılan ilavedir.³⁵² Bütün bu ifadeler okuyuş usûllerine göre değişim göstermektedir. Nitekim “elif” veya “yarım elif” şeklindeki bir süre tayini hadr ya da tahkîk usûlüne göre farklılık arz etmektedir. Buna göre her okuyuş usûlünde harflerin mahreçlerine ve sıfatlarına riâyet ederek telaffuz edilmesi, harekenin ve sükûnun üzerinde geçirilen süre hususu değişim göstermektedir.³⁵³ Bu bakımdan “elif”, “yarım elif” veya “iki hareke” şeklindeki ifadeleri, med miktarının takribî (yaklaşık) bir süre tayini olarak anlaşılması doğruya daha yakındır.

Kırâat ilmine dair yazılan eserlerde Dimyâtî'nin ifadelerine ilave olarak med mertebelerindeki ölçülerin süresini takdir etmek üzere “elif”, “yarım elif”, “çeyrek elif”, “hareke” ve “iki hareke” terimleri de kullanılmaktadır.³⁵⁴

³⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/319; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/996.

³⁵¹ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 239; el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/327; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1000.

³⁵² ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 239; el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/326-327; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1000; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161.

³⁵³ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1/467; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/327.

³⁵⁴ el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/346; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/996; Ömer b. İbrahim b. Ali el-Müs'adî, *el-Fevâidü'l-Müs'adiyye fî halli'l-Mukaddimeti el-cezeriyye*, thk. Cemal es-Seyyid Rifâ'î (Mısır:

Müellif, kırâat usûlünde aslî med zemini üzerine inşa edilen med mertebeleri bağlamında merâtib-i erba‘a ve mertebeteyn olmak üzere iki tarîkten bahsetmektedir. Öncelikle Dâni’nin benimsediği merâtib-i erba‘a³⁵⁵ tarîkine yer veren müellif, sıralamayı şu şekilde aktarmaktadır:

1. Tûl vechi: Hamza, Verş (Ezrak tarîkinden) ve İbn Zekvân’ın (Ahfeş tarîkinden) tercihleridir. A‘meş ve İbn Şenebûz bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Bu mertebedeki meddin ölçüsü 5 elif veya 6 hareke olarak takdir edilmektedir.³⁵⁶

2. Fuveyka’t-tevassut vechi: Âsım’ın tercihidir. Bu mertebedeki meddin ölçüsü 4 elif veya 5 hareke olarak takdir edilmektedir.

3. Tevassût vechi: Ahfeş tarîki hariç olmak üzere İbn Âmir, Kisâi ve Halefû’l-Âşir’in tercihleridir. Bu mertebedeki meddin ölçüsü 3 elif veya 4 hareke olarak takdir edilmektedir.

4. Fuveyka’l-kasr vechi: İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, Kâlûn ve Verş’in (İsbehânî tarîkinden) tercihleridir. İbn Muhaysın, Yezîdî ve Hasan-ı Basrî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Bu mertebedeki meddin ölçüsü 2 elif veya 3 hareke olarak takdir edilmektedir.³⁵⁷

Mertebeteyn tarîkinde ise aslî med ölçüsü olan kasrın üzerine ilave edilen tevassut ve tûl olmak üzere iki vecih bulunmaktadır. Bu bağlamda Hamza ve ona tabi olanlar tûl; diğerleri ise tevassut vechini tercih etmişlerdir. Mertebeteyn tarîki, Şâtubî ve öğrencisi Sehâvî başta olmak üzere birçok âlim tarafından benimsenmektedir. Sehâvî, Şâtubî’nin merâtib-i erba‘a yerine mertebeteyn tercihini, merâtib-i erba‘anın uygulamadaki zorluğu ve her geçtiği yerde bir öncekiyle eşit ölçülerde icra etmenin imkânsızlığı ile gerekçelendirmektedir.³⁵⁸

Medd-i munfasılın med mertebelerinde³⁵⁹ de medd-i muttasıla benzer bir ihtilafın varlığını dile getiren müellif, imam ve râvîlerin tercihlerine yer vererek bu bahsi sonlandırmaktadır.

Mektebetü Evladi’s-Şeyh li’t-Türâs, 2005), 101; M. Atilla Akdemir, “İbnü’l-Cezerî’nin Eserlerinde Med Mertebeleri, Ölçülendirme Tercihleri ve Uygulamaya Yansıyan Hususlar” (Uluslararası İbnü’l-Cezeri Sempozyumu, Bursa, 2018), 170.

³⁵⁵ ed-Dâni, *Câmi‘u’l-beyân*, c. 1/466-474; a.mlf., *et-Teyssir*, 238-239; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/991; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158-159.

³⁵⁶ Burada yer verilen med miktarları ve bunun elif veya hareke şeklindeki karşılığında “beş elif ekolü” esas alınmıştır. “Beş elif ekolü” ise aslî med üzerine ilâve edilen her mertebe için bir harekeye eş değerde olan elif ölçüsünü takdir eden anlayış olarak ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 25-28.

³⁵⁷ es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 1/270-272; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/321-325; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/997-999; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/158-159.

³⁵⁸ es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 2/271; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/992; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/159.

³⁵⁹ Medd-i munfasılın med mertebelerinde imam ve râvîlerin ihtilafları ve bu hususta bir değerlendirme için bkz. Akdemir, “İbnü’l-Cezerî’nin Eserlerinde Med Mertebeleri”, 169-175; Pilgir, *Kıraat İlminde Med (Kıraat-ı Aşere’nin Ortak Meseleleri Bağlamında)*, 106-109.

4.1.6.3.4. Medd-i Bedel

Hemzenin sebep olduğu med çeşitlerinin üçüncüsü “medd-i bedel” uygulamasıdır. Kırâat ıstılahında hemzenin med harfinden önce gelmesi durumunda gerçekleşen medde “medd-i bedel” denilmektedir.³⁶⁰ Bu şekilde isimlendirilmesi, med harfinin çoğunlukla hemzeden dönüşmüş olması sebebiyledir. Zira medd-i bedel, iki hemzenin aynı kelimedede ve birinci hemzenin harekeli, ikincisinin harekesiz olması esasına dayanmaktadır. “Dildeki tahfîflik” ilkesinden hareketle ikinci hemze ilk hemzenin harekesinin cinsinden bir med harfine dönüştürülür. İlk hemzenin harekesi “الْمَنْ” kelimesinde olduğu gibi meftûh ise ikinci hemze med harflerinden elife dönüşerek ﴿الْمَنْ﴾; “إِيمَانٌ” kelimesinde olduğu gibi meksûr ise ikinci hemze med harflerinden yâ’ya dönüşerek ﴿إِيمَانٌ﴾; “أَتُوا” kelimesinde olduğu gibi madmûm ise ikinci hemze med harflerinden vâv’a dönüşerek ﴿أَتُوا﴾ şeklinde telaffuz edilir.³⁶¹

Örneklerden de anlaşıldığı üzere medd-i bedeldeki hemze, medd-i muttasıl ve medd-i munfasıldan farklı olarak harf-i medden önce gelmektedir. Kurrâ, medd-i bedelin kasr ile okunması hususunda ittifak etmiştir. Hemzenin medd-i muttasıl ile munfasılda fer‘î medle okunması hemzenin kâmilten telaffuz edilmesiyle ilgilidir. Medd-i bedelde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bakımdan Verş rivâyetinin Ezrak tarîki hariç tüm kurrâ, medd-i bedelleri kasr ile okumuştur. Diğer bir deyişle medd-i bedel Verş’e mahsustur. Verş’in med mertebeleri de edâ ehli arasında tûl, tevassut ve kasr olmak üzere üç vecih olarak tayin edilmiştir. Ancak hangisinin tercih edileceği konusu ihtilaflıdır.³⁶²

Müellif, kısa bir girizgâhtan sonra medd-i bedelin ortaya çıktığı durumlara temas etmektedir. Bu bakımdan müellifin yöntemine uygun olarak medd-i bedellerin gerçekleştiği durumlar maddeler hâlinde birer örnek üzerinden izah edilecektir.

1. Hemze-i muhakkaka: Hemzenin herhangi bir değişime uğramaksızın aslî şeklini koruduğu medd-i bedellerdir. “Bedelü’l-muhakkak” olarak da isimlendirilen bu tür bedellerde

³⁶⁰ el-Ca‘berî, *Kenzü’l-me‘ânî*, c. 2/350; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/338; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 119-120; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1001; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161.

³⁶¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-kârî*, c. 1/333-334; el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid*, 193; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 251; Atiyye Kâbil Nasr, *Ğâyetü’l-mürîd fî ‘ilmi’t-tecvîd* (Kahire, 1994), 101-102; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 191.

³⁶² el-Ca‘berî, *Kenzü’l-me‘ânî*, c. 2/350-353; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/339-340; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 120; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1002; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161.

﴿أَوْتُوا﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birinci hemze hiçbir değişikliğe uğramadan aslî şekliyle telaffuzdaki yerini korumaktadır.³⁶³

2. Hemze-i muğayyera: Bu tür bedellerde hemzenin aslî şeklini koruyamayıp teshîl, ibdâl veya nakl gibi uygulamalarla değişime uğramasıdır. Medd-i bedelin gerçekleştiği bu çeşit bedellere “bedelü’l-muğayyer” denilmektedir.³⁶⁴ Bu da kendi içinde üç başlıkta incelenmektedir:

a. Hemze-i müsehhele: ﴿ءَالِهَتُنَا﴾ kelimesinde olduğu gibi med harfinden önceki hemzenin teshîl (hemze ile elif arası bir ses) ile okunmasıdır.³⁶⁵

b. Hemze-i mübeddele: ﴿مِنَ السَّمَاءِ آيَةً﴾ ifadesinde görüldüğü üzere med harfinden önceki hemzenin yâ harfine ibdâl edilerek “مِنَ السَّمَاءِ يَا يَاءٌ” şeklinde okunmasıdır.³⁶⁶

c. Hemze-i mahzûfe: Hemzenin harekesinin mâkablindeki sâkin harfe nakledilerek hazfedilmesi durumudur. ﴿مَنْ آمَنَ﴾ ifadesinde med harfinden önceki hemzenin harekesinin nûn harfine nakledilip telaffuzda “مَنْ آمَنَ” şekline dönüşmesidir.³⁶⁷

Medd-i bedelde tûl, tevassut ve kasr vecihlerinin câiz olabilmesi için bahsi geçen sebeple daha güçlü med sebebi aynı kelimedede bulunmamalıdır. Daha güçlü sebeple harf-i medden sonra gelen hemze ve sükûn-u lâzım kastedilmektedir. Örneğin; ﴿وَجَاؤُا أَبَانَهُمْ﴾ ifadesinde vasl yapılması durumunda fer’î med sebebi olan hemze medd-i bedeldeki teshîl, nakl ve ibdâl gibi uygulamalara tabi tutulan hemzeden daha güçlü kabul edildiği için söz konusu ifadede tûl olmak üzere tek vecih vaciptir. Ancak aynı ifadede yer alan ﴿وَجَاؤُا﴾ kelimesinde vakf yapılması durumunda tûl, tevassut ve kasr olmak üzere üç vecih câizdir.³⁶⁸

Müellif, bu bahsin sonunda “Tenbîh” adıyla bir başlık açarak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü bazı hususlara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda medd-i bedelin

³⁶³ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 115-116; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 19; Mâlik Yusuf İbrahim Cüleydân, *en-Nücümü’l-münîra fi’l-kırâati’l-‘aşri’l-mütevâtira min tariki’ş-Şâtıbiyye ve’d-Dürre*, (Kahire: Şeriketü Matba’ati’s-Selâm, 2010), c. 1/59.

³⁶⁴ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 115-116; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 19.

³⁶⁵ Teshîl kavramı farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Kurrâ istilâhında ise iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi mutlak değişim istenildiğinde bununla “ibdâl”, “beyne beyne” ve “hazf” uygulamaları kastedilmektedir. İkincisi ise hemzenin tamamını belli etmeden kendisi ile harekesi cinsinden olan harf arasında bir ses ile telaffuz etmektir. Bu şekilde bir dönüşüme uğrayan hemzeye de “hemze-i müsehhele” denilmektedir. Uzmanlık gerektiren bir keyfiyet olduğu için bir üstaddan öğrenilmesi gerekmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 128; el-Cermî, *Mu’cemu’l-‘ulûmi’l-Kur’ân*, 128; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 79-80.

³⁶⁶ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 115-116; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 19.

³⁶⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/161-164.; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 115-116; el-Kâdî, *el-Büdûru’z-zâhira*, 19. Medd-i bedeldeki Ezrak tarikinden Vers’in vücûhâtının şematik tasnifi, geniş izah ve değerlendirmeler için bkz. Bostan, *Ahmed er-Rüşdi ve Mürşidü’l-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*, 223-230.

³⁶⁸ el-Ca’berî, *Kenzü’l-me’ânî*, c. 2/352-353; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 1/1008; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/162.

(bedelü'l-muğayyer) ikinci kısmında Verş'in ziyâde medle okuyup okumadığı ihtilaflıdır. İki farklı yaklaşımın sergilendiği medd-i bedelin bu kısmında birinci gruptaki âlimler, hemzenin tahvîle uğradıktan sonraki hâlini değil de aslî durumunu dikkate almakta ve burada “ârizî duruma itibar etmeme” (عَدَمُ الْإِعْتِدَادِ بِالْعَارِضِ) kâidesini işletmektedirler. Buna göre ﴿الْآخِرَةُ﴾ kelimesinde hemzenin harekesinin mâkabline nakledilmesiyle bahsi geçen kelime “الْآخِرَةُ” şekline dönüşmüş ve hemze telaffuzdan düşmüştür. Birinci gruptaki âlimler, “ârizî duruma itibar etmeme” kâidesini işletmenin yanı sıra tahvîle uğrayan hâlini değil de aslî şeklini dikkate alarak kelimeye tûl ve tevassut olmak üzere iki vecih olduğunu kabul etmişlerdir. İkinci yaklaşımı benimseyen âlimler ise hemzenin değişikliğe uğrayarak aslî şeklini kaybettiğini ileri sürmüş ve ﴿الْآخِرَةُ﴾ kelimesinde “ârizî duruma itibar etme” kâidesini tatbik etmişlerdir. Buna göre ﴿الْآخِرَةُ﴾ kelimesinde harf-i medden önce hemze değil de “lâm” harfi gelmiş ve hemze ortadan kaybolmuştur. Medd-i bedel uygulamasının gerçekleşebilmesi adına kelimeye bulunması şart olan hemze, ortadan kaybolduğu için sadece kasr vechinin tatbik edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.³⁶⁹

4.1.6.3.5. Medd-i Lâzım

Bilindiği üzere fer'î medlerin meydana gelmesi, hemze ve sükûn olarak adlandırılan iki lafzî sebepten kaynaklanmaktadır. Hemzenin sebep olduğu fer'î med çeşitleri daha önce izah edildiği için bu başlıkta sükûnun sebep olduğu fer'î med çeşitleri ele alınacaktır. Bunlar da medd-i lâzım, medd-i âriz ve medd-i lîn konularıdır.³⁷⁰

Sükûn; lâzımî ve ârizî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. *Lâzımî sükûn* “vaslen ve vakfen sabit olan sükûndur.” Diğer bir deyişle durulduğunda da geçildiğinde de değişmeyen sükûndur. *Ârizî sükûn* ise “vakfen sabit, vaslen sâkıt olan sükûndur.” Bir başka ifadeyle durulduğunda mevcut olan, geçildiğinde ise kaybolan sükûndur.³⁷¹

Medd-i lâzım, idğamsız (izhâr) ve idğamlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁷² İzhârlı medd-i lâzım harfte ve kelimeye gerçekleşmektedir. Hurûf-ı mukatta'a olarak isimlendirilen

³⁶⁹ el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/357-358; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/343-344; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, c. 1/388; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1013; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/164.

³⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/314; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1016-1023; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/165-169; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/305-317, 337-338; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 180-191; Nasr, *Ğâyetü'l-mürîd*, 103-110; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müyesser fî 'ilmi't-tecvîd* (Cidde: Merkezü'd-Dirâse ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2009), 117-122.

³⁷¹ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 116; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1016; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/165; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 252-253.

³⁷² Son dönem tecvid âlimleri, medd-i lâzımı; kelimeye ve harfte gerçekleşen med şeklinde ikiye ayırmaktadır. Harfte gerçekleşen medd-i lâzımı; harf-i müsakkal ve harf-i muhaffef, kelimeye gerçekleşen medd-i lâzımı da kelime-i müsakkale ve kelime-i muhaffefe şeklinde önce ikili ardından bulunduğu konum itibarıyla dördü bir

(نون), (صاد) ve (ميم) gibi üç harfli hecâ harflerinde gerçekleşen med, harfte gerçekleşen medd-i lâzımdır. Kelimede gerçekleşenlere ise Yûnus sûresinde iki yerde geçen ³⁷³ ﴿الَّن﴾ ifadesi örnektir. İdğamlı medd-i lâzım da harfte ve kelimede olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Harfte gerçekleşen medd-i lâzıma ﴿الْم﴾ ifadesi örnek olarak verilebilir. Mezkûr ifadedeki lââm (لام) harfinin mîm'i akabinde gelen mîm harfine idğâm edilmekte ve sükûnun şeddeye dönüşmesiyle idğamlı medd-i lâzım gerçekleşmektedir. Kelimede gerçekleşen medd-i lâzımın Kur'ân'da birçok örneği bulunmaktadır. Örneğin; ³⁷⁴ ﴿وَالصَّافَّاتِ﴾ ifadesinde geçen kelimede harf-i medden sonra lâzımî sükûn, şeddeli (idğamlı) geldiği için idğamlı medd-i lâzım gerçekleşmektedir.³⁷⁵

Dimyâtî, kurrânın medd-i lâzımın bütün çeşitlerinde aşırıya kaçmadan tek bir ölçü (işbâ) üzerinde ittifak ettiklerini aktarmaktadır.³⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, selef ve halef âlimleri arasında bu konu hakkında mevcut bir ihtilafa dair bilgisinin bulunmadığını dile getirmektedir. Ancak İbn Mihrân'dan aktarılan bir görüşe göre med ölçülerinin miktarında kurrâ arasında ihtilaf bulunduğu ifade edilmektedir. Bu ihtilafın bir sonucu olarak tahkîk³⁷⁷ ehlinin medd-i lâzımı dört veya üç; hadr³⁷⁸ ehlinin ise iki elif uzattıkları iddia edilmişse de bu görüş genel kabule mazhar olmamıştır.³⁷⁹ Bu iddiayı tenkit eden İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî'ye göre cumhûr mesele hakkında herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Zira onlara göre sebep (sükûn) aynı olduğundan herhangi bir tafsilata girmenin anlamı yoktur.³⁸⁰

4.1.6.3.6. Medd-i Ârız

Bilindiği üzere medd-i ârız, harf-i medden sonra ârızî bir sükûnun gelmesi durumunda gerçekleşmektedir.³⁸¹ Bu tür med de idğamlı ve idğâmsız olarak ikiye ayrılmaktadır. İdğâmsız

tasnife tabi tutmaktadır. Bkz. el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 180; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/240-241; Seyfüddîn b. Atâillâh el-Fedâli, *el-Cevâhiru'l-mudîyye 'ala'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, thk. Azze bint Hâşim Muaynî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 338; el-Hamed, *el-Müeyesser*, 118; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 262-263; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 215-217.

³⁷³ Yûnus 10/59, 91.

³⁷⁴ es-Saffât 37/1.

³⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/165.

³⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/166.

³⁷⁷ "Tahkîk", tilâvette med mertebelerini azami ölçülerini icra etmek suretiyle her harfin hakkını vererek ağır ağır okuma şekli için kullanılmaktadır. Bkz. ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 72; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/205; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 468; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmü'l-Kur'an*, 84; el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 159; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 72.

³⁷⁸ "Hadr", tecvîd kurallarını ihlal etmeksizin Kur'an'ı hızlı ve kolayca okumak için kullanılan bir kavramdır. Bkz. ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/207; el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât*, 160; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 98; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 471-472.

³⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/315-316; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/166.

³⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/317; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1020; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/166.

³⁸¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1016; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/165; el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 185; el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, c. 1/305; Nasr, *Gâyetü'l-mürîd*, 103; el-Hamed, *el-Müeyesser*, 120.

sükûn-u ârız vakf durumunda ortaya çıkmaktadır. Buna göre ³⁸²﴿وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ve ³⁸³﴿وَاِلَّا حِرَّةٌ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ ifadelerinde vakf yapılması durumunda harf-i med ile ârızî sükûnun bir araya gelmesi söz konusu olduğu için medd-i ârız gerçekleşmektedir. İdgâmlı medd-i ârız ise Ebû ‘Amr’ın idgâm tercihinde bulunmaktadır. Buna göre ³⁸⁴﴿الرَّحِيمِ﴾ ﴿الْمَلِكِ﴾ ifadesinde sükûn-u ârız ile vasl yapılması durumunda idgâmlı medd-i ârız gerçekleşecektir.³⁸⁵

Medd-i ârızın ziyâde med miktarı kurrâ arasında ihtilaflıdır. Kimi kurrâ medd-i ârız her ikisinin med sebebinin sükûn olmasından hareketle medd-i lâzım gibi işbâ’ ile okumuştur. Şâtıbî, bütün kurrâ için bahsi geçen ölçüyü aktarmaktadır. Kimileri ise Hamza ve ona tabi olan tahkîk ehli için nakletmektedir. Bazı kimseler iki sâkinin ictimâ sebebiyle tevassut vechini tercih etmiştir. Tevassut vechi İbn Âmir ve ona tabi olanların tercihidir. Kimileri ise sükûnun ârızî olmasını gerekçe göstererek kasr vechini tercih etmiştir. Kasr vechinin hadr ashabına mahsus olduğu da ifade edilmiştir.³⁸⁶

Müellif, bütün bu ihtilafları aktardıktan sonra kanaatine yer vermektedir. Bu bağlamda *en-Neşr*’de geçen ifadeyi eserine alarak tüm kurrâ için her üç vechin câiz olduğunu ifade etmektedir. İbnü’l-Cezerî’ye göre sahîh olan görüş budur. Kastallânî’nin kanaati de bu yöndedir. Buna gerekçe olarak her üç âlim de ârızî duruma itibar edip etmeme kâidesinin bütün görüşlere şamil olmasını göstermektedir.³⁸⁷

4.1.6.3.7. Medd-i Lîn

Medd-i lînin yâ (ي) ve vâv (و) olmak üzere iki harfi bulunmaktadır. Mezkûr harflerin medd-i lîne konu olabilmesi için kendilerinin sâkin, mâkablindeki harfin harekesinin meftûh; mâba’dindeki harfin sâkin olması gerekmektedir.³⁸⁸

Lîn harflerinin med harflerine dâhil edilip edilmemesi hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu durumun temel sebebi bahsi geçen harflerin bir yandan hafâ³⁸⁹ diğer yandan

³⁸² el-Fâtiha 1/5.

³⁸³ el-Bakara 2/4.

³⁸⁴ el-Fâtiha 1/3-4.

³⁸⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/165.

³⁸⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/335; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/1020-1021; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/166-167.

³⁸⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/336; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/1022; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/167.

³⁸⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/346; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/987; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁸⁹ “Hafâ”, lâzîmî sıfatlardan olup harfleri “هاوي” ifadesiyle formüle edilmektedir. Zayıf sıfatlı olmaları sebebiyle telaffuz edilirken açıkça telaffuz edilmelerine ayrı bir itina göstermek gerekmektedir. Mahreçlerinin genişliği sebebiyle “الحروف الخفية” olarak da adlandırılmaktadır. Bkz. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 107-108.

da med karakterli olmalarıdır.³⁹⁰ Nitekim muttasıl hemze ve sükûn; lîn ve med harflerinin birlikte ele alınmaları gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre ﴿سُوْرَةٌ﴾ ve ﴿شَيْءٌ﴾ kelimelerinde görüldüğü gibi lîn harflerinden sonra muttasıl hemze gelmesi durumunda Verş'in Ezrak tarîki için tûl ve tevassut olmak üzere iki vecih câizdir.³⁹¹ Hemzenin muttasıl olması şartının ileri sürülmesiyle ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى﴾ ifadesinde görüldüğü üzere munfasıl hemze kapsam dışı bırakılmaktadır.³⁹²

Dimyâtî'nin, medd-i lîn konusunda kurrâ arasındaki ihtilaflara ilişkin "Takrî'" adıyla açtığı başlıkta vecihlerin şahıs ve kaynak tahrîrini yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda müellif, Verş'in (Ezrak tarîkinde) medd-i bedel ile medd-i lînin bir arada bulunması durumunda ortaya çıkan vecihlerin kaynak tahrîrini ulemâ arasında süregelen tartışmalar etrafında yapmaktadır.³⁹³ Medd-i lînin gerçekleştiği durumlara ilişkin birçok örnek aktararak son tahlilde lâzımî sükûn olan 'ayn (عَيْنٌ) hecâ harfinde med ölçülerinin tûl, tevassut ve kasr; ârızî sükûn olması durumunda ise tevassut ve kasr olmak üzere iki vecih bulunduğunu dile getirmektedir.³⁹⁴

Dimyâtî, daha önce de ifade edildiği üzere genel olarak her konunun sonunda "Tetimme" adıyla bir başlık açmakta ve bazı hususlara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda güçlü ve zayıf iki med sebebinin ictimâî söz konusu olduğunda zayıf sebebin icmâ ile ilgâ edileceğini zikretmektedir.³⁹⁵ Bu duruma ﴿مِنْ السَّمَاءِ﴾ ve ﴿تَنْفِيءٍ﴾ ifadelerini örnek vererek vakf hâlinde medd-i muttasıl ve medd-i ârız tercihinde ârızî sebep değil, aslî sebep konumundaki hemzenin dikkate alındığını aktarmaktadır. Buna göre kelimelerde vakf durumunda mezhebi, hemze üzerine vakf olanın kasr ile; işbâ' olanın vasl durumunda tevassut ile okuması câiz değildir.³⁹⁶

³⁹⁰ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1025; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/47-348; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 124-127; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1062; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁹² el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1027; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169.

³⁹³ Medd-i bedel ile medd-i lînin bir arada bulunmaları durumunda Verş'in Ezrak tarîkinde ortaya çıkan vecihler için bkz. çalışmanın "Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı" adlı başlık.

³⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/169-172.

³⁹⁵ el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/349; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/351; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1035; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/173.

³⁹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/173.

4.1.7. Hemze

Bu başlık altında öncelikle konunun anlaşılmasına katkı sağlamak üzere bazı temel bilgilere yer verilecek ardından “Hemze” meselesi Dimyâtî’nin *İthâf*’ta benimsemiş olduğu sıraya³⁹⁷ göre işlenecektir.

Hemze, kırâat ilminin en grift ve en zor konularından biridir. Bu hususiyeti kırâat ilmine birçok ihtilaflı okuyuşla yansımaktadır. Kırâat ve Arap gramer âlimleri arasında hemzenin harf olup olmadığı; harf ise illetli olup olmadığı; teshîl, ibdâl, nakl gibi telaffuz keyfiyeti; resmi, şekli, imlâsı gibi hususlar öteden beri tartışıl原因lmektedir.³⁹⁸ Bu bağlamda hemze, Arap alfabesinin ilk harfi olarak kabul edilmektedir. Nitekim Sîbeveyhi, asıl Arap alfabesinin yirmi dokuz harften müteşekkil olduğunu ve ilk sırada hemzenin “el-hemze” (الْهَمْزَةُ) şeklinde yer aldığını zikretmektedir.³⁹⁹ Buna karşın Müberred, hemzeyi alfabenin ilk harfi olarak kabul etmemektedir. Ona göre Arap alfabesi otuz beş harften meydana gelmiş olup alfabedeki belirli bir şekli ve mahreci bulunan harflerin sayısı yirmi sekizdir. Alfabe bâ (ب) harfi ile başlayıp yâ (ي) ile son bulmaktadır.⁴⁰⁰

Başlangıçta kendisine ait bir resmi, müstakil bir ses ve harf hüviyeti bulunmayan hemze, sadece vurgu için başvurulmuş bir harf olma işlevi görmüştür.⁴⁰¹ Bu bağlamda öncesinde elif-i leyyine (ي) ile ortak şekle sahip olan hemzeyle küçük ‘ayn başı (ء) şeklini veren kişinin Halil b. Ahmed olduğu kabul edilmektedir.⁴⁰² Mahreç bakımından eliften farklı ve müstakil bir harf olan hemzenin hem Arap dilinde hem de kırâat ilminde kendine özgü hususiyetleri

³⁹⁷ Genel olarak Kastallânî’nin tasnifini benimseyen müellif, hemze konusuna “Bir Kelimede İki Hemzenin Bir Araya Gelmesi” başlığıyla giriş yaparak ondan ayırmaktadır. Zira Kastallânî, ilgili konuya “Müfred Hemze” başlığıyla giriş yapmaktadır. Dimyâtî; Dâni, Ebû Şâme, İbnü’l-Cezerî gibi ulemânın benimsediği sıralamayı esas almıştır. Krş. ed-Dâni, *et-Teyssir*, 241; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 126; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/362; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/817.

³⁹⁸ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye li tecvîdi’l-kirâe ve tahkiki lafzi’t-tilâve*, thk. Ahmed Hasen Ferhat (Amman: Dâru ‘Ammâr, 1996), 145-149; İbrahim Enîs, *el-Esvâtü’l-lügaviyye* (Mısır: Mektebetü’l-Ancelo, 1975), 88-91; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 207; Mekrem, *Eseru’l-kirâati’l-Kur’âniyye*, 15; İsmail Durmuş, “Hemze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/190; Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 36-39.

³⁹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 4/431.

⁴⁰⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 1/192-194.

⁴⁰¹ Enîs, *el-Esvâtü’l-lügaviyye*, 89; Abdussabûr Şahin, *el-Kirâatü’l-Kur’âniyye fî dav’i ‘ilmi lügati’l-hadîs* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2009), 17-18.

⁴⁰² Edmâ Tarabîh, *Mu’cemu’l-hemze* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2000), 1; Şahin, *el-Kirâatü’l-Kur’âniyye*, 18; Durmuş, “Hemze”, 17/190; Alaeddin Saleh - Ali Bulut, “Hemze’nin ‘İlmi Resmi’l-Masâhif ve Kırâatteki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 39.

bulunmaktadır.⁴⁰³ Nitekim kırâat ilminde usûl kapsamında değerlendirilen tahkîk, med, ibdâl, teshîl, hazf, isbât, nakl, iskân ve ihtilâs kavramları hemze ile ilgili hususiyetlerden birkaçıdır.

Sîbeveyhi, İbn Cinnî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Dâni, İbnü'l-Cezerî gibi âlimlere göre hemzenin mahreci aksa'l-halk (boğazın ağza en uzak) bölgesidir.⁴⁰⁴ Mahreç yakınlığı bulunan harfler elif ve hâ (ه) harfleridir. Bu bağlamda sahip olduğu sıfatları konusunda görüş birliği bulunmayan hemze için selef kırâat ve dil âlimleri tarafından cehr, şiddet, istifâle, infitâh ve ısmât sıfatlarını taşıdığı söylenmektedir.⁴⁰⁵

Öte yandan hemze, toplumların medenî ve bedevî olarak nitelendirilmesinde de etkisi olan bir harftir. Buna göre Arap dilinde hemzenin tahkîkle⁴⁰⁶ telaffuzunun, Arap yarımadasının orta ve doğu kısımlarında yaşayan bedevî toplumlara mahsus bir özellik olduğu dile getirilmektedir. Teshîl ile telaffuz ise Arap yarımadasının kuzey ve batı bölgelerinde yaşayan hadarî toplumlara özgü bir telaffuz şeklidir. Hemzenin tahkîk ile telaffuz edilmesi asıl, tahfîfi arızî bir durumdur. Tahfîf,⁴⁰⁷ konuşmalarında daha çok sükûnetin hâkim olduğu Kureys, Kinâne, Hüzeyl, Hevâzin, Sakîf gibi Mekke ve Medine yerleşik toplumlarının tercihidir. Tahkîk ise konuşmalarında heyecân ve acelenin hâkim olduğu Temîm, Kays ve komşuları olan bedevî kabilelerin telaffuz şeklidir.⁴⁰⁸

Âlimler herhangi bir harfin sâkin hâlinin harekeli hâlinde daha hafif olduğu hususunda müttefiktirler. Ancak hemze harfi üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Dil âlimlerinin çoğu, mahreçten çıkışı esnasında nefesin hapsolması ve mahreçten çıkışına yardım eden âmilini (harekesini) kaybetmesi sebebiyle hemzenin sâkin hâlinin harekeli hâlinde daha ağır olduğu kanaatindedirler.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Enîs, *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*, 89; Şahin, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 17-18.

⁴⁰⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 4/433; Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), c. 1/83; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 145; ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 104; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/199; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/815.

⁴⁰⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 4/433-434; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 117-142; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/202-203; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/418.

⁴⁰⁶ Hemze bahsine bakan yönüyle “tahkîk”, hemzeyi ibdâl, teshîl, nakl, hazf gibi uygulamalara tabi tutmadan olduğu hâl üzere bırakmak olarak anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle hemzeyi yazıda resmedildiği gibi mahreçlerine ve sıfatlarına riayet ederek okumaktır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/205; el-Hamevî, *el-Kavâ'idü ve'l-işârât*, 84; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 84-85; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 72.

⁴⁰⁷ Kırâat ıstılâhında “tahfîf”, birkaç manada kullanılmaktadır. Hemze bahsine bakan yönüyle “tahfîf”, genellikle hemze sesinin değiştirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda hemze bahsinde sıkça geçen ibdâl, teshîl, beyne beyne, hazf, nakl gibi uygulamaların her biri bahsi geçen kavramla ifade edilmektedir. Bkz. el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 85; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 73.

⁴⁰⁸ Şahin, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 30; Muhaysin, *el-Muktebes*, 85; Mekrem, *Eseru'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, 30.

⁴⁰⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/833.

Hemze hem mütevâtir hem de şâz kırâatlerde önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki şâz kırâatlerin şâz kategorisinde değerlendirilmesinde hemze vecihlerinin belirleyici olduğu ifade edilmektedir.⁴¹⁰ Hemzenin telaffuzu esnasında dilde meşakkat meydana gelmesi sebebiyle tahfîf, ibdâl, hazf, teshîl, harekenin ilgâsı gibi sese ait uygulamalar câiz görülmektedir.⁴¹¹

Dimyâtî, hemze bahsinde “Aynı Kelimede Yan Yana Gelen İki Hemze”, “İki Hemzenin İki Farklı Kelimede Peş Peşe Gelmesi”, “Müfred Hemze”, “Hemzenin Harekesinin Nakli”, “Hemzeden Önceki Sâkin Harfte Sekt” ve “Vakf-ı Hamza ve Hişâm” konularını ele almaktadır.

4.1.7.1. Aynı Kelimede Yan Yana Gelen İki Hemze

Aynı kelimede iki hemzenin yan yana gelmesi başlığı, istifhâm hemzesi olan ve olmayan hemze şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Buna göre istifhâm hemzesinin harekesi dil kuralı gereği meftûh gelmektedir.⁴¹² İstifhâm hemzesi dışındaki ikinci hemze ise sâkin veya harekeli olabilmektedir. Her iki kısımda da harekeli elif, kat‘ veya vasl hemzesi olmak durumundadır. Bu bağlamda öncelikle “istifhâm hemzesi olan” ardından “istifhâm hemzesi olmayan” hemzenin kırâat farklılıklarına yansıyan yönleri izah edilecektir. İstifhâm hemzesinden sonra gelen kat‘ hemzesi; meftûh, meksûr ve madmûm olmak üzere üç şekilde tezahür etmektedir.⁴¹³

Meftûh Olarak Gelen Hemze

Müellif, istifhâm hemzesinden sonra meftûh gelen hemzeyi kurrâ arasında ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. İttifak edilenler, hemzeden sonra “sâkin ve sâhîh (illetli olmayan) harf”, “med harfî” ve “harekeli harf” şeklinde gelen kelimelerdir. Kurrâ bu tür yerleri istifhâm hemzesiyle okuma hususunda ittifak etmiştir.⁴¹⁴

Hemzeden sonra sâkin ve sahîh harf: Bu maddeyle alakalı Kur’ân’da on sekiz yerde⁴¹⁵ geçen on kelime bulunmaktadır. Bakara sûresinde yer alan ⁴¹⁶﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ ifadesi üzerinden kurrânın tercihlerini aktarmak konuya ışık tutacaktır. Kurrâ, bu tür ifadelerde yer alan istifhâm hemzesini telaffuz konusunda ittifak ederken ikinci hemze üzerinde ihtilaf etmiştir. Kâlûn, Ebû ‘Amr, Hişâm ve Ebû Ca‘fer bu tür ifadelerdeki birinci hemzeyi tahkîk, ikinci hemzeyi teshîl ile; elif

⁴¹⁰ Mekrem, *Eseru’l-kırââtî’l-Kur’âniyye*, 15; Şahin, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye*, 17-32.

⁴¹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 133.

⁴¹² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/362; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/883; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/177.

⁴¹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/177.

⁴¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/177.

⁴¹⁵ ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾: el-Bakara 2/6; ﴿أَنْتُمْ﴾: el-Bakara 2/140; el-Furkân 25/17; el-Vâkıa 56/59, 64, 69, 72; ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾: Âl-i İmrân 3/20; ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾: Âl-i İmrân 3/40; ﴿أَنْتَ﴾: el-Mâide 5/116, el-Enbiyâ 21/62; ﴿أَسْجُدْ﴾: el-İsrâ 17/61; ﴿أَشْكُرْ﴾: Neml 27/40; ﴿أَتُحَدِّثُ﴾: Yâsîn 36/10, 23; ﴿أَزْيَابُ﴾: Yûsuf 12/39; ﴿أَشْفَعْتُمْ﴾: el-Mücâdele 58/13.

⁴¹⁶ el-Bakara 2/6.

ile hemze arasında elifin ilavesiyle ⁴¹⁷“ءَاهَنْدَرْهَمْ” şeklinde okumuşlardır. Yezîdi bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Verş (Isbehânî tarîkinden), İbn Kesîr ve Ruveys teshîl ile; ancak elif ile hemze arasına elif harfî dâhil etmeksizin “ءَاهَنْدَرْهَمْ” şeklinde okumuşlardır. Verş’in ikinci hemzeyi elifin ibdâliyle okuduğu da aktarılmaktadır. Hişâm, İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû’l-Âşir elif ilavesiz ve ikinci hemzeyi ﴿ءَاهَنْدَرْهَمْ﴾ şeklinde tahkîk ile okumuşlardır.⁴¹⁸ Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁴¹⁹

Müellif, Zemahşerî’nin Verş’ten aktarılan ikinci hemzeyi elifin ibdâliyle okuduğu veche yönelik itirazına bu çerçevede Ebû Hayyân’ın cevap verdiğini aktarmaktadır.⁴²⁰ Söz konusu vechin lahn ve Arap kavline aykırı olduğunu iddia eden Zemahşerî, bu durumu iki argümanla desteklemektedir. Birincisi, iki sâkinin cemedilmesi kural dışıdır. İkincisi ise tahfîf yönteminde yapılan hatadır. Zemahşerî’ye göre mâkabli meftûh olan hemzenin tahfifinden beyne beyne uygulaması ortaya çıkar. Elife kalbedilme söz konusu olamaz. Zira sâkin hemzenin tahfîf yöntemi bu şekilde gerçekleşip elife kalbedilmesi harekesiz hemzeye mahsustur.⁴²¹ Zemahşerî’yi sert ifadelerle eleştiren Ebû Hayyân, bu kâidenin Basra dil ekolüne ait olduğunu; Kûfe dil ekolüne göre ise bu durumun câiz kabul edildiğini belirtmektedir. Verş kırâatinin sahîh nakille sabit olduğunu ve herhangi bir dil ekolünün görüşüyle reddedilemeyeceğini dile getirmektedir. Tenkitlerine devam eden Ebû Hayyân, Zemahşerî için “Bu şahıs (Zemahşerî), edâ ehline ve kırâatleri nakledenlere sû-i edeple ve pervasızca sözler sarfetmeyi alışkanlık hâline getirmiştir.” ifadelerini kullanmaktadır.⁴²² Zemahşerî’nin görüşünü tenkit eden Semîn el-Halebî de Ebû Hayyân gibi Verş kırâatinin tevâtüren nakledildiğini vurgulamakta ve diğer kırâatlerde benzeri birçok örneğin bulunduğunu dile getirmek suretiyle Zemahşerî’nin görüşünü isabetli görmemektedir.⁴²³

⁴¹⁷ Burada teshîl uygulamasını dilin imkânları çerçevesinde göstermek üzere hâ (ا) harfi tercih edilmiştir. Ancak bu vecih (ءَاهَنْدَرْهَمْ) şeklinde hâlis bir hâ sesi ile okunmamalıdır. Zira hemzeyi hâlis bir hâ sesine çevirmek teshîl değil, lahn-ı celî derecesinde hatadır. Bu bakımdan en doğru uygulama mutlak surette bir “fem-i muhsin” üstaddan öğrenilmelidir. Bkz. Demirhan Ünlü, *Kur’ân-ı Kerîm Tecvîdi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 42; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematğinde Usûl Kavramları”, 225; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 79-80.

⁴¹⁸ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 72; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 241-242; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 432; Ali b. Osman b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Kâsîh, *Mustalahü’l-işârât fi’l-kirâati’z-zevâidi’l-mervîyye ‘ani’s-sikât*, thk. ‘Atıyye Ahmed el-Vehîbî (Amman: Dâru’l-Fikr, 2006), 108; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/363.

⁴¹⁹ Hasan el-Basrî, *Müfredetü’l-Hasan*, 206; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/885; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/178.

⁴²⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/178.

⁴²¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/48.

⁴²² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, c. 1/79; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/884-885.

⁴²³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 1/110.

Hemzedden sonra med harfinin gelmesi: Bu durumla ilgili Kur’ân’da sadece ⁴²⁴﴿ءَاهُنَّا﴾ lafzı bulunmaktadır. Kelimedeki ikinci hemzeyi; Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb’un râvîsi Ruveys teshîl ile “ءَاهُنَّا” şeklinde okumuşlardır.⁴²⁵ İbn Muhaysın, Yezîdî ve Hasan-ı Basrî de onlara tabi olmuşlardır.⁴²⁶ Âsım, Hamza, Kisâî, Ya‘kûb’un râvîsi Ravh ve Halefû'l-Âşir tahkîk ile ﴿ءَاهُنَّا﴾ şeklinde okumuşlardır.⁴²⁷ A‘meş de mezkûr kurrâya muvafakat etmiştir.⁴²⁸

Müellif, vechin dil kuralları bakımından hüccetini şu şekilde ortaya koymaktadır: Kırâat imamları bu ifadede dört benzerin (elifin)⁴²⁹ peş peşe gelmesinin kerih görülmesi sebebiyle iki hemzenin arasının elif ile ayrılmaması hususunda görüş birliğindedirler. Bu ifadenin dilbilimsel izahı hususunda şunlar dile getirilebilir: “ءَاهُ” lafzı “ءَاهُ” kelimesinin çoğuludur. Bu durum “عَمَادٌ” kelimesindeki tekillik-çoğulluk ilişkisine benzemektedir. “ءَاهُ” kelimesinin aslı “ءَاهُ” şeklinde iki hemzelidir. Birinci hemze zâid, ikincisi ise fâû'l-fiil olup meftûh hemzedden sonra gelen sâkin hemzedir. Bu hemzenin “ءَاهُ” kelimesinde olduğu gibi elife ibdâliyle istifhâm hemzesi kelimenin asıl ögesi olmaktadır. Bu durumda birincisi istifhâm, ikincisi ise “ءَاهُ” kalıbındaki hemze olmak üzere iki hemze aynı kelimedeki ard arda gelmektedir. Âsım ve ona tabi olanlar hemzeyi doğal hâli üzere bırakmışlardır. Bunların dışındakiler ise ikinci hemzeyi teshîl ile tahfif ederek okumuşlardır. İki hemzenin arasının elif ilavesiyle ayrılması durumunda kelimeye dördüncü elifin dâhil olması söz konusudur. Dört benzerin (elif) peş peşe gelmesine sebebiyet vereceği için de kurrâ tarafından tercih edilmemiştir.⁴³⁰

Hemzedden sonra harekeli sahîh harf: Bu durumla ilgili Kur’ân’da sadece ⁴³¹﴿ءَالِدٌ﴾ ve ⁴³²﴿ءَامِنٌ﴾ olmak üzere iki kelime bulunmaktadır. Kurrâ bu iki kelimedeki ﴿ءَالِدٌ﴾ ifadesindeki usûllerine bağlı kalmıştır. Bu bağlamda Kâlûn, Ebû ‘Amr, Hişâm ve Ebû Ca‘fer birinci hemzeyi

⁴²⁴ ez-Zuhurf 43/58.

⁴²⁵ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 72; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 228; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/364-365; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 131; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/886; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/179.

⁴²⁶ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 131; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/886; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/179.

⁴²⁷ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 72; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 228; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/364-365; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 131; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/886; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/179.

⁴²⁸ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 131; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/886; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/179.

⁴²⁹ Bu ifadedeki dört benzer (elif) şunlardır: Birincisi istifhâm hemzesi, ikincisi fâsıla elifi, üçüncüsü kat' hemzesi, dördüncüsü ise ibdâl olunan sâkin hemze. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/365; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/887 (Birinci dipnot).

⁴³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/365; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/887; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/179.

⁴³¹ Hûd 11/72.

⁴³² el-Mülk 67/16.

tahkîk, ikinci hemzeyi teshîl ile; elif ve hemze arasında elifin ilavesiyle “ءَاهِنْتُمْ” şeklinde okumuşlardır.⁴³³ Yezîdî bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Verş, İbn Kesîr ve Ya’kûb’un râvîsi Ruveys teshîl ile; ancak elif ve hemze arasına elif harfî dâhil etmeksizin “ءَاهِنْتُمْ” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Verş’in ikinci hemzeyi elifin ibdâli ile okuduğu da aktarılmaktadır.⁴³⁴ Hişâm, İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû’l-Âşîr ikinci hemzeyi tahkîk ile ve elif ilave etmeksizin “ءَاهِنْتُمْ” şeklinde okumuşlardır. Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁴³⁵ Dimyâtî, bu ifadelerdeki kurrânın tercihinine “önceki usûllerine göre” anlamındaki “عَلَىٰ أَصُولِهِمُ الْمُتَقَدِّمَةِ” ifadesiyle göndermede bulunarak tek tek isimlerine yer vermemektedir. Bu tercihiyle Kastallânî’den ayrılmaktadır. Zira Kastallânî her vecihteki kurrânın tercihinine tek tek onların isimlerini zikrederek yer vermektedir.⁴³⁶ Kanaatimizce müellifin bu tercihinde de kitabın hacmini arttırmama düşüncesi belirleyici olmuştur.

İstifhâm hemzesinden sonra meftûh gelen hemzenin, kurrâ arasındaki ittifak noktalarının ardından ihtilaf edilen noktalara da bir örnek üzerinden değinmek yerinde olacaktır. Takdir edilmelidir ki hemzeyi bütün teferruatıyla ele almak çalışmanın amaçları arasında yer almadığı gibi kapsamını da aşacaktır. Hemzenin ittifak ve ihtilaf edilen noktaları dikkate alındığında, birçok vecih göze çarpacaktır. Bütün bu ihtilaflar tahfîf ve tahkîk uygulamalarından hangisinin işletileceği esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda her uygulamanın lehçesel farklılıklarda zemin bulması ve hemzenin cümle içindeki konumundan kaynaklanan birçok kırâat farklılığı ortaya çıkmaktadır. Ancak daha çok fonetiğin konusu olan hemzeyle ilgili telaffuz keyfiyetinin, kırâatler açısından bir tezat oluşturmadığı ifade edilmelidir.

Burada hemzenin istifhâm mı ihbâr mı olduğu yönündeki ihtilaf, Hafs rivâyetinde yer alması sebebiyle ⁴³⁷ “ءَاْعَجَمِي” kelimesi özelinde işlenecektir. Kunbül, Hişâm ve Ruveys (tarîklerinin birinde) tek hemze ile “ءَاْعَجَمِي” şeklinde okumuşlardır.⁴³⁸ Mezkûr okuyuşta istifhâm hemzesi hazfedilmiş, fâû’l-fiilin hemzesi isbât edilmiştir. Kâlûn, Ebû ‘Amr, İbn Zekvân ve Ebû Ca‘fer birincisi istifhâm, ikincisi teshîlle olmak üzere iki elifle ve elif ile hemze arasında elifin

⁴³³ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 229; es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 1/293; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/364; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/887-888.

⁴³⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/364; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 130-131; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/887-888.

⁴³⁵ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 130-131; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/887-888; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/178.

⁴³⁶ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/887-888; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/180.

⁴³⁷ Fussilet 41/44.

⁴³⁸ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 454; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 777; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/368-369; el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 132; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/892-893.

ilavesiyle (ءَءَعَجَمِيّ) şeklinde telaffuz etmişlerdir. İbn Zekvân'ın elif ilavesi hususunda ihtilaf edilmiştir. Verş, Bezzî ve Hafs birinciye istifhâm, ikinciye teshîl ile; elif ile hemze arasına elif ilave etmeksizin “ءَءَعَجَمِيّ” şeklinde okumuşlardır. Kunbül ve Ruveys'in iki vechinden birisi budur.⁴³⁹ İbn Muhaysın bu hususta onlara muvafakat etmiştir.⁴⁴⁰ Hişâm'ın burayı teshîl ve kasr ile okuduğu rivâyet edilmektedir.⁴⁴¹ Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû'l-Âşir tahkîk ve kasr ile telaffuz etmişlerdir. Yine Hişâm için teshîl ve med ile okuduğu da nakledilmiştir. Bu durumda Hişâm için üç vecih ortaya çıkmaktadır.⁴⁴² Bunlar ihbârî cümle olarak tek hemzeyle, iki hemzeyle ve ikincinin teshîl ile med ve teshîl ile kasr vecihleridir.⁴⁴³ Böylece kelimedeki bütün kırâat farklılıklarına yer veren müellif, hangi tarîkten geldiğini aktararak tahrîrini de ortaya koymaktadır.

Meksûr Olarak Gelen Hemze

İstifhâm hemzesinden sonra gelen hemze de ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İttifak edilen hemzeler Kur'an'da on üç yerde⁴⁴⁴ geçen yedi kelimedede bulunmaktadır. Bu maddeyle ilgili vecihler ﴿اَيْنَكُم﴾ lafzı özelinde ele alındığında kurrânın tercihi şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Kâlûn, Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer teshîl ile; hemze ile yâ arasında elifin ilavesiyle⁴⁴⁵ ﴿اَيْنَكُم﴾ şeklinde okumuşlardır. Verş, İbn Kesîr ve Ruveys teshîl ile; elif dâhil etmeksizin ﴿اَيْنَكُم﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir. İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû'l-Âşir tahkîk ile; elif fâsılasız ﴿اَيْنَكُم﴾ şeklinde okumuşlardır.⁴⁴⁶

Madmûm Olarak Gelen Hemze

Bu durumla alakalı Kur'an'da üçünde⁴⁴⁷ ittifak birinde ihtilaf olmak üzere dört kelime bulunmaktadır. Buna göre ﴿قُلْ اَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾ ifadesini Kâlûn, Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer teshîl ve elifin

⁴³⁹ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 454; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 777; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/368-369; el-Kabâkibî, *İzâhu'r-rumûz*, 132; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/892-893.

⁴⁴⁰ el-Kabâkibî, *İzâhu'r-rumûz*, 132; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/892; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/181.

⁴⁴¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/181.

⁴⁴² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/893.

⁴⁴³ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/893; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/181-182.

⁴⁴⁴ ﴿اَيْنَكُم﴾: el-En'âm 6/19, en-Neml 27/55, Fussilet 41/9; ﴿اَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾: eş-Şuarâ 26/41; ﴿اَيْنَكُم﴾: en-Neml 27/60, 61, 62, 63, 64; ﴿اَيْنَا لَنَا رُكُوعًا﴾: es-Saffât 37/36; ﴿اَيْنَكُم﴾: es-Saffât 37/52; ﴿اَيْنَكُم﴾: es-Saffât 37/86; ﴿اَيْنَا﴾: Kâf 50/3.

⁴⁴⁵ Bu ifadedeki teshîl uygulaması hemze ile yâ arasında bir sesle icra edilmelidir. Yazıda yazıldığı gibi hâlis bir yâ ile okunmamalıdır. Zira bu şekilde okunması teshîl olmayıp lahn-ı celî mesabesinde bir hatadır. Bu tür uygulamalar mutlak surette işin uzmanından öğrenilmelidir.

⁴⁴⁶ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 242; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 230-231; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/369-370; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/898-899; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/184.

⁴⁴⁷ ﴿قُلْ اَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾: Âli-i İmrân 3/15; ﴿اَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾: Sâd 38/8; ﴿اَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾: el-Kamer 54/25.

ilavesiyle ⁴⁴⁸“أَوْشَهِدُوا” şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındakiler tahkîk ile ve elif fâsılasız “أَوْشَهِدُوا” şeklinde telaffuz etmişlerdir.⁴⁴⁹ İhtilaf edilen ⁴⁵⁰“أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ” ifadesini Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer birincisi meftûh, ikincisi madmûm olan iki hemzeyle “أَشْهَدُوا” ve teshîl ile “أَوْشَهِدُوا” şeklinde okumuşlardır. Ebû Ca‘fer elif fâsılasıyla “أَوْشَهِدُوا” şeklinde okumuştur. Kâlûn’un tercihinde med ve kasr vecihlerinden hangisiyle okuduğuna ilişkin ihtilaf bulunmaktadır. Bunların dışındaki kurrâ ise tek elif ile “أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ” şeklinde telaffuz etmiştir.⁴⁵¹

İlk hemzenin istifhâm dışında bir hemze olduğu kısma gelindiğinde ise ikinci hemzenin aynı şekilde harekeli veya sâkin olması mümkündür. Ancak harekeli hemze mutlak surette meksûr olmalıdır. Bu maddenin Kur’ân’da beş yerde⁴⁵² geçen ﴿أَيُّمَّةٌ﴾ ifadesini Kâlûn, Verş (Ezrak tarîkinden), İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Ruveys teshîl ve kasr ile “أَيُّمَّةٌ” şeklinde okumuşlardır. İbn Muhaysın ve Yezîdî bu hususta onlara tabi olmuşlardır. İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû’l-Âşîr tahkîk ve kasr ile “أَيُّمَّةٌ” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu hususta mezkûr kurrâyâ muvafakat etmişlerdir.⁴⁵³ İstifhâm olmayan harekeli hemzeden sonra gelen sâkin hemzenin kendi cinsinden bir harekeye ibdâl edilmesi hususunda kurrâ ittifak etmiştir. Örneğin; ⁴⁵⁴﴿أَدَمَ﴾ kelimesinde hemze elife, ⁴⁵⁵﴿أَوْذِينَ﴾ lafzında vâv’a, ⁴⁵⁶﴿إِلَافَ﴾ ifadesinde ise yâ’ya ibdâl edilmektedir.⁴⁵⁷

4.1.7.2. İki Hemzenin İki Farklı Kelimede Peş Peşe Gelmesi

İki hemzenin peş peşe gelmesi ifadesiyle vasl durumunda iki kat‘ hemzesinin iki farklı kelimede peş peşe gelmesi kastedilmektedir. Bu ifadenin kat‘ hemzesiyle kayıtlanması vasl

⁴⁴⁸ Bu ifadedeki teshîl uygulaması hemze ile vâv sesi arasında bir sesle icra edilmelidir. Yazıda yazıldığı gibi hâlis bir vâv harfi ile okunmamalıdır. Zira bu şekilde okunması teshîl olmayıp lahn-ı celî mesabesinde bir hatadır. Bu tür uygulamalar mutlak surette işin uzmanından öğrenilmelidir.

⁴⁴⁹ ed-Dânî, *et-Teyîr*, 243; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 433; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/374-375; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/907-909; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/188-189.

⁴⁵⁰ ez-Zuhurf 43/19.

⁴⁵¹ ed-Dânî, *et-Teyîr*, 484-485; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 782-783; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 235; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/376; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/909-910; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/189; Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâluvi, *Zübdetü’l-irfân fî vücûhi’l-Kur’ân* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 315.

⁴⁵² et-Tevbe 9/12; el-Enbiyâ 21/73; el-Kasas 28/5, 41; es-Secde 32/24.

⁴⁵³ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 137; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/913-914; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/191.

⁴⁵⁴ el-Bakara 2/37.

⁴⁵⁵ el-A‘râf 7/129.

⁴⁵⁶ Kureyş 106/2.

⁴⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/381; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/915-916; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/192.

hemzesini kapsam dışına itmektedir. Örneğin; ⁴⁵⁸﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ ve ⁴⁵⁹﴿الْمَاءُ اهْتَرَتْ﴾ ifadelerindeki hemzeler iki farklı kelimedede yer almasına rağmen ikinci kelimenin başında yer alan hemzeler vasl hemzesi olmaları sebebiyle bu başlığın kapsamında değerlendirilmemektedir. Bunun yanı sıra ⁴⁶⁰﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ ifadesi istifham hemzesi ve fiilden meydana gelmesine rağmen birbirinden ayrı yazılmadığı için gelenekte tek bir kelime olarak kabul edilmektedir. Neticede ⁴⁶¹﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ ifadesi şekil şartlarını sağlasa da konunun kapsamına dâhil edilmemektedir. Yine vakf değil de vasl durumunda peş peşe gelmesi kaydıyla Rûm sûresinin 10. âyetinde ⁴⁶²﴿السَّوْءَىٰ أَنْ﴾ şeklinde yer alan ifade kapsam dışı bırakılmaktadır. Zira iki hemze iki farklı kelimedede ard arda gelmesine rağmen vasl durumunda peş peşe gelme şartına uymamaktadır.⁴⁶⁰

Hemze, cümlede bulunduğu konuma göre ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. İttifak edilen hemzeler; meksûr, meftûh ve madmûm olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁴⁶¹ Bu başlık altında kurrâ arasında vârid olan ihtilafların tümünü tek tek ele almak çalışmanın amaçları arasında yer almamaktadır. Bu bakımdan her madde için birer örnekle yetinilerek kurrânın tercihleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Hem kat‘ hem de vasl hemzesinin meksûr geldiği durum Kur‘ân‘da on beş⁴⁶² yerde ittifak edilenler, üç yerde ise ihtilaf edilenler olmak üzere on sekiz; meftûh geldiği durum yirmi dokuz;⁴⁶³ madmûm geldiği durum sadece bir yerde⁴⁶⁴ gerçekleşmektedir.⁴⁶⁵

Meksûr hemzenin peş peşe gelmesi ⁴⁶⁶﴿هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ﴾; meftûh hemzenin peş peşe gelmesi ⁴⁶⁷﴿جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ﴾; madmûm hemzenin peş peşe gelmesi ⁴⁶⁸﴿أُولَئِكَ أَوْلِيَاءُ﴾ lafızları özelinde ele alındığında, kurrânın tercihi şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Kâlûn ve Bezzî, fetha harekelide

⁴⁵⁸ el-En‘âm 6/128.

⁴⁵⁹ el-Hac 22/5.

⁴⁶⁰ el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 3/917; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/193.

⁴⁶¹ el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 3/917; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/193.

⁴⁶² ﴿هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ﴾: el-Bakara 2/31; ﴿مِنْ السَّيِّئَةِ﴾: en-Nisâ 4/22, 24; ﴿وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ﴾: Hûd 11/71; ﴿لَا تَمَازُةَ بِالسَّوْءِ﴾: Yûsuf 12/53; ﴿هَؤُلَاءِ﴾: el-İsrâ 17/102; ﴿عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتَ﴾: en-Nûr 24/33; ﴿مِنْ السَّعَاءِ إِنْ كُنْتَ﴾: eş-Şuarâ 26/187; ﴿مِنْ السَّعَاءِ إِلَى﴾: Sebe 34/9, 40; ﴿مِنْ السَّعَاءِ إِنْ﴾, ﴿هَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ﴾, el-Ahzâb 33/ 32, 55; ﴿وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِ﴾, es-Secde 32/5; ﴿هَؤُلَاءِ إِلَّا صَاحِبَةٌ﴾: Sâd 38/15; ﴿فِي السَّعَاءِ إِلَهٌ﴾: ez-Zuhuf 43/84.

⁴⁶³ en-Nisâ 4/5, 43; el-Mâide 5/6; el-En‘âm 6/61; el-A‘râf 7/34, 47; Yûnus 10/49; Hûd 11/40, 58, 66, 76, 82, 94, 101; el-Hicr 15/61, 67; en-Nahl 16/61; el-Hac 22/65; el-Mü‘minûn 23/27, 99; el-Furkân 25/57; el-Ahzâb 33/24; Fâtır 35/45; el-Mü‘min 40/78; Muhammed 47/18; el-Kamer 54/41; el-Hadîd 57/14; el-Münâfikûn 63/11; Abese 80/22.

⁴⁶⁴ ﴿أُولَئِكَ﴾: el-Ahkâf 46/32.

⁴⁶⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/193.

⁴⁶⁶ el-Bakara 2/31.

⁴⁶⁷ en-Nisâ 4/5, 43.

⁴⁶⁸ el-Ahkâf 46/32.

vasl durumunda ilk hemzeyi hazfederek “جَا أَحَدٌ مِنْكُمْ” şeklinde; kesre harekelide ilk hemzeyi teshîl ve hemze ile yâ arası bir sesle “هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ” şeklinde; madmûm olanı teshîl ve hemze ile vâv arasında bir sesle “أُولَئِكَ” şeklinde okumuşlardır.⁴⁶⁹ Ebû ‘Amr, Kunbül ve Ruveys (hulf) her üç durumda birinci hemzeyi tahfifte mübalağa amacıyla hazfederek “جَا أَحَدٌ مِنْكُمْ”, “هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ” ve “أُولَئِكَ” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Yezîdî ve ikinci vechinde İbn Muhaysın bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû’l-Âşir her üç durumdaki hemzeyi tahkîk ile okumuşlardır. Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu hususta onlara tabi olmuşlardır.⁴⁷⁰

İki farklı kelimedede peş peşe gelen iki hemzenin harekelerinin muhtelif olması hâlinde ise şu beş durum ortaya çıkmaktadır:

- 1) ⁴⁷¹ ﴿شَهِدَاءُ إِذْ حَضَرَ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birincisi meftûh, ikincisi meksûr olan hemzeler.
- 2) ⁴⁷² ﴿جَاءَ أُمَةٌ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birincisi meftûh, ikincisi madmûm olan hemzeler.
- 3) ⁴⁷³ ﴿السُّفَهَااءُ لَا﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birincisi madmûm, ikincisi meftûh olan hemzeler.
- 4) ⁴⁷⁴ ﴿وَمِنْ خِطْبَةِ النَّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birincisi meksûr, ikincisi meftûh olan hemzeler.

⁴⁶⁹ ed-Dânî, *et-Teyâr*, 244-245; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 435-437; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/382-385; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/917-919; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/193.

⁴⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/389; el-Kabâkîbî, *Îzâhu’r-rumûz*, 141; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/922-923; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/194-195.

⁴⁷¹ el-Bakara 2/133. Bu maddenin Kur’ân’da geçen diğer örnekleri için bkz. el-Mâide 5/14, 64, 101; el-En’âm 6/144; et-Tevbe 9/23, 28; Yûnus 10/66; Yûsuf 12/24, 58; el-Kehf 18/102; el-Enbiyâ 21/45; en-Neml 27/80; er-Rûm 30/52; es-Secde 32/27; eş-Şuarâ 26/69; el-Hucurât 49/9.

⁴⁷² el-Mü’minûn 23/44.

⁴⁷³ el-Bakara 2/133. Bu maddenin diğer örnekleri için bkz. el-A’râf 7/100, 155; et-Tevbe 9/37, 43; Hûd 11/44; İbrâhîm 14/27, 28; en-Neml 27/32, 38; Fussilet 41/28; el-Mümtehine 60/4.

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/235. Bu maddenin diğer örnekleri için bkz. el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/51; el-A’râf 7/28, 38, 50; el-Enfâl 8/32; Yûsuf 12/76; el-Enbiyâ 21/99; el-Furkân 25/17, 40; eş-Şuarâ 26/4; el-Ahzâb 33/55; el-Mülk 67/16, 17.

5) ⁴⁷⁵ ﴿يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere birincisi madmûm, ikincisi meksûr olan hemzeler.

Kurrâ, beş maddede yer alan birinci hemzelerin tahkikle okunması hususunda görüş birliğindeyken ikinci hemzenin tahkik veya teshîlle mi okunacağı hususunda ihtilaf etmiştir. Nâfi‘, İbn Kesir, Ebû ‘Amr, Ebû Ca‘fer ve Ruveys birinci maddedeki hemzeleri yâ’ya meyleden teshîl ile; ikinci maddedeki hemzeleri vâv’a meyleden teshîl ile; üçüncü maddedeki hemzeleri ibdâl ile hâlis fethalı vâv; dördüncü maddedeki hemzeleri ibdâl ile hâlis fethalı yâ ile okumuşlardır.⁴⁷⁶ İbn Muhaysın ve Yezîdî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁴⁷⁷ İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halefû’l-Âşir ise beş maddedeki hemzelerin tümünü tahkik ile okumuşlardır.⁴⁷⁸ Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁴⁷⁹

4.1.7.3. Müfred Hemze

Bulunduğu konuma ve harekesine göre farklı şekillerde okunabilen hemzenin hayli teferruatlı başlıklarından biri de müfred hemzedir. “Müfred hemze” ifadesiyle kelimeye yalnızca bir hemzenin bulunması kastedilmektedir. Hemzenin bu çeşidinde ibdâl, nakl ve sekt olmak üzere üç durum gerçekleşmektedir. Kelimenin başında (fâû’l-fiil), ortasında (aynû’l-fiil) ve sonunda (lâmü’l-fiil) bulunan müfred hemze, sâkin ve harekeli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴⁸⁰

4.1.7.3.1. Müfred Sâkin Hemze

Hemze sâkin olduğunda ﴿يَقُولُ اِنَّكَ لِي﴾, ﴿تَسُوْكُمْ﴾, ﴿لَوْلَا﴾, ﴿الْمُؤْتَفِكَةَ﴾, ﴿الرُّؤْيَا﴾, ﴿يُؤْتِي﴾ ve ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere bazen dammeyi müteakiben; ﴿شَيْئًا﴾, ﴿جَنَّتْ﴾ ve ﴿بَقَسَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere bazen kesrenin ardından; ﴿فَأَتَوْهُنَّ﴾ ve ﴿فَأَتَوْهُنَّ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere fethadan sonra gelmektedir. Mezkûr kelimelerde Verş’in tarîklerinden şu vecihler aktarılmaktadır: O, Isbehânî tarîkinden bunların hepsini teshîl ve hazf imkânının bulunmadığı isimlerde ve fiillerde fetha, kesre ve damme harekeden sonra gelen sâkin hemzeleri kendisinden

⁴⁷⁵ el-Bakara 2/142. Bu maddenin diğer örnekleri için bkz. el-Bakara 2/213, 214, 282; Âl-i İmrân, 3/13, 47; el-En‘âm 6/83; el-A‘raf 7/188; Yûnus 10/25, Hûd 11/87; Yûsuf 12/100; el-Hac 22/5; en-Nûr 24/6, 45, 46; en-Neml 27/29; Fâtır 35/1, 15, 28, 43;eş- Şûrâ 42/27, 49.

⁴⁷⁶ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 244-246; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 436-438; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 238-240; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/388-389; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/928-930; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/196-197.

⁴⁷⁷ el-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz*, 142; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/929; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/197.

⁴⁷⁸ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 244-246; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 436-438; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 238-240; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/388-389; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/928-930; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/196-197.

⁴⁷⁹ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/930; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/197.

⁴⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/390; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/818; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/199.

önceki harfîn harekesine uygun olarak öncesi fetha ise elife; damme ise vâv'a; kesre ise yâ'ya ibdâl ederek okumuştur. Ancak aynı tarîkten gelen rivâyetlerde bahsi geçen durumdan bazı kelimeler istisna tutulmuştur. Buna göre isimlerde ﴿الرَّاسُ﴾, ﴿كَاسٍ﴾, ﴿رِيَاءٍ﴾, ﴿الْوُلُوءُ﴾, ﴿الْبَاسُ﴾ ve ﴿الْبِاسَاءُ﴾ kelimelerinin; fiillerde ise ﴿وَتَوِي﴾, ﴿هَيَّيْ﴾, ﴿فَرَّتْ﴾, ﴿نَجَّى﴾ ve ﴿جَنَّتْ﴾ kelimelerinin türevlerinde ve Kur'ân'da geçtiği her yerde tahkîk vechi tercih edilmiştir.⁴⁸¹ Verş'in Ezrak tarîkinde mezkûr kelimelerden fiilin başında bulunan hemzeler bu durumdan istisna tutulmuştur. Buna göre Verş; ﴿يُؤْمِنُونَ﴾, ﴿يَا لَمُونَ﴾ ve ﴿لِقَاءَنَا﴾ ifadelerinde bulunan hemzeleri ibdâl ile “يَا لَمُونَ”, “لِقَاءَنَا” ve “يُؤْمِنُونَ” şeklinde okumuştur. Bu vecihten de ﴿تَأْوِي﴾, ﴿فَأُؤْوَا﴾ ve ﴿الْمَأْوِي﴾ kelimeleri istisna tutulmuştur.⁴⁸² Mezkûr vechin dil kuralları bakımından hücceti şu şekilde ortaya koyulmaktadır: Tahfif edilen kelime bir başka zorluğu doğuruyorsa bu durumda kelimenin aslî şeklinde okunması dil mantığı açısından daha uygundur. ﴿تَأْوِي﴾ ifadesinin “تَوِي” şeklinde ibdâl edilmesi damme ve kesre harekelerinin bir arada telaffuzunu doğurmaktadır. Böylesi bir telaffuz ise dile ağır gelmektedir. Bu bakımdan Ezrak tarîkinden Verş ﴿الذَّائِبُ﴾, ﴿يَارِ﴾ ve ﴿بَاسٍ﴾ kelimeleri hariç fiilin ortasında bulunan hemzeyi tahkîk ile okumuştur.⁴⁸³

Ebû 'Amr bahsi geçen sâkin hemzelerin tamamını ibdâl ile telaffuz etmiştir. Yezîdî bu hususta ona muvafakat etmiştir. Ancak Ebû 'Amr ibdâli durumunda “binâ”, “cezm”, “manada iltibas” ve ibdâl edildiğinde “teskîle” sebebiyet veren hemzeyle sarfî karışıklığa mahal veren hemzeyi bu durumdan istisna tutmuştur.⁴⁸⁴ Ebû 'Amr'ın tercihinde belirleyici unsur manada iltibas ve ibdâl edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan telaffuz külfetidir. Buna göre Ebû 'Amr ⁴⁸⁵﴿نَسَّهَا﴾ ifadesini nûn'un ve sîn'in fethası ile sîn'den sonra sâkin hemzeyle “نَسَّهَا” şeklinde okumuştur. İbn Kesîr de bu kelimeyi Ebû 'Amr gibi okurken; onların dışındaki kırâat imamları nûn'un dammesi ve sîn'in kesresiyle hemzeyi hazfederek “نَسَّهَا” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Ebû 'Amr'ın sâkin hemzeyi tahkîk ile okumasının temelinde kelimenin “unutma” anlamındaki “نَسِيَانٌ” köküyle karışmasının önüne geçme düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Ebû 'Amr mana karışıklığının önüne geçmek için kelimeyi “Allah ömrünü uzattı veya Allah senin

⁴⁸¹ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 247; es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/314-315; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/39; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/819; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/199-200.

⁴⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/391; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 144-145; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/821; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/200.

⁴⁸³ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 256; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/391; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/821; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/200.

⁴⁸⁴ es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/318; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/821; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/200.

⁴⁸⁵ el-Bakara 2/106.

ecelini tehir etsin” anlamındaki “نَسَأَ اللهُ وَأَنْسَأَ اللهُ فِي أَجَلِكَ” ifadesinde yer bulan “tehir etti, erteledi, uzattı” anlamını karşılamak üzere “نَنْسَأُهَا” şeklinde okumuştur.⁴⁸⁶

Ebû ‘Amr⁴⁸⁷ ﴿نَبِيٌّ عِبَادِي﴾ ifadesindeki fiilin türevlerinde binâ yönünden sâkin hemzeleri ve⁴⁸⁸ ﴿تَاوِي﴾ ifadesinin ﴿تَوِي﴾ şeklinde ibdâl edilmesi, damme ve kesre harekelerinin bir arada telaffuzunu doğuracağı için ibdâl etmeksizin telaffuz etmiştir.⁴⁸⁹ Yine Ebû ‘Amr⁴⁹⁰ ﴿رَبِّا﴾ kelimesindeki sâkin hemzenin ibdâli mana iltibasını doğuracağı için hemzeyi ibdâl etmeden okumuştur. Nitekim ﴿رَبِّا﴾ ifadesindeki sâkin hemzenin ibdâl edilmesi durumunda kelime ﴿رَبِّا﴾ şekline dönüşecektir. Kelimenin yâ’nın şeddesiyle okunması durumunda “güzellik, parlaklık ve kana kana su içmek” anlamı ortaya çıkacaktır.⁴⁹¹ Oysa kelime ibdâl edilmeden resimdeki şekline uygun olarak okunduğunda “güzel manzara, görüntü” anlamına gelmektedir.⁴⁹² Ebû ‘Amr, burada mana iltibasının önüne geçmek için ibdâl değil de tahkîk vechini tercih etmiştir.⁴⁹³ Sâkin hemzenin ibdâli durumunda ortaya çıkabilecek sarfî karışıklığa mahal vermemek için ﴿مُؤَصَّدٌ﴾ kelimesindeki sâkin hemzeyi de tahkîk ile okumuştur. Tahkîk ile okuyanlar -أَصَدَّ يُؤَصِّدُ- ibdâl ile okuyanlar ise -أَوْصَلَ يُؤْصِلُ- veynini tercih etmektedir.⁴⁹⁴

Bütün bu anlatılanlardan Ebû ‘Amr’ın kırâat tercihinde sâkin hemzenin tahkîki ile ibdâlinde manada karışıklık ve telaffuzda zorluk hususiyetlerinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Ebû ‘Amr, manada iltibasa sebebiyet vermemek adına ibdâl değil de tahkîk vechini tercih etmektedir. Ancak buradan Ebû ‘Amr’ın kendinden menkûl bir görüşle bu tercihte bulunduğu anlaşılmamalıdır. Zira kırâat farklılıklarının rivâyet merkezli

⁴⁸⁶ Ebû ‘Amr’ın hemzeyi ibdâlden istisna tuttuğu diğer yerler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/200-201. Bahsi geçen kelimedeki kırâat farklılıkları, dilbilimsel hücceti ve tefsir ilmiyle ilişkisi için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/258-259; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 2/55-60; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/821; Muhammed İsa Yüksek, “Bakara Suresi 106. Ayet Bağlamında Nesh-Nes’ İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 7-40.

⁴⁸⁷ el-Hicr 15/49.

⁴⁸⁸ el-Ahzâb 33/51.

⁴⁸⁹ es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 1/315; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/822; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/201.

⁴⁹⁰ Meryem 19/74.

⁴⁹¹ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 2/171; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 3/342; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, c. 15/225-228; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 14/296.

⁴⁹² el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 2/171; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 3/342; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, c. 15/225-228; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 14/296; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 38/105.

⁴⁹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/201. Ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 7/630; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/823; Kütükoğlu, *Kastallânî’nin Letâîfü’l-işârât li Fünûni’l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, 195.

⁴⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/201. Ayrıca bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/377; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 11/12; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/823; Kütükoğlu, *Kastallânî’nin Letâîfü’l-işârât li Fünûni’l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, 195.

olduğu ve “Kırâat tabi olunan bir sünnettir.” kâidesi bütün kırâat imamlarınca bağlayıcı kabul edilmektedir.

Sâkin hemzeyi genel olarak tahkîk ile okuyan bazı kırâat imam ve râvîleri şu yedi kelimedede kendi kâidelerinin dışına çıkarak ibdâl ile okuyanlara muvafakat etmişlerdir: Buna göre ﴿الذَّابُّ﴾ kelimesini Verş, Kisâi ve Halefî'l-Âşir ibdâl ile “الذَّيْبُ” şeklinde; ﴿يَا جُوحَ وَمَا جُوحَ﴾ ifadelerini Âsım tahkîkle, diğer kurrâ ibdâl ile “يَا جُوحَ وَمَا جُوحَ” şeklinde; ﴿اللُّوْلُو﴾ kelimesini Ebû Bekir Şu'be; Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer gibi ibdâl ile “اللُّوْلُو” şeklinde; ﴿الْمُؤْتَفِكَاتِ﴾ ve ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةُ﴾ lafızlarını Nâfi'nin râvîsi Kalûn hulf, Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer ibdâl ile “الْمُؤْتَفِكَاتِ” ve “وَالْمُؤْتَفِكَةُ” şeklinde okumuşlardır. Bunun yanı sıra ﴿ضَبْرِي﴾ kelimesini İbn Kesîr hemze ile “ضَبْرِي” şeklinde; diğer kurrâ ise ibdâl ile “ضَبْرِي” şeklinde telaffuz etmiştir. Yine ﴿رِيَاءُ﴾ lafzındaki sâkin hemzeyi Kalûn, İbn Zekvân ve Ebû Ca'fer hemzesiz olarak yâ'nın (ي) şeddesiyle ﴿رِيَاءُ﴾ şeklinde; diğer kurrâ ise hemze ile “رِيَاءُ” şeklinde; ﴿مُؤَصَّدَةٌ﴾ ifadesini Ebû 'Amr, Hafs, Hamza, Ya'kûb ve Halefî'l-Âşir hemzenin tahkîki ile “مُؤَصَّدَةٌ” şeklinde; Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Kisâi ve Ebû Ca'fer ibdâl ile “مُؤَصَّدَةٌ” şeklinde okumuşlardır.⁴⁹⁵

4.1.7.3.2. Müfred Harekeli Hemze

Bilindiği üzere kırâat imamlarının hemzenin okunuşuyla ilgili birbirinden farklı usûlleri bulunmaktadır. Bu durum kırâat imamlarının hemzeyle ilgili telaffuz özelliklerini belli bir kâide etrafında toplamayı zorlaştırmaktadır. Zira her kâidenin birçok istisnası bulunmaktadır. Bu bakımdan başlıkta kırâat imamlarının bütün okuyuşlarını aktarmak yerine hemzeyle ilgili tercihlerini birkaç örnek kelime üzerinden izah etmekle yetinilecektir. Müfred harekeli hemze, öncesi sâkin ve harekeli olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Sâkin ve harekeli hemze de kendi içinde muhtelif başlıklarla detaylandırılmaktadır.

Harekeli Harften Sonra Gelen Harekeli Hemze

Müfred harekeli hemzenin mâkabli harekeli olduğunda tahfif edilip edilmeyeceği ihtilaflıdır. Hemzenin bu maddesi yedi şekilde tezahür etmektedir:

1. Madmûm Harften Sonra Gelen Meftûh Hemze:

⁴⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/394-395; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/829-833; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/202-203.

Hemze ﴿يُؤَيِّدُ﴾, ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ﴾, ﴿مُؤَدِّنٌ﴾, ﴿مُؤَجَّلًا﴾, ﴿يُؤَلِّفُ﴾ ve ﴿يُؤَاخِذُ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere fiilin başında bulunduğunda Verş ve Ebû Ca‘fer madmûm harften sonra gelen meftûh hemzeleri vâv’a ibdâl ederek “يُؤَيِّدُ”, “وَالْمُؤَلَّفَةُ”, “مُؤَدِّنٌ”, “مُؤَجَّلًا”, “يُؤَلِّفُ” ve “يُؤَاخِذُ” şeklinde okumuşlardır. Ancak Verş’in ﴿مُؤَدِّنٌ﴾ kelimesini, İbn Verdân’ın ise ﴿يُؤَيِّدُ﴾ kelimesini hulf (ibdâl-tahkîk) ile okudukları nakledilmektedir. Bunların dışındaki kurrâ ise tahkîk ile telaffuz etmiştir. Hemzenin ﴿هُزُوا﴾ ve ﴿كُفُوا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere lâmü’l-fiil olması durumunda Hafs ilgili kelimeleri geçtikleri her yerde hemzeyi vâv’a ibdâl ederek “هُزُوا” ve “كُفُوا” şeklinde okumuştur.⁴⁹⁶

2. Meksûr Harften Sonra Gelen Meftûh Hemze:

Ebû Ca‘fer ﴿رِقَاءَ النَّاسِ﴾ ifadesindeki meksûr harften sonra gelen meftûh hemzeleri ve bu maddenin kapsamındaki muhtelif kelimeleri yâ’ya ibdâl ederek “رِقَاءَ النَّاسِ” şeklinde okumuştur. Onun dışındaki kurrâ ise kelimeleri tahkîk ile “رِقَاءَ النَّاسِ” şeklinde telaffuz etmiştir.⁴⁹⁷

3. Öncesi Meksûr ve Sonrasında Vâv Harfî Gelen Madmûm Hemze:

Nâfi‘ ﴿وَالصَّابُونَ﴾ ifadesindeki hemzeyi hazf ile vâv’a ibdâl ederek (وَالصَّابُونَ) şeklinde okumuştur. Ebû Ca‘fer, bu hususta ona muvafakat etmiş ve bahsi geçen maddenin kapsamında değerlendirilen ﴿مُتَّكُونَ﴾ ifadesini “مُتَّكُونَ”; ﴿فَمَالُونَ﴾ ifadesini “فَمَالُونَ”; ﴿لِيُؤَاطُوا﴾ ifadesini “لِيُؤَاطُوا”; ﴿لِيُطْفُوا﴾ ifadesini “لِيُطْفُوا” şeklinde hemzenin hazfî ile okumuştur. Ebû Ca‘fer’in râvîlerinden İbn Verdân’ın ﴿الْمُنْتَبِهُونَ﴾ ifadesini okuyuşunda ihtilaf edilmiştir. Dimyâtî, her iki rivâyetin (tahkîk-teshîl) sahîh olduğunu aktarmaktadır. Bunların dışındaki kurrâ bahsi geçen maddedeki hemzeleri tahkîk ile telaffuz etmiştir.⁴⁹⁸

Müellif, Ebû Ca‘fer kırâatinin dilbilimsel hüccetini şu şekilde ortaya koymaktadır: Ebû Ca‘fer, hemzeyi madmûm yâ harfine ibdâl edince yâ’nın dammeli telaffuzu dile ağır geldi. Bu ağırlığı ortadan kaldırmak için damme hazfedilince iki sâkin harfin yan yana gelmesi (çakışması) söz konusu oldu. İki sâkinin çakışmasını ortadan kaldırmak için yâ harfi hazfedildi.

⁴⁹⁶ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 371-372; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 241; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/395; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/836; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/203-204.

⁴⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/396; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/836-837; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/204-205.

⁴⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/397; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/837-838; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205.

Nihayetinde hazfedilen yâ'nın harekesi mâkablindeki harfe nakledilerek vâv harfine uygun hareke olan damme ile harekelendi.⁴⁹⁹

4. Öncesi Meftûh, Sonrasında Vâv Harfî Gelen Madmûm Hemze:

Ebû Ca'fer bu maddede yer alan ﴿وَلَا يَطُؤْنَ﴾ ifadesindeki hemzeyi hazfederek ﴿وَلَا يَطُؤْنَ﴾ şeklinde okumuştur.⁵⁰⁰

5. Öncesi Meksûr Olup Sonrasında Yâ Harfî Gelen Meksûr Hemze:

Nâfi' ve Ebû Ca'fer ﴿وَالصَّابِئِينَ﴾ ifadesindeki hemzeyi hazfederek “وَالصَّابِئِينَ” şeklinde okumuşlardır. Ebû Ca'fer bu maddede yer alan ﴿الْحَاطِطِينَ﴾, ﴿خَاطِطِينَ﴾ ve ﴿مُتَّكِبِينَ﴾ ifadelerindeki hemzeleri de hazfederek “الْحَاطِطِينَ”, “خَاطِطِينَ” ve “مُتَّكِبِينَ” şeklinde okumuştur. Bunların dışındaki kurrâ tahkîk ile telaffuz etmiştir.⁵⁰¹

6. Kendisi ve Öncesi Meftûh Olan Hemze:

Kâlûn, Verş (Isbehânî tarîkinden) ve Ebû Ca'fer ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾ ifadesindeki hemzeyi geçtiği her yerde teshîl ile okumuşlardır. Ezrak tarîkinden Verş için hemzenin halis bir elife çevrildiği ibdâl vechi de aktarılmıştır. Bu durumda iki sâkinin yan yana gelmesi sebebiyle kelimede “med” kuralı doğmakta ve işbâ ile okunması gerektiği ifade edilmektedir. Kisâî, bu maddede yer alan hemzeyi hazfederek okumuştur. Bunların dışındakiler ise tahkîk ile telaffuz etmişlerdir. Mezkûr kelimede ve türevlerinde Ezrak tarîkinden Verş için vakf yapılması durumunda üç sâkin harfin yan yana gelmemesi için teshîl ile okuduğu aktarılmaktadır. Zira Arap dilinde üç sâkinin bir araya gelmesi mümkün değildir. İbn Kesîr'in râvîsi Bezzî için ﴿لَاَعْنَتَكُمْ﴾ ifadesinde hem tahkîk hem de teshîl vechi aktarılmaktadır. Ebû Ca'fer, bu maddede yer alan ﴿مُتَّكِبًا﴾ ifadesindeki hemzeyi hazfederek “مُتَّكِبًا” şeklinde okumuştur. Bu durumda kelimenin vezni “مُتَّكِبًا” lafzındaki vezne uygun olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰²

7. Öncesi Meftûh Olan Meksûr Hemze:

⁴⁹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205. Ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/115; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/397; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/838.

⁵⁰⁰ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 149; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205.

⁵⁰¹ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 373-374; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/397; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/838-839; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205.

⁵⁰² İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 376-377; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/398-399; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/839-841; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205-207.

Bu maddenin kapsamında bulunan ﴿تَطْمِئُنُ﴾ ve ⁵⁰³﴿يَسْ﴾ ifadelerinde İbn Verdân için hulfe ibdâl üzere okuduğu aktarılsa da müellif, bunları *İthâf* a almamıştır. Benimsediği yöntem gereği *en-Neşr*'in ve *Tayyibe*'nin tarîklerini esas alması sebebiyle bu iki eserde bulunmayan rivâyetlere *İthâf* ta yer vermemiştir.⁵⁰⁴

Sâkin Harften Sonra Gelen Harekeli Hemze

Sâkin harften sonra gelen hemzenin tahkîki ile tahfîfi hususundaki ihtilaf, genellikle elif, yâ ve zâ olmak üzere üç harfte gerçekleşmektedir. Eliften sonra gelen hemzeye ﴿إِسْرَائِيلَ﴾, ﴿الْأَنْبِيَاءَ﴾, ﴿هَآئِنْتُمْ﴾ ve ﴿كَآئِن﴾ ifadelerindeki kırâat farklılıklarını örnek olarak vermek mümkündür. Ebû Ca'fer ﴿كَآئِن﴾ ve ﴿إِسْرَائِيلَ﴾ kelimelerini Kur'ân'da geçtiği her yerde “كَآين” ve “إِسْرَائِيل” şeklinde teshîl ile okumuştur. A'meş bu hususta ona muvafakat etmiştir. ﴿هَآئِنْتُمْ﴾ ifadesindeki hemzeyi Nâfî', Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer teshîl ve elifin isbâtı ile “هَآئِنْتُمْ” şeklinde okumuşlardır. Yezîdî ve Hasan-ı Basrî bu hususta mezkûr kurrâya muvafakat etmişlerdir. Verş'in okuyuşu hususunda ihtilaf bulunduğu aktarılmaktadır. Cumhûr, hemzeyi teshîl ederek ve elifin hazfîyle “هَعْنْتُمْ” vezninde okuduğunu nakletmektedir. Bir başka rivâyette Kâlun gibi elifin isbâtıyla okuduğu dile getirilmektedir. Ezrak tarîkinden ise hemzeyi elife ibdâl ederek okuduğu da rivâyet edilmektedir. İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir eliften sonra gelen hemzeleri “مَآ أَنْتُمْ” ifadesindeki gibi tahkîk ile okumuşlardır.⁵⁰⁵ A'meş ve İbn Muhaysın hulfe bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁵⁰⁶

﴿هَآئِنْتُمْ﴾ ifadesindeki kırâat ihtilaflarının temelinde yatan ana sebep hâ (هـ) harfinin Arap dil kâidelerindeki konumuyla ilgili görüş farklılığıdır. Bu konudaki tartışmalar, hâ harfinin işaret isimlerinin başına tekit amacıyla gelen tenbîh hâ'sı mı yoksa istifhâm hemzesinin hâ harfine

⁵⁰³ Dimyâtî, ﴿يَسْ﴾ yerine ﴿يُسْ﴾ ifadesine yer vermiştir. Kastallânî'nin aynı şekilde ilgili vechi ﴿يُسْ﴾ şeklinde verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Kastallânî'nin *Letâîf*'ini tahkik eden muhakkiklerin tespitiyle ilgili vechin doğrusu ﴿يُسْ﴾ değil de ﴿يَسْ﴾ şeklinde olmalıdır. Nitekim *en-Neşr*'in farklı tahkikli nüshalarında ilgili ifade iki şekilde de yer almaktadır. Kalânî'nin eserinde yer verdiği ﴿الْيَوْمَ يَسْ﴾ ifadesi daha doğru olmalıdır. Mukayese için bkz. Ebû'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyin b. Bündâr el-Kalânîsî, *el-İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehî fi'l-kırââtü'l-aşr*, thk. Osman Mahmud Gazâl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 117; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/390; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/841 (6. dipnot); ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/207.

⁵⁰⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/207.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/400; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 2/842-844; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/207-208.

⁵⁰⁶ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 151; Ali b. Osman b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahü'l-işârât fi'l-kırââtü'l-z-zevâidi'l-mervîyye 'ani's-sikât*, thk. 'Atıyye Ahmed el-Vehîbî (Amman: Dâru'l-Fikr, 2006), 185; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/207-208.

ibdâl edilmiş hâli mi olduğu hususunda düğümlenmektedir.⁵⁰⁷ Müellif, kelimedeki kırâat farklılıklarının dilbilimsel hüccetine ilişkin tartışmalara işaret eden bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda ﴿هَآئْتُمْ﴾ ifadesindeki kırâat farklılıklarının hâ harfinden kaynaklandığını aktarmaktadır. Bahsi geçen ifadedeki hâ ya hemzeden ibdâl edilen elif veya hâ-i tenbîhtir. Müellif, bu hususta uzun uzadıya konuyu tartışmaya ihtiyaç bulunmadığı kanaatindedir. Nitekim kırâatler nakille sabit olmaktadır. Bu bakımdan kelimedeki hâ harfinin tenbîh veya başka bir şey olmasının bir ehemmiyeti bulunmamaktadır. Bu hususta da umde, kırâatin bizatihi kendisi olup tevcihi değildir.⁵⁰⁸

Yâ harfinden sonra gelen hemzenin ﴿كَهْنَةٍ﴾, ﴿هَنْيَأَ﴾, ﴿بَرِيءٌ﴾ ve ﴿النَّسِيءِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere okunuşunda ihtilaf edilmiştir. ﴿النَّسِيءِ﴾ ifadesini Ezrak tarîkinden Verş ve Ebû Ca'fer, hemzeyi yâ'ya ibdâl ederek idğâmla “النَّسِيءِ” şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise hemzenin tahkîki ile telaffuz etmiştir. ﴿كَهْنَةٍ﴾, ﴿هَنْيَأَ﴾ ve ﴿بَرِيءٌ﴾ ifadelerindeki hemzeleri Ebû Ca'fer hulfle yâ'ya ibdâl ederek idğâmla “كَهْنَةٍ”, “هَنْيَأَ” ve “بَرِيءٌ” şeklinde; onun dışındaki kurrâ ise hemzenin tahkîki ile okumuştur. Ebû Ca'fer'in bu kırâatteki kâidesi “ibdâl” ile telaffuz etmektir. Bu durumda iki sâkinin ictimâi söz konusu olduğu için onun kırâatinde idğâm vaciptir.⁵⁰⁹

Zâ (ج) harfinden sonra gelen hemzenin ﴿مِنْ عِبَادِهِ جُزْءٌ﴾, ﴿جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ ve ﴿جُزْءٌ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere okunuşu ihtilaflıdır. Ebû Ca'fer kelimelerin tümünü hemzenin hazfî ve zâ harfinin şeddesiyle “جُزْءٌ” şeklinde okumuştur.⁵¹⁰

Dimyâtî, buraya kadar hemzenin tahfif gayesine dönük okunuşlarına yer verdikten sonra bir anlamda kâide dışı okunan bazı kelimelere de değinmektedir. Bunlardan biri ﴿النَّبِيِّ﴾ kelimesinde gerçekleşmektedir. Kelimeyi kırâat imamlarından Nâfî' hemze ile ﴿النَّبِيِّ﴾; onun dışındaki kurrâ ise yâ'nın şeddesiyle ﴿النَّبِيِّ﴾ şeklinde okumuştur. Nâfî'nin kırâati bazı nahiv âlimleri tarafından tenkit edilmektedir. Sîbeveyhi bu durumu kendilerine Hicâz ehlinden bazı

⁵⁰⁷ Bahsi geçen ifade hakkındaki tartışmalar, âlimlerin görüşleri, dilbilimsel izahı ve kırâatlere yansımaları için bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 3/46-48; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ammâr b. Ebî'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânü's-sebebi'l-mûcib lihtilâfi'l-kırâât ve kesrati't-turuk ve'r-rivâyât*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006); Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/346-347; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 1/375; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/400-404; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/844-850.

⁵⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/208.

⁵⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/405; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/850-851; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/209-210.

⁵¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/406; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/852; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/210.

kimselerin (نَبِيًّا) ve (رَبِّيَّةً) kelimelerindeki hemzeleri tahkîk ile okuduklarına dair haberler ulaştığını ve bunun yaygın bir okuyuş olmadığını söylemek suretiyle dile getirmektedir.⁵¹¹ Tahkîk ile okunan kırâati tenkit edenlerden bazıları şu rivâyeti esas almaktadır: “Bir kişi Hz. Peygamber’e gelerek ‘يَا نَبِيَّ اللَّهِ’ şeklinde hitap etmiştir. Kişi hitabında ‘نَبِيَّ’ kelimesini ‘نَبِيءَ’ şeklinde hemzeli olarak telaffuz edince Allah Rasûlü, ona ‘لَسْتُ نَبِيَّ اللَّهِ وَلَكِنِّي نَبِيُّ اللَّهِ’ ifadesiyle karşılık vermiştir.”⁵¹² Kâsım b. Sellâm, kurrânın çoğuna göre ve avâmın örfünde mezkûr kelimedeki hemzenin ilgâ edildiğini aktarmaktadır. Arapların asılları hemzeli olan üç kelimeyi; “النَّبِيِّ-الرَّبِّيَّة-الْحَائِيَّة” ibdâl uygulamasına tabi tuttuklarını dile getiren Kâsım b. Sellâm, buna “دَرْأ-يَدْرَأُ” kökünden türeyen “الدَّرِيَّة” kelimesini de ilave etmektedir. Nâfi‘ kırâatinin yadırganmasını fasih lehçeye muhalif olmasına bağlayan ve her iki vechi câiz gören Kâsım b. Sellâm, son tahlilde hemzesiz kırâatin daha fasih olduğuna hükmetmektedir.⁵¹³

4.1.7.3.3. Hemzenin Harekesinin Sâkin Harfe Nakli

Müellif, bu başlık altında öncelikle müfred hemzenin (kat‘ hemze) harekesinin nakline⁵¹⁴ yönelik dilbilimsel izahlarda bulunmaktadır. Ardından hangi kırâatin bununla temayüz ettiğine ve şartlarına değinmektedir. Nihayetinde meselenin kırâatlere yansıyan yönlerini muhtelif örnekler üzerinden detaylandırmaktadır.

Hemzenin harekesinin mâkablindeki sâkin harfe nakledilmesi, müfred hemzenin tahfîf çeşitlerinden biri olup bazı Arap kabilelerinin lehçelerinde mevcuttur.⁵¹⁵ Hemzenin tahfîfi, diğer harflerden farklı olarak harekeli hemzenin sâkin hemzeden telaffuz bakımından daha hafif olduğu kabulüne dayanmaktadır. Zira diğer harflerde sâkin olan, harekeliden telaffuz

⁵¹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/555.

⁵¹² Bu hadis, Hâkim’in *el-Müstedrek*’inde geçmektedir. Hâkim, hadisin *Sahîhayn*’ın şartlarına uyduğu hâlde tahrîc edilmediğini aktarmaktadır. Öte yandan rivâyette geçen râvîlerden bazılarının sikâ olmadığı dile getirilmiştir. Bu durum, rivâyetin senedinde yer alan bazı râvîlerin birçok âlim tarafından tenkit edilmesine sebep teşkil etmiştir. Zehebî, hadisin münker olduğunu dile getirmiştir. Nesâî, sened zincirinde yer alan Hamrân adlı râvînin sikâ olmadığını zikretmektedir. Ebû Dâvûd, Râfîzî olduğunu aktarmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), c. 2/251; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 1/401; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/853 (2. dipnot).

⁵¹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/210. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/243-245; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1/431; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 1/399-402; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/853-854.

⁵¹⁴ Kırâat ıstılahında “nakl”, harekeli hemzenin hazfedilerek harekesinin mâkablindeki harfe aktarılması anlamında kullanılan bir kavramdır. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ﴾ ifadesinin ﴿قُلْ نَكُنْ﴾ şeklinde telaffuz edilmesi bu uygulamanın örneklerindendir. Bkz. el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 295; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 218.

⁵¹⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/556; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, c. 5/269.

bakımından daha hafif kabul edilmektedir. Ancak Ca‘berî, bu hususta hemze ile diğer harfler arasında herhangi bir ayrıma gitmemektedir. Bir başka ifadeyle Ca‘berî, diğer harflerde olduğu gibi hemzenin sâkin hâlinin harekeli hâlinde daha hafif olduğunu kabul etmektedir.⁵¹⁶

Müfred hemzenin harekesinin nakli meselesi daha çok imam Nâfi‘nin Verş rivâyetine mahsustur. Ancak muhtelif yerlerde Verş dışındaki kurrânın da nakl uygulaması bulunmaktadır. Meseledeki kat‘ hemzesinin telaffuzdan düşmesi için birtakım şartlar ileri sürülmektedir. Birincisi, sâkin harf, med harfî dışında bir harf olmalıdır. Buna göre ﴿فِي أَنْفُسِكُمْ﴾, ﴿يَا أَيُّهَا﴾ ve ﴿قَالُوا أَمَّا﴾ ifadelerinde harekeli hemzenin mâkablinde med harfî bulunduğu için nakl yapılamamaktadır. Med harfî dışındaki harfin tenvînli, lâm-ı tarif, asıl veya zâid bir harf olması fark etmemektedir. İkincisi, hemzenin harekesinin nakledileceği harf kelimenin son harfî olmalıdır. Üçüncüsü ise kat‘ hemzesi ikinci kelimenin ilk harfî olmalıdır. Mezkûr şartlar tahakkuk edince kat‘ hemzesinin harekesi mâkablindeki sâkin harfe nakledilir. Böylece hemze yazıda varlığını korusa da telaffuzdan düşmektedir.⁵¹⁷ Örneğin; ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ﴾ ifadesi Verş rivâyetinde “وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ”; ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ﴾ kelimesi “الْآخِرَةُ” şeklinde okunmaktadır. Örneklerde görüldüğü üzere telaffuzdaki külfeti ortadan kaldırmak için hemzenin harekesi mâkablindeki sâkin harfe nakledilmektedir.⁵¹⁸ Burada da hemzenin tahfîfi, tahkîkinden daha kolay ve daha fasih kabul edilmektedir.⁵¹⁹

Nakl uygulaması, genel bir kâide şeklinde olmasa da Verş dışında diğer kurrânın kırâatinde de yer almaktadır. Ebû ‘Amr, Ebû Ca‘fer’in râvîsi İbn Verdân ve Ya‘kûb’un râvîsi Ruveys’in okuyuşunda da nakl uygulaması bulunmaktadır. Necm sûresinin 50. âyetinde yer alan ﴿عَادًا الْأُولَى﴾ ifadesini mezkûr kurrâ nakl ile “عَادِينَ الْأُولَى” şeklinde telaffuz etmiştir. Bunların dışındaki kurrâ; İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefû‘l-Âşir genellikle hemzenin harekesini nakletmeden tahkîk ile okumuşlardır.⁵²⁰ Ancak İbn Kesîr ﴿الْقُرْآنَ﴾ lafzını marife ve nekre olması fark etmeksizin geçtiği her yerde nakl ile “الْقُرْآنَ” şeklinde telaffuz etmiştir. İbn Muhaysın bu hususta ona tabi olmuştur.⁵²¹

⁵¹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/213.

⁵¹⁷ İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/408; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/858; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/213.

⁵¹⁸ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 249; el-Ca‘berî, *Kenzü‘l-me‘ânî*, c. 2/483; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/408; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/213.

⁵¹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/545; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/858.

⁵²⁰ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 250; İbnü‘l-Kâsîh, *Mustalahü‘l-işârât*, 505-506; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/410-414; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/862-869; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/215.

⁵²¹ el-Kabâkîbî, *İzâhu‘r-rumûz*, 158; el-Kastallânî, *Letâifü‘l-işârât*, c. 2/869; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/217.

4.1.7.3.4. Hemzeden Önceki Sâkin Harfin Üzerinde Sekte Yapılması

Lügatte, “susmak, sözü kesmek, sönmek, konuşmamak,”⁵²² gibi anlamlara gelen “sekte” kavramı, “Kırâat esnasında vakftan daha kısa bir süre nefes almaksızın sesi bir müddet kesmek” şeklinde tarif edilmektedir.⁵²³ Tanımdan da anlaşıldığı üzere sekte uygulamasında nefes alınmamalıdır. Zira nefes alınması durumunda sekte olmaktan çıkıp vakf uygulamasına dönüşmektedir. Belli şartlara riâyet ederek vakf yapma hususunda kârî muhayyerken sekte ancak rivâyetle sabit olan yerlerde icra edilmektedir. Nitekim İbnü’l-Cezerî’nin de ifade ettiği üzere sekte, semâ ve nakille sabit olmaktadır.⁵²⁴ Sektenin pratikteki ölçüsü iki hareke (bir elif miktarı) olarak takdir edilmektedir. İbnü’l-Cezerî’nin Şümûnî’den aktardığı “Sekte, kişinin okuduğu kelimenin ardından gelen harfi unuttuğunu zannedecek kadar bir müddet susması” şeklindeki ifade bu durumu teyit etmektedir.⁵²⁵ Dimyâtî, Kastallânî’nin sekteyi; “Kelimenin sonunda bir müddet sesi kesmek” şeklinde tarif ettiğini ve bu hususta *Tayyibe* şârihi Nüveyrî’ye, onun da Ca‘berî’ye tabi olduğunu aktarmaktadır.⁵²⁶ Kastallânî’nin mezkûr tanımını eksik bulan müellifin bu husustaki tarifine katılmadığı anlaşılmaktadır. Zira sekte bazı kırâatlerde kelime ortasında da icra edilmektedir.⁵²⁷ Hemze, telaffuzu zor olan bir harf olması itibarıyla kendisinden önceki sâkin harfin üzerinde sekte yapılması, hemzenin mahrecindeki zorluğu ortadan kaldırma amacına dönüktür.⁵²⁸

Sekte; Hamza, İbn Zekvân, Hafs ve Ya‘kûb’un râvîsi İdris’in okuyuşlarında bulunmaktadır. Ancak sekte konusuna kırâat imamaları arasında en çok itina gösteren ve ismi ön plana çıkan Hamza’dır. Bu durumla ilgili muhtelif tarîklerden ve birbirinden farklı birçok vecih aktarılmaktadır.⁵²⁹ Kastallânî, sekte tercihi olan râvîler arasında Ruveys’e de yer vermektedir.⁵³⁰ Ruveys’in bu hususta infirâd etmesini ve bu vechin *en-Neşr*’in tarîkleri arasında bulunmamasını gerekçe gösteren Dimyâtî ise onu sekte yapan râvîler arasında

⁵²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 2/43; Ebu’l-Kemal Ahmed Asım Efendi, *Okyanusu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), c. 1/760.

⁵²³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240; Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 219; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 227; Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematğinde Usûl Kavramları”, 237-240.

⁵²⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/243.

⁵²⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240.

⁵²⁶ el-Ca‘berî, *Kenzü’l-me‘ânî*, c. 2/477; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/871.

⁵²⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/219.

⁵²⁸ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/871.

⁵²⁹ Hamza’nın ﴿هَـ﴾ kelimesinde ve lâm-ı tarifteki tarîklerden aktarılan sekt vecihleri için bkz. çalışmanın “Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı” başlığı.

⁵³⁰ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/872.

saymamaktadır.⁵³¹ Bu durum Dimyâtî'nin belli hususlarda Kastallânî'den farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu ve *en-Neşr*'in tarîklerine bağlı kaldığını göstermektedir.

Vasl durumuna mahsus olan sekte, sâkin harf üzerinde icra edilmektedir. Sâkin harften sonra hemze veya başka bir harf gelebilmektedir. Harekeli harfte sekte uygulaması câiz görülmemektedir. Hemzeden önce sekte bazen med harfli ve med harfsiz munfasıl bazen de med harfli ve med harfsiz muttasıl kelimelerde gerçekleşmektedir. Harf-i medsiz munfasıl kelimeye ﴿مَنْ أَمَّنْ﴾; harf-i medli munfasıl kelimeye ﴿يَمَّا أُتْرِلْ﴾; harf-i medsiz muttasıl kelimeye ﴿فُرَانْ﴾; harf-i medli muttasıl kelimeye ﴿اسْرَائِلْ﴾ ifadeleri örnek olarak verilmektedir. Bunların dışında Ebû Ca'fer'in mukatta'a harflerinde sekte yaptığı aktarılmaktadır. O, ﴿الرَّ﴾, ﴿طَسَمَ﴾ ve ﴿الْ﴾ gibi ifadeleri başlı başına bir harf kabul ettiği için sekte ile okumuştur.⁵³² Bu durumda Ebû Ca'fer kırâatinde mezkûr harflerde gerçekleşen idğâm ve ihfâ uygulaması izhâr vechine dönüşmektedir.

Müellif, hemzenin sekte ile okunması meselesiyle ilgisi bulunmamasına rağmen yeri gelmişken Hafs'ın sekte ile okuduğu yerlere de temas etmektedir. Buna göre Hafs'ın ﴿عَوَجَا﴾ kelimesinde tenvînin ıskâtı ile tenvînden dönüşen elifin üzerinde; ﴿مَرْدَنَا﴾ kelimesinde med harfî olan elifin üzerinde; ﴿مَنْ رَاقِ﴾ kelimesinde nûn'un üzerinde ve ﴿يَلْ رَانَ﴾ kelimesinde de lâmin üzerinde sekte yaptığı aktarılmaktadır.⁵³³

4.1.7.4. Hamza'nın ve Hişâm'ın Hemze Üzerindeki Vakfı

Dimyâtî, hemzenin bütün tahfif çeşitlerini kapsamına alması sebebiyle bu faslı kavranması zor olan bir fasıl olarak nitelendirmektedir. Ebû Şâme'ye göre nesir ve nazım olması fark etmeksizin kâidelerinin tespiti ve maksadının anlaşılması bakımından en zor konulardan biridir.⁵³⁴ İbnü'l-Cezerî, meselenin daha iyi anlaşılması adına hemzenin telaffuzu hususunda Arap dil ekollerinin görüşlerinin ve resmü'l-mushafın hükümlerinin iyi bilinmesi,

⁵³¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/223.

⁵³² Bazı sûrelerin başında (fevâtihu's-suver) bulunan "mukatta'a harfleri", yazıda bitişik yazılmalarına rağmen ayrı ayrı harfler olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan âmilsiz ve atıfsız gelen adedlerin sâkin okunması gibi âmilsiz ve atıfsız olan mukatta'a harflerinin sonları da sükûn ile okunmuştur. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/223-224.

⁵³³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/224. Hafs'ın sekte vechinin dilbilimsel izahı için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, c. 2/55-56; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/772, 3/1075-1076, 1318-1319, 1349; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzebe fî'l-kırâati'l-'aşr ve tevcihihâ min tarîki Tayyibeti'n-neşr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1997), c. 2/105-106, 291, 436, 450.

⁵³⁴ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 165; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/225.

sahîh rivâyetlerin zayıf rivâyetlerden ayırt edilmesi ve kârîde sağlam bir kavrayış düzeyinin bulunması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³⁵

Ca'berî, hemze bahsinin zorluğunu belirtirken bu hususta dikkat edilmesi gereken bazı noktalara işaret etmektedir. Ona göre talebenin hocasının huzurunda hemzenin vecihlerini okurken vakfetmemesi durumunda birçok bilgiyi kaçırması ihtimal dâhilindedir. Bu durum daha sonra kendisinde hemzenin bulunduğu bir kelimedede vakfetmesi gerektiğinde ve kendisine ilgili hususta bir şey sorulduğunda onu edâ edememesine sebebiyet verebilmektedir. Bu tür hadiseler sonucunda talebenin öğrendiği kâideyi benzerlerine transfer edememesi ve çaresiz kalması, meselenin zorluğunu gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan hocanın kendisinden kırâat eğitimi alanlara -rivâyeti korumak amacıyla- hemzeli yerleri okuduklarında vakfettirme hususuna özellikle dikkat etmesi gerekmektedir.”⁵³⁶

Hamza, hemzenin bulunduğu kelimelerde vakf uygulamasında tahfîf; İbn Âmir'in râvîlerinden Hişâm (Hulvânî tarîkinden) ise sadece kelimenin sonunda bulunan hemzede tahfîf vechini tercih etmiştir.⁵³⁷ Ancak hemzenin kelimedede bulunduğu konuma göre birçok vecihle okunabilmesi ve teferruatının hayli fazla olması, hemzeyi müstakil bir başlık altında ele almayı zorunlu kılmıştır. Öyle ki meselenin teferruatının fazlalığı ve girift bir yapı arz etmesi, âlimleri Hamza'nın ve Hişâm'ın hemze üzerindeki vakf vecihleri hakkında müstakil eserler telif etmeye sevk etmiştir.⁵³⁸

Dimyâtî; Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerinde vakfını, “kıyâsî” ve “resmî” olmak üzere iki başlıkta ele almaktadır. Kıyâsî ifadesiyle hemzenin ibdâl, teshîl, nakl, idğâm ve hazf vecihlerinden biriyle; resmî ifadesiyle de vakf esnasında hemzenin resmü'l-mushafta yazıldığı imlâya uygun olarak kıyasa başvurmada okunması kastedilmektedir.

⁵³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/428.

⁵³⁶ el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/494.

⁵³⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/95.

⁵³⁸ İbn Mihrân, İbn Ğalbûn, Ebû Amr ed-Dânî, Ca'berî, İbn Cubâre gibi birçok âlim bu hususta müstakil risâleler ve kitaplar kaleme almıştır. Eser ve müellifleri için bkz. Akaslan, *Kırâat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi*, 33-35.

4.1.7.4.1. Hemzenin Kıyâsî Okunuşu

Hemzenin kıyâsî okunuşu cümlede bulunduğu konuma göre sâkin ve harekeli olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.

Sâkin Hemze

Sâkin hemzede beş madde bulunmaktadır. Buna göre sâkin hemze bazen ﴿يُؤْمِنُونَ﴾, ﴿يُفْرِ﴾ ve ﴿تَأْتُونَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere kelime ortasında; bazen ﴿فَأَوْ﴾ lafzında görüldüğü üzere herhangi bir meftûh harften sonra; bazen ﴿هَلْدَى ائْتِنَا﴾, ﴿الَّذِي اؤْمِنَ﴾ ve ﴿هَلْدَى ائْتِنَا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere üç farklı harekeden sonra iki kelimenin ortasında; bazen ﴿اَفْرَا﴾ ve ﴿يُهَيِّ﴾ kelimelerinde görüldüğü üzere lazımlî sükûnlu mütetarrif; bazen de ﴿اِنْ اَمْرُو﴾, ﴿يُبْدِ﴾ ve ﴿بَدَا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere arızî sükûnlu mütetarrif olarak gelmektedir. Hamza, mezkûr kelimelerdeki bütün hemzeleri; fetha ise elife, kesre ise yâ'ya ve damme ise vâv'a ibdâl ile okumuştur.⁵³⁹ Örneğin; ﴿فَأَوْ﴾ lafzının “فَاوْ”; ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ kelimesinin “يُؤْمِنُونَ”; ﴿الَّذِي اؤْمِنَ﴾ ifadesinin ise “الَّذِي يُؤْمِنُ” şeklinde ibdâli söz konusudur. Hamza'nın bu tür ifadeleri vakf durumunda ibdâl ile okuduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Hişâm'ın ise sadece mütetarrif hemze üzerindeki vakfi hususunda ihtilaf edilmiştir. İlgili ifadelerde hem teshîl hem de tahkîk vechi aktarılmıştır. Bunların dışındaki kurrâ ise tahkîk ile telaffuz etmiştir.⁵⁴⁰

Dimyâtî, benimsediği yöntem gereği bu bahis altında da “Tenbihât” adıyla bir başlık açmakta ve konuyla ilişkili bazı kelimelere dikkat çekmektedir. Buna göre Hamza'nın vakf durumunda ﴿اَنْبِيَهُمْ﴾ ve ﴿وَنْبِيَهُمْ﴾ ifadelerini hemzenin yâ'ya “وَنْبِيَهُمْ” ve “اَنْبِيَهُمْ” şeklinde; ﴿رِيَا﴾ ifadesini hemzeyi sâkin yâ'ya “رِيَا” şeklinde okuduğu aktarılmaktadır. Bu durumda izhâr ve idğâm olmak üzere iki vecih câizdir. İzhâr vechi kelimenin aslına, idğâm vechi resmü'l-mushafa ve lafza (misleyn iki harf) tabi olmak içindir.⁵⁴¹ Bunun yanı sıra ﴿الرُّوْيَا﴾ kelimesindeki hemzeyi Kur'ân'da geçtiği her yerde vâv'a ibdâl ile “الرُّوْيَا” şeklinde okuduğu nakledilmektedir. Öte yandan ﴿هَلْدَى ائْتِنَا﴾ ifadesindeki hemzenin elife ibdâl edilmesi durumunda elifte imâle yapılamamaktadır. ﴿اِؤْمِنَ﴾ ve ﴿ائْتِنَا﴾ ifadelerinden ibtidâ edilmesi durumunda ise ﴿ائْتِنَا﴾

⁵³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/431; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/226.

⁵⁴⁰ ed-Dânî, *et-Teyisr*, 253-255; İbnü'l-Bâzîs, *el-İknâ'*, 257-260; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/431-432; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/933-934; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/226-227.

⁵⁴¹ ed-Dânî, *et-Teyisr*, 255-256; es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/357.

kelimesindeki hemzenin “اَيْنَا” şeklinde yâ’ya; ﴿اُؤْتِنَ﴾ lafzındaki hemzenin “اُؤْتِنَ” şeklinde vâv’a ibdâl edilmesi bütün kurrâya göre vaciptir.⁵⁴²

Müteharrik Hemze

Müteharrik hemzenin mâkabli sâkin ve harekeli olarak gelebilmektedir. Her iki durumda da hemze mütetarrif ve mütevassıt olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütetarrif hemzenin mâkablinin sâkin olarak gelmesi durumunda bazen bu sükûn elif bazen zâid yâ ile vâv bazen de bunların dışında bir harf şeklinde gerçekleşmektedir. “Zâid” ifadesiyle fâü’l-fiil, aynü’l-fiil ve lâmü’l-fiilin dışındaki harfler kastedilmektedir. Örneğin; ﴿كَهَيْئَةً﴾ ve ﴿شَيْءٍ﴾ ifadelerindeki yâ’lar asıldır. Zira kelimelerin vezni “فَعْلٌ” ve “فَعْلَةٌ” şeklindedir. Ancak ﴿هَنِيئًا﴾ ve ﴿حَطِيبَةً﴾ ifadelerindeki yâ’lar zâiddir. Nitekim ﴿هَنِيئًا﴾ kelimesi “فَعِيلًا”; ﴿حَطِيبَةً﴾ lafzı ise “فَعِيلَةٌ” vezninde gelmektedir.⁵⁴³ Mütetarrif hemzenin öncesi ﴿الْمَاءِ﴾, ﴿السُّفْهَاءِ﴾ ve ﴿جَاءِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere elif olduğunda şöyle bir yol izlenir: Hemzeler vakf için sâkin kılındıktan sonra sırasıyla “الْمَا”, “السُّفْهَاءِ” ve “جَا” şeklinde elife ibdâl edilir. Bu durumda iki elif bir araya geldiği için ikisinden birisini “الْمَا”, “السُّفْهَاءِ” ve “جَا” şeklinde hafzetmek câizdir. Birinci elifin hafzedildiği varsayılırsa -kıyâsî olarak- sadece kasr; ikinci elifin hafzedildiği varsayılırsa med ve kasr olmak üzere iki vecih câizdir. Mütetarrif hemzeden önceki sâkin harf ﴿فُرُوءٍ﴾, ﴿بَرِيٍّ﴾ ve ﴿النَّسِيِّ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere vâv ve yâ gibi zâid bir harf ise hemze mâkablindeki harekenin cinsinden bir harfe; vâv’dan sonra vâv’a, yâ’dan sonra yâ’ya ibdâl edilir. Buna göre ﴿فُرُوءٍ﴾ lafzındaki hemze vâv’a “فُرُوءٍ”; ﴿بَرِيٍّ﴾ kelimesi yâ’ya “بَرِيٍّ”; ﴿النَّسِيِّ﴾ ifadesi de “النَّسِيِّ” şeklinde ibdâl edilir. Ardından iki sâkinin ictimâi söz konusu olduğu için sâkin harf kendi mislinden harekeli harfe “النَّسِيِّ”, “بَرِيٍّ” ve “فُرُوءٍ” şeklinde idğâm edilir.⁵⁴⁴ Mütetarrif hemzenin mâkabli bunların dışında “sahîh” veya “med” harfi de olabilmektedir. Buna göre ﴿جُزْءٍ﴾, ﴿الْمَرْءِ﴾, ﴿مِلْءٍ﴾ ve ﴿دِفْءٍ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere dört yerde mütetarrif ve madmûm hemze sahîh sâkin harften; ﴿الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ ve ﴿بَيْنَ الْمَرْءِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere iki yerde mütetarrif ve meksûr hemze sahîh sâkin harften; ﴿يُخْرِجُ الْحَبَّ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere bir yerde mütetarrif ve meftûh

⁵⁴² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/937-938; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/227-228.

⁵⁴³ es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/355; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/228.

⁵⁴⁴ İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ'*, 623; es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/354-355; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/432; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/939; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/228-229.

hemze sahîh sâkin harften sonra gelmektedir. Yine mütetarریف ve madmûm hemze ﴿المُسيء﴾ ifadesinde görüldüğü üzere mâkabli meksûr bir yâ harfinden sonra yer almaktadır. Ancak bu ifadedeki yâ, yâ-i aslîdir. Bazen mütetarریف ve meksûr hemze ﴿شئ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere lîn harfi olan yâ'dan sonra bulunmaktadır. Bazı durumlarda ise mütetarریف ve madmûm hemze ﴿السوء﴾ ifadesinde görüldüğü üzere med harfi olan vâv'dan sonra yer almaktadır. Bütün bu ifadelerde mütetarریف hemzenin harekesinin mâkabline nakli ve tahfif amacıyla hazfedilmesi söz konusudur.⁵⁴⁵

Mâkabli sâkin mütevassıt hemze bazen cümlede “mütevassıta binefsih” (bir kelimenin ortasında) bazen de “mütevassıta biğayrih” (iki farklı kelimenin ortasında) olarak bulunmaktadır. Mütevassıta binefsih hemze bazen ﴿أولياؤه﴾ kelimesinde görüldüğü üzere eliften; bazen de ﴿خطيئة﴾ ifadesindeki gibi zâid yâ'dan sonra yer almaktadır. Eliften sonra gelen hemze, hemze-i muğayyara (elife ibdâl edilmiş hemze) meftûh ise hemze ile elif; meksûr ise hemze ile yâ; madmûm ise hemze ile vâv arası bir ses ile tahfif olunur. Bu durumda teshîl olunan elifte med ve kasr olmak üzere iki vecih câizdir. Zâid yâ'dan sonra gelen hemze ise yâ'ya ibdâl edildiği için birinci sâkin yâ misli olan harekeli yâ'ya kâide gereği idğâm edilir.⁵⁴⁶ Öncesi sâkin mütevassıta biğayrih hemze ise yazıda muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki şekilde yer almaktadır. Muttasıl hemzenin bu çeşidi ﴿يَايُهَا﴾ ve ﴿هَآ أَنْتُمْ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere nidâda (يا) ve hâ-i tenbîhlerde (هَآ) gerçekleşmektedir. Bu gibi yerler “يَهْيُهَا” ve “هَآ هَنْتُمْ” şeklinde teshîl ile okunmaktadır. Harf-i tarifile gelen ﴿الأرض﴾ ve ﴿الأولى والأخيرة﴾ ifadeleri ise nakl vechiyle tahfif edilerek “الأرض” ve “الأولى والأخيرة” şeklinde telaffuz edilmektedir. Cumhûrun görüşü bu yöndedir.⁵⁴⁷

Yazıda ayrı yazılan mâkabli sâkin mütevassıta biğayrih hemzedeki “sâkin” olma hâli; sahîh, med ve lîn harflerinde gerçekleşmektedir. Sahîh olan harfe ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾; lîn harfine ﴿خَلَوْا إِلَى﴾ ifadesini örnek olarak vermek mümkündür. Bu tür yerleri edâ ehlinin çoğu nakl ile teshîl ederek “خَلَوِ الْ” ve “قَدْ أَفْلَحَ” şeklinde okumayı tercih etmiştir. Diğerleri ise vakf ve vasl ayrımı yapmaksızın

⁵⁴⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/939-941; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/229.

⁵⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/433; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/942-943; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/229.

⁵⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/434; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/944; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/230.

tahkîk vechini tercih etmişlerdir. Med harfine ise ﴿نَزَدِيْ اَعِيْنُكُمْ﴾ ve ﴿قَالُوا اٰمَنَّا﴾ ifadeleri örnektir. Bu tür yerler nakl ve idğâm ile teshîl edilerek okunmuştur.⁵⁴⁸

Mâkabli harekeli olan mütevassıt hemze cümlede bazen mütevassıta binefsih bazen de mütevassıta biğayrih şeklinde bulunmaktadır. Mütevassıta binefsih hemzenin bu hâli dokuz şekilde gerçekleşmektedir. Buna göre hemze; 1. ﴿مُوْجَلًا﴾; 2. ﴿مَائَةً﴾; 3. ﴿شَنَّانُ﴾; 4. ﴿سَلَّ﴾; 5. ﴿اِلَى﴾; 6. ﴿بَارِكُكُمْ﴾; 7. ﴿تَطْمِيْنُ﴾; 8. ﴿يَسْتَهْزِءُوْنَ﴾; 9. ﴿رُءُوْفٌ﴾ şeklinde gelmektedir. Birinci maddede madmûm harften sonra gelen meftûh hemze, vâv harfine “مُوْجَلًا”; ikinci maddede kesreden sonra gelen hemze, yâ harfine “مَائَةً” şeklinde ibdâl edilmektedir. Diğer yedi maddedeki hemze ise kendisinin ve mâkablindeki harekenin cinsinden bir harfle tahfif edilmektedir. Buna göre meftûh olan, hemze ile elif; meksûr olan, hemze ile yâ; madmûm olan ise hemze ile vâv arası bir sesle teshîl edilerek okumaktadır.⁵⁴⁹

Mütevassıta biğayrih hemze, yazıda muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki şekilde yer almaktadır. Muttasıl mütevassıta ifadesindeki “ittisal”, meânî harfleri olarak da isimlendirilen atıf harfleri, harf-i cerler, lâm-ı ibtidâ ve hemze-i istifhâm gibi harflerin kelimeye dâhil olmasıyla meydana gelmektedir. Bu harfler “zâid mütevassıt” olarak isimlendirilmektedir.⁵⁵⁰

Mâkabli meftûh ve meksûr olarak gelen muttasıl mütevassıta hemze altı şekilde tezahür etmektedir: 1. ﴿يَايَةً﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen meftûh hemze. 2. ﴿فَاِذَا﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen meftûh hemze. 3. ﴿لِيَاْمَامَ﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen meksûr hemze. 4. ﴿فَاِنَّهُ﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen meksûr hemze. 5. ﴿لَاوَلِيْمُ﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen madmûm hemze. 6. ﴿وَاَوْحٰى﴾ kelimesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen madmûm hemze. Bahsi geçen altı maddedeki hemzeler teshîl ile okunmaktadır. Cumhûrun tercihi bu yöndedir. Ancak bazı kurrâ tahkîk vechini tercih etmiştir.⁵⁵¹ Her iki vecih de *Şâtıbiyye*’de yer almaktadır.⁵⁵²

⁵⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/434-435; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/944-945; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/230-231. Bu maddedeki kelimelerde gerçekleşen vecihler için ayrıca bkz. Akaslan, *Kırâat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi*, 96-97.

⁵⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/437-438; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/947; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/232.

⁵⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/438; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/951; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/233.

⁵⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/438-439; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/951; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/234.

⁵⁵² eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 20 (241-242. beyitler).

Munfasıl mütevassıta biğayrih hemze hem kendisi hem de mâkablindeki harf meftûh, meksûr ve madmûm olarak gelebilmektedir. Dokuz maddede gerçekleşen bu tür hemzeleri birer örnek üzerinden şu şekilde tasnif etmek mümkündür: 1. ﴿يُؤَسِّفُ أَيُّهَا﴾ ifadesinde görüldüğü üzere madmûm harften sonra gelen meftûh hemze. 2. ﴿فِيهِ آيَاتٌ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen meftûh hemze. 3. ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen meftûh hemze. 4. ﴿يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere madmûm harften sonra gelen meksûr hemze. 5. ﴿مَنْ بَعْدَ إِكْرَاهٍ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen meksûr hemze. 6. ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen meksûr hemze. 7. ﴿الْجَنَّةُ أُلْقِيَ﴾ ifadesinde görüldüğü üzere madmûm harften sonra gelen madmûm hemze. 8. ﴿كَانَ أُمَّةً﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meksûr harften sonra gelen madmûm hemze. 9. ﴿كَانَ أُمَّةً﴾ ifadesinde görüldüğü üzere meftûh harften sonra gelen madmûm hemze. Bahsi geçen maddelerde madmûm harften sonra gelen meftûh hemze vâv'a; meksûr harften sonra gelen meftûh hemze ise yâ'yâ ibdâl edilir. Bunların dışındaki yedi madde için teshîl vechi nakledilmektedir. Cumhûrun görüşü ise bütün suretlerde tahkîk ile okunması yönündedir.⁵⁵³

4.1.7.4.2. Hemzenin Resme Göre Okunuşu

Harfleri yazıya aktarırken belli bir şekle riâyet etmeye “resm” denilmektedir. Bu bağlamda “hat” kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan “resm” kavramını, Kur’ân’daki harflerin ve kelimelerin yazı stili olarak ifade etmek mümkündür. Kendisine özgü resmi ve okunuşu bulunan harflerden biri olan hemze, Kur’ân hattında bazen tek başına ‘ayn başı (ء) şeklinde bazen de elif (إ), vâv (و) ve yâ (ي) harflerinin iskeleti üzerinde imlâ edilmektedir. Benimsenen bu yazı stili kırâatlere elifin üzerine yazıldığında elife; vâv’ın üzerine yazıldığında vâv’a; yâ’nın üzerine yazıldığında yâ’ya ibdâl edilmesi şeklinde yansımaktadır.⁵⁵⁴ Hemzenin kendisine mahsus bir özellik olarak muhtelif şekillerde yazılabilmesi ve mushaflar arası ihtilaflar, hemzedeki kırâat farklılıklarına dayanak teşkil etmektedir.

Dimyâtî, hemzenin resmü’l-mushafa muvafık olarak okunması konusundaki teferruata girmeden önce bilinmesi gereken temel bazı ilkelere yer vermektedir. Bu bağlamda bahse,

⁵⁵³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/439-440; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/951-952; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/234-235.

⁵⁵⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

Hamza'nın hemze üzerinde vakf yaparken Mushaf hattına uyduğuna⁵⁵⁵ dikkat çekerek giriş yapmaktadır. Örneğin; Mushaf hattında ﴿نَشَأَ﴾ ifadesi şîn harfinden önce ve vâv destekli hemzeden sonra gelen elif ile resmedilmektedir. Kelimede şîn harfinden önce gelen elif hazfedilmezken vâv destekli hemzeden (ه) sonra gelen elif ise yazıda olduğu hâlde telaffuzda hazfedilmektedir.⁵⁵⁶ Bu durum sadece hemze harfine mahsustur.

Resmü'l-mushafa göre imlâ edilen hemzenin teshîl edilip edilemeyeceği ihtilaflıdır. Kimileri bunu resmü'l-mushafa muvafakat şartına uygun olarak mutlak anlamda câiz görürken Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Şureyh el-İşbilî, Dâni, Şâtîbî ve onların görüşünü benimseyen ulemâ ise kırâatlerin sıhhat kriterlerinden biri olan Arap diline muvafakat şartına bağlamaktadır.⁵⁵⁷ Bu gruptaki âlimler resmü'l-mushafa muvafık olsa da Arap dilinin kâidelerine uymayan vechi câiz görmemektedir. Örneğin; ﴿رَأَيْتَ﴾ lafzı üzerinde vakf yapılması ve hemzenin tahfif edilmesi durumunda üç sâkinin bir araya gelmesi söz konusu olacaktır. Bu şekilde bir kırâat Arap diline muvafık olmadığı ve sahîh nakle dayanmadığı için câiz görülmemektedir.⁵⁵⁸

Genel kanaate göre Mushaf hattı esas alınarak icra edilen kırâat câiz görülse de Arap diline uygun olması ve sahîh nakle dayanması gerektiği ifade edilmektedir. Aksi takdirde sıhhat şartlarından diğer ikisi ihlal edildiği için kırâatin kabulü mümkün olamamaktadır. Öyle anlaşıyor ki Iraklı ve Doğulu âlimlerin çoğu bu durumu göz önünde bulundurarak hemzenin “et-tahfîfî'r-resmî” (التَّخْفِيفُ الرَّسْمِيُّ) meselesi üzerinde durmamışlar ve bu hususu eserlerine almamışlardır.⁵⁵⁹ Ancak müellif, sıhhat kriterlerinden biri olan resmü'l-mushafa ittiba edilmesi ilkesinin büsbütün terk edilmemesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca tercihe şayan olan görüşün ve daha sonra gelen âlimlerin kanaatinin de bu yönde olduğunu dile getirmektedir.⁵⁶⁰

Müellifin bahsi geçen konuda, resmî ve kıyâsî hattın ittifak ve ihtilaf ettiği durumlarda hangisinin tercih edileceğine yönelik yaptığı değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Buna göre

⁵⁵⁵ Hamza kırâatinde hemzenin tahfîfi hususunda “tahfîfî't-tasrîfî” ve “tahfîfî'r-resmî” olmak üzere iki usûl bulunmaktadır. Hamza'nın daha çok “tahfîfî't-tasrîfî” usulüne göre tercih ettiği okuyuşlar meşhurdur. Ancak bu tercih, Hamza'nın keyfî bir tasarrufu olmayıp nakil temellidir. Süleyman kanalıyla gelen rivâyete göre Hamza, hemze üzerindeki vakf hususunda resmü'l-mushaf imlâsına tabi olmaktadır. Nitekim süfyân es-Sevrî'den aktarılan “Hamza Allah'ın kitabında hiçbir vechi ‘nakil’ olmadan okumamıştır.” şeklindeki ifadesi bu durumu teyit etmektedir. Bkz. el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, c. 2/494; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/430; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/954; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

⁵⁵⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

⁵⁵⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/953.

⁵⁵⁸ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/953-954; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

⁵⁵⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/954; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

⁵⁶⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

bazen resim, kıyâsa bir vecihle de olsa muvafakat eder ve böylece iki hattın ittifakı gerçekleşmektedir. Bazen de iki mezhebin (resmî ve kıyâsî) ihtilafı söz konusu olup bu durumda resme ittiba etme imkânı kalmamaktadır. Tahfîfü'l-kıyâsîde tercihe şayan bir vecih bulunur ve resmü'l-mushafın zahirine muhalif ise bu durumda resmin zahirine muvafık olan vechin alınması kıyas bakımından daha uygundur. Zira bu vecih, resmü'l-mushafa muvafakatla desteklenmektedir. Bu bakımdan hemze üzerinde vakf meselesinin bilinmesi, resmü'l-mushafın hususiyetlerinin bilinmesine bağlıdır denilebilir. Hemzenin resmedilmesi meselesinde esas olan tahfif edilirken hangi harfe tevil edilecekse o harfin iskeletinin üzerine resmedilmesidir.⁵⁶¹ Elife tahfif edilecekse ﴿النَّشَاءُ﴾ kelimesinin “النَّشَاءُ” şekline dönüşmesi⁵⁶² gibi elifin veya yâ'nın üzerinde; vâv harfine tahfif edilecekse ﴿يَعْبُؤُا﴾ kelimesinin “يَعْبُؤُا” şekline dönüşmesi gibi vâv'ın üzerinde; yâ harfine tahfif edilecekse ﴿مِنْ نَبَايِ الْمُرْسَلِينَ﴾ ifadesinin “مِنْ نَبَايِ” şekline dönüşmesi gibi yâ'nın üzerinde resmedilmektedir. Son örnekte yer alan hemze yâ harfinin sureti üzerinde resmedilmiştir. Bu durumda resmü'l-mushaf esas alındığında kelime vakf, hemzenin değil de yâ'nın üzerinde gerçekleşecektir.⁵⁶³ Hemze herhangi bir harfin üzerinde resmedilmemişse hazfedilmiştir. Kelimenin başında bulunması durumunda ﴿سَأَصْرِفُ﴾ lafzında görüldüğü üzere kendisine zâid bir harf bitişse dahi cümle içindeki ibtidâ konumuna işaret etmek üzere her zaman elifin üzerinde yazılmıştır. Yine mezkûr bahiste hemze hazf, nakl ve idgâm gibi bir uygulamaya da tabi tutulmaktadır. Buna göre ﴿يَسْتَهْزِؤُنَ﴾ ifadesi “يَسْتَهْزِؤُونَ” şeklinde hazf ile; ﴿أَفَيْدَهُ﴾ ifadesi “أَفَيْدَهُ” şeklinde nakl ile; ﴿تَأْوِي﴾ ifadesi “تَوِي” şeklinde idgâmla telaffuz edilmektedir.⁵⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, bütün bu ifadelerdeki ibdâlin güçlü resim ifadesiyle nitelendirildiğini aktarmaktadır. Ayrıca bu ifadelerdeki ibdâl vechi, “muhtâr” ve “sahîh” kelimeleriyle de betimlenmektedir.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/235.

⁵⁶² ﴿النَّشَاءُ﴾ kelimesinde sadece “nakl” vechi bulunmaktadır. Nakl uygulamasından sonra şîn (ش) harfinde med vechi ortaya çıkacaktır. Nakl uygulamasından sonra med yapılmasının sebebi resmü'l-mushaf gereği hemzenin elif sureti üzerinde resmedilmesidir. Öte yandan ﴿النَّشَاءُ﴾ kelimesinde yer alan elif ﴿النَّشَاءُ﴾ kıraatini destekler mahiyettedir. Nitekim bu lafız İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatinde ﴿النَّشَاءُ﴾ şeklinde okunmaktadır. Hamza'nın bu kelime üzerindeki vakf tercihi nakldir. Resmü'l-mushafa uygun olarak elifin ibdâli ile okuduğu ikinci bir vecih de aktarılmıştır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/481; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3255-3256; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349.

⁵⁶³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/240.

⁵⁶⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/230, 232, 236.

⁵⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/460.

Müellif, buraya kadar aktarılan malumatın Arap dilinin ve Mushaf hattının kıyâsî yönüne dönük olduğunu ifade etmektedir. Ardından kural dışı olarak da ifade edilebilecek ve belli bir gayeye ma'tûf vecihlere yer vermektedir.

Mütetarraf hemzenin mâkabli meksûr olarak gelen ﴿هَيَّ﴾ ve ﴿يَهَيَّ﴾ ifadelerinde iki sâkinin peş peşe gelmesi hoş karşılanmadığından bazı mushaflarda hemze, elif suretinde ﴿هَيَّا لَنَا﴾ şeklinde resmedilmektedir. Benzer bir yazım şeklinin ﴿الْمَكْرُ السَّيِّئِ﴾ ifadesinde de tercih edildiğinden bahsedilmektedir.⁵⁶⁶ Dâni, hemzenin elifle resmedilmesini icmâya muhalif olduğu gerekçesiyle hoş karşılamamaktadır.⁵⁶⁷ Sehâvî'ye göre Dâni'nin görüşü kesin bir bilgiye dayanmamaktadır. Zira kendisinin Şâmî mushaflarda elif ile resmedildiğine şahit olduğunu aktarmaktadır.⁵⁶⁸ İbnü'l-Cezerî de Sehâvî'nin görüşünü desteklemekte ve benzer bir hatta tanıklığını dile getirmektedir.⁵⁶⁹ Her iki kelime üzerindeki vakf, mâkabli meksûr ve sâkin olduğu için kıyâsî resme göre hemzenin yâ'ya ibdâli şeklindedir. Buna karşın resmî'l-mufhaf hattı esas alındığında ise hemzenin tahfif edilerek (ibdâl) elif ile vakf câiz değildir.⁵⁷⁰ ﴿الرَّوْيَا﴾ kelimesinde olduğu gibi mütevassıt hemzenin mâkablinde madmûm râ harfinin gelmesi durumunda resmî ve kıyâsî hat açısından şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Birinci görüşe göre ﴿الرَّوْيَا﴾ kelimesi râ harfiyle karışabilme ihtimali sebebiyle vâv iskeletinin üzerine resmedilmemiştir. İkinci görüşe göre tahkîkî ve takdîrî olarak iki kırâati kapsamına alması için vâv iskeletinin üzerine resmedilmemiştir.⁵⁷¹ Dimyâtî, İbnü'l-Cezerî'nin de benimsediği ikinci görüşe meyletmektedir.⁵⁷² Bu bağlamda mezkûr kelimede vakf, kıyâsî hat dikkate alındığında hemzenin vâv'a ibdâli ile “الرَّوْيَا” şeklinde; resmî hat esas alındığında ise Ebû Ca'fer kırâatine uygun olarak “الرَّوْيَا” şeklinde idgâm vechiyle icra edilmektedir.⁵⁷³

Dimyâtî, Hamza'nın vakfı meselesine ilişkin olarak ﴿هَأْوُمُ﴾ ifadesi hakkında dikkat çeken izahlara yer vermektedir. Buna göre ﴿هَأْوُمُ﴾ ifadesinde yer alan hemze, hemze-i mütevassıta olup

⁵⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/447; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/236.

⁵⁶⁷ ed-Dâni, *el-Mukni'*, 57.

⁵⁶⁸ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *el-Vesile ilâ keşfi'l-'Akile*, thk. Mevlâ Muhammed el-İdrîsî ez-Zâhirî (Riyad: Mektebetü'r-Raşid, 2003), 346.

⁵⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/447.

⁵⁷⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/236.

⁵⁷¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/957; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/236.

⁵⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/450; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/236.

⁵⁷³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/236.

kelimenin aslındandır. Bu yönüyle ﴿هَؤُلَاءِ﴾ ve ﴿هَؤُلَاءِ﴾ ifadelerinden⁵⁷⁴ ayrılmaktadır. Nitekim ﴿هَؤُلَاءِ﴾ lafzında yer alan hemze kelimenin bir parçasıdır. Başka bir deyişle kelimenin ortasında zâid olarak gelen hemze değildir. ﴿هَؤُلَاءِ﴾ lafzı, “al” anlamına gelen “حَذَّ” ve “تَنَاولَ” fiillerinin müradifi olan bir isim-fiildir. Hamza’nın ﴿هَؤُلَاءِ﴾ lafzındaki vakf uygulaması, kıyâsî hatta göre vâv’a meyleden teshîl olup bunun dışında bir vechi bulunmamaktadır.⁵⁷⁵

Mekkî b. Ebî Tâlib, ﴿هَؤُلَاءِ﴾ ifadesinin aslının vâv harfinin ziyadesiyle “هَؤُلَاءِ” şeklinde olduğunu ileri sürmektedir. Kanaatini de mezkûr lafzın ardından gelen cümleye vasledilmesiyle desteklemektedir. Öte yandan bahsi geçen kelimedede vakf yapmayı da hoş karşılamamaktadır. Zira aslına uygun olarak vakf yapıldığında resmî hatta; vâv harfi olmaksızın mîm harfinin üzerinde vakf yapıldığında ise aslına aykırı bir durum söz konusudur.⁵⁷⁶ Sehâvî’nin bu husustaki ifadeleri, Mekkî b. Ebî Tâlib’in görüşüne meylettiğini düşündürmektedir.⁵⁷⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib’in görüşü Ebû Şâme ve İbnü’l-Cezerî tarafından tenkit edilmektedir. Ebû Şâme’nin görüşüne eserinde yer veren İbnü’l-Cezerî, Mekkî b. Ebî Tâlib’in kanaatinin açık bir yanılğı olduğunu dile getirmektedir. Nitekim “هَؤُلَاءِ” ifadesinde yer alan mîm, “هَؤُلَاءِ” kelimesindeki mîm gibidir. “هَؤُلَاءِ” gibi kelimelerin sıra ile okunması, İbn Kesîr ve Ebû Ca’fer kırâatine mahsustur. Bunun yanı sıra resmî’l-mushafta kendisinden sonra sâkin harf gelmeyen bütün cemî mîmlerinin vâv’ı hazfedilerek resmedilmektedir. Kendisinden sonra sâkin harf gelen cemî mîmlerinde ise bütün kurrâya göre evlâ olan cemî mîminin üzerinde vakf yapmaktır. Cemî mîmlerinin vâv’ını sıra ile okuyanlar da kelimelerde aslına tabi olarak cemî mîmlerinin üzerinde vakf yapmaktadır.⁵⁷⁸

Dimyâtî’nin usûl bölümünde etraflıca ele aldığı konulardan biri de hemze ve hemzenin kırâat imamlarının okuyuş keyfiyetine yansıyan yönleridir. Bu bağlamda hemzeyle ilgili vücûhâtı aktarırken genellikle önceki dönem âlimlerin yöntemine sadık kaldığı görülmektedir. Öte yandan ilgili bahiste “Tenbihât” adıyla açtığı fasılda yaptığı izah ve değerlendirmeler bu sahadaki derinliğini gösterir niteliktedir. Yine hemzenin okunuş keyfiyetine taalluk eden

⁵⁷⁴ ﴿هَؤُلَاءِ﴾ ve ﴿هَؤُلَاءِ﴾ ifadelerindeki “hâ-i tenbihler” kelimenin aslından olmadığı için hemze, hemze-i mutavassita olmayıp başında yer almaktadır. Bu nevi kelimelerin yapısı, resmî ve kıyâsî okunuşu ile Hamza’nın ilgili kelimelerdeki vecihleri için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/242, 383-386.

⁵⁷⁵ İbn Gâlbûn, *et-Tezkira*, 511; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/456; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 3/971; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/242-243.

⁵⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/100-101.

⁵⁷⁷ es-Sehâvî, *Fethu’l-vasîd*, c. 2/363-364.

⁵⁷⁸ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 178-179; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/456.

farklılıkları aktarırken dil kurallarına sık sık atıfta bulunması da dikkat çekmektedir. Ancak hemzenin dil kuralları bakımından hüccetini ortaya koyarken kırâat farklılıklarının nakil merkezli olduğuna vurgu yapmayı da ihmal etmemektedir.

Hemze bahsinde dikkat çeken hususlardan biri de bazı dil âlimlerinin ve müfessirlerin sonradan ihdas edilen nahiv kurallarına uymayan muhtelif kırâat vecihlerine yönelik tenkitleridir. Bu bağlamdaki eleştirileri kayda değer bulmayan müellif, bunlara naklî deliller ve farklı âlimlerin görüşleri etrafında itirazlarda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra hemzenin bazı vecihlerinin dil kuralları bakımından hüccetini ortaya koyarken kurduğu “Bu hususta umde, kırâatin bizatihi kendisi olup tevcîhi değildir.”⁵⁷⁹ cümlesi de nakli öncelediğini göstermektedir.

Takdir edilmelidir ki hemzeyi bütün teferruatıyla ele almak çalışmanın sınırlarını fazlasıyla zorlayacaktır. Bu nedenle hemzenin kırâat imamlarının okuyuş farklılıklarına yansıyan yönleri ana hatlarıyla ve muhtelif örnekler üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Buraya kadar aktarılan bilgilerden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Hemze, kırâat ilminin en girift ve en zor konularından biridir. Kırâat ve Arap gramer âlimleri arasında hemzenin harf olup olmadığı, harf ise illetli olup olmadığı, mahreç ve sıfatları ve “fonetik farklılıklar” olarak ifade edilen tahkîk, teshîl, ibdâl, nakl gibi telaffuz keyfiyeti, resmi, şekli ve imlâsı gibi hususlarda da birtakım görüş ve okuyuş farklılıkları bulunmaktadır. Hemzenin bu hususiyeti kırâatlere birçok ihtilaflı okuyuşla yansımıştır.

Hemzenin mahrecindeki suûbet (zorluk), okunuş keyfiyetine de etki etmiştir. Kırâat imamlarından bazıları bu zorluğu bertaraf etmek için dildeki “tahfîflik” ilkesini esas almıştır. Bu tercih kırâatlerde teshîl, ibdâl, nakl, idğâm gibi uygulamaları gündeme getirmiştir. Hemzenin cümledeki konumuna göre tahkîk veya tahfif ile okunması hususunda belirleyici unsurun manada iltibasa, telaffuzda ise teskîle sebebiyet vermemek olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra hemzeden önceki sâkin harfin üzerinde vakf ve sekte yapılması da hemzenin mahrecindeki zorluğu ortadan kaldırmaya dönük bir tercih olduğu söylenebilir.

Hemzenin ittifak ve ihtilaf edilen noktaları dikkate alındığında, birçok okuyuşun varlığı göze çarpacaktır. Bu durum, kırâat imamlarının hemzeyle ilgili okuyuş özelliklerini belli bir kâide etrafında toplamayı zorlaştırmaktadır. Zira her kâidenin istisnaları bulunmaktadır. Bütün bu ihtilaflar, tahfif ve tahkîk ilkelerinden hangisinin işletileceği esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda her ilkenin lehçesel farklılıklarda zemin bulmasından ve hemzenin cümle içindeki konumundan kaynaklı kırâat farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Ancak daha ziyade fonetiğin

⁵⁷⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/208.

konusu olan hemzeyle ilgili telaffuz keyfiyetinin kırâatler düzleminde bir tezat oluşturmadığı da ifade edilmelidir.

Hemzenin kendine mahsus bir özellik olarak muhtelif şekillerde yazılması ve mushaflardaki farklılıklar, kırâat ihtilaflarına mesnet teşkil etmektedir. Hemzeyle ilişkisi bakımından dil ekollerinin görüşlerinin ve resmü'l-mushaf ilminin bilinmesi elzemdir. Zira resmü'l-mushafta farklı şekillerde imlâ edilen hemzenin hattü'l-kıyâsiye göre mi yoksa hattü'l-istilâhiye göre mi okunacağı bu ilme vukûfiyet derecesine bağlıdır. Hemzenin resmedilmesi meselesinde asıl umde tahfif edilirken hangi harfe tevil edilecekse o harfin iskeletinin üzerine resmedilmesidir. Bu çerçevede hemze, resmü'l-mushaf gereği elifin üzerine yazıldığında genellikle elife; vâv'ın üzerine yazıldığında vâv'a; yâ'nın üzerinde yazıldığında yâ'ya ibdâl edilmektedir.

4.1.8. Feth ve İmâle

Müellif, bu başlık altında öncelikle feth ve imâlenin tanımına, kısımlarına, hangi lehçelerde yer aldığına temas etmekte, ardından kurrânın tercihlerine yer vermektedir. Bu bakımdan öncelikle kavramların tanımlarına yer verilecek, ardından kurrânın bu husustaki tercihleri müellifin benimsediği yönetime ve sıraya göre işlenecektir.

“Feth”, “Harfin telaffuzu esnasında ağzın tamamen açılması” şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁸⁰ Başka bir tanıma göre de feth, “Telaffuzu esnasında harfin istikametini tayin etmektir.”⁵⁸¹ Feth kavramı üç harekeden birini karşılayan fetha ile karıştırılmamalıdır. Nitekim sesle alakalı olan feth uygulamasının harfle bir ilgisi bulunmamaktadır. Tefhîm (التَفْهِيم) ve zaman zaman da nasb (النَّصْب) kavramları ile eş anlamlı olarak da kullanılan “feth”, “feth-i şedîd” ve “feth-i mütevassıt” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “Feth-i şedîd”, harfi telaffuz ederken ağzın tamamen açılması demek olup bu şekilde bir uygulamayla Kur'ân'ın tilâveti haram kabul edilmektedir. Kur'ân'da ve Arap lügatinde bulunmayan bu seslendirme şeklinin Farslı Acemlerin telaffuzundan neşet etmekle beraber özellikle Horasan bölgesinde yaygınlaştığı ve oradan da zamanla Maverâünnehir'e yayıldığı kabul edilmektedir.⁵⁸² “Feth-i mütevassıt” ise feth-i şedîd ile imâle-i mütevassıt arasında bir okuyuş keyfiyeti anlamında kullanılmaktadır.⁵⁸³

⁵⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247.

⁵⁸¹ ed-Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 85; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 160-161.

⁵⁸² Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 203; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/30.

⁵⁸³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247. Feth kavramının tanımı ve kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Feth ve'l-imâle*, thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 13-14; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/29-30; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1037; ed-Devserî,

“İmâle”, kırâat ıstılahında “Elifin yâ’ya, fethanın kesreye meylettirilerek telaffuz edilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁸⁴ Dimyâtî, imâle-i kübrâ için mahz (الْمَحْضُ), bath (الْبَطْحُ) ve idcâ’ (الإِضْجَاعُ); imâle-i suğrâ için ise beyne’l-lafzeyn (بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ), taklîl (التَّكْلِيلُ) ve beyne beyne (بَيْنَ بَيْنَ) tabirlerinin kullanıldığından bahsetmektedir.⁵⁸⁵ Herhangi bir ifadeyle kayıtlanmadığında bununla imâle-i kübrâ kastedilmektedir.

Öte yandan müellif, feth ve imâlenin hangisinin asıl veya fer‘ olduğu yönünde bir tartışmaya temas etmektedir. Bu bağlamda feth asıl, imâle fer‘ olsa⁵⁸⁶ da Kur’ân’ın her ikisiyle tilâvetinin câiz olduğu ifade edilmelidir.⁵⁸⁷ Ancak imâlenin belli şartlarla gerçekleşmesi fethin asıl, imâlenin fer‘ olduğunu düşündürmektedir. Feth ve imâle, Arap dilinde fasih ve Kur’ân’ın her ikisiyle okunabildiği sahîh iki yaygın lehçedir. Feth uygulamasının daha çok Arap Yarımadasında (Arabistan’ın batısında) ikamet eden Hicâz Bölgesi kabilelerinden Kureyş, Hevâzin, Sakîf ve Kinâne’nin; imâlenin Orta ve Doğu Arabistan kabilelerinden Temîm, Kays, Esed, Tay, Bekir b. Vâil ve Abdülkays’ın telaffuzunda bulunduğu aktarılmaktadır.⁵⁸⁸

Muhtasarı’l- ‘ibârât, 24; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 160-161; Yakup Uzun, “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî’nin el-Feth ve’l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 460-461.

⁵⁸⁴ Arap dilinde fesahatin bir göstergesi olarak kabul edilen “imâle” hem dil hem de kırâat âlimlerinin ilgi alanına girmektedir. Nitekim önde gelen dil âlimlerinden Sîbeveyhi imâleyi; “Elifin, akabinde gelen kesreye yaklaştırılması.” şeklinde tarif ederken; Müberred; “Elifin yâ harfine yaklaştırılarak okunması.” şeklinde tarif etmektedir. İbn Cinnî; “Elifi yâ harfine, fetha harekeyi kesreye meylettirerek telaffuz etmek.” şeklinde tarif ederek imâlenin bu sesle yapılmasını aralarındaki ses ilişkisine bağlaması dikkat çekicidir. Tanımlar için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 2/259; el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 3/42; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i-râb*, c. 1/67; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247. Ayrıca tanımlar ve tanımların değerlendirmesi için bkz. İbrahim Tetik, “Kur’ân Kıraatinde İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 44-52; Uzun, “Feth ve İmâle”, 460-461.

⁵⁸⁵ İmâle uygulamasında fethanın kesreye meyil oranına göre farklı isimlendirilmeler İbnü’l-Cezerî öncesi dönemde de kullanılmakla beraber Dimyâtî’nin de eserine aldığı bu tarz kelimelerin İbnü’l-Cezerî ile tedavüldeki yerini tahkim ettiği ifade edilmektedir. Ancak benzer kelimelerin İbnü’l-Cezerî öncesi dönemde de kullanıldığı görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ebû’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü’ n-nesîr*, c. 3/155; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/29-30; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1037; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247.

⁵⁸⁶ Kırâat ilminde feth ve imâleden hangisinin asıl veya fer‘ olduğu yönünde bir tartışmanın oldukça eskiye dayandığı görülmektedir. Kırâat ilminin önemli simalarından Dâni, fethin asıl imâlenin ise fer‘ olduğunu kabul etmektedir. Bu mezuya dair müstakil bir eser de kaleme alan Dâni’nin görüşünü beş maddeyle temellendirdiği görülmektedir. Bu maddeler ve müellifin değerlendirmesi için bkz. ed-Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, 12-13; es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, 599; Tetik, “Kur’ân Kıraatinde İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”, 46-47; Uzun, “Feth ve İmâle”, 64.

⁵⁸⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/248. Ayrıca bkz. ed-Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, 12; Ebû’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü’ n-nesîr*, c. 3/156; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/32; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1040.

⁵⁸⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/247. Ayrıca bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 4/118; ed-Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, 12; es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, 599; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 77; Ebû’s-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü’ n-nesîr*, c. 3/156; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/32; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1040; Muhaysin, *el-Kırâat ve eseruhâ fi ‘ulûmi’l- ‘Arabiyye*, c. 1/97; Muhaysin, *el-Muktebes*, 94.

İmâle yapmanın hükmü câizdir.⁵⁸⁹ İmâle ve feth tercihindeki ihtilaflar câiz olduğunu göstermektedir. Telaffuzun sühûletine faydası olduğu söylenen feth uygulamasında dil yükselir, imâlede ise aşağı meyleder. Nitekim Arap örfünde dilin aşağıya doğru meyletmesi yükselmesinden daha hafif kabul edilmektedir. İmâle uygulamasında maksat tenâsübtür. Bu münasebet ise şu şekilde izah edilmektedir: Hemze ile yâ ortak bazı vasıflara sahip olsalar da mahreç bölgesi bakımından aralarında farklılık bulunmaktadır. Zira hemze boğaz bölgesi harfiyken yâ lisân bölgesi harfidir. Elifin yâ'ya meylettirilmesiyle (imâle) aralarında bir yakınlık meydana gelmektedir. Elifin yâ'ya yakınlaştırılması, fetha hareketinin kesre harekeye meylettirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Bütün bu anlatılardan hareketle imâleyi “Kelimenin aslına işaret etmek üzere icra edilen sese özgü bir uygulama” şeklinde de tarif etmek mümkündür.⁵⁹⁰

İmâle elif (ا), râ (ر) ve hâü't-te'nîs olmak üzere üç harfte icra edilmektedir.⁵⁹¹ Elifin ve hâü't-te'nîsin kendileri değil, öncesinde yer alan harfler imâle edilmektedir. Hâü't-te'nîsin imâle vechi vakf durumuna mahsustur. Elif ve râ harflerinde ise hem vasl hem de vakf durumunda imâle yapılabilir. ⁵⁹² İmâle, daha çok çekimlenebilen isimlerde ve fiillerde gerçekleşmektedir. Ancak fiillerin değişkenliği ve çekimlenebilmeye müsait olması sebebiyle isimlerden daha çok imâle uygulamasına konu olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹³ Öte yandan imâlenin isimlere ve fiillere hasredilmesiyle câmid (çekimlenemeyen) harfler kapsam dışında bırakılmaktadır. Zayıf oldukları ve çekimlenemedikleri için harflerde imâle yapılmamaktadır. Sadece isimlere benzeyen istisnâî bazı harflerde imâle icra edilmektedir. Benzerlerine kıyasa imkân tanımayan harflerdeki imâlenin ancak nakille sabit olduğu ifade edilmelidir.⁵⁹⁴

Dimyâtî, kurrâyı; imâle edenler ve etmeyenler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İmâle eden kurrâyı da “az imâle edenler” ve “çok imâle edenler” şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. İmâle uygulamasını az tercih eden kurrâ; Kalûn, Verş (Isbehânî tarîkinden), İbn Âmir ve Âsım; İmâle uygulamasını sıkça kullananlar Verş (Ezrak tarîkinden), Ebû ‘Amr, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir olup şâz kırâat imamlarından A'meş bu hususta onlara

⁵⁸⁹ İmâleli okuyuşun Hz. Peygamber'den öğrenildiği şu rivâyetle desteklenmektedir: Hz. Peygamber'in Meryem sûresinin 12. âyetindeki ﴿مَرْيَمُ﴾ kelimesini imâle ile okuması üzerine Sahabeden Safvân b. Assâl, “Ey Allah'ın Rasûlü! imâle ile okudunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lûgati değil” demiş, Hz. Peygamber ise ona “O da dayılarımız Benî Sa'd'ın lûgatidir” şeklinde karşılık vermiştir. Bu rivâyet, Kureyş lehçesi dışındaki sese özgü farklılıkların kullanılmasında bir sakınca bulunmadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Detaylı bilgi için bkz. es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 598; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/314.

⁵⁹⁰ Ebû's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, c. 3/161; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1038.

⁵⁹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 129; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1040.

⁵⁹² Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 129; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 53.

⁵⁹³ es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 1/418.

⁵⁹⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1038-1040.

muvafakat etmiştir. Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir imâle-i kübrâ vechini tercih etmişlerdir. A‘meş bu hususta da onlara tabi olmuştur. Verş (Ezrak tarîkinden) imâle-i suğrâ vechini tercih etmiş, Ebû ‘Amr ise ikisi arasında mütereddit kalmıştır.⁵⁹⁵

Hamza, Kisâi, Halefû'l-Âşir ve şâz kırâat imamlarından A‘meş isim ve fiil olması fark etmeksizin yâ’dan munkalib (dönüşen) bütün elifleri halis bir yâ’ya dönüştürmeksizin ve işbâ’da aşırıya kaçmaksızın imâle-i kübrâ ile okumuşlardır. Buna göre bahsi geçen kurrâ ﴿الْأَعْلَى﴾, ﴿الْهَوَى﴾, ﴿الزَّيْنَى﴾ ve ﴿الْهَدَى﴾ gibi isimlerde; ﴿يَرْضَى﴾, ﴿يَحْشَى﴾, ﴿سَعَى﴾ ve ﴿أَتَى﴾ gibi fiillerde imâle-i kübrâ vechini tercih etmiştir.⁵⁹⁶ Müellif, bu bahiste imâle yapılan kelimelerdeki eliflerin (zevât-ı yâların), kelimenin aslî harflerinden olup olmadığını anlamanın yöntemine de temas etmektedir. Buna göre imâle yapılacak lafız isim ise tesniye ve cemî; fiil ise mütekellim ve muhâtab sîğalarına bakılır. İsimlerin tesniye ve cemî; fiillerin muhâtab ve mütekellim sîğalarında yâ harfî açığa çıkarsa elifin aslının yâ; vâv harfî açığa çıkarsa vâv olduğu anlaşılır. Örneğin; فَتَيَّانٍ هُدًى-هُدَيَانٍ ifadelerinin tesniye formlarında yâ harfinin açığa çıkması, lafızların aslının yâ harfli; أَبَّ-أَبْوَانٍ صَفًا-صَفَوَانٍ ifadelerinin tesniye formlarında vâv harfinin açığa çıkması, lafızların aslının vâv harfli olduğunu göstermektedir. Fiillerde de benzer bir durum söz konusudur. Buna göre رَمَى-رَمَيْتُ سَقَى-سَقَيْتُ ifadelerinin mütekellim formlarında yâ harfinin açığa çıkması, fiillerin aslının yâ harfli; دَعَا-دَعَاؤُتُ نَجَا-نَجَاؤُتُ ifadelerinin mütekellim formlarında vâv harfinin açığa çıkması, fiillerin aslının vâv harfli olduğuna işaret etmektedir.⁵⁹⁷

Sülâsî fiile bitişen zâid vâv’lar, yâ’lı fiile çevrilir. Bu durumun bir benzeri fiile bitiştirilen muzarât ve tadiye (geçişli) fiil harflerinde görülmektedir. Örneğin; “يَرْضَى” fiilinin aslı; bir başka ifadeyle dönüşmeden önceki hâli “يَرْضُو” şeklindedir. Mezkûr fiilde de görüldüğü üzere vâv, kelimenin sonunda dördüncü harf olarak yer alınca kâide gereği yâ’ya dönüştürülür. Ardından yâ harfî harekeli ve mâkabli meftûh olduğu için elife dönüştürülür. Bu dönüşüme uğrayan ﴿يَنْتَلَى﴾, ﴿يَجَلَى﴾, ﴿يَنْزَغَى﴾ ve ﴿يُدْعَى﴾ gibi fiillerde de imâle icra edilmektedir. Bahsi geçen dönüşümün bir neticesi olarak “أَفْعَل” veznindeki ﴿أَعْلَى﴾, ﴿أَزْكَى﴾, ﴿أَزْنَى﴾ ve ﴿أَدْنَى﴾ gibi isimler de imâle ile telaffuz edilmektedir.⁵⁹⁸ İsimlerin yâi olup olmadıklarını anlamak için fiillerde olduğu gibi “أَزْكَيْتُ”

⁵⁹⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1049-1050; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/248.

⁵⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/35-36; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, c. 197; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1050-1051; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/248.

⁵⁹⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1051-1052; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/249.

⁵⁹⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 176; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/36; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1051; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/249.

ifadesine benzer bir şekilde mütekellim yâ'sı formuna dönüştürülmesi yeterlidir. Yine mâkabli madmûm veya meksûr olan ﴿الضُّحَى﴾, ﴿الرِّبَا﴾ ve ﴿الْفَوَى﴾ lafızlarında imâle icra edilmektedir. Bunların dışındaki ﴿عَفَا اللَّهُ﴾, ﴿عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ ve ﴿فَدَعَا رَبَّهُ﴾ gibi sülâsî fiiller, vâv asıllı olmaları sebebiyle ittifakla feth vechiyle telaffuz edilmektedir.⁵⁹⁹

Öte yandan imâle ashabı, tahkîkî veya takdîrî; vâvî veya yâî; asıl veya zâid harf; isimlerde veya fiillerde olması fark etmeksizin bütün fâsılalarda imâle yapmışlardır.⁶⁰⁰ Bunun yanı sıra te'nîs eliflerini de imâle ile okumuşlardır. Yine te'nîs elifleri zâid ve kelimenin dördüncü veyahut sonraki harfi olup hakîkî veya mecâzî müennese delalet etmesi fark etmeksizin imâle ile okunmuştur. Te'nîs elifi, fâû'l-fiilin dammeli (فُعَلَى), kesreli (فُعَلَى) ve fethalı (فُعَلَى) olduğu durumlarda gerçekleşmektedir. Buna göre ﴿مُؤْتَى﴾, ﴿ضَيْرَى﴾ ve ﴿طُوبَى﴾ formlarında gelen bütün kelimelerde imâle icra edilmektedir. Zikri geçen kurala ucmâ (yabancı) isim olarak kabul edilen ﴿يَحْيَى﴾, ﴿عِيسَى﴾ ve ﴿مُوسَى﴾ lafızları da dâhil edilerek imâle ile okunmuştur.⁶⁰¹ Hamza ve ona tabi olanlara göre bahse konu olan kelimeler, resmî hatta sonu yâ ile yazılan kelimeler grubunda değerlendirilmektedir.⁶⁰²

İmâle vechini tercih edenler, fâû'l-fiili dammeli “فُعَلَى” ve fethalı “فُعَلَى” vezninde gelen lafızları da imâle ile okumuşlardır. Bu vezinde gelen ﴿كُسَالَى﴾, ﴿سُكَارَى﴾, ﴿أَسَارَى﴾, ﴿الْأَيَامَى﴾, ﴿نَصَارَى﴾ ve ﴿يَتَامَى﴾ gibi kelimelerde de imâle vechi icra edilmiştir.⁶⁰³

İsimlerde ve fiillerde olması fark etmeksizin kelimenin sonunda bulunan ve mushaflarda yâ (ى) suretinde resmedilen elifler; ﴿عَسَى﴾, ﴿يَا حَسْرَتَى﴾, ﴿يَا أَسَفَى﴾, ﴿بَلَى﴾ ve ﴿مَنْى﴾ lafızlarında görüldüğü üzere imâle ile okunmuştur.⁶⁰⁴ Bu kâideden ﴿رَكَى﴾, ﴿عَلَى﴾, ﴿حَتَّى﴾, ﴿إِلَى﴾ ve ﴿لَدَا﴾ olmak üzere beş kelime feth ile okunarak imâle vechinden istisna tutulmuştur.⁶⁰⁵ ﴿لَدَا﴾ lafzı elif harfiyle

⁵⁹⁹ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1053-1058; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250-251.

⁶⁰⁰ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1082; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/267.

⁶⁰¹ ed-Dânî, *el-Feth ve'l-imâle*, 108; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/36; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250.

⁶⁰² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250.

⁶⁰³ İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 149; ed-Dânî, *el-Feth ve'l-imâle*, 115-117; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 176; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/36-37; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/37; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250.

⁶⁰⁵ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 267-268; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/37; el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1057; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/250-251.

resmedildiği; ﴿عَلَى﴾, ﴿حَتَّى﴾ ve ﴿إِلَى﴾ ifadeleri çekimlenmeye müsait olmadığı; ﴿رَكَّى﴾ ise fiil olması sebebiyle ve aslına işaret edilmek üzere imâle edilmemiştir.⁶⁰⁶

Dimyâtî, buraya kadar aktardığı genel malumattan sonra “özel bazı imâle vecihlerine” *كِسَائِ* ifadesiyle temas etmektedir. Buna göre *كِسَائِ*, ﴿وَأَخْيَاهَا﴾, ﴿فَأَخْيَاهُ﴾ ve ﴿أَخْيَاكُمْ﴾ lafızlarını geçtiği her yerde mensûk (atıf) olmamak, ﴿نَمَّ﴾ veya fâ (ف) atıf harflerine bitişmemesi kaydıyla imâle ile okumuştur. Vâv atıf harfine bitişmesi durumunda ise Hamza, *كِسَائِ* ve Halefû'l-Âşir imâle ile okunması hususunda ittifak etmişlerdir. Bu vechin örneği Kur'ân'da sadece Necm sûresinin 44. âyetinde yer alan ﴿أَمَاتَ وَأَخِي﴾ ifadesinde geçmektedir. A'meş de bu hususta onlara muvafakat etmiştir.⁶⁰⁷

Müellif, “Zevâtü'r-râ”⁶⁰⁸ adıyla bir fasıl açarak kurrânın imâle tercihlerine yer vermektedir. Buna göre Ebû 'Amr, Hamza, *كِسَائِ* ve Halefû'l-Âşir fiillerde râ (ر) harfinden sonra gelen bütün elifleri ﴿تَمَارَى﴾, ﴿يُفْتَرَى﴾, ﴿أَرَى﴾, ﴿تَرَى﴾ ve ﴿اِشْتَرَى﴾; isimlerde ise ﴿النَّصَارَى﴾, ﴿سُكَّارَى﴾, ﴿أَسْرَى﴾, ﴿دَكْرَى﴾ ve ﴿بُشْرَى﴾ lafızlarındaki elifleri imâle-i kübrâ ile okumuşlardır.⁶⁰⁹ Yezîdî ve A'meş bu hususta onlara tabi olmuşlardır.⁶¹⁰ Hafs sadece ﴿مَجْرِيهَا﴾ kelimesinde imâle-i kübrâ vechiyle ismi geçen kurrâya muvafakat etmiştir. Hafs'ın bunun dışında imâle vechi bulunmamaktadır.⁶¹¹

İmâle ashabının imâle vechini icra ettiği yerlerden biri de “fevâsilü's-süver” olarak ifade edilen fâsılalardır. Buna göre Ebû 'Amr, fâsılalardaki elifleri vâvî ve yâî, müenneslik hâ'sı olması veya olmaması fark etmeksizin taklîl ile; zevâtü'r-râ olanları ise imâle-i kübrâ ile okumuştur.⁶¹² Ebû 'Amr; Tâhâ, Necm, Meâric, Kıyâme, Nâziât, Abese, A'lâ, Şems, Leyl, Duhâ ve Alak sûrelerinin fâsıllarını genellikle taklîl; zevâtü'r-râ olanları ise imâle-i kübrâ ile telaffuz

⁶⁰⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1057-1058.

⁶⁰⁷ Diğer bazı özel lafızlara mahsus imâle vechi için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1061-1067; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/254-257.

⁶⁰⁸ Bu ifadeyle ﴿تَمَارَى﴾, ﴿يُفْتَرَى﴾ ve ﴿أَرَى﴾ lafızlarında görüldüğü üzere eliften sonra râ (ر) harfinin geldiği kelimeler kastedilmektedir. Müellif, “Zevâtü'r-râ” olan lafızlardaki Verş'in Ezrak tarîkinde birçok ihtilafın bulunması sebebiyle özel bir fasıl açmıştır. Ancak biz bu konuyu “Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı” başlığında ele aldığımız için yeni başlık açmaya gerek duymadık. Ezrak tarîkinin ilgili bahisteki vecihleri için bkz. çalışmanın “Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı” başlığı ve ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/260-266.

⁶⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/40; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 201-022; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1067-1068; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/258.

⁶¹⁰ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 201-202; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1068; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/258-259.

⁶¹¹ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 269; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 202; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1069; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/259.

⁶¹² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1082; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/267.

etmiştir.⁶¹³ Örneğin; Şems sûresindeki ﴿يَغْشَى﴾, ﴿جَلِيهَا﴾, ﴿تَلِيهَا﴾ ve ﴿ضَحِيهَا﴾ ifadelerini taklîl; Leyl sûresindeki zevâtü'r-râ olan ﴿لِّلْعُسْرَى﴾ ve ﴿لِّلْيُسْرَى﴾ lafızlarını ise imâle-i kübrâ ile okumuştur.⁶¹⁴

Ebû 'Amr ve Kisâî'nin râvisi Dûrî, aynü'l-fiilde meksûr mütetarrif râ harfinden önce gelen elifleri imâle ile okumuşlardır. Örneğin; ﴿النَّهَارِ﴾, ﴿الْعَفَّارِ﴾, ﴿الْقَهَّارِ﴾, ﴿الْغَارِ﴾ ve ﴿الدَّارِ﴾ lafızlarını bahsi geçen kurrâ imâle ile telaffuz etmiştir. İbn Zekvân'ın bu tür yerleri imâle ile okuyup okumadığı hususunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu kâideden ﴿الْغَارِ﴾, ﴿حَمَارِكَ﴾, ﴿هَارٍ﴾, ﴿الْجَارِ﴾, ﴿النَّوَارِ﴾, ﴿أَنْصَارِي﴾, ﴿جَبَّارِينَ﴾ ve ﴿الْقَهَّارِ﴾ lafızları olmak üzere sekiz⁶¹⁵ yerde geçen vecihler istisna tutulmuştur.⁶¹⁶

Müellifin bu bahiste özellikle ﴿هَارٍ﴾ kelimesinin dilbilimsel izahına yönelik ifadeleri dikkat çekmektedir. Buna göre ﴿هَارٍ﴾ lafzını Ebû 'Amr, Ebû Bekir Şu'be ve Kisâî imâle-i kübrâ ile okumuşlardır. Yezîdî de bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Çoğunluğa göre “هَارٍ” kelimesinin aslı “هَؤُورٌ” veya “هَآيِرٌ” şeklindedir. Kelimedeki bu durum “غَازٍ” kelimesinin i'lâle tabi tutularak lâmü'l-fiilin (râ) aynü'l-fiile (vâv veya yâ) takdim edilmesine benzemektedir. Buna göre kelimedeki vâv – “هَؤُورٌ” kökünden geldiği varsayılırsa- yâ harfine kalbedilir. Böylece “هَآيِرٌ” şekline dönüşen kelimedeki yâ harfinin harekesi hafzedilir ve ictimâ-ı sâkineyn gerçekleşir. Bu durumun önüne geçmek için yâ hafzedilir. Son tahlilde kelimenin i'râbı mukadder bir yâ'nın üzerine binâ edilen takdîrî bir kesre ile verilir.⁶¹⁷

İmâle uygulaması mükerrer (tekrar eden) râlarda da icra edilmektedir. Mükerrer râ'lar ifadesiyle teksîr (çoğul) elifinin iki râ'nın arasında bulunması kastedilmektedir. Mükerrer râ'larda imâle vechi birincisinin meftûh, ikincisinin meksûr olması durumunda câiz

⁶¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/37; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/251.

⁶¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/251, 267.

⁶¹⁵ *en-Neşr*'de bu sayı dokuz olarak geçmektedir. Bu durum İbnü'l-Cezerî'nin Bakara sûresinin 259. âyetinde yer alan ﴿حَمَارِكَ﴾ ile Cuma sûresinin 5. âyetindeki ﴿الْحَمَارِ﴾ lafızlarını iki farklı vecih olarak kabul etmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Kastallânî ise *Letâîf*'inde bu iki kelimeyi tek vecih olarak kabul ettiği için sayıyı sekiz olarak vermektedir. Dimyâtî de Kastallânî'ye tabi olarak bahsi geçen istisnâî vecihleri sekiz olarak vermektedir. Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/55; el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1090; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/270.

⁶¹⁶ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 273; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/54-55; el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1088-1090; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/270-272.

⁶¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/271. Bahsi geçen kelimenin dilbilimsel izahı hususunda detaylı bilgi için bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/270; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/508; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 6/125-126; el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 3/1092-1093; Muhyiddin b. Ahmed Mustafa ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânühû* (Beyrut: Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 2009), c. 4/172.

olabilmektedir. Buna göre ⁶¹⁸ ﴿مِنْ الْأَشْرَارِ﴾, ﴿دَارُ الْقَرَارِ﴾, ﴿ذَاتِ قَرَارٍ﴾ ve ﴿مِنْ قَرَارٍ﴾ ifadelerini Ebû ‘Amr, İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden), Kisâî ve Halefû’l-Âşîr imâle ile okumuşlardır. Yezîdî ve A‘meş de bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Ezrak tarîkinden Verş taklîl ile okurken, Hamza için imâle-i kübrâ, taklîl ve feth olmak üzere üç vecih rivâyet edilmiştir.⁶¹⁹

İmâle uygulamasının gerçekleştiği yerlerden biri de ecvef fiil olarak adlandırılan mâzi fiillerde yer alan eliflerdir. Bu kelimelerin yapılarına bakıldığında “فَعِلٌ” vezninde oldukları görülecektir. Örneğin; “خَافَ” fiilinin aslı “خَوْفٌ” olup vâv harfî harekesi sebebiyle elife çevrilmiştir. Ecvef fiillere mütekellim veya muhâtaba tâ’sı bitiştiğinde “خِفْتُ-خِفْتُ” ifadesinde görüldüğü üzere hâ (خ) harfî kesre ile harekelenmektedir. Kesre ile harekelenmesi ise imâle vechi için yeterli bir sebep olarak görülmektedir. Bazı nahiv âlimlerinin imâle vechini kelimenin çevrilmeden önceki aynü’l-fiilinde yer alan kesreye bağladıklarını dile getiren Dâni, her iki görüşün makul ve güzel olduğu kanaatindedir.⁶²⁰ Sülâsî mâzi fiil ifadesiyle mezîd (ziyâdeli) baplardaki mâzi fiiller kapsam dışı bırakılmaktadır. Bu bakımdan ﴿أَزَاءٌ﴾ ve ﴿فَاجَاءَهَا﴾ lafızları mâzi olsa da sülâsî fiil olmadıkları için feth ile okunmuştur. A‘meş, mezkûr kelimeleri imâle ile okuyarak kurrâya muhalefet etmiştir. Hamza, zikri geçen kâideden hareketle ﴿زَاءٌ﴾, ﴿جَاءَ﴾ ve ﴿زَادَ﴾ olmak üzere on fiili, geçtiği her yerde imâle-i kübrâ ile okumuştur. A‘meş bu hususta ona muvafakat etmiştir.⁶²¹

Öte yandan bazı özel kelimelerde de imâle vechi icra edilmektedir. Herhangi bir kâidenin altında toplanma imkânı bulunmayan bu kelimeler şunlardır: ﴿الْحَوَارِيِّنَ﴾, ﴿إِكْرَاهِيْنَ﴾, ﴿الْإِكْرَامِ﴾, ﴿عِمْرَانَ﴾, ﴿لِلشَّارِبِينَ﴾ ve ﴿مَشَارِبُ﴾, ﴿إِنِّي﴾, ﴿عَابِدُونَ﴾, ﴿عَابِدٌ﴾, ﴿تَرَاءَى الْجُمُعَانَ﴾, ﴿التَّوْرَةَ﴾, ﴿الْكَافِرِينَ﴾, ﴿النَّاسِ﴾, ﴿ضِعَافًا﴾, ﴿أَتِيكَ﴾. İmâle uygulamasının gerçekleştiği muhtelif kelimelerden⁶²² biri olan ﴿التَّوْرَةَ﴾ lafzını Ebû ‘Amr, İbn Zekvân, Kisâî ve Halefû’l-Âşîr imâle ile okumuşlardır. A‘meş ve Yezîdî bu hususta onlara tabi olmuşlardır. Kâlûn, Verş ve Hamza’nın imâle tercihi (kübrâ-suğrâ) hakkında ihtilaf

⁶¹⁸ ﴿مِنْ الْأَشْرَارِ﴾ ifadesi *İthâf*’ın Enes Mehera tahkikli metninde ﴿مِنْ الْأَشْرَارِ﴾ şeklinde yer almaktadır. Kanaatimizce ya baskı hatası ya da sehven yazılmış olmalıdır. Krş. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/273, 423; ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2006, 114. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 556; ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 473; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/58; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1097.

⁶¹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/273, 423.

⁶²⁰ ed-Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, 24; Uzun, “Feth ve İmâle”, 468.

⁶²¹ ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 272; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 410; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/59-60; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1111; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/279.

⁶²² Belli bir kâide altında toplanma imkânı bulunmayan kelimeler ve kurrânın tercihi için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/60-66; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1114-1130; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/281-284.

edilmiştir.⁶²³ Bahsi geçen ﴿التَّوْرَةَ﴾ kelimesinde kurrânın imâle tercihi, nakil yönünden verildikten sonra hüccetine ilişkin kaynaklarda geçen ifadelere de değinmek yerinde olacaktır. ﴿التَّوْرَةَ﴾ kelimesinde imâle yapılmasının gerekçesi, elifin yâ'dan dönüştürülmüş olmasıyla ilişkilendirilmektedir. Nitekim zikri geçen kelimenin vezni “فُعْلٌ” olup aslı “وُورَةٌ” şeklindedir. “Çakmaktan ateşin çıkması” anlamına gelen “وَرِي الرُّنْدُ” ifadesinden alınmaktadır. Buna göre birinci vâv, tâ harfine; yâ da elife ibdâl edilir. Birinci vâv'ın tâ harfine çevrilmemesi durumunda dil kâidesi gereği iki vâv'ın bir kelimenin başında bulunması sebebiyle birinci vâv'ın hemzeye ibdâli söz konusudur. Bunun önüne geçmek için birinci vâv tâ harfine; yâ da elife ibdâl edilir.⁶²⁴ Bahsi geçen lafzın herhangi bir kelimedenden türemeyen ucmâ (yabancı kökenli bir kelime) olduğu varsayılırsa imâle vechi bir kelimenin dördüncü harfi olarak gelen müenneslik eliflerine (elifü't-te'nîse) kıyas edilir. Müenneslik elifleri imâle ile okunabildiğine göre ﴿التَّوْرَةَ﴾ kelimesi de ona kıyasla imâle ile okunabilmektedir.⁶²⁵

Bazı kurrâ, “hurûf-ı mukatta‘a” olarak isimlendirilen hecâ harflerinden râ (ر), hâ (ه), yâ (ي), tâ (ط) ve hâ (ح) harflerini imâle ile okumuştur. Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir; Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm ve Hicr sûrelerinin başında bulunan ﴿الرَّ﴾ ve Ra‘d sûresinin başında yer alan ﴿الْمَرْ﴾ terkindeki râ (ر) harfini imâle-i kübrâ ile okumuşlardır. Yezîdî ve A‘meş de bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Ezrak tarîkinden Verş ise taklîl ile okumuştur. Bunların dışındaki kurrâ ise feth ile telaffuz etmiştir.⁶²⁶ Mezkûr harflerdeki imâle vechi, yâ'dan dönüşen eliflere kıyas edilmektedir.⁶²⁷ Öte yandan bahsi geçen harfler isim konumunda kabul edilmeleri sebebiyle de imâle vechi ile okunmuştur. Nitekim Sîbeveyhi, hecâ harfleriyle diğer harfleri birbirinden ayırmakta ve imâlenin ancak hecâ harflerinde câiz olabileceğini dile getirmektedir. Buna göre “لَا، لَ ve لٌ” gibi harfler mahza harf

⁶²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/6-62; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/114-116; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/281.

⁶²⁴ ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, c. 1/374-375; İbn Cinnî, *Sırru sinâ‘ati'l-râb*, c. 1/155; ed-Dânî, *el-Feth ve'l-imâle*, 148.

⁶²⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1116.

⁶²⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/285-287. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb‘a*, 322; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 373; et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-kirâati's-semân*, 282; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/66.

⁶²⁷ ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, c. 2/270; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/186; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. 3/104.

oldukları için imâle edilmezken; hecâ olarak isimlendirilen harfler ise isim konumunda kabul edilmeleri sebebiyle imâle edilmektedir.⁶²⁸

Vasl durumunda imâle ile okunan kelimelerde vakf yapılmasına gelince kübrâ ve suğrâ olması fark etmeksizin mezhebi imâle olan kurrâ, vakf hâlinde de imâle yapmıştır. Ancak ﴿النَّاسِ﴾, ﴿الْأَنْزَارِ﴾, ﴿هَارِ﴾, ﴿الْحِمَارِ﴾ ve ﴿الدَّارِ﴾ lafızlarında görüldüğü üzere mütetarraf kesreler ise kurrâ arasında ihtilaflıdır. Bahse konu olan kelimeleri, ârizî duruma itibar etme (الْإِعْتِدَادُ بِالْعَارِضِ) kâidesini esas alan kurrâ, vakf durumunda imâleyi gerektiren kesre ortadan kaybolduğu için feth ile okumuştur. Vakfi ârizî gören ve buradan hareketle ârizî duruma itibar etmeme (عَدَمُ الْإِعْتِدَادِ بِالْعَارِضِ) ilkesini esas alan cumhûr ise vasl ve vakf arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin her iki durumda da imâle yapmıştır.⁶²⁹

Kurrânın imâle tercihinin gerçekleştiği yerlerden biri de vakf durumuna mahsus olmak üzere hâû't-te'nîslerdir. Hâû't-te'nîs ifadesiyle ﴿نِعْمَةً﴾ ve ﴿رَحْمَةً﴾ gibi kelimelerde isimlerin sonunda bulunan ve vakf durumunda hâ'ya (هـ) dönüşen tâ'lar (ة) kastedilmektedir. Mezkûr kelimelerde hâû't-te'nîsten önce gelen fetha harekede imâle yapma hususunda ittifak eden kurrâ, hâû't-te'nîsin kendisinde imâle yapılıp yapılamayacağı hususunda ihtilaf etmiştir. Bu bağlamda bahsi geçen kelimelerdeki müenneslik tâsı'nın hâ'ya dönüştürülmemesi durumunda, imâlenin mümtenî olduğu ifade edilmelidir. Nitekim bahse konu olan meselede imâle yapılıp yapılamayacağı hususu, tâ'sı hâ'ya dönüştürülmüş hâû't-te'nîs etrafında değerlendirilmektedir. Dâni, Şâtıbî ve muhakkik âlimlerden bazısının bulunduğu gruba göre sadece hâû't-te'nîsin mâkablinde imâle câizdir. Cumhûrun kanaati de bu yöndedir.⁶³⁰ Hâû't-te'nîste imâle vechi, ﴿مَوْنَى﴾, ﴿ضَيْرَى﴾ ve ﴿طَوْنَى﴾ formunda gelen lafızlarda görüldüğü üzere mâkabli fetha harekeli müenneslik eliflerine benzemesi sebebiyle icra edilmektedir.⁶³¹

Müellif, ﴿مَالِيَةً﴾ ve ﴿حَسَابِيَةً﴾ lafızlarında da görüldüğü üzere hâû's-sektlerin (ى) bu bahisteki imâle vechinden istisna edildiğini aktarmaktadır.⁶³² İbnü'l-Cezerî, hâû's-sektin

⁶²⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/264-265; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk: Matbûât Mucmeu'l-Lügati'l-Arabî, 1971), c. 1/479; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/186.

⁶²⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/288-290. Ayrıca bkz. ed-Dâni, *et-Teyisr*, 276; eş-Şâtıbî, *Hirzü'l-emânî*, 26 (322. beyit); el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1138.

⁶³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/82; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/291.

⁶³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, bu benzerliği beş maddeyle izah etmektedir: 1. Müenneslik elifiyle hâû't-te'nîs arasındaki mahreç yakınlığıdır. 2. Kelimedeki konumları mukayese edildiğinde her ikisinin de zâid olduğu görülecektir. 3. Her ikisi de müenneslik alametidir. 4. Vakf durumunda her ikisi de sâkin kılınmaktadır. 5. Her ikisinin mâkabli mutlaka meftûh olmak durumundadır. Detaylı bilgi için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/203.

⁶³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/291.

cümledeki işlevinin mâkablindeki fetha harekeyi açığa çıkarmak olduğunu dile getirmektedir. İmâlesi durumunda ise esre harekenin açığa çıkarılması söz konusudur. Bu bakımdan hâ-i sekti imâlesi, cümlede üstlendiği görevin illetine aykırıdır.⁶³³

Dimyâtî, öncelikle imâle hakkında bazı teorik bilgileri aktardıktan sonra kurrânın tercihi yer vermektedir. Bunu yaparken önce imâle vechini tercih edenlerin ismini topluca aktarmakta, ardından imâlenin gerçekleştiği durumları, isim ve fiil vezinlerini belli bir sırayı takip ederek serdetmektedir. İmâle vechinin gerçekleştiği maddelere yönelik verdiği örneklerle de konuyu anlaşılır hâle getirmektedir. İmâle vecihlerini sunarken sadece mütevâtir kırâatlere değil, onlara muvafakat eden dört şâz kırâat imamının tercihlerine de temas etmektedir.

Müellif, kurrânın ihtilafını naklederken kırâatlerin kategorik sınıflandırmasına uygun olarak önce seb‘a imamlarının ve râvîlerinin, sonra aşere imamlarının ve râvîlerinin ardından da dört şâz kırâat imamlarının tercihlerine yer vermektedir. Mümkün mertebe her vecihteki ihtilafı nakil merkezli zikreden müellif, bazı vecihlere özel önem atfetmekte ve bu vecihlerin dilbilimsel hüccetine ilişkin detaylı izah ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunu yaparken özellikle nakil bağlamındaki rivâyetler hususunda İbnü'l-Cezerî'den; dilbilimsel hüccete ilişkin izahlarda ise Kastallânî'den sıkça istifade etmektedir. Öte yandan diğer bahislerde olduğu gibi feth ve imâle konusunda da kitabın hacmini arttırmamak adına vecihleri ana hatlarıyla vermeye çalıştığı görülmektedir. İlgili bahiste ele aldığımız feth ve imâle vecihleri elbette ki burada aktarılanlarla sınırlı değildir. Ancak biz bu kadarıyla yetinmeyi tercih ettik. Zira bütün feth ve imâle vecihlerini vermek çalışmanın hacmini arttıracak gibi sınırlarını da aşacak boyuttadır. Öte yandan kurrânın feth ve imâle vecihlerini genel hatlarıyla naklederken istisnâî bütün vecihleri vermek yerine *İthâf*'ın ilgili yerlerine atıfta bulunmayı tercih ettik.

4.1.9. Râ'nın Terkîk ve Tefhîm ile Okunması

Feth ve imâle bahsinden sonra râ'nın okunuş keyfiyetini ele alan müellif, öncelikle bu harfin okunuşuna taalluk eden “terkîk” ve “tefhîm” kavramlarını izah etmektedir. Bu bağlamda tefhîm kavramının karşıtı olan “terkîk”, en genel ifadeyle harfin zatının incelenmesi olarak tarif edilmektedir. Terkîk sıfatlı harflerin telaffuzu esnasında dil kökünün yükselmemesiyle harfte bir incelik meydana gelmektedir. Bu durumda ağız harfin sesiyle dolmamaktadır. “Tefhîm” ise

⁶³³ Hâ-i sekti imâlesi hususunda farklı kanaatte olan âlimler de bulunmaktadır. Sa‘lebî, Ebû Müzâhim el-Hâkânî ve İbnü'l-Enbârî, hâ-i sekte imâle yapılabileği kanaatindedir. Hüzeli, bunu çirkin bir okuyuş olarak nitelendirmektedir. Dâni, İbn Mücâhid'e böyle bir okuyuşun ulaştığını ve onun buna şiddetle karşı çıktığını aktarmaktadır. Geniş bilgi için bkz. el-Murâdî, *Tevzihu'l-makâsîd*, c. 3/1506; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, c. 3/1082; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, c. 3/383; Mustafa Kılıç, “Kıraat İlminde Hâ-i Sekt”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 35 (2021), 22-54.

“Harfin telaffuzu esnasında dil kökünün üst damağa yükselmesiyle harfte bir kalınlık meydana gelmesi ve ağzın sesle dolması” şeklinde tarif edilmektedir.⁶³⁴ Daha öz bir ifadeyle tefhîm, harfî kalın bir sesle seslendirmektir. Tefhîm; “tesmîn”, “tecsîm” ve “tağlîz” kelimeleriyle de aynı anlamda kullanılmaktadır. Terminolojide râ harfî için tefhîm, lâm harfî için ise tağlîz kelimesi kullanılagelmiştir. Bilindiği üzere harfler, isiti‘lâ ve istifâle sıfatlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cümlede hangi konumda bulunursa bulunsun (harekeli-harekesiz) “خَصَّ ضَعُطٍ قَطُّ” terkinde yer alan harfler mahza kalın olarak kabul edilmektedir. Bahsi geçen terkinin dışında bulunan harfler ise râ ve lâm harfleri⁶³⁵ hariç olmak üzere istifâle; bir başka ifadeyle ince harfler olarak kabul edilmektedir.⁶³⁶ Çoğu âlim râ’nın telaffuzu esnasında kalın harflerde olduğu gibi dilin üst damağa yerleşmesi sebebiyle onu kalın harfler grubunda mütalaa etmektedir. Ancak bazılarına göre râ ne kalın ne de ince bir harftir. Kelimede bulunduğu konuma ve harekesine göre ya ince veya kalın okunabilen râ’nın, bu bakımdan meftûh ve madmûm olduğunda tefhîm; meksûr olduğunda ise terkîk ile okunması gerektiği ifade edilmektedir. Bazı selef âlimleri râ’nın terkîk ile okunmasıyla imâle arasında ilgi kurmaktadır. Ancak âlimlerin çoğuna göre râ’nın ince okunmasıyla imâle arasında herhangi bir ilgi bulunmamaktadır.⁶³⁷

Râ harfinin hükümleri vasla ve vakfa mahsus olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Vasla mahsus olan kısım, müteharrik ve sâkin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müteharrik olan kısım meftûh, madmûm ve meksûr; sâkin olan kısım da başta, ortada ve sonda olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁶³⁸ Konunun çerçevesini genel hatlarıyla çizdikten sonra râ’nın okunuşundaki ihtilâflara geçmek istiyoruz.

Râ harfî meftûh ve madmûm olduğunda mâkablinin harekeli ve sâkin olması fark etmeksizin ﴿خَيْرًا﴾, ﴿شَاكِرًا﴾, ﴿رُسُلًا﴾, ﴿بُشْرًا﴾, ﴿فِرَاشًا﴾, ﴿خَيْرًا﴾ ve ﴿قَالَ رَبُّكُمْ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere bütün kurrâ tarafından tefhîm ile okunmuştur.⁶³⁹ Ancak Ezrâk kelimenin ortasında, sonunda ve öncesinde sâkin yâ veya râ’ya bitişen lâzîmî kesre bulunan kelimelerdeki râ harfini terkîk ile

⁶³⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/295; 2/90; el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 125; el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 96-97; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 160-161; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 78.

⁶³⁵ Râ ve lâm ince harfler grubunda mütalaa edilmekle beraber belli durumlarda kalın sesle de okunabilmektedir. Kurrânın farklı tasarruflarının bulunması sebebiyle kırâat eserlerinde bu harflerin okunuşuna ilişkin özel bahisler açılmıştır. Bkz. ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 279, 283; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/90; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1162; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/295, 307.

⁶³⁶ el-Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 125.

⁶³⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/209; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 279; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/90-91; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1162.

⁶³⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/295.

⁶³⁹ İbnü’l-Bâzi, *el-İknâ*, 203; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/92; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1163-1164; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/295-296.

telafluz etmiştir. Ezrak'ın tercihi bu yönde olmakla beraber ﴿عِزًّا﴾, ﴿مِصْرًا﴾, ﴿إِصْرًا﴾, ﴿فِرَاقًا﴾, ﴿صِرَاطًا﴾, ﴿ضِرَارًا﴾ ve ﴿فِطْرَتِ اللَّهِ﴾ gibi kelimelerde mütevassıt râ'dan sonra isti'lâ harfi gelmesi ve ﴿ضِرَارًا﴾ kelimesinde görüldüğü üzere râ harfinin tekrar etmesi durumunda râ'nın tefhîmi hususunda kurrâya muvafakat etmiştir.⁶⁴⁰

Müellifin, zaman zaman Ezrak tarîkinden râ'nın terkîk ile okunan vecihlerine yönelik dil kurallarını esas alarak getirdiği izahlar da göze çarpmaktadır. Örneğin; Ezrak ﴿إِخْرَاجًا﴾ lafzındaki râ'yı terkîk ile okumaktadır. Müellif, Ezrak'ın tercihini hems⁶⁴¹ sıfatlı olması sebebiyle hâ (خ) harfini istifâle harflerinin konumuna indirgemekle gerekçelendirmektedir.⁶⁴² Râ harfi, ﴿وَالْفَجْرِ﴾, ﴿فَارِضًا﴾ ve ﴿رِزْقًا﴾ lafızlarında görüldüğü üzere meksûr olduğunda ârizî veya lâzımî olması fark etmeksizin bütün kurrâ tarafından terkîk ile okunmuştur.⁶⁴³

Başta, ortada ve sonda bulunan sâkin râ; ﴿فَانْظُرْ﴾, ﴿الْقُرْآنَ﴾, ﴿الْعَرْشِ﴾ ve ﴿وَارْزُقْنَا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere tefhîm ile okunmaktadır.⁶⁴⁴ Sâkin râ'nın mâkablinde ﴿لَمَنِ ارْتَضَى﴾ ve ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere ârizî kesre bulunması durumunda râ harfi ittifakla kalın okunmaktadır. Yine sâkin râ, ﴿إِصْرًا﴾, ﴿فِرَاقًا﴾ ve ﴿صِرَاطًا﴾ lafızlarında görüldüğü üzere meftûh bir isti'lâ harfinden önce gelmesi durumunda tefhîm ile telafluz edilmektedir.⁶⁴⁵

Kelimenin sonunda buluna râ harfinin üzerinde sükûn veya işmâm ile vakf yapılması durumunda, öncesi ﴿بِعِيرٍ﴾ lafzında görüldüğü üzere meksûr; ﴿الشَّيْعَرِ﴾ lafzında görüldüğü üzere kesreden sonra sâkin; ﴿لَا حَیْرَ﴾ lafzında görüldüğü üzere sâkin yâ; ﴿فِي الدَّارِ﴾ lafzında görüldüğü üzere imâle edilen eliften sonra gelmesi durumunda ince okunmaktadır. Ancak kesreden sonra ﴿مِصْرًا﴾ ve ﴿الْقَطْرَ﴾ lafızlarında görüldüğü üzere isti'lâ harfi gelmesi tefhîm ile mi yoksa terkîk ile

⁶⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/93; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1165-1166; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 296-297.

⁶⁴¹ Hems, lâzımî sıfatlardan olup, mahrece itimadın az olmasından dolayı nefesin olabildiğince akması şeklinde tarif edilmektedir. Söz konusu sıfatın harfleri “فحثة شخص سكت” terkinde yer alan harflerdir. Bkz. el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 316; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 75.

⁶⁴² Ezrak tarîkinden râ harfinin muhtelif kelimelerdeki okuyuş tercihi ve lügavî izahları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/297-301. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/209-218; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 279-282; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1165-1176.

⁶⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/100; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1182; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/302.

⁶⁴⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/303. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/101; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1185-1186.

⁶⁴⁵ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 281; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/101-103; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1188-1189; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/304.

mi okunacağı konusu ihtilaflıdır.⁶⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, ﴿مَصْرٌ﴾ kelimesinde tefhîm; ﴿الْفَطْرُ﴾ kelimesinde terkîk vechini tercih etmiştir.⁶⁴⁷

Müellif bahsin sonunda “Hâtime” adıyla açtığı fasılda ﴿أَنْ أُسْرِيَ﴾ kelimesinin tefhîm ve terkîk ile okunmasının dilbilimsel gerekçelerine temas etmektedir. Bu bağlamda müellif, ﴿أَنْ﴾ kelimesinde ârizî duruma itibar etme kâidesinin esas alınması durumunda tefhîm; kelimenin aslına itibar edilmesi durumunda ise terkîk ile okunması yönündeki görüşün daha sahîh olduğu kanaatindedir. Zira ﴿أُسْرِيَ﴾ kelimesinin aslı “أُسْرَى” şeklindedir. Bu kelimedeki yâ, fiilin binası gereği hazfedilmektedir. Bu bakımdan terkîk vechi ile kelimenin aslının yâ harfli “أُسْرَى” olduğuna işaret edilmektedir.⁶⁴⁸

Bütün bu anlatılanlardan sonra şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Her ne kadar kalın veya ince bir harf olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülse de örneklerden anlaşıldığı üzere râ harfinin inceliği ve kalınlığı, kelimedeki vaziyetine göre şekillenmektedir. Buna göre kurrânın çoğu, râ harfini meftûh ve madmûm olduğunda tefhîm; meksûr olduğunda ise terkîk ile okumuştur. Ancak genel kabulün dışına çıkan bazı vecihler, Ezrak tarîkiden nakledilmiştir. Ezrak’ın tercihinde belirleyici unsur, râ’nın mâkablinin meksûr olmasıdır.

4.1.10. Lâm’ın Tağlîz ve Terkîk ile Okunması

Dimyâtî, râ’nın tefhîm ve terkîk ile okunması bahsinden sonra lâm’ın tağlîz ve terkîk ile okunması meselesini ele almaktadır. Aralarındaki mahreç ve incelik-kalınlık münasebeti sebebiyle ilgili bahisler peş peşe işlenmektedir.

Lâm’ın tağlîzinden maksat harekenin değil, bizzat kendisinin kalınlaştırılmasıdır. Bu meyanda lâm harfi için kullanılan” tağlîz” kavramı, “tefhîm” kavramıyla eş anlamlıdır. Mekkî b. Ebî Tâlib’e göre lâm harfinin tağlîz ile okunması tazim içindir.⁶⁴⁹ Râ harfinin kalın ve ince okunmasıyla ilgili bir önceki başlıkta işaret edilen “tefhîm” ve “terkîk” kavramları, lâm harfi için de geçerlidir. Ancak lâm harfinde terkîk, râ harfinde ise tefhîm asıldır. Lâm harfi, lafzatullâh hariç olmak üzere ancak isti’lâ harflerine bitişik gelmesi durumunda kalın

⁶⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/106; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1192; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/305.

⁶⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/106; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 3/1192; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/305.

⁶⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/110-111; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/306.

⁶⁴⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/218.

okunmaktadır. Lâm harfinin tağlîz ile okunması ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir.⁶⁵⁰

Kurrâ, fethadan ve dammeden sonra gelen lâm harfinin tazim amacıyla tağlîz ile okunması hususunda ittifak etmiştir. Örneğin; ﴿رَبُّنَا اللَّهُ﴾, ﴿قَالَ اللَّهُ﴾, ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ ve ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ ifadelerinde başlangıç ve vasl durumu fark etmeksizin lafzatullâh, kurrâ tarafından ittifakla tağlîz ile okunmaktadır. Lâm, muttasıl-munfasıl veya lâzımî-ârızî olması fark etmeksizin mâkablinde kesre hareke bulunması durumunda ittifakla terkîk ile telaffuz edilmektedir. Örneğin; ﴿قُلِ اللَّهُ﴾, ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ve ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ ifadelerinde lafzatullâh, kurrâ tarafından ittifakla terkîk ile telaffuz edilmektedir.⁶⁵¹

Kastallânî, kesreden sonra lafzatullâh'ın ince okunmasına ilişkin dikkat çeken ifadeler kullanmaktadır. Buna göre kesreden sonra lafzatullâh'ın ince okunması hem lâm'ın aslına riâyeti hem de lafzın kendisiyle güzelleştiği uyumlu okumayı beraberinde getirmektedir. Böylece bir yandan telaffuz kolaylaşırken diğer yandan dinleyicide hoş bir etki bırakılmaktadır. Arap örfünde “bir kelimeyi tek hamle ile telaffuz etmek” esas kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra inceden kalına doğru bir geçiş amacıyla dilin aşağıdan yukarıya yükselmesi, kulak tırmalayan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan lâm'ın kalın okunması câiz görülmemektedir.⁶⁵²

Daha evvel belirtildiği üzere lâm harfinin kalın veya ince okunması hususunda kurrâ bazı yerlerde ihtilaf etmektedir. Buna göre lâm'ın meftûh, şeddeli-şeddesiz, ortada-sonda, öncesinde şâd (ص), tâ (ط) ve zâ (ظ) harflerinden biri gelmesi durumunda, bu üç harfin sâkin, meftûh, şeddeli-şeddesiz olması fark etmeksizin okunuşunda ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁵³ Örneğin; ﴿ظَلَّامٌ﴾, ﴿ظَلَمُونَا﴾, ﴿فَالْمُطَلَّقَاتُ﴾, ﴿ظَلَّلْنَا﴾, ﴿فَاطَلَعُ﴾, ﴿الطَّلَاقُ﴾, ﴿صَلَّى﴾ ve ﴿الصَّلَاةُ﴾ ifadelerini Verş hariç bütün kurrâ terkîk ile okumuştur. Verş (Ezrak tarîkinden) ise yukarıda verilen lafızlarla benzerlerini genellikle tağlîz ile telaffuz etmiştir.⁶⁵⁴ Dimyâtî, Verş'in bu tür yerleri tağlîz ile okuyuşunu lâm harflerinden önce gelen isti'la ve itbâk sıfatlı harflerin sesine uyum sağlamasına bağlamaktadır. Böylece dilin tek bir harekette bulunmasıyla telaffuz kolaylığı sağlanmaktadır.⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/111; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1195; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/307.

⁶⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/115; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1196; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/307.

⁶⁵² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1196.

⁶⁵³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/308.

⁶⁵⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/308-309. Ayrıca bkz. ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 283; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 181; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/111-112; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1199-1200.

⁶⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/112-114; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1199-1202; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/309.

Bütün bu anlatılanlardan lâm harfinin tağlîz veya terkîk ile okunması hususunda isti'âlâ ve dâd harfi dışındaki ıtbâk sıfatlı harflerin (ص، ط، ظ) bulunduğu bazı kelimeler hariç kurrâ arasında büyük bir ihtilafın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Biz burada ihtilafın bulunduğu kelimeleri tek belirtmek yerine çalışmanın hacmini arttırmamak için genel ilkeyi ortaya koymayı ve birkaç örnekle konuyu sunmayı tercih ettik.

4.1.11. Vakf-İbtidâ

İthâf ta ele alınan konulardan biri de vakf ve ibtidâ meselesidir. Ancak öncelikle vakf-ibtidâ ilminin kapsamına giren bütün başlıklara eserde yer verilmediğini belirtmeliyiz. Bu bağlamda *İthâf* ta vakf-ibtidâ ilminin kapsamı, tarihî sürecinde teşekkül eden kavramları, vakfın icra edildiği yerlerin farklı isimlerle sınıflandırılması, muhtelif âlimlerin tarifi, vakfa uygun olan ve olmayan yerler, lügavî izahlar gibi birçok hususa değinilmemektedir. Bu bakımdan *İthâf* ın *Letâif* ten içerik bakımından bazı hususlarda ayrıştığını söylemeliyiz. Zira *Letâif* te önemli bir yekûn teşkil eden ve bahsi geçen hususların ele alındığı başlığa⁶⁵⁶ *İthâf* ta neredeyse hiç temas edilmemektedir.

Dimyâtî, vakfın gerçekleştiği durumları değil de vakf yapıldığında ortaya çıkabilecek sükûn, ibdâl, hazf, isbât, revm, işmâm gibi fonetiğe konu olan uygulamalar ve bunların kurrâ nezdindeki tercihlerine genel hatlarıyla temas etmektedir. Bir anlamda vakf-ibtidâ ilminin belli başlı bazı konularına temas ettiğini söyleyebiliriz. Fonetiğe konu olan kavramları ve bunun kırâat ilmindeki izdüşümlerini “Kelimenin Sonunda Revm ve İşmâm ile Vakf” ve “Resmü’l-Mushafa Göre Vakf” olmak üzere iki başlık altında ele aldığı görülmektedir. Bu başlıklarda işlenen hususların; konuların tertibi, içerik ve lügavî izahlar bakımından Kastallânî ile tam bir uyum içinde olduğu göze çarpmaktadır.⁶⁵⁷ Bu başlık altında öncelikle vakf-ibtidânın kavramsal çerçevesi çizilecek, ardından müellifin konuyu işleyiş yöntemine uygun olarak kurrâ nezdindeki ihtilaflar ele alınacaktır. Vakf-ibtidâ ilminin diğer meseleleri ilgili eser ve çalışmalara havale edilecek, konu *İthâf* ta ele alınış keyfiyetine göre işlenecektir.

Kur’ân-ı Kerîm’in anlam merkezli ve sahîh bir şekilde tilâvet edilebilmesi ancak vakf-ibtidâ ilminin ve kurallarının bilinmesiyle mümkündür. Nitekim bu alanın önde gelen

⁶⁵⁶ Kastallânî, vakf-ibtidâ adıyla iki müstakil başlık açmış ve birinci başlıkta vakf, vakfın önemi, muhtelif âlimlerin vakfa ilişkin olarak geliştirdikleri tanımların değerlendirilmesi, vakfın kısımları, âyetlerdeki murâd-ı ilâhiyi anlamaya katkısı, tarihî sürecinde teşekkül eden kavramları, vakfın icra edildiği yerlerin farklı isimlerle kategorik sınıflandırılması, vakfa uygun olan ve olmayan yerler, lügavî bazı izahlar gibi birçok hususa eserinde yer vermektedir. İkinci başlıkta ise daha çok fonetiğe konu olan kavramların kırâat âlimlerinin tercihine yansıyan yönleri ve lügavî izahı üzerinde yoğunlaşmaktadır. el-Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, c. 2/490-520, 3/1208-1254.

⁶⁵⁷ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, c. 3/1208-1254; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/313-331.

isimlerinden İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) “Kur’ân’ın manalarına vâkıf olmak, ancak vakf-ibtidâ noktalarının bilinmesine bağlıdır.”⁶⁵⁸ şeklindeki ifadesi bu durumu destekler mahiyettedir. Bu bakımdan vakfa konu olan kelimenin bağlamı, öncesi ve sonrasıyla irtibatının ortaya koyulması, doğru mananın tespit ve tayininde önemli bir rol oynamaktadır. Kırâat ilmi ve Kur’ân tefsiriyle yakın ilişkisi, âlimleri ilk dönemlerden itibaren vakf-ibtidâ ilmini anlama ve anlamlandırma yönünde bir çabaya sevk etmiştir. Öyle ki bu yönde önemli bir literatür de teşekkül etmiştir.⁶⁵⁹

İlk dönemlerden itibaren vakf-ibtidâ ilmi hakkında eser telif eden âlimlerin birbirine yakın ifadelerle birçok tanım yaptıkları görülmektedir. İbnü'l-Enbârî, vakfı “Kelimenin sonunda sesi bir müddet kesmek veya kelimeyi bir sonrakinden ayırmak”; Dâni, “Bir kelimeyi kendisinden sonraki kelimedenden ayırmak”;⁶⁶⁰ Ebû Hayyân, “Bir kelimenin sonunda telaffuzu kesmek”;⁶⁶¹ Ca’berî, “Okuyucunun kelimenin sonunda sesini kesmesi”;⁶⁶² İbnü'l-Cezerî, “Kırâat esnasında, vakfettiği kelimedenden veya öncesinde uygun bir yerden tilâvete devam etme niyetiyle herhangi bir kelime üzerinde genel olarak nefes almak için sesi kesmek” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁶³ Kırâat ilminde genellikle aralarındaki ilgi sebebiyle aynı bağlamda ele alınan “ibtidâ” ise vakfın zıddı olup “ilk defa okumaya başlamak” veya “vakftan sonra tilâvete devam etmek için yeniden başlamak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁶⁴

Dimyâtî, vakfı; “Kırâat esnasında, tilâvete devam etme niyetiyle, herhangi bir kelime üzerinde genel olarak nefes almak için sesi kesmekten ibarettir.” şeklinde tarif etmektedir. Bu tanım, İbnü'l-Cezerî'nin tanımıyla büyük oranda örtüşmektedir.⁶⁶⁵ Öte yandan İbnü'l-

⁶⁵⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/282.

⁶⁵⁹ Muhammed Coşkun, *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler - Teklifler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 83-85; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2023), 72-82.

⁶⁶⁰ ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 8.

⁶⁶¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/490.

⁶⁶² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/490.

⁶⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240.

⁶⁶⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1208; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 9; ed-Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 11; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 17.

⁶⁶⁵ Dimyâtî'nin eserine aldığı tanım İbnü'l-Cezerî'ye aittir. Şu kadarı var ki İbnü'l-Cezerî'nin tanımında vakfta dikkat edilmesi gereken bazı hususlara işaret eden şu ifadeye “إِنَّمَا بِمَا يَلِي الْحَرْفَ الْمُؤَوَّفَ عَلَيْهِ، أَوْ بِمَا قَبْلَهُ” Dimyâtî, eserinde yer vermemektedir. Bu ifadeden anlaşılacağı üzere üzerinde vakf yapılan yerin akabinde gelen kelimedenden ibtida yapmak uygunsa oradan değilse öncesinde uygun bir yerden ibtidâ yapmak kaydı bulunmaktadır. Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/313.

Cezerî'nin vakf tanımının geniş bir kabule mazhar olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim kendisinden sonra gelen âlimlerin çoğu bahsi geçen tanımları esas almaktadır.⁶⁶⁶

“Vakf” kavramı zaman zaman “kat” ve “sekt” lafızlarıyla aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak mezkûr kavramlar arasında bazı farklılıklar bulunduğu dile getirilmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin vakfı, “Tilâvete devam etmek niyetiyle adeten bir süre nefes alarak tilâvete devam etmek”; kat'ı “Tilâvete devam etme niyeti bulunmaksızın kırâati tamamen kesmek”; sekteyi ise “Okuma esnasında sesi vakf müddetinden daha kısa bir süre kesmek” şeklinde tanımlaması, aralarındaki farka işaret etmektedir.⁶⁶⁷

Müellif, ilgili bahiste vakfa dair birtakım kriterlere yer vermektedir. Bu bağlamda kelime ortasında ve resmü'l-mushafta bitişik yazılan kelimenin ortasında vakf yapılmamalıdır. Kur'ân tilâvetinde bir kelimenin sonrası ile ses itibarıyla irtibatının kesilmesini ifade eden vakf durumunda kârî mutlak surette nefes almalıdır. Zira nefes almaması durumunda vakf ile sekte uygulamasının iç içe geçmesine sebebiyet verecektir. Bunun yanı sıra tanımdaki ifadeler dikkate alındığında vakfta “nefes almanın” şart koşulmasıyla sekte; “Okumaya tekrar devam etme kastı” ifadesiyle de kat' uygulaması kapsam dışı bırakılmaktadır. Vakfta asıl olan sükûndur. Zira vakf, genel olarak belli bir süre dinlenmeyi gerektirir. Bu da ancak sükûnla mümkün olabilmektedir. Vakf için belli bir süre tayini yapılmazken, sektenin iki harekeden az olması gerektiği dile getirilmektedir.⁶⁶⁸

4.1.11.1. Kelimenin Sonunda Revm ve İşmâm ile Vakf

Müellif, öncelikle revm ve işmâm uygulamalarının tanımlarına, ardından gerçekleşme şartlarına ve nihayetinde kurrâ arasındaki ihtilaflara değinmektedir. Bu bağlamda “revm” kavramını, “vakf hâlinde harekenin belli bir cüzünü hafif bir sesle belli etmek” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁶⁹ Harekenin zaman açısından bölünmesi beraberinde seste bir zayıflık meydana getirmektedir. Bu bakımdan revm uygulamasındaki sesi ancak dikkatle dinleyen kişi işitebilir. Revm uygulaması ihtilâsla karıştırılmamalıdır. Nitekim kurrâ ıstılahında ihtilâs ve ihfâ aynı şeyi ifade ederken; revm bunların dışında bir uygulamadır. Revm uygulaması harekenin belli bir miktarını göstermek açısından ihtilâsla ortak bazı özelliklere sahip olmakla beraber fetha

⁶⁶⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/490-491; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/313; Mahmud Halil el-Husarî, *Ahkâmu Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Muhammed Talha Bilal Menyâr (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999), 251.

⁶⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240-243.

⁶⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/240-243; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/490-492; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/313.

⁶⁶⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/314.

harekede icra edilmemesi, sadece vakf durumuna özgü olması ve harekeden atılan miktarın⁶⁷⁰ kalan miktardan fazla olması gibi hususlarla ihtilâstan ayrılmaktadır. Öte yandan revm uygulaması, ﴿وَفِي الدَّارِ﴾, ﴿وَالْيَوْمِ الدِّينِ﴾, ﴿وَيَخْلُقُ﴾ ve ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere sadece damme ve kesre harekede⁶⁷¹ icra edilmektedir.⁶⁷²

“İşmâm”, vakf durumunda harekesi hazfedilen harfin harekesinin türünü belirtmek için dudakları ileriye doğru yummandır. Tanımdan da anlaşıldığında göre işmâm uygulaması sesle değil harekeye işaret etmek üzere dudakları ileriye doğru toplamayla gerçekleştirilmektedir. Örneğin; ﴿وَيَخْلُقُ﴾ ve ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ifadeleri damme harekeli oldukları için işmâm uygulamasına imkân tanımaktadır. Kesre ve fetha harekede icra edilemeyen işmâm, kelimenin başında, ortasında ve sonunda olması fark etmeksizin uygulanabilmektedir.⁶⁷³

Müellif, revm ve işmâm uygulamasının kavramsal çerçevesini çizdikten sonra menedildiği bazı vecihleri zikretmektedir. Buna göre menedilen vecihler şunlardır:

1. Revm ve işmâm, tâü't-te'nis'ten dönüşen hâ'larda icra edilmemektedir. Örneğin; ﴿وَلَعِبْرَةٌ﴾, ﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ ve ﴿الْحَنَّةُ﴾ lafızlarında vakf hâlinde hâ'ya (هـ) dönüşmeleri sebebiyle revm ve işmâm yapılmamaktadır.

2. Cemî mîmlerinde -sıla ile okuyanların kırâatine göre- revm ve işmâm yapılmamaktadır. Örneğin; ﴿مِنْهُمْ﴾, ﴿فِيهِمْ﴾ ve ﴿عَلَيْهِمْ﴾ ifadeleri sila ile (مِنْهُمْ), (فِيهِمْ) ve (عَلَيْهِمْ) şeklinde okunduklarında ârizî hareke sebebiyle revm ve işmâm vecihleri menedilmiştir.

3. Arızî hareke ile harekelenen yerlerde nakl yapılması durumunda; ﴿وَأَنْذِرِ النَّاسَ﴾, ﴿مَنْ اسْتَبْرَقَ﴾ ve ﴿فَمِ اللَّيْلِ﴾ ifadelerinde revm ve işmâm menedilmiştir.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Revm uygulamasında sesin 3/2'lik kısmı atılır; 3/1'lik kısmı bırakılır. İhtilâsta ise sesin 3/1'lik kısmı atılır; 3/2'lik kısmı bırakılır. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/314; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 15; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 23.

⁶⁷¹ Fetha harekede revm uygulaması kurrâ tarafından menedilmiştir. Bunun temel gerekçesi fethanın zayıf bir hareke olarak kabul edilmesidir. Nitekim fetha hareke damme ve kesre harekenin aksine bölünmeyi kabul etmemektedir. Bölünmesi veya bir başka ifadeyle bir kısmının atılması, tamamının atılması anlamına gelmektedir. Bu özelliği sebebiyle kurrâ, fetha harekede revm uygulamasına cevaz vermemiştir. Bkz. es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 2/515; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/126; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1212.

⁶⁷² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/314. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/121; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1209-1211.

⁶⁷³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/314-315. Ayrıca bkz. es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, c. 2/515-516; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/121; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1214-1216.

⁶⁷⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/315. Geniş bilgi için ayrıca bkz. ed-Dânî, *et-Teyssir*, 286-287; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/122; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1219-1221.

Müellif, bahsi geçen başlık altında “Takrî” adıyla bir fasıl açarak medd-i ârız ve medd-i lîn vecihlerini tek tek sıralamaktadır. Buna göre damme hareke için medd-i ârızın gerçekleştiği ﴿نَسْتَعِينُ﴾; ve medd-i lînin gerçekleştiği ﴿فَهُوَ خَيْرٌ﴾ ifadesinde sükûn için tûl, tevassut, kasr; işmâm için tûl-işmâm, tevassut-işmâm, kasr-işmâm; revm için kasr-revm olmak üzere yedi vecih câizdir. Fetha hareke için medd-i ârızın gerçekleştiği ﴿الْعَالَمِينَ﴾ ve medd-i lînin gerçekleştiği ﴿لَا﴾ ifadesinde sükûn için tûl, tevassut ve kasr olmak üzere üç vecih câizdir. Kesre hareke için medd-i ârızın gerçekleştiği ﴿لِلرَّحْمَنِ﴾; ve medd-i lînin gerçekleştiği ﴿مِنْ خَوْفٍ﴾ ifadesinde sükûn için tûl, tevassut, kasr; revm için kasr-revm ile olmak üzere dört vecih câizdir.⁶⁷⁵

4.1.11.2. Resmü’l-Mushafa Göre Vakf

Konunun teferruatına geçmeden önce birkaç hususa dikkat çeken müellif, öncelikle resmü’l-mushaf, kıyâsî ve ıstılâhî resm kavramlarının tanımını yapmakta, ardından vakfa ait bir hususiyet olan ızdırârî ve ihtiyârî vakfın gerçekleşme şeklini izah etmektedir. Bu bağlamda hattın lafza muvafık olmasına “kıyâsî resm”; bedel, ziyâde, hazf, fasl, vasl gibi durumlarda hattın lafza muvafık olmamasına ise “ıstılâhî resm” denilmektedir.⁶⁷⁶ Resmü’l-mushaf⁶⁷⁷ ifadesi Hz. Osman döneminde Mushaf istinsahı için benimsenen yazı stilini karşılamak üzere kullanılan bir terkiptir. “Hat” kavramıyla ise herhangi bir kelimenin vakf ve ibtidâ noktaları dikkate alınarak hecâ harfleriyle resmedilmesi kastedilmektedir.⁶⁷⁸

Resmü’l-mushafa göre vakf, ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İhtilâf edilen maddeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İbdâl: Kurrâdan İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Kisâî ve Ya’kûb ﴿سُنَّتْ﴾, ﴿نَعَمْتُ﴾ ve ﴿رَحِمْتُ﴾ gibi kelimelerde vakf durumunda tâü’t-te’nîsleri hâ’ya ibdâl ile okumuşlardır. Yezîdî, İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Bunların dışındaki kurrâ ise sarîh resme ittiba ederek yazıda olduğu gibi okumuşlardır. Müellif, tâü’t-te’nîsleri hâ’ya ibdâl ile okuyanların hücceti için Kureyş lehçesini; ibdâl etmeksizin okuyanların hücceti için ise Tay

⁶⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/316-317.

⁶⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/319.

⁶⁷⁷ Bu başlık altında sadece resm-i hatta göre vakf-ibtidâ durumları ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde “Resmü’l-Mushaf” başlığı altında “resm” ve “hat” kavramlarının tanımı ve tarihî seyri, resmü’l-mushafın bağlayıcı olup olmadığı, Kur’ân tilâvetine yansımaları gibi hususlar daha önce işlendiği için tekrara düşmemek adına bu hususlara temas edilmeyecektir. Geniş bilgi için bkz.” Mushaf İmlâsı” başlığı.

⁶⁷⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/319. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/128-129; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1224.

lehçesini işaret etmektedir.⁶⁷⁹ Bu madde, açık tâ (ت) ile resmedilen kelimelerle sınırlandırılmaktadır. Zira kapalı tâ (ا) ile yazılanların vaslîda tâ, vakfîda ise hâ (ه) ile okunması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁶⁸⁰ Müellif, bu bahiste açık tâ'nın asıl olup olmadığı sorusuna da cevap aramaktadır. Sîbeveyhi, tâ'nın asıl olduğu kanaatindedir. Zira cümledeki nahvî konumun tayini tâ'ya göre yapılmaktadır. İ'râbın vasl durumuna göre yapılması ve tâ'nın vasl durumunda varlığını koruması asıl olduğunu göstermektedir. Vakf durumunda ibdâl edilmesi ise aslı tâ'lı olan ﴿عَفْرِتٌ﴾ ve ﴿مَلَكُوتٌ﴾ gibi kelimelerden ayrılması amacına ma'tûftur.⁶⁸¹ Bazı dil âlimleri ise hâ'ya dönüşen tâ'nın asıl olduğunu ileri sürmektedir. Bu gruptaki âlimlerin temel argümanı, hâ'ya dönüşmesi ve resmü'l-mushafîta çoğunlukla hâ ile resmedilmesidir.⁶⁸²

2. İsbât: Vakfa ait bir hususiyet olan "isbât", resmü'l-mushafî gereği hazfedilen ve lafzen hazfedilen olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.⁶⁸³ Buna göre resmü'l-mushafî gereği isbât, hâ-i sekt'te ve sâkin kılınmak üzere hazfedilen illet harfinde gerçekleşmektedir. Hâ-i sekt, harf-i cerden sonra gelen istifhâm mîmlerinde gerçekleşmektedir. Kur'ân'da farklı yerlerde beş kelimede geçen ﴿م﴾, ﴿فِي﴾, ﴿عَم﴾, ﴿مَم﴾ ve ﴿م﴾ lafızlarında Bezzî ve Ya'kûb, hâ-i sekt ile vakf etmişlerdir.⁶⁸⁴ Bahsi geçen kelimelerin sonuna hazfedilen eliften ivaz (yerine) olmak üzere hâ gelmektedir. Zira istifhâm hemzesinin başına harf-i cer gelmesi durumunda, fasih lehçede elif hazfedilir.⁶⁸⁵ Cumhûr-u kurrâ ise bu çeşit yerleri resme ittiba ederek adem-i isbât ile (hâ ilavesiz) okumuştur.⁶⁸⁶

Müellif, bu bahiste Kur'ân'da yedi farklı kelimede dokuz yerde⁶⁸⁷ geçen hâ-i sekt'in vasl ve vakf durumlarına da değinmektedir. Buna göre kırâat imamları hâ-i sektlerin vakf hâlinde isbâtı hususunda ittifak; vasl durumunda ihtilaf etmişlerdir. Mezkûr kelimelerden ﴿يَسَنَّة﴾ lafzını vasl durumunda Hamza, Kisâî, Halefû'l-Âşir ve Ya'kûb hazfederek okumuşlardır. A'meş,

⁶⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/129-131; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1226-1227; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/320-321.

⁶⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/321.

⁶⁸¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 4/166-167.

⁶⁸² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1228; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/321.

⁶⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/133.

⁶⁸⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/322-323.

⁶⁸⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1232.

⁶⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/134-135; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1231-1234; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/323.

⁶⁸⁷ ﴿يَسَنَّة﴾: el-Bakara 2/259; ﴿اَنْتَدَ﴾: el-En'âm 6/90; ﴿كِتَابِيَّة﴾: el-Hâkka 69/19, 25; ﴿حَسَابِيَّة﴾: el-Hâkka 69/20, 26; ﴿مَالِيَّة﴾: el-Hâkka 69/28; ﴿سُلْطَانِيَّة﴾: el-Hâkka 69/29; ﴿مَا هِيَ﴾: el-Kâria 101/10.

Yezîdî ve Hasan-ı Basrî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. ﴿اَفْتَدِيْ﴾ lafzındaki hâ-i sekt'i İbn Âmir kesre, Hişâm kasr, İbn Zekvân ise iki rivâyetten birine göre (hulf) işbâ' ile okumuştur. ﴿حَسَابِيْ﴾ ve ﴿كِنَابِيْ﴾ ifadelerini Ya'kûb, hâü's-sekti hazfederek telaffuz etmiştir. İbn Muhaysın bu hususta ona muvafakat etmiştir. ﴿سُلْطَانِيْ﴾, ﴿مَالِيْ﴾ ve ﴿مَا هِيْءَ﴾ lafızlarını Hamza ve Ya'kûb hâü's-sekti hazfederek okumuşlardır.⁶⁸⁸ İbn Muhaysın ﴿سُلْطَانِيْ﴾, ﴿مَالِيْ﴾ ve ﴿مَا هِيْءَ﴾ lafızlarında; Hasan-ı Basrî ise ﴿مَا هِيْءَ﴾ ifadesinde mezkûr kurrâya muvafakat etmiştir.⁶⁸⁹

İllet harfinin hazfedildiği ﴿تَرَاخِيْ﴾, ﴿بَاغِيْ﴾ ve ﴿مُوصِيْ﴾ gibi lafızlarda İbn Kesîr vakf durumunda tenvîn yerine “تَرَاحِيْ”, “بَاغِيْ” ve “مُوصِيْ” şeklinde yâ ile okumuştur.⁶⁹⁰

3. Hazf: Vakf durumunda hazf, sadece Kur'ân'da yedi yerde⁶⁹¹ geçen ﴿كَايْنِ﴾ lafzı üzerinde gerçekleşmektedir. Ebû 'Amr ve Ya'kûb bahsi geçen ifadede yâ harfi üzerinde vakf etmişlerdir. Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın bu hususta onlara tabi olmuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise resme ittiba ederek nûn harfinin üzerinde vakf yapmaktadır.⁶⁹²

4. Maktû': Resmü'l-mushafta ayrı yazılan ﴿أَيَّ مَآءٍ﴾ ve Kur'ân'da dört yerde⁶⁹³ geçen ﴿مَالٍ﴾ lafızlarında vakfın icra şekli hususunda kurrâ ihtilaf etmiştir. Hamza, Kisâi ve Ruveys “أَيَّ” kelimesi üzerinde vakfederken; Cumhûr kurrâ iki farklı kelime olmaları ve resm-i hatta ayrı yazılmaları sebebiyle ikisinden birinde vakf yapmayı câiz görmektedir. ﴿مَالٍ﴾ kelimesinde Ebû 'Amr “مَا” üzerinde vakf yapmış, Yezîdî bu hususta ona tabi olmuştur. Kisâi'nin her ikisi (م-ل) üzerinde de vakf yaptığı aktarılmıştır. Bunların dışındaki kurrânın ise “ل” üzerinde vakf yaptığı anlaşılmaktadır. Müellife göre bütün kurrâ için “مَا” üzerinde vakf yapmanın cevâzına ilişkin olarak aktarılan vech daha sahîhtir. “مَا” edatının hem hüküm hem de lafız bakımından başlı başına bir kelime olarak kabul edilmesi bu durumu teyit etmektedir.⁶⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, “Benim tercih ettiğim ve uyguladığım görüş budur.” diyerek kanaatini açıkça izhar etmektedir.⁶⁹⁵ Yazı

⁶⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/142-143; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1234-1235; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/323-324.

⁶⁸⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1234-135; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/323-324.

⁶⁹⁰ Kurrânın vakfında ihtilaf ettiği diğer yerler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/324-326.

⁶⁹¹ Âl-i İmrân 3/146; Yûsuf 12/105; el-Hac 22/45, 48; el-Ankebût 29/60; Muhammed 47/13; et-Talâk 65/8.

⁶⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/143; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1240-1241; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/326.

⁶⁹³ en-Nisâ 4/78; el-Kehf 18/49; el-Furkân 25/7; el-Meâric 70/36.

⁶⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/327.

⁶⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/146.

olarak ayrı yazılması “ل” üzerinde vakf yapılabilmesine de imkân tanımaktadır. Bu durum kıyasa daha uygundur. Buna karşın harf-i cer olması sebebiyle “ل” üzerinde vakf yapılmaması da ihtimal dâhilindedir. Vakf durumunda “ل” harf-i cerrinin mâbadindeki (sonrasındaki) kelimedenden ayrılmaması gerekmektedir. İhtiyârî veya ızdırârî olarak “ما” veya “ل” üzerinde vakf yapılması durumunda, ibtidânın akabinde gelen ifadeye bitiştirilerek “لهذا” ve “لهذا” şeklinde yapılması câiz görülmemektedir.⁶⁹⁶ Bu ifadeden ibtidânın ﴿مَالٍ﴾ lafzının başından yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

5. Kat‘u’l-Mevsûl: “Kat‘u’l-mevsûl” ifadesiyle yazıda bitişik yazılan kelimelerin üzerinde vakf yapılması suretiyle birbirinden ayrılması kastedilmektedir. Bu tür vakf, Kasas sûresinin 82. âyetinde iki defa geçen ﴿وَيُكَانُّ ... وَيُكَانُّ ...﴾ ve Neml sûresinin 25. âyetinde geçen ﴿إِلَّا يَسْجُدُوا﴾ ifadesi olmak üzere üç kelime icra edilmektedir. ﴿وَيُكَانُّ﴾ lafzıyla ilgili temelde üç farklı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Ebû ‘Amr ﴿وَيُكَانُّ﴾ lafzını iki farklı kelime olarak kabul etmiş ve kelimeye yer alan “وَيُكَانُّ” üzerinde vakf yapmayı tercih etmiştir. Yezîdî ve İbn Muhaysın bu hususta ona muvafakat etmişlerdir. Ebû ‘Amr’ın tercihinine göre kelime “haber vermek, bildirmek” anlamındaki “أَعْلَمَ” ifadesini karşılamaktadır. Kisâî, ﴿وَيُكَانُّ﴾ lafzını Ebû ‘Amr gibi iki farklı kelime olarak değerlendirmiş; ancak lafızda yer alan “وَيُكَانُّ” üzerinde vakf yapmayı tercih ederek ondan ayrılmıştır. Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın (hulfle) bu hususta Kisâî’ye muvafakat etmişlerdir. Bunların dışındaki kurrâ ise kelimenin sonundaki nûn harfinin üzerinde vakf yapmıştır.⁶⁹⁷ Ebû Hayyân, ﴿وَيُكَانُّ﴾ kelimesinde yer alan “وَيُكَانُّ” ifadesinin Sîbeveyhi’ye ve Halil b. Ahmed’e göre isim-fiil olduğunu aktarmaktadır. Bu durumda “وَيُكَانُّ” ve “كَانُّ” başlı başına birer kelime olmaktadır. “كَانُّ” maddesine bitişen kâf (ك), teşbih kâf’ı olup kullanım yaygınlığı sebebiyle “كَانُّ” kelimesine bitişik yazılmıştır. İlgili kelime bu görüşe göre hayret anlamındaki “أَعْجَبَ” fiiliyle aynı manaya gelmektedir.⁶⁹⁸ Halil b. Ahmed’e göre ﴿وَيُكَانُّ﴾ lafzındaki “وَيُكَانُّ” ifadesi “كَانُّ” ifadesinden ayrı bir kelimedir. Bu görüşe göre bir kişi elde edemediği bir şeyin pişmanlığını “وَيُكَانُّ” ifadesi ile dışa

⁶⁹⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/146-147; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1243-1244; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/327, 516-517.

⁶⁹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/328.

⁶⁹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 8/329.

vurmaktadır.⁶⁹⁹ Ferrâ, ﴿وَيَكَّانَ﴾ ifadesinin Arap dilinde “takrîr” anlamında kullanıldığını dile getirmektedir.⁷⁰⁰ Bir başka görüşe göre ﴿وَيَكَّانَ﴾ ifadesinde yer alan “وَيَكَّ” başlı başına bir kelime olup kâf hitap harfidir. “أَنَّ” ifadesi ise takdîri “أَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُفْلِحُ” şeklinde yapılacak bir cümlelinin mamûlü (i‘râbına etki edilen) konumunda olmaktadır.⁷⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, resme ittiba ederek iki kelimeyi birbirinden ayırmaksızın tek bir kelime şeklindeki telakkinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰² Buraya kadar anlatılanlardan mevsûl (bitişik yazılan) kelime veya kelimeler üzerinde vakfa temel kıstasın resmü’l-mushaf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim edâ ehline göre resmü’l-mushafta bitişik yazılan kelimelerin resmedildiği şekle uygun olarak vakf yapılması esastır. Doğruya daha yakın olmasının yanı sıra eski ve yeni fark etmeksizin kurrânın teâmülü bu şekilde cereyan etmektedir. İki farklı kelime olarak kabul edilip birinin üzerinde vakf yapmak ise ancak sahîh rivâyetle sabit olmaktadır.⁷⁰³

Vakfı hususunda ihtilaf edilen konulara değindikten sonra ittifak edilen kelimeleri genel hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır. Burada genel ilkenin ortaya koyulması, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim bu başlık altında müellif, vakfı hususunda ittifak edilen kelimeleri tek tek ele almamaktadır. Kaldı ki bunların sayısı söz konusu başlığa hatta *İthâf*’a sığmayacak kadar çoktur. Ancak temel ilkenin ortaya koyulması, “ittifak edilen” ifadesini açıklayıcı mahiyette olacaktır. Buna göre bir kelimede asıl olan iki ve daha fazla harften müteşekkil ise akabinde gelen kelimedden ayrı yazılmasıdır. Ancak bu genel kâidenin dışına çıkan kelimeler de bulunmaktadır. Müellif, bahsi geçen kelimeleri tek tek sıralayarak vakf hususunun ferş bölümünde geçtiği ilk yerde ele alınacağına işaret etmekle yetinmektedir.⁷⁰⁴ Genel kâideden istisna edilen kelimeler ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾, ﴿كَمِثْلِهِ﴾ ve ﴿اللَّهُ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere edatlarda; ﴿يَا أَيُّهَا﴾, ﴿يَا أَيُّهَا﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere nidâ harflerinde; ﴿رَبِّ﴾, ﴿رَبِّ﴾ ve ﴿رَبِّ﴾ kelimelerindeki gibi muttasıl zamirlerde; ﴿كَمِثْلِهِ﴾, ﴿كَمِثْلِهِ﴾ ve ﴿كَمِثْلِهِ﴾ lafızlarında görüldüğü üzere mukatta‘a harflerinde; ﴿لَوْلَا﴾, ﴿لَوْلَا﴾ ve ﴿لَوْلَا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere tahfîf amacıyla ikinci kelimenin başında vâv ve yâ iskeletinin üzerinde resmedilen hemzelerde; ﴿مَمَّ﴾, ﴿مَمَّ﴾,

⁶⁹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 2/154.

⁷⁰⁰ Ferrâ, görüşünü bedevî karı-koca arasında geçen “أما ترينه وراء؟”/Bedevî bir kadının kocasına şöyle seslendiğini işittim: Yazıklar olsun sana! Oğlunun nerede olduğundan haberin var mı? Adam eşine; Evin arkasında olduğunu görmüyor musun? şeklindeki diyalogla desteklemektedir. Geniş bilgi için bkz. el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, c. 2/322.

⁷⁰¹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 8/697-698.

⁷⁰² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/176.

⁷⁰³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/152; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1251; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/330.

⁷⁰⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/331.

﴿فَ﴾, ﴿فِي﴾ ve ﴿عَمَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere istifhâm mâ'ları gibi birçok kelimede gerçekleşmektedir.⁷⁰⁵ Dimyâtî, bu tarz ihtilaflara ferş bölümünde her sûrenin sonunda açtığı “el-Maktû‘ ve'l-Mevsûl” başlığı altında temas etmektedir. Yine yeri gelmişken bu gibi yerlerde ihtiyârî vakfın çirkin görülmesi sebebiyle câiz olmadığını aktarmaktadır. Ancak bunun zaruret, sınav veya öğretim amacıyla yapılması durumunda câiz olabileceğini dile getirmektedir.⁷⁰⁶

4.1.12. İzâfet Yâ'ları

İzâfet yâ'sı ifadesiyle kelimenin sonuna zâid olarak gelen mütekellim yâ'sı kastedilmektedir. Kelimenin sonuna bitişik olarak gelen izâfet yâ'sı lâmü'l-fiil değildir. İzâfet yâ'sı mütekellim yâ'sından ibaret olup isme, fiile ve harfe bitişen muttasıl zamirdir. Kelimenin aslî unsuru olmayan izâfet yâ'sı, ﴿ذِكْرِي﴾ ve ﴿نَفْسِي﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere isme bitişik olarak geldiğinde nahvî konumu bakımından mahallen mecrûr; ﴿لِيُخْرِئَنِي﴾ ve ﴿فَطَرَنِي﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere fiile bitişik olarak geldiğinde mahallen mansûb; ﴿لِي﴾ ve ﴿إِنِّي﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere harfe bitişik olarak geldiğinde ise mahallen mansûb veya mecrûr olmaktadır.⁷⁰⁷ İzâfet yâ'sı olarak isimlendirilmesi, muzâfun ileyhi olmaksızın cümlede mahallen mansûb konumunu teşkil etmesi sebebiyledir. İzâfet yâ'ları hazfedildiğinde yerini gâib (۴) zamire veya muhâtab kâf'ına (ك) bırakmaktadır. Buna göre isimlerde ﴿نَفْسِي﴾ yerine “نَفْسُهُ-نَفْسُكَ”; fiillerde ﴿فَطَرَنِي﴾ yerine “فَطَرُهُ-فَطَرَكَ”; harflerde ﴿إِنِّي﴾ yerine “إِنَّهُ-إِنَّكَ” ifadelerinin kullanılması da mümkündür.⁷⁰⁸ İzâfet yâ'ları, zâid yâ'larla karıştırılmamalıdır. Zira İzâfet yâ'ları yazıda daima bulunurken zâid yâ'lar genellikle mahzûftur. İzâfet yâ'ları, kelimenin aslî unsuru değildir. Oysa zâid yâ'lar, ﴿الدَّاعِ﴾, ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾, ﴿يَسْرِي﴾, ﴿دَعَانِ﴾ ve ﴿الْمُنَادِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere lâmü'l-fiil olup bazen zâid olabilmektedir. İzâfet yâ'ları, kurrâ arasında feth veya iskân; zâid yâ'lar ise hazf veya isbât ile okunabilmektedir.⁷⁰⁹

Müellif, izâfet yâ'ları hususunda feth ve iskân vechinin hangisinin asıl olduğu yönündeki bir tartışmaya da temas etmektedir. Kûfe dil ekolü mensupları izâfet yâ'larında iskânın asıl olduğunu iddia etmektedirler. Zira kelimenin binasında (i'râbında) asıl olan sükûndur. İllet harfinin harekelenmesi telaffuzda külfeti doğurmaktadır. Öte yandan feth de asıl olarak kabul

⁷⁰⁵ Resmü'l-mushafta bitişik ve ayrı yazılan diğer kelime grupları için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/152-161; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1246-1253; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/328-330.

⁷⁰⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/331.

⁷⁰⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333.

⁷⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/161-162; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/1254; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333.

⁷⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/161-162.

edilmektedir. Nitekim isim olma özelliği tek bir harfe dayanmakta ve bu harf de fetha harekeyle takviye edilmektedir. Fetha ile harekelenmesi ise telaffuzdaki tahfif ilkesine dayanmaktadır. Bütün bu tartışmaların ışığında feth ve iskân uygulamasının Kur’ân-ı Kerim’de ve Arap dilinde yaygın iki fasih telaffuz şekli olduğu ifade edilmelidir.⁷¹⁰

Dimyâtî, izâfet yâ’larındaki telaffuz keyfiyetinin kırâatlere ittifak ve ihtilaf edilenler olmak üzere iki şekilde yansıdığını dile getirmektedir. İttifak edilenler de “sâkin” ve “feth” ile okunanlar şeklinde ikili bir taksime tabi tutulmaktadır. Sâkin okunması hususunda ittifak edilenlerin sayısının 566 olduğu belirtilmektedir.⁷¹¹ Bu ifadeden hareketle ﴿وَأَنبِئْهُمْ﴾, ﴿وَأَنبِئْهُمْ﴾ ve ﴿وَأَنبِئْهُمْ﴾ lafızlarındaki izâfet yâ’larının iskân ile okunmaları hususunda kurrâ ittifak etmektedir. Belli bir gerekçeye⁷¹² dayanarak feth ile okunması hususunda ittifak edilenlerin sayısı ise 21 kelime olup 28 yerde geçmektedir. Örneğin; ﴿حَسْبِيَ اللَّهُ﴾, ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ifadelerindeki izâfet yâ’larının feth ile okunması hususunda kurrâ ittifak etmiştir.⁷¹³

Feth veya iskân ile okunması hususunda ihtilaf edilenlere gelince, bunların Kur’ân’da 212 yerde geçtiği aktarılmaktadır. Akabinde gelen harfin hemze veya başka bir harf olmasına göre altı maddede ele alınmaktadır:

1. ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere akabinde meftûh kat’ hemzesi gelebilmektedir.
2. ﴿أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere akabinde meksûr kat’ hemzesi gelebilmektedir.
3. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere akabinde madmûm kat’ hemzesi gelebilmektedir.
4. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere harf-i tarife bitişen vasl hemzesi gelebilmektedir.

⁷¹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *İrtiâfu’l-darab*, c. 4/1850; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1256.

⁷¹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333.

⁷¹² Kendisinden sonra sâkin bir harf, lâm-ı tarif veya benzeri bir şey (الي kelimesi gibi) gelmesi durumunda izâfet yâ’larının feth ile okunması hususunda ittifak edilmiştir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/164; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 3/1254; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/334.

⁷¹³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/333-334.

5. ﴿أَخِي اشْدُدْ﴾ ve ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere harf-i tariften bağımsız vasl hemzesi gelebilmektedir.

6. ﴿وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ ve ﴿بَنِي لَطَائِفِينَ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere hemzenin dışında harekeli bir harf gelebilmektedir. Mezkûr maddelerdeki izâfet yâ'larının feth veya iskân ile okunması hususunda kurrâ ihtilaf etmiştir.⁷¹⁴

Birinci maddedeki izâfet yâ'larını Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer feth ile okumuşlardır. İbn Muhaysın ve Yezîdî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir. Bunların dışındaki kurrâ ise iskân ile telaffuz etmiştir.⁷¹⁵ Feth ile okuyanlar, güçlü olana mücâvir (bitişik) gelen zayıf harfi takviye etmeyi amaçlamaktadır. Böylece hem hemzenin hem de zayıf harfin kâmilan okunması sağlanmaktadır. İskân ile telaffuz edenler ise bazı yerlerde rivâyete tabi olmak ve iki lehçeyi birleştirmek amacıyla kendi usûllerinin dışına çıkarak feth ile okumuşlardır. Feth ile okuyanların muhtelif yerlerde iskân vechini tercih etmelerinde, hemzeden önce gelen izâfet yâ'larının feth ile okunmasının zorunluluk ifade etmediğine dikkat çekmek ve iki lehçeyi cemetme gayesinin de etkili olduğu ifade edilmektedir.⁷¹⁶ İkinci maddedekileri Nâfi', Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer feth; bunların dışındakiler ise iskân ile okumuşlardır.⁷¹⁷ Üçüncü maddedekileri vasl durumunda Nâfi' ve Ebû Ca'fer feth; bunların dışındakiler ise iskân ile telaffuz etmişlerdir.⁷¹⁸ Dördüncü maddedekilerin okunuşu hususunda kurrâ arasında geniş çaplı ihtilafların varlığı göze çarpmaktadır.⁷¹⁹ Beşinci maddedekilerin sayısı ve okunuşu hususunda kurrâ arasında bir önceki madde kadar olmasa da kısmî ihtilaflar bulunmaktadır.⁷²⁰ Altıncı maddedekilerin sayısının Kur'ân'da yoğun bir şekilde geçtiği ve bazılarının okunuşu hususunda kurrâ arasında ihtilafların varlığı göze çarpmaktadır.⁷²¹

İzâfet yâ'larının kırâatlere yansıyan yönünün burada aktarılanlarla sınırlı olmadığını belirtmeliyiz. Feth ve iskân vecihlerinin hepsini burada serdetmek çalışmanın amaçlarından olmadığı gibi sınırlarını da aşacak boyuttadır. Bu bakımdan ilgili bölümde, genel olarak izâfet

⁷¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/334-340.

⁷¹⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/334.

⁷¹⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1259.

⁷¹⁷ Kurrânın tercihi ve okunuşu hususunda ihtilaf ettikleri diğer kelimeler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/167-169; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1267-1270; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/336-337.

⁷¹⁸ Kurrânın tercihi ve okunuşu hususunda ihtilaf ettikleri diğer kelimeler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/169-170; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1271-1272; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/337-338.

⁷¹⁹ Kur'ân'da 32 yerde geçen bu nevi kelimelerin 14'ünde kurrâ ihtilaf etmiştir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/170-171; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1273-1275; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/338-339.

⁷²⁰ Kurrânın tercihi ve okunuşu hususunda ihtilaf ettikleri diğer kelimeler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/171; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1276-1277; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/339-340.

⁷²¹ Kur'ân'da 596 yerde geçen bu nevi kelimelerin 35'inde kurrâ ihtilaf ederken; 561'inde ittifak etmiştir. Bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1278-1289; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/340-343.

yâ'larının kırâatlere yansıyan yönüne maddeler hâlinde işaret etmekle yetinildi. Usûle ait diğer konularda olduğu gibi bu bahiste de kurrânın genel geçer bir kâideyle feth ve iskân vechinden hangisini tercih ettiğini ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Zira iskânı esas alan bir kurrânın benzeri bir yerde feth; fethi esas alanın ise iskân vechini tercih ettiği görülmektedir. Örneğin; genel kâidesi feth olan Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû 'Amr ﴿وَلَا تُفْتِنِي﴾, ﴿تَرْحَمْنِي أَكُنْ﴾, ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ﴾, ﴿أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ ve ﴿آلَا﴾ lafızlarını iskân ile okunması hususunda ittifak ederek diğer kurrâya tabi olmuşlardır.⁷²² Bu tercihte de belirleyici unsurun rivâyet olduğunu tekraren ifade etmeliyiz.

4.1.13. Zâid Yâ'lar

Zâid yâ'lar, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların hattında yer almaması ve tilâvetten düşmesi sebebiyle bu şekilde isimlendirilmektedir. Münâda olan ismin sonunda ve isim ile fiillerde hazfedilen zâid yâ'lar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Münâda olan ismin sonunda ﴿يَا رَبِّ إِنِّي هُلَا﴾, ﴿يَا رَبِّ إِنِّي هُلَا﴾, ﴿يَا رَبِّ إِنِّي هُلَا﴾ ve ﴿يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere yâ, yazıda olmadığı için telaffuzdan da düşmektedir. Bu kısımda yer alan yâ'ların hazfedilmesi hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere kelimenin son harfinin harekesi olan kesrenin varlığıyla yetinilmektedir. Bu maddede yer alan Ankebût sûresinin 56. âyetinde ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ şeklinde ve Zümer sûresinin 53. âyetinde ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ﴾ şeklinde geçen ifadelerde bulunan yâ'ların yazıda yer alması konusunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu durumdaki yâ'lar, izâfet yâ'ları kategorisinde değerlendirilmektedir.⁷²³ Zâid yâ'lar, ﴿الْجَوَارِ﴾ ve ﴿الدَّاعِ﴾ lafızlarındaki gibi isimlerde; ﴿يُسْرَ﴾ ve ﴿يَأْتِ﴾ lafızlarında görüldüğü üzere fiillerde yer almaktadır. Bu tür yerlerdeki yâ'lar, lâmü'l-fiil olarak ﴿أَخْرَجْنِي﴾ ve ﴿دُعَائِي﴾ lafızlarındaki gibi nasb ve cer konumunda bulunmaktadır.⁷²⁴ İşte bu kısım, bahsin mihverini oluşturmaktadır. Nitekim kırâat ittifak ve ihtilafları bu maddede gerçekleşmektedir. Zâid yâ'lar, genellikle kelimenin aslî ögesi olup bazen zâid olabilmektedir. Yine bazen fâsıla harfî olma veya olamama durumu da söz konusudur. Aslî unsur olmasına rağmen yazıda yer almadığı için ﴿الدَّاعِ﴾ ve ﴿يَأْتِ﴾ gibi 35 yerde fâsıla harfî olamamaktadır. Aslî harf olmayıp zâid mütekellim

⁷²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/167; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1265; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/336.

⁷²³ ed-Dânî, *el-Mukni*, 41; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/180; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1302; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/354.

⁷²⁴ Ebü'l-Alâ' Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Attâr el-Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr fî kırââtî'l-'aşrati eimmeti'l-emsâr*, thk. Eşref Muhammed Fuad Talat (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1994), c. 1/355; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/179-180; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1289; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/345.

yâ'sı şeklinde geldiği ﴿وَاتَّقُوا يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ ve ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ gibi 22 yerde de fâsıla harfi olamamaktadır. Kelimenin aslî unsuru olarak ﴿بَالَوَادِ﴾, ﴿يَسْرَ﴾, ﴿التَّلَاقِ﴾, ﴿التَّنَادِ﴾ ve ﴿الْمُنْعَالِ﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere 5 kelimedede fâsıla harfidir. Zâid mütekellim yâ'sı olarak geldiği ﴿فَأَرْسَلُونِ﴾, ﴿فَلَا تُنْظَرُونَ﴾, ﴿وَلَا﴾, ﴿فَاتَّقُونِ﴾ ve ﴿فَارْعَبُونِ﴾ ifadeleri örnekliğinde görüldüğü üzere 81 yerde de fâsıla harfi olma durumu söz konusudur.⁷²⁵

Zâid yâ'ların hazf veya isbât bakımından kurrâ arasındaki kırâat ihtilafları şu şekilde gerçekleşmektedir: Nâfi', Ebû 'Amr, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca'fer kelimenin aslına ve resmü'l-mushafa tabi olmak adına sadece vasl durumunda bahsi geçen ifadeleri isbât ile okumuşlardır. İbn Kesîr, iki vechinden birinde Hişâm ve Ya'kûb, kelimenin aslına ittiba ederek her iki durumda (vakf-vasl) da isbât ile okumuşlardır. Bu vecih, Hicâz lehçesine ait olup resmü'l-mushafa takdîrî olarak uymaktadır. İbn Muhaysin bu hususta onlara muvafakat etmiştir. İbn Zekvân, Âsım ve Halefû'l-Âşir her iki durumda (vakf-vasl) da tahfîf amacıyla hazf ile okumuşlardır. Bu vecih Hüzeyl lehçesinde yer almaktadır.⁷²⁶

Kurrânın tercihi bu yönde olmakla beraber bazı kelimelerde genel kâidenin dışına çıkan okuyuşları da bulunmaktadır. Örneğin; ﴿أَتَذُنُونَ﴾ ifadesini Nâfi', Ebû 'Amr, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb usûllerine uygun olarak vasl durumunda isbât ile okumaktadırlar. Ancak Hamza kendi usûlüne muhalefet ederek lafzı hem vasl hem de vakf durumunda isbât ile telaffuz etmiştir. Bir başka örnek ise ﴿أَلَا تَتَّبِعَنِ﴾ lafzıdır. Nâfi', Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer lafzı vasl durumunda yâ'nın isbâtı ile okumaktadırlar. Ancak Ebû Ca'fer, vasl durumunda yâ'yı feth ve isbât ile ﴿أَلَا تَتَّبِعَنِ﴾; vakf durumunda ise isbât ve iskân ile ﴿أَلَا تَتَّبِعَنِ﴾ şeklinde okuyarak kendi usûlüne muhalefet etmiştir.⁷²⁷ Bunun yanı sıra ﴿أَهَانِ﴾ ve ﴿أَكْرَمَنِ﴾ lafızlarında kurrânın kendi usûlüne muhalefeti söz konusudur. Bahsi geçen lafızları Nâfi', Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer vasl durumunda yâ'nın isbâtı ile okumaktadırlar. Ancak Ebû 'Amr'ın hazf ile okuduğu da aktarılmaktadır. Cumhûrun bu husustaki görüşü Ebû 'Amr'ın her ikisiyle okuduğu yönündedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, her iki vechin de sahîh ve meşhur olduğunu nakletmektedir.⁷²⁸

⁷²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/179-180; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1289-1291; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/345.

⁷²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/182; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1292; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/346.

⁷²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/180; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1293-1294; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/346-347.

⁷²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/191; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1309; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/353.

Müellif, öncelikle zâid yâ'nın muhtevası, cümledeki konumu, fâsıla harfî olup olmaması gibi hususlara temas etmektedir. Ardından zâid yâ'ların Kur'ân'da geçtiği yerlere ve genel olarak kurrânın hazf veya isbât tercihlerine yer vermektedir. Daha sonra her bir kurrânın tercihine tek tek değinmekte ve kendi usûllerinin dışına çıkmak suretiyle farklı tercihlerde bulundukları vecihleri izah etmektedir. Bunu yaparken zaman zaman vechin dilbilimsel izahına yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.



4.2. İthâf'ın Ferşü'l-Hurûf Açısından Tahlili

Bu başlık altında Dimyâtî'nin ferşü'l-hurûf bahsindeki kırâat birikimini sunma yöntemi, bakış açısı ve konuları ele alış keyfiyeti müstakil alt başlıklar hâlinde ana hatlarıyla incelemeye tabi tutulacaktır. Bu yapılırken her bir başlık üç örnek üzerinden detaylandırılacak ve müellifin yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.2.1. Ferşü'l-Hurûf Mefhumu

“Ferşü'l-hurûf” terkinde yer alan “ferş” kelimesi “فَرَشَ-يُفْرِشُ-فَرَشًا” fiilinin mastar formu olup lügatte “Açmak, döşemek, yaymak, sermek” gibi anlamlara gelmektedir.⁷²⁹ “Hurûf” ise “harf” kelimesinin çoğulu olup lügatte “Edat, uç, bir şeyin sivri yeri, keskin kenarı, lehçe, hecâ harflerinden her biri, kırâat vecihleri” anlamında yer almaktadır.⁷³⁰ Kırâat terimi olarak “ferşü'l-hurûf”, “Belli bir kâideye dayanmayan, üzerinde kıyas yapılamayan ve Kur’ân’da dağınık hâlde bulunan ihtilaflar” şeklinde tarif edilmektedir.⁷³¹ Bir başka ifadeyle genel geçer bir kâideye dayanmayan ve belli başlı kelimelerdeki rivâyet merkezli okuyuş farklılığıdır. Okuyuş ihtilafları sûrelerde dağınık hâlde bulunduğu için “ferşü'l-hurûf” olarak isimlendirilmektedir.⁷³² Küllî bir kâidesi bulunmayan ihtilaflar, cüziyyâtta sayılmaktadır. Kırâat eserlerinde her bir sûrede dağınık hâlde bulunan ihtilafların tek tek işlendiği ve kırâat imamları tarafından hangi vecihlerle okunduğu bu başlık altında ele alınmaktadır. Örneğin; Rûm sûresinin 22. âyetinde yer alan ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ lafzını Hafs ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ şeklinde lââm’ın kesresi ile telaffuz etmiştir. Onun dışındaki kurrâ ise lââm’ın fethasıyla ﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ şeklinde okumuştur.⁷³³ Yine Nâfî, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer Şuarâ ve Sâd sûrelerindeki ⁷³⁴﴿لَيْكَةً﴾ lafzını lââm’ın fethasıyla vasl hemzesiz, lââm’dan sonra gelen hemzeyi hazfederek ve tâû’t-te’nisi fethayla ﴿لَيْكَةً﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir. Bunların dışındaki kurrâ ise vasl hemzesiyle,

⁷²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. 6/255; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3/103-104; er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 237; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 6/326-328.

⁷³⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. 3/210; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4/1342; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 9/41-43.

⁷³¹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 195, 319; Ebû'l-Kâsım Ali b. Osman el-Bağdâdî İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tizkâru'l-müntehî* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 148; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 34; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 204; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 63; ed-Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 86-87; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 161.

⁷³² en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 168. Ferş kavramına yüklenen anlamlar, ortaya çıkış süreci ve literatürde kullanış keyfiyeti hakkında etkili bir değerlendirme için bkz. Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kırâat Farklılıklarının Tevcihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 101-107; Furkan Akbulut, *Ferşü'l-Hurûf'un Mahiyeti Ve Manaya Etkisi (Yeni Bir Tasnif Denemesi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans, 2021), 6-14.

⁷³³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/356.

⁷³⁴ eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13.

lâm'ın sükûnu, akabinde meftûh hemzeyle ve tâû't-te'nisi kesreyle ﴿لَيْكَةَ﴾ şeklinde okumuştur. Ancak Hicr ve Kâf sûrelerindeki kelimeyi bütün kurrâ, ittifakla hemzenin sübûtuyla ⁷³⁵﴿لَا يَكُ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁷³⁶ Kırâat imamlarının bu tarz muhtelif okuyuşları, ferşü'l-hurûf olarak isimlendirilmiş ve kelimenin geçtiği başka bir yere kıyas edilmemiştir. Ferşü'l-hurûf kapsamında değerlendirilen bu kelimelerin en bariz özelliği, Kur'ân-ı Kerîm'de geçiş sıklığının az olması, başka bir kelimeye kıyas edilememesi ve geçtiği her yerde aynı şekilde okunmamasıdır. Bu durumun temel nedeni, ferşî farklılıklarda ictihâdın değil naklin esas alınmasıdır. İbnü'l-Cezerî, ferşü'l-hurûf kapsamındaki bu tür ihtilafları mütevâtir derecesinde kabul etmektedir.⁷³⁷ Öte yandan “ferş” kelimesi usûl kavramının zıddı olarak “furû” şeklinde de isimlendirilmiştir.⁷³⁸ Bazı âlimler ferşü'l-hurûf yerine “ferşü's-suver” terkiibini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁷³⁹

4.2.2. Ferşü'l-Hurûf'u Sunmada Takip Ettiği Yöntem

Müellifin eserinde benimsemiş olduğu yöntem, çalışmanın ikinci bölümünde “Eserin Yöntemi” adlı başlıkta genel hatlarıyla izah edilmişti. Bu başlık altında ise ferş bölümü özelinde yöntem tespiti yapılacak ve buradan hareketle bölümün vücuda gelmesinde önemli rol oynayan başlıklar detaylandırılacaktır. Müellif, usûl bahsinin sonunda ferşü'l-hurûf'ta takip edeceği yönetime dair bazı ipuçları vermektedir. Bu bağlamda ferşî farklılıkların bazen bir kelimedede gerçekleştiğini ve her geçtiği yerde veya çoğunda kelimenin okunuşu hususunda kurrânın farklı tercihlerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Kelimenin tekrar etmesi durumunda ilk geçtiği yerde kurrânın ihtilafına yer verdiğini dile getirmekte ve buna ileride geçecek olan yerleri de dâhil etmektedir. Öte yandan bahsi geçen kelimeleri daha sonra geçtiği yerde tekrar ele alarak özlü açıklamalarda bulunmaktadır. Böylece aynı kelime için geriye dönme zahmeti ortadan kaldırılmakta ve okuyucunun bilgiyi hatırd tutması sağlanmaktadır. Bu noktada kelimenin her geçtiği yerde tekrar tekrar ele alınması, faydasından ötürü hoş karşılanabilir. Nitekim mücmelin izahı söz konusu olduğunda bunun salt tekrar olarak görülmemesi gerektiği ayrıca ifade edilmelidir. Müellifin kırâate-i aşeredeki ferşî farklılıkları sunmada takip ettiği yöntem ana

⁷³⁵ el-Hicr 15/78; Kâf 50/14.

⁷³⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/319.

⁷³⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammedb. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. İbrahim Atve Avad (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 37; Yaşar Akaslan, “Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017), 9.

⁷³⁸ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 195, 319.

⁷³⁹ Ferş kavramının anlamı ve muhtevası hakkında geniş bilgi için bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4/1342; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 629; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 6/236; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 34; el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 204; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 63; ed-Devserî, *Muhtasaru'l-'ibârât*, 86-87; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 161.

hatlarıyla bu şekildedir. Şâz kırâatleri ise ilk geçtiği yerde vermeyi yeterli görmektedir. Kur’ân’da dağınık hâlde bulunan ve tekrar etmeyen vecihlerdeki kurrânın tercihini, sûre ve âyet tertibini dikkate alarak sunmaktadır. Bunu yaparken sûrenin hemen başında âyet sayısına ve fâsılasına temas eden müellif, sûredeki ferşî farklılıkların lügavî hüccetini, nahvî ve sarfî izahlarını ortaya koyduktan sonra her sûrenin sonunda resmü’l-mushaf farklılıklarına, izâfet yâ’larına ve zâid yâ’lara yer vermektedir. Nihayetinde eserin yöntemine ilişkin arka planını ortaya koyan şu cümleleri serdetmektedir: “Zira amaç yukarıda da sunulduğu gibi bu ilmin inceliklerini kısa ve öz bir şekilde aktararak herkesin kolaylıkla anlamasına katkı sağlamaktır.”⁷⁴⁰

Bu başlık altında müellifin esas aldığı Kastallânî’nin *Letâîf*’inden ihtiva ettiği konuları işlerken tercih ettiği başlıklar açısından birtakım metodik farklılıklar olduğu ifade edilmelidir. Şöyle ki Kastallânî, eserinde her sûrenin başında harf ve kelime sayısına ve fâsıllarına tek tek yer verirken Dimyâtî bunlara temas etmemektedir. Öte yandan Kastallânî’nin eserinde önemli bir yekûn oluşturan ve her sûrenin sonunda tekerrür eden mevzu bahis sûredeki idğâm-ı kebîrlerin sayısı, “Teczie” ve “Vakf-İbtidâ” gibi başlıklara da Dimyâtî yer vermemektedir. Buna ilave olarak Dimyâtî, her sûrenin sonunda zâid yâ’lara yer verirken Kastallânî genellikle temas etmemektedir. Bir başka fark ise ele alınan sûredeki ferşî ihtilaflara geçerken tercih ettikleri başlıklarda görülmektedir. Bu bağlamda Kastallânî “الْقُرْآنُ وَ تَوْجِيهَاتُهَا” şeklinde başlarken Dimyâtî, sadece “الْقُرْآنُ” şeklinde başlamaktadır. Kanaatimizce bu tercih, incelenen vecihlerin ihticâc bağlamında değerlendirilmesi hususunda kendisini hissettirmektedir. Nitekim *Letâîf*’te kırâatlerin hüccetlerine ilişkin yoğun bir bilgi aktarımı söz konusuysa *İthâf*’ta bu yoğunluk yerini kısmî temasa bırakmaktadır.⁷⁴¹

4.2.2.1. Kur’ân İlimlerine Yer Vermesi

Dimyâtî, ferşü’l-hurûf bölümünde Kur’ân ilimleri⁷⁴² olarak ifade edilen belli başlı konulara da temas etmektedir. Bu bağlamda öncelikle her sûrenin başında Mekkî-Medenî ayırımına değindikten sonra “Fevâsıl” adıyla bir başlık açmakta ve bu başlık altında âyet sayısına ve fâsıllarına yer vermeyi bir yöntem olarak benimsemektedir. İlgili sûredeki ittifak

⁷⁴⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/355.

⁷⁴¹ Bir sûre özelinde karşılaştırma için bkz. el-Kastallânî, *Letâîf’l-işârât*, c. 4/1314-1380; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/357-379.

⁷⁴² ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. 1/23; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 2001), 8; Mennâ’u’l-Kattân Halil, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 12; Nureddin İtr, *‘Ulûmu’l-Kur’ân’i’l-Kerim* (Şam: Matbaatu’s-Sabah, 1996), 8; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 137.

ve ihtilaf edilen âyet sayılarını⁷⁴³ Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların gönderildikleri beldeleri sembolize eden Hicâzî, Medenî, Mekkî, Basrî, Şâmî, Kûfî, Irâkî ve Hımsî kavramları⁷⁴⁴ etrafında izah etmektedir. Her sûrenin âyet sayısını ittifak ve ihtilaf edilenler şeklinde iki kısımda ele almakta ve ittifak edilen sayıyı verdikten sonra ihtilafın söz konusu olduğu âyetleri tek tek sıralamaktadır. Örneğin; Fâtiha sûresinin Mekkî⁷⁴⁵ olduğunu aktardıktan sonra âyet sayısının ittifakla yedi olduğunu dile getirmektedir. Âyet sayısı hakkında ihtilaf bulunmamakla beraber Fâtiha sûresinin başında bulunan besmelenin ve ⁷⁴⁶﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ifadesinin başlı başına birer âyet olup olmadığı tartışmalıdır. Mekkî ve Kûfî mushafları esas alan sayıma göre besmele müstakil bir âyettir. Buna göre İbn Kesir, Âsım ve Kisâi besmeleyi her sûrenin başında müstakil bir âyet olarak kabul etmekte; ancak ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ifadesini sonrasından bağımsız bir âyet olarak kabul etmemektedirler. Medenî, Basrî ve Şâmî mushafları esas alan sayıma göre ise besmele müstakil bir âyet değildir. Bahsi geçen sayıma göre ﴿صِرَاطَ﴾ ifadesinin ise şibh-i fâsıla⁷⁴⁷ olduğu dile getirilmektedir.⁷⁴⁸

Müellif, bazen bir sûrenin nüzûlüne ilişkin olarak detay sayılabilecek malumata da yer vermektedir. Örneğin; Mâide sûresinin Medine’de nâzil olduğunu dile getirdikten sonra 5. âyetinde yer alan ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ifadesinin Mekke’de hatta bir gece vakti Arafat’ta nâzil olduğunu aktarmaktadır.⁷⁴⁹

⁷⁴³ Burada şu hususun hatırlatılmasında fayda mülâhaza etmekteyiz. Her sûrenin âyet sayısında ihtilaf edilmemiştir. Bu bağlamda 75 sûrenin âyet sayısı hakkında ihtilaf edildiği 42’sinde ise ittifak edildiği aktarılmaktadır. Hem icmâlî hem de tafsilî olarak âyet sayısında ittifak edilen sûrelerin sayısı 40’tır. Toplamında ittifak edilip teferruatında ihtilaf edilen sûrelerin sayısı 9’dur. Toplamda ihtilaf edilen âyetlerin sayısı 291’dir. Şibh-i fâsıla olup olmaması açısından ihtilaf edilen âyetlerin sayısı ise 322’dir. Geniş bilgi için bkz. Ebu İshak İbrahim b. Ömer el-Ca’berî, *Hüsnü’l-meded fî ma’rifeti fenni’l-‘aded*, thk. Beşîr b. Hasen el-Himyerî (Medine, 2009), c. 241.

⁷⁴⁴ Kavramların tanımı için bkz. Çalışmanın “Eserde Kullanılan Kırâat Terimleri” adlı başlığı.

⁷⁴⁵ Fâtiha sûresinin Mekkî olduğu yönünde hâkim bir görüş bulunmakla beraber Medenî olduğu da dile getirilmiştir. Öte yandan biri Mekke’de diğeri Medine’de olmak üzere iki defa nâzil olduğu da iddia edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 139; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/1; Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2001), c. 1/17.

⁷⁴⁶ el-Fâtiha 1/7.

⁷⁴⁷ “Şibh-i fâsıla” ifadesi, bir kelimenin ve cümlelerin herhangi bir yönüyle bir sûrenin âyet sonuna benzemesi veya benzememesi anlamında kullanılan bir terimdir. Âyet olup olmaması hususunda kat’î bir delil bulunmaması sebebiyle “şibh-i fâsıla” olarak adlandırılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 139; el-Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 82-88; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1320 (Birinci dipnot).

⁷⁴⁸ ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 139; el-Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 298; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/357.

⁷⁴⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/528.

Dimyâtî, zaman zaman bazı sûrelerin faziletine ilişkin olarak da bilgi vermektedir. Örneğin; Yâsîn sûresinin girişinde “Kur’ân’ın kalbi”⁷⁵⁰ olduğunu aktarmaktadır.⁷⁵¹ *İthâf*’ta dikkat çeken hususlardan biri de esbâb-ı nüzûle ilişkin olarak aktarılan bilgilerdir. Bu bağlamda İbrâhîm sûresinin iki âyeti hariç Mekki oluşunu aktardıktan sonra istisna edilen iki âyetin⁷⁵² Bedir savaşında öldürülen Kureyş müşrikleri hakkında nâzil olduğunu dile getirmektedir.⁷⁵³

Müellif, zaman zaman ele aldığı sûrelerin meşhur değil de ikinci veya üçüncü isimlerine yer vermektedir. Bu bağlamda Meâric sûresindeki ferî farklılıklara geçmeden önce sûrenin “Seele” olarak isimlendirildiğini dile getirmekte, ardından “Meâric” ve “Vâki”⁷⁵⁴ olarak da adlandırıldığını aktarmaktadır.⁷⁵⁵ “Beyyine” ismiyle şöhret bulan sûrenin 1. âyetinde yer alan ﴿لَمْ يَكُنْ﴾ ifadesi sebebiyle “Lem Yekün” olarak da isimlendirildiğini dile getirmektedir.⁷⁵⁶ Yine

⁷⁵⁰ İlgili ifade Hz. Peygamber’den “Her şeyin bir kalbi vardır. Kur’ân’ın kalbi de Yâsîn sûresidir.” şeklinde aktarılan rivâyete dayanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû’l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid Abdülmeksûr b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), c. 5/35; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 2/15; es-Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, 91; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), c. 7/365, 442-443; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr; el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), c. 4/411.

⁷⁵¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/396.

⁷⁵² ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ ^{٢٨} ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَيُخْسِرُونَ﴾ ^{٢٩} “Allah’ın kendilerine lutfettiği nimete nankörlük edip nihayetinde kavimlerini helâke uğrayacakları yere; cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? Onlar oraya gireceklerdir. Orası ne kötü bir karargâhtır!” İbrâhîm 14/28-29.

⁷⁵³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/165. Ayrıca bkz. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1987), c. 537; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/503; es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, c. 4/41-43.

⁷⁵⁴ *İthâf*’ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail, tahkik ettiği nüshanın aslında ifadenin “الواقع/el-Vâki” şeklinde yer aldığından ve bunun bir hata olduğundan bahsetmektedir. Yine bu kelimenin “الواقع/el-Mevâki” şeklinde olması gerektiğini ve bu isme ilişkin muteber tefsir kitaplarında herhangi bir kayda rastlamadığını ifade etmektedir. Oysa yaptığımız araştırmada Dimyâtî’nin “الواقع/el-Vâki” tercihi bir yanlışlık bulunmadığını; aksine bilinçli bir tercih olduğunu tespit ettik. Nitekim birçok muteber tefsirde bu yönde bir isimlendirmenin yer aldığını görmekteyiz. Sehâvî, mezkûr sûrenin isimlerinden birinin “الواقع/el-Vâki” olduğunu aktarmaktadır. Bkz. es-Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, 92. Dimyâtî’nin “el-Asl” olarak remzettği *Letâif*’te bu isim aynı şekilde yer almaktadır. Bkz. el-Kastallânî, *Letâifu’l-işârât*, c. 9/4099. Âlûsî (ö. 1270/1854), tefsirinde Meâric sûresinin “Seele” ve “Mevâki” olarak da isimlendirildiğinden bahsetmektedir. Bkz. Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’s-seb’il-mesânî*, thk. Ali Abdalbâri Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1994), c. 15/62. İbnü’l-Cevzî, tefsirinde bahsi geçen sûrenin “الواقع/el-Vâki” olarak isimlendirildiğinden bahsetmektedir. Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 4/335. Fîruzâbâdî, *Basâiru zevi’t-temyîz* adlı eserinde bahsi geçen sûrenin üç isminin bulunduğunu aktarmaktadır. Bunlardan birisi de Dimyâtî’nin *İthâf*’ında yer verdiği “الواقع/el-Vâki” ismidir. Bkz. Muhammed Yakub el-Fîruzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz fî letâifi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: İhyâu’t-Türâsi’l-İslâmî, 1996), c. 1/480. Taberî ve İbn Kesîr, tefsirlerinde ilgili sûrenin isimlerinden “Seele” ismini tercih etmiştir. Bu tesmiyenin sûrenin ilk âyetiyle münasebetini ortaya koyması açısından latif bir tercih olduğunu ifade etmek mümkündür. Bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 23/596; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’ânî’l-Azîm*, c. 8/220.

⁷⁵⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/560.

⁷⁵⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/622.

Kureyş müşriklerinden Ebû Leheb'in adının geçtiği sûrenin ilk âyetinde bulunan "Tebbet"⁷⁵⁷ ifadesinden hareketle bu ismi tercih etmektedir.⁷⁵⁸

Dimyâtî, her sûrenin başında fâsılalara ilişkin verdiği malumat bakımından Kastallânî ile tam bir uyum içindedir. Ancak Kastallânî, ele aldığı sûredeki bütün âyetlerin fâsıllarına metin içerisinde yer verirken Dimyâtî bunların tamamına temas etmemektedir. Öte yandan Kastallânî'nin eserinde yer verdiği fâsılların da Ca'berî'nin *Hüsnü'l-meded* adlı eseriyle birebir örtüştüğü görülmektedir.⁷⁵⁹

4.2.2.2. Kırâatlerin Manaya Tesirine İlişkin Bilgi Vermesi

Bilindiği üzere kırâat ilminin iki temel konusundan biri olan usûlî farklılıkların manaya bir tesiri bulunmamaktadır. Bu tür farklılıklar daha çok tilâvet düzeyinde icra edilen ve bir formülasyona tabi tutulabilen med, idğâm, feth, imâle, teshîl, ibdâl gibi fonetiğin konusu olan hususiyetlerdir. İkinci önemli başlığı olan ferşî farklılıklar ise tilâvet boyutundan ziyade sarf, nahiv, belagat gibi Arap diline ait hususiyetleri kapsamı ve özellikle anlama etki eden boyutuyla odak noktası olmuştur. Bu bağlamda hem lafız hem de anlama tesir etmesi yönüyle sarf, nahiv, belagat, tefsir gibi ilimlerin ilgisini çekmiştir.

Ferşî farklılıkların bir kısmının belli derecelerde manaya tesir ettiği hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu farklılığın âyetler arasında bir çelişki meydana getirmediğini; aksine manaya bir zenginlik ve vüsat kazandırdığı ifade edilmelidir. Bu bakımdan murâd-ı ilâhiyi anlamaya çalışan müfessirler ile kırâat âlimleri ferşî farklılıkları anlama tesir edip etmemesi açısından incelemeye yönelmişlerdir. Bu durum kırâat merkezli eserler yazarlarla anlam merkezli çalışmalar yapanlar arasında karşılıklı bir etkileşimi doğurmuştur. Bazen bir tefsir eserinde önemli bir kırâat yekûnu kullanılırken bazen de tersi bir durum söz konusu olmuş ve kırâatleri konu alan bir çalışmada önemli oranda tefsir malzemesine yer verilmiştir. *İthâf* da kırâat merkezli bir eser olmasına rağmen tefsîrî izahlar bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Dimyâtî, çalışmasında bazen kırâat farklılıklarının manaya tesirine işaret etmiş, nadiren de olsa herhangi bir ihtilaf bulunmayan kelimelerin tefsîrî izahını yapmıştır. Örneğin; Bakara sûresinin 197. âyetinde yer alan ﴿فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾ altı çizili kelimeye dair izahları dikkat çekicidir. Mezkûr ifadeyi İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Ebû

⁷⁵⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/636.

⁷⁵⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/633. Bahsi geçen sûrelerin farklı isimlerine yönelik değerlendirmeler için bkz. es-Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ*, 92, 94; el-Fîruzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, c. 1/533, 552; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 9/4362, 4427.

⁷⁵⁹ Krş. el-Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 303-305; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1383-1387.

Ca'fer ve Ya'kûb dammenin tenvîniyle ﴿فَلَا رَفَتْ﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise fethanın harekesiyle ﴿فَلَا رَفَتْ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Kelimedeki kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra “رَفَتْ” ifadesinin hac vakitlerinde ihramlı iken yasak olan cinsel ilişki anlamını merkeze alarak dilde rafes'in cimaya davet, gözde rafes'in cinsel birlikteliğe davet eden bir göz kırpma şeklinde tezahür ettiğini dile getirmektedir. Bu noktada kelimeyi bir müfessir yaklaşımıyla ele alan müellifin, kelimenin en genel ifadeyle cinsel ilişkiye davet anlamında yer aldığını ve bu talebe maruz kalan kadının bunu reddetme hakkının bulunduğunu aktarması, kırâat merkezli kaleme alınan bir eser için hayli dikkat çekicidir.⁷⁶⁰ Şimdi bu başlık altında Dimyâtî'nin kırâatlerin manaya tesirine ilişkin olarak değerlendirmelerde bulunduğu üç örneğe yer verilecektir.

Örnek 1:

⁷⁶¹ ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ âyetinde yer alan altı çizili fiili, Nâfi', İbn Âmir ve Ya'kûb muhâtab sîğasıyla ﴿وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ şeklinde okumuşlardır. Hasan-ı Basrî de bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Bunların dışındaki kurrâ ise gâib sîğasıyla ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁷⁶² Âyette yer alan kırâat farklılıkları, fiilin noktasına bağlı olarak değişim gösteren gâib-muhâtab ihtilafı şeklinde tezahür etmektedir. Müellif, muhâtab sîğasıyla okunduğunda hitabın Hz. Peygamber'e, gâib kipiyle okunduğunda ise ümmetine olduğunu ifade etmektedir. Âyetteki kırâat vücûhâtına ilişkin nahvî bazı izahlarda da bulunan müellife göre ﴿وَلَوْ تَرَى﴾ kırâatında “الَّذِينَ” ism-i mevsûlû, muhâtab muzâri fiilden dolayı mansûbdur. Bu durumda “إِذْ” edatı, “تَرَى” fiilinin zarfı veya “الَّذِينَ” ifadesinden bedel-i iştimâldir. Her iki kırâate göre de “لَوْ” edatının cevabı mahzûftur. “لَوْ” edatının cevabını “لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَطِيعًا” şeklinde takdir eden müellif, hitabın Hz. Peygamber'e veya başka şahsa olması fark etmeksizin mananın; “Bunu bir görseydin dehşet veren bir duruma şahit olurdun!” şeklinde olacağını dile getirmektedir. ﴿وَلَوْ﴾ şeklinde gâib formuyla okuyanlara göre ise “الَّذِينَ”, muhâtab muzâri fiilden dolayı ref', “إِذْ” edatı da “تَرَى” fiilinin mef'ûlû konumundadır. Gâib kipiyle okunan kırâate göre fiilin muhâtabı

⁷⁶⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/433-434.

⁷⁶¹ el-Bakara 2/165.

⁷⁶² ed-Dânî, *et-Teyssir*, 312; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 378; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/242; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 291; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1538-1539; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/425.

zâlimlerdir. Zira âyetinde yer alan korkutma ve tehdit üslûbu onları işaret etmektedir.⁷⁶³ Görüldüğü üzere Dimyâtî, vücûhâtı aktarmanın yanı sıra kırâatlerin manaya tesir eden yönlerine yönelik olarak geniş izah ve değerlendirmelerde de bulunmaktadır.

Örnek 2:

⁷⁶⁴ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ âyetinde altı çizili lafzı müellif, master-mübalağalı ism-i fâil şeklinde tezahür eden kırâat farklılığı etrafında değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buna göre altı çizili ifadeyi Ebû Bekir Şu‘be “نَصَحَ-نُصَحًا-نُصُوحًا” master formuna uygun olarak nûn’un dammesiyle ﴿نُصَحًا﴾ şeklinde okumuştur. Hasan-ı Basrî bu hususta ona tabi olmuştur. Bunların dışındaki kurrâ ise “ضَرَبَ-ضَرْبًا-ضَرْبًا” kelimelerinde olduğu gibi mübalağalı ism-i fâil formunda ﴿نُصُوحًا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁷⁶⁵ Birinci kırâate göre lafzın hücceti bağlamında şunlar söylenebilir: Birincisi, ﴿نُصَحًا﴾ lafzı “Nasihatin sahibine dönmesi” itibarıyla mef‘ûlün leh olmaya müsaittir. İkincisi, takdîri “يَنْصَحُهُمْ نُصَحًا” şeklinde yapılacak mahzûf bir fiilin mastarı olması da muhtemeldir. Üçüncüsü ise lafız masterla nitelenen mevsûfun sıfatıdır. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu tarz bir kullanımın nadir olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁶ Ali el-Fârisî, fetha ile okunan kırâatin, Arap dilinde bir karşılığı bulunduğunu ve cumhûrun tercihi olduğunu aktarmaktadır. Ancak damme ile okunan kırâatin Arap dilinde bir karşılığının bulunup bulunmadığına ilişkin olarak herhangi bir bilgisinin olmadığını zikretmektedir.⁷⁶⁷ Cumhûrun kırâatinde “nushun” (نُصْحٌ) tevbeyle ilişkilendirilmesi mecâzî bir durumu ifade etmektedir. Zira “nush” tevbe eden kişinin vasfına işaret etmektedir. Böylece kişi nefesine tevbe etmeyi telkin ettiği gibi tevbeyi de usûlüne uygun bir şekilde yerine getirmek durumundadır. Müellif, İbn Abbas’tan⁷⁶⁸ “Kalben kabul olacağına inanmak, dil ile affını talep etmek, bütün azalarla günahları terk etmek ve gönülden bir daha günaha dönmemeye karar vermek” şeklinde aktardığı bu rivâyetle de tevbenin nasıl

⁷⁶³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/425. Bahsi geçen âyetinde yer alan kırâat farklılıklarının manaya tesiri elbette burada aktardıklarımızla sınırlı değildir. Farklı bakış açılarıyla ve nahvî bazı izahlar için bkz. ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, c. 1/238; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 1/258-259; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/272-273; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, c. 1/238; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 2/88-90; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 1/212-213; el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, c. 1/117; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1538-1539; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 280-284.

⁷⁶⁴ et-Tahrîm 66/8.

⁷⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 641; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 517; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 824; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/388-389; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/548.

⁷⁶⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/326.

⁷⁶⁷ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/303-304.

⁷⁶⁸ Kurtubî, cüzî bazı tasarruflarla ilgili rivâyeti, Kelbî’ye nispet etmektedir. el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî’l-Kur‘ân*, c. 18/198; Muhammed Mustafa Göksu, *Ğâyetü’l-emânî fî tefsiri’l-keîlâmi’r-Rabbânî* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007), 192.

olması gerektiğine temas etmektedir.⁷⁶⁹ Örnekten de anlaşıldığı üzere Dimyâtî, öncelikle mezkûr lafızdaki kırâat farklılıklarına temas etmekte, ardından sarfî ve nahvî bazı izahlara yer vermektedir. Bununla yetinmeyen müellif, bahsi geçen ifadenin manaya tesir eden yönlerine yönelik olarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öte yandan burada da görüldüğü üzere zaman zaman kırâatlerin mana ile irtibatını destekleyen bazı rivâyetlere yer vermektedir.

Örnek 3:

⁷⁷⁰ ﴿هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ âyetindeki altılı çizili fiili müellif, gâib-muhâtab formunda ortaya çıkan kırâat farklılıkları çerçevesinde ele almaktadır. Bu bağlamda kırâat imamlarından Kisâî, altı çizili fiili muhâtab sîğasıyla “تَسْتَطِيعُ”, “رَبُّكَ” lafzını ise tazim amacıyla “رَبُّكَ” şeklinde nasb konumunda değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra “هَلْ” lafzındaki lââm’ı, “تَسْتَطِيعُ” fiilindeki tâ harfine idğâm ile “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise gâib formuyla, “رَبُّكَ” isim tamlamasındaki muzâfı ref konumunda olmak üzere “رَبُّكَ” ve “هَلْ” lafzındaki lââm’ı, “يَسْتَطِيعُ” fiilindeki yâ harfine idğâm etmeksizin (izhâr ile) ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁷⁷¹

Muhâtab formuyla okunan kırâatin lügavî hücceti bağlamında şunlar ifade edilebilir: Kisâî’nin kırâat tercihinde muzâf takdîrine ihtiyaç olup olmadığı tartışmalıdır. Nahiv âlimlerinin çoğu cümlelerin “هَلْ تَسْتَطِيعُ سُؤَالَ رَبِّكَ” şeklinde bir muzâf takdîrine ihtiyaç duyduğu kanaatindedirler. Ali el-Fârisî’ye göre cümlelerin bu hâliyle “سُؤَالَ” şeklinde bir muzâf takdîrine ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu durumda mana; “هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ يُنْزَلَ رَبُّكَ بِدُعَائِكَ” *Rabbinin senin duanla gökten bir sofrayı indirmesini talep edebilir misin?* şeklinde tezahür etmektedir.⁷⁷² Öte yandan bu talebin muhatabı Hz. İsa’dır. Zira Allah Teâlâ’nın buna güç yetirmesinde bir şüphe bulunmamaktadır. Aksi takdirde havârîlerin Allah’ı bilme konusunda cehaletleri olduğu vehmini doğuracaktır. Oysa havârîler bunu Hz. İsa’dan isterken onun bu talebe cevap verebileceğini bilerek sormuşlardır. Nitekim bu durum tıpkı konuşabilme kabiliyetine sahip birisine; “هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُكَلِّمَنِي” “Benimle konuşabilir misin?” demeye benzetilmektedir. Diğer taraftan birçok sahabînin bu kırâati tercih ettiği bilinmektedir. Hz. Âişe’nin de ﴿هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ kırâatini

⁷⁶⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/548. Detaylı izah ve değerlendirmeler için bkz. ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 5/194; el-Mâverdî, *en-Nüket ve l-’uyûn*, c. 6/45; İbn Atıyye, *el-Muharraru l-vecîz*, c. 7/334; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü l-mesîr*, c. 4/310-311; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4/570; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi l-Kur’ân*, c. 18/198-199.

⁷⁷⁰ el-Mâide 5/112.

⁷⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 249; ed-Dânî, *et-Teyisr*, 343; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 395; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/256; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 5/1982; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/545.

⁷⁷² Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhîr*, c. 4/410; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 4/499.

tercih ettiği ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Âişe'ye göre havâîlerin, Allah'ın onlara gökten bir sofraya indirebilme güç ve kudreti hakkında bir şüpheleri yoktu. Onların Hz. İsa'ya; “Sen isteyebilir misin?” şeklinde hitap etmişlerdir. Hz. Âişe, bu ifadenin havâîlere nispet edilmesinin önüne geçerek bir bakıma onları aklamıştır. Muaz b. Cebel'den “Allah Rasûlü bana bu âyeti, ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ şeklinde öğretti ve onun zaman zaman bu şekilde okuduğunu işittim.” dediği aktarılmaktadır.⁷⁷³ Hz. Ali, İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve daha birçok sahabînin bu kırâati tercih ettiği nakledilmektedir.⁷⁷⁴

Dimyâtî, gâib formuyla ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ şeklinde okunan kırâatin dilbilimsel hüccetinin “هَلْ” şeklinde yapılacak bir takdirle; “Rabbin sana icâbet eder mi?/Rabbin rıza gösterir mi?/Rabbin bu isteğine karşılık verir mi?” anlamında olmasını imkân dâhilinde görmektedir. Yine müellife göre bahsi geçen âyette yer alan “إِسْتَطَاعَ” fiili “أَطَاعَ” anlamındadır.⁷⁷⁵ Bu tevil “إِسْتَجَابَ” fiilinin “أَجَابَ” şeklinde anlaşılmasına benzemektedir. Buraya kadar aktarılan malumattan hareketle âyetin anlamını; “*Bunu Rabbinden istersen senin duana icabet edip rıza gösterir mi?*” şeklinde takdir etmek mümkündür.⁷⁷⁶ Müellif, bu talebin sorulan soruya “indirir mi indirmez mi?” şeklinde bir cevap isteği (سُئِلَ مُسْتَحْجِرًا) olduğunu da ifade etmektedir.⁷⁷⁷ Zira havâîlerin Allah'ın isteklerini yerine getirebilecek güç ve kudrette olduğu hususunda şüpheleri bulunmamaktaydı. Onların iman etmiş olmaları, bu durumun bariz bir göstergesidir. İslâm âlimlerinin genel kanaati bu yönde olmakla beraber Zemâhşerî⁷⁷⁸ gibi bazı âlimlerin aksi

⁷⁷³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/422.

⁷⁷⁴ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1/325; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 11/218-223; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/220; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 3/273; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/422; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 2/259; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 2/82; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6/364; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 4/410; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, c. 4/499.

⁷⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/545. Geniş bilgi için bkz. el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2/149; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/1982.

⁷⁷⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/220; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 11/220; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), c. 3/650; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 2/82; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 12/62; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 170.

⁷⁷⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/545. Geniş bilgi için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 4/409; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, c. 4/459; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/1982.

⁷⁷⁸ Zemâhşerî, ilgili âyeti izah sadedinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Allah Teâlâ onları öncelikle iman ve ihlasla tavsif etmemiştir. Akabinde onların iddialarını tahkiye ederek ‘إِذْ قَالُوا’ ifadesiyle konuya başlamaktadır. Bu ifade onların isteklerinin batıl olduğunu ve şüphe ettiklerini göstermektedir. (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) ifadesi Allah'ın azametini inanan bir müminden sadır olamaz. Öte yandan Hz. İsa'nın onlara ‘إِتَّقُوا اللَّهَ’ ‘Allah'tan korkun!’ ifadesiyle cevap vermesi de bu durumu teyit etmektedir.” ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/693.

görüŖte oldukları görölmektedir.⁷⁷⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, havârîlerin bu taleplerini Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istediğı âyetteki ifadeyle⁷⁸⁰ irtibatlandırmaktadır. Ona göre havârîler, Allah'ın buna ve bunun dışındaki her şeyi yerine getirebilecek güç ve kudrette olduğunu biliyorlardı. Diğer taraftan Hz. İsa'nın getirdiğı habere ilme'l-yakîn ile iman etmişlerdi. Bunu bir de ayne'l-yakîn müşahade etmek istediler. Zira haberi bilgide şüphe durumu söz konusu olabiliyorken gözle görmeye dayalı bilgide zan ve şüphe bulunmamaktadır.⁷⁸¹

Müellifin, kırâatleri anlama tesir eden yönleriyle ele aldığı örnekler burada aktarılanlarla sınırlı değildir.⁷⁸² Kanaatimizce burada yer verilen örnekler meseleye yaklaşım tarzını izah eder yeterliliktedir. Nitekim birçok kırâat vechini açıklarken tefsîrî bilgileri kısa ve öz ifadelerle aktarması, müfessir kimliğine sahip olduğunu ihsas ettirmektedir. Bunu yaparken birçok tefsirden istifade ederek kırâat vecihlerinin anlamı etkileyen yönlerine işaret etmeye çalışmaktadır. Kırâat ilmine ilişkin muhtasar bir eser olmasına rağmen azımsanmayacak derecede tefsir malzemesine yer vermekte ve meseleyi ustalıkla işlemektedir. Bu durum kırâat merkezli telif edilen eserlerle anlam merkezli yapılan çalışmalar arasındaki kopmaz bağı göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

4.2.2.3. Dil Âlimlerinin Bazı Mütevâtir Kırâatleri Tenkitlerine Yönelik İtirazları

Bilindiğı üzere nahiv kuralları Sîbeveyhi ile belli bir sistem dâhilinde istikrara kavuşmuştur. Sonraki dönemde ise Basra ve Kûfe dil okulları olarak şöhret bulan iki farklı ekol teşekkül etmiştir. Bu ekoller, birtakım metodik farklılıkları sebebiyle çift taraflı bir kutuplaşmayı meydana getirmiştir. Nitekim gramer kuralları çerçevesinde yaşanan bu kutuplaşma bazı âlimleri nahiv ilminin kâidelerini tespit etmeye ve ihticâc bağlamında kırâatlere yöneltmiştir.⁷⁸³ Nahiv kurallarının teşekkülüyle beraber bir kısım âlimler -özellikle nahiv âlimleri- kırâatleri koydukları prensipler çerçevesinde değerlendirmeye tabi

⁷⁷⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 11/218-219; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/220; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 2/259; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6/364; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 4/409; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 4/500; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. 2/149.

⁷⁸⁰ el-Bakara 2/260; ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْمِئْتُ فَأَلْبَسَ وَلَكِنْ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي...﴾ "İbrahim 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster!' dedi. Rabbi 'Yoksa inanmıyor musun?' dedi. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam mutmain olsun diye."

⁷⁸¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/423. Bu yönde teviller için bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/220; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 2/259; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 4/500. Ayrıca bahsi geçen ifadenin kelâmî teviller bağlamında geniş izah ve değerlendirmesi için bkz. Adıgüzel, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar", 168-172.

⁷⁸² Dimyâtî'nin kırâat vücûhâtını sunarken anlama tesir eden yönlerine temas ettiğı ancak çalışmaya dâhil edilemeyen diğer örneklerden bazıları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/388, 403, 433, 475, 502, 508, 518, 2/197, 235, 276, 288, 311, 344, 423, 485, 523, 526, 530, 557, 566, 567, 572, 592, 594, 596, 597, 603, 609.

⁷⁸³ Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar", 447.

tutmuşlardır.⁷⁸⁴ Her iki ekolün metodik yaklaşım farkının doğal olarak kırâatlere yansımaları da farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kurrânın ve muhaddislerin nezdinde büyük önem arz eden rivâyet ilkesine, Basra dil ekolü muhalif bir eğilim göstermiş ve çok nadir durumlar hariç rivâyetlere teveccüh etmemiştir.⁷⁸⁵ Kûfe dil ekolü ise rivâyetlere aşırı ihtimam göstermiş ve rivâyet malzemesini ihticâc bağlamında Câhiliyye şiirlerinden daha güçlü ve üstün kabul etmiştir.⁷⁸⁶ Bu bağlamda kimi dil ekolü mensupları ortaya koydukları kuralları aslî unsur olarak kabul ederek koydukları kurala uymayan kırâatleri tenkit etmekten kaçınmamıştır. Ancak bu anlayışın karşısında yer alan kimi dil ekolü mensupları ise kırâatleri aslî unsur, dile ait malzemeyi tâlî unsur addetmiş ve herhangi bir kuralın kırâatlerle çelişmesi durumunda kendi koydukları kuralı revize etme yoluna gitmiştir.⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 649-650; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 185.

⁷⁸⁵ el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 337.

⁷⁸⁶ Abdülâl Salim Mekrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fî'd-dirâseti'n-nahviyye* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 57.

⁷⁸⁷ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*, 225.

Bu başlık altında daha çok Arap dil biliminin önde gelen simalarından Zeccâc,⁷⁸⁸ Ferrâ,⁷⁸⁹ Ahfeş el-Evsat,⁷⁹⁰ Sîbeveyhi,⁷⁹¹ Müberred⁷⁹² hem dil âlimi hem de müfessir kimliğiyle maruf olan Zemahşerî ve Kâsım b. Sellâm'ın bazı mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlerine ve bu tenkitlere Dimyâtî'nin itirazlarına yer verilecektir. Müellifin dil ekollerinin görüşlerine eserinde yer verdiği daha önce ifade edilmiş ve bu hususta özel bir başlık açılarak Basra ve Kûfe dil ekolleri olarak teşekkül eden iki farklı ekolün kırâatlere yaklaşım tarzının birbirinden farklılık arz ettiği muhtelif örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştı. Bu bakımdan tekrara düşmemek adına bu başlık altında müellifin bazı mütevâtir kırâatleri tenkit etmekten geri durmayan kimi âlimlere yönelik serdettiği itirazları iki örnek üzerinden izah etmekle yetinilecektir.

⁷⁸⁸ Zeccâc, Ebû 'Amr kırâatindeki râ harfinin lâm harfine idğâm edildiği vecih hakkında hayli dikkat çekici ifadeler kullanmaktadır. Örneğin; Âl-i İmrân sûresinin 31. âyetinde ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾; Ahzâb sûresinin 71. âyetinde ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾; Fetih sûresinin 11. âyetinde ﴿فَاسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ şeklinde yer alan ifadelerdeki râ'nın lâm harfine “يَغْفِرْ لَكُمْ” ve “فَاسْتَغْفِرْ لَنَا” şeklinde idğâm edilmesini “fahiş bir hata” olarak nitelendirmekte ve Halil b. Ahmed ile Sîbeveyhi'nin bu vechi câiz görmediklerinden bahsetmektedir. Bkz. Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), c. 1/398, 5/22.

⁷⁸⁹ Ferrâ'nın kırâatleri değerlendirirken tefsirinde “لاَ اسْتَجِبَ - غَلَطَ - وَهَمَ - شَاءَ” gibi ifadelere yer verdiği görülmektedir. Örneğin; Tevbe sûresinin 40. âyetinde ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ yer alan “كَلِمَةُ” lafzını Ya'kûb hariç aşere imamlarının tümü ref ile okumuştur. Ya'kûb, şâz kırâat imamlarından Hasan-ı Basrî ve A'meş nasb ile okumuşlardır. Ferrâ, kelimeyi dil kuralları açısından geniş bir şekilde izah etmesine, nasb ile okunmasının câiz olduğunu zikretmesine ve kırâat-ı aşere içinde rivâyet edilen bir vecih olmasına rağmen bu vecih hakkında (لاَ اسْتَجِبَ) “hoşuma gitmiyor” ifadesini kullanmaktan geri durmamıştır. Bkz. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1/438.

⁷⁹⁰ Ahfeş, tefsirinde kırâatlere yoğun bir şekilde yer vermekte ve zaman zaman lügavî referanslı yaklaşımla bazı kırâatleri tenkit etmektedir. Genellikle şâz kırâatleri eleştirse de zaman zaman bazı sahîh kırâatleri de tenkit etmekten geri durmamıştır. Söz gelimi Mürselât sûresinin 33. âyetinde ﴿كَانَ جَالَتْ صَفْرٌ﴾ yer alan “جَالَتْ” kelimesini Hafs, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir, “جَالٌ” lafzının çoğulu olarak “جَالَتْ” şeklinde okumuşlardır. Bunların dışında el-A'meş, İsa b. Amr ve Ya'kûb'un râvîsi Ruveys, Cîm'in dammesi ile “جَالَتْ” şeklinde okumuşlardır. Ahfeş, mezkûr okuyuşun bilinmediğini ileri sürerek açık bir şekilde tenkit etmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), c. 2/563. Dilbilimsel çalışmalarıyla ve lügavî tefsire dair çalışmalarıyla tanınan Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc'ın dil kuralları açısından sahîh kırâatlere yaklaşımları ve şâz kırâatlere yönelik tenkitleri hakkında değerlendirme için bkz. es-Seyyid Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-lugaviyyîn mine'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti's-şâzze* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 52-66; İrfan Çakıcı, “İlk Dört Asırda Şâz Kırâatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), c. 267-287; Ayşe Meydanoğlu, “Dilbilimcilerin Kırâat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 178-190.

⁷⁹¹ Örneğin; En'âm sûresinin 154. âyetinde ﴿لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾ şeklinde yer alan “أَحْسَنَ” ifadesini, kırâat-ı aşere imamları nasb ile okunmuştur. Yahya b. Ya'mer, İbn Ebî İshak, Hasan-ı Basrî ve A'meş ise ref ile okumuşlardır. Buna göre “أَحْسَنَ” kelimesi, takdiri “هُوَ أَحْسَنُ” şeklinde yapılabilecek mahzûf bir mübtedânnın haberi olmaktadır. Farklı âlimler tarafından böyle bir vechin câiz olduğu dile getirilmesine rağmen Sîbeveyhi, bu vechi “kabîl” bir okuma olarak değerlendirmektedir. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 2/108.

⁷⁹² Müberred, Hûd sûresinin 78. âyetinde ﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ yer alan ifadenin “هُنَّ أَطْهَرُ” şeklinde fethalı okuyuşunu “çok fahiş bir hata” olarak nitelendirmektedir. Öte yandan bu kırâat İbn Mervân'ın kırâatı olup bu zatın Arap diline dair yeterli bir bilgisinin bulunmadığı yönündeki değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Bkz. el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/105-106; İnanc, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi*, 245-246.

Örnek 1:

⁷⁹³ ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدُوَّةِ وَالْعَشِيِّ﴾ âyetindeki altı çizili kelimeyi İbn Âmir, ğayn'ın (غ) dammesi, dâl'in sükûnu ve vâv'ın fethasıyla ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde okumuştur. Bu kırâatin aynı zamanda Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dinâr, Ebû Recâ el-'Utâridî ve Nasr b. Âsım el-Leysî tarafından da tercih edildiği aktarılmaktadır.⁷⁹⁴ Onun dışındaki kurrâ ise ğayn'ın (غ) ve dâl'in fethası ve elifin sükûnu ile ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁷⁹⁵

İbn Âmir'in ve Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'nin kırâati Arap dilinin yerleşik kurallarına uymadığı gerekçesiyle bazı kimseler tarafından tenkit edilmiştir. Bu bağlamda bahsi geçen kırâate en sert eleştiri Kâsım b. Sellâm tarafından yöneltilmiştir. Ona göre İbn Âmir ve Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Mushaf hattına bağlı kalmak adına kelimeyi ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde vâv'ın isbâtıyla okumaktadırlar. Oysa bu kelime ﴿الصَّلَاةِ﴾ ve ﴿الرَّكَاتِ﴾ kelimeleri gibi yazıda olup telaffuz edilmeyen kelimelere benzemektedir. Kaldı ki Kur'ân'da buna (İbn Âmir kırâatine) delil olabilecek herhangi bir kullanım da bulunmamaktadır. Arap dilinde kelimenin bu şekilde bir istimali de yer almamaktadır.⁷⁹⁶ Hem dil âlimi hem de müfessir kimliğiyle maruf olan Ferrâ da İbn Âmir kırâatini yadırgamaktadır. O, Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'nin ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklindeki okuyuşunu kendisinden başka hiç kimseden işitmediğini ifade etmektedir. Ferrâ, Arapların “غُدُوَّة” kelimesini başlı başına marife kabul ettikleri için ayrıca marife alameti olan “ال” takısını dâhil etmediklerini dile getirmektedir. Bu görüşüne Arap sözlerinden aktardığı ifadelerle istişhâdda bulunmaktadır. Bu noktada Arapların “أَتَيْتُكَ عِدَّةَ الْحُمَيْسِ” “Sana perşembenin sabahında geldim.” dediklerini ancak bunun mukabilinde “غُدُوَّةَ الْحُمَيْسِ” demediklerini aktaran Ferrâ'ya göre kelimenin “ال” takısına ihtiyaç duymaması, başlı başına marife olduğunu göstermektedir.⁷⁹⁷

Dimyâtî, Kâsım b. Sellâm'ın görüşüne itibar edilmeyeceğini dile getirmekte ve bu yöndeki itirazlarını İbn Âmir kırâatinin mütevâtirliği etrafında serdetmektedir. Zira müellife göre tevâtüren sabit olan bir kırâatin herhangi bir argümanla tenkit edilmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra tevâtüren nakledilen bir kırâatin sıhhati başka hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın

⁷⁹³ el-En'âm 6/52.

⁷⁹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 4/521; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 4/639.

⁷⁹⁵ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 346; İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ*, 397; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/258; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/2039; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/12-13.

⁷⁹⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 4/640.

⁷⁹⁷ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/139.

sabit olmaktadır. Öte yandan bununla yetinmeyen müellif, İbn Âmir kırâatinin dilbilimsel hüccetine de yer vermektedir. Şöyle ki “الْغُدُوَّةُ” kelimesi sarf açısından özel isim (alem) alametiyle marifedir. Marife alameti “أَسْمَاءُ” lafzında olduğu gibi şahıs isimlerindeki alemiyyet kuralıdır. Bu bakımdan kelime ğayr-ı munsarîf kabul edilmektedir. Diğer özel isimlerde olduğu gibi bu kelimeye de marife alameti olan “ال” takısı eklenmemelidir. Vâv harfîyle yazılması ise ﴿الصَّلَاةُ﴾ ve ﴿الرَّكَاتُ﴾ kelimelerine benzemesi yönüyledir.⁷⁹⁸

Bahsi geçen kırâat vechinin Arap dilindeki kullanımına gelince bunun dilde sabit olduğu dile getirilmektedir. Nitekim Halil b. Ahmed’den ve Sîbeveyhi’den bu yönde ifadeler nakledilmektedir. Sîbeveyhi, “أُمُّ حَبِيبٍ” lafzının bir hayvan cinsinin ismi olarak kullanılması gibi “غُدُوَّةٌ وَبُكَرَةٌ” kelimelerinin “zaman” anlamını karşılamak üzere istimal edildiğini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra Sîbeveyhi, “أَتَيْتُكَ الْيَوْمَ غُدُوَّةً وَبُكَرَةً” ifadesinde de görüldüğü üzere zikri geçen kelimenin tenvîli kullanımının Arap dilinde sabit olduğunu dile getirmektedir.⁷⁹⁹

Mekkî b. Ebî Tâlib, Arap dilinde kelimenin “غُدُوَّةٌ” şeklinde de kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca İbn Âmir’in resmü’l-mushafa uymak için “ال” takısıyla marife olarak ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde vâv’ın isbâtıyla okuduğunu zikretmektedir. Kurrânın tercihinin ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklindeki okuyuş olduğuna ve “غَدَاةٌ” kelimesinin nekre olduğu hususunda ittifak bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan “ال” takısı ilavesiyle marife olarak ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde okunmasında herhangi bir tartışmanın bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁰⁰

Ali el-Fârisî, “غُدُوَّةٌ” kelimesini başlı başına marife olmasına rağmen “ال” takısı ilavesiyle ﴿بِالْغُدُوَّةِ﴾ şeklinde vâv’ın isbâtıyla okunmasını câiz görmektedir. Arap dilindeki muhtelif kelimelerle istiḥâdda bulunmakta ve “لَقَيْتُهُ فَيْنَةً” ifadesinde yer alan “فَيْنَةً” kelimesinin alem olmasına rağmen “وَلَقَيْتُهُ الْفَيْنَةَ بَعْدَ الْفَيْنَةِ أَيِ الْحَيْنِ بَعْدَ الْحَيْنِ” şeklinde “ال” takısı ilavesiyle de kullanıldığını aktarmaktadır.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/12-13.

⁷⁹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/294; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 4/640.

⁸⁰⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/432; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, c. 2/33.

⁸⁰¹ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/140; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîṭ*, c. 4/522.

Nehhâs'a göre kelimenin hakkı marife olup tıpkı alem isimlerin tenkîr (nekre) edilebilmesi gibi bu kelime de nekre olarak kullanıldığında başına “ل” takısı gelmesi, dilin sınırları içerisinde mümkündür.⁸⁰²

Dimyâtî, bütün bu izahlara ilave olarak İbn Âmir kırâatini rivâyet eden diğer şahısların ilmî otoritesi üzerinden de temellendirme yoluna gitmektedir. Nitekim ona göre öz be öz Arap olan ve dildeki otoritesiyle bilinen İbn Âmir'e lahn nispet edilemez. Kaldı ki o, kırâatini başta Hz. Osman olmak üzere birçok sahabîden almıştır. Hasan-ı Basrî, kırâatinin yanı sıra her sözüyle istişhâd edilen önemli bir şahsiyettir. Nasr b. Âsım, nahivcilerin piri olup bu ilmi dilin membaı olan Ebü'l-Esved ed-Düelî'den almıştır. Farklı lehçelerde yer alan bu kullanımdan haberdar olmadığı söylenen Kâsım b. Sellâm'ın İbn Âmir kırâatini tenkit etmesine, Dimyâtî'nin de aralarında bulunduğu birçok âlim sert ifadelerle itiraz etmiştir.⁸⁰³

Örnek 2:

⁸⁰⁴ ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ âyetinde yer alan altı çizili ifadeyi Hamza, mahreç birliği sebebiyle tâ'yı (ت) tâ (ط) harfine idğâm ederek ﴿فَمَا اسْطَاعُوا﴾ şeklinde okumuştur. Onun dışındaki kurrâ ise tâ'yı hazfederek tahfif ile ﴿فَمَا اسْطَاعُ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁸⁰⁵ Hamza'nın kırâati Zeccâc, Ali el-Fârisî ve Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından tenkit edilmiştir. Zeccâc'a göre ﴿فَمَا اسْطَاعُ﴾ ifadesinde tâ harfinin hazfedilmesi tahfif amacına dönüktür. Yine mezkûr kelimeyi bazı Arapların tâ (ط) harfini hazfederek “فَمَا اسْطَاعُوا” şeklinde okuduklarını; fakat bunun câiz olmadığını dile getirmektedir. Ardından sözü Hamza kırâatine getiren Zeccâc, ﴿فَمَا اسْطَاعُ﴾ şeklinde okuyan kişiyi lahn ile okuyan (لَا حُرْنَ) ve hata eden (مُخْطِئٌ) ifadeleriyle nitelendirmektedir.⁸⁰⁶

Ali el-Fârisî, Hamza'nın tâ'yı tâ (ط) harfine idğâm ederek ﴿فَمَا اسْطَاعُ﴾ şeklindeki okuyuşunu iki sâkinin (sîn ve hazfedilen sâkin tâ) idğâmının mümtenî olmasını gerekçe göstererek câiz

⁸⁰² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), c. 2/11.

⁸⁰³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/12-13. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/432; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 2/33; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 4/521-522; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 4/639-640; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2039-2042.

⁸⁰⁴ el-Kehf 18/97.

⁸⁰⁵ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 412; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 650; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/316; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/227.

⁸⁰⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1/398, 2/312.

kabul etmemektedir.⁸⁰⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, bu kırâati dil kuralları açısından imkânsız görmekte ve kerih lafzıyla nitelendirmektedir. Öte yandan eserinde Arap şiirinden misallere yer vermekte ve bunun ancak şiir zarureti sebebiyle mümkün olabileceğini iddia etmektedir.⁸⁰⁸

Dimyâtî, bu tenkitlere diğer kırâatlerde olduğu gibi Hamza kırâatinin mütevâtir olduğu gerçeğinden yola çıkarak itiraz etmektedir. Ayrıca bazı dil kurallarından hareketle de bu şekilde bir kırâatin câiz olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Arapların bazı sözlerinde bu yönde örneklerin bulunduğu işaret etmekte ve mevzu bahis eleştirilerin yersiz olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra müellife göre dilin ikinci sâkin harfin telaffuzu için yükselmesi, müdğam için yükselmesiyle aynı şeyi ifade etmektedir. Bu durumda ilk sâkin harf, harekeli harf hükmünde kabul edilmektedir.⁸⁰⁹ Ebû ‘Amr’ın kırâatinde yer alan ⁸¹⁰ ﴿شَهْرٌ﴾ âyetindeki iki râ’nın idğâm edilmesi de Hamza kırâatini desteklemektedir. Öte yandan bu tür idğâm, Kûfe dil ekolünde câiz kabul edilmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib’in iddiasına bu çeşit idğâmın birçok kırâat vechinde bulunduğu ifade edilerek karşı çıkılmaktadır.⁸¹¹

Kırâatlerin Arap diliyle kopmaz bir irtibatı bulunduğu hususu herkesçe bilinmektedir. Arap dili bütün kabilelerin ortak dili olan Arapça üst başlığı altında birleşen; ancak lehçe ve şive alt başlıklarında farklılaşan geniş bir kullanım ağına sahiptir. Kabileler arasındaki lehçe farklılıkları ise Hicâz bölgesindeki Adnânî ve Yemen’deki Kahtânî kabileleri arasındaki dil ve lehçe farklılıkları o kadar ileri boyuta ulaşmıştır ki bu durumu gözler önüne süren Ebû ‘Amr’ın meseleye dair şu sözü dikkat çekicidir: “Himyer’in ve Yemen’in çok uzak bölgelerinde yaşayanların dili bizim dilimiz, Arapçaları bizim Arapçamız değil.”⁸¹² Kabileler arasındaki lehçe farklılıklarının “yedi harf” rivâyetleriyle kırâatlere yansması, beraberinde bazı farklı okuyuş tercihlerini gündeme getirmiştir.⁸¹³ Hâl böyleyken bazı nahiv âlimlerinin ve müfessirlerin mütevâtir kırâatlere yönelik eleştirilerinin makul olmadığı kanaatindeyiz. Kaldı ki tenkit edilen her bir kırâatin başka bir lehçede zemin bulması ve tenkitte bulunan âlimin, o

⁸⁰⁷ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/178.

⁸⁰⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/80.

⁸⁰⁹ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2804; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/227.

⁸¹⁰ el-Bakara 2/185.

⁸¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 7/228; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 7/550; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2804-2805; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/227.

⁸¹² Cevâd Ali, *el-Mufâssal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2001), c. 16/196; Ali el-Cündî, *fî Târihi’l-edebi’l-‘Arabî* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1991), 96; Emîn, *Duha’l-İslâm*, 2/244; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 116.

⁸¹³ Emîn, *Duha’l-İslâm*, c. 2/243-244.

lehçeden veya o kırâati destekleyen başka bir kırâatten haberdar olmaması da ihtimal dâhilindedir.⁸¹⁴

Dimyâtî'nin, nahiv âlimi kimlikleriyle ön plana çıkan bazı âlimlerin kırâatleri eleştiren tavırlarına kayda değer cevaplar verdiği kanaatindeyiz. Görebildiğimiz kadarıyla müellif, tenkit edilen bir kırâatin naklî zeminde mütevâtirliğine vurgu yapmakta ve bununla yetinmeyip dilbilimsel izahına dönük açıklamalarda bulunmaktadır. Hem Dimyâtî'nin hem de önceki dönem âlimlerinin tenkit edilen kırâatleri, belli bir izah ve çözümlemeyle açığa kavuşturmaları bir bakıma o kırâatleri aklama görevini üstlendiklerini göstermektedir.⁸¹⁵ Nitekim ilk dönem dil âlimleri -genellikle Basra dil ekolü müntesipleri- tarafından bazı mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlere hem sonraki dil âlimleri hem de farklı disiplinlerde uzmanlaşan âlimler tarafından cevaplar verilmektedir. Müellifin mütevâtir kırâatlerin tartışmaya açık olmadığı ön kabulünden hareketle herhangi bir kırâatin tan edilmesi durumunda ilk ifadesi; “Tenkit edenin tenkit etmesine iltifat edilmemelidir.” şeklinde tezahür etmektedir. Bu ifade ve kabulle Kastallânî ile tam bir uyum içindedir. Öte yandan mütevâtir kırâatleri savunma refleksi ve ileri sürdüğü argümanlar bakımından Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürri'l-masûn* adlı tefsirinden oldukça istifade etmektedir.

4.2.2.4. Şâz Kırâatlere Yer Vermesi

Dimyâtî'nin şâz kırâatlere yaklaşımı⁸¹⁶ genel hatlarıyla ele alındığı için bu başlık altında sadece ferşte şâz kırâatlere yer verme yöntemi üzerinde durulacaktır. Cumhûr, şâz kırâatlerin Kur'ân niyetiyle okunmasının haram olduğu görüşünde birleşmektedir. Ancak şâz kırâatleri delil olarak kabul edenler, Kur'ân olduğunu kabul etmeksizin ve başkasını yanıltma kastı olmaksızın şer'î hükümlerin istinbatında bu nevi kırâatlerle ihticâda bulunulmasında ve edebî konularda hüccet olarak sunulmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Müellife göre şâz olarak değerlendirilen kırâatlerin kitaplarda kayıt altına alınıp derlenmesi ve eğitim-öğretim amacıyla belli bir müzakereye tabi tutulması da bu tür bir değerlendirmeyi hak etmektedir.”⁸¹⁷

Müellif, eserinin tamamında bir ilke olarak öncelikle seb'a, sonra aşere ve akabinde şâz kırâatlere yer vermektedir. Ancak zaman zaman bu yöntemin dışına çıkarak önce şâz kırâatlere ardından mütevâtir kırâatlere temas etmektedir. Örneğin; ⁸¹⁸﴿وَيَقُولُونَ حَبْرًا مَّحْجُورًا﴾ ifadesinde altı

⁸¹⁴ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 172.

⁸¹⁵ Nahivcilerin bazı mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitleri hakkında geniş izah ve değerlendirmeler için bkz. İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 264-271.

⁸¹⁶ Bkz. çalışmanın “Şâz Kırâatlere Yaklaşımı” adlı başlık.

⁸¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/71. Benzer bir değerlendirme için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 1/133.

⁸¹⁸ el-Furkân 25/22.

çizili kelimeyi Mutavvî,⁸¹⁹ hâ'nın (ح) ve cîm'in dammesiyle “حُجْرًا” şeklinde telaffuz etmiştir.⁸²⁰ Cumhûr ise hâ'nın (ح) kesresi ve cîm'in sükûnuyla ﴿حَجْرًا﴾ şeklinde okumuştur.⁸²¹ Yine ⁸²²﴿وَلَا تُشْطِطُ﴾ ifadesini Hasan-ı Basrî, tâ'nın dammesiyle “وَلَا تُشْطِطُ” şeklinde telaffuz etmiştir.⁸²³ Hasan-ı Basrî, mezkûr fiilde cumhûrdan farklı olarak if'âl değil de müfâ'ale formunu tercih etmiştir. Cumhûr ise elif ilavesiz ve şîn'in sükûnuyla ﴿وَلَا تُشْطِطُ﴾ şeklinde okumuştur.⁸²⁴ Her iki örnekte de görüldüğü üzere Dimyâtî, önce şâz kırâat imamlarının tercihinin ardından cumhûrun kırâatine değinmektedir.⁸²⁵

Dimyâtî, mütevâtir kırâatler arasında genellikle tercihte bulunmazken şâz kırâatler gündeme geldiğinde kendi görüşünü izhar etmektedir. Örneğin; İbn Muhaysın, Mü'minûn sûresinin 67. âyetinde yer alan ﴿سَامِرًا﴾ ifadesini sîn'in dammesi, elifin hazfî, mîm'in şeddesi ve fethasıyla “سَامِر” kelimesinin çoğulu olarak “سَمَرًا” şeklinde okumuştur.⁸²⁶ Mezkûr ifadeyi bazı kimselerin bu şekilde okuduğunu aktaran müellif, cumhûrun kırâatinin daha fasih olduğunu dile getirerek iki kırâat arasındaki tercihinin açıkça belirtmektedir.⁸²⁷

Müellifin zaman zaman şâz kırâatlerin dilbilimsel hüccetine yönelik olarak yaptığı izahlar da göze çarpmaktadır. Örneğin; ⁸²⁸﴿سُوًى﴾ kelimesini İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir sîn'in dammesi ve tenvîniyle ﴿سُوًى﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise sîn'in kesresi ve tenvîniyle ﴿سُوًى﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Hasan-ı Basrî, sîn'in dammesiyle; ancak tenvînsiz olarak “سُوًى” şeklinde okumuştur.⁸²⁹ Dimyâtî, Hasan-ı Basrî kırâatinin dilbilimsel hüccetini şu şekilde ortaya koymaktadır: Sîn'in kesresi ve dammesiyle okunan her iki kırâate göre kelime, “مَكَائٌ عَدْلٌ” terkipteki “عَدْلٌ” lafzındaki gibi sıfat-ı

⁸¹⁹ Mutavvî, şâz kırâat imamlarından 'Ameş'in tarîklerinden biridir. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/76.

⁸²⁰ Sibtu'l-Hayyât, *el-Mübhic*, 653; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 560; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/3097-3098; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/308.

⁸²¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/3097; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/307.

⁸²² Sâd 38/22.

⁸²³ Hasan el-Basrî, *Müfredetü'l-Hasan*, 458; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, c. 623; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3534.

⁸²⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/420.

⁸²⁵ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/424, 443, 454, 467, 472, 475, 502.

⁸²⁶ İbn Muhaysın, *Müfredetü İbn Muhaysın*, 137; Sibtu'l-Hayyât, *el-Mübhic*, 642; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 547; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3017.

⁸²⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/286.

⁸²⁸ Tâhâ 20/58.

⁸²⁹ Hasan el-Basrî, *Müfredetü'l-Hasan*, 381; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 521; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2876; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/248.

müşebbehedir. Kelime, “فَعْلٌ” veznindeki kalıba ve “عَمَرٌ” özel ismine hamledilerek alamiyet kuralı sebebiyle gayr-ı munsarif olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu durum sadece alem isimler için geçerlidir. Hasan-ı Basrî, bu tercihiyle vasl durumunu vakfa hamletmiştir. Bu bakımdan mezkûr kelime “حُطَمٌ” ve “تُبْدٌ” lafızlarında olduğu gibi sıfat-ı müşebbehe kalıbında değerlendirildiği için gayr-ı munsarif olamamaktadır.⁸³⁰

Ferşte şâz kırâatleri ilk geçtikleri yerde ve diğer geçtiği yerlere atıfta bulunarak veren müellif, aynı kelimenin ileride tekerrür etmesi durumunda kırâat-i aşereyi vermekle yetinerek şâz okuyuşları hazfetmektedir. Örneğin; ⁸³¹﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ﴾ ifadesini Furkân sûresinde ele alırken Kâf sûresinde⁸³² tekerrür edeceğini belirterek kurrânın tercihini ilk geçtiği yerde sunmaktadır. Bu bağlamda aşere imamlarından Ebû ‘Amr, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir'in kelimeyi şîn'in tahfîfi ve muzârât harfinin hazfî ile okuduklarını⁸³³ aktardıktan sonra şâz kırâat imamlarından A'meş ve Yezîdî'nin bu hususta onlara muvafakat ettiklerini⁸³⁴ dile getirmektedir. Ancak Kâf sûresinde yer aldığı şekliyle vücûhâtını aktarırken sadece aşere imamlarının tercihine yer vermeyi yeterli görmektedir.⁸³⁵ Kanaatimizce müellif, bu tercihiyle Kastallânî'den ayrılmaktadır. Nitekim Kastallânî genel olarak tekerrür eden kelimelerdeki kurrânın tercihine geçtiği her yerde tafsilatıyla yer verirken Dimyâtî ilk geçtiği yerde temas etmekle yetinmektedir.⁸³⁶ Müellifin bu tercihinde de kitabın hacmini arttırmama anlayışının etkili olduğunu düşünmekteyiz.⁸³⁷

Dimyâtî, ferş bölümünde zaman zaman ferşe müteallik şâz kırâat imamlarının tercihine yer vermemektedir. Örneğin; ⁸³⁸﴿إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ ifadesini ilk olarak Mâide sûresinde ele almakta, ardından aynı ifadenin Yûnus, Hûd ve Saf sûrelerinde⁸³⁹ geçeceğini haber vermektedir. Mâide başta olmak üzere diğer sûrelerdeki aşere imamlarının tercihine her geçtiği yerde temas ederken şâz kırâat imamlarının bu husustaki muvafakatlarına yer vermemektedir.⁸⁴⁰ Bahsi geçen

⁸³⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/248. Detaylı izah için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 7/347; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 8/57; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2876-2877.

⁸³¹ el-Furkân 25/25.

⁸³² ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ﴾: Kâf 50/44.

⁸³³ ed-Dânî, *et-Teyssir*, 435-436; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 241; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 435; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/334; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/308.

⁸³⁴ el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 560; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3097; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/307.

⁸³⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/307, 490.

⁸³⁶ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3098, 8/3810; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/307, 490.

⁸³⁷ Bunun dışındaki bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/423-424, 2/104, 479, 516.

⁸³⁸ el-Mâide 5/112.

⁸³⁹ ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾: Yûnus 10/2; ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾: Hûd 11/7; ﴿قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾: es-Saf 61/6.

⁸⁴⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/545, 2/104, 123, 536.

kelimedeki şâz kırâat imamlarının tercihinin Kastallânî ise her geçtiği yerde temas etmektedir.⁸⁴¹ Dimyâtî'nin bu gibi farklılıklar özelinde de Kastallânî'den farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Müellif, usûle ilişkin konuları aktardığı başlıklarda şâz kırâat imamlarının tercihinin ve aşere kurrâsına muvafakatlarına değinirken ferş bölümünde ise genellikle yer vermemektedir. Bu çerçevede *İthâf*'ta şâz kırâat imamlarının usûllerini tespit etme anlamında tatmin edici aktarımlara başvurduğunu; ancak ferş bölümündeki vücûhâtâ ilişkin aktarımların yeterli olmadığını söylemeliyiz. Bu durum *İthâf*'ın ferş bölümündeki usûle ilişkin vücûhâtâ şâz kırâat imamlarının tercihlerini ele alma keyfiyeti bakımından zayıf olduğu yönündeki bir değerlendirmeye sebebiyet vermektedir.

4.2.2.5. Ferşü'l-Hurûf'ta Kırâatlerin Hücetlerine Yer Vermesi

Bu başlık altında daha çok ihticâc kavramı üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu bakımdan ihticâcla ilişkili olan tercih, ihtiyâr, vecih ve tevcîh lafızlarının kavramsal çerçevesi⁸⁴² daha önce çizildiği için bunlara ayrıca temas edilmeyecektir.

İhticâc (احتجاج) ifti'âl babından mastar olup “gelmek, kastetmek, dayanmak, galip gelmek, üstünlük sağlamak” anlamındaki h-c-c (ح-ج-ج) kök harflerinden türemektedir. Aynı kökten türeyen el-hücce (الحجة); “delil, kanıt ve burhan” anlamında olup çoğulu “حُجَج” veya “حُجُج” şeklinde gelmektedir. Kelime “حُج-يُحُج-حُجًا” formuyla geldiğinde bununla “kişinin delil ve burhanla hasmına üstünlük sağlaması” kastedilmektedir.⁸⁴³ Kırâat ıstılahında hüccet ve ihticâc kavramlarının aynı minvalde kullanılması sebebiyle her iki kavramın tanımını vermek yerinde olacaktır. Zira çalışma boyunca zaman zaman bahsi geçen kavramlar birbirinin yerine kullanılacaktır.

Kırâat ıstılahı olarak hüccet, “Kırâat vücûhâtında yer alan farklılıkları lügat, sarf, nahiv gibi ilimlere arz ederek bu farklılıklardan birinin diğerine tercih edilmesine neden olan illeti ve hüccetlerini konu edinen ilim” şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁴⁴ Aynı kökten türeyen ihticâc kavramı ise “Kırâat farklılıklarını sahîh olanı olmayandan ayırarak sahîh kategorisindeki bir

⁸⁴¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/1980-1981, 2366, 6/2426, 9/3996.

⁸⁴² Tercih, ihtiyâr, vecih ve tevcîh lafızlarının kavramsal çerçevesi için bkz. çalışmanın “Eserde Kullanılan Kırâat Terimleri” başlığı.

⁸⁴³ el-Ezherî, *Tehzibü'l-lügâ*, c. 3/250; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1/303; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 218-219; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 2/226; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 82.

⁸⁴⁴ İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, 19; Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı ve Tarihi Gelişimi”, 70-71.

vechi tercihte o kırâatin sened ve resmü'l-mushafa ilave olarak nakle ve dile ait bütün hüccetleriyle temellendiren ilim” olarak tarif edilmektedir.⁸⁴⁵ Tanımlarda yer alan ihticâc, temellendirme faaliyetinin ismi, hüccet ise temellendirme eyleminde kullanılan kanıtların ismi olarak anlaşılmaya imkân tanımaktadır.⁸⁴⁶

Yeri gelmişken şu hususu belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyiz: İhticâc kavramı kırâat ilmine bakan yönüyle “ihticâc li'l-kırâat” ve “ihticâc bi'l-kırâat” olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. İhticâc li'l-kırâat “bir kırâat vechinin rivâyet, sened ve resmü'l-mushaf boyutunun yanında lügavî (nahiv, sarf, lehçe) ve aklî argümanlarla temellendirilmesi” şeklinde tarif edilmektedir. Bu durumun mukabili olan İhticâc bi'l-kırâat ise genel bir ifadeyle “kırâatlerin herhangi bir ilim dalının bir meselesinin çözümü için delil olarak kullanılması” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁴⁷ Bahsi geçen her iki tanım dikkate alındığında, Dimyâtî'nin ferşte kırâat farklılıklarını temellendirme adına ileri sürdüğü argümanların çoğunun, ihticâc li'l-kırâat kapsamında değerlendirildiğini ifade etmek mümkündür. Meseleye bu açıdan bakıldığında ferşî farklılıkları temellendirme adına ele alınan her başlığın, ihticâc li'l-kırâat kapsamına dâhil olduğu görülecektir. Bunun yanı sıra kırâatlerin herhangi bir ilim dalı için hüccet olması anlamında kullanılan ihticâc bi'l-kırâatin, bu çalışmanın konusu olmadığını hatırlatmak isteriz.

Hüccet kavramı, kırâat vecihlerinin birbirinden farklı yönlerine, illetlerine ve izah edilmesine ma'tûf olup bilinen anlamıyla “delil” kastedilmemektedir. Bununla kişinin mütevâtir kırâatlerden birini tercihi kastedilmektedir. Öte yandan ihticâc ifadesi, mütevâtir kırâatlerden birini tercihin gerekçesi ve Arap dili açısından sıhhatini ortaya koymaya yönelik olup kırâatin sened ve rivâyet açısından sıhhatini ortaya koyma anlamında değildir.⁸⁴⁸ Zira kırâat bizatihi sahîh olup tevcîh ameliyesi ona tabidir. Kırâat âlimlerinin hüccet bağlamında nahiv, sarf, belagat, tefsir, fıkıh, lehçe, fonetik gibi birçok ilimden istifade ettikleri aşîkârdır.⁸⁴⁹ Bu bağlamda ihticâc li'l-kırâatin birçok çeşidi ve yöntemi bulunmaktadır. İhticâc li'l-kırâat için daha çok tefsir, resm, fıkıh, hadis, sarf, nahiv, Arap kavli, lehçe gibi hususiyetlerden istifade edilmektedir. Bu itibarla kırâatlerde ihticâc olgusu işletilirken özetle şu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

1. Asıl olan kırâatlerle ihticâcda bulunmaktır. Kırâat için ihticâcda bulunmak değildir.

⁸⁴⁵ İbrahim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefâsîr* (Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990), 493; es-Sindî, *Safahât fî 'ulûmi'l-kırâât*, 286; Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 363-364, 371.

⁸⁴⁶ Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 371.

⁸⁴⁷ Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 383-385.

⁸⁴⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, (muhakkikin girişi), 34-35.

⁸⁴⁹ es-Sindî, *Safahât fî 'ulûmi'l-kırâât*, 286.

2. Asıl olan kırâatlerdir. Nahiv kâideleri değildir. Bu ifadeden mütevâtir kırâatlerin eleştiriye kapalı; nahiv kâidelerinin ise tenkide müsait olduğu anlaşılmaktadır.

3. Kur'ân nahiv kâidelerine hakem olup aksi mümkün değildir. Kur'ân ve nahiv kâidelerinin teâruz etmesi durumunda dil bilimcilerin kendi kâidelerini gözden geçirip tashih etmeleri gerekmektedir.

4. Tevcîh faaliyeti kırâatleri tavzîh etme ve açıklama konumundadır.

5. Bu noktada herhangi bir mütevâtir kırâat hakkında “Falanca kimse kırâatinde yanıldı.”, “Hata etti.” veya “Onun kırâati merdûddur.” şeklindeki ifadeler câiz görülmemektedir.⁸⁵⁰

İhticâc li'l-kırâat üst başlığı altında ele alınan hüccet çeşitlerini naklî ve lügavî hüccetler⁸⁵¹ olmak üzere iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Bu tasniften yola çıkarak naklî, sonrasında ise lügavî hüccetler işlenecektir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif, genellikle âyetlerdeki ferşî farklılıkları seb'a ve aşere şeklindeki kategorik sınıflandırmaya uygun olarak aktarmakta, ardından naklî ve lügavî hüccetlerle bu farklılıkları temellendirme yoluna gitmektedir. Bu bakımdan önce naklî, sonrasında ise lügavî hüccetler ele alınacaktır.

4.2.2.5.1. Naklî Hüccetler

Naklî hüccetler ifadesiyle kırâat farklılıklarının nakil ve rivâyet merkezli hüccetlerle temellendirilmesi kastedilmektedir. Bu tür hüccetler içerisinde daha çok âyet, hadis, sahabe kavli, esbâb-ı nüzûl ve resmü'l-mushaf ön plana çıkmaktadır.

4.2.2.5.1.1. Âyetle İhticâcda Bulunması

Bir kırâatin hüccetini başka bir âyetle desteklemek şeklinde tezahür eden bu tür hüccet birçok müfessir ve kırâat âlimi tarafından benimsenmektedir. Nitekim pek çok tefsir, kırâat ve hüccet eserinde bir kırâatin başka bir kırâate tercih edilmesi veya temellendirilmesi hususunda âyetlerden istişhâdda bulunmaktadır. Dimyâtî'nin de yer yer bir kırâatin hüccetini ortaya koyarken başka bir âyetten istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Müellif, bunu yaparken

⁸⁵⁰ Abdulhafiz Hilâl, *Müzekkira fi'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti ve tevcîhihâ*, ts., 6-8.

⁸⁵¹ Çağdaş araştırmacılarından Mehmet Dağ, kırâatlerde hüccet olgusunun modern dönem âlimleri tarafından farklı şekillerde tasnif edildiğinden bahsetmektedir. Modern dönemdeki tasnif denemelerini aktaran Dağ, kendisi de yeni bir tanıf denemesinde bulunmuştur. Tespitî ve tercihî hüccetler olmak üzere ikili taksime tabi tuttuğu tasnif denemesinde tespitî hüccetler başlığı altında isnad ve resmü'l-mushaf hüccet çeşitlerine yer vermektedir. Tercihî hüccetleri de tespitî hüccetlere dayalı tercihî hüccetler ve müstakil tercihî hüccetler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Müstakil tercihe dayalı hüccetleri dört başlık altında ele alan Dağ, bu başlık altında naklî, dilsel, aklî ve özel hüccetlere yer vermektedir. Konumuzla ilişkili olması bakımından naklî ve dilsel başlıklarına yer vermek istiyoruz. Naklî hüccetler başlığı altında âyet, hadis, kırâat esbâb-ı nüzûl, şiir, sahabe kavli gibi hüccet çeşitlerine yer vermiştir. Dilsel izahlar başlığı altında nahiv, sarf, belâgat ve lehçe farklılıkları olmak üzere dört hüccet çeşidine yer vermiştir. Geniş bilgi için Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 397-412.

çoğunlukla “كَمْوَلِهٖ تَعَالَى”,⁸⁵² “عَلَى حَدِّهِ”⁸⁵³ ve “وَمِثْلِهِ”⁸⁵⁴ tabirlerini kullanmaktadır. Şimdi bir kırâati temellendirmede ve tercih etmede başvurulmuş ilk hüccetlerden biri olan âyetle ihticâda bulunma konusuna üç örnek verilecek ve müellifin bu konudaki yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Örnek 1:

⁸⁵⁵ ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ ve ⁸⁵⁶ ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا﴾ âyetlerindeki altı çizili lafızları Nâfi‘, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu‘be ve Ya‘kûb nûn’un fethasıyla ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ ve ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا﴾; İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Hafs, Hamza, Kisâi ve Halefî’l-Âşîr ise nûn’un dammesiyle ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ ve ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا﴾ şeklinde okumuşlardır. Ebû Ca‘fer tâ’nın fethasıyla ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ şeklinde okumuştur.⁸⁵⁷ Bu durumda mezkûr lafızda kurrânın tercihi üç şekilde ortaya çıkmaktadır. Müellif, nûn’un fethasıyla okunan kırâatin “سَقَى” sülâsî mâzî fiilinin muzari formu olduğunu aktardıktan sonra kırâati ihticâc bağlamında İnsân sûresinin 21. âyetindeki ﴿وَسَقِيهِمْ رَهْمًا﴾ altı çizili lafızla temellendirmektedir. Nûn’un dammesiyle okunan kırâatin ise rubâî mezîd bablardan “أَسْقَى” formuna uygun olarak geldiğini aktarmakta ve benimsediği metoda uygun olarak Hicr sûresinin 22. âyetinde yer alan ﴿فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾ lafzıyla temellendirmektedir.⁸⁵⁸ Sülâsî ve rubâî formuyla gelen “سَقَى - أَسْقَى” fiillerinin iki farklı lehçe veya manaya bir tesirinin olup olmadığı meselesi ihtilâfıdır. Bu bağlamda Ferrâ, iki fiil arasında ayrıma gitmekte ve Arapların hayvanlardan, gökyüzünden ve nehirlerden elde edilen içimlik şeyler için “أَسْقَى” fiilini; ağızdan su içmeyi kastettiklerinde ise “سَقَاكَ الرَّجُلُ مَاءً لِّشَفْتِكَ” ifadesinde görüldüğü üzere “سَقَى” fiilini kullandıklarını aktarmaktadır.⁸⁵⁹ Kâsım b. Sellâm’ın da aynı kanaatte olduğu görülmektedir.⁸⁶⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib “سَقَى” fiilinin susuzluğu gideren içimlik şeyler için kullanıldığını ve bunun belli bir zamanla kayıtlı olduğunu; “أَسْقَى” fiilinin ise ardı arkası kesilmeyen bolluk ve bereketi

⁸⁵² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/389, 407, 423, 459.

⁸⁵³ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/282, 335, 355, 356, 574.

⁸⁵⁴ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/180, 449, 529, 588.

⁸⁵⁵ en-Nahl 16/66.

⁸⁵⁶ el-Mü’minûn 23/21.

⁸⁵⁷ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 398; el-Ensârî, *el-Unvân*, 402; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 418; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/304; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2659-2660; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/186; el-Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 186, 231.

⁸⁵⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/186.

⁸⁵⁹ el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, c. 2/108; Ali el-Fârisî, *el-Hicce*, c. 5/74-76; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, c. 9/181.

⁸⁶⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 7/251.

temin eden içimlik şeyleri yaratmayı ifade ettiğini aktarmaktadır.⁸⁶¹ Aynı anlamda olduğunu iddia edenler “سَقَى قَوْمِي بَنِي جَدِّ وَأَسْقَى ... مُغِيرًا وَالْقَبَائِلَ مِنْ هَلَالٍ” “Kavmim Ben-i Mecd’i, Ben-i Nümeýra ve Hilâl kabilelerini suyla rızıklandırarak ihtiyacını karşıladı.” beytinde yer alan şiirle ihticâda bulunmaktadır. Her iki fiilin aynı anlama geldiğini dile getiren Ali el-Fârisî, bu durumu şiirin çözümlemesi çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre şâir, beyitte yer alan “سَقَى قَوْمِي” ifadesiyle şehrinin susuzluğunu gideren içimlik şeyleri değil de şehri ihya eden bolluk ve bereket elde edecekleri şeyleri kastetmektedir. Ali el-Fârisî’ye göre şâirin kendi kabilesi için sadece susuzluğu gideren suyu isteyip, bolluk ve bereketi diğer kabileler için talep etmesi akla uzak bir ihtimaldir.⁸⁶²

Ebû Ca‘fer’in “الْأَنْعَامُ” ifadesine uygun olarak ﴿نَسْقِيكُمْ﴾ şeklinde okuduğunu aktaran müellif, bunun bazı kimselerce zayıf olarak değerlendirildiğinden bahsetmektedir. Dimyâtî’nin isim vermeksizin aktardığı görüş, İbn Atıyye tarafından dillendirilmektedir.⁸⁶³ Müellife göre Ebû Ca‘fer kırâatindeki müzekkerlik ve müenneslik uyumunun bakış açısına göre iki şekilde tevili mümkündür. Mezkûr kırâatte zamirin müzekker olmasına rağmen müennes fiile rücû etmesi, cinsine riâyet içindir. Cins ifade eden tekillerin çoğul anlamında kullanımı câiz olduğuna göre zamirin de müzekker olarak rücû etmesi aynı şekilde imkân dâhilindedir. Bunun kıyasa aykırı olduğu var sayılırsa Arap kavlinde yer almasıyla yetinilir. Bir başka teville göre ise gayr-ı âkil cem-i teksirler bazen âkil cemîler konumunda kabul edilir ve böylece zamir ona (fiile) tekil olarak döner.⁸⁶⁴

Örnek 2:

İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu‘be⁸⁶⁵ ﴿نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ âyetindeki altı çizili lafzı iki nûn’dan birinin hazfî ve cîm’in şeddesiyle ﴿نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir.⁸⁶⁶ Dimyâtî, mushaf hattına muvafakat etmesi sebebiyle Kâsım b. Sellâm’ın da bu kırâati tercih ettiğini aktarmaktadır.⁸⁶⁷ Bunların dışındaki kurrâ ise birinci nûn’un dammesi, ikinci nûn’un sükûnu ve cîm’in tahfîfiyle

⁸⁶¹ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/76; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/39.

⁸⁶² Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/76; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/39; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 6/553-554; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 7/251-252; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 6/2659-2660.

⁸⁶³ İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, c. 3/405.

⁸⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 6/553-554; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 7/251-252; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/186.

⁸⁶⁵ el-Enbiyâ 21/88.

⁸⁶⁶ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 424; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 430; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/324; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 7/2931; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/266-267; el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-kırâât*, c. 6/47.

⁸⁶⁷ ed-Dânî, *el-Mukni’*, 95; el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 7/2931; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/266.

﴿نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ şeklinde okumuştur.⁸⁶⁸ İkinci grupta yer alan kurrânın tercihi “أنجي” fiilinden nefsi i mütekellim sîgasıdır. Müellif birinci grupta yer alan Ebû Ca’fer kırâatinin şeddeli harfte idğâmın mümtenî olduğu iddiasıyla bazı kimseler tarafından tenkit edildiğinden bahsetmektedir. Bunlar arasında özellikle Zeccâc ve Ali el-Fârisî’nin ismi ön plana çıkmaktadır. Zeccâc, Ebû Ca’fer kırâatini dilde karşılığı bulunmayan hatalı bir okuyuş olmakla itham etmektedir.⁸⁶⁹ Ali el-Fârisî’ye göre Ebû Ca’fer kırâatinde bu şekilde fâili ortadan kaldırarak ve nûn-u muhfâtı (ihfâ edilen ikinci nûn’u) hazfederek, cîm harfine idğâmı câiz değildir. O, ileri sürdüğü bu gerekçelerden hareketle mezkûr kırâatin vehm ve galat olduğunu iddia etmektedir.⁸⁷⁰ İhticâc bağlamında farklı argümanları ileri süren Dimyâtî’nin bahsi geçen tenkitlere ilk elden başka bir âyeti hüccet göstererek karşı çıktığı görülmektedir. Buna göre müellifin bu tenkitlere Furkân sûresinin 25. âyetinde yer alan ﴿وَنَزَّلَ الْمَلَكَةُ نَزِيلًا﴾ altı çizili ifadeyle temellendirme yoluna gittiği görülmektedir. Ebû Ca’fer kırâatini ihticâc bağlamında başka bir âyetle temellendirmenin yanı sıra dilbilimsel izahını da yapmaktadır. Buna göre bahsi geçen kırâatte yer alan “نُجِّي” fiilinin aslı “نَجِّي” şeklinde olup birinci nûn dammeli ikinci nûn fethalı ve cîm harfi de şeddelidir. İki mütemâsil (iki nûn) harfin peş peşe gelmesi telaffuzda külfete sebep olduğu için ikinci nûn, ﴿وَنَزَّلَ الْمَلَكَةُ نَزِيلًا﴾ âyetindeki altı çizili kelimedeki hazfe benzer bir şekilde hazfedilmiştir.⁸⁷¹

Örnek: 3

İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu‘be⁸⁷² ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ âyetindeki altı çizili her iki lafzı ‘ayn’ın fethası, zâ’nın (ط) sükûnu ve elif medsiz olarak tekil formuyla ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ ifadesinde altı çizili her iki lafzı âyette yer aldığı hâliyle çoğul formuyla telaffuz etmiştir.⁸⁷³

⁸⁶⁸ ed-Dânî, *et-Teyysîr*, 424; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 430; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/324; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2931; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/266-267; el-Hatîb, *Mu‘cemu l-kırâât*, c. 6/47.

⁸⁶⁹ ez-Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân*, c. 3/403.

⁸⁷⁰ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/259.

⁸⁷¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/266-267. Bu konuda geniş izah ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/113-114; Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhît*, 7/462; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri l-masûn*, c. 8/191-192; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2931-2932.

⁸⁷² el-Mü’minûn 23/14.

⁸⁷³ ed-Dânî, *et-Teyysîr*, 429; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 693; Ebû’l-‘İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Vâsîfî el-Kalânîsî, *Kitâbü l-Kifâyeti l-Kübrâ fi l-kırââti l-‘aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2003), 235; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/328; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/3006; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/282.

Müellif, cumhûrun tercihini ⁸⁷⁴﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ﴾ âyetindeki altı çizili ifade ile istidlâlde bulunarak desteklemektedir.⁸⁷⁵

Dimyâtî, İbn Âmir kırâatini ihticâc bağlamında Meryem sûresinin 4. âyetinde yer alan ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ altı çizili lafızla istidlâlde bulunarak temellendirmektedir. İbn Âmir kırâatine aynı ifadede yer alan ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ altı çizili “لَحْمًا” ve ⁸⁷⁶﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ âyetindeki “طِفْلًا” lafzı da hüccet olarak gösterilmektedir. Nitekim lafızlar müfred geldiği hâlde delâletinin cemî olduğu zikredilmektedir. İbn Âmir kırâatinde bahsi geçen lafzın müfred formuyla okunmasının dayanağı “Cins isimler tekil okunduklarında cemîye delalet edebilir.” kâidesidir.⁸⁷⁷ Zemahşerî, mezkûr kırâatte müfredin cemî konumuna indirgenmesini insanda birçok kemiğin bulunması sebebiyle hangisinin kastedildiğine yönelik bir karışıklığın önüne geçme amacına ma‘tûf olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷⁸ Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin görüşüne karşı çıkararak bunun ancak şiir zarureti gibi bir duruma binaen gerçekleşebileceğini dile getirmektedir.⁸⁷⁹

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Dimyâtî, bir kırâatin tercihinde rol oynayan argümanlardan biri olan ve ihticâc li’l-kırâat olarak ifade edilen yöntemi etkin bir şekilde *İthâf*’ın birçok yerinde kullanmaktadır.⁸⁸⁰

4.2.2.5.1.2. Hadisle İhticâcda Bulunması

Müellifin kırâat farklılıklarını temellendirmek adına ihticâc bağlamında başvurduğu naklî delillerden biri de Hz. Peygamber’den aktarılan ve hadis olarak ifade edilen sözlerdir. Bu metotta müellif, âyetlerdeki kırâat ihtilaflarını aktardıktan sonra vecihleri destekleyici diğer unsurların yanı sıra hadislerle de istişhâdda bulunmaktadır.

⁸⁷⁴ el-Bakara 2/259.

⁸⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/282.

⁸⁷⁶ el-Hac 22/5.

⁸⁷⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/282. Geniş bilgi için bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/289; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 584; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/891; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3006-3007.

⁸⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3/178.

⁸⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 7/551.

⁸⁸⁰ Müellifin bir kırâatin tevcihini başka bir ayetle yaptığı ancak çalışmaya alınamayan diğer bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/13, 180, 254, 335, 341, 349, 352, 356, 389, 391, 398, 407, 422, 423, 425, 449, 529, 574, 579, 588, 596, 626.

Örnek 1:

Nâfi‘⁸⁸¹ ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ﴾ âyetindeki altı çizili kelimeyi ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ﴾ şeklinde; onun dışındaki kurrâ ise yâ’nın şeddesiyle ﴿النَّبِيْنَ﴾ şeklinde okumuştur.⁸⁸² Müellif, cumhûrun kırâatini ihticâc bağlamında⁸⁸³ şu rivâyetle desteklemektedir: “Bir kişi Hz. Peygamber’e gelerek “يا نبي الله” Ey Allah’ın Nebisi! şeklinde hitap etmiştir. Kişi, Hz. Peygamber’e hitabında “نبي” kelimesini hemzeli “نبي” olarak telaffuz edince Allah Rasûlü, ona “لَسْتُ نبي الله ولكي نبي الله” ifadesiyle karşılık vermiştir. Rivâyetten anlaşıldığı üzere cumhurun kırâatinin daha fasih ve tercihe şayan olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda Kâsım b. Sellâm, kurrânın çoğuna göre ve avâmın örfünde mezkûr kelimedeki hemzenin ilgâ edildiğini aktarmaktadır. Arapların asılları hemzeli olan “النبي” kelimelerinin ibdâl uygulamasına tabi tuttuklarını belirten Kâsım b. Sellâm bunlara “البرية-الحايية” kökünden türeyen “الدُّرَّة” kelimesini de dâhil etmektedir. Öte yandan o, Nâfi‘ kırâatinin eleştirilmesini fasih lehçeye aykırı olmasına bağlamaktadır. Ancak her iki vechi câiz gören Kâsım b. Sellâm, son tahlilde hemzesiz kırâatin daha fasih olduğuna hükmetmektedir.⁸⁸⁴

Örnek 2:

⁸⁸⁵ ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ âyetindeki altı çizili fiili Ya’kûb (Ruveys rivâyetinden), muhâtab tâ’sı ile ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ şeklinde okumuştur.⁸⁸⁶ Müellif bu kırâatin, Übey b. Ka’b ve Enes b. Mâlik tarafından da tercih edildiğini aktarmaktadır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*’de bu kırâatin Hz. Peygamber’e ulaşan sened zincirine yer vermekte ve az kullanılan bir lehçe olduğuna temas

⁸⁸¹ el-Bakara 2/61.

⁸⁸² ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 307; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 455-456; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 118; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/215; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1455; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/395-396.

⁸⁸³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/210, 395. Müellif, ilgili ifadedeki kırâat vecihlerini aktarırken Hz. Peygamber’den aktarılan bu rivâyete yer vermemektedir. Ancak yukarıda ifade edilen hemzeli okuyuş, ﴿النَّبِيْنَ﴾, ﴿النَّبِيِّ﴾, ﴿النَّبِيِّ﴾ ve ﴿النَّبِيِّ﴾ kelimelerini ve türevlerini kapsamaktadır. Bu bakımdan ilgili kırâatin Nâfi’nin tercihini yansıtmısı ve müellifin bu meselenin hem hücceti bağlamında bu hadise yer vermesi hem de bu kırâate yönelik tenkitlere itiraz ederek Nâfi’ kırâatini savunması bizi tasarrufta bulunmaya sevk etmiştir. Bunun yanı sıra müellifin bir yöntem olarak benimsediği; meseleyi ilk geçtiği yerde ele alma ve daha sonraki yerlerde bunlara kitabın hacmini arttırmamak adına yer vermeme düşüncesinin etkili olduğu ifade edilebilir. Mezkûr kırâatin izahı ve bu husustaki tartışmalar için bkz. çalışmanın “Müfred Harekeli Hemze” başlığı.

⁸⁸⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/210. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/243-245; el-Kurtubî, *el-Câmi’ liahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1/431; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 1/399-402; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/853-854.

⁸⁸⁵ Yûnus 10/58.

⁸⁸⁶ el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 189; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/285; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2389; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/116.

etmektedir.⁸⁸⁷ Zira emir lââm'ı çoğunlukla emr-i gâib ve “لَتُعْنَ بِحَاجَتِي يَا زَيْدُ” “Zeyd şu işime yardım edilmeli!” ifadesinde görüldüğü üzere mef'ûlün konumunun belirleyici olduğu muhâtab sîgasında tercih edilmektedir. Kıyâs, muhâtab sîgasındaki emrin “أَفْعَلْ” şeklinde gelmesini gerektirmektedir. Mütekellim sîgasında “لَأَفْعَلُ - وَلَتَفْعَلُ” ifadelerinde görülen emir lââmının gelmesi yaygın bir kullanım değildir. Müellif buraya kadar serdettiği dile ait izahlardan sonra Ya'kûb kırâatinin tevcihi için Hz. Peygamber'den aktarılan “قُومُوا فَلِأَصْلِي لَكُمْ” “Kalkın size namaz kıldırayım!” anlamındaki rivâyeti⁸⁸⁸ delil olarak göstermektedir.⁸⁸⁹

Örnek 3:

Kur'an'da dört yerde geçen ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ lafzının müfred veya cemî formuyla okunacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Mezkûr kelime A'râf,⁸⁹⁰ Yâsîn⁸⁹¹ ve Tûr⁸⁹² sûrelerinde yer almaktadır. Bu bağlamda kelimede kurrânın tercihi şu şekilde tezahür etmektedir: İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir dört yerde de müfred olarak ve Tûr sûresinde geçtiği ilk yeri tâ'nın dammesiyle ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾, diğer üç yerde tâ'nın fethasıyla ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ şeklinde okumuşlardır. Nâfi' ve Ebû Ca'fer Tûr sûresinde geçtiği ilk yeri tâ'nın dammesiyle ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ şeklinde müfred, diğer üç yeri ise tâ'nın kesresi ile ﴿ذُرِّيَّتَاهُمْ﴾ şeklinde cemî formu ile telaffuz etmişlerdir. Ebû 'Amr A'râf ve Tûr sûrelerinde tâ'nın kesresi ile ﴿ذُرِّيَّتَاهُمْ﴾ şeklinde cemî, Yâsîn sûresinde ise tâ'nın fethasıyla ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ şeklinde müfred formu ile okumuştur. İbn Âmir ve Ya'kûb dört yerde de cemî, Tûr sûresindeki ilk kelimeyi tâ'nın dammesiyle ﴿ذُرِّيَّتَاهُمْ﴾ şeklinde diğer üç yerde ise tâ'nın kesresi ile ﴿ذُرِّيَّتَاهُمْ﴾ olarak telaffuz etmişlerdir.⁸⁹³ Dimyâtî, her bir kurrânın tercihinin tek tek aktardıktan sonra müfred-cemî ihtilafının dil kuralları bakımından izahını yapmaktadır. Müfred formuyla okunan kırâate göre ﴿ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ lafzı “أَخَذَ” fiilinin mef'ûlüdür. Bu durumda “مِمَّنْ أَخَذَ ذُرِّيَّتَهُمْ” şeklinde takdîri mümkün olan bir muzâfın hazfî söz konusudur. Cemî formuyla okunan kırâatte

⁸⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/285.

⁸⁸⁸ el-Buhârî, "Kitâbu's-Salât", 380.

⁸⁸⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/116. Geniş bilgi için bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/282-283; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 333-334; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/628-629; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2389-2393.

⁸⁹⁰ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾: el-A'râf 7/172.

⁸⁹¹ ﴿وَإِنَّهُ لَكُنَّا ذُرِّيَّتُهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾: Yâsîn 36/41.

⁸⁹² ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾: et-Tûr 52/21.

⁸⁹³ el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 176; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/273; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2221-2222; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/68.

ise ﴿ذُرِّيَّاهُمْ﴾ lafzı, ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ ifadesinden “bedel-i ba‘z min’l-küll” olması da muhtemeldir. Tıpkı ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ ifadesinin ﴿آدم﴾ kelimesinden bedel olması gibi. Bu durumda da “أَحَدٌ” fiilinin mef‘ûlû hazfedilmiştir. Mahzûf muzâfın takdîrini “وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ ظُهُورِ ذُرِّيَّاتِ بَنِي آدَمَ مِيثَاقَ التَّوْحِيدِ” şeklinde yapmak imkân dâhilindedir.⁸⁹⁴ Müellif, nahiv ilmine dair yaptığı açıklamalardan sonra kırâatleri bir anlamda hem izah hem de ihticâc bağlamında şu hadisle ilişkilendirmektedir: “Allah Teâlâ, Hz. Adem’in sırtını meshederek kıyâmet gününe kadar doğacak olanları onun sulbünden çıkarttı ve ona; ‘İşte bunlar senin zürriyetindir.’ dedi. Bana kulluk edeceklerine ve hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına dair onlardan söz aldım. Onların rızkı bana aittir. Sonra onlara şöyle seslendi: ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ Onlar: ‘Evet sen bizim rabbimizsin.’ dediler. Melekler de bu sürece tanıklık ederek biz de şahit olduk dediler. Allah Teâlâ böylece kıyâmet gününde onların mazeret sunmalarını engellemiş oldu.”⁸⁹⁵ Müellif, kanaatimizce kurrânın mezkûr ihtilâfını bu hadisle temellendirmenin yanı sıra lafzın anlama tesir eden yönüne de işaret etmektedir.⁸⁹⁶

Müellif, örneklerden de anlaşıldığı üzere bir yandan dilin imkânları çerçevesinde kırâatlerin tevcihini yaparken diğer yandan da naklî zeminde bazı hüccetlerle kurrânın ihtilafını temellendirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken bazen kırâat farklılığını i‘râb yönünden bazen de kırâatlerin anlama tesir eden yönlerine dair izah ve yorumunda hadis rivâyetlerinden istifade etmektedir. Ancak *İthâf*’ın kırâat farklılıklarını hadis rivâyetleriyle temellendirme şeklinde gerçekleşen hüccet çeşidi bakımından zayıf olduğu söylenebilir.

4.2.2.5.1.3. Sahabe Kavliyle İhticâcda Bulunması

Müellifin eserinde dikkat çeken hususlardan biri de kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra sahabenin bazı okuyuşlarından delil getirerek kırâatlerin tevcihini yapmasıdır. Sahabenin vahiy ortamına tanık olması ve kırâatleri Hz. Peygamber’den aracısız almaları bu hücceti anlamlı kılmaktadır.

⁸⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/69. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/104; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 301; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/564; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2222-2223.

⁸⁹⁵ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 13/224.

⁸⁹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/68-69.

Örnek 1:

⁸⁹⁷ ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ âyetindeki altı çizili fiili Ya'kûb (Ruveys rivâyetinden) muhâtab tâ'sı ile ﴿فَلْيَفْرَحُوا﴾ şeklinde okumuştur.⁸⁹⁸ Müellif, "Bu; Übey b. Ka'b ve Enes b. Mâlik'in kırâatidir." demek suretiyle mezkûr kırâati sahabe okuyuşuyla desteklemektedir.⁸⁹⁹ Übey b. Ka'b'ın bahse konu olan kelimeyi kendi Mushaf'ına muvafakat ederek "فَأَفْرَحُوا" şeklinde okuduğu da aktarılmaktadır.⁹⁰⁰ Öte yandan Allah Rasûlü ile Übey b. Ka'b arasında geçen diyalog, Ya'kûb kırâatinin hüccetine ışık tutmaktadır. Übey b. Ka'b kanalıyla gelen rivâyet şu şekildedir: "Hz. Peygamber Übey b. Ka'b'a Allah sana Kur'ân okumamı emretti." buyurduğunda Übey b. Kâ'b: 'Allah bizzat benim ismimi andı mı?' diye mukabelede bulundu. Allah Rasûlü; 'Evet' cevabını verdi."⁹⁰¹ Rivâyetin devamında Übey b. Ka'b, Hz. Peygamber'in kendisine Yûnus sûresinin 58. âyetindeki ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ altı çizili ifadeyi muhâtab tâ'sı ile okuduğunu aktarmaktadır.⁹⁰² Ferrâ, Zeyd b. Sabit'in de mezkûr âyeti ﴿فَلْيَفْرَحُوا﴾ şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁹⁰³

Örnek 2:

⁹⁰⁴ ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ âyetinde yer alan altı çizili lafzı Âsım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halefû'l-Âşir zâl (ذ) harfinin tahfifi ile ﴿كُذِّبُوا﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise zâl harfinin şedddesi ile ﴿كُذِّبُوا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁹⁰⁵ Tahfif ile okunan kırâat Hz. Ali, Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, İbn Abbas ile tâbiünden Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Talha, A'meş, Mesrûk, Dahhâk gibi birçok isim tarafından tercih edilmiştir.⁹⁰⁶ Müellifin kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra kırâatin tevcihini birçok sahabeden naklettiği rivâyetlerle

⁸⁹⁷ Yûnus 10/58.

⁸⁹⁸ el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 189; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/285; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2389; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/116.

⁸⁹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/116.

⁹⁰⁰ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/629; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 6/76; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2389.

⁹⁰¹ el-Buhârî, "Menâkıb", 16; Müslim, "Müsâfirîn", 246.

⁹⁰² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 333.

⁹⁰³ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1/469.

⁹⁰⁴ Yûsuf 12/110.

⁹⁰⁵ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 387; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 199; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 414; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/296; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2540; ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2/156.

⁹⁰⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3/287.

desteklediği görülmektedir. Hakkında derin tartışmaların⁹⁰⁷ bulunduğu tahfif ile okunan kırâatin birçok yönden temellendirildiğini; ancak en meşhur tevcîhin İbn Abbas tarafından yapıldığını aktarmaktadır. Öte yandan bu bağlamdaki tartışmalar zamirin mercii hususunda düğümlenmektedir. İbn Abbas ve onunla aynı kanaati paylaşanlara göre tahfif ile okunan kırâatte zamirlerin mercii “elçiler/الرُّسُلُ” değil, “elçi gönderilen kimseler/الْمُرْسَلُ إِلَيْهِمْ” olmaktadır. Cümlede “Kendilerine peygamber gönderilen kimseler açıkça zikredilmemesine rağmen zamirin onlara râci kılınması nasıl mümkün olabilir?” şeklindeki bir soruya; “Burada resûlün zikredilmesi, bir bakıma gönderilen kavmin zikredilmesi anlamına gelmektedir.” şeklinde cevap verilmektedir.⁹⁰⁸ Bu teville göre âyetin anlamı; “Kendilerine peygamber gönderilen kimseler, peygamberlerinin nübüvvetle ilgili iddia ettikleri ve inanmayanlara azap vadettikleri şeyler hakkında elçilerin kendilerine yalan söylediğini zannettiler.” şeklinde gerçekleşmektedir.⁹⁰⁹ İbn Abbas’a nispet edilen bu tevilin İbn Mes‘ûd, tâbiinden Sâid b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Mücâhid b. Cebr tarafından da benimsendiği kaynaklarda yer almaktadır.⁹¹⁰ Dimyâtî, tahfif ile okunan kırâatin Hz. Âişe tarafından tenkit edildiğini aktarmaktadır. Nitekim kendisine bu bağlamda yöneltilen bir soruya; “Allah korusun! Allah’ın elçilerinin rableri hakkında böyle bir zanna kapılmaları doğru değildir.” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁹¹¹ Semîn el-Halebî, sıhhati sabit olan bu kırâate ilişkin Hz. Âişe’den nakledilen rivâyetin sahîh olmadığı kanaatindedir.⁹¹²

⁹⁰⁷ Dahhâk b. Müzâhim ile Sâid b. Cübeyr’in olduğu bir mecliste bir genç Sâid b. Cübeyr’e -tahfif ile okunan kırâati kastederek- bu âyetin bulunduğu yeri okumayı içime sindiremiyorum deyince Sâid b. Cübeyr; “Peygamberlerin ümitsizliği kavimlerinin onlara iman etmemeleri anlamındadır. Kavimlerinin de inanmayanlara azap vadettikleri şeyler hakkında elçilerin kendilerine yalan söylediğini sanmalarındır.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine orada hazır bulunan Dahhâk b. Müzâhim “İnsanların gayreti azaldı. Sadece bu mesele için bile Yemen’e yolculuk yapsam çok büyük bir iş yapmış sayılmam.” dediği aktarılmaktadır. Öte yandan bu kırâatin, elçilerin rableri hakkında böyle bir zanna kapılmaları nübüvvet makamıyla ilişkilendirilmekte ve bu bakımdan câiz görülmediği de aktarılmaktadır. Bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/156; et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 16/296-310; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/443; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2/510; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 9/275-276; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 4/424-426; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 6/335-336; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/563-565; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2540-2545.

⁹⁰⁸ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 336; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/563.

⁹⁰⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/156. Geniş bilgi için ayrıca bkz. ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 3/132; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/442; el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, c. 3/89; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, c. 3/287-288; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/691; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/477-478; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2/510; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 9/275.

⁹¹⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 16/296-310; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 9/275-276; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 4/424-425; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 6/335-336; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/563-565; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2545; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. 13/70.

⁹¹¹ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 9/275; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 4/424.

⁹¹² Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/563-565; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2545; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. 13/70.

Teşdid ile okunan kırâate göre ise zamirlerin mercii peygamberlerdir. Bu durumda mana; “Peygamberler, başlarına gelen musibetin uzun bir müddet devam etmesi sebebiyle getirdikleri şeylerde ümmetleri tarafından yalanlandıklarını zannettiler.” şeklinde tezahür etmektedir.⁹¹³

Örnek 3:

⁹¹⁴﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْمُنْزَلِ﴾ âyetindeki ﴿لَيْكَةَ﴾ lafzını Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer Şuarâ ve Sâd sûrelerinde hemze-i vasılsız, lââm’ın fethasıyla ve lââm’dan sonra gelen hemzeyi hazfederek ve tâû’t-te’nisi fethayla ﴿لَيْكَةَ﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise bahsi geçen ifadeyi hemze-i vasl, lââm’ın sükûnu ve akabinde meftûh hemzeyle ve tâû’t-te’nisi kesre ile ﴿لَيْكَةَ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁹¹⁵ Hicr ve Kâf sûrelerinde geçen aynı kelimeyi ise bütün kurrâ ittifakla hemzenin isbâtı ile ⁹¹⁶﴿الْأَيْكَةَ﴾ şeklinde okumuştur.⁹¹⁷

Müellif, kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra bahsi geçen kelimenin izahına yoğunlaşmaktadır. Kanaatimizce Dimyâtî’yi buna iten sebep ﴿لَيْكَةَ﴾ şeklinde okunan kırâatin bazı kimseler tarafından tenkit edilmesidir. Bu bakımdan öncelikle “الْأَيْكَةَ” ve “لَيْكَةَ” ifadelerini izah etme gereksinimi duyduğu söylenebilir. Müellif, “الْأَيْكَةَ” ve “لَيْكَةَ” şeklindeki her iki formunun da kullanılmakla beraber “لَيْكَةَ” kelimesinin yaşadıkları köyü; “الْأَيْكَةَ” formunun ise şehrin ismini karşıladığını aktarmaktadır. Kastallânî, “الْأَيْكَةَ” ve “لَيْكَةَ” şeklinde resmedilen iki kelimenin “sık ağaçlı ormanlık” anlamında olduğunu belirtmektedir. Bu teville göre iki kelime arasında eş anlamlılık ilgisi bulunmaktadır.⁹¹⁸ Ebû Hayyân, Kâsım b. Sellâm’ın kelimedeki kırâat farklılıklarını makul bir zeminde temellendirdiğini dile getirmektedir. Buna göre Kâsım b. Sellâm, İmâm Mushaf’ta kelimenin Sâd ve Şuarâ sûrelerinde ﴿لَيْكَةَ﴾; Hicr ve Kâf sûrelerinde ise ﴿الْأَيْكَةَ﴾ şeklinde resmedildiğini gördüğünü dile getirmektedir. O, muhtelif beldelere

⁹¹³ ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, c. 3/132; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/442-443; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 366-367; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/14-16; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2/510; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/691; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/156.

⁹¹⁴ eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13.

⁹¹⁵ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 438; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 244; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3144-3145; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/319-320.

⁹¹⁶ el-Hicr 15/78; Kâf 50/14.

⁹¹⁷ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 439; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/336; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3144-3145; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/319-320.

⁹¹⁸ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3145.

gönderilen müstenseh mushafların buna göre yazıldığını ve sonraki süreçte çoğaltılan mushaflar arasında bu yönde herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığını aktarmaktadır.⁹¹⁹

Öte yandan bahse konu olan ﴿لَيْكَةً﴾ kırâatini Müberred, Ferrâ, Zeccâc, Nehhâs, İbn Kuteybe, Ali el-Fârisî ve Zemahşerî, kurrânın yanılığısı olduğu gerekçesiyle tenkit etmişlerdir.⁹²⁰ Dimyâtî, ismi geçen âlimlerin bu vechi tercih eden kurrâyı kırâati üstadların ağzından değil de resmü'l-mushaftan aldıkları iddiasıyla tenkit etmeye cüret ettiklerini zikretmektedir. Müellif, bahsi geçen isimlerin eleştirilerini makul bulmamaktadır. Bu itirazlarını dilbilimsel ve resmü'l-mushaf ihticâc unsurlarının yanı sıra ﴿لَيْكَةً﴾ şeklindeki kırâati sahabeye dayandırarak desteklemektedir. Nitekim bu kırâat Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve İbn Âmir'in kırâatidir. İsmi geçen kurrânın, en yaşlı ve en âli isnâda sahip kurrâ olduğunu ve bunların kırâat isnâdında Ebü'd-Derdâ, Hz. Osman ve daha birçok sahabî bulunduğunu dile getirmektedir. Hâl böyleyken bahsi geçen kurrânın vehm ile nitelenmesini ilginç bir durum olarak değerlendirmektedir.⁹²¹

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere müellif, bazı mütevâtir kırâatleri rivâyeti ve nakli umde kabul etmenin yanı sıra farklı argümanlar üzerinden de desteklediği görülmektedir. İhticâc bağlamında sahaya sürdüğü argümanlardan biri de kırâatin sahabeye isnâd edilmesi ve onlardan bu hususta aktarılan sözlerdir.⁹²²

4.2.2.5.1.4. Esbâb-ı Nüzûl ile İhticâcda Bulunması

Müellifin bir kırâati temellendirme adına başvurduğu naklî delillerden biri de esbâb-ı nüzûl hüccetidir. Bu durum müellifin mütevâtir kırâatleri hüccetlendirmeye elverişli bütün argümanlarla destekleme hususundaki gayretine işaret etmektedir. Bu tür hücceti, kırâatin siyerle ilişkilendirilmesi şeklinde anlamak da mümkündür.

Örnek: 1

⁹²³ ﴿يُمَدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ âyetindeki altı çizili lafzı İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Âsım ve Ya'kûb vâv'ın kesresiyle ism-i fâil formunda ﴿مُسَوِّمِينَ﴾ şeklinde okumuşlardır. İbn Muhaysin ve Yezîdî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.⁹²⁴ Onların dışındakiler ise vâv'ın fethasıyla

⁹¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-muhît*, c. 8/185.

⁹²⁰ Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/32; el-Kastallânî, *Letâifü 'l-işârât*, c. 7/3146.

⁹²¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/319.

⁹²² Bir kırâatin tevcihini sahabenin isim ve sözleriyle yaptığı ancak çalışmaya alınamayan diğer bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/318, 363, 478, 500.

⁹²³ Âl-i İmrân 3/125.

⁹²⁴ el-Kabâkîbî, *İzâhu 'r-rumûz*, 327; el-Kastallânî, *Letâifü 'l-işârât*, c. 4/1755; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/487.

ism-i mef'ûl formuyla ﴿مُسَوِّمِينَ﴾ şeklinde okumuşlardır.⁹²⁵ Müellif, kırâat farklılıklarını aktardıktan sonra vâv'ın kesresi ile okunan kırâatin öncelikle benimsediği yöntem gereği dilbilimsel izahını yapmaktadır. Ardından ism-i fâil ile okunan kırâati esbâb-ı nüzûlle ilişkilendirerek temellendirme yoluna gitmektedir. Buna göre “سَوِّمَ” lafzı tef'îl bâbından olup ism-i fâili “مُسَوِّمِينَ” şeklinde gelmektedir. Bahsi geçen kelimenin kökenine ilişkin ise iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, kelimenin “سَوِّمَ” kökünden geldiği varsayılırsa mana; “أَتَمَّ سَوَّوْا حَيْلَهُمْ” “Onlar atlarını merada otlaması için serbest bıraktılar.” ifadesine uygun olarak “serbest bırakmak, göndermek” olmaktadır. İkincisi ise “سَوِّمَ” kökünden geldiği varsayılırsa mana; “الْأَمَّةُ، إِزْ، إِشَارَةُ” olarak tezahür etmektedir.⁹²⁶ Müellif, kelimenin ikinci anlamına işaret etmekte ve ism-i fâil ile okunan kırâati; “Bedir savaşında Müslümanların kimisi başlarına omuzlarına kadar sarkan beyaz kimi de sarı sarık taktı.” şeklinde aktarılan rivâyetle desteklemektedir.⁹²⁷ Bununla da yetinmeyen Müslümanlar atlarının perçemlerini de beyaz pamukla işaretlediler.⁹²⁸ Öte yandan yardıma gönderilen meleklerin de bu şekilde sarık taktığı ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'den aktarılan “تَسَوَّوْا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوَّمَتْ” “Sarık takarak işaretlenin! Zira melekler de sarık takarak işaretlendiler.” anlamındaki hadis de bunu destekler mahiyettedir.⁹²⁹

İsm-i mef'ûl ile okunan kırâate göre ise kelimenin sözlük anlamına uygun olarak iki şekilde izahı mümkündür. Buna göre ilk anlamı dikkate alındığında mana; “Allah melekleri Müslümanlara yardım etmeleri için gönderdi.” şeklinde gerçekleşmektedir. İkinci anlamı dikkate alındığında ise “Allah meleklerin alınlarını işaretledi.” şeklinde bir mana tezahür etmektedir.⁹³⁰

⁹²⁵ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 327; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 144; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 388; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/242; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1755; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/487.

⁹²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 1/321; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 3/387.

⁹²⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/487.

⁹²⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 7/186; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 173; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/382; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 3/387.

⁹²⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-ahbâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), c. 6/37; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 7/186, 189; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/356-357; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, c. 2/98; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 1/301; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, c. 2/310; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1/412; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. 2/37.

⁹³⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/487. Bahsi geçen ifadenin dilbilimsel hücceti ve tefsirle ilişkisi için bkz. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 173; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 7/184-189; İbn Hâleveyh, *el-Hüccet fi'l-kırâati's-seb*, 113; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/355-357; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, c. 2/98; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. 2/37; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 3/334-335; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 3/554; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/382; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 4/1755-1756.

Örnek 2:

⁹³¹ ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ âyetindeki altı çizili fiili Nâfi‘ ve Kisâî tahfif ile if‘âl babından ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ şeklinde tef‘îl bâbından teşdîd ile telaffuz etmiştir.⁹³² Müellif, bahsi geçen tahfif ile if‘âl babından okunan kırâati, dilbilimsel izahını yaptıktan sonra esbâb-ı nüzûl ile ilişkilendirerek temellendirme yoluna gittiği görülmektedir. Her iki kırâatin “نَزَلَ-أُنْزِلَ” kelimesindeki kullanıma uygun olarak aynı manaya geldiği ifade edilmektedir. Buna karşın iki farklı anlama geldiği de nakledilmektedir. Kisâî’ye nispet edilen görüşe göre Araplar; Yalan vasfını bir şahsa nispet etmek istediklerinde “كَذَّبَ”; getirdiği habere nispet etmek istediklerinde ise “أَكْذَبَ” formunu kullanmaktadırlar.⁹³³ Dimyâtî, bu kullanıma uygun olarak bahsi geçen kırâat farklılıklarını nüzûl ortamına şâhitlik eden Ebû Cehil’in şu sözyle ilişkilendirmektedir: Ebû Cehil, Hz. Peygamber’e; “Biz seni yalanlamıyoruz. Zira senin doğru sözlü olduğunu biliyoruz. Ancak biz senin getirdiğin şeyi yalanlıyoruz.” dediği aktarılmaktadır.⁹³⁴ İbnü’l-Cevzî, tefsirinde bu rivâyeti aktardıktan sonra zikri geçen âyetin onun bu sözü üzerine nâzil olduğunu aktarmaktadır.⁹³⁵ İbn Kesîr, Kurtubî ve Kâdî Beyzâvî de bahsi geçen âyetin Ebû Cehil’in bu sözünün üzerine nâzil olduğunu dile getirmektedir.⁹³⁶ Bu ifadeden hareketle müfessirlerin çoğu âyeti Hz. Peygamber’in değil de getirdiği mesajın yalanlanması şeklinde yorumlamaktadır.⁹³⁷

Örnek 3

⁹³⁸ ﴿مَنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا﴾ âyetindeki altı çizili fiili İbn Âmir, fâ’nın ve tâ’nın fethasıyla ﴿مَنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Onun dışındaki kurrâ ise fâ’nın dammesi ve tâ’nın kesresi ile ﴿مَنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا﴾

⁹³¹ el-En‘âm 6/33.

⁹³² ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 346; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 162; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 396; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/257-258; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2030; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/10.

⁹³³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 248-249; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/430-431; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/466-467; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 4/488-499; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 4/603-604; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2030; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/10.

⁹³⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/10. Bahsi geçen ifade şu şekilde yer almaktadır: “مَا نَكْذِبُكَ وَإِنَّكَ عِنْدَنَا لَمَصْدُقٌ وَإِنَّمَا نَكْذِبُ مَا جِئْنَا بِهِ”. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 11/334; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 3/251; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 6/416-417; el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, c. 2/161-162; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 4/489.

⁹³⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/23.

⁹³⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 6/416; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 3/251; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. 2/162.

⁹³⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 7/184-189; el-Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî: Te’vilâtü ehli’s-sünne*, c. 4/70-71; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 3/250-251; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 6/416-417; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/23; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. 2/159-160; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 4/488-489; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 4/603-604.

⁹³⁸ en-Nahl 16/110.

﴿مَا فَتِنُوا﴾ şeklinde okumuştur.⁹³⁹ Müellif, İbn Âmir kırâatine göre fâilin cümlede açık olduğunu ve takdîrinin “فَتِنُوا الْمُؤْمِنِينَ بِإِكْرَاهِهِمْ عَلَى الْكُفْرِ أَوْ أَنْفُسَهُمْ، ثُمَّ أَسْلَمُوا” şeklinde yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu şekilde bir takdirle kanaatimizce Dimyâtî, bahsi geçen kırâati esbâb-ı nüzûl ile ilişkilendirerek tevcîhini yapmaya çalışmaktadır. Zira fâili açık olan bu kırâatle, ilk Müslümanları dinlerinden vazgeçirip küfre geri dönmeleri hususunda baskı yapan ve daha sonra kendileri Müslüman olan İkrime b. Ebî Cehil, amcası Hâris b. Hişâm ve Sehl b. Amr’ın kastedildiği aktarılmaktadır.⁹⁴⁰ Zeccâc, bahsi geçen âyetin Ammâr b. Yâsir ve arkadaşları hakkında nâzil olduğunu dile getirmektedir.⁹⁴¹ Taberî de Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Mekke’de kalan Ammâr b. Yâsir ve arkadaşları hakkında nâzil olduğunu nakletmektedir.⁹⁴²

Fâilin açıkça zikredilmediği fiilin mechûl formuyla okunduğu cumhûrun kırâatinde, müşriklerin Müslümanlara küfre dönmeleri için yaptıkları “baskı ve işkence” anlamı ön plana çıkmaktadır. Nitekim kaynaklarda bu yorumu destekler mahiyette rivâyetler yer almaktadır. Özellikle bu baskı ve işkencelere maruz kalanlar arasında Ammâr b. Yâsir, Bilâl-i Habeşî ve Süheyb er-Rûmî gibi ilk Müslümanların isimleri zikredilmektedir.⁹⁴³

Müellifin kırâat farklılıklarının tevcîhini, naklin bütün imkânları çerçevesinde yapma gayreti göze çarpmaktadır. Yukarıda yer verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere bu farklılıkları makul bir zemine oturtmak adına istişhâdda bulunduğu argümanlardan birisi de esbâb-ı nüzûl hüccetidir. Ancak esbâb-ı nüzûl ile bir kırâati temellendirme adına istişhâdda bulunduğu örneklerin sayıca az olduğu ifade edilmelidir.

⁹³⁹ ed-Dânî, *et-Teyzîr*, 400; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 331; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/305; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2668-2669; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/190.

⁹⁴⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/190. Bahsi geçen ifadede zamirin Müslümanlara râci kılınması da mümkündür. Bu durumda anlam; “Müslümanlar küfür sözünü açıkça söyleme veya onların baskı ve işkencelerine sabretme hususunda kendilerini sinadılar.” şeklinde gerçekleşmektedir. Bahsi geçen kırâatin hücceti ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 395; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/41; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/466-467; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 7/292-293; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2668.

⁹⁴¹ Zeccâc hadiseyi şu şekilde aktarmaktadır: “Mekkeli müşrikler Müslümanları işkenceyle İslâm dininden dönme hususunda zorlamış, onlar da kalplerinde ve niyetlerinde Müslüman oldukları hâlde dilleriyle küfre döndüklerini ikrar etmişler. Daha sonra bir fırsatını bulup ellerinden kaçarak Medine’ye hicret ettiler. Bir grup müşrik onlara Medine yolunda yetişti ve aralarında şiddetli çarpışmalar yaşandıktan sonra kurtulup Medine’ye Hz. Peygamber’in yanına gittiler. İşte âyet onların imanları uğruna gösterdikleri fedakârlığı ve sabrı konu almaktadır.” Bkz. ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 3/220.

⁹⁴² et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 17/308.

⁹⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-‘Azîm*, c. 4/607; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 10/190; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/586; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîl*, c. 6/599-600; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 7/292-293; es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, c. 5/169-173.

4.2.2.5.1.5. Resmü'l-Mushaf ile İhticâda Bulunması

Bir kırâatin sahîh kategorisinde değerlendirilmesi için taşınması gereken şartlardan biri resmü'l-mushafa muvafık olmasıdır. Aslında resmü'l-mushafa uygunluk kriteri bu yönüyle bir kırâatin Kur'âniyyetinin tayininde tespit hücceti konumundadır. Zira resmü'l-mushafa uymayan bir kırâatin Kur'ân olarak isimlendirilemeyeceği hemen hemen herkesçe kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Dimyâtî gibi birçok âlim, eserlerinde mezkûr kriteri hem bir kırâatin tespitinde hem de tercihinde hüccet olarak kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında müellifin, resmü'l-mushaf ile bir kırâati temellendirmek adına bu hücceti sıkça kullandığı ifade edilebilir. Kelimelerin binasında, ziyade-noksan, med-kasr, müfred-cemî gibi muhtelif okuyuşları resmü'l-mushafla ilişkilendirerek meseleyi meşru bir zemine taşıdığını ifade etmek mümkündür. Nitekim müellifin kırâat farklılıklarını temellendirirken Mushaf hattına riâyeti esas alması, onun resme sadakatle bağlı olduğunun; bir başka ifadeyle resm-i hattı bağlayıcı kabul ettiğinin göstergesidir. Müellif, resmü'l-mushaf ile temellendirmede bulunurken bazen buna ferşte ilk geçtiği yerde ve çoğunlukla her sûrenin sonunda açtığı “el-Mersûm” adlı başlıkta temas etmektedir.

Örnek 1:

⁹⁴⁴﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا﴾ ifadesini Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer vâv’ın hazfiyle ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا﴾ şeklinde vâv’ın isbâtıyla telaffuz etmiştir.⁹⁴⁵ Müellif, hazf ve isbât kısmında mütalaa edilen bu tür kırâat farklılıklarını, kırâat imamlarının okuyuşlarına kaynak kabul ettikleri mushaflarıyla temellendirmektedir. Nitekim bahsi geçen ifade Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer’in tabi olduğu Medine ve Şam mushaflarında vâv’ın hazfiyle resmedilmektedir. Bunların dışındaki kurrânın esas aldıkları belde (Kûfe, Basra, Mekke) mushaflarında ise vâv’ın isbâtıyla yazılmaktadır.⁹⁴⁶ Dimyâtî, hazf ve isbâta konu olan bu tür ihtilafları, resmü'l-mushaf ile tevcîhini yaparak temellendirme yoluna gitmektedir. Bununla da yetinmeyen müellif, kırâat ihtilaflarının dilbilimsel izahını da yapmaktadır. Buna göre vâv’ın hazfiyle okunan kırâate göre “وَالَّذِينَ” ifadesi, istinâfiye (başlangıç) cümlesi ve takdîri “وَفِيمَنْ وَصَفْنَا” şeklinde yapılabilecek mahzûf bir haberin mübtedâsıdır. Vâv’ın isbâtıyla okuyan kurrâyâ göre “وَالَّذِينَ” ile başlayan ifadenin atıf cümlesi olması muhtemeldir. Bu tevile göre “وَالَّذِينَ”

⁹⁴⁴ et-Tevbe 9/107.

⁹⁴⁵ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 371; et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-kırââtî's-semân*, 280; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/281; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2332; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/98.

⁹⁴⁶ ed-Dânî, *el-Mukni*, 108.

cümlesinin bir önceki âyette yer alan “وَالْخُرُوجَ” ifadesine atfedilmesi mümkündür. Vâv’ın isbâtıyla okunan kırâatin istinâfiye cümlesi olması da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda vâv’ın hazfıyla okunan kırâatte olduğu gibi bir haber takdîri de mümkündür.⁹⁴⁷

Örnek 2:

⁹⁴⁸﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ âyetinde yer alan “رَبَّنَا” lafzını İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Hişâm münâda olarak “رَبَّنَا”; “بعد” kelimesini ‘ayn’ın kesresi ve şeddesiyle elif ilavesiz talep fiili (emir) formuyla ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ şeklinde okumuşlardır.⁹⁴⁹ Bu kırâate göre mana şımarık ve küstahça bir tavırla; “*Rabbimiz konakladığımız yerlerin arasını ayır dediler.*” şeklinde gerçekleşmektedir. Ya’kûb bahsi geçen âyeti ibtidâ cümlesi olarak “رَبَّنَا”; “بعد” kelimesini ‘ayn’ın ve dâl’in fethası ve elif ilavesiyle ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Bu kırâate göre mana daha önce uzaklaştırılması talebinde bulundukları seferlerinin mesafesinden şikâyetle bulunarak; “*Rabbimiz seferlerimizin arasını uzaklaştırdı dediler.*” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bunların dışındaki kurrâ ise “رَبَّنَا” lafzını nasb ile; “بعد” kelimesini ‘ayn’ın kesresi, dâl’in fethası ve elif ilavesiyle ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ şeklinde okumuştur.⁹⁵⁰ Talep fiili formuyla “بَعِدْ” ve “بَاعِدْ” şeklinde okunan kırâatler arasında mana farklılığı bulunmadığı ifade edilmektedir.⁹⁵¹ Dimyâtî’nin bahsi geçen üç kırâati de resmin sarîh hattıyla temellendirme yoluna gittiği görülmektedir.⁹⁵² Kanaatimizce resmü’l-mushafın üç okuyuşa ihtimalli olması, kırâat farklılıklarının meşru bir zeminde geliştiği yönündeki bir kabulü zorunlu kılmaktadır.

⁹⁴⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/98. Bahse konu olan kırâatin resmü’l-mushafıla ihticâcı ve dilbilimsel izahı için ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 5/503; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/119-120; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2332-2333.

⁹⁴⁸ Sebe’ 34/19.

⁹⁴⁹ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 425; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 747; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 447; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/350.

⁹⁵⁰ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 462; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 747; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/350; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3405; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/385-386.

⁹⁵¹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 588; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/207; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 3/1051-1052.

⁹⁵² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/385-386. Bahsi geçen âyetin resmü’l-mushafıla ihticâcı, dilbilimsel izahı ve anlama tesiri için ayrıca bkz. İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 588; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/207; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 3/1051-1052; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, c. 3/496; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3/577; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/175-176; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3405.

Örnek 3:

⁹⁵³ ﴿وَلَا تَحِينَ مَنَاصِي﴾ âyetindeki altı çizili kelime üzerinde vakf yapılması durumunda tâ (ت) harfinin hâ'ya (ه) dönüşüp dönüşmeyeceği hususu ihtilafa konu olmuştur. Dimyâtî, kelimedeki kırâat farklılığını da resmü'l-mushaf ile ilişkilendirerek temellendirme yoluna gitmektedir. Buna göre Kisâî'nin ﴿وَلَا تَحِينَ﴾ ifadesindeki vakf tercihi, tâ harfini tâû't-te'nis olduğu ön kabulünden hareketle hâ'ya dönüştürülerek “وَلَا” şeklinde gerçekleşmektedir.⁹⁵⁴ Onun dışındaki kurrânin vakf tercihi ise resmü'l-mushafa tabi olmak adına “وَلَا تَحِينَ” şeklindedir.⁹⁵⁵ Dimyâtî, İmâm Mushaf'ta ifadenin ﴿وَلَا تَحِينَ مَنَاصِي﴾ şeklinde tâ harfinin “حِينَ” lafzına bitişik, bunun dışındaki mushaflarda ise ayrı resmedildiğini aktarmaktadır.⁹⁵⁶ Bu bakımdan Kâsım b. Sellâm, mezkûr ifadede vakfın “وَلَا” üzerinde gerçekleştirilmesi ve ibtidânın “حِينَ” kelimesinden yapılması gerektiği kanaatindedir.⁹⁵⁷ Müellif, Kâsım b. Sellâm'ın görüşünün birçok âlim tarafından tenkit edildiğinden bahsetmektedir.⁹⁵⁸ Kisâî'nin içinde yer aldığı birçok dil ve kırâat âlimine göre “وَلَا تَحِينَ” kelimesindeki tâ harfi, “رَبِّ” ve “مَنْ” kelimelerine müenneslik alameti olmak üzere dâhil olmasına ve mezkûr lafızların “رَبِّ” ve “مَنْ” şeklinde okunmasına benzemektedir.⁹⁵⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, Necm sûresinde yer alan ﴿الْأَلَاتِ﴾ ve Neml sûresindeki ﴿ذَاتِ بَهْجَةٍ﴾ ifadelerini bu kelimeyle ilişkilendirmektedir. Bahsi geçen kelimelerde de Kisâî'nin vakf tercihi hâ'ya (ه) dönüşmesi şeklindedir.⁹⁶⁰ O, Kisâî kırâatının bir anlamda dilbilimsel hüccetini ortaya koyarak bahsi geçen kelimelerdeki tâû't-te'nis'in isimlerde ve fiillerde olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda “طَلْحَةُ” ve “حَفْصَةُ” gibi isimlerde kullanılan tâû't-te'nis, vakf durumunda hâ'ya dönüşmektedir. Kisâî'nin kelimelerdeki vakfının da buna hamledilmesi mümkündür. Resmü'l-mushafa tabi olmak adına “وَلَا تَحِينَ” şeklinde okuyan kurrânın tercihindeki tâû't-te'nis ise fiillere dâhil olan tâû't-te'nis'lere benzemektedir. Bu durumda bahsi

⁹⁵³ Sâd 38/3.

⁹⁵⁴ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 463; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/361; el-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 623; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 8/3530; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/322, 2/418.

⁹⁵⁵ İbn Gâlbûn, *et-Tezkira*, 441; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 8/3530; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/418.

⁹⁵⁶ ed-Dânî, *el-Mukni*, 81; es-Sehâvî, *el-Vesîle*, 437; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 8/3554; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/418, 425.

⁹⁵⁷ ed-Dânî, *el-Mukni*, 81.

⁹⁵⁸ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 8/3554; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/425.

⁹⁵⁹ el-Enbârî, *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, c. 1/289; es-Sehâvî, *el-Vesîle*, 437; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/354-357; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 8/3554.

⁹⁶⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/322.

geçen ifadedeki “لَا”، “لَيْسَ” anlamında olup fiile teşbih edilmiş hâli; “لَيْسَتْ” şeklinde tezahür edecektir. “لَيْسَتْ” kelimesinde hâ ile vakf yapılamayacağı gibi ﴿وَلَاتِ﴾ ifadesinde de yapılamamaktadır.⁹⁶¹

Yukarıda yer verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere müellifin kırâat farklılıklarını makul bir zemine oturtmak adına istiṣhâdda bulunduğu argümanlardan birisi de resmü’l-mushaf hüccetidir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif, kırâat farklılıklarını temellendirme adına nakli hüccetler altında mütalaa edilen hüccet çeşitlerinden en çok resmü’l-mushaf hüccetine başvurmaktadır. Bahsi geçen hüccet genellikle vakf, ziyâde-noksan, med-kasr, hazf-isbât gibi kırâat farklılıklarının büyük bir kısmının resmü’l-mushaf ile ilişkilendirilmesi şeklinde tezahür etmektedir.

Öte yandan kırâat farklılıklarını ferşte ilk geçtiği yerde yapmayı bir yöntem olarak benimseyen müellif, özellikle resmü’l-mushaf hüccetine ayrı bir önem atfetmektedir. Her sûrenin sonunda açtığı “el-Mersûm”⁹⁶² adlı başlıkta resmü’l-mushaf kaynaklı kırâat farklılıklarını müstenseh mushaflarla ilişkilendirerek bir değerlendirmeye tabi tutması, bu ilginin bir tezahürü olsa gerektir. Müellifin resmü’l-mushafla ihticâc bağlamındaki değerlendirmeleri elbette ki burada yer verilenlerle sınırlı değildir. Ancak burada aktarılan örneklerle⁹⁶³ yetinerek lügavî hüccetler başlığına geçmek istiyoruz.

4.2.2.5.2. Lügavî Hüccetler

Kırâatlerin sıhhatini tespitiye yönelik senedin sahihliği ve mushaf hattına muvafakat şartlarına ilave üçüncü bir şart daha ileri sürülmektedir. Bu da nakledilen kırâatin Arap dilinin yerleşik kâidelerine uygun olmasıdır.⁹⁶⁴ Kur’ân ve kırâatlerin tamamıyla dile ait bir hususiyet olması, onların dille ilişkisini ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla her bir kırâat vechinin dilde bir karşılığı bulunmaktadır. Böylesi bir durum, çoğu dil âlimi olan kurrânın bir kısmını Kur’ân metnine yönelik hatalı okuyuşları bertaraf etmek üzere dil olgusunun temel kurallarını tespitiye yöneltmiştir.⁹⁶⁵ Bu yapılırken Kur’ân ve kırâatlerden büyük ölçüde istifade edilmiştir. Ebû’l-Esved ed-Düelî ile başlayan çalışmalar, nahiv ilminin kurucu kuşağı olarak kabul edilen Ebû ‘Amr b. el-A‘lâ, İsa b. Ömer es-Sekâfî, Yunus b. Habîb, Halil b. Ahmed gibi

⁹⁶¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/230.

⁹⁶² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/40, 73, 84, 101, 121, 137, 157, 163, 172, 179, 191, 207, 229.

⁹⁶³ Müellifin bir kırâatin tevcihini resmü’l-mushafla yaptığı ancak çalışmaya alınmayan diğer bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/53, 66, 98, 116, 120, 240, 296, 312, 322, 346, 349, 371, 373, 376, 449, 487, 490, 495, 497, 511, 562, 572, 589, 592, 593, 607, 620, 638.

⁹⁶⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 172; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 9.

⁹⁶⁵ Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar”, c. 447.

kurrâ kimlikleriyle de maruf isimler tarafından geliştirilmiş ve nahiv ilminin kâideleri belli bir sisteme kavuşturulmuştur.⁹⁶⁶ Bu noktada nahiv ilmi, kurallarının sağlam temellere dayanıp dayanmadığını, kapsayıcı ve tutarlı olup olmadığını kırâatler üzerinden bir sınamaya tabi tutarken kırâatler de sahîh, şâz, fasîh ve yaygın olup olmadığının tespitinde bir kriter olarak nahiv ilminden istifade etmiştir. Her iki ilmin diğerini ihticâc bağlamında delil olarak kullanması, aralarındaki bağı göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁹⁶⁷ Bir başka deyişle dile ait bir unsur olması hasebiyle kırâatler Arap ilim dallarının vazgeçilmez bir hücceti olurken Arap dilinin kâideleri de kırâatler için aynı görevi ifa etmektedir.⁹⁶⁸ Bu bağlamda kırâat ve hüccet kaynaklarında hem usûlî farklılıklarının temellendirilmesi hem de ferşî farklılıkların izahı bakımından kırâat-lehçe, kırâat-nahiv ve kırâat-sarf ilişkisi mihenk taşı olmuştur. Dimyâtî de *İthâf*'ta kırâatleri temellendirirken Arap dilinin temel kurallarından ve tarihî gelişiminin öncü kuşağı olarak da kabul edilen birçok isimden istifade etmiştir. Müellifin eserine bu yönden yaklaşıldığında dil malzemesi bakımından hayli zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir.

4.2.2.5.2.1. Nahiv İlmiyle İhticâcda Bulunması

Kur'ân-ı Kerîm'in ve kırâat farklılıklarının Arap diliyle olan kopmaz münasebeti hem müfessirleri hem de kırâat alanında eser telif eden âlimleri bu dilin kâidelerini etkin bir şekilde eserlerinde kullanmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda nahiv ilminin anlama tesir eden yönü daha çok müfessirleri ilgilendirirken bir kırâatin ihticâc bağlamında zeminini tayin etmede belirleyici olan yönü ise daha çok kırâat ilmi alanında eser telif edenleri ilgilendirmektedir. Hüccet eserlerinde kırâat farklılıklarını Arap diliyle ilişkilendirerek meşru bir zeminde değerlendirmede ve birini diğerine tercihte en çok başvurulmuş hüccetlerden birinin nahiv ilminin yerleşik kâideleri olduğu ifade edilebilir. Tam bu noktada nahiv ilmi ile kırâatler arasındaki karşılıklı etkileşim ihticâc olgusu etrafında şekillenmektedir. *İthâf* başlı başına bir hüccet eseri olmamasına rağmen Dimyâtî, hemen hemen her bir kırâat vücûhâtını temellendirmede nahiv ilminin kurallarından ve öncü isimlerinden istifade etmektedir. Özellikle ferşî farklılıkları temellendirmek adına en çok başvurduğu dile ait hüccetlerden birinin “nahiv kâideleri” olduğunu rahatlıkla ifade etmek mümkündür. Yukarıda belirtilen hususların ardından müellifin nahiv ilminden ihticâc bağlamında istifade ettiği üç örneğe yer verilecektir.

⁹⁶⁶ el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 649; Mekrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 107.

⁹⁶⁷ İnanc, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 169.

⁹⁶⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 383.

Örnek 1:

⁹⁶⁹﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ifadesinde yer alan altı çizili fiili Kunbül hem vasl hem de vakf durumunda ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ﴾ şeklinde isbât ile okumuştur. Onun dışındaki kurrâ ise her iki durumda da hazf ile ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁹⁷⁰ Cumhûrun kırâat tercihinde bahsi geçen fiilin şart edatıyla meczûm olması sebebiyle illet harfinin hazfedilmesi gerektiği hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak Kunbül rivâyetiyle gelen İbn Kesîr kırâatinin bazı tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Dimyâtî'nin kırâati ihticâc bağlamında iki farklı hüccetle temellendirerek bu tartışmalara cevap verme gayreti göze çarpmaktadır. Bu bağlamda öne sürdüğü argümanların ilki, bahsi geçen kırâati bazı Arap lehçeleriyle ilişkilendirmektir. İkincisi ise cümledeki nahvî konumunu tayin ederek tevcîhini yapmaktır. Buna göre cümledeki konumu gereği hakkı hazf olan illet harfinin isbâtını, bazı Arap lehçelerinde yer alan kullanımına işaret eden; “أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي ... بِمَا لَأَقْتُ لَبَوُّنُ بَنِي زَيْدٍ” şeklindeki şiirle ilişkilendirmektedir. Şiirde görüldüğü üzere başında cezm edatı bulunmasına rağmen illet harfî hazfedilmemektedir.⁹⁷¹

Mezkûr kırâatin nahiv ilmine bakan yönüyle farklı şekillerde tevili mümkündür. Müellif, nahvî izahlar bağlamında öncelikle Sîbeveyhi'nin görüşüne yer vermektedir. Sîbeveyhi'ye göre cezm, takdîrî olarak bulunan harekenin hazfiyle gerçekleşmektedir. İlet harfinin hazfî ise merfû' ve meczûm farkını ortaya koyma amacına yöneliktir.⁹⁷² Onun bu görüşü bazı dil âlimleri tarafından; “Cezm edatı başına geldiği kelimenin meczûm olduğunu; yokluğunda ise meczûm olmadığını beyan etmek için vardır.” ilkesinden hareketle tenkit edilmiştir. Kastallânî, eserinde bir yandan bu eleştiriye cevap verirken diğer yandan Sîbeveyhi'nin kanaatini bahsi geçen kırâatle ilişkilendirerek izah etmektedir. O, Sîbeveyhi'nin görüşünü dilin imkânları çerçevesinde verdiği örneklerle temellendirmektedir. Nitekim bazı durumlarda iltibâs söz konusu olduğunda illet harfinin hazfî genel bir kural hâline gelebilmektedir. Örneğin; yâ'nın isbâtıyla “رُزِّي أُعْطِيكَ” denildiğinde “رُزِّي” ifadesi şart cümlesi, “أُعْطِيكَ” ifadesinin ceza (cevap) veya haber konumunda istinâfiye cümlesi olması ihtimallidir. Ancak yâ'nın hazfiyle “أُعْطِيكَ” şeklinde

⁹⁶⁹ Yûsuf 12/90.

⁹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/297; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 6/2533-2534; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153.

⁹⁷¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153. Bahsi geçen kırâatin hücceti için ayrıca bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/448; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 364; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/18; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/689; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 6/2534.

⁹⁷² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 3/316; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 6/552-553; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 6/2535; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153.

gelmesiyle “رُزِّي” cümlesinin cevabı olması kesinleşmektedir. Bir başka ifadeyle diğer ihtimal (haber konumunda istinâfiye cümlesi) kapsam dışında kalmaktadır.⁹⁷³ Kastallânî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mezkûr kırâati, şâyi olmasa da bazı Arap lehçelerinde ve bir şekilde nahiv ilminin kâideleriyle temellendirme imkânı bulunmaktadır.

Öte yandan “يَنْتَقِي” fiilinin merfû‘, مَنْ edatının ism-i mevsûl ve “يَنْتَقِي” fiilinin onun sırası olması da ihtimal dâhilindedir. Şöyle ki “مَنْ” edatının cümledeki konumu ref* olup cezm değildir. “مَنْ”, ism-i mevsûl konumunda olup şart edatı olmadığı için akabindeki fiili cezmetmemektedir. Bu bakımdan lâmü’l-fiil olan illet harfî hazfedilmemektedir. Ancak sonu meczûm olan “يَصْبِرُ” fiilinin “يَنْتَقِي” fiiline atfı nasıl mümkün olur? şeklinde bir soru yöneltilecek olursa buna şu şekilde cevap verilebilir: “مَنْ” ism-i mevsûl fiilin başına geldiğinde şart edatı olmasa da bu görevi üstlenmiş olmaktadır. İbn Ebî Meryem’in ifade ettiği üzere “يَصْبِرُ” fiilinin meczûm olması, “يَنْتَقِي” fiilinin kendisine değil de mahalline atfı ile izahı mümkündür. O, bu tevili için⁹⁷⁴ ﴿فَاصْدَقْ وَاتَّقِ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ âyetiyle istişhâdda bulunmaktadır. Zira “فَاصْدَقْ” ifadesi meczûm olmamasına rağmen “اتَّقِ” lafzının meczûm olması, mahalline atıfla izah edilmektedir.⁹⁷⁵ Öte yandan müellife göre “يَصْبِرُ” fiilinin meczûm olması tahfif amacı da taşımaktadır.⁹⁷⁶ Bütün bunların yanı sıra müellif, bahsi geçen kırâati Ebû ‘Amr’ın⁹⁷⁷ ﴿فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ âyetinde yer alan altı çizili kelimedeki tercihiyle de desteklemektedir.⁹⁷⁸

Örnek 2:

⁹⁷⁹ ﴿أَنَا دَمْرَانَاهُمْ﴾ âyetinde yer alan altı çizili ifadeyi Âsım, Hamza, Kisâî, Ya‘kûb ve Halefû’l-Âşir mahzûf bir harf-i cer takdîri ve hemzenin fethasıyla ﴿أَنَا دَمْرَانَاهُمْ﴾ şeklinde

⁹⁷³ el-Kastallânî, *Letâîfû’l-işârât*, c. 6/2535.

⁹⁷⁴ el-Münâfikûn 63/10.

⁹⁷⁵ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/688.

⁹⁷⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153. Geniş bilgi için bkz. Ebü’l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-‘Ukberî, *et-Tibyân fî i‘râbi’l-Kur‘ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, İsâ Bâbî el-Halebî (İsâ Bâbî el-Halebî, ts.), c. 2/744; Semîn el-Halebî, *ed-Dürû’l-masûn*, c. 6/552-553; el-Kastallânî, *Letâîfû’l-işârât*, c. 6/2535.

⁹⁷⁷ Âl-i İmrân 3/160.

⁹⁷⁸ Bahsi geçen âyet şu şekilde yer almaktadır: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ Bu ayette yer alan “يَنْصُرْكُمْ” ifadesini kurrânın çoğu râ’nın dammesiyle okurken; Ebû Amr râ’nın sükûnuyla “يَنْصُرْكُمْ” şeklinde okumuştur. Bkz. ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 388; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/297; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/493.

⁹⁷⁹ en-Neml 27/51.

okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise istinâfiye cümlesi olarak hemzenin kesresi ile ﴿إِنَّا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁹⁸⁰ Müellif, elif-nûn (إِن-أَنَّ) maddesinde gerçekleşen bu okuyuş farklılığını “كَانَ” maddesinin cümledeki nahvî konumuyla irtibatlandırarak izah etmektedir. Bu bağlamda “كَانَ” maddesinin nahvî konumu; tam, nâkıs ve zâid olmak üzere üç şekilde tayin edilmektedir. Tam olarak tayin edildiğinde üç durum söz konusudur: Birincisi, “كَانَ” maddesinin fâili “عَاقِبَةُ”; “كَيْفَ” ise hâl olmaktadır. İkincisi, “أَنَا دَمْرُنَاهُمْ” cümlesi “كَانَ” maddesinin fâili konumunda bulunan “عَاقِبَةُ” kelimesinden bedeldir. Bu durumda cümlelerin takdîri “كَيْفَ حَدَّثَ” şeklinde gerçekleşmektedir. Üçüncüsü ise “أَنَا دَمْرُنَاهُمْ” cümlesi mahzûf bir mübtedânın haberi olmaktadır. Bu durumda da “هِيَ أَيْ: الْعَاقِبَةُ تَدْمِيرُنَا إِيَّاهُمْ” şeklinde bir takdir mümkündür. Bahsi geçen bu üç vecih “كَانَ” maddesinin nâkıs kabul edilmesi durumunda da geçerlidir. Nâkıs kabul edilmesi durumunda “كَيْفَ” onun haberi olmaktadır. Buna “عَاقِبَةُ” kelimesinin “كَانَ” maddesinin ismi, “أَنَا دَمْرُنَاهُمْ” cümlesinin haberi ve “كَيْفَ” ifadesinin hâl olduğu vechin eklenmesi de mümkündür. Bu durumda hemzenin fethasıyla ﴿أَنَا دَمْرُنَاهُمْ﴾ olarak okunan kırâatin yedi şekilde tevil edildiği görülecektir.⁹⁸¹

Hemzenin kesresi ile ﴿إِنَّا دَمْرُنَاهُمْ﴾ şeklinde okunan vecihte ise “إِنَّا دَمْرُنَاهُمْ” ifadesi istinâfiye cümlesi olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda ifade “عَاقِبَةُ” kelimesinin tefsiri konumunda olmaktadır. Bir başka deyişle akıbetin gerçekleşme şeklini izah etmektedir.⁹⁸² Bu teville göre de “كَانَ” maddesinin tam, nâkıs ve zâid olması ihtimal dâhilindedir. Buna göre “كَيْفَ” ifadesi mahzûf bir harf-i cerle nasb konumunda ve “فَانْظُرْ” fiiline müteallık olması da câizdir.⁹⁸³

⁹⁸⁰ ed-Dânî, *et-Teyzîr*, 442; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 718; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 438; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/382; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3187; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/330.

⁹⁸¹ el-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, c. 2/818; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, 272-273; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3/373; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, c. 12/217; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3187-3188; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/330-331.

⁹⁸² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 4/124.

⁹⁸³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/330-331. Bahsi geçen kırâat farklılıklarının dilbilimsel izahı hususunda geniş bilgi için bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 4/124-125; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/394; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 530; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/163; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/964; el-'Ukberî, *et-Tibyan fi i'râbi'l-Kur'an*, c. 2/1010-1011; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 6/626-627; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/3187-3188.

Örnek 3:

﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁹⁸⁴ ifadelerinde yer alan altı çizili kelimelerin okunuşu kurrâ arasında ihtilaflıdır. Dimyâtî, Câsiye sûresinin 3. âyetinde yer alan “لَآيَاتٍ” kelimesinin “إِنَّ” maddesinin ismi olması sebebiyle bütün kurrâ tarafından nasb ile okunduğunu aktarmaktadır. Ancak 4. ve 5. âyette yer alan “آيَاتٍ” kelimelerinin okunuşunun kurrâ arasında ihtilafa konu olduğundan bahsetmektedir. Buna göre Hamza, Kisâî ve Ya‘kûb, tâ’nın kesresi ile “آيَاتٍ” şeklinde mansûb okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise “آيَاتٍ” kelimelerinin her ikisini merfû‘ konumunda kabul ettikleri için ref‘ ile telaffuz etmiştir.⁹⁸⁵

Kastallânî, bahsi geçen âyetlerdeki nasb ile okunan kırâatin iki âmilin iki mamûlünün üzerine atfını⁹⁸⁶ benimsedikleri dil kurallarına aykırı bulan bazı dil âlimleri tarafından eleştirildiğinden bahsetmektedir.⁹⁸⁷ Bu bağlamda mezkûr kuraldan hareketle başını Sîbeveyhi’nin⁹⁸⁸ çektiği tenkit anlayışını İbn Serrâc⁹⁸⁹ ve Müberred⁹⁹⁰ sürdürmektedir. Dimyâtî, ismi geçen âlimlerin nasb ile okunan kırâati tenkitlerine dilin imkânları çerçevesinde nahvî izahlarda bulunarak itiraz etmektedir. Nitekim zikri geçen (آيَاتٍ) kelimeleri 3. âyette yer alan “إِنَّ” maddesinin ismine atfı câizdir.

Bu durumda cümlelerin ﴿إِنَّ فِي خَلْقِكُمْ...آيَاتٍ...﴾ ve ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ...آيَاتٍ...﴾ şeklinde takdîri mümkündür. Takdîri bu şekilde yapılan cümlelerin haberi ﴿فِي خَلْقِكُمْ﴾ ve ﴿فِي اخْتِلَافِ﴾ olmaktadır. İkinci tevile göre sonraki “آيَاتٍ” kelimelerinin tekrür etmesi birinci “آيَاتٍ” kelimesini tekit içindir. Bu durumda cümlelerin “إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ... وَفِي خَلْقِكُمْ... وَفِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ... آيَاتٍ...” şeklindeki takdîri de imkân dâhilindedir. Bu tevile göre “وَفِي خَلْقِكُمْ” ifadesi “فِي السَّمَوَاتِ” cümlesine atfedilmiş olur. Atıf harfinin tekrar etmesi ise tekit içindir.⁹⁹¹ Semîn el-Halebî, bu tür atfın câiz olduğunu Arap

⁹⁸⁴ el-Câsiye 45/3,4,5.

⁹⁸⁵ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 489; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 789; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 460; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/371; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3719-3720; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/465.

⁹⁸⁶ Bahsi geçen “iki âmil” ifadesiyle “إِنَّ” ve “فِي” harfleri kastedilmektedir.

⁹⁸⁷ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3720.

⁹⁸⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1/66.

⁹⁸⁹ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1996), c. 2/69.

⁹⁹⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/195.

⁹⁹¹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 658; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/67; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 3/1166; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/465.

kullanımında bulunan “إِنَّ فِي بَيْتِكَ زَيْدًا وَفِي السُّوقِ زَيْدًا” ifadesiyle desteklemektedir. Zira bu cümlede ikinci “زَيْدًا” kelimesinin birinci “زَيْدًا” kelimesine delâlet etmesi sebebiyle söylenmesine ihtiyaç bulunmadığı hâlde sırf tekit için zikredilmesine benzemektedir. Bir bakıma kişinin manayı tekit etmek için “إِنَّ زَيْدًا زَيْدًا فِي بَيْتِكَ وَفِي السُّوقِ” demesine benzemektedir. Semîn el-Halebî, nasb ile okunan kırâate yönelik eleştirilere cevap mahiyetinde verdiği bu örnekler etrafında iki âmilin iki mamülû üzerine atfının dahi söz konusu olmayacağını nahvî izahlarla temellendirmektedir.⁹⁹² Mekkî b. Ebî Tâlib, sonraki “آيَاتٍ” kelimelerinin tekerrür etmesini hem birinci “آيَاتٍ” kelimesini tekit amacına hem de sözün uzamasına bağlayarak Semîn el-Halebî ile aynı kanaati paylaşmaktadır.⁹⁹³

Ref ile okunan kırâate gelince bunun iki şekilde tevilinin mümkün olduğu görülecektir. Şöyle ki “آيَاتٍ” kelimesinin istinâfiye cümlesi olarak ref ile okunması mümkündür. Buna göre ﴿فِي خُلُقِكُمْ﴾ ifadesi mukaddem haber; “آيَاتٍ” kelimesi ise muahhar mübtedâ olmaktadır. Cümle olarak da “إِنَّ” maddesi ile tekit edilen ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ﴾ ifadesine atfı mümkündür. Zira “إِنَّ” cümlesinde “لَايَاتٍ” ifadesi mübtedâ olması sebebiyle konumu merfû olmayı hak etmektedir. İkinci bir görüşe göre “آيَاتٍ” kelimesi “إِنَّ” maddesinin mahalline ve mamülüne “لَايَاتٍ” atfı da mümkündür. Başka bir ifadeyle cümlenin cümleye atfı söz konusudur. Şöyle ki “إِنَّ” maddesi ile başlayan cümlede mamül konumunda bulunan “لَايَاتٍ” ifadesi mübtedâ olduğu için hakkı ref ile okunmasıdır. Akabinde gelen “آيَاتٍ” kelimelerinin merfû okunması ya “لَايَاتٍ” kelimesinin mahalline veya bir bütün olarak cümlenin cümleye atfına uygun olması cihetiyledir.⁹⁹⁴

Kanaatimizce müellifin dil malzemesini kullanma keyfiyetini tespit etmek, onun nahivle ihticâda bulunma yaklaşımına ışık tutacaktır. Bu çerçevede müellifin kırâat ihtilaflarını dile ait enstrümanlardan olan nahiv ilmiyle temellendirmesi, iki türlü bir değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Birincisi, nahiv ilminin birikiminden istifade ederek mana zenginliğine işaret etmektir. İkincisi de bazı mütevâtir kırâatlara ilişkin tenkitlere yine aynı ilmin farklı kurallarını referans göstererek cevap vermektir. Öte yandan müellifin nahvî izahlarda bulunduğu

⁹⁹² Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/634.

⁹⁹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/267; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, c. 16/157; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1166.

⁹⁹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/465. Geniş izah ve değerlendirmeler için bkz. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 658; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4/285; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1166; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, c. 16/157-158; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 9/635.

örneklerden de anlaşılacağı üzere mütevâtirliği kesinleşmiş her bir kırâat vechini diğerinden üstün tutmaksızın savunma azmi her birini meşru ve sahîh kategorisinde kabul ettiğini göstermektedir.

Müellif, rivâyet ve resmü'l-mushafa uygunluk kriterini taşıyan bir kırâati, harici bir karineye ihtiyaç duymaksızın mütevâtir kabul etmektedir. Hâl böyle olmakla beraber bir takviye hücceti olarak nahiv ilminin imkânlarından azami derecede de istifade etmektedir. Buraya kadar çalışmada yer verilen ve verilemeyen bütün örnekler⁹⁹⁵ onun meseleye yaklaşım tarzı hakkında bir fikir vermektedir. Bu noktada müellifin mütevâtir kırâatleri nahiv ilminin kâideleriyle ilişkilendirerek temellendirmesi sıhhati tespit değil, bir takviye hüccetidir. Bizce müellifin nahiv malzemesini kullanma keyfiyeti onun zihni arka planında; “Mütevâtir kırâatlerin hâkim, dil kurallarının hâdim” olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Mütevâtir kırâatin ve nahiv kâidelerinin teâruz etmesi durumunda dil kurallarını değil de kırâatleri savunması, bu zihni arka plandaki kabulün tezahürüdür.

4.2.2.5.2.2. Sarf İlmiyle İhticâda Bulunması

Dimyâtî'nin mütevâtir kırâatleri ihticâc bağlamında veya anlam zenginliğine işaret etmek üzere istifade ettiği dile ait hususiyetlerden biri de sarf ilmidir. O, *İthâf* ta hemen hemen her bir vechi sarf ilmiyle ilişkilendirmekte ve onların dille olan münasebetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken kırâat farklılıklarına konu olan kelimelerin morfolojik yapılarına temas etmekte ve vecihleri temellendirme yoluna gitmektedir. Sarf ilmi kapsamında yer alan müfred-cemî,⁹⁹⁶ müzekker-müennes,⁹⁹⁷ ma'lûm-mechûl,⁹⁹⁸ gâib-muhâtab,⁹⁹⁹ munsarif-gayr-ı munsarif,¹⁰⁰⁰ sülâsî-mezîd,¹⁰⁰¹ ism-i fâil-ism-i mef'ûl¹⁰⁰² ihtilafı gibi birçok konuda verdiği örnekler ve bu örneklerin kırâat farklılığıyla olan münasebetine yönelik izah ve değerlendirmeleri dikkat çekmektedir.

⁹⁹⁵ Dimyâtî'nin kırâat farklılıklarını ihticâc bağlamında nahiv kâidelerinden istifade ettiği ancak çalışmaya dâhil edilemeyen diğer örneklerden bazıları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/97, 99, 160, 181, 187, 212, 233, 246, 248, 250, 251, 253, 271, 287, 305, 314, 323, 344, 352, 361, 362, 397, 410, 422, 450, 492, 530, 540, 545, 601.

⁹⁹⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/275, 281, 282, 300, 310, 311, 332, 363, 378, 388, 394, 403, 404, 421, 429, 435, 444, 450, 456, 466, 482, 502, 506, 517, 527, 531, 549, 561.

⁹⁹⁷ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/264, 266, 275, 295, 360, 374, 376, 438, 448, 463, 521, 526, 575, 606.

⁹⁹⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/298, 301, 306, 308, 311, 346, 356, 374, 384, 386, 392, 413, 430, 439, 448, 454, 455, 460, 466, 471, 472, 475, 477, 510, 519, 561, 567, 597, 599, 605, 606, 609, 626.

⁹⁹⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 2/334, 344, 345, 348, 351, 352, 356, 357, 364, 369, 377, 388, 404, 421, 435, 436, 439, 449, 460, 466, 469, 472, 552, 557, 559, 560, 572, 574, 575, 579, 594, 603, 608.

¹⁰⁰⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/89, 90, 245, 284, 325, 351, 577, 586.

¹⁰⁰¹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249, 255, 256, 268, 271, 274, 276, 282, 286, 295, 298, 311, 320, 341, 358, 359, 361, 392, 401, 404, 407, 411, 436, 438, 444, 448, 478, 498, 521, 540, 555, 591, 592.

¹⁰⁰² Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/145, 155, 185, 411, 424, 510.

Örnek 1:

¹⁰⁰³ ﴿الْزَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ âyetinde yer alan altı çizili ifadenin üç farklı kırâate konu olduğu görülmektedir.

a-) Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halefû'l-Âşîr dâl'ın dammesi, yâ'nın şeddesi ile medsiz ve hemzesiz olarak ﴿دُرِّيٌّ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁰⁴ Mezkûr kırâat “inci” anlamındaki “دُرٌّ” kelimesinin nispet yâ'sı almış hâlidir. Bu şekilde bir nispet yâ'sının bitişmesi; “ışığının ve nurunun şiddetine” işaret etmektedir.¹⁰⁰⁵ Kelimenin hemzeli olarak (الدَّرُّ) kökünden gelmesi de muhtemeldir. İlgili kökten geldiği varsayılırsa hemzenin yâ'ya ibdâli, ardından da mütemâsil iki harfin birbirine idğâmı söz konusu olmaktadır.¹⁰⁰⁶ Ebû Zür'a (ö. 437/1045) da kelimenin “فُعَيْلًا” vezninde; “savunmak, müdafaa etmek” anlamındaki “الدَّرُّ” kökünden gelmesini mümkün görmektedir. Bu durumda anlam; “nuruyla kişinin bakmasına engel olmak” şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁰⁷ İbn Ebî Meryem, “gizliliği defetmek” anlamında olabileceğini dile getirmektedir.¹⁰⁰⁸

b-) Ebû 'Amr ve Kisâî, dâl'ın ve râ'nın kesresi ve akabinde hemzenin geldiği medli yâ ile ﴿دُرِّيٌّ﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir.¹⁰⁰⁹ Bu kırâat tercihinin isimlerde “سَكِينٌ” ve sıfatlarda “سَكِيرٌ” şeklinde birçok muadili bulunmaktadır.¹⁰¹⁰ Mezkûr kırâatin bu kökten geldiği varsayıldığında anlam; “uzaklaştırmak, defetmek” şeklinde tezahür edecektir.

c-) Ebû Bekir Şu'be ve Hamza, dâl'ın dammesi, râ'nın kesresi ve akabinde hemzenin geldiği medli yâ ile ﴿دُرِّيٌّ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰¹¹ Bu kırâate göre anlam; “Yıldızların birbirini itmesi” veya “Işığının gizliliği defetmesi” şeklinde ortaya çıkacaktır.¹⁰¹²

¹⁰⁰³ en-Nûr 24/35.

¹⁰⁰⁴ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 700-701; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 434; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/332; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3060; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/297.

¹⁰⁰⁵ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/323; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, 262.

¹⁰⁰⁶ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/456; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/323; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, 262; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 499; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/914; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3060; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/297.

¹⁰⁰⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 499.

¹⁰⁰⁸ İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/914.

¹⁰⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/332; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3060; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/297.

¹⁰¹⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 8/405; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3060; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/297-298.

¹⁰¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/332; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3061; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/298.

¹⁰¹² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/298.

Örnek 2:

¹⁰¹³ ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ âyetindeki altı çizili kelimenin munsarif-gayr-ı munsarif formuyla okunması hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Ebû Ca‘fer tenvîn ile munsarif formunda ﴿تَتْرًا﴾ şeklinde okumuşlardır. Bunların dışındaki kurrâ ise elifle ve tenvînsiz olarak ﴿تَترًا﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.¹⁰¹⁴

Dimyâtî, kırâati sarfla ilişkilendirerek geniş bir açıdan ele almakta ve buna bağlı olarak kelime imâlenin icra edilip edilemeyeceğini izah etmektedir. Bu bağlamda munsarif formuyla okunan kırâatin iki şekilde tevili mümkündür. Birincisi, mezkûr lafız “فَلَسَا” kelimesinde olduğu gibi (فَعْلًا) vezninden gelmekte ve elif, kelime tenvînden bedel olarak yer almaktadır. Buna göre kelime “نَصْرَتُهُ نَصْرًا” kalıbındaki kullanıma benzemektedir. Ancak Semîn el-Halebî, bu tevilin “تَترًا” kelimesinde yer alan râ harfinin farklı nahvî durumlarda harekesini koruyamaması sebebiyle kabul görmediğinden bahsetmektedir. Bu ifadeden (فَعْلًا) vezninin ref‘, nasb ve cer olmak üzere bütün nahvî durumlarda harekesini koruduğu anlaşılmaktadır. Örneğin; “هَذَا تَترٌ-وَمَرَزْتُ بَترٌ” ifadesinde râ harfî harekesini koruyamadığı gibi “هَذَا نَصْرٌ-وَرَأَيْتُ نَصْرًا-وَمَرَزْتُ بَصرٌ” ifadesinde de koruyamamıştır. İkinci teville göre “تَترًا” kelimesinde yer alan elif ilhak¹⁰¹⁵ anlamında olup “جَعْفَرٌ” ismindeki gibi biçimsel bir ziyâde için gelen rubâi mücerred kullanıma benzemektedir. Yine bu kelime “أَرْطَى” lafzı gibi münevven hale getirildiğinde (tenvînlendiğinde) elif, iki sâkinin bir araya gelmesi söz konusu olduğu için hazfedilmektedir. Semîn el-Halebî, bu tevilin birinciye göre daha makul olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹⁶ Öte yandan Dimyâtî, birinci teville göre bahsi geçen kelimeye yer alan elifin, “عَوْجًا-أَمْنًا” kelimelerinde yer alan eliflere benzemesi sebebiyle imâle yapılamayacağı kanaatinde. Dâni, ikinci teville göre imâle yapılabileceğini ifade etmektedir. Ebû ‘Amr için bahsi geçen kelime vakf durumunda hem

¹⁰¹³ el-Mü’minûn 23/44.

¹⁰¹⁴ ed-Dâni, *et-Teyisîr*, 430; el-Kalânî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 237; el-Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 1994; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/328; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3014-3015; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/284.

¹⁰¹⁵ Sarf ilmi istilâhı olarak “ilhâk”, fiile veya isme bir veyahut iki harfin ilave edilmesi neticesinde meydana gelecek lafzî kalıbın (veznin), harf, hareke ve sâkin sayısı bakımından başka bir vezne mutabık hale gelmesi işlemi için kullanılan bir kelimedir. İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fî ‘ilmi’t-tasrîf*, 70; Ahmet Kılıç, *Derin ve Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Sarfî Mizân ve İ’Râb* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 53-54.

¹⁰¹⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 3/345; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/284.

imâle hem de feth vechi nakledilmektedir. İmâle vechi elifin ilhak için gelmesiyle, feth vechi ise elifin tenvînden bedel olarak gelmesiyle temellendirilmektedir.¹⁰¹⁷

Gayr-ı munsarif ile okunan kırâatte ise bahsi geçen kelime “دَعْوَى” kelimesine benzetilerek mastar tevili yapılmaktadır. Buna göre mezkûr kelimedeki yer alan elifin, vakf sebebiyle tenvînden bedel, ilhak amacıyla ve müenneslik alameti için gelmesi olmak üzere üç şekilde tevili mümkündür. Bu gerekçelerden hareketle Hamza, Kisâ ve Halefû'l-Âşır'ın hem vasl hem de vakf durumunda imâle ile okudukları nakledilmektedir.¹⁰¹⁸ Kastallânî “تَرَا” kelimesinde yer alan tâ harfinin her iki kırâate göre vâv harfinden bedel olarak geldiğini aktarmaktadır. Buna göre kelimenin aslı “وَرَا” olup “تَرَا” onun dönüşüme uğramış hâlidir. Benzer bir dönüşüm aslı “وَجَاه” olan kelimenin “نَجَاه” şekline dönüşmesinde görülmektedir.¹⁰¹⁹ Ebû Hayyân, cümlelerin takdîrini “مَتَوَاتِرِينَ وَاحِدًا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ” “Tek tek birbiri ardınca gönderdik” şeklinde vererek mezkûr kelimenin nahvî konumunun hâl olduğuna işaret etmektedir.¹⁰²⁰

Örnek 3:

¹⁰²¹ ﴿أَفَمَنْ يُهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي﴾ âyetindeki altı çizili kelimedeki vârid olan kırâat farklılıkları sarf ilmiyle ilişkilendirilerek detaylandırılmaktadır. Kelimedeki kırâat farklılıklarının maddeler hâlinde verilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

a-) Ebû Bekir Şu'be, altı çizili lafzı yâ ile hâ'nın kesresi ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰²² Sîbeveyhi'nin bu tür bir okuyuşu yâ'nın kesre ile harekelenmesinin dilde telaffuz zorluğuna sebep olacağı için câiz görmediği nakledilmektedir. Ancak Sîbeveyhi, yâ hariç olmak koşuluyla diğer muzarât harflerinin “يَهْدِي-وَيَهْدِي-إِهْدِي” kesre ile harekelenmesini câiz kabul etmektedir. Zira onun kabulünde muzarât harflerinin kesre ile harekelenmesi, telaffuz külfetine sebep olmamaktadır. Semîn el-Halebî, Sîbeveyhi'nin görüşünün Ebû Bekir Şu'be'nin kırâatını “görmezden gelme” anlamına geldiğini ve bunun makul olmadığını ifade etmektedir.¹⁰²³

¹⁰¹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/284-285.

¹⁰¹⁸ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3015; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/285.

¹⁰¹⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 4/14; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 487; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/3016.

¹⁰²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 7/564.

¹⁰²¹ Yûnus 10/35.

¹⁰²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/328; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2380; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109.

¹⁰²³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 332; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 6/199; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109.

b-) Hafs ve Ya'kûb altı çizili ifadeyi yâ'nın fethası, hâ'nın kesresi ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir.¹⁰²⁴

c-) İbn Kesîr, İbn Âmir ve Verş yâ'nın ve hâ'nın fethası ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okumuşlardır. İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.¹⁰²⁵

d-) Ebû Ca'fer hulfle yâ'nın fethası, hâ'nın sükûnu ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okumuştur. İbn Cemmâz rivâyetinde, Ebû Ca'fer için hulfle (hem iskân hem de ihtilâs vechiyle) okuduğu aktarılmaktadır. İsa b. Verdân rivâyetinde ise iskân ile okuduğu nakledilmektedir.¹⁰²⁶

e-) Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir yâ'nın fethası, hâ'nın sükûnu ve dâl'in kesresiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰²⁷ Bu kırâatte “هَدَى-يَهْدِي” şeklindeki sülâsî baptan gelen fiil “إِهْدَى” anlamında kabul edilmektedir. Bir başka tevile göre “هَدَى” fiili müteaddi (geçişli) olup mef'ûlü mahzûftur. Bu durumda cümlelerin takdîri “أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي أَحَدًا إِلَّا أَنْ يُهْدَى ذَلِكَ الْأَحَدُ بِهَدَايَةِ اللَّهِ” *Allah'ın hidâyetiyle yolunu bulan bu kişiden başkasına rehberlik yapamayan kimse mi tabi olmaya daha layıktır?* şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁰²⁸

f-) Ebû 'Amr yâ'nın fethası ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Ancak hâ'nın sükûnu hakkında ihtilaf edilmiş ve ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okuduğu da nakledilmiştir. İlgili ifadeyi feth ve ihtilâslı fethayla okuduğu aktarılmıştır.¹⁰²⁹

g-) Kâlûn hulfle yâ'nın fethası, hâ'nın sükûnu ve dâl'in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okumuştur. Kâlûn'un ikinci rivâyetinde burayı ihtilâslı fethayla okuduğu da rivâyet edilmiştir.¹⁰³⁰

Müellif, buraya kadar kurrânın ihtilafını aktardıktan sonra kırâatin dilbilimsel hüccetini sarfla ilişkilendirerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre Hafs ve Ya'kûb kırâatinde

¹⁰²⁴ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 375; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 188; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/283.

¹⁰²⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2382; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109.

¹⁰²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/283-284; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2382; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109.

¹⁰²⁷ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 588-589; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/283; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2382; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109.

¹⁰²⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî'l-kırâati's-seb'*, 182-183; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 332; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/518; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/624; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 6/200.

¹⁰²⁹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2381; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109-110.

¹⁰³⁰ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3/1178-1182; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/283-284; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, c. 2/370-371; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2380-2383; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/109-111; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, c. 2/298.

kelimenin i‘lâle tabi tutulmadan önceki hâli, “يَهْدِي” şeklindeydi. Mezkûr kırâatte tâ harfi idğâma konu olması sebebiyle önce sâkin kılındı. Ardından da dâl harfine idğâmı söz konusu oldu. Bu durumda iki sâkinin bir araya gelmesinden kurtulmak için hâ harfinin sükûnu kesreye çevrildi. Ebû Hâtim, bu kırâatin Mudar’ın alt kollarındaki lehçelere ait olduğunu aktarmaktadır.¹⁰³¹ Fetha ile ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okuyanlar ise “يَهْدِي” ifadesindeki tâ harfinin fethasını hâ harfine nakletmiştir. Ebû Bekir Şu‘be kırâatinde ise yâ harfinin harekesini dilin tek bir hamlede telaffuzu gerçekleştirebilmesi için hâ harfinin harekesine tabi kılınması söz konusudur.¹⁰³²

Müellifin yâ’nın fethası, hâ’nın sükûnu ve dâl’in şeddesiyle ﴿يَهْدِي﴾ şeklinde okunan kırâat hakkındaki değerlendirmeleri de dikkat çekmektedir. Nitekim bazı kimseler tarafından bu kırâatin icra bakımından karmaşık bir yapı arz ettiği dile getirilmektedir. Bu bağlamda Nehhâs, kimsenin bu tür bir kırâati telaffuz etmeye güç yetiremeyeceğinden bahsetmektedir.¹⁰³³ İbnü’l-Cezerî, bahsi geçen kırâatin telaffuzdaki zorluğunu teslim etmekle beraber bir üstaddan tâlim edilmesi durumunda bu zorluğu gidermenin imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁴ Müberred, bu kırâati tercih eden birisinin mutlak surette hafif bir hareke takdir etmesi gerektiği kanaatindedir. Beyzâvî buna; “İdğâm olunan harekeli hükmünde kabul edilir.” demek suretiyle mukabelede bulunmaktadır.¹⁰³⁵ Semîn el-Halebî, Müberred’in görüşüne bahsi geçen kırâati ﴿يَهْدِي﴾ ve ﴿يَهْدِي﴾ lafızlarındaki¹⁰³⁶ vecihlerle ilişkilendirerek itiraz etmektedir.¹⁰³⁷

Buraya kadar verilen ve verilemeyen birçok örnek,¹⁰³⁸ *İthâf*’ın kırâat farklılıklarının sarf ilmiyle ilişkilendirilerek anlam zenginliğinin ortaya koyulması ve bazı mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlerin bu ilmin verileriyle bertaraf edilmesi bakımından hayli zengin bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda müellifin bir kırâatin meşruiyet zeminini sarf ilmiyle temellendirmesinin sıhhati tespit değil, bir takviye hücceti olduğu ifade edilmelidir. Öte

¹⁰³¹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/199; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/110; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, c. 2/298.

¹⁰³² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/110-111. Geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kırâati’s-seb’*, 182-183; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 331-332; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/518-519; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/308; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/199-200.

¹⁰³³ en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, c. 2/308; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2382; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/110.

¹⁰³⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/284.

¹⁰³⁵ el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, c. 3/112.

¹⁰³⁶ Bahsi geçen lafızlarda ye alan kurrânın tercihi için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/514, 524.

¹⁰³⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 6/200; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2382-2383.

¹⁰³⁸ Dimyâtî’nin kırâat farklılıklarını hem ihticâc hem de lügavî zeminini tayin bağlamında sarf ilminden istifade ettiği ancak çalışmaya dâhil edilemeyen diğer örneklerden bazıları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/65, 104, 126, 129, 141, 143, 144, 149, 162, 170, 180, 185, 202, 213, 239, 247, 251, 268, 270, 257, 276, 296, 311, 318, 320, 374, 375, 384, 402, 409, 454, 484, 436, 501, 506, 557, 560, 609.

yandan müellifin *İthâf*'ı mahza “hüccet” literatürüne ait bir eser olmamasına rağmen dil kurallarının ustalıkla kullanılması bakımından da dikkate değerdir. Görebildiğimiz kadarıyla mütevâtir olarak kabul ettiği bir kırâatin meşruiyetini desteklemek adına en çok başvurduğu dile ait hüccetlerin başında sarf ilmi gelmektedir.

4.2.2.5.2.3. Lehçeyle İhticâda Bulunması

Arap dilinin fesahatini tayin etmede büyük oranda Hicâz lehçesinin belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber Hicâz dışındaki kullanımların da edipler, şâirler ve hatipler vasıtasıyla fasih dile taşındığı bilinmektedir. Nitekim hemzenin teshîl ile telaffuzu veya hazfî Hicâz bölgesine ait bir kullanım keyfiyeti iken tahkîk ile telaffuzu bedevî kabilelerden Temîmî bir kullanım tarzını ifade etmektedir. Bu bağlamda fonetik farklılıklar olarak adlandırılan usûlî okuyuşlarda hem tahkîk hem de teshîl uygulaması yer almaktadır. Fesahat ve belagat açısından gelişimini büyük oranda tamamlayarak “lehçeler bileşkesi” hâlini alan Kureyş lehçesinde hemzenin telaffuz üslûbunda teshîl esas olmakla beraber baskın unsur Temîm lehçesinin tercih ettiği tahkîk uygulamasıdır.¹⁰³⁹ Zira hemzenin tahkîk ile telaffuz edilmesi asıl, tahfîfî ise fer' olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra usûlî farklılıklardan kabul edilen idğâm uygulamasını genellikle Temîm lehçesi tercih ederken, izhâr uygulamasını Hicâz bölge sâkinleri kullanmaktadır. İmâle Temîm, Esed ve Kays lehçesine mahsusken; feth uygulaması Kureyş, Hevâzin ve Kinâne lehçesine aittir.¹⁰⁴⁰ Yedi harf ruhsatının bir sonucu olarak çeşitlenen usûlî ve ferşî farklılıkların kahir ekseriyetinin lehçelere¹⁰⁴¹ dayandığını ifade etmek mümkündür.

Bu başlık altında müellifin kırâat farklılıklarını lehçe ile temellendirme veya ilişkilendirme bağlamında eserinde yer verdiği üç örnek üzerinden yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken, müellifin lehçelerin kırâat farklılığıyla olan münasebetine yönelik

¹⁰³⁹ İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ancelo, 1996), 78; Yonis İnanç, “Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstîshâd Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 8.

¹⁰⁴⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 58-59.

¹⁰⁴¹ Bir dilin zamanla muhtelif yerlerdeki siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomik vb. birçok etkenden dolayı o dili konuşanlar arasında çıkan ses, şekil ve kelime hazinesi farklılıklarına “lehçe” denilmektedir. Lehçeyi her dilin alt kollarına ait ses, şekil ve telaffuz farklılığı olarak da ifade etmek mümkündür. Öte yandan lehçe, modern dönem tanımlarında belli bir alanla ilgili dile ait hususiyetlerin bütünü olarak da tarif edilmektedir. Bu hususiyetlerle beslendiği kaynaktan farklı bir yapıya evrilsen de tam bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir. Zira tam bir kopuş, farklı bir dil olarak kabul edilmesini zorunlu kılacaktır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Riyâd Kerîm, *el-Muktedab fi lehecâti'l-'Arabi* (Tanta, 1996), 55; Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, 16; Muhaysin, *el-Muktebes*, 7; Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, ts.), 13; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 142.

izah ve değerlendirmelerine temas edilecek ve lehçeyle ihticâda bulunma keyfiyeti ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Örnek 1:

¹⁰⁴²﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ âyetindeki altı çizili ifadenin telaffuzunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Dimyâtî, bu farklılıkları maddeler hâlinde sunmakta ve her birinin dilbilimsel izahını yerinde yapmaktadır. Müellifin yöntemine uygun olarak önce kurrânın tercihleri maddeler hâlinde verilecek, ardından da genel hatlarıyla dilbilimsel izahı yapılmaya çalışılacaktır.

Bu âyette yer alan kırâat ihtilafları dil bilginleri tarafından tevcîhi en zor yapılan kırâatlerden biri olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁴³

a-) Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir elif-nûn maddesini "إِنَّ" şeklinde nûn'un (ن) şeddesiyle, "هَذَا" ifadesindeki elifi ve nûn'u (ن) tahfif ile ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁴⁴ Müellif, bu kırâatin dilbilimsel açıdan üç şekilde izahının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Birincisi "إِنَّ" edatı "نَعَمْ" anlamındadır. Bu teville göre "هَذَا" mübtedâ "لَسَاحِرٌ" ifadesi haber olmaktadır. Arapların "إِنَّ" ifadesini bu yönde bir kullanımı bazı lehçelerden istişhâdlarla desteklenmektedir. Nitekim misallerden birinde; "Bir kişi İbn Zübeyr'e "لَعَنَ اللَّهُ نَافَةَ حَمَلَتْنِي إِلَيْكَ" *Beni sana getiren deveye Allah lanet etsin!* dedi. İbn Zübeyr'de o kişiye; "إِنَّ وَصَاحِبَهَا" *Evet ve onun sahibine de (lanet etsin!)* şeklinde karşılık verdi." Buna göre "إِنَّ وَصَاحِبَهَا" cümlesinde yer alan "إِنَّ" edatının "نَعَمْ وَصَاحِبَهَا" şeklinde takdîri mümkündür. İbn Zübeyr'in ifadesinde ma'tûf cümle ibkâ edilmekte; ancak hem ma'tûfun aleyh hem de haber hazfedilmektedir. Bu durumda cümlelerin takdîri; "إِنَّهَا وَصَاحِبَهَا مَلْعُونَانِ" şeklinde gerçekleşecektir. Öte yandan "إِنَّ" ile tekit edilmeyen bir cümlelerin haberinin başında lâm'ın gelmesine, bunun ancak şiir zaruretinde câiz olabileceği ve bunda bir zorlama bulunduğu gerekçesiyle itiraz edilmektedir. Semîn el-Halebî, lâm harfinin haberin başına gelmediğini, takdîri; "هَئِمَّا سَاحِرَانِ" şeklinde yapılacak mahzûf bir mübtedânın başında geldiğini dile getirerek

¹⁰⁴² Tâhâ 20/63.

¹⁰⁴³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 3/361; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 454; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 8/65; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2879.

¹⁰⁴⁴ ed-Dânî, *et-Teyisr*, 419; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 226; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/321; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2879; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/248-249.

bu tevilin mümkün olabileceğini izah etmeye çalışmaktadır.¹⁰⁴⁵ Zeccâc’a nispet edilen bu tevilin, hocası Müberred tarafından hoş karşılandığı aktarılmaktadır.¹⁰⁴⁶ İkinci tevcîhe göre “إِنَّ” maddesinin ismi mahzûf bir şan zamiri olup “هَذَا لَسَاجِرَانِ” cümlesi onun haberidir. Bu durumda cümlelerin “إِنَّهُ أَتَى: الْأَمْرُ وَالشَّأْنُ هَذَا لَسَاجِرَانِ” şeklinde takdîri mümkündür.¹⁰⁴⁷ Dimyâtî, buraya kadar yaptığı izah ve değerlendirmelerden sonra üçüncü görüş olarak yer verdiği tevilin lehçe açısından bir karşılığı olduğunu ifade ederek kırâati lehçe ile temellendirme yoluna gitmektedir. Buna göre “إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ” cümlesinde yer alan “هَذَا” lafzı mübtedâ, “لَسَاجِرَانِ” cümlesi haberdir. Ancak bu teville “إِنَّ” maddesinin ismini nasb, haberini ref’ etmesi kuralı¹⁰⁴⁸ sebebiyle karşı çıkılmaktadır. Müellif, bunun bir lehçe olduğunu ve bu lehçelerde tesniye elifinin daima cümledeki konumuna bakılmaksızın (merfû, mansûb ve mecrûr) her üç durumda da aynı kaldığını dile getirerek itiraz etmektedir. Buna göre lafzın i’râbı, takdîrî olarak verilmekte ve mebnî kelimeler kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu kullanıma uygun olarak Zeccâc eserinde; “أَتَانِي الرَّيْدَانِ - رَأَيْتُ الرَّيْدَانِ - وَمَرَرْتُ بِالرَّيْدَانِ” şeklinde örnekler vermektedir.¹⁰⁴⁹ Örneklerden anlaşıldığı üzere bahsi geçen tesniye lafız her üç durumda da nahvî konumunu korumaktadır.¹⁰⁵⁰ Bu kırâat, ihticâc bağlamında birçok âlim tarafından Benî Hâris b. Ka’b (Belhars b. Ka’b) Kinâne, Benî Haş’am, Benî ‘Anber, Benî Hüceym, Benî Zübeyd ve Benî ‘Uzra kabilelerine ait olan lehçeyle ilişkilendirilerek temellendirilmektedir.¹⁰⁵¹

Dimyâtî’nin, eserinde yer vermediği dördüncü bir tevcîhe göre “إِنَّ” maddesinin ismi mahzûf bir kıssa zamiri olup “هَذَا لَسَاجِرَانِ” cümlesi onun haberi konumundadır. Bu teville göre “هَذَا” ifadesinin başında bulunan hâ (هـ) ile ism-i işâretlerin başına gelen hâ-i tenbîh

¹⁰⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 3/363; Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhît*, c. 7/349; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 8/66; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2880.

¹⁰⁴⁶ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 3/363; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 8/65; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2879.

¹⁰⁴⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 8/65; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2881; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249.

¹⁰⁴⁸ Bilindiği üzere إِنَّ ve kardeşleri isim cümlesinin başına geldiğinde amel ederek mübtedâ olan kelimeyi kendisine isim kılar ve nasb; diğer ismi haber kılar ve ref’ olarak okunmasına etki ederek âmil konumunda bir görevi icra eder. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, c. 13/30-31.

¹⁰⁴⁹ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 3/362.

¹⁰⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhît*, c. 7/350; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 8/67; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2881; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249.

¹⁰⁵¹ el-Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 2/184; ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 3/362; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/231; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/99; İbn Zencele, *Hüccetü l-kirâat*, 456; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/840; el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi l-Kur’ân*, c. 11/216; Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhît*, c. 7/350; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 8/67; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/2883.

kariştirilmamalıdır.¹⁰⁵² Bu görüş resmü'l-mushafa uymadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Nitekim bahsi geçen tevilin dikkate alınması durumunda ifadenin Mushaf hattında “هَذَانِ” şeklinde bitişik yazılması gerekirdi. “إِنْ” maddesinin başında değil de ism-i işâretin (ذَانِ) başında resmedilmesi onun zamir olarak kabulüne engel teşkil etmektedir.¹⁰⁵³

b-) İbn Kesîr, elif-nûn maddesini “إِنْ” şeklinde nûn’un (ن) tahfîfiyle ve “هَذَانِ” ifadesindeki nûn’u şeddeyle ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰⁵⁴

c-) Hafs, her iki nûn’u tahfîf ile ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰⁵⁵ Müellif, İbn Kesîr ve Hafs kırâatinin mana, lafız ve hat bakımından son derece açık olduğunu dile getirmektedir. Mezkûr kırâat tercihinde “إِنْ”, elif-nûn maddesinin tahfîfleşmiş hâli olup amelden düşmüştür. Bu durumda elif-nûn maddesi tahfife uğradığında genellikle amel etme fonksiyonunu kaybetmesi sebebiyle ismini nasb edememiştir. Basra dil ekolünün görüşü bu yöndedir.¹⁰⁵⁶ Buna göre “هَذَانِ” mübtedâ; “لَسَاحِرٌ” cümlesi haberdur. Haberin başına gelen lâm ise elif-nûn maddesindeki “نِ” ile nefy (olumsuzluk) bildiren “إِنْ” edatını birbirinden ayırma görevini yerine getirmektedir.¹⁰⁵⁷

d-) Ebû ‘Amr ise elif-nûn maddesini “نِ” şeklinde nûn’un şeddesiyle ve “هَذَانِ” ifadesini nasb konumunda “هَذَيْنِ” şeklinde okumuştur.¹⁰⁵⁸ Müellif, mezkûr kırâatin diğer kırâatlere nazaran i’râb ve mana açısından daha açık olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Ebû ‘Amr’ın kırâat tercihinde “هَذَيْنِ” lafzı, “نِ” maddesinin ismi olduğu için yâ ile nasbedilmektedir. “لَسَاحِرٌ” cümlesi de haberi konumundadır. Haberin başına gelen lâm ise tekit görevini üstlenmektedir. Ancak Mushaf hattı bakımından mahzurlu olduğu aktarılmaktadır. Nitekim bahsi geçen kırâat Mushaf hattına muvafık olmadığı gerekçesiyle bazı kimseler tarafından tenkit edilmektedir.

¹⁰⁵² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2880-2881.

¹⁰⁵³ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2880.

¹⁰⁵⁴ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 419; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 226; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 427; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/321.

¹⁰⁵⁵ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 419; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 226; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 427; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/321; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2883; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249.

¹⁰⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 36.

¹⁰⁵⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249. Geniş bilgi için bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/231; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/99; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 454; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/836; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 11/216; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 7/350; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 8/63; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2883.

¹⁰⁵⁸ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 419; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 226; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 427; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/321; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 7/2883; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249.

Mezkûr kırâatin Mushaf hattına uygun olmadığı yönündeki iddia sahipleri, iddialarını cümlede “نَ” maddesinin ismi konumunu işgal eden “هَذَيْنِ” lafzının elifsiz ve yâ’sız olarak resmedilmesiyle desteklemektedir. Kurtubî, zikri geçen kırâatin nahiv kurallarına uygun; ancak Mushaf hattına aykırı olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁵⁹ Zeccâc, Mushaf hattına uymanın bir sünnet olduğu kabulünden hareketle Ebû ‘Amr’ın kırâatini eleştirmektedir.¹⁰⁶⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, Arap dilinde bilinen bir kullanımı bulunmakla beraber Mushaf hattına muhalefeti sebebiyle bu kırâati zayıf olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁶¹ Dimyâtî, Ebû ‘Amr kırâatinin reddedilemeyeceğini zira sahîh nakille sabit ve mütevâtir olduğu hâlde kıyasa aykırı olarak Mushaf hattında resmedilen nice kırâat bulunduğunu ifade etmektedir. Dimyâtî’ye göre tevâtüren sabit olan bir kırâat hiçbir şekilde tenkit edilemez. Bu bakımdan tevâtüren sabit olan bir kırâati tenkit edenin eleştirisinin dikkate alınmaması gerektiği, müellifin ön kabulünde genel bir ilke olarak daima mevcuttur.¹⁰⁶²

Örnek 2:

¹⁰⁶³ ﴿تَاكُلْ مِنْسَاءً﴾ âyetindeki altı çizili ifadeyi Nâfi‘, Ebû ‘Amr ve Ebû Ca’fer hemzesiz ve sîn harfinden sonra elif ile ﴿مِنْسَاءً﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁶⁴ Bu kırâatteki elif, kıyasa aykırı olarak “مِنْسَاءً” kelimesinde yer alan hemzeden bedel olarak gelmiştir. Ali el-Fârisî, hemzenin tahfîf edilmesi durumunda, kıyasın beyne beyne vechine ibdâlini gerektirdiğini dile getirmektedir.¹⁰⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, kıyasın bunu gerektirmekle beraber bu tür bir kullanımın Arap örfünde bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁶⁶ Onun bu ifadesinden kıyasa başvurmaya gerek duymadığı anlaşılmaktadır.

Mezkûr kırâat kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle bazı kimseler tarafından eleştirilmektedir. Dimyâtî, eleştirilere itiraz sadedinde bu kırâatin Hicâz lehçesinde yer aldığını dile getirerek cevap vermektedir.¹⁰⁶⁷ Öte yandan kırâat farklılıklarına yaklaşım tarzının nasıl olması gerektiğine ilişkin Ebû ‘Amr’dan aktarılan bu meyandaki ifadeler dikkat çekicidir: “Ben

¹⁰⁵⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, c. 11/216.

¹⁰⁶⁰ ez-Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, c. 3/364.

¹⁰⁶¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/100.

¹⁰⁶² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249. Bahsi geçen kırâat farklılıklarına yönelik değerlendirmeler için ayrıca bkz. Akaslan, *Tayyibetü’n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 217-221; Kütükoğlu, *Kastallânî’nin Letâifu‘l-İşârât li Fünûni‘l-Kırâât Adlı Eserinin Kırâât İlmi Açısından İncelenmesi*, 108-111.

¹⁰⁶³ Sebe’ 34/14.

¹⁰⁶⁴ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 460-461; el-Kalânî, *Kifâyetü‘l-kübrâ*, 261; İbnü‘l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 447; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/349-350; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/383-384.

¹⁰⁶⁵ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/12; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1046.

¹⁰⁶⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/203.

¹⁰⁶⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/384.

hemzeyle okumayı tercih etmedim. Zira kelimenin müştak (türemiş) olduğuna ilişkin bir bilgin bulunmamaktadır. Eğer hemzeli iştikâkı mümkün değilse bu şekilde okuyanlar hata etmektedir. Yok eğer hemzeli iştikâkı mümkünse bu durumda hemze asıllı kelimelerde hemzenin terki câizdir.”¹⁰⁶⁸

İbn Zekvân ve Hişâm (Dâcûni tarîkinden) tahfîf amacıyla hemzenin sükûnuyla ﴿مَنْسَأْتُهُ﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰⁶⁹ Kastallânî, bu kırâatin iki şekilde tevcihinin mümkün olduğunu dile getirmektedir: Birincisi, Nâfi‘ ve Ebû ‘Amr kırâatinde olduğu gibi hemzenin önce elife ibdâli, ardından elife ibdâl edilen hemzenin aslına döndürülmesi söz konusudur. Bu kırâat Semîn el-Halebî’nin de işaret ettiği üzere “الْعَالَمُ-الْحَائِمُ” kelimelerinin bazı lehçelerde “الْعَالَمُ-الْحَائِمُ” şeklinde telaffuz edilmesine benzemektedir.¹⁰⁷⁰ İkincisi, tahfîf amacıyla fethanın sâkin kılınmasıdır.¹⁰⁷¹ Bahsi geçen kırâatin bazı kimselerce eleştirildiğine¹⁰⁷² temas eden müellif, bunun Arap kullanımında sabit olduğunu aktararak kırâati temellendirme yoluna gitmektedir.¹⁰⁷³

Bunların dışındaki kurrâ, hemzenin fethasıyla ﴿مَنْسَأْتُهُ﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰⁷⁴ Kelimenin aslına riâyet edilen bu kırâat “مَفْعَلَةٌ” vezninde olup “الْمَكْسَحَةُ-الْمَكْسُةُ” kelimelerine benzemektedir.¹⁰⁷⁵ Kelime; “tehir etmek, ertelemek, uzatmak” anlamındaki n-s-e (ن-س-ه) kökünden türemektedir. Bunun yanı sıra “مَفْعَلَةٌ” vezninde ism-i alet olarak alındığında; “sopa” anlamına gelmektedir.¹⁰⁷⁶ Bu kırâatin de Temîm lehçesinde bir karşılığı bulunduğu dile getirilmektedir.¹⁰⁷⁷

Örnek 3:

¹⁰⁷⁸ ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ âyetinde altı çizili ifadeyi Hafs, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb râ’nın dammesiyle ﴿وَالرُّجْزَ﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir. Bu kırâat Hicâz lehçesinde bulunmaktadır. Bunların

¹⁰⁶⁸ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/165; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3396.

¹⁰⁶⁹ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 746; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/350; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3397; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/384.

¹⁰⁷⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/165.

¹⁰⁷¹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/165; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3397-3398.

¹⁰⁷² Mekkî b. Ebî Tâlib, hemzenin sükûnuyla okunan kırâatin cevâzını mümkün görmemektedir. Ona göre iskân ancak cümlelerin uzunluğu sebebiyle dilde ağırlık meydana geldiğinde söz konusu olabilmektedir. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/204; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1046.

¹⁰⁷³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/384.

¹⁰⁷⁴ ed-Dânî, *et-Teyşîr*, 460-461; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 447; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 261; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/349-350; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/383-384.

¹⁰⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/384. Geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 585; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1046; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/163; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3398.

¹⁰⁷⁶ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/11; el-‘Ukberî, *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*, c. 2/1065; ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ân*, c. 8/76.

¹⁰⁷⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/163; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 8/3398.

¹⁰⁷⁸ el-Müddessir 74/5.

dışındaki kurrâ ise râ'nın kesresi ile ﴿الرَّجَزِ﴾ şeklinde okumuştur.¹⁰⁷⁹ Mezkûr kırâat ise Temîm lehçesinde yer almaktadır.¹⁰⁸⁰

Dimyâtî, kelimedeki kırâat farklılıklarını lehçeyle ilişkilendirerek dilbilimsel hüccetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre Hicâz lehçesi dikkate alındığında kelimenin put ismi anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Nitekim kaynaklarda “İsâfe ve Nâile” adında Kâbe'nin yanında bulunan iki puttan bahsedilmektedir.¹⁰⁸¹ Hz. Peygamber putlara tapmaktan beri olduğuna göre ifadenin muzâf takdîriyle; “ذَا الْعَذَابِ فَأَهْجُرْ” şeklinde alınması da mümkündür. Bu durumda mana; “Azaba götüren putlara tapmamakta kararlı ol!” şeklinde gerçekleşecektir.¹⁰⁸² Mezkûr ifadenin Temîm lehçesinde ise “azap” anlamına geldiği dile getirilmektedir.¹⁰⁸³ Bu durumda; “أَهْجُرْ أَسْبَابَ الْعَذَابِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيْهِ” *Azaba götüren şeyleri terk et!* şeklinde bir muzâf takdîrine ihtiyaç bulunmaktadır.¹⁰⁸⁴ Takdîrin bu şekilde yapılmaması durumunda “müsebbebin sebebini konumuna indirgenmesi” de mümkündür. Bu çeşit bir mecâz Arap dilinde yaygın olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁸⁵

Öte yandan “الرَّجَزِ-الرَّجَزِ” şeklindeki iki kullanımın da aynı anlama gelen iki farklı lügat olarak kabulü mümkündür.¹⁰⁸⁶ Kâsım b. Sellâm, dammeli okuyuşun kesreli okuyuştan daha yaygın olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁸⁷

Müellifin, dile ait hususiyetlerden biri olan lehçe ile ihticâda bulunma veya kırâati lehçe ile ilişkilendirme bakımından da kayda değer malumat verdiği görülmektedir. Bu bağlamda kırâat farklılıklarının temellendirilmesi adına en çok istifade ettiği argümanlardan birinin lehçe olduğunu söyleyebiliriz. Bununla kırâatlerin bir kısmını kabul edip diğer bir kısmını reddetmeyi değil; aksine kırâat farklılıklarının konuşulan dil birikimi içerisindeki yerini tayin ederek kırâat-lehçe ilişkisinin tabii bir zeminde geliştiğini temellendirmeyi amaçladığını ifade etmek mümkündür. Böylece bir yandan kırâat farklılıklarını lehçeyle ilişkilendirerek meşruiyet zeminini pekiştirmekte diğer yandan da hangisinin daha fasih olduğunu ortaya koymaya

¹⁰⁷⁹ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 528; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 836; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 310; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 478; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/393; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 9/4148; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/571.

¹⁰⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/571.

¹⁰⁸¹ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/338; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, 335; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/347; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 19/66.

¹⁰⁸² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4/645; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 9/4149.

¹⁰⁸³ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/338; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 733; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 2/348; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 3/1311.

¹⁰⁸⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 19/66-67.

¹⁰⁸⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 10/535.

¹⁰⁸⁶ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 3/201; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 5/245; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 6/338.

¹⁰⁸⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 9/4148.

çalışmaktadır. Öte yandan lehçeyle ihticâda bulunurken veya kırâati lehçeyle ilişkilendirirken bazen kabilenin ismini “Hicâz”,¹⁰⁸⁸ “Temîm”,¹⁰⁸⁹ “Hüzeyl”¹⁰⁹⁰ şeklinde sarahaten zikrederken bazen de lehçe anlamına da gelen “لُحَّة” ifadesiyle işaret etmekle yetinmektedir.¹⁰⁹¹

4.2.2.5.2.4. Şiirle İhticâda Bulunması

Şiirle istişhâd hemen hemen bütün ilim dallarında başvurulmuş bir argümandır. Müfessirler Kur’ân’ı doğru anlama ve yorumlamada; nahiv âlimleri dil kurallarının tespit ve tayininde; hüccet yazarları kırâat farklılıklarının temellendirilmesinde şiirden istifade etmişlerdir. Bu bağlamda her ilmin meşruiyet zeminini sağlamlaştırma ve belirledikleri kuralları temellendirme adına şiirlerden delil getirme anlayışının erken döneme ait bir olgu olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim kelimelerin aslî ve mecâzî manalarının belirlenmesinde; müfred-tesniye, müzekker-cemî, bablara göre değişen manaların tespitinde sarf, nahiv, belagat ve kırâat farklılıklarını açıklığa kavuşturma gibi amaçlarla şiirle istişhâda bulunulmuştur. Hemen hemen her tefsirde ve özellikle hüccet eserlerinde bu yönde bir istişhâda rastlamak mümkündür. Dimyâtî de âyetlerdeki kırâat farklılıklarının dille olan münasebetini ortaya koymaya çalışırken yer yer şiirden istifade etme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda şevâhid olarak eserinde yer verdiği birkaç örneğe yer verilecek ve şiiri kullanma keyfiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır.

Örnek 1:

¹⁰⁹² ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ﴾ âyetinde altı çizili terkinin hem bu âyette hem de Tâhâ sûresinde¹⁰⁹³ telaffuz şekli bakımından ihtilafa konu olduğu görülmektedir. Bu ifadeyi İbn Âmir, Ebû Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâi ve Halefû’l-Âşir geçtiği her iki yerde mîm’in kesresi ile ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁹⁴ Dimyâtî, bu kırâatin referansını Basra ve Kûfe dil ekollerinden getirdiği isitişhâdlarla vermektedir. Basra dil ekolüne göre mezkûr ifade mütekellim yâ’sından dolayı binâ (mürekkeb isim) i‘râbıyla kesrelenmektedir. Bir başka ifadeyle bu ekole göre mezkûr kırâat “ابْنِ” ve “أُمِّ” kelimelerinden teşekkül eden mürekkeb (bileşik) bir isim olarak kabul

¹⁰⁸⁸ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/196, 227, 248, 335, 384, 487, 571, 363.

¹⁰⁸⁹ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/248, 403, 406, 2/284, 302, 363, 419, 538, 571.

¹⁰⁹⁰ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/346, 455 2/174, 602.

¹⁰⁹¹ Müellifin kırâat farklılıklarını hem ihticâc hem de lügavî zeminini tayin bağlamında lehçelerden istifade ettiği ancak çalışmaya dâhil edilemeyen diğer örneklerden bazıları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/130, 148, 151, 196, 222, 240, 248, 254, 268, 275, 284, 288, 291, 292, 293, 307, 320, 325, 342, 343, 363, 373, 385, 403, 419, 431, 455, 463, 467, 470, 477, 481, 482, 485.

¹⁰⁹² el-A‘râf 7/150.

¹⁰⁹³ Tâhâ 20/94.

¹⁰⁹⁴ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 362; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 175; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 403; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/272; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2211; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63-64.

edilmektedir. “ابن” ve “أم” kelimelerinden teşekkül eden bu mürekkeb isim mütekellim yâ’sına muzâf kılınmaktadır. Ardından kesrenin varlığıyla yetinilerek mütekellim yâ’sı hazfedilmektedir. Kûfe dil ekolüne göre ise bu ifade binâ değil kelime i’râbı almaktadır. Mütekellim yâ’sı, kesrenin varlığıyla iktifa edilerek hazfedilmektedir. Bu durum fetha harekenin varlığıyla yetinilerek elifin hazfedilmesine benzemektedir.¹⁰⁹⁵

Bunların dışındakiler ise mîm’in fethasıyla ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁹⁶ Dimyâtî, bu kırâatin de dilbilimsel referansını Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerinden istifade ederek vermektedir. Basra dil ekolü mezkûr kırâatteki “ابن” ve “أم” kelimelerini “خَمْسَةَ عَشَرَ” ifadesine benzeterek her iki tarafı fetha üzere mebnî olan “terkîbî mezcî” olduğu kanaatindedir.¹⁰⁹⁷ Özetle mezkûr ifade tek bir isim olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹⁸ Bu görüşe göre ابْن kelimesi, أم ifadesinin muzâfı değil; aksine her ikisi mürekkeb isim olarak tezahür etmektedir. Bu bakımdan kelime değil binâ i’râbı almaktadır. İbn Ebî Meryem, bunu terkinin günlük dildeki yaygın kullanımına bağlamaktadır.¹⁰⁹⁹ Nitekim Araplar genellikle kardeş için “ابن أم”; amcaoğlu için “ابن عم”; kız kardeş için “ابنة أم”; amcakızı için “ابنة عم” ifadelerini kullanmayı tercih etmektedir.¹¹⁰⁰ Müberred, bu tür kullanımın kesret-i isti’mâl (kullanım yaygınlığı) olduğunu; Arap örfünde birbirini tanımayan ve aralarında akrabalık bağı bulunmayan kimselerin hitaplarında; “يَا ابْنُ عَمِّ” ve “وَيَا ابْنُ” şeklindeki ifadelere çokça yer verdiklerinden bahsetmektedir.¹¹⁰¹ Kûfe dil ekolüne göre ise “ابن” kelimesi, mütekellim yâ’sına bitişen “أم” ifadesinin muzâfı konumundadır. Mütekellim yâ’sı tahfif amacıyla önce elife kalb edilmekte, ardından da fetha harekenin elife delalet etmesi sebebiyle elif hazfedilmektedir.¹¹⁰²

Müellif, buraya kadar aktardığı nahvî izahlardan sonra bahsi geçen kırâati ihticâc bağlamında Arap şiiirlerinden getirdiği misallerle temellendirmektedir. Buna göre “ابن”

¹⁰⁹⁵ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2211-2212; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63-64.

¹⁰⁹⁶ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 362; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 175; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 403; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/272; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2211; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63-64.

¹⁰⁹⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/251; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, c. 1/478.

¹⁰⁹⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 297.

¹⁰⁹⁹ İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/557.

¹¹⁰⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 5/467-468.

¹¹⁰¹ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/251.

¹¹⁰² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63-64. Geniş bilgi için ayrıca bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2/378-379; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 1/20; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, c. 164-165; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 297; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, c. 2/557; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, c. 5/467-468; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 5/2211-2212.

kelimesiyle “أُمّ” ifadesinin meftûh okunmasının tevcîhi için “يَا بَنَّةَ عَمَّا لَا تُلُومِي وَاهْجَعِي...” şeklindeki şiiri delil göstermektedir.¹¹⁰³ Şiirde görüldüğü üzere münâda konumunda bulunan “بَنَّة” kelimesi ile “عَمَّا” ifadesi mansûb olarak kullanılmaktadır.¹¹⁰⁴

Örnek 2:

¹¹⁰⁵ ﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ﴾ âyetindeki altı çizili ifadeyi Sûsî (İbn Habş tarîkinden), meftûh, şeddeli ve yâ ile ﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ﴾ şeklinde okumuştur.¹¹⁰⁶ Dimyâtî, bu kırâatin dilbilimsel izahının iki şekilde yapılabileceğinden bahsetmektedir. Birincisine göre “فَعِيل” vezninde gelen yâ, mütekellim yâ’sına idğâm edilmektedir. Lâmu’l-fiil olan yâ ise hazfedilmektedir.¹¹⁰⁷ Bu görüşü ihticâc bağlamında dile getirilen en güzel izah olarak nitelendirmektedir. İkinci bir tevile göre “وَلِيَ” lafzı nekre bir isim olup muzâf değildir. Böylesi bir tevile göre cümlenin takdîri; “إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ” şeklinde gerçekleşecektir. Bu durumda “وَلِيَ” kelimesi elif-nûn maddesinin ismi, “اللَّهُ” lafza-i celâli de haberi olmaktadır. Cümlenin bu şekilde bir takdîrinde iki sâkinin bir araya gelmesi söz konusu olduğu için tenvîn hazfedilmektedir. Tenvînin hazfıyla ismin nekre olmaktan başka bir ihtimali kalmamaktadır.¹¹⁰⁸

Müellif, buraya kadar aktardığı sarfî ve nahvî izahlardan sonra bahsi geçen kırâat için Arap şiirlerinden getirdiği misallerle istişhâda bulunmaktadır. Buna göre mezkûr kırâati “وَإِنَّ” beytinde yer alan kullanımla istişhâda bulunarak tevcîhini gerçekleştirmektedir.¹¹⁰⁹ Şiirde de görüldüğü üzere “إِنَّ”nin ismi konumundaki “حَرَامًا” ifadesi

¹¹⁰³ Beyit, recez bahrinde yazdığı şiirlerle maruf olan Ebü’n-Necm el-İclî (ö. 125/743) tarafından kaleme alınmıştır. Şiirde Ebü’n-Necm, Ümmü’l-Hıyâr adındaki eşine hitabını konu edinmektedir. Ümmü’l-Hıyâr, aynı zamanda Ebü’n-Necm’in amcasının kızıdır. Bu bakımdan beytine “يَا بَنَّةَ عَمَّا لَا تُلُومِي وَاهْجَعِي” şeklinde başlamaktadır. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 2/214; el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/252; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/9; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, c. 2/238; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 12/424.

¹¹⁰⁴ el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2211-2212; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/63-64.

¹¹⁰⁵ el-A‘râf 7/196.

¹¹⁰⁶ el-Kalânî, *Kifâyetü’l-kübrâ*, 177; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/274; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2231; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/72.

¹¹⁰⁷ Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 4/118.

¹¹⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/72.

¹¹⁰⁹ Beyit, Ferezdak lakabıyla bilinen ve Emevîler devrinde yaşayan üç büyük hiciv şâirinden biri olan Ebû Firâs Hemmâm et-Temîmî’ye (ö. 114/732) aittir. Bkz. el-Müberred, *el-Muktedab*, c. 4/74; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, c. 5/253; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, c. 3/314; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2232.

nekre ve tenvînli olarak gelmektedir.¹¹¹⁰ Ebû Hayyân, bu tür bir kullanımı “fasih” ve tevcîhi kolay anlamında alınabilecek “sehl” ifadesiyle nitelendirmektedir.¹¹¹¹

Örnek 3:

¹¹¹² ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ﴾ âyetindeki altı çizili ifadeyi İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Kisâî, Ruveys, tenvînsiz ve ref ile ¹¹¹³ ﴿مَوَدَّةُ بَيْنِكُمْ﴾ şeklinde okumuşlardır. Mezkûr kırâatte “مَوَدَّةُ” kelimesi, muzâfî hazf olunan “إِنِّ” edatının haberi olmaktadır. Buna göre cümlelerin “هِيَ مَوَدَّةٌ، ذَاتٌ” şeklinde takdîri mümkündür. Bunun yanı sıra “إِنَّمَا” ifadesinde yer alan “مَا” ism-i mevsûl olarak alınmakta ve ait zamiri mahzûf bir “هَا” olarak takdir edilmektedir. Bu tevile göre ait zamiri konumundaki “هَا” birinci, “أَوْثَانًا” ikinci mef’ûl olmaktadır. “بَيْنِكُمْ” ifadesi ise izafetten dolayı mecrûrdur. İkinci bir tevile göre “إِنَّمَا” ifadesinde yer alan “مَا”nın mâ-i mastariyye olması da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda cümle bir muzâf takdîriyle “إِنِّ سَبَبَ اتَّخَذْتُمْ أَوْثَانًا مَوَدَّةُ بَيْنِكُمْ” şeklinde tevil edilmektedir.¹¹¹⁴

Müellif diğer örneklerde görüldüğü üzere burada da öncelikle kurrânın tercihini nahiv ilminden istifade ederek temellendirmektedir. Ardından kırâatin meşruiyet zeminini pekiştirmek adına farklı enstrümanları devreye sokmaktadır. Bu bağlamda kırâatin tevcîhini “يَا... سَارِقِ اللَّيْلَةِ النَّوْبَ...”¹¹¹⁵ şeklinde yer alan şiirdeki beyitle gerçekleştirmektedir.¹¹¹⁶ Buna göre beyitte yer alan ism-i fâil (سَارِقِ), iki mef’ûl alabilen “سَرَقَ” fiilinden türemektedir. Kelâmın ittisâi¹¹¹⁷

¹¹¹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/72. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 5/253; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 5/543; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2232.

¹¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 5/253.

¹¹¹² el-Ankebût 29/25.

¹¹¹³ ed-Dânî, *et-Teyisr*, 448; el-Kalânîsî, *Kifâyetü’l-kubrâ*, 252; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/343; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3256; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349.

¹¹¹⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349.

¹¹¹⁵ Müellifin eserinde yer verdiği beyti bu hâliyle yaptığımız taramada herhangi bir kaynakta bulamadık. İlgili şiir Kastallânî’nin eserinde ve bu bağlamda en çok istifade ettiği Semîn el-Halebî’nin tefsirinde “يَا سَارِقِ اللَّيْلَةِ أَهْلَ الدَّارِ...” şeklinde yer almaktadır. Ayrıca ilgili beytin birçok eserde bu şekilde yer aldığını tespit ettik. Ancak iki şiir arasında cüzî bazı farklılıklar bulunsa da bahse konu olan kırâatin temellendirilmesi adına ihticâcda bulunmaya engel teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1/175; Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/427-431; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 13/38; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 6/456; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, c. 9/18; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, c. 1/432; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. 3/364; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, 7/3256; el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, c. 16, c. 2/442.

¹¹¹⁶ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349.

¹¹¹⁷ Kelâmın ittisâi ifadesi, cümlede zarf konumunda yer alan edatın, zarf olmaktan çıkarıldıktan sonra isme tevil edildiği durumlar için kullanılmaktadır. Nitekim bahsi geçen ayette yer alan “بَيْنِكُمْ” ifadesi zarf olmasına rağmen bazı kırâatlerde ittisâi kabul etmesi sebebiyle zarf olarak değil de isim olarak kabul edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1/175-176; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, c. 1/431-432.

sebebiyle bahsi geçen şiirin “سَرَفْتُ اللَّيْلَةَ النَّوْبَ...” şeklinde tevili mümkündür. Bu durumda kelâmın ittisâi sebebiyle “اللَّيْلَةَ” lafzı fiile isnâd edilmiştir. Bir başka deyişle “اللَّيْلَةَ” kelimesi sanki fiilin fâili konumundadır. Buradan “اللَّيْلَةَ” kelimesinin “سَارِقٍ” ifadesine isnâdının mecâzî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hırsızlık hadisesinin “اللَّيْلَةَ” ve “النَّوْبَ” kelimelerine nispet edilmesi aklen imkânsızdır. Aksine hırsızlığın yapıldığı zaman dilimini ve durumunu işaret etmektedir. Sîbeveyhi, bu kullanımı “صَيْدَ عَلَيْهِ يَوْمَانِ” ve “وَلَدَ لَهُ سِتُونَ عَامًا” ifadelerine benzetmektedir. Ayrıca Arap dilindeki bu çeşit bir kullanımı temellendirmek adına Kur’ân’da yer alan ¹¹¹⁸ ﴿بَلْ مَكْرُ الْبَلِّ وَالنَّهَارِ﴾ âyetiyle ilişkilendirerek istişhâdda bulunmaktadır.¹¹¹⁹ Nitekim bu âyette de tuzak kurma anlamındaki “مَكْرُ” fiilinin geceye ve gündüze isnâd edilmesi, mecâzî bir durumu ifade etmektedir. Buradaki ifadeyle; “Gece ve gündüz kurulan tuzaklar” kastedilmektedir.¹¹²⁰

Mezkûr kelimeyi Hafs, Hamza ve Ravh, tenvînsiz ve nasb makamında ﴿مَوْدَّةً بَيْنَكُمْ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹¹²¹ Bu kırâat tercihinde “ما”nın, mâ-i kâffe olarak tevili mümkündür. Bu durumda “إِنَّمَا” fiili herhangi bir takdire ihtiyaç duymaksızın bir mef’ûl alarak müteaddi olmaktadır. Böylece “مَوْدَّةً” ifadesi mef’ûlün leh (li eclih) olarak tezahür edecektir. Bunların dışındakiler ise “مَوْدَّةً” kelimesini fethanın tenvîniyle ve “بَيْنَكُمْ” lafzını fetha ile nasb makamında ﴿مَوْدَّةً بَيْنَكُمْ﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir.¹¹²² Bu tercihte “بَيْنَكُمْ” lafzı zarf değil isim olma özelliğiyle kullanılmıştır.¹¹²³

Buraya kadar aktarılan örneklerden de anlaşıldığı üzere müellifin kırâat farklılıklarının temellendirilmesi adına sahaya sürdüğü argümanlardan biri de şiirle istişhâd hüccetidir. Bunu yaparken genellikle ele aldığı kırâatin önce nahvî, sarfî ve lehçesel zeminini ortaya koymakta, ardından Arap dilindeki şiirlerden getirdiği misallerle tevcîhini yapmaktadır. Ancak *İthâf*’ın

¹¹¹⁸ “...gecenin ve gündüzün tuzağı...”: Sebe’ 34/33.

¹¹¹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1/175-176.

¹¹²⁰ el-Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, c. 2/363; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3/585; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. 22/208.

¹¹²¹ ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 448; el-Kalânîsî, *Kifâyetü l-kübrâ*, 252; İbnü l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/343; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/3256; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349.

¹¹²² ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 448; el-Kalânîsî, *Kifâyetü l-kübrâ*, 252; İbnü l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/343; el-Kastallânî, *Letâifü l-işârât*, c. 7/3257; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/350.

¹¹²³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/349-350. Bahsi geçen kırâat farklılıklarının dilbilimsel hücceti için ayrıca bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, c. 5/427-431; İbn Zencele, *Hüccetü l-kırâât*, 551; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i’râbi l-Kur’ân*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, ts.), c. 2/552-555; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, c. 2/992-993; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü l-masûn*, c. 9/17-18.

dile ait hüccetlerden nahiv, sarf ve lehçe hüccetine nazaran şiirle istiṣhâd¹¹²⁴ bakımından çok zengin olmadığını ifade edebiliriz.



¹¹²⁴ Müellifin kırâat farklılıklarını hem ihticâc hem de lügavî zeminini tayin bağlamında şiirle istiṣhâdda bulunduğu ancak çalışmaya alınamayan bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/127, 152, 427, 531, 2/33, 153, 326, 602.

4.3. İthâf ile Letâif'in Vücûhât Merkezli Değerlendirilmesi

Eser telif eden her yazar, eserini kaleme alırken bilgi, kültür ve tecrübe birikimini belli oranlarda ve bazı yöntemlerle eserine yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra eserini yazarken doğal olarak etkilendiği, esinlendiği veya esas aldığı eser(ler) söz konusu olabilmektedir. Dimyâtî de eserini kendisinden önce yaşayan ve on dört kırâat literatürünün öncü ismi olarak kabul edilen Kastallânî'nin *Letâif*'ini esas alarak telif etmiştir. Müellifin *Letâif*'ten esinlenerek *İthâf*'ı kaleme alması, bizi doğal olarak her iki çalışma arasında belli konulardaki benzerlikleri veya farklılıkları tespit etmeye sevk etmiştir. Nitekim yapılan araştırmada *İthâf* ile *Letâif* arasında muhteva bakımından büyük oranda benzerlikler; ancak konuların tertibi, işlenişi ve izahı hususunda ise bazı farklılıkların bulunduğu görülmüştür. Daha önce *İthâf* ta *Letâif* in bariz bir etkisinin varlığı farklı bağlamlarda dile getirmiş ve buna ilişkin bazı tespitlerde bulunarak izah ve değerlendirmeler yapmıştık. Tam da bu noktada Dimyâtî'deki Kastallânî etkisinin kuru bir taklitçilik etrafında gelişmediğini ifade etmeyi bir zaruret addetmekteyiz. Zira çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde farklı başlık ve bağlamlarda yer verilen kırâat ilmindeki muhtelif meselelere ilişkin bakış açıları ve yaklaşım tarzlarının farklılık arz etmesi, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Öte yandan kırâat-ı seb'a, aşere ve erba'ate aşer literatürüne ilişkin kaleme alınan telifâtın genel olarak konularının sunumu, ifade biçimi ve yaklaşım tarzı bakımından benzeştikleri söylenebilir. Kanaatimizce bu durum kırâat ilminin rivâyet merkezli bir aktarımı zorunlu kılmasından ve daha çok teknik konuların hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Gelenekte eser telifinde görülen bu benzerlik, *İthâf* ile *Letâif* arasında da göze çarpmaktadır.

Bu başlık altında *İthâf* ile *Letâif* i, kırâat vücûhâtının aktarılma keyfiyeti özelinde bir mukayeseye yetineceğimizi belirtmek istiyoruz. Zira *İthâf* ile *Letâif* in yöntem, usûl ve içerik olarak geniş çaplı mukayesesi, çalışmamızın amaçlarından birisi olmamasının yanı sıra böyle bir mukayesenin araştırmanın kapsamını aşacağını da belirtmeliyiz.

4.3.1. İthâf ile Letâif'in Vücûhâtın Aktarılması Bakımından Değerlendirilmesi

Dimyâtî, *İthâf* ta kırâat vücûhâtını aktarma hususunda İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini; bu vecihlerin dilbilimsel zeminini tayin etmede, mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlere itirazlarında, anlama tesir eden yönleri hususunda ve şâz kırâatlere yer verme keyfiyetinde ise daha çok Kastallânî'nin *Letâif* ini esas aldığını ifade etmek mümkündür. Ancak müellif, genel olarak *Letâif* te ele alınan vücûhâta ve izahlara yer verirken bunu olduğu gibi aktarmak yerine kapalı gördüğü birçok konuya yeni izahlar getirmekten ve meseleleri eleştirel bir yaklaşımla

incelemekten çekinmemektedir. Nitekim zaman zaman *Letâif*’te yer alması elzem olan bazı eksik bilgilere işaret etmeyi, hatalı bilgileri tashih etmeyi ve kırâat ilminin kapsamında birincil derecede önemi haiz olmayan meseleleri ayıklamayı ihmal etmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, *en-Neşr*’den ve *Letâif*’ten istifade ederek kırâat birikimini *İthâf*’ta harmanladığını ifade etmek mümkündür.

Yukarıda yer verilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Dimyâtî’nin kırâat âlimi kimliğinin inşasında çağdaşı olmamasına rağmen Kastallânî’nin ve *İthâf*’ı telifinde *Letâif*’in önemli bir rol oynadığının altını çizmeliyiz. Bu durum bizi, *İthâf*’ın kırâat ilmindeki yerini tayin etme hususunda Kastallânî’nin *Letâif*’inden bağımsız yapılacak bir değerlendirmenin, çalışma adına bir eksiklik oluşturacağı düşüncesine sevk etmiştir. Bu itibarla çalışma boyunca tespit edilen bazı hususlara temas edilecektir.

Kırâat vücûhâtını aktarırken geleneksel kabule uygun olarak her iki müellif de eserlerinde önce kırâat-ı seb‘a, ardından seb‘anın mütemmimi olan üç kırâatin yediye ilave edilmesiyle meydana gelen kırâat-ı aşereye, sonra da şâz kırâat imamlarının tercihlerine yer vermeyi bir yöntem olarak benimsemektedir.¹¹²⁵

Dimyâtî, eserinin usûl ve ferş bölümü dâhil olmak üzere başından sonuna kadar ilmî bir disiplin ve hassasiyetle İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’de tercih ettiği tarîklere sadakatle bağlı kalmaktadır.¹¹²⁶ Ancak Kastallânî’nin genel olarak *en-Neşr*’in tarîklerine bağlı kalmakla beraber zaman zaman farklı tarîklere de yer verdiği görülmektedir. Örneğin; Kastallânî, ﴿الْحَمَارِ﴾, ﴿لَا بُرَارَ﴾ ve ﴿الدَّارِ﴾ örnekliğindeki mütetarrif kesreleri seb‘a imamlarından Hamza’nın, Verş rivâyetine uygun olarak taklîl (imâle-i suğra) ile okuduğunu ve bunun infirâd¹¹²⁷ olduğunu aktarmaktadır. Kastallânî, bu vechi Ebû Tâhir Halef b. Sâid’in (ö. 455/1063) *el-‘Unvân*¹¹²⁸ adlı eserinden aktarmaktadır. İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hâris kanalıyla gelen mezkûr rivâyeti, *en-Neşr*’e almama gerekçesini; “Kitâbımın (*en-Neşr*) tarîklerinden olmadığı gibi şartlarına da uymamaktadır.” ifadesiyle dile getirmektedir.¹¹²⁹ Öte yandan Kastallânî, bu tür hususlara genellikle “Tenbihât” adıyla açtığı fasıllarda temas etmektedir. Dimyâtî’nin de bu noktada Kastallânî’nin yöntemine bağlı kalarak izaha muhtaç olduğunu düşündüğü meselelere “Tenbihât” adıyla bir fasıl açarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak bu hususta

¹¹²⁵ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 4/1360-1361; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/363.

¹¹²⁶ Bazı örnekler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/111, 144, 208, 220, 264, 2/163, 171, 232, 328.

¹¹²⁷ Bir kırâat vechinin imam, râvî ve tarîklerden birine nispet edilmesine infirâd denilmektedir. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 56.

¹¹²⁸ el-Ensârî, *el-‘Unvân*, 211-212.

¹¹²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/55.

ona tabi olmamış ve *Letâif*'te¹¹³⁰ yer verilen bu rivâyeti, *en-Neşr*'in tarîklerine ve benimsediği yönteme sadık kalmak için *İthâf*'ta zikretmemiştir.¹¹³¹

Kastallânî ile Dimyâtî'nin eserleri, ferî farklılıklara yer verme ve değerlendirme yöntemleri esas alındığında, büyük oranda benzer oldukları görülecektir. Kastallânî, her bir kırâat vechindeki imam, râvî ve tarîk ihtilaflarını aktardıktan sonra vechin naklî ve lügavî hüccetine yer vermeyi bir yöntem olarak benimsemektedir. Aynı yöntemin Dimyâtî tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bu bağlamda Kastallânî'nin *Letâif*'i ile Dimyâtî'nin *İthâf*'ı bir kırâat vechini âyetle,¹¹³² hadis rivâyetiyle,¹¹³³ sahabe kavliyle,¹¹³⁴ esbâb-ı nüzûlle¹¹³⁵ ve resmü'l-mushafla;¹¹³⁶ dile ait hüccetler olarak da ifade edilen nahiv,¹¹³⁷ sarf,¹¹³⁸ lehçe¹¹³⁹ ve şiirle¹¹⁴⁰ temellendirme bakımından benzer bir muhtevaya sahiptir. Bununla beraber naklî ve lügavî hüccetlerin *İthâf*'ta daha az bir yekûn teşkil ettiği ifade edilebilir. Bunda Dimyâtî'nin zihinsel arka planında yer alan *İthâf*'ın hacmini arttırmama kaygısının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Kastallânî ile Dimyâtî arasında bazı mütevâtir kırâat vecihlerine yönelik eleştirilere itiraz sadedinde öne sürdükleri argümanlar bakımından da büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Nitekim bazı âlimlerin Arap dilinin kurallarına uymadığı gerekçesiyle mütevâtir kırâatlere yönelik tenkitlere karşı her iki müellifin geliştirdikleri ilk tepki, mütevâtir olarak nakledilen bir kırâatin tenkit edilemez ve dokunulmaz olduğu hususudur. Bir başka ifadeyle her iki müellife göre mütevâtirliği sabit olan bir kırâatin herhangi bir argümanla tenkit edilmesi mümkün

¹¹³⁰ Kastallânî'nin *Letâif*'te *en-Neşr*'in tarîklerinden farklı tarîklere yer verdiği bazı vecihler için bkz. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 3/1060, 1061, 1063, 1070, 1089, 6/2721-2722; Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifu'l-işârât li Fünûni'l-Kırâat Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından İncelenmesi*, 75-78.

¹¹³¹ Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/55; el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 3/1089; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/270.

¹¹³² Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 6/ 2660, 7/2931-2932, 3006-3007; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/186, 266-267, 282.

¹¹³³ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 4/1455, 5/2224-2225, 6/2389-2397; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/210, 395, 2/68-69, 116.

¹¹³⁴ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 6/2389, 2540-2545, 7/3145; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/116, 156, 319.

¹¹³⁵ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 4/1755-1756, 5/2030, 6/2668; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/487, 2/10, 190.

¹¹³⁶ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 5/2030, 2332-2333, 7/2940, 8/3405, 9/3941-3942; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/98, 268, 385-386, 523-524.

¹¹³⁷ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 6/2533-2534, 7/3187-3188, 8/ 3720; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/153, 330-331, 465.

¹¹³⁸ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 5/2193, 2274, 6/2380-2383, 7/3060; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/57, 79-80, 109, 297.

¹¹³⁹ Krş. el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 7/2879-2881, 3397-3398, 9/4149; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/249, 384, 571.

¹¹⁴⁰ el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, c. 5/2211-2212, 2232, 7/3256; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/64-65, 72, 349.

değildir. Tevâtüren nakledilen bir kırâatin Kur’âniyyeti başka hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın sabit olmaktadır.¹¹⁴¹

Bilindiği üzere *İthâf* ile *Letâif* şâz kırâat literatürünün iki önemli eseri olarak kabul edilmektedir. Dimyâtî’nin *İthâf*’ta şâz kırâat vecihlerine yer verme bakımından da bariz bir Kastallânî etkisinden bahsetmek mümkündür. Bununla beraber her iki müellifin şâz kırâat vecihlerini aktarma açısından bazı tercih farklılıklarının bulunduğu göze çarpmaktadır. Kastallânî, şâz kırâat vecihlerini usûl ve ferş ayrımı yapmaksızın geçtiği her yerde verirken Dimyâtî ilk geçtiği yerde sunmakla yetinmektedir. Her iki müellifin şâz kırâat vecihlerini aktarma keyfiyetini bir örnek üzerinden izah etmek meseleyi anlaşılır kılacaktır. Örneğin; Dimyâtî, Hadîd sûresinin 5. âyetinde yer alan ﴿وَالَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ ifadesindeki altı çizili lafzı okuyuş farklılıklarına ilişkin aşere imamlarının isimlerini zikrederken onlara muvafakat eden şâz kırâat imamlarının isimlerine yer vermemektedir. Kastallânî ise hem aşere imamlarının hem de onlara muvafakat eden şâz kırâat imamlarının isimlerine temas etmektedir.¹¹⁴² Öte yandan her iki müellifin, Bakara sûresinin 28. âyetinde ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ şeklinde yer alan altı çizili ifadedeki hem aşere hem de şâz kırâat imamlarının ihtilaflarına yer verdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra her iki müellif, bahsi geçen kelimenin farklı sûre ve formlarda yer alan şekline de ilk geçtiği yerde temas ettiği gibi “ahirete dönüş” anlamında kabul edilen ve muzarât harfî yâ veya tâ olan formlarını da bu bağlamda ele almaktadır. Örneğin; ifade Nûr sûresinin 64. âyetinde ﴿وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ﴾; Âl-i İmrân sûresinin 109. âyetinde ﴿وَالَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾; Hûd sûresinin 123. âyetinde ﴿وَالَيْهِ تُرْجَعُ﴾ şeklinde yer almaktadır. Nâfi‘, İbn Kesîr Ebû ‘Amr, Âsım ve Ebû Ca‘fer 6 yerde¹¹⁴³ geçen ﴿تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ ifadesini tâ’nın dammesi ve cîm’in fethasıyla okumuşlardır. Şâz kırâat imamlarından Yezîdî ve İbn Şenebûz bu hususta onlara tabi olmuşlardır. Bakara sûresinin 281. âyetinde yer alan ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ altı çizili ifadeyi Ebû ‘Amr, tâ’nın fethası ve cîm’in kesresiyle ﴿تُرْجَعُونَ﴾ şeklinde ma‘lûm formuyla okumuştur. Hamza, Kisâî ve Halefû’l-Âşir Mü’minûn sûresinin 115. âyetinde yer alan ﴿وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ifadeyi aynı şekilde tâ’nın fethası ve cîm’in kesresi ile telaffuz etmişlerdir. Hasan-ı Basrî bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Nâfi‘, Hamza, Kisâî ve Halefû’l-Âşir Kasas sûresinin 70. âyetinde yer alan ﴿وَالَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ altı çizili

¹¹⁴¹ Mütevâtîr kırâatleri savunmak adına ileri sürdükleri argümanlar hakkında karşılaştırma için bkz. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 5/2039-2040, 2103-2115, 2136, 2194-2195, 2274, 6/2804; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/12-13, 32, 57, 80, 91, 227.

¹¹⁴² Krş. el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 7/3932; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/519.

¹¹⁴³ el-Bakara 2/210; Âl-i İmrân 3/109; el-Enfâl 8/44; el-Hac 22/76; Fâtır 35/4; el-Hadîd 57/5.

ifadeyi tâ'nın fethasıyla ﴿تَرْجِعُونَ﴾ şeklinde ma'lûm formuyla okumuşlardır. Hasan-ı Basri bu hususta onlara tabi olmuştur. Nâfi' ve Hafs, Hûd sûresinin 123. âyetinde yer alan ﴿وَالْيَهُ يَرْجِعُ الْأَمْرُ﴾ altı çizili ifadeyi cîm'in fethasıyla mechûl formuyla okumuşlardır.¹¹⁴⁴ Ya'kûb bahsi geçen lafzı Kur'ân'da geçtiği her yerde tâ'nın fethası ve cîm'in kesresi ile ma'lûm formuyla okumuştur. İbn Muhaysin ve Mutavvî bu hususta ona muvafakat etmişlerdir.¹¹⁴⁵ Dimyâtî, Bakara sûresinin 281. âyetindeki şâz kırâat imamlarının tercihlerine yer vermezken Kastallânî temas etmektedir.¹¹⁴⁶ Dimyâtî, Mü'minûn sûresinin 115. âyetindeki aşere imamlarının tercihlerine yer verirken şâz kırâat imamlarının tercihlerine değinmemektedir. Kastallânî ise hem aşere hem de şâz kırâat imamlarının tercihlerine yer vermektedir.¹¹⁴⁷ Dimyâtî, aynı şekilde Kasas sûresinin 70. âyetindeki şâz kırâat imamlarının tercihlerine değinmezken Kastallânî temas etmektedir.¹¹⁴⁸

4.3.2. Letâîf'te Olmayan Vecihlere İthâf'ta Yer Verilmesi

İthâf'ta dikkat çeken hususlardan biri de *Letâîf*'te bulunmayan bazı vecihlere yer verilmesidir. Bu bağlamda daha çok imâle, idğâm, ibdâl gibi usûle ait vecihler şeklinde beliren bu farklılık hususunda *İthâf*'ın *Letâîf*'ten daha kapsamlı olduğunu belirtmeliyiz. Ancak kanaatimizce bu durumu *Letâîf* adına bir eksiklik olarak değil de müelliflerin usûl kapsamındaki vecihlere yaklaşım tarzlarının farklılık arz etmesi şeklinde anlamak daha doğru bir değerlendirmedir. Nitekim *Letâîf*'in usûl bahisleri dikkatle incelendiğinde fonetiğe konu olan her bir başlığın geniş bir şekilde işlendiği görülecektir.

Örnek 1:

Yâsîn sûresinin 48. âyetinde yer alan ﴿مَنْ﴾ lafzındaki imâle vechini Dimyâtî, *İthâf*'a alırken Kastallânî, *Letâîf*'e almamaktadır.¹¹⁴⁹ Buna göre kelimeyi Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir imâle ile okumuşlardır. Ezrak, Dûrî ve Ebû 'Amr'ın feth ve imâle-i suğrâ ile okudukları aktarılmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de Ebû 'Amr için her iki rivâyetin de sahîh olduğunu ve kendisinin de bu şekilde okuduğunu dile getirmektedir.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁴ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 6/2470; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/137.

¹¹⁴⁵ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 4/1419-1420; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/382-383.

¹¹⁴⁶ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 4/1616; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/459.

¹¹⁴⁷ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 7/3031; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/289.

¹¹⁴⁸ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 7/3235; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/345.

¹¹⁴⁹ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 7/3235; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/195.

¹¹⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/54.

Örnek 2:

Sâd sûresi 24. âyette yer alan ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ ifadesinde yer alan dâl'in zâ (ط) harfine idğâm edildiği veche Dimyâtî eserinde yer verirken, Kastallânî değinmemektedir.¹¹⁵¹ Bu bağlamda müellif, ifadeyi Verş, Ebû 'Amr ve İbn Âmir'in hulf; Hişâm, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir'in ise idğâm ile okuduğunu aktarmaktadır.¹¹⁵²

Örnek 3:

Vâkıa sûresinin 23. âyetinde ﴿كَامْتَالِ اللُّؤْلُؤِ﴾ şeklinde yer alan altı çizili kelimenin ilk hemzesini Ebû 'Amr'ın hulf; Ebû Bekir Şu'be'nin ve Ebû Ca'fer'in ise ibdâl ile okudukları vechi Dimyâtî *İthâf*'a almakta; ancak Kastallânî *Letâif*'te zikretmemektedir.¹¹⁵³ Dimyâtî'nin *İthâf*'ta yer verdiği; ancak Kastallânî'nin *Letâif*'te değinmediği vecihler burada aktarılanlarla sınırlı değildir.¹¹⁵⁴ Fakat biz burada aktarılanlarla yetinmek istiyoruz.

Öte yandan Dimyâtî'nin *İthâf*'ta, zaman zaman *Letâif*'teki bazı vecihlere yer vermediği de görülmektedir. Ancak bunların sayısının yok denecek kadar az olduğu ifade edilmelidir.

Örnek 1:

Sâd sûresinin 28. âyetinde yer alan ﴿كَالْفُجَارِ﴾ ifadesindeki imâle vechine Kastallânî *Letâif*'te değinirken, Dimyâtî *İthâf*'ta yer vermemektedir.¹¹⁵⁵ Buna göre Ebû 'Amr, Sûrî tarîkinden İbn Zekvân, Kisâî kırâatinden Dûrî mezkûr ifadeyi imâle ile okumuşlardır. Yezîdî bu hususta onlara tabi olmuştur.¹¹⁵⁶

Örnek 2:

Kastallânî'nin *Letâif*'te yer verdiği; ancak Dimyâtî'nin *İthâf*'ta zikretmediği vecihlerden biri de Duhân sûresinin 11. âyetinde yer alan ﴿يَغْشَى﴾ lafzındaki imâle vechidir. Bahsi geçen lafzı vakf durumunda Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir imâle ile okumuşlardır. A'meş bu hususta onlara muvafakat etmiştir.¹¹⁵⁷

¹¹⁵¹ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3534; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/420-421.

¹¹⁵² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/420-421.

¹¹⁵³ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 9/3917; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/515.

¹¹⁵⁴ Dimyâtî'nin *İthâf*'ta Kastallânî'den farklı olarak yer verdiği usûle ait bazı vecihler için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/274, 421, 457, 483, 2/9, 89, 107, 147, 151, 176, 193, 463, 477, 482, 510, 519, 533, 554.

¹¹⁵⁵ Krş. el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3537; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/421.

¹¹⁵⁶ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3537.

¹¹⁵⁷ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3704.

Örnek 3:

Kastallânî'nin *Letâif*'te ele aldığı; ancak Dimyâtî'nin *İthâf*'ta yer vermediği vecihlerden biri de Sâd sûresinin 62. âyetinde bulunan ﴿لَا تَرَىٰ﴾ altı çizili ifadedeki imâle vechidir. Bahsi geçen ifadeyi Ebû 'Amr, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir imâle ile okumuşlardır. A'meş bu hususta onlara muvafakat etmiştir.¹¹⁵⁸

4.3.3. Letâif'teki Eksik Bilgilerin İthâf'ta Tamamlanması

Bu başlık altında *İthâf* ile *Letâif*, kırâat vücûhâtı aktarılırken rivâyet ve râvî isimlerinin eksik olup olmaması üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Öncelikle şu hususun göz önünde bulundurulması gerektiği ifade edilmelidir: Râvî ve rivâyet merkezli bir aktarımı esas alan kırâat ilminde bilindiği üzere çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu kadar büyük bir birikimi bir kitapta toplarken bazı imam veya râvî isimlerinin sehven eksik bırakılması, yanlış yazılması ve rivâyetin râvîye isnâdı hususunda bazı hatalar söz konusu olabilmektedir. Mevzu bahis kırâat ilmi olduğunda bu durumun hoş karşılanmadığı evvel emirde ifade edilmelidir. Ancak beşer eliyle girilen her işte mutlaka bir eksiklik bulunmaktadır. Kastallânî'nin *Letâif*'inde de bu tür eksikler göze çarpmaktadır. Özellikle kırâat vücûhâtını aktarırken aşere imamlarından bazılarının isimlerini eksik zikrettiği görülmektedir. Bu bağlamda Dimyâtî'nin, Kastallânî'nin *Letâif*'ini ilmî bir titizlikle tetkik ettiğini ve eksik gördüğü bazı hususlara ve isimlere temas ettiğini söyleyebiliriz. Bu başlık altında *Letâif*'te eksik bırakılan; ancak Dimyâtî'nin *İthâf*'ta söz konusu noksanlığı giderdiği birkaç örnek üzerinden mesele izah edilecektir.

Örnek 1:

Kehf sûresinin 104. âyetinde yer alan ﴿يَحْسِبُونَ﴾ ifadesini İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Ebû Ca'fer sîn'in fethasıyla; bunların dışındakiler ise sîn'in kesresi ile ﴿يَحْسِبُونَ﴾ şeklinde okumuşlardır.¹¹⁵⁹ Bahsi geçen ifadede odak noktası Ebû Ca'fer'dir. Nitekim Kastallânî, *Letâif*'te bahsi geçen vecihte Ebû Ca'fer'e yer vermezken,¹¹⁶⁰ Dimyâtî, *İthâf*'ta bu eksikliği gidererek Ebû Ca'fer'i belirtmektedir.¹¹⁶¹ Öte yandan Kastallânî'nin aynı ifadenin Bakara

¹¹⁵⁸ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 8/3547.

¹¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/236; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/228.

¹¹⁶⁰ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2806.

¹¹⁶¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/228.

sûresinde yer alan rivâyetinde ise Ebû Ca'fer'i zikrettiği görülmektedir.¹¹⁶² Bu durum müellifin rivâyeti aktarırken Ebû Ca'fer'in ismine sehven yer vermediğini düşündürmektedir.

Örnek 2:

Hadîd sûresinin 5. âyetinde yer alan ﴿وَاللّٰهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ﴾ altı çizili ifadeyi İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir tâ'nın fethası ve cîm'in kesresi ile ﴿وَاللّٰهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ﴾ şeklinde ma'lûm kipiyle telaffuz etmişlerdir. Diğer kurrâ ise tâ'nın dammesi ve cîm'in fethası ile mechûl formuyla okumuştur.¹¹⁶³ Bahsi geçen vecihte, Kastallânî'nin isimlerine yer vermediği iki aşere imamı Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir'dir. Dimyâtî'nin hem burada hem de mezkûr ifadenin farklı formlarda geçtiği yerlerde her iki imamın da ismini zikrederek *Letâîf*'te eksik bırakılan kısmı tamamladığı görülmektedir.¹¹⁶⁴ Öte yandan Kastallânî'nin Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir'e yer vermemesine ilişkin iki ihtimal söz konusudur. Bunların ilki, iki isme sehven temas etmemektedir. İkinci ihtimal ise bilinçli bir tercihle zikretmemektedir. İkinci ihtimali güçlendirecek delil, vechin Bakara sûresinde geçen formuna yönelik yaptığı geniş izahtır. Buna göre bahsi geçen sûrede bütün kırâat imamlarının tercihlerine tek tek değinirken Ya'kûb'un de tercihine yer vermekte ve bu vechin farklı sûrelerdeki bütün formlarında onun tâ'nın fethası ve cîm'in kesresi ile ﴿تَرْجِعُ﴾ şeklinde ma'lûm kipiyle okuduğunu aktarmaktadır.¹¹⁶⁵ Bu durum, zikri geçen ifadede Kastallânî'nin bilinçli bir tercihle Ya'kûb'un ismini zikretmediğini düşündürmektedir. Ancak kanaatimizce Kastallânî, Ya'kûb'un ve Halefû'l-Âşir'in isimlerine sehven temas etmemektedir. Nitekim bahsi geçen vechin dışında farklı sûrelerde bulunan formlarında Ya'kûb'un ve Halefû'l-Âşir'in isimlerini zikretmesi,¹¹⁶⁶ buradaki tercihin sehven gerçekleştiğini düşündürmektedir.

Örnek 3:

Çok nadir de olsa bazen *Letâîf*'te ferşe ilişkin bir veche yer verilmediği de görülmektedir. *Letâîf*'te eksik bırakılan vechi tespit eden Dimyâtî, söz konusu noksanlığı tamamlamaktadır. Buna göre Zuhurf sûresinin 33. âyetinde yer alan ﴿وَلْيُؤْيُوهُمْ﴾ ifadesinde kurrânın tercihine *Letâîf*'te yer verilmediği görülmektedir. *İthâf*'ta zikredilen ﴿وَلْيُؤْيُوهُمْ﴾ ifadesini Verş, Ebû 'Amr, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb bâ'nın dammesiyle telaffuz etmişlerdir. Diğer kurrâ ise bâ'nın kesresiyle

¹¹⁶² el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 4/1613.

¹¹⁶³ İbn Gâlbûn, *et-Tezkira*, 186; ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2/911; el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 112; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/208-209.

¹¹⁶⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/519.

¹¹⁶⁵ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 4/1620.

¹¹⁶⁶ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 7/3031, 3235.

﴿وَلْيُؤْتِكُمْ﴾ şeklinde okumuştur.¹¹⁶⁷ Dimyâtî, lafzı aynı vezinde gelen kelimelerle birlikte Bakara sûresinde ilk geçtiği yerde geniş bir şekilde ele almaktadır. Bunun yanı sıra ferşte benimsediği yöntemin bir gereği olarak şâz kırâat imamlarının okuyuşuna da aynı şekilde değinmektedir. Bu cümleden hareketle müellif, ﴿وَلْيُؤْتِكُمْ﴾ ifadesindeki “يُؤْت” kelimesiyle aynı vezinden gelen “شَيْخ”, “جُيُوب”, “غُيُوب” ve “عُيُون” kelimelerini Bakara sûresinde geniş bir şekilde ele almakta ve şâz kırâat imamları dâhil olmak üzere bütün kurrânın tercihinine tek tek temas etmektedir.¹¹⁶⁸

Öte yandan İbnü'l-Cezerî'nin de *en-Neşr*'de bu hâliyle bahsi geçen rivâyete yer vermediği görülmektedir. Ancak İbnü'l-Cezerî, benimsediği yöntem gereği tekerrür eden herhangi bir veche ilişkin bütün kurrânın okuyuşuna ilk geçtiği yerde temas etmekle yetinmektedir. Nitekim bahsi geçen vechi, Bakara sûresinde¹¹⁶⁹ geniş bir şekilde ele alan İbnü'l-Cezerî, bundan sonra tekerrür eden veche değinmeye gerek duymamaktadır.¹¹⁷⁰

Kastallânî vechesinden meseleye bakıldığında ise durum biraz farklıdır. Zira o, İbnü'l-Cezerî'nin benimsediği yöntemden farklı bir yöntem benimsemekte ve çoğunlukla tekerrür eden kırâat vecihlerine geçtiği her yerde temas etmektedir. Söz konusu örnek özelinde meseleye yaklaşıldığında Kastallânî'nin de diğer iki müellif gibi “يُؤْت” kelimesiyle aynı vezinden gelen “شَيْخ”, “جُيُوب”, “غُيُوب” ve “عُيُون” kelimelerini Bakara sûresinde ilk geçtiği yerde geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir.¹¹⁷¹ Bunun yanı sıra Nûr sûresinin 61. âyetinde ﴿يُؤْت﴾ şeklinde tekerrür eden ifadede kurrânın tercihinine de yer verdiği görülmektedir.¹¹⁷²

4.3.4. Letâîf'teki Hatalı Bilgilerin İthâf'ta Tashih Edilmesi

Dimyâtî'nin umde kabul ettiği kaynağın *Letâîfü'l-işârât* adlı eser olduğu ve onu “el-Asl” olarak sembolize ettiği daha önce çok defa dile getirilmiştir. Bu durum eserin içeriğindeki başlık seçimlerinde, konuların sunumunda, ifade tarzlarında ve cümle diziminde kendisini açıkça hissettirmektedir. Aralarındaki bu benzerliğe ilişkin olarak birçok sebep dile getirilebilir. Kanaatimizce bu durumun en önemli nedeni ortak kaynaktan beslenmeleridir. Nitekim her ikisinin de kırâat-i aşere konusunda ilk referans kaynağı İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr* adlı eseridir. Çağdaş olmamalarına karşın aynı ilmî gelenekten gelmeleri bu

¹¹⁶⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/456.

¹¹⁶⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/432.

¹¹⁶⁹ el-Bakara 2/189.

¹¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/226.

¹¹⁷¹ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1556-1557.

¹¹⁷² el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 7/3074.

durumun diğer sebebi olarak ifade edilebilir. Ancak bu benzerliğin kuru bir taklitçilik zemininde ve *Letâif*'teki malumatın olduğu gibi *İthâf*'a transfer edilmesi şeklinde gerçekleşmediği belirtilmelidir. Nitekim Dimyâtî'nin *İthâf*'ın birçok yerinde *Letâif*'te eksik gördüğü bilgileri tamamlaması, kapalı gördüğü mevzulara izahlar getirmesi ve hatalı bilgileri tashih etmesi, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Bunu ilmî nesnellik ve nezih bir üslup etrafında değerlendiren Dimyâtî, *Letâif*'teki hatalı bilgilere; “لَعَلَّهُ سَبَقُ قَلَمٍ”, “سَهْوٌ”, “فِيهِ نَظَرٌ” şeklindeki ifadelerle işaret etmektedir. Müellif, bunu yaparken Kastallânî'nin çizgisinden sapmaksızın, teferruata girmeksizin ve hataları usûlünce düzeltme yoluna gitmektedir. Böylece Dimyâtî'nin hem *İthâf*'ın hem de *Letâif*'in kırâat ilmindeki konumunu perçinlediğini söyleyebiliriz. Öte yandan Dimyâtî'nin *Letâif*'teki hatalı bilgileri tashih etmesi ne Kastallânî'nin bu ilimdeki derinliğine ne de *Letâif*'in otoritesine halel getirmektedir. Bu tür yerlerdeki tashihlerini *Letâif*'in tekmiyesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Yaptığımız araştırmada Dimyâtî'nin altmış küsur yerde Kastallânî'nin *Letâif*'indeki hatalı bilgilerden bazılarını “لَعَلَّهُ سَبَقُ قَلَمٍ”, “سَهْوٌ”, “فِيهِ نَظَرٌ” gibi ifadelerle işaret ederken bazılarını ise işaret etmeksizin sadece doğru bilgiye yer vererek tashih ettiğini tespit ettik.

Örnek 1:

Kastallânî, kendisi ve mâkabli meksûr olup akabinde yâ harfî gelen müfred hemzede Ebû Ca'fer'in ibdâl vechi bulunduğunu aktarmaktadır. Dimyâtî, Kastallânî'nin aktardığı bu bilgiye itiraz etmektedir. Her iki eserde yer alan ifadeleri vermek meseleye açıklık getirecektir.

Letâif'te mesele şu şekilde yer almaktadır: “Nâfi‘ ve Ebû Ca'fer¹¹⁷³ ﴿وَالصَّابِينَ﴾ lafzındaki hemzeyi ibdâl ile ﴿وَالصَّابِينَ﴾ şeklinde okumuşlardır. Ebû Ca'fer buna ﴿حَاطِينَ﴾, ﴿حَاطِينَ﴾ ve ﴿مُتَكِينٍ﴾ kelimelerini de ilave etmiştir. Diğer kurrâ, bahsi geçen ifadelerdeki hemzelerin hepsini tahkîk ile telaffuz etmiştir.”¹¹⁷⁴ *İthâf*'ta ifade şu şekilde yer almaktadır: “Nâfi‘ ve Ebû Ca'fer ﴿وَالصَّابِينَ﴾ kelimesindeki hemzeyi hazfederek ﴿وَالصَّابِينَ﴾ şeklinde okumuşlardır. Ebû Ca'fer bu maddede yer alan ﴿الْمُسْتَهْرَبِينَ﴾, ﴿حَاطِينَ﴾, ﴿حَاطِينَ﴾ ve ﴿مُتَكِينٍ﴾ lafızlarını geçtiği her yerde hemzeleri hazfederek telaffuz etmiştir. Diğer kurrâ ise bahsi geçen ifadelerdeki hemzeleri tahkîk ile okumuştur.”¹¹⁷⁵

¹¹⁷³ el-Bakara 2/62; el-Hac 22/17.

¹¹⁷⁴ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 2/838-839.

¹¹⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205.

Dimyâtî, Kastallânî'nin Ebû Ca'fer'in bu tür yerleri ibdâl ile okuduğu yönündeki ifadesini tashih etmektedir. Zira hemze ibdâl edildiğinde geriye sadece ibdâl edilen (mübdel) harf kalmaktadır. Bu durumda hemze bir anlamda başka bir harfe dönüştüğü için onun hazfinden bahsetme imkânı ortadan kalkmaktadır. Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla *Letâîf*'in muhakkikleri Kastallânî'nin hatalı olarak aktardığı bilgileri genelde *İthâf*'ı referans vererek tashih etmelerine rağmen burada harici herhangi bir izaha yer vermemişlerdir.¹¹⁷⁶ *Letâîf*'in muhakkikleri, ayrıca Ebû Ca'fer'in bahsi geçen ifadeleri ibdâl ile okuduğu yönündeki sözleri için *en-Neşr*'i referans göstermektedir. Oysa *en-Neşr*'de Ebû Ca'fer'in bahsi geçen lafızlardaki hemzeleri ibdâl ile değil, hazf ile okuduğu bilgisi yer almaktadır.¹¹⁷⁷

Örnek 2:

Dimyâtî'nin *Letâîf*'te hatalı olarak aktarılan bilgileri tashih ettiği yerlerden biri de Tâhâ sûresinin 125. âyetinde yer alan ﴿حَشَرْتَنِيْ اَعْمٰى﴾ altı çizili lafızdaki Ebû 'Amr'ın okuyuş tercihidir. Meselenin açıklığa kavuşması açısından kurrânın tercihinde değinmek yerinde olacaktır.

Letâîf'te mesele şu şekilde aktarılmaktadır: “Daha önce ﴿اَعْمٰى﴾ kelimesinde Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir'in imâle vechi ile A'meş'in bu hususta onlara muvafakat ettiği aktarılmıştı. Bunun yanı sıra Ebû 'Amr'ın ve Verş'in (Ezrak tarîkinden) burayı taklîl ile okuduğu ve onların dışındaki kurrânın İsrâ sûresinde geçen lafzı feth ile okuduğu da nakledilmişti.”¹¹⁷⁸ *İthâf*'ta mevzu şu şekilde nakledilmektedir: “Daha önce imâle bahsinde ﴿اَعْمٰى﴾ kelimesinin¹¹⁷⁹ imâle ile okunduğuna ilişkin malumata yer verilmişti. Bunun yanı sıra Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir için imâle; âyet sonu olmaması sebebiyle Ezrak için hulfle taklîl vechi aktarılmıştı.¹¹⁸⁰ Ancak ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ اَعْمٰى﴾ ifadesi âyet sonudur. Bu yüzden Hamza ve ona tabi olanlar için imâle; Ezrak için sadece taklîl; Ebû 'Amr için taklîl ve feth vecihleri aktarılmaktadır. el-Asl'da (*Letâîf*'te) hem bahsi geçen ifadeyi hem de ﴿حَشَرْتَنِيْ اَعْمٰى﴾ ifadesini Ebû 'Amr için taklîl ile okuduğuna ilişkin bilgide hata bulunmaktadır. Müellif, bu duruma “Bunda hata var” (فِيْهِ نَظَرٌ) ve “gayr-ı ihtiyarî” (لَعَلَّاهُ سَنَقُّ قَلَمٌ) cümleleriyle işaret etmektedir.¹¹⁸¹ Nitekim Dimyâtî'nin de temas ettiği üzere Ebû

¹¹⁷⁶ Krş. el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 2/838-839; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/205.

¹¹⁷⁷ Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1/397; el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 2/838-839.

¹¹⁷⁸ el-Kastallânî, *Letâîfû'l-işârât*, c. 7/2905.

¹¹⁷⁹ Dimyâtî, imâle bahsinde Ebû Amr'ın “نَعْلَى” vezninden gelen kelimeleri âyet sonunda taklîl ve feth; âyet ortasında ise sadece feth ile okuduğu bilgisine yer vermektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 43, 52, 81; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/268.

¹¹⁸⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/202.

¹¹⁸¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/258-259.

‘Amr, âyet sonu olması sebebiyle ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ ifadesini taklîl ve feth; ﴿حَشَرْتَنِي أَعْمَى﴾ ifadesini ise âyet sonu olmadığı için sadece feth ile okumuştur.¹¹⁸²

Örnek 3:

Dimyâtî’nin bazen tarîkler arasındaki ihtilaflara ilişkin de Kastallânî’nin *Letâîf*’inde yer verilen bazı hatalı bilgileri tashih ettiği görülmektedir. Bunlardan biri, Yûnûs sûresinin 16. âyetinde yer alan ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ﴾ şeklindeki altı çizili ifadede gerçekleşen “idğâm-izhâr” ihtilafıdır.

Kastallânî, Yûnus sûresinin 16. âyetinde ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ﴾ şeklinde yer alan altı çizili fiilin Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca’fer tarafından idğâm ile okunduğunu aktarmaktadır.¹¹⁸³ Burada gerçekleşen idğâm vechi ile okuduğuna dair herhangi bir ifadeyle sınırlandırmaksızın İbn Âmir’e isnâd etmektedir. Aynı ifadenin Tâhâ sûresinin 40. âyetinde ﴿فَلَبِثْتُ﴾ şekliyle geçen kelimenin Ebû ‘Amr, Hişâm ve İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden), Hamza, Kisâî ve Ebû Ca’fer tarafından şâ harfini tâ harfine idğâm ile okuduklarını aktarmaktadır.¹¹⁸⁴ Bahsi geçen vecihte Kastallânî’nin, İbn Âmir’in râvîlerinin okuyuşlarına yer vererek meseleyi biraz daha detaylandığı görülmektedir. Yine mezkûr kelimenin Mü’minûn sûresinin 112. âyetinde ﴿لَبِثْتُمْ﴾ şeklinde geçen formunda Ebû ‘Amr, Hişâm, İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden), Hamza, Kisâî ve Ebû Ca’fer tarafından şâ harfini tâ harfine idğâm ile okunduğunu aktarmaktadır.¹¹⁸⁵ Öte yandan Kastallânî, idğâm-ı sağır bahsinde lafız hakkında mütekellim ve muhâtab zamirine bitişik olarak geldiği her yerde İbn Âmir’in burayı idğâm ile okuduğu bilgisine yer vermektedir.¹¹⁸⁶

Dimyâtî, *İthâf*’ta öncelikle Yûnus sûresinin 16. âyetindeki ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ﴾ şeklinde yer alan altı çizili fiilin Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca’fer tarafından idğâm ile okunduğunu aktarmaktadır. Ardından el-Asl’da (*Letâîf*), İbn Zekvân’ın (Sûrî tarîkinden) idğâm ile okuduğuna” dair verilen bilgide hata olduğuna “لَعَلَّهُ سَبَقُ قَلَمٍ” ibaresiyle işaret etmekle

¹¹⁸² ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/268. Ayrıca bkz. İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, c. 1/334; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 422; Ebû’l-Alâ’ Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Attâr el-Hemedânî, *Gâyetü’l-iẖtisâr fî kirââtî’l-‘aşrati’l-eimmeti’l-emsâr*, thk. Şeref Muhammed Fuad Talat (Cidde: Silsiletü Usûli’n-Neşr, 1994), c. 2/549; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/43, 52, 81.

¹¹⁸³ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 6/2372.

¹¹⁸⁴ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 7/2873.

¹¹⁸⁵ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 7/3029.

¹¹⁸⁶ el-Kastallânî, *Letâîfü’l-işârât*, c. 2/776.

yetinmektedir.¹¹⁸⁷ Yine Tâhâ sûresinin 40. âyetindeki ﴿فَلْيَنْتَ﴾ fiilinin Ebû ‘Amr, Hişâm ve İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden), Hamza, Kisâi ve Ebû Ca‘fer tarafından şâ (ث) harfini tâ harfine idğâm ile okuduklarını aktardıktan sonra el-Asl’da, İbn Zekvân’ın (Sûrî tarîkinden) burayı hulfle (idğâm-izhâr) okuduğuna ilişkin olarak verilen bilgide bir hata olduğuna “فِيهِ نَظَرٌ” cümlesiyle işaret etmektedir. Burada Dimyâtî’nin, Kastallânî’nin fiili Zuhurf sûresinin 72. âyetinde yer alan ﴿أَوْرُثْتُمُوهَا﴾ lafzıyla¹¹⁸⁸ karıştırmış olabileceğine yönelik yorumu dikkat çekmektedir.¹¹⁸⁹ Yine müellif, mezkûr lafzın Mü’minûn sûresinin 112. âyetinde ﴿لَيْسَ﴾ şeklinde geçen vechin Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve Ebû Ca‘fer tarafından idğâm ile okunduğunu aktardıktan sonra el-Asl’da, Sûrî tarîkinden İbn Zekvân’ın idğâm ile okuduğuna ilişkin verilen bilgide bir hata olduğuna “لَعَلَّهُ سَبَقَ قَلَمٌ” ibaresiyle değinmektedir.¹¹⁹⁰ Dimyâtî, bunun yanı sıra idğâm-ı sağır bahsinde kelimenin Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve Ebû Ca‘fer tarafından idğâm ile okunduğunu da aktarmaktadır.¹¹⁹¹

Buraya kadar aktarılan malumattan sonra Kastallânî’nin idğâm-ı sağır bahsinde kelimenin farklı formlarda geçtiği her yerde, İbn Âmir tarafından idğâm ile okunduğuna ilişkin verdiği bilgide herhangi bir yanlışlık bulunmadığı belirtilmelidir. Yine Kastallânî’nin ferş bölümünde Yûnus sûresinin 16. âyetinde ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ﴾ şeklinde yer alan altı çizili lafızdaki idğâm vechini, râvîlerine değil de İbn Âmir’e isnâd etmesinde de herhangi bir yanlışlık bulunmamaktadır. Ancak *Letâif*’in muhakkikleri tarafından dipnotta verdikleri bilgilere göre “ح” harfi ile sembolize ettikleri nüsha hariç diğer nüshalarda İbn Âmir yerine “İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden) ve Hişâm” şeklinde geçtiğini aktarmaktadır. Buna ilave olarak muhakkikler, “sâhibu’l-İthâf” şeklinde tavsif ettikleri Dimyâtî’nin kelimeyi “İbn Zekvân (Sûrî tarîkinden) hulfle okudu.” şeklindeki cümlesine haklı olarak itiraz ettiğini aktarmaktadırlar.¹¹⁹² Zira “Sûrî tarîkinden İbn Zekvân idğâm ile okudu.” yönündeki bir ibare “Ahfeş tarîkinden İbn Zekvân izhâr ile okudu.” şeklindeki bir çıkarıma kapı aralamaktadır. Oysa Dimyâtî’nin de işaret ettiği

¹¹⁸⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/106-107.

¹¹⁸⁸ Bahsi geçen ifadeyi Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ahfeş tarîkinden İbn Zekvân, Âsım, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb izhâr ile okumuştur. Bunların dışındakiler; Ebû ‘Amr, Sûrî tarîkinden İbn Zekvân, Hişâm, Hamza, Kisâi ve Halef idğâm ile okumuştur. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/17, 269, 370; el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 2/77; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/139, 2/49, 459.

¹¹⁸⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/247, 289.

¹¹⁹⁰ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/289.

¹¹⁹¹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/139.

¹¹⁹² el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât*, c. 6/2372 (3. dipnot).

üzere kelimedeki idğâm vechinin İbn Âmir'in yerine ravilerine isnâd edilmesinde bilgi hatası bulunmaktadır.

4.3.5. Letâîf'teki Eksik Bilgilerin İthâf'ta Devam Ettirilmesi

Dimyâtî, Kastallânî'nin *Letâîf*'te yer verdiği bazı hatalı malumatı tashih ederken az da olsa kendisi de zaman zaman aynı hataları sürdürmektedir. Eserin tümü göz önünde bulundurulduğunda birkaç yerde gerçekleşen bu durum, her iki eser arasındaki etkileşimi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu hususiyet Dimyâtî'nin nakilde titizlik göstermediğini ihsas ettirse de kanaatimizce bir önceki başlıkta yer verilen örneklerdeki dakik tashihleri bu yönde bir değerlendirmeye imkân tanımamaktadır. Bu bölümde tespit edilen üç örnek üzerinden konuya değinmek yerinde olacaktır.

Örnek 1:

Dimyâtî'nin A'râf sûresinin 169. âyetinde ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ şeklinde yer alan fiildeki kurrânın tercihiine değinirken Kastallânî'nin hatasını sürdürdüğü görülmektedir. Fiili Nâfi', İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb, muhâtab formuyla ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ şeklinde telaffuz etmişlerdir. Diğer kurrâ ise gâib formuyla ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ şeklinde okumuştur.¹¹⁹³ Kastallânî, *Letâîf*'in muhakkiklerinin de işaret ettiği üzere bu vechi aktarırken Ebû Ca'fer'in ve Ya'kûb'un isimlerini zikretmemektedir.¹¹⁹⁴ Ancak Kastallânî'nin aynı ifadenin En'âm sûresinin 32. âyetinde geçen vechini geniş bir şekilde ele aldığı kısımda ise her bir kurrânın tercihiine etraflıca yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda o, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un dört yerde¹¹⁹⁵ geçen ifadeyi Nâfi' gibi muhâtab formuyla okuduklarını aktarmaktadır.¹¹⁹⁶ Bu durum, Kastallânî'nin Ebû Ca'fer'in ve Ya'kûb'un isimlerini sehven zikretmediğini düşündürmektedir.

Meseleye Dimyâtî'nin penceresinden bakıldığında ise durum biraz daha farklılık arz etmektedir. Zira o, Kastallânî'den farklı olarak bahsi geçen vechi aktarırken Ya'kûb'un ismine yer vermekte; ancak Ebû Ca'fer'in ismine değinmemektedir.¹¹⁹⁷ Yine Dimyâtî de Kastallânî'nin yöntemine uygun olarak En'âm sûresinde yer alan ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ifadesindeki vüçûhâtı aktarırken hem burada hem de farklı yerde geçen aynı fiildeki kurrânın ihtilafını,

¹¹⁹³ el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 161; el-Hemedânî, *Gâyetü'l-ihstâr*, 1994, c. 2/477-478; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/257.

¹¹⁹⁴ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 5/2220.

¹¹⁹⁵ el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; Yâsîn 36/68.

¹¹⁹⁶ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 5/2029.

¹¹⁹⁷ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/68.

isimlerini tek tek zikrederek detaylandırmaktadır.¹¹⁹⁸ Bu durum, *İthâf*'ın muhakkiklerinden Şaban Muhammed İsmail'in de temas ettiği üzere müstensih hatası olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.¹¹⁹⁹

Örnek 2:

Dimyâtî'nin, Yûsuf sûresinin 43. âyetindeki ﴿لِرَّءِیَا﴾ lafzında gerçekleşen imâle-feth vechini aktarırken Halefû'l-Âşir'in ismine yer vermeyerek Kastallânî'nin hatasını sürdürdüğü görülmektedir. Meselenin açıklığa kavuşması açısından kurrânın tercihinde değinmek yerinde olacaktır. Buna göre ﴿لِرَّءِیَا﴾ kelimesini Kisâi ve Halefû'l-Âşir imâle-i kübrâ; Ebû 'Amr imâle-i suğrâ; Verş feth ve beyne beyne vechi ile okumuşlardır. Diğer kurrâ ise feth ile telaffuz etmiştir.¹²⁰⁰

Kastallânî, mezkûr vecihte Halefû'l-Âşir'in ismine yer vermezken,¹²⁰¹ imâle bahsinde konuyu etraflıca ele aldığı bölümde ise temas etmektedir.¹²⁰² Bu durum, Kastallânî'nin Halefû'l-Âşir'in ismine sehven yer vermediği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Dimyâtî de Kastallânî'ye tabi olarak bahsi geçen vecihte aşere imamlarından Halefû'l-Âşir'in ismine yer vermezken,¹²⁰³ imâle bahsinde konuyu teferruatıyla ele aldığı bölümde ise temas etmektedir.¹²⁰⁴ Bu durum, Dimyâtî'nin kırâat vücûhâtını aktarırken Kastallânî'ye olan itimadının bir göstergesi olarak anlaşılmaya imkân tanımaktadır. Öte yandan sayıları az da olsa müellifin nakilde titizlik göstermediği şeklindeki bir anlaşılmaya da yol açabilmektedir.

Örnek 3:

Dimyâtî, Kehf sûresinin 2. âyetinde yer alan ﴿وَيُبَشِّرُ﴾ fiilindeki kurrânın tercihinin aktarırken Halefû'l-Âşir'in ismini zikretmeyerek Kastallânî'nin hatasını devam ettirmektedir. Mevzunun açıklığa kavuşması açısından kurrânın tercihinde değinmek yerinde olacaktır. Hamza ve Kisâi hem burada geçen ﴿وَيُبَشِّرُ﴾ fiilini hem de Âl-i İmrân sûresinin 39. âyetinde ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ﴾ şeklinde ve 45. âyetinde ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ﴾ şeklinde geçen fiili ve İsrâ sûresinin 9. âyetinde ﴿وَيُبَشِّرُ﴾ şeklinde yer alan kelimeyi yâ'nın fethası, bâ'nın sükûnu ve şîn'in dammesiyle tahfif (şeddesiz) formuyla

¹¹⁹⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/10.

¹¹⁹⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/68.

¹²⁰⁰ el-Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 195; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/38; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1063; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/255, 2/148.

¹²⁰¹ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2517.

¹²⁰² el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3/1063.

¹²⁰³ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/148.

¹²⁰⁴ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/255.

﴿وَيْبِشْرُ﴾ şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise yâ'nın dammesi, bâ'nın fethası ve şîn'in kesresiyle ﴿وَيْبِشْرُ﴾ şeklinde teşdîd formuyla telaffuz etmiştir.¹²⁰⁵

Kastallânî, Âl-i İmrân sûresinde ve farklı formlarıyla diğer sûrelerde geçen vecihteki kurrânın tercihine yer verirken Halefû'l-Âşir'i ﴿وَيْبِشْرُ﴾ fiilini teşdîd (şeddeli) formuyla okuyanlar arasında zikretmektedir.¹²⁰⁶ Ancak Kehf sûresinde geçen vecihte kurrânın tercihini aktarırken tahfîf formuyla okuyanlar arasında saymaktadır.¹²⁰⁷ Bütün bu aktarılan malumattan da anlaşıldığı kadarıyla Kastallânî'nin bahsi geçen fiilde Halefû'l-Âşir'i, tahfîf formuyla okuyanlar arasında sayması, bilinçli bir tercih değildir. Aksine sehven yapılmış bir hata izlenimi vermektedir.

Benzer bir durum Dimyâtî'nin tercihinde de görülmektedir. Nitekim o da Kastallânî gibi Âl-i İmrân sûresinde ve farklı formlarıyla diğer sûrelerde geçen vecihteki kurrânın tercihine yer verirken Halefû'l-Âşir'i ﴿وَيْبِشْرُ﴾ ifadesini teşdîd kipiyle okuyanlar arasında zikretmektedir.¹²⁰⁸ Ancak Kehf sûresinde ﴿وَيْبِشْرُ﴾ şeklinde geçen vecihte Halefû'l-Âşir'i tahfîf formuyla okuyanlar arasında saymaktadır.¹²⁰⁹ Kanaatimizce bu durum daha önce dile getirildiği üzere müellifin kırâat vücûhâtını aktarırken Kastallânî'ye itimat ettiğini göstermektedir. Ancak çok nadir de olsa müellifin nakilde titizlik göstermediği şeklindeki bir anlaşılmaya da kapı aralamaktadır.¹²¹⁰

¹²⁰⁵ ed-Dânî, *et-Teysîr*, 324-325; el-Kalânisî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 141; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2/239-240; el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1726-1728; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/477, 2/209.

¹²⁰⁶ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 4/1728.

¹²⁰⁷ el-Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât*, c. 6/2747.

¹²⁰⁸ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 1/477.

¹²⁰⁹ ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/209.

¹²¹⁰ Dimyâtî'nin Kastallânî'nin hatasını sürdürdüğü yerlerden bazıları için bkz. ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/200, 324, 459.

5. SONUÇ

Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış meşhur bir kırâat âlimidir. İlmî ve kültürel açıdan zengin bir havzada doğmuştur. Başta Kahire ve Hicâz olmak üzere birçok yere ilmî yolculuklar gerçekleştirmiştir. Bu seyahatler, Dimyâtî'nin ilmî birikiminin ve kırâat âlimi kimliğinin oluşum ve gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Nitekim kırâat ilmindeki şöhretini borçlu olduğu *İthâfu fuzalâi 'l-beşer* adlı eserini, bu seyahatlerde elde ettiği ilmî birikim sonucunda kaleme almıştır.

Dimyâtî, XVII-XVIII. yüzyıllarda şerh, hâşiye ve ta'likât türü teliflerin revaçta olduğu bir dönemde yaşamıştır. Müellifin, dönemin hâkim anlayışından belli oranlarda etkilendiği tespit edilmiştir. Farklı ilim dallarına ait eserlere yazdığı şerh ve hâşiyeler, dönemin ilmî anlayışından etkilendiğini göstermektedir. Dönemin bir başka baskın unsuru ise tasavvufur. Dimyâtî'nin yaşadığı asırda tasavvuf, Mısır toplumunun sosyo-kültürel yapısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu dönemdeki hâkim düşünce ve yaşantının Dimyâtî'yi etkilediğini, hatta onun sûfî bir şahsiyet olarak şöhret bulmasına zemin hazırladığını düşünmekteyiz. Ezher kökenli bir âlim olan Dimyâtî; Ali eş-Şebrâmellisî, Sultân el-Mezzâhî, Nûruddîn el-Uchûrî gibi dönemin en meşhur üstadlarından ilim tahsil etme imkânı bulmuştur. Ezher'de geçirmiş olduğu tahsil hayatı, müellifin ilmî ve fikrî gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde Ezher âlimleri arasında tarikata intisap etme gelenek hâlini almıştı. Dimyâtî'nin sûfî bir yaşantıyı benimsemesinde; Ezher'de oluşan bu gelenek, dönemin sosyo-kültürel yapısı ve Nakşibendî şeyhi Ahmed b. Acil ile münasebetinin etkili olduğu söylenebilir.

Dimyâtî, eserini *İthâfu fuzalâi 'l-beşer bi'l-kırâati 'l-erbe'ate 'aşer* olarak isimlendirmiştir. Eserin kendisine aidiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Müellif, eseri kaleme alma düşüncesinin hicrî XI. asrın son çeyreğinde; 1082 yılında geliştiğinden bahsetmektedir. Eserin tamamlandığı tarihle ilgili olarak ise herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Dimyâtî'nin *İthâf*'ında kırâat ilmi otoritelerinden İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati 'l-aşr* ve Kastallânî'nin *Letâifü 'l-işârât* adlı eserlerinin bariz bir etkisi tespit edilmiştir. Müellif, *İthâf*'ı her iki eserin usûl ve sistematüğünü kendine has bir yöntemle mezc ederek telif etmiştir. *İthâf*'ın önemli referanslarından biri olan Kastallânî'nin de usûl ve ferş bölümleri olarak bilinen kırâat-ı aşereye ilişkin sunumunda, *en-Neşr*'in sistematüğünü benimsediği göze çarpmaktadır. Kanaatimizce üçlü bir okumaya tabi tutulması durumunda *İthâf*'ın hemen hemen her sayfasında, bu iki eserin etkisini görebilmek mümkündür. Kırâat-ı aşere vecihlerinin ve

tarîklerinin aktarımında *en-Neşr* etkisi bariz bir şekilde kendisini hissettirirken, bu vecihlerin tevcihi, farklı disiplinlerle ilişkisi ve bu konudaki izah ve değerlendirmelerde *Letâifü'l-işârât*'ın etkisi ön plana çıkmaktadır. Bu durum esere olan ilgiyi artırmıştır. Nitekim kaleme alındığı günden itibaren devrin kırâat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük teveccüh gören *İthâf*, Osmanlı döneminde kırâat ilminde tarîk ve meslek olarak ifade edilen ekollerin metodik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynakları arasındaki yerini almıştır. *İthâf*'a olan bu ilgi geçmişte olduğu gibi bugün hâlâ canlılığını korumakta ve kırâat ilminin temel kaynakları arasındaki yerini korumaya devam etmektedir. Özellikle İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmaların her geçen gün hem nicelik hem de nitelik olarak artması, bu ilimdeki otoritesine işaret etmektedir.

İthâf'ı kırâat ilminin belli başlı meselelerine temas edilen bölüm, usûl ve ferşü'l-hurûf olmak üzere üç temel başlık altında mütalaa etmek mümkündür. Çalışmada müellifin kırâat ilminin temel meselelerine yaklaşımına ilişkin şu sonuçlara ulaşılmıştır: Dimyâtî, Kur'ân ve kırâatleri birbirinden farklı iki hakikat olarak kabul etmektedir. Ancak bir yandan sahîh bütün kırâatleri mütevâtir kabul ederken diğer yandan Kur'ân ve kırâat ayrımına gitmesinin nedeni anlaşılamamıştır. Müellif, bu hususta Kastallânî ile aynı kanaati benimsemektedir. Kırâatlerin belli şahısların isimlerine hasredilmesiyle ilgili kanaati de kendisinden önceki âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Tespitlerimize göre Dimyâtî'nin kabulünde kırâatlerin belli şahıslarla anılması, iki sebepten kaynaklanmaktadır: İlki, Osman mushaflarının farklı okumalara imkân tanıyan hattıdır. İkincisi ise bu durumun bir sonucu olarak bidat ve hevâ ehlinin Kur'ân'ı, tilâveti sahîh olmayan bir şekilde okumasıdır. Müellif, bu hususta da İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Dimyâtî, sahîh kırâati sakîm olandan ayırt etmek üzere tarihî süreçte şekillenen ve İbnü'l-Cezerî ile geniş bir kabule mazhar olan üç temel kriteri benimsemektedir. Bu bağlamda müellif, “senedi sahîh, bir vecihle de olsa nahiv ilminin yerleşik kurallarına uygun, bir ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık” bir kırâati, hadislerle sabit olan “yedi harf” kapsamında değerlendirmektedir. Müellif, bu hususta da İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî ile aynı görüşte birleşmektedir.

Dimyâtî, geleneksel kabul uygun olarak kırâatleri üçlü bir taksime tabi tutmaktadır. Mütevâtir olması noktasında üzerinde ittifak edilenleri meşhur yedi kırâat olarak kabul etmektedir. Üzerinde ihtilâf bulunmakla beraber sahîh, seçkin ve meşhur görüşe göre mütevâtir kabul edilenleri ise bu yedi kırâate ilave edilen üç kırâat olarak değerlendirmektedir. Son olarak şâz oldukları konusunda üzerinde ittifak edilen kırâatleri de on kırâate eklenen dört kırâat

kapsamında kabul etmektedir. Müellifin bu taksimini; $7+3+4=14$ şeklinde formüle etmek mümkündür. Bu taksimi bir yöntem olarak benimseyen müellif, eserin başından sonuna kadar usûl ve ferş konularını sunarken önce yedi, ardından üç, daha sonra da dört kırâat imamının tercihinin yer vermiştir.

Müellif, sıhhati sabit olan bütün kırâatleri mütevâtir olarak kabul etmektedir. O, bu görüşüyle İbnü'l-Cezerî'den ayrılmaktadır. Kastallânî'den ise ince bir farkla ayrılmaktadır. Ancak her ne kadar bütün sahîh kırâatleri mütevâtir kabul etse de eserinde önce seb'a, sonra aşere, ardından erbe'ate aşer imamların tercihlerine yer vermesinin, bilinçaltında hâlâ geleneksel kabulün varlığı ve etkilerinin devam ettiği şeklinde bir değerlendirmeye sebebiyet vermektedir. Ayrıca Dimyâtî, usûl ve ferş ayrımı yapmaksızın tevâtür olgusunun bütün kırâatlere şamil olduğunu kabul etmektedir. Mushaf imlâsına tabi olmanın vacip olduğu kanaatindedir. Bunun yanı sıra Kur'ân metninin Arapça dışında bir yazıyla yazılmasının menedilmesinin, akla daha uygun olduğunu düşünmektedir.

Dimyâtî, eğitim-öğretimdeki işlevselliği ve belli şartların yerine getirilmesi kaydıyla indirâc metodunu tercih etmektedir. Cem'u'l-kırâat yöntemlerinden indirâc usûlünü benimseyerek Kastallânî ve İbnü'l-Cezerî'nin çizgisini takip etmektedir. Bunun yanı sıra kırâatlerin cem' metoduyla tahsilinde tertibe riâyet şartını gereksiz görmesi, selefleriyle aynı kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

Müellif, *İthâf*'ta kırâat ilmi literatüründe tahrîrât olarak ifade edilen vecihlerin mevsûkiyeti meselesine geniş bir yer vermektedir. Tahrîrini yaptığı bütün vecihlerde İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine sadakatle bağlı kalmaktadır. Eserinde, tahrîrde bulunduğu muhtelif vecihleri izah ederken yer verdiği bazı ifade ve cümlelerin, İbnü'l-Cezerî'nin cümleleriyle bire bir aynı olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum da ortaya koyulan düşüncüyü destekler niteliktedir. Tahrîrde bulunduğu vecihleri izah ederken *en-Neşr*'in tarîklerini esas aldığını birçok yerde “Bu kitabın (*İthâf*'ın) tarîkleri” ifadesiyle ısrarla vurgulamaktadır. Bu yöntemi eserin tümünde taviz vermeden uygulayan müellifin, *en-Neşr*'in tarîklerine sıkı sıkıya bağlı olduğu tespit edilmiştir. Dimyâtî, bu yöntemle zaman zaman *en-Neşr*'in tarîklerinden ayrılan Kastallânî'den de farklı bir yaklaşım sergilemiştir.

İthâf'ta kırâat ilmi literatüründe usûl olarak adlandırılan bahisler önemli bir yer tutmaktadır. Müellife göre bu bahis kırâat ilmine giriş mesabesindedir. Zira ferşî farklılıkların doğru bir şekilde anlaşılması ve tatbik edilmesi için usûl bahislerinin mutlak surette kavranması gerekmektedir. Usûl bahsini ferş için vazgeçilmez bir unsur olarak değerlendirmekte ve bu bahiste kırâat ilmi taliplilerine kolaylık sağlaması adına istiâze, idğâm, hâ-i kinâye, med-kasr,

hemze, feth-imâle, râ'nın tefhîmi, lâm'ın tağlîzı, vakf-ibtidâ, izâfet yâ'ları ve zâid yâ'lar konularına ana hatlarıyla temas etmektedir. Usûl bahsinde genel olarak ele aldığı her başlığın tanımı, ilişkili olduğu başlıklar, kurrâ arasında ihtilafa yansıyan yönleri ve tarîk ihtilaflarını vermeyi bir yöntem olarak benimsemektedir. Eserin tamamında usûle yönelik kırâat farklılıklarını iki şekilde temellendirme gayreti göze çarpmaktadır: İlki, bu nevi farklılıkları mütevâtir derecesinde değerlendirerek nakli esas almasıdır. İkincisi ise usûle ilişkin farklılıkları ihticâc bağlamında temellendirmek adına dil kurallarından istifade etmesidir. Müellifin bununla, bahsedilen farklılıkların meşru bir zeminde geliştiğini temellendirmeyi amaçladığı düşünülmektedir. Bu noktada da Kastallânî etkisinden bahsetmek mümkündür.

Dimyâtî, usûl bahsinde gereksiz uzatmalara gitmemiş ve bu başlık altında ele aldığı her meseleyi özlü bir şekilde işlemiştir. Bir başka ifadeyle usûl bahsinde vecihleri ana hatlarıyla vermeye ve mümkün mertebe kırâat ilminin sınırları içinde kalmaya çalışmıştır. Bütün bu başlıklar arasında özellikle idğâm, med-kasr, hemze ve feth-imâle konularına genişçe yer ayırdığı tespit edilmiştir. Bahsi geçen başlıkların birçok açıdan farklı okuyuşlara imkân tanınması, bu durumun temel sebebini teşkil etmektedir. Usûl bahislerinde Kastallânî'den bir takım metodik farklılıklarla ayrıştığı görülmektedir. Kastallânî, ele aldığı her meseleyi, farklı disiplinlerden yaptığı alıntılarla ve muhtelif âlimlerin görüşleriyle detaylandırarak izah etme yoluna gitmektedir. Dimyâtî ise bahsi geçen her meseleyi farklı isimlerin görüşlerine tek tek temas etmeksizin ve muhtasar bir şekilde işleyerek selefinden ayrışmaktadır. Müellifin bu konuda da kırâat ilmi taliplilerinin ihtiyaç duyacağı bilgileri süzerek ve detaya boğmaksızın aktarma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Bütün bu gayretin arka planında, kitabın hacmini arttırmama düşüncesinin hâkim olduğu kanısına varılmıştır.

Dimyâtî, usûl bahislerinde olduğu gibi ferş bölümünde de eserin başından sonuna kadar ilmî bir disiplin ve hassasiyetle İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde yer alan kırâat-i aşere vecihlerini ve tarîklerini kendine özgü bir yöntemle *İthâf*'ta işlemiş ve bundan genel olarak taviz vermemiştir.

Müellif, eserin tamamında benimsediği yöntemin bir gereği olarak âyetlerdeki ferşî farklılıkları seb'a ve aşere şeklindeki kategorik sınıflandırmaya uygun olarak aktarmıştır. Bunun yanı sıra müellifin eserinde farklı argümanlarla kırâat vücûhâtını meşru bir zeminde değerlendirme gayreti dikkat çekmektedir. Bu bağlamda ferş bölümünün tamamında naklî hüccetler içerisinde daha çok âyet, hadis rivâyetleri, sahabe kavli, esbâb-ı nüzûl ve resmü'l-mushaf argümanlarından yararlanmıştır. Dile ait hüccetler bağlamında ise daha çok sarf, nahiv, lehçe, şiir gibi argümanları tercih etmiştir.

Dimyâtî, bir ön koşul olarak mütevâtir kırâatlerin hiçbir şekilde tenkit edilemeyeceği savını desteklemektedir. Bu kabulden hareketle müellif, bazı dil âlimlerinin sonradan ihdas ettikleri dil kurallarına uymayan bazı kırâatlere yönelik tenkitlerine, reddiye mahiyetinde cevaplar vermektedir. Bu hususta da Kastallânî'nin çizgisini takip etmektedir. Kanaatimizce mütevâtir kırâat her iki müellifin kırmızı çizgisidir.

Çalışmanın konu ve sorunsal kısmında ifade edildiği üzere ilim mahfillerinde tekrarlanagelen *İthâf* ın, *Letâifu'l-işârât*'ın muhtasarı olduğu iddiasına yönelik bir satır arası okuma yapılması hedeflenmişti. Bu bağlamda Dimyâtî'nin, Kastallânî tarafından kaleme alınan *Letâifu'l-işârât* isimli eseri esas alması, birtakım durumların fark edilmesini beraberinde getirmiştir. Öyle ki kırâat ilminin temel meselelerinden bazılarına ilişkin farklı görüşler sunması ve usûl ve ferş bölümlerinde ortaya konulan bazı bölümlere ilişkin yaklaşım tarzının farklı olması bunlardan bazılarıdır. Öte yandan *Letâifu'l-işârât*'ta eksik veya hatalı olarak verilen bazı bilgileri tamamlaması ve tashih etmesi de bu etkinin kuru bir taklitçilik zemininde gelişmediğini göstermektedir. Özellikle usûl bahislerindeki değerlendirmeleri, konuların tertibi, sunumu, benimsediği üslup ve aktarma yöntemi, *İthâf* ın güçlü yönleri olarak ön plana çıkmaktadır. Bunun yanı sıra esin kaynağı *Letâiül-işârât* olmasına rağmen ilim mahfillerinde ve kırâat tedrîsâtında *Letâifu'l-işârât*'tan daha çok şöhrat bulması, onun bu alandaki otoritesine işaret etmektedir. Kanaatimizce bunda *Letâifu'l-işârât*'tan farklı olarak sadece kırâat vücûhâtına odaklanması, vecih merkezli aktarımı esas alması, bilgiyi ekonomik olarak sunması ve *Letâifu'l-işârât*'ta eksik, tashihe ya da izaha muhtaç olan meselelere açıklık getirmesinin etkisi büyük olmalıdır. *Letâifu'l-işârât*, ansiklopedik bir hüviyet arz etmekte; *İthâf* ise daha kompakt bir görüntü çizmekte ve ihtiyaç kadar bilgi aktarımını esas almaktadır. Kanaatimizce bu durum da *İthâf*'a olan teveccühü artırmıştır.

Netice olarak kanaatimizce *İthâf*, hacim açısından muhtasar olmasına rağmen muhtevastaki bilgilerin rafine edilerek ve sistematik bir şekilde sunulması açısından dikkate değerdir. Öte yandan Dimyâtî'nin eserini telif ederken başta *Letâifu'l-işârât* adlı eser ile önceki döneminde yaşayan birçok kırâat âliminin görüşlerinden ve eserlerinden istifade ettiği bir vakiyadır. Ancak *İthâf*'ı ayrıcalıklı kılan husus; mümkün mertebe kırâat ilminin sınırları içerisinde kalınması, kendisinden önceki birikimin *İthâf*'ın potasında eritilerek aktarılması, sade ve anlaşılır bir dile sahip olması ve kırâat ilmi taliplerinin, bu ilmin muhtevastaki konulara ilk elden ve sağlam bir kaynaktan ulaşmalarına olanak sağlanmasıdır. Böylece *İthâf*, muhtevastında yer alan kırâat ilminin temel konuları, dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve

kırâat ilmiyle ilişkili disiplinlerden yapılan nakillerle, kırâat ilminin önemli kaynakları arasındaki yerini almıştır.

Çalışmada yer alan başlıkların her biri, haddizatında bir tez konusu olacak niteliktedir. Bu durum, çalışma esnasında karşılaşılan zorluklara da işaret etmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda *İthâf*'ın şâz kırâat literatüründeki yerine yönelik değerlendirmelere yeteri kadar yer verilemediği ifade edilmelidir. Literatürde var olan bu eksikliği gidermek adına *İthâf*'ın şâz kırâatler çerçevesinde tahlil edilmesine yönelik bir çalışma yapılabilir. Bunun yanı sıra çalışmamız Kastallânî'nin *Letâif*'i ile Dimyâtî'nin *İthâf*'ının usûl, yöntem ve içerik olarak kapsamlı bir mukayesesine kapı aralamıştır.



KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Dönemi Tefsir Haşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" 4/6 (21 Eylül 2011), 249-303.
- Abdilmün'im b. Hafâcî, Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleyman. *el-Hayâtü'l-edebeî fî asri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1984.
- Abdulaziz b. Abdilfettâh. *Sünenü'l-kurrâ ve menâhici'l-mücevvîdîn*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1993.
- Abdullah Aydemir. "İstiâze". *Diyanet İlmi Dergi* 10/104-105 (1971), 41-44.
- Abdurrahim, Abdulcelil. *Luğatül'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîsiyye, 1981.
- Abdurrahim, Abdurrahim Abdurrahman. *Fusûl min târîhi Mısri'l-iktisâdî ve'l-ictimâî fî'l-'asri'l-Osmânî*. Mısır, 1990.
- Abdülhamîd Su'âd, Su'âd. *Teysîru'r-Rahmân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru't-Takvâ, 2010.
- Abülfettâh Âşûr, Sâid. "Ezher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 165-200.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat İlminde Tarık-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te'lif Edilen Eserler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 233-257.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Ahvâzî, Ebû Ali Hasan b. İbrahim. *el-Vecîz fî şerhi kırâati'l-karaeti's-semâniye*. thk. Düreyd Hasan Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Akaslan, Yaşar. "Ashâb-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kırâat Tarihine Katkıları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 757-782.
- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kırâat Klasîği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017), 6-31.
- Akaslan, Yaşar. "Kur'ân'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 139-168.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Akbal, Talip. *Kur'an-ı Kerim ve İlm-i Kıraat Ders Notları*. İstanbul, 2010.
- Akbulut, Furkan. *Ferşü'l-Hurûf'un Mahiyeti Ve Manaya Etkisi (Yeni Bir Tasnif Denemesi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans, 2021.
- Akdemir, M. Atilla. "İbnü'l-Cezerî'nin Eserlerinde Med Mertebeleri, Ölçülendirme Tercihleri ve Uygulamaya Yansıyan Hususlar". 159-195. Bursa, 2018.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-111.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-49.
- Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezerî'de İndirac Usulü". 551-580. Bursa, 2018.
- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi 'l-'Arab kable 'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li 'l-kurrâ 'i 's-seb 'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşir Cüveycâbî. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Ali, Saîd İsmail. *el-Ezher 'alâ mesrahi 's-siyâseti 'l-Mısriyye*. Kahire: Silsiletu Kitâbi'l-Hilâl, 1986.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bennâ Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/457-458. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmlâ Problemi". 53-63. Amasya, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. "Şehrezûrî, Mübârek b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/466-467. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu 'l-me 'ânî fî tefsîri 'l-Kur 'ânî 'l-Kerîm ve 's-seb 'il-mesânî*. thk. Ali Abdalbâri Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Abdüsselâm, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Asım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed. *Okyanusu 'l-basît fî tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/98-499. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ateşyürek, Remzi. "İsti'âze". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 67-84.
- Atilla Çetin. "Dimyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/309-310. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- 'Avad Hebşân, Hasen Salim. *et-Tevâtür fî 'l-kirâati 'l-Kur 'âniyye ve mâ üsîra havlehû min şübühât*. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li 'l-Kur 'ânî 'l-Kerîm, 2013.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Azzûz, es-Seyyid Ahmed. *Mevkifu 'l-lugaviyyîn mine 'l-kirâati 'l-Kur 'âniyyeti 'ş-şâzze*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu 'l-Kur 'ân Ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İntisâr li 'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed İsâm el-Kudâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Balcı, İsrâfil. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/21-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me 'âlimu 't-tenzîl fî tefsîri 'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması". çev. Hüseyin Avni Çelik. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 55-60.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru 't-tenzîl ve esrârü 't-te 'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Birişık, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Birişık, Abdulhamit. "en-Neşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Birmâvî, İlyas b. Ahmed Hüseyin. *el-İmtâ 'u 'l-fuzalâ bi terâcimi 'l-kurrâ*. thk. Muhammed Temim. 2 Cilt. Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye, 2000.
- Bisse, Mahmud b. Ali. *el-'Amîd fî 'ilmi 't-tecvîd*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. İskenderiye: Dâru'l-'Akîde, 2004.
- Bosat, Sait. *Kıraat İmamlarında İhtiyar Olgusu*. Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 25 (2020), 89-108.

- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecri Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. *en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52 (2022), 207-234.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umîri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ca'berî, Ebu İshak İbrahim b. Ömer. *Hüsnü'l-meded fî ma'rifeti fenni'l-'aded*. thk. Beşîr b. Hasen el-Himyerî. Medine, 2009.
- Ca'berî, Ebû İshak İbrahim b. Ömer. *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî ve vecîhî't-tehânî*. thk. Ahmed el-Yezîdî. 2 Cilt. Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasen. *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fî't-terâcimi ve'l-ahbâr*. thk. Abdurrahman Abdurrahman Abdurrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997.
- Cemzûrî, Süleyman b. Hüseyin. *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu Kenzi'l-me'ânî bi tahrîri Hirzi'l-emânî*. thk. Abdurrâzık b. Ali b. İbrahim Musa. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyîm, 2005.
- Cemzûrî, Süleyman b. Hüseyin. *Tuhfetü'l-etfâl ve'l-ğilmân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', ts.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1984.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcül-luğâ ve sîhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ceviz, Nurettin. *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002.
- Coşkun, Muhammed. *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler - Teklifler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Cündî, Ali. *fî Târîhi'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1991.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Cüreysî, Muhammed Mekki Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî 'ilmi tecvîdi'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Varakât*. thk. Abdullatif Muhammed el'Abd, ts.
- Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlara Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 266-287.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Üçûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/274-276. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Çetin, Abdurrahman. "Sekte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/335. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtîbî, Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet Secdesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/157-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, Tevfik Rüşti. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/209-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Dabbâ', Nûruddîn Ali b. Muhammed. *el-Îdâe fî beyânî usûlî 'l-kirâât*. thk. Abdülhumeyd Ahmed Hancî. Mısır, ts.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (ts.), 81-104.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı: Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair". *Marife Dergisi* 7/2 (2007), 57-110.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi 'u'l-beyân fî 'l-kirââtî's-seb'*. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Beyân fî 'addi âyi 'l-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed,. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûta ve't-Türâs, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Feth ve 'l-imâle*. thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Îdğâmü 'l-kebîr*. thk. Abdurrahman Hasen el-Ârif. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî nakti 'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1986.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni ' fî resmi mesâhifi 'l-emsâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefâ fî 'l-vakf ve 'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Umman: Dâru Umar, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fî 'l-itkân ve 't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed,. Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbâr, 1998.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teyisr fî 'l-kirââtî's-seb'*. thk. Ferid Muhammed b. Azzûz. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1968.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Usulü ve Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *Î'râbu 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm ve beyânuhû*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 4. Basım, 2009.
- Devserî, İbrahim b. Sa'îd. *el-Îmâmü 'l-Mütevellî ve cühûdühû fî 'ilmi 'l-kirâât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru 'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî 'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *el-Ahbâru 'l-merdiyye fî sîreti hayri 'l-berîyye (Muhtasaru's-sîreti 'l-halebiyye)*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2010.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *ez-Zehâir ve 'l-mühimmât fî mâ yecibü 'l-îmânü bihî mine 'l-mesmû'ât*. Halep: Matbaatü'l-Bahâ, 1910.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *Hâşiyetü 't-Dimyâtî 'alâ şerhi 'l-varakât*. thk. İsa el-Halebî. Beyrut: Beyrut el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi 'l-beşer bi 'l-kirââtî 'l-erbe 'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi 'l-beşer fî 'l-kirââtî 'l-erbe 'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *'Uyûnu 'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Huruf-u Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar". 437-450. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/190-193. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Tahîr, Abdulvâhid b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Hâşim el-Bezzâr. *Ahbâru'n-Nahviyyîn*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru't-Türâs, 1989.
- Ebü'l-Vefâ, Aliyullah b. Ali. *el-Kavlü's-sedîd fî 'ilmi't-tevcîd*. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2003.
- Ebü's-Sedâd el-Mâlikî, Abdülvahîd b. Muhammed Ali. *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-'azbi'n-nemîr*. thk. Ahmed Abdullah Ahmed el-Mukrî. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Fünûn, 1990.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müselsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/85-86. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Efgânî, Saîd. *min Târîhi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Emîn, Ahmet. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Üsrâ, 2003.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Dimaşk: Matbûât Mücmeu'l-Lügati'l-Arabî, 1971.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillah. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lügaviyye*. Mısır: Mektebetü'l-Ancelo, 1975.
- Enîs, İbrahim. *fî'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ancelo, 1996.
- Ensârî, Ebû Tâhîr İsmail b. Halef. *el-'Unvân fî'l-kirâati's-seb'*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 1982.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Basra ve Kufe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2003), 39-66.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbü'r". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/199-200. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Eroğlu, Ali. "Kur'an-Kerim'de Fâsıla". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 251-291.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed 'Avad Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fadlî, Abdulhâdî. *el-Kirâatü'l-Kur'ânîyye: Târîh ve ta'rîf*. Beyrut: Merkezü'l-Ğadîr, 2009.
- Fedâlî, Seyfuddîn b. Atâillâh. *el-Cevâhiru'l-mudiyye 'ala'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Azze bint Hâşim Muaynî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Felâte, Emîn b. İdris b. Abdurrahmân. *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ: Mefhûmuhû, merâhilühû ve eseruhû fî'l-kirâat*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kirâat-ı Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Fırat, Yavuz. "Kirâat İlmi ve Tarîkler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 37-55.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kirâat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Mahtûtatu't-tecvîd*. 9 Cilt. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Fikrî, İhâb Ahmed. "et-Tahrîrât fî'l-kirâat fî siyâkı'n-Neşri ve't-Tayyibe li'bni'l-Cezerî". 1-26. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Fikrî, İhâb Ahmed. "Müşkiletül'l-hilâf fî tahrîrâtî'l-kirâat ve'l-hulûlü'l-mukteraha". C. 2. Merrakeş: 2013.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Geylani, Mahfuz. "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2001), 204-235.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân Hattı (=Resmü'l-Mushaf)' ve Türklerin Mushaf Hattına Katkıları". 619-630. Isparta, 2007.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 113-148.
- Göksu, Muhammed Mustafa. *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-kelâmi'r-Rabbânî*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007.
- Görgün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/569-575. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili*. Samsun: Etüt Yayınları, ts.
- Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâira bi a'yâni'l-mieti'l-âşira*. thk. Halil Mansur. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Hafâcî, Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleymân. *el-Ezher fî elfi 'âm*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî. *Eşherü'l-mustalahât fî fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kirâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Halîcî, Muhammed b. Abdîrrahman. *Şerhu mukarribi't-tahrîr li'n-Neşr ve't-Tahbîr*. thk. İhâb Fikrî - Halid Hasen Ebü'l-Cûd. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Kahire: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 2002.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *Resmü'l-Mushaf: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye*. Bağdat 1982, 1982.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *Resmü'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târîhiyye*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetu'l-Vataniyye, 1982.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *el-Müeyesser fî 'ilmi't-tecvîd*. Cidde: Merkezü'd-Dirâse ve'l-Malumatü'l-Kur'âniyye, 2009.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rızâ. *el-Kavâ'idü ve'l-işârât fî usûli'l-kirâât*. thk. Ferğâlî Seyyid 'Arabâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- Hamza, Abdullatîf. *el-Edebü'l-Misrî min kıyâmi Devleti'l-Eyyûbî ilâ mecîi hamaleti'l-Fransiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, ts.
- Hanay, Necattin. "Şâz Kıraat Olgusuna et-Taberî Vechesinden Bir Bakış". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/Mütefekkir* 4/8 (2017), 291-296.
- Harrâzî, Mehdî Muhammed. *Buğyetü'l-mürîd min ahkâmi't-tecvîd*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Hasan el-Basrî, Ebû Saîd b. Yesâr. *Müfredetü'l-Hasan el-Basrî*. thk. Ömer Yusuf Abdulğani Hamdân. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2006.
- Hatîb, Abdullatîf. *Mu'cemu'l-kirâât*. Kahire: Dâru Sa'duddîn, 2002.
- Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Hemedânî, Ebü'l-Alâ' Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Attâr. *Ğâyetü'l-ihtisâr fî kirâati'l-'aşrati'l-eimmeti'l-emsâr*. thk. Şeref Muhammed Fuad Talat. 2 Cilt. Cidde: Silsiletü Usûli'n-Neşr, 1994.
- Hemedânî, Ebü'l-Alâ' Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Attâr. *Ğâyetü'l-ihtisâr fî kirâati'l-'aşrati eimmeti'l-emsâr*. thk. Eşref Muhammed Fuad Talat. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1994.
- Hilâl, Abdulfazîl. *Müzekkira fî'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti ve tevcîhihâ*, ts.

- Hûî, Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşım el-Müsevî. *el-Beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 1966.
- Husarî, Mahmud Halil. *Ahkâmu Kırâati 'l-Kur'âni 'l- Kerîm*. ed. Muhammed Talha Bilal Menyâr. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 4. Basım, 1999.
- Hüzeli, Ebû'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed. *el-Kâmil fî 'l-kırâati 'l- 'aşr ve 'l-erbe 'îne 'z-zâide 'aleyhâ*. thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib. Müessesetü's-Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007.
- Itr, Nureddin. *'Ulûmu 'l-Kur'ân 'i 'l-Kerim*. Şam: Matbaatu's-Sabah, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tahir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Galib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharraru 'l-vecîz fî tefsîri 'l-Kitâbi 'l- 'Azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Bellîme, Ebû Ali el-Hasen b. Halef b. Abdillâh. *Telhîsu 'l- 'ibârât bi letâîfi 'l-işârât fî 'l-kırâati 's-seb'*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Cidde, 1988.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi 'l-kırâât ve 'l-îzâhi anhá*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. 2 Cilt. İstanbul: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsilî. *Sırru sinâ'ati 'l-i 'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratü 'l-luğa*. thk. Remzi Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî. *el-Mûdah fî vücûhi 'l-kırâât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî. *el-Musanneffî 'l-ehâdisi ve 'l-ahbâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. VII Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Ğalbûn, Ebû'l-Hasen Tâhir b. 'Abdilmün'im b. Ubeydillâh. *et-Tezkira fî 'l-kırâati 's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde, 1991.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân. *el-Hücce fî 'l-kırâati 's-seb'*. thk. Abdülâl Salim Mekrem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1980.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni 'l-lebîb 'an kütübî 'l-e 'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve 'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru Kur'âni 'l- 'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü 'l- 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Muhaysın, Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman es-Sehmî. *Müfredetü İbn Muhaysın el-Mekkî*. thk. Ammâr Emin er-Raddû. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs. *Kitâbü 's-Seb 'a fî 'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1979.
- İbn Sellâr, Abdülvehhâb b. Yusuf b. İbrahim İbn Sellâr eş-Şâfiî. *Tabakâtü 'l-kurrâi 's-seb' ve zikru menâkibihim ve kırâatihim*. thk. Ahmed Muhammed Azzûz. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fî 'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, 1996.
- İbn Sivâr, Ebû Tahir Ahmed b. Ali b. 'Ubeydillâh el-Bağdâdî. *el-Müstenîr fî 'l-kırâati 'l- 'aşr*. Medine: el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, Doktora, 1992.
- İbn Yaîş, Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî. *Şerhu 'l-mufasssal li 'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü 'l-kırâât*. thk. Saîd el-Efğanî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. "Tenzîlü'l-Kur'ân ve 'adedü âyâtihi vehtilâfû'n-nâs fih". ed. Gânîm Kaddûrî el-Hamed. *Mecelletü 'l-Ma'hedi 'l-İmâm eş-Şâtûbî li 'd-Dirâsâti 'l-Kur'âniyye* 2 (2006).
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh b. Ebû Bekr. *Ahkâmu 'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- İbnü'l-Bâziş, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Halef el-Ensârî. *el-İknâ' fî'l-kırââtî's-seb'*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbîrü't-Teyssîr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed el-Müflih el-Kudât. Tahbîrü't-teyssîr Cilt. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammedb. Ali b. Yusuf. *Ecvibetü'l-İmâm İbni'l-Cezerî 'ale'l-mesâilî't-Tebrîziyye*. thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Dâru Elif Lâm Mîm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammedb. Ali b. Yusuf. *Takrîbü'n-neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. İbrahim Atve Avad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tayyibetü'n-neşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *eş-Şâfiye fî 'ilmi't-tasrîf*. thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- İbnü'l-Kâsih, Ali b. Osman b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mustalahü'l-işârât fî'l-kırââtî'z-zevâidi'l-mervîyye 'ani's-sikât*. thk. 'Atıyye Ahmed el-Vehîbî. Amman: Dâru'l-Fikr, 2006.
- İbnü'l-Kâsih, Ebü'l-Kâsım Ali b. Osman el-Bağdâdî. *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tizkârü'l-müntehâ*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- İbrahim Salim, Muhammed. *Ferîdetü'd-dehr fî cem' ve te'sîli'l-kırââtî'l-'aşr*. Mısır: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.
- İci, Recep. "Kûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/426-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- İnanç, Yonis. "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişâd Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 1-25.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1974.
- İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, ts.
- İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İsmail, Şaban Muhammed. *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ*. Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 1999.
- İsmail, Şaban Muhammed. *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü Sâlim, 2003.
- İsmail, Şaban Muhammed. *el-Usûlu's-sûfî li Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî hayâtühû ve âsâruhû*. yrs, ts.
- İşbilî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh b. Ahmed er-Ru'aynî. *el-Kâfî fî'l-kırââtî's-seb'*. Mekke: Câmî'atü Ümmî'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 1998.
- İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Şihâbiddîn Ahmed b. *Bedâiu'z-zühûr fî vekâiu'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 2010.
- İzgi, Cevat. "Halebî, Nûreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/232-233. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kabâkîbî, Şemsüddîn Muhammed b. Halil. *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz fî'l-kırââtî'l-erba'a 'aşere*. thk. Ahmed Halid Şükrî. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Kâbe, Abdulhalim b. Muhammed el-Hâdî. *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye: Târihuhâ, sübûtuha, hücciiyyetühâ ve ahkâmuhâ*. Mekke: Dâru Tayyibetü'l-Hadrâ, 2019.

- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilgânî el-. *el-Büdüru 'z-zâhira fî 'l-kırââtî 'l- 'aşri 'l-mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilgânî. *el-Vâfî fî şerhi 'ş-Şâtibiyyeti fî 'l-kırââtî 's-Seb'*. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1992.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşri 'l-mesânî li ehli karnî 'l-hâdî 'aşere ve 's-sânî*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik. 4 Cilt. Rabat, 1982.
- Kafes, Mahmut. "Osmanlılar Döneminde Mısır'da Bilimsel Faaliyetler ve Nahiv İlminin Durumu". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2014), 275-292.
- Kahraman, Abdullah. "Şebrâmellîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/395-396. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kalânîsî, Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyin b. Bündâr. *el-İrşâdü 'l-mübtedî ve tezkiratü 'l-müntehî fî 'l-kırââtî 'l- 'aşr.*, thk. Osman Mahmud Gâzâl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Kalânîsî, Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyin b. Bündâr el-Vâsî. *Kitâbü 'l-Kifâyeti 'l-Kübrâ fî 'l-kırââtî 'l- 'aşr.* thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2003.
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık. *el-Burhân fî tecvîdî 'l-Kur'ân*. Kahire, 2010.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 16. Basım, 2009.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi 'u's-sanâî 'fî tertîbî 'ş-şerâî'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâîfü 'l-işârât li fûnûnî 'l-kırâât*. Medine: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2013.
- Kaya, Mesut. "İslâm İlimleri Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.
- Kaya, Remzi. "Kur'an'da İstiaze (Sığınma)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 95-112.
- Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'câm Ve Sonrası". *Bilimname* 12/1 (2007), 101-136.
- Kayrevânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân. *el-Hâdî fî 'l-kırââtî 's-seb'*. thk. Halid Hasen Ebü'l-Cûd. Kahire: Dâru 'İbâdî'r-Rahmân, 2011.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu 'l-müellifîn*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü 'l-fehâris ve 'l-esbât ve mu'cemü 'l-me'âcim ve 'l-meşyahât ve 'l-müselselât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Kıftî, Ali b. Yusuf el-. *İnbâhu 'r-ruvât 'ala enbâhi 'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.
- Kılıç, Ahmet. *Derin ve Yüzeysel Yapı Ayrımı Çerçevesinde Sarfî Mîzân ve İ'Râb*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mustafa. "Kıraat İlminde Hâ-i Sekt". *Uslu İslam Araştırmaları Dergisi* 35 (2021), 21-54.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Kızıklı, Zafer. "Arap Dilinde İdgam Kavramı". *Ekev Akademi Dergisi* 32 (2007), 177-196.
- Koca, Ferhat. "Mendub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/128-130. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi ve Takrib Usulü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Koyuncu, Recep. "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme". 665-690. Bursa, 2018.
- Kudat, Aydın. *Kırâatları Hücçetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi 'li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kütükoğlu, Ahmet. *Kastallânî'nin Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kıraât İlmi Açısından İncelenmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Kütükoğlu, Ahmet. "Kastallânî'nin Mütevâtir Kırâatlara Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (2018), 171-210.
- Mahzûmî, Mehdi. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâsâtî'l-luga ve'n-nahv*. Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1958.
- Marangozoğlu, İzzet. "İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (2015), 41-58.
- Mâriğnî, Seydî İbrahim. *en-Nücûmu't-tavâli' 'ale'd-düreri'l-levâmî 'fî asli mekra'l-imâm Nâfi'*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası". *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kur'an Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler". 227-267. İstanbul, 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâtürîdî: Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid Abdilmeksûr b. Abdîrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mehâmî, Muhammed Ferid. *Târîhu Devleti'l-Âliyyeti'l-Osmânî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Mehdevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebî'l-Abbâs. *Beyânü's-sebebi'l-mûcib lihtilâfi'l-kırâât ve kesrati't-turuk ve'r-rivâyât*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an meânî'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2013.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li tecvîdî'l-kirâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasen Ferhat. Amman: Dâru 'Ammâr, 3. Basım, 1996.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebşîrâ fî'l-kırââtî's-seb'*. thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü'r-râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, ts.
- Mekrem, Abdülâl Salim. *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fî'd-dirâseti'n-nahviyye*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Mekrem, Abdülâl Salim. *Eseru'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî'd-dirâsâtî'n-nahviyye*. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978.
- Mennâ'u'l-Kattân Halil. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Mer'âşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr. *Cühdü'l-mukîll*. thk. Salim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru 'Ammâr, 2008.

- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acmi. *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Taybe, ts.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Taybe, 1978.
- Mes'ûl, Abdu'l-Alî. *el-Kirâatü's-şâzze: Davâbituhâ ve'l-ihcâcu bihâ fi'l-fikhî ve'l-Arabiyye*. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2008.
- Mes'ûl, Abdu'l-Alî. *Mu'cemu mustalahâtî 'ilmi'l-kirââtî'l-Kur'âniyye ve mâ yetaallaku bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Meydanoğlu, Ayşe. "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 177-192.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Muğnâ fi tevcîhi'l-kirââtî'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Muktebes min lehacâtî'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Medine: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1986.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-kirââtî'l-'aşr ve tevcîhihâ min tarîki Tayyibeti'n-neşr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1997.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *Mu'cemu huffâzi'l-Kur'ân 'abra't-târîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh. *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire, 1867.
- Muhtâr, Muksim. "İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkati'l-Mağribiyye ve't-tarîkati'l-Meşrikiyye". 2/577-605. Merrakeş: Merkezü'l-İmâm Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassisa, 2013.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kasım b. Abdillâh b. Ali. *Tevzîhu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfîyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. 3 Cilt. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Musa, Abdurrâzık b. Ali b. *Teemmülât havle tahrîrâtî'l-'ulemâi li'l-kirââtî'l-mütevâtira*. Medine: Matâbi'u'r-Raşîd, 1992.
- Mutî', Muhammed. *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik 'Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, ts.
- Müs'adî, Ömer b. İbrahim b. Ali. *el-Fevâidü'l-Müs'adiyye fi halli'l-Mukaddimeti el-cezeriyye*. thk. Cemal es-Seyyid Rifâ'î. Mısır: Mektebetü Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mütevellî, Muhammed. *er-Ravdu'n-nadîr fi tahrîri evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*. thk. Hâlid Hasen Ebû'l-Cûd. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.
- Nasr, Atiyye Kâbil. *Ğâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Kahire, 1994.
- Nebîl b. Muhammed, İbrahim Âlu İsmail. *'İlmu'l-kirâât: Neş'etühü-etvâruhu-eseruhu fi'l-'ulûmi's-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü's-Sevbe, 2001.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *İ'rabu'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Nüveyhîd, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââtî'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.

- Öğmüş, Harun. “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 9-28.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Naht”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/310-311. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “Dabbâ’, Ali Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/297-299. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Özel, Ahmet. “İbn Dakîkul’İd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özkul, Ertuğrul. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2000.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdulfettâh. *Zübdetü’l-‘irfân fî vücûhi’l-Kur’ân*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- Pilgır, Muhammed. *Kıraat İlminde Med (Kıraat-ı Aşere’nin Ortak Meseleleri Bağlamında)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal. *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1961.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü’s-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1999.
- Riyâd Kerîm, Muhammed. *el-Muktedab fî lehecâtî’l-‘Arabî*. Tanta, 1996.
- Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü’t-tefâsîr*. Bingazi: Dâru’l-Cemâhiriyye, 2. Basım, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman Süleyman. *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye, 2005.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 2001.
- Safâkusî, Ebû’l-Hasen Ali b. Salim b. Muhammed en-Nûrî. *Gaysü’n-nef’ fî’l-kirââtî’s-seb’*. thk. Ahmed Muhammed Abdussemmî’ el-Hafeyân. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Sağır, Mahmud Ahmed. *el-Kirâatü’s-şâzze ve tevcîhüha’n-nahvî*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1999.
- Saleh, Alaeddin - Bulut, Ali. “Hemze’nin ‘İlmi Resmi’l-Masâhif’ ve Kıraattaki Yeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 77-104.
- Salim, Safvet Mahmud. *Fethu rabbi’l-berîyye şerhu Mukaddimeti’l-Cezeriyye fî ‘ilmi’t-tecvîd*. Cidde: Dâru Nûri’l-Mektebât, 2003.
- San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-. *el-Musannef*. thk. Habîb er-Rahmân el-‘Azamî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1998.
- Sarı, Mehmet Ali. “İdgam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Saylan, Nesrişâh. *Kıraat Açısından Beğavî Tefsiri*. Kayseri: Tezmer Yayınevi, 2015.
- Sehâvî, Ebû’l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü’l-kurrâ ve kemâlü’l-ikrâ*. thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Hirâbe. Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1997.
- Sehâvî, Ebû’l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. *el-Vesîle ilâ keşfi’l-‘Akîle*. thk. Mevlâ Muhammed el-İdrîsî ez-Zâhirî. Riyad: Mektebetü’r-Raşîd, 2. Basım, 2003.
- Sehâvî, Ebû’l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed. *Fethu’l-vasîd fî şerhi’l-kasîd*. thk. Mevlâ Muhammed el-İdrîsî ez-Zâhirî. Riyad: Mektebetü’r-Raşîd, ts.
- Sehâvî, Ebû’l-Hasen Şemsüddîn. *ed-Dav’u’l-lâmi’ li ehli’l-karnî’t-tâsi’*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.
- Semennûdî, İbrahim b. Ali b. Ali Şehâse es-. *Câmi’u’l-hayrât fî tecvîdi ve tahrîri evcûhi’l-kirâât*. thk. İbrahim el-Mezrû’î. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 2007.
- Semîn el-Halebî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim. *ed-Dürü’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.
- Seyyid, Seyyid Muhammed. “Mısır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/563-569. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988.

- Sibtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mübhic fî'l-kırââtî's-semân ve kırâati'l-A'meş ve'bnü Muhaysin ve'htiyâru Halef ve'l-Yezîdî*. Riyad: İmâm Muhammed Suud el-İslâmî Üniversitesi, Doktora, 1984.
- Sindî, Ebû Tahir Abdulkayyûm Abdulğafûr. *Safahât fî 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l İmdâdiyye, 1994.
- Sindî, Tehânî b. Muhammed b. Mahmud. *el-İdgâmü beyne'n-nühâtü ve'l-kurrâ: Dirâse savtiyye sarfiyye*. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 2000.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-hadîs ve mustalahihî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000.
- Suzan, bnt. Hasan b. Hasan ed-Dûbî. "el-İmâm el-Bennâ ed-Dimyâtî ve cühûdüh fî'l-kırâati min hilâli kitâbihi İthâfu fuzalâi'l-beşer". 225-273. Mekke: Mecelletü Buhûsü Külliyyeti'l-Edeb, 2011.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Men 'u'l-mevâni' 'an Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Saîd b. Ali Muhammed el-Humeyrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1999.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-sâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tabaa, 1992.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-neşriyye min şuyûhî ile'l-Hazreti'n-Nebeviyye*. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2015.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed b. Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Fethî Abdülkadir Ferîd. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1982.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şahin, Abdussabûr. *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fî dav'i 'ilmi'lügati'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2009.
- Şahin, Abdussabûr. *Târîhu'l-Kur'an*. Kahire: Nahdatü Mısır, 2007.
- Şahin, Hatice. *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'an Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.
- Şâtıbî, Kasım b. Fîrruh. *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Suudi Arabistan: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 2005.
- Şehrezûrî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kûrânî. *İthâfu'l-halef bi tahkiki mezhebi's-selef*. thk. Âbid Ahmed el-Beşderî. Mecelletü Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2019.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdurrahman b. Musa. *Ma'rifetü envâi 'ulûmü'l-hadîs*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmail. *Resmü'l-Mushafî'l-Osmânî*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983.
- Şen, Ziya. "İstîaze ve Besmele". *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 91-100.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Şenkîti, es-Sâlim Muhammed Mahmud Ahmed. "Mesâilü mine't-tahrîrâtî beyne'd-dirâye ve'r-rivâye". 2/645-686. Merrakeş: Merkezü'l-İmâm Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâtî ve'l-Buhûsi'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehasısâ, 2013.
- Şenkîti, es-Sâlim Muhammed Mahmud el-Caknî. *Şerhu'n-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. Mısır: Dâru İbn Selâm, 2020.
- Şenkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Kitâbu ikâzi'l-a'lâm li vücûbi ittibâ'i resmi'l-mushafî'l-İmâm*. Mısır: Matba'atü'l-Meâhid, 1926.
- Şenkîti, Muhammed Emîn. *Dirâse ve tahkîk: en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr min evveli bâbi ferşi'l-hurûf ilâ âhiri'l-kitâb*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr; el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Şeyyâl, Cemâlüddîn b. Muhammed Şettâ b. İbrahim. *Mücmelü târihi Dimyât*. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2000.

- Şimşek, M. Said. “Kırâatların Kaynağı Problemi”. 4/17-30. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’-e-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu’t-Taberî: Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1967.
- Taberî, Ebû Ma’ser Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed. *et-Telhîs fi’l-kırâati’s-semân*. thk. M. Hasen Ukayl Musa. Cidde: el-Cemâtü’l-Hayriyye, ts.
- Tagrîberdî, Ebû’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tagrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî. *en-Nücûmü’z-zâhira fi mülûki Mısır ve’l-Kâhire*. Mısır: Dâru’l-Kütüb, ts.
- Tahhân, Mahmud b. Ahmed b. Mahmud. *Teyşîru mustalahi’l-hadîs*. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 2004.
- Tan, Mesud. *Kur’ân-ı Kerim’de İstâze*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş’etü’n-nahv ve tarîhu eşheri’n-nuhât*. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 2. Basım, 1995.
- Tarabîh, Edmâ. *Mu’cemu’l-hemze*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2000.
- Taşpınar, Kadir. “XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü’l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-”. 453-470. Bursa, 2018.
- Taştan, Yahya Kemal. “Evliya Çelebi’de Mısır: 16. ve 17. Yüzyıllarda Meşruiyet ve Muhalefet”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 11/2 (2011), 13-68.
- Tavîl, Seyyid Rızk. *fi ‘Ulûmi’l-kırâat: Medhal, dirâse ve tahkîk*. Mekke: el-Mektebetü’l-Faysaliyye, 1985.
- Tavîl, Tevfik. *et-Tasavvuf fi Mısır ebbâne’l-asri’l-Osmânî*. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1961.
- Teftâzânî, Ebû’l-Vefa. “Mısır’da Sûfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”. çev. Mustafa Aşkar. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (ts.), 535-552.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm*. thk. Ali Dahruc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Temel, Enes. *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti’âze, Besmele ve İdgâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans, 2014.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Tetik, İbrahim. “Kur’ân Kıraatında İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 41-65.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Tomar, Cengiz. “Mısır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/575-577. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Tugantay, Mustafa. *Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru’t-Turuk ve’r-Rivâyât adlı Eserin Tahlîli*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Tural, Hüseyin. “İbn Hâleveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/14-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Uğur, Selim. *Ricâlü’l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019.
- ‘Ukberî, Ebû’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyin b. Abdillâh. *et-Tibyân fi i’râbi’l-Kur’ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, İsa Bâbî el-Halebî. 2 Cilt. İsa Bâbî el-Halebî, ts.
- Uludağ, Süleyman. “Abdal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. “Ricâlü’l-Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/81-83. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Uzun, Yakup. “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî’nin el-Feth ve’l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 455-482.
- Uzundağ, Mehmet Sait. *Kastallânî (158-923 / 1448-1517) Ve İrşâdü’s-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
- Ünal, Mehmet. “Bir Kıraat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Ünal, Mehmet. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerîm Tecvîdi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Yavuz, Hulusi. "Hâdimu'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/26-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Yıldırım, Selahattin. *İbn Dakîki'l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.
- Yıldız, Cafer. *Kırâât-i Aşere Bağlamında İdgâm Olgusu*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Bakara Suresi 106. Ayet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 7-40.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz el-Murteza. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987.
- Zencânî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire, 1935.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992.
- Zü'bî, Muhammed Temîm b. Mustafa Asım. *Teysîru'l-fettâhi'l-'âlim şerhu tenkîhi fethi'l-kerîm fî tahrîri evcûhi'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Medine: Müessesetü'd-Duhâ, 2018.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Mustafa Hatipoğlu, 2000’de Tarsus İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. 2005’te Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesini bitirdi. 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığında imam-hatip olarak göreve başladı. 2010’da Samsun Aşıkutlu Eğitim Merkezi’nde 2. Dönem Tashih-i Hurûf kursunu; 2013’te Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nde 9. Dönem İhtisas Kursunu tamamladı. 2013-2014 yılları arasında Çorum’da il vaizliği görevinde bulundu. 2014-2015 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Van Abdulhakim Arvasi Eğitim Merkezi’nde Eğitim Görevlisi olarak görev yaptı. 2015 yılında Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 2014 yılında başladığı hafızlık eğitimini 2017 yılında girdiği sınavda başarılı olarak ikmal etti. 2018 yılında Artvin Çoruh Üniversitesindeki görevinden ayrılarak Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 2018’de Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Dalı’nda Yüksek Lisansını tamamladı. 2019’da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü’nde doktora programına başladı. Hâlen Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim görevlisi olarak bu görevini sürdürmekte olan Hatipoğlu, Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

İletişim Bilgileri

Orcid: 0000-0003-1891-4866

YAYIN BİLGİLERİ

1. Mecâz ve Kinâye Üslûbunun Kur’ân’daki İzdüşümleri: Hicr Sûresi Özelinde Bir İnceleme.
2. Kasasü’l-Kur’ân’ı Siyer Eşliğinde Okumak: Hicr Sûresi Özelinde Bir İnceleme.
3. Mecâzü’l-Kur’ân’ın Nazm Ahengine ve Anlam Arayışına Dair Somutlaştırma Denemesi: Hicr Sûresi Örneği.
4. Vahyedilişinden Derlenişine Kur’an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma.