T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı

Doktora Tezi

SEMÎN el-HALEBÎ'NİN ed-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSÎRİNDE KIRÂATLARA YAKLAŞIMI

Muazzam YENER
17932306

Danışman
Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Diyarbakır 2021

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı

Doktora Tezi

SEMÎN el-HALEBÎ'NİN ed-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSÎRİNDE KIRÂATLARA YAKLAŞIMI

Muazzam YENER
17932306

Danışman
Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Tefsîrinde Kırâatlara Yaklaşımı" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

..../..../2022

Muazzam YENER

ÖN SÖZ

İslâm dinin kutsal kitabı olan Kur'ân, yirmi yılı aşkın bir zamanda Hz. Cebrâîl vasıtasıyla, Mekke'de başlayıp Medine'de sona eren süreçte Hz. Peygamber'e ulaştırılmıştır. Hz. Peygamber, yaşayışıyla ve yaptığı beyanlarla Kur'ân'ın anlaşılmasını ve hayata aktarılmasını teşvik etmiştir.

İslâmi ilimlerin temel kaynağı olan Kur'ân'ı Kerîm Hz. Peygamber'den günümüze kadar İslâm âlimlerinin ilgi odağının merkezinde olmuştur. Sahâbe döneminden günümüze kadar, Kur'ân'ı tüm yönleriyle inceleyen çeşitli tefsir kaynakları kaleme alınmıştır. Bu tefsirlerin Kur'ân'ı anlama, dil ve kıraat yönünden tahlil etmede özellikle filolojik ağırlıklı tefsirlerin ayrı bir önemi olduğu kabul edilen bir gerçektir. Kıraat birikimi aynı zamanda dil konularını ilgilendirdiği için, ilk dönem dilbilimsel çalışmalara kaynaklık etmiştir. Âyetlerin filolojik açıdan yorumlanması hususunda kıraatlardan faydalanılmış, erken dönemden itibaren kaleme alınan birer lügavî tefsir niteliği taşıyan meâni'l-Kur'ân tefsirlerinde kıraatlar geliş güzel bir şekilde yer alırken, daha sonraki dönemlerde sistematik olarak yer almaya başlamıştır.

Kur'ân ilimlerinden olan kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin hatadan, tahrif ve tağyirden korunması bakımından olduğu kadar, anlaşılması açısından da önem taşımaktadır. Bu nedenle tefsirlerin birçoğunda kıraatlardan faydalanılmış ve âyetlerin yorumlanması hususnda meseleler geniş açıdan ele alınıp incelenmiştir. Kıraatların kayıt altına alınması hem Kur'ân'ın anlaşılmasında hem de bu ilmin gelecek nesillere aktarılmasında büyük katkı sunmaktadır.

Hicri 8. Asırda Mısır bölgesinde birçok tefsir eserleri te'lif edilmiştir. Bu eserlerden biri de *ed-Durru'l-Masûn'*dur. Bu eserin öne çıkan özelliklerinden bazıları filolojik yönü ve kıraat alanındakı görüş ve yaklaşımlarıdır. Tefsîrde, âyetler kıraat yönünden sahih veya şâz kıraatlar çerçevesinde değerlendirilmekte, bazen

sadece bu kıraatların zikredilmesiyle yetinilirken, çoğu zaman filolojik yönleri de açıklanmaktadır. Semîn el-Halebî'nin kıraatlara özel bir ilgisinin olması, kıraatlarla ilgili bir eser kaleme almış olması ve tarih kaynaklarında ondan "mukrî" olarak bahsedilmesi gibi hususiyetler *ed-Durru'l-Masûn* üzerinde bu çalışmanın yapılmasına sebep olan temel faktör olmuştur. Bu vesileyle müellifin kıraatlara yaklaşımı ve eserinde kıraatları kullanma keyfiyeti tespit edilip değerlendirilecek ve eserde zikredilen kıraatların Arap diliyle ilişkisi ele alınıp incelenecektir.

Çalışma giriş ve devamında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, metodu, sınırları, yararlanılan kaynaklar, eserle ilgili yapılmış çalışmalar ve müellifin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, eserin ismi, yazılış amacı, metodu, eserin rivâyet ve dirâyet yönü, *ed-Durrul'-Masûn*'da farklı ilimler ve eserin kaynakları incelenmiştir. İkinci bölümde, kıraat ilminin tarihi gelişimi, yedi harf ile münasebeti, yedi harfin nitelikleri ve *ed-Durru'l-Masûn* ile münasebetleri, lehçeye dayanma açısından *ed-Durru'l-Masûn*, eserde mütevâtir ve şâz kıraatların değerlendirilmesi araştırma konusu yapılmıştır. Üçüncü bölümde, Semîn el-Halebî'nin kıraat ilmindeki yeri ve kıraatlara atıfta bulunması, kıraatları nakletme üslûbu ve kıraatları ele alış biçimleri incelenmiştir. Müellifin Arap dili bağlamında ele aldığı kıraatlar arasında yaptığı tercihler ve bu tercihlerin doğurduğu sonuçların âyetlerin yorumuna yansıması işlenmiş ve diğer tefsir ve kıraat kaynaklarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın bugünlere gelmesinde büyük emekleri olup hiçbir desteğini esirgemeyen başta kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Hacı ÖNEN'e tez izleme komitemde yer alan Doç. Dr. Hayrettin KIZIL'a, Dr. Öğretim Üyesi M. Yusuf Haklı'ya, çalışmam esnasında benden yardımlarını esrigemeyen Doç. Dr. Mehmet Nafi ARSLAN'a, Dr. Öğretim Üyesi Rıfat ABLAY'a, Dr. Öğretim görevlisi Lokman Şan'a, çalışmamı okuyup gerekli eleştiriyi yaparak destek olan Doç. Dr. Ahmet ÖZ'e, Doç. Dr. M. Nurullah AKTAŞ'a tercüme konusunda yardımlarını esirgemeyen mesai arkadaşım Dr. Öğretim üyesi Harun ÖZEL'e, Dr. Öğretim Üyesi Davut ORHAN'a ve adlarını burda zikredemeyeceğim ancak bugüne kadar bana emek verip derslerinden istifade ettiğim bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca yanımda olup desteklerini esirgemeyen başta

kıymetli eşim ve kızlarıma müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Çalışma bizden Tevfik Allah'tandır.

Muazzam YENER
Diyarbakır 2021

ÖZET

Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* adlı tefsîri kıraatlar açısından önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda bu eseri kıraatlar yönünden incelemeye çalıştık. Müellifin kaleme aldığı bu eser, içerdiği kıraatlar açısından zengin bir muhtevaya sahiptir. Eserde en çok, âyetlerde geçen sahih ya da şâz kıraatlara yer verilmiştir. Müellif öncelikle bu kıraatların i'râbını yapmış ve bunlarla ilgili daha önceki âlimlerin görüşlerinden faydalanarak birtakım tartışmalı konulara değinmiştir. Bununla birlikte kıraat-ı seb'a'nın bizlere sağlam senetlerle geldiğini kabul etmiş ve bunların hepsinin Kur'ân'dan olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada Semîn el-Halebî'nin ele aldığı kıraatların tayini ve bu kıraatları tefsirinde kullanma nitelikleri kıraat-tefsîr ilişkisi bağlamında zikredilmektedir. Bu nedenle Semîn el-Halebî'nin tefsirinde yer verdiği kıraat örnekleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Elde edilen bilgi ve bulgularla oluşan mâlumatlar üç ana bölümde ele alınmaktadır.

Bu çalışmada, Semîn el-Halebî'nin kıraatları tefsir bağlamında ele alması ve ele aldığı bu kıraatların, tefsir ve Arap diliyle olan irtibatı temelinde, kıraat-lehçe, sarf, nahiv ve kıraat-tefsîr ilişkisi incelenmiştir. Araştırmada ana çerçeve itibariyle, müellif'in kıraat ilmindeki yeri, kıraatları nakil yöntemi ve kıraatları işleyiş tarzı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte mânâ takdirlerinde kıraat farklarına nasıl bir rol atfettiği, başta filolojik yorum olmak üzere, tefsîr ve te'vil faaliyetlerinde kıraatları nasıl ele aldığı diğer kıraat ve tefsir kaynaklarıyla mukayeseli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsîr, Kıraat, Semîn el-Halebî, Kıraat-ı Seb'a, Sahih Kıraat, Şâz Kıraat, Mushaf.

ABSTRACT

Al-Samin Al-Halabi's tafseer named as Al-Dur Al-Masoun has an important place in terms of qirā'āt. In our study, we tried to examine this work in terms of qirā'āt. This work, written by the author, has a rich content in term of the qirā'āt. Sahīh or shādh qirā'āt in the verses are mostly included in the work. Firstly, the author hasmade the i'râb of these qirā'āt and then he has mentioned some controversial issues by making use of the views of previous scholars about them. However, he has accepted that qiraat-i seb'a has reached today with strong evidences and he has stated that all of them are from the Qur'an. In this study, the detection of the qirā'āt that Al-Samin Al- Halabi deals with and the qualifications of using these qirā'āt in his tafseer are mentioned in the context of the qiraat-tafseer relations. For this reason, the examples of qirā'āt that Al Samin Al-Halabi hasincluded in his tafseer have been tried to detect. The output obtained with the information and findings are discussed in three main sections. In this study, on the basis of Al-Samin Al-Halabi's handling of qirā'āt in the context of tafseer and the connection of these qirā'āt with tafseer and Arabic language, the relations between qirā'āt-dialect, sarf, nahw and qiraat-tafseer have been analyzed. In the research, mainly, the place of the author in 'ilm-i qiraat, the method of naql qirā'āt and the style of discussing the qirā'āt are emphasized. Additionally, how he attributes a role to the differences in qirā'āt in the inference of meanings, how he deals with the qirā'āt in tafseer and ta'wīl studies, especially in philological interpretation, have been examined in comparison with other qirā'āt and tafseer resources.

Keywords

Tafseer, Qiraat, Al-Samin Al-Halabi, Qiraat-i Seb'a, Sahīh Qiraat, Shādh Qirā'āt, Mushaf.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **IV**
ABSTRACT ..... **V**
İÇİNDEKİLER ..... **VI**
KISALTMALAR ..... **XII**
GİRİŞ **1**
1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ **1**
1.2. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI **5**
1.3. ARAŞTIRMADA YARARLANILAN KAYNAKLAR **7**
1.4. ARAŞTIRMAMIZIN KONUSUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR **9**
1.5. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ **24**
1.5.1. İsmi, Künyesi ve Nesebi 24
1.5.2. Doğum Yeri ve Tarihi 26
1.5.3. Çocukluğu ve Gençliği 27
1.5.4. Seyahatleri 28
1.5.5. Üstlendiği Görevler 29
1.5.5.1. İlmi Yönü 30
1.5.5.1.1. Tahsili 30
1.5.5.1.2. Hocaları 30
1.5.5.1.3. Talebeleri 33
1.5.5.1.4. Vefatı 34
1.6. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN ESERLERİ **34**
1.6.1. el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz 35
1.6.2. ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn 37

1.6.3. Tefsîru'l-Kurân 38
1.6.4. 'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz 38
1.6.5. el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd 40
1.6.6. Îdâhu's-Sebîl ilâ Şerhu't-Teshîl 41
1.6.7. el-Ecvibe 'alâ Suâli Ebî Hayyân 42
1.6.8. el-Mu'arrab 42
1.6.9. Şerhu't-Tasrîf 43
1.6.9.1. Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Zuheyr 43
1.6.9.2. Şerhu Kasîdeti Nâbiğatu'z-Zübyân 43
1.6.9.3. el-Bahru'z-Zâhir 43
1.6.9.4. el-Beyân li'l-Luğâti'l-Kur'ân 43
1.6.9.5. ed-Durru'n-Nazîm 44
1.7. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN MENSUB OLDUĞU EKOL VE MEZHEPLER 44
1.7.1. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi 44
1.7.2. Mensup Olduğu Nahiv Ekolü 45
BİRİNCİ BÖLÜM 47
ED-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSİRİN NÜSHALARI, TEFSİR METODU, KAYNAKLARI VE FARKLI İLİMLERİ İHTİVA ETMESİ 47
1.1. ed-DURRU'L-MASÛN'UN İSMİ ve NÜSHALARI 47
1.1.1. ed-Durru'l-Masûn'un İsmi 47
1.1.2. Kıymet-i Âliye Kategorisinde Olan Nüshalar 49
1.1.3. Kıymete Hâiz Olmayan Nüshalar 50
1.2. ed-DURRU'L-MASÛN'UN YAZILIŞ AMACI ve METODU 51
1.2.1. Eserin Yazılış Amacı 51
1.2.2. Eserin İçeriği 53
1.2.3. ed-Durru'l-Masûn'un Önemi 54
1.2.4. ed-Durru'l-Masûn'un Metodu 56
1.2.5. Eserin Rivâyet ve Dirâyet Yönü 61
1.3. ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARI 64
1.3.1. Eserin Rivâyet Yönü 65
1.3.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri 65

1.3.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsîri 68
1.3.1.3. Sahâbe ve Tâbûn Sözleriyle Tefsiri: 71
1.3.1.4. Muhkem ve Müteşâbih 75
1.3.1.5. Nâsih ve Mensûh 79
1.3.1.6. Sebeb-i Nüzûl 83
1.3.1.7. Bir Rivâyet Kaynağı Olarak Kıraat İlmi 85
1.4. ed--DURRU'L-MASÛNDA FARKLI İLİMLER 88
1.4.1. Belâğat İlmi 88
1.4.2. Sarf İlmi 90
1.4.3. Nahiv İlmi 93
1.4.4. Lügat İlmi 95
1.4.5. Lehçeler İlmi 97
1.4.6. Fıkıh Yönünden Tefsiri 98
1.4.7. Kıraatlar 101
1.5. ed-DURRU'L-MASÛN'UN KAYNAKLARI 104
1.5.1. Tefsir İlmiyle İlgili Temel Kaynakları 104
1.5.1.2. Ebul'-Kâsım Mamud b. Ömer ez-Zemahşerî (el-Keşşâf) 106
1.5.1.3. Abdullah b. Huseyn b. Abdullah Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân) 107
1.5.1.4. Ebû Hayyân el-Endelusî (el-Bahru'l-Muhît) 109
1.5.1.6. Lugat'la İlgili Kaynakları 112
1.5.1.7. Kıraatla İlgili Kaynakları 113
1.5.1.8. Nahiv İlmiyle İlgili Kaynakları 114
1.5.1.9. Hadis İlmiyle İlgili Kaynakları 116
1.5.1.10. Kelâm İle İlgili Kaynakları 118
1.5.1.11. Diğer İlimlerle İlgili Kaynakları 120
1.5.1.12. Kaynaklara Başvururken Takip Ettiği Yöntem 124
1.5.1.13. Müellif'in Atıfta Bulunduğu Kendi Eserleri 125
İKİNCİ BÖLÜM 127
SEMİN EL-HALEBÎ'NİN ED-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSİRİNDE KIRÂATLARA YAKLAŞIMI 127
2.1. KIRAAT İLMİNİN TANIMI VE TARİHİ GELİŞİMİ 127

2.1.1. Kıraat Kavramı ve Tanımı 127
2.1.2. Semin el-Halebî'nin Yaşadığı Döneme Kadar Kıraat İlminin Gelişimi 129
2.2. YEDİ HARF VE KIRAAT İLMİNİN MÜNASEBETİ 142
2.2.1. Yedi Harf Hadislerinin Tarihsel Yönü ve Yedi Harfle İlgili Rivâyetler 142
2.2.2. ed-Durru'l-Masûn'da Yedi Harf Vâkıası 146
2.2.3. Yedi harf Meselesi ve ed-Durru'l-Masûn 147
2.2.4. Yedi Harfin Nitelikleri ve ed-Durru'l-Masûn'da Kırâatla Münasebetleri 154
2.3. LEHÇEYE DAYANMA AÇISINDAN KIRAAT İLMİ 159
2.4. LEHÇEYE DAYANAN KIRAATLAR VE ED-DURRU'L-MASÛN 163
2.4.1. Hz. Peygamber Dönemi Müteradif Okumalar ve ed-Durru'l-Masûn 163
2.4.2. Muarreb'ler 168
2.4.3. Sülâsi Bab'lar 175
2.4.4. Sülâsi Mastarlar 179
2.4.5. Fonetik Okumalar ve ed-Durru'l-Masûn 183
2.4.5.1. İdğâm ve İzhar ile Okuma 185
2.4.5.2. İhtilâs ve İşmâm ile Okuma 189
2.4.5.3. Tahkîk ve Teshîl ile Okuma 193
2.4.5.4. İmâle-Fehth ile Okuma 197
2.4.6. Lehçelere Dayanmayan Kıraatlar ve ed-Durru'l-Masûn 201
2.4.6.1. Sarf'la İlgili Olanlar 201
2.4.6.1.1. İsimlerde Farklılıklar 202
2.4.6.1.1.1. Kelimenin Müfret-Cemi Okunması ile İlgili farklılıklar 202
2.4.6.1.1.2. İsm-i Fâil ile İlgili Kıraat Farklılıları 205
2.4.6.1.1.3. Fiillerde Farklılıklar 209
2.4.6.1.1.4. Fiilin Müennes-Müzekker Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları 210

2.4.6.1.1.5. Fiilin Mazi-Emir Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları 213
2.4.6.1.3.2. Harflerde Kıraat Farklılıkları 217
2.4.7. Sıhhat Bakımından Kıraatların ed-Durru'l-Masûn'da Ele alınışı 223
2.4.8. ed-Durru'l-Masûn'da Sahih/Mütevâtir Kıraatların Değerlendirilmesi 225
2.4.9. Semîn el-Halebî'nin Sahih Kıraatlar Konusundaki Tercihi 227
2.4.10. Semîn el-Halebî'nin Şâz Kıraatlar Konusundaki Tercihi 228
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 237
SEMÎN EL-HALEBÎ'NİN TEFSİRİNDE KIRAATLARI ELE ALIŞI 237
3.1. SEMÎN EL-HALEBÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ VE KIRAATLARA ATIFTA BULUNMASI 237
3.1.1. Semîn el-Halebî'nin Kıraat İlmindeki Yeri 237
3.1.2. Semîn el-Halebî'nin Kıraatları Nakletme Üslûbu 241
3.1.2.1. Sahâbe Kıraatlarına Atıfta Bulunması 241
3.1.2.2. Tâbiûn Kıraatlarına Atıfta Bulunması 247
3.1.2.3 Kıraat İmamlarına Atıfta Bulunması 251
3.1.2.4. Râvilere Atıfta Bulunması 266
3.1.2.5. Belli Bir Kesime Ortak İsim ve Sıfat Altında Atıfta Bulunması 272
3.1.2.6. Kime Ait olduğunu Belirtmeden *"قرىء"* (Temriz) Sigasıyla Nispette Bulunması 278
3.1.2.7. Kırâat Musanniflerine Atıfta Bulunması 282
3.1.2.7.1. Mekki b. Ebî Tâlib 286
3.1.2.7.2. Ebû Ali el-Fârisi 290
3.1.2.7.3. İbn Cinnî 294
3.1.3. Semin el-Halebî'nin Kıraatları Ele Alışı 299
3.1.3.1. Kıraatları Nakletmekle Yetinmesi 299
3.1.3.2. Kıraat Tercihlerinde Bulunması 301
3.1.3.3. Bazı Kıraatlara Eleştirel Yaklaşması 305
3.1.4. Kırâatlar Arasındaki Tecihlerinin Temelleri 309
3.1.4.1. Kırâatların Tevcihinde Başka Âyetlerden Delil Getirmesi 309

3.1.4.2. Kıraatların Tevcihinde Hadislerden Delil Getirmesi..... 312
3.1.4.3. Kıraatların Tevcihinde Arap Şiirine Başvurması 317
3.1.4.4. Resmu'l-Mushaflara Yer Vermesi 323
3.1.4.5. Kıraatları Dilsel Yönden Değerlendirmesi..... 335
3.1.4.6. Kıraatları Lehçesel Yönden Değerlendirmesi 346
3.1.4.7. Hikâye ve Darb-ı Mesellerin Kıraat ile İlişkisi 355
SONUÇ 360
KAYNAKÇA 367

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselam
AÜİFVY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	Bin
c.	Cilt
çev.	Çeviren
Ekev	Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İsam	İslâmi Araştırmalar Merkezi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
r.a.	Radiyallahu anhu
S	Sayı
s.	Sayfa
Sauifd	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk.	Tahkik eden
tsz.	Tarihsiz
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı ve diğerleri
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kıraat konusu, Kur'ân ilimlerinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Kıraat farklılıklarının özünü oluşturan bu okuyuş farklılıkları, erken dönemde problem teşkil etmezken; zamanla Müslümanlar arasındaki okuyuş farklılıklarının karışıklık ve ihtilaflara yol açtığı gerekçe gösterilerek, belli bir dönem sonra sınırlandırmalara tâbi tutulmuştur. Bu sınırlandırmalar, başlangıçta kıraatlarla ilgili temelde sahih olan ve sahih olmayan şâz kıraatlar şeklinde bir tasnifi beraberinde getirmiştir. Bu tasnifte yer alan gruplara yönelik kıraat tarihi boyunca âlimler arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, sonraki devrelerde genel geçer nitelikte birtakım kıriterler ortaya konulmuştur.[1]

Kıraatlar, Kur'ân âyetlerinin anlam yönünden zenginleşmesine ve daha açık hale gelmesine katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, nakle dayanan kıraatlar Arap dili kurallarının tespiti noktasında birer referans olmuştur. Daha doğrusu, dilsel yönü ağır basan kaynaklarda kıraat farklılıkları birer kaynak değeri taşımaktadır. Nahiv ve lugat yönü ağırlıklı olan kaynaklarda, kıraatlar dilsel tahlillerle birlikte i'râb ve sarf ilimleri için birer kaynak değeri taşımaktadır.[2] Bundan dolayı, kıraatların Kur'ân âyetlerini anlamlandırmada büyük payları olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için erken dönemlerden itibaren İ'râbu'l-Kur'ân'a yönelik pek çok eser kaleme alınmıştır. Ele alınan bu eserlerde âyetlerin i'râb yönü incelenmiş birden fazla i'râb vechine sahip olan âyetlerin muhtemel

[1] Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi Ebû Bekir b. Mücâhid, **Kitâbu's-Seba'ti fi'l-Kırâât**, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-M'arife, Mısır, 1400/1980, s. 22; Şaban Muhammed İsmail, **el-Kirâât, Ahkâmuha ve Masâdiruha**, Dâru's-Selam, Kâhire, 1403, s. 104.

[2] Muhammed Sâlim Muhaysın, **el-Kirâât ve Eseruha fî 'Ulûmi'l-'Arabiyye**, nşr. Mektebtu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1404/1984, c. 1, s. 11-12; Abdurrahman b. İsmail b. Ebû Şâme, **el-Murşidu'l-Vecîz İlâ 'Ulûmun Teta'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, c. 1, s. 182; Muhammed Sâlim Muhaysın, **el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye,** nşr. Dâr Muhaysın, Kâhire, 1424/2003, s. 123.

tahlilleri yapılarak açıklanmıştır. İ'râbu'l-Kur'ân'a yönelik eserlerin yanı sıra dirâyet tefsirlerinde, özellikle filolojik yönü ağırlıklı olan tefsirlerde bu konulara özel bir önem verilmiş ve bu yollarla âyetler açıklanmaya çalışılmıştır. İşte tam bu noktada sahih olsun şâz olsun bütün vecihleriyle kıraat birikimi müfessirler için vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Nitekim kıraat ihtilaflarının bir kısmı, özellikle de i'râb bakımından cümlede haziflerin olduğu durumlarda, i'râb bakımından âyetin manasının anlaşılmasında yardımcı bir kaynak olarak müfessirlerin sıkça başvurdukları bir unsur olmuştur.

Bütün kıraatların sahih ve şâz vecihleriyle kaynağının nakil olduğu bilinmektedir. Bu yönüyle Arap dilindeki farklı kullanımların tespitinde kıraatların temel bir kaynak ve şaşmaz bir ölçüt olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda kıraatların Arap dilindeki farklı kullanımlarının tespitinde ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Bu özellikleriyle kıraatların sadece Kur'ân tefsirine değil Arap diline yönelik yapılan çalışmalara da birinci dereceden kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Filolojik ağırlıklı tefsir kaynaklarının birçoğunda, kıraat farklılıklarına dayanılarak dil ve anlam yönünden birtakım tahliller yapılmaktadır. Bununla birlikte birtakım anlam ve yorum farklılıklarının ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu anlamda kıraatların, Kur'ân'ı yorumlamada âyetlere getirdiği mânâ çeşitliliğinin Kur'ân âyetlerini anlam yönünden zenginleştirdiğini ortaya koymaktadır.[3]

Tefsir usûlü kaynaklarını incelediğimizde, bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında kıraat ilminin olduğu görülmektedir. Binaenaleyh farklı okuyuşların ve bu okuyuşların anlama etkisinin niteliklerini bilmek, müfessirin isabetli yorum yapmasına yardımcı olan faktörlerdir. Dolayısıyla ilk yazılan tefsirler başta olmak üzere, kıraatlar, müfessirlerin mutlaka ilgi alanlarında olmuştur. Hal böyle iken âyetlerdeki kelimelere müteallik çeşitli okuyuş şekilleri ve dille doğrudan alakalı bulunan kıraat birikiminin müfessirlerce gözardı edilmediği gözlenmektedir.

[3] İbrâhîm b. Sirrî b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc, **İ'râbu'l-Kur'ân**, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1408/1988, c. 1, s. 240.

Tefsîr kaynaklarında kıraat farklılıkları dayanak gösterilerek yapılan tahliller sonucunda birtakım anlam ve ve yorum farklılıklarının ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Müfessirlerin kıraat tasavvurlarındaki farklılıklar, onların kıraatların tanımı, kıriterleri ve tasnifine yönelik yaklaşımlarını büyük oranda etklemiştir. Tabiri caizse, gelenekçi bir tutuma sahip olan müfessirler ile daha bağımsız bir düşünceyi benimseyenler arasında özellikle mütevâtir kıraat ve şâz kıraat ayırımı ile şâz kıraatlara biçilen değer açısından farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.[4]

Müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir etmedeki yaklaşım ve metotları birbirinden farklılık arzetmiştir. *Semin el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Tefsirinde Kıraatlara Yaklaşımı* adlı bu çalışmamızda, Semîn el-Halebî'nin tefsirinde kıraatlara yönelik yaklaşımı, kıraatların Arap dili, tefsir ve Kur'ân'ı anlama hususundaki rolü ele alınmıştır. Semîn el-Halebî'nin naklettiği kıraatlar ve o kıraatları kullanma keyfiyetleri çerçevesinde özellikle kıraatların tefsir ve Arap dili ile olan irtibatının temelinde kıraat-lehçe, kıraat-sarf ve nahiv ayrıca kıraat-tefsir ilişkisi ve müellifin kıraat tercihleri, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmamızda, Semîn el-Halebî'nin tefsirinde ele almış oduğu mütevâtir ve şâz kıraatlardan hareketle onun kıraat tevcihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında onun kıraatları kabul şartları, sahih kıraatlarla birlikte şâz kıraatları da tercih etmesi, yedi kıraat tasnifinde yer alan kıraatlara yaklaşımı, sahih kıraatlarla beraber kıraat-ı aşere tasnifinde yer alan imamların kıraatini, neden kıraatı seb'a tasnifinde yer alan imamların kıraatı kadar önemsediği vb. sorulara cevap aranmıştır. Ayrıca onun tefsîrinde ele aldığı kıraat kaynakaları tespit edilmiştir. Aynı zamanda Semîn el-Halebî'nin dilsel çözümlemelerin yoğun olduğu eserinde dilin anlaşılmasına yönelik bir materyal olarak kıraatları nasıl ele aldığı incelenmiştir. Ayrıca Semîn el-Halebî'nin, mütevâtir olsun şâz olsun, kıraat tercihlerinde nahvî ve lugavî delilleri, kıraatların temellendirilmesinde yardımcı bir unsur olarak kullanması, kıraatlar arasında yapmış olduğu tercihler ve bunların nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunula birlikte çalışmamızda ele alınan konular *ed-Durru'l-Masûn* çerçevesinde ele alınmış ve diğer tefsir kaynaklarıyla mukayese edilmiştir.

[4] Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysi, **el-İbâne 'an ma'âni'l-Kırâât**, thk. Abdulfettah İsmail Şiblî, Dâru'n-Nahdati, Mısır, 1977, s. 51-52; Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, en-**Neşrfi'l-Kirâati'l-'Aşr,** thk. Muhammed Ali ed-Debbâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, c. 1, s. 35.

Semîn el-Halebî, kıraat, nahiv, tefsir, fıkıh ve belâğat yönünden mâhîr bir âlim olarak tanınmaktadır. Onun bu alanlardaki mahâretinin çok üst seviyede bilgi birikimine ve ilmi deneyimlere dayanmış olduğu bir gerçektir. Çalışmamızın amacı, müellifin kıraat alanındaki konumunu araştırmak olacaktır. Bu çalışmanın asıl konusu olan *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* adlı eser incelenerek, gerek müellifin kıraat alanındaki yeri ve gerekse bu eserin kıraat ilmindeki konumu ortaya konacaktır. Eserde kıraatların, âyetlerin anlamına ve dilsel tahlillere olan katkısından sistematik bir şekilde yararlanılmaktadır.

Kur'ân ilimlerinin başını çeken ilimlerden birisi de Kıraat ilmidir. Bu ilim dalı gerek Kur'ân'ın ve gerek diğer Kur'ân ilimlerinin korunmasında ve anlaşılmasında büyük bir önemi haizdir. Çalışmamızda söz konusu tefsirde yer alan kıraatların kaynaklarını tespit etmek ve bu kıraatların Kur'ân'ı anlamaya nasıl bir katkı sağladığını Semin el-Halebî'nin tefsiri üzerinden ortaya koymaktır. Ayrıca müellifin tefsiri kıraatlar açısından incelenmye konu olacağı için kıraat meseleleri haricindeki diğer konulara değinilmeyecektir.

Semîn el-Halebî, döneminin kıraat öncüsü olan çeşitli hocalardan kıraat dersi almıştır. Kıraat ilmini, dönemin meşhûr âlimlerinden Yûnus ed-Debûsi ve Takiyyu's-Sâiğ'den okumuştur. Kendisinin bu yönde *el-İkdu'n-Nadîd* (fî Şerhi Kasideti'ş-Şatıbiyye) adlı eserini kaleme alması, onun doğrudan bir kıraat âlimi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla gerek eserinde, gerek tefsirinde işlemiş olduğu kıraatları göz önünde bulundurarak, onun kıraat alanında uzmanlık düzeyinde bir yetkinliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Müellif'in tefsiri, kıraatların lügâvî ve nahvî yönden tahlilleri konusunda önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Eserde, mütevâtir ve şâz kıraatlar bir arada zikredilirken, ağırlıklı olarak filolojik açıdan ele alınmıştır. Müellif, genellikle yedi kıraatı zikrettikten sonra diğer kıraatlara da yer vererek tahliller yapmaktadır. Eser, kıraatlarla ilgili olarak hem mütekaddimîn, hem de müteahhirîn görüşleri içeren temel kaynaklardan biridir. Müellif'in eserini kıraatlar yönünden incelemek ve kıraatlar hakkındaki görüşlerini tespit etmek, bir doktora çalışmasına konu olabilecek değerdedir. Kıraat alanında böylesine temayüz etmiş bir kıraat bilgininin eserinin incelenmesi önem arz etmektedir.

Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* adlı tefsiri, kıraatlar konusunda zengin bir içeriğe sahiptir. Bu eser diğer tefsirlere nazaran geniş hacimli bir eserdir. Nitekim sayılı tefsirlerin dışında, en çok kıraat ihtiva eden tefsirlerdendir. Onun tefsirini diğer tefsirlerden ayıran en belirgin özelliği, kıraatların yedi ile sınırlandırılmasından sonra sahih ve şâz kıraat kavramları üzerinde icmânın hâsıl olduğu sürece rastlamasıdır. Dolayısıyla kıraatların teşekkül sürecinin tamamlanmasıyla, diğer tefsirlerde olduğu gibi, aşere ve ondörtlü tasnifinde yer alan kıraatlara da yer vermiştir. Çünkü on ve ondörtlü kıraat tasnifinde yer alan diğer imamların kıraatının, onun yaşadığı döneme kadar İslam coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple müellif'in bu kıraatlardan yararlanması hususunda, kıraatlara olan yaklaşımlarını etkilemiştir.

Semîn el-Halebî'nin gerek tefsir gerek dilsel tahlillerde bu kıraatlara tefsirinde yoğun bir şekilde yer vermesi, onun önemini ve farkını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda anlattıklarımız, Semîn el-Halebî'nin tefsirinin bu alandaki önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Onun eserinde, kıraat ilmine ve kıraatlara olan yaklaşımı ve bu kıraatları nakletme metodunun yanında, ele aldığı kıraatları referanslarıyla beraber zikrettiğini de görmekteyiz. Müellif'in, Kur'ân'ın bütününde kıraatın icra olduğu her yerde gerek sahih gerek şâz kıraatlara yer vermiş olması, tefsirinin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

1.2. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI

Bu çalışmada kıraatlar konusu, Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* adlı eseri çerçevesinde incelenecektir. Konunun bu eser zemininde incelenmesinin sebebi, eserde kıraatların geniş bir şekilde işlenmiş olmasıdır. Diğer yandan Semîn el-Halebî'nin kıraatlara dair bir eserinin bulunması ve biyografik kaynakların bir kısmında kendisinden "mukri" olarak bahsedilmesi de, bu konuda onun önemine işaret eden hususlardır. Tüm bu sebeplerle, Semîn el-Halebî'nin kıraat anlayışının ve onun tefsirinde kıraatları tercih keyfiyetinin tespit edilip değerlendirilmesinin gerekli olduğu düşünülmüştür.

Tefsir ve kıraat alanında önemli bir şahsiyet olan Semîn el-Halebî'nin, kendine has bakış açısıyla kıraatları nasıl ele aldığı, onun kıraatları değerlendirme

metotları, eserde genişçe yer alan kıraatlarla okuyuculara neler kazandırmak istediği, gibi hususlar ile, onun açısından kıraatların, âyetlerin yorumlanmasında da önemli bir yere sahip olduğu tespit edilecektir. Bu bağlamda çalışmada yer alan kıraatlar, *ed-Durru'l-Masûn* tefsiri baz alınarak genel hatlarıyla incelenmiştir. İncelenen bu kıraatlardan elde edilen bilgi ve bulgular tasnife tâbi tutularak, çeşitli âlimlerin bilgileriyle karşılaştırma yoluna gidilip değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, müellif'in naklettiği bilgilerin analizi yapılarak asıl kaynaklarıyla kaşılaştırılmıştır.

Çalışma esnasında farklı kıraatlardan elde ettiğimiz bilgi ve bulguları, Semîn el-Halebî'nin eserinde ele aldığı ve onun kendi görüşlerini yansıtan örneklerden işlemeye çalıştık. Dolayısıyla kıraatın bazı konuları sınırlandırıldığı gibi, aynı konuda bazı işlenmiş örnekler arasında sınırlandırma yoluna gidilerek açıklamalar yapılmıştır.

Çalışmada Semîn el-Halebî'nin tefsiri, bütün ciltleriyle başından sonuna kadar taranmış, tespit edilen kıraatlar konu başlıklarına göre sınıflandırılmış ve bu konuları açıklayan örnekler verilmiştir. Bu örnekler sahih ve şâz kıraatlardan olabilecek şekilde genellikle üçer örnek üzaerinden ele alınarak incelenmiştir. Konuya yönelik örneklerde sûre ismi ve Kur'ân'daki âyet sırasıyla birlikte *ed-Durru'l-Masûn*'daki cilt ve sayfa numaraları da belirtilmiştir.

Çalışmamızda kıraatlara yönelik konular ele alınırken önce Semîn el-Halebî'nin kıraatları nakledi̇ş biçimi zikredilmiş, daha sonra diğer kaynaklara başvurularak açıklamalarda bulunulmuştur. Müellifin kıraat anlayışının ve kıraatları tefsirinde kullama keyfiyetinin tespit edilmesi ve onun kıraatlar bağlamında yaptığı açıklamaların diğer tefsir ve kıraat kaynaklarıyla birlikte mukayese edilmesi gerekçesiyle bu kaynaklara başvurulmuştur.

Semîn el-Halebî, tefsirinde öncelikle kıraat-ı seba'ya yer verdiği gibi, cumhûr'un kabul ettiği on'lu sistem içerisinde yer alan kıraatlara da yer vermiştir. O, öncelikle sahih kıraatları aldıktan sonra, savunduğu delillerini ispatlamak için ihtiyaç duyduğunda ondörtlü sistem içinde yer alan şâz kıraatlardan veya sahabe Mushaflarında yer alan kıraatları da almıştır. Çalışmamızda Semîn el-Halebî'nin bu metodunu göz önünde bulundurarak, sahih kıraatlara öncelik verdik. Konuyla ilgili

sahih kıraatın olmadığı yerde şâz kıraatlardan da örnekler vermeye çalıştık. Bu vesileyle, eserde yer alan kıraatların Arap diliyle olan bağlantısını ortaya koymaya çalıştık. Konuyu sınırlandırmak için, müellifin ele aldığı, özgün görüşlerini yansıtan örnekler üzerinde durmaya özen gösterdik.

Çalışmada anlaşılması müşkil olan kavram ve terimleri dipnotta veya parantez içinde belirtmeye çalıştık. Adı geçen terimlerin literatürde kullanılan terimler olmasına, ele aldığımız terimlerin bu ilimlerin temel kaynaklarında kullanılan ıstılahlardan olmasına dikkat ettik. Daha önce zikrettiğimiz gibi, müellif'in tefsir ve kıraatla ilgili eserleri bulunmaktadır. İslâm dünyasında ve ülkemizde Kıraat ve Tefsir Anabilim Dalı bünyesinde yapılan çalışmalarda bu ilmin literatürüne dair yeterince bilgiler bulunmaktadır. Çalışmamızı sınırlı tutmak için, kıraat ilmiyle ilgili konuları Semîn el-Halebî'nin ele aldığı konularla sınırlandırmaya çalıştık. Onun kıraat yaklaşımlarına yer vermeye gayret edip, değinmediği konuları kapsam dışında bırakmaya özen gösterdik.

1.3. ARAŞTIRMADA YARARLANILAN KAYNAKLAR

Yapılan çalışmanın (araştırmanın) temel kaynağı Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* adlı tefsiridir. Çalışmamız boyunca, bu eserin Ahmed Muhammed el-Harrât tarafından tahkik edilip 11 cilt halinde Dâru'l-Kalem tarafından 1437/2016'da neşredilen baskısı esas alınmıştır. Semîn el-Halebî'den yapmış olduğumuz alıntılar, Dâru'l-Kalem baskısının cilt ve sayfa numaraları esas alınarak verilmiştir. Çalışmamızın adı "*Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn adlı Tefsîrinde Kıraatlara Yaklaşımı"* olduğu için, öncelikle eserin kendisi temel kaynak olmuştur. Bununla birlikte çalışmamızda sıkça başvurduğumuz eserler, çeşitli tefsîr, hadis, Ulûmu'l-Kur'ân, kıraat ve tabakât kaynakları eserleridir.

Çalışmamız esnasında araştırmaya konu olan meselelerde Semîn el-Halebî'nin eseri, birçok tefsirle karşılaştırılmıştır. Bunların içerisinde en çok başvurduğumuz eserler şunlardır: İbn Kuteybe (ö. 276/890), *Ğarîbu'l-Kur'ân*; Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö. 283/896), *Tefsîru't-Tusterî*; Taberî (ö. 311/924), *Câmiu'l-Beyân*; en-Nehhâs (ö. 338/950), *İ'râbu'l-Kur'ân*; es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *Tefsîru's-Sa'lebî;* Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*; İbn Atiyye (ö. 542/1148), *el-*

Muharreru'l-Vecîz; Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*; Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*; Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl*; Ebû Hayyân (ö. 745/1345) *el-Bahru'l-Muhît;* İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*.

Semîn el-Halebî'nin eserinde geçen hadis rivâyetlerine yönelik veya konuyla ilgili hadis nakledilmesi gereken yerlerde birçok hadis kaynağına başvurulmuştur. Bu kaynaklardan en çok müracaat edilenler şunlardır: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*; Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*; Müslim (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahih*; Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892 ve Nesâî (ö. 303/915) *Sünen,* adlı eserlerdir.

Ayrıca, kıraatın temel konularını ele alan ve kıraatların ihticâcını yapan birçok kaynağa başvurulmuştur. Bu alanda sıkça başvurulan eserler şunlardır: İbn Ebî Dâvud (ö. 316/929), *Kitâbu'l-Mesâhif*; Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât,* İbn Hâleveyh (ö. 370/980), *el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'a*, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Hucce fî İleli'l-Kirââti's-Seb'a*, İbn Ğalbûn (ö. 399/1009), *et-Tezkira fi'l-Kirââti's-Semân*, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *el-İbâne an Maâni'l-Kirâât*, Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1053), *et-Teysîr fi'l-Kirââti's-Seb'a*, Ebû Şâme (ö. 665/1267), *el-Murşidu'l-Vecîz*, İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-Kirââti'l-Aşr-Muncidu'l-Mukriîn- Ğâyetu'n-Nihâye*.

Semîn el-Halebî'nin yaşadığı dönemin ortaya konulmasında birçok tarih ve tabakât kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu kaynaklar arasında, Şihâbuddîn b. Fazlullah el-Umerî (ö. 749/1349), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*; Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363), *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr;* el-İsnevî (ö. 772/1379), *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye;* Ebî Zur'a (ö. 826/1423), *ez-Zeyl ale'l-İber fî Haberi men Aber;* Kâdî Şuhbe (ö. 851/1148), *Tabakâtu'l-Mufessirîn;* Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine;* Bedreddîn el-Ayni (ö. 855/1451), *İkdu'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân;* Suyûtî (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'l-Luğât;* Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1915/1977), *Tabakâtu'l-Kurrâ-Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ', Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr-Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* adlı eserler bu alanda istifade edilen kaynaklar arasındadır.

1.4. ARAŞTIRMAMIZIN KONUSUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Araştırdığımız kadarıyla, Semîn el-Halebî'nin tefsiriyle ilgili kıraat alanında yüksek lisans veya doktora düzeyinde yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Semîn el-Halebî'nin tefsiri, kıraat alanının dışında başka alanlarda çalışmalara konu edilmiştir. Şunu ifade etmeliyiz ki, Semîn el-Halebî ile ilgili Arap dünyasında yapılan çalışmalara kıyasla Türkiye'de yapılan çalışmalar pek fazla değildir. Araştırmaya konu olan müellif ve eseri ile ilgili, çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Oysa söz konusu eser gerek kendi döneminde gerek sonraki dönemlerde âlimler arasında büyük bir öneme sahip olmuştur. Birçok âlimin bu eserden çokça istifade ettiği ve kendi eserlerinde onu kaynak olarak kullandığı bilinmektedir. Âlimlerin bazıları ondan istifade ederken, kimisi ihtisarda bulunmuş, kimisi de bazı konuları tartışırken ona birtakım reddiyeler kaleme almıştır.

Eserin, âlimler arasında tartışmalara sebep olduğu hicri dokuzuncu yüzyılda, bu tartışmalar esnasında birtakım eserlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu eserlerin bir kısmı yazma halinde bulunurken, diğer bir kısmı matbu hale getirilmiştir. Bu yönde, eseri çeşitli açılardan ele alan birçok akademik çalışma yapıldığı da görülmektedir. Bu meyanda yazılmış, yazma halinde bulunan çalışmalardan sözettikten sonra, ondan istifade eden âlimlere yer verip, konuyla ilgili yapılmış akademik çalışmalara değinmekte fayda görüyoruz. Ayrıca bundan sonraki araştırmalara yol göstermesi bakımından bu alanda ülkemiz ve ülkemiz dışında yapılmış çalışmaları, çalışma yapanların künyelerini ve çalışmalarını isimleriyle sıralamak istiyoruz. Öncelikle daha önce ülkemiz dışında te'lif edilen eserleri ve ardından günümüzde konuyla ilgili yapılmış akademik çalışmaları sıralamakta fayda görüyoruz.

1. Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* adlı eserinin en büyük etkisini, İbn Âdil ed-Dimaşkî'nin (ö. 880/1476) yirmi ciltten oluşan, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Müellif, bu eserinde *ed-Durru'l-Masûn'*u temel kaynakları arasında göstermiş ve Semîn el-Halebî'den tefsir ve dilsel yönden birçok alıntılarda bulunmuştur. Bu durumda eser sanki *ed-Durru'l-Masûn*'un ikinci bir

nühası gibi görünmektedir.[5] Eserde âyetlerin tefsirinde, başta Ulûmu'l-Kur'ân olmak üzere, nahiv ve lugat meselelerine, şiirle istişhâda, kıraatlara ve müfessir âlimlerin açıklamalarına genişçe yer verilmiştir. Bu açıklamaların yanında, âyetlere taalluk eden itikâdî ve fıkhî açıklamalara da değinilmiştir. Filolojik ve belâğat yönü ağırlıklı olan bu hacimli eser, musannifler tarafından muhtelif isimlerle adlandırılmıştır. Zira tabakat kitaplarında "*el-Lübâb fî İlmi'l-Kitâb"* ve "*el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*" olarak zikredildiği kaydedilmektedir.[6] Eser, Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvıd tarafından tahkik edilmiş, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyye tarafından 1419/1998'de Lübnan'da neşredilmiştir.

2. Ebu'l-Berekât Bedruddîn Muhammed b. Radiyyuddîn el-Ğazzi el-Âmirî (ö. 984/1577) tarafından ilkin yazma eserlerden te'lif edilen *ed-Durru's-Semîn fi ba'di mâ Zekerehu Ebî Hayyân ve 'Âradahu's-Semîn* adlı eserdir. Eserin muhtevasında, müellif ile Kınâlızâde Ali Çelebi (ö. 971/1564) arasında meydana gelen ilmi tartışmanın savunması yer almaktadır.

Kitabın yazılış hikâyesi şöyle geçer: Emeviyye Câmî'inde İbnu'l-Ğazzi'nin manzum tefsirinin hatim merâsimi esnasında Kınalızâde ve müellif arasında cereyan eden tartışmada Kınalızâde, Semin el-Halebi'nin Ebû Hayyân'ın tefsirine karşı yaptığı itirazlardan söz edince, el-Ğazzi, bunların gerçek dışı olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Kınalızâde bir araştırma yaparken, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Semin el-Halebî ile ilgili, hocası hayatta iken ona karşı bir tefsir kaleme aldığı, onunla tartışmalar yaptığı ve bu tartışmaların çoğunda haklı olduğu şeklinde bir değerlendirmesine rastlamış ve el-Ğazzi'ye bir mektup yazarak bu itirazları kendisine yazmasını istemiştir. Bunun üzerine el-Ğazzi, bunlardan on tanesini tespit edip; Ebû Hayyân'ın görüşlerini benimseyen ve Semîn el-Halebî'nin itirazlarını çürüten bir risâle yazarak göndermiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye

[5] http://vb.tafsir.net./tafsir4039 (08.04.2020)

[6] Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, **Tabakâtu'l-Müfessirin**, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazî, nşr. Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikme, Medine, 1417/1997, s. 43; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muelliffîn**, nşr. Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993, c. 2, s.231.

kütüphanesinde (Mihrişah Sultan, nr, 30, vr. 63-69) diğer bir nüshası ise Manisa İl Halk Kütüphanesindedir.[7]

Daha sonra Kınâlızâde bu risaleye karşılık, Semin el-Halebî'in itirazlarını savunan, *Risâle fi'l-Muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve Tilmizihi fi't-Tefsir* başlıklı bir risâle kaleme almıştır. Şâm âlimlerinin bu çalışmayı beğendikleri ve Ğazzi'ninkinden üstün tuttukları nakledilir.[8] Bu risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphane'sinde (Mihrişah, nr. 39/3) kayıtlıdır.[9] Orta hacimli olan bu çalışma, mukaddime ile başlar, hâtime ile son bulur. Müellif, eserin mukaddimesinde bu konunun önemini ve kendisini böyle bir çalışmaya iten sebepleri zikretmektedir. Eserin başlangıcında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında nahvî meseleler hakkındaki yaklaşımını ve bu konuda Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî'nin münakaşalarını ele almaktadır. Eserin diğer kısımlarında, kendi nahvî tercihlerini açıklamaya çalışmaktadır. Dr. Abdullâh b. Hamed el-Mansûr tarafından 2018 yılında eser ile ilgili bir makale yayımlanmıştır.[10] Bu çalışma, mukaddime, üç bölüm ve hâtimeden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin hayatı, ikinci bölümde eserin yazılış hikâyesi, üçüncü bölümde bu yazma eserin müellife aidiyeti ve eserle ilgili bilgi verildikten sonra, Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî'nin, Zemahşerî'nin âyetleri yorumlamada nahvî konulara yaklaşımı konusundaki münakaşalarını ele almaktadır. Sonuç bölümünde, o günün şartlarında yapılan tefsir çalışmalarını değerlendirmekte ve elde ettiği bulguları özetlemektedir. Devamında, bu eserin süratle tahkik edilip ilim erbabının hizmetine sunulması gerektiğini teyit etmektedir. Sonuç olarak, bu açıklamalardan eserin henüz tahkik edilmediği anlaşılmaktadır.

3. el-Hafâcî olarak bilinen Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö.1069/1659), *İnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* adlı sekiz

---

[7] Fatih Çollak, Cemil Akpınar, "GAZZÎ, Bedreddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV yayınları, İstanbul, 1996, c: 13 s. 537-539.

[8] Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî Hâcî Halife, **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn,** nşr. Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 2008, c. 1, s. 123; bkz. Nâfi Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât ile İlgili Tartışmalar**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DÜSBE, Diyarbakır, 2016, s. 20.

[9] Abdülaziz Hatip, "Semin el-Halebî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, cilt: 36, s. 492-493.

[10] Abdullâh b. Hamed el-Mansûr, **ed-Durru's-semîn fî ba'di mâ zekerehu Ebû Hayyân 'âradahu's-Semîn Tasnîf Bedreddîn Muhammed b. Radiyyuddîn Muhammed el-Ğazzî ed-Dimaşkî el-muteveffâ seneti h. 984.** Mecelletu Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Câmiatu Muhammed b. Suûd, Suudi Arabistan, 2019, sayı: 32, s. 10.

ciltlik tefsiri, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl* adlı tefsirine yazdığı bu hâşiye, müellifin en hacimli eseridir. Kitapta, sûre tertibine riayet edilmiş ve eserin kenarlarına yazılan âyetlerin her kelimesi ayrı ayrı açıklanarak bu hususla ilgili konuya açıklık getirmek için hadis ve şiir gibi ilaveler yapılmıştır. Bunlar yapılırken, Ulûmu'l-Kur'ân, fıkıh, belâğat ve filolojik konulara ehemmiyet verilmiş ve bu konuda *ed-Durru'l-Masûn'*dan yeterince alıntılar yapılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde, eserin henüz tahkik edilmediği ve Dâr Sadr tarafından 1283/1866 yılında Beyrut'ta basıldığı anlaşılmıştır.[11]

4. Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) en tanınmış eseri olan *Hizânetu'l-Edeb ve Lub Lubâbu Lisâi'l-Arab* adlı eserde, *ed-Durru'l-Masûn'*dan alıntılar yapıldığı ve referans alınan âlimlerden birinin de Semîn el-Halebî olduğu görülmektedir.[12] İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1287) *el-Kifâye* adlı, nahve dair eserine yaptığı şerhte geçen 957 " şevâhid"in (örnek beyitler) açıklandığı bu eser, Arap dili ve edebiyatına dair ansiklopedi mahiyetinde olan önemli eserlerdendir. Müellif, eserinde Arap edebiyatından örnekler verirken lafzın menşeini, tercümesini, şerhini, sahibini ve söylenme sebebini belirtmeden geçmemektedir. Aynı zamanda buna yönelik lügat'a müteallık edebi ilimlerden bahsetmektedir. Fars edebiyatının Arap edebiyatını sarsmaya başladığı Osmanlı döneminin 17. Yüzyılında yaşayan bu müellif, eserinde Arap dilini bu sarsıntıdan kurtarmak amacıyla böyle bir kitabı kaleme aldığını belirtmektedir. Eser, Muhyiddîn Abdulhamîd'in Kâhire'de sadece 2 cildini yayımladığı 1344/1926've 1348-1352 yılları arasında yine 4 cilt olarak Kâhire'de basılmış ve nihayet Abdusselâm Hârûn tarafından tahkik edilerek 1418/1997 yılında Mektebetu'l-Hâncî tarafından 13 cilt olarak neşredilmiştir.[13]

5. Tefsir kaynaklarının yanında, kıraat ilmiyle ilgili kaleme alınan eserlerin muhtevalarında da *ed-Durru'l-Masûn'un* önemini görmek mümkündür. Buna örnek olarak, el-Bennâ ed-Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kirââti'l-Erba'a'aşar* adlı eseri, kıraat alanındaki yetkinliğinin vesikası olup, meşhur on

[11] Ali Şakir Ergin, "Hafâcî Şehâbeddin" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt: 15, s. 72-73.
[12] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 45.
[13] Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî**, Hizânetu'l-Edeb ve lub Lübâb Lisânu'l-Arab**, thk. Abdusselâm Hârûn, nşr. Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997, c. 1, s. 20.

imamın kıraatlarına ek olarak Hasan-ı Basrî (ö.110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö.148/765) ve Yezîdî'nin (ö. 202/817) kıraatlarını da ihtiva etmektedir. Eserin giriş bölümünde, on dört imam ile râvileri ve tarîkleri hakkında bilgi verilmiş ve Hz. Osman'ın Mushaflarındaki yazı kaideleri, kıraat âdâbı vb. konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra kıraat usûllerine geçilerek, dil ve isnad açısından açıklamalar yapılmış ve sûreler kıraat farklılıkları yönünden teker teker izah edilmiştir. Müellif, bunları yaparken dil ve belâğat konularında diğer müfessirlerden nakillerde bulunduğu gibi Semîn el-Halebî'den de birçok nakillerde bulunmuştur.[14] İki ciltten oluşan bu eser, Şâ'bân Muhammed İsmail tarafından tahkik edilmiş ve 1987 yılında Âlemu'l-Kutub tarafından neşredilmiştir.

6. Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-'Uceyli el-Ezherî'nin (1204/1790), *el-Cemel* olarak bilinen ve *Celâleyn Tefsiri'*ne haşiye olarak kaleme aldığı *Hâşiyetu'l-Cemel ala'l-Celâleyn* ve *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye* adlı eseri 4 ciltten oluşmaktadır. Bu eserden ilim ehli çokça faydalanmış ve tabakât kitaplarında eserin adından sıkça bahsedilmiştir. Eserin özet tefsir olması hasebiyle, içinde tefsir, usûl, fıkıh, lügat, nahiv, belâğat ve akâid meseleleri ele alınmıştır. Müellif, eserinde diğer müfessirlerden alıntılar yaptığı gibi, Semîn el-Halebî'nin eserinden de tefsir ve nahiv kaidelerine yönelik çeşitli alıntılar yaparak *ed-Durru'l-Masûn*'a atıflarda bulunmaktadır.[15] Araştırdığımız kadarıyla, *Celâleyn* tefsiri ile ilgili birçok hâşiye yazıldığı belirtilmektedir. Bunlardan en bilineninin *Hâşiyetu'l-Cemel* olduğu kaydedilmektedir. Bu hâşiye, Beyrut'ta Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye tarafından tarihsiz olarak basılmıştır.[16] Cezayir'deki Emir Abdulkâdir İslâm Üniversitesi yazma eserler, bölümünde bazı nüshalarına rastlanmıştır. Dr. Abdulfettâh Muhammed Hıdır'ın, 1996 yılında, bu eserin Mısır Ezheriyye kütüphanesinde bulunan nüshalarına dayanarak, birinci cildinden sadece Bakara sûresiyle ilgili bölümü konu alan *" el-'Alâmete'l-Cumel ve Hâşiyetehu 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn Dirâsatun ve*

[14] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, thk. Ali Muhammed Mu 'avvad vd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994, c. 1, s. 13.

[15] Abdullah Aydemir, " CEMEL, Ebû Dâvûd Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî (ö. 1204/1790)" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, cilt: 7, s. 319-320; Ali Akpnar " Tefsîru'l-Celâleyn" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, cilt: 40, s. 294-295.

[16] Muhammed Abdulfettâh el-Hatib, **Beyne's-Sinâatı'n-Nahviyye ve'l-Ma'nâ İnde's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, nşr, Miras en-Nubuvve, 2011, c. 1, 16.

Tahkîk" adlı bir doktora çalışması yaptığı belirtilmektedir.[17] Fakat bu çalışmanın içeriğine gayretimize rağmen ulaşamadığımızı ve dolayısıyla bu konuda bilgi veremeyeceğimizi ifade etmek istiyoruz.

7. Müteahhir dönemde kaleme alınan nahiv kitaplarından, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Mısrî'nin (ö. 1206/1791) *"Menhecu's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik Hâşiyetu's-Sabbân"* adlı eseri, es-Sabbân'a şöhretini sağlayan en hacimli eseri olup Nûreddîn b. Ali b. Muhammed el-Uşmûnî'nin İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sine yazdığı şerhin hâşiyesidir. Üç ciltten oluşan eserin muhtevasında ağırlıklı olarak sarf ve nahiv konuları ele alınmıştır. Bu konular, çeşitli dil âlimlerinin görüşleri doğrultusunda örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Eserde Semîn el-Halebî'nin tefsirinden birçok alıntının yapılması kayda değerdir. Eser, 1417/1997 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.

8. Ebu's-Senâ Şihâbuddîn b. Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Huseynî el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) kapsamlı bir çalışma olan *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* adlı eseri, önceki tefsirlerin özünü câmi, rivâyet ve dirâyetin cem edildiği bir tefsirdir. Eserde, âyetlerin rivâyet ve dirâyet tefsirinden sonra, şiir ve belâğat meselelerine önem verilmiş ve bu ilimlerden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Âlûsî, bu konuda Semîn el-Halebî'den birçok aktarımlar yapmıştır. Bunu yaparken Semin el-Halebi'nin ismini "صاحب الدر المصون" şeklinde zikretmiş ve ondan, âyetlerin yorumunda nahiv ve belâğat yönünden referanslarda bulunmuştur.[18] Eserin ilk yazılmış hali 7 cilt olup, çeşitli tarihlerde farklı cilt sayılarıyla basılmıştır. İlk defa 1883'te Mısır Bulak Büyük Münire matbaasında 9 cilt, ikinci kez 1927'de Mısır Kâhire'de 12 cilt olarak basılmıştır. Ali Abdulbâri Atiyye tarafından, âyetler harekeli olup sayfa tasarımı okumaya uygun şekliyle 1415/1995 yılında tahkik edilmiş ve 15 cilt olarak Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.

[17] http://vb. tafsir.net/forum4717, (03.07.2021)

[18] Bayram Demircigil, **Hasan-ı Basri Kıraatı ve Kur'ân Tefsîrine Katkısı**, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSE, Ankara, 2016, s. 179; Emrullah Ülgen, **İ'râbu'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2012, s. 101-102; Harun Abacı, **Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi-Âlûsî Örneği,** Doktora Tezi, SAÜSBE, Sakarya 2015, s. 79.

Eser, ülkemizde Sait Bosat tarafından 2019 yılında " *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*" adlı doktora tezi olarak çalışılmıştır.[19]

Araştırmalarımız esnasında, yakın zamanda özellikle Arap dünyasında *Ed-Durru'l-Masûn*'a yönelik yapılan Doktora Tezi, Yüksek Lisans ve Makale türünde birçok akademik çalışmalarla karşılaştık. Bunları aşağıda sıralamayı uygun gördük.

Hasan Muhammed Âşûr Muhammed, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn Te'lif Ahmed b. Yusuf el-Ma'rûf bi es-Semin el-Halebî el-Müteveffe h. 756 min Sûretu'l-En'âm ilâ Âhiri Suretu't-Tevbeti Tahkik ve Dirâsetun,* (Doktora), Mektebetu Câmi'atu'l-Ezher, Mısır, 1987.

İbrahim Tevfik ed-Dîb, *el-İmâm es-Semîn el-Halebî ve Cuhûdihî fi't-Tefsîr ve 'Ulûmu'l-Kur'ân,* (Doktora), Câmiatu'l-Ezher, Mısır, 2004.

3.Ahmed Hamdân Hattâb*, Eseru'l-Ma'nâ fî Teaddudi'l-Evcuhi'l-İ'râbiyye fî Sureti'l Bakarati fî Kitâb "ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn" li's-Semin el-Halebî,* (Doktora), Câmiatu Mu'ne İmâdetu'd-Dirâsâtu'l-Ulyâ, Ürdün, 2007.

4. Hâtır Mustafa Halil Mustafa, *Tahkik ve Dirâsetu el-Cüzü'r-Râbi' min Kitâb ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn Li'l-İmâm Şihâbu'd-dîn Ahmed Ebu'l-Abbâs el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî Tuvuffiye 756,* (Doktora), 2008.

5. Ömer Abdulaziz Muhammed, *el-Muvâzentu beyne Ebî Hayyân ve's-Semin el-Halebî min Hilâl Tefsîrihime fî Sûreti'l-Bakara,* (Doktora), Câmiatu Yermûk, Ürdün, 2009.

6. Abdullah b. Abdulazîz, *İ'tirâzâtu's-Semin el-Halebî fi'd-Durru'l-Masûn 'alâ Ebî Hayyân,* (Doktora).

7. İsmail Hamdân Mûsâ Bülbül, *el-Kadâya'n-Nahaviyye fi'd-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn li's-Semîn el-Halebî el-Muteveffe 756 el-Hicriyye el-Cüzü'l-Evvel Mine'l-Kur'ân'il-Kerîm,* (Doktora).

[19] Sait Bosat, **Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tesiri,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2019, s. 20

8. Halid b. Süleyman b. Mihne*, Eseru's-Siyâk fi'l-Bahsi'n-Nahvî f'i-Durru'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî,* (Doktora), el-Câmiatu'l-Urduniyye Kulliyetu'd-Dirâsât el-Ulyâ, Ürdün, 2008.

9. 'Âiz b. Saîd b. Mâni' *el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd li Şihâbu'd-dîn Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Evveli Sûretu'z-Zumer ilâ Nihâyeti'l-Kitâb: Dirâsetun ve Tahkîk*, (Doktora), el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvera, 2012.

10. Mansûr b. Muhammed b. Saîd es-Sâ'idî, Abdurrezzâk b. Farac, *el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd li Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bâbi Ferşi'l-Hurûf min Evveli Sûreti Âl-i İmrân ilâ Âhiri Sûreti'l-En'âm: Dirâsetun ve Tahkîk*, (Doktora), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medîne, 2012.

11. Suâd İbrâhim Muhammed, *el-İtticâhu'l-Belâğiyyi fî Tefsîr ed-Durru'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî ('İlmu'l-Ma'ânî),* (Doktora), Câmi'atu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Ürdün, 2013.

12. 'Abdulaziz b. 'Abdurrahmân b. Süleyman, Fâyiz b. Habîb b. Dahîl, *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Abdi'd-Dâim el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bidâyeti Kelâmihî 'alâ Evveli Sûreti Seb'e ilâ Nihâyeti Kelâmihi 'alâ Âhiri Sûreti Yâsîn mine'l-Levhati Rakam (10) ile'l-Levhati Rakam (117): Dirâseten ve Tahkîken,* (Doktora), el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munavvara, 2015.

13. Sa'îd b. Abdulazîz b. 'Avvâd*, el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li Şihâbu'd-Dîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b.Muhammed el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bidâyeti Kelâmihî 'alâ Sûreti's-Sâffât ilâ Nihâyeti Kelâmihî 'ala'l-Âyeti Rakam 45 min Sûreti'z-Zumer: Dirâsetun ve Tahkîk*, (Doktora), el-Câmia'tu'l-İslâmiyye bi'l-Medîne, 2015.

14. Fâyiz b. Habîb b. Dehîl, *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdi'd-Dâyim b. Şihâbu'd-Dîn el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Evveli Kelâmi'l-Musannıf 'ale'l-Âyeti 42 min Sûreti Yûsuf ilâ*

Nihâyeti Kelâmi'l-Musannıf 'ani'l-Âyeti 38 min Sûreti'r-R'ad "Tahkîken ve Dirâseten, (Doktora), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, 2016.

15. Muhammed Cüneyd Ahmed*, Tavzîfi'ş-Şâhidi'l-Luğaviyyi fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm min Hilâl Tefsîr ed-Durrul-Masûn li's-Semîn el-Halebî: Dirâsatun Luğaviyyetun Delâliyyetun*, (Doktora), Câmiatu'l-Ulûmu'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Ürdün, 2017.

16. Muhammed 'İzzet Ahmed Abdurrahmân, Şa'bân 'Abdulazîm, '*Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz li's-Semîn el-Halebî (ö.756) (Mu'cem fî Şerhi'l-Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm) el-Cüz'us-Sânî min Bâbi'l-Hâi li Bâbı's-Sâd,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu'l-Ezher, Mısır, 1982.

17. İsa b. Nâsır b. Ali, *Menhecu's-Semîn el-Halebî fi't-Tefsîr fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn,* (Yüksek Lisans), Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd Kulliyyetu Usûli'd-Dîn, Suûdi Arbistan, 1997.

18. Ahmedi Zeynî Ali'l-Azâzî, *İntisâfi's-Semîn el-Halebî li'z-Zemahşeri min Ebî Hayyân fî Kitâb: ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l–Meknûn,* (Yüksek Lisans) Câmi'atu'l-Ezher, Mısır, 2000.

19. Es'ad Abdullah Ahmed*, el-Kadâya'n-Nahaviyyete fî Kitâbi'l-'İkdi'n-Nadîd li's-Semîn el-Halebî 'alâ Şerhi'l-Kasîd (eş-Şâtıbiyyeti): Dirâsetun Tahlîlîyyetun*, (Yüksek Lisans), Câmia'tu Umdermân, Sudan, 2000.

20. Ahmed Abdulmuni'm er-Rasad, *Beyne's-Sinâa'ti'n-Nahaviyyeti ve'l-Mânâ 'İnde's-Semîn el-Halebi fî Kitâbihî: ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Yüksek Lisans), Câmia'tu'l-Ezher, Mısır, 2001.

21. Abdulkayyûm b. Abdulğafûr b. Kameruddîn, *el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd "Şerhu Kasîdeti'ş-Şâtıbiyyeti fi'l-Kırâati's-Seb'i" lil İmâm Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b.Muhammed eş-Şehîr bi's-Semîn el-Halebî (ö.756):Dirâsetun ve Tahkîk min Evveli Bâbi'l-Vakfi 'alâ Evâhir'l-Kelim ilâ Nihâyeti Bâbi'z-Zevâid,* (Yüksek Lisans) Kulliyyetu'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, Mekke, 2002.

22. Abdulkayyûm b. Abdulğafûr b. Kameruddîn Ahmed b. Ali b. Hayyân, *el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd li Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bâbi'l-Fethi ve'l-İmâleti ve beyne'l-Lafzayn ilâ Âhir Bâbi'l-Lâmâti Dirâsetun ve Tahkîk*, (Yüksek Lisans), Câmia'tu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 2003.

23. Nâsır b. Suûd b. Hamûd, Abdulkayyûm b. Ğafûr b. Kamaruddîn, (thk) *el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd (es-Semîn el-Halebî) Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed (Ö. h. 756) min Bâbi Ferşi'l-Hurûf Sûreti'l-Bakara min Evvelihe ilâ Nihâyetihe Dirâsetun ve Tahkîk,* (Yüksek Lisans), Kulliyetu'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, Mekke 2003.

24. Abdurrahman b. Süleyman b. Ahmed es-Saîd, *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bidâyet Kelâmihî 'ale'l-Âyeti (188) min Sûreti'l-Bakara ilâ Nihâyeti Kelâmihî 'ale'l-Âyeti (203) mine's-Sûreti Nefsihâ,* (Yüksek Lisans), el-Câmia'tu'l-İslamiyye, Medine, 2003.

25. Hâlid Abdullah Abdu'l-Hûrî, *Rudûdu's-Semîn el-Halebî en-Nahaviyyetu 'alâ İbni 'Atiyye el-Endelusî fi'd-Durru'l-Masûn,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 2003.

26. Muhammed Misbâh Ahmed Nasır, *Mevkif es-Semîn el-Halebî min İntikâdi'n-Nuhâti li'l-Kırâati's-Sebi'yyeti min Hilâl Kitâbihi "ed-Durru'l-Masûn" Cem'an ve Dirâseten,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu'l-Ezher, Mısır, 2003.

27. Murâd Ali, *es-Semin el-Halebî Nahviyyen min Hilâl Kitâbihi: ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn,* (Yüksek Lisans) İmâdâtu'd-Dirâsâtu'l-Ulyâ, Câmiatu Mu'ne, Ürdün, 2004.

28. Velîd Âdıl Ali es-Sebâ'vî, *Rudûd es-Semîn el-Halebî (h.ö. 756) ala'n-Nuhâti fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Yüksek Lisans), Câmi'atu'l-İslâmiyye, Bağdat, 2006.

29. Sadîkata Muhammed ‘İsmat Fehmî, *el-Mesâilu’n-Nehaviyyete fî Sûreti’l-Enfâl ve’t-Tevbeti min Kitâbi’d-Durru’l-Masûn fî ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn li’s-Semîn el-Halebî (ö.756),* (Yüksek Lisans), Câmia’tu’l-Ezher, Mısır, 2006.

30. Ranâ Hâdî Sâlih, *ileli’t-Ta‘bîre’l-Kur’ân inde’s-Semîn el-Halebî (756) fî Kitâbihi ed-Durru’l-Masûn,* (Yüksek Lisans), Câmia’tu’l-İslâmiyye, Bağdat/Irak, 2007.

31. Şâkir Mahmud Hüseyn*, İttisâ‘i’l-Ma’nâ inde’s-Semîn el-Halebî fî Kitâbihi ed-Durru’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn,* (Yüksek Lisans), Câmia’tu Bağdad, 2009.

32. Kâsım Kâzım Hasan, *Rudûdu’s-Semîn el-Halebî (h. 756) en-Nehaviyyete fi’d-Durru’l-Masûn ala’z-Zemahşerî (h. 538*), (Yüksek Lisans), Câmia’tu Bâbil, Irak, 2011.

33. Hâlid Abdullah Abduh, *Rudûd es-Semîn el-Halebî en-Nahaviyyete alâ İbn Atiye’l-Endelusî fi’d-Durru’l-Masûn: Cam’ ve Dirâsatun ve Takvîm*, (Yüksek Lisans), Câmia’tu Ummu’l-Kura Mekke, 2012.

34. Sâlim Kudûrî, *İlmu’l-Maâ’nî fî Kitâb ed-Durru’l-Masûn fî ‘İlmi’l-Kitâbi’l-Meknûn lil’-İmâm Şihâbu’d-dîn Ebi’l-Abbâs b. Yûsuf İbn Muhammed İbn İbrâhîm el-Ma’rûf bi’s-Semîn el-Halebî,* (Yüksek Lisans), Câmia’tu Tikrît Külliyetu’t-Terbiyeti li’l-benet, Irak, 2013.

35. Rayyân Cabbâr Sâlih, *‘İlmu’l-Ma‘ânî fî Kitâbi’d-Durru’l-Masûn fî ‘Ulûmi’l-Kiâbi’l-Meknûn lil İmâm Şihâbu’d-dîn Ebi’l-Abbâs b. Yûsuf b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ma’rûf bi’s-Semîn el-Halebî (ö.756),* (Yüksek Lisans), Câmiatu Tikrît, Irak, 2013.

36. Rahmetullâh Hanaş Atiyye, *el-Mesâilu’n-Nahaviyye beyne İbnu Atiyye ve Ebî Hayyân ve’s-Semîn el-Halebî fi’d-Durru’l-Masûn*, (Yüksek Lisans), Câmia’tu Ummu’l-Kura, Mekke, 2014.

37. Muhammed Abdulvahâb Fadlallâh el-Cuneyd*, İstidrâkât es-Semîn el-Halebî fi'd-Durru'l-Masûn alâ Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu Umdermân el-İslâmiyye, Sudan, 2015.

38. Îman Abdula'zim Yûsuf*, İhtiyârât es-Semin el-Halebî en-Nehaviyye fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn min Cüz'i'l-Evvel ila'l-Cüz'i'l-Hâdî 'Aşar,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu Umdermân el-İslâmiyye Kulliyetu't-Terbiye, Sudan, 2016.

39. Câd Mahlûf, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn Te'lif Ahmed b. Yusuf el-Ma'rûf bi es-Semin el-Halebî el-Müteveffe h. 756 min Evveli Sûreti Tâhâ ilâ Âhiri Sûretu'l-Mu'minûn Tahkîk ve Dirâstun,* (Yüksek Lisans).

40. İsâ b. Nasr ed-Derîbi, *Menhecu's-Semî el-Halebî fi't-Tefsir fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn,* (Yüksek Lisans).

41. Sâlih Ahmed 'Ulyevî, *Mesâilu İlmi'l-Meânî fî Kitâbu'd-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn li's-Semîn el-Halebî*, (Yüksek Lisans).

42. Hârûn el-Mehdî Mîğâ, *Mesâilu'l-Beyân fî Kitâbi'd-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn li's-Semîn el-Halebî,* (Yüksek Lisans)

43. İmâm Ebû Bekir Dâvud, *et-Tevcîhi'n-Nahviyyi fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye inde's-Semîn el-Halebî fî Sûreti Yâsin ve's-Sâffât*, (Yüksek Lisans), Câmia'tu'l-Medînetu'l-Âlemiyye, Malezya, 2015.

44. Mehe Memduh Hudrî İsmail, *Tadi'fât es-Semîn el-Halebî fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn,* (Yüksek Lisans), Dirâsâtun Nahaviyye Sarfiyye, Câmia'tu Suhac Kulliyetu'l-Edeb, Mısır, 2015.

45. Muhammed Câsim*, Te'alluku'l-Câr vel'-Mecrûr bi'l-Fi'li inde's-Semîn el-Halebî (ö.756) "fî Tefsîrihî ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn": Dirâsetun fi's-Seb'i's-Suvari't-Tival*, (Yüksek Lisans), Câmia'tu Tikrit, Irak, 2018.

46. Kâsım Muhammed Abdullah, *et-Ta'rîf ve'n-Nakd: Nazarât fî Kitâb ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn li's-Semîn el-Halebî,* (Makale), Mecelletu Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye Dimaşk, Suriye, 2002.

47. Süleyman Halim Hammâd, *Zâhirata'l-İştiğâl beyne Ebî Hayyân (ö. h. 745) ve's-Semîn el-Halebî (ö. h. 756) Dirâsatun Nahaviyye,* (Makale), Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-'Alâm, Irak, 2005.

48. Muhammed Hasan Es'ad, *Meâhizu's-Semin el-Halebî en-Nahaviyyete ala'l-Kûfiyyîn fî Kitâbihi: ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Makale), Câmia'tu't-Terbiyeti ve'l-İlm, Câmia'tu Mavsal, Kulliyyetu't-Terbiye, Irak, 2009.

49. Yûsuf Ğâzî Yûsuf*, Menhecu's-Semîn el-Halebî fi'r-Reddi alâ Şeyhihî Ebî Hayyân min Hilâl Tefsîrihim,* (Makale), Câmia'tu'l-Mavsal Kulliyetu't-Terbiye, Irak, 2009.

50. Suzan Abdulvâhid Abdul Cabbâr, *el-İhtilâfu fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyyeti ve Eserihi fi'l-Ma'nâ inde's-Semîn el-Halebî "fi'd-Durru'l-Masûn" Dirâsetun fî Sûretu'l-Bakara*, (Makale), Mecelletu Câmiatu'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2010.

51. Bessâm Alyân Rıdvân*, Menhecu's-Semin el-Halebî fî Tevcîhi'l-Kırâât fî Tefsîrihi ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Makale), Meceletu'l-Câmia'tu'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Filistin, 2012.

52. Seyyid Muhammed Mahfûz, *Usûlu'n-Nahvî fi'd-Durru'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî,* (Makale), Râbitatu'l-Edebi'l-Hadis, Mısır, 2012.

53. Hasan Hind Kusay, *Rudûdu's-Semîn el-Halebî (ö.7569) 'alâ Ebî Hayyân beyne'd-Delîli'n-Nakli ve'd-Delîli'l-Akli: ez-Zemahşeri Nemûzecen,* (Makale), Mecelletu Ebhâsi'l-Basrati, Irak, 2013.

54. Enver Ebu'l-Yezîd Hasan*, İ'tirâzât es-Semîn el-Halebî en-Nahaviyyeti İllete'l-Kûfiyyîn fi'd-Durru'l-Masûn,* (Makale), Mecelletu Kulliyyetu'l-Edeb Câmiatu Port Said, Mısır, 2014.

55. Berâhîmi Tâhir, *Menhecu's-Semîn el-Halebî fî Tevcîhi Muşkili'l-Kirâât el-Kur'âniyyete'l-Mutevâtirata min Hilâl Tefsîrihî ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn,* (Makale), Mecelletu't-Turâs, Cezayir, 2014.

56. Said Muhammed Îd*, Teaddudi't-Tevcîhi'n-Nehaviyyi fi'd-Durru'l-Masûn lis'Semin el-Halebî: el-Mansûbatu'l-İsmiyyete fî Sûreti'l-Bakara Nemûzecen*, (Makale) Mecelletu Kulliyeti Dâru'l-Ulûm, Câmia'tu Kahire, Mısır, 2015.

57. Ali Hüseyn Hasan*, min Melâmih Tevcîhi'l-Kırâati'l-Müselleseti fî Kitâb ed-Durru'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî,* (Makale), Merkezi'l-Melik Faysal li'Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 2015.

58. Sâlih Nazâr Atâullâh, *el-Mavdu'iyyete Mefhûmihe ve Eserihe fî Fehmin'-Nassi el-Kur'ânî: es-Semîn el-Halebî Enmûzecen*, (Makale), el-Mecelletu'l-Urdûniyyetu fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Ürdün, 2015.

59. Huseyn Râdî Halil, *en-Nakdu'n-Nahavî İnde's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihi ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn,* (Makale), Filistin, 2016, Mecelletu Câmia'tu'l-Aksâ Selsetu'l-'Ulûmu'l-İnsâniyye, 2016.

60. Sâlih Sabri, *el-Menhecu'l-Luğaviyyu li's-Semîn el-Halebî fî Tefsirihi (ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn),* (Makale), Mecelletu Câmia'tu'l-Bahs li'l-'Ulûmi'l-İslamiyye Câmiatu'l-Ba's, Suriye, 2016.

61. Fahd b. Muhammed b. Fehîd, *Menhecu's-Semîn el-Halebî ve Ârâuhu'l-'İ'tikâdiyye: Cem'an ve Dirâseten,* (Yüksek Lisans), Câmia'tu'l-Kasîm, Suûdi Arabistan, 2016.

62. Husnî Avdete Suûd, *Ârâi'l-İmâm es-Semîn el-Halebî fî Esmâi'l-Lâhi'l-Hüsne ve Sîfâtihî fî Kitâbihî: ed-Durru'l-Masûn Dirâsatun ve Tahkîk,* (Makale), Mecelletu'l-Mizân li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-Kânûniyye, Ürdün, 2016.

63. Huseyn Râdî el-'İyâdî, *en-Nakdu'n-Nahvî inde's-Semîn el-Halebî (ö.756) "fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn",* (Makale), Mecelletu Câmia'tu'l-Aksâ, Filistin, 2016.

64. Mustafa Sâ'de'd-din İbrahim, *Ebniyetu'l-Ef'âl el-Humâsiyye ve's-Sudâsiyyete Delâletihâ ve Maâ'nîhe: Dirâsatun fî Kitâb ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn li's-Semîn el-Halebî,* (Makale), Mecelletu Külliyetu Dâru'l-Ulûm, Câmia'tu'l-Kâhire, Mısır, 2017.

65. Abdullah b. Muhammed b. Abdulazîz, *Teessûr es-Semîn el-Halebî bi Ebi'l-Bikâe'l-'Ukberî fî Kitâbihî: ed-Durru'l-Masûn Dirâsetun fi't-Te'sîr ve't-Teessur,* (Makale), Câmia'tu Kulliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye li'l-Benâti bi Fikri'ş-Şeyh, Mısır, 2018.

66. Abdulhamid Seyf Ennasr, *Devâ'î'l-Hüküm bi Fesâdi'l-Mânâ fî Reddi'l-Vechi'l'İrâbî: Dirâsatu'n-Nahaviyyetun fi'd-Durru'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî*, (Makale), Mecelletu Külliyetu'l-Arabî, Usyût, Mısır, 2019.

67. Kâsım Kâzım Hasan, *Tebâyun Ra'yi's-Semîn el-Halebî "h.756" Vetekâvulâtihî fî Rudûdihi'n-Nehaviyyeti fî Bâbi'l-Hurûf fî Kitâbihî "ed-Durru'l-Masûn ala'z-Zemahşerî "h.538*", (Makale), Câmia'tu Bâbil, Irak, 2019.

Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar:

Mehmed Nafi Arslan, *es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durrul'Masûn Adlı Eserinde Merfu'ât İle ilgili Tartışmalar,* (Doktora), 2016.

Mahmoud Fahmi Khaleed Ensari, *Semîn el-Halebî'nin Umdetu'l-Huffâz Adlı Eserindeki Dilsel Tenkidler,* (Yüksek Lisans), 2018.

Şükrü Arslan, "*es-Semîn ve Ğarîbu'l-Kur'ân'daki Metodu*", (Makale)[20].

Mustafa Yousef, *e't-Tevcîh en-Nehaviyyi li'l-Krâât inde's-Semîn el-Halebî (es-Semîn el-Halebî ve'l- Kırâât)*[21]*,* (Makale).

Hacı Önen, *Şiirle İstihşhad Yöntemi Açısından el-Halebi'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Tefsir*i,[22] (Makale).

[20] Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1995.
[21] Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi, yıl, 19, sayı: 62, 2015.
[22] Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016.

Burhan Sümertaş, *Semîn el-Halebî'nin Garibü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi,* (Makale).

Suzan Abdulvâhid Abdulcabbâr, Çev: Mustafa Şentürk-Muhammed Ali Şeker, *Kur'ân Kırâatlarındaki İhtilaflar ve Mânâya Etkileri: Bakara Sûresi Özelinde Semîn el-Halebî Örneği,* (Makale).

Mehmed Nafi Arslan, *Hicri VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İ'râbu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn*'u (Makale).

Görüldüğü gibi, beş farklı ilmi bünyesinde barındıran, bu ilimlerle ilgili geniş açıklamalarla güçlü ve zayıf fikirleri bir arada bulundurmaya ehemmiyet veren ve i'râb konularını genişçe ele alan *ed-Durru'l-Masûn,* te'lif edildiği günden bu yana ilim dünyasındaki önemi güçlü bir şekilde artan bir özelliği taşımaktadır. Bu eserle ilgili akademik çalışmaların fazlasıyla yapıldığı bir gerçektir. Ancak görüldüğü kadarıyla, yukarıda adı geçen akademik çalışmalardan ancak az bir kısmı kıraatla ilgilidir. Bu durumun, bizim çalışmamızın önemini daha da arttırdığını belirtmekte fayda görüyoruz.

1.5. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.5.1. İsmi, Künyesi ve Nesebi

Tarih kaynaklarında müellifin adı: Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs b. Yûsuf b. Muhammed b. Mes'ûd b. İbrâhîm el-Halebî eş-Şâfiî "es-Semîn el-Halebî" olarak kaydedilmektedir. Dedesinin isminin Abduddâim veya Muhammed olduğu, daha sonraki atalarına geldiğinde ise kaynaklarda birbirinden farklı isimlerin zikredildiği görülmektedir. Bunlar: Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim b. Muhammed[23], Ahmed b.

[23] Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine,** nşr. Dâiretu'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd**,** , c, s. 402; Yûsuf b. Tağriberdî Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin, **en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, nşr. Vizâratu's-Sekâfeti, Mısır, 1383/1963, c. 10, s. 321; Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Sâbikuddîn Celâleddîn es-Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'l-Luğât**, thk. Mıhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1964, c. 1, s. 403; Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, c. 1, s. 102; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, nşr, Müessesetu'r-Risâle, Dimaşk, 1376/1957, c. 2, s. 211.

Yûsuf b. Abduddâim[24], Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Mesûd[25], Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed[26], Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Abduddâim[27] b. Yûsuf b. Abd**u**ddâim b. Muhammed olarak belirtilmektedirler. Ancak, İbnu'l-Cezerî ve el-Makrîzî (ö. 845/1422), dedesi olarak Abduddâim ismine yer vermezken[28], İbn Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448) ve İbnu'l-İmâd (ö. 1089/16799), onun dedesinin Muhammed olduğunu, ancak Abduddâim diyenlerin de olduğunu kaydetmişlerdir.[29]

ed-Durru'l-Masûn'un muhakkiki, esere yazdığı mukaddimede müellifin ve dedelerinin ismini Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Mes'ûd olarak vermektedir. Yukarıda zikredilen isimler arasında üçüncü sırada bulunan isim, İbnu'l-Cezerî'nin belirttiği isimdir. Eserin muhakkiki ise, bu isimleri eserin el yazması nüshalarından müellifin kendi yazısından tespit ettiğini söylemektedir.[30] Yapılan bu tespitler, çağdaş araştırmacılar tarafından da kabul görmüştür.[31]

Semîn el-Halebî'nin künyesi Ebu'l-Abbâs[32], nisbesi el-Halebî[33], lakapları ise Şihâbuddîn ve es-Semîn olarak kaydedilmektedir.[34] Kendisine neden Şihâbuddîn

---

[24] Hayreddin b. Mamûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli, **el-A'lâm**, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, c. 1, s. 274; Muhammed b. Ali b. Hasan b. Hamza el-Huseynî, **Zuyûlu'l-İber fî Haberi men Ğaber**, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, c. 4, s. 170.

[25] Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezeri, **Ğayetu'n-Nihaye** fî Tabakâti'l-Kurrâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, c. 1, s. 152.

[26] Ahmed b. Ali el-Makrîzî, **es-Sulûk li Ma'rifeti'd-Duveli ve'l-Mulûk**, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, c. 4, s. 224; Muhammed es-Seyyid Hüseyn ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, nşr. Mektebetu Vehbe, ts. c. 2, s. 321.

[27] Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdi Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, thk. El-Hâfız Abdulâlim Hân, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1407/1987, c. 3, s. 18-19; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb, fî Ahbâri men Zeheb**, thk. Mahmûd el-Arnaûtî, Dâr İbn Kesîr, Beyrut, 1406/1986, c. 8, s.

[28] İbnu'l-Cezeri, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 153; el-Makrîzî, **es-Sulûk,** c. 4, s. 224.

[29] İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, c. 3, s. 18; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 307.

[30] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn el-Halebî, **ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1437/2017, c. 1, 15.

[31] Ranâ Hâdî Sâlih el-Âlûsî**, İlelu't-Ta'bîri'l-Kur'ânî inde's-Semîn el-Halebî, fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn,** nşr. el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Bağdat, 1427/2007, s. 10; Lâfî b. Muammed b. Lâfî el-Anzî, **İ'tirâzâti's-Semîn el-Halebî en-Nahviyyeti fi'd-Durru'l-Masûn alâ Tevcihât Eshâb Kutub Eârîbi'l-Kur'ân**, Doktora Tezi, Câmiatu Mut'â, Külliyetu'd-Dirâsâti'l-ulya, Ürdün, 2015, s. 5; Hüseyin Râzî el-İyâdî, "en-Nakdu'n-Nahvî inde's-Semîn el-Halebî, (el-Müteveffâ 756) fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn" **Mecelletu Câmiatu'l-Aksâ**, 2016, c. 20, s. 69; Razîka b. Dâdî, **es-Siyâki'l-Kur'ânî ve Eseruhû fi'l-Ma'nâ inde's-Semîn el-Halebî fî Tefsîrihî ed-Durru'l-Masûn**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'ş-Şehîd Hamâ Lahdar, Ma'hadi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Cezayir, 2019/2020, s. 8.

[32] Bkz. İbnu'l-Cezeri, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 152; Makrîzî, **es-Sulûk li,** c. 4, s. 224.

[33] İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 3, s. 18; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 403; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn,** c. 1, s. 102.

[34] İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 403; İbn Tağriberdî, **en-Nucûmu'z-Zâhire**, c. 10, s. 322.

lakâbının verildiği konusunda kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamıştır. Daha çok es-Semîn el-Halebî ismiyle meşhur olduğu bilinmektedir.[35] Onun niçin ve ne zaman es-Semîn olarak adlandırıldığına yönelik, tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bilindiği kadarıyla, Mısır'a yerleşmeden önce Halep'te bulunduğu dönemde iri yapılı olduğundan dolayı bu ismin ona verilmiş olma ihtimalinden söz edilmiştir.[36] Bununla birlikte tabakât kaynaklarında müellifin lakabının İbnu's-Semîn olarak geçtiği kaydedilmektedir. Fakat bu lakabın doğru olmadığı ifade edilmiş ve İbnu's-Semîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî el-Halebî (ö. 614/1218) ile karıştırılmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.[37]

1.5.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Tarihi kaynaklar, Semîn el-Halebî'nin Halep'te doduğunu doğrulamakta, ancak doğum tarihiyle ilgili bilgi pek vermemektedirler. *Ed-Durru'l-Masûn'un* muhakkiki de bu konularda farklı bir bilgi vermemektedir.[38] Semîn el-Halebî'nin diğer bir eseri olan *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz* adlı çalışmanın muhakkiki olan ed-Duğeym, onun yedinci yüzyılın sonlarında doğduğu görüşündedir.[39] Diğer yandan Semîn el-Halebî'nin bir diğer eseri olan *el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd* adlı eserinin muhakkiki, onun h. 705'te doğduğunu belirtmektedir.[40] Yapılan bazı çağdaş araştırmalarda onun doğum tarihiyle ilgili birtakım tahminler yürütülmüştür. Bunlardan Şükrü Arslan'ın kaleme aldığı "*Semîn el-Halebî'nin Ğarîbu'l-Kur'ân'daki Metodu*" adlı çalışmada, Semîn el-Halebî'nin hocası Ebû Hayyân'la beraberliğine dayanılarak, birtakım tahminler yürütülmüş, h. 678 tarihinde doğmuş olabileceği ifade edilmiştir.[41]

---

[35] İbnu'l-Cezeri, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 153; Hâcî Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn**, nşr. Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat, 1941, c. 1, s. 82; Zirikli, **el-A'lâm**, c. 1, s. 275.

[36] Abdulaziz Hatif, "Semîn el-Halebî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, cilt: 36, s. 492-493.

[37] Kâmil Selmân el-Cebûrî, **Mu'cemu'l-Udebâ' min Asri'l-Câhili Hatta Seneti 2002**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, c. 1, s. 310.

[38] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 14.

[39] **Umdetu'l-Haffâz**, muhakkiki, Dr. Mahmûd Muhammed es-Seyyid ed-Duğaym, s. 6.

[40] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn el-Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd**, thk Eymen Rüşdî Suveyd, Mukaddime, s. 78.

[41] Şükrü Arslan, "es-Semîn el-Halebî ve Ğarîbu'l-Kur'ân'daki Metodu" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı: 11, s. 115-116; Bkz. Mehmed Nafi Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn adlı Eserinde Merfû'ât ile İlgili Tartışmalar**, Basılmamış Doktora Tezi, DÜSBE, D. Bakır, 2016, s. 32.

Söz konusu çalışmada, Müellif'in ölüm tarihiyle ilgili es-Safedî'nin (ö. 764/1363) kullandığı *"756 yılında kuhûlet*[42] *çağında Kâhire'de vefat etti"* cümlesinden hareketle de tahminde bulunulmaktadır. Bu tahminde öne çıkan yaş elli-ellibir olarak görünmektedir. Ancak bu rakam müellif'in vefat tarihi hicri 756'dan çıkarıldığında 705-706 sonucu çıkmaktadır. Bu tahmin her ne kadar bir delile dayanıyorsa da, müellif'in kuhûlet yaşında vefat ettiği bilgisine es-Safedî'den başka bir tarih kaynağında rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Biz bu tahminlere binaen müellif'in hicri yedinci yüzyılın sonu veya sekizinci yüzyılın başlarında doğduğunu söylemenin daha mümkün olduğu düşüncesindeyiz.

1.5.3. Çocukluğu ve Gençliği

Semîn el-Halebî'nin, çocukluk ve gençlik döneminin Halep'te geçtiği kaydedilmektedir. Halep, birçok medeniyete ev sahipliği yapması ve jeopolitik öneminden dolayı tarih boyunca yaşanan çeşitli savaşlar neticesinde büyük yıkımlar geçirmiştir. Halep, Melik Gâzî devrinde (1186-1212) en parlak ve müreffeh dönemini yaşadı. Ticari hayat canlandı, birçok mimari eser yapıldı, şehir yeniden bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Daha sonra el-Melikü'n-Nâsır II. Yûsuf devrinde (1237-1260) Memlûklerle başlatılan mücadele, halifenin müdahalesiyle sona erdi. Bunun ardından Hülâgû, 1260'ta şehri ele geçirerek her tarafı yakıp yıktı. Ayncâlût savaşında mağlûp olan Moğollar, Halep'i Memlükler'e bıraktılar. (1260) 14. Yüzyılın başında Moğol kumandanı Kazan b. Argun şehri tekrar aldıysa da, üç ay sonra bu bölgeyi terkedip gitmiştir.[43]

Sonuç olarak Semîn el-Halebî'nin çocukluk ve gençlik dönemlerini yaşadığı çağda Halep, Moğol saldırıları altında kalmış ve tarihinin en karanlık dönemlerinden birini yaşamıştır.[44] Böyle bir ortamda Halep'te doğup yetişen ve Halep'teki hayatına dair bize ulaşmış kesin bilgileri bulunmayan müellif, tespit edilemeyen bir tarihte ve bilinmeyen sebeplerden ötürü Mısır'a göçedip orada yerleşmiştir. Kâhire'ye yerleşen

---

[42] Kehl: otuz yaşını aşıp yakalşık olarak ellibir yıla kadar yaşayanlar için kullanılan bir tabirdir. Bkz. Cemâluddîn İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, nşr. Dâr Sadr, Beyrut, 1414/1993, s.600; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtaza ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,** Dâru'l-Hidâye, y.y, cilt: 30, s. 360.

[43] Tâlib Yazıcı, "Halep", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt:15, s. 244-247.

[44] Hatif, " Semîn el-Halebî" s. 493.

müellif, ömrünün sonuna kadar orada kalmış ve meşhur bir âlim olarak orada tanınmıştır.

1.5.4. Seyahatleri

Semîn el-Halebî, tıpkı diğer âlimler gibi, çeşitli seyahatlerde bulunmuştur. Onun ilk seyahati olarak, Halep'ten Kâhire'ye ilim elde etmek amacıyla gerçekleştirdiği seyahatı zikretmek mümkündür. Her ne kadar Doğusunda Moğol baskısı ve yıkımları, Batısında da haçlıların istilası varsa da, ilim ehlinin faaliyetlerini yürütecekleri en güvenli bölge Mısır olmuştur. Semîn el-Halebî'nin Mısır'ı, oradaki ilim ehlinden ve ilmi birikimden istifade etmek amacıyla ve güvenli bir bölge olmasının da etkisiyle tercih ettiğini düşünmekteyiz. Konuyu ele alan tarihi kaynakların da bu kanaati taşıdıklarını görmekteyiz. Söz konusu kaynaklar, müellif'in Mısır'a geliş tarihi hakkında bilgi vermemektedirler. Ancak, kaynaklarda onun ilk hocalarından İbnu's-Sâiğ'in (ö. 725/1325) tarihinde vefat ettiği belirtildiğine göre, Semîn el-Halebî'nin bu tarihten önce Mısır'a gelmiş olma ihtimali yüksek görünmektedir.

Müellif'in ilim elde etmek amacıyla İskenderiye'ye gittiğini, İbnu'l-Cezeri'nin onunla ilgili kullandığı *"İskenderiye'de Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-'Aşşâb'dan kıraat vecihlerini öğrendi"* ifadelerinden anlamaktayız. Sözü edilen hocasının (ö. 736/1336) vefat tarihine bakarak, onun İskenderiye seyahatinin zikredilen tarihten önce olması gerektiği sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Bu seyahatların dışında, müellif, *Umdetu'l-Huffâz* adlı eserinde "ك ل م" maddesi altında yer verdiği "مِنَ الَّذِينَ هَادُوايُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" "*Yahûdilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar."* âyeti ile ilgili yapmış olduğu tahlilde, Filistin'e yapmış olduğu seyahatten bahsetmektedir. Müellif, seyahatinin ayrıntılarına değinmemiş olsa da, âyet hakkında yapmış olduğu çeşitli açıklamalardan, Filistin'e el-Ca'berî'nin ilminden istifade etmek için gittiğini anlıyoruz. el-Ca'berî'den (ö. 732/1332) daha sonra müellif'in hocaları kısmında ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere, o dönemde Filistinde kıraat

dersleri vermiş ve kıraatla ilgili birçok eser vermiş bu âlim kendi zamanının zirve isimlerinden biri olduğu kaydedilmektedir.[45]

Yine müellif'in aynı eserde "Dimyat'a seyahat ettiğim günlerde oranın sâlih hocalarından biri bana anlattı. Oranın 'Şâtâ' denilen mevkîinde şehitlerin kabirlerini ziyaret ettim." sözlerinden, onun Dimyat'a da seyahat ettiği anlaşılmaktadır. Semîn el-Halebî'nin yukarıda sözünü ettiğimiz şehirlerin dışında, başka seyahatlerinin olup olmadığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Zira tarih kaynaklarında dahi bu konuda bir bilgi yoktur. Seyahatlarinden daha ziyade kendi eserlerinde, konu arasında yeri geldiğinde kendisi söz etmektedir. Tarih kaynakalarının zikretmediği ve kendisinin de bahsetmediği başka seyahatlerinin olması da mümkündür.

1.5.5. Üstlendiği Görevler

Semîn el-Halebî'nin, Mısır'da bulunan ilim çevrelerinden faydalanıp ilmi olgunluğa eriştikten sonra, birtakım görevler üstlendiği kaydedilmektedir. Bu görevlerin arasında ilk sırada, Kâhire'de bulunan İbn Tolun Camîi'nde kıraat ve nahiv müderrisliği gelmektedir.[46]

Semîn el-Halebî'nin diğer bir görevi, Kâhire İmam Şâfiî Camîi'nde müderrislik ve bunun yanı sıra yine orada nahiv ve kıraat dersleri hocalığı yapmıştır.[47] Yukarıda müellif'in zikredilen görevlerin öğretim faaliyetlerine yönelik olduğu görülmekle birlikte, bu görevleri ne kadar sürdürdüğü hakkında kaynaklar pek bilgi vermemektedirler. Bu görevlerin dışında, zamanın hâkim[48] devleti olan Memlûkler'in resmi makamlarından olan adliye teşkilatında da görev aldığı kaynaklarda aktarılmaktadır. Onun kadılığa niyabet ettiğinden, konuyu ele alan

[45] Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Ali Şi'rî, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1408/1988, cilt, 14, s. 184; Zirikli, **el-A'lâm**, c. 1, s. 55.

[46] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 4, s. 424; İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiye**, c. 3, s. 18; İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine,** c. 1, s. 402.

[47] Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 402-403; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, c. 1, s. 103.

[48] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 4, s. 224; İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 3, s. 19; İbn Hacer**, ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 403; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 403.

tarihçilerin hemen hepsi ittifak halindedirler. Müellif'in bu görevlere getirildiği, tarihçiler tarafından kabul edilmiştir.[49]

Müellif'in icra ettiği görevlerden biri de, Memlük sultanlarının kurmuş olduğu vakıfların idaresiyle ilgili bir kurum olan "Nâziru'l-Ahbâs" diğer adıyla Evkâf Nâzırlığı'dır. Bu kurumun, vakıfların idaresiyle ilgili bir kurum olduğu bilinmektedir.[50]

Sonuç olarak Semîn el-Halebî'nin icra ettiği görevleri değerlendirecek olursak, onun hem ilim çevresindeki konumu, hem de zamanın devlet adamları arasındaki konumu gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

1.5.5.1. İlmi Yönü

1.5.5.1.1. Tahsili

Tarihi kaynaklar, Semîn el-Halebî'nin gençlik dönemiyle ile ilgili her ne kadar bilgi vermeseler de, onun gençlik dönemini Halep'te geçirdiği ve eğitim hayatının Halep'te başladığı ihtimali yüksek görünmektedir. O dönemde yaşadığı çevrenin maruz kaldığı Moğol baskısının da etkisiyle, dönemin Memlûk diyarının başkenti ve ilim adamlarının toplandığı merkez olan Kâhire'ye yerleşmiştir. Orada ilim çevrelerini dolaşarak, çeşitli dallarda, alanında meşhur hocalardan ders almış ve en çok, kıraat, nahiv, tefsir ve hadis ilimleriyle ilgilenmiştir. Tahsil hayatının sonunda, eğitim aldığı ilimlerden özellikle nahiv ve kıraat alanında dönemin meşhur âlimleri arasında yerini aldığı kaydedilmektedir.

1.5.5.1.2. Hocaları

Kaynaklarda Semîn el-Halebî'nin hocalarından çok az sayıda isim zikredilmektedir. Ancak bu kadar ilmi seviyesi yüksek olan bir âlimin daha çok sayıda hocadan ders almış olması gerektiği kanaatindeyiz. Zira dönemin lügat ilimlerinde önemli bir âlim olmuş bir şahsiyetin, birkaç hocadan ders almakla bu ilmi birikimi elde etmesi uzak bir ihtimal görünmektedir. Müellif'i, kadîm âlimlerin ilim

[49] İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 402; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuâd**, c. 1, s. 403; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 2, s. 405.

[50] Ali Osman Koçkuzu "Ayni, Bedreddîn" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 4, s. 271-273.

tahsil etme gelenekleriyle karşılaştırdığımızda, onun, sayıları az hocadan ders alma ihtimalinin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ilim tahsil etme geleneğine baktığımızda, büyük âlimlerin çoğunun bulundukları merkezde birkaç hoca ile yetinmeyip birçok ilim merkezini dolaşarak birçok hocadan ders aldıklarını görmekteyiz. Müellif'in hocası Ebû Hayyân el-Endelusî'nin (ö. 745/1344), çeşitli ilim merkezlerini dolaşarak ders aldığı hoca sayısının dört yüz elli olduğunu[51] ifade edersek, herhalde ne demek istediğimiz daha kolay anlaşılacaktır.

Semîn el-Halebî ile ilgili birçok husus olduğu gibi, hocalarının sayısı ile ilgili husus da tarih kaynakları tarafından kaydedilmediği için karanlıkta bırakılmıştır. Kaynaklarda adı geçen hocaları ise şunlardır:

Takiyyu's-Sâiğ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâlık el-Mısrî eş-Şâfiî'dir. (ö.725/1325) Zamanının Kurra şeyhlerinden olduğu belirtilmektedir. Semîn el-Halebî ondan kıraat dersleri almıştır. Semîn el-Halebî'nin hayatını ele alan kaynaklar, ittifakla onun Takiyyuddîn es-Sâiğ'den kıraat dersi aldığını zikretmektedirler.[52]

Yûnus b. İbrâhîm b. Abdulkavî b. Kâsım b. Dâvud el-Kinânî el-Askalânî'dir. Bu âlim, ed-Debâbîsî (ö. 729/1329) lakabıyla anılmaktadır. Hadis ilminde asrının en meşhur âlimlerinden olup, *Mu'cem*'i bulunmaktadır.[53] Bu *Mu'cem*'in ilk cildinin, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) hattıyla yazıldığı kaydedilmektedir.[54] Kaynaklarda, ed-Debâbîsî'den Mısır diyarının müsnedi olarak zikredilmektedir.[55] Ünlü

---

[51] Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî, **A'yânu'l-Asr** ve **A'vânu'n-Nasr**, thk. Ali Ebû Zeyd- Nebîl Ebû Uşme-Muhammed Mav'id-Mahmûd Sâlim Muhammed, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1428/1998, c. 5, s. 325-353; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Bedru't-Tâli bi Mehâsin min ba'del-Karni't-tâsi'**, nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz. c. 2, s. 229; Mahmut Kafes, **Ebû Hayyân el-Edelusî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsmli Tefsirirndeki Metodu**, yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, 1994, s. 25; Vecihi Uzunoğlu**, el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi,** yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, 2006, s. 65.

[52] Safedî, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, c. 2, s. 104; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 508; İbnu'l-Cezeri, **Ğâyetu'n-Nihâye,** c. 2, s. 65-67.

[53] Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvahhâb Ali b. Abdulkâfî es-Subkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyete'l-Kübra**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh el-Hulû, Dâr İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964, c. 1, s. 524.

[54] Zirikli, **el-A'lâm**, c. 8, s. 260; bkz. Ebu't-Tayyib el-Mekki el-Fâsî, **Zeylu't-Takyîd li ma'rifeti Ruvâtu's-Sunen ve'l-Mesânîyd**, thk. Muhammed Sâlih Abdulazîz b. Murâd, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1418/1997, c. 2, s. 234-235; Ahmed Râfi'el-Huseyni el-Kâsımî et-Tahtâvî, **et-Tenbîh ve'l-Îkâz limâ fî Zuyûl Tezkiratu'l-Huffâz**, Dimaşk, 1348/1930, s. 63.

[55] Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, c. 1, s. 101; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, 307.

tarihçilerden es-Safedî (ö.764/1363), onun talebesi olduğunu ve ondan icazet aldığını belirtmektedir. Semîn el-Halebî'nin de ed-Debâbîsî'den hadis ilmini aldığı kaydedilmektedir.[56]

Burhânuddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm el-Ca'berî, (ö. 732/1332) birçok eseri bulunan kurra âlim olup, Arap dili, aruz ve kıraat alanında yazdığı eserlerin sayısı yüzlerle ifade edilmektedir.(ö. 736/1336') da 92 yaşında "el-Halil"de vefat etmiştir.[57]

Semîn el-Halebî, seyahatlerinden bahsederken daha önce değindiğimiz üzere *Umdetu'l-Huffâz* adlı eserinde bu hocasının (el-Ca'berî'nin) adını zikretmiştir.[58]

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Yûsuf el-Murâdî el-Kurtubî (ö. 736/1355), el-Aşşâb lakabıyla tanınmaktadır. En çok kıraat ve hadis ilmindeki yetkinliğiyle meşhur olmuş, hadis ve nahiv alanında kendisinden söz ettirmiştir. O, ilim çevresinde mukrî (kıraat âlimi), fakîh, edib ve muhaddis olarak tanınmaktadır. İskenderiye'de vefat etmiştir.[59] Semîn el-Halebî, ondan kıraat ilmi tahsil etmek için İskenderiye'ye gitmiş ve ondan bazı kıraat vecihlerini almıştır.[60]

Esîruddîn Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî (ö.745/1344). Tarihi kaynaklarda, Semîn el-Halebî'nin, hocaları arasında en uzun süre beraber olup ders aldığı ve ilmi şahsiyeti üzerinde en fazla etkisi olan hocasının Ebû Hayyân olduğu kaydedilmektedir. Zira kaynaklarda, Semîn el-Halebî'den bahsedilirken *"Akranlarını geçinceye kadar Ebû Hayyan'dan ders almaya devam etti"* ifadeleriyle, ondan uzun süre ders aldığına işaret etmektedirler.[61] İbnu'l-Cezerî, *"Ebû Hayyân'dan kıraat dersi aldı ve ondan çok (hadis) dinledi"* ifadeleriyle aynı gerçeğe işaret etmektedir.[62] *ed-Durru'l-Masûn*'un kaynakları arasında Ebû Hayyân'ın önemli

---

[56] Safedî, **A'yânu'l-Asr**, c. 5, s. 678.
[57] Mecduddîn Ebi's-Seâdât b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tâhir Muhammed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, nşr, el-Halebî, 1383/1963, c. 14, s. 184-185; Zirikli, **el-A'lâm**, c. 1, s. 55-56.
[58] Halebî, **Umdetu'l-Huffâz**, c. 3, s. 421.
[59] İbnu'l-Cezerî **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 152; Hatif, "Semîn el-Halebî" s. 492.
[60] Zirikli, **el-A'lâm**, c. 1, s. 222-223; Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'at ile İlgili Tartışmalar,** s. 46.
[61] İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 402; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 403; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 307.
[62] İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 152.

bir yer tutması, Semîm el-Halebî açısından bu âlimin yerinin daha farklı olduğunu ortay koymaktadır. Aynı zamanda müellif, diğer âlimlerden söz ederken genellikle onların ismini zikreder. Ama sıra Ebû Hayyân'a geldiğinde ismini zikretmeden "قَال الشَيخ – وذَكَرَالشَيْخ" tabirlerini kullanarak, ona duyduğu derin saygıyı ve ilmi şahsiyeti üzerindeki etkisini belirtir. Aslında onun Semîn el-Halebî'nin üzerindeki bu denli etkisinden dolayı, "emîru'l-mu'minin fi'n-nahvi"[63], "hüccetu'l-Arab"[64], gibi takdir ifadeleriyle zikredilmesi ve arkasında çok sayıda eser bırakan[65] Ebû Hayyân'ı daha fazla tanımanın faydalı olacağını düşünüyoruz, ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı biz bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nemîr b. Serrâc (ö. 749/1349). Kıraat ilmindeki bilgisi ve yetiştirdiği talebelerle öne çıkan ve tabakât kitaplarında, kendisinden kıraat ilmini okuyan birçok âlimin isminin zikredildiği önemli bir ilim adamıdır. İbnu's-Serrâc lakâbı ile tanınmıştır. Semîn el-Halebî, ondan kıraat alanında ders almıştır. Ancak, İbnu's-Serrâc'la ilgili tabakât kitaplarında ismi zikredilmemekle birlikte, Semîn el-Halebî'nin ondan ilim tahsil ettiğini İbn Hacer ve İbnu'l-Cezerî'nin açıklamalarından tespit etmek mümkündür. Bu âlimler, Semîn el-Halebî'nin hayatını[66] anlatırken, onun hocası olarak İbnu's-Serrâc'ın ismine yer vermemişler, ancak İbnu's-Serrâc'ı anlatırken talebeleri arasında Semîn el-Halebî'yi zikremişlerdir. Bu da, Semîn el-Halebî'nin istifade ettiği hocaların bazılarının isimlerinin zikredilmediğini, onun daha fazla hocadan yararlandığını, fakat bunların tarih kaynakları tarafından kaydedilmediğini göstermektedir.

1.5.5.1.3. Talebeleri

Tarih kaynaklarının Semîn el-Halebî ile ilgili karanlıkta bıraktıkları diğer bir konu da onun talebeleridir. Müellif'in hayatını konu alan kaynakların hiçbiri, onun talebeleri hakkında en küçük bir bilgiye bile yer vermemektedir. Oysa aynı kaynaklar

---

[63] Safedî, **A'yânu'l-Asr**, c. 5, s. 325; İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 6, s. 58.

[64] Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 280-285.

[65] Ebû Hayyân'ın eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Safedî, **A'yânu'l-Asr**, c. 5, s. 327-353; İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 2, s. 285-286; Hadîce el-Hadîsi, **Ebû Hayyân en-Nahvi**, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1966, s. 101-261; Kafes, **Ebû Hayyân'ın Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu**, s. 41-80; Uzunoğlu, **el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi**, s. 75-117.

[66] Semîn el-Halebî'nin hayatı için bkz. Arslan, **Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'at ile İlgili Tartışmalar**, s.48.

onun hayatı ile ilgili geniş bilgilere yer vermekte, üstlendiği görevlerden ve çeşitli yerlerde ders verdiğinden bahsetmektedirler. Yukarıda zikredilen ilimlerde döneminin önemli şahsiyetlerinden olduğu anlaşılan ve günümüze kadar önemini koruyan eserler ortaya koymuş olan müellif, birçok talebe yetişirmiş olmalıdır. Ne var ki kaynaklarda, yetiştirmiş olduğu talebelerin hiçbirinden söz edilmemiştir.

1.5.5.1.4. Vefatı

Semîn el-Halebî'nin vefat tarihi, kaynaklarda 10 Cemâziyelâhir 756 (22 Haziran 1335) olarak bildirilmekte, Kâhire'de vefat ettiği kaydedilmektedir.[67] Bu konuda bütün tarihçiler ittifak halindedir.[68] Ancak vefat ettiği ay konusunda farklı bilgilere yer vermektedirler. Bunlardan İbn Kâdî Şuhbe (ö.851/1448), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve ed-Dâvûdî (ö. 945/1539), müellif'in Cemâzyelâhir ayında vefat ettiğini belirtmekte, bir rivâyete göre Şâban ayında vefat ettiğinin söylendiğini de eklemektedirler.[69] Tarihçiler, müellif'in vefat ettiği ay ile ilgili her ne kadar ihtilaf halinde iseler de, çoğunluk onun Cemâziyelâhir ayında vefat ettiğini kaydetmiştir.

1.6. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN ESERLERİ

Semîn el-Halebî, İslâmi ilimlerde, kendisinden öncekilerden devraldığı ilimleri kendisinden sonrakilere kaynaklık edecek derecede aktaran çok sayıda eser vermiştir. Müellif, incelendiği kadarıyla hayatı boyunca ilim elde ederek, çeşitli medreselerde dersler vermiş ve eserler te'lif etmiştir. Kaynakların verdiği bilgilerden, onun tefsir, kıraat, nahiv, fıkıh, fıkıh usûlü, dil ve edebiyat alanlarında döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yazdığı eserlerden bir kısmı günümüzde mevcut iken, diğer kısmının kayıp olduğu bilinmektedir. Günümüze ulaşan eserlerinin bir kısmı tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmışken, diğerleri yazma halinde çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.

---

[67] Markrîzî, **es-Sülûk**, c. 4, s. 224.

[68] İbn Tağriberdî, **en-Nucûmu'z-Zâhira**, c. 10, s. 321; İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c1, s. 403; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 403; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 308; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, c.1, s. 103.

[69] İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 3, s. 20; İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c.1, s. 403; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, c. 1, s. 101.

Mevcut Eserleri

Semîn el-Halebî'nin günümüze kadar ulaşan altı adet eseri bulunmaktadır. Eserleri sırasıyla tanıtılırken, öncelikle tefsir ilmiyle ilgili olan ve günümüze ulaşan eserleri hakkında bilgiler verilecektir.

1.6.1. el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz

Kaynaklar, müellif'in bu eserinden *"Ahkâmu'l-Kur'ân"* diye söz etmektedirler.[70] Ancak müellif, *ed-Durru'l-Masûn* adlı tefsirinin önsözünde ondan *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz* ismiyle sık sık bahsetmektedir.[71] Bazı tarihçilerin ifadelerine göre, eserde ahkâm âyetleri incelenmektedir. Eserin isminden de anlaşıldığı üzere eser, ibâdât, muâmelât ve ukûbatla ilgili âyetleri konu almaktadır. Aynı zamanda müellif, eserin mukaddimesinde, bu eseri te'lif etmesinin sebebini, Şâfiîlerde ahkâm âyetlerini inceleyen bir eserin bulunmaması ve önceki müelliflerin eserlerinde gördüğü boşluğu doldurmak olarak ifade etmiştir.[72]

Müellif, eserini yazma amacının sadece ahkâm âyetlerinin tefsîri ve fıkhî hükümlerin açıklanmasından ibaret olmadığını, aynı zamanda mütevâtir ve şâz kıraatlar, kelimelerin nahiv ve lügat anlamları gibi filolojik konuları da ele aldığını belirtmektedir. Ancak eserin isminden anlaşılan anlamın aksine, çalışma, veciz (özlü-kısa) eser görünümünde değil gayet hacimli bir eser niteliğindedir.

Semîn el-Halebî'nin bu eserde izlediği metod incelendiğinde, Ahkâmu'l-Kur'ân müelliflerinin yolunu izlediği görülmektedir. Bunun yanında, fıkhî hükümlerle birlikte dilsel meseleleri ihmal etmediği ve bunun ışığında çözümlemeli tefsir metoduna başvurduğu olmuştur. Eserde görüldüğü kadarıyla müellif, bilinen

---

[70] Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 403; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, c. 1, s. 402; Halebî, **Umdetu'l-Huffâz**, c.1, s. 8; Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd**, s. 34; Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât ile İlgili, Tartışmalar**, s. 57.

[71] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 44; Abdurrahman b. Süleyman b. Ahmed es-Said, **el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li's-Semîn el-Halebî (ö. 756) min bidâyeti Kelâmihî ale'l-âyeti (188) min sûreti'l-Bakara ilâ nihâyeti Kelâmihî ale'l-âyeti (203) mine's-Sûreti Nefsihe**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, 2003, s. 5.

[72] Semîn el-Halebî, **el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Yusrî b. Hamdân b. Avd el Mahmedî, s. 18-19.

fıkıh kitaplarındaki gibi konuları belli bir sisteme göre düzenlememiş, mushaftaki tertibe göre âyetleri açıklamıştır.

Çağdaş araştırmacılar, eserin dokuz cilt olduğunu, ancak günümüze sadece iki cildinin ulaştığını söylemektedirler. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de (nr. 261'de) olduğunu, sonu eksik bir nüshasının da Ezher Kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedirler.[73]

Eser, bölümler halinde yüksek lisans ve doktora çalışmaları ile makale kapsamında tahkik edilerek çalışılmıştır. Bu çalışmalardan yüksek lisans düzeyinde olanlar: Eserin başından Bakara sûresinin 105. âyetine kadar olan kısmı Abdurrahim el-Kâvûş tarafından 2010'da, Bakara sûresinin 106. âyetinden 162. âyetine kadar olan bölümü Abdullah b. Îd b. Râmis es-Saîdî el Harbî tarafından 2009'da, aynı sûrenin 163. âyetinden 179. âyetine kadar olan kısmı 'Ubeyd b. Mansûr b. Turahim eş-Şamrânî tarafından 2011'de, aynı sûrenin 180. âyetinden 187. âyetine kadar Ömer b. Mubeyrik b. Huzeyfe el-Huseyni tarafından 2010'da, aynı sûrenin 188. âyetinden 203. âyetine kadar olan kısmı Abdurrahman b. Selmân b. Ahmed es-Saîd tarafından 2012'de, yine aynı sûrenin 204. âyetinden 227. âyetine kadar olan kısmı Abdulhâlık b. Hasan b. Abdurrahman ez-Zumeyli tarafından 2012'de çalışılmıştır. Yapılan bu çalışmalar, İslâm Üniversitesi Kur'ân'ı Kerîm ve İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde yüksek lisans tezleri olarak tahkik edilmiştir.[74] Bu çalışmalar dikkate alındığında, araştırmacılar tarafından tez konusu olarak sınırlı sayıda âyetlerin değerlendirilmesi, eserin ihtiva ettiği bilgilerin hacmi bakımından genişliğinin bir göstergesidir.

Aynı şekilde eserin doktora çalışması kapsamında tahkik edilen kısımları: Âl-i İmrân sûresinin 59. âyetinden 105. âyetine kadar olan kısmı Yusrî b. Hamdân b. 'Ûd el Muhammedî, 106. âyetten 156. âyetine kadar olan kısmı Yâkub Mustafa Sî, 175. âyetten sûrenin sonuna kadar, Vâil b. Muhammed b. Ali Câbir, Nisâ sûresinin başından 31. âyetine kadar olan kısmı, Hâmid b. Adnan b. Hâmid el-Ensârî, aynı sûrenin 32. âyetinden 79. âyetine kadar olan kısmı, Beddâh b. Abdullah b. Muhammed es-Subay'î, 80. âyetinden Mâide sûresinin 41. âyetine kadar olan kısmı

[73] Hatif, " Semîn el-Halebî", s. 493-494; Semîn el-Halebî, **el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdurrahman el-Kâvûş, s. 98-100.
[74] http://vb.tafsirnet/tafsir37943/ (27.07.2021)

Abdulhâdî b. Ali b. Muhammed el-Karnî, En'âm sûresinin başından 141. âyetine kadar olan kısmı, A'râf sûresinin 86. âyetine kadar olan kısmı Abdullah b. Salih b. Süleyman el-A'mr, Yûsuf sûresinin başından sonuna kadar olan kısmı, Ra'd sûresinin 38. âyetine kadar olan kısmı Mâcid b. Abdurrahman b. Abdullah es-Sem'ân, İbrâhîm sûresinin 5. âyetinden sonuna kadar olan kısmı, Nahl sûresinin 67. âyetine kadar Sâlih b. Sânyân b. Sâlih es-Sânyân, Nûr sûresinin başından 41. âyetine kadar Mâcid b. Mâşi' b. Mezîd el-Harbî, Şua'râ sûresinin başından 23. âyetine kadar olan kısmı Süleyman b. Abdullâh b. Sâlih el-Muşeykah, Kasas sûresinin başından Rûm sûresinin sonuna kadar olan kısmı Hâmid b. Merzûk b. Mu'attik el-Himyânî el-Mutayrî, Lokmân sûresinin başından Ahzâb sûresinin sonuna kadar Dahîl b. Rabbih b. Sultân b. Munir el-'Uceyfî es-Sulemî, Sebe sûresinin başından Yâsin sûresinin sonuna kadar olan kısmı Abdulazîz b. Abdurrahmân b. Suleymân el-Haccî, Sâffât sûresinin başından Zumer sûresinin sonuna kadar olan kısmı Sa'd b. Abdulazîz b. 'Avvâd el-'Anzî tarafından, yukarıda zikredilen üniversitede doktora çalışmalarıyla tahkik edilmiştir.[75] Fâtime Memdûh Hüseyn tarafından "*Tevcîhu'l-Kirââti'ş-Şâzeti'l-Vârideti fî Ecli'l-Îlâi 'inde's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihi'l-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz ve Eserihî fî Tefsîri'l-Fıkhî",* Râbitetu'l-Edebi'l-Hadîs, Mısır'da 2013 yılında makale olarak yayınlanmıştır. Emin b. Âiş b. Saîd tarafından "*el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li's-Semîn el-Halebî (ö.756) min Bidâyeti Kelâmihî 'alâ Sûreti Tâhâ ilâ Nihâyeti Kelâmihî 'ala'l-Âyeti (14 mine's-Sûreti Nefsihe: Dirâseten ve Tahkîken*", el-Câmia'tu's-Suûdiyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ulûmihî'de 2014 yılında makale olarak yayınlanmıştır.[76]

1.6.2. ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn

Semîn el-Halebî'nin diğer önemli tefsiri olan bu eser, tezimizin ana konusu olduğu için, üzerinde ikinci bölümde ayrıntılı olarak duracağımızdan, burada sadece ismini zikretmekle yetinmek istiyoruz.

[75] Bilâl el-Cezâirî, **el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîz**, http://vb.tafsir.net/tafsir, (28.07.2021)

[76] Dâru'l-mandûme fî Kavâidi'l-ma'lûmâti'l-Arabiyye, Suudi Arabistan.

1.6.3. Tefsîru'l-Kurân

Semîn el-Halebî'nin hayatını konu alan kaynakların çoğunda, müellif'in oldukça hacimli bir tefsir kitabı yazdığı belirtilmektedir. Bunlardan İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) "*O, değerli bir tefsir te'lif etti.*"[77] el-Makrîzî (ö. 845/1442) "*Tefsîru'l-Kur'ân'ı te'lif etti ve onda o kadar geniş açıklamalarda bulundu ki, sayısı yirmi cilde ulaştı.*"[78] İbn Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448) "Te'lif ettiği eserlerden biri de *Tefsîru'l-Kur'ân*'dır. Hacimli bir eserdir, ancak ondan geriye az sayıda varak kalmıştır."[79] İbn Hacer (ö. 852/1449) *"Onun eserlerinden biri de yirmi ciltten oluşan Tefsîru'l-Kur'ân'dır. Ben bu tefsirin, müellif'in kendi hattıyla yazılmış bir nüshasını gördüm"*[80] demektedir. ed-Dâvûdî (ö. 945/1539) "*Te'lif ettiği güzel eserlerden biri de, oldukça hacimli olan Tefsîru'l-Kur'ân'dır. Ancak ondan geriye az sayıda varak kalmıştır.*"[81] Bu sözlerle, Semîn el-Halebî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine atıfta bulunulduğu görülmektedir. Aynı zamanda müellif'in kendisi, zaman zaman filolojik konular dışındaki tefsir ilmiyle alakalı olan konuları, tezimizin ana konusu olan *ed-Durru'l-Masûn'*da tekrar anlatmak yerine, onları *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine havale etmektedir.

Semîn el-Halebî'nin, tezimizin konusu olan *ed-Durru'l-Masûn'*da *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine sıkça atıflarda bulunduğunu görmek mümkündür. O, bu eserinden *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* şeklinde söz ederken, zaman zaman onu *et-Tefsîru'l-Kebîr* diye zikrettiği de görülmektedir.[82] Kaynaklarda bu eserden övgüyle bahsedildiği gibi; Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn*'unda da sıkça bahsettiği bu eser, maalesef günümüze ulaşamamış görünmektedir.

1.6.4. 'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz

Semîn el-Halebî'nin tefsir eserleri dışındaki diğer eserlerinden biri de, günümüze ulaşan *'Umdatu'l-Huffâz'*ıdır. Kitab, Ğarîbu'l-Kur'ân olarak nitelendirilen "Kur'ândaki tek ve nadir olan, bilinmeyen, mübhem ve kapalı olan lafızların tefsir

[77] İbnu'l-Cezerî**, Ğayetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 153.
[78] Makrîzî, **es-Sulûk li Ma'rifeti'd-Duveli ve'l-Mulûk**, c. 4, s. 224.
[79] Kadî Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 3, s. 118-119.
[80] İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 403-404.
[81] Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, c. 1, s. 103.
[82] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 327-426-599.

edilmesi"[83] ile alakalı kaleme alınmış ve bu alanda en hacimli eser olarak nitelendirilmiştir.

Semîn el-Halebî, eserinin mukaddimesinde onu yazma sebebini izah ederken; kendisinden önce yazılmış eserlere dikkat çekmek suretiyle, Halil b. Ahmed (ö. 170/787), Sibeveyhî (ö. 180/797), el-Ferrâ (ö. 207/823), el-Ahfeş (ö. 315/927) es-Sicistânî (ö.330/941) ve el-Herevî (ö. 401/1010) vb. âlimlerin *Ğaribu'l-Kur'ân* eserlerini ve Râğıb el-İsfahânî'nin (ö.502 /1108) *el-Müfredât'*ını zikretmektedir. Bunlardan bahsederken; bu eserlerin kısa olmaları sebebiyle tam fayda sağlamadıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte er-Râğıb'ın eserinin her ne kadar diğerlerine nispetle daha detaylı olduğundan bahsetse de, birtakım eksikliklerinin bulunduğuna dikkat çekmektedir.[84]

Semîn el-Halebî bu eserinde, kelimeleri sarf, lügat ve tefsir yönünden açıklamasının yanında, kıraat farklılıklarına da değinmekte, zaman zaman fıkıh ve kelam konularına da yer verdiğini, mukaddimesinde eserin yazılış amacı, yöntemi ve tertibi gibi konulara geniş bir şekilde değindiği görülmektedir.[85]

Tespit ettiğimiz kadarıyla eser, tahkik edilerek yüksek lisans tezi ve makale çalışmalarına konu olmuştur. Eserin baskıları farklı tarihlerde yapılmış olup, ilk baskısı Dr. Mahmûd Muhammed ed-Duğaym'in tahkikiyle, Dâru's-Seyyîd li'n-Neşr tarafından 1987 yılında İstanbul'da yapılmıştır. Diğer baskısı Muhammed Altuncî'nin tahkikiyle dört cilt halinde 1993 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Son olarak Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd tarafından tahkik edilerek Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından 1996 yılında Beyrut'ta dört cilt halinde basılmıştır. Aynı zamanda Îmân binti Abdullah tarafından "*el-Menhecu'l-Luğaviyyi li's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihî 'Umdetu'l-Huffâz*", Yüksek Lisans tezi olarak, Câmiatu'l-Kâsım, Suudi Arabistan'da 2013 yılında çalışılmıştır. 'Umer Müeyyid Muhammed tarafından "*el-Furûku'l-Luğaviyyetu 'inde's-Semîn el-Halebî (h.ö.756) fî Kitâbihî Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri*

[83] İsmail Cerrahoğlu, "Ğarîbu'l-Kur'ân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, cilt: 13, s. 379-380; Mehmet Demir, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri** (Kurtubî Tefsiri Örneği) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020, s. 11.

[84] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn el-Halebî, '**Umdetu'l-Huffâz**, thk. Huseyn Ali Ferhân Câmiatu Peşâver, Doktora Tezi 1419/1998, c. 1, s. 40.

[85] Bkz. '**Umdetu'l-Huffâz**, ed-Duğeym tahkiki, s. 10.

Eşrafi'l-Elfâz: Dirâsetun", Yüksek Lisans tezi olarak el-Câmiatu'l-Hâşimiyye, Ürdün'de 2014 yılında çalışılmıştır. Muhenned Muhammed Câsim, tarafından *"el-Furûku'l-Luğaviyyeti inde's-Semîn el-Halebî (ö.756) fi Kitâbihî Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz: Dirâsatun ve Mu'cem",* Mecelletu'n-Nida, Mağrib'te 2010 yılında makale olarak yayınlanmıştır. Nabrâs Huneyn Mahâviş tarafından "*Delâletu'l-Elfâz fi Umdetu'l-Huffâz li's-Semîn el-Halebî (ö.756*)" el-Câmiatu'l-Mustansiriyye, Irak'ta 2014 yılında makale olarak yayınlanmıştır.[86]

1.6.5. el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd

Bu eser, İmam Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hirzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî* adlı kıraat-ı seb'a'ya dair manzum eserinin bir şerhidir. Kıraat kaynaklarında bu şerh *eş-Şâtıbiyye* olarak en meşhur şerhlerden kabul edilmiştir. Müellif'in asıl maharetini ortaya koyan diğer bir kanıt; nahiv, lügat, şiir ve kıraatla ilgili hocalarından elde ettiği birikimlerle, *"Şâtıbiyye"* manzumesinin içerdiği kıraatlara dair beyitleri şerhetme çalışması olmuştur.[87] Nitekim müellif'in *Şâtibiyye şerhin'*e yönelik kaleme aldığı kendi eserini, *el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd* olarak adlandırdığını ifade etmektedir.[88] Ancak müellifin bu şerhi kaynaklarda genellikle *Şerhu'ş-Şâtıbiyye* olarak kaydedildiği görülmektedir.[89] Bu yönüyle eser kapsamlı ve değerli olduğu için âlimler ondan övgüyle söz etmiş, İbn Hacer (ö. 852/1449) bu eser için, "*Benzeri görülmemiştir*" ifadesinde bulunmuştur. Semîn el-Halebî'nin, kıraat ilmini dönemin en iyi hocalarından aldığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu alanda böylesi bir eseri ortaya koymuş olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Eymen Rüşdî Süveyd, eserin mukaddimesinde, kitabın üç yazma nüshasının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu nüshalardan biri, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı Reşit Efendi Kütüphanesi'nin nüshasıdır. Bu nüsha (17, 18 ve 19 nolu) üç cilt tam nüsha olarak bulunmaktadır.[90] Üzerinde h. 1160 yılına ait, Ebû

---

[86] Dâru'l-mandûma.

[87] Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd**, thk. Ahmed b. Ali b. Hayyân Harîsî, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisan Tezi, 1424/2003, s. 6.

[88] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn el-Halebî**, el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd (min evveli bâbi'l-fethi ve'l-imâle)**, thk. Eymen Rüşdî Suveyd, Dâru'l-Mektebât, Cidde, 1422/2001, c. 2, s. 7.

[89] İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 307; İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 403; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. 1, s. 536; Zirikli, **el-A'lâm**, c. 1, s. 274.

[90] Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd**, thk. Eymen Rüşdî Suveyd, s. 133-137.

Bekir Muhammed b. Ali adında bir şahsa ait olduğu kaydı bulunmaktadır. Diğer bir nüshası, San'a'daki el-Câmiu'l-Kebîr'de (1566, 479 varak) bulunmaktadır. Bu nüshanın yazarı ve yazma tarihi bilinmemektedir. Üçüncü nüshası, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye (Kıraat 44 nolu) nüshası açık ve nesih hattıyla yazılmış olup, kitabın sadece birinci bölümünü içermektedir. Aynı zamanda yazarı ve yazma tarihi bilinmemektedir.[91]

Eserin büyük bir kısmı yüksek lisans ve doktora tezlerine konu edilerek tahkik edilmiştir. Bu tezleri şöyle sıralamak mümkündür:

Eymen Ruşdî Suveyd tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve iki cilt halinde Dâru'l-Mektebât tarafından 1422/2001 yılında Cidde'de basılmıştır.

Eserin " Bâbu'l-Fethi ve'l-İmâle" konusundan " Bâbu'l-Lâmât" konusuna kadar olan bölümü Ahmed b. Ali b. Hayyân Huraysî tarafından yüksek lisans tezi olarak 2003 yılında çalışılmış ve aynı yıl üniversitenin web sayfasında yayınlanmıştır.[92] "Bâbu'l-Vakfi alâ Avâhiri'l-Kelim" konusunun başından "Bâb Yââti'z-Zevâid" konusunun sonuna kadar olan bölümü, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Abdullâh b. Ğazâ el-Berrâk tarafından 2003 yılında yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve aynı üniversitenin web sayfasında kitap halinde yayınlanmıştır.[93] Söz konusu üniversitede, "Bâbu ferşi'l-hurûf"tan Sûretu'l-Bakara"nın başından sonuna kadar olan kısmı, Nâsır b. Suû'd b. Hamûd el-Kasâmî tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, 2004 yılında tahkik edilen bu bölüm henüz basılmamıştır. 'Abdullah b. 'Âlî b. Hadram tarafından "*et-Tevcîhetu'n-Nahaviyyetu fi'n-Nısfı'l-Evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm min Sûreti'l-Bakara ilâ Sûreti'l-Kehfi min Hilâl 'İkdu'n-Nadîd li's-Semîn el-Halebî (ö.756)",* Yüksek Lisans tezi olarak Câmiatu Um Dermân, Sudan'da 2015 yılında çalışılmıştır.[94]

1.6.6. Îdâhu's-Sebîl ilâ Şerhu't-Teshîl

Semîn el-Halebî'nin bu eseri, İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl* adlı eserine yazdığı bir şerhtir. Müellif, bu eseri nahiv yönünden incelemiş ve içindeki kapalılıkları,

[91] Hatif, " Semîn el-Halebî", s. 493.
[92] Mektebet Aynu'l-Câmia
[93] d_ library@imamhussain.org (29.07.2021)
[94] Bkz. Dâru'l-mandûma.

nahiv âlimlerinin tertibi üzere çeşitli bablar altında açıklamaya çalışmıştır. Müellif, *ed-Durru'l-Masûn*'da nahiv ile ilgili geniş açıklama gerektiren durumlarda, konuları genellikle bu eserine havale etmektedir. O, bu kitabını, *ed-Durru'l-Masûn*[95] ve *'Umdetu'l-Huffâz*[96] adlı eserlerinde, *Îdâhu's-Sebîl ilâ Şerhu't-Teshîl* olarak zikretmektedir. Kitabın ikinci cildi bulunmuş, ancak diğer ciltleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Eser, Mahmûd b. 'Atîk b. Râzî el-Ma'bedî tarafından "Bâbu'n-Nidâ' kısmına kadar tahkik edilmiştir.[97] Ancak muhakkik, eserin asıl nüshasının nerede bulunduğuna dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Konuyla ilgili "*Me'âlim fî Îdahi's-Sebîl ilâ Şerhi't-Teshîl li Ahmed b. Yûsuf el-Me'arûf bi's-Semîn el-Halebî (ö.756)"* adlı makale de, aynı muhakkik tarafından Câmiatu'l-Kâhire, Mısır'da 2015 yılında kaleme alınmıştır.

1.6.7. el-Ecvibe 'alâ Suâli Ebî Hayyân

Tespitlerimize göre Semîn el-Halebî'nin bu eseri, henüz el yazması halinde Süleymaniye Kütüphanesinde (Esat Efendi nr. 3673/18) bulunmaktadır.[98]

1.6.8. el-Mu'arrab

Semîn el-Halebî'nin bu eseri, kaynaklarda sadece isim olarak geçmekte, içeriği hakkında bilgi verilmemektedir. Eserin bir nüshasının İstanbul Dâmatzâde Kütüphanesi'nde 310 nr. ile kayıtlı olduğu bildirilmektedir.[99]

Kayıp Eserleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Semîn el-Halebî'nin günümüze ulaşmayan on adet eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden, bazı kaynaklarda ismen söz edilmiş; diğer bazıları ise kaynaklarda ismen zikredilmemesine rağmen müellifin kendisi, yazdığı diğer kitaplarında bu eserlere atıflarda bulunmuştur.

---

[95] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 142.
[96] Halebî, '**Umdetu'l-Huffâz**, c. 1, s. 110.
[97] Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim es-Semîn el-Halebî**, Îdâhu's-Sebîl ilâ Şerhu't-Teshîl**, thk. Mamûd b. Atik b. Râzî el-Ma'bedî, Mecelletu'l-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, c. 1, sayı: 183, s. 194, y.y.
[98] Hatif, " Semîn el-Halebî", s. 493.
[99] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 19.

1.6.9. Şerhu't-Tasrîf

Semîn el-Halebî'nin bu eseri kaynaklarda zikredilmediği halde, onun diğer eserlerinde yaptığı atıflardan bu eserin varlığından haberdar olmaktayız.[100]

1.6.9.1. Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Zuheyr

Semîn el-Halebî'nin *Umdetu'l-Huffâz* adlı eserinde yaptığı açıklamalardan bu eserin varlığını öğreniyoruz, ancak bu şerh hakkında daha fazla bilgi edinememekteyiz.[101]

1.6.9.2. Şerhu Kasîdeti Nâbiğatu'z-Zübyân

Müellif, bu eserinden "*Müstakil bir eser olan ve çok faydaları bulunan mezkûr kasidenin şerhinde iyice ortaya koyduk*" sözleriyle, sadece '*Umdetu'l-Huffâz* adlı kitabında söz etmekte, bu bahis sayesinde onun müstakil bir kitap olduğunu anlamaktayız.[102]

1.6.9.3. el-Bahru'z-Zâhir

Tespitlerimiz neticesinde, Semîn el-Halebî'nin *el-İkdu'n-Nadîd* adlı eserinde bu kitaba atıfta bulunduğu görülmüştür. O, bu eserden başka *'Umdetu'l-Huffâz* adlı kitabında da Kur'ân'da Arapça dışında kelime bulunup bulunmadığına dair görüşlere de yer vermektedir. Ancak bunula birlikte bu eserin, ahkâmu'l-Kur'ân'a dair konuları içerdiği tahmin edilmektedir.[103]

1.6.9.4. el-Beyân li'l-Luğâti'l-Kur'ân

Müellif, *el-İkdu'n-Nadîd* adlı eserinde bazı kelimelerin lügat anlamları üzerinde dururken, bu anlamları "*el-Bahru'z-Zâhir*, *ed-Durru'l-Masûn* ve *el-Beyân li'Luğâti'l-Kur'ân*"adlı eserlerde zikrettim" gibi ifadelerle atıflarda bulunarak, bu

---

[100] Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd**, c. 2, s. 271.

[101] Halebî, **'Umdetu'l-Huffâz**, c. 1, s. 8, c. 4, s. 237; Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd**, c. 1, s. 96; daha geniş bilgi için çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan, müellif'in KıraatlarınTevcihinde Arap Şiirine Başvurması adlı başlığa bakılabilir.

[102] Halebî, '**Umdetu'l-Huffâz**, c. 1, s. 8, c. 3, s. 117-118; bkz. Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât ile İlgili Tartışmalar,** s. 63.

[103] Abdullâh b. Ğazay el-Barrâk, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd (Dirâse ve Tahkîk min evveli bâbi'l-vakf a'lâ avâhiri'l-kelim ilâ nihâyeti bâbi yââti'z-Zevâid)**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1423/2003, s. 45.

eserin varlığından haberdar etmiştir. Bu ve benzeri atıflar sayesinde haberdar olunan bu eser hakkında henüz bir bilgi edinilememiştir.

1.6.9.5. ed-Durru'n-Nazîm

Semîn el-Halebî, *el-Kavlu'l-Vecîz* ve '*Umdetu'l-Huffâz* adlı eserlerinde bazı meselelere değinirken *"el-Kavlu'l-Vecîz ve ed-Durru'n-Nazîm adlı eserlerde bu meseleyi hüküm, i'râb ve tefsir açısından geniş bir şekilde açıkladık*" şeklindeki sözleriyle atıflarda bulunarak bu eserinden haber vermektedir.[104]

Yukarıda isimleri zikredilen eserlerin dışında, *Kitâb fî Âyâti'l-Müteşâbihât*[105] ve *Kitâbu'n-Nahvi ve'l-İrâb*[106]adında iki eser daha ona nispet edilmektedir. Genel olarak müellif'in te'lif ettiği eserler değerlendirildiğinde, Kur'ân'ın dilsel yönünü ele aldığı görülmektedir. Ancak bu eserlerin günümüze kadar ulaşmaması, ilim dünyası için bir kayıp sayılmaktadır.

1.7. SEMİN EL-HALEBÎ'NİN MENSUB OLDUĞU EKOL VE MEZHEPLER

1.7.1. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi

Semîn el-Halebî'nin hayatını konu edinen kaynakların hiç birinde, onun itikâdî görüşünden bahsedilmemiştir. Ancak eserlerinden, akide ve mezhep yönünden Sünni bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, akide yönünden Eş'âri mezhebinin görüşünü savunanlardandır. *ed-Durru'l-Masûn*'da Eş'âriliğin izlerine fazlasıyla rastladığımız gibi, birçok konuda Eş'ârî görüşü Mu'tezile'ye karşı tercih ettiğini, özellikle Allah'ın isim ve sıfatları, halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'ye şiddetle karşı çıktığını ve Ehl-i Sünnet görüşünü savunduğunu, yaptığı açıklamalardan anlıyoruz.[107] Yine onun, ru'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Zira o, "*Hayır şüphesiz onlar, kıyâmet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.*"[108] âyetini şöyle açıklar: "Yani onlar, Allah'a bakmaktan men olunacaklar. Bu âyet, mü'minlerin âhirette Allah'ı

[104] Halebî, **'Umdetu'l-Huffâz**, c. 3, 54.
[105] Hatif, "Semîn el-Halebî" s. 493.
[106] Halebî, '**Umdetu'l-Huffâz**, s. 8.
[107] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 19-20.
[108] el-Mutaffifîn, 83/15.

göreceklerine dair delil olarak gösterilmiştir" ifadeleriyle, Ehl-i Sünnet'in görüşünün bu şekilde olduğunu belirtmektedir.[109] Müellif'in, Ehl-i sünnet mezhebini savunması ve Mu'tezile mezhebine şiddetle karşı çıkması, diğer eserlerinde de görülmektedir.[110] Yeri geldikçe Mu'tezile mezhebine eleştiriler yönelten müellif, özellikle kıraatlar konusunda, bu mezhebin yaklaşımlarına hizmet eden ve sahih olmayan kıraatları savunan Zemahşerî ve Ebû Ali el-Cubbâi'yi (ö. 303/916) şiddetle eleştirmektedir.[111]

Müellifin, eseri *ed-Durru'l-Masûn*'da, Mu'tezile'ye karşı Eş'âriliğin önde gelen birçok âliminin görüşlerine yer verdiğini görmekteyiz. Bunlardan, Eş'âriliğin sistemli bir mezhep haline gelmesinde önemli çalışmaları olan el-Bâkillânî'nin (ö. 403/1013)[112] birçok yerde ismini zikrederek, "*et-Temhîd*" adlı eserinden birçok nakillerde bulunmaktadır.[113] Semîn el-Halebî, Eş'âriliğin önde gelen diğer isimlerinden "İmâmu'l-Haremeyn" ismiyle şöhret bulmuş olan el-Cuveynî'den (ö. 478/1085) de önemli nakillerde bulunmuştur.[114]

Yukarıda yaptığımız açıklamalara binaen, Semîn el-Halebî'nin Ehl-i sünnet itikâdına mensup olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Fıkhî mezhebine gelince; onun hayatından bahseden kaynaklar, Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir.[115]

1.7.2. Mensup Olduğu Nahiv Ekolü

Semîn el-Halebî'nin eserleri arasından, tezimizin ana konusu olan *ed-Durru'l-Masûn*'u incelediğimizde onun nahiv ekolleri arasından Basra ekolünün görüşlerine çok fazla yer verip onların görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Basra ekolüne verdiği önemi göstermesi açısından, eserde sık sık tekrar ettiği şu cümleler oldukça dikkat çekicidir.

---

[109] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 375.
[110] Halebî**, 'Umdetu'l-Huffâz**, c.1, s. 490.
[111] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s.59.
[112] Şerafettin Gölcük, " Bâkillânî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, cilt: 4, s. 531-534.
[113] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 432.
[114] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 394; bkz. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, " Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, cilt: 8, s. 141-144.
[115] Makrîzî, **es-Sulûk**, c. 4, s. 225; İbn Tağriberdî, **en-Nucûmu'z-Zâhire**, c. 10, s. 322; ed-Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, c. 1, s. 102; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 308.

"Bu, Basralıların metodu değildir."[116] "O, Basralıların tercihidir."[117] "Bu, Basralıların kaidelerine göre zayıftır."[118] "Bu, Basralılarca caiz değildir."[119] "O, Basralıların cumhûrunun görüşüdür"[120] gibi ifadelerle, müellif'in *ed-Durru'l-Masûn*'da Basra ekolüne dair yer verdiği görüşlerin çok olduğunu söylemek mümkündür. O, Basralı nahiv âlimlerinin içerisinde Sîbeveyhi'nin görüşlerine daha çok önem vermiş ve ondan "İmâmu's-Sinâa"[121] olarak söz etmiştir. Ancak zaman zaman ender durumlarda Sîbeveyhi'yi eleştirdiği de olmuştur.[122]

Semîn el-Halebî'nin, Basra ekolünün görüşlerine sıkça yer verip onları benimsemesi her ne kadar bu ekole yoğun meylini gösterse de, bu onun tamamen taassup içerisinde onlara bağlı olduğunu göstermez. Zaman zaman Kûfe ekolünün delillerini daha güçlü bulduğunda Basralıların görüşlerini kabul etmediğini, dolayısıyla yeri geldiğinde diğer ekollerin görüşlerini de benimsediğini görmekteyiz.

Netice itibariyle, Semîn el-Halebî'yi bir ekole nispet etmek yerine, onun her iki ekolün görüşlerine de yer verip kendisine göre uygun bulduğu görüşü tercih ettiğini söylemek daha uygun olur.

[116] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 216.
[117] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, 172, c. 6, s. 234, c. 8, s. 433.
[118] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 216, c. 3, s. 234, c. 6, s. 211.
[119] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 606, c. 6, s. 349, c. 7, s. 243.
[120] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 234, c. 8, s. 343.
[121] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 260.
[122] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 135, c. 7, s. 417, c. 8, s. 231, c. 10, s. 313.

BİRİNCİ BÖLÜM

ed-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSİRİN NÜSHALARI, TEFSİR METODU, KAYNAKLARI VE FARKLI İLİMLERİ İHTİVA ETMESİ

1.1. ed-DURRU'L-MASÛN'UN İSMİ ve NÜSHALARI

1.1.1. ed-Durru'l-Masûn'un İsmi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, tabakat kitaplarında bu eserin, asıl adı *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn'*un dışında beş farklı isimle zikredildiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Kaynaklarda, Semîn el-Halebî'nin, hocası Ebû Hayyân hayatta iken ona karşı bir itiraz şeklinde bu eseri kaleme aldığı belirtilmektedir. Fakat bu eserle ilgili isimlendirmelerde, mütercim ve kâtiplerin küçük bir ihtilaf halinde oldukları görülmektedir. Bazılarına göre, eserin adı "*ed-Durru'l-Masûn fî İ'râbi'l-Kitâbi'l-Meknûn"*dur.[123] Diğer bazılarına göre *ed-Durru'l-Masûn fî 'İlmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*[124] ve diğer bazılarına göre ise eserin adı, *İ'râbu'l-Kur'ân*'dır. Kendisi de zaman zaman *el-İkdu'n-Nadîd* adlı eserinde bu kitabı '*İrâbu'l-Kur'ân* olarak zikretmektedir.[125]Aynı zamanda eserin muhakkiki kendisinin bunu, eserin asıl nüshalarından tespit ettiğini söylemektedir.[126]

Tefsîru'l-Kur'ân adlı eserin, yirmi cilt halinde olduğu belirtilirken, müellif'in yakın muasırlarından olan el-İsnevî; bundan birkaç sayfa bulunduğunu ifade

[123] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 16-17.

[124] İsmail paşa el-Bağdâdî, **Hediyyetu'l-Ârifîn**, Müessesetu't-Târihu'l-Arabî, c. 1, s. 111; Kâtip Çelebi, Keşfu'z-zunûn'unda bu eserden şöyle bahseder: Müellif, geniş bir şekilde, şu beş ilmi eserinde cem' etmiştir. Bunlar; i'râb, tasrîf, lugat, beyân ve meâni ilimleridir. Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn,** c. 1, s. 122; Ömer Rıza Kehhâle*,* **Mu'cemu'l-Müellifîn,** Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, c. 2, s. 70.

[125] Halebî**, el-'İkdu'n-Nadîd***,* s. 7.

[126] İbnu'l-İmâd, **Şezeretu'z-Zeheb,** c. 8, s. 370; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara,** c. 2, s. 536-537; Halebî, **ed-Durru'l-Masûn***,* I/16-17.

ediyor.[127] Diğer yandan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu eserin bizzat orijinal hattını gördüğünü söylerken; Zehebî ise, hattı bir yerlerde gördüğünü söylemekte, fakat gördüğü mekândan bahsetmemektedir; ki muhtemelen *ed-Durru'l-Masûn'*a işaret etmektedir.[128] Diğer yandan müellif, *ed-Durru'l-Masûn*'da "Tefsîru'l-Kur'ân'da bu konunun anlaşılması konusunda Allah'tan yardım diliyorum" diye bir cümle kullanarak, bu eserin varlığına işaret etmektedir.[129] Diğer bir cümlesinde "Bunu daha önce '*Tefsîru'l-Kebîr'* kitabımda da izah etmiştim" diye bir ibare de kullanmaktadır. Bu cümleleri incelediğimizde, söz konusu eserlerin *ed-Durru'l-Masûn'*dan önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz: Müellif, bu eserinden "*Umdetu'l-Haffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz"* adlı kitabında söz etmektedir.[130] Ancak tarihçiler, bu ismi *"Ahkâmu'l-Kur'ân"* şeklinde kısaltmış olabilirler. Aynı zamanda bu eserin nüshası, on cilt halinde, bir cildi kaybolmakla beraber müellif'in kendi el yazmasıyla Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de 261 numaralı tefsir bölümünde bulunmaktadır. Bu eserin birinci cildinin olmaması bir şey kaybettirmemektedir. Çünkü ikinci cildin, birinci cildin özeti konumunda olduğu belirtilmektedir. Müellif'in, bu eserinde özellikle i'râb ve kıraat konularında âyetlerin tertibi üzere ihtimam gösterdiği ifade edilmektedir. Görüldüğü kadarıyla tarihçiler, müellifin, "*Tefsîru'l-Kur'ân"* ve *"el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz"* adlı eserleriyle ilgili birtakım tartışmaları ortaya koymuşlardır.[131]Ancak bu eserlerin Semîn el-Halebi'ye aidiyeti konusunda, bütün tabakat kitapları ittifak halindedir.

Eserin muhakkiki Ahmed Muhammed el-Harrât, müellifin bunu kendi el yazısı ile dört cilt halinde te'lif ettiği tespitini dile getirmektedir. Dolayısıyla, adı konusunda tartışmaya mahal olmadığını belirterek *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-*

---

[127] Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, c.1, s. 102; İbni Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine,** c. 1, s. 360.
[128] İbn Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 360.
[129] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 454.
[130] Semin el-Halebî, **Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, c. 1, s. 178.
[131] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, c. 2, s. 1466; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn,** c. 1, s. 100; Karl Brokelman, **Târihu'ş-Şuûbu'l-İslâmiyye**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, s. 456; Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 1, s. 18.

Kitâbi'l-Meknûn adında karar kılmıştır.[132] Eserin Semîn el-Halebi'ye aidiyeti konusunda herhangi bir ihtilafa rastlanmamıştır.

Eserin çoğu nüshaları, yazma eser şeklinde kütüphanelerde dağınık halde bulunmaktadır. Büyük kütüphanelerin çoğunda eksik veya tam nüshalarını tespit eden muhakkik; bu durumun eserin çoğu ülkeye yayıldığına ve bilindiğine delâlet ettiğini belirtmektedir. O, araştırmalarını yaparken tespit ettiği materyalleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisini kıymet-i âliye kategorisinde sayarken; ikincisini, yazısı ve cildi yıpranmış ve okunaklı olmadığı için "önemsizler" kategorisinde değerlendirmiştir.

1.1.2. Kıymet-i Âliye Kategorisinde Olan Nüshalar

Kur'ân'ın tümüne iştimal eden ve bizzat müellifin kaleminden çıkan dört cildi aşağıda ele alacağız.

Birinci cilt: Kur'ân'ın başlangıcından 180. Sayfasına kadar istiâze'yi ele alır. Sonra Âl-i İmrân Sûresinin 44. âyetinden devam eder. Fakat müellif, 116 rakamla biten bu cildi ne zaman nesh ettiğini kaydetmemiştir.

İkinci cilt: Âl-i İmrân Sûresinin 44. âyetinden; 181. sayfadan başlayıp 541. sayfada Tevbe Sûresinden devam eder. Müellif, bu cildin sonuç bölümünde te'lif ettiği yılı 733/1333 olarak kaydetmiştir.

Üçüncü cilt: 452. sayfadan Tevbe 98. Âyetten başlayıp Neml Sûresinin 22. âyetiyle biter. Müellif, bunu 733 yılı, 118 numarayla noktalamıştır.

Dördüncü cilt: 693. sayfadan Neml Sûresinin 22. âyetinden Kur'ân'ın sonuna kadar; 119 rakamıyla 734 yılında tamamlamıştır. Bu dört nüshanın, İstanbul Şehid Ali Paşa kütüphanesinde bulunduğunu belirten muhakkik, kendisinin bu nüshaları titizlikle incelediğini, bu inceleme sırasında eserle ilgili herhangi bir şüpheye rastlamadığını ve hattın müellife ait olduğuna dair kesin bir kanaata vardığını belirtmektedir.[133]

---

[132] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 17.
[133] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 108-109.

1.1.3. Kıymete Hâiz Olmayan Nüshalar

Muhakkikin ifadesine göre, bu nüshaların birçok kütüphanede ciltleri dağınık halde ve bir arada bulunmamaları ve müellif'in vefatından uzun bir süre sonra tekrar yazılmış nüshalarında yazım hatalarının bulunması; kopuk ve dağınık sayfaların olması, küflenmiş, yıpranmış ve tahriş olmuş kısımlarının bulunması nedeniyle muhakkik bu nüshaları pek kıymete değer bulmamıştır. Ancak bu nüshaların bulunduğu ülke ve kütüphaneleri aşağıda sıralamak mümkündür.

1. Zâhiriyye Kütüphanesi, Dimaşk: Bu nüsha, dağınık halde bulunan birkaç ciltten meydana gelmektedir.

2. Teymûriyye Kütüphanesi, Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 384 nolu tefsir bölümünde mevcut olup, on cilt halinde, birinci cildi kaybolmuştur. Diğer bir nüshası, Zümer Sûresinden başlayıp 224. sayfada biter. Bu nüsha 614 nolu tefsir bölümünde bulunmaktadır. 1013 tarihinde kaleme alınmıştır.[134]

3. Ezheriyye nüshası, Mısır: Asıl nüsha'dan tek bir cilt halinde olup, 311 sayfadan oluşan, (294 nolu kayıt ile, Revâke'l-Etrâk) adlı kütüphanede bulunmaktadır.

4. Suudi Arabistan nüshası: Arap Üniversitesi'ne bağlı yazma eserler enstitüsünde bulunan asıl nüshanın üçüncü cildi olup, I/2240 nolu tefsir kısmında bulunmaktadır. Üzerinde 807 yılında yazıldığı kaydı bulunmaktadır.

5. Türkiye'deki nüshalar: Râğıp Paşa Kütüphanesi; eser, dört cilt olup 24 nolu bölüm, Beyazıt/İstanbul. Köprülü Kütüphanesi, eser, tek bir cilt olup 99 nolu bölüm, Fatih/İstanbul. Dâmâdzâde Murat Efendi Kütüphanesi; 95 nolu bölüm, Fatih-Çarşamba/İstanbul. Diğer bir nüshası, müellifin kendi el yazmasıyla eserin VI. cildinin ilk iki sayfası olup Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü nr.115'te bulunmaktadır.

6. Hindistan: Eser, Rampur Kütüphanesinde beş ciltten müteşekkil halde bulunmaktadır.

---

[134] Brokelman, **Târihu'l-Edebi'l-Arabî**, c. 2, s. 111.

7. Cezâyir Kütüphanesi, 348 nolu bölüm, Cezayir.

8. Zeytuna Camîi'nde 10 ciltten müteşekkil olup, 73 nolu bölüm, Tunus.

9. Musul nüshası, 102 nolu bölüm, Irak.

10. Hint Kütüphanesi, 1141 nolu bölüm, Londra/İngiltere.[135]

Müellif'in yazma halinde olan tefsir nüshalarının, çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde dağınık halde bulunduğu görülmektedir.

1.2. ed-DURRU'L-MASÛN'UN YAZILIŞ AMACI ve METODU

1.2.1. Eserin Yazılış Amacı

Semin el-Halebî'nin, te'lif ettiği eserlerin birçoğunun Kur'ân ilimlerinin değişik yönleriyle ilgili, tefsir, kıraat, nahiv, lugat, fıkıh ve belâğat ağırlıklı olduğunu çalışmamızın giriş bölümünde ifade etmiştik. O, te'lif ettiği eserlerden *et-Tefsîru'l-Kebîr'de,* Kur'ân'ı tefsir etmiş, *Umdetu'l-Huffâz*'ında Kur'ân'ın garip kelimelerini açıklamış, *Şerhu'ş-Şâtıbiyye'*sini Kur'ân kıraatlarına yönelik kaleme almış ve muhteşem eseri olan *ed-Durru'l-Masûn* adlı tefsirini te'lif etmiştir. Müellif, bu tefsirini kaleme alma amacını şöyle açıklamaktadır:

"Kur'ân, Yüce Allah'ın Celil kitaplarının en faziletlisidir. Allah onu, kullarının en hayırlısı olan elçisine göndermiş ve o elçiyi ümmetlerin en hayırlısına göndermiştir. Bu mubîn kitabı, emin ve sâdık olan Rasûlünün diliyle şâhit kılmıştır. Onunla şüphe ve yakînin arasını ayırmıştır. Fesahette mâhir olanlar bile ona muhalif olmada âciz kalmış ve ona karşı aykırı olan seçkin kimselerin bütün emekleri boşa gitmiştir. İçinde çelişki bulmak isteyen belâğat sahiplerinin dili tutulmuştur. Onlar birbirlerine yardım etseler de benzerini meydana getiremezler. Allah onun mesellerini düşünenler için bir ibret; emirlerini de basiret sahipleri için bir hidâyet kılmıştır. Onda birçok meseller getirmiştir. Allah onunla helal ve haramın arasını ayırmıştır. Allah, kitabında kıssa ve öğütleri, bıktırmayan lafızlarla tekrar etmiş; onun mânâsını, maksat ve prensiplerini anlamaya bizi teşvik etmiştir. Asıl amaç,

[135] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 117-118.

Kur'ân'ın mânâsını düşünmeden ve maksatlarını anlamadan onu okuyup ezberlemek değildir".[136]

Müellif, devamla şu âyetlerden örnekler vermektedir: "*Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi*?"[137] "*İçlerinde birtakım ümmiler vardır ki, Kitabı (Tevratı) bilmezler. Bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar.*"[138] Müellif devamla, Yüce Alllah'ın, Tevrat'ı anlamadan okuyan Yahudileri zem ettiğini; aynı şekilde selef-i sâlihinin de, Kur'ân'ı anlamadan okuyanları zem ettiklerini ifade etmektedir. Keza, Kur'ân'ın tecvitli okunmasına dikkat çekerken; Kur'ân ilimlerini de şöyle saymaktadır. Bunlar: Nahiv, sarf, lugat, meânî ve beyân ilimleridir.

Müellif, geçmişteki âlimlerin bu ilimlere büyük önem verip çokça emek harcadıklarını belirterek, âhirette bu çalışmalarının karşılığını en güzel şekilde bulmaları için onlara duada bulunur. Onlardan bazıları, bu ilimleri çok yönlü açıklayıp onları tasnif etmediği gibi; sadece sebeb-i nüzûl ve kıssalarla yetinmişlerdir. (Burada hocası Ebû Hayyân'a ve eseri *el-Bahr*'a değinir). Bazıları, Kur'ân'ı i'rab yönünden ele almış, (Bunun örneğinde *el-Meşâkil*'le Mekkî b. Ebî Tâlib'i zikreder); diğer bazıları ise lafızların müfredatlarına ağırlık vermiş, (Bunun örneğinde *el-Müfredât*'la Râğıb el-İsfahâni'yi dile getirir); bazıları ise, sarf ilmine müteallık olan iştikak'ı terk etmişlerdir. Ve en son olarak Zemahşeri'yi kastederek; bazı ilim sahiplerinin de Kur'ân'ın nazmı ve genişçe belâğatından oluşan meâni ve beyânı üzerinde durduklarını ifade etmektedir.[139]

Müellif', bu beş ilmin, birbirleriyle güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu, bunlardan biri eksik olursa mânâdan tam olarak istifade edilemeyeceğini bildirmektedir. Zira bir lafzın fâil, mef'ul veya mübteda olduğu bilinir; ancak aynı lafzın tasrifi, iştikâkı ve belâğatı bilinmezse bundan bir fayda elde edilemez. Bu mânâda, bir lafzın belâğat yönünü bilip geri kalan kısmını bilmemek de böyledir. Müellif devamla, "Hâl böyle iken, bu ilimlerle ilgili incelemeleri yaptım ve şunu gördüm ki, Kur'ân'ın mânâsından tam istifade etmek için âyetlerin bu beş ilim

[136] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 31-32.
[137] Muhammed 47/24.
[138] el-Bakara 2/78.
[139] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 4

yönünden açıklanması gerekir. İşte bu kuvvetli inanç, beni bu eseri ortaya koymaya sevk etti" demektedir.

Müellif, eseriyle ilgili yine şu sözleriyle meseleye dikkat çekmektedir: "Bu eserin meselelerini ortaya koymak için bütün çabamla çalıştım, bunu yaparken, özellikle meşhur ve şâz kıraatlara ve bunlara yönelik ortaya konulan tevcihlere dikkat çektim, i'rab'ın garip vecihlerinden hiçbirini ihmal etmedim, velevki açık yani vâdıh olmasa bile; çünkü bunların zayıf yönünün bilinmesini istedim ki, bunları inceleyenler herhangi bir konuda yanlışa düşmesin. Haklarında birçok münakaşanın meydana geldiği, İbn Atiyye Zemahşerî ve Ebu'l-Bekâ'yı imkânların elverdiği ölçüde zikrettim. Bu arada birçok müfessirin sözlerine muârız oldum. Bunlar; el-Mehdevî[140], Mekkî[141], en-Nehhâs'tır.[142] Müellif, zikredilen âlimlerin diğer kimselerden farklı olarak bu konuda daha yetkili ve itina sahibi olduklarını da belirtmektedir. O, son olarak eserini şöyle özetleyerek sözlerine son vermektedir: "Bu te'lif, benim ömrümün neticesi ve devrimin hazinesidir." Bu ifadelerinin devamında, şöyle demektedir: "Kur'ân'ı tefsir ederken, âyet, yakın terkibinde ve külli kâidede tekrar ettiğinde bunu ikinci bir defa zikretmedim. Ancak üzerine tenbih edilecek şeylere dikkat çektim ve buna *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn* (Korunmuş Kitabın İlimlerinin Gizli İncileri) adını verdim."[143] Müellifin sözlerinden açıkça anlaşılan; Kur'ân âyetlerinin tam olarak anlaşılması için, Kur'ân ilimlerinin dikkate alınmasının yanı sıra, mütevâtir kıraatların yanında şâz kıraatların da değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekip, okuyucuya bunları öğretmeyi hedeflemiş olmasıdır.

1.2.2. Eserin İçeriği

*ed-Durru'l-Masûn'*u ekseriyetle filolojik konularda yetkin gören Suyûtî, eserin bu konuda oldukça ayrıntılı bilgiler verdiğine dikkat çekmektedir. Şöyle ki:

---

[140] Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ammâr (ö.440/1049) bir mukri'dir. Arap dili ve kıraat ilminde mukaddem olup, **et-Tahsîl li Fevâid Kitâbi't-Tafsîl el-Câmi' li Ulûmi't-Tenzîl** adında kendisine ait tefsiri bulunmaktadır. Bkz. **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 6.

[141] Mekkî b. Ebî Tâlib Hamûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1046)), kendisi bir mukrî'dir. el-Keşf ve'l-müşkil adlı eseri bulunmaktadır. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 6

[142] Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed (ö. 338/950)) ez-Zecâc ve el-Muberred'ten okumuştur. İ'râbu'l-Kur'ân, el-Kâfî ve Şerhu'l-muallakât adlı eserleri bulunmaktadır. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 6.

[143] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 6.

Müellif, âyetleri tahlil ederken filolojik yönden farklı görüşleri bir araya getirmekte ve delilleri tek tek tahlil etmektedir. Söz konusu tafsilatın yanında müellif, kendi tercihini ortaya koyup son derece kapsamlı bir eser bıraktığını ifade etmektedir.[144] Diğer yandan bu eseri, i'râbu'l-Kur'ân'a dair te'lif edilen eserler kısmında ele alan Hâcı Halife (ö. 1063/1657), eserin bu alanda te'lif edilmiş eserlerin en önemlisi olduğunu beyan ederken;[145] Mekki'nin *Müşkil*'i, el-Ferra'nın *Meânil-Kur'an'ı*, en-Nehhas'ın *İ'râbul-Kur'an'*ı, Tebrizi, Mehdevi, Zeccac ve el-Hûfi'nin eserleriyle birlikte zikretmekte, yani Meâni'l-Kurân'ın sayılı eserlerinden addetmektedir.

Müellif, eserinde söz konusu ettiği âyetleri, gerek dilsel, gerek kıraat yönünden tahlil etmektedir. Bununla birlikte birçok farklı görüşü bir araya getirerek, mesele hakkında tercih ettiği görüşü delilleriyle ifade etmektedir. Müellif'in bu alanda son derece kapsamlı bir eser meydana getirdiğini söyleyebiliriz.

Eserin ihtiva ettiği ilimleri kısaca ele alacak olursak, bu eserin muhtevasının daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Daha önce de ifade etiğimiz gibi müellif, eserin mukaddimesinde, Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için hangi ilimlerin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Bundan dolayı bu ilimleri sırasıyla ele almak gerekmektedir.

1.2.3. ed-Durru'l-Masûn'un Önemi

Şüphesiz Kur'ân'ı Kerim, Arap dilinin temel kaynaklarının özünü teşkil etmektedir. Kur'ân'ın Arap lugatı ve kültürü üzerindeki etkisinin büyük öneminin olduğu bir gerçektir. Nitekim tarih boyunca kaleme alınan eserlerin birçoğunda bu alanda büyük çabaların harcandığı ve bunun sonucunda büyük bir mirasın ortaya çıktığı görülmektedir. Tarihin seyri içerisinde bu yönde tezahür etmiş geniş kapsamlı tefsir çalışmalarından birisi de *ed-Durru'l Masûn* adlı eserdir.

Müellif, eserini kaleme alırken bu geniş kapsamlı kültürel mirastan nasıl faydalandığını ifade etmektedir. "Yukarıda adı geçen ilimlerden faydalanırken, onları bir tertip ve düzen halinde bir araya getirip, bu konuyla ilgili ihtimam gösteren kimselere sunmayı amaçlamaktır" şeklindeki ifadelerinden anlaşılan, müellif'in

[144] Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Sâbikuddîn Celâleddîn es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kut'ân**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1429/2008, c. 2, s. 260.
[145] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, c. 1, s. 732.

birinci derece özen gösterdiği hususun, Kur'ân'ın i'râbı etrafında meydana gelen tereddütlere açıklık getirmektir. Eserin bu anlamda önemini şu şekilde maddeler halinde ele almak mümkündür:

1. Müellif, âyetlerin i'râbına yönelik âlimlerin savundukları zayıf ve kuvvetli görüş ve kavillere yer verirken; kendisi sadece bunları sunmakla yetinmez. Bununla ilgili mânâ ve nahiv açısından çok yönlü açıklamalarda bulunur. Bu yönde en güzel örnekleri serdettiği için, *Keşfu'z-Zunûn*'un müellifi Hâci Halife ve Suyûtî gibi âlimler, eseri Maâni'l-Kur'ân övgüleriyle nitelendirmişlerdir.[146]

2. Eser, Arap nahvi yönünden gayet zengindir. Öyle ki; âlimlerin zihinlerinde nahivle ilgili meydana gelen bütün birikimleri, nahiv ansiklopedisi gibi âdeta betimler niteliktedir. Bir kelimeyi açıklarken, kanıtlarını bütün yönleriyle ve âlimlerin bu yöndeki çeşitli görüşleriyle ortaya koymaktadır. Bundan dolayı eseri bir nahiv kütüphanesine benzetebiliriz.

3. Müellif, eserinde Kur'ân kıraatlarına ve vecihlerinin şerhine büyük önem verirken; kıraatları farklı okuyanları bir arada zikrederek onların farklı okuyuşlarının yol ve yöntemlerini ortaya koyar. O, yedili, onlu ve ondörtlü sistem içerisinde yer alan kıraatlara yer verirken, bunları mütevâtir ve şâz olarak ikiye ayırıp, kıraat âlimlerinin görüş ve yönelimleri açısından ortaya koymaktadır. Aynı zamanda kendi tercihlerini belirtirken, lugat ilminde zayıf olanlara karşı, kendi tercihini zengin dil açıklamalarıyla, çeşitli dil âlimlerinin ve müfessirlerin eserlerinden deliller getirerek ispatlamaya çalışmaktadır.

4. Müellif, eserinde, Arap dili ve tefsir âlimlerinden iktibasa ve nakle büyük önem verirken, tarih seyri içinde kaybolan sayılı ve nadir metinleri zikretmeyi ihmal etmemektedir. Onun bu anlamda Arap müfessir ve âlimlerden iktibas ve nakiller konusunda gayet hassas olduğu görülmektedir. Bu iktibas ve nakillerden yararlanacak araştırmacı, bu alanda çeşitli görüş ve nakiller ışığında meselelerin detayına inerken sadece bir mesele hakkında birçok bilgi elde ettiği gibi; bu alanda çeşitli görüş ve nakillerle karşılaşır ve bu esnada yeni ufuklar elde ettğinin farkına varır.

[146] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 123.

5. Müellif, eserinde meseleleri tartışırken çeşitli yöntemler sunmakta, Müslüman âlimlerin diyalog ve münakaşalarının rengini ortaya koymaya çalışmayı prensip edinmektedir. Çünkü o, mâlumatları ya kabul eder veya reddeder. Zira o, görüşlerini ispat ederken tercihini kendi mezhebi doğrultusunda belirtir. O, ortaya koyduğu görüşü Arap lugatının gizemi, ta'biri ve üslûbu doğrultusunda bir eleştirmen ve basiretli bir âlim görüşüyle serdetmektedir.

6. Eser, binlerce Arapça şâhitlerle (şiir) doludur. Nahiv kitaplarında vârid olan beyitlerin neredeyse tamamını bu eserde bulmak mümkündür. Eserde 4686 beyit bulunmaktadır. Aynı zamanda, başka eserlerde bulamayacağımız belgelerle, çeşitli âlimlerin görüşlerine ulaşma imkânı bulurken, müellif'in kendi mezhebini ne kadar önemsediği ve onu savunduğunu da görebilmekteyiz. Eserde göze çarpan bir diğer husus, işâri belâğatın detaylı bir şekilde ele alınmasıdır ki, bu eserin kıymetini daha da arttırmakta ve müellifin ne kadar detaycı olduğunu bize ifade etmektedir. Zira eserde geçen birçok münakaşa, görüş ve yaklaşımları ve çok yönlü meâni tefsirleri görmezlikten gelemediğimizi ifade etmek istiyoruz. Bu itibarla müellifin birinci derecede nahiv âlimi olduğu bariz bir şekilde görülürken, onun muhakkik tefsir âlimlerinden olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

1.2.4. ed-Durru'l-Masûn'un Metodu

Semin el-Halebî, tefsirinde takip ettiği metodu, eserinin mukaddimesinde, Allah'ın kitabının açıklanması ve mânâsının anlaşılmasındaki zaruretin hedef ve gayesini şöyle açıklamaktadır:

"Amaç, Kur'ân'ın mânâsına ve maksadına vakıf olmadan; onu ayrıntılı bir şekilde ezberlemek değildir. Öncelikle bu işin, akıllı ve zeki kişiler tarafından saygın bir şekilde, kişiliklerini ön plana çıkarmadan dikkatli bir şekilde yapılmasıdır. Zaten âlimler; bu gayeyi gerçekleştirmek için yoğun çaba sarfetmişlerdir. Nitekim âlimlerin çoğu bu konuda ısrar etmiş ve bu konuda gerçek anlamda ihtimam göstermişlerdir. Ancak bana göre bir musannıfın Kur'ân'ın şu beş ilmini bir arada özümsemiş olması gereklidir. Bunlar; i'râb, tasrîf, lugat, meânî ve beyân ilimleridir. Ben âlimlerin bu konuda çalışmalarını münferit halde yaptıklarını düşünüyorum. Yani bazıları sadece kelimenin i'râb'ına dikkat etmekle yetinirken; bazıları sadece

lafzi müfredata önem vererek sarf ilimini ihmal etmişlerdir. Diğer bazıları Kur'ân'ın nazmı ve belâğati üzerinde durmuşlardır. Bazıları sebeb-i nüzûl ve kıssaları ön plana çıkarmışlardır. Ben bu ilimlerin birbirleriyle sıkı bir şekilde ilintili olduğu kanaatindeyim. Çünkü dil kurallarının oluşumunu, mübteda'sını, fiilini, mef'ulunu örnekleriyle bilip de, bunun türeyiş biçimi ve kuralları sarf yönünden bilinmezse, gerçek amaç tahakkuk etmiş olmaz. Bu duruma şahit olmam hasebiyle, bu ilimleri bir arada toplarken, Allah'tan bana bol şans vermesini ve yol göstermesini istedim. İlim ehlinin görüşlerini, delillerini ve bunlara yapılan itirazları, kitabın sınırlarını aşmamak kaydıyla ele aldım. Şayet ele aldığım bir mes'ele, kitabın sınırlarını aşacaksa daha önce de ifade ettiğim gibi ilgili kaynaklara havale ettim. Eserde geçen konuları tam olarak açıklığa kavuşturmak için hiçbir gayretimi esirgemedim. Şâz ve mütevâtir kıraatları yapılan açıklamalar sadedinde zikrettim ve açıkladım. İ'râb konusunda önemsiz görülen bir görüşü bile zikretmeden geçemedim. Bundaki amacım, bu önemsiz gibi görünen görüşün zayıflığına dikkat çekerek onu herhangi bir yerde okuyan kişinin bir yanılgıya düşmesine engel olmaktır. Eserde, Zemahşeri (ö.538/1144), İbn Atiyye (ö.541/1147), Ebu'l-Bekâ (ö.616/1219), Ebû Hayyân vb. âlimlerin tartışmaları doğrultusundaki görüşlerine karşı cevap verme imkânı bulunduğunda onu da zikretmeyi ihmal etmedim Ayrıca müfessirlerden; en-Nehhâs (ö.338/950), Mekkî(ö. 437/1045), el-Mehdevî'nin (ö. 440/1049) sözlerini arz ettim. Çünkü onlar, belirlediğim hedefler doğrultusunda en muvâfık ve en donanımlı kişilerdir. Hakikatte bu derleme, ömrümün bir ürünü ve asrımın hazinesidir."

Müellif'in sözlerinden anlaşılan; Kur'ân âyetlerini özellikle dil (sarf ve nahiv) ve kıraat yönünden ele almayı ve bunların dışında kalan diğer konulara değinmemeyi metod olarak ittihaz ettiğidir. Eserde görüldüğü kadarıyla, âyetleri yukarıda zikrettiğimiz ilimler doğrultusunda ele almış, bunların dışında kalan 'Ulûmu'l-Kur'ân'dan, tefsir, sebeb-i nüzûl, kıssalar vb. ilimlere i'râbın gerektirdiği durumlar haricinde değinmemiştir. Yine fıkhî konulara çok az da olsa girmişse de, Şâfiî ve Hanefî mezhebinin dışındaki mezheblerin görüşlerine yer vermemiştir.[147] Kelâm ilmi ile ilgili konulara gelince, daha önce de bahsettiğimiz gibi, Zemahşeri ve Ebû Ali el-Fârisi gibi âlimlerin, âyetleri zaman zaman kendi mezhepleri doğrultusunda i'râb

[147] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1,s. 30.

etmelerine yönelik değerlendirmelerine zaman zaman gerekli eleştirilerde bulunmuştur.[148]

Eserde ele alınan meseleler, yeteri kadar filolojik ve belâğî yönünden çeşitli âlimlerin görüşleri doğrultusunda geniş bir şekilde zikredilmiştir. Semîn el-Halebî, âyetleri ele alırken bir bütün olarak değil de, âyetin bir kelimesini veya içindeki terkibi, "قوله" "*Yüce Allah'ın şu sözü"* ifadesiyle, kendisinin ifade ettiği beş ilim yönünden açıklamaya çalışmaktadır. Görüldüğü kadarıyla müellif, tefsirinin ilk bölümlerinde ele aldığı âyetin tüm kelimelerini dilsel yönden açıklarken, daha sonraki bölümlerde âyetin sadece açıklamasını gerekli gördüğü ve i'râbını kapalı bulduğu bir veya iki kelimesini, çeşitli âlimlerin görüşlerinden nakillerde bulunmak suretiyle tahlile tâbi tutmakatdır.

Müellif'in, mukaddimesinde zikrettiği gibi âyetleri tahlil ederken beş ilim açısından, öncelikle ele aldığı kelimenin i'râbını yaparak nahiv açısından açıkladığı görülmektedir. Daha sonra, ele aldığı kelimenin sarf bilgilerine, lügat anlamına, daha sonra me'ânî ve beyanla ilgili açıklamalarına yer vermekte ve ardından başka kelimeye geçmektedir. Ele aldığı âyetin kelimelerini bitirince, başka bir âyete intikal ederek âyetler arasında geçiş yapmaktadır.

Semîn el-Halebî'nin tefsirindeki diğer metot da, ele aldığı mesele ile ilgili birçok görüşe yer vermiş olmasıdır. Bu anlamda, âyetlerde geçen ibarenin i'râbı ve vezni konusunda farklı görüşlere yer vererek, farklı görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Bu arada farklı görüşlerine yer verdiği âlim/âlimler veya ekolün adını zikretmeden geçmemektedir. Müellif, eserinde yer verdiği farklı görüşlerin sahiplerini zikretmekle kalmayıp, bir değerlendirme süzgecinden geçirerek aralarında tercih yapmaktadır. Bu vesileyle açıklama yaptığı sayfalarda birçok âlimin ismine rastlamak mümkündür.

Eser çok hacimli olmasına rağmen müellif, bir konunun tekrar anlatılması gerektiği yerlerde veya i'râbları birbirinin aynı olan yerlerde okuyucuyu ilgili yerlere havale ederek tekrarlardan kaçınmaya son derece özen göstermektedir. Ya da konuyu

[148] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 4-5.

daha önceki yerde detaylı bir şekilde izah ettikten sonra, ileride aynı konunun anlatılması gerekiyorsa söz konusu konuyu daha önce de anlattığını hatırlatarak okuyucuyu yönlendirmektedir. Öte yandan konu daha önce anlatılmış ve çok gerilerde kalmışsa, tekrar anlatma ihtiyacı hissetmektedir. Bunun sebebi, eserin bir hayli kapsamlı olması ve gerilerde kalan konunun unutulmuş olma ihtimalidir. Bunu da "وإنما أعدْتُه لِبُعْدِ عَهْدِه"[149] "B*unu tekrarladım, çünkü ondan söz edilen yer uzakta kaldı*" sözleriyle ifade etmektedir. Bu şekilde ender olarak yaptığı tekrarların sebebini, meselenin anlaşılmasının zor ve önemli olmasına bağlayıp yeri geldikçe hatırlatmaktadır.[150]

Semîn el-Halebî, bir kısım meseleleri geniş açıklamaya ihtiyaç duyduğu zaman, bu açıklamaların eserin sınırlarını aşacağını gördüğü durumlarda okuyucuyu ilgili eserlere yönlendirmektedir. Bunu yaparken, okuyucuyu belirli bir kitaba yönlendirmek yerine, konuyla ilgili ayrıntıların nahiv kitaplarında bulunabileceğini, "هاذهِ مَذكورَةٌ فِي كُتُبِ النحو" "*Bu, nahiv kitaplarında zikredilmiştir*" ifadeleriyle belirtmektedir. Ancak gördüğümüz kadarıyla, okuyucuyu kendi te'lif ettiği eserlere, isim zikrederek yönlendirmektedir. Yani nahiv ilmiyle alakalı bir konu olduğunda *Şerhu't-Teshîl* adlı eserine yönlendirirken, tefsir ilmiyle ilgili konularda *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserine yönlendirme yapmaktadır.[151]

ed-Durru'l-Masûn birkaç ilmi bir arada bulundurmayı hedefleyen bir eserdir. Her ilmin meseleleriyle ilgili ayrıntılı bilgilere girmek okuyucuyu bıktıracağından dolayı müellif, meselelerin ayrıntısına girmekten zaman zaman kaçınmaktadır. Ancak, zikrettiği konunun, belirttiği açıklamalardan daha fazla ayrıntısının olduğu noktasında okuyucuyu uyarmaktadır.[152] Semîn el-Halebî, bazen de eserin bölümleri arasında yönlendirme yapmakta, bir mesele hakkında daha fazla açıklamaya ihtiyaç olduğunda, bu açıklamanın daha sonraki kısımda yapılmasının daha uygun olacağına dikkat çekmektedir.

[149] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 67.
[150] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 245.
[151] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 507.
[152] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 471.

Eserin, çeşitli meseleler hakkında birçok tartışmayı bir arada bulundurduğunu daha önce de zikretmiştik. Semîn el-Halebî, bir mesele hakkında farklı görüş ileri süren görüş sahipleri ile kendisi tartışmakta ve çeşitli konularda onlara itirazlarda bulunmaktadır. Bu eserde görüşlerine en çok yer verip tartıştığı âlimler; İbn ‘Atiyye, Ebu’l-Bekâ el-‘Ukberî, Zemahşerî ve hocası Ebû Hayyân el-Endelusî’dir. Ayrıca, Ebû Câfer en-Nehhâs, Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Mehdevî vb. âlimlerin görüşlerine sıkça yer vermektedir.

Müellif, özellikle sarf, nahiv ve lügat konularında kendisine göre hatalı bulduğu bazı görüşlere karşı çıktığı gibi, bu görüş sahiplerinin ilmine yönelik eleştirilerde de bulunmaktadır. Bununla birlikte birçok âlimi kıraatlar konusunda eleştirmektedir. Bunlar, Mekki, el-Ferrâ, İbn ‘Atiyye, Zemahşerî, el-‘Ukberî vb. âlimlerdir. Bunların kıraat meselelerine muttali olmadıklarına inanmaktadır.

Semîn el-Halebî’nin eserinde gördüğümüz metotlardan bir diğeri, yeri geldikçe işlediği konularla ilgili rivâyetlere yer vermesidir. Müellif’in, bir kelimenin vezni için veya yapılan dil hatalarını açıklamak için ya da kelimenin anlamını izah etmek için veyahut Kur’ân’ın i’câzını göstermek veya diğer meseleler için rivâyetlere yer verdiğini görmekteyiz. Eserde, yeri geldikçe zikredilen birçok rivâyete rastlamak mümkündür. Nitekim ilgili rivâyetlerle, zikredilen meselenin daha iyi anlaşılmasının ve akılda kalmasının sağladığını söylemek mümkündür. Yine müellif, bir mesele ile ilgili birçok görüşe yer vermeye özen göstermiş ve zikrettiği kaideye gelebilecek muhtemel itirazlara “فإنْ قِيلَ” “*Eğer şöyle denirse”* sözüyle değinerek, “فَالجَوَاب أن” “*Buna şöyle cevap verilir*” gibi söz kalıplarıyla cevap vermeye çalışmıştır.

Sonuç olarak, Semîn el-Halebî, sarf, nahiv, lügat, meânî, beyân ilimleri ve kıraat açısından Kur’ân âyetlerini açıklama amacına yönelik bir metot izlemiştir. Müellif, eserinde âyet lafızlarını tek tek ele alarak onları bu ilimler yönünden açıklamaya özen göstermiştir.

1.2.5. Eserin Rivâyet ve Dirâyet Yönü

Bilindiği gibi tefsirler, rivâyet ve dirâyet yönünden iki kısımda incelenirler. Müellifin tefsiri *ed-Durru'l-Masûn*, nahiv ağırlıklı bir dirâyet tefsiridir. Ancak dirâyet tefsirlerinin rivâyet yönlerinin de bulunduğu bir gerçektir. Müellif'in tefsirini ele almadan önce, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin genel özellikleri üzerinde durmak istiyoruz.

Tefsir ilmi, konusunun Kur'ân âyetleri olması sebebiyle önemli ve şerefli bir ilimdir. Bazı âlimler, bu ilmi temel ilim kabul ederek, diğer ilimleri yan ilimler olarak konumlandırmışlardır. Bunlardan Suyûtî (ö. 911/1505), tefsir ilminin mevzusunun Allah'ın kitabı, amacının ise O'nun kopmak bilmeyen sapasağlam ipine sımsıkı sarılmakla âhiret mutluluğuna ulaşmak olduğunu belirterek, bütün insanlığın ona şiddetle ihtiyacı olduğunu ve bu mutluluğun yolunun ancak Allah'ın kitabının bilinmesinden geçtiğini belirtmektedir.[153] Bütün insanlığın âhiret saadetine ulaşabilmesi, din ve dünya maslahatları için çare bulabilmeleri için, Allah'ın kitabını anlamaya yönelik âyetler üzerinde tefekkür ve tedebbür etmeye ihtiyaçları olduğu bir gerçektir. Nitekim bu sonucun gerçekleşmesi, İslam âlimlerinin Kur'ân'ı tefsir ederek insanların istfadelerine sunmalarıyla mümkündür.

Diğer yandan ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1391), Abdurrezzâk b. Hammâm'ın (ö. 211/827) tefsirinden naklettiğine göre, İbn Abbâs, tefsiri şu şekilde dörde ayırmaktadır:

1. Dilleri olması hasebiyle Arapların bilebileceği tefsir. Dili öğrenmeye bağlı olarak âyetlerin müfred mânâları ve i'rablarına yönelik özellikler ki bunlar öğrenmekle elde edilirler.

2. Hiç kimsenin bilmemesinden ötürü mazur olamayacağı, bilmekle yükümlü olduğu tefsir. Şer'i hükümlere, Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden âyetler bu vecihtendir.

3. Yalnızca âlimlerin bilebileceği tefsir. Bu tefsir, ekseriyetle te'vile uygun âyetleri içermekte olup; tefsirci, âyeti, ictihâd yoluyla uygun mânâlardan birine

[153] Suyûti, **el-İtkân,** c. 2, **s.** 182.

hamlederek âyetlerden hükümler ortaya koyar, bu yönüyle bu tefsir, mücmeli beyan, umûmu tahsis ederek yapılan tefsirdir.

4. Allah'tan başkasının bilmesine imkân olmayan tefsir. Kıyâmetin kopması, ruhun mahiyeti, bazı sûrelerin başındaki Hurûf-ı mukataa'ların mânâları hakkında Allah'ın hiç kimseyi haberdar etmemiş olması, bunların ilmini kendisine mahsus kılmasıdır.[154] Nitekim Zerkeşî, tefsirin muhtelif kaynaklarının bulunduğunu belirterek bunları şöyle sıralamaktadır.

1. Hz. Peygamber'den yapılan sahih nakiller.

2. Sahabenin tefsire dâir sözleri, zira bunlar merfu hükmündedir.

3. Lafızların lugavi anlamları,

4. Kelâmın muktezası gereği, şer'i bilgilerin sıhhat derecesine göre yapılan tefsirlerdir ki, aynen Hz. Peygamber'in İbn Abbâs hakkındae söylediği, *Allah'ım onu dinde fakih kıl, ona te'vili öğret* şeklindeki duası bu kâbil tefsirdendir.[155]

Öte yandan İslâm âlimleri, tefsiri esas bakımından rivâyet ve dirâyet tefsiri olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Me'sûr veya menkul olarak adlandırılan rivâyet tefsiri, Kur'ân'ın Kur'ân'la veya Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in hadisleriyle ve sahabe kavilleriyle yapılan tefsiridir. Ayrıca tâbiûn sözlerini bazı âlimler rivâyet tefsirine, bazıları da rey tefsirlerine dâhil etmişlerdir.[156]

Rivâyet tefsirlerinin mertebelerini ve gelişimini müfessirler, rivâyet ve tedvîn dönemi olmak üzere iki devrede incelemişlerdir.

Rivâyet Dönemi: Hz. Peygamber, ashabına Kur'ân âyetlerinden anlaşılması müşkil olanları beyan etmiş; sahâbe de bu sözleri kendilerinden sonra gelenlere öğretmekle birlikte, gerekli gördükleri yerlerde kendi rey ve ictihadlarını da katarak o günün ihtiyaçlarına cevap verecek kadar tefsir yapmışlardır. Onlardan sonra gelen

[154] Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Kâhire, 2009, c. 2, s. 165.
[155] Suyûtî, **el-İtkân,** c. 2, s. 186.
[156] Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943, c. 2, s. 213.

nesil de, Hz. Peygamber'den ve sahâbeden aldıkları nakillerle beraber, kendi rey ve ictihatlarını ilave etmişlerdir. Zamanla Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinden uzaklaştıkça problemler ve mübhemler artmış, bunlara çözümler getirmek amacıyla Kur'ân'ın tefsirine ihtiyaç duyulmuştur. Bu problemlerin zamanla birikerek dönemden döneme intikal etmesiyle, büyük hacimli tefsirler ortaya çıkmıştır.

Tefsire mebni bilgiler nesilden nesile aktarılırken; diğer yandan bu rivâyetleri bir araya getirme çabaları devam etmiştir. Böylece tedvîn dönemi başlamış ve bu dönemde tefsire ait rivâyetler bir arada toplanmıştır. Zira tedvin dönemine kadar tefsire ait muntazam bir bütünlüğün olmadığı, tefsire dair haberlerin muhtelif hadis kitapları dâhilinde bulunduğu, bu haberlerin Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn'dan nakledilip yazıldığı belirtilmektedir. Bu dönemden (tedvîn dönemi) maksat, tefsir rivâyetlerinin derli toplu bir şekilde çeşitli kaynaklarda toplanmasıdır.[157]

Dirâyet Dönemi: Tefsirin ikinci kısmı ise dirâyet tefsiridir. Bu tefsir türüne, re'y veya ma'kul tefsirleri de denilmektedir. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır. Hiçbir rivâyet tefsiri dirâyet tefsirinden bağımsız olmadığı gibi; hiçbir dirâyet tefsirinin de rivâyet tefsirinden bağımsız olmadığı bir gerçektir. Ancak tefsirlerin muhtevasındaki değerlendirmeler, tefsirlerin ağırlık verdiği konulara göre vâki olmaktadır. Bu vaziyette, rivâyet ve nakillere ağırlık veren tefsirlere rivâyet; re'y ve ictihat yoluna ağırlık veren tefsirlere de dirâyet tefsirleri denilmiştir.

Dirâyet tefsirleri de, konularının işleniş tarzına göre, lugavî, nahvî, fıkhî kelâmî, tasavvufi gibi kısımlara ayrılmaktadır. Aslında re'y kelimesi inanca, ictihada ve kıyasa da hamledilmektedir. Bu sebeple re'y ehli denince, akla kıyas ehli de gelmektedir. Ancak tefsirdeki re'y'den maksat, bir ictihad'ın varlığıdır. Buna göre, re'y tefsirlerinde müfessirlerin Arap dilini ve kelimelerin delâlet ettiği mânâları bilmeleri ve bunun yanında, câhiliyye şiirlerinden istifade ederek Kur'ân âyetlerini tefsir etmeye çalışmaları söz konusudur. Bununla beraber, ilgili âyetlerin nuzûl sebeplerini zikretmeleri, nâsih-mensuh olanlarını belirtmeleri ve müfessirlerin ihtiyaç duyduğu diğer ilimleri de bilmeleri gerekli görülmüştür. Bu temel ilkeler gözetilmeden yapılan tefsirler zem edilmişlerdir. Zira sadece rey ve ictihat yoluyla

[157] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** Fecr yayınları 2010, İstanbul, s. 165.

yapılan tefsirler caiz görülmemiş ve reddedilmiştir.[158]Allah (c.c) *"Bilmediğin şeyin ardına düşme"*[159], diğer bir âyette, *"Şeytanın adımlarına uymayınız, çünkü o, apaçık düşmanınızdır. O, size ancak kötülük ve çirkin iş (yapmanızı), Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emerder"*[160] buyurarak, herhangi bir temele dayanmadan yapılan ictihat'tan menetmiştir. Hz. Peygamber'in bir hadislerinde ise; *"Bilmeden Kur'ân'dan bir şey söyleyen, cehennemdeki yerine hazırlansın"*[161] sözü buna delâlet etmektedir. Bu çerçeve dâhilinde, re'y tefsirleri caiz (makbul-memduh) iken; bunun dışındakiler, caiz olmayanlar, mezmûm olarak telakki edilmiştir.

Müfessirlerin yaptıkları tefsirlerin caiz sayılabilmeleri için, onların, Hz. Peygamber'den ve sahabeden nakledilen sahih sözlere dayanmaları, Arap dilinin özelliklerine vâkıf olmaları, şer'i hükümleri ortaya koyarken basiret sahibi kişiler olmaları gerekir ki, Allah'ın Kelâmını maksadına uygun mânâlara hamledebilsinler. Yoksa bu şartları taşımayan kimselerin Allah'ın Kelâmını açıklamaları caiz görülmemiştir. Zira, Allah'ın ilmini kendisine mahsus kıldığı şeylere dalması, heva ve hevesine uyması, fâsit mezheplerin görüşlerine yer vermesi, cehâlet ve dalâlet içinde bulunması, bir müfessir için kesinlikle caiz görülmemiştir.[162]

Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinden bahsettikten sonra, Semîn el-Halebî'nin tefsiri *ed-Durru'l-Masûn*'u bu çerçevede söz konusu etmek istiyoruz.

1.3. ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARI

Kur'ân'ı en iyi bilen ve sınırlarına vakıf olan Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ilk müfessiriydi. Kendisine nazil olan âyetleri tebliğ vazifesi gereği ashabına öğreten Hz. Peygamber, etrafında vahyin öğretildiği bir ortam oluşturmuştu. Onun vefatından sonra sahâbe kendilerine öğretilen Kur'ân tefsiri ve ilimlerini içtihatlarıyla birlikte kendilerinden sonra gelen nesle aktardılar. Böylece asırlar boyu devam edecek Kur'ân ilimlerinin ilk ve temel halkası oluşturuldu. Kur'ân'a dayanan ve onun

---

[158] Muhammed es-Seyid Huseyn ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, Mektebetu Vehbe Kâhire, 1396/1976, c. 1, s. 203.
[159]el-İsrâ 17/36.
[160] el-Bakara 2/168-169.
[161] Tirmîzi, Tefsîr: 1.
[162] Bedreddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l**-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru't-Turâs, 1429/2008, c. 2, s. 160.

anlaşılması yolunda ona hizmet eden bu ilimlere *Ulûmu'l-Kur'ân* denilmiştir.[163] Kur'ân'ın nüzûlü, kıraatı, tertibi, kitâbeti, cem'i, tefsîri, muhkem, müteşâbihi, nâsih ve mensûhû ve sebeb-i nüzûlü, bu ilimlerden bazılarıdır. Bu ilimler müstakil ilimler olarak, Kur'ân'ın bir bölümünü veya bir yönünü konu edinir. Bu ilimlerden bir kısmı Kur'ân'ın bazı özellikleri ve tarihi hakkında bilgi verirken, diğer bir kısmı da onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki, tefsir tarihi ve tefsir usulüne dair eserlerde bu konular yoğunlukla işlenmektedir.

Bu çalışmamıza konu olan *ed-Durru'l-Masûn'*da Kur'ân ilimlerine yer verilmiştir. Eserde âyetler tefsir edilirken Kur'ân ilimlerine zaman zaman ismen değinilmiş, zaman zaman da bunlara işaret edilmiştir. Aşağıda geçen başlıklar altında *Ulûmu'l-Kur'ân* konuları ışığında eserin rivâyet ve dirâyet yönünü ele almak istiyoruz.

1.3.1. Eserin Rivâyet Yönü

1.3.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Tefsir ilimlerinin konusu Kur'ân âyetleri olduğuna göre, bu ilimde ilk müracaat edilecek kaynak yine Kur'ân'ın kendisi olmalıdır. Zira Kur'ân, i'câz-itnâb, mutlak-mukayyed, umûm-husus, mücmel-mübeyyen, ihtiva eden âyetlere de şâmil olduğu bir gerçektir. Kur'ân'ın bir yerinde mu'cez olarak gelen bir âyetin, başka bir yerde geniş olarak üzerinde durulması, mücmel olanın beyan edilmesi söz konusu iken, bazen de mutlak olan mukayyed kılınmış, umum olan tahsis edilmiştir. Genel anlamda Kur'ân'daki âyet ve sûrelerin arasında çoğu zaman mânâ açısından bir irtibat ve insicam bulunmaktadır. Âyetler arasındaki münasebet, esas itibariyle Kur'ân'ın tertibiyle ilgili bir meseledir. Kur'ân'ın nazmı da onun tertibinden bağımsız değildir. O halde nazım, tertip ve münasebet kavramları birbirine geçmiş, birbirine bağlı kavramlar olarak bilinmektedir. Bundan dolayı tefsir ilmiyle meşgul olan âlimlerin ilk işi, Kur'ân âyetlerini birbirine arzetmektir. Böylece mânâsı mübhem olan bir âyetten kastedilen mânâ başka bir âyet veya âyetler yardımıyla anlaşılmış olur. Müfessirlerin çoğu yazmış oldukları tefsirlerde bu husus üzerinde durup âyet ve sûreler arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekmişlerdir. Bunlardan

[163] Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 1, s. 20.

başta Taberî (ö. 310/922) İbn Atiyye (ö. 542/1147) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve Beydâvî (ö. 685/1286) bu konuya önem veren âlimlerdir. Semîn el-Halebî'de kısmen bu konulara eğilmiş, bazı âyet ve sûrelerin arasındaki münasebetleri açıklamıştır.

Onun eserinin, incelendiği kadarıyla, dirâyet tefsirinde olduğu gibi rivâyet tefsirinde de önemli eserlerden olduğunu söylemek gerekir. Müellif'in, başta dille ilgili kaynaklar olmak üzere, çeşitli tefsirlerden, yer yer de kendi eserlerinden nakiller yaptığını görmekteyiz. Müellif'in, bir âyeti diğer âyetle mânâ yönünden irtibatlandırırken, genelde mahalli istişhâd kısmını zikretmekle yetindiği müşahede edilmektedir.

Semîn el-Halebî, âyetlerin tefsirinde yeri geldikçe Kur'ân âyetlerini birbirine arzetmek suretiyle, onlardan murad olunan mânâyı en doğru ve isabetli bir şekilde âyetleri indiren mercinin bilebileceği gerçeğini göz önünde bulundurmuştur. *ed-Durru'l-Masûn*'da bu örnekler çok olmakla birlikte, çalışmamızın asıl konusu eserin kıraat yönünü incelemek olduğundan, bu konuyu kısa tutmaya çalışarak bir örnek vermekle yetinmek istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Âl-i İmrân sûresinin " لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ الَّيلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ"[164] *" Hepsi bir değildir; Ehl-i Kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar."* âyetinde geçen " لَيْسُوا سَوَاءً" terkibine yönelik şu açıklamaları yapmaktadır: Görünen o ki âyette "سوَاءً" isminde tam vakıf yapmaktır. Burada **'و'** harfi "ليْس" nin ismi "سواء" ise haberidir. Burada belli ki daha önce zikredilen **'و'** harfi, ehl-i kitâb'a avdet eder ki mânâ olarak; ehl-i kitap kimseler mü'min ve kâfir olarak iki kısma ayrılmıştır, Müellif devamında, sûrenin daha önceki âyetinde cari olan " مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُون"[165] *"İçlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır"* beyânıyla irtibatlandırarak mânâya açıklık getirmektedir. Müellif'e göre aslında âyet, kitap ehlinin genel karekteri ve onların içinde inanmış kimseleri ele almaktadır. Söz konusu âyetin, toplumun genel

[164] Âl-i İmrân, 3/113.
[165] Âl-i İmrân 3/110.

karekterini ve bunların içinde bulunan seçkin insanları tasvir ettiğini belirtmektedir. Övülen bu insanların kendi dinlerini bırakıp Müslüman olduklarına dair bir işaret bulunmadığına dikkat çekmiştir. Görünen o ki müellif, bu âyeti başka bir âyetle te'yit etmek kaydıyla, Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklayarak mânâyı daha da sarâhate kavuşturmaktadır.[166] O, böylece âyetler arasında mânâ olarak son derece uyumulu bir münasebetin olduğunu söylemiş ve ele aldığı âyeti dil kuralları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Görüldüğü gibi müellif, âyetin sadece konuya örneklik teşkil edecek kısmına değinmiş, kalan kısmına değinmemiştir. Onun kullandığı bu yöntemin gayesi, muhtemelen okuyucuyu zihni dağınıklıktan kurtarmak ve ilgili konuya yoğunlaştırmaktır.

Müfessirlerin bir kısmı bu cümleyi dilsel yönden tahlil etmekle beraber bir kısmı terkibin mânâsına yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. İbn Atiyye, Kitap ehl-i'nin genel karekteri ve onlar içinde inanmış kişilerin karekterinin ortaya konduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede, Yahudilerden, Hz. İsâ döneminde Müslüman olanların kastedildiğini, bununla birlikte Hıristiyanları da kapsadığını ifade etmektedir. Ona göre, ehl-i kitap kavramı umumu teşkil etmektedir. "لَيْسُوا سَوَاءً" terkibinde zamir gizli olmakla beraber, "يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاء الَّيلِ صَلَاةَ الْعِشَاء" "*İstikamet sahibi bir topluluk var ki gece saatlerinde Allah'ın âyetlerini okurlar*" cümlesinde yatsı namazının kastedildiğini belirtmektedir. Devamında "يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ الَيلِ مُصَلِّين" "*gece saatlerinde secdeye kapanmış vaziyyette Allah'ın âyetlerini okurlar*." cümlesinin bir önceki kelamdan kopuk olduğunu, ancak bundan ehl-i sücûd'un kastedilmiş olabileceğini Taberî ve diğerlerinden nakletmektedir. [167]

Beydâvî'ye göre "لَيْسُوا سَوَاءً " terkibindeki zamir, ehl-i kitâb'a yani içlerinden Müslüman olanlara gitmektedir. Bu âyetin devamındaki "مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَاءِمَةٌ" "*gece saatlerinde secde halinde Allah'ın âyetlerini okurlar"* ifadesinin de onların hepsinin bir olmadıklarını gösteren yeni bir söz başlangıcı olduğunu bildirmiştir. "*Teheccütlerinde Kur'ân okurlar*." Bu durumlarını gece saatlerinde okumakla ifade

[166] Halebî, **ed-Durrru'l-Masûn**, c. 3, s. 354.
[167] Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdurrahmân b. Temâm b. Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tersîri'l-Kitâbi'l-Azîz,** thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, c. 1, s. 493.

etmesi, onları daha ileri decede methetmek içindir. Diğer bir ifadesinde şunları söylemektedir. "Bundan maksat yatsı namazıdır; çünkü ehl-i kitap onu kılmazlardı. Zira rivâyete göre bir gün Hz. Peygamber, yatsıyı geciktirdi, sonra çıktı, insanların namazı beklediklerini görünce: "Bilin ki din sahipleri arasında Allah'ı bu saatte sizden başka zikreden yoktur." Bu ifadelerinde, âyetler arasında mânâ olarak büyük bir uyumun olduğunu zikretmiş; Allah en başta kendisinde şüphe olmayan hidayet kaynağı kitaptan bahsettiğini; akabinde bu kitaba ancak mü'minlerin inandığını vurguladığunı ifade etmiştir.[168]

Sonuç olarak müfessirlerin bu açıklamaları birtakım farklılıklar arzetse de, özetlendiğinde, Semîn el-Halebî'nin verdiği mânâya yaklaşık bir mânâ üzerinde durdukları gözlenmektedir.

1.3.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsîri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden sonra başvurulacak kaynaklardan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takririni ifede eden sünnetidir. Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'ı açıklama ve tamamlama görevi ile birlikte, onu yorumlama ve pratiğe geçirme görevi de bulunmaktadır.

Müfessirlerin tefsirlerinde üzerinde önemle durduğu diğer önemli meselelerden biri de Hz. Peygamber'in sünnetidir. Rivâyet tefsirlerinde göz önünde bulundurulması gereken ikinci kaynak ise sünnettir, çünkü Kur'ân'ın ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Allah, "*Ey Rasul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...*"[169] buyurarak, Hz. Peygamber'i tebliğ ile görevlendirdiğini*; insanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da zikri (Kur'ân'ı) indirdik*[170] ifadesiyle de, tebyîn (açıklamak) vazifesyle mükellef kılındığını bildirmiştir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını açıklayıp açıklamadığı hususunda İslâm âlimleri ihtilaf etmiştir. Bu konuda ez-Zehebi'nin görüşü, Hz. Peygamber'in

[168] Nâsırıddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,** thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şlî, Dâr İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1. Baskı, 1418/1997, c. 2, s. 34.
[169] el-Mâide 5/67.
[170] en-Nahl 16/44.

Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediği yönünde ağır basmaktadır.[171] Çünkü o dönemde Araplar, kendi dilleri ile nazil olan Kur'ân'ın büyük bir kısmını kültür seviyeleri oranında anlıyorlardı. Ancak anlamadıklarını Hz. Peygamber'den sorarak öğreniyorlardı. Hz. Peygamber'de onların meraklarını ve ihtiyaçlarını gidercek kadar açıklamalarda bulunuyordu. Bu yönüyle Kur'ân'ı ilk tefsir eden Hz. Peygamber'dir.

Sorulan soruların ve duyulan ihtiyaçların muhtevasına ve miktarına göre, sünnetin Kur'ân'ı tefsiri konusu çeşitlilik arzetmektedir. Hadislerin âyetleri tefsîri konusunda, ez-Zehebi'nin beyanı, sünnetin öncelikle mücmel âyetleri beyan etmesi, müşkilleri izah, mutlakları mukayyed hale getirmesi yönündedir. Örneğin beş vakit namazının tayini ve keyfiyeti, zekâtın miktarı hususu, hac menâsik'inin belirlenmesi bu kabil beyandandır. İkincisi, lafzın taalluk ettiği mânânın beyanıdır. Üçüncüsü, sünnetin, Kur'ân âyetlerini destekler ve te'yid eder mahiyette varid olmasıdır.

Şüphesiz müfessirlerin tefsîr alanında en çok ihtiyaç duydukları kaynakların başında Hz. Peygamber'in sünneti gelmektedir. Tefsirlerin birçoğuna nazaran, *ed-Durru'l-Masûn'*da Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislere özel bir önem verildiği görülmektedir.

Semîn el-Halebî de diğer müfessirler gibi, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerin birçoğunu eserinde zikretmiştir. Fakat tefsirinde zikrettiği hadislerin senetlerini nakletmemiş ve sıhhat dereceleri üzerinde durmamıştır. Bunun sebebini ise, eserinin mukaddimesinde, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında hadis ilmine yer vermemiş olmasından anlamaktayız. Daha önce de zikrettiğimiz gibi müellif, tefsirinin mukaddimesinde bu hususun üzerinde durmamış olsa da, bu alanda mevcut birikimden yeterince faydalandığı görülmektedir. Ne var ki tefsirinde hadisleri naklederken titiz davranmamış ve hadislerin senedini tam vermemiştir. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'den, sahâbe ve tâbiûn müfessirlerinden, sahâbe ve tâbiûn'dan yaptığı nakilleri karışık olarak vermiş, net bir ayırıma gitmemiştir. Tefsirinde hadisleri zikrederken; *Hz. Peygamber hadislerinde buyurduğu gibi;* bazen, *Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadis'te*; bazen de âyetin bir kelimesini mânâ yönünden zikrederken bir şey belirtmeden direkt bir hadis'i aktararak

[171] ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c.1, s. 152.

açıklamalarda bulunmaktadır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, *ed-Durru'l-Masûn*'da bu konuda birçok örnekler vardır. Konuyu açıklığı kavuşturmak açısından örneklendirmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Semîn el-Halebî, Kevser sûresinde geçen "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ" [172] " *Biz, sana Kevser'i verdik."* âyetinin kıraat ve dilsel tahlillerini yaptıktan sonra bunun bir lehçe olduğunu belirtmiştir. Kasdedilen mana ile ilgili olarak, Râzî ve Tebrîzî'nin bu konuda yirmi altı görüş naklettiğini belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in cennette bir nehir olduğunu[173] haber veren ilgili hadisini nakletmektedir.[174]

Diğer bir örnekte: Semîn el-Halebî Âl-i İmrân sûresinin " فَلَمَّاأَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ "قَالَ مَنْ أَنْصَارِى إِلَى اللهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُاللهِ آمَنّا بِاللهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ" *İsâ, onlardaki inkârcılığı sezince: Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? dedi. Havâriler: Biz, Allah yolunun yardımcılarıyız; Allah'a inandık, şâhit ol ki bizler Müslümanlarız, cevabını verdiler."*[175] âyetinde geçen "اَلْحَوَارِيُّ" kelimesi ile ilgili dilsel tahlillerde bulundaktan sonra kelimenin, kısa elbiseden müştak olup, yıkanmış bembeyaz kısa kıyafet anlamında kullanıldığını, tefsirlerde belirtildiğine göre, Hz. İsa'ya (a.s) tâbi olanların kısa giyindiklerini ifade etmektedir. Ebû Ubeyde'nin dediğine göre[176], Hz. İsâ'ya tâbi olanlar, beyaz ve temiz kıyafetler giyindikleri için bunlara Havârî denilmiştir. Müellif, kelimenin mânâsını pekiştirmek için Hz. Peygamber'in Hz. Zubeyr hakkında söylediği "إِنَّ لِكُل نبِي حَوَارِيًا وَحوَارِي الزُبَير";[177] "*her peygamber'in yakın dostu vardır. Benim de dostum Zubeyrdir"* hadisi ile açıklamalarını temellendirmiştir. الحواريُّ kelimesi, gerçek dost anlamında olup, daha önce de zikredildiği gibi Hz. İsa (a.s) bir kavme uğrayarak onları imana davet ederek, onlardan destek istemişti. Kıyafet şekilleri kısa olarak tarif edilen bu insanlar, (Havariler) Hz. İsa'ya uyarak ona iman etmişlerdi.[178] Müellif, böylece peygamber'e her tâbî olan ve ona destek olana bu

[172] Kevser, 108/1.
[173] Tirmizi, tefsir, 109.
[174] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 126.
[175] Âl-i İmrân, 3/52.
[176] Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Temîmî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Fuâd Şekîb, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, c. 1, s. 95.
[177] Buhârî, cihad, 39.
[178] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 208-209.

benzetmeden dolayı havârî denildiğini belirtip, açıklamalarını ilgili hadisle delillendirmiştir. Müellif'in burada, mânâyı güçlendirmek için hadisleri delil olarak sunduğu görülmektedir. Ancak şunu belirtmekte fayda var; Semîn el-Halebî'nin eserinde hadisle istişhâdı, i'râb vecihlerini açıklamada, nahvî tercihler arasında tercihini belirtmede ve bazı kelimelerin anlamını açıklamada daha çok kullandığı görülmektedir.

1.3.1.3. Sahâbe ve Tâbûn Sözleriyle Tefsiri:

Hz. Peygamber dönemiyle başlayan Kur'ân-ı anlama ve açıklama pratiği, bu açıklamaların sahâbe arasında da birbirine aktarımı neticesinde rivâyet karekterine bürünmüştür. Aynı zamanda inzal sürecini bizzat yaşayan sahâbenin kendi açıklamalarını hem birbirlerine aktarmaları hemde sonraki nesillere aktarmaları tefsir faaliyetlerini belirginleştirmiştir. Bu süreç içerisinde en çok bilinen faaliyetlerden İbn Abbâs'ın Mushaf çevresinde yürüttüğü tefsir faaliyetlerinin ayrı bir öneminin bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber ve sahâbeye ait açıklama ve beyanlar bu çalışmalar sayesinde toparlanmış ve sonraki nesillere aktarılmıştır.

Tâbiûn döneminde de aynı çalışmaların devam ettiğini görmekteyiz. Özünde râvî nitelik taşıyan, özellikle İbn Abbâs'la birlikte yazılı belgeler üzerinden aktarıla gelen malumat ve metotlar, erken dönemin tefsîr anlayışını biçimlendirmiş oluyordu. Buna göre tefsir, Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivâyetlere ilaveten tâbiûn görüşlerine dayanıyordu. Esasen tefsirdeki temel kaynak Hz. Peygamberdi. O tebliğ görevinin yanında tebyinle sorumluydu. Bu nedenle Kur'ân âyetleri ile ilgili yeri geldikçe açıklamalarda bulunyordu. Bununla birlikte sahâbe görüşlerinin Hz. Peygamber'in açıklamalarının yanında birer müracaat kaynağı olarak addedilmesi, tamamen onların Hz. Peygamber'i işitmiş olmaları ihtimali ve nüzul dönemine yakınlıkları sebebiyle daha isabetli tefsirler yapabilecek melekeye sahip oldukları anlayışına dayanıyordu.[179]

Sahâbeye mülâki olmaları ve sahâbe etrafında oluşan ders halkalarından ilim tahsil etmeleri neticesinde tâbiûn'a tefsir sahasında sahâbeden sonra bir otorite kazandırmıştır. Sahâbe ve tâbiûn'a tefsîrde addedilen konum itibariyle onların

[179] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 1, s. 72.

Kur'ân'a ilişkin yorumları her ne kadar kendi rey ve ictihâdları doğrultusunda olsa da sonraki nesillere aktarılması neticesinde râvî bir karektere sahip olmuş ve nakil formunda ilk dönemlerde kaleme alınan tefsirlerin temel kaynağı olmuştur. Bu anlayışın bir sonucu olarak ilk dönemlerden itibaren tefsir faaileyetlerinde Hz. Peygamber olmak üzere öncekilerden ilk iki nesilden aktarılan malumatların tümü ilim olarak kabul edilmiştir. Bu nedenledir ki âyetlerin izah ve açıklamalarının yanı sıra sahâbe ve tâbiûn sözleri, âyetlerin tefsiri sadedinde tefsir malzemesi içerisinde yer almıştır.[180]

Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn tefsirlerine ilişkin bu algı daha sonra kaleme alınan eserlerin rivâyet merkezli oluşunda etkili olmuştur. Bu eserlerde benimsenen yöntem, ağırlıklı olarak söz konusu haberlerin aktarılmasıdır. Bundan dolayı içerdikleri malzeme dikkate alınmak suretiyle ilk dönem tefsirlerinin niteliğine ilişkin olarak rivâyet merkezli olduklarını söylemek mümkündür.[181]

Rivâyet tefsirlerinde kullanılan üçüncü kaynak ise sahabe ve tâbiûn sözleridir. Hz. Peygamber'le birlikte yaşamış ve âyetlerin nüzûl sebeplerine şahit olmuş ve olayların içinde bizzat olmuş sahabe'nin tefsire ait sözleri merfu hükmündedir.[182] Tâbiûn'dan nakledilen görüşlere yönelik ihtilaf bulunmaktadır. Tâbiûn'dan bazılarının görüşleri direk sahabe'den nakledildiği için merfu hükmünde olduğu kabul edilirken, bir kısım âlimler ise, onlar Hz. peygamber'le yüzyüze görüşmedikleri için yaptıkları nakillerin merfu sayılamayacağı söylenmiştir.

Tâbiûn'dan nakledilenler hakkında Ebû Hanife'den şöyle bir görüş nakledilmektedir. *Hz. Peygamber'den nakledilenler başım gözüm üstüne (kabulde tereddüt etmem), sahabe'den nakledilenlerde muhayyeriz; ama tâbiûn'lardan nakledilenlere gelince; onlarda insan bizde insanız, görüşlerimiz arasında fark yoktur.*[183]

---

[180] Akif Koç**, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri, İbn Ebî Hâtim Tefsîri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi,** Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003, s. 134.
[181] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 2, s. 23.
[182] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 2, s. 159; Suyûtî, **el-İtkân**, c. 2, s. 186; Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 1, s. 183.
[183] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 2, s. 102.

İlk dönemde sahâbe anlamadıklarını direk olarak Hz. Peygamber'den soruyorlardı. Ancak Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı tefsir etmediğini daha önce de ifade etmiştik. Zira o dönemda ihtiyaçlar niteliğinde âyetlere müracaat edilmekteydi. Nitekim sahabe dilleri muktezasınca ve nüzûl sebeplerinden elde ettikleri mânâlara göre tefsir yapmışlardır. Çünkü onlar âyet ve sûrelerin nüzûl şartlarını en iyi bilenlerdi. Tâbiûn âlimleri ise onlardan bu şekilde ders almış ve onlardan nakillerde bulunmuşlar ve bu aldıklarına kendi görüş ve ictihadlarını ilave temişlerdir.

Sahabe'nin ilk dönemde yaşamaları ve Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olmalarından dolayı aralarında yaş farkı olsa da bu dönemin en nezih dönem olduğu bir gerçektir. Nitekim İslâm âlimleri onlardan gelen haberleri merfu hükmünde kabul etmişlerdir. Bize düşen de sahih olanları kabul etmektir. Zehebî, nakledilenlerden şüpheye meydan vermeyenlerle ve Ehl-i Kitaptan nakledilenlerin üzerinde ittifak edilen görüşleri kabul etmenin kanaatimizce daha uygun olacağıdır,[184] ifadelerinde bulunmuştur.

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde dilde lahn olayı zuhur etmemişti. Ancak tâbiûn dönemi itibariyle, akli, kevni, edebi, kelâmi ve fıkhı mezheplerden doğan görüş ayrılıklarının pek çok ilmi verileri tefsir kaynaklarında da kullanılmıştır. Aslında söz konusu verilerin tefsirde re'ye ya da nakle dayanma konusundaki tartışmalar, tâbiûn döneminde pek az görülmekle birlikte bu ayrılıklar, ekseriyetle fıkhî ve itikâdî meseleler hususunda meydana gelen görüş farklılıklarından kaynaklanmaktaydı. Bu genel fikrî ayrılıklar tefsire de ilgili alana özgü bir şekilde yansımıştır.

Tefsirde erken dönemlerden itibaren bir ekolleşme sürecinin başladığını söylemek mümkündür. Nitekim yapılan ilmi araştırmalar, hicri üçüncü asırdan sonra tefsir çalışmalarının çeşitli yönlere ayrıldığını, herhangi bir ilim dalında mütehassıs olan müfessirlerin o yönde tefsirlerine ağırlık verdiğini göstermektedir. [185]

Semîn el-Halebî'yi diğer müfessirlerden ayıran en önemli özelliği onun bir dil ve kırâat âlimi olması hasebiyle, tefsirinde âyetin tamamını ele almak yerine sadece

[184] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 1, s. 129.
[185] Ali Eroğlu, **Müfessîr Beğavî, Hayatı ve Tefsîrdeki Metodu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum, 1987, s. 16-17.

bir veya iki kelimesinin kıraat, dil ve mana yönüne dikkat çekmesidir. O, diğer müfessirler gibi, eserinde sahâbe ve tâbiûn sözlerinden birçok nakillerde bulunmuştur. Tefsirinin bazı yerlerinde sahabe ve tâbiûn'un görüşlerini, görüş sahibinin isimini zikrederek nakleder. Müellif'in, sahâbe, tâbiûn ve diğer müfessirlerden naklettiği görüşleri zaman zaman karışık olarak verdiği görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için bunu müellif'in tefsirinden bir örnekle açıklamanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî, Cin sûresinde geçen " لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَداً " *Kim Rabbinin zikrinden yüz çevirirse, (Rabbin) onu gitgide artan çetin bir azaba uğratır."*[186] âyetinde geçen " صَعَداً" kelimesinin "صَعِدَ – صَعَدًا– صُعُودًا" kelimelerinden masdar olup, kelimenin bu âyette, azabın şiddetinin tanımlanması veya betimlenmesi anlamında kullanıldığını, Zemaşerî'den nakletmektedir.[187] O, kelimenin "azab gören kişinin sanki yükselerek daralıp azaba dayanamaması" anlamına geldiğini, Hz. Ömer'den gelen şu kavil ile nakletmektedir: "مَا تَصَعَّدَنِي شَيْءٌ مَا تَصَعَّدَتنِي خِطبَةَ النِكَاح"[188] *"bana, kız istemenin zor geldiği kadar hiçbir şey zor gelmemiştir."* Böylece müellif, "صَعَدًا" kelimesinin zorluk mânâsında kullanıldığını sahâbe kavlinden örnekler vererek manayı pekiştirmeye çalışmaktadır. Devamında "صَعَدًا" kelimesinin mefû'lun bih veya "عَذَاب" kelimesinden bedel olup, cümlede mahzuf olmuş "عَذَابَ صَعَدٍ" şeklinde veya mübâlağa gerektiren bir sıfat olabileceğini ifade etmektedir.[189] Kaynakların bir kısmında bunun bir lehçe olduğu belirtilirken[190], diğerlerinde kelimenin "cehennemde büyük, pürüzsüz yumuşak bir kaya veya cehnnemde ateşten büyük bir dağ" anlamına geldiği, İbn Abbâs'tan ve Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilmektedir.[191] Görüldüğü gibi müellif, kelimenin mânâ yönünü açıklamaya çalışırken, sahabe kavlinden örnekler vermektedir. Bununla birlikte, onun bir dil âlimi olduğunu göz

[186] el-Cinn, 72/17.
[187] Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 4, s. 629.
[188] Mecduddîn Ebi's-Seâdât el-Mubârek Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser,** thk. Tâhir Muhammed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, nşr. Mektebetu'l-Esediyye, c. 3, s. 3e0.
[189] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, s. 498.
[190] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân,** c. 5, s. 36.
[191] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 10, s. 300.

önünde bulunduracak olursak, kelimenin dilsel tahlillerini yapmaya çalıştığı gözden kaçmamaktadır.

1.3.1.4. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'ân ilimlerinin önemli konularından biri olan muhkem ve müteşâbih konusudur. Bu konuya yönelik, Âl-i İmrân sûresi'nin yedinci âyetinde belirtildiği gibi; Allah (c.c), Kur'ân âyetlerini Muhkem ve Müteşâbih olarak iki kısma ayırmıştır. Muhkem âyetler için Ummu'l-Kitâb, kitâbın anası (temel) gibi nitelendirmelerde bulunmuştur. Yani mânâsı kolaylıkla anlaşılan harici bir açıklamaya ihtiyaç duymayan âyetlerdir. Müteşâbih âyetler ise mânâsı daha geniş olan ve ancak asla (muhkem âyetlere) müracaat edildiği zaman mânâsı açıklanabilen âyetlerdir. Bu mânâda Muhkem âyetler, murad olunan mânâya delâletleri açık olduğu için, her türlü ihtimal ve iştibahtan uzaktırlar. Müteşâbih âyetler ise, delâletleri açık olmayıp her birinde muhtelif mânâlara gelme ihtimali olan âyetlerdir.[192]

Muhkem, ihkâm masdarından türemiş ism-i mef'ul vezninde bir kelime olup, fesattan men edilmiş, yerli yerinde tam yapılmış; sağlamlaştırılmış mânâlarında kullanılır. Muhkem kelimesi حكم kökünden gelir. Yani sözlükte "engelledi, mâni oldu," mânâsına gelir. İnsanların arasında adâleti sağlayan yargıca hâkim, atın huysuzluğunu engellemek için ağzına takılan gemin ağızlık kısmına ha-ke-me denilmiştir.[193]

شَبَهَ kökünden türeyen müteşâbih'in lugat manası ise, misil ve nazîr mânâlarına gelir.[194] Dilciler ise müteşâbih kelimesini, ekseriyetle muhayyer kılan ve benzeyişte ortaklık mânâlarında kullanılmışlardır. Bu kelimelerin ıstılah mânâları üzerinde âlimlerin ittifak ettikleri muayyen bir tarif bulunmamaktadır. Dolayısıyla her iki terim için birçok tarifler bulunduğu görülmektedir. Bizde bu tariflerden bazılarına aşağıda değinmek istiyoruz.

---

[192] Suyûtî, **el-İtkân**, s. 425; Subhi es-Sâlih, **Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1977, s. 286; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 124.

[193] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap,** c. 10, 113.

[194] İbn Manzûr, **Lisânu'lArap**, c. 8, s. 143.

1. Muhkem, bir te'vil vechine ihtimali olan; müteşâbih ise, birden fazla te'vil vechine ihtimali bulunan âyetlerdir.

2. Muhkem, delâleti açık; Müteşâbih ise delâleti aklen ve naklen bilinemeyecek derecede kapalı olan âyetlerdir. Bunlar, bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaa'lar, kıyamet'in kopma zamanı ruhun mahiyeti vb. konulardır. Bunların ilmini Allah (c.c) kendine mahsus kılmıştır.

3. Muhkem, açıkça anlaşılıp beyân'a ihtiyaç duymayan; müteşâbih birden fazla te'vile ihtimali bulunandır.[195]

Bu tariflerin dışındaki tanımlar: Muhkem, kendisiyle amel edilen, müteşâbih ise kendisiyle amel edilmeyen âyetlerdir. Muhkem, lafızları tekrar etmeyen, âyetleri mensuh olmayan; farz va'd ve vaid olan âyetlerdir. Müteşâbih, kıssa ve emsalleri ihtiva eden; mensuh âyetlerdir.

Kur'ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olması açısından üzerinde durulması gereken üç âyet bulunmaktadır. İslam âlimlerinden, en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) "*Elif lâm Râ (bu) âyetleri tahkim edilmiş (sağlam kılınmış) bir kitaptır."*[196] âyetine göre, Kurân'ın tamamının muhkem*; "Allah sözün en güzelini birbirine benzer ikişerli bir kitap halinde indirdi*."[197] âyetine göre, tamamının müteşâbih, "*Kitâbı sana o indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir, bunlar kitabın anası (temelidir), diğerleri de müteşâbihtir."*[198] âyetine göre bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşâbih olduğunu belirtmiştir.

Kur'ân'ın tamamının muhkem olmasından maksat, bütün yönleriyle kopukluktan uzak ve bozulma ihtimali olmayan, sağlam bir kitap oluşu, tamamının müteşâbih olmasından murad ise, bir kısmının diğer bir kısmını tasdik eder mahiyette, birbirine mutabık mânâlarının bütünlükte hak ve gerçek üzere oluşunda benzer özellikler ihtiva etmesidir.[199] Aralarında Semîn el-Halebî'nin de bulunduğu âlimler, ilk iki âyeti muhkem ve müteşâbih kelimelerinin lügat anlamlarına göre

[195] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 2, s. 5-6; Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c.2, s. 273.
[196] Hûd 11/1.
[197] ez-Zumer 39/23.
[198] Âl-i İmrân 3/7.
[199] Suyûtî, **el-İtkân,** s. 427; Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 2, s. 234.

anlamışlar; Âl-i İmrân yedinci âyetini ise lafızların terim anlamlarından hareketle anlamayı doğru bulmuşlardır. Dolayısıyla bu durum, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyetin muhkem ve müteşâbih açısından ne derece ehemmiyet arzettiğini ortaya koymaktadır. Müellif, bu âyette geçen, muhkemin, müteşâbihe karşılık "kitabın anası" olarak nitelenmesinin ne anlama geldiğini cevaplarken "Muhkemler açık ve anlaşılırken, müteşâbihler ancak muhkemlerin yardımıyla anlaşılabilir" demektedir.

Semîn el-Halebî'nin, Kur'ân'ın mücmel ve müteşâbihler içerdiğinde ihtilaf olmadığını belirtirken, bu konularda somut örnekler üzerinde fazla durmaması dikkat çekicidir. Aslında belirtmek gerekirse, özellikle müteşâbihler konusunda usûl kaynaklarında da birçok tarif ve taksimler bulunmasına rağmen, hurûf-ı mukattaa ve sıfat âyetleri dışında gözle görülür somut örneklere rastlamak mümkün görünmemektedir. Müellif'in, müteşâbih denilen sıfat âyetlerini tefsir ettiği kısımları incelediğimizde, onun bu âyetleri te'vil sorunu ile karşı karşıya kaldığı zaman bunları lehçe, lugat ve dilsel çerçevede değerlendirmelere tâbi tuttuğunu görürüz. Netice olarak bu hususların, Semîn el-Halebî'nin müteşâbih kabul ettiği meseleler arasında yer aldığını söyleyebiliriz.[200]

Nitekim diğer İslâm âlimlerinin tefsirlerinde muhkem ve müteşâbih meselelerinden bahsedildiği görülürken, Semîn el-Halebî'nin tefsirinde bu iki kavramın tarifi sayılabilecek cümlelere rastlanmamaktadır. Yalnızca, kelimeleri dilsel yönden açıklama gereği duyduğu zaman muhkem veya müteşâbihi zikretmektedir. O, muhkem ve müteşâbihe konu olan hususları, ulemanın görüşlerinden aktarımlar yaparak vermekte, bunu yaparken, açıklama yaptığı kelimenin muhkem veya müteşâbih olabileceğini zikrederek geçmektedir. Bu da, onun muhkem ve müteşâbih noktasında âyetlere yaklaşım tarzını ortaya koymaktadır. Müellif'in bu konuyla ilgili bakış açısını aşağıda bir örnekle açıklamak mümkündür.

Semîn el-Halebî'ye göre lafızdaki müteşâbihliğin en bariz örnekleri arasında hurûf-ı mukattaalar gelmektedir. O, "الم"[201] âyetini konu edininirken; sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaa'ların hecâ harflerinin bir adı olduğunu belirtmektedir.

[200] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 45.
[201] el-Bakara, 2/1.

Ona göre (م) 'mîm' (مَهْ) ismi gibi; (عينَ) 'عَهْ' ismi gibidir. Bunun faydasını şöyle açıklamaktadır: Kur'ân, sizin konuştuğunuz dilden olup karşısında âciz kaldığınız bir metnin ilanıdır. Aynı zamanda bu harflerin i'rab'ta mahalli yoktur. Ancak bu harflerin isimleri, normal sayı isimleri mesabesinedir. Bu da kavillerin en sahihidir veya bu harfler, sûrelerin başında bulunup ismini teşkil etmeleridir. Ya da Allah'ın (c.c.) hazfedilmiş isimlerinden geriye kalmış harflerin bazıları olduğunu belirterek, birtakım anlamlar yüklemektedir. Bu harflerin (م) 'mîm' (عليم) 'alîm' isminden, (ص) 'sâd' (صادق) 'sâdık' ismindendir, şeklindeki rivâyeti İbn Abbas'tan nakletmek suretiyle görüşünü desteklemektedir. İfadelerinin devamında, o zaman bu harflerin i'râb'ta mahalli olduğunu ve bunda raf', cer ve nasb ihtimali bulunduğunu belirtmektedir.

Raf': İki vecih üzeredir. Bunlar, mubteda ve haberdir.

Nasb: Bunda özellikle iki vecih vardır. Gizli ve ona münasip bir fiil vardır ve bunun takdiri; (ألم) 'elif', 'lâm', 'mîm' şeklinde okuyun demektir.

Müellif'e göre Allah (c.c) bu harflerle kasem etmiştir. Ancak Zemahşerî bu görüşü reddetmektedir. O' na göre; Kur'ân'ın bazı sûrelerinin başında bulunan " **ص–** وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ"[202] , "**ن–**وَالْقَلَمِ"[203] gibi âyetlerde yemin edilmesi, kelimedeki cer harfinin açığa çıkarılmak istenmesi sebebiyledir. Ancak kasem olabilmesi için "و" ın dâhil veya atıf olması lazım geldiğini iddia etmektedir.[204] Müellif, hurûf-ı mukattaa'larda harf-i cer bulunmadığını belirtmektedir. Devamında, "Ancak, kişinin bunu nasb mahallinde ma'tufu takdir etmesiyle kabul edilebilebilir" şeklindeki açıklamalarıyla, Zemahşerî'nin bu yaklaşımının kısmen kabul edilebeleceği görüşünü benimsediğini anlamaktayız.

Cer: Bu da bir vecihten ibarettir. Bununla kasem edilmiştir. Ancak burada kasem harfi hazf olmuştur. Burada Zemahşerî ve Ebul-Bekâ'nın aynı fikirde

[202] Sâd, 38/1.
[203] el-Kalem, 68/1.
[204] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâik Ğavâmidi't-Tenzîl,** thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1430/2009, c. 1, s. . 45.

oldukları görülmektedir. Ancak müellif, Taberî ve Kurtubî'nin[205] görüşlerinden destek alarak; bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukataaların, Allah'ın Celâlet ve Azametinin hususiyetlerinden olması hasebiyle, bunu başka şeylerle karıştırmamak gerektiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi müellif, bu tür müteşâbihleri te'vîl ederken Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde belirtilen müteşâbih kapsamında görmemektedir. Zira o, söz konusu âyetin tefsirinde, âyetin kapsadığı müteşâbihlerin insanlar tarafından bilinemeyecek müteşâbihler olduğu görüşünü tercih etmektedir. Bu sebeple olsa gerek, ilgili âyetleri uzun uzadıya te'vîl etmekten geri durmaktadır. Bunun anlamı şudur ki, âyetin zahirini kast etmek imkânsız olduğu için, lafzı uygun lügavî anlamlarından birine hamletmek gerektiğine inanmaktadır. Müellif'in, müteşâbihin mânâsının bilinemeyeceği kanaatinde olduğun için onun te'vîl edilmesini benimsemediği görülmektedir. Bu konudaki açıklamalarında söz konusu âyetlerin dil ve mana yönüne ağırlık vermiş, bazı âlimlerin görüşlerini reddederek, diğer âlimlerin görüşlerinden destek almak suretiyle burada manayı toparlama mâhiyetinde âyetlerin müteşâbihliğine dikkat çekmiştir.[206]

1.3.1.5. Nâsih ve Mensûh

Müfessirlerin bilmesi gereken diğer konulardan biri de, nâsih ve mensûh meselesidir. Ahkâm âyetlerinin tefsir edilmesinde bu ilme en çok ihtiyaç duyulmuştur. Nesh, lugatte, izale etmek, nakletmek değiştirmek mânâlarında kullanılmıştır.[207] Kur'ân'ın bazı âyetlerinde bu mânâlara işaret edilmiştir. Örneğin: *Allah şeytan'ın attıklarını siler sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır*.[208] âyetinde zikredilen ينسخ izâle etmek, silmek, yok etmek mânâlarına gelir. Diğer bir âyette: *Şüphesiz, biz yaptıklarınızı yazıyorduk*[209] ifadesinde geçen " نستنسخ" fiili, yazmak, kaydetmek mânâlarına gelmektedir. Nesh'in birkaç tarifi yapılmışsa da, fıkıh usulcüleri, Nesh, şer'i bir hükmün şer'i bir delil ile kaldırılmasıdır" tarifini dile getirmişlerdir. Diğer bazıları nesh'i, tarihi mukaddem olan bir nâssın hükmünü,

---

[205] Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, c. 1, s. 101; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Farac el-Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâm'l-Kur'ân**, c. 1, s. 150.

[206] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 79-80.

[207] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap**, Beyrut, c. 3, s. 61.

[208] " فينسخُ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته" Hac 22/52.

[209] "إنا كنا نستنسخ ماكنتم تعملون" el-Câsiye 45/29.

tarihi muahhar olan bir nâss'la değiştirmek veya bir hükmün ilgâsı demektir, şeklinde tarif etmişlerdir. İslâm âlimleri, bir müfessirin nesh ve mensûh âyetleri ayırt etmeden tefsir yapmasının câiz olmadığını belirterek bunun önemini ortaya koymuşlardır. Suyûtî, nesh'in bazı hikmetlerinin bulunduğunu belirterek şunu söylemiştir: "Allah'ın bu ümmete has kıldığı özelliklerden biri de nesh meselesidir." Suyûtî aynı zamanda, müslümanların nesh'in cevâzında ittifak halinde olduklarını belirtmektedir. Ancak bazı âlimler, nesh'in aklen câiz olduğunu, Kur'ân'ın önceki dinleri nesh ettiğini kabul etmekle birlikte, Kur'an'ın kendi âyetleri içinde nesh'in mevcut olamayacağı kanaatindedirler.[210]

Nesh, Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle, sünnetin Kur'ân'la ve sünnetin sünnetle neshi olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân'ın sünnetle nesh'i konusunda ihtilaf olduğu görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve talebeleri, Eş'ârî ve Mu'tezile kelamcıları bunu câiz görürken; İmam Şâfiî ve Zâhirilerin birçoğu bunu câiz görmedikleri kaydedilmiştir. Bu görüşlerin mensupları kendi görüşlerini ıspat etmek için farklı deliller ortaya koymuşlardır.

Sünnetin Kur'ân'la neshinde ihtilaf olmakla birlikte, bunu câiz görenler de olmuştur. Diğer yandan sünnetin sünnetle neshinin de; mütevâtir olanların mütevâtirle, ahad olanların ahad'la, ahad olanların mütevâtirle, mütevâtir olanların ahad'la nesh edilmesi şeklinde dört kısma ayrıldığı görülmektedir.[211] Nitekim nesh konusu, dini ilimlerle iştigâl eden âlimler arasında daha geniş tartışmalara sebep olmuştur. Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler çoğunlukta olmakla beraber, aksini iddia edenler de mevcuttur. Her bir grubun kendilerine göre delilleri ve gerekçeleri bulunmaktadır. Ancak çalışmamızın gayesine uygun olmayacağı düşüncesiyle, burada nesh meselesiyle ilgili geniş teferruata ve âlimlerin ihtilaflarına fazlaca yer vermeyi uygun görmemekteyiz. Konuyu Semîn el-Halebî'nin tefsiri bağlamında ele alarak, onun meseleyi tefsirindeki üslûbuna uygun bir tarzda açıklama şekline uygun olarak ortaya koymayı hedefliyoruz. Yukarıda nesh'le ilgili

[210] Seyit Şerif b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **M'u'cemu't-Ta'rifât**, thk. Muhammed Sıddîk el-Menşêvî, Dâru'l-Fadîla, Mısır, (md.1892) s. 202; Muhammed Ebû Zehra, **Usûlu'l-Fıkıh,** Kâhire, 2010, s. 146.

[211] Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 2, s. 230.

zikredilenlerin ışığında, müellif'in ve diğer müfessirlerin nesh konusundaki değerlendirmelerini aşağıda örneklerle ele almak istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinde geçen " مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْنُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْمِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " " *Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.*" âyetinde yer alan "مَانَنْسَخ"[212] terkibindeki (ما) 'mâ' harfi ile ilgili iki kavl'den bahsetmektedir. Birincisi, Zahiren ' نسخ ' kelimesine mef'ulu mukaddem ve onu cezmeden şarttır. Bunun takdirini ' أيُّ شيءٍ نَنْسَخْ ' (*hangisini nesh edersek*) şeklinde sunarak, bir âyeti kerime ile manayı güçlendirmeye çalışır. Şöyleki: "أيًّامَاتدْعُوا" *(Hangisini deseniz olur*)[213] ikincisi, ' نَسخ ' kelimesinin şart ve özellikle cezm edici olmasıyla masdar durumunda bulunmaktadır. Buna göre (مِنْ آيَةٍ) kelimesinin mef'ulu bihi olmuştur. Bunun takdirinin "أيَ نسخٍ ننسخ آيةً" (*hangi nesh'le âyet nesh ederiz*) şeklinde olduğunu söylemektedir.[214] Diğer yandan (ما) harfinin masdar-ı caiz olduğunu Ebu'l-Bekâ'dan nakletmektedir.[215] Semîn el-Halebî, İbn Atiyye[216] ve Zemahşerî'nin[217] "أنسخ" fiilindeki 'hemze'nin müteaddi (geçişli) bir fiil olduğu noktasında ittifak ettiklerini, ancak; "إنساخ" 'ın mânâsında ve mahzuf birinci mef'ul'un takdirinde ihtilaf ettiklerini aktarmaktadır. Zemahşerî, birinci mahzuf mef'ul'un Cebrâil (a.s) olduğunu iddia ederken; İbn Atiyye, Hz. Peygamber (s.a) olduğunu savunmuştur. Müellif, tercihini İbn Atiyye yönünde belirtip, "إنساخ"'ın Hz. Peygamber'e verilmiş bir ruhsat olduğunu ifade etmekte, kendisi bir emri nesh ederken; onun terkini kendisine mubah kılınmıştır. "Bu ibâhe'nin adı 'insâh' olmuştur"[218] ifadeleriyle, bu konuda diğer âlimlerin görüşlerini de alarak açıklamalarda bulunmuştur. Semîn el-Halebî, neshin aklen mümkün olduğunu ve

[212] el-Bakara 2/106.
[213] el-İsrâ 17/110.
[214] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 55-556.
[215] Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, **İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân**, c. 1, s. 56.
[216] İbni Atiyye, **Muharreru'l-vecîz**, c. 1, s. 381.
[217] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 303.
[218] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 56-57.

şeriatlar arasında vâki olduğunu kabul etmiş, Kur'ân'da bizzat vâki olup olmadığını tartışmış, konuya ilişkin cumhurun müsbet yaklaşımını ve aksi görüşü sahiplenen Zemahşerî'nin görüşüğnü, her iki tarafın dayandıkları deliller ve yaptıkları itirazlarla birlikte ortaya koymuş ve İbn Atiyye'nin deliline destek vermiştir. Ancak sonuç olarak o, Kur'ân'da neshin vâki olduğunu kabul etmiştir.

Diğer bir örnekte: Semîn el-Halebî, Nahl sûresinin " وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَاأَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَيَعْلَمُونَ" " *Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman ki Allah, neyi indireceği çok iyi bilir. (sen ancak bir iftiracısın) dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler."*[219] âyetinde geçen " وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ" cümlesinde iki vecih olduğunu açıklayıp şöyle söylemektedir: Birincisi ve en belirgin yönü itiraz cümlesi olup; şart ve cevabın arasında olmasıdır. İkincisi, bunun zahir olmayıp hâl olmasıdır. "إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ" *(sen iftiracısın*) âyetinin devamından örnek vererek, Hz. Peygamber'e isnat edilen iftiranın mübâlağalı bir şekilde dile getirildiğine dikkat çekmiştir. Ona göre burada hasr, hitap ve ism-i fâilin sübût ve istikrârına delâlet etmiştir. "لاَيَعْلَمُونَ" '*bilmezler*' fiilinin mef'ulunun mahzuf olması şu mânâya delâlet eder. Buna göre "Allah'ın koyduğu şeriat'ta ve Kur'ân'ın bazı yerlerinde nesh'in içinde, kapsamlı hikmetler olduğun bilmezler"[220] şeklindeki açıklamalarıyla, neshin aklen câiz ve fiilen şeriatlar arasında vâki olduğu görüşünü savunmuştur. Bununla birlikte, bir kısım insanların neshi câiz görmeyip inkâr etmesine karşın, çoğunluğun görüşünün neshin aklen câiz ve bilfiil vâki olduğu yönünde olduğunu kaydetmiştir. Ona göre Allah, önce bildirmiş olduğu Kur'ân'daki bir âyetin hükmünü daha sonra indirdiği başka bir âyetle nesh etmiştir. Müellifin, Kur'ân'da bu mânâda mensûh âyetlerin mevcudiyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi müellif, nesh'le ilgili açıklamalarını bu yönde ortaya koymaktadır. Diğer yandan müellif, burada nesh ile ilgili görüşlerini dil ve mana yönünden ele alırken başka âlimlerin görüşlerine başvurmadan kısa açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

[219] en-Nahl 16/101.
[220] el-Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 286.

1.3.1.6. Sebeb-i Nüzûl

Kur'ân'ı Kerim yirmi üç yılda âyet âyet, sûre sûre nâzil olmuştur. Tedrîci olarak inen âyetlerin bazılarının inzâli, bir ihtiyaca binaen veya bir hâdisenin vuku bulması veyahut sorulan bir soru üzerine olmuştur. Bu çerçevede âyetler, sebebe bağlı nâzil olanlar ve sebebe bağlı olmadan nâzil olanlar şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Konuyla ilgili birtakım müstakil eserler yazılmış; bu eserlerde âyetlerin iniş sebepleri toplanmıştır. Nitekim âyetlerin tefsir edilişinde nüzûl sebeplerinin çok büyük bir yeri vardır. Nüzûl sebeplerinin, üzerinde durulması ve özen gösterilmesi gereken bir husus olduğunu belirten el-Vâhidi (ö. 468/1076), nüzul sebeplerini bilmenin tek yolunun âyetlerin nâzil oluşuna şahit olan ashâp'tan yapılan sahih rivâyetler olduğunu belirtmektedir.[221]

Suyûtî ise, nüzûl sebepleri konusunda tâbiûn'dan gelen rivâyetlerin mürsel olduğunu, eğer senedi sahih ise ve müfessir tâbiî'lerden nakledilmişse aynı zamanda başka bir mürsel hadis onu destekliyorsa kabul edilebileceğini ifade etmektedir.[222] Bu konuda nüzûl sebeplerini bilmenin faydalarını aşağıda sıralamakla konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

1. Âyetin zahiri mânâsı hasr ifade ediyorsa nüzûl sebebini bilmekle hasr sebebi ortadan kalkar.

2. Emir ve yasaklardaki hikmetler anlaşılmış olur.

3. Lafzın umumiliğine değil hususiliğine itibar edilir. Âyetin manası indiği ilgili olaya tahsis edilir. Örneğin: ziharı ifade eden Mücadele Sûresinin ilk âyetlerini nüzûlüne sebep olan şahıslar Evs b. Samit ve karısı Havle binti Hâkim olmakla birlikte, âyetler benzer hadiselere ancak kıyas yoluyla hamledilmektedir.

4. Şüphe ve yanlılşlıklar giderilir, âyetten kastedilen mânâ daha kolay anlaşılır.

5. Nüzûl sebepleri bilinen âyetlerin ezberlenmesi daha kolay olur.

---

[221] Ebul Hasen Ali b. Ahmed en-Nesâbûrî el-Vâhidi, **Esbâbu'n-nüzûl**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, s. 13.

[222] Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbı'n-Nüzûl**, Müessesetu'l-Kutubu's-sekâfiyye, 1422/2002, s. 17.

Semîn el-Halebî, eseri incelendiğinde, sebeb-i nüzûl meselelerinin ayrıntılarına girmeden veya âyetin anlaşılması için gerekli olduğu zamanlarda sebeb-i nüzûle değindiği görülmektedir. Onun sebeb-i nüzule yönelik meseleleri herhangi bir başlık altında alıp incelediği görülmemektedir. Nitekim açıklayacağı meslelerde, önce âyette geçen kelimelerin i'rab ve mânâ yönlerini izah eder. Bazı yerlerde (فنزلت) kelimesini araya koyup, nüzûl sebebi ile ilgili bir ayrıntıya girmeden anlatımını sürdürür. Bazen de (وَنُزُول هذِهِ الآية) ifadelerinde bulunarak kısaca konuya değindiği görülmektedir. Müellif'in bu konudaki değerlendirmelerini şu şekilde bir örnek üzerinden görmek mümkündür**.**

Semîn el-Halebî, âyetleri açıklarken âyetin bütününü ele almak yerine, âyetin bazı kelimeleri üzerinde durmaktadır. Mâide sûresinde geçen " وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِالحَرَامِ" " *Mescid-i Harâm'dan sizi engelleyen kimselere kin besleyip tecavüz ve saygısızlık etmeyin)"*[223] âyetindeki "أنْ صَدُّوكُم" terkibi ile ilgili olarak, önce kıraat yönünü açıklayarak cümleye giriş yapar. Buna göre, kelimeyi Ebû Amr ve İbn Kesîr'in 'إن'i meksûr olarak ve bunların dışındakilerin meftuh 'أنْ' diye okuduklarını aktarır. Ona göre, şayet meksûr olarak okunursa, burada bir şartın mevcudiyeti var demektir. Meftûh okunacak olursa bu husus için bir illet (neden) vardır. Buna göre âyetin "*bir kavim eğer Mescidi Haram'a girmenizi engelliyorsa onlara karşı bir buğz ve düşmanlık mukâvemet beslemeyin.*" mânâsına geldiğini söylemekte, sözlerinin devamında, aslında bunun gayet açık bir kıraat olduğunu belirtmektedir. Devamında, İnsanlar bu kelimeyi (إنْ) olarak okumada zorlanmışlar. Çünkü şartın ' إنْ صَدُّوكُم' "size mukavemet gösterirlerse" olarak okunması, burada henüz koşulmamış bir şartı gerektirir. Oysa bu olay Hudeybiye hadisesinde (h.6.) meydana gelmiş, ancak âyetin nüzûlü bundan iki yıl (h.8.) yılında meydana gelmiştir,"[224] şeklindeki açıklamalarından sonra, müellif, âyetin nüzûl sebebi ile ilgili çeşitli ihtilaflardan bahsederek, başka bir kelimenin izahına geçmektedir. Görüldüğü gibi müellif, bir

[223] el-Mâide, 5/2.
[224] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 192.

âyetin sebeb-i nüzulünü izah etmeye çalışırken, her fırsatta Kur'ân kelimelerinin dilsel ve kıraat yönünün açıklamayı ihmal etmemektedir.

1.3.1.7. Bir Rivâyet Kaynağı Olarak Kıraat İlmi

Kur'ân- Kerim'in okunuşunu ilgilendiren Kıraat ilmi, Kur'ân ilimleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Sahâbe döneminden sonra tâbiûn ve tebee tâbiûn ve daha sonraki Müslüman âlimler, Kur'ân kıraatlarına önem vermiş ve bu ilmin devamı için yoğun çabalar harcamışlardır.

Tefsir ilminin ilk devrelerinde kıraat ilminden faydalanıldığı bir gerçektir. Bilindiği gibi bazı sahâbiler, kendi özel Mushaflarına, Kur'ân metnini daha iyi anlayabilmek için tefsir mahiyetinde bazı kelimeler yazmışlardı. Sonradan bu kelimeler, kıraat farkı kabul edilerek yazan sahabiye nispet edilmiş ve bunlara da müdrec kıraatlar denilmiştir. Sahabeden gelen bu tür rivâyetler tefsir mesabesinde olmaları hasebiyle, tefsir âlimlerinin bu rivâyetlerden etkilendikleri ve eserlerine nakledip bunlardan faydalandıkları görülmektedir.[225]

İslâm âlimleri, Kıraat ilmini, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve bunların çeşitlerini inceleyen bir ilim ve bu ilmin konusunun da, okunuşları bakımından Kur'ân kelimeleri olduğunu ifade etmişlerdir. Kıraat farklılıkları, kendilerinde gerçekleşen bu kelimelere anlam verilirken, farklı kıraatlardan farklı maânâlara gidilmesi müfessirler için önemli olduğu kadar, fukahâ içinde dikkat çekici olmuş, tâli meselelerde ve konuların birçoğunda bu kıraat farklılıkları sayesinde birtakım hükümlere varılmıştır. Bu sebeple kıraat ilmi gerek şer'i ilimler, gerekse Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle de tefsir ilmi ile çok yakından bir ilgisi olduğu ortadadır. Kıraat ilmi tefsir ilmine yardımcı olan ulûmu'l-Kur'ân'ın bir dalıdır. Zira tefsir ilmi, kıraat ilminin de içinde bulunduğu ilimleri kapsayan daha genel bir disiplindir. Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân*'ında "kıraatların tevcihi" adıyla açtığı bu fasılda, bu ilmi, ulûmu'l-Kur'ân'ın

[225] Mustafa Sâdık er-Râfiî, **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye**, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrut, 1393/1973, s. 54.

bir dalı olarak kabul etmiştir. Bundan dolayıdır ki, tefsirlerin çoğunda ister rivâyet ister dirâyet tefsirlerinde olsun kıraatlardan yararlanıldığı görülmektedir.[226]

Kur'ân okunuşunun hatadan korunması, her tür tahrif ve tağyirden korunması ancak onun mütevâtir/sahih yollarla okunması, kıraat vecihlerinin bilinmesi ve bu kıraat vecihlerinin hangi imama ait olduğunun bilinmesi sayesinde gerçekleşir. Kur'ân kıraatıyla ilgili öne sürülen görüşlerin doğru ve yanlışlığında yegâne ölçü kıraat ilmidir. Özellikle rivâyet ağırlıklı tefsirlerde kıraatlardan yeterince faydalanıldığı bir gerçektir. Bir ilim olarak kıraat ilmi ile tefsir ilmi birbirlerine azami derecede bağlı iki ilim dalıdır. Kıraat ilmi, tefsir ilminde kelâmın lafız ve mânâ yönünden tamam olması prensibinden hareketle, başta vakıf ve ibtidâ konusu olmakla üzere ciddi bir şekilde etkili olmuştur. Diğer yandan harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun okunmasını sağlayıp, Kur'ân kelimelerinin sıhhatli ve düzgün bir şekilde tilâvetlerini temin ederek, tefsir ilminin önemli kaynaklarından birini teşkil etmiştir.[227]

Kıraatları tefsir açısında ele alacak olursak, âyetlerin anlamına etki eden ve bazı durumlarda âyetlerin anlamına açıklık kazandıran kıraat farklılıklarının bir tür tefsir hükmünde olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre kıraatların, tefsirin hangi hükmüne dahil edildiğini tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi tefsirler kaynakları bakımından rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Rivâyet tefsirleri, Kur'ân'ın sünnetle tefsirini içerdiği gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, sahâbeden mevkuf olarak nakledilen ve tâbiûndan rivâyet edilen haberlerle Kur'ân'ı tefsir etmeyi ihtiva eder. Dirâyet tefsirleri ise, dil, belâğat, şiir, edebiyat vb. ilimlere dayanılarak yapılan tefsirlerdir. [228] Kıraat ilmi bir tür tefsir olduğuna göre, kıraat ilmi, rivâyet merkezli olduğu için kıraat farklılıklarının rivâyet tefsirleri içinde yer aldığını söylemek mümkündür.

Rivâyet tefsirlerinde, lugavî açıklamalar, sebeb-i nüzûl, nâsih-mensûh, vücûh, nezâir, kıraat gibi bilgiler içeren tefsir rivâyetlerinin hemen her çeşidini bulmak

[226] Abdulfettâh el-Kâdî, **el-Budûru'z-Zâhira fi'l-Kirââti'l-Aşara'l-Mütevâtira**, nşr. Mektebetu Enes b. Mâlik, Mekke, 1422/2002, s. 10.

[227] Ahmed b. Muhammed **el-Bennâ, İthâfu Fudalâi'l-Beşar bi'l-Kirâati'l-Erbaata aşar**, thk. Şâbân Muhammed İsmail, nşr. Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1407/1987, s. 12.

[228] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 1, 157; Hacı Önen, **Kıraat Tarihi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, s. 160.

mümkündür. Bununla birlikte bu tefsirlerin her birinde söz konusu bilgilerin farklı içerikli olanlarının zaman zaman yoğunlaştığı görülür. Örneğin Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) tefsirinde lügat yönünden açıklamalara daha sık rastlanırken, buna karşılık Abdurrezâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) tefsirinde sebeb-i nüzûl rivâyetleri ağırlıklıdır. Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) tefsirinde ise, kıraatlarla ilgili rivâyetlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunun ilk uygulamalarının Taberî (ö. 310/923) tefsirinde görüldüğü, vürûd sebebi tefsir olmayan haberlerin âyetlerin izahında kullanımı ise, yoğun olmamakla birlikte sonraki dönemlerde yazılan rivâyet tefsirlerinde daha fazla söz konusu olduğu belirtilmektedir. Bazı tefsirlerde rivâyetlerin senetleri hiç zikredilmezken, bazılarında senetler eksik ya da kopuk, bazılarında tam olarak zikredilmiştir. Muhteva açısından ortaya çıkan farklı tefsir çeşitleri, türü aynı olmakla beraber içerikleri farklı rivâyetlerin tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Farklı şekillerde ortaya çıkan tefsirlerin bazıları âyette geçen kelime yahut ifadelerin anlamını içeren rivâyetleri daha yoğun kullanırken, bazılarının kıraatların yer aldığı rivâyetlere, diğer bazılarının ise ulûmu'l-Kur'ân konularına yer verdikleri görülmüştür.[229]

Kıraatlar, müfessirlerin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Semîn el-Halebî, diğer müfessirler gibi üzerinde en çok durduğu konulardan biri de kıraatlar meselesi olmuştur. Onun, eserinde âyetlerle ilgili en çok dilsel tahillere yer verirken, kıraatlar üzerinde yoğun bir şekilde durduğu bilinmektedir Kıraatlar onun çok önem verdiği iki konudan biridir. Onun, bir müfessirin bilmesi gereken önemli konulardan biri olarak belirttiği kıraat ilmine verdiği önemi, eserinin her sayfasında görmek mümkündür. Sahih/mütevatir kıraatlar arasında bir ayırım yapmadan, bu kıraatların Hz. Peygamber (s.a)'den sahih ve sabit yollarla nakledildiğini belirterek her birinin Arap dilinde bir vechinin olduğunu kaydetmiştir. Mütevatir kıraatlar arasında ayırım yapanları hoş karşılamadığı gibi, özellikle yedi kıraat imamının ittifak ettikleri kıraatların tamamının alınması gerektiğini her fırsatta söylemiştir. Aynı zamanda müellif, şâz kıraatları da ihmal etmemiştir. Çünkü burdan i'rab konularına açıklık getirdiği için, şâz kıraatları da kullandığı görülmüştür. Konuyla ilgili örnekleri, bir

[229] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 2, s. 499.

sonraki bölümde ele alacağımız mütevâtir ve şâz kıraatları konusunda ele almayı düşünüyoruz.

Müellif, mukaddimesinde belirttiği gibi, geçmişteki âlimlerin bazılarının bu ilimleri çok yönlü açıklayıp onları tasnif etmedikleri gibi, sadece sebeb-i nüzûl ve kıssalarla yetindiklerini; bazılarının sadece i'râb'a önem verdiklerini, diğer bazılarının lafızların müfredatlarına ağırlık verdiğini veya Kur'ân'ın meânî veya beyânı üzerinde durduklarını ifade ederken; aslında bunları eleştirel bir yaklaşımla dile getirdiği satır aralarından anlaşılmaktadır. Ayriyeten eserin muhakkikinin ifadelerinde; Semîn el-Halebî'nin, birinci derece bir dil âlimi olduğu; diğer meşhur ve muhakkik tefsir âlimlerine benzemediğini belirtmektedir[230] Bu durum, müellif'in tefsirinin rivâyet ağırlıklı olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

1.4. ed--DURRU'L-MASÛNDA FARKLI İLİMLER

1.4.1. Belâğat İlmi

Belâğat: Sözün fasih olmakla beraber yer ve zaman (muktezâ-yı hâle) da uygun olmasıdır. Başka bir ifadeyle; bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde ve zamanında, mânâsı en açık olacak şekilde ve akıcı bir dille ifade edilmesidir. İbnu'l-Mukaffâ (ö. 142/759) dan er-Rummânî'ye (ö. 383/994) kadar belâğat, insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet ve sanata olan eğilimi şeklinde anlaşılmıştır.[231] Belâğat ilmiyle Kur'ân tefsirleri arasında karşılıklı bir ilişki olduğu bir gerçektir. Belâğat ilminin asıllarının, ilk müfessirlerin elinde ve Kur'ân'a bağlı olarak ortaya çıktığı kaydedilmektedir. Belâğat ilminin temelleri sağlamlaştıktan sonra, müfessirler bu ilimden fazlasıyla istifade ettiler. Böylece lügat ve belâğat yönünden ve Kur'ân'ın mu'ciz oluşuyla ilgilenen beyâni tefsirlerin zuhur ettiğini görmekteyiz.[232] Buna örnek olarak, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'*ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb'*ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâr't-Te'vîl'i* bu yönde ortaya konulmuş klasik dönem tefsirleri olarak zikredilebilir iken, çağdaş müfessirlerden, Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve et-Tenvîr'*inin de

[230] Halebî, **ed- Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 24.
[231] Ebû Osman b. Bahr Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, nşr. Fevzi Atâvî, Beyrut, 1968, c. 1, s. 8; Ali Bulut, **Belâğat-ı Müyessere**, Marmara Üniversitesi İlahyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 28.
[232] Saffet Köse- Suliman Husain Alomirat, "Belağat İlmi ile Kur'ân Tefsiri Arasındaki İlişki" **FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Degisi**, 2016, sayı:7, s, 200.

belâği yönünün ağırlıklı olduğu bilinmektedir. Tefsîr bağlamında, dil bilimsel yaklaşımının örnekleri olarak kabul edeceğimiz bu eserler, bizatihi tefsir amaçlı te'lif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu eserlerin yazılışındaki tek gaye Kur'ân'ın tefsir edilmesidir.[233]

Belâğat ilmi Kur'ân'ın önemli özelliklerinden birini teşkil etmiştir. Bu bağlamda edebi zevki ön plana çıkaran âlimlerin, kendilerine göre eserlerinde belâğatı hüccet olarak kullandıkları görülmektedir. Semîm el-Halebî de eserinde ilgili yerlerde kıraatlara belâğat açısında hüccetlerde bulunmaktadır. O, Kur'ân'ın tam olarak anlaşılabilmesi için belâğat ilimlerinden meâni, beyân ve bedi' ilimlerinin sarf ve nahiv ilimlerinden sonra mutlaka öğrenilmesi gerektiğinin önemine işaret etmektedir. Müellif, eserinde âyetleri açıklarken nahiv, sarf ve lugat yönleriyle ilgili açıklamalarda bulunduğu gibi, bunlara yönelik belâğat konularından; iltifât[234] tecrîd[235] istiâre[236] takdim-te'hîr[237] tekrâr[238] haber ve inşâ[239] kinâye[240] leffü neşîr[241] mübâlağa[242] ve mecâz[243] sanatlarından faydalanmak suretiyle sözlerini bitirerek başka bir âyet'e geçiş yapmaktadır. O, eserinde belâğat ile ilgili konularda şu söz kalıplarıyla giriş yaparak açıklamalarda bulunmaktadır. "لِأَنَّ هَاذَا مِنْ بَابِ البَلَاغَةِ"[244] "*Zira bu belâğat alanlarından birini ilgilendirir"* veya belâğat konularından bahsi geçen mevzuya yönelik " والالتفات نوع من البلاغة"[245] " *iltifat:* "İltifat'a, İnsirâf veya sarf'ta denmiştir.

Belâğat âlimlerinin anlama güzellik veren edebî üslûplar arasında addettiği iltifât, zamirler arasında geçiş yapılması suretiyle sözün zâhiri duruma uygun söylenmesidir. Terim olarak, bir beyitte veya bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman veya üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. Yani hitâbın

[233] Abdülhamit Birışık "İ'râbu'l-Kur'ân" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, cilt:22, s. 376-379.
[234] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 57, 85, 199, c. 2, s. 16,123, 146, c. 6, s. 6, 27, 76, 88 c. 7, s. 11, 50, 51.
[235] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 581, c. 4, s. 101.
[236] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 11, c. 4, s. 55, 343, c. 8, s. 289, 566, c. 9, s. 165, 211.
[237] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 18, 33, 148, c. 6, s. 67, 75, 192, c. 8, s. 161, 188, 392, 530.
[238] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 138, 234, c. 5, s. 145, c. 9, s. 132.
[239] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 585, 586, 598.
[240] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 24, 114, 115, c. 4, s. 542, c. 6, s. 218, 477.
[241] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 234, c. 6, s. 307, c. 8, s. 292.
[242] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 87, c. 5, s. 145.
[243] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 50, 105, 118, c. 4, s. 45, 57, c. 6, s. 132, 156, c. 8, s. 40, 50, 53.
[244] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 52.
[245] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, 57.

yönünün bir varlıktan başka bir varlığa dönmesidir."[246] *belâğat türlerinden biridir."* Ya da "وَفِي هَاذِهِ الْجُمْلَةِ مِنَ الْبَلَاغَةِ والْفَصَاحَةِ"[247] " *bu cümlede belâğat ve fesâhatın bir kısmı bulunmaktadır*." Yahut "وَقَدْ تَضَمَّنَتْ هَاذِهِ الآيَة الْكَرِيمَةُ أَنْوَاعًا مِنَ الْفَصَاحَة والْبَلَاغَةِ"[248] " *bu âyeti kerime içinde fesâhat ve belâğat ihtiva etmektedir."* Semîn el-Halebî, tefsirinde belâğat âlimlerinden bahsederken, çoğunlukla ehl-i beyân[249] veya usûliyyûn[250] gibi ifadelerle onları zikrettiği görülmektedir. Bunu daha iyi görmek için, örneklendirmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî Fâtiha sûresinde geçen "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَاكَ نَسْتَعِينُ"[251] *"(Rabbimiz) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz."* âyetinde yer alan " إِيَّاكَ نَعْبُدُ" terkibini imamların çoğunun bu şekilde, bir kısmının "إِيَّاكَ يُعْبَدُ" okuyuşunda gâib mef'ule bina edildiğini ve burada bir istiâre bulunduğunu belirtmektedir. Müellif, bu farklılıkların gerekçelerini verdikten sonra, birinci kıraatın daha beliğ olduğunu belirtmekte ve tercihini belâğat ile temellendirmektedir. Ardından dilsel tahlillerde bulunduktan sonra, burada gaybetten hitaba yönelik bir iltifât olduğunu ve bunun belâğattan bir çeşit olduğunu ifade etmektedir.[252] Semîn el-Halebî'nin, belâğat ilmine yönelik konuları ele alırken, sarf ve nahiv konularının aksine çok fazla ayrıntıya girmediği görülmektedir.

1.4.2. Sarf İlmi

Semîn el-Halebî'nin eserinde geniş bir şekilde yer alan diğer bir ilim de sarf ilmidir. Bu ilim, kelime ve cümlelerin i'râblarına yönelik hükümleri ifade etmektedir. Müfessirler, dil biliminin diğer disiplinleri gibi, kelime yapısını analiz ederek biçimsel birtakım hususiyetleri ortaya çıkaran sarf ilminden de yoğun bir şekilde faydalanmışlardır. Müfessirler, en isabetli mânâya ulaşmak için müşkil, müşâbih ve

---

[246] Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib el-Kazvînî, **el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa**, Kâhire, 1992, c. 1, s. 71; Ali Bulut, **Belâğat Terimleri Sözlüğü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 177.
[247] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 139.
[248] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 61.
[249] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 507, c. 5, s. 402, c. 8, s. 518.
[250] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 61, c. 4, s. 160-677, c. 7, s. 386.
[251] el-Fâtiha, 1/5.
[252] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 57; diğer örnekler için bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 396-398.

müşterek kelimeler arasındaki anlam farklılıklarını, bu ilim sayesinde ortaya koyabilmişlerdir. Kur'ân tefsirinde sarf ilmini farklı kılan faktörlerin başında, lafızlardaki yapısal farklılıkların âyetin i'râbını etkilemesi gelmektedir. Kelimelerin âyet terkibindeki görevlerine bağlı olarak da, cümle düzeyinde birtakım anlamsal farklılıklar meydana gelmektedir.[253]

Tefsîr-sarf ilişkisine delalet eden hususlardan biri de, sahih kıraatların tayin ve tespitinde sarf kurallarına mutabakatın temel ölçüler arasında yer almasıdır. Kıraat âlimleri, genelde Arap nahvi, özelde ise sarf kurallarına aykırı yapıları, sahih kıraatlar kategorisinde değerlendirmemektedirler.[254]

Semîn el-Halebî, eserinin birçok yerinde kıraat farklılıklarını sarf açısından tahlile tabi tutmakta ve onları hüccetlendirme yolun gitmektedir. Âyetlerin i'râbını yaparken Kur'ân'ın münezzeh olduğu i'râb kâidelerine dikkat çekip, bu tür mahzurlu i'râb türlerini konu edinerek onlardan uzak durulması ve Kurân âyetlerinin en güzel i'râb terkiplerine hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü Kur'ân, kelâmın en fasihidir. Onda, nahiv âlimlerinin cevaz verdiği uzak takdirler, kapalı mecâzlar gibi unsurlara cevâz vermenin kabul edilemez olduğunu söylemekte, satır aralarında hep bu hususa dikkat çekmektedir.

Semîn el-Halebî, eserinde Kur'ân kelimelerinin dilsel tahlillerinin üzerinde fazlasıyla durmuş, derin bir tahlil ve incelemeden sonra değerlendirme cihetine gitmiş, doalyısıyla kelimeleri parçacı bir yöntemle mânâlandırmaya çalışmıştır. Başka bir ifade ile müellif'in, âyetleri kelimelere bölerek parçacı çözümleme yoluna gittiği görülmektedir. Sonra da, âlimlerin görüşlerini alarak kendine uygun bulduğu görüşleri seçmiş ve o yönde tercihini belirtmiştir. Semîn el-Halebî, eserinde sarf ilmi ile ilgili, mastar,[255] ibdâl[256] idğâm[257] i'lâl[258] ismi fâil[259] ismi mef'ul[260] ismi zaman ve

[253] Emrullah Ülgen, "Tefsir İlminin Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi" **F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 21:1 (2016), s. 103.
[254] İbrâhim b. Muhammed b. Nebîl, **İlmu'l-Kirâât,** Mektebetu't-Tevbe, Riyad, 2000, s. 37.
[255] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 26, 27, 64, 90, 93, 10, c. 2, s. 78, 113, 123, 191, 295, c. 3, s. 18, 19, 169, 193, c. 4, s. 5, 105, 108, 14, c. 5, s. 195, 339, 431, 580, c. 6, s. 39, 46, 62, 118,138.
[256] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 26, 28, 64, 90, 9, c. 2, s. 78, 113, 123, c. 7, s. 113, 165, 193, 270, c. 8, s. 6, 8, 33, 204, 268, 345, c. 9, 67, 114, 164, 172, 280, c. 10, s. 10, 21, 27, 96, 111, 12.
[257] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 100, 296, 367, 376, 383, c. 2, s. 65, 112, 118, 145, c. 3, s. 61, 313, 376, 522, c. 4, s. /50, 57, 141.
[258] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 8, ,17,19, 25,59, 92, 94, 101, 134, 144, 169, 170, 183, 191.

mekân[261] imâle[262] sıfatı müşebbehe[263] mübâlağa sigaları[264] cem'i müennes sâlim[265] ismi mekân ve zaman[266] tasğîr[267] hemze-i vasl hemze-i kat'[268] ve vakf[269] konularında yoğun örnekler vermiş ve bu konularda geniş açıklamalarda bulunmuştur. Müellif, bu konulardaki ihtilaflara çeşitli âlimlerin görüşleri doğrultusunda yer verdiği gibi, bu ihtilaflar arasında kendi tercihini ortaya koymuştur. Bu münasebetle eserin, belâğat yönünden ne kadar önemli ise, sarf ilmi yönünden de o kadar önemli olduğunu ifade etmekte fayda görüyoruz. Bu konuda *ed-Durru'l-Masûn*'da birçok örnekler vardır. Ancak konumuzun dışına çıkmamak ve konuyu uzatmamak adına, bu hususu bir örnek üzerinden görmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " وَإِذَا لَقُوالَّذِينَ آمَنُواقَالُوا آمَنَّا وإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤنَ"[270] " *(Bu münafıklar) mü'minlerle karşılaştıkları vakit (Biz de) iman ettik derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıkları zamanda ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (mü'minlerle) sadece alay ediyoruz, derler"* âyetinde geçen "خَلَوا" fiilinin 'ب' ve 'الى' harf-i cer'leri ile müteaddî (geçişli) olabileceğini ifade etmektedir. O'na göre, ancak ağırlıklı olarak burada " خلا " fiili çoğunlukla cer harfi ب ile geçişli bir fiil olur. Çünkü burada "cer" in "الى" harfi ceri ile geçişli olması, bu âyet'e "Bedî': "Bedî' İlmi, Muktezây-ı hale uygun fasih bir sözün nasıl güzelleştirileceğini öğreten ilim dalıdır. Bunu ilk defa şair halife, İbnu'l-M'utezz'in *Kitâbu'l-Bedî'* isimli eserinde müstakil olarak ele almıştır. Mu'tezz, açıklamalarında:

---

[259] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 27, 116, 154, 219, c. 2, s. 166, 684, 685, c. 3, s. 130, 162, c. 4, s. 123, 186, c. 6, s. 61, 62, 333, 304.
[260] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 66, 272, 413, c. 6, s. 289, c. 7, s. 149, 362, c. 8, s. 504,632.
[261] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 293, c. 5, s. 510, 516.
[262] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 28, 456, 593, c. 3, s. 112, 145, c. 4, s. 444, 685, c. 5, s. 9, 10, c. 8, s. 526, c. 10, s. 180, 722.
[263] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 85, 122, 321, c. 4, s. 567, c. 5, s. 88, c. 6, s. 117, 515, c. 9, s. 453.
[264] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 33, 206,247, 292, c. 2, s. 5, 22, c. 3, s. 515, c. 4, s. 165, 223, 267, c. 5, s. 99, 408, c. 6, s. 68, 241.
[265] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 457, c. 2, s. 223, 309, c. 3, s. 57, v. 4, s. 27, c. 10, s. 6.
[266] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 293, c. 7, s. 510, 516.
[267] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 19, 193, 431, 434, 515, c. 3, s. 155, 156, c. 4, s. 158, 288, 437, c. 5, s. 391, c. 6, s. 38, 459, c. 8. S, s. 591, c. 9, s. 244.
[268] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 21, 28, 62, 199, c. 2, s. 413, c. 3, s. 8, c. 4, s. 188, c. 5, s. 314, 538, c. 6, s. 62, 64, c. 7, s. 162, 548, c. 10, s. 180.
[269] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 109, 111, 270, c. 2, s. 523, 562, c. 3, s. 7, 8, c. 4, s. 82, 132, 133, c. 5, s. 31, 43, c. 6, s. 415, 420, c. 7, s. 21, 23.
[270] "el- Bakara 2/14.

Bedî ilminin Kur'ân'ı Kerîm'de, hadîs-i şeriflerde, sahâbe sözlerinde, eski Arap şiirinde ve bedevilerin konuşma dilinde esasen var olduğunu iddia etmektedir." [271] "mecaz" bir mânâ kazandırdığın belirtmektedir. İfadelerin devamında, eğer fiil **'ب'** harfi ile geçişli olursa, iki mânâ ihtimali meydana gelir. Birincisi: infirâd "münferit olma, yalnız" manasındadır. Sözgelimi: "خَلَوتُ بِه" *''onunla baş başa kaldım''* İkincisi: Alay ve istihza'(alay-küçümseme) anlamında olup "سَخِرت مِنْه" "*onunla alay ettim''* mânâsında kullanıldığını belirtmektedir.

Müellif, devamla "خَلاَ" fiilinin **'الى'** harf-i cer'i ile geçişli olması durumunda, sadece "yalnız, münferit olma veya uzaklaştırma " mânâsında da kullanılabileceğini ifade etmiştir. Diğer yandan müellif, **'خلا'** fiili için şu açıklamalarda bulunur: "خَلَوْا" fiilinin aslı "خَلَوَوْ" dır. Ancak kelimenin birinci 'و' harfi kelimenin lâmu'l-fiili olup, kendisinden önceki harfi harekeli ve meftuh kılarak 'ا' harfine dönüşmesiyle sakin kalmıştır. Kelimede kendisinden sonra gelen bir 'و' zamiri bulunup iki sakin bir araya geleceğinden, kelimenin, kendisinden önceki 'ه' harfini hazf ederek ona delâlet eden fetha ile bâki kaldığını ifade etmektedir. [272] Görüldüğü gibi müellif, eserinin birçok yerinde Kur'ân âyetlerini sarf yönünden tahlile tabi tutmakta ve onları dilsel gerekçelerle hüccetlendirmektedir. Bu yönüyle eser, özellikle âyetlerde geçen kelimelerin aslı, vezin ve iştikâkı vb. unsurların hususlarını incelemek isteyenlerin, son derece bilgi elde edecekleri bir kaynak olma özelliğine sahiptir.

1.4.3. Nahiv İlmi

H. 2. Asırda baş gösteren lahn olaylarına karşı dilciler, dili bozulmaktan kurtarmak amacıyla Arap dilini disipline temeye koyulmuşlardır. Nahiv ilmi, Kur'ân'ı Kerîm'in doğru anlaşılmasını sağlayan önemli faktörlerden biridir. Nahvin tefsirle iritbatı ve Kur'ân naslarının tahlil edilmesi, garip lafızları, ağır terkipleri ve

[271] Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvîni, **el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğati el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 5; İn'âm Fevvâl Akkâvî, **'Ulûmu'l-Belâğati**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, s. 256-259; Mahmed b. Muhammed Huseyn el-Bâmiyânî, **Durûs fi'l-Meânî** (Şerh Muhtasar a'l-Maâ'nî li't-Taftazânî), Müessesetu'l-Belâğa, Dimaşk, 1413, s. 168-169.

[272] Halebî, **ed-Durr'ul-Masûn**, c. 1, s.145.

ince mânâlarının açıklanmasında önemli bir kaynak olduğu muhakkaktır.[273] Müfessirlerin ihticac olgusunda en çok kullandıkları hüccet türü, nahiv ilmine ait kurallardır. Nahiv kâidelerinin anlamı doğrudan etkileyen faktörlerden biri olması hasebiyle, tefsir kaynaklarında nahiv ilmine ait kurallar yoğun bir şekilde hüccet olarak kullanılmaktadır. Bu yoğunluk, anlamı etkilemesi bakımından tefsir ilminde, kıraatların dilsel bir olgu olması ve dil kurallarının hüccetlendirilmesinde etkin olması açısından, tefsir ilminde dilsel argümanlardan olan nahvin kullanılması, Arapça olup hatasız okunması farz olan Kur'ân ile doğrudan ilgili olması gereğidir.[274] Önemli bir tefsir kaynağı olan Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* adlı tefsirinde, nahiv kuralları doğal olarak yoğun bir biçimde hüccet olarak ele alınmaktadır.

Müellif'in, eserinde en çok yer verdiği ilimlerden biri de nahivdir ve en detaylı açıklamalarda bulunduğu hususlar, nahiv ilmine dair konulardır. Bu konularla ilgili verilen genişçe açıklamalar değerlendirildiğinde, eserde çok hacimli bir nahiv birikiminin söz konusu olduğu âşikârdır.

Müellif'in eseri dikkatle incelendiğinde, söz konusu olan nahiv konularının i'rab'ının geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Nahivle ilgili kâideleri zikrederken fazlasıyla örnekler verdiği görülmektedir. Bu örneklerde farklı dil âlimlerinin görüşlerinden yararlanırken, her görüşün delillerini tek tek açıklamaktadır. Bazen önemsiz gördüğü bir mes'eleyi geçiştirirken; daha önemli gördüğü bir konunun faydası üzerine sayfalarca açıklamalarda bulunmakta, birtakım söz kalıplarıyla giriş yaparak konuyu izah etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki: " **وهو قول نحويّ**"[275] *"Bu, nahvi bir ifadedir"* veya " **وأما من حيث صناعة النحوية**"[276] *"Nahiv ilmi bakımından ise"* cümleleriyle anlatımını sürdürmektedir. Aşağıda, müellif'in nahiv ilmiyle ilgili açıklamalarından vereceğimiz örneklerin, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

---

[273] A. Cüneyt Eren "Nahiv İlminin Tefsîrle İlişkisi ve Birbirlerine Etkisi" **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-III,** İstanbul, 2000, s. 264.
[274] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, c. 1, s. 18.
[275] Halebî, **ed-Durru'l-masûn**, c. 4, s. 44.
[276] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 44

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin "الم _ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَرَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلمُتَّقِينَ"[277] *" O kitap (Kur'ân); onda asla şüphe yoktur. O, muttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir."* âyetinde geçen "ذَالِكَ الْكِتَابُ" terkibindeki "ذَالِكَ" kelimesinde ikinci bir mübtedanın olması mümkün olduğunu, "الكتاب" isminin onun haberi olduğunu belirtmektedir. Devamında, cümle, ise "الم" in haberidir. Bunun ism-i işaretle güçlenmesinin "الم" in mübteda ve "ذَالكَ" nin, ikinci bir haber olmasının caiz olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif devamla cümlenin takdirini şöyle yapar: Bu "الم" 'ا' 'ل' ve 'م' harfleri kendi kendine müstakil olan bir cümle teşkil etmekte iken, "ذَالِكَ" kelimesi ikinci mübteda olup; "الْكِتَابُ" onun haberidir. Ancak "الْكِتَابُ" kelimesinin "ذَالِكَ" kelimesine sıfat, bedel veya beyan olmasınınn caiz olduğunu belirttikten sonra, bu görüşlerin tartışılabilir olduğunu ifade ederek birtakım temellendirmelerde bulunmaktadır.[278]

Yukarıda verilen açıklamalardan anlaşılacağı üzere, müellif, nahiv konularıyla ilgili bilgi vermekte ve zaman zaman çeşitli âlimlerin görüşlerini de aldıktan sonra anlatımını zenginleştirmektedir. Eserin bu özelliğinden dolayı nahiv ilmi sahasında araştırma yapanların kayıtsız kalamayacakları kadar önemli bir kaynaktır.

1.4.4. Lügat İlmi

Önceki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi; müellif, Kur'ân'ın tam olarak anlaşılabilmesi için hangi ilimlerin bilinmesi gerektiğini mukaddimesinde bize sunmuştur. Bu durumda Müellifin dilci olması edasıyla kelimelerin sarf, nahiv ve belâğat yönlerine yer verdiği gibi, ısrarla önemsediği ilimlerden bir diğerinin de lügat ilmi olduğu görülmektedir. Bu nedenle müellif, eserinde, âyetlerin ihtiva ettiği kelimelerin anlamları üzerinde geniş açıklamalar yaparak, kelimelerin kök ve iştikakları; zaman içerisinde geçirdikleri değişim, kullanım ve ayrıntıları ile ilgili

[277] el-Bakara, 2/2.
[278] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 79-80.

geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Tefsir, bu cihetiyle müfredâtu'l-Kur'ân eserlerine benzemektedir.

Müellif'in, Kur'ân'ın anlamı bilinmeyen kelimelerini açıklayan şümullü eseri olan *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*'ı yazmış olması, onun bu konudaki kâmil kişiliğini ortaya koymaktadır. Sözü edilen eserin yanında *ed-Durru'l-Masûn*'u da zikredecek olursak; onda bu tür kelimelerin anlamları ve onlarla ilgili geniş açıklamalarda bulunması, bize müellif'in eseri ve kendisi ile ilgili ufuk açmaktadır. Diğer yandan âlimler tarafından daha önce anlamı verilen kelimenin bir başka anlamları olduğuna da değinerek, hatalı bulduklarını da zaman zaman sivri bir dille eleştirmekten geri durmayıp, kendi görüşünü kanıtlamak için şiirden ve Arap kelamından yoğun bir şekilde istişhatta bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda *ed-Durru'l-Masûn*'da lugatla ilgili örneklerin fazlasıyla mevcut olduğunu söylemeliyiz. Ancak biz çalışmamızın sınırlarını gözeterek, konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek vermekle yetinmek istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Âl-i İmrân sûresinin " وَمَكَرُوا وَمَكَرَاللهُ وَاللهُ خَيْرُالْمَاكِرِينَ"[279] " *(Yahudiler) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların hayırlısıdır."* âyetinde geçen "مكر" kelimesinin lügatta " örtmek-gizlemek" anlamında kullanıldığını Râğıb el-İsfahânî'den nakletmektedir. Buna örnek olarak "مَكَرَ اللَّيلُ " " *gecenin karanlığı etrafı gizledi"* terkibini örnek vererek; bunun iştikakının "مَكْر " kelimesinden meydana geldiğini söylemektedir. Devamında "شَجَرٌ مُلْتَفٌّ" yani "sarmaş dolaş ağaç" benzetmesi ile, bu anlamda kişinin kurduğu tuzağa kendisinin dolaşması veya "إمْرأةٌ مُكْوَرَةُ الْخَلْقِ " "kadın bedeninin eski örtüyle sarılmış" anlamına gelen benzetmeler yapmaktadır. Diğer bir anlam olarak lügat ehline göre " مَكَرَ" kelimesinin "kötü iş düzenleme, tuzak kurma" anlamında kullanıldığını ve fesada yönelme olarak ta'bir edildiğini ez-Zeccâc'tan nakletmektedir. Başka bir anlam olarak, hile, tuzak anlamının dışında takdire şayan "وَاللهُ خَيرُالمَاكِرِينَ " " *Allah mâkirlerin en iyisidir*" şeklinde

[279] Âl-i İmrân, 3/54.

tavsif edildği gibi, kötü iş "وَلاَيَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ إلاَّ بِأَهْلِهِ"[280] " *halbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer."* anlamında da kullanıldığını belirtmiş ve kelimenin gerek lügat, gerek iştikâkına yer vererek her iki anlamla karşılaştırmalar yapmıştır.[281] Görüldüğü gibi müellif, yukarıda ifade edilen kelime konusunda çeşitli âlimlerin görüşlerini bir araya getirmiş, anlamını tespit etmek için kelimenin iştikakından ve Arap kelamından örnekler vermiş ve böyle bir sonuca varmıştır. Eserde görüldüğü kadarıyla, el-Asmâî (ö. 216/831), el-Herevî (ö. 370/980), el-Vâhidî (ö. 468/1076) gibi âlimlerden lügat konusunda birçok nakillerde bulunmuştur. Görüldüğ kadarıyla müellif, lügat konusundaki görüşlerini temellendirmek için çeşitli âlimlerin görüşlerinden yeterince nakillerde bulunmaktadır. Bu anlamda eser, sarf, nahiv ve belâğat konularının yanında Kur'ân'ın garib olarak adlandırılan ve anlamı bilinmeyen kelimelerinin geniş açıklamalarını ihtiva etmesi yönüyle de, lugat açısından son derece önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

1.4.5. Lehçeler İlmi

Arap dilinin temelini oluşturan lehçeler, usûlî farklılıklar denilen fonetik farklılıklarının temelini de oluşturmaktadır. Bu nedenle usûlî farklılıklar, tamamen lehçelerin kelimeleri farklı telaffuz etmelerine bağlıdır. Bu alana ait farklılıkların tümünün gerekçesi farklı lehçelerdir. Bu bağlamda lehçeler, tefsir kaynaklarında hüccet malzemesi olarak kullanılmaktadır.

Semîn el-Halebî de, diğer müfessirler gibi eserinde lehçeleri zikretmiş ve onları çeşitli alanlarda hüccet olarak kullanmıştır. O, eserinde kelimelerin anlamlarına deliller sunarken birçok lehçeden faydalanmaktadır. Eserde elliden fazla lehçe adının geçtiği görülür. Müellif'in, görüşlerini desteklemek için birkaç lehçeyi bir arada zikrettiği görülmektedir. Özellikle Hicaz lehçesini en fasih lehçe olarak kabul ederken; lehçeler konusunda, Yahya b. Ziyâd el-Ferra'nın (ö. 207/822) *Lüğâtü'l-Kur'ân* adlı eserinden çokça nakillerde bulunduğu dikkat çekmektedir. Semîn el-Halebî'nin, eserinde zikretmediği veya kendilerine isnatta bulunmadığı lehçe yok denecek kadar azdır. Bu yönüyle Arap lehçeleri alanında araştırma yapmak

[280] Fâtır, 35/43.
[281] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 212.

iseyenler için *ed-Durru'l-Masûn* önemli bir kaynak mesabesindedir.[282] Konuyla ilgili örnek vermememizin sebebi, ikinci bölümde lehçeye dayanan kıraatların *ed-Durru'l-Masûn'*nun değerlendirmeleri yönünden çeşitli başlıklar altında ele alınıp, üçüncü bölümde ise müellifin kıraatlar arasındaki tercihlerini temellendirmesinde, kıraatları lehçesel yönden değerlendirmesi adlı başlığımızda detaylı örneklerin söz konusu edilecek olmasıdır.

1.4.6. Fıkıh Yönünden Tefsiri

Hz. Peygamber döneminde ashâp, Arapça'ya olan âşinalıklarından dolayı Kur'ân âyetlerinin birçoğunu anlıyorlardı. Anlamadıklarını Hz. Peygamber'den sorup öğreniyorlardı. Hz. Peygamber'den sonra ise, âyetleri anlamada ve onlardan hüküm çıkarmada ashâp arasında seviye farkları kendisini gösterdi. Bununla birlikte, bir mesele ortaya çıktığı zaman aralarında müzâkereler yaparak bir karara varmaları daha kolay oluyordu. Bunda en büyük âmil, sahâbe'nin Peygamber dönemine tanıklık etmeleri ve İslâm'ın henüz çevreye yeni yeni yayılmaya başlamasıydı. Çünkü o dönemde Arapça'ya âşinalık henüz kaybolmaya başlamamıştı. Arap olmayan çok az kişi Müslüman olduğu için, dilde lahn henüz ortaya çıkmamıştı. Bu dönem zarfında müslümanlar arasında ortaya çıkan meseleler hakkında Kur'ân ve sünnete müracaat ediliyordu. Bu kaynaklarda çözümü bulamadıkları zaman Kur'ân ve sünneti esas alarak kendi reyleriyle ictihâd ediyorlardı. Daha sonra ortaya çıkan olaylara paralel olarak meseleler arttı ve sorunların halli güçleşti. Bu durumda zaman geçtikçe âlimler arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmaya başladı.[283]

Zehebî, fıkhi mezheplerin ortaya çıktığı dönemlerde fıkhi tefsirin durumunu şöyle dile getirmektedir: Bu dönemde, müslümanlar arasında hakkında şer'i hüküm bulunmayan birçok hâdise meydana geliyordu. Her imam ele aldığı meselelerle ilgili Kur'ân, sünnet ve diğer şer'i kaynaklar ışığında ortaya koyduğu çözümün doğruluğunu, bu delillerle kanıtlamaya çalışıyordu. Fıkıhçılar, hüküm verdikleri bazı meslelelerde ittifak ederken, bazı meselelerde de delilin durumuna göre ihtilaf ediyorlardı. Ancak aralarındaki ihtilafa rağmen birbirlerine karşı hoşgörülü idiler. Çünkü hepsi de hakikatın peşinde olmaktan başka bir gaye gütmüyordu. Bu yüzden

[282] Geniş bilgi için bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 96, c. 2. 14, c. 3, s. 198, c. 4, s. 89, c. 7, s. 492, c. 9, s. 280.
[283] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 2. 274.

mezhep taassupları bulunmuyordu. Hatta İmam Şâfiî'nin, fıkıhta öğrencisi olan Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855), "Sana göre bir hadisin doğruluğu ortaya çıktığı zaman bana haber ver" dediği, bir mesele hakkında sahih hadisin zuhuru halinde kendi görüşünden vazgeçebileceğini söylediği ifade edilmiştir.[284]

Kur'â'nın üç temel esası olan inanç, amel ve güzel ahlâkı ihtive ettiği göz önünde bulundurulacak olursa, inancın ve güzel ahlakın amelle takviye edilmesi gerçeğini gündeme getirmektedir. Amel olmadığı takdirde inancın zayıflaması, hatta yok olması kaçınılmazdır.

Nitekim müslümanın dünya ve âhiret saadetine ulaşmak için Rabbine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesi gereklidir. İnsanın münasebetlerine dair ölçüleri belirleyen Allah (c.c.), bu ölçüleri ibadet ve muamelat şeklinde âyetlerinde bildirmiştir. İslâm âlimleri, hüküm âyetlerinin sayısı konusunda farklı görüşler belirtirler. Bunlardan İmam Gazâli ve diğer âlimler, söz konusu âyetlerin sayısını beşyüz veya yüz elli olarak farklı sayılarla ifade ederken; hüküm âyetlerinin belli sayılarla tahdidinde, sarih olarak hüküm ifade eden âyetlerin sayısına itibar edildiğini, ancak kıssa ve emsalleri konu alan âyetlerden birçok hüküm istinbat edilebileceğini belirtmişlerdir.[285]

İslam âlimleri bu hükümleri tefsir adı altında insanlara açıklamaya çalışarak, zaman içerisinde bu yönde fıkhî tefsirler ortaya koymuşlardır. Bu tefsirlerin amacı, İslam'ın ilk ve temel kaynağı olan Kur'ân'ın ihtiva ettiği ameli hükümleri, kaide ve prensipleri açıklayıp, onların nasıl uygulanacaklarını belirtmek ve böylece insanların dünya ve âhiret saadetini sağlamaya katkıda bulunmaktır. Bu konuda âyet sayılarının beşyüz ile bin arasında değişen muhtelif âyetler olduğu belirtilmektedir.[286] Daha çok fıkıh konularına ağırlık veren tefsirler olmakla beraber hemen hemen müfessirlerin birçoğu hüküm âyetlerinde fıkhî konulara az veya çok yer vermişlerdir.

Birçok alanda eser yazmış olan Semîn el-Halebî, fıkıh alanında da söz sahibi olan bir müfessirdir. Bu alanda yazmış olduğu *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-*

[284] Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, c. 2, s. 430-432.
[285] Suyûtî, **el-İtkân**, s. 243; Zerkeşi, **el-Burhân**, s. 332.
[286] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 336.

Azîz[287] adlı eserinin Tarihçiler tarafından bu eserin Kur'ân ahkâmıyla ilgili olduğuna işaret etmektedirler. Ancak eserin içeriğinin i'râb konularıyla ve kıraat vecihleriyle ilgili meselelerin yoğunlukta olduğuna, eserin ve isminin birbiriyle uyuşmadığını kaydetmektedirler. Bunun yanısıra zaman zaman *ed-Durru'l-Masûn*'da fıkhî meselelere çoğunlukla kısa değinmiş ve birkaç istisna dışında meselenin arka planında yatan gerekçelere fazla yer vermemiştir. Fıkhî yaklaşım olarak Şâfiî mezhebine mensup olan Semîn el-Halebî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde çoğunlukla, mensubu olduğu şâfiî mezhebinin kurucusu imam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerine ilk sırada yerverdiği görülmektedir.

ed-Durru'l-Masûn'u incelediğimizde, eserde fıkhî konularda bir hüküm câri olduğu zaman müellifin, öncelikle Şâfiî mezhebine ve ardından diğer mezheplerden Hanefi mezhebine başvurduğunu görmekteyiz.[288] Onun kadı kimliği bulunmakla birlikte, ahkâmla ilgili âyetlerin yorumuna pek fazla inmediğini görmekteyiz. Eserde, Şâfiî mezhebinin görüşlerinin ağırlıkta olduğunu görmek mümkündür. Müellif, eserde Şâfiî mezhebine mensubiyetini belirttiği gibi, kendi mezhebine itimad ettiğini her fırsatta dile getirmektedir. Bu itimad taasup derecesinde olmadığı gibi, zaman zaman Şâfiî mezhebine muhalefet ettiği de görülmektedir. Semin el-Halebî, tefsirinde fıkhî konulara çok az yer vermekte ve tespitlerimiz göre sadece Şâfiî ve Hanefi mezheplerinin görüşlerinden aktarmalar yapmaktadır.

Semîn el-Halebî, ahkâm'a dair âyetlerin kıraat tercihlerinde Şâfiî mezhebinin görüşüne göre tercihte bulunduğunu ve yorumlarını bu doğrultuda yaptığını söylemek mümkündür. Daha önce de zikrettiğimiz gibi o, ahkâm âyetlerin yorumunda sahih/mütevâtir kıraatlardan yararlandığı gibi, şâz kıraatlardan yardımcı bir unsur olarak yararlanmaktadır. Ancak o, şâz kıraatları mânâya güç katmak ve iki mütavâtir kıraatttan birini desteklemek için ele almaktadır. Müellif, şâz kıraatlardan vazgeçememesinin sebebini, sahabe veya tâbiûn'dan gelen bir haber niteliği taşıması sebebiyle, onları tamamen yok saymak yerine sahih kıraatlarla beraber değerlendirmek gerektiğini belirtmektedir.

---

[287] Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1983, s. 101-102; Hâci Halîfe, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1366; Karl Brokelman, **Târîhu'ş-Şuûbu'l-İslâmiyye**, çev. Nebih Emîn Fâris-Münîr Ba'lebekke, Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1968, c. 2, s. 112.

[288] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 292, c. 3, s. 657, c. 7, s. 200, c. 8, s. 382.

Müellif, tefsirinin mukaddimesinde de belirttiği gibi, âyetlerde geçen kelimelerin öncelikle kıraat yönlerine değinmektedir. Sonra dil ve gramer açısından birden fazla mânâ ihtiva eden kelimeleri, sonraki geçtiği yerlerde uygun mânâ ya da mânâlara hamletmektedir. Bununla birlikte bu kelimelerin tamamını veya bir kısmını kıraat, dil ve mânâ yönünden durumlarını, bazı âlimlerin görüşleri doğrultusunda incelediği görülmektedir. Tefsirinde kıraatlara genişçe yer veren müellif, bir nahiv âlimi olarak, sahih yollarla nakledilen kıraatların özellikle mütevatir olanlarının hiçbir nahiv kuralına bağlı kalmaksızın kabul edilmesi gerektiğine vurgu yaparak, bağlı olduğu nahiv ekolünden olan Basra ekolünü zaman zaman eleştirmekten geri kalmamaktadır. Mütevâtir ve şâz kıraatlardan ahkâm niteliği taşıyan kıraatlara dikkat çekerken, kıraatla iligili Arap lehçelerinden nakiller yapmaktadır. Genellikle, tefsirini daha önce yaptığı âyetlerin tefsirini tekrar yapmaktan kaçınmaktadır. Söz konusu âyeti daha önce tefsir ettiğini belirtmekte veya sonraki ciltlerde ele alacağı kısımlara havale etmektedir. O, bir âyeti tümüyle tefsir etmek yerine, sadece âyette yer alan ahkâmla ilgili kelimelerin kıraat ve i'rab yönleri ve yanı sıra meşhur nahivcilerin değerlendirmelerini konu edinerek sentez yapmaya çalışmaktadır. Basra ekolüne ve Şâfiî mezhebine taraftarlığı olduğu halde, son derece ma'kul davranarak, meylettiği görüşün tercih sebebini belirtmekte ve onu diğer görüşlere karşı savunmaktadır.

Sonuç olarak Semin el-Halebî, tefsirinde âyetlerin kıraat, nahiv ve dil meselelerine genişçe yer verdiği gibi ahkâm konularına kısmen de olsa yer verdiği görülmektedir.

1.4.7. Kıraatlar

Semîn el-Halebî'nin tefsirinde daha önce belirttiğimiz gibi diğer ilimlere önem verildiği kadar kıraatlara da oldukça önem verilmiştir. Kıraatlar, okunuş keyfiyeti ile alakalı bir konu olduğu için tefsir kaynaklarının ilgisiz kalamadığı bir mevzudur. Bununla birlikte kıraatların daha çok dil ile alakalı bir mesele olması, diğer tefsirlere nazaran Kur'ân'ın dilsel yönden tahlilini ve bu metotla onun tefsirini amaçlayan dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerde, kıraatların yoğun bir şekilde yer almasını kaçınılmaz kılmaktadır. Semîn el-Halebî'nin eseri de dilsel ağırlıklı olmakla birlikte, bu eserde sûre ve âyet sırası takip edilmiş, fakat âyetlerin tamamına yer verilmemiştir. Âyetlerin, gerekli görülen kelimeleri incelemeye tabi tutulmuş ve yeri

geldiğinde dile ait bir konu üzerinde yoğunlaşılıp bazı âlimlerin görüşleri zikredilerek meseleler tartışılmıştır. Bahsettiğimiz bu durum, eserde kıraatların yer alış kayfiyeti ile ilgilidir. Eserde kıraat farklılıklarına işaret edildiği gibi, kıraatların değerlendirildiği veya eleştirip tercih edildiği yerler ile, âyetlerin tefsir edildiği, dilsel tahlillerin yapıldığı yerler içiçe bulunmaktadır.[289] Bu da bize, tefsir ile kıraatın ne kadar içiçe olduğunu göstermektedir.

Eser kıraat zenginliği yönünden bir kıraat ansiklopedisine benzemektedir. Müellif, tefsir ettiği meselelerin anlaşılması için, sahih ve şâz kıraatların cari olabileceği yerlerde konuya ilişkin mutlaka bir kıraat vechine yer vermektedir. Eser incelendiğinde büyük bir kısmının kıraatlarla ilgili rivâyetlerden oluştuğu görülecektir.

Müellif'in mukaddimesinden de anlaşıldığı gibi, onun mütevâtir olsun şâz olsun bütün kıraat çeşitlerine yer vermeyi hedeflediği ve kıraat farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan mânâ farklılıklarını açıklamayı düşündüğü görülmektedir. Kıraat farklılıkları arasında ayırım yapmamasının sebebini kıraat kaynaklarında kullanılmakta olan veya şâz kabul edilip kullanılmayan kıraatlarla mânânın anlaşılmasına yönelik ihtimal dâhilinde olabilecek bütün lafızları zikretmek olarak belirtmektedir. Bu anlamda Semîn el-Halebî'nin tefsiri her ne kadar rivâyet ağırlıklı değilse de kıraatları birer rivâyet olarak değerlendirmesi hasebiyle, onları tefsirinde zikretme sebebinin tefsir amaçlı olduğu görülmektedir. Kısacası müellif, kıraatlar sayesinde mânânın daha iyi anlaşılacağı düşüncesindedir. Müellif'in bu düşüncesi sebebiyle, sahih ve şâz ayırımı yapmadan birçok kıraata başvurduğu anlaşılmaktadır.

Müellif'in, kıraatlar hakkında değerlendirmelere giderken kıraatlar konıusunda sahih ve şâz ayırımı yaptığını görmekteyiz. Sahih olup Arap diline uymayan kıraatları tercih ettiği zamanlar da olmaktadır. Bu konuda en çok Zemahşerî'yi eleştirdiği gözden kaçmamaktadır. Semîn el-Halebî, Zemahşerî'nin kıraatlar konusunda Arap diline uygunluğunu gözetmesini hayretle karşıladığını,

[289] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 54.

bunun Hz. Peygamber'den nakledilen kıraatlar hakkında içtihad yapmak anlamına geldiğini belirtmektedir.[290]

Kıraatlar konusunda mushaf yazılışı ile ilgili yaygın kanaate aykırı ifadelere yer verse de bazı âyetlerin yazımında kâtibin hata ettiği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Allah'ın kitabının her türlü hatadan münezzeh olduğunu, böyle bir hatanın olduğu farkedildiğinde Allah'ın dinini en iyi bilen kişilerin bunu düzelteceklerini, fakat böyle bir şeyin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı kıraatların yanlış aktarıldığını söyleyen âlimlerin, konuya muttali olmadıkalarını belirtmektedir. Müellif'in yer yer bazı mezheplerin kıraatını reddettiği görülmektedir. Bunlardan bir kısmının, Zemahşerî'nin itizâlî meselelerdeki tercihleri olduğu gözden kaçmamaktadır. Müellif, eserinde Arap dilinin kurallarına sıkça yer verse de, imam mushafa aykırı kıraatları tercih etmediği görülmektedir.

Kıraatlar ve onların filolojik tahlilleri konusunda *ed-Durru'l-Masûn*, önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Semîn el-Halebî, sahih/mütevâtir ve şâz kıraatları eserinde toplamış ve onları dilsel yönden tahlillere tâbi tutmuştur. O, kıraatları Arap dili açısından temellendirmek amacıyla, Kur'ân, hadis, sahâbe ve tâbiûn sözü, çeşitli müfessirlerin görüşleri, nahiv, şiir, Arap lehçeleri ve başka açılardan da destekleyerek açıklamalarda bulunmuştur.[291] Sahih kıraatlar için, ilk dönem âlimlerinin belirlemiş olduğu, takdiren de olsa Arapça dil kâidelerine uygun olması, Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği Mushaflardan birine muvafık olması ve nakledilen kıraatların mütevâtir yollarla gelmiş olması gibi üç şartı göz önünde bulundurmuştur.

Semîn el-Halebî, eserinde üzerinde en çok durduğu iki hususdan biri olarak, kıraat ilminin, bir müfessirin bilmesi gereken önemli konular arasında bulunduğunu söylemekte ve kendisi de eserinde bu ilme çokça yer vermektedir. Mütevâtir kıraatlar arasında bir ayırım yapmadan, bu kıraatların Hz. Peygamber (s.a)'den sahih ve sabit olduğunu belirtermekte her birinin Arap dilinde bir vechinin olduğunu kaydetmektedir. Mütevatir kıraatlar arasında ayırım yapanları hoş karşılamadığı gibi,

[290] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 73.
[291] M. Nafi Arslan, "Hicri VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İ'râbu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn'u," **Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2018 6(2), s. 298.

özellikle yedi kıraat imamının ittifak ettikleri kıraatların tamamının alınması gerektiğini söylemiştir. Aynı zamanda müellif, yukarıda da belirttiğimiz gibi şâz kıraatları da ihmal etmemiştir. Onlar üzerinden i'rab konularına açıklık getirdiği için, şâz kıraatları da kullandığı görülmüştür. Eserde yirmiden fazla kıraata ve âlimlerin bu kıraatlar hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Dolayısıyla kendilerine kıraat nispet edilen âlimlerin, Kur'ân'ı nasıl okuduklarını ve bu okumalarda onların dayandıkları temelleri araştırmak isteyen kimselerin başvuracakları kaynaklar arasında *ed-Durru'l-Masûn*'un önemli bir kaynak olduğu bir gerçektir. Burada meseleyi uzatmamak adına ilgili örnekleri, bir sonraki bölümde mütevâtir ve şâz kıraatları işlerken ele almayı uygun gördüğümüzü belirtmek istiyoruz.

1.5. ed-DURRU'L-MASÛN'UN KAYNAKLARI

1.5.1. Tefsir İlmiyle İlgili Temel Kaynakları

Müellif, tefsirini te'lif ederken diğer müfessirler gibi birçok eserden faydalanmıştır. Bunlardan bir kısmını mukaddimesinde zikrederken; diğerlerini tefsirinin muhtelif yerlerinde belirtmiştir. Bu kaynakları ilim dallarına göre sıralamakta fayda görmekteyiz.

Müellif'in tefsirini incelediğimiz zaman birçok tefsir kaynağından değilde özellikle bazı tefsir kaynaklarından çokça faydalanıp nakiller yaptığını görmekteyiz. Müellif, görüşlerini ortaya koyarken önceki âlimlerin görüşlerini ihmal ve gözardı etmediği gibi alıntı yaptığı kişilerin görüşlerini zaman zaman eleştirmekte, kendisine ma'kul gelenlere de katıldığını belirtmektedir. Müellif'in eserinde birinci dereceden kaynak olarak gösterdiği tefsir eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

5.1.1. İbn Atiyye (el-Muharreru'l-Vecîz)

Semîn el-Halebî'nin referans aldığı müfessirlerden en önemlisi İbn Atiyye'dir. (ö. 541/1147)[292] Müellif, bu müfessirden yoğun bir şekilde tefsir ve kıraat nakillerinde bulunmuştur.[293] Müellif'in İbn Atiyye'den yararlanma sebebi, onun derin mânâların arka planına dalmasıdır. Ne var ki, mesele her ne kadar geniş olsa da

[292] Abdulhamit Birışık, " İbn Atiyye el-Endelusî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt:19,s. 338-340.

[293] Semin el-Halebî eserinde İbn Atiyye'den 957 yerde alıntı yapmıştır. Bkz. **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 355.

veya ufkunun açılmasına ve birikiminin yoğunlaşmasına vesile olsa da, İbn Atiyye'yi desteklediği gibi tenkit ettiği zamanlar da olmuştur. İbn Atiyye, Ebû Ali el-Fârisî'den nakillerde bulunurken onunla i'râb konularında ihtilafa düşmüştür. Kaynaklarda, bu zatın yazdığı *Kitâbu'ş-Şi'r ve şerhu'l-ebyâtu'l-muşkilatu'l-i'râb* adlı eserinden sözedilmiştir.[294]

Semîn el-Halebî, İbn Atiyye kanalıyla, birçok yerde el-Müberred'in (ö. 286/899) *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb* adlı eserinden nakillerde bulunmuştur. Müellif'in, eserinde el-Müberred'ten yaptığı nakilleri İbn Atiyye'nin tefsiriyle karşılaştırdığımızda aynı ibarelerin orada da yer aldığını görmekteyiz. Diğer yandan müellif, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinden, İbn Atiyye kanalıyla i'râb konularında karşılaştırmalı nakillerde bulunmuştur.[295] Semîn el-Halebî, eserinde İbn Atiyye kanalıyla Sîbeveyhi'den nakillerde bulunduğunda "*İbn Atiyye Sibeveyhî'den hikâye etmiştir*, şeklindeki ifadelerle bu durumu ortaya koymaktadır. Müellif'in genel anlamda her ne kadar İbn Atiyye ile farklı görüşleri varsa da ağırlıklı olarak İbn Atiyye' ye verdiği ehemmiyetten dolayı onun görüşlerini arzetmektedir.[296] Semîn el-Halebî, İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserini ikinci derceden kaynak olarak kullanmıştır. Müellif'e göre bu eser, ictihâd ve tercih ruhuyla temayüz etmiştir. Ancak müellif'in bu esere itimadı, *el-Bahru'l-Muhit*'e olan itimadından farklıdır.

Eser, öncelikle, münakaşalı bir meselenin kabul ve red yönünü ele almaktadır. İkincisi, âyetin etrafındaki olay maddesiyle ilgili tartışılan görüşlere dikkat çekmektedir. Semîn el-Halebî, bundan dolayı *el-Muharreri'l-Vecîz* tefsirini kendi ictihâdları doğrultusunda ele alarak ondan nakillerde bulunmaktadır. Onun takip ettiği metot bakımından bu tefsîrden etkilendiğinden şüphe yoktur. Müellif, İbn Atiyye'nin ismini zikrederek, rivâyet, kıraat, dil ve nahiv konularında birçok nakillerde bulunmuştur. O, çoğunlukla İbn Atiyye'nin kıraat ve dilsel yaklaşımlarını kendine dayanak yapmakla birlikte, zaman zaman reddettiği yaklaşımları da olmuştur. Kıraat ihtilafları, dil ve nahiv yönünden meselelerin daha geniş bir şekilde

[294] Ziriklî, **el-'Alâm**, c. 5, s. 345.
[295] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, 10, s. 392; bkz. Hâlid Abdullah Abduh el-Hûrî, **Rudûdu's-Semîn el-Halebî en-Nahvî 'alâ İbn Atiyye'l-Endelûsî fi'd-Durru'l-Masûn,** Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1432/1433, s. 9.
[296] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 79.

ele alınması, bazı kıraatları red eden nahivcilere karşı kıraatları savunması vb. konular dikkate alındığında Semîn el-Halebî'nin tefsirinin bu yönde daha kapsamlı bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

1.5.1.2. Ebul'-Kâsım Mamud b. Ömer ez-Zemahşerî (el-Keşşâf)

Semîn el-Halebî'nin referans aldığı diğer bir müfessir ez-Zemahşerî'dir. (ö. 538/1144)[297] Müellif, âyetlerin tefsirini yaparken özellikle i'râb, lugat ve kıraat yönünden "*el-Keşşâf"*tan yoğun bir şekilde nakillerde bulunmaktadır. Müellif'in Zemahşerî'den çokça nakillerde bulunma sebebini Ebû Hayyân'a karşı kendi savunduğu hüccetlerini delillendirmek olarak ifade edebiliriz. Ancak bu, iki âlim'in arasında tam ittifak olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü ikisi arasındaki ihtilaf, mânâ, kıraat, lugat ve nahiv konularında bariz bir şekilde görülmektedir.

Semîn el-Halebî, mânâ konularında zaman zaman Zemahşerî'den nakilde bulunurken Ebû Hayyân ile karşılaştırmalar yapmaktadır. Kelâmî konularda onunla ihtilaf'a düştüğü meselelerde Kurtubi'den (ö.671/1214) de nakillerde bulunarak görüşünü desteklemektedir.[298] Beğavi'nin (ö.516/1123) tefsirini incelediğimizde Kelâmî konularda aynı ibarelerin tekrar ettiğini görmekteyiz.[299] Diğer yandan müellif, Zemahşerî'nin nahiv kaidelerine muhalefetinden dolayı Ebû Hayyân'dan nakillerde bulunarak ona karşı delillerini ortaya koymaktadır. Zemahşerî'nin, İbn Muhaysın kıraatını överken kıraat vecihlerinden Ebû Amr kıraatının hatalı ve râvilerinin dirâyet ve zabt yönünden dikkatsiz olması yönündeki değerlendirmelerine karşın, Semîn el-Halebî, bu değerlendirmeleri doğru bulmamakta; Kurrâ'nın bu konudaki itinalarını dile getirmekte ve kıraatlarını şeyhlerinden harf harf dikkatle aldıklarını savunmaktadır.[300] Bu konuda Sîbeveyhi'nin de aynı görüşte olduğuna şahit olmaktayız. Buradan anladığımız kadarıyla Zemahşerî'nin, kıraatı seb'a ve sıhhatı meselesinde kaygı gütmediğini ve bu hususa fazla ehemmiyet vermediğini, kıraatlara daha çok tefsir malzemesi olarak yaklaştığını söylemek mümkündür.

---

[297] Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2013, cilt:44, s. 235-238.

[298] Kurtubi, **el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kurân**, c. 8, s. 284.

[299] Ebî Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğâvî, **Meâlimu't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr-Osman Cum'a Zamîra- Süleyman Müslim el-Harş, Dâr Tîyba, Riyâd, 1409/1989, c. 7, s. 117.

[300] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 290.

Dolayısıyla müellif'in yedi kıraat konusunda Zemahşerî ile aynı fikirde olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Semîn el-Halebî, bütün tartışma ve diyaloglarında nakillerini, birinci dereceden kaynak olarak gösterdiği *el-Keşşâf*'tan sağlamaktadır. Onun, tefsirinde Zemahşerî'nin ismini sıkça (Ebu'l-Kâsım) şeklinde zikrettiğini görmekteyiz. Müellif, Zemahşerî ve Ebû Hayyân ile içine girdiği derin ve uzun mevzularda yaptığı karşılaştırmalarda, onların yaklaşımlarını olduğu gibi ortaya koymaktadır. Semîn el-Halebî, bunu yaparken, müfessirler arasında bazen taraf tutup, bazende orta yerde durmaya çalışmaktadır. Belâğat'la ilgili bazı kelime mânâlarını izah ederken i'tizâlî anlayıştan uzak olanlarına dikkat ettiği gibi, bu yöndeki yaklaşımla karşılaştığı zaman onu reddederek Ehl-i Sünnet anlayışına uygun olanı seçtiği dikkat çekmektedir. Ancak, eserde çoğunlukla belâği konuları ele aldığı zaman ilk önce Zemahşerî'den destek almakta sonra diğer müferssirlerin görüşlerine başvurmaktadır. Semîn el-Halebî, bütün tartışma ve diyaloglarında bu eserden 2390 yerde nakillerde bulunduğuna göre birinci dereceden kaynak olarak kullandığı eserin *el-Keşşâf* olduğunu söyleyebiliriz. [301]

1.5.1.3. Abdullah b. Huseyn b. Abdullah Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân)

Müellif, tefsirde 10. Tabakadan kabul edilen Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî'den (ö. 616/1219) Kur'ân âyetlerini tefsir ederken i'râb ve kıraat yönlerinden birçok görüş nakletmektedir.[302] İ'râb konularında birinci derecede bu âlim'in "*İmlâ mâ'menne bihi'r-Rahmân*" adlı eserinden direk olarak nakiller yapmıştır. Müellif, bu zattan doğrudan nakillerde bulunduğu gibi; Ebân b. Tağleb (ö. 141/758) kanalıyla, bu isimden dolaylı olarak aldığı görüşler de bulunmaktadır.[303] Müellif, Ebu'l-Bekâ'dan naklettiği görüşler sadece '*İmlâ*''dan olmayıp, Ebu'l-Bekâ'nın diğer bir eseri olan "*İ'râbu'l-Hadis en-Nebevî*'den de görüşler neklettiğini görmekteyiz.

[301] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 328-334.
[302] Semin el-Halebî eserinde bu müellif'ten yaklaşık olarak 1653 yerde görüş almıştır. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 342-346.
[303] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, **s.** 11-343.

Eserleri hem konu hem hacim bakımından değerlendirdiğimizde müellif, bu eserlerden nakiller yapmıştır. Çünkü bu eserler, oturmuş ve istikrarlı büyük bir kültür birikimini ihtiva etmektedir. Geçmiş ulemanın ilmi münakaşalarında bu eserlerden yoğun bir şekilde beslendikleri bir gerçektir.[304] Ancak söz konusu eserleri, kimi desteklerken, kimileri de bu eserlere muhalif olmuştur. İşte Semin el-Halebî'de müellif'in bu eserlerinden yoğun bir şekilde faydalanmıştır. Fakat görüldüğü kadarıyla, Ebu'l-Bekâ, eserlerinde nahiv kaidelerinden ziyade mânâya vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak Semîn el-Halebî, Ebu'l-Bekâ'nın eserlerinde zikrettiği nahiv kaidelerine karşı tutumunu reddetmekte kendi tercih ettiği görüşlerle onu zaman zaman eleştirmektedir.

Nitekim müellif'in zaman zaman Ebu'l-Bekâ'nın bazı görüşlerine karşı çıktığı başka meseleler de yok değildir. Onun, ele aldığı âyetin etrafındaki bazı görüş ve nahvî konulara yer verecek olursa mutlaka Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît'*ine başvuruduğunu; ancak konu gereği; dikkat çekici ve yoğun bir münakaşa'ya gerek duyduğu zaman İbn Atiyye'den vazgeçemediği gibi, Ebu'l-Bekâ'dan da mutlaka nahvi konularda nakillerde bulunduğunu görmekteyiz. Diğer yandan meânî ve beyâni meselelere dalmak isterse Zemahşeri'ye uzanarak onun görüş ve düşüncelerine başvurduğu görülmektedir.[305] Müellif'in ikinci dereceden itimat ettiği diğer tefsir kaynakları olarak Taberî'nin (ö.310/922)[306] *Câmiu'l-Beyân'*ını ve Razî'nin (ö. 606/1210)[307], *Tefsîri Kebîr*'ini zikretmek gerekir. Semîn el-Halebî, bu ve benzeri tefsirlerden az faydalanmasının sebebini izah ederken, bu tefsirlerin meâni'l-Kur'ân konularını açıklarken i'râb ve nahiv konularını esas gaye edinmediklerinden dolayı,

[304] Selâmi Bakırcı "el-' Ukberî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2021, cilt: 42, s. 66-67.

[305] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 302-307.

[306] Hayatı için bkz. Mıuhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân 'an T'evîli Âyi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Mahmut Şehhâte, c. 1, s. 32-45; el-Bağdâdî, **Târihu Bağdâd**, c. 2, s. 164; Zehebî, **Siyeru 'Âlemu'n-Nubelâ,** c. 4, s. 273; İbni Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 9, s. 240; Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. 5, s. 240; Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**,, c. 2, s. 811; İbn Hallikân, **Vefâyâtu'l-'Ayân**, c. 4, s. 191; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefêyêt**, thk. Ahmed el-Arnavûtî-Türkî Mustafa, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, c. 2, s. 213.

[307] Hayatı için bkz. Takiyyuddîn es-Subki, **es-Seyfu's-sakil fi'r-reddi 'alâ ibni Zefîl**, Mektebeti'l-Ezheriyye, s. 137; İbnu'l-İmâd **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 3, s. 304; Tâcuddîn es-Subkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, s. 432; Dâvûdî, **Tabakâti'l-Müfessirin**, s. 562.

kendi eserinde hassasiyet duyduğu i'râb ve kıraat vecihlerine olan ihtimamını diğer tefsirlerden ayırt etme gayesi olarak zikretmektedir.[308]

Semîn el-Halebî'nin kısmen daha az nakillerde bulunduğu diğer bir müfessir de Hasan-ı Basrî'dir.(ö.110/728)[309] O, özellikle kıraat ve mânâ konusunda Hasan-ı Basrî'den nakillerde bulunmuştur. Hasan-ı Basrî kıraatı, muttasıl sened, hatt-ı Osmânî ve Arap diline uygunluk ölçülerine uymayan unsurlar ihtiva etmesi nedeniyle on meşhur kıraattan sayılmamış şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir. İbnu'l-Cündî (ö. 769/1368) Hasan-ı Basrî'yi on üç imamın kıraatından altıncı imam olarak kaydetmiştir. Onun kıraat alanında sembol olarak kabul edilmesini, küçük yaşlardan itibaren Kur'ân ve tefsirle sıkı bir ilişki içinde olmasıyla erken dönemden itibaren çok sayıda eserde kıraatına yer verilmesini sağlamıştır.

Genel olarak tefsirlerde, on kıraat dışındaki kıraatlar caiz görülmemektedir. Ancak Hasan-ı Basri'den gelen kıraatların kaydedilip dil ve anlam yönünden tevcih edilmesinin yanında tefsir yorumlarında veya mânâyı temellendirmede zaman zaman dikkate alındığı görülmektedir. Semîn el-Halebî, Hasan-ı Basrî'den nakledilen ilgili kıraatlara dair serdedilen vecihler hakkında sahih veya şâz, gibi değerlendirmelere gitmemekte, bunun yerine "قَرَءَ الْحَسَنْ" şeklindeki ifade kalıplarıyla kıraat nakillerinde bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî kıraatına yönelik bazı vecihlerin şâz veya zayıf olduğu yönünde yaygın bir kanaat mevcuttur[310]. Ancak Semîn el-Halebî'nin tefsirinde Hasan-ı Basri kıraatını, sarf, nahiv ve kadim Arap dili lehçeleriyle ilişkisi açısından tevcihe tabi tuttuğu görülmektedir.

1.5.1.4. Ebû Hayyân el-Endelusî (el-Bahru'l-Muhît)

Semîn el-Halebî'nin tefsirinde referans aldığı diğer müfessirlerden hocası olan Ebû Hayyân el-Endelusî'dir. (ö.745/1345)[311] el-Endelusî, müellif'in tefsirinde çokça nakillerde bulunduğu bir müfessirdir. Ebû Hayyân, Arap nahiv kaidelerinin önemli muhakkiklerinden sayılır. Öyle ki; Ebû Hayyân'ın tefsiri olan "*el-Bahru'l-*

[308] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 25-30.
[309] Abdulhamit Birışık "Hasn-ı Basrî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt:16, s. 291-293.
[310] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 16-19.
[311] Mahmut Kafes "Ebû Hayyân el-Endelûsî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1994, cilt:10, s. 152-153.

Muhît'ini okuyanın nahiv kuralları konusunda bu derin birikimin etkisinde kalmaktadır.

Ebû Hayyân'a göre, ilk bakışta mühim olan husus, âyetlerin tefsirini anlama ve yorumlamada nahiv iliminin gerekliliği üzerinde durmaktır.[312] Bu nedenle Ebû Hayyân ve eserinin, kıraat, nahiv, âyetlerin i'râbı, âlimlerin kavilleri, delilleriyle belgeler (kanıtlar) ve nahiv ilminin kaidelerini açıklama konusunda Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masun*'u üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu âşikârdır. Müellif, i'râb ve kıraat konularında yaptığı açıklama ve delillendirmede, " وَلَو لاَ أَنَّ أَبَا حَيَّان ذَكَرَهُ لَمْ أَذْكُرْهُ" " *Ebû Hayyân bunu zikretmeseydi bunu bende zikretmezdim"* diyecek kadar söz konusu eserden alıntılar yapmıştır.[313] Hatta "در" '*inci'* mânâsına gelen eserinin ismini '*deniz'* mânâsında olan " بحر" dan elde ettiğini ifade etmiştir.[314] Semîn el-Halebî'nin bu ifadelerinin temel sebebini şöyle açıklamak mümkündür: O, Ebû Hayyân'a uzun bir müddet talebelik yapmış ve yeterince ondan faydalanmıştır. Özellikle i'râb ve nahiv konularında alıntı yaptığı müfessirlerin başında Ebû Hayyan birinci sırada gelmektedir. Bu da tabiîdir ki halefi'in seleften istifade etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Ancak müellifin Ebû Hayyân ile kıraat konusunda ittifak halinde olduğu, fakat nahiv ve i'râb konularında zaman zaman onunla ihtilaf ettiği görülmektedir.

Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît*, adlı eseri, Semîn el-Halebî'nin birinci dereceden kaynak olarak gösterdiği tefsirlerdendir. Hatta *ed-Durru'l-Masûn* hakkındaki abartılı sayılabilecek düşüncelerde, onun *el-Bahru'l-Muhît*'ten çokta farklı olmadığı kanaati söz konusudur. İnsanları bu konuda görece haklı çıkaran husus, müellifin Ebû Hayyân'dan, Kur'ân'ın müfredatı ile ilgili luğâvî şerhlerden ve dil âlimlerinin i'râb vecihleri hakkındaki görüşlerinden iktibaslar yapmasıdır. Ancak bunu yaparken; Ebû Hayyân'ın desteklediği bir görüş eğer zayıf ise, kendisi Ebû Hayyân'ın talebesi olmasına rağmen hocasının bu görüşünü reddettiği görülmektedir.

[312] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 1, 87.
[313] Semîn el-Halebî, eserinde **el-Bahru'l-Muhît'**ten yaklaşık olarak 1581 yerde alıntı yapmıştır. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 319-322.
[314] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 80.

Tabi ki Semîn el-Halebî'nin hocasının söz konusu eserinden etkilenmediği de söylenemez, ki yukarıda bu etkilerden kısaca sözettik. Semîn el-Halebî, *el-Bahru'l-Muhît*'tin muhtevasında bulunan muhtelif kanıt ve delilleri naklederken, hoca ve talebe'nin, mevzu bahis konuya yönelik tartışma veya redde konu olan meseleyi ortaya koyması şeklinde olmuştur. Ne var ki; bu durum, *ed-Durru'l-Masûn, el-Bahru'l-Muhît'*in ikinci bir nüshası gibi olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü her iki âlim birbirinden farklı metotlar kullanmışlardır. *ed-Durru'l-Masûn'*da bu durumun örneklerini fazlasıyla görmek mümkündür.

5.1.5. İkinci Dereceden İtimad Ettiği Kaynaklar

Müellif, Kur'ân'ı açıklama gayesine ulaşmak için, Kur'ân nahvi etrafında dönen ve gelişen görüş ve sözler birikimini, koca bir miras olarak görmüştür. Zira o kendi döneminden önceki birikime ve ortaya konulmuş çabalara itimat etmekteydi. Nitekim o, i'rab kaynaklarından yeterince istifade etmeyi iyi biliyordu. Tabiidir ki; bu kaynaklar onu amacına ulaştırmak için büyük bir servetti. Özellikle adı geçen bu eserlerden, yeterinde faydalandığı görülmektedir.

Semîn el-Halebî, tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinden kıraat ve lügat konularında 507 defa nakillerde bulunmuş, müellifin ismini zikremiş, fakat kitabının ismini zikretmemiştir.[315]

Semîn el-Halebî, ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinden kıraat ve nahvî konularda nakillerde bulunmuş ve bu kitabı kaynak olarak göstermiştir. [316]

Semîn el-Halebî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs'ın (ö. 338/957) *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinden lügat ve nahiv konularında birçok nakillerde bulunmuştur.[317]

[315] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 119, c. 2, s. 39, c. 3, s.
[316] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 23, c. 2, s. 38, c. 3, s. 77.
[317] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 147, c. 2, s. 161, c. 3, s. 236.

Semîn el-Halebî, Hatîp et-Tebrîzî'nin (ö. 421/502) *el-Mulahhas fî İ'râbi'l-Kur'ân* adlı kitabından nahiv ve lügat konularında nakillerde bulunurken, kitabın ismini zikretmemekte sadece müellif'in ismini zikretmektedir.[318]

Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö.437/1045) *el-Muşkil min ğarîbi'l-Kur'ân'*ından[319] ve el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinden müellif'in yeterince faydalandığı görülmektedir.

1.5.1.6. Lugat'la İlgili Kaynakları

Semîn el-Halebî'nin, ikinci dereceden dediğimiz lugatla ilgili kaynaklarına gelince; eserinde bu alanda en çok istifade ettiği kaynaklardan biri, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Dureyd'in (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luğa*'sı, olup müellif, lügâvî konulara yönelik açıklamalarında bu eserden referanslar almıştır.[320]

Semîn el-Halebî, Râğıb el-İsfahâni'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*'adlı eserinden de faydalanmış ondan kelimenin yapısı ve iştikakı ile ilgili birçok örnekler naklederken müellif'in ismini zikretmiş, ancak kitabın ismini zikretmemiştir.[321]

Semîn el-Halebî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî'nin (ö.370/980) *Tehzîbu'l-luğa* adlı eserinden de adından da anlaşılacağı üzere lugâvî meselelerde nakillerde bulunmuş, bu nakillerde müellif'in ismini zikretmiş ancak eserin ismini zikretmemiştir.[322]

Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Seyyideh el-Mursî'nin (ö.1007/1066) *el-Muhassas* ve *Cemheretu'l-luğa* adlı eserlerinden maâni'l-Kur'ân lafızları alanında birçok örnekler nakletmiştir.[323] Müellif'in ayrıca, bütün maânî ve el-fâze'l-Kur'ân ile ilgili diğer muhtelif tefsirlerden istifade ettiği görülmektedir.

[318] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 425, c. 5, s. 138, c. 7, s. 449.
[319] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 353, c. 2, s. 181, c. 3, s. 42.
[320] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 228.
[321] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 12, c. 2, s. 151, c.4, s. 32.
[322] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 86, c. 3, s. 338, c. 4, s. 83.
[323] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 342, c. 9, s. 123.

1.5.1.7. Kıraatla İlgili Kaynakları

Semîn el-Halebî, tefsirinde kıraat nakli konusunda birçok kaynaktan beslendiğini görmekteyiz. Kıraat nakillerinde bazı müelliflerden az, bazılarından çok defa yararlandığı olmuştur. Müellif'in tefsirinde ele aldığı kıraatların sıhhat durumunu ve onun konuya yaklaşım biçimini, çalışmamızın ikinci bölümünde ele almayı planlıyoruz.

Müellif'in tefsiri nakil ağırlıklı olduğu için, kıraat kaynakları yönünden incelediğimizde, yararlanmış olduğu eserlerin ve müelliflerin isimlerin zikretmeye önem verdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte müellif, her zaman eser isimlerini vermese de eser isimlerinin sahiplerini zekretmeden geçmemiştir.

Eserin her sayfasında, nakillerde bulunduğu isimlere rastlamak mümkündür. Eserin muhakkiki tarafında yazılan mukaddimede, Semîn el-Halebî'nin tefsirinde üç eserin, kıraat kaynağı olarak ön plana çıkarıldığını müşahede etmekteyiz. Tespit ettiğimiz kadarıyla, müellif'in birinci derecede çokça yararlandığı ve itimad ettiği kıraat kaynaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Semîn el-Halebî, yedi kıraat imamlarından olan biri olan Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza Abdullâh el-Kisâî'den (ö. 189/805) gerek kıraat gerek nahiv konusunda birçok nakillerde bulunmuştur.[324]

Kıraatı yedi ile sınırlandıran Ebû Bekir Ahmed b. Musâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmi'nin (ö. 324/936) *Kitâbu's-seb'ati fi'l-Kırâât* adlı eserinden nakilde bulunmuştur. Semîn el-Halebî, İbn Mücâhid'in ismiyle alıntı yapmakta, kitabının ismini ise zikretmemektedir.[325]

Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö.337/355) *Kitâbu'l-Keşf an vucûhi'l-Kırââti's-Seb'i ve 'ilelihe ve hicecihe,* adlı eserinden Semîn el-Halebî, tefsirinde büyük oranda nakilde bulunmuştur. Müellif, bu eserden naklederken

[324] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 2, 233, c. 5, 344, c. 6, s. 456.
[325] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 89, c. 3, s. 262.

Mekkî'nin ismini "قَال مَكِّي " "*Mekkî dedi ki*" şeklindeki ifade ile zikrederken kitabının ismini ise zikretmemektedir.[326]

Müellif, Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'* adlı eserinden gerek nahiv gerek kıraat konularında yararlanmıştır. Semîn el-Halebî tefsirinde hem Ebû Ali el-Fârisî'nin hem de kitabının ismini zikretmektedir.[327]

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Feth Osman İbn Cinni'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb fî Tebyîn Vucûh Şavâzzi'l-Kirâât ve'l-Îdâh anhe* adlı eserinden şâz kıraatlara değindiği yerlerde büyük oranda nakilde bulunmuştur. Ancak İbn Cinnî'nin ismini zikretmekte iken eserin ismini zikretmemektedir.[328]

Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö.337/355) *Kitâbu'l-Keşf an vucûhi'l-Kırââti's-Seb'i ve 'ilelihe ve hicecihe,* adlı eserlerinden Semîn el-Halebî, tefsirinde yoğun olarak kıraat nakillerinde bulunmuştur.[329]

Semîn el-Halebî, İbn Zencele'nin (ö. 401/1010) *Huccetu'l-Kirâât* adlı eserinden özellikle kıraat-ı seb'a'nın geçtiği yerlerde çokça nakillerde bulunmuştur.

Semîn el-Halebî, İbn Cebâra el-Huzelî'nin (ö.465/1072) *el-Kâmil fi'l-Kirââti'l-Aşr ve'l-erbaîyne'z-zâide aleyhe* adlı eserinden yedi kıraat, buna taalluk eden lügat konusu ve Osman Mushafı konusunda kısmende olsa bu kitaptan nakillerde bulunmuştur.[330]

Semîn el-Halebî, Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim Ebî Şâme'nin (ö. 665/1266) *İbrâzu'l-maânî min Hirzu'l-emânî* adlı kitabından kıraatı seb'a''nın geçtiği yerlerde kısmen de olsa nakillerde bulunmuştur.[331]

1.5.1.8. Nahiv İlmiyle İlgili Kaynakları

Müellifin, beslendiği ve gözardı edemediği diğer kaynaklar nahivle ilgili kaynaklardır. Nitekim nahiv iliminin kaynakları Arap dilinin karmaşıklığını

[326] Halebi, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 290, c. 2, s. 121, c. 3, s. 42.
[327] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 503, c. 5, s. 289, 7, s. 93.
[328] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 269, c. 2, s. 339, c. 5, s. 54.
[329] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 453, c. 10, s. 65.
[330] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 232, c. 9, s. 421.
[331] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 549.

gidermek ve gramer kurallarını ortaya koymak için ortaya konulmuş yoğun bir çabanın ürünüdür. Bu konuda müellifin vazgeçemediği ve eserinde sıkça zikrettiği kaynak ve isimler aşağıda zikredildiği gibidir.

Ebû Bişr (Ebû Osman, Ebû Hasan, Ebu'l-Huseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî'nin (ö. 180/796)[332] *el-Kitâb*'ı

Ebul-Hasen Said b. Mesa'de el-Mücâşiî el-Belhi el-Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830)[333] *Kitâbu'l-evsat*' ve *Mecâlisu'l-ulemâ*'sı

Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Abdilekber b. Umeyr el-Muberred'in (ö. 286/900)[334]*el-Muktadab*'ı

Ebu'l-Kâsım Abdurranman b. İshâk en- Nihâvendî ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949)[335]'*Tefsîru Risâleti Edebu'l-Kâtib*'i

---

[332]Hayatı için bkz. Ebu'l-Kâsım ez-Zecâcî, **el-izâh fî ileli'n-nahvi**, thk. Mâin el-Mubârek, Beyrut, 1406/1986, s. 416; Sayrâfî, **Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn**, s. 47-57; Ebû Bekir ez-Zubeydi, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1386/1967, s. 60-66; Yâkût, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. 16, s. 114-127; İbnu'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. 1, s. 332, c. 2, s. 128-346; İbn Hallikân, **Vefâyât**, c. 3, s. 46-465; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, **Hizânetu'l-edeb**, thk. Abdusselâm Hârûn, nşr. Mektebetu'l-Hânci, 1418/1997, c.1, s. 8, c. 4, s. 484; Dayf, **el-Medârisu'n-Nahaviyye**, s.19; Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Sibeveyh" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, cilt:37, s. 130-134.

[333] Hayatı için bkz. Seyrâfî, **Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn**, s. 4; İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 77-78; Yâkût, **Mu'cemu'l-udebâ**, c. 11, s. 224-230; İbnu'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. 2, s. 36-43; İbn Hallikân, **Vefâyât**, c. 2, s. 380-381; Zehebî, **Siyeru Âlemu'n-Nubelâ**, c. 10, s. 206-208; Sâfedî, **el-Vâfî,** c. 15, s. 258-260; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 590-591; Hâcî Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 201, II/1207-1387; Tâhâ er-Râvî, **Târihu 'Ulûmu'l-Luğati'l-Arabiyye**, Bağdâd, 1949, s. 94; Dayf**, el-Medârisu'n-Nahaviyye,** s. 95; Ömer Nsuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973-74, c. 1, s. 323-324; Zirikli, **el-Alâm**, c. 3, s. 101-102; Ömer Ferruh, **Târihu'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn. Beyrut, 1981, c. 1, s. 217-218; İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, cilt: 1, s. 526.

[334] Hayatı için bkz. Abdulvâhid Ebu't-Tayyib el-Luğavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, Beyrut, 1936, s. 97-107; Ebû Bekir ez-Zubeydi, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn**, s. 109-120; İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 59; İbn Cinni, **el-Hasâis**, c. 1, s. 206, c. 3, s. 278; Hatib, **Târihu Bağdâd**, c. 3, s. 380-387; Enbârî, **Nuzhetu'l-elibbâ**, s. 164-170; Yâkût, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. 19, s. 111-122; İbnu'l-Kıftî**, İnbâhu'r-Ruvât**, c. 3, s. 241-253, İsmail Durmuş, "Müberred" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, cilt:31, s. 432-434.

[335] Hayatı için bkz. Zubeydi, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn**, c. 1, s. 129; Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir, **Târihu Medîneti Dimaşk**, thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1416/1996, c. 34, s. 202-204; Kemâluddîn Enbârî, **Nuzhetu'l-elibbâ**, thk. M. Ebû Fadıl İbrâhîm, Kâhire, 1386/1967, s. 379; İbnu'l-Esîr**, el-Kâmil,** c. 8, s. 163; İbnu'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. 2, s. 160-161; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, s. 227-228-229; Hâcî Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 748-163-210, c. 2, s. 947-1032; Mâzin el-Mubârek**, Zeccâcî: Hayâtuhu ve âşâiruhu ve mezhebunu'n-nahvî**, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1960, s. 8-39; Dayf, **Medârisu'n-Nahaviyye**, s. 252-255; Musa Yıldız, "Zeccâcî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** İstanbul, 2013, cilt: 44, s. 175-176.

Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî'nin (ö.392/1002)[336] *el-Hasâis, el-Muktadab min kelâmi'l-Arap, Sırru Sinâa'tı'l-İ'râb, el-Mubhic fî tefsiri esmâi şua'râi'l-Hamâse, el-Lûm' fi'l-'Arabiyye ve Mecâlisu'l-ulemâi*'sı, İbn Cinnî'nin daha birçok eseri bulunmakla beraber müellifin daha çok bu eserlere başvurduğu görülmektedir.

Ebû Abdullah Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî'nin (672/1274)[337] *Tashîhu'l-fevâid* ve *Tekmîlu'l-Makâsıd*, *Şerhu't-Teshîl, el-Kâfiyetu'ş-Şâfiye, Umdetu'l-hâfız, Şevâhidu't-tavzîh ve't-tashîh*'leri, İbn Mâlik'in başka eserleri bulunmakla birlikte müellif'in daha çok bu eserlere başvurduğunu görmekteyiz.

1.5.1.9. Hadis İlmiyle İlgili Kaynakları

Tarih boyunca Hz. Peygamber'in sünneti'nin kaynak olarak gösterilmesi meselesi, âlimler arasında uzun bir dönem tartışma konusu olmuştur. Nitekim mütekaddim âlimler arasındaki baskın görüş; hadislerin lafız yoluyla değilde mânâ yoluyla rivâyet edildiği için delil olarak sayma hususunda tereddütleri olmuştur. Bunun sebebi, râvilerin kâhir çoğunluğunun acem olmasıdır. Ancak buna karşın müteahhir ulemanın Arap dilinin lehçelerini ve kaidelerini tespiti noktasındaki münakaşalarında, hadîs'i hüccet olarak sunabilmeleri için delillerini çoğaltarak bunun için bütün imkânlarını kullanmışlardır.

Bu âlimlerden bazı isimleri zekredecek olursak; İbn Mâlik (ö. 672/1274), Ebû Hayyân (ö.745/1344), İbn Hişâmi (ö. 761/1360), İbn Ukeyl (ö.769/1367) ve Semîn el-Halebî'dir. Semîn el-Halebî, hadîs'i, nahiv ilminde güvenilir bir semâ' (duyulan-işitilen) tıpkı lugatten veya nahiv ilminden bir nev' gibi addetmektedir. Buna rağmen eserinde o kadar çok hadis mevcuttur ki, bunların sayıları yüzleri geçmektedir.

---

[336] Hayatı için bkz. Yâkût, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. 12, s. 81-115; İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. 9, s. 179-392; İbnu'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. 2, s. 335-340; İbn Hallikân, **Vefâyât,** c. 3, s. 246-248; Zehebî, **Siyeru Âlemu'n-Nubelâ,** c. 17, s. 17-19; Mehmet Yavuz, "İbn Cinni". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt: 19, s. 397-400.

[337] Hayatı için bkz. Safedî, **el-Vâfî**, c.3, s. 354-364; Subkî, **Tabakâtu'-ş-Şâfiîyye, ,** s. 67-68; İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 2, s. 180-181; İbn Tağriberdi, **en-Nucûmu'z-Zâhira**, c. 7, s. 243-244; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 130-137; Hâcî Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 119-144; İbnu'l- İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. 5, s. 339; Dayf, **el-Medârisu'n-Nahaviyye**, s. 309-317; Abdulbaki Turan, "İbni Mâlik et-Tâî" . **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt:20, s. 169-171.

Müellif'in hayatını incelediğimizde onun hocalarından olan Yûnus ed-Debûsi'den (ö.729/1310) hadis okuduğu anlaşılmaktadır.[338] Diğer yandan kaynaklarda; Suyûtî ve İbnu'l-Cezerî gibi şahsiyetler, Semîn el-Halebî'den bahsederken; "O, büyük bir âlimdir Ebû Hayyân'dan ders almış ve ondan çok hadis okumuştur," gibi ifadelerde bulunmuşlardır.[339] Bu ifadeler, onun hadis konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. O, hadisleri naklederken tefsirine aldığı rivâyetlerin senetlerini hazfederek hadisi ilk rivâyet eden kişiden nakletmiştir. Semîn el-Halebî'nin, hadisleri zikrederken hadislerin senetlerini kısa tutmaya çalışmasının, konuyu uzatmamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla rivâyet ettiği hadislerden, hadis külliyatına kolaylıkla eriştiğini görmek mümkündür. Çünkü o döneme kadar birçok hadis küllüyatı te'lif edilmiş ve hadis külliyatı sistematik hale gelmiştir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Semîn el-Halebî'nin bu konuda çeşitli hocalardan ders alması onun hadis ilmine ne derece önem verdiğini ve bu ilme ne derece vâkıf olduğunu göstermektedir. O, tefsirinde sadece Buhâri (ö. 194/810) ve İbn Ma'ce'den (ö. 273/886) değil de bunların dışındaki diğer Kutub-i Sitte hadis külliyatlarından ve bunların dışındaki farklı müsennefatlardan alıntılar yapmıştır. Bazı kitaplardan az hadis naklettiği gibi diğer bazılarından onlarca hadis nakletmiştir. Onun nakillerde bulunduğu hadis kaynaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. el-Müsned: Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)[340]

2. el-Câmiu's-Sahîh: el-Buhârî (ö. 194/810))[341]

3. el-Câmiu's-Sahîh: Muslim (ö.261/85)[342]

4. es-Sünen: İbn M'ace (ö. 273/886)[343]

5. es-Sünen: Ebû Dâvud (ö.275/888)[344]

---

[338] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s.49.
[339] Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, **et-Tahbir fî 'İlmi't-Tefsir**, Dâru'l-'Ulûm, Riyad, 1402/1982, s. 48; İbnu'l-Cezerî, **Gâyetu'n-Nihâye**, s. 234.
[340] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 10, s. 521, c. 6, s. 225, c. 7, s. 329.
[341] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 1, s. 397, c. 3,, s. 209, c. 10, s. 636.
[342] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 10, s. 170, c. 2, s. 326, c. 9, s. 110.
[343] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 10, s. 368, c. 9, s. 110, c. 6, s. 108.

6. el-Câmiu's-Sahih (Sünen): et-Tirmîzi (ö. 279/892)[345]

7. es-Sünen: en-Nesâî (ö. 303/975)[346]

8. Mu'cemu'l-Kebîr: et-Taberânî (ö. 360/971)[347]

9. es-Sünen: el-Beyhaki (ö.)[348]

10. İmam Mâlik (ö. 179/795) Muvatta'ı[349]

Müellif'in eserinde hadis alanında faydalandığı kaynakları bunlarla sınırlandırmak doğru değildir, ancak müellif'in hadis kaynaklarını, literatürde yer etmiş kaynaklara dayanarak ortaya koymuş olduk.

1.5.1.10. Kelâm İle İlgili Kaynakları

Müellif, akide olarak Ehl-i Sünnet akidesine bağlı olduğu halde eserinde kelâm ile ilgili meselelerden bahsederken bu meselelerin sıkıntılı ve külfetli olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte eserinde kelâm'a ait fırkalardan bahsettiğni görülmektedir. Bu fırkaların görüşlerini ortaya koyarken bunların yanlışlarını ortaya koymak ve Ehl-i Sünnet'i akide yönünden müdafaa etmek gayesini güttüğü gözlenmektedir. Bu nakiller incelendiğinde kendisinin en çok nakilde bulunduğu fırkanın Ehl-i Sünnet'e taban tabana zıt olan mu'tezile fırkası olduğu gözden kaçmamaktadır.

Müellif, mu'tezile fırkasının öncü âlimlerinden olan Ebû Ali el-Cubbâi'nin (ö. 303/916) görüşlerine "saçma" diyecek kadar karşı çıkmıştır.[350] Diğer yandan Mu'tezile'nin önemli fâkih ve âlimlerinden olan el-Kerhî'nin[351] (ö. 340/952) fıkhî

[344] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 3, s. 568, c. 7, s. 225, c. 8, s. 14, c. 9, s. 110.
[345] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 1, s. 431, c. 7, s. 389.
[346] Halebî, **ed-Durru'i-Masûn** c. 3, s. 96-319, 86.
[347] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn** c. 1, s. 431.
[348] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 183.
[349] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 581,130, c. 5, s. 381.
[350] Ahmed b. Muhammed b. Abduddâim es-Semîn el-Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd** (şerhu Kasîdeti'ş-Şâtıbiyye) thk. Eymen Rüşdî Süveyd, Dâru'l-Mektebât li'n –Neşri ve't-Tevzî', Cidde, 1429/1998, c. 1, s. 90.
[351] Asıl adı: Muhammed b. Ahmed Ebû Ali el-Kerhî'dir. Mu'tezile'nin başı ve Kelâm İlminde mahir olarak telakki edilir. Hasan-ı el-Basrî'den hadis okuduğu ve i'tizâli düşünceleri ondan aldığı kaydedilir. Bkz. Zehebî, **Siyeru Âlemi'n-Nubelâ'**, s, 252; Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, s. 307.

konulardaki nahvî yaklaşımlarını şiddetle eleştirmektedir. Özellikle Mu'tezile'ye; Allah'ın iradesi, zat, sıfat, insan fiilleri, ru'yetullah, husun-kubuh, vb. mevzularda oldukça sert tenkitlerde bulunmuştur. O, kaleme *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz,* adlı eserinde Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/118) *Müfredâtu'l-Kur'ân* adlı eserinde kelimeleri anlamlandırmada yaptığı İ'tizâli yanlışları şiddetle eleştirmektedir.[352] Semîn el-Halebî, tefsirinde zaman zaman üzerinde durduğu kelime veya terkiplerin önce kıraat veya sarf yönünü ele almakta, fakat kelâmi yönünü de ihmal etmemektedir. Görüldüğü kadarıyla eserde adı geçen fırkalar; İmâmiyye[353] Râfıza[354] Ehli Sünnet[355] Kaderiyye[356] Mecûsiyye[357] ve Mu'tezile[358]den ibarettir. Müellif, bunlardan bahsederken birinci derceden kaynak olarak aldığı müfessirlerden alıntılar yaparak onların görüşlerine başvurmakta, zaman zaman iki veya üç fırka'nın görüşlerini aynı anda zikretmekte ve söz konusu ettiği bu görüşlerin bir kısmına katılmadığını belirtmektedir. Bizde bu cümlelerin ışığında aşağıda eserde adı geçen kelâmi fırkaların görüşlerinden örnekler vermek istiyoruz.

Müellif, Bakara sûresinin "يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً ويَهدِى بِهِ كَثِيراً ومَا يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الفَاسِقِينَ"[359] "*Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fasıkları saptırır. (çünkü bunlar birer imtihandır."* âyetinde geçen "يُضِلُّ" kelimesinin bu şekilde kıraat edilmesinin onun fail'e mebni olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir. Diğer bir kıraatte, ' وقُرِىء' ifadesini tekrarlayarak burada "يَضِلُّ" ve "ويُهْدى" kelimelerindeki farklı kıraat şekillerinin hem fail'e hem de mef'ul'e mebni olabileceğini; devamında, "قال بعضهم" ifadesiyle bunu mânâ yönünden değerlendirerek, bunun Kaderiyye'nin kıraatı olduğunu ve bu kıraatın Kaderiye mezhebine hizmet ettiğini belirtmekte ve bu kıraata şiddetlekarşı çıkmaktadır.

---

[352] Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, **Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, c. 1, s. 80.
[353] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 48.
[354] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c.11, s. 49.
[355] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 233, c. 4, s. 693, c. 5, s. 235, c. 7, s. 286.
[356] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 233, c. 3, s. 500, c. 10, s. 148.
[357] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 244.
[358] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, 33, c. 2, 48-73, c. 4, s. 235.
[359] el-Bakara, 2/26.

Müellif, Ebû Amr ed-Dânî'nin bu konudaki görüşünü (ö. 444/1053) İbn Atiyye'den aktararak bunun mu'tezile kıraatı olduğunu, devamla Şam kıraat sikalarından olan İbn Ebî Able'den, cümle içerisinde bu kıraatın mushaf hattına muhalif [360] olduğunu nakletmektedir. Fakat bu âyeti İbn Atiyye'nin tefsirinden incelediğimizde, İbn Atiyye, bunu ilk etapta kıraatla bağdaştırmadığını sadece bir te'vile göre *" mü'minlerin, bu misallerle anlatılan mânâyı anlayacakları; nankörlerin ise insanların gönüllerinde kuşku uyandırmak için Allah bununla ne demek istiyor? Diyerek doğru düşünce ve iman yolundan sapacakları bildirilmektedir. Mü'minler, Kur'ân'da anılan misallerle anlatılmak istenen mânâyı derhal kavrarlar. Ama inkârcılar, inkâr etmek için bahane ararlar"* şeklinde değerlendirdiğini, dolayısıyla mutezile'nin "Allah delâleti (sapıklığı) yaratmaz" dedikleri, verilen bu misalleri Allah'a yakıştırmayan mu'tezileye karşı bir reddiye olarak ele aldığını görmekteyiz. İbn Atiyye ayrıca Ebû Amr ed-Dâni'nin " يُضِلُّ بِهِ كَثِيرٌ وَيَهْدِى بِهِ كَثِيرٌ" cümlelerinin faile mebni olarak okunmasının Kaderiyye'nin kıraat şekline bağladığına dair ifadeler kullanmaktadır.[361] Müellifin bunu İbn Atiyye'den naklederken meseleyi kıraat yönünden ele alması, belki bunun kıraat yönünü kelâmi yönden algılamış olmasından kaynaklanmıştır kanaati hâsıl olmaktadır. Görüldüğü gibi müellif, kelâmi fırkaların kıraat yönündeki görüşlerini kaynak olarak naklederken, onun ağırlıklı olarak üzerinde durduğu husus, konuyu ya kıraat, sarf, nahiv veya mana yönünden temellendirmek istemesidir.

1.5.1.11. Diğer İlimlerle İlgili Kaynakları

Müellif, tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat ilmiyle ilgili kaynakların dışında lugat, kelâm ve 'Ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik kaynaklara atıfta bulunmuştur. Lugat ve nahivle ilgili kaynaklara atıfta bulunurken; kaynağı, müellifinin mensup olduğu ekole nispet ederek Kufiyyûn veya Basriyyûn şeklinde zikremiştir. Müellif'in isimlerini zikrederek alıntı yaptığı şahısların isim ve eserlerine konunun dışına çıkmadan yer vermek istiyoruz.

[360] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 232-233.
[361] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 68

Semîn el-Halebî, Ebî Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 122/739) *Kitâbu'n-nevâdir fil'-luğati*, adlı eserinden tefsir ve lügat konularına dair nakillerde bulunmuştur.[362]

Semîn el-Halebî, Ebû Abdullah b. el-A'râbî'nin (ö.150/767) *en-Nevâdir* adlı eserini lügavî konularda kaynak olarak göstermiştir.[363]

Semîn el-Halebî, Halil b. Ahmed'in (ö.175/791) *Kitâbu'l-Ayn* adlı eserini lügat konularında kaynak olarak göstermiştir.[364]

Semîn el-Halebî, Ebî Temâm'ın (ö.176/792) *el-Hamâset* adlı eserinden tefsir ve dilsel konularda birtakım şiir nakillerinde bulunmuştur.[365]

Semîn el-Halebî, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) başucu kitabı olarak kabul ettiği *el-Kitâb* adlı eserinden tefsir ve dil meselelerinde birçok nakillerde bulunmuştur.[366]

Semîn el-Halebî, İbni's-Sikkît'in (ö. 186/802) *el-Eddâd,* adlı eserinden gerek tefsir gerek Arap lügatına yönelik konularda kaynak olarak göstermiştir.[367]

Semîn el-Halebî, el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Kitâbu't-Tasrîf*', *Luğâtu'l-Kur'ân* ve *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerinden adından da anlaşılacağı gibi tefsir ve lügat konularında kaynak olarak göstermiştir.[368]

Semîn el-Halebî, el-Ahfeş'in (ö.215/830) *el-Mesâil* adlı eserinden tefsir ve lügat konularına dair birçok görüş nakletmiştir.[369]

Semîn el-Halebî, Ebû Amr ez-Zâhid'in (ö. 261/831) *el-Yevâkît* adlı eserinden tefsir ve lügat konularında nakillerde bulunmuştur.[370]

Semîn el-Halebî, İbn Dureyd'in (ö. 223/837) *el-Maksûra* adlı eserinden tefsir ve lügat konularında nakillerde bulunmuştur.[371]

---

[362] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 401, c. 2, s. 414, c. 3, s. 387.
[363] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 539.
[364] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 14.
[365] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 399.
[366] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 137, c. 5, s. 489, c. 9, s. 559.
[367] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 671.
[368] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 90, c. 3, 645, c. 7, s. 92.
[369] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, 438.
[370] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 48, c. 3, s. 380.

Semîn el-Halebî, el-Müberred'in (ö. 286/899) *el-Kâmil fi'l-Luğati ve'l-Edeb* adlı eserini lügat meselelerinde kaynak olarak göstermiştir.[372]

Semîn el-Halebî, İbnu's-Serrâc'ın (ö. 316/928) *el-Maksûr ve'l-Memdûd* adlı eserini lügavî konularda kaynak olarak göstermiştir.[373]

Semîn el-Halebî, ez-Zeccâcî'nin (ö.337/948) *Şerhu Hitbati Edebu'l-Kâtib* adlı eserinden tefsir ve lügat konularına dair birçok nakillerde bulunmuştur.[374]

Müellif, Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin (ö. 371/981) *Kitâbu'l-Levâmih* adlı eserini tefsir ve lügat meselelerine dair birçok konuda kaynak olarak göstermiştir.[375]

Müellif, Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İğfâl fî ma Ağfelehu'z-Zecâc mine'l-Maânî*, *et-Tezkire fî Ulûmi'l-Arabiyye, el-Halebiyyât* ve *er-Ravda* adlı eserlerinden tefsir, lügat ve kıraat konularına dair birçok görüş nakletmiştir.[376]

Müellif, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001), *el-Hasâis* adlı eserinden lügat ve kıraat konularında birçok görüş nakletmiştir.[377]

Müellif, Ebû Nasr İsmâil b. Hamâd el-Cevherî'nin (ö. 393/1002) *Sihâhi'l-Arabiyye* adlı eserini lügat ve tefsir konularına dair meselelerde kaynak olarak göstermiştir.[378]

Semîn el-Halebî, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *el-Mucmel* adlı eserinden tefsir ve lügat konularında bazı nakillerde bulunmuştur.[379]

Semîn el-Halebî, es-Sa'leb'in (ö. 421/1030) *Şerhu'l-Fasîh* adlı eserinden tefsir konusunda nakilde bulunmuştur.[380]

---

[371] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 228.
[372] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 505.
[373] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 490.
[374] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 288.
[375] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 273, c. 6, 57, c. 7, s. 48.
[376] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 482, c. 3, s. 547, c. 2, s. 15.
[377] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 167.
[378] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 548.
[379] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 314, c. 3, s. 180-326.
[380] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 264, c. 4, s. 317, c. 9, s. 692.

Semîn el-Halebî, el-Cürcânî'nin (ö.471/1078)) *en-Nazm* adlı eserinden tefsir konusunda nakilde bulunmuştur.[381]

Semîn el-Halebî, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö.437/1045) *Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserini dil ve kıraat konularında birçok nakilde kaynak olarak göstermiştir.

Müellif, İbnu'ş-Şecerî'nin (ö. 450/1058) *Emâlî İbnu'ş-Şecerî* adlı eserinden lügat konularına dair nakillerde bulunmuştur.[382]

Semîn el-Halebî, İbn Cebâra el-Huzelî'nin (ö. 465/1072*) el-Kâmil fi'l-Kirââti'l-Aşr ve'l-Erbaîyne'z-zâide aleyhe* adlı eserinden kısmen kıraat nakillerinde bulunmuştur.[383]

Müellif, el-Vâhidî'nin (ö. 468/1075) *el-'İrâb fî 'İlmi'l-'İrâb* adlı eserinden i'râb konularına dair kısmen nakillerde bulunmuştur.[384]

Müellif, Abdullah b. Nazâr b. Ebi'l-Hasen en-Nahvî Meliki'n-Nuhât'ın (ö. 489/1096) *el-Munteheb* adlı eserini tefsir ve nahve dair konularda kaynak olarak göstermiştir.[385]

Müellif, Ebi'l-Feth Nâsırıddîn el-Mutarrızî'nin (ö. 538/1143) *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib* adlı eserinden nahiv ve lügat konularına dair konularda nakillerde bulunmuştur.[386]

Müellif, Osman b. el-Hâcib Ebû Amr'ın (ö. 570/1174) *Emâlî İbnu'l-Hâcib* adlı eserini nahiv meselelerinde kaynak olarak göstermiştir.[387]

Müellif, İbn Mâlik'in (ö.600/1203) *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsıd* adlı eserinden tefsir ve dilsel konularda yararlanmıştır.[388]

---

[381] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.3, s. 6,-288, c. 4, s. 321, c. 5, s. 242.
[382] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 130.
[383] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 232, c. 9, s. 421.
[384] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 118.
[385] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 9, c. 10, s. 400.
[386] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 88.
[387] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 410.
[388] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 246.

Semîn el-Halebî, Ebi'l-Hakem b. Hasen b. Abdurrahman b. Udrete el-Hatrâvî'nin (ö. 644/1246) *el-'İrâb an Esrâri'l-Harekât fî lisâni'l-'Arâb* adlı eserini tefsir ve dilsel izahatlar konusunda kaynak olarak göstermiştir.[389]

Semîn el-Halebî, İbnu'n-Nakîb'in (ö. 698/1298) *et-Tahrîr ve et-Ta'bîr* adlı eserini tefsir ve dil konularında kaynak olarak göstermiştir.[390]

Semîn el-Halebî, Ahmed b. İbn Mâlik'in (ö.672/1273) *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinden dilsel konularda birçok nakillerde bulunmuş ve bu eseri kaynak olarak göstermiştir.[391]

Semîn el-Halebî, Abdinnûr el-Mâlakî'nin (ö. 703/1303) *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Meânî* adlı eserinden tefsir ve dilsel konularda faydalanmıştır.[392]

Müellif, eserinde yukardaki isim ve kaynaklardan nakillerde bulunurken " قَل صاحِبُ" *"falanca eserin sahibi dedi ki"* veya " ذكر في كتابه" "*esrinde zikretti."* şeklindeki ifadelerle isim ve kaynaklardan bahsetmektedir.

1.5.1.12. Kaynaklara Başvururken Takip Ettiği Yöntem

Daha önce de belirttiğimiz gibi, müellif, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken âyeti bir bütün halinde değilde bazı kelimelerin tefsiri şeklinde ele almıştır. Tefsirle ilgili kıraat farklılıklarına değinirken, kıraat'la ilgili kaynaklara, âyetin nahvi yönünü tartışırken nahivle ilgili kişi ve kaynaklara başvurmakta, müelliflerinin isim ve eserlerini zikrederek, zaman zaman eleştirel veya uzlaşmacı yaklaşımlar çerçevesinde kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz*'i, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît*'i ve Ebu'l-Bekâ'nın *el-İmlâs*'ı, eserinin temel kaynakları olarak müellif'in en çok başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Hatta eserinin büyük bir kısmını bu eserlerden yaptığı alıntılarla te'lif ettiğini söyleyebiliriz.

[389] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 547.
[390] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 656, c. 5, s. 310, 8, s. 554.
[391] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 246, c. 9, s. 252-487.
[392] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 120.

Semîn el-Halebî, kaynaklara başvururken takip ettiği yöntemi belirlemek için, öncelikle onun atıfta bulunduğu konuya nasıl işaret ettiğini veya yaptığı alıntıyı ne şekilde kullandığını ortaya koymak gerekir. Örneğin, herhangi bir âyeti tefsir ederken üzerinde durduğu kelimenin i'râb ve kıraat yönlerini açıklamaya çalışır. Alıntı yaptığı müellif'in ismini zikrederek onun görüşünü alır. Bununla kalmayıp tartıştığı konuyu ilgili hadis ve şiirlerle delillendirir. Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi hadislerin sıhhat dercesine ve kaynaklarına pek değinmemektedir.[393]

Müellif'in hadis dışındaki diğer kaynaklara başvururken; takip ettiği usûle değinmekte fayda vardır. O, tefsir, kıraat ve diğer ilimlerle ilgili kaynaklara atıfta bulunurken genelde, "Zemahşerî dedi", "İbn Atiyye dedi", "Ebu'l-Bekâ dedi" veya "قال في كتابه" " ya da "ذكر في كتابه" veya " حكى" şeklinde ifade kalıpları kullanmıştır.

Müellif'in kıraatlar konusunda takip ettiği usulle ilgili şunu söylemek mümkündür. O, bir meseleyle ilgili yaptığı alıntıda meseleyle ilgili birçok görüş bulunmasına rağmen genel itibariyle yalnızca meseleyi açıklayıcı görüşlere yer vermiştir. Mesela yedi harf'le ilgili çok sayıda rivâyetler bulunmasına rağmen, ancak bir kısmını eserine almıştır[394] deyim yerindeyse efrâdını câmi, ağyârını mâni kılacak şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz.

1.5.1.13. Müellif'in Atıfta Bulunduğu Kendi Eserleri

Semîn el-Halebî'nin tefsirinin bazı yerlerinde zaman zaman kendi diğer eserlerinden bahsettiği görülür. Örneğin, müellif, Mütevâtir ve şâz kıraatlar ile, i'râb, sarf, kelimelerin lügat anlamları ve fıkha dair meselelerde okuyucuyu *et-Tefsîru'l-Kebîr*[395] adlı eserine yönlendirerek bu konuyu daha önce bu eserinde ele aldığını bildirmektedir.

Kâsım b. Ferrûh eş-Şâtibî'nin kaleme aldığı *Hirzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî,* adlı kıraat-ı seb'a'ya dair manzum eserinin şerhi olan, *eş-Şâtıbiyye* ismiyle

[393] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 45.
[394] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 37.
[395] Müellif, eserinden bahsederken; 'şerehtuhu', 'nakaltuhu', 'kad taarraztu', ' fenes'elullâhe'l-'avne fî tehzîbihî fî kitâbi't-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz, şeklindeki ifadelerle atıfta bulunmaktadır. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 4, s.327, c. 10, s. 255.

meşhur olmuş eseri şerheden Semîn el-Halebî, bu şerhine *el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd* ismiyle tefsirinde atıfta bulunmaktadır.

İbn Mâlik'in *Teshîlu'l-Fevâid* adlı eserini, *Şerhu't-Teshîl*[396] ve *Şerhu'l-Kasîd*[397] adıyla isimlendirerek şerheden Semîn el-Halebî, tefsirinde nahve dair açıklama gerektiren konularda bu şerhine atıfta bulunmaktadır.

Müellif, filolojik konular dışındaki tefsir ilmine yönelik meseleleri açıklarken zaman zaman bu konuları *ed-Durru'l-Masûn*'da anlatmak yerine *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine atıfta bulunmaktadır.

[396] Müellif, eserinde bahsederken, yukardaki ifadelere benzer kelimeler kullanmaktadır. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 243, c. 4, s. 222-18-21, c. 8, s. 142.

[397] Müellif, bu eserinden bahsederken, 'Beyyentuhû' veya 'avdahtuhû' şeklindeki ifaelerle dile getirmektedir. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 162, c. 6, s. 144, c. 7, s. 340.

İKİNCİ BÖLÜM

SEMİN el-HALEBÎ'NİN ed-DURRU'L-MASÛN ADLI TEFSİRİNDE KIRÂATLARA YAKLAŞIMI

2.1. KIRAAT İLMİNİN TANIMI VE TARİHİ GELİŞİMİ

2.1.1. Kıraat Kavramı ve Tanımı

Kıraat kelimesi, k-r-e (قرأ) kökünden türemiş mastar olup okumak, tilavet etmek anlamlarına gelmektedir.[398] Bu kelimenin çoğulu olan " قراءات" yani "okumalar" anlamına gelmektedir. Râğıb el-İsfahânî ise; kıraatın tertil ile harfleri ve aynı zamanda kelimeleri birbirine bitiştirerek okumak olduğunu ifade etmektedir. Oysa Kırâetun " قراءة" kökünden Kur'ân kelimesi âyette şöyle ifade edilir. "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَه " "*Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir*". [399] Burada "قراءة" kelimesinin okumak anlamında kullanıldığı görülmektedir. Aynı kökten türetilmiş olan kârî kelimesinin çoğulu kurrâ olup Kur'ân okuyan kimseler anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda kârî, başta kıraat imamları için kullanılan bir tâbirdir. Ashâptan ise kıraat konusunda geniş bilgisi olanlara kârî denilmiştir. Mukrî ise, kıraatları bilen ve bunları müşâfehe yoluyla naklederek okutan ve öğreten kıraat bilginleri için kullanılmaktadır.[400]

Hz. Peygamber sonrası dönemde büyük oranda netleşen bu kavram, sonradan bir ilim ve Kur'ân ilimleri ıstılahı olarak çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Ebu'l-Bekâ'nın tarifinde kıraat, "Okuma esnasında kelime ve harflerden bir kısmını diğerine eklemek ve katmaktır," şeklinde tanımlanırken, Taşköprüzâde'nin kıraat

---

[398] İbn Manzûr**, Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. 1, s. 34; Râğıb el-İsfahâni, **el-Müfredât fî Ğarîbu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, s. 401; Zurkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 1, s. 289; Abdulhamit Birışık, "Kıraat" Türkiye **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınalrı, İstanbul, 2002, cilt, 25, s. 426-428; Hacı Önen, **Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi,** Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, s. 23.

[399] el-Kiyâme, 75/17.

[400] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap**, s. 135; Râğıbe'l-İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 400; Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân,** c. 1, s. 290; Birışık, "Kıraat", s. 426.

tanımı "mütevâtirin ihtilâf vecihleri bakımından, Allah kelâmı olan Kur'ân'ı Kerim'in nazmının şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır" şeklindedir.[401] Diğer yandan kıraatın büyük âlimlerinden olan İbnu'l-Cezerî'nin tanımı "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir" şeklindedir. Onun bu tanımı ile nahiv, dil ve tefsir ilimlerini kıraatın dışında tutsa da Ona göre bunların edâ keyfiyetinin zorunlu olmadığıdır. Onun ifade ettiği bu tanımın daha kapsayıcı bir tanıma uygun olduğu görülmektedir. Ancak kıraatların nahiv, dil ve tefsir ilimleriyle doğrudan ilişkisinin olduğu çok açık ve nettir.

Ayrıca, Kur'ân kelimelerinin okunuş keyfiyeti ile ilgilenen ilim dalına kıraat denildiği gibi; bu konuda gerekli şartları taşıyan kimselerden her birinin belli kurallar çerçevesinde tercih ettikleri okuyuşların bütününe kıraat denir. Genelde büyük kıraat imamlarının tercihlerine yönelik kullanılan "Nâfî kıraatı" "Asım kıraatı" şeklindeki ifadeler bunu göstermektedir. Ayrıca zaman zaman kıraat yerine kullanılan "harf" kelimesinin de, daha çok ilk dönemlere ait bir tercih olduğu ve şahıslara nispet edilerek "harfu fülân" denildiğinde o şahsın kıraati ve okuyuşunun kastedildiği bilinmektedir.[402]. Ancak bu kullanım, çoğunlukla Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'a nispet edilen kıraatlarla sınırlı kalmıştır. Bu bağlamda İslâm âlimlerinden Taberî ve Zeccâc'ın da, harf kavramını kıraat farklılığı anlamında kullandıkları görülmektedir.

Zikredilen tanımlardaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kıraatlar arasında bir ihtilafın olduğu ortadadır. Fakaf bu ifadelerden, kârilerin her bir kıraat konusunda ihtilaf ettikleri anlaşılmamalıdır. Çünkü bir lafzın tüm kıraat imamları tarafından aynı şekilde nakledilmiş olması da mümkündür. Bu durumda bu kıraat üzerinde ittifak edilen bir okuyuş şekli olacaktır. Kur'ân'ın geneli bu şekilde bize kadar gelmiş bulunmakla beraber, bazı âyetlerde yer alan kelimeler farklı şekillerde nakledilmiş ve

[401] Taşköprüzâde İsameddin Ahmed Efendi, **Miftahu's-saâde ve Misbahu's-siyâde fî Mavzuatu'l-Ulûm**, (nşr. Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî), Dâru'-Kutubi'l-Hadîse, Kâhire, 1968, c. 2, s. 6-7.

[402] İbrahim Muhammed el-Cermî, **Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1422/2001, s. 218; Muhammed Abdurrahman eş-Şâyiî, **Mu'cemu Mustalahât Ulûmu'l-Kur'ân,** Dâru't-Tedmuriyye, 1433/2012, s. 115.

okunmuştur. İşte bu tür kıraat vecihlerine, kıraat ilmi bağlamında kıraat ihtilafları denilmiştir.[403]

Görüldüğü gibi yukarıdaki tanımlarda kıraatların eda yönü ve buna yönelik farklılıklar ele alınmakta iken, tefsir yönü dikkate alınmamıştır. Bilinen kıraat tanımları, bu ilmin temel işlevi itibariyle, yanlış olmasa da farklı okuyuşlardan kaynaklanan farklı anlamlar dikkate alındığında, tefsir ilmi açısından eksik görünmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili tanımlamaya, kıraatların tefsîrî fonksiyonunu da eklemek daha yerinde olacaktır. Zira kıraatın öne çıkan özelliği olan edâ keyfiyetinin yanı sıra, lafızların, med, imâle, tahfif ve edâ yönü de bulunmaktadır. Dolayısıyla tefsir ilmi içerisinde kıraatların da bir fonksiyon icra ettiği ve tefsirde büyük payının olduğu bir gerçektir. Ayrıca kıraat ilmi göz önünde bulundurulduğunda, sahih kıraatlar dışında kalan şâz kıraatlar da değerlendirme kapsamına girmektedir. Buna göre tefsir ilmine olan katkısı dikkate alınacak olursa kıraat ilmini, Kur'ân lafızlarının okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan sahih ve zayıf kalmış kıraatlarla âyetlerin anlaşılmasında belli bir görevi icra eden bir disiplin olarak tanımlamak mümkündür.[404]

2.1.2. Semin el-Halebî'nin Yaşadığı Döneme Kadar Kıraat İlminin Gelişimi

Semîn el-Halebî'nin, tefsirinde âyetlerin açıklanması hususunda kıraat farklılıklarından yararlandığını görmekteyiz. O, dil ile ilgili meselelerde de âyetlerin anlamını açıklamak için sahih kıraatlara yer verdiği gibi, şâz kıraatlara da yer vermiştir. Onun tefsirinde ele aldığı konuları, aralarında ayırım gözetmeksizin aktardığı kıraatları ne amaçla aktardığını anlamak için ondan önceki dönemdeki kıraat tarihine bakmak gerekmektedir. Bu süreci Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında kıraat ilminin geçirdiği merhaleleri ilgili başlıklar altında ele almayı hedefliyoruz. Bu çerçevede Semîn el-Halebî'den önce kıraat ilminin geçirdiği süreçleri, onu eserinden yola çıkarak yedi harf bağlamında inceleyeceğiz. Bu

[403] Abdulhâdî el-Fadlî, **el-Kirââti'l-Kur'âniyye: Tarih ve Ta'rif**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1405/1985, s. 56.

[404] Mehmet Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, Fecr Yayınları, Birinci Baskı, Ankara, 2005, s. 15.

vesileyle, çalışmamızın ana konusu olan *ed-Durru'l-Masûn* adlı eserde müellifin kıraat ilminine bakışını mütalaa etme imkânı bulacağız.

Kıraat ilminin Kur'ân tarihiyle başladığı bir gerçektir. Kıraat tarihini irdelediğimizde Hz. Peygamberden itibaren birtakım aşamalardan geçtiğini görmekteyiz. Kıraatın, Kur'ân ilimlerinden biri olarak değerlendirilmesi ve belli bir sistematiğe bağlanması zaman içerisinde bazı merhalelerden geçerek gerçekleşmiştir. Sözü edilen bu merhalelerin başlangıç noktası elbette Hz. Peygamber'in dönemidir. Daha sonra onun ta'lim ve terbiyesi altında yetişmiş ashâbı gelmektedir ki daha sonraki nesillere bu ilmin tevarüs etmesinde en büyük rol onlara aittir.

Hz. Peygamber'in gönderilmiş olduğu toplumun sanatsal ve kültürel etkinliklerini hafıza ve söz ikilisi ile ayakta tuttukları söylenebilir. Bu toplumda "yazı" bir potansiyel olarak bilinmekteyse de okuma ve yazma bilenler azınlıktaydı. Bunu bize haber veren Kur'ânda da, Arapların o dönemde yazıyı tanıdıklarını ve yazı sanatı ile ilgili bir kısım kavram ve âletleri bildiklerini gösteren bilgilere ve atıflara da rastlanmaktadır. Hal böyle olmakla beraber sözlü aktarım ve etkileşim hayatın ana parçası olması nedeniyle okuma yazma bilenlerin sayısı azdı ve yazının normal hayatta kullanımı son derece zayıftı. Çünkü bu tür özellikler o toplumda marjinal ve elit faaliyetler olarak görülüyordu. Verilen bir habere göre o dönemde Mekke'de yirmi civarında kişinin okuma yazma bilmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi ağırlıklı olarak sözlü kültür geleneğinin yerleşik olması sebebiyle, vahyin korunmasında yöntem olarak yazıdan daha ziyade hafızalara güvenilmekteydi. Nitekim vahyin kayıt altına alınmasında temel unsurun hafıza oluşu ve onun naklinde yazı değil hafızaların daha aktif rol oynamış olması bu gerçeği ortaya koymaktadır.[405]

Kıraat ilmi doğrudan doğruya Kur'ân'la ilgili olması sebebiyle, İslami ilimler içerisinde, ortaya çıkışı ve önemi yönünden önceliğe sahiptir. Vahyin Hz. Peygamber'e inmesiyle birlikte kıraat ilminin başladığı bir gerçektir. Ancak vahyin

[405] Yahya b. Câbir el-Belazûrî, **Futûhu'l-Buldân**, thk, Abdullah Enis et-Tabbâ', Müessesetu'l-Maârif, Beyrut, 1404/1987, s. 459; Ahmed b. Ahmed Abd Rabbih, **el-İkdu'l-Ferîd**, thk. Müfîd Muhammed Kamiha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1983, c. 4, s. 173.

nüzûlü tamamlandıktan sonra kıraat ilmi zamanla yaygınlaşıp kavramlaşarak bir disiplin haline gelmiştir.[406]

Kıraat ilmi, Hz. Peygamber ile ashâb'ı arasında doğrudan bir irtibatın olması, bir arada bulunulan mescidin varlığı, sahâbenin kendi arasındaki diyalog gibi müspet şartlar nedeniyle, daha çok Medîne'de geliştiği kaydedilmiştir. Hz. Peygamberin yaptığı ta'limde, kendisinin okuma yazma bilen bir kişi olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulacak olursa, bu ta'limi şifahen yaptırdığı söylenebilir. Ancak bu öğrenme süreci, sahâbelerin içinde okuma yazma bilenlerin kendilerine ait sayfalardan ta'lim etmeleri şeklinde de gerçekleşmiştir. Bu da Kur'ân ta'liminde sayfalara başvurma ameliyesinin erken dönemde başlandığını göstermektedir. Hz. Peygamber, inen âyetlerin vahiy kâtipleri tarafından yazılmasını emrederken, hangi âyetin nereye yazılacağını belirtmiş ve böylece öncelikle vahyin korunması ve kayıt altına alınmasını hedeflemiştir. Bu şekilde vahyin yazılı ta'limini de yaptırdığı gibi, ashâp arasında Kur'ân metninin yaygınlaşmasına da teşvikte bulunmuş oluyordu. Sahâbilerin bir kısmının vahiy kâtibi olmalarının yanında birer kârî olmaları tesâdüf değildir. Ancak bütün vahiy kâtiplerinin birer kâri olduğu da söylenemez.[407]

Bilindiği üzere, sahabe'nin Hz. Peygamber'den kıraatı elde ediş şekilleri farklıydı. Onların içerisinde Hz. Peygamber'den bir kıraat alan olduğu gibi, iki ve daha fazlasını alanlar da vardı. Zehebî, kıraat konusunda ön plana çıkıp Hz. Peygamber'e (s.a.v) arzda bulunan yedi sahâbe'nin ismine yer vermektedir. Kıraat silsilesi içinde birinci tabakayı bu sahâbilerin teşkil ettiğini belirtmektedir. Devamında bu sahâbilerin kıraata yaptıkları katkıları ayrıca zikretmektedir. O, bu yedi sahâbinin, sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib, Osman b. Affân, Abdullâh b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Zeyd b. Sâbit ve Ebu'd-Derdâ olduklarını kaydetmektedir. Bu sahabilerin Kur'ân'ı bizzat Hz. Peygamber'den arz yoluyla öğrendiklerini ve aynı zamanda on kıraat imamının senetlerinde Hz. Peygamber'den sonra ikinci halkayı oluşturduklarını aktarmaktadır.[408] Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır. Kur'ân ta'limi ve kıraatı hususunda meşhur olmuş

[406] Abdulhâdi el-Fadlî, **Târihu'l-Kıraati'l-Kur'âniyye**, Beyrut, 1430/2009, s. 25.
[407] Murat Sülün, "Kur'ân'ın Cem'i Mselesi", **AÜİFD**, 1980, sayı: 4, s. 262.
[408] İsmail Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı**, İfav Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 147.

sahâbiler, sadece burada ismi zikredilenlerden ibaret değildir. Burada adı geçenler, Kur'ân ta'limiyle en çok meşgul olanlar ve kıraat vecihlerini diğer sahâbilere nazaran en iyi bilenlerdir. Nitekim Kur'ân'ın kayıt altına alınma noktasında Hz. Peygamberden ilk nesil sahâbeye, onlardan sonraki sahâbelere aktarılması şeklinde oluşan ezber geleneği devam etmiş ve bu sayede yüzlerce insan Kur'ân'ı belleklerinde muhafaza altına almışlardır.[409]

Hz. Peygamber, hayattayken ashâbına Kur'ân öğrettiği gibi, gerek bulunduğu yerde, gerek başka yerlerde ashâptan bir kısım insanları da Kur'ân öğretmeni olarak tayin etmiştir. Nitekim Medîne döneminde İslâm'ın hızla yayılması nedeniyle çoğalan Müslümanların hepsine yetişmesi ve her birine ayrı ayrı Kur'ân öğretmesi fiziki olarak mümkün değildi. Hz. Peygamber, yeni islâm'a girenler için, sahâbeden bir kesimi Kur'ân eğitimi için görevlendirmiştir. Ensâr ve Muhacirlerden yeni Müslüman olan sahâbilerden bir kısmı, hem Hz. Peygamber'den hem de bu işi iyi bilen sahâbilerden öğrenmişlerdir. Kur'ân muallimliği hususunda sahâbiler içerisinde Muaz b. Cebel, Mus'ab b. Umeyr, Ubeyde b. Cerrah ve Amr b. Hazm gibi isimler bu konuda ön plana çıkmışlardır. Sahâbeden bir grup bu gayretleri ile tanınmış ve öne çıkmıştır. Nitekim kurrâ ve kârî kelimeleri Medine döneminde birer ıstılah olarak kullanılmaya başlanmıştır.[410]

Hz. Peygamberin ashâbına Kur'ân ta'limi konusundan sonra, değinilmesi gereken diğer bir husus, Kur'ân ta'liminde farklı lehçelerle okuyup okumadığı meselesidir. Farklı lehçelerle Kur'ân tilâveti, Medîne döneminde gündeme gelmiş bir konudur. Dolayısıyla risâletin Mekke döneminde ve Medîne döneminin bir kısmında tek harf üzere devam ettiği söylenebilir. Üzerinde farklı görüşler olsa da genel kanaate göre "harf" ten kasıt farklı lehçe ve ağızlardır. Yani mânâsı aynı kalmak üzere, Kur'ân'ın bazı kelimelerinin farklı lehçelerle okunmasına, Hz. Peygamber kolaylık amacıyla okunmasına izin vermiş ve kendisi de bunu kısmen kullanmıştır. Ancak bunu nasıl uyguladığı konusunda elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Genel görüşe göre sahâbelerden bir kısmı bir harf/lehçe üzere

[409] Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakât ve'l-A'sâr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 21.

[410] Abdülhamit Birışık, **Kıraat İlmi ve Tarihi**, Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa, 2004, s. 27; Önen**, Kıraat Tarihi**, s. 39.

alırken, kimisi de daha fazla lehçe üzere almışlardır. Daha sonra bu hal üzere farklı beldelere dağılmış ve öğrendikleri gibi diğer insanlara öğretmişlerdir.[411] Bundan dolayı denilebilir ki, kıraatı alan tâbiûn ve tebee tâbiûn'nun da kıraatlarındaki farklılık da böyle devam etti. Böylece kıraatların son bulduğu meşhur imamlara vâsıl oldu. Bu imamlar da, tespit ettikleri kıraatlarıyla şöhret buldular ve mensup oldukları kıraatları bulundukları bölgelerde yaydılar. Zira kıraat ilminin ve kıraatların çeşitli olmasının temelinde Kur'ân'ın nazil olduğu "yedi harf" bulunmaktadır.[412]

Medine döneminde İslâm dininin geniş bir coğrafyaya yayılmasından dolayı Kur'ânın öğrenilip öğretilmesinde birtakım sorunların baş göstermesinde, Medine'de birçok farklı lehçeye sahip kabilelerin bulunması yatmaktadır. Her bir kabilenin kendi lehçesi etrafında Kur'ân'ı okuma yoluna gittiğini veya en azından böyle bir ruhsata sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yedi harfin mahiyetine dair bir görüş birliğine varılamasa da Hz. Peygamber dönemindeki kıraart farklılıklarının "yedi harf" ruhsatına dayandığı yönünde bir görüş birliğinden bahsetmek mümkündür.[413]

Hz. Peygamber döneminden sonra nakledilen rivâyetler, Kur'ân'ın hıfz ve kitabet yoluyla muhafaza edildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde dağınık halde bulunan Kur'ân metinlerinin vahiy sürecinin devam etmesi vb. sebeplerden dolayı, henüz iki kapak arasına konulmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in (ö.13/634) hilafeti döneminde de Kur'ân tilaveti şifâhi olarak devam etmiştir. Bu dönemde Kur'ân'ın iki kapak arasına cem edilmesiyle, Hz. Peygamber'e inen vahiy, resmen kitap/mushaf haline getirilmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi bazı sahâbilerin Kur'ân'ı yedi harf ruhsatına bağlı olarak, okumalarına bağlı olarak oluşturdukları özel Mushaflara herhangi bir müdahelede bulunulmamıştır. Bu hususstaki serbest tutum, hilâfet makamına geçen Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde de aynen devam etmiştir.[414]

Hz. Osman (ö.35/656) dönemini ilk iki dönemden ayıran temel nokta, mushafın çoğaltılmasıyla tüm Müslümanların ortak bir metin etrafında toplanması ve

[411] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 1, s. 338.
[412] Mehmet Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İsam Yayınları, 2007, s. 59.
[413] Emin Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, Otto Yayınları, 2016, s. 18.
[414] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, s. 54-55.

kıraatlar için birer kıriter olan Mushafların çevre eyaletlere gönderilmesidir. Aynı zamanda bu dönemde fetihlerin artması ile İslâm toprakları genişlemiş, Arabistan dışında Irak, İran ve Kafkasların bir kısmı Şam ve Mısır da İslâm topraklarına katılmış, bunun sonucunda pek çok insan İslâm'a girmiştir. Huzeyfe b. el-Yeman (ö. 36/656) Ermenistan ve Azebeycan savaşlarına iştirak ettikten sonra Medine'ye dönmüş ve ilk işi, adı geçen savaşta Şam'lı askerlerle Iraklıların düşmana karşı birlikte mücadele ettiklerini, ancak onların Kur'ân kıraatı konusundaki ihtilaflarının onu endişelendirdiğini Hz. Osman'a arzetmek olmuştur. Hz. Osman'dan, bu ümmet Kur'ân konusunda, Yahudiler ve Hıristiyanların kitaplarında ihtilafa düştüğü gibi, ümmetin Kur'ân konusunda ihtilafa düşmeden bu meseleye bir çözüm bulmasını istemiştir. Aslında bunun altında yatan, Kur'ân'ın yedi harf ile okunmasına ruhsat verilmesi ve bazı sahâbilerin hususi Mushaflarına tefsir kabilinden bir takım kelimeler yazmaları, bunların zamanla farklı kıraat olarak algılanması gibi sebeplerdi.[415]

Hz. Osman, durumun ciddiyetini anlamış ve Hz. Ebû Bekir zamanında yazılmış mushafı esas alarak, Zeyd b. Sâbit başkanlığında sahâbenin en güvenilir ve en faziletli kişilerinden olan Abdullah b. Zubeyr, Said b. el-Âs ve Abdurrahman b. Haris b. Hişam'dan oluşan bir heyete, Kur'ân'ı istinsah etmeleri görevini tevdî etmiştir.[416] Hz. Osman, yukarıda sözü edilen benzer başka olayların da etkisiyle, Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği mushafı esas alarak çoğalttırmış ve bu Mushaflar İslâm beldelerine gönderilerek ümmetin kıraatlar konusunda yaşadığı kargaşaya son verilmek istenmiştir.

Daha önce Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem ettirmesindeki amacının, mushafı iki kapak arasına toplamak, böylece onu muhafaza altına almak olduğundan bahsetmiştik. Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah ettirmesindeki amacı ise, Müslümanları, Kur'ân'ı Hz. Peygamber döneminde yazılan lafız üzere okumaları hususunda birleştirmek, onların bunun dışındaki mushaf hattına muhalif kıraatlarla Kur'ân okumaya devam etmelerine bir son vermek ve o dönemde ruhsat ve

[415] Ebî Bekir Abdullah b. Süleyman b. Eş'ab İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, thk. Muhibbidîn Abdussubhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1415/1995, c. 1, 45.
[416] Suphî es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân,** Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1977, s. 80.

rahmetten çok, bir tefrika ve ihtilaf aracı olmaya başlamış "yedi harf"e bir sınırlama getirmekti.

Aslında bu durum, Hz. Osman çoğalttırdığı nüshalarda yedi harfe yer vermiş midir, sorusunu akla getirmektedir. Bu soruya bir kısım âlimler "evet" cevabını vermişlerdir. Onlara göre Hz. Osman döneminde istinsah ettirilen Kur'ân nüshalarında, yedi harfin tamamı mevcuttur. Bu görüşe bir kısım kurrâ ve fukaha da katılmaktadır. Bu kanaat sahiplerine göre, ümmetin, Kur'ân'ı koruma konusunda ihmalde bulunması asla söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın yedi harf bağlamında nazil olan tüm okuyuş vecihlerini onların muhfaza etmeleri gerekir. Hz. Osman da öyle yapmış ve Hz. Peygamber'den nakledilen tüm sahih okuyuşları Mushaflara yerleştirmiştir. Bu nedenle mevcut Mushaflar, yedi harf çerçevesinde olan tüm farklılıkları ihtiva etmektedir.[417] Bununla birlikte bazı âlimler, teksîr ettirilen nüshaların tek harf üzere olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre, Kureyş lehçesinin diğer lehçeler üzerine üstünlük sağlaması akabinde Halife Osman, Hz. Peygamber tarafından müsaade edilmiş olan farklı okuyuş tarzlarının bundan böyle terk edilmesinin faydalı ve daha uygun olacağını müzakere etmiş ve teksir ettirilen nüshaların tek harf üzerine yazılmasını uygun bulmuştur. Aynı zamanda cumhûr'un kanaatinin kısmen bu yönde olduğu görünmektedir. Buna göre Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshalar yedi harfin bir kısmını ihtiva etmiştir. Bu yedi harf, her bir kelimede olmasa da Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde dağınık vaziyyette yer almaktadır. Kanaatimizce Hz. Osman'ın teksir ettirdiği nüshalar, o zamanın tek tip yazı iskeletinin elverdiği kadarıyla yedi harf kapsamı içinde olan bir kısım okuyuşları ihtiva etmektedir. Bu dönem içerisinde Hz. Osman'ın yedi harften kaynaklanan okuyuşları bir anda tümüyle kaldırıp insanları tek kıraat etrafında toplamayı hedeflemesi uzak bir ihtimaldir. Hz. Osman bunda ısrarcı olsaydı tek harf üzere kıraatı ifade eden noktalama ve harekeleme sistemini o günkü imkân dâhilinde, çok gelişmiş şartlarda olmasa bile o dönemin şartlarına uygun bir çerçevede tatbik edebilirdi. Ancak onun amacı, Hz. Peygamber'in tasvibine mazhar olmuş muhtelif kıraat şekillerine resmiyet kazandırarak, ihtilafa sebebeiyet verecek sahâbe tartışmalarına engel olmak ve asli nüsha ile kesin bir mütabakat arzetmeyen her türlü

[417] Bedreddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm Dâru't-Turâs, Kâhire, 2010, s. 243.

kıraatı reddederek insanlar arasında çok tehlikeli sonuçlara varacak bir bölünmeyi engellemek idi.[418]

Bundan anlaşılıyor ki, Hz. Osman'ın teksir ettirdiği nüshalar, sahâbe arasında yedi harften kaynaklanan sahih okuyuşlara da kısmen işaret etmiş oluyordu. Yoksa bunda bir engellemede bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber'i bir âyeti farklı şekillerde okurken duyduğunu teyit eden kimselerin, sorumluluğu kendisine ait olmak üzere bütün ümmete teşmil etmek şartıyla okumalarına izin vermiştir. Komisyon, nüshaları tamamladıktan sonra, Hz. Osman istinsah ettirdiği Mushaflardan birini yanında alıkoymuş; diğerlerini ise devletin belli merkezlerine göndererek, diğer Kur'ân nüshaları ve Kur'ân yazılı sahifelerin yakılmasını emretmiştir.[419]

Hz. Osman'ın istinsah işlemi ile yedi harf ruhsatı tamamen ortadan kalkmamış, ancak Kur'ân kıraatı konusundaki ruhsat meselesinin sınırları önemli ölçüde sınırlandırılmıştır. Buna göre, istinsah ettirilen Mushaflardaki hatta muvafık olmayan diğer okuyuşlar artık Kur'ân olarak kabul edilmeyecektir. Bu kapsamda, o zamana kadar ashâbın kullandığı müterâdif kelimlerle Kur'ân kıraatına son verilmiştir. Nitekim bu süreç içerisinde bazı kelimelerin, hattın yazımına ve anlama etki etmeyen fonetik okumalar bu çalışmanın dışında kalmıştır. Hz. Osman'ın bu büyük hizmeti neticesinde Ku'ân, ilave ve eksiltme gibi çeşitli tahrif ve şüphelerden korunmuş, Müslümanlar arasında birlik sağlanmasına zemin hazırlamış ve fitne kapıları kapanmıştır. Nitekim Hz. Ali'nin *" Ey insanlar, Osman hakkında aşırı sözler söylemekten, ona "mushaf yakıcısı! Demekten sakının. Vallahi o, Mushafları Muhammed'in ashâbı önünde yaktı." Osman zamanında halife ben olsaydım onun Mushaflar hakkında yaptığını ben de yapardım."* söylediği kaydedilmektedir.[420]

Hz. Peygamber döneminde kıraatların sınırları belirlenmeden verilen ruhsat konusunda, Hz. Osman'ın Mushafları istinsah ettirmesiyle bir sınırlandırmaya gidilmiş ve kıraatlar belli bir çerçeveye oturtulmuştur. Kıraat tarihi açısından bir dönüm noktası sayılabilecek bu uygulamanın, hayata geçirildiği görülmektedir. Gelen rivâyetlerden, Hz. Osman'ın yaptığı bu büyük hizmetle sırf Müslümanların

[418] Nureddîn Itr, **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dimaşk, 1414/1993, s. 172-173.
[419] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 237.
[420] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 1, s. 254.

Kur'ân kıraatlarını sınırlamayı hedeflemediği; onun asıl amacının kıraatlar konusunda verilen ruhsatın ruhuna aykırı olarak Müslümanların ihtilafa düşmelerine yol açması muhtemel gelişmelerin önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Osman Mushafları istinsah ettirdikten sonra her beldeye, o mushaftaki kıraatları öğretecek bir zat da göndermiştir. Kur'ân'ın gönderildiği beldede yaşayanlar, bir sahâbiden Kur'ân ta'limi almış ve öğrendikleri gibi okumuşlardır.[421] Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği bu Mushaflar, Kur'ân'ı öğretmek üzere sahâbilerle beldelere gönderilmiştir. Bunlardan Zeyd b. Sâbit Medine'de bırakılmış, Âmr b. Abdulkays (ö. 55/675), Basra'ya, Abdullah b. Sâib (ö. 70/689) Mekke'ye, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) Kûfe'ye, Muğîre b. Şihâb (ö. 91/710) Şam'a gönderilmiştir. Mushafları çeşitli beldelere götüren bu sahâbiler, gittikleri bölgede, Kur'ân eğitimi ile iştigal ederek kendi bildikleri kıraatları öğretmişler, birçok hafız ve kurrânın yetişmesine yardımcı olmuşlardır. Bunun sonucunda bölge sakinleri, Kur'ân'ı kendilerine öğreten muallimlerin okuyuşlarına göre bir vecih sahibi olmuşlar ve arkalarından gelen kurrâya elçilik yapmışlardır.[422] Ayrıca bu kârîler, ileride şöhret kazanacak olan kıraat imamlarının da senedlerinde yer alarak, onlara öncülük etmişlerdir. Buna örnek olarak Abdullah b. Sâib'in İbn Kesîr'in senedinde, Ebû Abdurrahman es-Sulemî'nin, imam Âsım'ın senedinde, Muğîre b. Şihâb'ın ise İbn Âmr'ın senedinde yer aldığı görülmektedir.[423]

Hicri ikinci asrın başlamasıyla kıraat imamları birer ekol haline gelmeye başlamış, bu dönem insanların kıraat imamlarına yöneldiği ve kıraatları onlardan aldığı bir dönem olmuştur. Mekke, Medîne, Şâm, Basra ve Kûfe'de öne çıkan ve daha sonra da şöhretleri yaygınlaşmış olan bu kârilerin kıraatları, tüm insanlar tarafından üzerinde icma edilerek okunmuştur.

Kıraat ilminin gelişimi, farklı dönemler halinde sürmüş olup, kıraatlar ilk dönmelerden itibaren hicri altmışıncı yıla kadar sözlü bir şekilde rivâyet edilmiştir. Bu durum Kıraatların henüz yazıya geçirilmemesinden kaynaklanmıştır. Kıraat

[421] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, c. 1, s. 289.
[422] Necati Tetik, **Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat Ta'liminin Ta'limi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 59.
[423] Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-Âsâr**, thk. Tayyar Altıkulaç, İsam, İstanbul, 1416/1995, s. 133.

ilminin ikinci dönemi hicri 60 ile 255 yılları arasında olup bu dönemde kıraatların zaptedildiği ve bu ilimle ilgili ilk te'liflerin ortaya çıktığı bir dönemdir. O halde hicri birinci ve ikinci yüzyıllarda kıraatların ezberlendiğini ve sözlü olarak aktarıldığını söylemek mümkündür. [424]

Başlangıçta hafızlar ve kıraat imamları tarafından şifahi olarak aktarılan kıraatlar, zamanla kitaplarda tedvin edilmeye başlanmış, böylece ortaya çıkabilecek karışıklık ve disiplinsizlik, ilk dönemlerden itibaren önlenmeye çalışılmıştır. Kıraat ilminin tedvini, özellikle farklı ilimlerin tedvininin başladığı hicri üçüncü yüzyılda hız kazanmıştır. Ancak kıraatların te'lif ve tedvinin ilk defa kimin başladığıyla ilgili ihtilaflar bulunmaktadır. Bu konuda kıraatlarla ilgil vecihleri ilk araştıran sahih ve şâz kıraatları inceleyen ve bunların isnadlarını tespite çalışan ilk kişinin Hârun b. Mûsâ (ö. 170/786) olduğu kaydedilmektedir. Diğer yandan konuyla ilk eseri, Ebû Ubeyde b. Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) yazdığı ifade edilmişse de, bu müelliften daha önce Yahya b. Ya'mer (ö. 89/707), İbn Âmr (ö. 118/736), Ebû Âmr (ö. 154/774), Hamze (ö. 156/772) ve Kisâî (ö. 189/805) gibi bazı kıraat imamları tarafından bu ilme dair bazı eserler yazıldığı kaydedilmektedir.[425] Bundan sonraki yıllardan günümüze kadar gelen zaman sürecinde bu alanda sayısı yüzleri aşan kitaplar yazılımıştır.

Diğer ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı hicri üçüncü yüzyılda, kıraat ilminin tedvini daha da hız kazanmaya başlamıştır. Kıraat ilminin tedvini ve aktarılması hususunda İbn Mücahid (ö. 324/936) bir dönüm noktası olmuştur. *Kitâbu's-seb'a* adlı eserinde kıraatları yediye indirmiş, böylece sahih kıraatların şartları ortaya konulmuş ve sahih kıraatların sahih olmayanlardan ayrıştırılması ile ilgili çalışmalar başlamıştır. Bu çalışmalar, ilk üç asırda Mekke, Medîne, Kûfe, Şam ve Basra'da yoğunlaşmış ve meydana gelen yedili sistem, tarihi süreç içinde bazı itirazlar olsa da kabule mazhar olmuştur. Daha sonra bu kıraatlar fetihler ve İslamlaşma politikaları ile birlikte Kuzey Afrika, Endülüs, Mısır, İran, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştır.[426] Kıraat rivâyetlerini almak isteyenlerin, bu geniş coğrafyayı dolaştığına dair rivâyetler meşhurdur. Adı geçen merkezlerde bulunan

[424] Nebîl Muhammed İbrâhîm İsmâîl, **İlmu'l-Kirâât,** nşr. Mektebete't-Tevbe, Riyad, 1421/200, s. 98.
[425] Abdurrahman Çetin, **Yedi Harf ve Kıraatlar**, Ensar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013, s. 221.
[426] Birışık, **Kıraat İlmi**, s. 52.

kıraat âlimleri, gerek kelimelerde gerekse med, kasr, imâle, tahfîf, idğâm gibi telaffuz keyfiyetlerinde kendi şahsi tercihlerini ortaya koyarak bunları öğretmeye başlamışlardır.[427]

İslâm dünyasında, İbn Mücâhid dönemine gelininceye kadar iki ana esasa, sahih rivâyet-resmu'l-mushaf gibi kıriterlere uygunluk sağlayan bütün kıraatlar arasında dil yönünden, hocanın bulunduğu bölge vb. ölçüler eşliğinde tercih yapılmakta ve bunlar okunmaktaydı. Senedi sahih yollarla gelmeyen okuyuşlar ise daha baştan elendiği için, bunlara yer verilmemekteydi. Yani daha açık bir ifade ile isnâdı sahih okuyuşlar, öncelikli olarak Mushaf hattına uyup uymama noktasında bir tercih süzgecinden geçirilmekteydi. Bu durumda Mushaf hattı hem tercih hem tespit kıriteri olarak görünmektedir. Dolayısıyla Kur'ânın bir âyet veya kelimesinin isnâdı sağlam ve Mushaf hattına uyan kıraat şekillerinin tamamı tilavet edilmekte fakat hepsi bir okunamayacağına göre burada devreye ikinci bir tercih girmektedir. Bu da çoğu zaman imamın veya bölgenin dilsel tercihi yönündeki kıraatı olmaktadır.[428]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Osman zamanında farklı okumaların ortaya çıkardığı sorunları çözme adına kıraatları sınırlandırma yoluna gidilmiş, resm-i mushafa uygun olan ve Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen kıraatları bir araya getirmiş ve resmi bir koleksiyon oluşturmuştur. İbn Mücâhid dönemi, kıraat tarihi açısından ikinci kırılma noktası olmuştur. Halk nezdinde makbul addedilen kurradan başka sahih kıraatlar da mevcut iken, onun bu kıraatların içinden yedisini eserinde sınırlandırmasıyla kıraat ilmi yeni bir mecraya girmiştir. Okuyuş farklılıklarının Hz. Osman zamanında daraltılmasına benzer gerekçelerle, İbn Mücâhid marifetiyle kıraatlar yedi ile sınırlandırılmıştır. Onun dönemine kadar kıraatların sayısı konusunda belli bir tercih ve sınırlamaya gidilmeyip, kıraatın sıhhati için ileri sürülen üç temel şartı taşıyan kıraatlar sahih olarak kabul edilmiştir. Ancak o döneme kadar yirminin üzerinde kurrâ'nın okuyuşunun varlığı, pratik anlamda bir ihtiyacı karşılamaktan ziyade birtakım sıkıntıları beraberinde getirmiş olacak ki, İbn Mücâhid

---

[427] Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdussamed Alamuddîn es-Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkra**, thk. Abdulhak Abduddâyim Seyfu'l-Kâdî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, c. 1, s. 296.

[428] Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Bir Bakış", **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: 3, sayı, 1, 2003, s. 218.

hem bu ihtiyaca cevap vermek hem de ihtilafları aza indirmek amacıyla ve o zamanın da siyasi otoritenin desteğiyle böyle bir çalışma yapmıştır. [429]

İbn Mücâhid dönemine gelininceye kadarki süreçte birçok kıraat ihtilaflarının varlığını sürdürmesinin halk için pratikte bir faydası olmamış, aksine bu durum halkın birliğinin önünde bir engel teşkil etmiş ve bazı olumsuz durumların doğmasına sebep olmuştur. İlim dünyası için o anki mevcut duruma göre bu kadar çok kıraatın imamlarına nispetle öğretilmesi ve öğrenilmesinin güçlük ve zorluk doğurması da bu sebepler arasındaydı. Hz. Osman zamanında Mushafları istinsah ettirmeye ihtiyaç doğuran sebeplerin, ondan sonra da tamamen ortadan kalkmadığı anlaşılmaktadır. Birçok kıraat ihtilafının bir arada yaşatılmaya çalışılmasının, Müslümanları ayrıştırmaya sebebiyet vermesi muhtemeldi. Nitekim İbn Mücâhid dönemine gelininceye kadar, Hz. Osman'ın istinsah faaliyetlerine rağmen Mushaf hattına uymayan sahâbe kıraatlarını okumayı sürdüren ve seleften gelen kıraatlar olmadığı halde Kur'ân'ı Arap dili kurallarına göre okuyanlar da vardı. İbn Mücâhid bu ve benzeri birtakım mahzurları bertaraf etmek için *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, adlı kitabında kıraatları yedi imamın okuyuşuyla sınırlandırmış, bu okuyuşların dışında kalanları şâz kıraatlar olarak nitelendirmiştir. Mekke'de İbn Kesîr (ö.120/737)), Medine'de Nâfî b. Abdurrahman (ö. 169/786), Basra'da, Ebû Amr (ö. 147/763), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 128/745), Hamza b. Habip (ö.156/772), Kisâî (ö. 189/805) ve Şam'da İbn Âmr (ö.118/736) kıraatlarından meydana gelen yedili sistem, tarihi süreç içerisinde birtakım itirazlar olmasına rağmen genel kabule mazhar olmuştur.[430] Ancak sıhhat şartını taşıyan her kıraat geçerli olduğundan zaman zaman bu sayıyı aşan kıraat tasnifleri da yapılmıştır. Örneğin: Aynı asırda yaşayan İbn Ğalbûn (ö. 399/935) sekiz kıraata yer verdiği *et-Tezkire fi'l-Kirââti's-Semân* adlı eserinde sekizinci kıraat imamı olarak Ya'kup el-Hadramî'yi (ö. 205/820) saymıştır.[431] Daha sonraki süreçlerde kıraatlara yönelik birçok değerli çalışmalar olmuştur. Bunlardan İbn Mihran en-Nisâbûrî (ö. 381/992) başta olmak üzere Ebû Câfer el-Kârî (ö. 127/744)), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/820)) ve Halef b. Hişâm'ın

[429] Mehmet Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 285.
[430] Dağ, **Geleneksel kıraat**, s. 288-290.
[431] Ebi'l-Hasen Tâhir b. Abdulmuni'm b. Ğalbûn, **et-Tezkira fi'l-Kirââti's-Semân**, thk. Eymen Rüşdî Suveyd, y.y, 1412/1991, c. 1, s. 10.

(ö. 292/805) listeye eklenmesiyle oluşan aşere tarikinin tarihi, kıraat-ı seb'a kadar eskidir. Ancak bu kıraatlar İbnu'l-Cezeri'ye kadar kıraat eğitiminde kabul görmemiştir.

Yedi imama ilave edilen meşhur üç imamın da, kıraatlarının aynen yedi imamda olduğu gibi mütevâtir olduklarını ve mütevâtir kıraatların şartlarını taşıdığını ileri süren İbnu'l-Cezerî'dir. Böylece mütevâtir kabul edilen kıraatların sayısı on olarak belirlenmiştir. Hem yedi kıraat hem de bunlara üç ilave ile meydana gelmiş bulunan on kıraat bu iki âlim tarafından müstakil iki eser içinde tespit edilmiş bulunmaktadır. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirââti'l-Aşr* adlı eserinde yedi kıraatla birlikte bu üç kıraatın da aynen yedi kıraatta olduğu gibi meşhur ve sahih olduğunu izah etmiş ve böylece on kıraat Müslümanlar tarafından benimsenip meşhur olmuştur.[432] Ancak sözünü ettiğimiz bu üç müelliften önce de bu kıraatlar hem kitaplarda tespit edilmiş; hem de hocadan öğrenciye nakledilerek muhafaza edilmiş durumda idi.

Birtakım gerekçelerle on kıraat imamından ayrıldıkları noktada kıraatları şâz kabul edilen Hasan-ı el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahya b. el-Mubârek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) kıraatlarının ilave edilmesiyle birlikte ondörtlü kıraat sistemi tasnif edilmiştir.[433] Semîn el-Halebî, Böyle bir kabulden sonra ilim dünyasına dâhil olan ve yedili kıraat tasniflerinin dışında kalan pek çok kıraatı tefsirinde zikretmiştir.

Bir sonraki başlık altında ele alınacağı üzere, yedi harf ve kıraatlar olgusu arasındaki ilişkiye baktığımızda, kıraat ihtilafları arasında yer alan kelimelerin telaffuzuyla alakalı usûli okumaların Hz. Osmanın istinsah ettirdiği Mushaf hattına uyan ve uymayan pek çok kıraat vechinin ve Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin yerine müteradifinin (eş anlamlısı) okunduğu kıraatların tamamının Kur'ân'ın yedi harf üzerine inzal edildiğini haber veren hadislerin olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyet eksenli bir metotla öğretilen kıraat ilmi hicri ilk üç asır boyunca tedvin sürecine girmiş ve Semîn el-Halebî dönemine gelinceye kadar kıraatların

[432] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 46-48.
[433] Zerkânî, **Menâhil,** c. 1, s. 340.

müstakil eserlerde senetli bir şekilde tespit edildiği ve birçok eserin kaleme alındığı görülmektedir. Kıraat ilminin çıkış noktası olarak yedi harf ruhsatı olduğu için, yedi harf konusuna değinmenin ve bu ilimle ilgili problemlerin daha iyi anlaşılması için meseleyi yedi harf ve kıraat ilişkisi bağlamında ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple yedi harf ve kıraat ilişkisini, tefsir ve kıraat kaynaklarından yola çıkarak ele almaya çalışacağız.

2.2. YEDİ HARF VE KIRAAT İLMİNİN MÜNASEBETİ

2.2.1. Yedi Harf Hadislerinin Tarihsel Yönü ve Yedi Harfle İlgili Rivâyetler

Kur'ân ilimleri ve özellikle kıraat ilmiyle uğraşan âlimlerin, üzerinde en çok fikir beyan ettikleri ve eserlerinde yer verdikleri mevzulardan birisi de yedi harf konusudur. Bunun yanında kıraat ilminin ve kıraatların çeşitli olmasının menşei kıraat imamları değil, Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harftir. Bundan dolayı yedi harf-kıraat ilişkisine kısaca değinmek, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kur'ân, Kureyş lehçesiyle inerken, yedi harf ruhsatı, Medine döneminde farklı kabilelerden insanların İslâm'a girmesi neticesinde okuma ve telaffuzda meydana gelen sıkıntıların bertaraf edilmesi amacıyla peygamber'in vefatından iki yıl öncesinde verilmiş bir ruhsat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân'ın yedi harf'le okunmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den değişik tarik ve varyantlarla birçok hadis nakledilmiştir. Bu hadisleri incelediğimizde, hadislerin iki veya birçok kişilerin farklı okumaları neticesine binaen vârid olduğunu görürüz. Bu da, bize gelen rivâyetlerin farklı yerlerde ve zamanlarda cereyan eden ifadeler olduğunu, dolayısıyla bu farklılıkların bir ihtilafa binaen vârid olmadığını göstermektedir. Yani peygamber, muhtemelen bir gerekçe göstererek Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur.[434] Fakat söz konusu hadisler bütüncül olarak ele alındığında, daha önce ifade ettiğimiz gibi lehçesel farklılıkların ortaya çıkardığı problemler neticesinde Hz. Peygamber'in Cebrâil'e *"Ey Cibril! Ben içinde acûze kadınların; yaşlı erkeklerin, çocuk ve câriyelerin; hiçbir şekilde kitap okuyamayacak kimselerin*

[434] Abdussabûr Şâhin, **Târihu'l-Kur'ân**, Nahdatu Mısır, 2007, s. 30.

bulunduğu ümmi bir topluluğa peygamber olarak gönderildim"[435] şeklinde ifadede bulunduğu ve devamında olayın gerçekleşme aşamalarını şöyle aktardığı haber verilir: *"Cibril bana bir harf üzerine okuyordu, kendisine müracaat ettim, ben kendisine arttır dedim, arttırdı, tâ yedi harf oluncaya kadar*".[436] Başka bir rivâyette ise bunun daha kademeli bir şekilde gerçekleştirildiği şöyle belirtilir: *"Cibril, Benî Ğifar gölcüğü civarında Hz. Peygamber'le bir araya gelir. Cebrâil, "Allah bir harf üzere okumanı sana emrediyor."* Peygamber ise *"Allah'tan af ve mağfiret dilerim ümmetim için hafifletmesini iste, onlar buna güç yetiremezler." diye cevap verdi. Cebrâil ikinci defa gelerek: "Allah sana ümmetine iki harf üzere okumanı emrediyor, dedi. Sonra aynı tarz üzere üç ve en sonunda yedi harf üzere okumasını emrediyor. Hangi harfle okurlarsa doğruyu bulmuşlardır, dedi.*[437] Güvenilir kaynaklarda yer alan sahih hadislerde yedi harf ruhsatının hikmetine işaret edilmektedir.

Yukarıda ele aldığımız hadislerde yedi harf izninin Allah'tan alınma sürecinin aşamaları açıklanmaktadır. Bunların dışında muhtelif zamanlarda cereyan eden kişiler arasındaki ihtilaflar ise, tamamen bu izin verildikten sonrasını ifade etmektedir. Yedi harfin tarihsel yönünü ele aldığımızda söz konusu meselenin temelinde ihtiyaca binaen verilen bir izin olması ve Kureyş lehçesini seslendiremeyen veya aynısını telaffüz edemeyen şahısların birtakım zorluklarla karşılaşmasıyla ortaya çıkan problemler olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, bulunduğu toplumda öğrenme ve belleme kabiliyetleri düşük olan yaşlılar, çocuklar ve cariyelerin buna güç yetiremeyecekleri vakıasını ön plana alarak sorunun gerekçesini Allah'a arz etmiştir.[438] Dolayısıyla baktığımız hadislerin çoğunda "Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir; kolayınıza geleni okuyun"[439] şeklinde cümlelerle karşılaşırız. O halde öncelikle "inzal", "ta'lim ve " ikra" söz konusu edileceğine göre, bu kelimelerle ilk etapta yedi harf ruhsatı verilen okumaların çoğunun Kur'ân olarak indiği ve bunların hepsini Hz. Peygamber'in okuduğu, hatta

---

[435] Muhammed b. İsa Tirmizi, **Sünenu Tirmizi**, "Kıraat",11; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** V, 132, İstanbul, Çağrı Yay.

[436] Buhâri, "Fedâil", 5; Müslim, "Salât", 48; Ahmed, **Müsned**, c. 1, 263-264; Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, **el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân**, thk. Abdu'l-Muheymin et-Tahhân, Mekke, Mektebetu'l-Menâr, 1988, s. 16.

[437] Müslim, "Selâtu'l-Müsâfirin", 48; Ebû Dâvud, "Vitr",22; Nesâi,"Mefâtih",38; Ahmed, Müsned, V, 127.

[438] Buhârî, "Fedâil",5;Müslim, "Selâtu'l-musefirin,48; Ebû Dâvud, "Vitr", 22.

[439]Nesâi, "İftitah", 38;Tirmizi, "Kıraat",11; Ahmed, **Müsned**, V,132.

bunları okuttuğunu ve insanlara öğrettiği anlaşılmaktadır. İslam geleneğini incelediğimizde ise, İslam bilginlerinin bunları bu şekilde anlamlandırdığı görülmektedir.

Yedi harf hadislerinin tarihsel yönünü ele aldığımızda, Medine döneminin son iki yılına kadar Kur'ân, bir harf (Kureyş lehçesi) üzerine nâzil olmuştur. Son iki yılın başlangıcında "yedi harf" ruhsatı ile okunduğu görülmektedir. Bu ruhsatın temelinde, farklı lehçelerle konuşan farklı kabile ve toplumların telaffuz ve anlama zorluklarının bulunması yatmaktadır. İşin esası, asıl olan bir lehçe'nin olduğu, fakat diğer lehçelerin ruhsata binaen birer okuma olduklarıdır. Okumaları inzâl yönünden ele aldığımızda, son iki yılda inzâl olunan âyetlerde böyle bir gerçekliğin varlığı söz konusudur. Ancak bunun yanında; daha önce inenler, yedi harf ruhsatı verilince tekrar mı inzâl oldu? Yedi harf ruhsatından sonra inenler, her bir lehçeye ayrı ayrı defalarca mı indi? gibi sorulara karşılık, böyle bir nüzûl işleminin olduğuna dair hiçbir tarihsel bilgiye sahip olamadığımız yanıtını verebiliriz.[440]

Yedi harfle ilgili rivâyetlere bakıldığında, bunların birçoğunun ashâp'tan bazı kişilerin arasında cereyan eden ihtilâfları söz konusu ettiği görülür. Bahse konu yedi harf ruhsatının, bu ihtilafların ortaya çıkması sonucunda verildiği göze çarpmaktadır. Bu konudaki bir rivâyete göre Hz. Ömer, başından geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır:

"Hz. Peygamber hayattayken, Hişam b. Hakîm'in Furkan sûresini okuduğunu duydum. Onun kıraatini dinlemek istedim. O, Rasûlulah'ın bana okutmadığı harflerle okuyordu. Neredeyse o, namazda iken onun boğazına sarılacaktım. Selam verinceye kadar zor sabrettim. Selam verince elbisesinin yakasına yapıştım. Ona, 'senden işittiğim bu sûreyi sana kim okuttu' dedim. 'Rasûlullah bana okudu' dedi. Ona "Yalan söylüyorsun. Vallahi! Senden işittiğim bu sûreyi Rasûlullah bana da okumuştu' dedim. Sonra onun yakasını bıraktım ve onu Rasûlullah'a götürdüm. Dedim ki:"Yâ Rasûlallah! Bu kişinin, Furkan Süresini sizin bana okumadığınız harflerle okuduğunu duydum. Oysa siz bana Furkan süresini daha önce okumuştunuz'. Rasûlullâh şöyle buyurdu: 'Ey Ömer! Onu bırak. Oku Ey Hişam!' O,

[440] Dağ, **Kıraat**, s. 47.

daha önce işittiğim kıraatla okudu. Rasûlullâh: 'Böyle nâzil oldu' dedi. Sonra Rasûlullâh: 'Oku Ey Ömer' dedi. Rasûlullâh'ın bana okumuş olduğu kıraatla okudum. Rasûlullah: 'Böyle de âazil oldu' dedi. Sonra Rasûlullâh şöyle buyurdu: 'Kur'ân, yedi harf üzere nazil oldu, ondan kolay olanıyla okuyun."[441]

Rivâyet edilen başka bir hadiste, Ubey b. Ka'b'ın bir adamla ihtilaf ettiği rivâyet edilir. Ubey b. Ka'b başından geçen olayı şöyle aktarır:

"Rasûlullah bana bir sûreyi okutmuştu. Bende mescitte otururken bir adamın o sûreyi benim okuduğumdan farklı okuduğunu işittim. Ona: 'Bu sûreyi sana kim öğretti?' dedim. 'Rasûlullâh,' diye cevap verdi. 'Benden ayrılma, Rasûlullah'a gideceğiz,' dedim ve onu Rasûlullah'a götürdüm. 'Ya Rasûlallâh! Bu adam, bana öğrettiğin sûreyi başka türlü okuyor,' dedim. Rasûlullah, 'Ey Ubey, oku! buyurdu. Ben de okudum. Rasûlullah: 'Güzel okudun' diye cevap verdi. Sonra o adama: 'Oku!' dedi. O da benden farklı okudu. Ona da: 'Güzel okudun' buyurdu ve devam etti: 'Ey Ubeyy! Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, hepsi de şâfî, kâfîdir."[442]

Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen bir hadiste Ubeyy b. Ka'b şöyle demiştir:

"Müslüman olduğumdan beri kalbime hiç şüphe düşmemişti. Ancak ben bir âyeti okudum, birisi ise benim kıraatımdan başka türlü okudu. (Bu beni şüpheye düşürdü.) Ona. 'Bana Rasûlullâh böyle okuttu' dedim. Adam: 'Bana Rasûlullâh böyle okuttu' dedi. Rasûlullah'a gittim ve dedim ki: 'Ey Allah'ın elçisi! Siz bana bu âyeti böyle böyle okutmuştunuz değil mi? Rasûlullah: 'Evet' dedi. O şahıs da 'Bana şöyle şöyle okutmadınız mı? dedi. Rasûlulâh şöyle buyurdu: 'Evet, muhakkak ki Cibrîl ve Mikâîl bana geldiler. Cibrîl 'Kur'ân'ı bir harf üzere oku' dedi. Mikâîl: 'Arttırmasını iste, artmasını iste 'dedi. Ta ki yedi harfe ulaştı. Bunların hepsi şâfi, kâfîdir."[443] Hz. Peygamber'in bu talebinin şüphesiz toplumsal yapıyla alakalı olduğu bir gerçektir. Çünkü Medine döneminde ortaya çıkan Arap lehçelerinin çeşitliliği, birtakım sıkıntılara sebep oluyordu. Böylece rivâyet edilen hadislerden anlaşılan, bu

[441] Buhâri, Fedâilu'l-Kur'ân, 5, 27; Tirmizî, Kırâât, 11; İsmail, **el-Câmiu's-Sahih**, Dâru's-Selâm, Dimaşk, 1421, s.5.
[442] Nesâî, İftitah, 37.
[443] Nesâî, İftitah, 37.

durumun sosyal ihtiyaçtan kaynaklandığıdır.[444] Hz. Peygamber, Kur'ân'ın farklı lehçelerle okunmasının bir ihtiyaç olduğunu görmüş ve bundan dolayı bu konuda talepte bulunmuş ve bu talebi kabul edilmiştir.

Yukarıda aktardığımız hadislerde sosyal ihtiyaçtan kaynaklanan yedi harf ve kolaylık ilişkisine dikkat çekilmek istenmektedir. Fakat bundan ne anlaşılması gerektiği yine kapalı görünmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili rivâyetlerde geçen "ahruf-u seb'a" ifadesiyle tam olarak neyin kastedildiği, İslâm âlimleri arasında tarih boyunca tartışma konusu olmuştur.[445] Yukarıdaki ifadede geçen "harf" veya "seb'a kelimelerinin hangi mânâya geldiklerini belirleyip "el-ahrufu's-seb'a" ile neyin kastedildiğini tespite çalışmışlardır. Bu yönde kaynaklarda geçen "harf" veya "el-ahruf" kelimelerinin işaret ettiği pek çok anlam zikredilmiştir. Nitekim yedi harf'le ilgili farklı görüşlerin bulunmasından ve Hz. Peygamber dönemindeki kıraat farklılıklarının temelinin 'Yedi harf' ruhsatına dayandığı yönündeki görüş birliğinden söz etmek mümkün görünmektedir. [446] 'Yedi harf' ruhsatının kıraat ilminin başlangıç noktası olarak görülmesi konusuna değinmenin, bu ilimle ilgili problemlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesinden yola çıkarak, konuyu Semîn el-Halebî'nin tefsiri ve diğer tefsir ve kıraat kaynakları ışığında ele almaya çalışacağız.

2.2.2. ed-Durru'l-Masûn'da Yedi Harf Vâkıası

Birçok müfessir, kaleme aldıkları tefsirlerin mukaddimesinde kıraatların bazı temel konularına değinip; ihtilaflı konulara dair çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Bu müfessirler, kıraatın en ihtilaflı konularından biri olan yedi harf meselesine değinip, bu konuyla ilgili vârid olan hadisleri ve bu hadislerin anlamlarıyla ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

---

[444] Ahmed Aliyyü'l-İmam, **Tarih ve Dil Bilimi Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati**, çev. Süleymean Gündüz, İnkilab Yayınları, İstanbul, 2010, s. 31.

[445] Ebî Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, **Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru't-Turas, Kâhire, 1393/1973, s. 34-35; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak el-Murtaza ez-Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk Ali Hilâlî, Kuveyt, 1407/1987, c. 1, 17-18; Emin Aşıkkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufu Seb'a Hadisleri" **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV,** 2002, s. 43-106.

[446] Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerîf Cürcânî, **Mu'cemu't-T'arifât**, thk. Muhammed Sıddîk el-Menşevî, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, s. 76.

Semîn el-Halebî de yedi harf meselesini etraflıca incelemiştir. O, tefsirinde yedi harf olgusunu kendisinden önceki müfessirlerden birçok nakillerde bulunarak kaleme almıştır. Bununla birlikte konuları işlerken kendine has bir şekilde ele almayı ihmal etmemiştir. Bu itibârla kendisi birçok müfessirden etkilendiği gibi kendisinden sonra birçok müfessiri de etkilemiştir.

Semîn el-Halebî, tefsirinin muhtelif yerlerinde tefsir ve kıraata dair birçok bilgiye yer verdiği gibi; kıraatın temel meselelerinden yedi harf ve kıraat ilişkisini ele almıştır. Semîn el-Halebî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir, 'Ulûmu'l-Kur'ân ve kıraatlara dair önemli bilgilere değinen birkaç müfessirden biridir. Bu mukaddimede başta i'râbu'l-Kur'ân nahiv ve lugat olmak üzere Kur'ân'ın bazı şekilsel ve anlamsal yönüne dair görüşlere yer verdiği gibi; Ahruf-u Seb'a konusuna da yer vermektedir. O, mukaddimesinde diğer müfessirlerden farklı olarak bu konulara ağırlıklı olarak değinmektedir. Biz burada öncelikle kıraat tarihi açısından önemli bir yere sahip olan ve kıraat farklılıklarını oluşturan ahrufu's-seb'a konusu üzerinde durmak istiyoruz.

2.2.3. Yedi harf Meselesi ve ed-Durru'l-Masûn

Kıraatların ortaya çıkış nedenlerinden en önemlisi "yedi harf" meselesidir. Kıraat farklılıklarının tarihsel arka planında bu kavram etrafında şekillenmiş olan bu olgu, kıraatların menşei olarak görülmüştür. Nitekim gerek Kur'ân tarihine yönelik çalışmalarda, gerekse kıraatlarla ilgili kaynaklarda bu olgunun etrafında çok sayıda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Belki de üzerinde ençok durulan konulardan birisi olmasına rağmen "yedi harf" kavramı mahiyeti itibariyle etrafında birçok soru işareti barındırmaktadır. Bunun sebebi, bu kavramlarla ilgili kaynaklarda geçen bilgilerin sınırlı olması ve meseleyi açıklamada yetersiz kalmasıdır. Binaenaleyh bu çerçevede ortaya konulan görüşlerin çoğunda tahmin ve yürütme temeline dayanmaktadır. Biz öncelikle, mesele hakkındaki rivâyetler ve kavramsal çerçeveye dair malumatları özetlemeye çalışacağız.

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini belirten rivâyetlerden, Hz. Peygamber (s.a) döneminde Kur'ân'ı Kerîm'in bazı âyetlerinin farklı şekillerde okunduğıunu ve bu farklı okuyuşların bizzat onun öğretim ve talimatıyla olduğunu biliyoruz. Ancak konu ile ilgili en dikkat çeken husus, "yedi harf"in ne demek olduğunun Hz.

Peygamber tarafından net bir şekilde açıklanmamış olması veya açıklanmaya ihtiyaç duyulmamasıdır. Hadis kaynaklarında nakledilen rivâyetlerin hiç birinde sahâbenin Hz. Peygamber'e bu konuda bir soru tevcih ettiğini görmemekteyiz.[447] Daha önce de ifade edildiği gibi rivâyetlerde geçen, Cebrâil'in başlangıçta Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e bir harf üzere öğrettiği ve bu şekilde okunmasını istediğini hususudur. Sonra arttırılıp iki harfe çıkarılmış, sonra üçe çıkmış ve daha sonra yedi olmuştur. Kaynaklarda bu sayının niçin üçte kalmadığı veya neden on'a çıkarılmadığı ile ilgili açıklamalar bulunmamaktadır. O halde bu "yedi harf"in bir anlamı olmalıdır. Şu kadar var ki, bunun anlamıyla ilgili kaynaklarda nakledilen kırka yakın görüş, konuyu anlaşılır olmaktan ziyade daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu görüşlerden bir kısmı üzerinde durmaya değer görünmemektedir. Diğer bir kısmının ise müspet ve menfi yönler bulundurmaktadır.

Bu görüşlerden biri, hadislerdeki "yedi harf"le kastedilenin, Arap kabilelerin dili ve lehçesi olduğu yönündedir. Zira hadislerde kastedilenin, lehçe ve ağız ile birlikte lehçe içi farklı okumalar olduğu düşüncesindeyiz. Nitekim rivâyette Hz. Peygamber, yaşlılardan, çocuklardan ve cariyelerden bahsetmiş ve bu nedenle Kur'ân'ın "yedi harf" üzere okunması için ruhsat talebinde bulunmuştur. Ayrıca aralarında okuma farkları ortaya çıkan Hz. Ömer ile Hişam b. Hakim ve aralarında ihtilaf çıkan bazı başka kimseler, aynı kabileye mensuptular ve aynı lehçeyi konuşmaktaydılar. Aynı kabile içindeki kimselerin farklı okumalarına fırsat veren bu uygulama ile, insanların Kur'ân okurken haramı helal, helalı haram yapmadıkça cennet ve cehennemi birbirine karıştırmadıkça, endişe etmemeleri ve Kur'ân ile hemhal olmaları hedeflenmiştir. Buna göre, aynı lehçe içi kelime farklılıkları "yedi harf" ruhsatına dâhildir demek mümkündür. [448]

Kıraat ilmi ile ilgilenen âlimler, ilgili rivâyetlerde geçen "yedi" sayısının neye delalet ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler, bu ifadenin sayısal bir nitelik taşımadığını, onun Kur'ân'ın okunmasında ümmete tanınan kolaylık ve genişliği ifade ettiğini, dolayısıyla "mecaz" olduğunu belirtirken; bir kısmı "yedi" lafzının mecâzi değil gerçek bir sayı tespit ettiğini söylemişlerdir. Yani

[447] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 305.
[448] Itr, **el-Ahrufu's-Seb'a**, s. 122-175.

hadislerde zikredilen husus, Kur'ân'ın yedi meşhur lehçeye göre okunmasıdır. Zira onları bu görüşe iten sebep, Kur'ân'ın Hz. Osman'dan sonraki aldığı şekil olsa gerektir. Zira bu dönemde Kur'ân büyük oranda Kureyş lehçesine göre yazılımış ve kıraat farkları Hz. Peygamber'in hayatta olduğu Medine dönemindeki şartlara göre çok az bir seviyeye indirilmiştir. Bunun nedeninde, sayının arttırılması önü alınmaz bir tefrikaya sebebiyet verir diye düşünülmüş de olabilir. Yani bu ugulama ile, Hz. Peygamber döneminde serbest bırakılan bir husus, Mushafların yazımından ve dağıtılmasından çok sonraki bir dönemdeki muhtemel duruma göre değerlendirilmiştir.[449] Bu ikinci grupta yer alan bazı kimseler, yedi lehçenin hangi kabilelere ait olduğu konusunda, bu lehçelerin, Kureyş, Huzeyl, sakif, Tayy, Hevâzîn, Yemen ve Temîm kabilelerine ait olduğunu söylemişlerdir. Ancak başkaları, belirtilen bu kabile isimlerinden ekleme ve çıkarma yapmak suretiyle değişiklikler yapmışlardır.

"Yedi" sayısının Kur'ân'da, hadislerde ve Arap dilinde çokluk belirtme amacıyla kullanılıyor olması ile "yedi harf" konusunu dile getiren rivâyetlerde bu harflerin mahiyetinden sözedilmemiş olması, "yedi harf"ten kastın kesretten kinaye olduğunu desteklemektedir. Ayrıca "yedi harf" rivâyetlerine bakıldığında, belli bir sayıyı tutturmak gibi bir hedefin güdülmediği, aksine ümmet için geniş bir okuma kolaylığının hedeflendiği anlaşılmaktadır. "Yedi harf"in yedi lehçe anlamında olduğu görüşü de, sonuç itibariyle bu ifadenin kesretten kinaye olduğu görüşüyle örtüşmektedir. Ancak bu görüş sahiplerince, söz konusu lehçelerin Mekke toplumunun Konuştuğu Kureyş lehçesi dışında kalan, yukarda sözü edilen lehçeler ve çevre kabilelerin kullandığı lehçeler olduğunun söylenmesi belki de müşkilatlıdır. Çünkü Kur'ân'da başka lehçelere de yer verilmiştir. Bu konuda çeşitli tahminlerle farklı kabile lehçelerinin varlığına da ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla "yedi harf" ile kesretin kastedilmiş olması ve dolayısıyla bu farklı lehçelerin tümünü kapsıyor anlamına gelmesi mümkündür. Sonuç olarak bu konuya dair bir fikir birliği bulunmamaktadır.[450]

[449] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 26.
[450] İbnu'l-Cezer'i, **en-Neşr**, c. 1, s. 27; Birışık, **Kıraat İmi ve tarihi**, s. 65.

İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) ifadesiyle, yedi harf söyleminin kapalı olması sebebiyle, bu görüşlerden bir kısmı meseleyi içinden çıkılmaz bir hale getirirken; diğer bazı âlimler kendilerince bir neticeye ulaşmaya çalışmışlardır. Yedi harfle ilgili görüşlerin arasında her ne kadar küçük nüans farklılıkları varsa da, bu âlimler ilimlerinin elverdiği kadarıyla birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Bunların arasında Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebu'l-Fadl er-Râzî (ö. 290/903), Kâdi b. Tayyib el-Bakillâni (ö. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö.444/1053) gibi âlimler bulunmaktadır. Sonraki âlimler ise fikirlerini, bu âlimlerden özellikle Ebû Hâtim es-Sicistânî ve talebesi İbn Kuteybe'nin görüşleri üzerine inşa etmişlerdir.[451]

İbnu'l-'Arabî, "yedi harfin ne manaya geldiği hususunda herhangi bir nass veya bir hadis bulunmamaktadır ve insanlar onu açıklamada ihtilafa düşmüşlerdir"demektedir. Dolayısıyla, İslâm âlimleri, yedi harf üzerindeki rivâyetlerin hem anlam kapalılığı, hem de meselenin içinden çıkılması zor bir durum olduğunun da farkında olarak, bu konuda birçok görüş ortaya koymuşlardır. Kimileri lehçelere, kimileri müteradif kelimelere hamlederek; kimileri de kesretten kinaye yorumuna giderek olguyu tespit etmeye çalışmışlardır.[452] Bütün bu görüşler kıraat birikimi içerisinde dikkate alındığında, hepsinin tartışılır bir tarafı bulunmaktadır ve kendi içinde birtakım çelişkileri barındırmaktadır. Netice olarak "yedi harf" olgusu tartışmalardan öte bir gerçeğe tekabül etmektedir. Bu da, lehçe ve ağız farklılığından dolayı telaffuz sorunu olan insanların kendi lehçeleri ile vahiy lafızlarını seslendirme gerçeğidir.

Aslında "yedi harf" meselesi Kur'ân'ın kıraatıyla ilgili bir meseledir. Fakat nakledilen hadislerde net olarak belirlenmediği için bunu temelden bir tarafa koymak uygun olmaz. Zaten tamamen açık bir şekilde ifade edilmiş olsaydı, bu kadar farklı görüşler ileri sürülmezdi. Bununla birlikte "harf" kelimesi ile birlikte "seb'a"nın da ne anlama geldiği kesin olarak izah edilmemiştir. Çünkü az önce de belirttiğimiz

[451] Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, thk. Âmir el-Cezzâr- Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1326/2005, c. 13, s. 216-217.

[452] Ebû Bekir İbnu'l-Arabî el-Mâliki, **Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta Mâlik b. Enes**, thk. Muhammed Abullah Veled Kerîm, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1992, c. 1, s. 400; Zerkeşî, **el-Burhân,** c. 1, s. 210.

gibi, "yedi" kelimesinin adet mi, yoksa bir çoğulun ifadesi mi olduğu kesin olarak anlaşılmamaktadır.

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, Ebû Bekir b. Tayyib (ö.402/1013), Beyhakî (ö. 458/1059), İbn Atiyye gibi âlimler, "yedi harf"ten maksadın, Arap kabilelerinden yedisinin dili ve lehçesi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu görüş sahipleri, yedi kabilenin hangi kabileler olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.[453]

Ebû Amr ed-Dânî'ye göre, Kur'ân'da "yedi harf"in tamamı mevcut değildir. Ancak bunlardan bir kısmı mevcuttur. Bir kimse kıraat vecihlerinden herhangi bir kıraat veya rivâyetle Kur'ân'ı okursa o, yedi harfin bir kısmını okumuş olur, demektedir. İbnu'l-Cezerî, Dânî'nin bu görüşünü değerlendirirken, bu yaklaşımın, yedi harfi çeşitli Arap lehçeleri olarak sayanlara göre doğru olduğunu, ancak, rivâyetlerden biriyle okuyan bir kimsenin aynı anda, bir harfi hem harekeli hem sakin yahut hem raf' hem nasb ile veya takdim, te'hir ile okumasının mümkün olmadığını ifade etmekte ve Dânî'nin görüşünü desteklemektedir.[454]

Bir diğer görüşe göre ise, Kur'ân'ın, gerek Hz. Peygamber döneminde gerek Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği mushafta ve Hz. Osman'ın teksir ettirdiği Mushaflarda tek harf üzere yazıldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber hayatta iken, diğer kabilelerin dillerinin Rasûlullah'ın lisanına alışmasıyla insanlar artık, Kur'ân'ın nazil olduğu okuyuş şekline dönmüşlerdir. Bu durumda yedi harf ruhsatı, arza-i ahire'de Kureyş lehçesi iyice kesinleşince sona ermiştir. Daha açık bir ifade ile bu ruhsat, sınırlı bir zamana ait olup peygamberin irtihali ile sona ermiştir. Bu görüşe göre yedi harf, risaletin belli bir döneminde olsa bile, bu farklı okuyuşlar son arza ile neshedilerek bir tek harf kalmıştır. Taberî, bu tek okuyuşun Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini ifade ederken; buna karşın, ibn Hibbân, el-Bakillânî ve Zerkeşî'nin de aralarında bulunduğu bir kısım âlim ise "yedi harf" ruhsatının kıyamete kadar devam edecğini ileri sürmüştür.[455]

---

[453] Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 1, s. 43-44.
[454] Ebû Amr ed-Dânî, **el-Ahrufu's-Seb' li'l-Kur'ân**, thk. Abdulmuheymin et-Tahhân, Mektebetu'l-Menâr, Mekke, 1988, s. 56; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 30-31.
[455] Abdussabûr Şahin, **Târihu'l-Kur'ân**, nşr. Nahdatu Mısır, Mısır, 2007, s. 104.

Çağdaş araştırmacılardan Subhi Sâlih, yedi harfe yönelik görüşlerini şöyle ifade etmektedir: "Ortaya konulan görüşlerden hiçbiriyle yetinmek doğru olmayacağına göre, onlardan mümkün olanları almanın doğru olacağı kanaatine vardık. Nitekim akla ve nakle ters düşmeyen de budur. Dolayısıyla bu şekilde ifrat ve tefritten uzak kalmaktır," Sâlih, devamında yedi harfle ilgili tercih ettiği görüşleri genişçe ifade etmektedir.[456]

"Yedi harfl"in varlığı konusunda herhengi bir ihtilaf olmadığı, ilgili rivâyetlerin farklı varyantlarıyla birlikte tevâtür derecesinde olduğu bilinmektedir. Ancak katiyet derecesi sabit olan bu rivâyetlerin ciddi müşkilatları bulunmaktadır. Bu konuda çok farklı yaklaşımların ortaya atılması ve zaman zaman birçok alakasız tespitlerin yapılması bu delalet yaklaşımından kaynaklanmaktadır. "yedi harf" hakikatının ne olduğu hususu en çok tartışılan bir konudur. Öyle ki, bu konuda bazıları kırka yakın, bazıları da altmış civarında görüş belirtirken; bazılarının da, bu konudaki hadisin mânâsının anlaşılması zor bir hadis olduğu düşüncesiyle görüş belirtmekten kaçındıkları görülür.[457]

Semîn el-Halebî'nin, kıraatları hem aldığı kaynakların aktarımıyla hem de kendine hâs bir uslüple ifade ettiği görülür. Tefsirinin mukaddimesinin dışında, eserin muhtelif yerlerinde kıraata yönelik bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilerin başında yedi harf meselesi gelmektedir. Müellif, eserinde tefsir meselelerinden bahsederken lugat, nahiv, belâğat, i'râbul-Kur'ân ve kıraatlara dair birçok konuya değindiği gibi kıraatların temel konularından olan yedi harf-kıraat ilişkisine de dikkat çekmiştir. Bizde müellif'in tefsirinde yer verdiği konuyu yedi harf bağlamında ele almak istiyoruz.

Birçok müfessir gibi Semîn el-Halebî'nin tefsiri lugat, nahiv ve kıraat ağırlıklı bir eserdir. Bu tür eserlerin müstakil birer kıraat kitabı olmamaları doğaldır. Ancak eserde bütün kıraat farklılıklarına yer verildiği gibi tartışmalı olan veya dil açısından izaha ihtiyaç duyan okuyuşların yer aldığı eserde, kıraatlar bazen hiçbir değerlendirme yapılmadan bazen de olumlu veya olumsuz eleştiri, tercih veya onaylama şeklindeki ifadeler eşliğinde konu edilmektedir.

---

[456] Suphi Sâlih, **Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1977, s. 109-110.
[457] Abdurrahman Çetin, **Yedi Harf ve Kıraatlar**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21.

Semîn el-Halebî'nin, yukarıda basettiğimiz gibi, yedi harf olgusunu Arap dilini nahiv ve lugat yönünden temellendirirken sorgulayıcı bir mantık yerine nakil mantığıyla yaklaştığını söyleyebiliriz. Eserinin tefsir kaynağı olması hasebiyle mukaddimesinde konuya çok geniş yer vermemekte, olması gerektiği kadar bu konuya değinmektedir. Takip ettiği yöntemle ilgili tartışmalar çerçevesinde, tercih ettiği görüşlerin dışındaki diğer görüşlere de yer vermesi ve bu görüşlerin referanslarının ne olduğunu ve kimlerin bu görüşlere katıldığını ifade etmesi önemlidir. O, bilgi akatarımında bulunurken, zaman zaman kendi tercihlerini belirtmekten geri durmamakta; zaman zaman da herhangi bir tercih belirtmeyip, kapsamlı ve derin tartışmalara girmemektedir.

Eserde, tefsirinin dışında kaleme aldığı "*el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhu'l-Kasîd* adlı eserini bu konuda referans olarak gösterirken; meseleyi açıkladığı görüşler içerisinde tercih ettiği görüşlere dayandırmaktadır.[458] Dolayısıyla Semîn el-Halebî, tefsirinde yedi harf ve yedi kıraat vakıalarının belirtildiği gibi birbirlerinden farklı olmasına rağmen gelenek içerisinde "yedi harf" ifadesindeki yedi sayısından dolayı bu iki konu birbiriyle eşdeğer görülmüş, yedi harf ve yedi kıraat aynı şeyler olarak addedilmiştir. Aslında bu yaklaşımlar her ne kadar ilmi bir değer taşımasa da, müellif, bu konunun kıraat âlimleri tarafından birtakım değerlendirmelere tabi tutulduğunu ve bu yönde çeşitli yaklaşımların ortaya atıldığını belirtmektedir.[459] Hatta, yedi sayısını tercih ettiği için İbn Mücâhid tenkit edilmiştir. Ancak yedi harf ve yedi kıraat arasında bir irtibat söz konusu iken, bu ikisinin aynı hususlar olması mevzu bahis değildir. Zira yedi kıraatın da, yedi harf kapsamında olduğu bilinmektedir. Bunun dışındaki kıraatların tümü de yedi harften kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bazıları, yukarıda her iki ifadede yer alan yedi sayısından dolayı bu iki kategorinin birbiriyle aynı şeyler olduğu düşüncesinde olmuşlardır.[460]

Semîn el-Halebî, bu tartışmalar içerisinde bu hususu değerlendirmeye tabi tutarken; böyle bir şeyin olamayacağını bunun ilmi bir değerinin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Bu konuyla ilgili görüşlerini, seleflerinin yaklaşımı

[458] Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn el-Halebî, **el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd,** thk. Eymen Rüşdî Suveyd, Dâr Nûr, Cidde, 1422/2001, c. 1, s. 19.
[459] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 56.
[460] Ebû Şâme, **el-Murşidu'l-Veciz**, s. 197.

doğrultusunda, kıraatlardan yedi imama nispet edilen yedi kıraatın, Hz. Peygamber'in ve ashâbının geniş bir çerçeve içerisinde okudukları yedi harf olmadığı, çünkü söz konusu bu yedi okuyuş çeşidinin ashâbın okuduğu yedi harf olmayıp, bunun sadece birine râci olduğu şeklinde ifade etmektedir. Aynı zamanda bu şeklinin Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah ederken esas kabul ettiği şekil olduğunu belirtmektedir.[461] Bu açıklamalardan sonra, süreç içerisinde yedi kıraatın önemi ve konumuna yönelik nakillere yer vererek, bu yolla yedi kıraatın "yedi harf" ile tarihsel anlamda ilgisi bulunmadığına dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. Bu noktada, müellif'in tefsirinde yer verdiği konuyu yedi harf bağlamında ele almak istiyoruz.

2.2.4. Yedi Harfin Nitelikleri ve ed-Durru'l-Masûn'da Kırâatla Münasebetleri

Kur'ân ilimlerinden kıraat ve tefsir ilimleri bünyesinde, yapısı ve tarihsel malzemesi yönüyle en muğlâk; en tartışmalı ve ne yazık ki üzerine son nokta konulamayan konuların başında yedi harf meselesi gelmektedir. Araştırıp irdelediğimiz kadarıyla meselenin bir çözüme kavuşturulamamasının sebebi, bu vâkıayı bir bütün almaktan ziyade, meselenin bir veya iki yönüne bakılarak konunun izaha çalışılmasıdır kanaati hâsıl olmaktadır.

Öncelikle yedi harf kavramıyla yedi kıraat kavramının birbirinden farklı şeyler olduğu belirtilmelidir. Yani yedi harf Hz. Peygamber daha hayattayken ortaya çıkmış bir ruhsattı. Yedi kıraat ise Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra ortaya çıkmış ve ilk defa hicri 324'te vefat eden İbn Mücâhid tarafından ortaya konmuş bir kavramdır. Ancak yedi kıraatın, yedi harfin bir cüzünü veya bir bölümünü kapsadığı söylenebilir. Yedi harf kapsamında ortaya çıkan farklılıkların Kur'ân'da herhangi bir zıtlık veya eksiklik oluşturmadığını, aksine bunların esas mânâ etrafında anlam zenginliğine katkıda bulunan farklı telaffüz çeşitleri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yedi harf ve yedi kıraat münasebetinin ilişkilendirilebilmesi için, bazı müfessirlerin birtakım yaklaşımlarını tespit etmek mümkündür.[462]

[461] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 58.
[462] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, 234.

Bazı müfessirler eserlerinin mukaddimelerinde kıraatın temel meselelerine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu müfessirler, kıraatın en ihtilaflı olan konularının başında gelen 'Yedi harf' meselesi ve bununla ilgili vârid olan hadislerin nasıl anlaşılacağı konusunda birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Bunların başında Taberî ve İbni Atiyye gelmektedir.

İslam'ın erken dönemi sayılabilecek dönem tefsirleri içerisinde yer alan tefsîrinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele alan, Taberî (ö. 310/923) olmuştur. Taberî, Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini ifade ettikten sonra; Kur'ân'ın hangi lehçeyle indiğine dair tartışmaları dile getirmektedir. Taberî, bu meseleyi Ebû Hureyre'den gelen şu hadisi naklederek izaha çalışmaktadır: "Kur'ân, yedi harf üzere indirildi. Kur'ân'dan şüphe etmek küfürdür. Ondan bildiklerinizle amel edin bilmediklerinizi bilenlere götürün."[463] Taberî, bu konuyla ilgili pek çok hadisi eserinde nakletmektedir. O, yedi harfi yedi kıraatten farklı gördüğünü izah ederken; yedi harften şüphe duymayı küfre girmeye sebep olarak addetmektedir. Ancak yedi kıraattan şüphe duymayı küfre girmek için bir neden olarak görmemektedir.

Taberî, yedi harfin yedi lugat olduğunu örneklerle açıklarken; *helumme, ekbil, teâ'le, ileyye,* kelimelerini söz konusu ederek; Kur'ân'ın indirildiği yedi harfin bir kelimede ve bir harfteki yedi lügat olduğunu söylemektedir. Bunun da ancak mânâların uyuşması ve lafızların farklılaşmasıyla olabileceğini ifade etmektedir. Yani yedi harfin ayrı ayrı vücuhlar olmadığı, kelimede veya harfte mânâları aynı, lafızları farklı olan kelimeler olduğu yönündeki görüşü ağır basmaktadır. O, inzal sürecinde Hz. Peygamber'in huzurunda yazılan Kur'ân metnine ilaveten eş anlamlı kıraatların ve okumaların varlığının, sadece bu süreçle ilişkilendirilebileceğini savunmuştur. Ancak bunun Osman mushafını kapsayıp kapsamadığını tartışmıştır. Ona göre yedi harf artık mevcut değildir. Çünkü Hz. Osman döneminde yapılan istinsah çalışmalarıyla mushafta sadece bir harfin yer aldığını iddia etmektedir. Diğer altı harfin akibeti için, söz konusu yedi harf kıraatının bir zorunluluk olmadığını,

[463] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, s. 34.

bunun zarurete binaen sağlandığını, dolayısıyla ümmetin bunları muhafaza etmekle yükümlü kılındıklarını belirtmiştir.[464]

İbn Atiyye, yedi harfin yedi farklı lehçe olduğunu savunmaktadır. O, yedi lehçenin içerisinde Kureyş lehçesinin öncelikli olduğunu; ondan sonra Benû S'ad b. Bekr lehçesinin geldiğini belirtmektedir. Sözlerinin devamında yedi harfin neden yedi Arap lehçesi olduğu hususuna dair açıklamalar getirmektedir.[465]

Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Meâni'l-Kırâât* adlı eserinde, Yedi harfin ne mânâya geldiğini açıklarken, bunların lafzı ayrı fakat mânâsı aynı olan, lafzı da mânâsı da farklı olan, yazılışı bir olsa da olmasa da (nokta farklılığı vs.) kelimenin değişmesiyle meydana gelen, kelime ziyadeliği ve noksanlığı, harf ziyadeliği ve noksanlığından meydana gelen vecihler, harf değişiklikleri, takdim ve te'hirden ortaya çıkan vecihler olduğunu belirtmekte, yedi harfi; helal, haram, nâsih, mensûh, emir, nehiy vb. olarak zikredenlerin görüşlerini reddetmektedir.[466]

İbn Kuteybe[467] (ö. 276/889) ve el-Bâkillânî (ö. 403/1013), yedi harfin nitelikleri konusunda, yedi vecihin farklılıklarını şu şekilde ifade etmektedirler: Kelimenin i'râbında veya harekesinde meydana gelen fakat mânâsını değiştirmeyen farklılık; kelimenin i'râbında olmayıp harflerin değişmesiyle mânânın değişmesi; yazılış şeklinin değişip mânânın değişmemesi, yazılışın değişmesiyle mânânın değişmesi, takdim-te'hir, ziyade ve noksanlıkla meydana gelen ihtilaf vecihlerini, bu şekilde tespit edip nakletmişlerdir.

Semin el-Halebî, yedi harfin birer lugat olduğunu ve Araplar arasında kullanılagelen lehçe farklılığından meydana geldiğini belirtmektedir. Müellif, bunu kıraat muhakkiklerinin ifadelerindeki sıhhat nakline uygun, Arap lehçelerine dayanan

---

[464] Necattin Hanay, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi" **Mütefekkir,** cilt:2, sayı,4, 2015, s. 302.

[465] Rıfat Ablay, **Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atiyye Örneği,** Siyer Yayınları, İstanbul, 2020, s. 91.

[466] Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-İbâne 'an Ma'âni'l-Kirâât**, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâr Nahdatu Mısır, Kâhire, 1977, s. 33-34.

[467] Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, **T'evîli Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire, 1393/1973, s. 34-40.

ve mushaf hattına uyan tüm kıraatların sahih ve makbul olduğu görüşüne dayandırmaktadır.[468]

Yedi harfle ilgili farklı yaklaşımların meydana gelmesine sebep olan hususların başında rivâyetlerde geçen "yedi"sayısı gelmektedir. Nitekim birçok âlim, bu ifadenin sadece sayısal bir nitelik taşımadığını, Kur'ân'ın okunabilmesi konusunda kolaylık ve genişlik ifade ettiğini ve bunun mecâzi anlamda kullanıldığını belirtmiştir.[469] Semîn el-Halebî'ye göre, bu görüş ve yaklaşımların çokluğuna rağmen yedi harfin mevcut kıraat birikiminin temel dayanağı olduğu hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Dolayısıyla yedi esastır ve pratize edilen ve edilmeyen tüm farklı okumalar ondan kaynaklanmıştır. Mevcut kıraatların tümü yedi harften kaynaklanmıştır. Dolayısıyla her iki ifadede yer alan yedi sayısından dolayı, bazıları bu iki ayrı kategorinin birbiriyle aynı olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Onun görüşü bazı dilciler gibi, yedi harf'in lugat ve lehçe olduğu yönüde ağır basmaktadır. O, tefsirinin çoğu yerinde lugat kelimesine yer vermektedir. Bu kullanımında lugatten maksadının lehçeler olduğunu anlamaktayız.

Semîn el-Halebî 'ye göre Kur'ânda geçen 'harf' ismi tef'il babından gelen 'tahrif' ile uzaktan da olsa yakın anlam taşımaktadır. O, tef'il kökünden türeyen 'tahrif' sözcüğünün konuşma ile alakalı olması ve kelimedeki lafzi veya manevi olarak değiştirme anlamını gözeterek, yedi harf hadislerinde de değiştirme ve başka bir lafzı asıl lafız yerine koyup kullanmanın kastedildiği şeklinde değerlendirmiştir. Bunula birlikte, İslâm âlimlerinin yedi harf hadislerinde geçen 'yedi harf'in ne anlama geldiği hususuyla ilgili ciddi ihtilaflara düştüklerini ifade etmektedir.[470]

Semîn el-Halebî, İslâm âlimlerinin yedi harfle ilgili diğer bir görüşlerinin, yedi harfin Kur'ândaki emir, nehiy, va'd, vaîd, kasas, mücadele ve emsal gibi farklı mânâlara geldiği yönünde olduğunu belirtmektedir. O, bu görüşün zayıf olduğunu söylemektedir. Bunlara ahruf-u seb'a denilemeyeceği gibi; bu kolaylığun helali haram, haramı helal kılmadığını, bunun sünnetle sabit olduğunu belirtmektedir.

---

[468] Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim eş-Şâtıbî, **İbrâzu'l-meânî min Hirzu'l-emânî**, thk. İbrahim Atve Avd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 6.
[469] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, s. 336.
[470] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 45.

Semîn el-Halebî, farklı kabilelerin lugatıyla yedi harf üzere nazil olan Kur'ân kıraatlarının, keyfi uygulamalardan uzak olduğunu, sahâbenin istediği gibi bir kelmenin yerine başka bir kelimeyi kullanmadığını belirtmiştir. Yedi harf ruhsatındaki temel gayenin, peygamber dönemindeki Arap kabilelerinin kendi lehçesinde alışık olduğu telaffuz şekliyle Kur'ân'ı okuyabilmenin yolunu açmaktır. Bu sayede insanların Kur'ân'ı okuma hususunda karşılaştıkları güçlüklerin giderildiğini; bunun Allah'ın kullarına lütuf ve ikramın olduğunun bir tezehürü olduğunu belirtmektedir.[471]

Semîn el-Halebî, yedi harfin yedi farklı lehçe olduğunu savunanlardandır. O, sözü edilen yedi lehçe içerisinde Kureyş lehçesinin öncelikli olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'in bir defasında Meryem sûresinin 12. Âyetinde geçen "يحى" kelimesini imâle ile okuması üzerine, O'na "Ey Allah'ın resûlü imâle ile okuyorsunuz. Halbuki imâle Kureyş lugatı değil" denilince, "Bu da dayılarımız olan Benî Sa'd'ın lugatıdır" dediği rivâyetine dayanarak, Kureyş lehçesinden sonra ikinci lehçe olarak Benî Sa'd lehçesini zikretmektedir.[472]

Müellif, mushafın Kureyş lehçesiyle yazılmasındaki amacı, bir araya getirilen rivâyetler içerisinde diğer lehçelerle birlikte öncelikle Kureyş lehçesinin tercih edilmesinin emredilmesiyle izah etmektedir. O, yedi harfle ilgili İslâm âlimlerinin dile getirdiği otuz beş civarında görüş olduğunu ifade etmiştir. Fakat kendisi bunların dışında veya bunların üzerinde farklı bir görüş veya yorum ortaya koymamaktadır.[473] Ancak yedi harf konusunda, anlamı çok açık olmaması sebebiyle kaynaklarda birçok görüş zikredilmesine karşın, müellif sadece bu konuda önemli gördüğü görüşleri ifade etmekle yetinmiştir.

Yedi kabile lehçesinin, diğer kabilelerin lehçesinden daha fasih olması nedeniyle, ilk dönem Basra ve Kûfe dil âlimlerinin Arap dilinin kaide ve kurallarını

[471] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 4, s. 184
[472] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 354.
[473] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 97.

oluşturmak için bu yedi kabilenin yaşadıkları bölgelerde bir süre ikamet edip, bu lehçeleri tüm detaylarıyla inceledikleri bilinmektedir.[474]

Semîn el-Halebî'nin, eserinde kıraatları ekseriyetle, Arap dili lehçeleri, nahiv ve lugat yönünden incelediği için 'Yedi harf' meselesini, " إنَّ هاذ القُرآن أنزَل على سَبْعة أحرف فاقرؤ مَا تَيَسَّر مِنه" hadisleri ışığında mütevâtir ve şâz kıraatlar adı altında ele aldığı görülmektedir. Sonuç olarak, anlamı kapalı olması hasebiyle "yedi harf meslesi hakkında kaynaklarda birçok görüş ortaya konulmasına rağmen Semîn el-Halebî, bu görüşlerden sadece önemli gördüklerini zikretmekle yetinmiştir. Tefsirinde, söz konusu bilgileri aktarırken tercihlerde bulunduğu gibi, zaman zaman herhangi bir tercihte bulunmadığı, görüşleri aktarmakla yetindiği gözlenmektedir. Onun "yedi harf" konusuna yönelik yaklaşımları genel olarak değerlendirildiğinde, konu ile ilgili tahlili bir metod uygulamadığı gelenek içerisinde mevcut bilgi ve görüşleri aktardığı rahatlıkla söylenebilir.

2.3. LEHÇEYE DAYANMA AÇISINDAN KIRAAT İLMİ

Sahih kıraatların tespitinde başvurulan hüccetlerden biri de lehçe farklılığıdır. Bu hüccetlerde lehçe temelli olan okumalar da görülmektedir. Bu yönüyle yedi harf birikiminden kaynaklanan lehçeyle alakalı farklı okumalar, ihticac kaynaklarında kullanılmaktadır. Bunların bazıları eserlerde metin içinde müstakil olarak kullanıldığı gibi, bazıları da formüle edilerek sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte, bu farklılıkların gerekçelerinin bazı eserlerde daha sistematik bir şekilde verildiği görülmektedir.[475]

Bir kısım kıraat ihtilaflarının Arap lehçeleriyle irtibatlı olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda kıraattaki ihtilafların, zamanla Arap lehçelerinin tespitinde önemli bir kaynak haline geldiği belirtilmektedir. Bu anlamda kıraat ihtilaflarının

[474] Abdulvâhid b. Ali Ebu't-Tayyib el-Luğavî, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1394/1974, s. 105-109.

[475] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a,** s. 103; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysi, **el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirââti's-Seb'i ve 'İlelihe ve Hicecihe,** thk. Muhyiddîn Ramadân, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984, c. 1, s. 223.

anlaşılmasında ve izah edilmesinde lehçelerin; lehçelerin tespitinde kıraatların büyük bir öneme sahip oldukları kaydedilmektedir.[476]

Yedi harfi, Arap lehçelerinden en fasih olan yedisi ile açıklayan görüşün savunucularından Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/869), Ahmed b. Yahya b. Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Bekir b. Tayyib el-Bakillânî (ö. 403/1012) gibi âlimlerin, bu görüşte oldukları kaydedilmektedir. Bu görüşte olanların, yedi harf mefhumunu lehçe kuramına bağladıkları ifade edilmektedir. Ancak kaynaklarda geçen ibarelerde, bu konuda görüş belirten taraftarların beyanlarından, "yedi harf" mefhumunun Kur'ân'daki tek kelimenin farklı yedi lehçe ile veya lehçeye göre okunması olmayıp, Kur'ân'a serpiştirilmiş yedi lehçeye ait kelimelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşün, Ebû Ubeyde'ye nispet edilen "Her kelimenin yedi lehçe ile okunması değilde Kur'ân'da dağınık olarak bulunan yedi lehçenin varlığıdır. Bunlardan bazıları Kureyş, bazıları Huzeyl, bazıları Sakif, bazıları Hevâzin, bazıları Kenâne, Yemen... lehçeleri ile indirilmiştir. Ancak bunlardan bazıları daha şanslıdır," ifadelerine dayandığı söylenebilir.[477]

İbn Atiyye, yedi harfin mânâsının, Kur'ân'da, onların lehçeleri ile indiği yedi kabileye ait ibarelerin varlığını ifade ettiğini söylemektedir. Kur'ân, mânâyı en fasih, veciz olanı dikkate almak kaydı ile bazen Kureyş, bazen Huzeyl, bazen de başka kabilelerin ibaresi ile ifade eder. İbn 'Atiyye, ifadelerinin devamında hadisteki ibâhadan sözederken; bir kelimeyi diğer bir kelime ile değiştirmenin kimseye verilmiş bir ruhsat olmadığını, bunun ancak Hz. Peygamber tarafından okutulmak kaydı ile belirlendiğini sözlerine eklemiştir.[478] Ancak bu görüşe karşı çıkanlardan İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn 'Abdilberr (ö. 463/1070), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlere göre, Kur'ân'da sadece yedi kabilenin lugatı değil, daha önce de ifade edildiği gibi, kırk kadar lügat/lehçe tespit edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu

[476] İbrahim Enîs, **fi'l-Leheceti'l-'Arabiyye**, Kâhire, 8. Baskı, 1992, s. 55.
[477] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 24-25; Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 105.
[478] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 48.

yedi kabilenin tespitinde birlik sağlanamamıştır. Ancak lügatların fasih olması noktası esas alınmış, fakat bu konuda görüş birliğine varılamamıştır,[479]

Taberî, Abdullah b. Abbas'tan nakledilen: "Kur'ân yedi lugat üzere nazil olmuştur. Bunlardan beşi Hevâzin asıllıdır" şeklindeki rivâyeti zayıf bulmuş ve bu tür haberlerin isnadındaki zayıflık sebebiyle delil olamayacağını belirtmiştir. Suphi Salih bu görüşü destekler mahiyette; "Kur'ân'ın bir kısmının Kureyş, bir kısmının Huzeyl, Yemen vs. lehçeleriyle indirildiği görüşünün, yedi harf hadislerinde ısrarla vurgulanan "kolaylık" esasına da aykırı olduğu görülmektedir. Çünkü bir kabile Kur'ân'ın bir kısmını kendi diliyle okurken geriye kalan kısmını ise başka kabilelerin lehçeleriyle okumak durumunda kalacaktır",[480] ifadelerinde bulunmaktadır.

Yedi harfin yedi lehçe olduğunu söyleyenler, özellikle Kureyş lehçesine dikkat çekmişlerdir. "Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmiştir" sözü ile Kur'ân'da hâkim lehçenin Kureyş lehçesi olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu, Kur'ân'ın tamamının Kureyş lehçesi ile indiği anlamına gelmez. Ancak Kureyş lehçesinin galip lehçe olduğu, çünkü bu lehçenin bütün Arap lehçelerinin bir örneğini teşkil ettiği belirtilmektedir. Daha genel bir ifade ile Kureyş lehçesi, hiçbir Arap kabilesinin yabancı olmadığı bir lehçe olduğu gibi, kabilelerin az çok ona vukufiyeti veya kulak dolgunluğu vardır. Bundan dolayı Kureyş lehçesi diğer Arap lehçelerine ait birçok hususiyeti içinde barındırmaktadır. Nitekim Hz. Osman Mushaf yazım komisyonuna " Siz ve Zeyd b. Sâbit aranızda ihtilafa düşerseniz onu Kureyş lehçesiyle yazınız" demesi, hâkim lehçenin Kureyş lehçesi olduğunu göstermekte, bununla birlikte diğer lehçelerin de varlığına delil teşkil etmektedir. Zira şüpheye düşülecek yahut tartışma konusu olabilecek yerler Kureyş lehçesiyle yazılacak, diğer yerler zaten olduğu gibi kalacaktı.[481]

Biz yedi harfin geneli hakkında değerlendirme yapmaktan ziyade yedi harfle ilgili ortaya konulan amaca dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda ifade edilen, yedi harfle alakalı nakledilen hadislerin çoğunda, yedi harf ve kolaylık ilişkisine vurgu yapıldığı görülmektedir. Kıraatlarla ilgili bizlere aktarılan birikim bir bütün olarak

[479] İbn Kuteybe, **Te'vili Müşkili'l-Kur'ân**, c. 1, s. s. 59; Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 50.
[480] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, s. 30; Salih, **Mebâhis,** s.112.
[481] Abdulhalim Sâlim Mukarram, **el-Kirââtu'l-Kur'âniyye**, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1417/1996, s. 20-22.

göz önünde bulundurulduğunda, yedi harfin ne olduğu hususunu hemen tek cümleyle açıklamak mümkün görünmemektedir. Ancak Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerden ve sahâbeden gelen rivâyetlerden hareketle, o günkü Arap coğrafyasında geçerli olan lehçe farklılıklarının yedi harfin bir kısmının anlaşılmasında önemli bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'ânda diğer lehçelerden bir kısım kelimelerin yer aldığı ve bunların kıraatlarda fonetik unsurları etkilediği bilinmektedir.[482] Bu amaçla yedi harfi açıklamaya çalışan âlimlerin çoğunun, bu gerçeğe istinaden yedi harf-lehçe ilişkisine işaret ettikleri görülmüştür. Biz de, lehçe farklılığı ile izah edilen kıraat ihtilaflarının tasnifi farklı şekillerde yapılabilse de, kıraat ihtilaflarının Arap lehçeleriyle olan irtibâtını Semîn el-Halebî'nin tefsirinde naklettiği kıraat ihtilafları çerçevesinde ele almak istiyoruz.

Kur'ân kıraatlarının Arap lehçeleriyle olan bağının, Kur'ân'ın *yedi harf* üzere inzâl edildiğini bildiren rivâyetlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Semîn el-Halebî'nin tefsirinde yedi harfle ilgili tartışmalara yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte müfessir olmasının yanında yetkin bir dilbilimci olan Semîn el-Halebî, kıraatları tevcih ederken yer yer onların Arap lehçeleriyle olan irtibatına işaret etmiş ve bu amaçla tefsirinde Arap lehçelerinden yeterince istifade etmiştir. Bu anlamda Semîn el-Halebî, yedi harf ile ilgili rivâyetler bağlamında tefsirinin muhtelif yerlerinde kıraatlara yer verirken; zaman zaman bu tür farklı okumaların hangi lügat/lehçe içinde bulunduğunu bildirmiştir.[483]

Semîn el-Halebî, bu tür farklılıkları aktarırken, bazen kabile isimlerini zikretmiş, bazen de kabile ismi zikretmeden bunun lehçe farklılığı olduğunu bildirmekle yetinmiştir. Bazen de kelimenin farklı okunuş şekillerini belirtip bunlarla ilgili bilgi vermeden konuyu geçiştirdiği olmuştur. Aynı zamanda herhangi bir açıklama yapmadan da aktardığı bu kıraat ihtilaflarının sadece lehçe kaynaklı oduğunu belirttiği olmuştur. Ancak lehçeler konusundaki ifadelerinde, Kur'ân'da, sayılan yedi lehçeden fazla lehçenin bulunduğunu, hatta bunu kırka çıkaranlar olduğunu söylemektedir. Fakat bununla birlikte Kureyş lehçesinin üst lehçe vasfına haiz olduğunu, diğer lehçelerden selikasına uygun olanları bünyesine alan ve onu

[482] Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, el-Mektebetu's-Selefiyye, c. 8, s. 638.
[483] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 63.

uygun şekle bürüyen lehçeler üstü bir lehçe olduğunu belirtmeyi ihmal etmemiştir.[484] Semîn el-Halebî'nin Sa'lebî vb. müfessirlerden sıkça lehçe kaynaklı kıraatları nakletmesi onun bu konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Onun bu konuya verdiği ehemmiyyetin, çalışmamızın üçüncü bölümünde, müellif'in kıraatları lehçesel yönden ele alması başlığı altında verceğimiz örneklerle daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Yedi harf sadece lehçe farklılılıklarında ibaret değildir. Ancak lehçe/lugat farklılıkları, yedi harf içinde yer alan ve onu anlamamıza yardımcı olan bir olgudur. Bu nedenle bazı tefsir ve kıraat kaynaklarında kıraat ihtilaflarıyla ilgili yapılan açıklamalarda, yeri geldikçe lehçe ve kıraat farklılıklarına atıfta bulunulmuş ve bu yolla kıraatlar tevcih edilmeye çalışılmıştır. Yedi harf ve buna bağlı olarak kıraat birkiminin lehçelere bağlı olup olmaması açısından bunları taksim ederek; gerek yedi harfin içeriğini gerekse kıraatın içeriğini görebilmede ciddi bir önem arzetmektedir. Bunları lehçeyle alakalı olanlar veya lehçeyle alakalı olmayanlar şeklinde tasnif etmek gerekmektedir.

Her iki olguyu dikkate alarak, öncelikle lehçeyle alakalı olanlardan, muarreb'ler, sülâsi bablar, sülâsi mastarlar ve fonetik okumalardan çıkacak farklılıklar ele alınacaktır. Daha sonra lehçeyle alakalı olmayanlar ise; sarfla ilgili olanlardan isim ve fiillerde farklılıklar, nahvî âmiller ve nahvî ma'muller, ziyade ve noksanlık farklılıklarından oluşan başlıklardan, bu konudaki malumatı, yedi harf ve kıraat kapsamında *ed-Durru'l-Masûn* ve diğer kaynaklar ışığında ele almak istiyoruz. Bununla birlikte çalışmamızda ele alacağımız bazı başlıklara da konuyla irtibatları dolayısıyla özet bir şekilde değinmekte fayda görüyoruz.

2.4. LEHÇEYE DAYANAN KIRAATLAR VE ED-DURRU'L-MASÛN

2.4.1. Hz. Peygamber Dönemi Müteradif Okumalar ve ed-Durru'l-Masûn

Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen yedi harf meselesi, sahâbe döneminde "yedi harf"hadisleri çerçevesinde, sahâbe dönemi sonrasında ise daha kapsamlı bir şekilde ele alınan bir mesele olmuştur. Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen:

[484] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, s.108.

"Rahmet âyetini azap, azap âyetini de rahmet âyeti ile değiştirmedikçe bu okumaların hepsi doğrudur"[485] ifadeleri ile, "Kur'ân'ı kalpleriniz tam bir ülfet ve yakınlık duygusu içerisinde olduğunda okuyun; Kur'ân'la kalpleriniz ayrıştığında ise ondan vazgeçin" ifadeleri, kıraat konusunu geniş bir ruhsat halinde formüle edilmiş şekliyle ortaya koymuştur. Bunu Hz. Peygamber, '*Alîmun Hakîm* yerine *Ğafûrun Rahîmun* şeklinde kullanılabileceği[486] veya *Semîan 'Alîymen*'in '*Alîmen Semî'an* yerine kullanılabileceği şeklinde formüle ederek belirtmiştir. Dikkat edilecek olursa bu verilen örneklerde müteradifi aşan bir gerçeğin varlığı söz konusudur. Birbirleri yerine okunması istenen kelimeler, dilsel yönden birbirinden uzaktır. Bunlar sadece azap âyetini rahmetle, rahmeti de azapla değiştirmemek kaydıyla geniş bir bakış açısından verilmiş bir ruhsat olgusudur. Bu kelimeler birbiri yerine kullanılabiliyorsa, bir kıraatın farklı lehçelerdeki eş anlamlısını okumanın daha hafif kaldığı ve aynı zamanda müteradifi içine almasının söz konusu olduğu bir gerçektir.

Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen bir kısım rivâyetlerde, anlamları aynı kalmak şartı ile müteradif kelimlerle okunmasına dair haberler de bulunmaktadır. Bu tür haberler, Kur'ân mesajının insanlara ulaşması bağlamında bir dönem peygamber ve sahâbe tarafından tilâvet amaçlı olmayan ek açıklamalar ve sâhâbenin kendi özel Mushaflarında müdrec okumalar olarak değerlendirilmiştir. Zira kelimenin iskeletinin değişerek okunmasından, yerine müteradif başka lafızların kullanılmasına kadar bazı hususlar yedi harf kapsamında değerlendirilmiştir. Bütün bu rivâyetler, yedi harf ruhsatında insanların kolay okumalarının ve anlamalarının sağlanmasının hedeflendiğini göstermektedir.[487]

İslâm âlimlerine göre "yedi harf" aynı mânâya gelen ve birbirine zıt olmayan değişik lafızların yedi vechidir. Diğer bir ifade ile müterâdif, aynı anlama gelen çeşitli kelimelerin yedi vechi olarak değerlendirilmiştir. Abdullah b. Vehb (ö. 192/812) Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) Tahâvî (ö. 321/933) gibi âlimler bu görüşü benimseyenlerdir. Bu görüş sahipleri görüşlerini, hadislerde sahâbenin bazılarından

[485] Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Ahmed, Müsned, V, 124; Heysemî, Mecmâ, 150-153; Ali el-Muttekî b. Husâmeddîn el-Hindî, **Kenzu'l-Ummâli fî Süneni'l-Kavli ve'l--Ef'âl,** thk. Bekri Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, c. 2, s. 607-608.

[486] Buhârî, "Fedâil", 37; Hasan Ziyâuddîn Itr, **el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1988, s.92.

[487] Murat Sülün "Vahiy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları," **MÜİFD**, İstanbul, 1997, sayı: 11-12, s. 134.

nakledilen haberlere, mesela: Hz. Ömer'in "فَاسعوا" lafzının "فَامضوا " şeklinde okuması veya Enes b. Mâlik'in "وَاَقْومَ قِيلَ" Müzzemmil 73/6. âyetinin "وَاَصْوبَ قِيلَ " şeklinde okunmasıyla ilgili rivâyetlere dayandırmışlardır. [488]

Bu konuda İslâm âlimleri birçok görüş ortaya koymuşlardır. Taberî "yedi harf"in ne olduğuna dair bazı görüşler zikretmektedir. Bu görüşlerin içerisinde "yedi harf"in ayrı ayrı vücuhlar olmadığını, bir kelimede veya bir harfte lafızları farklı mânâları aynı olan müterâdif kelimeler olduğunu savunmaktadır. Bu görüşüyle Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti öncesi Hz. Peygamber döneminde yazılan asıl Kur'ân metnine ve kıraatına ilaveten, müterâdif/eş anlamlı okumaların varlığını ortaya koymakta, ancak bunun inzâl süreci ile sınırlandırıldığını belirtmektedir. Ancak bu ifadelerinde Kur'ân'ın her kelimesinin böyle bir hususiyeti bünyesinde barındırmadığını ifade etmektedir. O varid olan haberlerin bu şekilde anlaşıldığını ancak kendi döneminde böyle bir uygulamanın var olmadığını söylemektedir. Hz. Osman Müslümanların Kur'ân tilâvetindeki ihtilafları neticesinde inkâra düşmelerinden korkmuş, Kur'ân'ı tek bir Mushaf halinde toplayarak yedi harf'ten sadece birini tespit etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Kur'ân'ın nâzil olduğu "yedi harf"ten bir kısmını yalanlayanlar olmuştur. Bu durum Hz. Osman'ın mushafı tek bir harf üzere yazdırmasına sebep olmuş ve diğer altı harf terkedilmiştir. Ümmetin kabulüne mazhar olan bu girişimin, Hz. Osman'ın bu ümmete olan şefkat ve merhametinin bir neticesi olduğunu belirten Taberî, ihtilaf konusu olan altı okumanın imkânının kalmadığını ifade etmiştir.[489] Taberî müterâdif okumaların Hz. Peygamber zamanına münhasır bir durum olduğunu ifade etmiş ve Hz. Osman zamanında istinsah ettirilen Mushafların metninde tek harfin dikkate alındığına, müterâdiflerin terkedildiğine; kıraat farklılıklarının ise müstenseh Mushafların noktasız ve harekesiz metnine uygun, nakil esasına dayalı ve esasında âhâd yollu nakledilen farklılıklar olduğunıa dikkat çekmektedir.

İbn Abdilberr (ö. 463/1071) Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın indiği harflerle darb-ı mesel kastettiğni, bunların mefhumları aynı, lafızları ayrı olan mânâlar olduğunu, birbirine zıt anlam ifade etmediği gibi, bir kıraatın mânâsının diğerine

[488] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 221.
[489] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, s. 59-60.

aykırı olmadığını bildirmekte, ancak o, bunların namaz dışında okunabileceğini, namazda okunmasının caiz olmadığını söylemektedir.[490] Aynı fikirde olan Zerkânî vb. âlimlerin bu görüşlerini Subhî Sâlih tenkit etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in Müslümanlara kolaylık göstermesi ve kendi lehçeleriyle okumalarına izin vermesi doğru ise, bu onların bu kıraatları sabit kılmalarına ve Kur'ân'ın indiği harfler olarak yazmalarına izin verdiği anlamına gelmez. Şu halde Hz. Peygamber'in bu tür kıraatlarda çerçeveyi genişletmesi, özel bazı durumlarda bazı kimseler için kolaylık göstermesinden başka bir şey değildir. Hz. Peygamber'in ispatı ve vahiy kâtiplerinin tespiti ile bu gibi durumlarda izin verilenlere gelince, bunlar sayılı kelimeler olup tevâtür yoluyla bize gelmiştir. Bunların dışındakiler, sahih âhâd yoluyla da gelmiş olsa terk edilir. Çünkü Kur'ân'ın Kur'âniyetini ispatta tevâtür şarttır.[491]

İbn Teymiyye de, Kur'ân'ı Kerîm'in indirildiği "yedi harf"in mânâ çelişkisine ve zıtlığa sebep olmadığını, müterâdif kelimelerin bazen aynı, bazen yakın mânâları ifade ettiğini, bu hususta Müslümanların tartışmaya girmediklerini kaydetmekte ve bazen birisinin diğeriyle aynı anlamda, fakat iki mânânın da hak olduğunu, bu ihtilafın teğayyür ve tenevvü ihtilafı olduğu için çelişki ve zıtlık ifade etmediğini bildirmektedir.[492] Bu konuda rivâyetler, "yedi harf" hadisini açıklamak için verilmiş misallerden ibarettir. Dikkat edilirse bu görüş sahipleri, "yedi harf" ruhsatının esas gayesinin kolaylık olduğunu ve çelişki ifade etmediğini vurgulamak istemişlerdir. Bu husus Abdullah b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik'in sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Semin el-Halebî, Kur'ân'da Kureyş lehçesinin öncelenmesi hususunda, diğer kabilelerden İslâm'a giren Müslümanların Kureyş lehçesine has olan âyetleri telaffuz edemiyor ve mânâsını anlamıyor olmaları sebebiyle, Hz. Peygamber'in, kendi lehçelerinde aynı anlamı içeren kelimeyi kullanmalarına yönelik ruhsatının varlığından bahsetmekte ve Hz. Peygamber'in "طَعَام الأثِيم" âyetindeki "أثيم" kelimesini okuyamayan birine "طَعَامُ الظالِمِ" de mi diyemiyorsun? İfadesinde, bunun bariz bir

[490] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 223.
[491] Suphî es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1977, s. 106-107.
[492] Takiyyudîn Ahmed b. Teymiyye, **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, thk. Âmr el-Cezzâr- Envar el-Bâz, Dâru'l-Fetâva, Mısır, 1426/2005, c. 13, s. 211.

şekilde görüldüğünü ifade etmektedir. Başka bir örnekten yola çıkan müellif, İbn Mes'ûd'un aynı âyetteki " أثيم " kelimesini telaffuz edemeyen başka bir kişiye **"** أثيم" yerine " فاجر" kelimesini kullanmasını söylediğini aktarmaktadır. Burada müellif'in dikkat çekmek istediği husus, İbn Mes'd'un **"** أثيم" yerine Hz. Peygamber'in daha önceki rivâyette sözü edilen kişiye önerdiği ve söylemesini istediği " ظالم" kelimesini önermeyip, başka bir kelimeyi okumasını istemiş olmasıdır. Müteradif kelimelerin kullanımını vahiy bakış açısıyla ele alan müellif, Hz. Peygamber'in " أثيم" yerine önerdiği " ظالم" kelimesine alternatif olarak İbni Mes'd'un " فاجر" kelimesini teklif etmemesi lazım geldiğini belirtmektedir. Buna binâen, bu konuda bazı müfessirlerin müterâdif konusundaki görüşlerini almakla konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Bazı âlimler, adı geçen bu rivâyeti aktardıktan sonra, açık bir ifadeyle bunun kıraatla bir ilgisinin olmadığını, ancak tefsir kabilinden bir nakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Taberî, Ebu'd-Derdâ'dan (ö. 32/653) nakledilen bu rivâyeti zikretmiş ancak bununla herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.[493] el-Ferrâ (ö. 207/822) Ebu'd-Derdâ'ya nispet edilen bu okuyuşun bir tefsir olduğuna işaret etmiş ve bunun kıraatla ilgisinin bulunmadığını ifade etmiştir.[494]

Zemahşerî, " طعام الأثيم" "*Şüphesiz zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir."* [495] âyetinin nüzûl sebebine değinerek, bunu Ebu'd-Derdâ'nın bir adama " طعام اليتيم" şeklinde okuttuğunu, bunu okuyamayan adama " طعام الفاجر" şeklinde ve her iki şekilde de okunabileceğini söylediğin zikretmektedir. Zira bu iki kelimenin aynı mânâyı karşılayacak durumda olmasının müteradif'i karşıladığını ifade etmektedir. [496]

[493] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 21, s. 58.
[494] el-Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 3, s.44.
[495] ed-Duhân, 44/43.
[496] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c. 34, s. 1003

Diğer yandan Ebû Hayyân'a göre burada mübâlağalı bir sıfat olduğu kanaati mevcut iken; [497] Ebu'l-Bekâ'nın, " طَعامُ الأثيم" âyetinin akabindeki " كا لمُهْلِ يَغلي في البُطُون"[498] âyetinin "كالمُهْلِ " terkibindeki 'ك' harfinin "طَعَامُ الأثِيم" cümlesine zamirden bir hâl teşkil ettiği, buna rağmen burada açıklayıcı bir durum olmadığı şeklindeki beyanına karşı[499] müellif, buna itiraz ederek, bunda müterâdif bir lafzın bulunmadığını, bu yorumun zorlama bir yorum olduğunu ifade etmektedir. Onun bu şekildeki açıklamalarıyla zaman zaman müfessirlerin yorumlarına itiraz ettiği olmuştur.[500]

Semîn el-Halebî, bu rivâyetle, Kur'ân'da bir kelime nin yerine onun anlamını tam olarak karşılamak şartıyla başka bir kelimenin konulmasının câiz olduğuna delil getirildiğini belirtmiştir. O, Hz. Peygamber'in, kelimelerin tamamını okumak yerine mânâyı bozmayacak şekilde herkesin ilgili kelimeyi kendi lehçesiyle aynı anlamı karşılayacak şekilde okunmasına izin vermiş olmasını delil göstererek, müteradifle okuma konusuna eserinde genişçe yer vermiştir. Eserinde bu konuları, gerek lugat ve gerek kıraat yönünden en çok Zemahşerî'den destek almak suretiyle, özellikle bunu Ebu'l-Bekâ ile sıkça tartıştığı görülmektedir. Semîn el-Halebî, tefsirinde, bahsi geçen "yedi harf"le ilgili tercihini müterâdif kelimeler doğrultusunda kullanmaktadır. O, kaynaklarda kıraat olarak aktarılan müterâdif kelimeleri, Kur'ân tefsirinde bir kaynak olarak görmüş ve onları kendi tefsirinde bu bağlamda değerlendirmiştir.

2.4.2. Muarreb'ler

Muarreb, Arap diline giren ve Arapçanın özelliklerine göre bazı değişikliklere uğrayarak kullanılan kelimelerdir. Dil âlimlerine göre, bir kelimenin muarreb sayılabilmesi için iki şart gereklidir. Birincisi, kelimenin harflerinde ve kalıbında Arap dilinin esaslarına göre değişiklik yapılmış olması, ikincisi, kelimenin Arapça'da ihticac döneminde Kur'ân veya hadis metinlerinde bulunması, yahut da sözleri delil olarak gösterebilen önemli edip ve âlimler tarafından kullanılmış olmasıdır.

---

[497] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Abdulhayy el-Fermâvî, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1413/1993, c. 8, s. 40.
[498] ed-Duhân, 44/44.
[499] 'Ukberî, **İmlâ' mâ menne bihi'r-Rahmân**, c. 2, s. 241.
[500] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 432.

Arap diline de başka dillerden kelimeler girmiştir. Arap kabileleri, kendilerine yakın hissettikleri yabancı kelimeleri dillerine kazandırırken, kendi lehçe ve selikasına veya vezin sistemine uygun kelimeyi ya Arapçalaştırıyor veya çoğu lehçelerin ittifak ettiği biçimde ya da alınan dildeki boyutunu değiştirmeden olduğu gibi kullanıyorlardı.[501] Bunu aynı zamanda "dahîl" nosyonuyla kendi dil ve vezin selikasına uydurarak kullanmalarıyla da, ilgili kelimey "muarreb" mefhumuyla karşılıyorlardı.[502] Dahîl: Eski olsun yeni olsun Arapça'ya girdikten sonra büyük bir değişikliğe uğramadan kullanılan yabancı kelimelerdir. Ancak dahîl diğer terimlerden daha geniş ve kapsamlıdır ve umumiyetle muarreb kelimesiyle eş anlamda kullanılmakla birlikte, yerine göre hepsini birden ifade etmektedir.[503]

İslâm'ın gelişinden sonraki dönemde Arap diline dair ilk ve esaslı çalışmaların hareket noktasını, Kur'ân'ı Kerim oluşturmuştur. İslâm bilginleri, Kur'ân'ı doğru okuyup doğru tespit edebilmek, doğru anlayıp ve anlatabilmek için yoğun bir çaba harcamışlardır. Kur'ân'da dahîl kelimeler bulunup bulunmadığı konusu da, dil, kıraat ve tefsir âlimleri arasında münâkaşalar mevzu bahis olmuş ve bu münâkaşalar, "*Biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."* [504] mealindeki âyet ile benzer hususa işaret eden diğer âyetlerin ışığında cereyan etmiştir. Bu ve benzeri âyetlerde, Kur'ân'ın Arapça olduğu hususu tartışma götürmeyecek, açık olmakla beraber, Kur'ân'da Arap lisanından başka lisanda kelimelerin bulunup bulunmadığı konusu, Kur'ân ilimleri açısından ilk dönemden itibaren İslâm âlimleri arasında önemli tartışma konularından biri olmuştur. Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı konusun da ilgili âyetleri, hiçbir yoruma tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler, Kur'ân'da ve dolayısıyla o günün Arapçasında herhangi bir yabancı kelimenin bulunmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bununla birlikte Kur'ân'da yabancı olduğundan şüphe

[501] Muhammed el-Antâkî, **Dirâsât fî Fıkhi'l-Luğati,** Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, Beyrut, s. 348.
[502] Abbâs Hasan, **en-nahvi'l-Vâfî**, Dâru'l-Maâ'rif, Mısır, 2008, c. 2, s. 3-5; Mustafa Sâdık Râfiî, **Târihu Edebi'l-Arap**, Muessesetu Hindâvî, 2013, c. 1, s. 210.
[503] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, "dhl" mad. c. 3, s. 166; Mevhûb Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, **el-Muarreb,** thk. F. Abdurrahmân, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1410/1990, s. 13.
[504] Yûsuf, 12/2.

edilmeyen bazı kelimelerin yer aldığı bir gerçek olup, bu hususun zikredilen âyetlere tezat teşkil etmediği görülmektedir.[505]

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'da Arapça'dan başka lisan bulunmadığını savunan açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu kanaat; İmam Şâfiî (ö. 204/819), Taberî (ö. 310/922), Ebû Ubeyde, el-Kâdi Ebû Bekr (ö.403/1012), İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi âlimlerin bulunduğu çoğunluğun görüşleridir.[506] Zerkeşî (ö. 794/1391), "Bil ki, Allah Kur'ân'ı Arap dili ile indirmiştir, Kur'ân'ın tilâvet ve kıraatı ancak bu dil ile câizdir", demektedir. Zerkeşî, sözlerine Yûsuf Sûresinin 2. Ve Fussilet sûresinin 44. âyetlerini delil olarak gösterirken, bu iki âyetin Kur'ân'da Arapça'dan başka hiçbir kelime bulunmadığına dair delalet ettiğini eklemektedir. Zerkeşî bunu savunurken; "Allah, peygamberine Kur'ân'ı peygamberliğine şahitlik eden bir mucize olarak vermiş, onun peygamberliğinin doğruluğunu kat'i olarak tasdik etmiş, bütün Arap şâir ve ediplerine onun âyetleriyle meydan okumuştur. Zâten başka lisanların Kur'ân'da bulunmasına da gerek yoktur. Eğer Kur'ân'da başka kelimeler bulunsaydı bu meydan okumanın bir faydası olamayacaktı" ifadeleriyle cumhûr'un görüşünü dikkate alarak bunu temellendirmektedir.

İkinci görüşe sahip olanlar arasında başta sahâbeden, Ebû 'Amr b. Şurahbil (ö. 63/683), İbn Abbas (ö. 68/687), Said b. Cubeyr (ö. 95/713), tâbiûn'dan İkrime (ö. 107/725), Vehb b. Munebbih (ö. 114/732), gibi bazı âlimler bulunmaktadır ki, onlar, Kur'ân'da bazı yabancı kelimelerin varlığını kabul etmektedirler. Bu görüşe sahip olanlar Kur'ân'da Arapçadan başka dillere ait olan bazı kelimeleri örnek olarak göstermektedirler. Süryânice " الطور ", Farsça "الرقيم ", Rumca "القسط ", Hindçe "الاستبرق", Yunanca "السرى ", İbranice " طه–الأثيم " Nabâtice "سينين ", Habeşçe "المشكات " gibi kelimelerin bulunmasının, onu Arapçadan çıkarmayacağını ifade etmektedirler.[507]

Semîn el-Halebî, bu kelimeler hakkındaki görüşünü İbn 'Atiyye'den nakilde bulunarak şöyle dile getirmektedir. "Bu kelimeler asıl itibariyle Arapça değildir. Fakat Araplar bu kelimeleri dillerine almış ve Arapçalaştırmışlardır. Kureyşlilerin

[505] Zülfikar Tüccar, "Dahîl" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1993, cilt: 8, s. 412-413.
[506] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 135.
[507] Zekeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 288.

Şam ve Yemen taraflarına yaptıkları ticaret yolculuklarıyla, Arap diline bazı kelimelerin karışması söz konusu olmuştur." Kaynaklarda belge mahiyetinde olan, A'şa'nın Hire'ye yaptığı yolculuk esnasında Hıristiyanlarla yaptığı sohbetin bu türden olduğu kaydedilmektedir. Bütün bunlar aracılığıyla Arap diline Arapça olmayan kelimeler karışmıştır. Bu kelimeler, kullanımlarında bir takım değişiklikler yapılarak Arapların günlük konuşmalarında ve şiirlerinde kullanılmaya başlanmış ve nihayetinde asıl Arapça kelimeler gibi kullanılır olmuşlardır.[508]

Suyûtî'nin, bu görüşü savunanlardan Said b. Cubeyr ve Vehb b. Munebbih'ten naklettğine göre; "Kur'ân'da bu lafızların bulunmasının hikmeti, Kur'ân'da geçmiş ve geleceklerin ilimlerini kapsamış olması ve her haberin onda bulunuşuna işarettir. Onda her çeşit lugat ve lisanlar bulunmalıdır ki, onun her hususu içine aldığı tamamen belli olsun." Suyûtî, devamında İbnu'n-Nakîb'ten (ö. 698/1298) uç sayılabilecek şu nakillerde bulunmaktadır. Şöyle ki: Kur'ân'ı diğer kitaplardan ayıran diğer özelliklerinden birisi de, daha önce indirilen kitaplarda, gönderildikleri milletlerin dilinden başka hiçbir şeyin inmemiş olmasıdır. Kur'ân ise, Arap dilinin bütün lehçelerini kapsamına aldığı gibi, yukarıda isimleri zikredilen kavimlerin dillerinden birçok kelimeyi de almıştır. Hatta bu fikri savunanlar, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa elçi olarak gönderilmiş olması, onun kitabında, ona ümmet olan bütün kavimlerin lisanının bulunmasını gerektirir, ifadelerinde bulunmaktadırlar.[509]

Kanaatimizce bu konudaki üçüncü görüş her iki görüşü birleştiren Ebû 'Ubeyd'in görüşüdür. Ona göre doğru olan, bu konudaki her iki görüşü tasdik etmektir. Sözlerinin devamında "Zira İslam hukukçularına göre Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğuna, lugatçılara göre bulunmadığına dair kanaatlar bulunmaktadır. Benim kanaatime göre, İslâm fakihlerinin dedikleri gibi bu lafızların kökleri a'cemî'dir. Bu lafızlar Arap diline karışmış ve zamanla Arapçalaşmıştır. Sonra da Kur'ân inmiştir. O lafızlar Arap kelimeleriyle uyuşmuşlardır. Kim bu

[508] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 28.
[509] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, 130.

kelimeler, Arapçadır derse doğru söylemiştir; kim de bunlar a'cemi'dir derse oda doğru söylemiştir".[510]

Bazı âlimler birinci görüşün daha doğru olduğunu, çünkü Arapların kullandıkları bu kelimeler, başka toplumların dilinde asıl iken Arap diline sonradan girdiğini söylemektedirler. Arap toplumlarının bu kelimeleri önce kendi aralarında kullanmış olma ihtimallerinin bulunduğunu belirtenler, ancak onlar kullanmış iseler, bu kelimelerin Arapça olabileceği görüşündeler. Bu da onların dillerindeki bu kelimeleri, onlara verdikleri mânâ ile günlük konuşmalarında kullandıklarını göstermektedir. Aynı zamanda, başka toplumların onlara bazı kelimelerde muvafakat etmiş olmaları uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir.

Yabancı kelimelerin varlığını kabul eden âlimlerin açıklamalarına göre, bu kelimeler Kurân'ın nüzûlünden önce Arap diline girmiş ve Arapçalaşmış muarreb ve müvelled[511] kelimelerdir. Müvelled kavramı; ihticac devrinden sonra Arap diline başka dillerden giren veya türetme yoluyla bu dile kazandırılan yeni kelimeler için kullanılmaktadır. Arap dilindeki yabancı unsurların tespit edilmesiyle ilgili çalışmaların tarihi eskilere dayanmaktadır. II. (VII) yüzyılın ilk yarısından itibaren Kur'ân ve dolayısıyla fasih Arapça'ya diğer lehçelerden, akraba dillerden geçen kelimeler üzerinde durulduğu görülmektedir. Nihayetinde, Kur'ân'da yabancı kelime bulunup bulunmadığına dair dilciler ve müfessirler arasındaki görüş ayrılığında uzlaşmacı bir yol izlenerek, Kur'ân'da bu tür kelimelerin yer aldığı, ancak bunların Arapçalaştığı belirtilmiştir.[512]

Diğer mifessirler gibi Semîn el-Halebî de, tefsir ve kıraat ilminde önemli bir yer tutan muarreb'lerin, Kur'ân'daki genel anlamlara ulaşabilmek ve lafızların delâletini belirlemek için olduğuna dair tefsirinin muhtelif yerlerinde açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın genel anlamlarına ulaşabilmek için lafızların

---

[510] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 130; Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 284.

[511] İbnu'l-Cevzi, **Funû'l-Efnân,** thk. Hasan Ziyâeddîn Itr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/1987, s. 351-448; Ebilberekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed İbnu'l-Enbâri, **Nuzhetu'l-Elibbâi fî Tabakâti'l-Udebâi**, thk. İbrahin es-Sâmirâî, Mektebtu'l-Menâr, Ürdün, 1405/1985, s. 23; Ahmed Şarkâvî İkbâl, **Mu'cemu'l-Meâcim**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1987, c. 1, s. 64.

[512] Hüseyin Elmalı, "el-Muarreb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2005, cilt:30, s. 327-328.

mânâlarını belirleme faaliyeti, tefsirde icra edilen faaliyetlerden biri olmuştur.[513] Muarreb isimlerin kıraatlarda değişik biçimlerde yer alışı, bu isimlerin lehçelere göre okuyuş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Vahyin nazil olduğu dönemlerde söz konusu olan muarreb kelimelerden, Kur'ânda yer yer bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu konu 'Ulûmu'l-Kur'ân başlığı adı altında incelenmiş[514] ve bu konuda birçok müellif müstakil eserler yazarak Kur'ânda geçen bu kelimeleri tespit etmişlerdir. Alanında ilk ve en kapsamlı eser, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî'nin (ö. 540/1145) Arapça'ya başka dillerden giren kelimelere dair "*el-Mu'arreb*" adlı sözlüğüdür. Aynı zamanda Semîn el-Halebî'nin tefsirinde ismini sıkça zikrettiği ve yoğun örnekler aktardığı eseri olan *"'Umdetu'l-Huffâz*", bu tür muarreb kelimelerin, kıraat bağlamında lehçelerin farklılığını yansıtan okumalarını içermektedir. O, Kur'ân'da Arap dilinden başka kelimeler olduğuna dair, Arapların anlatım üslûbuna dair dizimlenmiş söz dizisinin olmadığı bununla birlikte Arap diliyle konuşamayan kimselere ait özel isimlerin bulunduğu konusunda, kıraat imamları arasında görüş ayrılığının bulunmadığını; ancak özel isimlerin dışında Arapça olmayan bir kısım lafızların kullanılıp kullanılmadığı hususunda görüş ayrılığının bulunduğunu belirtmektedir.

Semîn el-Halebî, çeşitli kelimelerin Kur'ân'ın farklı yerlerinde farklı okuyuşlarının bulunmasının, onun bir lehçeye dayandığının bir göstergesi olduğunu, tefsirinin muhtelif yerlerinde dile getirmektedir. Sözlerinin devamında lehçe farklılığından kaynaklanan çeşitlilik ve ihtilafların tezat veya çelişki kaynaklı ihtilaflar olmadığını ve bunun Allah'ın kitabında tezat ve çelişki oluşturmasının imkânsızlığını ifade etmektedir. Ona göre, kıraatlarla Arap lehçeleri arasında bir ilişkinin olduğu muhakkaktır. O, lehçelerin tamamının bütün farklılıklarına rağmen Kur'ân'ın anlaşılmasında ve Arap dilinin temellendirilmesinde birer hüccet olduğunu belirtmiştir.[515] Sonuç olarak Semîn el-Halebî, bu konuda gelenekten farklı bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Tarihi süreç içerisinde konu ile ilgili yapılan tartışmalarda seleflerin yolunu takip ederek onların çizgisinde görüş belirtmektedir. Bu konuya yönelik pek çok örnek bulunmakla birlikte bunların tamamının ayrı ayrı

[513] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, I/56.
[514] Zerkeşî, **el-Burhân,** c. 1, s. 280; Suyûtî, **el-İtkân,** c. 1, s. 444; Zurkânî, **Menâhil**, c. 1, s. 189.
[515] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, s. 110.

kıraat bağlamında değerlendirilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle bazı örnekler ele alıncak ve müellif'in tefsirinde zikrettiği bir kısım örnekler göz önünde bulundurulmaya çalışılacaktır.

Sözgelimi, Semîn el-Halebî, Bakara sûresinde geçen "ميكال"[516] kelimesinin, Ebû Amr, Hafs ve Yakub tarafından, miskal vezninde hemzenin ve sonraki 'ي'nın hazfi ile " ميكال "; Nâfî, Ebû Ca'fer ve Kunbul 'ا' ten sonra "hemze"nin ispatı, 'ي' nın hazfi ile " ميكائل"; diğer kurra tarafından ise, hemzenin ve sonraki 'ي' nın ispatı ile " ميكائيل" şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Müellif, birinci kıraatın Hicazlılara, ikinci ve üçüncü kıraatların ise diğer Arap lehçelerine ait olduklarını belirtmektedir. Ayrıca müellif, âyetin izahı bağlamında kelimenin yabancı bir isim oldğunu ifade etmektedir. el-Mâverdi (ö. 364/974) " جبرائيل – ميكائيل" kelimeleri ile ilgili olarak, İbn Abbas'a isnâd ederek ikisinin aynı anlama geldiğini belirtmektedir.[517] Ebû Hayyân ise " جبريل" kelimesinin özel isim ve bir melek ismi olduğunu belirtirken; "Araplar, âdetleri üzere diğer isimlerde olduğu gibi muarreb kelimeleri tağyîr etmişlerdir" ifadelerini kullanmakta ve devamında, bunu on üç lehçe'ye hamlederek, bu şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Ki, bu lehçenin aslının hicazlılara ait olduğu hususunda Semîn el-Halebî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu lehçelerin bir kısmı Kur'ân kıraatında kullanılırken, diğer bir kısmı şâz kıraatlar olarak değerlendirilmiştir.[518]

Tefsîr kaynaklarında mezkûr kelimenin çeşitli lafızları verilmek suretiyle lügat olarak değerlendirilmiş, lehçe ile ilşkisine dikkat çekilmiştir. el-Ferrâ ve ez-Zeccâc'ın (ö. 241/311)[519], kelimeyi, sadece Temim ve Kays lehçelerine ait olabileceği şeklinde sınırlandırdıkları görülmektedir. Semîn el-Halebî'nin tefsirinde bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Bu türde geçen kelimeler arasında " جبريل" "

[516] el-Bakara 2/98.
[517] Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb el-Mâverdi, **en-Nuket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî**, thk. Es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, c. 1, s. 163.
[518] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 1, s. 485.
[519] İbrâhîm b. Sirrî b. Sehl ez-Zeccâc, **İ'râbu'l-Kur'ân**, thk. İbrahim el-Eybârî, Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, Kâhire, c. 1, s. 138.

”اليهود “ ” المقاليد “ ” ثمود “ ”طالوت “ ” زبور“ ”زكريا “ ”ابراهيم[520] gibi isim ve terkipler bulunmaktadır. Müellif, tefsirinde söz konusu kelimelerin kıraat keyfiyetlerine değinmiş, bazı yerlerde bu kelimelerin yabancı olduğuyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim müellifin tefsirinde ‘Ulûmu’l-Kur’ân adı altında müfessirlerden aldığı özet bilgiler, bu müfessirlerin eserlerinde daha detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.[521]

Yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız örneklerde görüldüğü üzere, bu okuyuş farklılıkları ya lafızların telaffuzuyla ya da sesle (fonetik) ilgili olup, her hangi bir anlam değişikliği oluşturacak vasıfta değildir. Aslında bu okuyuşların temelinde, Arap corafyasında bölgeden bölgeye değişen lehçesel farklılıklar mevcuttur. Sonuç olarak Semîn el-Halebî, muarrebler konusunda gelenekten farklı bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Tarihi süreç içerisinde konu ile ilgili geçen tartışmaları sahiplerine nispet ederek vermekte ve bu yaklaşımlarla ilgili değerlendirmelerini selefleri doğrutusunda yapmaktadır. Bu yaklaşımıyla Kur’ân’da Arapçanın dışında yabancı kelimelerin bulunduğu görüşnü benimsediğini söyleyebiliriz.

2.4.3. Sülâsi Bab’lar

Kıraat birikimi içerisinde bazı sülâsi fiiller, bir lehçeye göre bir kalıptan, diğer lehçeye göre başka bir kalıptan gelebilmektedir. Arap dilinde temel fiil kalıbı olan sülasi’ler semâ’idir. Yani Araplar nasıl işitmişlerse öyle kabul edilir. Bunların herhangi bir kaide ve kıyasları olmadığı gibi, sülasi fiil olarak eski Arap geleneğinde belli sözlü bir kalıpta kullanılmıştır. Sonraki nesiller de aynen almış ve bu şekilde kullanmışlardır.[522] Semîn el-Halebî, bu kalıplarda gelen, fiilleri lehçelere göre farklılık gösteren sülâsî bablar niteliğindeki kalıpları, eserinde kıraat yönünden yoğun bir şekilde işlemiştir. O, eserinde, âyetlerde geçen lehçe yönlü fiillerin kıraat farklılıklarını, kıraat imamları ve müfessirlerin görüşleri doğrultusunda ele almaktadır.

---

[520] İlgili Kelimelerin Kıraat farkları için bk. Muhaysın, **Kıraat**, c. 1, s. 270; müellif’in eserinde bu kelimelerden 43 muarreb kelime geçmektedir. Bkz. Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 11, s. 387-388.

[521] İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 219; Bennâ, **İthâfu Fudalâi’l-beşer**, c. 1, s. 409; İbn Muhaysın, **Kıraat,** c. 1, s. 268; Mekki, **el-Keşf**, c. 1, s. 256; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi’l-kraati’s-seb’i**, thk. Abdil’âl Sâlim Mukrem, Dâru’ş-şurûk, Beyrut, 1399/1989, s. 85; Dağ, **Kıraat**, s. 60; Halebî, **ed-Durru’l-Masûn,** c. 2, s. 18.

[522] Enîs, **Fi’l-lehecât el-Arabiyye**, s. 81-84.

Müellif, eserinde kıraat geleneği içerisinde birtakım sülasi fiillerin, herhangi bir lehçeye göre bir kalıptan, başka bir lehçeye göre de diğer bir kalıptan gelebildiğini ifade etmektedir.[523] Bu vaziyette bir kıraatın mesnedi lehçe olduğu gibi hem de bunun farklılığını göstermektedir. Aynı zamanda bir lehçeye temel teşkil ettiği gibi Kur'ân'da aynı kelimenin karakterinin geçtiği bütün varyantlarının kıraat farklılıklarının olmasının bir göstergesi olduğunu belirtmektedir.[524].

Buna istinaden, sülâsi bab'lar, Semîn el-Halebî'nin tefsiri ve diğer tefsir âlimlerinin görüşleri bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Bu müvâcehede konunun daha iyi anlaşılması için konuyla ilgili örneklendirmeyi müellif'in tefsirinden yapmanın daha faydalı olacağı kanısındayız.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinde geçen " يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ " "*Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder.*"[525] âyetindeki "يَحْسَبُهُمْ " kelimesinde söz konusu olan kıraat farklılığını, İbn 'Âmir, Âsım, Hamza ve Ebû Ca'fer'den **'س'** harfinin fetha ile okunması gerektiği şeklinde nakletmektedir. Diğer kurrâ'lar ise **'س'** harfinin kesra ile okunması gerektiğini zikretmekte, bunu "عمِد–يعمَد" lafızlarında duyulduğu gibi mâzi fiile kıyaslayarak meksûr olarak okunması gerektiğini belirtmektedirler. Ebû Amr ed-Dânî, fiil gelecek için kullanılacaksa **'س'** harfinin meftûh olması gerektiği hususunda görüş belirtirken;[526] Ebû Hayyân ise, İbn Âmr, Âsım ve Hamza'nın, kelimeyi olduğu üzere meftûh okuduklarını iddia etmektedir. Ancak nahiv âlimleri, meftûh okunmasının Temîm, Meksûr okunmasını Hicaz lugatlarına ait olduğunu zikretmişlerdir. Bu ifadelerinde, kelimenin hangi lugata ait olduğu konusunda nahiv âlimlerinin görüşleri doğrultusunda açıklamalarda bulunurken; hangisinin efsah olduğunu belirtmemişlerdir.[527]

---

[523] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 34.
[524] Muhaysın, **el-Muktebes mine'l-lehceti'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'âniyye**, s. 57.
[525] el-Bakara 2/273
[526] Ebû Amr ed-Dânî**, et-Teysîr fi'l-Kirâatı's-Seb'**, thk. Halef Mahmûd eş-Şağdelî, 1436/2010, s. 304.
[527] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 2, s. 342.

Semîn el-Halebî, birinci kıraate göre kelimenin bab kalıbının " حَسِبَ يَحْسَبُ " 4. Bab olup, Temim lugatında okunduğunu; ikinci kıratta ise kelimenin babı, " حَسِب يَحْسَبُ " 6. Bab olup, ancak bunun 'نَعِم' 'يَنْعِم' 'يَئِس' 'يَيْئَس' şeklinde kural dışı kelimelerle kıyaslandığını ifade etmekte ve bunun Hicâz ehlinin lugatına ait olduğunu belirterek, her iki lugatın fasih olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca kelimeyi kesra ile okuyanlardan iki büyük nahiv âlimi olarak Ebû Amr ve Kisâî'yi zikretmektedir.[528]

Kaynakların çoğu bu fiille ilgili okuyuşları zikrederken, Semîn el-Halebî'nin naklettiği gibi kıraat ihtilafından doğan farklılıklara yer vermişlerdir. Râzî, tefsirinde "يَقْنِطُ"[529] kelimesinin 'ن' harfini Ebû Amr ve Kisâî'nin meksûr; diğer kurrâ'nın 'ن' harfini meftûh okuduklarını belirtmiştir. Beyanlarına ilaveten, bunun iki lehçe olduğunu ifade etmekte, fakat hangi lehçelere ait olduğunu belirtmemektedir. Râzi'nin, Ebû Ubeyde'nin " يَقْنُطُ " kelimesinde 'ن' harfini madmûm okuduğunu; devamında Ebû Ali el-Fârisî'den " قَنَطَ – يَقْنِطُ " kelimelerinin mazi fiilde 'ن' harfini meftûh, müzâri fiilde meksûr okuduğunu ve bu lehçe'nin en üst lehçe olduğundan sözetmesi, bunun Kureyş lehçesi olduğunu göstermektedir.

el-Bennâ, Ebû Amr, Kisâî, Yâkûb, Halef ve onlara muvâfık olan Yezîdî, Hasen ve A'meş'in, 'ن' harfini esre ile, diğer kurrâ'nın fethalı okuduklarını naklederken; bunu fethalı okuyanların Hicâz ve Esed lehçesine dayandırarak okuduklarını, bunun daha yaygın bir lehçe olduğunu "من بعد ما قَنَطُوا" âyetini delil göstererek belirtmektedir.[530]

Semîn el-Halebî, Ebû Amr ve Kisâî " يَقنِطُ " kelimesini müzâri olduğu üzere 'ن' harfini meksûr; diğer kurrâlar meftûh okumuşlardır, şeklindeki açıklamalarının devamında; bunlara kurrâdan Zeyd b. Ali ve Eşhab'ı ekleyerek, onların 'ن' harfini madmûm okuduklarını; mâzî fiilde meksûr ve her iki lehçede kullanıldığı gibi;

[528] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 1, s. 619.
[529] el-Hicr, 15/57.
[530] Ahmed b. Muhammed el- Bennâ, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar bi'l-Kirââti'l-erbaata Aşar**, thk. Şâban Muhammed İsmail, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1407/1987, c. 2, s. 177.

müzârî fiilde meftuh okunduğunu belirtmektedir. O, "Ancak kıraatlar sünnetle sâbit olmasaydı "يَقْنَطُ " kıraatı fetha üzere okunacaktı" ifadesinde el-Bennâ'nın işaret ettiği gibi "من بعد ما قَنَطُوا"[531] âyetini delil gösterek diğer kıraat imamlarının aksine görüş ortaya koymuştur. Ancak Ebî Amr kıraatında her ne kadar 'ن' harfinin fethalı olarak okunması tercih ediliyorsa da; bazı rivâyetlerde esreli okunmuştur."[532] Sonuç olarak Semîn el-Halebî'nin, kıraat farklılıklarını naklederken, başka âyetlerdeki kullanımlarını ve kıraat imamlarının kullandıkları birtakım ifade ve üslûpları esas aldığı görülmektedir. Kaynakların çoğu bu okuyuşları farklı sebeplere dayandırarak naklederken, müellif, meseleyi lehçe farklılığı temelinde izah etmeye çalışmış ve bu okuyuşların temeline, sünnetin sübûtunu ve Hicaz lehçesini oturtmaya çalışmıştır.

Diğer bir örnekte: A'râf süresinin " "وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَاءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ" *İsrail oğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus bir takım putlara tapan bir kavme rastladılar.*"[533] âyetinde geçen "يعكفون" kelimesindeki 'ك' harfini İbn Kesîr, Nâfi, Âsım, İbn 'Âmr ve İbn 'Amr madmûm olarak okumuşlardır. 'Abdilvâris'in 'Amr'dan rivâyetiyle 'ك' harfi meksûr okunmuştur. Hamza ve Kisâi'nin de bu şekilde okudukları belirtilmiştir.[534] Diğer bir rivâyette, 'ك' harfi lehçe olması gereği hem meksûr hemde madmûm okunmuştur. İbn Hâleveyh, bunu, mazi olan her fiil'in 'aynu'l-fiilinin meftûh okunabilmesi caiz olduğu gibi, bunun müzari fiilde de meksûr veya madmûm okunabileceği hüccetine dayandırmıştır. O, "eğer ki mazi fiilde 'aynu'l-fiili madmûm ise, müzâride de madmûm okunması gerektiğini belirtirken, burada semâ'ı yok sayarak, kıyas yapmıştır.[535] Ebû Hayyân, İhvân ve Ebû 'Amr'ın 'ك' harfini meksûr ve diğer yedi imamın madmûm okuduklarını belirtirken; her ikisinin fasih lehçe olduğunu sözlerine eklemiştir.[536] Sa'lebî, Hamza, Kisâi ve Halef'in 'ك' harfini meksûr, diğer imamların madmûm okuduklarını, bu okuyuşların sadece birer lehçe olduğunu ifade etmekte, ancak hangi lehçelere olduklarını

[531] eş-Şûrâ 42/28.
[532] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 166.
[533] el-A'râf, 7/138
[534] İbn Mücâhit, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 292.
[535] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'** s. 162.
[536] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 388.

belirtmemektedir.[537] Ancak İbnu'l-Cezerî, buna ilaveten, Hamza, Kisâî ve el-Verrâk'ın Halef'ten rivâyetle **'ك'** harfini meksûr okuduklarını, fakat bunda birçok ihtilafın mevcut olduğunu söylemektedir.[538]

Semîn el-Halebî, öncelikle "**يعكفون**" kelimesinin bir kavmin sıfatı olduğunu ve **'ع'** harfinin harekesinde ihtilafların bulunduğunu dile getirmektedir. Şöyle ki: İhvan meksûr okurken; özellikle Ebî 'Amr ve el-Bâkûn'un bunu madmûm okuduklarının rivâyet edildiğini nakletmektedir. Müellif, bunun müzari fiilde iki lehçeye hamledilebileceğine dair "**يعرشون**" fiilini örnek vermektedir. Aynı zamanda Bakara sûresinin 125. Âyetine işaret ederek bunun mastar olduğunu söylemekte ve "**قعود – دخول**" örnekleriyle konuyu daha da pekiştirmektedir.[539] Görüldüğü gibi Semîn el-Halebî, kelimenin mazî ve müzârî fiillerde her iki şekilde okunabileceğini İbn Hâleveyh'in görüşleri doğrultusunda ifade etmektedir. Semîn el-Halebî'nin yukarda zikrettiği bu kavimle ilgili herhangi bir bilgi vermezken; Ebû Hayyân, tefsirinde Ebû 'Amr ve el-Cevnî'den naklederek, bu kavmin Lahm ve Cüzân adında iki kabile oldukları ve bunların Mısır'ın Rakka kırsalına göç etmiş iki kabile olduğunu belirtmektedir.[540]

2.4.4. Sülâsi Mastarlar

Arap lehçelerinin kullanımından kaynaklanan kıraat ihtilaflarının bir çeşidi de, sülâsi mastarların kullanımında meydana gelmektedir. Sülâsî mastarlarda her bir kalıbın mastarı semâîdir. Bunları, Araplar atalarından nasıl işitmişlerse öyle kullanmışlardır. Bunlarda kıyasa yer yoktur; genelde lehçelere mesnet'tir. Lehçeye mesnet olma sebebi ise, kıraat bağlamında geçtikleri mahallerde tümünün aynı

---

[537] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. 'Avâd el-Cuhenî-Hâşim b. Muhsin Bâsir, Dâru't-Tefsîr, Suudi Arabistan, 1436/2015, c. 13, s. 494.

[538] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 204.

[539] "**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود**" **[** İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik.] el-Bakara, 2/125.

[540] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 442; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 388.

şekillerde okunmasıdır.[541] Kıraat imamları, Kur'ân'da yer alan sülâsi mastarları, lehçelerin özelliklerini aksettirmek suretiyle nakletmişlerdir.

Semîn el-Halebî de, tefsirinde sülâsî mastar farklılıklarına lehçe-kıraat ilişkisi yönünden yer vermiştir. Biz de, bu başlık altında müellif'in tefsiri ve diğer tefsir kaynakları bağlamında, sülâsi mastar farklılıklarını ele alınmak istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Enfâl sûresinin "آلآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً" *'' Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi''*[542] âyetindeki " ضعفاً" kelimesine dair Hamza ve Âsım kıraatını naklederken bu okuyuşlarda sülâsî mastar okuyuşların olduğunu; "من ضعف" "من بعدضعفٍ" " من بعد بعد قوةٍ ضعفاً" vecihlerinde **'ض'** harfinin fethalı okunduğunu bildirmektedir. Diğer kurrâlar bunu madmûm okurken, İsâ b. Ömer "ضُعْفاً" şeklinde okumuştur. Semîn el-Halebî, bunların hepsinin birer mastar olduğunu kabul etmektedir.[543] Ancak kaynaklarda her iki vecihle ilgili okuyuşlar farklı zikredilmiştir. İbn Hâleveyh, **'ض'** harfinin meksûr ve Madmûm her iki şekilde okunabileceğini söylemekte, fakat bunun hangi lehçe olduğu yönünde bir kanaat bildirmemektedir.[544] Ebû Hayyân, bu okuyuşun lehçe olduğunu belirtirken Amr b. el-'Alâ'dan naklederek **'ض'** harfinin madmûm okunmasının Hicaz lugatına, meftûh okunmasının Temim lugatına ait olduğunu ifade etmektedir.[545] Fakat İbn Mücâhid, Semîn el-Halebî'nin zikrettiği gibi, Âsım ve Hamza'nın kıraatlarını dile getirirken, Hafs'ın Âsım'a muhâlefeten kelimeyi Kur'ân'ın her yerinde " ضُعْفٍ–ضُعْفاً" şeklinde okuduğunu belirtmektedir.[546]

İbni Atiyye'nin görüşü, yukarıda zikredilen kıraat vecihlerini ortaya koyarken bu kelimelerin hepsinin aynı mânâya gelen mastarlardan oluştuğu; Ebû Hâtem'den nakille bunların birer lehçe olduğu yönündedir.[547]

---

[541] Dağ, **Kıraat**, s. 62.
[542] el-Enfâl 8/66.
[543] Helebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 5, s. 636.
[544] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kırââti's-Seb'**,s. 162.
[545] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 513.
[546] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-seb'a**, s. 309.
[547] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 3, s. 816.

Görüldüğü gibi kaynaklarda her iki okuyuşla ilgili çeşitli vecihler zikredilmiştir. Bazıları her iki okuyuşun mastar olduğunu, diğer bazıları madmûm okuyuşun Hicaz lehçesi, meftûh okuyuşun Temim lehçesi olduğunu, bu okuyuşların kıraat farklılıklarından kaynaklandığını nakletmişlerdir. Semîn el-Halebî, tefsirinin birçok yerinde bu vecihlerin çoğunu naklettiğini belirtirken *Hirzu'l-Emânî ve vechu't-Tehânî* (Şerhu Kasîdetu'ş-Şâtıbiyye) adlı eserine işaret etmekte ve bu konuda oradan daha detaylı bilgi alınabileceğini sözlerine eklemektedir.[548]

Semîn el-Halebî, Kehf sûresinin " قَالُوا يَاذَاالْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وبَيْنَهُم سَدًّا " *" Dediler ki: Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi?"*[549] âyetinde geçen " خَرْجاً " kelimesini, İbn 'Âmr'ın burada ve Mu'minûn sûresinde[550] ' ر ' harfini sükûn ile okuduğunu nakletmiştir. İhvan ise, her iki sûrede " فخراجُ–خراجاً " şeklinde okumuşlardır. Diğer imamlar, sadece Kehf sûresinde İbn 'Âmr'ın okuduğu şekilde okumuşlardır. Her iki âyette de kıraat farklılıklarına değinen Semîn el-Halebî, "خرجاً " kelimesinin " خراج" olarak okunduğunu naklettikten sonra, bu kelimelerin " نوال–نوآل " *" hediye-kazanç*" örneğindeki kelimelerle aynı anlama geldiklerini belirtmektedir. Her ne kadar bu kelimelerin aynı anlama geldiğini belirtse de, devamında diğer görüşleri de nakletmeyi ihmal etmemektedir.[551] Buna göre Mekkî b. Ebî Tâlib, " خراج" kelimesindeki 'elif'i terk etmenin daha evla olduğunu vurgulamaktadır.[552] O, bu kelimenin mastar olup, kişi başı verilen vergiyi bağış olarak teberru etmeyi ve başkası için verilen bir şey anlamına geldiğni ifade etmektedir. İbnu'l-'Arabî, ise " خَرْجُ" kelimesinin daha özel "

[548] el-Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 636.
[549] el-Kehf, 18/94.
[550] " أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير" **[**Yoksa sen onlardan bir karşılık mı istiyorsun? Rabinin verceği daha hayırlıdır. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.] el-Mu'minûn, 23/72.
[551] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 546.
[552] Mekki b. Ebî Tâlib, **el-Kirââti's-Seb' ve İlelihe ve Hicecihe,** thk. Muhyiddin Ramadan, 1404/1984, s. 450.

خَرَاجُ" kelimesinin ise daha genel bir anlam ifade ettiğini belirtmektedir.[553] Oysa Sa'lebi'ye göre " خرْجُ " kelimesi bir masdar olup, " خراَج" ise, kendisine bir şeyler verilen (isim) anlamındadır. Aynı zamanda masdar-ı mef'ul'e yüklenen " خلق" kelimesinin " مخلوق" manasındaki kullanımı gibi olduğunu ifade ertmektedir.[554] Semîn el-Halebî, tefsirinde yukarıda ifade edildiği gibi farklı lehçelere göre telafuzü değişebilen sülâsi mastarlara yer vermekte ve bunları hem mânâ hem kıraat yönünden kaynaklar bağlamında ele alarak değerlendirmektedir.

Konuyla ilgili diğer bir örneğ'e geçecek olursak, En'âm sûresinin " وَهُوالَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَوَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" *" Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yeyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."*[555] âyetinde geçen "حَصَادِهِ" kelimesini, Ebû Amr, İbn Amr ve Âsım'ın 'ح' harfini meftuh; diğer imamların meksûr okudukların ve kelimenin iki farklı lehçe olduğunu ifade etmekte, fakat hangi lehçelere ait olduğunu belirtmemektedirler.[556] Mekkî b. Ebî Tâlib, hangi lehçelere ait olduğunu belirtmeden Semîn el-Halebî'den farklı olarak bu okuyuşların meşhûr iki lehçe'ye ait olduğunu iddia etmektedir. Fakat Sîbeveyhi bunun aslının meksûr olduğu ve kurrâ çoğunluğunun bunu tercih ettiğini söylemektedir.[557]

İbnu'l-Cevzî, konuya açıklık getirerek 'ح''harfinin meftûh okunuşunu Necd ve Temîm lugatına; İbni Kesîr, Nâfi ve Kisâî'nin, 'ح' harfini meksûr okuyuşunun

[553] Ebî Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu'l-'Arabî**, Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1424/2002, c. 3, s. 243.
[554] Ebî İshâk Ahmed b. Muhammed İbrahim es-S'alebî, **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kurân**, thk. Seyyid Hasan Kesrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, c. 4, s. 155.
[555] el-En'âm, 6/141.
[556] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 189.
[557] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Kirââti's-Seb'**, s. 456.

Hicaz lugatına ait olduğunu ifade etmektedir.[558] en-Nesefî ve İbnu'l-Cezerî, sadece kurrâ'nın isimlerini ve okuyuş şekillerinin zikrederek meseleyi geçiştirmektedirler.[559] Kaynaklarda bu kelime ile ilgili vecihler zikredilirken, okuyuş vecihlerine göre mastar ya da sıfat olduğu şeklindeki görüşler nakledilmiştir. Kaynaklar bu okuyuşları naklederken bir kısmı lehçe yönünden izah etmekte, bir kısmı mânâ yönünden açıklamaya çalışmaktadır. Semîn el-Halebî, el-Ferrâ'dan, kelimenin yukarda belirlenen kıraat vecihlerine göre Hicaz ve Temim lugatlarına ait olduğunu belirtip, lugatları farklı, anlamları aynı olan lehçe farklılığını esas alan görüşü nakletmekle yetinmiştir.[560]

2.4.5. Fonetik Okumalar ve ed-Durru'l-Masûn

Kur'ân'da diğer lehçelerden bazı kelimelerin yer aldığı ve lehçelere ait fonetik unsurların bir bölümünün kıraatlara da yansıdığı bilinen bir gerçektir. Kıraat ilmi içerisinde bir gurubu oluşturan bu okumaların her birinin iki veya daha fazla kıraat farklılığının bir usûle göre okunmasıdır.[561] Bu gurubu oluşturan ihtilaflar, kıraat imamlarının seslendirmeye yönelik farklılıklarını ele almaktadır. Kelimeler üzerindeki bu tür farklı okumaların kaynağı ise, lehçesel telaffüz keyfiyetleridir. Aynı zamanda telaffuza dayalı farklı okumaların geçerli olduğu kelimelerin Kur'ân'da geçtiği yerlerde kâriler tarafından farklı şekillerde okunmasıdır. Bu da kıraat ekolleri için sözü edilen kaide ve kuralların teşekkül etmesine imkân sağlamıştır.[562] Bu tür kelimelerin geçtiği bütün yerlerde aynı usûle göre okunması sebebiyle bu konu usûl farlılıkları; kelimenin telaffuz ve ses yönüyle ilgili olması itibariyle de fonetik farklılıklar olarak adlandırılmaktadır.

Bu farlılıkların temelinde iki ana karakter bulunmaktadır. Bunlar tamamen seslendirme ile alakalı olup, aynı biçim altına giren bütün Kur'ân kelimeleri için

---

[558] Ebulferac Cemâluddîn abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,** Dâr İbni Hâzım, 1423/2002, c. 1, s. 472.

[559] Ebulberekât en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, thk. Seyyid Zekeriyya, c. 1, s. 339.

[560] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 190.

[561] Abduh Râcih, **el-Lehecetu'l-'Arabiyye fi'l-Kirââti'l-Kur'âniyye,** nşr. Dâru'l-M'arife, İskenderiyye, 1997, s. 84

[562] Ebî Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef İbni'l-Bâziş, **Kitâbu'l-İknâ' fi'l-Kirâati's-Seb'**, thk. Abdulmecid Kattâş, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1043, c. 2, s. 595; Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdi Sibtu'l-Hayyât, **el-Mubhic fi'l-Kirââti's-Seman**, thk. Abdulaziz b. Nasr, y.y. c. 1, s. 138,

geçerli olması ve sözlü geleneğe ait olmaları sebebiyle, sadece tilavette uygulanmış, yazı ile ilişkisi bulunmamasında dolayı bu hususun Mushaflara yansıma imkânı bulunmamıştır. Ancak bu okuma farlılıkları kıraat geleneği içerisinde yaşatılmış, kâri hangi usûle göre okuyorsa, buna göre sonrakilere nakletmiştir. Yani bu husus, kelimenin Kur'ânda geçtiği bütün yerlerde aynı usûle göre okunmasını ifade etmektedir. Aynı zamanda usûl/fonetik kıraat farlılıklarının temelinin tamamen lehçeye dayandığını söyleyebiliriz.

İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) ferş yönünden kıraatları mütevâtir yedi kıraatın içinde addetmiştir. Fakat usûl yönünden, med, imâle ve teshîl gibi kıraatların mütevâtir olmadığını savunmuştur. Buna karşı, Zerkeşî bu görüşün zayıf olduğunu; med ve imâle'nin aralarındaki tevâtürde müşterek yönden bir şekkin olmadığını ifade etmekte ve ancak, kurrâ'nın, bunun med miktarında ihtilafa düştüklerini belirtmektedir.[563] İbnu'l-Cezerî de aynı yönde görüş belirterek bu tür kıraatların mütevâtirliğini "Ahruf-u seb'a" hadislerine dayandırıp eserinde geniş bir şekilde açıklamaktadır.[564]

Semîn el-Halebî, mütevâtir kıraatları sahih kıraatlar adı altında incelediği için bu tür okumaları ferş yönünden yedi kıraatın içinde inceleyerek onlara eserinde yer vermiştir. Hatta eserindeki kıraatların büyük çoğunluğunu bunların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Müellif, ihtilaf gibi görünen bu kıraat farklılıklarının büyük çoğunluğunun, yazılı değil şifahi olduğunu sıkça vurgulamıştır.[565] Semîn el-Halebi bir müfessir olarak, kıraat ilmine ait kavramları kullanma hususunda bir kıraat âlimi mahareti göstermiş ve bu sahada ne derece bilgi sahibi olduğunu kanıtlamıştır.

Kıraat terminolojisi çerçevesi içerisinde fonetik farklılıklara geniş bir yelpazeden yer vermiş ve bu alana ait kavramları, fonetik esaslı kıraatların Arap lehçeleriyle ilişkisi bağlamında ele almıştır. Onun, med, imâle ve hemzenin tahfifi gibi konularda, usûl yönünden kıraat farklılıklarına eserinde yeterince yer verdiğini görmekteyiz. O, ferş yönünden kıraatları mütevâtir kabul ettiği gibi, usûl yönünden de mütevâtir kabul etmektedir. Ancak biz çalışmamızda konuyu dağıtmamak

[563] Zerkeşî, **Burhân**, c. 1, 319.
[564] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c. 1, s. 30.
[565] el-Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** I/35; Abdurrahman Çetin, **Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar,** Ensar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 159.

amacıyla, müellifin kıraatları usûl yönünden ele alış biçimine değinmek istiyoruz. Müellif'in usûl açısından kıraatlara yönelik tutumunun açık ve net olduğunu göz önünde bulundurarak, eserinde temas ettiği bazı konuları ele almaya çalışcağız.

Sadece telaffuz eksenli olan bu farklı okuma çeşitlerinin sayılarını çoğaltmak mümkün olduğu gibi; idğâm, İzhar, ihtilas, işmâm, tahkîk, teshîl ve imâle gibi konulardan bahsetmek gerekecektir. Bu usûl gruplarından herhangi bir kelime için, söz konusu iki farklı okuma tipinin farklı lehçe ve kabilelere ait olduğu görülecektir.

2.4.5.1. İdğâm ve İzhar ile Okuma

İdğâm kelimesi " أُدْغِمَت الجِّام فِي فَمِ الْفَرَسِ" " gem, atın ağzına sokuldu" sözünden alınmıştır. Daha sonra harflerin birbiri içerisine sokulması anlamında mecazen kullanılmıştır. Yahut, örtmek ve gizlemek mânâlarına gelen " دغم" kelimesinden alınmıştır. İdğâm bir şeyi başka bir şeyin içine sokmak, sakin harfi peşinden gelen harekeli harfe, aralarını vakıf veya hareke ile ayırmadan vasletmektir, şeklinde tarif edilmiştir.[566]

İzhâr, lügat olarak, açıklamak ortaya çıkarmak anlamına gelir. İzhâr kelimesi " الإظهَار هُوَالإنفِصَال تَبَاعدًا بَيْن الحرفَين " " iki harfin arasını birbirinden uzaklaştırarak ayırmak (birbirine katmadan açıkça okumak) tır. Bu durumda izhâr, tenvin veya sakin nun ve tenvinden sonra gelen izhâr harflerinde vakıf, sekte, ğunne, idğâm ve ihfâ gibi tecvit kuralları uygulanmadan, mahreçlerinden çıkarılmak suretiyle ayrı bir şekilde okunmasıdır.[567] Âlimler, idğâm ile okumanın, okuyanların okuyuşlarında kolaylık sağladığını, izhâr ile okumanın ise bir sözü iki kere tekrar etmek gibi okuyuşta zorluk oluşturduğunu ifade etmişlerdir. İzhâr ile okuyanlar, her harfi sıfatlarıyla birlikte vermekle kelimenin aslının ortaya konduğunu söyleyerek, kendi kıraatlarının tercihe

[566] Bennâ, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar**, c. 1, s. 110; Sıtkı Gülle, **Açıklamalı Örnekleriyle Tecvit İlmi**, editör, Mehmet Dalkılıç, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul, 2005, s. 331.

[567] Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed İbnu'l-Cezerî, **et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd**, thk. Ğânim Kuddûrî Hamed, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, s. 154.

daha şayan olduğunu savunmuşlardır. Buna göre idğâm'ın Temîm, izhâr'ın Hicaz lehçesi olduğu yani bunların lehçe kaynaklı olduğu kaydedilmektedir.[568]

Bu konular kıraat ilminde önemli bir yer tutmaktadır. Semîn el-Halebî, yeri geldikçe idğâm ve izhâr ile okunan kıraat vecihlerinden bahsetmiştir. İdğâm ve izhâr ile okunan kelimelerin asıllarının ne olduğu ve bunların gerekçeleri hususnda açıklamalarda bulunmuş, bu konuda kendi tercihlerini ortaya koymuştur. Semîn el-Halebî, tefsirinde ferşî farklılıklara yer verdiği kadar usûlî farklılıklara da yer vermiştir. Usûlî farklılıklara zaman zaman dikkat çekse de ferşî farklılıklarda olduğu gibi bir sistematik metod takip etmediği görülmektedir.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " ثُمَّ أَنْتُم هآؤُلآءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنكُم مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيهِم بِالإِثمِ وَالْعُدوَانِ"[569] " *Bu misakı kabul eden sizler, (verdiğiniz sözün tersine) birbirinizi öldürüyor, aranızdan bir zümreyi yurtlarından çıkarıyor, kötülük ve düşmanlıkta onlara karşı birleşiyorsunuz."* âyetinde geçen " تظاهرون" kelimesinin ' ظ ' harfinin okunuşunda, İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr ve İbn Amr'ın, " تظّاهرون عليهم " cümlesinin teşditli veya tahfifli okunması hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Devamında, Ali b. Nasr'ın rivâyetinde, Ebî Amr, " تظاهرون " kelimesini tahfifli okumuştur. Âsım, Hamza ve Kisâî ise tahfifli okumuşlardır. Ancak Âsım, bu kelimeyi Ahzâb sûresinde ' ت ' harfini tahfifle beraber madmûm olarak okumuştur. Hamza ve Kisâî'nin 'ت ' harfini meftûh olmakla birlikte tahfifli okuduklarını aktarmaktadır. İmam Şâtıbî, kelimenin aslının " تتظاهرون" şeklinde olduğunu belirterek, devamında, ancak 'ت' harfinin teşditli okunması durumunda ' ت' yi' ظ' ya idğâm etmek sûretiyle veya tahfifli okunursa iki ' ت' den birinin hazfedilmesi sûretiyle okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak hangisinin hazfedileceği hususu

[568] Ebî Zur'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, **Huccetu'l-Kirâât,** thk Saîd el-Afğânî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1418/1997, s. 84; Muhammed Ahmed Ma'bed, **el-Mulahhasi'l-Mufîd fî İlmi't-Tecvîd**, Dâru's-Selâm, Medîne, s. 147.

[569] el-Bakara, 2/85.

Araplara göre ihtilaflıdır. Şâtıbî, bu konuda birçok söz söylendiğini sözlerine eklemektedir.[570]

Mekkî b. Ebî Tâlib'e göre, kelimenin aslı "تتظاهرون " dir. Ancak bir fiilde iki harfin tekrarının olması kelimeye teşdîd kazandırır. Burada kelimenin telaffuzunda zorluk meydana geleceğinden iki 'ت' den birinin hazfi gereklidir. Bu da ikinci 'ت' dir. Birinci 'ت' nin bulunması teşdid'e delâlet ettiğinden burada idğâm'ın varlığı anlamına gelmektedir. Mekkî, bununla birlikte, Kûfe'lilere göre birinci 'ت' nin ziyâde olmasından dolayı mahzuf[571] olduğunu ifade etmektedir.

İbni Atiyye, sadece Âsım, Hamza ve Kisâî'nin " تظاهرون" da ' ظ' nın tafifi ile okuduklarını ve bunların dışındakilerin ise, ' ظ' nın şeddeli ve ' ت' ye idğâm ile "تظّاهرون " şeklinde okuduklarını belirtirken; ancak Ebû Hayve'nin 'ت' in madmûmu ile 'ه' nin meksûru " تظّاهرون" şeklinde okuduğunu, sözlerinin devamında; Mücâhid ve Katâde'nin ise, 'ت' nin meftûhu 'ظ' ve ' ه' nin teşditli meftûhu ile ve elifsiz "تظّهرون " şeklinde okuduklarını söylemektedir.[572] Ebû Hayyân, İbni Atiyye'nin aksine, Katâde ve Mücâhid'in ' ت', 'ظ' ve ' ه' nin meftûhu ' ظ' ve ' ه' nin şeddeli ve elifsiz "تطّهّرون" şeklinde okuduğunu belirtmektedir.[573]

Semîn el-Halebî, kelimenin aslının " تتظاهرو " şeklinde olduğunu belirtmektedir ki, ona göre birinci 'ت' nin hazfi daha evlâdır. Çünkü birincinin varlığı teşditli olacağından burada müzâraa mânâsını ortadan kaldırmanın amaçlandığını söylemektedir. Sözlerinin devamında, yukarıda ifade edilenleri âdeta özetler gibi; "Bunda beş çeşit kıraat vardır"[574] ifadeleriyle açıklamalarda bulunup, Ebû Hayyân'ın

[570] Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim Ebî Şâme, **İbrâzu'l-meânî ve Hirzu'l-emânî**, thk. İbrâhîm Atve Avd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 334; İbn 'Amr b. 'Alâ'el-Mâzınî, **el-İdğâmu'l-Kebîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdulkerim Huseyn, nşr. Merkezu't-Turas ve'l-Mahtûtât, Kuveyt, s. 21.
[571] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf an vücûhi'l-Kirââti's-seb'**, s. 251.
[572] İbni Atiyye, **Muharreru'l-vecîz**, c. 1, s. 108.
[573] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-muhît**, c. 1, s. 459.
[574] Halebî, **ed-Durru'l-masûn**, c. 1, s. 479.

görüşlerine katıldığını söylemekte, burada fonetik yönünden kıraat farklılıklarına dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Diğer bir örnekte ise Enfâl sûresinin " إِذْ أَنْتُمْ بِالْعَدْوَتِ الدُنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَتِ الْقُصوَى وَالرَّكْبُ اسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لاَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلاَكِنْ لِيَقضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ "[575] *" Hatırlayın ki, (Bedir savaşında) siz vadinin yakın kenarında (Medine tarafında) idiniz, onlar da uzak kenarında (Mekke tarafında) idiler. Kervan da sizden daha aşağıda (deniz sahilinde) idi. Eğer (savaş için) sözleşmiş olsaydınız, sözleştiğiniz vakit hususunda ihtilafa düşerdiniz. Fakat Allah, gerekli olan emri yerine getirmesi, helak olanın açık bir delille (gözüyle gördükten sonra) helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için (böyle yaptı). Çünkü Allah hakkıyla işitendir bilendir."* âyetinde geçen " من حَيَّ " terkibindeki 'ي' harfini Nâfi, Ebû Bekir ve el-Bezzî, iki zâhir **'ي'** ' ya'ile okumuşlar, diğerleri, tek **'ي'** ile müşeddet meftûh bir şekilde okumuşlardır. Yani bu kelime hem idğâmlı, hem de izhârlı bir şekilde okunduğunu aktarmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib bu okuyuşları birtakım lugavî hüccetlere bağlayıp, şu açıklamalarda bulunmuştur. Birinci **'ي'** hareke yönünden sahih hükmünde olup lâmu'l-fiil'e gereklilik duyarsa idğâm olur. Ancak hareke burada gerekli değilse, burada idğâm değil izhâr olur. "أنْ يحيي الموتى"[576] örneğinde olduğu gibi; burada idğâm gerçekleşmediği gibi ikinci **'ي'** nın harekesi gayri lâzime olduğu için i'râb yönünden sükûn'a benzediğinden burada izhâr meydana gelir,[577] demektedir.

İbnu'l-Cevzî, "منْ حيَّ" terkibindeki 'ي' harfini Ebû Amr, İbn Amr, Hamza ve Kisâî'nin müşeddet ve tek harekeli okuduklarını, Âsım rivâyetinde Ebû Bekr'in birinci **'ي'** yi meksûr ikinci **'ي'** yi meftûh olmakla iki 'ya' lı "حيي " kelimesini Nâfî

[575] el-Enfâl, 8/42.
[576] el-Ahkâf, 46/33; Bkz. Husâmeddîn Selim el-Keylânî, **el-Beyân fî Ahkâm Tecvîdi'l-Kur'ân**, Suriye, 1999, s.88.
[577] Mekkî b. Ebî Tâlib, **Müşkilu 'İrâbu'l-Kur'ân**, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmın, Müessesetu'r-Risâle, Bağdat, 1405/1984, c. 1, s. 316.

kıraatına göre okuduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte aynı cinsten olan iki harfin idğâm edilemeyeceğini, sadece izhâr olabileceğini savunmaktadır.[578]

en-Nesefî, Nâfî ve Ebû Amr'ın misleyn[579] harflerin iltikâından dolayı " حيِيَ" şeklinde okudukların söylemektedir. Sözlerinin devamında İki halden bahsederek; "eğer idğâmlı okunacaksa iki mislin iltikâından dolayı okunur. İzhârlı okuncaksa ikinci harfin harekesi gayri lâzım olduğundan dolayı izhâr ile okunur demektedir. Ancak, en-Nesefî, burada İdğâm'a âğırlık vermektedir.[580] ed-Dânî kıraat yönünden imamların kıraat şekillerini ortaya koyarken, bu konuda herhangi bir görüş belirtmemektedir.[581]

İbn Atiyye bu kelimede izhâr'ın varlığını, bazı Arap lehçelerine ve Mushaf hattına uyumlu olması sebebine dayandırmıştır.[582] Ancak Semîn el-Halebî, bu kelimede idğâm veya izhâr'ın bulunmasını iki yaygın lehçeye bağlamaktadır. Fakat hangi lehçelere ait olduğunu belirtmeden; bunun harekesinin i'râb yönünden sadece izhâr olabilecek durumda olduğunu savunmaktadır.[583]

2.4.5.2. İhtilâs ve İşmâm ile Okuma

Lehçelerin ortaya koyduğu telaffuz keyfiyetlerinden olan diğer iki konu da ihtilâs ve işmâmdır. İhtilâs: Kelimede harekeyi okurken sesi biraz zayıflatmaktır ki, bâki kalan ses, çıkan ses'ten daha çoktur. İşmâm: Sözlük anlamı "Birbirine yaklaşmak" olan "şememe" kökünden gelen bir kelime olarak, sakin olan bir harfin telaffuz edilmesinin hemen ardından sadece gözle farkedilecek biçimde sessiz olarak dudakların yumulmasıdır.[584]

Kaynaklarda dört çeşit işmâm'dan bahsedilmektedir. Birincisi harfin harfle karıştırılmasıyla yapılan işmâmdır. 'ص' ile 'ز' harflerinin karıştırılmasıyla yapılır.

---

[578] Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,** 555.

[579] Misleyn harf, Arapçada " ما اتحد مخرجا وصفة" 'Mahrecleri ve sıfatları aynı olan iki harf' olarak adlandırılmıştır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, **et-Temhîd**, s. 55; 'Âşûr, **Usûlu'n-Neyyirât**, s. 88.

[580] Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,** c. 1, s. 647.

[581] Dânî, **et-Teysîr fi'l-kıraati's-seb'**, thk. Otto Peretzl, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1404/1984, s. 116.

[582] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 803.

[583] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 614.

[584] İsmail Karaçam, **Kur'ân'ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri**, İfav Yayınları, İstanbul, 2010, s.98.

İkincisi, bir harekenin diğer harekeyle karıştırılmasıyla yapılan işmâm. ‘ قِيلَ ’ –‘ سِيء ’ kelimelerinde olduğu gibi. Üçüncüsü, sükûndan sonra ötreli harekeye işaret etmek suretiyle dudakları öne doğru toplayıp büzerek yapılan işmâm. Dördüncüsü, sükûnun harekeye karıştırılmasıyla yapılan işmâmdır. “ لاَ تَأْمَنَّا ”[585] kelimesinde olduğu gibi.

İhtilâs ve işmâm ile okunan âyetlere tefsirinde değinen Semîn el-Halebî, yeri geldikçe bu konulara dair bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin “ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَومِهِ يَاقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتَمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمْ الْعِجلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَالِكُمْ خَيْرٌلَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَالتَّوَّابُ الرَّحِيمُ ”[586] “ *Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmkele kendinize kötülük ettiniz. Onun için Yaradanınıza tevbe edin de nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün. Öyle yapmanız Yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah tevbenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp tevbeleri kabul eden ancak O’dur.”* âyetinde geçen, “بَارِئِكُمْ” kelimesinin, i’râb harekesinden dolayı meşhur okuma ile hemzeli ve meksûr bir şekilde okunduğunu belirtmiş ve Ebî Amr’dan üç vecih ile okunduğu rivâyetini nakletmiştir. Bunlar İhtilâs yani hareke, hafî veya tam sükûnlu bir şekilde okunmuştur. Ancak nahiv âlimleri bu görüşü reddederek Ebî Amr’dan bu şekilde rivâyet edeni yerdiklerini söylemektedir. Sîbeveyhi, Ebî Amr burada ihtilâs yapmıştır. Fakat râvî bunu bir duraklama zannedip zabtını tam yapamamıştır, açıklamasında bulunmuştur.[587]

Semîn el-Halebî, Ebî Amr’ın kıraatına eleştiri yönelten el-Müberred’i’ Arap şiirini bilmemekle niteleyip, kendince onun “cehlini” ifade etmeye çalışmış “bu ne cüret” gibi ifadelerle de onu şiddetle eleştirmiştir. Açıklamalarının devamında, “hemze” âğır bir harftir. Ebî Amr sadece bir kısmını alarak bu şekilde takdir etmiştir, ifadelerini kullanmakta, onun kıraatının sahih olup, Hamza’nın kıraatına benzediğini belirtmekte ve Ebî Amr’ın bütün kıraatlarının tahfif üzere olduğunu söylemektedir. İbn Atiyye, bazen onun hemzeyi ‘ي’ harfine ibdal ettiğini, ez-Zuhrî’den (ö. 58/124)

[585] Yûsuf, 12/11; Dânî, **et-Teysîr**, s. 47; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, 108.
[586] el-Bakara, 2/54.
[587] Ebî Bişr ‘Amr b. Osman b. Kanber, **el-Kitâb li Sibeveyh**, thk. Abdusselâm Hârûn, Mektebetu’l-Hânci, Kâhire, 1404/1988, c. 2, s. 297.

rivâyet ederek “ بارِيكم” şeklinde okuduğunu ve Nâfî’den bu şekilde rivâyet edildiğini nakletmektedir.[588] Semîn el-Halebî, ise, bu kıraatı tercih etmediğini burada ‘ي’ harfinin meczûm olması gerektiğini belirtmekte ve ‘ي’ nın meksûr olmasının kelimenin okunuşunu zorlaştırdığı gerekçesiyle bu okuyuşu tercih etmemektedir.[589]

Semîn el-Halebî, Fatiha sûresinde geçen “الصِّرَاطَ ”[590] kelimesini Halef ve Hallâd’ın “ الزِرَاطَ” şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. Ona göre asıl ‘ص’ harfinin ‘ز’ harfiyle okunması katışıksız olmuştur. Ancak ihtilaflı olmasına rağmen mushafta sadece ‘ص’ olarak resmedildiğini nakletmektedir. Bu kelimenin Temîm lugatına göre müzekker, Hicâz lugatına göre müennes okunmuştur. Bu açıklamalarının ardından kelimeyi iki farklı lehçeyle ilişkilendirirken, kelimenin mânâsına yönelik açıklamalarda bulunarak Mushaf hattını önceledeğini ve bunu ihmal etmediğini belirtmektedir.[591]

Semîn el-Halebî, Tûr sûresinin “أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ”[592] “ *Yahut Rabbinin hazineleri onların yanında mıdır? Ya da her şeye hâkim olan kendileri midir?”* âyetinde geçen “المُصَيْطرون” kelimesini, çoğunluğun, halis ‘ص’ ile işmâm’sız olarak okuduklarını; Hişâm ve Kunbul’un ise aralarında ihtilaf olmaksızın kelimenin aslı olan “المُسَيْطِرُون” kelimesini halis ‘س’ ile okudukların nakletmektedir. İbnu’l-Cezerî, Hişam’ın bu kelimeye Ğâşiye sûresindeki “وَبِمُصَيْطِرْ ”[593] terkibini ekleyerek her iki kelimede de ‘س’ harfi ile okuduğunu, Halef’in Hamza rivâyetinde bu kelimeyi Kunbul, İbn Zekvân, Hafs ve Hallâd’a muhalif olarak işmamlı ‘ص’ harfini ‘ز’ harfi ile okuduğunu; ancak Kunbul ve Hamza’nın bu kelimeyi ‘ص’ harfi ile okuduğu

[588] İbn Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, c. 1, s. 88.
[589] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 1, s. 364-365.
[590] Fâtiha, 1/6.
[591] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 1, s. 65.
[592] et-Tûr, 52/ 37.
[593] “لستَ عليهم بمصيطر” [Onların üzerinde bir zorba değilsin.] el-Ğâşiye, 88/22.

rivâyetini nakletmektedir. Açıklamalarının devamında birçok kaynaktan örnekler serdederek kelimenin ihtilaflı okunuş şekillerine değinmektedir.[594]

ed-Dânî, bu konuda yukarıda ifade edildiği üzere aynı görüşü dile getirirken; diğer kıraat imamlarının kelimeyi hâlis ‘ص’ ile okuduklarını belirtmektedir.[595] Kurtubi, kelimenin üç farklı lehçede kullanıldığına işaret ederek; çoğunluğun ‘ص’ ile okuduğunu ifade etmekte, bununla birlikte farklı isimlerden sözetmektedir. Bunlar, İbn Muhaysın, Humeyd, Mücâhid, Kunbul, Hişam ve Ebî Hayve'dir. Bunların ‘س’ ile okuduklarını belirtirken; işmamlı ‘ص’ harfinin ‘ز’ harfi ile okunduğu kıraatın, Hamza kıraatı olduğunu bir kez daha belirtmektedir.[596] Mekkî b. Ebî Tâlib, “ أَمْ هُمُ الْمُصَيطِرون” terkibini, Hulvânî'nin Hişam b. Âmr'dan rivâyetle, İbn Âmr, Kisâî'nin el-Ferrâ'dan rivâyetle bu cümledeki ‘ص’ harfini hem ‘ص’ hem ‘س’ ile okuduklarını bildirmektedir. Devamla Hişâm'a göre bu terkib'in yazılışının ‘ص’ ile, okunuşunun ise ‘س’ ile olduğunu sözlerine eklemektedir. O, İbn Kesîr ve diğer kıraat imamlarının, kelimeyi ‘ص’ ve ‘س’ile okudukları, ancak bunların dışında sadece Hamza'nın ‘ص’ harfini işmâm ile okuduğunu tekrarlamaktadır. [597] Ebû Hayyân[598] ve İbn Hâleveyh, aynı yönde görüş belirterek kelimenin ‘ص’ veya ‘س’ ile okunma nedenleri konusunda, harflerin çıkış yerlerinin birbirine yakınlığını ileri sürerek birtakım açıklamalar getirmektedirler. Buna göre, kelimenin ‘س’ harfi ile okunma sebebi olarak, kelimenin aslının bu şekilde olduğunu iddia edenlerin hüccetlerini ileri sürmektedirler. Öte yandan kelimenin ‘ص’ harfi ile okunuşunun ‘ص’ harfinin ‘س’ harfine ses yönünden benzerliği nedeniyle ve okunuşta itbâk (dilin üst damağa yapışması suretiyle yapılan

[594] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c.2, s. 378.
[595] Dânî, **et-Teysîr**, s. 204.
[596] Kurtubi, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 19, s. 537.
[597] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 613.
[598] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 8, s. 149.

telaffüzdür.) yönünden **'ط'** harfine yakınlığından dolayı bu şekilde okunduğunun hüccetlerini ortaya koymaktadırlar.[599]

Semîn el-Halebî, yukarıda kelimenin işmamlı kıraatına yönelik öne sürülen görüşlerin özetini yaparak, aynı zamanda, bu kelimenin müennes ve müzekkerliğine dikkat çekmiştir. Müennes olarak okunursa Hicaz lehçesi, müzekker okunursa Temim lehçesi olduğunu belirterek; bu kıraatlara yönelik çeşitli lugavî açıklamalar getirmektedir.[600] O, yukarıda zikredilen kıraat farklılıklarındaki bu kullanımları çeşitli lehçesel ve lugavî sebeplere bağladığı gibi, bu kıraatların mütevâtir olduğunu kabul etmektedir.

Sonuç olarak fonetik farklılıklara yönelik yukarıda ele aldığımız başlıklardan anlaşılan, kıraatların, tek bir lehçenin değil diğer bazı lehçelerin özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Bundan dolayı lehçelere ait malzemenin tespiti konusunda, kıraatlar önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır. Semîn el-Halebî, lügavî konuları temellendirmede kendi yaklaşımının ihtiyaçları doğrultusunda bunlara tefsirinde yer vermiştir.

2.4.5.3. Tahkîk ve Teshîl ile Okuma

Lehçelere ait olgulardan, hemzenin tahkik ve teshil ile okunması uygulamasına bakıldığında; hemzenin tahkik ile okunması, Temim lehçesine ait bir hususiyet olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan Kureyşliler'in hemzeyi ya hazfettikleri ya da teshîl yoluna gittikleri ya da med harfine çevirdikleri konusunda neredeyse icma edilmiştir. Hemze'nin telaffuz bakımından özel bir gayret gerektirmesi, Arap kabileleri arasında farklı tavırlara yol açmış ve kiminin tahkik, kiminin teshîl yoluna gitmesine sebep olmuştur. Bu da toplumsal şartların farklı niteliği ve toplumların iç içe olmasından kaynaklanmıştır. Kimi kabileler medeni hayatın etkisi altıdayken, kimileri de bedeviliğin tesiri altındaydı. Sonuç olarak hemzenin tahkikinin bedevilik

[599] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 62.
[600] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.10, s. 78.

göstergesi, teshîli veya kelimenin hemzeden arındırılması medeniyet göstergesi olarak addedilmiştir.[601]

Tahkîk: Hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan terimlerdendir. Her harfin hakkını vermek suertiyle hareke, izhâr ve ğunnelerin okuyuş hassasiyetinin bütün imkânlarını kullanarak, bir harfi diğerine karıştırmadan tane tane okumaktır.

Teshîl: Hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan diğer bir terimdir. Hemze harfini kendisiyle yine kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır. Bu okuyuş vecihleri üç şekilde olmaktadır. "أَأَعْجَمِيٌّ " kelimesinde "hemze" ile 'ا' arasında, "أَإِنَّكُمْ" lafzında "hemze" ile 'ي' harfi arasında "أُؤَنَبِّئُكُمْ" kelimesinde "hemze" ile 'و' harfi arasında olmaktadır.[602]

İbn Âmr, Âsım, Hamza ve Kisâî, iki "hemze"yi de tahkikle, diğer kıraat âlimleri ise ikinci "hemze"yi teshil ile (yumuşatarak) okumuşlardır. Tefsir kaynaklarının birçoğunda bu ifadelerle ilgili kıraat farklılıkları zikredilmiştir. Bazı kaynaklarda ise, âyetin anlamına etki etmediği için bu kıraatlara yer verilmediği görülmüştür.

Semîn el-Halebî tefsirinde bu tür kıraat vecihlerine yer vermiştir. O, Yûnus sûresinin " هُوَالَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَنَاهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواعَدَدَ السِّنِينَ وَالحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَالِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعلَمُونَ"[603] " *Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O'dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binaen yaratmıştır. O, bilen bir kavme âyetlerini açıklamaktadır."* âyetinde geçen " ضياءً" kelimesini Kunbul'un İbn Kesîr'den rivâyet ederek "ضِئاءً" şeklinde 'ي' yı hemzeye kalb ederek 'ا'i iki hemze arasına koyduğunu nakletmektedir. Müellif, devamında Ebu'l-Bekâ'nın 'ي' 'elif'e kalb olurken, bir yandan iki 'elif'in bir arada olmaması için diğer bir 'elif' hemzeye kalb olmadığı gibi, bu kıraat şeklinin lugatla bir ilgisinin olmadığını savunduğunu belirtmektedir.

[601] Mehdi Mahzûmî, **Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhe fî Dirâsâti'l-luğati ve'n-Nahvi**, nşr, Mustafa el-Bâbî el-Helebî, Mısır, 1377/1958, s. 180.
[602] Nihat Temel, **Kıraat ve Tecvit Istılahları**, İfav Yayınları, İstanbul, 2013, s. 134.
[603] Yûnus, 10/5.

Aynı zamanda müellif, Ebu'l-Bekâ'nın, kelimede "hemze"nin teshîl üzere mebni olmaktan uzak olduğu iddiasını aktarmaktadır. Bu iddiaya karşı, Semîn el-Halebî, bunda bir engel olmadığını; çünkü illet harfleri olan 'ي' ve 'و'ın hemzeye kalb olabileceğini savunmuştur.

Ebû Bekir b. Mücâhid[604], sadece İbn Kesîr'in bu kelimeyi Kur'ân'ın her yerinde "ضِياء" şeklinde okuduğunu, birinci hemze'nin 'elif'ten önce ikincisinin 'elif'ten sonra geldiğini Kunbul'den bu şekilde okunduğunun nakledildiğini ve bunun galat olduğunu ifade etmektedir. Bu kıraatları el-Bezzî ve İbn Felîh'in reddettiğini, diğer insanların okuduğu gibi "ضِياء" şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Müellif, "Ebû Bekir b. Mücâhid'in çoğu zaman Kunbul'e karşı geldiğini ve onu galat ile itham ettiğini görmekteyiz. Bunun bu şekilde olmaması lazım geldiğini, Kunbul'un olduğu yerde kimsenin söz hakkı olmadığını" ifade ederek Kunbul kıraatını savunmaktadır.[605]

Semîn el-Halebî, Yâsin sûresinin "قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ"[606] "*Elçiler şöyle cevap verdi: sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir. Size nasihat ediliyorsa bu uğursuzluk mudur? Bilakis, aşırı giden bir milletsiniz."* âyetindeki " أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ" terkibini yedi kıraat imamının istifham (soru) hemzesi ve kendisinden sonra gelen 'إن' i şartiyya'yı kendi usûllerine göre tahkîk ve teshîl ile, iki hemze arasına bir elif idhâl ederek okudukların nakletmektedir. Ebû Hayyân, yukarıdaki bilgilere ek olarak, bu kelimeyi, Zerr b. Hubeyş'in, iki meftûh hemze ile okuduğunu, fakat bunun Ebî Câfer ve Talha'nın kıraatı olduğunu, bu kıraata göre sadece iki harfin arasını inşa etmek amacıyla beyne beyne (harfi fetha ile imâle arasında okumaktır.) ile okuduklarını belirtmekte ve oysa Kûfeliler ve İbn 'Âmr'ın, bunu tefhîmle, diğer kıraat imalarının teshîl ile okuduklarını bildirmektedir.[607] İbn Mücâhid; Âsım, İbn Âmr, Hamza ve Kisâî'nin iki hemze ile okuduklarını, İbn Kesîr, Nâfi ve Ebî 'Âmr'ın hemzeden sonra "أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ" şeklinde 'ي' ile okurken; İbn Âmr'ın med ile okuduğunu ifade etmektedir.

[604] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-seb'a**, s. 323.
[605] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 152.
[606] Yâsin, 36/19.
[607] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.7, s. 314.

Ebû Hayyân, devamında; ancak İbn Kesîr'in İbn 'Âmr'ın hilafına med ile değil teshîl ile okuduğunu nakletmektedir.[608]

Kurtubi, meseleyi daha geniş perspektiften alarak, burada dokuz kıraat vechinden bahsetmektedir. Şöyle ki: Birinci vecihte Medine ehli, "أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ" şeklinde ikinci hemzenin tahfifi ile, ikinci vecihte Kûfe ehli, "أإِنْ" şeklinde iki hemzenin tahkiki ile okuduklarını, üçüncü vecihte "أاإِنْ ذُكِّرْتُمْ" şeklinde iki hemzenin arasına 'ا' koyarak, dördüncü vecihte, "أاإِنْ" şeklinde birinci hemze ile ikincisi arasında 'ا' koyarak teshîl ile, beşinci vecihte, "أاأَنْ" şeklinde iki meftuh hemze ile aralarında bir 'elif' bulunmasıyla okuduklarını belirtmiştir. Diğer yandan Kurtubî, el-Ferrâ'dan nakille "أَأَنْ" şeklinde iki meftûh muhaffef hemze ile okumanın Ebî Rezîn kıraatı olduğu yönündeki görüşü eklemektedir. Ancak Kurtubî, bunun Zerr b. Hubeyş ve İbnu's-Sumeyfea'nın kıraatı olduğunu ve bu kıraatların şâz olduğunu Sa'lebî'den de nakletmektedir. İsa b. 'Amr ve Hasan-ı Basri kıraatında "أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ" terkibinin "حَيْثُ" 'nerede' mânâsında kullanıldığını, devamla Mehdevî'den, Talha b. Musarrıf ve İsa el-Hemedânî'nin "آنْ ذُكِّرْتُمْ" şeklinde meftûh istifham hemzesini med ile okuduklarını belirtmekte, sözlerinin devamında el-Mâcşûn'nun, "أَنْ ذُكِّرْتُمْ" terkibini meftûh tek hemze ile okunduğundan bahsetmektedir.[609] İbn Cinnî, Kurtubî ile aynı şekilde el-Mâcşun'un kelimeyi 'ي' sız tek maksûr hemze ile okuduğunudan sözederken, ona ek olarak A'meş ve Ebû Câfer Yezid'in, "أَيْنَ" kelimesini hemzeden sonra sakin 'ya' ile okuduğunu bildirmektedir.[610] İbn 'Atiyye, bu kelimeyi, Hamza, Kisâî ve İbn 'Âmr'ın mânâ yönünden değerlendirmelerinde iki hemzeli, fakat ikinci hemze'yi meksûr okuduklarını ifade etmektedir. Oysa Nâfi, Ebû 'Amr ve İbn Kesîr, 'ي' ekleyerek " أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ" terkibini hemzenin teshili ile okumuşlardır. El-Mâcşûn ise "أَنْ" şeklinde elif'i fethalayarak okumuştur. Hasan b. Ebi'l-Hasan "إِنْ ذُكِّرْتُمْ" şeklinde 'elif'i meksûr okumuş; bazı rivâyetlere göre Ebû 'Amr ve Zirr b. Hubeyş "أَأَنْ" şeklinde iki hemzeyi

[608] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 540.
[609] Kurtubî, **el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 17, 427-428.
[610] İbn Cinni, **el-Muhteseb**, s. 33-34.

meftûh okurken; Ebû Ca'fer b. el-Ka'ka' ve A'meş, "أَيْنَ" yi 'ى' nın sükûnu ile zarf sigasında kullanmışlardır. İbn Atiyye; Hâlid, Talha Katâde ve Hasan'ın "ذُكِّرْتُمْ" kelimesini 'ك' harfinin tahfifi ile okuduklarını nakletmektedir.[611] Yukarıda görüldüğü gibi, kıraatlardan bahseden kaynaklar bu kıraatları geniş bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır.

Semîn el-Halebî, yukarıdaki kıraatları, benzer değerlendirmelerin yanında şöyle ele almaktadır: Ebû Ca'fer, Talha ve Zirr'in iki hemze ile okuduğunu ancak Zirr'in, burada ikinici hemzeyi teshîl ile okumadığını, Ebî 'Amr ve Zirr'in sadece iki 'elif' arasını ayırdıklarını bildirmektedir. Semîn el-Halebî, kelimenin istifham hemzesi ile teshîl ve tek hemzeli olan bu üç kıraat vechinin aslının, kelimedeki 'illet lam'ı olan " أَلَئِنْ ذُكِّرْتم تَطَيَّرْتُمْ" cümlesinde "تَطَيَّرْتُمْ" kelimesini ekleyerek ma'mûl olan "اَنْ ذُكِّرْتُمْ" terkibinin illet olmasına bağlamaktadır. Ona göre bu iki kelime istifham ile okununca kıratta kelimenin üzerine çekilmiş bir istifhamın gelmesi şeklinde kullanılmakta; ancak bunun dışında da ihbar[612] cümlesi olarak kullanılmıştır. Hasan kıraatında kelimenin tek hemzeli ve meksûr okunması, istifham dışında şart olup cevabı mahzuf olmuştur. A'meş ve Hemedâni'nin "أَيْنَ" yi zarf sigasında okuması ve bunun şartiyye olmasından dolayı Basra'lıların cumhûr'una göre cevabı mahzuf olmuştur. Ancak müellif, cevabın takdimini caiz görenlerin hazfe ihtiyaç duymayacaklarını belirtmektedir. Müellif, yukarıda sözü edilen kıraatlara yönelik kaynakların değerlendirmelerinin yanında çeşitli lugavî açıklamalar da getirerek konuyu farklı bir şekilde ele almaktadır.[613]

2.4.5.4. İmâle-Fehth ile Okuma

İmâle: Fetha harekesini "kesra"ya, "elif"i "yâ" ya yaklaştırarak, âdeta fethâ veya elif ile kesra arası okumaktır. Kelimenin imâlesiz okunuşuna "feth" denilmektedir. Bu tamamen seslendirmeyle alakalı olup, yazıda gösterilme imkânı olmayan, ancak müşafehe yoluyla öğrenilebilecek lügavî bir kullanımdır.

---

[611] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz,** c. 3, s. 1060.
[612] İbnu'l-Cezerî**, en- Neşr**, c1, s, 85.
[613] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s, 254.

Arap toplumunda ilk dönemlerden itibaren kullanılan lehçesel bir olgu olan imâle, doğal olarak Kur'ân kıraatında kendini göstermiştir. İbnu'l-Cezerî, ed-Dâni'den naklederek, imâle ve fethh'in yaygın ve meşhûr iki lehçe olduğunu, bunlardan "feth"in Hicazlılardan, Kureyş, Sakif, Hevâzin ve Kinâne kabilelerine ait bir fonetik olduğunu; imâle'nin, Necd, Temim, Esed ve Kays, kabilelerinde yaygın olarak kullanıldığını belirtmekte ve devamında "Ancak âlimler, bu konuda hangisinin evceh ve evlâ olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim imâle'nin yedi harften ve Arap lehçelerinden olduğu şüphesizdir" ifadelerini kullanmaktadır.[614] Kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef en çok imâle yapanlardır. Adı geçen imamların üçü de Kûfelidir.

Semîn el-Halebî, imâle konusuna pekçok yerde değinerek, imâlenin unsurlarını belirlemektedir. Kıraatların tevcihini yaparken yeri geldikçe kıraat-lehçe ilişkisine değinen müellif, konuya ilişkin örnek teşkil edebilecek âyetleri söz konusu ederken tefsirinde bu hususa yer vermiştir.

Söz gelimi, Furkân sûresinin "يَاوَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً"[615] *" Yazık bana! Keşke falancayı (bâtıl yolcusunu) dost edinmsesydim!"* âyetinde geçen "يَا وَيْلَتَي " terkibinde, Hasan **'ت'** ve **'ي'** harflerini birbirine açıklık olsun diye meksûr okumuştur. Ebû Hayyân bu kıraatı İbn Kuteybe'den naklederek **'ي'** harfinin izafet olduğunu ve bunun aslının bu şekilde okunduğunu; ancak bir kısım cemâatın imâle ile okuduklarını ifade ederek konuyu geçiştirmiştir.[616]

İbnu'l-Cezerî, Ebî Amr'ın kıraatında kelimeyi meftûh olarak okuduğunu; ed-Dânî' den naklederek; bütün Mağrib ve Mısır edâ ehlinin bu şekilde okuduğuna dair açıklamada bulunmakta ve Ebû Amr kıraatında kelimenin meftûh okunmasının daha sahih ve sabit olduğun savunmaktadır.[617]

---

[614] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 30; Mekkî b. Ebî Tâlib, **er-Riâyetu li Tecvîd el-Kirâati ve Tahkîk lafz et-Tilâveti,** nşr. Mektebetu Kurtuba, s. 45-52.
[615] el-Furkân, 25/28.
[616] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.6, s. 454.
[617] İbnu'l-Cezerî**, en-Neşr**, c. 2, s. 54.

Ebu Amr Ed-Dûrî'nin bu kelimeyi imâle'li okumasına karşın, Ebû Ali el-Fârisî: "Burada imâle'nin terki daha uygundur. Çünkü, **'ي'** harfi kelimenin aslındandır. 'ي' harfinden kaçınmak için kesra'nın fetha'ya, **'ي'** nın 'elif'e ibdâl olması gereklidir; bu da bizi imâle'li okumaya sevkeder" şeklindeki açıklamada bulunmakta, burada imâle'li okuyuşa karşı çıkmaktadır. Semîn el-Halebî, "Bu, tartışmalı bir konu olmakla birlikte kelimenin aslı **'ي'** ile kaimdir. Ancak buna rağmen kelime imâle ile okunmuştur. Çünkü "ياحسرتى"[618] ve "يأسفى"[619] kelimelerinde 'ا' in 'ي' harfine dönüşmesiyle imâle'nin meydana geldiğini ve bu şekilde okunduğunu belirtmiştir. Burada müellif, konuya yönelik verdiği örneklerle kısa açıklama yapmakla yetinmiştir.[620]

Diğer bir örnekte; Nûr sûresinin " اَللَهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ "[621] *Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir."* âyetinde geçen "كَمِشْكَوة" kelimesiyle ilgili İbn Mücâhid; Ebû 'Amr ed-Dûri'nin Kisâî'den rivâyetle kelimede ikinci **'ك'** harfinin kesreli okunduğunu ve bunu başka kimsenin bu şekilde rivâyet etmediğini bildirmiştir.[622] İbnu'l-Cezerî, aynı şekilde sadece bu kelimenin imâle kategorisinde olduğunu ed-Dûri'nin Kisâî'den naklettiğini bildirmektedir.[623] İbn 'Atiyye, ed-Dânî'nin Kisâî rivâyetinde " مِشكاة" kelimesinde 'ا'i imâleli ve ondan önce **'ك'** harfini meksûr okuduğunu söylemektedir.[624] Semîn el-Halebî, kelimenin aslının Arapça mı Habeş'çe mi olduğu hususnda ihtilaflar bulunduğunu söylemektedir. Devamında, bazılarına göre, mânâsının kurşun demiri olduğunu veya lambanın tepesindeki sap ya da kendisine asılan lamba veya şamdan anlamına geldiğini nakletmektedir. Ancak ed-Dûri'nin Kisâî den rivâyetle "kesra"yı öne almak için kelimeyi imâleli okuduğunu, şayet

[618] ez-Zümer 39/56. Hamza, Kisâî ve diğerlerinin kıraatıdır. Bkz. el-Bennâ, **İthâfu Fudalâ'l-Beşar**, c. 2, s. 152.
[619] Yûsuf 12/84. Hamza, Kisâî ve diğerlerinin kıraatıdır. el-Bennâ**, İthâfu Fudalâi'l-Beşar**, 2, s. 431.
[620] eHalebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 480.
[621] en-Nûr, 24/35.
[622] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 455.
[623] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c.2, s. 332.
[624] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 3, s. 1362.

başka bir kelime ile bitişecek olursa üstüne ‘و’ harfi eklenerek aynen “الصلوة–الزكوة” kelimelerinde olduğu gibi resmedildiğini belirtmektedir.[625] Görüldüğü gibi diğer kıraat imamları kelimenin farklı kıraat şekillerine değinirken, müellif, kelimenin lehçe ve mana yönüne dikkat çekmekye çalışmıştır.

Semîn el-Halebî, İsrâ sûresinin “ وَمَنْ كَانَ فِي هَاذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلً ”[626] *‘‘ Bu dünyada kör olan kimse âhirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır.”* âyetinde geçen “أعمى” kelimesini İhvân ve Ebû Bekr’in “ أَعْمِىَ فهو في الأخِرَةِ أعمِى ” şeklinde imâle ile okuduklarını, ancak Ebû ‘Amr’ın sadece birinci “ أَعْمَى ” kelimesini imâle ile okuduğunu nakletmektedir. Kaynakların bir kısmı bu kıraatlara yer vermezken; bir kısmı bu kelimenin sadece kıraat vecihlerini vermekle yetinmiştir. İbn Mücâhid; öncelikle bu kelimenin ihtilaflı bir şekilde okunduğunu bildirmektedir. Şöyle ki: İbn Kesîr, Nâfi ve İbn ‘Âmr’ın âyette arka arkaya gelen bu “ أَعْمىَ” kelimesini meftûh okuduklarını; devamında Ebî Bekr, Hamza ve Kisâî’nin rivâyetinde Âsım’ın “ أَعْمِىَ فهو في الأخِرَةِ أعمِى” cümlesindeki ‘م’ harfini, her iki kelimede meksûr halde ve Kur’ân’ın bütününde bu şekilde okuduğunu, ancak Hafs’ın Âsım rivâyetinde kelimeyi kesrasız okuduğunu belirtmektedir. İbn Mücâhid, devamında, Ebû ‘Amr’ın “ ومنْ كان في هاذه أعْمِى” cümlesindeki ‘م’ harfini birinci geçtiği yerde meksûr ve âyetin devamında “ فهو في لآخْرةْ أعمَى” ikinci geçtiği yerde kelimeyi meftûh halde okunduğunu aktarmaktadır.[627] ed-Dânî, Ebû Bekr’in her iki kelimeyi meftûh okuduğunu, ancak Ebû ‘Amr’ın sadece birinci kelimenin imâleli okunuşunda ona tâbi olduğunu bildirmektedir.[628]

Semîn el-Halebî, imâle konusunu farklı açıdan ele alarak şöyle açıklamaktadır: Söz konusu kelime, imâleli olup içinde ‘ي’ harfi bulundurmaktadır. Asıl olan onu kalın bir şekilde okumaktır. Ancak Ebû ‘Amr’ın birinci kelimeyi imâleli okurken tafdil manasında okumadığını sadece “elif” kalın olduğu için bu şekilde okuduğunu belirtmiş ve devamında “Çünkü ‘elif’ lafzen ve takdiren de

[625] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 8, s. 405.
[626] el-İsrâ, 17/72.
[627] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seba’**, s. 383.
[628] Dânî, **et-Teysîr**, s. 48.

kalındır ve kalın olan daima tağyir edilebilmektedir. Birincisinde bu kelime sıfat mertebesinde olduğu için imâle yapılabilmiştir. İkincisinde ise "أعْمى" kelimesi, ism-i tafdil konumundadır. Bu nedenle buna " وأضَلُّ" "daha sapkın" fiili atfedilmiştir ki, "أضَلُّ" fiilindeki 'ا' harfi ara harf hükmündedir. Ancak kelime "من" harf-i cer'i ile lafzen "مِنْ أعْمى" "daha kör" anlamına geldiği için bu kelime tam olarak imâleyi kabul etmemiştir" açıklamasında bulunmuştur. Müellif, bu konuda Zemahşerî[629] ve el-Fârisî'[630]den nakilde bulunarak onların da bu konuda hem fikir olduklarını belirtmiştir. Semîn el-Halebî, devamla Tâhâ sûresinin 124. Âyetine işaret ederek "أعْمى" kelimesinin İhvân ve Ebû 'Amr'in imâleli okuduklarını, ancak burada Ebû Bekir'in imâlesiz okuduğunu veya imâleli okunacaksa da yukarıda ifade edildiği gibi her iki kelimeye uyma amacıyla bu şekilde okuduğunu eklemektedir. Semîn el-Halebî, Tâhâ sûresindeki "أعْمي" kelimesini bazılarının görme bozukluğu, diğer bazılarının ise İsrâ sûresinde geçen "أعْمى" kelimesinin basîret eksiklği anlamına nispeten "cehalet" anlamında tefsir ettiklerini belirtmektedir. Sözlerinin devamında, eğer kelime cehalet anlamında kullanılmışsa imâle yapılabilir. Ancak yukarıda imâleli okumanın iki farklı mânâyı vermediğini söylemektedir.[631] Sonuç olarak müellif, imâle konusunu çeşitli açılardan ele alarak kıraat imamlarının ve müfessirlerin görüşleri doğrultusunda açıklarken kendi görüşünü belirtmeyi ihmal etmemektedir.

2.4.6. Lehçelere Dayanmayan Kıraatlar ve ed-Durru'l-Masûn

2.4.6.1. Sarf'la İlgili Olanlar

Semîn el-Halebî, kıraatları ele alırken kelimelerin yapılarını sarf açısından değerlendirerek, bunlara tefsirinde yer vermiştir. Sarf yönünden kıraat farklılıkları, isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımda incelenecektir. Aslında bu başlık altında birçok alt başlığın bulunmasıyla birlikte, bunların tamamını ele alarak çalışmanın

[629] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c.3, s, 306.
[630] Ebî 'Ali el-Hasen 'Abdi'l-Ğaffâr el-Fârisi, **el-Huccetu fî 'İleli'l-Kirââti's-Seb'**, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd- Ali Muhammed Mu'avvıd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007, c. 3, s. 412.
[631] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn,** c.7, s, 392.

sınırları çerçevesinde incelemek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, başlıklardan *ed-Durru'l-Masûn'*da örnekleri en çok zikredilen temel konular ele alınacaktır. Aşağıda, Semîn el-Halebî'nin zikrettiği bir kısım örneklerle ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

2.4.6.1.1. İsimlerde Farklılıklar

2.4.6.1.1.1. Kelimenin Müfret-Cemi Okunması ile İlgili farklılıklar

Kıraat ihtilaflarının bir kısmının, kelimelerin müfred veya cem'i okunmasıyla ilgili olduğu bir gerçektir. Hem sahih hem şâz kıraatlar arasında yer alan bu ihtilafların, genel olarak âyetlerin anlamını etkilediği bilinmektedir. Ancak bazı durumlarda kelimenin müfred okunması ile cins isim kastedilirken, anlam bakımında herhangi bir farklılık söz konusu olmamaktadır. İsimle ilgili kıraat farklılıklarını oluşturan meselelereden biri de kelimenin müfred veya cemi olarak okunabilmesidir. Semîn el-Halebî, tefsirinde bu konuyla ilgili birçok kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Konuyla ilgili, müellifin tefsirinde geçen birkaç örnek üzerinde durmakta fayda vardır.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَطُهُ فَأُوْلآئِكَ أَصْحَابُ النَّارِهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[632] *" Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar."* âyetinde geçen "خطيئة" kelimesi ile ilgili kıraat farklılıklarını müfred ve cemi olarak zikretmiştir. Kıraat kaynaklarında kelime farklı vecihlerde ele alınmıştır. Nâfi ve Medine ehli "خطيئاتُه" şeklinde cemi sâlim olarak okumayı tercih etmişlerdir. Cumhûr " خطيئتُه" kelimesini müfred okumuştur. Onlara göre, her iki kıraat şekli de, kötülük ve günah mânâsında bina edilmiştir.[633] İbn Mücâhid, bu kelimede kıraat vecihlerinin ihtilaflı olduğunu, Nâfî'nin, cemi, diğer kıraat imamlarının müfred okuduklarını bildirmiştir.[634] Ebû Hayyân, kelimeyi bazı Kurrâ'lar "خطاياه" şeklinde cemi teksir üslûbu ile okuduklarını nakletmektedir. Bu kıraata göre, kelimede 'şirk'in, bütün

[632] el-Bakara, 2/81.
[633] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 457.
[634] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seba'**, s. 162.

yönleriyle ele alındığı mânâsına geldiğini belirtmektedir.[635] Semîn el-Halebî, bu kıraat vecihleriyle ilgili çeşitli kaviller nakletmektedir. Şöyleki: öncelikle 'küfr' iki farklı lafızla ifade edilmiştir. Bunlar " السيئةُ الكفرُ" terkibindeki küfr, " والخطيئة الكبيرة" cümlesindeki 'küfr'dür. Ancak bundan murad edilen, " خطيئةُ" kelimesinde "küfr" kelimesi müfred olmuştur. Sözkonusu kelimeyi müfred okuyanlar, cinsi kastetmişlerdir. Nâfî kıraatında kelimenin cemi okunması, küfr'ün çeşitlerinin her an veya her zaman tekerrür etmesi anlamına geldiği; diğer bir kavilde " الخطيئة" kelimesi gelecekte yapılacak kötülüğün bu şekilde çirkin ifadesinin olduğunu veya âsilik anlamına geldiğini ve bundan dolayı kişinin cehennemde uzun bir müddet kalıp sonradan oradan çıkması mânâlarına geldiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi Semîn el-Halebî, gelen bu iki kıraat arasında tercih yapmamış, onların mânâ yönünü ele alarak açıklamalarda bulunmuştur.[636]

Diğer bir örnekte Semîn el-Halebî, A'râf sûresinin " وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواهَاذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوامِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَدْخُلُوالْبَابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَآتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ"[637] *" Onlara denildi ki: Şu şehirde (Kudüste) yerleşin, ondan (nimetlerinden) dilediğiniz gibi yeyin, (bağışlanmak istiyoruz) deyin ve kapıdan eğilerek girin ki hatalarınızı bağışlayalım iyilik yapanlara ileride ihsanımızı da arttıracağız."* âyetinde geçen "خطيئتكم " kelimesini İbn 'Amr'ın müfred ve failini zikretmeksizin merfû okuduğunu belirtmektedir. Onun verdiği bilgiye göre, " خطيئاتكم " kelimesini, Nâfî, cemi sâlim ve merfû okurken failini zekretmemektedir. İbn Mücâhid, kelimenin kıraat ihtilaflarından sözederken, İbn Kesîr, Hamza ve Kisâî'nin "خطِيآتِكُم" kelimesini mehmûz bir 'ه' 'he' harfi ile ve cemi okuduklarını nakletmektedir. Ancak Ebû'Amr, kelimeyi hemzesiz "خطاياكم", "قضاياكم" kelimelerinde geçtiği gibi okumuştur. Ancak Mahbûb ise, Ebî 'Amr'ın rivâyetinde kelimeyi " خطيئاتُكُمْ" şeklinde hemzeli ve madmûm 'ت' ile okumuştur. Nâfi, 'ت', harfini merfu ve cemi okurken, İbn 'Amr, 'ت', harfinin mehmûz ve merfu olarak

[635] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.1, s. 445.
[636] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 457.
[637] el-A'râf, 7/161.

okunduğunu nakletmektedir.[638] İbn ‘Atiyye İbn Mücâhid’le aynı kıraat vedihlerini naklederken, ondan farklı olarak “ خطاياكم–قضاياكم” kıraatının Hasan ve A’meş’in kıraatı olduğunu zikretmektedir.[639]

Zemahşerî, bu kıraat farklılıklarını sadece dilsel yönden değerlendirerek, bunların mef’ule bina olduğu şeklinde beyanda bulunmaktadır.[640] Semîn el-Halebî, Ebû ‘Amr’ın Nuh sûersinin 25. Âyetine işaret ederek burada “خطاياهم” kelimesini cemi teksir ve diğer kıraat imamlarının cemi sahih okuduklarını, buna ilaveten İbn Hürmüz’ün Nâfi gibi mef’ule mebni, “نغفر لكم خطيأتكم” şeklinde okunmasıyla cümlenin, mânâ olarak “mağfiret” sebebi olabileceği gibi, buna ‘mağfiret’anlamı da nispet edilmesinden dolayı bu şekilde okunmuştur” değerlendirmesini yapmıştır.[641]

Başka bir örnekte, Semîn el-Halebî, Âl-i İmrân sûresinin “ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَالِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ”[642] *‘‘ O, İsrailoğullarına bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek:) Size Rabbinizden bir mucize getirdim: Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah’ın izni ile o kuş oluverir. Yine Allah’ın izniyle körü ve alacalıyı iyileştiririm, ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yeyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz, bunda sizin için bir ibret vardır.”* âyetinde geçen “ طَيْراً” kelimesini, Nâfi ve Ya’kûb’un burada ve Mâide sûresi 110. âyetinde “فيكونُ طائراً” şeklinde, diğer kıraat imamlarının her iki sûrede de “طيراً” şeklinde okunduklarını nakletmiştir. Ancak İbn Mücâhid; bütün kıraat imamlarının dışında sadece Nâfi’nin kelimeyi müfred okuduğunu söylemektedir.[643] Semîn el-Halebî, bazıları Nâfi, kıraatını tercih etmişlerse de burada mânâdan kasıt müfred olmuştur, değerlendirmesini yapmıştır. Bunun takdiri; içine üflenen şeyi ifade eden “طائراً” kelimesinin resmi mushafta da “طيرا” ‘elif’siz olarak geçtiğine dair bir

[638] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seba’**, s. 292.
[639] İbn ‘Atiyye, **el-Muharreru’l-Vecîz**, c. 2, s. 753.
[640] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 9, s. 392.
[641] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 5, s. 490-491.
[642] Âl-i İmrân, 3/49.
[643] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seba’**, s. 206.

ihtilafın bulunmamasıyla birlikte, resmi mushafta 'elif'in hazfine cevaz verilmiştir. Bu da resmi mushafta "ولا طائرٍ يطيرُ بجناحيه" veya "ولا طيرٍ" şeklinde resmedilmiştir. Müellif, bunda da bir çelişki bulunmadığını ifade etmiştir. Devamında, "Bazıları, Nâfi kıraatının müfred çerçevesine yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre Hz. İsa'nın, sadece bir yarasanın dışında başka bir şey vücuda getirmediğini; ancak çoğul değerlendirmelerde bazılarının iddialarına göre; her üflemede bir kuş'un yaratıldığına dair "فجلدوهم ثمانين جلدة"[644] "seksener sopa vurun" âyetini delil göstermişlerdir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın bir kuş değil birçok kuş vücuda getirmesine izin verildiği için, bu ifadeyi göz önünde bulundurarak açıklamalarda bulunmuşlardır" ifadelerini kullanmaktadır.[645]

Semîn el-Halebî, diğer imamların kıraatlarına göre, "طيراً" kelimesinin cins manasında kullanılmasının yanında, cemi'(çoğul) de kastedildiğini belirtmektedir. Örneğin: "طيراً" kelimesinin cemi sigasında kullanılması gibidir. Ahfeş, " صاحب –تاجر –راكب" kelimelerini "ركب–صحب –تجر" şeklinde cemi olarak değerlendirmiştir.[646] Müellif, Sîbeveyhi'nin, bu kelimeler, sadece cemi'nin isimleri olarak kullanılmıştır. Buna göre çoğunluğun kıraatı, muvafakatini, makablindeki "من الطير" ifadesiyle resmi mushafa lafzen ve manen uygun olmuştur,[647] ifadelerine ilaveten; çeşitli açıklamalarını da aktarmıştır.

2.4.6.1.1.2. İsm-i Fâil ile İlgili Kıraat Farklılıları

İsm-i Fâil ile irtibatlı kıraat farklılıkları, kelimlerden birinin ism-i fâil veya mübalağalı ism-i fâil, ism-i mef'ul ve sıfat-ı müşebbehe şekillerinde okunmasını kapsamaktadır. Bunların lehçe ile alakaları bulunmamakta, ilgili kelimelerin Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde değil de bazı yerlerde farklı okunma vecihleri söz konusu olmaktadır.[648] Bu kıraat vecihlerinden bir kısmı sahih kıraatlar içinde yer alırken, bir kısmı da şâz kıraatlar içerisinde yer almaktadır. Semin el-Halebî,

[644] en-Nûr, 24/4.
[645] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 197.
[646] Ebû Hasen el-Mecâşiî el-Ahfeş, **Maâni'l-Kur'ân**, thk. Hudâ Mahmûd Karâa, nşr. Mektebetu'l-Hânci, Kâhire, 1411/1990, c. 1, s. 221.
[647] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.3, s. 198.
[648] Dağ, **Kıraat**, s. 64.

tefsirinde bu tür kıraat ihtilaflarına sahih ve şâz kıraatlar olarak yaklaşmaktadır. Konu, çalışmamızın sınırlarını aşamayacak şekilde müellif'in işaret ettiği örnekler çerçevesine ele alınacaktır.

Semîn el-Halebî, ism-i fâil ve mübâlağalı ism-i fâil ile ilgili, A'râf sûresinin "قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَاذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ"[649] *" Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: Bu çok bilgili ve sihirbazdır. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Ne buyurursunuz?"* âyetinde geçen "ساحرٌ" kelimesini Dimyâtî'den naklen; Yûnus, Hamza, Kisâî ve Halef'in "سحَّار" kelimesinin **'ح'** harfini müşedded ve elifli bir şekilde mübâlağalı ism-i fail **'فعال'** vezninde okuduklarını ifade etmiştir. İmam Şâtıbî; Hamza ve Kisâî'nin, Şua'râ' sûresindeki "يأتوك بكل سحَّارٍ عليم"[650] âyetindeki "سحَّار" kelimesini şeddeli mübâlağalı ism-i fail olarak okuduklarını; diğer kıraat imamlarının "سَاحر" şeklinde burada ve Yûnus sûresinde[651] aynı şekilde ism-i fâil olarak okuduklarını belirtmiştir. Burada bir ihtilaf olmadığı gibi, Şu'arâ' sûresindeki okuyuşta da bir ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Ancak kıraat ihtilafının burada değil A'râf sûresinin 112. Âyetinde[652] olduğunu ifade ederken; bu kelimenin " عالم –علاّم" şeklinde mübâlağalı ism-i fâil ve ism-i mef'ul vezninde geldiğini ifade etmektedir.[653]

İbn Mücâhid; Kıraat imamlarından, İbn Kesîr, Nâfi, Ebû 'Amr, Âsım ve İbn 'Amr'ın 'Arâf ve Yûnus sûresinde "بكل ساحرٍ" cümlesini ism-i fâil ile ancak Şu'arâ' sûresinde " سحاَر" kelimesindeki **'ح'** harfinden sonra elif ile mübâlağalı ism-i fâil olarak okuduklarını, fakat Hamza ve Kisâî'nin her üç sûrede de "سحارٍّ" şeklinde mübâlağalı ism-i fâil şeklinde okuduklarını söylemektedir.[654] İbn Hâleveyh; kelimenin şeddeli okunma nedenini, yapılan iş ve eylemde yapılan fiilin mübalağalı tekrarı olmasına, şeddesiz okunma nedenini ise, fiilden alınmış ism-i fâilden kaynaklandığı deliline

[649] el-A'râf, 7/109.
[650] eş-Şu'arâ' 26/37.
[651] "وقال فرعون ائتوني بكل ساحرٍ عليم" [Firavun dedi ki: bilgili bütün sihirbazları bana getirin!] Yûnus, 10/79.
[652] "يأ توك بكل ساحرٍ عليم" [Bütün bilgili sihirbazları sana getirsinler.] el-A'râf, 7/112.
[653] Ebû Şâme, **İbrâzu'l-Meâ'nî**, s. 480.
[654] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seba'**, s. 289.

dayandırmaktadır.[655] Oysa Semîn el-Halebî, yukarıdaki kıraat farklılıklarını değerlendirmeden meseleye farklı yaklaşmıştır. Ona göre; "سحاًر" kelimesinin mübalağalı ism-i fâil olarak tercih edilmesi ve "عليم"[656] kelimesine mânâ yakınlığı nedeniyle her iki kelimenin mübâlağalı ism-i fâil olduğu bir gerçektir. Ancak "ساحر" kelimesinin kıraat yönünden tercihe daha şayan olduğunu belirterek kendi görüşünü ortaya koymuştur.[657]

Diğer bir örnekte Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُو الْخَيْرَاتِ"[658] *" Herkesin yöneldiği bir kıblesi vardır. (Ey mü'minler!) siz hayır işlerinde yarışın."* âyetinde geçen "مُوَلِّيها" kelimesini cumhûr'un, ism-i fâil üzere okuduklarını ancak kelimenin iki mef'ulundan birinin hazfedildiğini belirtmektedir. İbn 'Âmr'den, İbn Abbas'a nispet adilen "مُولاّها" kelimesinin İsm-i mef'ul şeklinde okunduğu nakledilmiştir. Müellif, bu takdirde İbn 'Âmr'ın okuyuşuna göre "مُوَلاًّها" kelimesinin failinin yukarda geçtiği gibi zikredilmemiş fiil olduğunu ve mânânın, "kıblenin Allah'a ait olduğu ve onun sahibi olduğuna" işaret ettiğini kaydetmektedir.[659]

Kaynaklarda, İsm-i fâil ve ism-i mef'ul ile ilgili başka bir örnekte, Nisâ sûresinin " وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[660] " *(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı."* âyetinde geçen "والمحْصَنَاتُ" kelimesini, Cumhûr'un **'ص'** harfini meftuh, Kisâî'nin ise meksûr cemi (çoğul) okuduğu, kelimenin, Nisâ sûresi hariç Kur'ân'ın her yerinde bu şekilde çoğul okunduğu nakledilmektedir.[661] Yezîd b. Kutayyab, "والمُحْصُنات" da **'ص'** harfini madmûm okumuştur. O, aradaki sakin 'ن' harfini önemsememiş **'ص'** harfini madmûm 'م'

---

[655] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 160.

[656] "عليم" kelimesi mana olarak bilgili kişi "ساحر" kelimesiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 132.

[657] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 408.

[658] el-Bakara, 2/148.

[659] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 173.

[660] en-Nisâ, 4/24.

[661] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâât,** s. 384; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.3, s. 222; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c.2, s, 249.

harfine hamletmiştir. Meftûh okuyanlar, "إحصان" "iffet-namus" anlamına gelen kelimeyi, mânen başkasına hamletmişlerdir. Buna göre bu şekilde okuyanlar, mânâ yönünden "kadının namusundan, birinci dereceden eşleri ve babaları sorumlu tutmuşlardır." Meksûr okuyanlar ise, mânâ yönünden "bu sorumluluğu bizzat kadınlara hamletmişlerdir."[662] Ebû Hayyân da aynı gerekçelerle "المُحْصَنات" kelimesinin kıraat şeklini nakletmektedir.[663] Semîn el-Halebî'ye göre 'ص' harfini meftûh ve meksûr okumak aynı mertebededir, yani her iki halde de, kelime, ism-i fâil olarak okunmaktadır. Ancak ism-i fâil ve ism-i mef'ul şeklinde gelen "مُسْهَب –أَسْهَب –مُلْقَح –أَلْقَح– مُحْصَن–أَحْصَن" bu üç kelimede, aynul fiilin meftûh okunması halinde şâz kıraat olacağını belirtmektedir. O, "احصَان" kelimesinin Kur'ân'da dört mânâya geldiğine, bunların; izdivaç, iffet, hürriyet ve İslâm olduğuna işaret etmektedir.[664] Görüldüğü gibi her iki kıraat şekli de birbirine yakın mânâya gelmektedir. Semîn el-Halebî'nin, iki kıraat arasında tercihte bulunmamasına rağmen ism-i fâil kıraatı hakkında daha fazla görüşe yer vermesinden hareketle bu kıraatı benimsediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte şâz kıraatlar konusunda okuyucuyu uyardığı gözden kaçmamaktadır.

Mâide sûresinin " فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً"[665] *" Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık."* âyetinde geçen "قَاسِيَةً" kelimesini, cumhûr'un ism-i fâil kalıbıyla, ihvan'ın kıraat-ı Abdullah'a göre "قَسِيَّة" kelimesindeki 'ق' harfini meftûh 'س' harfini meksûr 'ي' harfini teşditli sıfat-ı müşebbehe kalıbıyla okudukları nakledilmektedir.[666] Semîn el-Halebî, insanların bu konuda ihtilafa düştüklerini el-Fârisî[667]'den nakille, bu lafzın Arapça bir lafız olmadığını "دِرْهم قَسِيّ" (sert dirhem) veya "مَغْشُوش" (katkılı saf olmayan) kavlinden alınmış muarreb bir kelime olup sıfat-ı müşebbehe olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî, "قَسِيَّة" kelimesinin kıraatını, saf katışıksız altın ve gümüşün yumuşak

[662] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 2, s. 250.
[663] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.3, s. 222.
[664] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.3, s, 647.
[665] el-Mâide, 5/13.
[666] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 129.
[667] el-Fârisî, **el-Hucce**, s. 407.

olduğu, katkılı-hileli olan madenin sert olduğu benzetmesine giderek; sert dirhemin büyük oranda hileli olduğunu ve "قاسي– قاسح" (sert-katı) anlamına gelen bu iki lafza göre bu kelimenin Arapça bir lafız oduğunu mânâ yönünden değerlendirerek el-Muberred'ten nakletmektedir.[668] Semîn el-Halebî, "Buna göre bu kıraat şekli cumhûr'un kıraatına mânâ ve iştikâk yönünden muvafık olmuştur" ifadesini kullanmaktadır. O, burada 'و' ve 'ي' harflerinin bir arada bulunup bunlardan birinin sükûnlu olup 'و' harfinin 'ي' ya harfine dönüşmesinin, 'ي'nın 'ي' ile idğâm edilmesiyle meydana geldiğini sözlerine eklemektedir. Devamında el-Heysam b. Şeddâh kıraatında "قُسِيَّة" şeklinde okunurken; başka bir kıratta "قِسِيَّة" şeklinde okunmuştur" demektedir. Bu iki kıraat şeklinin aslının, kelimenin "قَاسِوة– قَسِيوة" vechinde olup, "قسوة" kelimesinden türediğini ifade ederek bu konudaki görüşünü yaptığı nakillerle temellendirmektedir.

Verilen örnekten anlaşılan odur ki, müellif, kelimenin kıraat farklılıklarına değinirken; kelimenin anlam ve iştikâk yönüne işaret etmektedir. Her ne kadar kendi görüşünü açıkça belirtmese de kullandığı ifadelerden hangi kıraatı benimsediği anlaşılmaktadır.

Yukarıda, sarf kuralları yönünden ele alınan kıraatlardaki ihtilafların isimlerdeki yansımalarına dikkat çekilmek istenmiştir. Anlama etki eden bu kıraat farklılıklarının, Semîn el-Halebî'nin tefsirinde ele alındığını görmekteyiz. Müellif, kelimelerin anlam boyutunu dikkate alarak bazı yerlerde kelimelerin farklı okunuşunu vermekle yetinmiş, bazen de kıraat farklılıklarından doğan anlam ilişkisine dikkat çekmeye çalışmıştır. Görüldüğü gibi söz konusu kıraat farklılıkları anlam yönünden bazı farklılıklara bahse konu olsa bile, anlamı zenginleştirdikleri müşahede edilmektedir.

2.4.6.1.1.3. Fiillerde Farklılıklar

Kaynaklarda, belli bir zamandaki eylemi, durumu, olayı belirten kelimelere fiil denilmektedir.[669] Fiilere yönelik kıraat ihtilaflarının bir hayli bulunduğu ve

[668] Zemahşeri, **el-Keşşâf**, c.1, s. 283.
[669] Ğalayâni, **Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabiyye**, c. 1, s.12.

âyetlerin tefsiri için önemli bir kaynak teşkil ettiği müşahede edilmektedir. Bu tür kıraat farklılıklarında kelimenin geçtiği her yerde değil, bazı yerlerde kıraat farklılıklarının bulunması, bu farklılıkların lehçe temeline dayalı olmadığını göstermektedir. Fiillerde farklılıklar başlığı adı altında, bu konu ile alakalı kıraat ihtilaflarının muhtelif meseleleri ele alınacak ve bu bağlamda fiillerin müennes-müzekker, mazi-emir, muhatap-mütekellim bablarının farklı durumları üzerinde durulacaktır. Bununla ilgili Semin el-Halebî'nin tefsirinden bazı örnekler üzerinde durmak, meseleyi daha iyi aydınlatacağı kanaatindeyiz.

2.4.6.1.1.4. Fiilin Müennes-Müzekker Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Fiillerle ilgili kıraat farklılıklarından biri, fiillerin müennes-müzekker okunmasıdır. Semin el-Halebî, bununla ilgili olarak, Bakara sûresinde geçen "**ولا يُقْبَلُ مِنهَا شَفَاعَةٌ**" *hiç kimseden* (Allah izin vermedikçe) *şefaat kabul olunmaz*. âyetindeki "**ولايُقبل–ولاتقبل**"[670] fiil kalıbın, müennes ve müzekker okunması bakımından ele almıştır.[671] Müellif, İbn Kesîr ve Ebû 'Âmr'ın "**ولاتُقْبَل**" ve diğer kıraat imamlarının "**ولايُقْبَل**" şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Diğer bir kıraata göre "**ولا يَقْبلُ**"[672] kelimesindeki '**ي**' harfinin meftûh olarak okunması ile "**شفاعةٌ**" kelimesinin mensub, fâile mebni olması bir iltifat üslûbu olup, yani mütekellim zamirden gâib zamire yönelmektir. Müellif, bu kıraata göre, fâilin Allah (c.c) olduğunu belirtmektedir. Devamında bu kelimenin "**يُقْبل**" müzekker ve münnes olarak okunduğunu, ancak lafız yönünden müennes, mecâzi yönden müzekker olduğunu ifade etmektedir. Buna göre "**الشفاعة**" kelimesi "**الشفع**" kelimesinden müştaktır. Bu da eş (koca) anlamına gelen, "**الشُّفْعَةُ**" kelimesi, başkasına ait olan anlamına gelmektedir. Müellif, bu durumda "**الشافعُ والمشفوعُ**" burada mânânın, "*karı ve kocanın her birinin kendilerini birbirlerine eş kabul etmeleridir"* şeklinde olduğunu belirtmektedir. Yani müellif, burada müennes ve

---

[670] el-Bakara, 2/48.
[671] Halebî, **ed- Durru'l-Masûn**, c.1, s. 338.
[672] "**ي**" harfinin meftûh okunması **el-Bahru'l-Muhît**'te kıraat-ı Süfyân olarak nitelendirirlmiştir; İbnu'l-Cevzi, **Zâdu'l-Mesîr'**de bu kıraatı, Katâde'ye nisbet etmiştir. Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c.1, s, 75.

müzekker mânânın bir arada gelebileceğine işaret etmiştir. Bu kelimelere örnek, " ناقة شافع–شفوع ناقة " *sahip deve,* gibi, hem müennes hem müzekker mânâlara gelen kelimelerden örnekler vermiştir. Müellif kıraat farklılıklarını ele alırken, sadece bunları nakletmekle yetinmemiş ilgili kelimeleri gramer yönünden değerlendirerek çeşitli anlam farklılıklarına değinmiştir.[673]

Kaynakların bir kısmına göre, kelimenin müzekker okunması kıyasen daha çoğunluktadır. Müennes okunmasının ise mecâzen daha fasih olduğu kanaati mevcuttur. Çünkü aradaki fasıla "منها" nin fiil ile fâil arasına girmesinin mânâyı mecâzen müennes kıldığı kaydedilmektedir.[674] İbnu'l-Cevzi, "kelimeyi **'ت'** ile okuyanların "شَفَاعةٌ" isminin müennes olması hasebiyle, isme isnad edilen fiili de müennes kabul ettiklerini belirtmekte ve devamında **'ي'** ile okuyanların, isme isnad edilen fiilin hakiki müennes olmaması nedeniyle sadece mânâya hamletmişlerdir. Aynen "وعظ" ve "موعظة" gibi aralarında anlam farklılığı olmayan kelimelere benzemektedir" ifadeleriyle Ebû Ali el-Fârisi'den nakilde bulunmaktadır.[675] Semîn el-Halebî yukarıda zikredilen vecihlerden sadece ikisini zikremiş, diğer ilgili kıraat vecihlerine değinmemiştir. Bu durum, onun tefsir kaynaklarında yer alan bütün kıraat vecihlerini nakletmediğini kendisine göre doğru olanı seçtiğini göstermektedir.

Konuyla ilgili diğer bir örnekde Al-i İmrân sûresinde geçen "فنادَتْهُ المَلَائِكَةُ" [676] " *Melekler ona şöyle seslendiler."* terkibindeki kıraat farlılığıdır. Kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî, tarafından müzekker sigâ ve imâle ile okunan "فنداه" kelimesi sahih kıraatlar arasında yer alırken; aynı kelime, diğer kıraat imamları tarafından müennes sigâ **'ت'** harfi ile okunmuştur. Mekkî b. Ebî Tâlib, âyetin tefsiri bağlamında "ملائكة" şeklinde gelen ifadeden kimin kasdedildiğini izah ederken, Hz.

673 Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1. s,338.
674 Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.1, s. 348;
675 İbnu'l-Cevzi, **Zâdu'l-Mesîr**, s. 59; Bkz. Ebû 'Ali el-Fârisî, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, c.1, s.443; İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 205.
676 Âl-i İmrân, 3/39.

Zekeriyya'ya seslenenin Cerâil (a.s) olduğunu teyit etmektedir.[677] Müfessirlere göre, Hz. Zekeriyya ma'bed'te namaza durmuşken melekler ona şöyle nida ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir kelimeyi tasdik edici, iffetli ve sâlihlerden bir peygamber olan Yahya'yı müjdeler. Müfessirler, meleklerin ona bu şekilde seslendiklerini ifade etmektedirler. Lafzın sigâsından, meleklerden bir topluluğun ona seslendikleri anlaşılmaktadır. Ancak cumhûr ve kıraat-ı Abdullah'a göre burada kastın, meleklerin tümünün nezdinde sadece Cebrâil (a.s) olduğu kanaati mevcuttur.[678] Zemahşerî, Hz. Zekeryya'ya seslenen varlığın meleklerden bir cins olduğu görüşündedir. [679] Semîn el-Halebî, kelimeyi müzekker ve müennes yönden almıştır. Onun nakline göre ihvân, "فناداه" te'nis 'ت' si olmadan okurken; diğer kıraat imamları "فنادَتْهُ" olarak müzekker ve müennesi göz önünde bulundurarak kırık çoğul olarak okumuşlardır. Müellif'e göre kelime, fiilin cemi (çoğul) olması hasebiyle müzekker, cemâ'a (topluluk) olması hasebiyle müennes olmaktadır. O, bazı kelimelerin müzekker olmalarına rağmen çoğul fiil olduklarında ve fiil öne geçtiğinde 'ت' veya 'ي' ile okunduğunu belirtmektedir. Semîn el-Halebî, Buna örnek olarak, "إذيتوفَّى الَّذِينَ كَفرُوا الْمَلائِكَةُ"[680] *" O kâfirlerin canlarını alırken onları bir görseydin."* âyetinde bunun hem 'ي' ve 'ت' ile okunmasnı zikrederek ve diğer bir örnekte " تعْرُج الملائكة"[681] " *Melekler ve Ruh (Cebrâîl) oraya, miktarı (dünya senesi ile) ellibin yıl olan bir günde yükselip çıkar."* âyetinde de benzer bir kullanımın olduğunu Zeccâc'tan naklederek, kelimenin müennes ve müzekker olarak okunabileceğini ifade etmiştir. Müellif, ancak bazılarının te'nisi inkâr ederek okumaya kalkıştıklarını, zira bunun câhilyye devrindeki meleklerin müennes olduğu düşüncesine muhalefet olması için âmme kıraatını tercih ettiklerini söylemektedir. Buna ilave olarak Ebu'l-Bekâ'dan naklederek onun ihvân kıraatını aynı sebeplerle tercih ettiğini eklemektedir. Ona göre "فناداه" kelimesinin 'ت' siz okunması hoş olmayan bir okumadır. Çünkü "ملائكة" kelimsinde cem'i vardır. Bu nedenle kelimenin çoğul anlamının kanıtı 'ت'harfi ile

[677] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf**, s. 342.
[678] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.2, s. 464.
[679] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c.1, s. 359.
[680] el-Enfâl, 8/50.
[681] el-Meâric, 70/4.

kaimdir. Ancak İhvân, kelimeyi aslı üzere "فاداه" şeklinde imâleli okumuşlardır. Bu da resm-i Mushafta her iki kıraatın mevcut olmasıyla, yani müennes-müzekker ihtimalini barındırdığını belirtmektedir. Her ne kadar bu görüşler ortaya konmuşsa da, müellif, her iki kıraatın mütevâtir olduğunu savunmaktadır.[682] Bu durumda Semîn el-Halebî'nin kıraatları tercihinde, kıraatların sahih, resmi mushafa ve Arap dilinin kurallarına uygun olmasının belirleyici rol oynadığını söyleyebiliriz.

2.4.6.1.1.5. Fiilin Mazi-Emir Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Kıraat farklılıklarından bir diğeri de, fiilin mazi-emir bir şekilde okunmasıdır. Kıraat birikimi içerisinde yer alan bu durum âyetlerin anlamlarını etkilemekte ve çeşitli yorum farklılıklarına zemin hazırlamaktadır.

Semîn el-Halebî, bahse konu olan bu kıraat ihtilaflarına tefsirinde yer vermiştir. Söz gelimi mazi-emir arasında cereyan eden kıraat ihtilafı için, Bakara sûresinin "وإذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى"[683] *"Biz Beyti (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın)"* âyetinde geçen "واتَّخِذُو" fiilini, Nâfi ve İbn 'Âmr haber sigası ile mazi,[684] diğer kıraat imamları emir sigası ile okumuşlardır. Semîn el-Halebî, fiili mazi haber üzere okuyanların görüşlerini üç vecihle nakletmektedir. Şöyle ki; "جَعَلْنَا" fiiline ma'tûf ve mahzûf olmuş **'إذ'** harfinin tek bir cümleden veya cümlenin tamamı olan "وإذ اتَّخِذُوا" fiilinin iki cümleden meydana geldiğini belirtmektedir. Ancak, mahzûf üzere ma'tûf olan ve takdiri, "*toplanın ve İbrahim makamında bir namaz yeri edinin"* anlamına gelen, "فثَابوا وَاتَّخِذُوا" fiilinin ara cümleden meyadana geldiğini Ebu'l-Bekâ'dan nakletmektedir. Müellif, mazi emir fiili ile ilgili açıklamalarında "أُذْكُرُوا نِعْمَتِي وَاتَّخِذُوا" "*nimetime şükredin ve İbrahim makamından bir namaz yeri edinin*" mânâsına gelen hitabın İsrâiloğullarını kapsadığını söylemektedir. Aynı zamanda Hz. İbrahim'e olan bu hitabın Muhammed ve

[682] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.3, s. 150-151.
[683] el-Bakara, 2/125.
[684] Mekkîb. Ebî Tâlib, **el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâât**, s. 263; Diğer örnekler için Bkz. Muhaysin, **el-Kirâât**, s. 314-320.

ümmetini de kapasadığını belirtirken, "ثُوبُوا وَتَّخِذُوا" "(Kâbede) *toplanın ve yer edinin*" fiilinin emre tazammun ettiğini, el-Mehdevî'den nakletmektedir.[685] Müellif'in burada "وَٱتَّخِذُوا" fiilini nahiv ve mana yönünden açıklarken kıraatlar arasında bir tercihte bulunmadığı görülmektedir

Kıraat ve tefsir kaynakları, mezkûr âyette "وَاتَّخِذُوا" kelimesindeki **'خ'** harfinin meftûh veya meksûr okunması hususundaki kıraat farklılılarını mânâ ve kıraat yönünden değerlendirmektedirler. Şöyle ki; **'خ'** harfi meftûh okunacaksa kendisine atfedilen **'إذْ'** edatına, tâbi olup "وإذِاتَّخَذوا" terkibinde **'خ'**harfinden sonra bir haber geleceğini tekid ettiğini ve âyetin devamındaki "وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيم وَإِسْمَاعِيل" "*İbrahim'e ve İsmal'e emretmiştik"* mânâsına gelen âyeti delil olarak getirmişlerdir. Meksûr okunması için, Hz. Peygamber'den gelen bir nakille; birgün Hz. Peygamber Hz. Ömer'in elinden tutarak onu makam-ı İbrahim (Kâbe)'e götürür oraya vardıklarında Hz. Ömer sorar; "Atamız olan İbrahim'in makamı mı? Bunun üzerine Hz. Peygamber, "evet" diye cevap verir. Ömer, burayı namazgâh edinelim mi" diye sorarken, o sırada "وتَّخِذوامن مقام ابراهيم مصلى" "*İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin."* âyetinin nazil olduğunu ve bunun takdirinin de, "*bu "şekilde yapın"* mânâsının kasdedildiğini delil olarak göstermişlerdir.[686]

Konuyla ilgili diğer bir örnekde; Murselât sûresnin "اِنْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِى ثَلَاثِ شُعَبْ"[687] "*Üç kola ayrılmış (ama) ne gölgelendiren ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin*. âyetinde geçen "إِنْطَلِقوا" kelimesini Ruveys, **'ل'** harfini mazi fiil üzere meftûh, diğer kıraat imamları **'ل'** harfini emir fiili üzere meksûr okumuşlardır. Kıraat imamlarının çoğunluğu, **'ل'** harfinin meksûr okunması hususunda, aynı sûrenin 29. âyetinde geçen "إنطلِقو إِلَى مَاكُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبون" "*Yalanladığınız azaba doğru gidin*," âyetini delil göstererek bu

[685] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.2, s. 105.
[686] Ebû 'Ali el-Fârisi, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 59; Bkz. en-Nehhâs, **İ'râbul-Kur'ân**, c.1, s. 63; Kurtubî, **el-Câmi'u liAhkâmi'l-Kur'ân**, c.2, s. 373; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.1, s.553.
[687] el-Muselât, 77/30.

kıraat vechinde ittifak halinde olmuşlardır.[688] İbnu'l-Cezerî, 'ل' harfinin meftûh okunması hususuna karşı çıkarak bunun bir zorlama olduğunu belirtmektedir.[689] Zemahşerî, yukarda geçen kıraat farklılıklarına değindikten sonra, bir sonraki âyette geçen "إِنْطَلِقُوا" fiilinin tekrarı ve emirden sonra mazi üzere bir haber olduğunu belirtirken; bunun takdirinin "*müşriklerin işledikleri amellerden haberdar edilecekleri ve bundan kaçamayacakları,"* mânâsına geldiğini bildirmektedir.[690] Semîn el-Halebî, aynı kıraat vecihlerini naklettikten sonra, mazi fiil olarak gelen kıraat şeklinden, emrin itaat gerektirdiği mânâsının hâsıl olduğunu, ancak asıl mevzunun 'ف' harfi olup terkibin "فَنْطَلَقُوا" şeklinde olması gerektiğini tıpkı, " قُلْتُ اِذْهَبْ فَذَهَبَ" *git deyince gitti,* mânâsında kullanıldığı gibi, burada 'ف' harfinin olmamasının mânâyı açıklığa kavuşturmadığını belirtmektedir.[691] O, burada kıraat farklılığını ve nahiv yönünden çıkan anlam farklılığını kendi görüşü doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Müellif'ten önceki kaynakların bir kısmı, bu kıraatlara yer vermemiştir. Ancak müellif, kıraat-ı aşere içerisinde yer alan okuyuşları hemen hemen her âyette nakletmeye özen göstermiştir.

Diğer bir örnekde; Mu'minûn sûresinin "قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ"[692] *"(Allah inkârcılara) Yeryüzünde kaç yıl kaldınız" diye sorar.* âyetindeki "قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ" cümlesinde geçen "قَالَ" fiilinin kıraat farklılığıdır. Semîn el-Halebî, ihvanın "قُلْ كَمْ لَبِثْتُمْ" ve bir sonraki âyette "قُلْ إِنْ لَبِثْتُمْ" şeklinde her iki yerde de emir şeklinde okunduklarını, ancak İbn Kesîr'in sadece birinci yerde emir şeklinde okurken; diğer kıraat imamlarının her iki yerde de emir şeklinde, yani Allah ve melekten bahseden ihbâr cümlesiyle okuduklarını nakletmektedir. Buna göre her iki fiilin Kûfe mushafında 'ا' siz resmedildiğini, ancak Mekke, Medîne Şâm ve Basra mushaflarında 'ا' ile resmedildiğini belirtmektedir. Müellif, Hamza ve Kisâî kıraatının Kûfe mushaflarına muvafık; Âsım kıraat-ı ise muhalif iken, zaman zaman 'ا' harfinin hazfi ile resm-i

---

[688] Muhaysin, **el-Kirâât**, c.1, s. 320; en-Nehhâs, **'İrâbu'l-Kur'ân**, c.2, s. 1251; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 8, s. 397; Bennâ, **İthâfu fudalâi'l-Beşar**, c. 2, s. 581.
[689] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c.2, s 397.
[690] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 4, s. 1170.
[691] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, s. 638.
[692] el-Mu'minûn, 23/112.

mushafa takdiren muvafık okuduğunu, İbn Kesîr kıraatının ikinciye yani Mekke mushafına muvafık olduğunu; diğer kıraat imamlarının her ikisinde de aynı şekilde okuduklarını bildirmektedir. Müellif, burada kıraatlarla ilgili görüşlerini sarf yönden aktarırken, konuyu mushaflara uygunluk açısından ele aldığı, mushaflara kayıtsız kalmadığı görülmektedir.[693]

Tefsir ve kıraat kaynaklarında, Hamza ve Kisâî'nin "قُلْ كَمْ لَبِثْتُمْ" cümlesindeki "قُل" fiilini, emir fiili üzere okuduğu aktarılmaktadır. Buna göre, Hamza ve Kisâ'nin kıraatına göre emir fiille okunması ve bu emre muhatap bir zamirin yani bir melek ve bu melek'in müvekkil olması anlamına geldiği bildirilmiştir. Diğer kıraat imamları, "قال" fiilini her iki şekilde de mazi fiil üzere aynı şekilde okumuşlardır. Bu kıraata göre faili, "ربنا" ya avdet eden bir zamire göre okumuşlardır. Çünkü bir önceki âyette geçen "رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا" *Rabbimiz! Bizi burdan çıkar,* cümlesini delil göstermişlerdir.[694] İbnu'l-Cezerî, zamirin, kendilerine (inkârcılara) vekâlet eden melek'e avdet ettiğini belirtmektedir.[695] Buna göre, Allah'ın cehennem ehlini bir melek vasıtasıyla azarlayacağı mânâsına hamletmektedir. Tefsir kaynaklarında kelime emir olarak okunduğunda üç anlama gelme ihtimalinden sözedilmektedir. Şöyleki: Birincisi "siz yeryüzünde ne kadar kaldınız? deyiniz." Böylelikle ifade tek kişiye emir olmakla birlikte, kasıt çoğuldur. İkincisi, öldükten sonra kıyamet günü meleğe (cehennem meleği) dünyada kaldıkları süreye dair hesap sorması için verilecek bir emirdir. Üçüncüsü ise, "söyleyin ey kâfirler! Dünyada ne kadar kaldınız" mânâlarına geldiği belirtilmektedir.

Fiil haber olarak okunduğunda ise, siz yeryüzünde kaç sene kaldınız. Haber veren bir ifade şeklinde okunmuştur. Yani Allah (c.c) ya da melekler "onlara (inkârcılara) dünyada ne kadar süre kaldınız, diye soracaktır." Burada görüldüğü kadarıyla kaynaklar, âyette geçen kelimenin emir ve haber olarak okunuşunu kıraat

---

693 Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 372-373.

694 Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, nşr. Mektebetu'l-Hânci, Kâhire, c. 2, s. 600; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 12, s. 160;

695 Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâât**, s. 83; İbnu'l-Cezerî**, en-Neşr**, c. 2, s. 328; Muhaysin, **el-Kirâât**, s. 320.

ihtilafları yönünden naklettikleri gibi, daha çok âyeti takdiri yönden açıklamaya çalışmışlardır.[696]

Sonuç itibariyle Semîn el-Halebî, sahih-şâz ayırımı yapmadan nerdeyese bütün kıraatlara yer verdiği görülmektedir. Fiillerin mazi-emir ile okunabilen kıraat ihtilaflarına ve aralarındaki mânâ ilişkisine yer vermekte ve bunu kendine has bir metotla yapmaktadır. Sonuç olarak önceki kaynaklarda geçen bilgilerin özetini sunarak yeri geldikçe kendi görüşünü belirmekten geri kalmamaktadır.

2.4.6.1.3.2. Harflerde Kıraat Farklılıkları

Sarf kuralları açısından kıraat vecihlerinin işlendiği kısımda harfle ilgili kıraat vecihlerinin ele alınacağını belirtmiştik. Bu başlık altında, sarfla ilgili olan harf ve bununla ilgili olarak kıraat ihtilaflarına yansıyan konular işlenecektir. Buradaki harf farklılıkları, alfabetik anlamda değil Arapça'da kendi başına bir anlam ifade etmeyen, başka bir kelime ile kullanıldığında anlam kazanan edatlar olup bu farklılıklar genellikle "ان" maddesinin okunmasında yoğunlaşmaktadır. İlgili maddenin "أَنَّ" "إِنَّ" "أَنْ" ve "إِنْ"[697] şekillerinde okunmasında kıraat farklılıkları oluşmaktadır. Kıraatlarda farklı harflerin tezhürü olarak harflerle ilgili muhtelif kıraat farklılıkları bulunmaktadır. Bunlar "لكن", "حتي", "لا" ve "من"[698] edatlarıdır. Bu başlıkta kıraatla ilgili ortaya konulan eserlerde kapsamlı bir şekilde ele alınan harf farklılıkları, Semîn el-Halebî''nin tefsirindeki örnekler üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Konuyla iligili örnekde; Semîn el-Halebî, Tâhâ sûresinin " قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى "[699] *''Şöyle dediler: Bu ikisi muhakka ki, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin örnek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdırlar sadece.''* âyetinde geçen "إِنْ هَذَانِ لَسَاحِران" âyetinde geçen kıraat farklılığını, İbn Kesîr'in "إِنْ هَذَان" terkibindeki "إِنْ" edatını tahfifli okurken, "هذانِ"

[696] Beğavî, **Meâlimu't-Tenzîl**, c. 5, s. 432; İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, c. 5, s. 500; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 15, s. 96.
[697] Kıraat farklılıkları için Bkz. Muhaysin, **Kırâât**, c. 2, s. 154-191;
[698] Edatların tümünü görmek için bkz. Muhaysin, **Kırâât**, c.2, s. 54-191.
[699] Tâhâ, 20/63.

kelimesindeki ‘ن’ harfini teşdidli, ancak Hafs’ın aynı okuyuş tercihinde “هَذَان” kelimesindeki ‘ن’ harfini tahfifli okuduğunu nakletmektedir. Ebû ‘Amr “إنْ” edatını teşdidli okurken, “هَذَين” kelimesini ‘ي’ ile okumuştur. Müellif, bu iki kıraat vecihlerinde çeşitli ihtilafların bulunduğunu, buna göre her iki kıraat şeklinin İbn Kesîr ve Hafs kıraatı olarak şekillendiğini belirtmektedir. Birinci kıraatın yani İbn Kesîr ve Hafs’ın “إنْ” edatını meczûm okumalarının lafzen, mânen ve mushaf hattına uygunluğunun mânâyı daha anlaşılır ve açık hale getirdiğini ifade etmektedir. Devamında ‘‘هذان” kelimesinin mübteda “لَسَاحِرَان” kelimesinin haber olmasının Mushaf hattına uygunluğuna dikkat çekmektedir. O, Ebî’Amr kıraatını mânâ ve i’rab yönünden değerlendirirken; “هذين” nin ismi “إنَّ”[700] nin edatı olmuş ve nasb alameti ‘ي’ ve “لساحران” kelimesindeki ‘ل’ harfi tevkîd (pekiştirme) harfi olmuştur. Buna göre söz konusu olan âyeti, Semîn el-Halebî’nin “*inkârcıların Musâ ve Harûn’un durumlarını kendi aralarında tartışan büyücüler, bunların yurtlarını ele geçirmeye çalışan iki büyücünün olduklarını te’kid etmişlerdir.”* mânâ yönünden değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre, tefsir kaynaklarında “هذين” kelimesinin, her ne kadar i’râb yönünden uygunluk arzettiği belirtilse de, Mushaf hattına uygun olmadığı kanaati ağır basmaktadır. O, Ebî ‘Amr kıraatındaki bu okuyuşun sünnetle sabit olmadığı gibi, çoğu Kurrânın üzerine ittifak etmemesi ve Mushaf hattına uygun olmamasının bu kıraatı reddetme nedeni olduğunu Zeccâc’tan nakletmektedir.[701]

Bir kısım kaynaklar, yukarda zikredilen kıraat vecihlerini zikrederken “هذان” kelimesinin Benî Hâris b. Ka’b luğatında kullanıldığını belirtmektedirler.[702] Tefsirciler, bu kıraatın şerhinde birçok ihtilafın bulunduğunu nakletmektedirler. Şöyle ki; kadim nahivciler “انه” kelimesinde mahzûf şan zamirinin bulunduğunu; buna göre takdirin “إنه هذان لساحران” olduğu gibi, “لساحران” kelimesindeki ‘ل’ harfinin mübtedanın

---

[700] “إنَّ هذان” Nâfi, İbn ‘Âmr, Ebû Bekr, İhvân, Ebû Câfer, Ya’kûb ve Halef kıraatı, “إنْ هذان” Hafs kıraatı, “إنْ هذانِ” İbn Kesîr kıraatı olarak kabul edilmektedir; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, 213.

[701] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn,** c.8, s. 64.

[702] İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, s. 321; Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît,** c. 6, s. 238; Muhaysin, **el-Kirâât**, s.156.

haberi olması zayıf bir ihtimaldir. Bunun sadece şiirde kullanılageldiğini, ancak 'ل'ın habere dâhil olmasının şâz kıraat belirtisi olduğunu savunmaktadırlar.[703] Zeccâc'ın değerlendirmelerinde, "ل" ın habere dâhil olmasının, mahzuf mübtedaya dâhil takdiri, "هما ساحران" şeklinde geldiği ve bunu el-Muberred'in de onayladığını belirtmektedir. Ancak Kûfelilerin "إنْ" edatını olumsuz 'ما' ve 'ل' ı "إلاَّ" (ancak) anlamında kullandıkları ve bunun, "*ancak ikisi sihirbazdan başkası değildir*." anlamına geldiği gibi, bu kıraatta meşhur bir hilafın olduğunu söylemektedir. Mâverdi, "إن هذان لساحران" şeklinin mushaf hattına uygunluğunu daha kuvvetli bulmuştur. O, kelimenin tesniye olarak gelmesinin Arap lugatında yaygın şekilde kullanıldığını, özellikle Kenâne, Benî Huceym, 'Anbar, Murâd ve Has'am lugatında ve civar nahiyelerde kullanıldığı gibi; ileri gelenlerden Ebu'l-Hattâb, Ebî Zeyd el-Ensâri ve Kisâî'nin bu lugatı kullandıklarını bildirmektedir.[704] Suyûtî ise, Ebû 'Ubeyde'nin Osman mushafında kelimeyi "هذن" şeklinde kelimeden 'ا' in iskat edilmiş bir şekilde gördüğünü söylemektedir. Ancak bazı cemaat, Âişe, Osman ve Ebû 'Amr'a, isnâd edilen bu kıratta bir lahn (galat) olduğunu, kâtibin bunu yanlış yazdığını, sonradan Araplar'ın bunu lisanlarıyla düzelttiği konusunda bâtıl haberlerin bulunduğunu İbn Teymiyye'den nakletmektedir.[705] Sonuç olarak diğer kaynaklarda konuyla ilgili çeşitli yönlerden açıkalamalar bulunmaktadır. Ancak Semîn el-Halebî,"إنْ–أنَّ" edatındaki kıraat ihtilaflarını sarf yönünden değerlendirirken, kıraatın sünnetle sübûtuna ve mushaf hattına uygunluğuna vurgu yaptığı görülmektedir.

Edatlarla ilgili kıraat ihtilaflarına yansıyan ve Semîn el-Halebî'nin tefsirinde ele aldığı diğer bir örnek de, Meyem sûresinin "فَنَادَهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّتَحْزَنِي قَدْجَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا"[706] *"Aşağısından (İsa yahut melek) ona şöyle seslendi: "Tasalanma! Rabbin senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir."* âyetindeki "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا" cümlesinde geçen "مِنْ" harfi ile ilgili kıraat farklılığıdır. Semîn el-Halebî; İhvân, Nâfi ve Hafs'ın 'م' i meksûr ve "تحتها" kelimesini câr ve mecrûr olmak üzere; diğer kıraat imamlarının "مَنْ"

[703] Beğavî, **Meâlimu't-Tenzîl**, c.5, s. 543.
[704] Mâverdî, **en-Nuket ve'l-'Uyûn**, c.3, s.410.
[705] Suyûtî, **el-İtkân**, c.2, s. 256.
[706] Meryem, 19/24.

harfini meftûh ve "تَحْتَهَا" kelimesini nasb üzere okuduklarını aktarmaktadır.[707] O, birinci kıraata göre failin "نادى" kelimesinde saklı olup iki farklı te'vilde geldiğini şöyle açıklamıştır: Birinci te'vile göre; Meryem'e seslenen Cebrâil (a.s) dır. "تَحْتِهَا" kelimesinde bu kırata göre anlamın "*alt tarafında olan kimse ona seslendi"* şeklinde olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bunun İbn Abbâs kıraatı olduğuna delalet ettiğini nakletmiştir. "من تَحْتِهَا" vechinde yani nidâ'ya muteallık veya nidâ'nın bu cihetten geldiği mânâsındadır. Ya da hâl'den fail olup "فَنَادَاهَا" "alt tarafında iken ona seslenmiştir" mânâsı anlaşılmaktadır. Ancak müellif'e göre her iki te'vilden biri, zamir olan ve ona alt taraftan (etek altından) seslenen yeni doğan bebek, Hz. İsâ'dır. Kelimenin cer yönünden iki vecihinin bulunduğunu belirten müellif, "Birincisine göre kelimede yapısı itibariyle nidâ'ya müteallık veya mahzuf olmuş bir hâl bulunmuştur" demekte ve bununla birlikte, ikincisinin daha açık ve net olduğunu ifade etmektedir. İkinci kıraatın yani "مَنْ تَحْتَهَا" terkibindeki "من" edatının meftûh okunmasıyla ilgili değerlendirmelerinde, "مَنْ" mevsûl ve zarf olan "تَحْتَهَا" kelimesine sıla olmuştur. Bundan muradın, fâilin Cibrîl yahut İsa (a.s) olduğunu belirtmektedir. Görüldüğü gibi müellif, âyette geçen "مَنْ" harfi ile ilgili kıraat vecihlerini sarf ve mânâ yönünden değerlendirmiştir.[708] Müellif'in tefsirinde zikredilen bu tür örnekler kıraat-ı aşere içerisinde yer alanlar arasında olabileceği gibi, şâz kıraatlar arasında da yer alabilmektedir.

Semîn el-Halebî'nin zikrettiği gibi "مِنْ تَحْتِهَا" şeklinde, yani her iki kıraat şekliyle okunduğunda, kıraat ve tefsir kaynaklarında bu okuyuşla ilgili anlam farklılığına yer verilmiştir. Şöyle ki; fâilin kim olduğu konusunda iki görüş belirmektedir. Birincisi fâil Hz. İsa'dır. Bunun takdiri, "İsa doğum esnasında ona elbisesinin altından nidâ etti" şeklindedir. İkincisi, fâil Cebrâil (a.s) dır, buna göre âyetin anlamı, "Meryem'in bulunduğu mekândan daha aşağı bir yerden (tümsek altından) ona nida etti" demek olur. Bu kullanımın devamında "قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا" "*Rabbin senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir."*mânâsı mevcuttur. Bazı

[707] Bkz. Bennâ, **İthâf, Fudalâi'l-Beşar**, c.2, s. 235;
[708] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.7, s. 583.

kaynaklarda fâilin sadece birine nispet edildiği konusunda yorumlar yapılmıştır. " مِنْ تَحْتِهَا" şeklinde okunduğunda, elbisesinin altından nidâ eden Cebrâil (a.s) değildir. Doğum anında Hz. Meryem'in çektiği yalnızlık ve sıkıntı sürecinde Cebrâil ona, karşı bir yönden nidâ etmiştir. "مَنْ تَحْتَهَا" şeklinde okunduğunda ise, doğum esnasında elbisesinin altından nidâ edenin İsa (a.s) olduğu görüşü anlam açısından daha kuvvetli olduğu belirtilmiştir. Ancak "مَنْ" harfi umum ifade ederken, bu mevzûda husus durumuna düşmüştür, yani bu hususun içinde Cebrâil ve İsa (a.s) bulunmaktadır, her iki anlamın da caiz olabileceği ifade edilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu hususun sadece Cebrâil (a.s)'a ait olduğunu "قيل" şeklinde nakletmektedir.[709] Oysa İbnu'l-Cevzi, her iki kıraata göre Hz. Meryem'e sedece Cebrâil'in nida ettiğini el-Ferrâ'dan nakletmektedir. [710] Söz konusu âyette geçen "مَنْ" harfinin okunuşunda kıraat âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu kıraatta şâz kıraat âlimlerinden İbn Muhaysın ve A'meş'in diğer kıraat âlimlerine muvâfakat ettiği zikredilmiştir.[711]

Edatlarla ilgili kıraat ihtilafına dair diğer bir örnekde, A'râf sûresinin " حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لاأَقُولَ عَلَ اللهِ إلا الحَقَّ"[712] *"Allah hakkında gerçekten başkasını söylememek benim üzerime borçtur."* " حقيق على أنْ لاأقول" âyetinde bulunan "على" edatındaki kıraat farklılıklarıdır. Âyette geçen "على" cer harfi aynı zamanda 'ب' harfi ile okunmuştur. Kıraat-ı aşere imamlarından Nâfi ve ondört kıraat imamlarında Hasan-ı Basrî "علَيَّ" şeklinde, diğer kıraat imamları metinde geçtiği şekilde okumuşlardır.[713] Kaynaklarda "على" edatı ile ilgili üç okyuş şekli nakledilmiştir. Bunlar: "على ve ب " ile okunanlar mütevâtir; " علَيَّ" şeklinde okunanlar şâz kıraat olarak kabul edilmiştir Söz konusu âyette geçen "على" harfindeki kıraat ihtilafını değerlendiren Semîn el-Halebî, âyette geçen "علَيَّ" harfindeki kıraat farklılıklarını çeşitli vecihlerle ele almıştır. Şöyle ki; Nâfi'nin

[709] Mekki b. Ebî Tâlib, **Müşkilu İ'râbu'l-Kurân**, c. 2, s. 451.
[710] İbnu'l-Cevzi, **Zâdu'l-Mesîr**, c. 3, s. 882.
[711] İbnu'l-Cezerî**, en-Neşr**, c. 2, s. 113.
[712] el-A'râf, 7/105.
[713] Mekki b. Ebî Tâlib, **el-Kirâât ı's-Seb'**, s. 470; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, s. 270; Hatib, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 3, s. 113-114.

kıraatında "عَلَيَّ" harfi şeddeli, mütekellim 'ي' ile gelmiştir. Musa (a.s)'nın nübüvvet iddiasına karşı gelen Firavun'a bir cevap niteliğinde olduğu belirtilmektedir ki, bu durumda mânâ "*Gerçekten hakkı söylemek benim üzerime bir borçtur. Ben hakkı söylemekte gerçekçiyim"* şeklindedir. Bu anlamda cümlede mânâ kalb olup, *bana yakışan hakkı söylemektir."* şeklinde anlaşılmaktadır. Müellif, bu anlamla "حقيق" kelimesini, hakkı söylemekte hırslı istekli mânâsıyla ilişkilendirmektedir. Semîn el-Halebî, söz konusu edatın 'ب' harfi ile kullanıldığını ve Arapların böyle kullanımlarının söz konusu olduğunu belirterek bunu Arap kelamıyla delillendirmiştir. Nitekim Arapların "رميت على القوس–رميت بالقوس" "*yay ile attım ve* " جئتُ بحال "جئتث على حال حسنة–حسنة" "*güzel bir hal ile geldim*" gibi ifadelerle "على" harfini 'ب' harfi anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.[714] Semîn el-Halebî, Ubey b. Ka'b'ın kıraatında "بأن لا أقول"[715] şeklinde okunmasının bu kıraatı daha da desteklediğini belirtmektedir. O, mezkûr harfin kullanımıyla ilgili şâz kıraatlardan Abdullah ve A'meş'in kıraatında "أنْ لا أقول" cümlesinde harf-i cer'in hazfedilerek okunması durumunda, buradaki ihtimalin "على" ile kıraat-ı âmme veya 'ب' ile okunması durumunda Ubeyy kıraatı olma ihtimalini barındırdığını bildirmektedir.[716]

Diğer kaynakların bir kısmında bu kıraatın kime ait olduğunu bildirmezken en-Nesefi "بألا أقول" kıraatını Ubeyy'e nispet etmektedir.[717] Abdullah b. Mes'ud "على" harfi yerine "ب" ile "حقيق بأَنْ لاَ أقوْلَ" şeklinde okumuştur, ancak bu kıraatın şâz kıraat olduğu bildirilmiştir.[718] İbn 'Atiyye bu kıraatı Kisâî'den naklederek Abdullah b. Mesû'd'a, atıfta bulunurken; "حقيق أن اقُولَ" kıraatını A'meş'e nispet etmektedir.[719] Ancak Semîn el-Halebî, bu kıraatı Ubeyy, Abdullah ve A'meş'e atıfta bulunarak vermiştir. Nitekim kaynakların çoğu bu kıraatı, Abdulah b. Mesû'd'a nispet

[714] İbnu'l-Cevzi, **Zâdu'l-Mesîr**, c.2, s. 510;
[715] Zemahşeri, **el-Keşşâf**, c. 9, s. 377.
[716] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 404-405.
[717] en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl**, c. 9, s. 591.
[718] İbn Hâleveyh, **İ'râbu'l-Kirââti's-Seb'**, c. 1, s. 197;
[719] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c.2, s. 729.

etmişlerdir.[720] Sonuç olarak ihtilaflı görünen bu kıraat şekli çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu durumda zikredilen kıraatın Ubeyy'e nispet edilmesinin yaygın olduğunu göstermektedir. Semîn el-Halebî'nin yukarıda zikredilen edat ile ilgili kıraatların tamamına yer verdiği anlaşılmaktadır. Naklettiği kıraatları nahiv açısından tahlil ederken, Arap dili kullanımından örnekler verdiği görülmektedir. Müellif, kıraatları nahiv açısından tahlil edereken, konuyu daha ziyade tefsîri bir amaç ile aldığı görülmektedir.

Semîn el-Halebî'nin tefsirinde kaynak olarak sıkça zikrettiği kıraatlara bakıldığında onun ferşî okumalara sıkça yer verdiği ve Kur'ân'ın tefsirine daha çok açıklık kazandırmak amacıyla, bu kıraatları gerek nahiv gerekse sarf açısından hüccetleriyle birlikte ele alıp, âyetleri buna göre açıkladığı anlaşılmaktadır.

Bu bölümde ele alınan başlık ve örneklerden hareketle Semîn el-Halebî'nin tefsiri, hem dirâyet hem de dilbilimsel yönünden önemli bir yere sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Müellif, tefsirinde gerek lehçe, gerek sarf ve nahve dair naklettiği kıraat vecihlerinden yeterince istifade etmiştir. Sahih ve şâz kıraatları ele alırken, özellikle Arap dili ve lehçelerini kıraat bağlamında değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hacim yönünden geniş olan eserin bütün kıraat vecihlerine ve bunların anlama etki eden boyutlarına işaret etmesi, müellif'in kıraatlar konusundaki birikimini ortaya koymaktadır.

2.4.7. Sıhhat Bakımından Kıraatların ed-Durru'l-Masûn'da Ele alınışı

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Semîn el-Halebî'nin eseri kıraat zenginliği açısından bir kıraat ansiklopedisine benzemektedir. Müellif, konuların anlaşılabilirliğini sağlamak için sahih/mütevâtir ve şâz kıraatları eserinde bir arada değerlendirmiş, konuyla ilgili yerlerde şâz olsun mütevâtir olsun bu kıraatlardan birine mutlaka yer vermiştir.

Semîn el-Halebî, eserinde sadece sahih kıraatları almayıp şâz kıraatlardan da yararlandığını belirtirken, bunun sebebbini her fırsatta şöyle ifade etmektedir: "Bu eserin meselelerini ortaya koymak için bütün gayretimle çalıştım, bunu yaparken

[720] Ferrâ, **Maânîl-Kur'ân**, c. 1, s. 386; Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, c. 9, s.562; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, c. 9, s. 490;

sahih ve şâz kıraatlara ve bunlara yönelik tevcihlere dikkat çektim. İ'râbın garip vecihlerinden hiç birini ihmal etmedim." Müellif'in eserinin dirâyet yönünün ağır bastığı görülse de, kıraatları eserinde ele alma sebebi olarak, tefsir yönünden olduğu gibi, söz konusu kıraatları birer rivâyet olarak gördüğünden söz etmekte ve kıraatların, nahiv ve lügat konularında mânânın açığa çıkmasına etkisini dile getirmektedir.[721]

Müellif'in açıklamalarından, kıraatlar arasında sahih ve şâz ayırımı yapmadan bütün kıraat vecihlerine başvurduğunu anlıyoruz. Onun kıraatlar konusundaki ölçüsü, kıraatlar konusunda daha önceki âlimlerin belirlemiş olduğu, sıhhat yönünden Arap dil kurallarına uygun olması; Hz. Osman döneminde şehirlere gönderilen Mushaflara uygun olması ve nakledilen kıraatların tevâtüren gelmiş olması gibi bu üç şartın bulunmasıdır.

Müellif, sahih olan kıraatı seb'a'yı alma sebebini, bu kıraatların yaygınlık kazanması ve ümmetin icmâına nâil olmasına bağlamaktadır. Şâz kıraatları, naklinde sahâbe ve tâbiûn'dan gelen rivâyet niteliği taşıdığından; her ne kadar bu kıraatlar ümmetin icmâına mazhar olamasa da, söz konusu kıraatları sahâbe'den gelen rivâyetler ölçüsüyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Özellikle tefsirde lugat ve i'râb yönünden mânânın daha iyi ortaya konması için, şâz kıraatlardan faydalanılabileceğini sözlerine eklemektedir.[722]

Netice itibariyle, müellif'in tefsirinde şâz kıraatların her çeşidine yer verdiğini görüyoruz. Onun, şâz kıraatlara yer vermesinin nedeni, zayıf kıraatların yönünün bilinmesini sağlamak ve bunları inceleyenlerin yanlışa düşmesini engellemektir.

Semîn el-Halebî'nin tefsirinde kıraatlar, mütevâtir ve şâz olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Sözü edilen kıraatları, müellif'in bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

[721] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 6.
[722] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 9.

2.4.8. ed-Durru'l-Masûn'da Sahih/Mütevâtir Kıraatların Değerlendirilmesi

Semîn el-Halebî'nin eserinde ele alınan sahih/mütevâtir kıraatları zikretmeden önce, bu kavramaların nasıl kullanıldığı, tarihi süreç içerisinde İslâm âlimlerinin bu terimleri nasıl değerlendirdiği hususuna bakmamız gerekecektir.

Sahih/mütevâtir kıraatlar, senedi sahih olup, bir vecih ile de olsa Arap dili gramerine ve hattı (yazısı) takdiren ve ihtimalen de olsa Osman Mushaflarına uygun olan kıraatlara denir.[723] İbnu'l-Cezerî, "Bu kıraatları, mütevâtir oldukları için red ve inkâr etmek câiz değildir. Zira bu kıraatlar Kur'ân'ın nâzil olduğu "Yedi harf"ten kabul edilmektedir. Müslümanlar bu kıraatlara inanmak ve bunları kabul etmekle yükümlüdürler. Mütevâtir kıraatlar için hüküm değişmez, bir kıraatın sahih olması şartıyla yedi imamın veya on imamın yahut bunların dışında kalan muteber imamlardan herhangi birinin kıraatının sahih olması durumunda bu gerçek değişmez, onun için de hüküm aynıdır" şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.[724]

Yedi kıraat, İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre mütevâtir olarak kabul edilmektedir. İbnü's-Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi'* adlı eserinde, "Yedi kıraat"ın mütevâtir olduğunu, Hz. Peygamber'den bize kadar, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledildğini söylemektedir. Zerkeşî (ö. 794/1391) ise, yedi veya on kıraatın "meşhur" olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu, fakat bu görüşün zayıf olduğunu kaydeder. Kıraat kitapları incelendiğinde Mutezile ehli başta olmak üzere, bazı zevat tarafından, yedi imamın isnatlarının, peygamber'den bize âhâd tarîkiyle ulaştığı ve tevâtür adedine ulaşmadığı ileri sürülmüştür.[725] Fakat ehl-i sünnet âlimlerinin tamamı ise, sahih kıraatların tamamının sahih, mütevâtir olduğu üzere icma halindedir.

Sahih kıraatların tevâtürüne yapılan itirazların menşeini ise, bu kıraatların Hz. Peygamber'e kadar âhâd yoluyla varması, dolayısıyla tevâtür derecesine ulaşmaması hususu teşkil etmektedir. Oysa bu isnatların bir grup insana inhisar edilmesi,

---

[723] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 77.
[724] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 13; Zerkânî, **Menâhil,** c. 1, s. 415; Râfiî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 320.
[725] Zerkeşî, **el-Burhân**, I/319-320.

diğerlerinden kıraatların nakledilmesine engel değildir. Zira kıraat vecihlerinin zaptı bu yollarla mümkün olabilmektedir. Çünkü imamlardan her birinin bir belde halkını temsil etmesi o belde halkına yeterlidir. Kıraatların imamlara isnat edilmesinin bir nedeni de, eğitim ve öğretimde bir kolaylık, pratikte de bu gayeye sür'atle ulaşmayı temin edeceği düşüncesidir. Nitekim başından beri Müslümanlar Kur'ân'ı ve kıraatlarını birbirlerine aktararak öğrenmişlerdir.[726]

Kıraat ilminin önemli isimlerinden imam es-Sehâvî (ö. 614/1255); "Yedi kıraat isnatlarının âhâd tarîki ile gelmesi, onların mütevâtir olmasına mâni değildir" demiştir.[727] Nitekim en-Nüveyrî (ö. 857/1453), "tevâtür şartının olmamasının fukahâ'nın, hadisçilerin, usûlcülerin ve müfessirlerin icmâına aykırı bir anlayış olduğunu belirterek, sahih kıraatların tevâtür şartının önemini vurgulamıştır.[728]

Semîn el-Halebî, sahih-mütevâtir kıraatlarda genel yönüyle kıraat'ı seb'a'yı referans almaktadır. Onun yaşadığı döneme kadar kıraat'ı seb'a üzerine icma hâsıl olduğundan dolayı böyle bir yöntemi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Ancak aşere tasnifinde yer alan kıraatlara da eserinde yer verdiğini görmekteyiz. Bu durumu, on kıraat tasnifinde yer alan üç imamın kıraatının, onun yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanmasına bağlayabiliriz. Bu kıraatlar, müellif'in yaşadığı bölgede de yaygınlık kazanmış ve tefsir ilimlerinde kaynak olarak referans alınmışlardır. Diğer yandan, müellif'in diğer kıraat meselelerine yer verdiğini görmekteyiz. Yukarıda müellif'in, sahih kıraatlarda yer alan teshîl, tahkîk, imâle, idğâm, med'ler ve ihtilâs gibi kıraat usûlüne dair konulara eserinin birçok yerinde değindiğini belirtip, bu konuyu örnekleriyle sunmaya çalışmıştık. Onun, kıraatları tefsîr yönünden ele aldığı gibi usûlî ve sarfî yönünden de değerlendirdiği görülmektedir.

Semîn el-Halebî'nin, eserinin bir tefsir olması nedeniyle, anlama etki eden sahih olan ve sahih olmayan tüm kıraat kategorilerini kullandığını görmekteyiz. Kıraat geleneği içerisinde oluşan kıraat çeşitlerinden iki tasnifi benimsediği ve genel

[726] Kâsımî, **Tefsiru'l-Kâsımî**, c. 1, s. 305; İsmail Karaçam, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, İfav yay. İstanbul, 2013, s. 85.
[727] Muhammed b. Ali es-Subkî, **Neylu'l-Evtâr min Esrâri Munteka'l-Ahbâr**, thk Muhemmed Suphi b. Hasan Hallâk, Dâr İbnu'l-Cevzî, 1427/2006, c. 2, s. 45; Zerkeşî, **el-Burhân**, s.320.
[728] İbn Haldun, **Mukaddime,** c. 2, s. 450.

anlamda kıraatları sahih/mütevâtir ve şâz olmak üzere iki kısımda değerlendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda sahih kıraatlar olarak kıraat-ı seb'a'yı almakta, şâz kıraatlar adı altında sahâbe ve tâbiûn'dan nakledilen ilave kıraatları ve şöhret bulmadıkları için kıraat kategorisinde kabul edilmeyen Hasan-ı Basri ve İbn Muhaysın'ın kıraatlarını ele almaktadır. Bu değerlendirmelerden sonra Semîn el-Halebî'nin eserinde kıraatlar konusunda ortaya koyduğu tercih üzerinde durmak istiyoruz.

2.4.9. Semîn el-Halebî'nin Sahih Kıraatlar Konusundaki Tercihi

Semîn el-Halebî, eserinin mukaddimesinde kıraat ilmine değinirken; müfessirin önemle bilmesi gereken ilimler arasında kıraat ilmini de zikremiştir. O, tefsirinin birçok yerinde kıraatlara değinmiş ve kıraatı rivâyet eden kişilerin isimlerini bütünüyle dile getirmiştir.

Sahih kıraatlar konusunda geniş bir bilgi birikimine sahip olan müellif, bu kıraatların sağlam bir senetle rivâyet edildiğini, kıraatların Kur'âniyyeti nedeniyle birini diğerine tercih edilemeyeceğini ifade etmektedir. Sözlerinin devamında, sahih kıraatları rivâyet edenler hakkında tenkitte bulunanlara veya bu kıraatları eksik ve hatalı bulanlara karşı çıkmaktadır. Çünkü bu kıraatların Hz. Peygamber'den sağlam tarîklerle nakledildiğini ve Arapça'da bir vechinin bulunduğunun belirtmektedir.[729]

Semîn el-Halebî, sahih tarîklerle rivâyet edilmiş kıraatlarla amel etmenin gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bunlardaki kimi hususlar her ne kadar nahiv âlimlerinin görüşlerine ters düşse de kıraat-ı seb'a ile on kıraata güvenerek bu kıraatları mevcut kullanımlara isnad etmek gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, kıraat imamlarının nakilleri Hz. Peygamber'den sağlam senetlerle gelmiştir. Bu nedenle sahih kıraatlarda hatanın olması mümkün değildir,[730] Müellif'in, Hz. Peygamber'den sahih yollarla aktarılan kıraatlar arasında ayırım yapmadığını görüyoruz. Ona göre hepsi sahih ve sağlam yollarla rivâyet edilmiş ve hepsi birbirine eşdeğerdedir.

[729] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 39.
[730] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 37.

Müellif'in, sahih ve şâz kıraatları işlerken belli bir sistem ve metod takip etmediğini görüyoruz. Ancak sahih olarak kabul ettiği kıraatlar, Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmr, Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlarıdır. Bunlarla birlikte başka bazı kıraatları zikretmişse de, o kıraatların kimlere ait olduğunu zaman zaman belirtmediği olmuştur. Müellif, bir âyetin herhangi bir kelimesinin kıraat yönünü işlerken, kıraat-ı seb'a imamlarının hepsi aynı şekilde okuyorlarsa hepsinin isimlerini zikretmeden "قرأ الجمهور" veya "قراءة الجمهور" ifade kalıplarını kullanmaktadır. Bazen şâz kıraatlara karşı, cumhûr'un veya çoğu insanların kıraatının bu şekilde olmadığını ifade ederken " "و قراءة الجمهور أبلغ"[731] veya "والصواب قراءة جمهور الناس"[732] "وأصوب هذه القراءات قراءت الجمهور" [733] "وهذا هو الصواب" şeklindeki ifade kalıplarıyla kıraatı seb'a'ya öncelik vermesi, bu kıraatlara verdiği önemin göstergesidir.

2.4.10. Semîn el-Halebî'nin Şâz Kıraatlar Konusundaki Tercihi

Sahih kıraatlar dışında şâz kıraatlar, İslâm âlimlerinin ilgilenip hakkında birçok eser meydana getirdikleri diğer bir kıraat türüdür. Bu başlıkta İslâm âlimlerinin şâz kıraatları nasıl ele aldıklarına bakmadan önce hangi kıraat türlerinin şâz kıraatlar sayıldıklarına değinmekte fayda vardır.

Şâz kıratlar, senedi sahih olmayan kıraatlardır. Mütevâtir kıraatların dışında kalan kıraatlardır. Bu kıraatlar, mütevâtir kıraatlara özgü üç şarttan birisine sahip olmayan kıraatlar olarak bilinir.[734] Şâz kıraatları şu şekilde iki kısma ayırmak mümkündür.

1. Sahabenin ittifakına dayanan, fakat tevâtür derecesine ulaşamayan kıraatlardır. Bunlar tıpkı âhâd kıraatlar derecesindedir. Bu tür kıraatlar, meşhur olan ve meşhur olmayan şâz kıraatlar olarak ikiye ayrılmışlardır. Bu kıraatlar, bütün imamlara göre dini hükümlerde delil olarak kullanılmazlar ve muteber sayılmazlar.

2. Gramer bakımından tashih tekliflerinden ibaret olan ve hiçbir dini esasa dayanmayan kıraatlardır. Buna örnek olarak; Yûnus süresinin 92. âyetindeki "نُنَجِّيكَ"

[731] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 234.
[732] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 256.
[733] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 346.
[734] Karaçam, **Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı**, s 88.

kelimesinin "نُنَحِّيكَ" olarak okunması şeklindeki kıraatı verebiliriz. Bu tür kıraatlar, sika olan veya olmayan muhtemel kimseler tarafından rivâyet edilmişlerdir. Bu şekildeki kıraatların yazım şekli Mushaf hattına uygun olsa bile kabul edilemez ve Kur'ân kıraatı olarak sayılamazlar.[735]

Sahih kıraatların yanında şâz kıraatları da referans alan ilk çalışmanın, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinin olduğunu söyleyebiliriz. İbn Cinnî, şâz kıraatların sahih bir senede dayandığı, fesâhat ve belâğat yönünden "yedi kıraat"a eş olduğu, hatta onlardan daha fasîh olanlarının bulunduğu yönündeki görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Amacımız, şâz diye adlandırılan bu kıraatların ne kadar kuvvetli olduğunu belirtmek ve dil bilimi yönünden ortaya koyarak rivâyetlerin sahihliğini yerleştirmektir. Bu da şâz kıraatlara yönelik, değeri düşük ve kusurlu bakış açısını kaldırmaktır."[736] İbn Cinnî, amacının şâz kıraatları yaygınlaştırma çabası içinde olmadığını, ancak bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e kadar vardığını ifade etmekte ve Peygamber'e ittibâ' âyetinden destek alarak, bu kıraatları terk etmenin câiz olmadığını belirtmektedir. el-'Ukberî'de, kesintisiz bir nakil veya en azından insanların kabul ettiği meşhûr bir nakil olmasa bile Kur'ân olarak rivâyet edilen şâz kıraatlara işaret ederek, bu konuda İbn Cinnî ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.[737]

Mekkî ve İbnu'l-Cezerî, şâz kıraatları, her ne kadar rivâyet zinciri sahih olsa bile Osman hattı Mushaflarının imlâsına uymayan veya Arapça ile çelişen bir okuma olarak tanımladıkları gibi; hatta okuma, imlâ ve fasîh Arapça ile uyumlu olsa bile senet yönünden gayri sahihtir, düşüncesindedirler. Bu konuda ifade ettikleri diğer bir husus da, şâz bir kıraatın üç şartı mevcut olas bile muşhûr olmayıp umûmen reddedilmiş olmasıdır.[738] Bunların yanı sıra el-Ca'berî, yegâne şartın sahih bir

[735] Suyûtî, **el-İtkân**, s. 29.
[736] Osman b. Cinnî Ebulfeth, **el-Muhteseb fî Tebyîn Vücûh Şevâzzi'l-kirââti ve'l-izâhi 'anhe**, thk. Abdulfettâh İsmail Şiblî, I/32-34.
[737] Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, **İ'râbu'l-Kirââti'ş-Şevâzz**, thk. Muhammed Seyyid Muhammed Azzûz, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1996, c. 1, s. 324.
[738] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 224.

rivâyet zinciri olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bunların içerisinde fesâhat ve imlâ gibi şartlar zorunluluk gerektirir. [739]

Sefâkusî (ö. 742/1342), bir kıraatın sahih sayılabilmesi için fakîhler, usûlcüler ve kâriler nezdinde kıraatın tevâtürle gelmesinin şart olduğunu iddia etmektedir. Ancak; Mekki ve daha sonraları İbnu'l-Cezerî, görüşlerinin yedi veya on kıraattan olmadığı halde sahih kıraatın üç şartını taşıyan her bir kıraatı sahih kabul etme yönündeki eğilimlerinin zıddına; kıraatın sadece sahih bir rivâyet zincirine sahip olmasını, Osman hattı nüshalarının imlâsına uygun olmasını yeterli görmeyen Sefâkusî, bu iki âlimin fıkıh mezheplerine güvenmediğini belirtir. Çünkü ona göre bunlar; Kur'ân olan ve olmayan arasında ayırım yapmadıkları görüşü ağır basmaktadır. Bunun dışında o, kurrâ'ların ortaya koyduğu muhtelif kıraat vecihlerinin bir kıraatın kesintisiszliğini etkilemeyeceğini, zira bir grup kurrâ'ya göre kesintisiz kabul edilen bir kıraatın, diğer bir gurup kurrâ'ya göre kabul edilmeyebileceğini kaydeder. Daha sonra Nuveyrî'den yaptığı nakille, şâz kıraatların dil bilgisi bakımından Kur'ân'ı tefsir etmek ve fıkıhla ilgili meselelerde delil olarak kullanılabileceğin söylemektedir.[740]

Suyûtî, usûlcüler, fukaha ve başkalarının şâz kıraatın Kur'ân olmadığı hususunda icma ettiklerini belirtmiş, şâz kıraatların namazda ibadet maksadıyla okunamayacağını, ancak bazı fıkhî meselelerin çözümünde ve Arap dilinde şâhid olarak kullanılabileceğini, ancak bu amaçla tedvînin yapılıp, kitaplarda nakledilebileceğini ifade etmiştir.[741]

Yukarıda belirtildiği gibi, cumhûr, şâz kıraatları âhâd haber hükmünde kabul ettiği için bunlarla amel etmenin makbul olduğunu belirtmektedir. Örneğin İbn Şenebûz diye bilinen Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdi'nin (ö. 328/939) Mâide Sûresindeki "العَزِيزُ الحَكِيم"[742] terkîbini "الغَفُورُ الرَحِيم" şeklinde okumakla, Übey b. Ka'b ve İbni Mes'ud'un sahih kıraat şartlarını taşımayan okuyuşlarını tercih

[739] İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, **Kenzu'l-Meânî, fî Şerhi Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehenî**, thk. Ahmed el-Yezîdî, 1419/1998, c. 1, s. 221.
[740] Ebulhasen es-Sefâkusî, **Ğaysu'n-nef' fi'l-Kırâati's-Seb'**, thk. Ahmed Mahmûd Abdissemî' eş-Şâfiî el-Hufyân, 1424/2004, s. 8-9.
[741] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 250.
[742] el-Mâide 5/118.

etmiştir. Müfessirler bu kıraatla ilgili birtakım tefsîri yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Söz konusu âyetteki ibareler yerine "الغَفُورُ الرَحِيم" ibarelerinin okunmasının birtakım anlam bozulmalarına mahal vereceğini söylemişlerdir. Şöyle ki; bazıları bu âyetle ilgili söz konusu okuyuş sahiplerinin, Arap kelâmını anlamadıklarını söyleyip bunu alaya bile almışlardır.[743] Bazıları, bu kıraat şeklinin İbn Mes'ûd'un mushafına uygun olmadığı için burada mânânın gizli kaldığı görüşündeler. Burada "العَزِيزُ الحَكِيم" ve " الَغفُورُ الرحيم" terkiplerinin her ikisinin azap ve mağfiret ifade ettiğini belirtmektedirler.[744]

ez-Zeccâc, umûmilik için "العَزِيزُ الحَكِيم" kullanımında her iki şartın icmâsı için daha uygun geldiğini söylemiştir.[745] Semîn el-Halebî, ancak "الغَفُورُ الرَحِيم" terkibinin uygun umûmilik mânâsı taşımadığından, Arapça nahvi yönünden anlamı daraltacağı için uygun düşmediğini söylemiş ve "Bu konuda birçok söz söylenmişse de bu kıraatın müteaallakâtı şazdır,"[746] açıklamalarında bulunmuştur.

Kıraatların tasnif edilmesinden sonra, pek çok âlimin kıraatı ile birlikte on dörtlü kıraat tasnifi içerisinde İbn Muhaysın, Yezîdi, Hasan-ı Basri ve 'Ameş'in kıraatları da şâz kıraatlar olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler iki sebebe bağlanmaktadır. Birincisi, bu kıraatların büyük çoğunluğunun sahih kıraat şartlarını taşımamış olmasıdır. Bunda herhangi bir tartışma olmadığı gibi, bu şartları taşımayan kıraatlar kimden gelirse gelsin kabul edilemez. İkincisi, bu kıraaatların insanlar arasında yaygınlık kazanmaması ve bir bakıma terk edilmesidir. Ancak İbnu'l-Cezerî ve el-Kastallâni (ö. 923/1517), bir asır kadar sonra bu kıraatları eserlerine nakletmiş ve ilim câmiasının dikkatlerini bu kıraatlara çevirmişlerdir. Nitekim kıraat eğitiminde herhangi bir etkileri olmayan bu imamların bazı okuyuşları, sahih ve mütevâtir kıraatlarla uyum arz etmektedir.

Müfessirler şâz kıraatlardan destek alarak yararlanma ve tefsir yorumlarında delil kabul etme hususunda ağırlıklı olarak, sahâbeden Hz. Ömer, Hz. 'Âişe, Hz. Ali, Ebû Hureyre, Abdullah b. Mes'ûd, Ubey b. K'ab, Abdullah b. Abbâs'tan aldıkları

[743] Zemahşerî**, el-Keşşâf**, c. 7, s. 317.
[744] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. /66.
[745] ez-Zeccâc, **Maânî'l-Kur'ân**, c. 2, s. 224
[746] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. /519.

kıraatlarla yorumlarına destek aramışlardır. Müfessirlerin şâz kıraatlardan yararlanma hususunda, sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. K'ab'tan gelen kıraatlar çoğunluğu teşkil ederken; bunların yanında tâbiûn'dan, Hasan-ı Basrî, 'Ameş, İbn Ebî Able (ö.152/769) Ebû Hayve (ö.158/775) ve İbnu's-Sumeyfea'ya (ö. 215/830) nispet edilen şâz kıraatlardan yararlanma yoluna gitmişlerdir. Hasan-ı Basrî'nin kıraatları incelendiğinde bunlardan bir kısmının mütevâtir kıraatlarla örtüştüğü görülmektedir. Örneğin: Tûr sûresindeki "هُوَ البَرَّ" ifadesindeki 'ر' harfinin sonunu fetha ile okuyarak yedi imamdan Ebû Câfer, Nâfî ve el-Kisâî kıraatlarını takip ettiği görülmektedir.[747]

Semîn el-Halebî, şâz kıraatlar içerisinde yaygınlaşıp on dörtlü sistem içerisinde yer alan kıraatlardan çokça nakillerde bulunmuştur. Şâz kıraatlara örnek olarak; Hasan-ı Basrî'nin sahih kıraatlardaki "وَالهَدْيَ" kelimesini "الهَدِيَّ" olarak okuduğunu nakletmektedir. Hasan-ı Basrî'nin Temîm lugatına göre olan bu okuyuşunu değerlendiren Ebû Hayyân "والهداء, والهديَّ, الهَدْيَ" kelimelerini birer lehçe olarak değerlendirmiştir. Ancak cumhûr'un kıraatına göre 'د' harfinin sukûnlu okunuşunun Kureyş lehçesi olduğunu, fakat Hasan-ı Basri kıraatında "والهَدِيَّ" kelimesinde 'د' harfinin meksûr 'ي' harfinin teşditli okunmasının iki farklı lugat olduğunu ifade etmektedir.[748] Semîn el-Halebî, "الهَدْيُ" terkibini cumhûr'un 'ه' harfini meftûh 'د' harfini meksûr okuduğunu, kıraat-ı seb'a imamlarından Ebî Amr, Âsım ve diğerlerinin 'د' harfini meksûr ve 'ي' harfini teşdidli okuduklarını İbn Hâleveyh'ten naklederek, bunların birer lugat olduğunu belirtmekte; ancak ağırlıklı olarak Kureyş lugatı olduğu yönündeki görüşü baskın görünmektedir.

Semîn el-Halebî, şâz kıraat imamları içerisinde şöhret bulan Hasan-ı Basrî'den çokça kıraat nakillerinde bulunmuştur. Kendisinden önemli miktarda şâz

[747] Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'lİlmiyye, Beyrut, 1424/2004, c. 1, s. 18; **Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî**, thk. Muhammed Abdurrahîm, Kâhire, c. 2, s. 495; Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru't-Tûnûsiyye, 2008, c. 1, s. 25.

[748] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 8, s. 97.

kıraat nakillerinde bulunurken "وقرأ الحسن"/ "*Hasan bu şekilde okudu*."[749] "وعن حسن البصريّ"/ "*Hasan Basri'den bu şekilde rivâyet edilmiştir.*"[750] "وهى قراءت الحسن"/ "*Bu Hasan kıraatıdır.*"[751] "وأما قراءت الحسن"/ "*Ancak Hasan kıraatında*"[752] "ويعزى للحسن"/ "*Bu kıraat Hasan'a nispet edilir.*"[753] veya "وقرأ قوم"/ "*Bir topluluk bu şekilde okumuşlardır*" gibi ifadeleriyle Hasan-ı Basrî'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman cumhûr kıraatıyla örtüşen yerlerde Hasan-ı Basrî ismini zikrederken şâz kıraatlardan on dörtlü sistem içerisinde yer alan isimlerle birlikte onu da zikretmektedir. Bunu " قرأ الحسن والزهري وابن محيصن"/ "*Hasan Zuhrî ve İbn Muhaysın okumuşlardır*"[754] gibi ifade kalıplarını da kullanmıştır. Müellif'in şâz kıraat imamları içerisinde en çok Hasan-ı Basri'den kıraat nakillerinde bulunması, onun Hasan-ı Basrî kıraatına ne kadar çok önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Semîn el-Halebî, Şâz kıraatlar içerisinde yer alan kıraat imamlarından İbn Muhaysın'dan (ö. 123/741) şâz kıraat nakillerinde bulunmuştur. Ancak İbn Muhaysın'dan kıraat nakillerinde bulunurken ekseriyetle ismini şâz kıraat sahipleriyle birlikte zikrettiği görülmektedir. Bunu zikrederken "وهذا شاذٌّ"/ "*Bu kıraat şâz'dır*." demeyi ihmal etmemektedir. İbn Muhaysın'dan alıntı yaparken, " وبها قرأ ابن محيصن"/ "*İbn Muhaysın bununla okumuştur.*"[755] "وقرأه ابن محيصن"/ "*İbn Muhaysın onu bu şekilde okumuştur.*"[756] "وهي قراءة ابن محيصن"/ "*Bu İbn Muhaysın kıraatıdır*"[757] şeklinde ifadelerde bulunmaktadır. Zaman zaman İbn Muhaysın ismini, kıraat-ı seb'a imamları ile zikrettiğini görmek mümkündür. Bunu "ذالك قراءة ابن كثير وابن محيصن"/ "*Bu İbn Kesîr ve İbn Muhaysın kıraatıdır*"[758] şeklinde belirtmektedir.

[749] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 12
[750] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 17.
[751] Helebî, **ed-Durru'i-Masûn**, c. 5, s. 187.
[752] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 582.
[753] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 2, s. 309.
[754] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 340.
[755] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 24.
[756] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 230.
[757] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 7, s. 628.
[758] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 149.

Semîn el-Halebî, aynı şekilde tefsirinde İbn Ebî Able'den (ö. 152/769) birçok şâz kıraatlar nakletmektedir. Yâsîn sûresinde geçen "لِمُستقرٍ"[759] kelimesinin kıraatında bu kelimeyi "لامُستقرٌ" olumsuz 'ليس' ile amel eden 'لا' ile okumuştur. Bu kıraat şeklini Abdullah, İbn Abbâs, 'Akreme ve Zeynul 'Âbidîn üzerinden nakletmektedir. Ancak müellif, genel kanaate göre bu tür kıraatlarda bir muzaf'ın hazf olduğu düşüncesinin yanında 'لا' harfinin 'إلى' mânâsında kullanıldığına dair bazı kıraatları delil göstererek kelimenin 'لِ' şeklinde okunması gerektiğini ve bunun en sahih okuyuş olduğuna dikkat çekmektedir.[760]

Semîn el-Halebî'nin, İbn Ebî Ebî Able'den kıraat naklinde bulunduğu yerler genelde şâz kıraatlardan oluşmaktadır. Bazen "قرأ الجمهور وابنُ أبي عبلة"/"*cumhûr ve İbn Ebî Able böyle okumuşlardır*"[761] şeklinde İbn Ebî Able ismini cumhûr ile zikrettiği gibi, bazen diğer râvileri de zikrettiği görülmektedir. Örneğin "قرأ ابن هرمز وابن أبي عبلة"/ "*İbn Hürmüz ve İbn Ebî Able bu şekilde okumuşlardır*" gibi. Bazen de mânâyı güçlendirmek için "قال ابن أبي عبلة"/ "*İbn Ebî Able dedi ki*"[762] şeklindeki ifadelerle zikretmektedir. İbn Ebî Able'nin kıraatlarını nahvî yönden değerlendirirken, çeşitli müfessirlerin ismini zikrederek yaptığı nakli onlara dayandırmaktadır. Örneğin; " قرأ ابنُ أبي عبلة نسبها اليه ابن عطية"/ "*İbn Atiyye bu kıraatı İbn Ebî Able'ye nispet etmiştir*"[763] şeklinde ifade etmektedir. İbn Ebî Able'nin kendine has kıraatlarını naklederken " وهذا يختص بقراءة ابن أبي عبلة"/ "*Bu kıraat İbn Ebî Able'ye hastır*"[764] gibi ifadelerle İbn Ebî 'Able'den nakiller yapmaktadır.

Müellif'in tefsirinde İbn Cinnî'nin (ö. 322/ 941) şâz kıraatlarından çokça nakil yaptığı görülmektedir. Çoğunlukla Arap dilinin lehçelerini lugat ve nahiv yönünden temellendirmek için kıraat nakillerinde bulunmuştur. Semîn el-Halebî,

[759] Yâsin, 36/38.
[760] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. /269.
[761] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 515.
[762] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 489.
[763] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 685.
[764] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, 484.

“Bakara Sûresinde geçen “أَنبِئْهُم”[765] fiili meşhûr kıraat göre ‘ء’ meksûr ‘ه’ harfi madmûm okunmuştur. Ancak İbn Âmr rivâyetinde ‘ب’ harfinin meksûr olmasıyla ona ittibâ’ olarak ‘ه’ harfi meksûr okunmuştur. ‘ء’ sakin olduğu için onu yok saymak suretiyle bu şekilde okunmasını engel görmemiştir” demekte ve İbn Kesîr’in rivâyetinde ise ‘ء’ hazfedilerek onun yerine ‘‘أَنْبَيْتُ” şeklinde ‘ي’ harfi ile okunduğunu nakletmektedir. O, İbn Cinnî’den naklederek; bunun lugatta zayıf olduğunu, bunun bir bedel olup tahfîf olmadığını, ancak bunun zaruret halinde cümle içinde kullanılabileceğini ifade etmiştir.[766] Müellif’in, tefsirinde şâz kıraat mensubu imamlardan rivâyet edilen kıraatlara, mânânın daha iyi anlaşılması veya lugavî ve nahvî bir yaklaşımı temellendirmek veya bunlara yönelik ihticâcda bulunmak için yeterince yer verdiği görülmektedir.

Yukarıda ismi zikredilen birçok âlimin, şâz kıraatlar konusundaki yaklaşımlarının birbirinden uzak olmadığını görmekteyiz. Semîn el-Halebî, tefsirinde şâz kıraatlara çokça yer verdiği halde, bu kıraatların Kur’ân’dan olmadığını ve onlarla namaz kılanamayacağını savunmaktadır. Nitekim bu kıraatlara âhâd haber nazarıyla yaklaşmaktadır. Ancak şâz kıraatları, dile taalluk eden birçok hüküm istinbatında bulunmak için kullandığını, diğer yandan anlamı müphem olan âyetlerin anlamını veya âyet içindeki kelimeleri açıklığa kavuşturmak için bu kıraatlardan faydalandığını her fırsatta dile getirmektedir.

Semîn el-Halebî, kıraatlara yer verirken bu kıraatların sahih veya şâz olduğunu açıkça belirtmektedir. Çoğunlukla bir kıraat şâz olduğunda “bu kıraat şâzdır”[767] veya “Bu kıraat mushaflara uymamaktadır”[768] ya da “Bu zayıf bir tevcihtir”[769] şeklinde ifadelerde bulunmaktadır. Müellif’in şâz kıraatlara yaklaşımını ve şâz kıraatlardan yararlanma metodunu özetlersek; müellif, şâz kıraatların hemen hemen her türlüsüne tefsirinde yer vermiştir. O her fırsatta şâz kıraatlara yer vermiş olsa da özellikle nahiv ve lugat konularına dayanan kıraatlara dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. O, tefsirinde şâz kıraatlara ve bunlara yönelik tevcihlere dikkat

[765] Bakara, 2/33.
[766] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 1, s.268-269.
[767] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn,** c. 4, s. 519.
[768] Halebî **ed-Durru’l-Masûn**, c. 4, s. 557.
[769] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 5, s. 512.

çekerek, i'râbın garip vecihlerinden hiçbirini ihmal etmeden bunların zayıf yönünün bilinmesini istediğini ve bunları inceleyenlerin herhangi bir konuda yanlışa düşmesini engellemeyi amaç edindiğini belirtmektedir.[770]

Sonuç olarak her ne kadar farklı yaklaşımlar ortaya çıksa da, tefsir ve kıraat kaynaklarının büyük bir kısmında mütevâtir-sahih kıraatlar ele alındığı gibi, şâz olarak nitelenen kıraatların da ihmal edilmediği gözden kaçmamaktadır. Çünkü şâz kıraatlar, gerek tefsir kaynaklarında gerek müstakil olarak yazılan eserlerde veya sahâbilerin özel Mushaflarında yer alarak günümüze intikal etmiştir. Şâz kıraatların sahabe ve tâbiûn'dan nakledilmiş birer haber değeri taşıyor olması, bu kıraatların tefsir kaynaklarında birer delil olarak gösterilebeleceği anlamına gelmektedir.[771]

[770] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 45.
[771] Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân,** c. 1, s. 293;

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEMÎN el-HALEBÎ'NİN TEFSİRİNDE KIRAATLARI ELE ALIŞI

3.1. SEMÎN EL-HALEBÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ VE KIRAATLARA ATIFTA BULUNMASI

3.1.1. Semîn el-Halebî'nin Kıraat İlmindeki Yeri

Kıraatların, Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük bir rolü olduğu bir gerçektir. Tefsîr ve kıraat kaynakları incelendiğinde, bu alanda eser veren âlimlerin üzerinde önemle durduğu konu, sahih kıraatları belirlemek usûlî ve ferşî ihtilafları ile sahih kıraatları kârilerine nispet ederek bunları tespit etmektir. Tefsir kaynaklarını incelediğimizde, kıraatlara yer veren müfessirler olduğu gibi, kıraatlara kısmen değinen veya hiç değinmeyen müfessirler de bulunmaktadır. Erken dönemden itibaren genelde müfessirlerin çoğunun, Kur'ân âyetlerini yorumlarken yeri geldikçe farklı kıraatlara yer verdikleri ve bu farklı okuyuşlardan ortaya çıkan farklı anlamlara temas ettikleri görülmektedir. Bu genellemeye uymayan ilk dönemlere ait bazı müfessirlerden Abdurrezâk b. Hemmâm (ö. 211/826) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı ilk dönem müfessirlerinin tefsirlerinde kıraatlara hiç yer vermedikleri görülmektedir. Bu müfessirler, kıraatları ele alırken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bir kısmı sadece kıraatları aktarmakla yetinmiş ve anlam üzerinde birtakım tercihlerde bulunarak herhangi bir fikir yürütmemiştir. Diğer bir kısım müfessirler, tercih yoluna giderek kıraatlar için konulmuş kıriterleri bâz alarak kıraatın zayıf kalmış yönüne temas etmiş ve tenkit yoluna gitmişlerdir.[772]

Müfessirlerin önceledikleri şeylerden biri de, âyetin muhtemel mânâlarını ortaya koymaktır. Bu amaçla sahih kıraatlarla beraber şâz kıraatları da tefsirlerinde naklederek, onlardan hareketle farklı bir anlam tespitine çalışmışlardır. Bazen de

[772] Ünal, **Kıraat Farklılıklarının** Rolü, s. 144.

kendi yaptıkları bir yorumu desteklemek için kıraat ihtilaflarını kendilerine dayanak yapmışlardır. Mübhem kelimeler, kapalı ifadeler, kıraatlar sayesinde vuzûha kavuşturulmuştur. Farklı kıraatlarla sağlanan çeşitli vecihler nedeniyle Kur'ân daha mu'ciz ve muhtasar hale gelmiş, belâğat ve i'câzın doruğuna ulaşmıştır.[773] Bununla birlikte kıraatlar, bazı âyetlerin yorumlanmasında ve bazı hükümlerde çelişki ve zıtlık olmayan değişik anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece hem Kur'ân'ın okunuşunda farklı ve zengin mânâlar ortaya çıkmış; hem de engin ve iç içe mânâlar ifade eden Kur'ân'ın anlamı daha da zenginleşmiş ve her seviyeden insanların yararlandıkları ilâhi bir hazine olmuştur. Kıraatlar, Kur'ân nazmının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının bir ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında Arap diline olan etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Tefsirle olan ilişkisini ortaya koymak açısından değerlendirildiğinde, kıraatların birçok yönünün olduğunu söylemek mümkündür.[774]

Kıraatların mânâya olan delaletini hedefleyen müfessirler, yazdıkları eserlerinde herhangi bir âyetin tefsirinde farklı anlamları elde etmek için kıraatların, gerek sahih gerek şâz'larından istifade etmişlerdir. Kıraatlar açısından tefsirlerin genel özelliği olan bu durumun, Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn*'u için de geçerli olduğu görülmektedir. Müfessirlerin kıraatlara yaklaşımının birbirinden farklılık arzettiğini söylemek mümkündür. Semîn el-Halebî, kıraatlara, en çok da bir müfessir ve dilbilimci olarak yaklaşmaktadır. Semîn el-Halebî'nin tefsiri bu yönden zengin bir muhtevaya sahiptir. O, tefsirinde birçok argümana başvurmuştur. Bu argümanlardan en önemlilerinden biri de kıraatlardır. Müellif, eserinde kıraatların olabileceği her yerde mutlaka kıraatlardan yararlanmıştır. Kıraat alanına olan vukûfiyeti ve yetkinliği nedeniyledir ki, Semîn el-Halebî'nin biyografisini yazanlar onun "mukrî" vasfına atıf yapmadan geçememiştir.

el-İsnevî'nin, Semîn el-Halebî'nin bir müfessir olduğu gibi, muhaddis ashab-ı vücûh, eshab-ı tercihten fakih bir zat olduğunu belirtmesi ve kıraat ilminde mâhir olduğunun altını özellikle çizmiş olması da bu kabildendir. Onun kıraatlara özel bir ilgisinin bulunması ve kıraatlara yönelik bir eserinin bulunması, onun kıraatlara

[773] Çetin, **Kıraatların Tefsire Etkisi**, s. 90; Karaçam, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirirndeki Yeri,** s. 29.
[774] Muhaysin, **Kirâât**, s. 95; Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, s. 135.

yönelik atıflarını daha da anlamlı kılmaktadır. Zira Semîn el-Halebî'nin, kıraata dair *el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd* adlı eserini kaleme almış olması ve bu eserin günümüze kadar ulaşmış olması, onun kıraat alanındaki vukufiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir.[775]

Kıraatlar, Kur'ân'ın muhafazasında Müslümanların ne kadar titiz ve gayretli olduklarının da bir göstergesidir. Kıraatlar, dil ve belâğat alanına da önemli katkılar sağlamış, bu yönüyle Kur'ân nazmının içerdiği i'câzın tezahürüne vasıta olmuştur. Bundan dolayı gerek sarf, gerek nahiv, belâğat ve gerekse lugatla ilgili yapılan çalışmalarda kıraatlardan çokça yararlanılmıştır. Yapılan çalışmalar farklı boyutlarda olsa bile kıraatlara müracaattan müstağni olunamamıştır. Nitekim hemen hemen bütün müfessir âlimlerin çalışmaları kimi zaman âyetin mânâ ve delâletini tespite yönelik olurken, kimi zaman takdir edilen mânâyı temellendirme amacına yönelik olmuştur. Bu türden atıflara Semîn el-Halebî'nin eserinde rastlamak mümkündür.

Semîn el-Halebî, tefsirinin muhtelif yerlerinde, yedi imamla beraber diğer üç imamın kıraatlarının okunması hususunda ittifak olduğunu nakletmiş ve "en doğru söz budur." demiştir. Bilindiği gibi Semîn el-Halebî, bir fakîh ve mukrî'dir ve birçok ilmi, zatında toplamış bir âlimdir. Bu konudaki sözlerini ifade ederken; "Yedi kıraat dışında kalan şâz kıraatlar ve bunlara yönelik tevcihlerde, i'râb'ın garip vecihlerinden hiçbirinin ihmal edilmeden, bunların zayıf yönünün bilinmesini sağlamak ve bunları inceleyenlerin yanlışa düşmesini engellemektir." demektedir.[776]

Semîn el-Halebî, tefsirinin mukaddimesinde kıraat ilmini, müfessirlerin bilmesi gereken ilimler arasında saymış ve kıraatları rivâyet eden kişiler hakkında bilgi vermiştir. Kıraat disiplini ile ilgili geniş bir bilgi birikimine sahip olan müellif, sahih kıraatların sahih bir senedle rivâyet edildiğini ve kıraatların Kur'âniyyetinin birbirine üstün tutulamayacağını belirtmektedir. O, sahih kıraatları rivâyet eden kişilere hata isnad edilemeyeceğini belirtip, onları hatalı bulanlara şiddetle karşı çıkarken; bu kıraatları rivâyet eden kişilerin Hz. Peygamber'den duyup okuduklarını ifade etmektedir. Müellif, bu kıraatların sahih senetlerle rivâyet edilmiş ve Arapça'da bir vechinin olması sebebiyle, bunlarla amel etmenin gerekliliği görüşündedir. O, bu

[775] İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, s. 339.
[776] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 62.

nedenle kıraatı seb'a'ya güvenmekte ve bu kıraatlarda mevcut olan kullanımlara istinad ederek; velevki nahivcilerin kaidelerine ters düşse de kaideler koyarak tercihlerde bulunmaktadır.[777] Müellif'in kıraatlarla ilgili zikrettiği bu değerlendirmeler, onun konuya olan ilgisini ifade etmesi bakımından anlamlıdır.

Semîn el-Halebî, kıraat alanına olan bu ilgisi nedeniyledir ki, eserinin hemen hemen her âyet bağlamında kıraat tahlillerine atıfta bulunmştur. Çalışmamızın ilerleyen başlıklarında müellif'in bu atıfları incelencek olsa da, bu bağlamda atıfların temel hususlarıyla ilgili olarak birtakım özelliklere işaret etmek faydalı olacaktır. Öncelikle müellif'in kıraat tevcihlerine bakıldığında, bu tevcihlerin ekseriyetle kıraat-ı aşere (onlu sisitem) içerisinde yer alan kıraatlarla sınırlı bir muhtevaya sahip olmayıp, onun, bu kıraatların dışında ondörtlü sistem içerisinde yer alan, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö.148/765) ve Yahya b. Mubarek el-Yezîdî'ye (ö. 202/817) atfedilen kıraat vecihlerine de yer verdiğini daha önce de çalışmamızın ikinci bölümünde zikretmiştik. Bu kıraatları kimi zaman kıraat imamlarına, kimi zaman râvilere, kimi zaman bölge ve şehirlere, kimi zaman sahâbeden gelen rivâyetlere nispet ederek naklettiği görülmektedir. Bu durumda, Semîn el-Halebî'nin onlu sistem dışında kalan ve bu yönüyle "şâz kıraat" olarak adlandırılan kıraatlara yer verdiği şeklinde bir sonucu ifade etmek mümkün görünmektedir. Zaman zaman atıfta bulunduğu şâz kıraatları ise, âyetlere yüklediği anlam ve delâleti, lugat ve nahiv yönünden destekleme amacıyla zikretmiş ve bu okuyuşların kimlere ait olduğunu açıkça belirtmiştir. Yaptığı nakillerde bazen kıraatların nakliyle yetinmiş; bazen de onların tevcihini yapmıştır. Tevcihlerde bulunurken âyet, hadis, sahabe ve tâbiûn kavilleri, Arap lehçeleri, şiir, hikaye ve mesellerden istidlalde bulunma yoluna gitmiş, zaman zaman kıraatlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Bütün bunlarla birlikte Hz. Osman döneminde istinsah ettirilen ve Mesâhif-i Osmaniyye olarak adlandırılan Mushaflara yoğun bir şekilde atıflarda bulunmuştur.[778]

Semîn el-Halebî'nin eseri, kıraat yönünden zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu eser incelendiğinde neredeyse her sûre ve sayfada bir kıraat farklılığına rastlamak

[777] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 84.
[778] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 94.

mümkündür. Müellif'in, tefsîrinde ferşî farklılıklara yer verdiği gibi, usûli farklılıklara da zaman zaman yer verdiğini çalışmamızın ikinci bölümünde zikretmiştik. Fakat bunlara yer verirken özel bir metotla ele almamış, tefsîrin akışı içinde, âyeti, cümle veya kelime içerisinde açıklamalar yaparak işlemiştir. Kıraat eserleri incelendiğinde görülür ki, musannifleri, eserlerinin başında veya her sûrede, usûlü gerektirecek bir konu varsa onunla ilgili usûli farklılıklara dikkat çekmektedir. Ancak Semîn el-Halebî'nin eseri tefsir olması hasebiyle, böyle bir yola başvurmamaktadır. Tefsîrini yazmadaki amacını açıklarken, tefsir, dil ve i'rab'la birlikte kıraatlara da önem vereceğini, yani tefsirinin ana konularından birinin kıraat olacağını belirtmektedir. Ancak tefsirinde kıraatları, takip ettiği bir metotla işlemediği görülmektedir.

3.1.2. Semîn el-Halebî'nin Kıraatları Nakletme Üslûbu

3.1.2.1. Sahâbe Kıraatlarına Atıfta Bulunması

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın yedi harfle okunmasına yönelik ruhsatın verilmesi ile, ashâp'tan bazılarının kendilerine ait hususi Mushaflarına tefsir mahiyetinde bazı kelimeleri not etmeleri, zamanla bunların farklı kıraatlar olarak algılanmasına yol açmıştır. Tefsir mahiyetindeki bu notların, Müslümanlar arasında kıraat ihtilaflarına sebebiyet verdiği bildirilmektedir.[779] Bu sebeple çıkan sorunlardan dolayı, Hz. Osman hilâfeti döneminde Mushaf'ı çoğaltmak için harekete geçti. Zeyd b. Sâbit başkanlığında, Abdullah b. Zubeyr, Said b. As ve Abdullah b. Haris b. Hişam'dan oluşan bir heyet tarafından istinsah işi, aslına uygun olarak tamamlanmış, istinsah edilen nüshalar resmi ve değişmez olarak belli başlı İslâm beldelerine gönderilmiştir. Şehirlere gönderilen Mushaflara uygunluk göstermeyen nüshalar geçersiz sayılımıştır.[780]

Kur'ân'ın istinsahı meselesi Kur'ân'ın metinleşme süreciyle ilgili olduğu gibi, kıraatlarla da ilgili bir meseledir. Birçok müfessir bu konuyla ilgili birçok değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu mesele ile ilgili zaman zaman farklı fikirler ortaya konulmuştur. Şöyle ki; Hz. Osman'ın istinsah ameliyesinin, insanları

[779] Hacı Önen, " Kurtûbî ve Taberi'ye Göre Kur'ân'ın İstinsahının Kıraatla İlişkisi" **The Journal of Academic Social Science Studies,** 2017, Sayı: 64, s. 170.
[780] Mekkî, **İbâne,** s. 49.

tek Mushaf etrafında toplama ihtiyacından kaynaklandığı bildirilmektedir. Buna göre istinsahın amacı, istinsah edilen mushafın resmi Mushaf olarak kabul edilmesi ve bunun dışında kalan resmi olmayan Mushafların yürürlükten kaldırılmasıdır. İstinsah konusunun yedi harfle irtibatlı olarak ele alınmasının kıraat farklılıklarından kaynaklandığı ifade edilmektedir.[781] Diğer yandan istinsah edilen Mushaf'ta sadece bir kıraat mı var, yoksa diğer kıraatlar da mevcut mu hususu tartışma konusu olmuştur. Neticede istinsah edilen nüshalarda farklı kıraatların yer bulduğu hususu, bir kısım âlimler ve kurrâ tarafından kabul edilmiştir.[782] Mekki b. Ebî Tâlib, "Çoğaltılan Mushaf, ahrufu's-Seb'a'dan bir harf üzere yazılımış olsa bile, Kur'ân hattı o dönemde nokta ve harekesiz olduğu için ahruf-u seb'a'yı içine almıştır. Ancak burada aranan şart, okuyacak kişinin kıraatını bir rivâyete dayandırıp o hatta göre okumasıdır"[783] değerlendirmesinde bulunmaktadır.

İlk dönem müfessir ve dilcileri, sahâbe kıraatlarından, eserlerinin farklı yerlerinde sahâbe Mushaflarının isimlerini zikrederek nakillerde bulunmuşlardır. Sonraki dönem müfessirlerinden Semin el-Halebi'nin de, birçok müfessir gibi sahâbe kıraatlarına yer vererek kıraat nakillerinde bulunduğu görülmektedir. Tefsir, nahiv ve lugat konularında genel metodu içerisinde sünnet ve hadisten sonra sahâbenin görüşlerini naklettiği gibi, kıraatta özellikle İbn Abbas (r.a), Abdullah b. Mes'ûd (r.a), Ubey b. K'ab (r.a), Ali b. Ebî Tâlib (r.a), Âişe binti Ebî Bekr (r.a) ve Ömer b. Hattâb (r.a), başta olmak üzere birçok sahâbinin kıraatına önem verdiğini ve onlardan nakillerde bulunduğunu görmekteyiz. Müellif, bazen kıraatı doğrudan sahâbinin ismiyle naklettiği gibi, bazen de "falancanın mushafında bu kıraat şu şekilde zikredilmiştir" şeklinde bahiste bulunmakta ve ilgili kıraatı tahlil ve değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Semîn el-Halebî, eserinde yer verdiği sahâbe kıraatlarının her birini sahibine izafe ederek vermektedir. Bazende genel metodu içerisinde, kıraatları rivâyet yolu ile de naklettiği görülmektedir. Sahâbe kıraatlarını infirâden naklettiği gibi, onlara muvâfakat eden ve kendilerinden sonra gelen tâbiûn ve diğer kurrâ ile

[781] Taberî bu görüşün öncü savunucusudur. Bkz. Taberî, **Câmi'ul-Beyân**, c. 1, s. 52; İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz,** c.1, s,. 89; Kurtubi, **el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 1, s.384; Zürkânî, **Menahil,** c. 1, s. 384; Muhammed Ali es-Sâbûnî, **et-Tibyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, nşr. Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, 1432/2011, s. 58.

[782] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c. 1.s. 31; Zerkeşi, **el-Burhân**, c. 1, s. 224.

[783] Mekkî, **İbâne,** s. 83.

birlikte vermektedir. Müellif'in kıraatlarına ençok önem verdiği sahâbiler ve kıraatlarından bazı örnekleri aşağıda vermek istiyoruz.

Semîn el-Halebî, tefsir ve kıraat konusunda İbn Abbas'tan birçok nakillerde bulunmuştur. Bakara sûresinin "وإذْ قُلْتُم يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَى نَرَ اللهَ جَهْرَةً فأخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَانْتُمْ تَنْظُرُون"[784] "*Bir zamanlar: Ey Musa! Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı."* âyetinde geçen "جَهْرَةً" kelimesini İbn Abbas'ın "جَهَرَةً" 'ه' harfini meftûh şeklinde okuduğunu naklederken; bunu iki vecihle açıklamaktadır: Birincisi bunun bir lehçe olduğu ve Basralıların bunu boğaz harflerinden biriyle meftûh şekliyle okuduklarını İbn 'Atiyye'den nakletmektedir.[785] Ancak bu Kûfelilerde duyulmadığı halde, bunun meftûh okunmasında sakınca görmemişlerdir. İkincisi, "جاَهر" kelimenin çoğul anlamında kullanıldığını ve failden hâl olan "نرى" kelimesinin "جَهْرَةً" kelimesini te'yit ettiğini belirtmektedir. Mânâ olarak, "*Allah'ı görünceye kadar bunu keşfedemeyecez*" anlamına geldğini ifade etmektedir.[786] Müellif burada naklettiği kıraatı sadece lehçe ve lugat yönünden tahlil ederek; mütevâtir veya şâz olduğuyla ilgili bir bilgi vermemektedir.

Semîn el-Halebî, diğer bir örnekte, Bakara sûresinin " وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤمِنوُنَ"[787] *"Yahudiler (Peygamberlerle alay ederek) kalplerimiz perdelidir, dediler. Hayır küfür ve isyanları sebebiyle Allah onlara lanet etmiştir. O yüzden çok az inanırlar."* âyetinde geçen "غُلْفٌ" kelimesinde cumhûrun, 'ل' harfini sakin okuduğunu nakletmektedir. Ancak bunu iki vecihle açıklamaktadır: Birinci veche göre; kelimenin "أغْلَفْ" kelimesinin çoğulu olduğunu belirtmekte ve "aynen "أصفر –صفر– أحمر–حمر" kelimelerinde olduğu gibi, kelime tekil ve çoğul halde kullanılmıştır"[788] demektedir. Bu kıraatın sahih olduğunu ve bu kıraata göre; "*o (kalpler) tam hakkı göremeyen ve perdelenmiş olarak yaratılmışlardır"* anlamına geldiğini

[784] el-Bakara, 2/55.
[785] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 89.
[786] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 368.
[787] el-Bakara 2/88.
[788] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s. 44.

bildirmektedir. İkinci veche göre; Ebî ‘Amr rivâyetiyle İbn Abbas kıraatında kelimenin, “غِلاَف” ın çoğulu olan “غُلُفٌ” kelimesinde ‘ل’ harfinin madmûm şekliyle okunduğunu nakletmektedir.[789] Bu kıratta kelimenin çoğul olarak okunmasının caiz olmadığını sadece bunun şiirde kullanılabileceğini belirtmektedir. Bu kıraata göre*; "kalplerimiz ilim için açık ve başka ilme ihtiyacı yoktur"*[790] mânâsına geldiğini ifade etmektedir. Burada müellifin, sahih ve şâz kıraatları sahabe ve kıraat imamlarına dayandırarak naklettiği görülmektedir.

Müellif, Bakara sûresinin “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ”[791] *"Ey İman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rızık olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra harcayın. Size verilse, gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü malı, hayır diye vermeye kalkışmayın. Biliniz ki Allah zengindir, övgüye layıktır."* âyetinde geçen “ تَيَمَّمُوا” kelimesinin kıraatıyla ilgili hem sahih hemde şâz birçok kıraati zikretmektedir. Bu kıraatlardan cumhûr kıraatı olarak nitelendirdiği sahih olan kıraatta bu şekilde okunduğu; Bezzî’nin “تَّيَمَّموا” birinci ‘ت’ yi ikincisine idğâm ederek teşditli okuduğunu ifade etmektedir. Müellif, bu şekilde Araplarda kulanılageldiğini bildirmektedir. İbn Abbas ve Zuhrî, “تُيَمِّمُوا” kelimesinde ‘ت’ harfini madmûm, ikinci ‘م’ i, meksûr ve mazi sigasında okumuşlardır. Ancak bu kelimeyi, Abdulluh b. Mes’ûd’un “تُؤَمَّموا” şeklinde okuduğunu, bunun kastetmek yönelmek anlamına geldiğini söylemektedir.[792] Diğer tefsir kaynaklarında bu kıraat farklılığını kimi iki lehçeye kimi de birçok lehçeye dayandırarak vermektedir.[793] Müellif’in, âyette geçen kelimenin kıraat yönünden farklılıklarını sahâbe ve tâbiûn’dan naklederken, mânâyı güçledirmek amacında olduğu görülmektedir. İbn Abbas ve İbn Mes’ûd kıraatlarıyla ilgili örnekleri Semîn

[789] Söz konusu kelimenin şâz kıratı için bkz. İbn Cinni, **el-Muhteseb**, c. 1, s. 321; İbn ‘Atiyye, **el-Muhrreru’l-Vecîz,** c.1, s. 110; Muhammed b. Sâlim Bâzemûl, **el-Kirâât ve Eseruhe fi’t-Tefsîr ve’l-Ahkâm,** Riyad, 1412/1413, s. 256.
[790] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c.1, s. 501.
[791] el-Bakara, 2/267.
[792] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 2, s. 600.
[793] Taberî**, Câmi’u’l-Beyân**, c. 2, s. 220; en-Nehhâs, **İ’râbu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 233; Kurtubi, **el-Câmiu’ li Ahkâmi’l-Kur’ân** c.3, s. 326.

el-Halebî'nin tefsirinde fazlasıyla bulmak mümkündür. Ancak biz açıklamaların bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " يَاأَيُّهَاالنَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالً طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ"[794] *"Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helal ve temiz olanlarından yeyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan açık bir düşmanınızdır."* âyetinde geçen "خُطُوَاتِ" kelimesini, İbn 'Âmr, Kisâî, Kunbul ve Hafs'ın bu şekilde,[795] diğer yedi kıraat imamlarının 'ط' harfini sukûnlu okudukların zikretmektedir. Ancak bu kelimenin 'خ' harfinin madmûm okunduğunu ve Araplardan bu şekilde duyulduğunu Ebu's-Semmâl'den nakletmiştir. Müellif, aynı zamanda İbn 'Atiyye ve diğerlerinden Ebu's-Semmâl'in 'خ' ve 'ط' harflerini mefûh okuduğunu nakletmiştir.[796] Bu kıraata göre, 'خ' harfinin meftûh okunmasının "خِطْوَة" "adım-basamak" anlamına gelen kelimenin çoğulu olabildiği gibi; aynı zamanda kelimenin masdarı da olmuştur. Müellif, bunun da "*yürüyen kişinin attığı adım*" mânâsına geldiğini; kelime madmûm olarak okunduğunda, kişinin adım atarken iki ayak arasındaki mesafeye delalet ettiği mânâsına da geldiğini söylemektedir. Semîn el-Halebî, Ali b. Ebî Tâlib'in kelimeyi "خُطُؤَات" şeklinde "خِطْأَة" kelimesinin çoğulu olarak okuduğunu nakletmektedir. O, bu kıraatı iki şekilde te'vil etmiştir. Birincisi; bunun hemzesinin asıl ve bu şekilde takdiren duyulmuş olmasına bağlamaktadır. Aynı zamanda İbn Mücâhid'e işaret[797] ederek; onun muhtemelen kelimeyi müteradifi ile tefsir ettiğini, ikincisi; İbn Mücâhid'in, hemzeyi 'و' harfine çevirme sebebinin 'و' ın dammeye mücâvir olmasından kaynaklandığını belirtmektedir ki, buna göre 'و' harfinin bu şekilde harekelenmesinin sahih ve ma'kul olduğunu söylemektedir.[798]

Semîn el-Halebî, kıraatları naklederken atıfta bulunduğu diğer bir sahabi Ubey b. Ka'b'tır. Bakara sûresinin " أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتِ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا

[794] el-Bakara, 2/168.
[795] Bu kelimenin kıraatı için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 173;
[796] İbn 'Atiyye**, el-Muharreru'l-Vecîz**, c.1, s. 478.
[797] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 89.
[798] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 224.

نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ"[799] **"***Yoksa Yakûb'a ölüm geldiği zaman siz orada mı idiniz? O zaman (Yakûb) oğullarına: benden sonra kime kulluk edeceksiniz? Demişti. Onlar: senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshâk'ın ilahı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz; biz ancak O'na teslim olmuşuzdur, dediler."* âyetindeki "وإلاهَ آبائِك" cümlesini cumhûr bu şekilde okurken; Hasan-ı Basrî, Yahya b. Vessâb ve Ebû Recâ' "أبِيك" şeklinde okumuşlardır. Ubeyy kıraatında terkip "وإلاهَ إبْرَاهِيمَ"[800] şeklinde olup "آبائِك" kelimesi iskât edilmiştir. Kurtubî, "Bu kıraata göre, İbrahim isminin öne çıkarılıp İsmail ve Yakup (a.s) ın isimlerinin geri planda bırakılmak istenmesidir. Burada Hz. Yakub'a yapılan hitabta İsmail (a.s) ın isminin baba olarak anlaşılmasının önüne geçmek içindir. Çünkü o, Hz. Yakûb'un amcasıdır" şeklinde ifade etmiştir.[801] Ancak en-Nehhâs, Araplarda amcanın dede anlamında kullanıldığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkmaktadır.[802] Semîn el-Halebî, "أبِيك" isminin aynı soydan gelen dede ve amca mânâsına delâlet ettiğini belirterek, bu kıraatı iki vecihle açıklamıştır. Şöyle ki; bu isim hem tekil hem de çoğul anlamında kullanılmaktadır. Çoğul anlamında kullanılmasıyla, meşhûr kıraatta İbrahîm isminin devamındaki İsmaîl ve ondan sonrakiler zikredilmiştir. İkincisi, müfred olarak kullanıldığında sadece İbrahim (a.s) kastedilmektedir. Bu anlamda İsmail ve ondan sonrakilerin "أَبِيكَ" kelimesine atfedildiğini söylemektedir. Ancak müellif cumhûr kıraatının daha açık, anlaşılır ve tercihe şayan olduğunu vurgulamıştır.[803] Müellif, bir tefsirci olarak burada mütevâtir ve şâz kıraat farklılıklarını ortaya koyarken, aynı zamanda Ubey b. Ka'b kıraatına da önem vermesi, tamamen yorum zenginliği getirdiği için bu kıraatları zikrettiği anlaşılmaktadır. Yukarda isimlerini verdiğimiz sahabe kıraatlarını isimlerine göre çoğaltmamız mümkündür, ancak konuyu uzatmamak adına müellif'in ençok kıraat nakillerde bulunduğu sahâbilerden bahsetmeye çalıştık.

---

[799] el-Bakara, 2/133.
[800] Bu kıraat vecihleri için bkz. İbn Cinni, **el-Muhteseb**, c. 1, s. 112; İbn Hâleveyh, **el-Kirââti'ş-Şâzze**, s. 11.
[801] Kurtubi, **el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 2, s. 312.
[802] Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c.1, s. 66.
[803] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 130-131.

Bu başlık altında ele aldığımız örneklerden anlaşılacağı üzere, bir kısım tefsirlerde olduğu gibi Semîn el-Halebî'nin tefsirinde de önemli unsurlardan birisi de sahâbeden nakletmiş olduğu kıraat farklılıklarıdır. Onun bu kıraatları zikretmesindeki amacı, bunların sahih olduğunu ispatlamak için değildir. Yukarda vermiş olduğumuz örneklerden âyetlerde geçen kelimelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunması hususunda yararlandığını belirtmeye çalıştık. Sonuç olarak müellif, eserinde kıraat ilminde isimleri öne çıkmış sahâbe kıraatlarına yer vermekte ve bunları vahiy bağlamında değerlendirmektedir. O, kıriterlere uygun olmayanları benimsemediğini, ancak bunların nakil değeri bulunduğu için anlam ve yorum konusunda kullanılabileceğini söylemektedir. Görüldüğü gibi müellif, sadece kıraatları nakletmekle yetinmemiş, kıraat ihtilaflarından çıkan anlam farklılığını açıklamaya çalışmış ve âyetleri buna göre yorumlamıştır.

3.1.2.2. Tâbiûn Kıraatlarına Atıfta Bulunması

Tâbiûn'un, kıraat birikimi içerisinde büyük etkileri olduğu gibi, sahih ve şâz kıraatların günümüze kadar gelmesinde önemli katkıları olmuştur. Bir kısım tâbiûn, sahâbe ve kıraat imamları arasında köprü vazifesi görmüştür. Sahâbe'den kıraat alan tâbiûn'lardan kimilerinin de kıraatı, sonraki dönemde yaygınlaşınca, kıratta imam vasfını almışlardır. İbnu'l-Cezeri, tâbiûn'dan olup Kur'ân'ın kıraatıyla meşhûr olan zevâtı ün yaptıkları beldelere göre tasnif etmiştir.[804]

Semîn el-Halebî, tefsirinde Hz peygamber'in hadislerini ve sahabenin kıraat konusundaki görüşlerini önemsediği gibi tâbiûn'un da âyetlerle ilgili yorum ve yaklaşımlarına önem vermektedir. Meseleyi kıraat açısından ele aldığımızda da aynı durum söz konusudur. Müellif, eserinde, kıraat ilminin önde gelen tâbiûn âlimlerinden kıraatlar nakletmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, müellif, kıraatları sahih ve şâz olmak üzere iki kısma ayırmakta, sahih olarak kabul ettiği yedi kıraatın dışındaki tüm okumaları şâz kabul etmektedir. Şâz kabul ettiği kıraatlar içerisinde ise şöhret bulmamış kıraatlar olduğu gibi, sahabe ve tâbiûn'dan nakledilen ilave kıraatlar da bulummaktadır. Semîn el-Halebî de tefsirci olması hasebiyle, sahih olmayan okumaları tefsirci mantığıyla ele almakta ve bunları bir tefsir unsuru olarak görmektedir. Bu bakış açısını tâbiûn'dan yaptığı kıraat nakillerinde görmek

[804] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 12.

mümkündür. O, tefsirinde tâbiûn'dan birçok isim zikrederek kıraat nakli yapmaktadır. Onun nakilde bulunduğu tâbiûn kıraatları sahih olduğu gibi, birçok şâz kıraat da nakletmiştir. Bizim tespitlerimize göre, aşağıda sıralayacağımız isimlerden yoğun bir şekilde kıraat nakletmiştir.

Semîn el-Halebî, eserinin birçok yerinde tâbiûn'dan kıraat naklinde bulunmuştur. O, nakilleri yaparken kıraatların senetlerini zikretmemektedir. Müellif, yapmış olduğu nakilleri zaman zaman kıraatini almış olduğu sahabe ismiyle birlikte verirken, zaman zaman söz konusu tâbiûn'un bilinen isim ve künyeleriyle nakil yaptığı görülmektedir.

Tâbiûn kıraatlarının her biri için ayrı bir örnek verecek olursak, çalışmamızı bir hayli kabartacaktır. Ancak müellif'in en çok nakilde bulunduğu isimlerden bir kaçına değinmenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin "إِهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ"[805] *"O halde şehre inin. Zira istedikleriniz sizin için orada var."* âyetinde geçen "مِصْراً" kelimesinin kıraatını cumhûr'un, tenvinli ve Mushaf hattına uygun olarak okuduklarını nakletmektedir. Bu mânâya göre bir mekandan bahsedildiğini belirtmektedir.[806] Müellif, Hasan-ı Basri[807] ve diğerlerine dayandırarak, kelimenin "مِصرَ" şeklinde sahabeden Ubeyy b. Ka'b kıraatında ve Osman mushafında bu şekilde de geçtiğini belirtmekte ve yukarda zikredilen mânâya geldiğini bildirmektedir. Bu kıraatın yedi kıraat içerisinde yer almamakla beraber tefsir mahiyetinde mânâya zenginlik kattığını ifade etmektedir. Ancak Zemahşerî, bunun muarreb bir kelime olduğunu ve aslının "مِصْرائيم" iken sonradan Arapçalaştığını zikretmektedir.[808] Fakat Semîn el-Halebî'ye göre, bu bir mekan adı olacaksa, kelimenin sonradan muarreb hale gelmediği gibi, kesinlikle yabancı bir kelimeden türememiştir. O, kelimenin tıpkı "حِمْص–ve جَوْر–ماه" gibi yeryüzünde herhangi bir mekan adı bildiren kelimelere denk geldiğini

[805] el-Bakara, 2/61.
[806] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 395.
[807] Müellif eserinde Hasan-ı Basri'den yaklaşık 572 yerde kıraat naklinde bulunmuştur. Bkz. Helebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 454.
[808] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c. 1, s. 295.

belirtmekte ve asıl Arap lugatında "المِصْرُ" kelimesinin, iki şeyin arasını ayıran sınır anlamında da kullanıldığını ifade etmektedir.[809] Nitekim Katâde, Suddî, Mücâhid ve İbn Zeyd'in kavline göre, Hz. Musa'ya, baklagiller ve diğer yiyecek türleri sorulduğunda verdiği cevap üzere, ancak bunların şehirlerde bulunabileceği anlamını taşımaktadır.[810]

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[811] "*Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler."* âyetinde geçen "أَنْ يُتِمَّ الرَضاعةَ" cümlesinde geçen şâz kıraat tahlillerinde bulunmaktdır. Cumhûr bu şekilde okurken, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve Ebû Recâ'nın "تَتِمَّ" kelimesini "الرَّضَاعةَ" kelimesindeki meftûh 'ر' harfine binaen kelimeyi meftûh okuduklarını nakletmektedir. Ancak Ebû Hayve ve İbn Ebî Able "الحَضَارة ve-الحِضَّارة" lehçesine dayanarak 'ر' harfini meksûr okumuşlardır. Basralı dil âlimleri, kelimenin meftûh okunabilmesi için "hâu't-te'nis"in olması gerektiğini, meksûr okumak için "hâu't-te"nis'i kaldırmak gerektiğini söylemektdirler. Oysa Kûfe dil âlimleri bunun aksini iddia etmektedirler.[812] Mücâhid'in, İbn Abbâs'tan rivâyetle "يُتِمُّ الرَّضَاعة" şeklinde okuduğu gibi "الرَضْعَة" kelimesini "القَصْعة" vezninde okuduğu bildirilmektedir. Bu kelime tek bir kereye mahsus göğüs emme anlamına geldiği gibi "*koyun'un sütünü emme anlamına*" da geldiğini bildirmektedir.[813]

Diğer bir örnekte: Semîn el-Halebî, Âl-i İmrân sûresinin " فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا"[814] "*Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler."* âyetinde geçen "وقَاتَلوا وقُتِلُوا" kelimelerini yedi kıraat imamı bu şekilde okurken; İbn Âmr ve İbn Kesîr, "قُتِّلوا"

[809] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 395.
[810] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 1, s. 397.
[811] el-Bakara, 2/233.
[812] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn,** c. 2, s. 463.
[813] Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, **'İrâbu'l-Kirââti'ş-Şevezz**, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, Âlemu'l-Kutub, Beyrut. 1417/1997, c. 1, s. 250.
[814] Âl-i İmrân, 3/195.

kelimesini çokluk anlamında ‘ت’ harfini teşdidli okumuşlardır.[815] Semîn el-Halebî, bu iki kıraat vechini iki mânâya hamletmektedir. Şöyle ki; aradaki ‘و’ harfi tertip amacı taşımadığı[816] gibi, ancak mânâ yönünden geride kalanı kendisiyle birlikte takdimi ifade etmektedir. Bu da, fiili işleyen aynı kişilerin aynı kelimelerle ifade edilmesi anlamına gelmektedir. İkincisi, zikredilen topluluğun arasındaki görev dağılımıdır. Yani bunların bir kısmı ölmüş, bir kısmı da öldürülmüştür. Bunu mânâ yönünden “فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ”[817] “*Onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürler.*” âyetiyle delillendirirken; buradaki tevcihin yukarıda zikredilen ile aynı şekilde olduğunu belirtmektedir. Devamında, Talha b. Musarrıf’ın kelimeleri “وقُتِّلوا وقاتَلوا” şeklinde okuduğunu ifade ederken, Ebû Hayyân’ın bu kıraatı “قَاتلوا وقُتِلوا” şeklinde Hasan-ı Basri ve Ebû Recâ’dan naklettiğini söylemekte, ancak onu, bu kıraatın İbn Kesîr ve İbn Âmr kıraatı olduğunu bilmemekle eleştirmektedir. Ancak, yedi kıraat imamının kıraatının daha açık ve anlaşılır olduğunu ifade etmeyi ihmal etmemektedir.[818] Semerkandî, “قاتَلوا وقُتِلوا” kelimelerini Hamza ve Kisâî’nin takdim ve te’hir anlamında okuduklarını; İbn Kesîr ve İbn Âmr kıraatının mübâlağa ve çokluk ifade ettiğini İbn Hâleveyh’ten nakletmektedir.[819]

Yukarda ifade etmeye çalıştığımız gibi, Semîn el-Halebî, tâbiûn’un kıraatlarına yoğun bir şekilde yer verirken, onların muvâfakat ettikleri yerleri belirtmekte ve sahih kıraatların dışında kalan okumalara, bir tefsirci olması hasebiyle anlam takdirinde ve yorumunda bulunmaktadır. Bu vesileyle âlimlerden aktardığı görüşlerden örnekler vermek suretiyle tefsirinde yaptığı yorumlarla birlikte, zaman zaman desteklemedği yaklaşımlar da görülmektedir.

---

[815] Mekki, **Kitâbu’s-Seb’a**, s. 373.

[816] Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu’l-Berekât en-Nesefî, **Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl**, thk. Seyyid Zekeriyyâ, nşr. Nazâr Mustafa el-Bâz, 2010, c. 1, s. 250.

[817] et-Tevbe, 9/111.

[818] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 3, s. 542-543.

[819] Ebu’l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, **Bahru’l-‘Ulûm**, thk. Ali Muhammed Muavvıd-Âdıl Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyye ‘Abdulmecîd en-Nuvetî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, c.1, s. 325.

3.1.2.3 Kıraat İmamlarına Atıfta Bulunması

İstinsah edilen Mushafların ihtiva ettikleri kıraatları bilen sahâbilerin muhtelif bölgelere gönderildiğini, daha önce de ifade etmiştik. Söz konusu belde sakinleri, Kur'ân'ın kıraatını, onu bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiş olan ve kendilerine mushafı getiren ashâp'tan almışlar ve öğrendikleri gibi okumuşlardır.[820] Böylece her belde, mushafına uyan kıraatları muhafaza etmeye çalışmış ve o kıraatlar okundukları beldede yaygınlık kazanmıştır. Bu mushafların noktasız ve harekesiz olması, çeşitli kıraatları ihtimal dâhiline alması nedeniyle, Kur'ân ve kıraatların rivâyet ve telakkisinde temel umde olmuştur.

Kıraat ihtilaflarının temel sebeplerinden birisi de, Hz. Osman Mushaflarının durumudur. Bu Mushaflarda yedi harfin bulunup bulunmadığı hususu ihtilaflı ise de cumhûr, yedi harfin bulunduğuna dair, istinsah esnasında nokta ve harekenin terk edilmesi hikmetine dayandırarak kanaat bildirmiştir.

Daha önce de zikrettiğimiz üzere, hicri I. asrın başlarında kıraat birikimi içerisinde ashâp'tan sonra tâbiûn ve tebee tâbûn da aynı yolu izlemiştir. Bunların içerisinde tâ'limi ile meşhûr olmuş sâhibi itkân kimseler, halk tarafından mukteda bih (kendisine uyulan) olmuşlardır. Yedi ve on kıraat imamları olarak bildiğimiz zevat ile onların takipçileri olan râvileri ve onları takip eden işte bu topluluklardır.[821] Bu topluluklar, kıraatları tespit ettiler ve tespit ettikleri kıraatlarla isimlendirildiler. Bunları müteakip, sonraları kıraat âlimleri çoğaldı ve çeşitli beldelere dağıldılar. Bu süreç içerisinde, muhtelif bölgelerde kurra'dan çok sayıda kişi kırâat almış, tâbiîn ve tebe-i tâbiûn dönemleriyle birlikte kırâat, rivâyet ve tarîklerinde belirgin bir artış meydana gelmiştir. Bu durum, kırâat rivâyetlerinin sahihinin sakiminden ayırt edilmesine olan ihtiyacı doğurmuştur.[822] Bu da ihtiyar sahiplerini, kendilerine ulaşan kıraat nakilleri içinden bir seçimde bulunmaya sevk etmiştir. Bunu İbnu'l-Cezeri'inin şu açıklamalarından anlamak mümkündür: "Daha sonraki dönemlerde kurrâ çoğaldı

---

[820] Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, **Mehâsinu't-Te'vîl** (Tefsîru'l-Kâsım), thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, nşr. İsa el-Bâbî el-Halebi, 1376/1957, c. 1, 89.

[821] İsmail Karaçam, **Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâidleri**, İfav Yayınları, İstanbul, 2010, s. 62.

[822] Emin b. İdrîs b. Abdurrahman b. Fellâte, **el-İhtiyâr İnde'l-Kurrâ' Mefhûmihi ve Merahilihi ve Eserihi fi'l-Kirâât,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmia'tu Melik Suûd, Mekke, 1421, s. 77 vd.

ve çeşitli beldelere dağıldılar. Onları diğer nesiller de izledi, bunlardan tilâvette yetkin, rivâyet ve dirâyet yönden şöhret bulmuş kimseler de vardı, bu nitelikleri yönünden eksik olanlar da vardı. Bunun neticesinde aralarındaki ihtilaf arttı zabt azaldı ve gedik genişledi, neredeyse hak ile bâtıl birbirine karışacaktı ki ümmetin önde gelen hâzık âlimleri ortaya çıktılar ve bu yönde yoğun çabalar harcadılar, Harfleri ve kıraatları topladılar, vecihleri ve kıraatları sahiplerine dayandırdılar, meşhûr olanı şâz olanından tefrik ettiler ve maksûd olan kıraatı belirlediler. Kıraatların senetleri, rivâyetleri, tarikleri ve vecihleri böylece gösterilen bu yoğun çabalar sonucunda taayyun ve takarrur etmiştir. Bunları yaparken birtakım esaslar tespit ederek, prensipler belirlemek suretiyle ortaya koydular. Bu konuda üç kıritere uyan kıraatlar sahih sayılmıştır. Bir yönüyle de olsa Arapça'ya uyması, Hz. Osman'ın beldelere göndermiş olduğu Mushaflardan birine ihtimal ile de olsa uyan ve sahih bir senetle kabul edilen kıraatların inkârı câz görülmemiştir. Bu üç şartı taşımayan kıraatlar şâz veya bâtıl kabul edilmiştir.[823]

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren İslam beldelerinde Müslümanların imâmlardan bir kısmına karşı diğer bazılarının kırâatlarını tercih etmeye başlamasıyla yedi kıraat tâbiri kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Mekke'de Abdullah b. Kesîr (ö.120/770), Medîne'de Nâfi (ö.169/785), Şâm'da İbn Âmr (ö. 118/736), Basra'da Ebû Amr (ö.154/770) ve Ya'kûb (ö. 205/8208, Kûfe'de Hamza (ö. 188/803) ve Âsım (ö. 127/744), kıraatları meşhûr olmuştur. Halk onları bu konuda önder saymış ve onlardan öğrendikleri bu kıraatları da yine onlara nispet etmeye başlamıştır. İbnu'l-Cezerî'nin ifadesiyle; kıraatların bu imâmlara nispet edilmesi, onların tercih ettikleri kıraatları en çok zapteden, en çok okuyan ve okutan, ona en çok yönelip ilgilenen insanlar olmasındandır. Bir imâm bir kıraatı tercih etmiş, ona devam etmiş ve onunla tanınmış ise bu kıraat kendisinden alınır olmuştur. Bu bakımdan o kıraat kendisine izafe edilmiştir. Nitekim İbn Mücâhid, kıraatla hemhâl olanları imâm, hâfız ve mübtedi şeklinde kendi içinde üçe ayırmış ve bu kesimlerden yalnızca imâm vasfını haiz olanların kıraatta hüccet ve otorite vasfını

[823] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s. 10.

taşıdıklarını belirtmiştir.[824]Anlaşılan o ki bu vasıftaki kimselerin kıraat tercihleri hüsnü kabul görmüştür.

Hicri üçüncü asırda kıraat âlimleri çoğaldılar ve muhtelif beldelere dağıldılar, imamlar birbirini takip etti. Tabakaları bilindi. İşin bir taraftan yetkin kişiler tarafından devam ettirilmesinin yanı sıra selâhiyet sahibi olmayanların da ortaya çıkmasıyla, bu kişiler, mütevâtir olmayan vecihlerle okuyarak Müslümanların ihtilafa düşmelerine sebep oldular, İşte bu esnada ümmetin âlimleri, hâfızları ve kıraat imamları tarafından ağızdan ağıza talebeden talebeye şifâhi olarak nakledilen kıraatlar zamanla kitaplarda tedvin edilmeye başlanmış, böylece ortaya çıkabilecek karışıklık ve disiplinsizlikler önlenmeye çalışılmıştır. Bu konudaki çalışmaların tâbiûn devri sonlarında başladığı kaydedilmiştir.

Kıraat vecihlerini ilk araştıran, sahih ve şâz kıraatları ele alan ve bunların isnadlarından ilk söz eden Hârun b. Mûsâ (ö.170/786) olmuştur. Bu konudaki ilk eseri *Kitâbu'l-Kirâât* ismiyle Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/828) yedi kıraat imamıyla beraber yirmi beş kârinin kıraatlarını da ekleyerek yazdığını, çoğu kaynaklar nakletmektedir. Ancak bundan daha önce Yahya b. Ya'mer (ö. 89/707) ile kıraat imamlarından olan İbn Âmr, Ebû 'Amr, Kisâî ve Ya'kûb'un bu ilme dair bazı eserler yazdıkları kaydedilmektedir. Zira İbnu'l-Cezerî; "Kıraatları ilk derleyen Ebu Ubeyda el-Kâsım b. Sellâm'dır. Gördüğüm kadarıyla o, içinde bu yedi kurrâ'nın bulunduğu yirmi beş kârî belirledi," demiştir.[825] Fakat Ebû Ubeyde'nin yirmi beş tercihe yer verdiği bu eseri, İbnu'n-Nedîm *el-Kirâât* ismiyle zikretmektdir.[826] İbnu'l-Cezerî, Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm'ın eserini kıraat alanında yazılan ilk eser olarak takdim ederken, Ebu Ubeyde'nin sahabe ve başkalarından gelen kıraat vecihlerini naklettiğini belirtmektedir.

Ebû Ubeyde'den sonra bu yönde çalışmaları devam ettiren isim *İhtilâfu'l-Mesâhif* adlı çalışmasıyla Ebû Hâtim es-Sicistânî'dir. (ö.248/862) Onun eserinde yirmi küsur kıraatı derlediği, ancak bu kıraatların içinde Hamza, Kisâî ve İbn Âmr kıraatlarının bulunmadığı kaydedilmektedir. Ancak kaynaklarda es-Sicistânî'nin

[824] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 46-47.
[825] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s. 360-361.
[826] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 71; Maşalı, **Kıraat ilmi**, s. 51.

kendine has kıraat tercihlerinin bulunduğu gözden kaçmamaktadır.[827] Kıraat tercihleri yönündeki tedvîn çalışmalarıyla tanınan Ahmed b. Cubeyr el-Kûfî (ö. 258/871), *Kitâbu'l-Kirââti'l-Hamse* adlı eserinde beş şehrin kıraatini birer imama nispet ederek, onların tercihlerine yer vermiştir.[828] Mâliki mezhebinin ileri gelenlerinden ve bu mezhebin Irak bölgesinde tanınmasına öncülük eden, el-Kâdî İsmâîl b. İshâk el-Mâlikî (ö. 282/895), Kâlûn'dan kıraat almış olan bu zât, aralarında yedi kurrâ imamının da bulunduğu yirmi kıraat imamının kıraat tercihlerini *Kitâbu'l-Kirâât* adlı eserinde derlemiştir. İbn Mücâhid'in akranlarından olan Ebû Bekr Ömer ed-Dâcûnî (ö. 324/936), belli tercihleri derleyen *Kitâbu'l-Kirâât* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde Ebû Ca'fer'in kıraat tercihlerine yer vermiştir.[829] Nitekim kendisine çeşitli eserlerde atıflarda bulunulsa da, onun kıraatine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yönde yapılan tedvîn çalışmalarının isimlerini ve eserlerini çoğaltmak mümkündür. Ancak yukarda isimlerini zikretiğimiz eserlerden hiç birinin günümüze kadar ulaşmaması, ilim dünyası için bir talihsizlik olarak nitelendirilmiştir.

Kıraatların tedvîn döneminin önde gelen, kıraat tarihinin şekillenmesinde en etkin şahsiyeti olarak bilinen Ebû Bekr b. Mücâhid'tir.(ö. 324/935)[830] Kıraat tarihinde kıraat-ı seb'a olarak bilinen yedili sistemin ortaya çıkışı ve takarruru onun döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim İbn Mücâhid'ten önce yapılan kıraat tercihlerini içeren çalışmalar yapılırken, hiç kimsenin eserinin muhteviyatında yedi kıraatla sınırlandırma gibi yöntemlere başvurmadığı görülmektedir. Öncelikle şunu belirmekte fayda vardır. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a* adlı eserinde yazdığı mukaddimede kıraatları derlemeye yönelik çalışmalarının gerekçelerini ifade etmeye çalışmış ve bu çalışmalarla neyi amaçladığına dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda kendi dönemindeki kârilerin genel durumuna dikkat çekerken, bazı Kur'ân

---

827 Yusrâ Muhammed Yâsîn el-Ğâbânî, **Ebû Hâtem se-Sicistânî ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye Kirâaten ve Tevcîhen ve İ'râben li'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1408-1409/2006, s. 5.

828 İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c.1, s. 36; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, **Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm,** thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Beyrut, 1421/2000, s. 483.

829 Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulğafûr es-Sindî, **Safahât fî 'Ulûmi'l-Kirâât**, nşr. el-Mektebetu'l-İmdâdiyye, 1415/2010, s,45-46.

830 Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikloprdis,** TDV Yayınları, Ankara, 1999, c. 20, s. 215.

hâfızlarının kıraat ve i'rap vecihlerini bilen, Arap lehçelerinin bilgisine vâkıf, kıraatlar arasındaki kusurları görebilen kimseler olduğunu, diğer bazılarının ise Arap dilini bilmekle beraber, telaffuz bozukluğu (lahn) yapacak derecede Kurâ'n tilavetinde hata yapma ihtimallerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Hatta bunların bir kısmının, Kur'ân'ı ezbere bilmelerine rağmen dilin inceliklerini bilmemelerinden dolayı, birbiriyle benzeşen âyetlerde hata yapma ve karıştırma ihtimallerinin çok karşılaşılan bir durum olduğunu aktarmaktadır. İbn Mücâhid, sahih ve şâz olarak bilinen muhtelif kıraatların yaygınlaştığı böyle bir dönemde, liyakat sahibi olmayan kimselerin kıraatlar konusundaki tavırlarına son vermek amacıyla bu eserini kaleme aldığını belirtmektedir.[831] Sonuç olarak İbn Mücâhid, kıraatların bir sünnet ve gelenek olduğunun altını çizerken, her kıraat naklinin sahih olarak addedilemeyeceğini ve ortada gayri sahih çok sayıda kıraat naklinin bulunduğunu ifade etmektedir. Aslında İbn Mücâhid'in yedi kıraat tercihini bir araya getirerek bir derleme yapmasının temel sâikini burada aramak gerektiğini düşünmekteyiz.

İbn Mücâhid'in bu eseri kaleme aldığı hicri üçüncü asrın ilk yarısına kadarki zaman diliminde yaşayan birçok kâri ve imamın ismini saymak mümkündür. Kârî sayısının hayli kabarık olması, kurra arasındaki kıraat ihtilaflarının ve tartışmaların istenilmeyen seviyelere tırmanmasında etkili olmuştur. Bundan dolayı İbn Mücâhid ve ondan sonra gelen âlimler, onun eserinde yer verdiği ihtiyârları esas alan çalışmaların te'lifi bu çerçevede teşekkül etmiştir. Bu konuda pek çok âlim İbn Mücâhid'in izinden gitmiş ve *Kitâbu's-Seb'a'*nın muhteviyatını oluşturan yedi kıraatı içeren eserler yazmışlardır. Ebu'l-Fadl er-Râzî; (ö. 454/1062) "İbn Mücâhid sonrası bazı âlimler yedi kıraat üzerine devam ettiler" ifadeleriyle buna dikkat çekmiştir. Bu yönde devam eden çalışmaların bir kısımının da kıraat tevcihlerine yönelik olduğu görülmüştür. Bunlara örnek olarak, İbn Hâleveyh'in (ö.370/980), *el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'* ile Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987), *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'*i bu kapsamda gösterilebilir.[832] İbn Mücâhid sonrası dönemde kıraat çalışmalarının *Kitâbu's-Seb'a* etrafında şekillenmiş olması, onun kıraat tarihindeki etkisini göstermeye yeterlidir. İbn Mücâhid'ten sonraki süreçte tedvîn hareketleri

[831] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, 45; Abdulhalim b. Muhammed el-Hâdî Kâbe, **el-Kirââti'l-Kur'âniyye: Târîhuhe, Subûtuhe, Huccetuhe ve Ahkâmuhe**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 62.

[832] İbnu'l-Cezeri, **Muncidu'l-Mukriîn**, s. 212.

devam etmiş ve yedi kıraatın dışındaki kıraatları ihtiva eden çalışmalar kaleme alınmıştır.

Dördüncü asırda kıraat farklılıklarına sınırlama getirilmesi yönünde bir isteğin ortaya çıktığını belirten Mekki b. Ebî Tâlib, bunun bir neticesi olarak, bulunduğu bölgede güvenilir, yeterli, ihlaslı, takvâlı ve kıraat alanında şöhret bulmuş kişilerin kıraatlarının derlendiğini, İbn Mücâhid ve benzeri âlimlerin çalışmalarını bu muhtevada değerlendirmek gerektiğini belirtmektedir.[833] Nitekim İbn Mücâhid'in yedi kıraatı derlemesi ile birlikte, kıraat kavramının medlullerinde değişimler meydana gelmiştir. Önceden Mushaf hattıyla örtüşmeyen okuyuşları belirten şâz kavramı, bu süreçle birlikte İbn Mücâhid'in eserinde derlediği yedi kıraatın dışındaki kıraatlar için kullanılmaya başlanmıştır.[834] Çünkü İbn Mücâhid öncesinde sıhhat derecesinde olan kıraatlar ile nakli sahih olup Mushaf hattıyla örtüşen kıraatlar, sahih kıraatlar olarak kabul edilmekte ve bu konuda belli bir sayı zikredilmemekte iken, daha sonra sıhhat kavramı yedi kıraat ile sınırlandırılmaya başlanmış ve bu kıraatların dışında kalanlar şâz kıraat kategorisinde ele alınmaya başlanmıştır. Bunu net bir şekilde ortaya koyan İbnu'n-Nedîm, kıraatları tanımlarken "Ahbâru'l-Kurrâi's-Seb'a ve esmâu rivâyetihim ve kirââtihim" şeklinde bir başlıkla ele alırken; önce yedi kıraatı zikretmekte, ardından "Kurrâi'ş-şevâz" başlığı ile yedi kıraat dışındakilere yer vermektedir.[835] Bütün bunlara rağmen İbn Mücâhid sonrası süreçte tedvîn çalışmaları devam etmiş ve yedi kıraatın dışındaki kıraatları içeren eserler kaleme alınmıştır.

İbn Mücâhid'in kendisinden sonraki kıraat müellefâtı üzerindeki bir başka etkisi, yedili sistemin dışına çıkan çalışmaların tecelli etmesidir. Daha açık ifade edilecek olursa, İbn Mücâhid'in yedili ihtiyarı almasından kaynaklanan yanlış kanaatin belirgin bir şekilde kendini göstermesi; sonraki dönem kıraat müellafatının içeriğinin belirlenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. İbn Mücâhid'in, eserinde yedili kıraatı esas almasının yanlış telakki edilmesinden dolayı, daha sonra bu yönde kaleme alınan eserlerde çok sayıda eleştiri almıştır. Nitekim Suyûtî; Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî'den (ö. 440/1048), "Kıraatları yedi ile sınırlandıran kişi zor bir işe

[833] Mekkî, **el-İbâne**, s.70.
[834] M. Emin Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 353.
[835] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 36-37.

kalkışmıştır. Keşke sınırlandırmaya gidince az veya daha fazla sayıda tercihlerde bulunsaydı, en azında bu sorun ortadan kalkmış olurdu." eleştirisini nakletmiştir.[836]

İbn Mücâhid, kıraatları yedi ile sınırlandıran ilk kişi olduğu bilinmekle beraber, ilk sınırlandıran kişi değildir. Nitekim ondan önce kıraatları sınırlandıran âlimlerden Ahmed b. Cubeyr b. Muhammed el-Kûfî'nin (ö. 258/872), Mekke, Medine, Basra, Şam ve Kûfe beldelerinin her biriden bir imam almak suretiyle *Kitâbu'l-Hamse* adlı eseriyle kıraatları beş ile sınırlandırdığı kaydedilmektedir. İbn Mücâhid'ten yaklaşık olarak 30 yıl sonra vefat eden, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Mürre (ö. 352/963), kıraata diar bir eser kaleme almış ve Halef b. Hişam el-Bezzâr'ı ekleyerek sekiz kıraata yer vermiştir.[837] Fakat bu zatın ismi zikredilmekte iken, kaleme aldığı eserin adı kaynaklarda belirtilmemektedir. Ebû Ma'şer Abdulkerîm et-Taberî de (ö. 378/988), *et-Talhîs fi'l-Kirââti's-Semân* adlı eserinde kıraatları derleyerek sekize çıkarmıştır. Aynı zamanda bu zatın *er-Reşâd fî Şerhi Kirââti'ş-Şâz* adlı eserinde şâz kıraatları derleme çalışmaları da olmuştur.[838]

İbn Mücâhid'in bu sınırlandırmasına karşı, sonraki dönemlerde sözlü tenkitlerin yanında bazı tepkisel eylemler olduğu da görülmektedir. Bunlardan biri de, kıraatların yedi ile sınırlandırılmasına karşın yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsbahânî en-Nisabûrî'nin (ö. 381/992), el-*Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr* adlı eseriyle yedi kıraata üç kıraat (Ebû Câfer, Yakûb ve Halefu'l-Âşır) daha ilave ederek, kıraat-ı aşera'yı meydana getirmiş olmasıdır. Bunların ardından, Ebû Nasr Ahmed b. Mesrûr el-Bağdâdi'nin (ö. 332/934) *el-Mufîd fi'l-Aşr*'ı, Ebû Tâhir el-Bağdâdi'inin (ö. 396/1005), *el-Müstenîr fi'l-Aşr*'ı, Ebu'l-Alâ Huseyin b. Ahmed b. el-Hasen el-Hemedânî el-Attâr'ın (ö.469/1076) *Ğâyetu'l-İhtisâr fî Kırââti'l-Eimmeti'l-Emsâr'*ı bu sahada temel eserler olarak kabul edilmiştir.[839] Kıraatların önce yedi, daha sonra on kıraat ile şöhret bulması üzerine, sonradan te'lif edilen eserlerde genel anlamda bu kıraatların tarîkleri ve okunuş vecihleri ortaya konulmuş, bununla birlikte lugavî, sarfî ve nahvî

[836] Suyûtî, **el-İtkân,** s. 246.
[837] İbnu'l-Cezeri, **Ğâyetu'n-Nihâye,** c. 2, s. 164.
[838] Ebû Ma'şer Abdulkerîm b. Abdussamed et-Taberî, **et-Talhîs fi'l-Kirââti's-Semân**, thk. Muhammed b. Hasen b. 'Ukeyl Mûsâ eş-Şerîf, Cidde, 2011, s. 10; İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 361
[839] Bu kıratların ihticâc örnekleri için Bkz. Muhammed el-Bâlvâlî, **el-İhtiyâr fi'l-Kirâât ve'r-Resm ve'd-Dapt,** Mağrib, 1418/1997, s. 43 vd.

yönlerden delillendirmesinin yapıldığı (ihticâcu'l-kırâât) çalışmaları aynı döneme rastlamıştır.

Bundan sonraki dönemlerde makbul kıraatlar, kıraat-ı aşere olarak bilinen bu sistemin içerdiği vecihlerle sınırlı bir muhteva kazanmış ve bunların dışındakiler şâz kıraat kategorisinde kabul edilmiştir. Kıraatların sahih veya şâz olarak değerlendirilmesinde, ana ölçünün "naklinin sahihliği, Mushaf hattına uygunluk ve Arapçaya uygunluk" bakımında üç şartı haiz olup, bu şartlara uyan bir kıraatın kime ait olduğuna bakılmaksızın kabul edileceği, aksi durumda olanların reddedileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla süreç içerisinde şâz kıraat kavramının medlûlü yeniden değişime uğramış ve onlu sistem dışında kalan kıraat vecihleri şâz kıraatlar olarak kabul edilmiştir. Böylece onlu sistemle ilgili takarrur neticesinde, kıraatlarla ilgili tartışmalar sona ermiştir.[840]

İbn Mücâd ile başlayıp devam eden dört asırlık zaman diliminde kıraat birikimini belli bir sayıya bağlamak surtiyle, kıraat literatürünün en temel eserleri bu dönemde vücuda getirilmiştir. Fikri ve siyasi oluşumların gelişip yoğunlaştığı bu dönemde, kıraat ekolleri, oluştuğu bölgelerde yaygınlaşmış, oluşumunu tamamlamış ve deyim yerindeyese altın çağını yaşamıştır. Açılım dönemi diye adlandırabileceğimiz bu dönemde, sözlü akatarımdan artık yazılı aktarıma geçildiği, kıraat eğitim ve öğretimin kurumsal bir yapıya kavuşturulduğu ve onlu sistemin ağırlığını kazandığı görülmektedir. Metodolojik yönüyle açılımın sağlandığı bu son iki asırlık zaman dilimi içerisinde, hem dini hem de müspet ilimler gelişme kaydetmiş, eğitim-öğretim faaliyetleri sistemli ve düzenli bir yapıya kavuşmuştur.[841] İbnu'l-Cezeri'nin yoğun çabalarıyla yedi kıraat geleneğinin aşılması ve kıraat-ı aşerenin yerleşik hale gelmesiyle, pek çok öğretim halkalarında yedili sistemin yerini onlu sistemin ve bu sisteme ilişkin çalışmaların yer alması, kıraat usûlünün sistematik olarak tamamlandığı devredir.[842]

Genel anlamda tefsir kaynaklarında, yedi kıraat tasnifi içerisinde yer almayıp farklı kıraat imamlarından nakledilen kıraat tercihlerinde aşere tabiri kullanılmadığı

[840] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 19.
[841] Mehmet Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçim Üzerin", **Ekev Akademi Dergisi,** 2013, sayı: 56, s, 315.
[842] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, 59.

görülmektedir. Genellikle seb'a tabiri uzun bir müddet sonra kullanılmaya deveam etmiştir. Sekizinci asırda yaşamış olan Semîn el-Halebî, onlu sistem içerisinde yer alan kıraatı aşere tabirini kullanmamıştır. Genellikle naklettiği kıraatlarda, yedili kıraatı öncelemesi, onun yedi kıraatı otorite kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Mücâhid sonrasından sekizinci asrın başlarına kadarki zaman dilimini, bir geçiş dönemi olarak değerlendirmek mümkündür. Altıncı asır müfessirlerinden Zemahşerî'nin, mutekaddimûn kıraat anlayışını ihya etme yönünde teşebbüsleri olmuşsa da Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî'nin (ö.468/1076) "yedi kıraatın tamamı icmaa konu olmuş değildir ve kıraat imamları masum değildir" şeklindeki ifadelerinde, yedi kıraatın dokunulmaz olarak addedilmediği görülmüştür.[843]

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Kıraatı aşere'ye en-Nisâbûri'nin yedi imama ilaveten Ebû Câfer, Yâkûb el-Hadramî ve Halef b. Hişam'ın kıraatını eklemesinden yaklaşık beş asır sonra, İbnu'l-Cezeri'nin yoğun çabalarıyla yagınlık kazanmaya başlamıştır. Bu dönemden önce kaleme alınan tefsir eserlerinde onlu sistem zikredilmezken İbnu'l-Cezeri döneminden sonraki tefsir eserlerinde aşere imamlarının isimlerine yer verilmeye başlanmıştır. Mütekaddimûn müellifler diyebileceğimiz şahsiyetlerin, kıraat-ı aşere'ye yönelik eserler verdikleri dikkat çekmektedir. Bunlardan, onlu sistem diye adlandırılan kıraatları mütevâtir kıraatlar olarak değerlendiren müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606(1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı, Kurtubî'nin (ö.671/1272) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö.654-745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*'i ve eş-Şevkâni'nin (ö.1250/1384) *Fethu'l-Kadîr*'i örnek gösterilebilir.[844]

Ebû Şâme, kıraat imamlarının adedini şu iki hususa dayandırmaktadır. Birincisi: Hz Osman, teksir ettiği Mushafları beldelerin adedine göre tertib ederek, yedi kurra ile beraber göndermiştir. İkincisi: Bu Mushaf ve kurrâ sayıları, yedi harfe göre düzenlemiştir. Ancak kıraat imamları içerisinde, senedi sahih, en sağlam, muteber ve Arapça yönünden en fasih olanların Nâfi ve Âsım kıraatları olduğu,

[843] Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, thk. Mubbiddîn el-Hatib, Mektebetu's-Sunne, Kâhire, 1412/1992, s. 246.
[844] Ünal, **Kıraat Farklılıkları**, s. 8.

onları fesahat yönünden Ebû Amr ve Kisâî kıraatlarının takip ettiğini kaydetmektedir.[845]

Çağdaş araştırmacılardan İbn Hatîb'in ifadelerinde; günümüzde gerek yedi, gerek on kıraat ve bunların dışındakiler, çeşitli coğrafyalarda özel olarak ihtisas konusu edilmekte ve tedrisi icra edilmektedir. Ancak bu kıraatlardan sadece üçü pratikte müslüman halklar arasında tatbik edilmekte ve bilinmektedir. Bu kraatlardan Âsım'ın Hafs rivâyeti müslüman halklar tarafından daha çok okunmakta olup, Mushaflar bu kıraata göre basılmaktadır. Mısır hariç Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde Müslüman halklar Nâfi'nin râvisi Verş rivâyetine göre okumaktadırlar. Buna göre bu bölgede Mushaflar basılmakta ve okunmaktalar. Ebû Amr'ın kıraatı ise, Sûdan ve Mısır'a yakın bölgelerde okunmaktadır.[846] Bu hususta şu söylenbilir ki, farklı kıraatların, uygulamalı olarak devam ettirilmesi şeklinde bu ilme ehil olan kimseler tarafından öğrenilmesi ve öğretilmesinde fayda bulunmaktadır. Ancak tefsir ilmiyle meşgul olan kimselerin, âyetlerde var olan muhtelif anlamları ortaya çıkarmak için kıraat farklılıklarına dikkat etmeleri önemli bir husustur. Bunun dışında tüm kıraat vecihlerinin müslüman halk tarfından okunmasını istemek, hem imkânsız hemde faydasızdır.[847]

Sem'in el-Halebî, kurrâ'nın Mushaf hattına uyan kıraatların rivâyetlerine tâbi olduğunu ve bu yönde okuduklarını eserinde sık sık zikretmektedir. Onun, yedi kıraata olan bağlılığını her seferinde vurgularken, yedi kıraatın sahihliğini, Mushaf hattına uygunluk, sahih rivâyet ve ümmetin icmâına bağladığını anlamaktayız. Onun, kıraatlarla ilgili ihtilaf ve ittifakları zikrederken, aşere tasnifinde yer alan imamların kıraatlarına da yerverdiğini görmekteyiz. Bunu da, aşere tasnifinin onun dönemine kadar yapılmış olması ve yaygınlık kazanmasına bağalayabiliriz. Ancak eserinde gördüldüğü kadarıyla genel anlamda temel hüccet yedi kıraat imamıdır.

Bazı müfessirler, eserlerinde kıraat imamlarının bir kısmından kıraat vecihleri nakletmezken, Semîn el-Halebî eserinde belde isimlerinin yanında bazen kurra isimlerinden bahseder. O, genel olarak meşhûr olmuş ve "Aşere Kurrâ"sı olarak

[845] Ebû Şâme, **el-Murşidu'l-Vecîz**, s. 125; geniş bilgi için bkz. Mekkî, **el-İbâne**, s. 89; Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ**, c. 2, s. 440.
[846] Muhammed Abdullatif b. Hatîb, **el-Furkân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 144.
[847] Ünal, **Kıraat Farklılıkları**, s. 42.

bilinen kıraat imamlarının neredeyse tümünden, kısmen veya çokça kıraat nakillerinde bulunmuştur. Aynı zamanda imamların râvilerinin rivâyetlerinden de kıraat nakletmiştir.[848] Zaman zaman kıraat-ı aşere imamlarından bahsederken onlarla beraber aynı şekilde okuyan şâz kıraat imamlarından da kıraat nakletmektedir. Semîn el-Halebî, aşere kurasından sayılan imamlar içerisinde en çok Kisâî'den; 639, Ebû Amr'dan; 580, Hamza'dan; 454, Nâfî'den; 374, İbn Âmr'dan; 329, Âsım'dan; 297 kıraat naklinde bulunmuştur. İmam Âsım'ın râvilerinden en çok Ebû Bekir Şu'be'den; 186, Hafs'tan; 184 defa kıraat nakletmiştir. Semîn el-Halebî, eserinin bazı yerlerinde sahih kıraatlardan bahsederken, zaman zaman Kıraat imamlarının isimlerini belirtmeden bazı isim ve rumuzlar kullanmıştır. Bunlar: Haremiyyân (Nâfî ve İbn Kesîr), Arabiyyân (Ebû Amr ve İbn Âmr), sâhibân, (Nâfî ve İbn Âmr), ehevân (Hamza ve Kisâî), İbnân (İbn Kesîr ve İbn Âmr), Ebevân (Ebû Âmr ve Ebû Bekir), Kûfiyyûn (Âsım, Hamza, Kisâî), en-Nahaviyyân (Ebû Amr ve Kisâî)'dir.

Biz öncelikle müellif'in, aşere imamları olarak bilinen kurrâ'yı zikrettiği yerlerden daha sonra şâz kıraat imamlarından kıraat naklettiği yerlerden örnekler vermeye çalışacağız.

Semîn el-Halebî, Tâhâ Sûresinin " **قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ**"[849] *"Dediler ki: Biz sana olan vadimizden, kendi kudret ve irademizden dönmedik. Fakat biz, o kavmin (Mısırlıların) zinet eşyasından bir takım ağırlıklar yüklenmiş, sonra da onları atmıştık; aynı şekilde Sâmirî de atmıştı."* âyetinde geçen "**بِمَلْكِنَا**" kelimesinin tahlilini yaparken, âyette geçen kelimenin kıraatında kurrâ'nın ihlaf ettiğini belirtmiştir. Ehavân'ın[850] **'م'** harfini madmûm okuduklarını, Nâfî ve Âsım'ın meftûh ve diğerlerinin meksûr[851] okuduklarını kaydetmektedir. Ebû Câfer kelimeyi meftûh okuduğu halde onun ismini

[848] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 345, 567, 433.
[849] Tâhâ, 20/87.
[850] Ebî Tâhir b. Abdulmuni'm b. Ğalbûn, **et-Tezkira fi'l-Kirââti's-Semân**, thk. Eymen Ruşdî Suveyd, Cidde, 1412/1991, c. 1, s. 198.
[851] Kıraat vecihleri için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 422; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, 246.

zikretmemiştir.[852] Müellif, bu kelimenin farklı harekelerle okunmasının çeşitli hüccetleri olduğnunu şöyle açıklamaktadır: Birincisi, meksûr okuyanlar, "sahip olunan elde olan bir şeyi" kasdetmektedirler, ikincisi, madmûm okuyanlar, "güç-otorite" anlamında kullanmaktadırlar. Meftûh okuyanlara göre ise, kelimenin masdar halinin yanıda "bunu yapmakla, bu yaptığımız yerinde, doğru ve isabetlidir", mânâsına gelmiştir. Her iki vecihte masdar fâil'e muzaf olmuş ve mef'ul hazf olmuştur. Yukarıda zikredilen örnekten anlaşılacağı gibi, müellif'in, kıraat tahlillerinde birçok tevcihlerde bulunduğu ve önceliği yedi kıraat imamına verdiği görülmektedir.[853]

Semîn el-Halebî, Tevbe Sûresinin " وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًاضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ"[854] *"Münafıklar arasında) bir de (mü'minlere) zarar vermek, (hakkı) inkâr etmek, mü'minlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescid kuranlar."* âyetinde geçen " والذين اتخذوا" terkibinde **'و'** harfinin isbat ve hazfinde bulunan çeşitli kıraatları seb'a imamlarını esas alarak vermektedir. Nâfî ve İbn Âmr[855] "الذين اتخذوا" şeklinde 'و' sız okumuş, diğer kıraat-ı seb'a imamları atıf **'و'** ı ile okumuşlardır. Aşere tasnifinde yer alan Ebû Câfer ve Şeybe de Nâfî ve İbn Âmr gibi okumaktadırlar.[856] Müellif, kelimenin **'و'** sız okunuşunda Nâfi ve İbn Âmr'ı zikrederken Ebû Câfer ve Şeybe'yi zikretmemektedir. Semîn el-Halebî'ye göre Nâfî ve İbn Âmr kıraatlarının nispet edildikleri Medine ve Şâm Mushaflarında **'و'** hazf olmuş, diğer şehir Mushaflarında sabit kalmıştır. **'و'** ın sübûtunu hüccet sayanlara göre, bir önceki âyette geçen " وآخرون مرجون" terkibine ircâ edilmiştir, hazfini hüccet sayanlara göre ise "الذين" kelimesini "وآخرون" kelimesine bedel saymışlardır. Müellif, bu terkibin çeşitli dilsel tahlillerini

[852] Ebî Bekir Ahmed b. Heseyn b. Mihrân el-İsbahanî, **el-Ğâyetu fi'l-Kirââti'l-Aşr**, thk. Muhammed İyâd el-Cenebâzi, Dâru'l-İşrâf, Riyâd, 1422/1990, s. 323.
[853] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 89-90.
[854] et-Tevbe, 9/107.
[855] Kıraat vecihleri için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 178.
[856] Hatib, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 3, s. 453; Diğer kaynaklarda "والذين" kelimesinin 'و' sız olarak sadece Nâfî, İbn Âmr ve Ebû Câfer bu şekilde okudukları kaydedilmektedir. Bkz. el-Bennâ, **İthâf,** s. 98.

verdikten sonra, bu kıraatta seb'a imamlarının yanında belde isimlerini zikretmeyi ihmal etmemiştir. Görünüşe göre müellif, sadece kıraat-ı seb'a imamlarının kıraatını vermekle yetinmemiş bu kıraatların temellendirmesini de yapmıştır. Bu temellendirmede âyetin siyak ve sibakını ve şehir Mushaflarını esas aldığı görülmektedir.[857]

Esasen Semîn el-Halebî'nin eseri göz önünde bulundurulduğunda, onun kıraatlar arasında birtakım tercihlerde bulunduğu; bazı kıraatların Arap dili yönünden daha uygun olduğunu söylediği, kıraat-ı seb'a içinde olsa da zaman zaman bazı kıraat imamlarını eleştirdiği görülmektedir. Aslında müellif'in, âyetlerin tefsirini yaparken ele aldığı kıraat ihtilafları arasında ilk etapta tercihte bulunmadığı görülmektedir. Ancak bunun haricinde zikrettiği âyetin metnini esas kabul etmekle, âyette mevcut kıraat ihtilafları arasında bazı tercihlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Müellif, kıraatları naklederken hangi kıraat imamına tabi olduğunu bildirmemiştir. Ancak kıraat imamları içerisinde Kisâî'nin dilci olması hasebiyle ençok ondan kıraat nakillerinde bulunduğunu görmekteyiz.

Semîn el-Halebî, A'râf Sûresinin " وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْ نَا مَا وَعَدَنَارَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ "[858] *"Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vaat ettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbimizin size vaat ettiğini gerçek buldunuz mu? Diye seslenir. "evet" derler. Ve aralarında bir çağrıcı, Allah'ın laneti zalimlerin üzerin olsun! diye bağırır."* âyetinde geçen "نَعَمْ" kelimesinde 'ع' harfinin meftûh veya meksûr okunmasında iki ihtilâfın bulunduğunu söylemektedir. "نَعَم"[859] kelimesi bir cevap harfidir, aynen "أجل–إي –جَيْر –بلى" harflerinde olduğu gibi; bunun zıddı ise hayır anlamına gelen 'لا' harfidir. Aynı zamanda "نعم" bir haberin tasdiki veya bir haberin bildirilmesi ya da va'dedilen istek anlamıda kullanıldığını belirtmektedir. Aşere tasnifinde yer alan, Kisâî, A'meş ve Yahya b. Vassâb'ın, kelimenin "نَعِم" 'ع' harfini meksûr okuduklarını zikretmiştir[860] Bu kıratta

[857] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 119.
[858] el-A'râf, 7/44.
[859] Kıraat farklılıkları için bkz. İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s.155.
[860] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 326.

diğer kıraat-ı seb'a imamları kelimeyi meftûh okudukları halde onların kıraatlarına yer vermemiştir.[861] Müellif, Kisâî'nin kıraatında kelimenin "نَعِمْ" şeklinde okunmasının Kenâne Kâbilesinin lehçesi olduğu bildirilmekte iken, Ebû Hâtem'den nakledilen böyle bir görüşü yererek, bu şekilde bir görüşün olmadığını ifade etmiştir. Ancak Kisâî, kıraatını şu haberle delillendirmiştir: Ömer b. el-Hattâb'tan nakledilen bir habere göre, Ömer bir gün bir kavime soru sorduğunda onlar: "نَعَم" "ع' harfini meftûh şeklinde okuyarak cevap vermişlerdir. Ömer, "Lakin "نَعَم" deve için kullanılır, siz "نَعِم" deyiniz" demiştir, şeklinde kıraatını delillendirmiştir. Fakat müellif, Ebû Ubeyde'den, Araplar'ın Ömer'den böyle bir şeyi rivâyet etmediklerini, ancak bunun müvelled bir kelime olduğunu aktarmaktadır. O, bunun tevâtüre aykırı olduğu görüşünün kabul edilebilir olmadığını belirtmektedir.[862] Kıraat kaynaklarında ise, Kisâî'nin dışındaki diğer kurrâ'ların hepsinin kelimeyi meftûh okudukları kaydedilmektedir.[863]

Semîn el-Halebî, gerek kıraat-ı seb'a gerek kıraat-ı aşere imamlarının kıraat vecihlerine zaman zaman muhalefet ettiği görülmektedir. Onların kıraatlarını naklederekn zaman zaman kıraat imamlarının isimlerini ya doğrudan vermekte ya da bir kısmının isimlerini verip, diğerlerinin isimlerini, "daha önce zikrettiğimiz veya ilerde göstereceğimiz" gibi bazı genel ifade kalıpları içerisinde vermektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, aşere kurrâ imamlarının kıraat vecihlerinden bazı örnekler vermeye çalıştık, şimdi de şâz kıraat imamlarının kıraat vecihlerinden bazı örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جآءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ**"[864] *"Andolsun, biz Mûsa'ya Kitabı verdik. Ondan sonra ardı ardına peygamberler göndedik. Meryem oğlu İsâ'ya mucizeler verdik. Ve onu, Rûhu'l-Kudüs (Cebrâîl) ile*

[861] Dânî, **et-Teysîr fi'l-Kirââti's-Seb'**, thk. Otto Pertzl, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1404/1984, s. 110.
[862] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 325.
[863] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seba'**, s. 281.
[864] el-Bakara, 2/87.

destekledik. (Ne var ki) gönlünüzün arzulamadığı şeyleri söyleyen bir elçi geldikçe, ona karşı büyüklük tasladınız (Size gelen) peygamberlerden bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürdünüz." âyetinde geçen "وأَيَّدْناه" kelmesinin "وآتيْنا عيسى" cümlesine ma'tûf olduğunu, cumhûr'un kelimeyi "فَعَّلْنَا" vezninde okuduğunu; Mücâhid ve İbn Muhaysın'ın ise, Ebî Amr'dan gelen rivâyetle "آيَدْنَاه" şeklinde "أَفْعَلْنَاه" vezninde okuduklarını nakletmektedir. Kaynaklarda ise, İbn Muhaysın'ın kelimeyi "آمَن" babında okuduğu bildirilmektedir.[865] Bu kıraatı, A'rec, Humeyd ve Hasan el-Cu'fî de Ebû Amr'den nakledip bu şekilde okumuşlardır.[866] Kelimenin aslı "أَأْيَدَ" yani "أَأْمَن" babından olup, ikinci 'elif'in hemzeli ve sakin okunmasıyla 'elif'e ibdal olunmuştur. Kelimenin ta'lili konusunda çeşitli görüşleri nakleden müellif, "Kıraat-ı cumhûr'un "أَيَّد" şeklinde okuması daha sahihtir. Bunun "فَعَّل–وأَفْعَل" vezinleri aynı mânâda olup bu şekilde okunması daha sahihtir. Bazıları bunları birbirinden ayırmştır. Medli okunması kuvvet-güç, kasr ile okunmasının, yardım-destek anlamını te'yit etmektedir" demektedir. Müellif, bu mânâların birbirinden çok farklı olmadığını söylemektedir. Ancak Arapların bu kelimeyi "آجَدَهُ" "onu güçlendirdi" mânâsında kullandıklarını ileri sürmektedir.[867] Zemahşerî de bu görüşe katılarak kelimenin bu şekilde okunmasının "zayıflıktan sonra güç, yoksulluktan sonra varlık bulmak" anlamına geldiğini vurgulamaktadır.[868] İbn Atiyye, "وأَيَّدْنَا" kelimesinin "eli güçlü" anlamında kullanıldığını, İbn Muhaysın ve el-A'rec'in "آيَدْنَاه" şeklinde okuduklarını bildirmektedir.[869] Semîn el-Halebî, bu müfessirlerin verdiği kıraat nakilleri farklı olsa da mânâ yönünden onlara muvâfakat etmektedir. Onun, kelimeyi temellendirerek mânâya genişlik kazandırmak amacıyla şâz kıraatlara başvurduğunu görmekteyiz.

Semîn el-Halebî, daha önce de belirtildiği üzere sadece tefsir ve yorum konusunda mütevâtir kıraatlarla yetinmeyip şâz kıraatlardan da fazlasıyla

---

[865] Bennâ, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar**, c.1, s. 403.
[866] Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, **el-Muhteseb fî Tebyîn Vücûh Şevâzzi'l-Kirâât ve'l-Îdah anhe**, thk. Muhammed Beşîr b. Ahmed el-İdlibî, Halep, 1386/1966, c. 1, s, 95; Muhaysın, **el-Muhezzeb**, s. 67; Hatîb, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 1, s. 148.
[867] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. S. 495-496.
[868] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c.1, s. 85.
[869] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c.1, s. 176.

yararlanmıştır. Onun, âyetleri tefsîr ederken yedili, onlu ve ondörtlü sistem içerisinde yer alan kıraatlardan yararlandığı gibi, sahâbe ve tâbiûna nispet edilen ve kıraat sistemağı içerisinde yer almayan şâz kıraatlardan da yeterince faydalndığını görmekteyiz. Kıraatları sahiplerine nispet etme bağlamında, yedili ve onlu sistem içerisinde yer alan kıraat imamlarına atıfta bulunmuştur. Bahse konu olan kıratta sahabe ve tâbiûndan buna uygun okuyanlar varsa onların isimlerini de zikretmeyi ihmal etmemiştir.

Bu konuda kıraat müktesebatından fazlasıyla örnekler vermek mümkündür, ancak bu, çalışmamızı fazlasıyla aşacağından bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

3.1.2.4. Râvilere Atıfta Bulunması

Kur'ân nüzûlünden itibaren muhafaza altına alınmaya başlanmıştır. Hz. Peygamberden sonra sahâbiler, Kur'ân'ın korunması hususunda büyük bir titizlik göstermişlerdir. Bu dönem içerisinde Kur'ân'ın cem' ve istinsah işlemleri tamamlanmıştır. Kıraatlar sahabeden tâbiû'na ve onlardan sonra da nesilden nesile aktarılmıştır. Hicri üçüncü asrın başlarından itibaren kıraatlar tasnife tâbi tutulmuş ve kıraatlar bazı âlimler tarafından sınırlandırılarak, bunların içinden sahih olanlar sahih olmayanından ayırt edilmeye çalışılmıştır.

Kıraatların sıhhatini tespit etme hususunda ileri sürülen üç şartın dışında kıraat imamları, sened silsilelerini başta Hz. Peygamber, sahabe ve tâbûn kanalına dayandırarak aktarmışlardır. Kıraatı şifâhen okuyan her bir kârî bu silsileye bağlı kalmıştır. Kıraat alanında tasnif edilen eserlerde de, kıraat silsilelerine rastlamak mümkündür.

Semînel-Halebî kıraat tasinîfi içerisinde imam ve ravilerinin isimlerini ayrı ayrı zikretmeyi gerekli görmeyip, vecihleri imam ve ravileriyle birlikte zikretme yoluna gitmektedir. Öncelikle yedi imam ve râvilerini zikretmekte, azınlıkta kalan vecih ve râvileri için "قرء الجمهور –قرء القوم –قرء الباقون" tabirlerini kullanmakdır. Nitekim eserinde, hangi kıraatın kim tarafından rivâyet edildiğini her fırsatta dile getirip, kıraat konusunun geçtiği her yerde sahabe, tâbiûn veya kıraat imamı ya da râvisine yer vermesi, onun kıraat zincirinden kopmadığının bir göstergesidir.

Müellif'in kıraat eğitimini aldığı hocalardan okuduğu eserlerden biri, ed-Dânî'nin dördüncü asrın ortalarında kaleme aldığı kıraat vecihlerini seb'a'ya tazammun eden *"et-Teysîr*"inin özeti niteliğinde olan "*eş-Şâtibiyye*"'dir. *Şâtıbiyye*'yi kıraatta hocası olan Takiyyu's-Sâiğ'den (ö.725/1325) okuduğu bildirilmektedir. Kaynaklar onun kıraat silsilesini hocalarına dayandırarak vermektedirler.[870] Müellif'in hocası Ebû Hayyân'ın "*el-İkdu'l-leâlî fi'Kirââti's-Seb'*"[871] adlı eseri, şâtıbiyye'nin vezninde ve uyağında te'lif edildiği kaydedilmektedir. Müellif'in "*et-Teysîr*"den bir hayli ilave bulunduran bu eserden de muhtemelen okuduğunu düşünmekteyiz. Bu eserin, günümüzde edisyon kıritiğinin yapıldığı ve basıma sunulduğunu belirtmek isteriz.

Semîn el-Halebî'nin eserinde zikrettiği isimlerden yola çıkarak onun köklü bir kıraat âlimi olduğunun söylemek mümkündür. Nitekim eserinde kıraat tahlillerini yaparken, onun naklettiği kıraatları sema ve arz silsilesiyle aldığı çok bariz görülebilir.[872] Eserinde sıkça başvurduğu ve ondan birçok nakillerde bulunduğu Zemahşerî için ise, bunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü o, aktardığı kıraatların sahiplerinin çoğunun isimlerine yer vermemektedir. [873]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, kıraat ilmi Semîn el-Hlebî'nin dönemine gelene kadar birçok aşamadan geçerek belli bir sisteme oturduğu için, eserinde kıraat imamları ve râvilerinin rivâyet ve senetlerine yer vermemektedir. Ancak müellif, öncelikle sahih kıraat imamlarının ismini sıkça zikretmektedir. Şâz kıraatlar konusunda da, kıraatı ya sahabeye, tâbiûn ya da kıraatı aldığı kişiye dayandırmaktadır. Bu kıraatları, haber değeri taşıdığı için manayı genişletmek amacıyla değerlendirdiği görülmektedir.

---

[870] Halebî, **el-İkdu'Nadîd** (Şerhu Kasîdet'Şâtibiyye) s, 87; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, **A'yânu'l-Asr ve A'vânu'-Nasr**, thk. Ali Ebû Zeyd-Nebîl Ebû 'Uşme- Muhammed Mav'id-Mamûd Sâlim Muhammed, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1418/1998, c. 4, s. 250; Askalânî, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 3, s. 320.

[871] Alican Dağdeviren "Ebû Hayyân el-Endelusi ve Kıraat İlmindeki Yeri" **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı:14, yıl, 2006, s. 30.

[872] Ebî Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takiyyuddîn İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtu'l-Mufessirîn,** thk. Hâfız Abdulhalim Han, Hindistan, 1398/1978, s. 256; İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c.1, s. 153; Veliyyuddîn Ebî Zur'a Ahmed b. Abdurrahim b. Huseyn b. el-'Irâkî, **ez-Zeyl ale'l-İber fî Haberi men Aber**, thk. Sâlih Mehdî Abbâs, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1409/1989, s, 65; Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, c. 1, s. 402.

[873] Mustafa Kılıç, **Zemahşerî'ini el-Keşşâfında Kıraat Olgusu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 61.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Semîn el-Halebî, kıraatları kıraat imamlarına nispet ettiği gibi, ya onlarla beraber ya da tek başına kıraat imamlarının râvilerine de nispet ederek vermektedir. Bu çerçevede en fazla atıfta bulunduğu râvilerin başında yedili sistem içerisinde beşinci sırada olan imam Âsım'ın râvilerinden Hafs (ö. 180/796)[874] ile Ebû Bekir Şu'be'nin (ö. 193/809)[875] geldiği söylenebilir. Hafs'ın Rûm Sûresinin 54. âyetinde 3 kez "ضعف" lafzını " اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثم جَعَلَ مِنْ بعدِ ضُعْفٍ قوةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفاً وشَيْبَةً" şeklinde okuyarak hocası Âsım'a muhalefet ettiği, bu tek istisnanın dışında İmâm Âsım'a hiçbir yerde muhalefet etmediği rivâyet edilir. Ancak Âsım kıraatının Hafs rivâyeti esas alınarak basılan Mushaflarda âyette geçen bu lafız her üç yerde Âsım'a göre basılıp okunmaktadır. Âsım kıraatında Hafs rivâyeti ile Şu'be rivâyeti arasında 520 yerde farklı okuyuş vardır. Hafs bu okuyuş nedenini hocası Âsım'a sorduğunda hocası Âsım: "sana Ebû Abdurrahman es-Sulemî'nin bana öğrettiğini; Şu'be'ye ise Zirr b. Hubeyş'in bana öğrettiğini okuttum" demiştir. Ebû Bekir Şu'be, kıraat-ı seba' imamlarından başta Kisâî olmak üzere pek çok kişi ondan kıraat öğrendi. Ancak Ebû Bekir ölümüne yakın kıraat okutmayı bırakıp bu ilme ait ihtilafları (vecihleri) rivâyet etmekle meşgul oldu. Yahya b. Âdem (ö. 203/818) bunları yazıya geçirdi ve bu çalışma Âsım kıraatının yazılı kaynaklarından biri haline geldi. Onun, Kur'ân'ı Kerîm'in otuz cüze bölünmesiyle ilgili, "*Eczâu's-Selâsîn*" adıyla bir eser te'lif ettiği kaydedilmektedir.

Semîn el-Halebî'nin râvilere yönelik nispetlerinin daha iyi anlaşılması için, birkaç örnek vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî'nin en çok kıraat nispet ettiği râvilerin başında Ebû Bekir Şu'be gelmektedir. Bakara sûresinin رَبَّنَا وَجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَوابُ الرَحِيمُ"[876] "*Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet usullerimizi göster, tevbemizi kabul et; zira*

[874] Ali b. Muhammed Alemuddîn es-Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurâ' ve Kemâlu'l-İkrâ'**, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Mekke, 1408/1987, c. 1, s. 465-467; Tayyar Altıkulaç "Hafs b. Süleyman" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt: 15, s. 118-119.

[875] Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurrâ**, s. 467; Tayyar Altıkulaç "Ebû Bekir b. Ayyâş" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c: 10, s. 109-110.

[876] el-Bakara, 2/127.

tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin.'' âyetinde "وأرِنَا مَنَاسِكَنَا" terkibinde geçen "وَأَرِنَا" kelimesindeki 'ر' harfini cumhûr'un burada ve ayrıca Nisâ sûresinin "أَرِنَاالله جَهْرَةً"[877] ve A'râf sûresinin "قَالَ رَبِ أَرِنِي أَنْظُرْإِلَيْكَ"[878] âyetlerinde de meksûr okuduklarını; İbn Kesîr'in burada ve A'râf Sûresinde de "رَبِّ أَرِنِى" de 'ر' harfini meczûm okuduklarını nakletmektedir. İbn Mücâhid, Halef, Ubeyd ve İbn Şibl'den naklederek, İbn Kesîr'in hem meksûr hem de mehmûz okuduğunu bildirmiştir. Devamında Nâfî, Hamza, Kisâî'nin "أَرِنَا" şeklinde, Âsım'ın Ebû Bekir'in rivâyetinde ve İbn Âmr'ın "وَأَرِنَا" şeklinde okuduklarını ifade etmiştir. Ancak müellif, bu kıraatta birçok ihtilafın olduğunu bildirmektedir.[879] Semîn el-Halebî, bir kısım insanların bu kıraat farklılığında özellikle 'ر' harfinin meksûr okunması ve hemzenin varlığının delilinde yanıldıklarını söylemektedir. Şöyleki; "Kelimenin aslı "أَرْءِنَا" iken hemzenin harekesi 'ر' harfine taşınmıştır" şeklindeki ifadelerinde, bunun Araplarda bu şekilde kullanıldığı ve bu kıraatın mütevâtir olduğunun ifade etmektedir.[880] Kaynaklarda ise bu kıraatın vecihleri farklı şekillerde zikredilmektedir. Ebû Ali el-Fârisi, kıraat ihtilaflarını zikrettikten sonra kelimenin "bir şeyi görmek veya basiretin idrâki" anlamına geldiğini bildirmektedir.[881] Zemahşerî, kelimede 'ر' harfinin sakin okunmasını "فَخْذ–وفَخَذَ" kelimeleriyle kıyaslanmış, ancak kesrenin hemzeden menkul olmasında bir zorlama olduğunu söylemiştir.[882] Semîn el-Halebî, burada kıraat farklılıklarına değinmiş ve Arap dilindeki birtakım kullanımları temellendirme üzerinden gitmiştir. Zira onun, Arap dilinin ifade ve üslûp özelliklerini göz önüde bulundurduğu gibi, onun dışına çıkmadığı ve bu vecihle mütevâtir kıraatları esas aldığı görülmüştür.

[877] Nisâ, 4/153.
[878] A'râf, 7/143.
[879] İbn Mücâhid, **Kütâbu's-Seba'**, s. 170.
[880] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 118-119.
[881] Ebî Ali el-Hasen b. Abdulğaffâr el-Fârisi, **el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seba'**, thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuveybâtî-Abdulaziz Rebâh-Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, nşr. Dâru'l-Me'mûn li't-Turas, Beyrut, 1404/1984, c.2, s. 224.
[882] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 97.

Semîn el-Halebî'nin ikinci sıradan en çok kıraat nispet ettiği diğer râvinin Hafs olduğu görülmektedir. O, Tevbe sûresinin " إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَمًا لِيُوَاطِؤُ عِدَةَ مَا حَرَّمَ ٱللهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ ٱللهُ زُيِّنَ لَهُم سُوءُ أَعْمَالِهِم وَاللهُ لاَيَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ"[883]. *"(Haram ayları) ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. Çünkü onunla, kâfir olanlar saptırılır. Allah'ın haram kıldığının sayısını bozmak ve onun haram kıldığını helal kılmak için (haram ayını) bir yıl helal sayarlar, bir yıl da haram sayarlar. (Böylece) onların kötü işleri kendilerine güzel gösterilmiştir. Alalh kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez."* âyetinde geçen "يُضَلُّ" kelimesini Hamza, Kisâî ve Hafs'ın "يُضَلَّ" şeklinde mef'ule mebni olarak, diğerlerinin fâile mebni ve ona mevsûl bir fâil ile okuduklarını; İbn Mesûd, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Katâde, Ya'kûb ve Amr b. Meymûn'un kelimeyi "يُضِلُّ" "أَضَلَّ" kelimelerinden fâile mebni olarak okuduklarını nakletmektedir. Ancak fâile mebniliğini iki vecihle açıklamaktadır. Birincisi: fâil zamirin Allah (c.c) olduğu; yani "Allah Kâfir olanları saptırır". İkincisi: ikinci fâil "Küfredenler" dir, ancak burada mahzuf bir mef'ulun varlığı bulunmuştur. Ebû Recâ' "يَضَلُّ" 'ي' ve 'ض' harflerini meftûh okumuş, ancak kelimenin aslının "أَضْلَلَ" olup 'ل' harfinin harekesinin 'ض' harfine idğâm olmasından dolayı ona aktarılmıştır, ifadesini kullanmıştır. Devamında Mahbûb'un rivâyetinde Nehaî ve Hasan'ın "نُضِلُّ" şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Ancak müellif, burada İbn Mes'ûd'un kıraatına göre fâilin Allah (c.c) olduğunu ve bu görüşün daha kuvvetli olduğunu düşünmektedir.[884] Kıraat kaynaklarında, yukarıdaki kıraat vecihlerine göre fâilin Allah (c.c) olduğu, buna göre dilediğine hidayet, dilediğine delâlet verdiği belirtilmekte; bu da Allah'ın Kâfirleri sapkınlıklarından dolayı onları cezalandırmasıdır, denilmektedir. Veya onları bu şekilde karşılamış ya da bu şekilde tesmiye etmiştir, mânâsına geldiği kaydedilmektedir.[885] Bazı kaynaklarda bu kıraata göre, Hasan-ı Basri kıraatının, Mücâhid ve İbn Mes'ûd kıraatına muhalif, Katâde ve Amr b. Meymûn kıraatının Ebû Recâ kıraatına muhalif olduğu bildirilmektedir.[886] Müellif'in râvilerden naklettiği kıraatları bazı lugavî ve usûlî esaslarla

[883] et-Tevbe, 9/37.
[884] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 46-47.
[885] İbn Hâleveyh, **el-Hucce**, s. 175; geniş bilgi için bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 314; el-Bennâ, **İthâf,** c.2, s. 91
[886] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, s. 289.

temelendirmeye çalışırken, İbn Mes'ûd kıraatı mânâyı kuvvetlendirdiği için, âyetin mânâ yönüne dikkat çekerek İbn Mes'ûd kıraatını tercih ettiği bariz bir şekilde görülmektedir.

Semîn el-Halebî'nin üçüncü sırada kıraat nispet ettiği râvî, İbn Âmr'ın birinci râvisi Hişam b. Ammâr'dır. (ö.245/859)[887]

Müellif, A'râf sûresinin "قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ"[888] "*Dediler ki: Onu da kardeşini de beklet; şehirlere toplayıcılar (memurlar) yolla. Bütün bilgili sihirbazları sana getirsinler."* âyetinde geçen "أَرْجِه" kelimesinde meşhûr ve mütevâtir altı kıraat çeşidi bulunduğunu bildirmektedir. Buna göre "Hemze"nin zaptı veya hazfi hususunda üçer kıraat nakli bulunmaktadır. "Hemze" nin varlığına dair, İbn Kesîr ve Hişâm İbn Âmr'dan rivâyetle kelimeyi "أَرْجِئْهُو" şeklinde sakin hemze ve 'ه' ye muttasıl 'و' ile, İkinci kıraatta Ebî A'mr "أَرْجِئْهُ" bir önceki kelime gibi muttasıl 'و' sız okumuştur. İbn Âmr'dan rivâyetle İbn Zekvân "أَرْجِئْهِ " sakin hemze ve meksûr 'ه' ile okumuştur. Ancak hemzesiz diğer üç kıraatta, Âsım ve Hamza her iki halde de vakfen ve vaslen "أَرْجِهْ" olarak; Nâfî ve Kisâî'nin kıraatında "أَرْجِهِي" şeklinde 'ه' ye muttasıl 'ى'ile okumuşlardır. Kâlûn'un kıraatında **'ى'** sız meksûr 'ه' ile okunmuştur. Ebu'l-Bekâ, İbn Kesîr ve Hişâm'ın[889] kıraatını, ez-Zecâc ise, Hamza ve Âsım kıraatını çeşitli nahvî nedenlere bağlayarak eleştirmişlerdir. Semîn el-Halebî, bu kıraatlarda "Hemze"nin ma'dûm olması iki meşhur lehçeye (Temim ve Kays) dayandığnı ve bu kıraatta "hâi" kinayenin meczûm okunmasının efsah ve yerleşik bir lehçe olduğunu belirtmektedir.[890]

Kıraat kaynaklarında yukarıdaki kıraatlar değerlendirilirken, kelimenin " أَرْجَيْتَه وأَرْجَأْتَهُ" şeklinde okunmasının "أَخَّرْتَه" "geciktirmek" mânâsında kullanıldığına, Basralılara göre hemzenin sakin, 'ى' nın mahzûf olmasının bina'ya işaret ettiğine

[887] Tam adı: Hişam b. Ammâr b. Nusayr es-Sulemi'dir. Kıraat ilmindeki rumuzu: "ل" dir.

[888] el-A'râf, 7/111.

[889] Geniş bilgi için bkz. U'kberî, **İmlâ' mâ menne bihi'r-Rahmân**, c.1, s. 281; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân**, c. 2, s. 365.

[890] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 409-410.

vurgu yapılmaktadır. Kûfelilere göre, cezmin varlığıyla kelime aslına dönmüştür. Ama en iyi tercihin hemzenin terki ile ‘ه’ harfine ‘ى’ harfinin vasledilmesidir.[891]

Taberî, Kûfelilerin kelimeyi “أَرْجِهْ” şeklinde Temim lugatına göre; Basralıların ise “أَرْجِئْهُ” şeklinde Kays lugatına göre okuduklarını bildirmektedir. En münasip kıraatın bu iki lehçede olduğunu ve Arapların fasih lisanlarında bunun kullanıldığını belirtmektedir.[892]

İbn Mücâhid, bu kelimede birçok kıraat ihtilaflarının bulunduğunu belirterek, İbn Zekvân kıraatında “أَرْجِئْهِ” kelimesinde ‘ه’ harfinin kendisinden önceki harf meczûm ise meksûr okunmasının câiz olmadığını, ancak kendisinden önce sakin bir ‘ى’ veya bir kesra olması gerektiğini bildirmektedir.[893] Semîn el-Halebî, kıraat vecihlerini birçok imam ve râviden naklederken en fasih ve yaygın lehçelere dayandırarak kıraat tercihlerinde bulunmaktadır. O, kıraatların bazısını veya râvilerini inkâr edenlere itibar edilmeyeceğini belirterek sözlerini bitirmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, müellif birçok imam ve râviden kıraat nakillerinde bulunmuştur. Bunlara yönelik daha fazla örnekler ortaya koymak mümkündür. Ancak çalışmamızın sınırlarını fazla aşacağından dolayı biz bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

3.1.2.5. Belli Bir Kesime Ortak İsim ve Sıfat Altında Atıfta Bulunması

Daha önce de ifade edildiği gibi, Semîn el-Halebî’nin tefsîrinde ele aldığı ve açıklamalarda bulunduğu konuların başında kıraatların geldiği görülmektedir. O, çoğunlukla belli bir sistem takip etmemekle beraber, dil bilimsel açıklamalar eşliğinde çeşitli âlimlerin görüşlerini ortaya koyarak kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Ancak zaman zaman, zikrettiği âyetlerle ilgili rivâyet ve kavillerden sonra kendi açıklamalarını katmaktadır. Bu durum, kıraat farklılıklarını ifade etme ve bunları değerlendirme hususunda kendini göstermektedir.

[891] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf,** s. 470-471.
[892] Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. 10, s. 3349-350.
[893] İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seb’a**, s. 288.

Semîn el-Halebî, kıraatları nitelendirirken belirli bir sistem veya metod kullanmamıştır. Başta sahih olarak kabul ettiği yedi kıraat imamının kıraatları ile şâz kıraatları, belli ayırım içerisinde işlemediği görülmektedir. O, kendi kıriterlerine göre kıraatlarla ilgili açıklamalarda ve tercihte bulunmaktadır. Ancak bu, onun her yerde tercih ve açıklama yaptığı anlamına gelmemelidir. Müellif, okuyuş farklılıklarını belirtirken belli bir düzen gözetmemekte, bazen açıklama yaparak tercihlerde bulunurken, bazen de farklılıkları zikretmekle yetinmektedir.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Semîn el-Halebî, zaman zaman kıraat imamlarına ve râvilerine kıraatları nispet ederken kimi zaman cumhur/çoğunluk "بَاقِي ألسَبْعَ" veya "قَرَءَ الْبَاقُون" yahut "قَرَءَ بَعْضُ اَلنَّاس" veyahut "قَرَءَتْ فِرْقَةٌ" şeklindeki ortak isim ve sıfatlarla atıflarda bulunmuş, zikrettiği kıraatlara uygun okuyanların isim ve sıfatlarını bu şekilde zikretmiştir. Kısacası sahih/mütevâtir, şâz ve zayıf ne kadar kıraat varsa hepsini bu sıfatlar altında ele almıştır.

Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin "إِنَّ الصَّفَا والْمَرْوَتَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ"[894] *"Şüphe yok ki Safâ ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur. Her kim gönüllü olarak bir iyilik yaparsa şüphesiz Allah kabul eder ve (yapılanı) hakkıyla bilir."* âyetinde geçen "أنْ يَطَّوَّفَ" terkibini cumhûr'un 'لا' sız, Enes, İbn Abbâs, İbn Sîrîn ve İbn Havşeb'in "أنْ لا يَطَّوَّفَ" şeklinde okuduklarını nakletmiştir. O, cumhûr'un 'ط' ve 'و' harflerini şeddeli okuduğunu, kelimenin aslının mazisinin ise "تَطَوَّفَ" olduğunu belirtmektedir. Ona göre, kelimede idğâmı tahfif etmek için 'ت' harfinin 'ط' harfine idğâm edilerek kalb edilmesiyle, bir hemze-i vasl'a ihtiyaç duyulmuş; ancak hemze-i vasl hazf edilerek kelimenin müzarisi, müdğam harfi kuvvetlendirmek için "يَطَّوَّفُ" şeklinde gelmiştir. Bununla birlikte kelimenin aslının masdar olan "تَطَوَّفَ" ye dönüştüğünü ifade

[894] el-Bakara, 2/158.

etmektedir.[895] Ancak kelimenin birçok kıraat vecihleri bulunduğu halde Hamza ve Kisâî'nin "وَمَنْ يَطَّوَّعْ" müşeddet 'ط' ve meczûm 'ع' ile, diğerlerinin 'ت' li ve meftûh 'ع' ile okuduklarını aktarmaktadır.[896] Kaynaklarda, kelimenin "يَطَّوَّفَ" şeklinde okunmasının iki harfin yakınlığından dolayı idğâm edildiği "طَوَّفَ" kelimesinin ise, "birçok kez tavaf etmek" anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.[897] Diğer yandan kelimeyi İbn Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd ve Enes b. Mâlik'in "أَنْ لاَيَطَّوَّفَ" şeklinde okudukları nakledilmektedir. Ancak İbn Abbâs'ın "أَنْ يَطَّافَ" şeklinde okuduğu, kelimenin aslının ise "يَتَطَافَ" iken 'ت' nin 'ط' ya idğâm edilmesiyle bu şekle dönüştüğü bildirilmektedir. [898] Semîn el-Halebî, kelimenin kıraatıyla ilgili birçok tefsir kaynağından sarf nakillerinde bulunmaktadır. Ancak o, cumhûr'un görüşünün kendisine daha yakın geldiğini bildirmektedir. Onun, bu okuyuşa göre, cumhûr tâbiri ile Hamza ve Kisâî dışındaki kıraat-ı aşere imam ve râvilerini kastettiği anlaşılmaktadır. Zira eserlerde bu kıraate dair yapılan nakillerde, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlarının farklı olduğu görülmektedir.

Diğer bir örnekte: Semîn el-Halebî, Tevbe sûresinin "وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِاللهِ إِمَّآ يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"[899] *"(Sefere katılamayanlardan) diğer bir grup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır. O, bunlara ya azap eder veya tevbelerini kabul eder. Allah çok bilendir, hikmet sahibidir."* âyetinde geçen "مُرْجَوْنَ" kelimesini İbn Kesîr, İbn 'Amr, İbn Âmir'in ve Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekir'in kelimeyi "مُرْجَؤُون" madmûm hemzeli ve kendisinden sonra gelen sakin 'و' ile okurken; yedi kıraat imamının diğerlerinin (Bâki's-seb'a) hemzesiz okuduklarını nakletmektedir. Müellif bu imamların, Ahzâb sûresi 51. âyette de de aynı şekilde okuduklarını belirtmektedir. Fakat "تُرْجِىء" kelimesinin, iki lehçede (Kureyş ve Ensâr) " أَرْجَيْتُه – أَرْجَأْتُه" şeklinde kullanıldığı, ancak

[895] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 190.
[896] Dânî, **et-Teysîr**, s. 288; Hatîb, **Mu'cemu'l-Kirâât**, s. 220; 'Ukberî, **İ'râbu'l-Kirââti'ş-Şevâzz,** c.1, s, 218; en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 72; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c.4, s. 176; İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân,** s. 18.
[897] Zeccâc, **Maânî'l-Kur'ân,** c. 1, s.234.
[898] Zeccâc, **Maânî'l-Kur'ân,** c. 1, s.234.
[899] et-Tevbe, 9/106.

‘ى’ harfinin hemze’ye bedel olma ihtimalinin bulunduğunu ifade etmektedir.[900] İbn Kesîr, Ebû Bekir, Ebû Amr ve İbn Âmr “مُرْجِؤْنَ” Ahzâb 51’de “تُرْجِيءُ” şeklinde okumuşlardır. Hemze ile okuyanlar Temîm ve Kays lehçelerinde bu şekilde telaffuz edildiğini; kelimenin “ertelemek-geciktirmek” anlamına geldiği belirtilmektedir.[901]

Müellif, sahih/mütevâtir kıraatları ele alırken yedi kıraat imamından birinin ya da birkaçının isimlerini zikretmekte, diğerlerini “بَاقِي السبْعَة” (diğer yedi kıraat imamları) şeklinde zikrederek okuyuşlarını vermektedir. Onun bu tabirleri, sahih/mütevâtir kıraatlara işaret etmek için kullandığı görülmektedir.

Semîn el-Halebî, En’âm sûresinin “ وَحَآجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَآجُّونِّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَاتُشرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ”[902] *“Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O’na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbimin bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ ibret almıyor musunuz?”* âyetinde geçen “أَتُحَآجُّونِّي” kelimesini, Nâfî, İbn Zekvân ve Hişâm’ın buna muhalif olarak ‘ن’ harfini şeddesiz, el-Bâkûn’un ise ‘ن’ nu şeddeli okuduklarını nakletmektedir. O, birinci ‘ن’ nun raf’ alameti, ikincisinin vikaye nunu olduğunu ancak her ikisinin birleşmesinin okuyuşu zorlaştırdığını ifade etmiştir, İbn Kesîr ve Nâfi’nin kıraatlarını karşılaştırırken İbn Kesîr’in kelimeyi idğâmlı ‘ن’ ile, Nâfî’nin ise Zümer 39/74’de tahfifli ‘ن’ ile, Nahl 16/77’de tahfifli meksûr ‘ن’ ile, Ahkâf 46/17’de tek bir ‘ن’ ile, yani söz konusu âyetlerin geçtiği yerlerde bir ‘ن’ nu ya tahfifli ya da hazfederek okuduğuna dikkat çekmiştir. Müellif, el-Bâkûn’un kelimeyi müdğam ‘ن’ ile okuduğunu ve işin aslının bu şekilde olduğunu belirterek sahih kıraatlara işaret etmiştir. Nitekim tefsir kaynaklarında, bu görüşü Âmr b. ‘Alâ’nın da savunduğu

[900] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 6, s. 118.
[901] Zeccâc, **Maâni’l-Kurân**, c. 2, 467; Dânî, **et-Teysîr**, s. 373; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf**, s. 506; el-Bennâ’, **İthâf,** c. 2, s. 97.
[902] el-Enâ’m, 6/80.

belirtilmektedir. [903] Ancak bazı nahiv âlimleri kelimenin muhaffef okunmasının lahn'a sebebiyet verceğini belirtirken[904] Mekkî ise, hazf ve tahfif konusunu çeşitli nedenlere bağlayarak Arapçada hazfin mekruh ve kabih olduğunu ancak bunun şiirde yapılabileceğini ifade etmiş, fakat Kurân'da böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını belirtmiştir.[905] Ebû Hayyân bu görüşe karşı çıkarak, bunun kabul edilemeyeceğini; tahfif'in sahih bir lehçe olduğu gibi, Ğatafan kabilesinde yaygın bir şekilde kullanıldığını belirtmektedir.[906] Nitekim tefsir ve kıraat kaynaklarında 'ن' harfinin tahfifli mi, teşditli mi veya mahzuf mu değil mi olduğu konusunda birçok ihtilafın varlığı söz konusudur.[907]

Müellif, âyetleri tefsir ederken âyetle ilgili mevcut kıraatları belirterek; sahih kıraatlardan bir veya iki rivâyeti imamlarına nispet ederek vermektedir. Ancak diğer ortak okuyuşlar için "قرأ الْباقونَ" (geri kalanlar okudu) ifadesini kullanmaktadır.

Semîn el-Halebî, Tevbe sûresinin " **أَلَّذِينَ يَلْمِزُونَ أَلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَدَقَاتِ والَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إلاَّ جُهْدَهُم فَيَسْخَرُونَ مِنْ هُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**"[908] "*Sadakalar hususunda, müminlerden gönüllü verenleri ve güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya, Allah işte onları maskaraya çevirmiştir. Ve onlar için elem verici azap vardır."* âyetinde geçen "**جُهْدَهم**" kelimesini cumhûr bu şekilde okurken; İbn Hürmüz ve bir grup cemâatın "**جَهْدَهُم**" kelimesinde **'ج'** harfini meftûh olarak okuduklarını nakletmektedir. Müellif, bu kelimelerin, aynı mânâya gelen iki farklı lehçede kullanıldığını ifade etmektedir. O, kelimenin madmûm okunmasında "güç" anlamına geldiğini Kutebî'den nakletmektedir. Aynı zamanda "az miktarda bir şeyle hayatı idame etmek" anlamına geldiğine; meftûh okunmasında "iş-eylem" anlamında

[903] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 15.
[904] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kurân**, c. 2, s. 272; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 8, s. 443.
[905] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 261; bkz. Dâni, **et-Teysîr**, s. 343; en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 2, s. 272; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 8, s. 443.
[906] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c.4, s. 174.
[907] Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Kirââti's-Seb'**, s. 436; Ebî Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, **Mecmeu'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 1427/2006, c. 4, s. 4; Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlakî, **Rasfu'l-Mebâni fî Şerhi Hurûfu'l-Meânî,** thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'Kalem, Dimaşk, 1423/2002, s.425.
[908] et-Tevbe, 9/79.

da kullanıldığına işaret etmektedir.[909] Bazıları bu kıraatın Taberî'nin tercihi olduğunu ifade ederken, ona göre bu kelimenin Necd Kabilesine ait bir lehçe durumundadır.[910] Zira kaynaklarda aynı kıraat vecihlerine değinilirken, kelimenin madmûm okunmasında "güç ve kapasite" meftûh okunmasında "sıkıntı ve zorluk" anlamına geldiği belirtilmektedir.[911] Müellif, kelimeye dair mânâ ve yorum gibi konularda ilim ehlinin görüşlerini aldıktan sonra kıraatta zayıf kabul ettiği görüşleri bazen "قَرَأَتْ فِرْقَةٌ" veya "قَرَأَتْ طَائِفَةٌ"[912] bazen de "قَرَأَتْ جَمَاعَة" "*bir grup okudu*" "قَرَأَ بَعْضُهُمْ"[913] "*bazıları okudu*" ve bunlara ilaveten "قَرَأَ أَكثَرُ النَاس"[914] "*insanların çoğunluğu okudu*" tabirini kullanarak nakletmektedir.

Semîn el-Halebî yukarıda ifade edildiği şekliyle kıraatlara yer verirken, öncelikle yedili sistem kapsamında yer alan kıraatlara yer vermesine karşın, tercih ettiği kıriterlere göre açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak bu, her yerde açıklama ve tercihlerde bulunduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü müellif okuyuş farklılıklarını serdederken bunu belli bir düzen içinde yapmamakta, açıklama ve tercihlerde bulunurken zaman zaman, farklılığı belirtmekle yetinmektedir. Muhtemelen sözü kısa tutmak ve tekrardan kaçınmak için, bu yöntemi uyguladığını düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Semîn el-Halebî'nin genel ifadelerle dile getirdiği hususların sistemli olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi olarak eserinde tefsir gayesiyle yaptığı yoğun kıraat ve nahvî tahlillerinde, bu alanda daha önceki dönemlerde ortaya konan eserlerin etkisini görmek mümkündür.

---

[909] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 90.
[910] Hatib, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 3, s. 429.
[911] ez-Zeccâc, **Maânî el-Kur'ân**, c. 2, s. 462; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, c. 10, s. 587; Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, **Şevâzzi'l-Kirâât**, thk. Şamrân el-Acelî, Müessesetu'l-Belâğa, Beyrut, y.y., s. 218; Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, **Tefsîru Ğarîbu'l-Kur'ân,** thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Dâr İbn Kesîr, Dimaşk, 1431/200, s. 138; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 76.
[912] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 269-287-165.
[913] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 25.
[914] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.8, s.190.

3.1.2.6. Kime Ait olduğunu Belirtmeden "قرىء" (Temriz) Sigasıyla Nispette Bulunması

Temrîz sigası: قِيل, نُقِل,قُرِء gibi ifadeler, rivâyetin sıhhat veya zaafına işaret maksadı güdülmeksizin sadece haberin kaynağını belirtmek için kullanılagelmiştir.[915] Semîn el-Halebî'nin eserini incelediğimizde genel olarak kıraatları naklederken kime ait olduğunu belirtmiştir. Ancak âyet içinde mevcut olan sahih kıraatları bazen okuyanlarına nispet etmeden sahih olarak kabul ettiği halde, zaman zaman kıraatın nispetini belirtmeden "قُرِءَ" sigasıyla verdiği olmuştur.

Müellif'in eserinde, "قُرِءَ" sigasıyla nispet ederek yer verdiği kıraatların sayısı oldukça fazladır. Ancak bu lafızla naklettiği kıraatlar incelendiğinde bu kalıbı sahih kıraatları belirtmede kullandığı gibi, ekseriyetle şâz kıraatlarda kullandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu kalıbı kullanma hususnda belli bir metod izlemediği görülmektedir. İlk dönem müfessirleri, aynı kalıbın her iki kategori için kullanılmasının karışıklığa sebebiyet verdiğini belirterek her ne kadar bunu zayıflık alameti olark görmüşlerse de, müellif'in bu kalıbı zayıflık alameti olarak değerlendirmediğin anlaşılmaktadır. Semîn el-Halebî, tefsir ettiği âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla naklettiği kıraatlardan kıraat-ı seb'a'nın dışında pek çok şâz kıraatlara da yer vermesi onun kıraatlara yaklaşımında müfessir ve dilbilimci kimliğinin önemli bir âmil olduğunu göstermektedir. Bu sebeple kıraat-ı seb'a içerisinde yer alan bazı vecihleri bile "قُرِءَ" sigası ile aktarmıştır. Ancak Semîn el-Halebî bu ifade kalıbını zaman zaman konuyu uzatmamak yani ihtisar amaçlı kullandığı da olmuştur.

Konunun daha iyi anlaşılması için aşağıda birkaç örnek vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî Tevbe sûresinin " يَاأَيُّهَاالَذِينَ آمَنُوا مَالَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ"[916] *"Ey iman edenler! Size ne oldu ki, Allah yolunda savaşa çıkın! Denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? Dünya*

[915] Erdinç Ahatlı, "Temrîz", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, c.40, s. 433-434.
[916] et-Tevbe, 9/38.

hayatını âhirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası âhiretin yanında pek azdır." âyetinde geçen "اثَّاقَلْتُمْ" kelimesinin, istifham-ı inkâr ve azarlama anlamında okunduğunu belirtmektedir. Ona göre istifhâm harfi, kendisinden öncekiyle amel etmemektedir. Müellif, kelime ile ilgili kıraat farklılıklarını sarf yönünden naklettikten sonra kelimenin "size emredileni yapmadınız" anlamında, lafız ve mânâ yönünden buna delalet ettiğini Zemahşerî'den nakletmektedir.[917] Müellif'in temrîz sigasıyla naklettiği bu okuyuş, kıraat-ı aşere ve erbaete aşere içerisinde yer almaktadır. Kelimenin aslının "تَثَّاقَلْتُم"olup 'ت' harfinin 'ث' harfine idğâm edilmesiyle sakin bir 'ث' harfi meydana gelmiştir. Ancak A'meş, Mehdevî ve İbn Mes'ûd, buna muhalif, kelimeyi "تَثَاقَلْتُم" şeklinde aslı üzere okumuşlardır.[918] İbn Hâleveyh, kelimeyi "اٱثَّاقَلْتُمْ" şeklinde, kelimenin başındaki 'elif'i med ederek okuyup bu kıraata muhalefet etmiştir. Müellif, medli 'elif' ile okuyuşun kelimeyi istifhâm ve vasıl hemzesinden kurtarmak olduğıunu belirtmekte ve bu okuyuşla bu kıraatın aynı bab'tan gelmiş olduğunu söylemektedir.[919] Müellif'in bu atfıyla âyetin anlamında farklılaşmaya yol açmayan kıraat farklılıklarına işaret etmesi kayda değerdir.

Konuyla ilgili diğer bir örnekte, Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فإِنِّ قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوالِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ"[920] *"Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulalar."* âyetinde geçen "يَرْشُدُون" kelimesini cumhûr'un meftûh 'ى' ve madmûm 'ش' ile okuduklarını, ancak kelimenin mazisinin "رَشَدَ" olduğunu, Ebû Hayve ve İbn Ebî Able'nin bunlara muhalif olarak meksûr 'ش' ile okuduklarını nakletmektedir. Müellif, "Kelimenin 'ش' harfinin meftûh okunması mebni'ye mef'ul iken, meksûr okunmasıyla mef'ul'u mahzuf olmuştur. Bunun

[917] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 50.
[918] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 44; İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, s. 583; Bennâ, **İthâf fudalâi'l-Beşar,** c. 2, s. 92; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 10, s. 433.
[919] Kirmânî, **Şevâzzi'l-Kirâât**, c. 1, s. 213.
[920] el-Bakara, 2/186.

takdiri "başkasını irşâd etmek"tir" açıklamasında bulunmaktadır.[921] Bu kıraata muhalif olark Ebu's-Semmâl "يُرَشَّدُون" kelimesinde 'ر' harfini meftûh 'ش' harfini meftûh ve müşedded olarak okumuştur.[922] Ancak tefsir ve kıraat kaynaklarında bu kıraatta birçok ihtilafın bulunduğu ve bunun bir lehçe olduğu kayedilmektedir.[923] Semîn el-Healebî, âyette geçen kıraat farklılıklarını sarf yönünden temellendirirken, âyette vârid olan diğer kıraatları, imamlara nispet etmeden "قُرِىء" "okundu" ifadesiyle vermektedir. Zira kelimede bulunan okuyuşların tümünü ayrı ayrı vermek yerine tek bir lafızla ifade etme yolunu seçmiştir. Muhtemelen kelime ile ilgili kıraat çokluğundan dolayı böyle bir yöntemi tercih etmiştir. Aynı zamanda onun, şâz kıraatları ekseriyetle bu şekilde zikrettiğini söylemek mümkündür.

Müellif, diğer bir örnekte: Mâide sûresinin " فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَاوَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَاذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنْ النَادِمِينَ"[924] *"Derken Allah kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. (katil kardeş) yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim dedi ve ettiğine yananlardan oldu."* âyetinde geçen "يَاوَيْلَتا" kelimesinde mütekellim 'ى' sı 'ا' e kalb olmuştur. Müellif, kelimenin bu haliyle münâdaya muzaf olunan yaygın bir lehçe olduğunu belirtmektedir. Ancak kelimenin aslının "يَاوَيْلتى" şeklinde olup Hasan-ı Basrı kıraatı olduğunu belirtmektedir. Semîn el-Halebî bu kıraatı naklederken, nidânın akıllı varlıklar için olduğunu, ancak Araplar'ın akılsız varlıklara yönelip onlara bu şekilde dua ettikleri anlamına geldiğini ifade etmektedir. Müellif, kelimenin hangi lehçeye ait olduğunu belirtmediği gibi; konu ile ilgili incelediğimiz birçok kaynakta da bu kıraatın bir lehçe olduğu zikredilirken hangi lehçeye ait olduğu belirtilmemektedir. [925] Hasan-ı Basrî ve İbn Ebî İshâk bu kıraata muhalif olarak "يَاوَيْلَتِي" kelimesindeki 'ت' harfini meksûr okumuş

[921] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 292.
[922] İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 19.
[923] Ebilhasan Said b. Mas'ad el-Ahfeş el-Evsat, **Mâanî'l-Kur'ân**, thk. Hudâ Mahmûd Karâa, Mektebetu'l-Hanci, Kâhire, 1411/1990, c. 1, s. 172; 'Ukberî, **İmlâ'mâ menne bihir'-Rahmân**, c. 1, s. 83; İbn Atiyye, el-**Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 256; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 2, s. 54.
[924] el-Mâide, 5/31.
[925] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 245

ve ‘ى’ harfini sabit kılmışlardır. İbn Hâleveyh, bu kıraatta **‘ى’** harfini mütekellim kişiye izafet olarak değerlendirmiştir.[926] Genellikle nidâlarda **‘ى’** harfinin hazfedildiğini, Araplar bela ve sıkıntı zamanlarında bu şekilde dua ve niyazda bulundukları kaydedilmiştir.[927] İbnu'l-Cezerî, bu kıraata muhalif olarak Ruveys'in "يَاوَيْلَتَاه" kelimenin sonunu meczûm ‘ه’ ile okuduğunu belirtmektedir.[928] Müellif, bu kıraatı sarf ve mana yönünden değerlendirerek "قُرِىء" sigasıyla nispet ederek vermiştir. Bu ve benzeri örneklerde yedi kıraatın dışında kalan okumlarda bu kavramı kullanmaktadır. Müellif'in naklettiği bu okuyuş, kıraatı aşere ve arbaate aşere içerisinde yer almaktadır.

Müellif, bu tür kıraatları genellikle İbn Atiyye, Zemahşerî, Ebû Hayyân, Kurtubi ve İbn Hâlevey'ten nakletmektedir. Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Semîn el-Halebî, kıraat farklılıklarını açık bir şekilde okuyanlarına nispet ederken, kapalı bıraktığı yerler de olmuştur. Böyle bir yöntemi tercih etmesinin sebebini, tekrardan kaçınma ve kelimede bulunan kıraat yoğunluğuna bağlayabiliriz.

Sonuç olarak, bu kıraatları bazen sahih, çoğu zaman şâz olarak kabul ettiği halde " قُرِء" şeklinde ifade ettiği olmuştur. Müellif'in bu konuda titiz olmamasının nedenini aynı kıraat tahlilini daha önce başka yerde kıraat sahiplerine nispet ederek yapmış olmasına bağlamaktayız. Müellif, genelde kelimelerde var olan şâz kıraatların çoğunluğu için "قُرِىء" kalıbını kullanmaktadır. Ancak bu okumaların kimler tarafından yapıldığını belirtmemektedir. Zira o, bu tür okumalar, şâz da olsa haber değeri taşıdığı için tefsir amacıyla değerlendirmeye almaktadır. Semîn el-Halebî'nin kıraatları naklederken kullandığı ifade kalıplarından, onun kıraatlara yaklaşımının kıraat-tefsîr ilişkisi çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bundan dolayı tefsirinde zikrettiği kıraatları seçerken kıraat-ı seb'a içerisinde olup olmamasından ziyade, öncelikle Kur'ân tefsirine olan katkılarını göz önünde bulundurduğu müşahede

[926] İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 38; Bennâ, **İthâf,** s. 534; Ebî Câfer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, **et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kurân**, thk. Muhammed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 2017, c. 3, s. 499.

[927] Kurtubî: Bu kıraatı Hasan Basri'ye nispet etmiş ve bu kıraatın şâz kıraat olduğunun altını çizmiştir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 7, s. 427; en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 230.

[928] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 254.

edilmektedir. Onun, tefsirinde şâz kıraatların kullanımı konusunda bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır.

Bundan sonra ele alacağımız başlık müellif'in kıraat musanniflerine atıfta bulunması olacaktır.

3.1.2.7. Kırâat Musanniflerine Atıfta Bulunması

Muhtelif âlimlerin okuyuşlarına yer verilen kıraat tasnifleri hicri birinci asrın sonlarına kadar gitmektedir. Bu tasniflerde, en çok sağlam rivâyetlere ve mu'teber kârilere yer verildiği görülmüştür. Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şâm gibi şehirlere birer Mushaf ve ashâp'tan bir Kâri'nin gönderilmesi, buralarda yoğunlaşan kıraat çalışmaları, belli bir süre sonra buraları kıraat merkezi haline getirmiştir. Bu süreç içerisinde kıraat sayısının çoğalmasıyla doğru ile yanlış birbirine karışmış ve bunun sonucunda ihtilaflar artmıştır.[929] İhtilafları ortadan kaldırmak ve doğru ile yanlışın arasını net çizgilerle belirlemek için, daha önce de belirtildiği gibi bazı ölçüler belirlenmiş ve bu ölçüler sonucunda bazı tasniflere gidilmiştir.

Kıraat ilmine yönelik yazılan ilk eserlere bakıldığında tutarlılığı olan kıraat sayısının otuzu aştığı kaydedilmektedir. Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm, kaleme aldığı kıraat kitabında otuz iki kıraata yer vermiştir. Ebû İshâk b. el-Cahdemî'nin (ö. 282/896)[930] *Kitâbu'l-Kirâât* adlı eserinde ve Taberî'nin çalışmalarında yirmi kıraatı topladıkları bilinmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bunlara benzer tasnifler yapılmış ve birçok eser te'lif edilmiştir.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in ifadelerinde, kıraatlar hususunda ilk sınırlayıcı tasnifi yapan İbn Mücâhid'tir. Ancak önceki tasniflerin hiç biri onun *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât* adlı eserinde ortaya koyduğu tasnif kadar belirleyici olmamış ve kat'iyyet kazanmamıştır.[931] Aslında İbn Mücâhid, bulundukları bölgelerde şöhret yapan insanların kendilerine daha çok rağbet ettiği kıraat imamlarının okuyuşlarını derlemiştir. Bir açıdan farklı kıraat yönleriyle öne çıkan âlimlerin okuyuşlarının listesini yapmıştır. Bu tasniflerinden dolayı yedi harfe karışma ihtimalini göz önünde

[929] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s, 15.
[930] Alican Tatlı, "Cehdamî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. 7, s. 224-225.
[931] Mekk b. Ebî Tâlib, **el-İbâne**, s. 65; Ebî Şâme, **el-Murşidu'l-Vecîz**, s. 157-161.

bulundurarak, yedi sınırlaması ile listesine aldığı bazı kâriler sebebiyle ona yoğun eleştiriler getirilmiştir. Nitekim İbn Mihrân en-Nesâbûrî (ö. 381/992) yedi kıraatın her biri için ikişer rivâyetin esas alınmasının, yedi kıraatın hadiste geçen yedi harfe karşılık geldiği ve sözü edilen iki rivâyet dışındakilerin velev ki daha sahih ve meşhur olsalar da makbul olmadığı yönünde hatalı anlayışları ortaya çıkardığını belirterek, yedi kıraatla iktifa yoluna gidenleri, yapmamaları gereken bir şeyi yapmakla eleştirmiştir.[932]

İbn Mücâhid'in tasnifinde yedi kıraat imamı yer almaktadır. Ancak ibn Mücâhid'in tasnifinden sonra sayı olarak bunu aşan tasniflerin yapılmış olması, bu yedi sayısının herhangi bir nassa ve icmâya dayanmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin: İbn Ğalbûn (ö. 399/935)) *et-Tezkire fi'l-Kirââti's-Semân* adlı eserinde sekiz kıraata yer vermiş ve sekizinci kıraat imamı olarak Ya'kûb el-Hadrami'yi almıştır[933] İbn Mihrân en-Nesâbûri'nin ortaya koyduğu on kıraat ise Ebû Abdullah Ahmed b. Ömer el-Enderâbî (ö. 470/1077), Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî (ö. 516/1122) ve Ebu'l-'Alâ el-Hamedânî'ye kadar benimsenmiş ancak İbnu'l-Cezeri dönemine kadar kıraat eğitiminde kabul görmemiştir.[934] Burada yedili kıraat sistemini her ne kadar İbn Mücâhid ortaya koymuşsa da bunu eğitimin bir parçası haline getirerek tüm dünyaya yayan Endülüslü âlimlerdir. Kıraat ilmini Endülüs'e ilk defa taşıyan hicri üçüncü asrın sonlarında olmak üzere, *er-Ravda fi'l-Kirââti's-Seb'* adlı eserin müellif'i Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî Meâfiri'dir. (ö. 429/1038)[935] Bu ilimde ilerleyen Endülüs bölgesi, zamanla kıraat ilminin en büyük merkezi haline gelmiş ve buralarda meşhur kıraat âlimleri yetişmiştir. Bu âlimlerden Mekk b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö.437/1045), Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Ebû Muhammed el-Kâsım b. Firruh b. Halef er-Ruaynî eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) kıraat çalışmaları, İbn Mücâhid çizgisinde yedi kıraat etrafında

[932] İbnu'l-Cezerî, **Muncidu'l-Mukriîn**, s. 214-215.
[933] İbn Ğalbûn, **et-Tezkira**, c. 1, s. 190; her bir imamın kıraatını münferit olarak ele alan birçok eser mevcuttur. Söz konusu eserlerin detaylı bilgisi için, bkz. Bâzemul, **Kirâât,** s. 259-270
[934] Mekkî, **el-İbâne**, s. 67; bkz. İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s15-16; Zerkânî, **Menâhil,** c. 1, s. 336-340.
[935] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 35.

şekillenmiştir. Bu âlimlerden özellikle Mekkî, işin teorisyenliğini yaparken, ed-Dânî ve Şâtıbî, yedi kıraat-ı dini ilimler tahsilinin bir parçası haline getirmişlerdir.[936]

İbn Mücâhid sonraki süreçte, kıraat ilmiyle ilgili eser çalışmalarında yedi kıraatın ihticacı ile ilgili eserler, bizzat alanın kendi ismiyle veya değişik isimlerle kaleme alınmıştır. Öyle ki bu disiplin bazen kendi içinde daralmaya giderek herhangi bir kıraat türünün ihticacı ile ilgili eserler bile verilmiştir. Buna örnek olarak ed-Dâcûni'nin (ö. 324/935), *Kitâbu'l-Kirâât* isimli eserinde, on kurrâ'dan biri olan Ebû Câfer'in kıraatı ve onun yanında başka bir takım kıraatları da toplamış olması verilebilir.[937] Bu süreç içerisinde ihticâc kavramı ile beraber, meânî, ilel ve i'rap kelimelerini ihtiva eden eserlerin içeriklerinde, dilsel referanslarla kıraat konularına yer verildiği görülmektedir.[938]

Bu kaynakların en çok bilinenlerini eser ve müellifiyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür. Ebû Muhammed Abdullah b. Câfer b. Dürüsteveyh b. el-Merzûbân el-Fârisi el-Fesevî'nin (ö. 347/958) *el-Meânî fi'l-Kirâât*, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980), *Kitâbu Meâni'l-Kirâât*, Kaynaklarda eserin adı *İlelu'l-Kirâât* olarak geçmktedir.[939] Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh'in (ö. 370/980) *İ'râbu'l-Kirââti's-Seb'*[940], Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım el-Lahmî'nin (ö.410/1019) *Meâni'l-Kırâât,*[941] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî'nin (ö.427/1035) *Vücûhu'l-İ'râbi ve'l-Kirâât,* Ebû Tâhir İsmail b. Halef'in (ö. 455/1063) *İ'râbu'l-Kirâât*[942]*,* Ebû Abdullah Selman b. Abdullah en- Nehrevânî'

---

[936] Birışık, **Kıraat İlmi ve Tarihi**, s. 89.

[937] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 84.

[938] Dağ, **Kıraat,** s. 327.

[939] Eser, Nevâl bint İbrahim el-Halva tarafında tahkik edilmiş 1991 yılında Riyad'ta neşredilmiştir. Bkz. Zehebî, **Siyeru Âlemu'n-Nubelâ'** s. 759; Selahattin Kıyıcı, "Muhammed b. Ahmed el-Ezherî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. 12, s. 65-68.

[940] Eser, müellif'in günümüze ulaşmayan İ'râbu'l-Kur'ân'ının hülasası olup, eserde yedi kıraatın sebepleri ve i'rabları, şâz kıraatlar, âyetlerin anlamları ve nüzul sebepleri gibi konular ele alınmıştır. Abdurrahman b. Süleyman el- Useymîn tarafından eseri ve nüshalarını tanıtan uzun bir mukaddimeyle birlikte eserin ilmi neşrini yapmış ve neşre bazı indeksler ilave ederek iki cilt halinde Mektebetu'l-Hânci tarafından 1413/1992 yılında Kâhire'de basılmıştır. Bkz. Hüseyin Tural, " İbn Hâleveyh" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt: 20, s. 14-16.

[941] İbnu'l-Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye**, c. 1, s. 91.

[942] Kaynaklarda eserin ismi, **el-İnvân fî Kirâati's-Sebi'l-Kurrâ'** ismiyle geçmektedir. Bkz. Hayreddîn b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris ez-Zirikli, **el-E'lâm**, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 2002, c. 3, s. 234, eser, Zuheyr Zâhid-Halil el-Atiyye tarafından tahkik edilerek tek cilt halinde Âlemu'l-Kutub tarafından 2010 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

ın (ö. 493/1100) *İlelu'l-Kirâât,* Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. İdris'in *el-Muhtâr fî Meânî Kirâati Ehli'l-Emsâr,* Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî'nin (ö.543/1148) *el-Keşf an-Nuketi'l-Meânî ve'l-İ'râb.*[943]

Bu eserler içerisinde günümüze kadar gelenler, el-Ezherî'nin *Meâni'l-Kırâat* ile İbn Hâleveyh'in *İ'râbu'l-Kirââti's-Seb'* ile Ebû Tâhir İsmail b. Halef el-Ensârî'nin *İ'râbu'l-Kirâât*'ı adlı eserlerdir. İbn Hâleveyh ve muâsırı olan el-Ezherî ve el-Bâkûlî, eserlerini farklı konu ve isimleriyle kaleme almalarına rağmen, her üçü de İbn Mücâhid'in resmileştirdiği kıraatları esas alıp, hüccetlerini, dilsel referanslarla i'rablarını yaparak koymaya çalışmışlardır. Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. İdris'in *el-Muhtâr fî Maâni'l-Kirâât* adlı eserinde, sekiz kıraatın tevcih ve illetlerine yer verilmiştir.[944]

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi ile disipline etmesi ve toplumun çoğu kesimi tarafından kabule şayan olduğu gibi, yedi kıraat belirlemesine birtakım gerekçelerle tepki gösteren ulema da bulunmaktadır. Kıraat-ı aşere geleneğinin, İbn Mücâhid ile aynı çağda yaşayan, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nesâbûrî tarafından oluşturulduğu belirtilmektedir. Nesâbûrî, yedi imama Ebû Câfer, Yâkûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ı ilave ederek, on kıraat imamını *el-Ğâye fi'l-Kirââti'l-Aşr* adlı eserinde toplamış ve kıraat-ı aşere geleneğini başlatmıştır. Bu gelenek daha sonraki süreçte genel kabul görmüş ve bununla ilgili birçok eser ortaya konulmuştur.[945]

Ancak yedi imama ilave edilen meşhur üç imamın kıraatlarının, aynen yedi imamda olduğu gibi mütevâtir kıraat şartlarını taşıdıklarını ileri süren kişi İbnu'l-Cezerî'dir. Onun, kıraatları on'a çıkarması sadece onun tasarrufunda olmamıştır. Çünkü bunun alt yapısının hicri dördüncü asırda en-Nesâbûrî ile başladığı bilinmektedir. O dönemden sonra hicri dokuzunca asra kadar süren onlu sistem düşüncesi İbnu'l-Cezeri ile son bulmuş ve böylece mütevâtir kabul edilen kıraatların

[943] Eser, Ğarîb Abdulmecîd tarafından 1991 yılında Doktora tezi olarak Câmiatu'l-Ezher, Kâhire'de çalışılmıştır. Bkz. Dâru'l-Manzûme, el-Bâkûvli'nin kıraat alanında **Keşfu'l-Muşkilât ve Îdâhi'l-Mu'dalât** adlı diğer eserini, İbn Mücâhid'in tasnifinde yer alan yedi kıraat imamını esas alarak kaleme almıştır. Eser, Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından tahkik edilmiş ve Matbaatu'd-Dabbâ, Dimaşk 1995'te neşredilmiştir.

[944] Eser, Abdulaziz b. Humeyd b. Muhammed el-Cuhenî tarafından tahik edilmiş, Mektebetu'r-Rüşd tarafından 2007'de Riyad'ta neşredilmiştir.

[945] Çetin, **Kırâatların Tefsire Etkisi**, s. 85.

sayısı yedili ve onlu şekilde sistematize edilerek kıraat eğitimi buna göre şekillenmiştir.[946]

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi ile sınırlandırmasından sonra, daha çok yedi ve on kıraatı içeren müellefâtın yazılmasına ağırlık verilmiştir. Bu müellefâtın en çok bilinenlerini eser ve müellifiyle şu şekilde sıralamak mümkündür. İbn Mihrân el-İsbahânî'nin (ö. 381/992) *el-Ğâye fi'l-Kirââti'l-Aşr,* Ebû Abdullâh Muhammed b. Süfyân el-Kayravânî'nin (ö. 415/1024) *el-Hâdî fi'l-Kirââti's-Seb',* Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh et-Talemnekî'nin (ö. 429/1037) *er-Ravda*, Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *el-Hidâye fi'l-Kirââti's-Seb'*, Ebû Nasr Ahmed b. Mesrûr b. Abdulvehhâb el-Bağdâdî'nin (ö. 442/1051) *el-Mufîd fi'l-Krâatı'l-Aşr*, Ebû amr ed-Dâni'nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb',* İbn Şitâ Ebu'l-Feth 'Abdulvâhid el-Huseyin el-Bağdâdî'nin (ö.445/1054) *et-Tizkâr fi'l-Kirââti'l-Aşr,* Ebû't-Tâhir İsmâîl b. Halef es-Sarakustî'nin (ö. 455/1063) *el-Unvân fi'l-Kirââti's-Seb'*, Ebû Nasr Mansûr b. Ahmed el-'İrâkî'nin (ö. 469/1077) *el-İşâra fi'l-Kirââti'l-'Aşr,* Ebû Abdullâh Muhammed b. Şureyh er-Ru'ayni el-İşbili'nin (ö. 476/1084) *el-Kâfi fi'l-Kirââti's-Seb',* Ebû Tâhır Ahmed b. Ali b. 'Ubeydullah el-Bağdâdî'nin (ö.496/1103) *el-Mustenîr fi'l-Kirââti'l-'Aşr,* Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hayyât el-Bağdâdî'nin (ö. 499/1106) *el-Muhezzeb fi'l-Aşr,* Ebu'l-Hasen b. Halef el-Kayravânî'nin (ö.514/1121) *Telhisu'l-İbârât bi letâifi'l-İşârât,* Ebu'l-Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî er-Ru'ayni'nin (ö. 590/1194), *Hirzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî*, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî'nin (ö.656/1258) *eş-Şuf'a fi'l-Kirââti's-Seb',* adlı eserlerdir.

Yukarıda adı geçen eserleri, belli guruplara tasnif ederek zikretmeye çalıştık. Bundan sonra Semî el-Halebî'nin kıraat musanniflerinin hangi eserlerinden ve nasıl bir metotla faydalandığını örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

3.1.2.7.1. Mekki b. Ebî Tâlib

Kur'ân tarihinin önemli konularında biri ve kıraat ilminin meşruiyet kazanmasının önemli unsurlarından olan "yedi harf" meselesi, Kur'ân ilimlerinden olan kıraat ilmiyle meşgul olan pekçok âlimin gündeminde önemli bir yer almıştır.

[946] Önen, **Kıraat Tarihi**, s. 51.

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi ile sınırlandırma eylemi, kendisinden sonra gelen kuşak tarafından kabul görmüş ve yedi kıraatla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Bu girişimlere paralel olarak, bir asır sonra yaşamış olan Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) kıraatları üçlü tasnife tâbi tutmuştur. Birincisi; üç şartı taşıyan sahih kıraatlar, ikincisi; diğer kıraatlara uyup Mushaf'a uymayan kıraatlar, üçüncüsü; güvenilir olmayan birinin naklettiği veya güvenilir birinin nakledip de Arapçanın kaidelerine uymayan kıraatlar olarak belirlemiştir.[947] Mekkî'nin bu tasnifinin, sahih kıraatları, müdrec okumaları ve lahna bağlı uydurma okumaları kaşıladığını söyleyebiliriz. Bu tasnife göre şâz kavramını kullanmadığı gibi her üç kıritere uygun olan sahih kıraatları salt kıraat olarak zikretmekte ve yedi kıraat ile özdeşleştirmemektedir.[948] Mekkî, kıraatları hüccetlendirme konusunda cedel yöntemini takip etmiş ve kıraatların referanslarını, tasvir sanatını kullanarak soru cevap şeklinde sogulamıştır. Bunu yaparken, karmaşık ve dağınık bir üslûpla değil, daha sistematik bir metot takip etmiştir. Aslında onun takip ettiği yöntem, seleflerine ait bir yöntemdir. Onu diğer musanniflerden ayıran diğer bir unsur, farklı okumaların ihticâcını yaptıktan sonra, açık bir şekilde tercihte bulunmasıdır. Ancak bu tercihi diğer kıraatları reddetme şeklinde gelişmemiştir. Mekkî, iki sahih kıraatı ele aldığında her iki kıraatın güzel ve sahih olduğunu belirterek, bir takım gerekçelerden dolayı birini diğerine tercih etmektedir. Aynı zamanda o, farklı okunuşların tevcihinde dile ait argümanlardan yeterince faydalanmaktadır [949]

Semîn el-Halebî'nin kendisinden en çok kıraat naklettiği kıraat musanniflerinden biri, müfessir ve kıraat âlimi Mekkî b. Ebî Tâlib'tir. Bu zatın kıraat alanında yaptığı birçok çalışma bulunmaktadır. Günümüze kadar gelen eserleri içerisinde ve temel kaynak olarak kabul ettiği *el-Keşf an Vucûhi'l-Kirââti's-Seb' ve İlelihâ ve Hicecihâ* adlı çalışması, özellikle kıraat farklılıklarının illetlerinin ele alındığı bir eser olarak, günümüzde hâlâ kıymetini korumaktadır. Eserin içinde yer alan bir bölüm de *el-İbâne an Maâni'l-Kirâât*'tır. Eser, kıraatın temel meselelerinde

[947] Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-İbâne an Maâni'l-Kirâât**, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, Dâru'n-Nahda, Mısır, s. 50.
[948] Dağ, **Kıraat**, s. 292.
[949] Recep Koyuncu, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf an Vücûhi'l-Kirââti's-Seb' adlı eserine tevcîhu'l-Kirâât bağlamında Bir Bakış, **Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi,** c. 6, sayı:12, 2019, s. 313-344.

önemli bir kaynak teşkil etmektedir.[950] Eserde "yedi harf" ve kıraat ihtilafları etrafında farklı yorumlar ve açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Gerek üslûp gerekse işlediği konular bakımından özgün bir görünüm arzetmektedir. Müellif, bu bölüme yer vermesi sebebiyle eserin daha çok faydalı olduğunu zikretmiştir. Daha sonraları bu eser, ihtiva ettiği meseleler çerçevesinde müellif tarafından derlenerek müstakil bir eser olarak literatürde yerini almıştır.[951]

Ayrıca kıraat farklılıklarının illet ve hüccetlerinin ele alındığı *el-Keşf* adlı eser, bir dirâyet eseri olarak dikkat çekmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in yedi kıraata dair te'lif ettiği *et-Tabsira fi'l-Kirââti's-Seb'* adlı çalışması, yine müellif tarafından şerhedilmiş halidir. Bu çalışma, kıraat imamlarının râvilerinin iki ile sınırlayıp kaleme alınan ilk eserlerden addedilmektedir. Mekkî, bu çalışmasında hocası İbn Ğalbûn'dan öğrendiği kıraat sistemini esas kabul etmiştir. Konu ve kaynaklarıyla ilk dönem kıraat ilmi çalışmalarının ana kaynaklarından sayılan eser, kıraat erbabınca orijinal bir çalışma olarak değerlendirilmiştir.[952]

Diğer eserlerinden olan *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fî Müşkilü İ'râbu'l-Kur'ân* bir rivâyet tefsiri olan ve müellif'in Arap diline ve Kıraat ilimine vukûfiyetini ortaya koyması sebebiyle ayrı bir değer kazanmış bulunan bir eserdir ve günümüze kadar önemini korumuştur. Diğer bir eseri olan *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*'da pek çok dilci ve nahiv âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir ki, bu eser belli başlı müfessirlerin tefsîre dair eserlerinin temel kaynaklarından biri olmuştur.[953]

Arştırdığımız kadarıyla Semîn el-Halebî, müellif'in *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâât* ve *Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserlerinden yeterince faydalanmakta ve tefsirinin birçok yerinde bu iki eserin ismini açıkça zikretmektedir. Bu etkileşimin temelinde, Semîn el-Halebî'nin yaşadığı asra kadar, Mekkî'nin bu eserlerinin yaygınlık kazanmış olması yatmaktadır. Onun Mekkî'den yapmış olduğu kıraat nakillerini incelediğimizde *Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinden daha çok tefsir ve

---

[950] İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 1, s. 72.
[951] Yaşar Akaslan, "Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) el-İbâne an Maâni'l-Kirâât" **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, c. 17, sayı: 33, s. 364-369.
[952] Zehebî, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr**, c. 3, s. 278.
[953] Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, cilt: 28, s. 575-576.

dil konularında yararlanmış olsa da, zaman zaman kıraatları hüccetlendirmede de bu eserden yararlandığını görürüz.

Semîn el-Halebî, Mekkî'nin söz konusu eserlerinden gerek dil gerek kıraat yönünden nakilde bulunmuştur. Bu eserlerinde bazı görüşlerine katıldığı gibi; görüşlerine katılmayıp eleştirdiği yerlerin de olduğunu görmekteyiz. Nitekim Semîn el-Halebî'nin, Mekkî'nin diğer eserlerinden faydalanmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü o nakilde bulunurken, nakilde buluduğu eserlerin isimlerin mutlaka vermekte, onları te'lif eden âlimlerin isimlerini ise bazen zikretmekte, bazen de zikretmemektedir. İşte müellif'in, Mekkî'nin diğer eserlerinden yararlanmadığını gösteren bir husus da, tefsirinin hiçbir yerinde bunların isimlerini zikretmemiş olmasıdır.

Semîn el-Halebî'nin, Mekkî'den kıraat alanında yaptığı aktarımlardan birinde; Bakara sûresinin "وإذْ واعَدْنا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ"[954] *"Musa'ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik sonra haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz."* âyetinde geçen "وَاعَدْنَا" kelimesini Ebû 'Amr'ın "ا" siz ve diğerlerinin ise "ا" ile okudukları nakledilmektedir.[955] Müellif, çeşitli âlimlerin görüşlerini serdettikten sonra, Mekkî'den, her iki kıraatın aynı mânâya geldiğini, ancak "ا" li okunmasında daha isabetli bir mânâ hâsıl olduğunu nakletmektedir. Mekkî'nin, bu kıraatın sıhhat ve tevâtür derecesinde kuvvetli olduğunu ifade etmesi sebebiyle Semîn el-Halebî bu kıraatı desteklemiştir.[956] Diğer bir örnekte: Mekkî, Mâide sûresinin " يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْآخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلوةِ فَيُقْسِمَانِ بِااللهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِى بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الآثِمِينَ"[957] *"Eyiman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şâhit olsun). Eğer şüpheye düşerseniz o iki şâhidi namazdan sonra alıkor, bu vasiyet karşılığında hiçbir şeyi*

[954] el-Bakara, 2/51.
[955] Kıraât Farklılıkları için bkz. İbn Mücâhit, **Kitâbu's-Seb',** s. 154; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf**, s. 239; İbnul-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 212; Hatib, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 1, s. 98.
[956] Halebî, **ed-Durr'l-Masûn**, c. 1, s. 352-353.
[957] el-Mâide, 5/106.

satın alamayacağız, akaraba (menfaatine) da olsa; Allah (için yaptığımız) şâhitliği gizlemeyeceğiz, (aksini yaparsak) bu takdirde biz elbette günahkârlardan oluruz, diye Allah üzerine yemin ettirirsiniz." âyetinde geçen " شَهَادَةُ بَيْنِكُم" terkibinin, kıraatı, i'râbı, tefsiri, mânâsı ve hükümlerinin açıklanması konusunda Kur'ân'ın en zor âyetlerinden biri olduğunu, bunu açıklamak için ancak otuz sayfadan fazla tutacak kadar bir açıklama gerektirdiğini, hatta bunun müstakil bir kitapta ele alınacak kadar uzun bir mesele olduğunu belirmektedir. Buna karşın Semîn el-Halebî, Mekkî'nin bu cesaretsizlik ve korkaklığını eleştirerek, kendisinin bu mevzuyu bütün yönleriyle Allah'ın izniyle kolaylıkla açıklayabileceğini ifade etmektedir.[958] Görüldüğü gibi Semîn el-Halebî'nin gerçekçi kişiliği, onu, görüşlerinden istifade ettiği bir âlimi eleştirmekten alıkoymamıştır.

3.1.2.7.2. Ebû Ali el-Fârisi

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi ile sınırlamasından sonraki dönemde tefsir çalışmalarında kıraatların önemli bir yere sahip olduğu ve tefsir amaçlı olarak kıraatlardan faydalanıldığı görülmektedir. Ancak tefsir bağlamında kıraatların hüccet olması tartışmalarında öncekilerden benzer veya farklı yöntem takip edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre üç ana şartı taşıyan tüm kıraatlar arasında tercihler yapılmakta ve hüccetler belirlenmekteydi. Bu dönemde dilbilimci müellifler kıraatlara karşı esnek davranmakta ve dil kurallarına uymayan kıraatları, hüccetleri zayıf diye eleştirmekteydiler.[959]

Ancak kıraatların ibn Mücâhid'ten sonra sınırlandırılmasıyla, ihticâc alanları süreç içerisinde mevcut şartlardan etkilenerek daha da geliştirilmiş ve birçok değerli eser ortaya konulmuştur. Bu dönemde dil bilimi çalışmalarının önem kazanması söz konusu olnuş ve kıraatların dilsel referans bağlamında ele alınması ön plana çıkmıştır. Buna karşılık İslâm dünyasını saran felsefi düşünüş tarzının, kıraatların ihticâcında etkili olduğu gerçeği kendini göstermiştir.[960]

---

[958] Semîn el-Halebî, bu mevzuyu *ed-Durru'l-Masûn*'dan önce kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîz* adlı eserinde bütün yönleriyle açıkladığnı belirtmektedir. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 454

[959] Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi" **İslâmî Araştırmalar,** 2004, c. 17, sayı:,1, s. 81-82.

[960] Dağ, **Kıraat**, s. 313.

Bu sebeple, dönemin âlimleri birtakım argümanlar kullanarak kıraatları temellendirme yollarını aramıştır. Bunlardan ilk akla gelen Ebû Ali el-Fârisî'dir. (ö. 377/987) O, kıraatlarda sahih olan yedi kıraatın tevsikinde ihticâcda bulunurken naklî veriler yanında kıyas yöntemine de başvurmuştur. Bu bağlamda el-Fârisî'nin kıyasın bütün unsurlarını kullandığını söylemek mümkündür.[961] Ancak kıyasla temellendirilmesi mümkün olmayan kıraatlarda nakli öncelemiş ve bunun uyulması gereken bir sünnet olduğunu her fırsatta ifade etmiştir. O, kıraat farklılıklarının geçtiği yerlerde kelimeye yüklenecek anlam ihtimallerini, Kur'ân'ın diğer yerlerinde geçen kelimlerle karşılaştırmalar yaparak vermektedir. Aynı zamanda kelimenin sarf yönünden tahlilini yaparak, kendisinden önce gelen büyük nahiv âlimlerinden olan Halil (ö. 175/971), Sibeveyh (ö. 180/796), Cermî (ö. 225/840) Mâzini (ö. 249/863), Sa'leb (ö. 291/904) ve el-Muberred (ö. 286/899) gibi birçok nahiv âliminin görüşleri doğrultusunda açıklamalar yapmaktadır. Bununla birlikte ihticâcını, fıkıh, kelâm ve belâğatla ilişkilendirerek meseleyi geniş olarak ele almaktadır. Bu ameliyede, âyetin i'râbını yaparak yedili tasnif içerisinde yer alan imamların kıraatları doğrultusunda ihticâcda bulunmaktadır.[962]

el-Fârisî, *el-Hucce* adlı eserini, hocası İbn Mücâhid'in kitabına dayanarak kaleme almıştır. Bunu kitabın giriş bölümünde şu şekilde açıklamıştır: "Biz bu kitapta Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs b. Mücâhid'in kitabında zikrettiği kurrâ'nın kıraat vecihlerini (farklı okuyuşlarını) zikredeceğiz." Müellif, eserinde kurrâ'nın kıraatlarını ya bir kaideye dayandırmış, ya kıyas yapmış ya da benzerleri arasında mukarene yaparak benzeri delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken, hadis, şiir ve Arap atasözleriyle istişhâdda bulunmuştur. İbnu'l-Cezerî'nin esere yönelik değerlendirmesinde, "İbn Mücâhid'in es-Seb'â'sını en iyi bir şekilde izah eden *Kitâbu'l-Hucce*'dir" ifadeleri yer almaktadır.[963]

---

[961] Sevim Özdemir, "Ebû Ali el-Fârisi ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmi Münâzaralar" **Şarkiyat Mecmuası**, sayı: 27, yıl, 2015, s. 4.

[962] Abdulfettâh İsmail Şelebî, **Ebû Ali el-Fârisi Hayâtuhû ve Mekânetuhû Beyne eimmeti't-Tefsîri'l-Arabiyye ve Eseruhû fi'l-Kirâati ve'n-Nahvi**, Dâru'l-Matbûâtu'l-Hadîse, Cidde, 1409/1989, s. 178-179; Mehmer Reşit Özbalıkçı, "Ebû Ali el-Fârisî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** ,TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c. 10, s. 88-90.

[963] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 1, s. 189; Recep Kırcı, **Ebû Ali el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri**, Ankara, 2021, s. 73.

el-Fârisî, kıraatları temellendirirken dilsel tahlillere genişçe yer vermektedir. Âyetin anlamında farklı okumalardan kaynakalanan i'râb konularına referanslar getirerek, âyetteki farklı okumaları hüccetlendirmektedir. Bu yönüyle onun dilsel konularda detaylara dalması, onun iyi bir dil birikimine sahip olduğunun bir göstergesidir. Ancak el-Fârisî'nin bu eseri ihticâc eserlerinin içinde en karmaşık ve uzun olanıdır. Arap kelamından ve şiirlerden çeşitli referanslarla karmaşık bir zeminde geçen farklı okumaları verdiği için, konunun dağılmasına ve okuyucunun dikkatinin toparlayamamasına sebebiyet vermektedir. Bununla beraber müellif'in, eserinde kendi sözlerine az yer verdiği gibi, daha çok nahiv âlimlerinin görüşlerinden ve şairlerin sözlerinden sentezler kurarak aktarımlarda bulunduğu görülmektedir.[964]

Semîn el-Halebî'nin kıraat alanında Mekkî b. Ebî Tâlib'ten sonra eserinde en çok istifade ettiği diğer önemli âlimlerden Ebû Ali el-Fârisidir. O, tefsirinin muhtelif yerlerinde kıraatları hüccetlendirme konusunda el-Fârisi'nin *el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'* adlı eserinden yeterince yararlanmaktadır. Kıraat naklinde bulunurken, bazen "حَكى الْفَارس" "*el-Fâris dedi ki*"[965] "وَ يُحكى عَنِ الْفَارِسْ" *"Fârisî'den nakledildiğine göre*"[966] veya "قَال الفَارِسِي" *"el-Fârisî dedi ki*"[967] şeklinde izafeler ile ismini zikretmektedir. Semîn el-Halebî, müellif'in birçok eserinden nakillerde bulunmuştur. Kıraatları tefsir veya dilsel yönden hüccetlendirirken, el-Fârisî'nin *el-Hucce* adlı eserinden, nahiv ve dilsel tahlillerde, *el-İzâh fi'n-Nahvi, Mesâilu'l-Askeriyyât, Mesâilu'l-Basriyyât, Mesâilu'l-Halebiyyât, Şerhu Ebyâti'l-Muşkilu fi'l-İ'râb, el-İzâh fi'n-Nahvi, el-İzâhe'l-'Adûdî, Şerhu Ebyâti Muşkilâti'l-İ'râb* adlı eserlerinden faydalanmaktadır. Ancak zaman zaman bu eserlerin isimlerini ya işaret ederek vermekte veya sadece müellif'in ismini zikretmekle yetinmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

---

[964] Şelebî, **Fârisî,** s. 192.
[965] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s, 112.
[966] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 278.
[967]Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 400.

Semîn el-Halebî, Mâide sûresinin " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَائِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[968]

"Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş, (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır. (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kısası) bağışlarsa kendisi için keffâret olur. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir." âyetinde geçen "وَالْعَيْنَ" isminin farklı kıraat vecihlerini zikrederken, sahih kıraat imamlarından Ebû 'Amr, İbn Kesîr ve İbn 'Âmr'ın 'ن' harfini mansup, Kisâî'nin 'ن' harfini merfû okuduğunu nakletmektedir. Onun nakline göre Ebû Ali el-Fârisî, Kisâî'nin kıraatını tercih etmiştir. Bunun sebebini nahvi kurallara bağlayarak şöyle açıklamaktadır: "Kelimenin başındaki 'و' harfi atıftır ki, isim cümlesi olup, fiil cümlesine atıf olmasıdır. Aynen " وَالْعَيْنِ "[969] kelimesinin mubteda ve "بِالْعَيْنِ" kelimesinin haberi olduğu gibi, âyetteki diğer atıfların arka arkaya gelmesiyle isim cümlesi fiil cümlesine atfedilmiştir." Semîn el-Halebî, kelimenin 'ن' harfinin merfû okunmasında bir önceki cümleyle mânânın kesildiğini, muhtemelen 'و' ın mânâya atıf olduğunu belirtmektedir. Buna göre âyetin başında geçen "وَكَتَبْنَا" (farzettik-emrettik) fiili ile Tevrat'ta bulunmayan yeni bir kanun veya yeni bir hükmün beyânı olabileceğini söylemektedir.[970]

el-Fârisi, eserinde meseleyi hüccetlendirmek için, Kur'ân'ın diğer âyetlerinden, Arap şiiri ve nahiv ilminden deliller sunarak geniş bilgi vermektedir.[971] Semîn el-Halebî, bu kıraatın dilsel tahlillerini diğer kıraat imamlarının kıraatları doğrultusunda da ayrıntılı bir şekilde yapmaktadır. Devamında Zemahşerî'nin, cümle üzerinde bir istinafın olduğunu, bu manaya göre "haksız yere öldürülen her bir can'a karşılık bir can, göze göz, (gözün oyulması) buruna burun, kulağa kulak (kökünden kesmek)" şeklindeki yorumlarına yer vermektedir.[972] Âyet'in "Kim bir insan

---

[968] el-Mâide, 5/45.

[969] Kıraat farklılıkları için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'**, s. 244; Mekkî, **el-Keşf**, c. 1, s. 409; Bennâ, **İthâf,** c. 1, s. 536.

[970] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 283.

[971] Ebû Ali el-Hasen b. Abdulğaffâr el-Fârisî, **el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'a,** thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuveycâtî, Beyrut, 1407/1987, c. 3, s. 224.

[972] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 6, s. 292.

öldürürse kendisinin de aynı şekilde öldürüleceği veya birinin uzvuna zarar verirse kendisine aynı şekilde zarar verileceği, İsrâîl oğullarına bu şekilde emredilmiştir." mânâsına geldiği belirtilmiştir.[973]

3.1.2.7.3. İbn Cinnî

İbn Mücâhid'in yedinin dışında kalan kıraatları içeren ve onların ihticâcını yapan *Şevâzzu'l-Kirâât* adlı eserini kaleme alması, onun, bu kıraatların nakil açısından sahih olup, ancak yedi kıraat kadar meşhur olmadığı düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Ebû Ali el-Fârisî'nin talebesi olan İbn Cinnî (ö. 392/1002)[974] bu kıraatları yedi kurrânın kıraatının dışında kalan kıraatlar olarak tanımlamıştır. Çünkü sahih kıraatların yedi ile sınırlandırılmasının, onlar dışında kalan kıraatların pratikten kaldırılması gibi bir tehlikeyi beraberinde getireceğini sezmiştir. Bu sebepten dolayı, söz konusu kıraatların yedi kıraattan pek geri kalmayacağını ispatlama çabasına girmiştir. Ancak İbni Cinnî'nin bu sezgisi zamanla gerçekleşmiş ve bu kıraatlar zayıf, senedi sahih olmayan başka bir deyişle üç ana esastan birine uymayan şâz kıraatlar olarak nitelendirilmiştir. Şâz kıraatların, zaman içinde tefsir amaçlı birtakım dilsel konuların hüccetlendirilmesi ve mânânın pekiştirilmesi için kullanıldıkları söylenebilir.[975]

İbn Cinnî'den önce her ne kadar İbn Hâleveyh, İbn Mücâhid vb. âlimler şâz kıraatlarla alakalı çalışmalar yapmış olsalar da, bu çalışmaların belirgin ihticâc li'l-kirâati'ş-şâzze eseri olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu müellifler, eserlerinde şâz kıraatları muhtasar bir şekilde râvilerine dayandırarak verirken, hüccetlerine yönelik deliller sunmamışlardır. Dolayısıyla eserlerinin birkaç yerinde bazı kıraatların hüccetlerini lehçe yönünden râvilerine nispet ederek

---

[973] İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 2, 197; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 3, s. 507; İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, c. 2, s. 387.

[974] Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 19, s. 397-400; Mehmet Yavuz, İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri, **İÜSBE**, Arap Dili ve Edebiyatı, yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1996, s. 14-98.

[975] Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, **el-Muhteseb**, thk. Ali en-Necdî Nâsıf- Andulhalîm en-Neccâr-Abdulfettâh İsmail Şelebî, 1406/1986, c. 1, s. 7-8; Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlara Yaklaşımı" **Süifd**, c. 19, sayı, 35, s. 80-81.

sunmuşlarsa da bu eserlerde ihticâc yok denecek kadar azdır. Bu nedenle bu alanla ilgili nitelikli eser kaleme alan ismin, İbn Cinnî olduğunu söylemek mümkündür.[976]

İbn Cinnî, şâz kıraat nitelemesini kabullenmekle beraber, bunların vahiy ürünü okuyuşlar olableceğinden sözetmiştir. Ona göre bu kıraatlar kusurlu olsa bile, Arapçada geçerli bir kullanımı bulunan kıraatların şâz olarak nitelendirelebileceğinin kabulle karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Aslında bu sebebin altında o dönemdeki yedi kıraatla ilgili yerleşik kanaatin baskın olması yatmaktadır. Her ne kadar bu kıraatlar kusurlu olsa bile, mânâ yönünden terkedilmemeleri gerekmektedir. Zira o, yedi kıraat içinde de i'râb yönünden zayıf kıraatların bulunduğunu dile getirmiştir. Buna göre, şâz kıraatların dilsel dayanaklarının bulunduğunu ortaya koyarak bunları hüccetlendirmeye çalışmıştır.

İbn Cinnî'nin bu yaklaşımının altında, yedi kıraatlar dışındaki bu okuyuşlar arasında sahih kıraatların bulunabileceği düşüncesi yatmaktadır.[977] Bundan anlaşılan, bu kıraatların İbn Mücâhid'den önce sahih kıraatlar olarak okunduğu ve kabul edildiğidir.[978] İbn Cinnî, kıraatlara tıpkı selefleri gibi, dilbilimci mantığıyla dilbilimi kuralları açısından yaklaşmakta, böylece ele aldığı bazı kıraatları dilsel referansları sağlam olmadığı gerekçesiyle zaman zaman eleştirmektedir. Ancak, sağlamlığını ıspatlamaya çalıştığı bazı şâz kıraatları, yedi kıraat içinde kabul edilen meşhur kıraatlara tercih ettiği görülmektedir.[979]

İbn Cinnî şâz kıraat olarak nitelenen okuyuş vecihlerine yönelik algıyı eleştirme ihtiyacı duymuş, *el-Muhteseb fî Tebyîni vucûhi Şavâzzi'l-Kirââti ve'l-İdâh anhâ* adlı eserinde bu konudaki yaklaşımını temellendirmeye çalışmıştır. İbn Mücâhid'in şâz kıraatlarla ilgili kitabı, eserinin temel kaynağı olmuştur. Birçok yerde hocası İbn Mücâhid'ten nakillerde bulunmakla birlikte, kıraatlarla ilgili dilsel değerlendirmelerinde onunla aynı paralelde olmadığı görülmektedir. Zira İbn Cinnî'nin eseri kitapta yer alan şâz kıraatlar etrafında dönmektedir. Ondan naklettiği görüşler içerisinde, sadece kıraat rivâyetlerine itibar etmiştir. Dolayısıyla ihticac sebepleri ve hedefleri bu eserde belirlenmiştir. Eserinde, bu kıraatların en az yedi

[976] Dağ, **Kıraat**, s. 335.
[977] İbni Cinnî, **el-Muhteseb**, c. 1, s. 10; Dağ, **Kıraat**, s. 334.
[978] Ünal, "Hüccet", s. 82.
[979] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, s. 160; Dağ, **Kıraat**, s. 338.

kıraat kadar nakli hüccetlerinin bulunduğunu ve onlar kadar beliğ olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre bu kıraatlar yaygın olarak okunmasa da, bunların seleften bize nakledilen haberler olarak önemsenmesi gereken bilgi niteliğindedir.[980]

Eserde görüldüğü kadarıyla, yedi kıraatın dışındaki okuyuşları şâz kıraatlar olarak kabullenmiş ancak bunlara olumsuz bir mânâ ile yaklaşmamıştır. Bununla birlikte, eserinde şâz olarak tavsif ettiği ve üzerinde menfi değerlendirmelerde bulunduğu kıraatlar da yok değildir. Bu okuyuşların, özellikle dil âlimleri tarafından genel kabule mazhar olmuş ve dil kurallarıyla uzlaştırılma imkânı olmayan okuyuşların olduğunu söylemek mümkündür. Onun şâz olarak nitelendirdiği ve ihticâca uygun görmediği vecihler, bu tür okuyuşlardan meydana gelmektedir.[981]

İbn Cinnî'nin naklettiği kıraat vecihlerini Arap dilinde bulunup bulunmaması yönüyle ele almaktadır. "Çoğunluk okuyuşu" şeklinde sahih kıraat kıriteri olarak förmüle edilen ve o dönemda yaygınlık kazanan cumhûr'a ait kıraatlara atıfta bulunması, onun yedi kıraatı benimsediği gerçeğini ifade etmektedir. Kimi zaman, yedi kıraatın dışındaki muhtelif kıraat vecihlerini dil ve anlam yönünden incelerken, çoğunluğun okuyuşu olarak tavsif ettiği yedi kıraata atıfta bulunmuş ve şâz kapsamındaki vecihlerden bir kısmının yedi kıraata uygunluğundan bahsetmiştir.[982] Onun, yedi kıraatın dışında kalan şâz kıraatların içinde nakil ve dil yönünden sağlam kıraatların olabileceği anlayışıyla hareket ettiği düşüncesine varmaktayız. İbn Cinnî'nin yedili kıraat sistemini ele almakla birlikte onlu kıraat sisteminden sözetmemesi, aşere tasnifinin o dönemde yaygınlık kazanmamasından kaynaklanmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerimize ilave olarak şunu belirtmeliyiz ki, İbn Cinnî, şâz kıraatların mahiyetiyle ilgili açıklamalarında, bu kıraatların ihticacını yaparken çeşitli argümanlar kullanmıştır. Bunların başında dil ilmi kurallarından belâğat ve fesâhat ilmi gelmektedir. Onun, dil meselelerinde Basra ekolünün görüşlerini esas alması ve onlardan "arkadaşlarımız" diye bahsetmesine rağmen, bu ekollerden herhangi birine taassup dercesinde bağlı olmadığı ve daha özgür bir bakış açısına sahip olduğu

[980] Ünal, "Hüccet", s. 82.
[981] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, c. 1, s. 85.
[982] Demircigil, "İbn Cinnî" s. 83.

görülmüştür.[983] Bu anlamda kendilerinden yararlandığı ve nakillerde bulunduğu âlimlerin değerlendirmelerini eleştirmekten ve doğrularına inandığı düşünceleri savunmaktan geri kalmamıştır.[984] İbn Cinnî, hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşlerine güvenmesine rağmen zaman zaman ona muhalefet etmiş ve kendi yöntemleriyle vardığı neticeleri doğru kabul etmiştir. Onun hakikatçı tavrının, müsbet sonuçlara ulaşmasında etkili olduğu gözlenmektedir. O yüzden, onu Basra veya Bağdat ekolüne intisap ettirmenin doğru olamayacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

İbn Cinnî'nin şâz kıraat ilmindeki yerinden ve bu ilme kazandırmış olduğu birikimden bahsettikten sonra, şimdi Semîn el-Halebî'nin bu âlimin eserinden faydalandığı yönlere bakmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Aynen yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kıraat musanniflerinden, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Ali el-Fârisî'nin eserleri gibi, Semîn el-Halebî'nin üçüncü dereceden kıraat nakillerinde önem verdiği diğer kıraat kaynaklarından biri de İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eseridir. Semîn el-Halebî, kıraat nakliyle birlikte, şâz kıraatları hüccetlendirmek için İbn Cinnî'nin bu eserinden yeterince faydalanmaktadır. Semîn el-Halebî, müellif, kıraatla ilgili nakillerde bulunduğu gibi dil meselelerini temellendirmede de bu eserden faydalanmaktadır. Semîn el-Halebî, ondan zaman zaman İbn Cinnî nisbesiyle zaman zaman da Ebu'l-Feth künyesiyle nakillerde bulunmaktadır. Tespitlerimiz neticesinde şunu görmekteyiz ki, Semîn el-Halebî'nin İbn Cinnî'den kıraat nakilleri daha çok mânâ ve i'râb yönüyle ilgilidir. Ancak bu nakiller içinde kıraatların dil kaideleri, şiirle istişhad vb. konuların da yer aldığı görülmektedir.

İbn Cinnî'in, farklı alanlarda yazdığı başka eserleri de bulunmaktadır. O, bu çalışmalarıyla Arap dili etimolojisinin temellerini atmıştır. Bunlardan *el-Hasâis* adlı eseri, günümüze kadar intikal etmiştir. Eser, nahiv ilminin metodolojisini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış olup, Arap dilinin genel yapısı ve bu yapıyı oluşturan temel ilkelerin felsefi açıdan yorumlandığı ve özelliklerinin belirtildiği bir kaynaktır.[985] Aynı şekilde *el-Lûma fi'l-Arabiyye*[986] adlı eseri nahivle ilgili temel

[983] Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", s. 497.
[984] Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri", s. 253-254, **www journals**. İstanbul. Edu.tr/12.02.2017; ayrıca İbn Cinnî'nin Bağdat ekolüne mensup olduğunu kabul edenler de vardır. Bkz. Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, c.5, s. 117-117.
[985] Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, **el-Hasâis**, Dâru'l-Hadis, y.y., 2008, c. 1, s. 8.

meselelerin sade bir üslupla ele alındığı bir kaynaktır. Eser yazıldığı günden itibaren büyük bir ilgi görmüş ve asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Diğer bir eseri, *Sirru sinâati'l-İ'râb*, Arap alfabesinin oluşturan yirmi dokuz harfin mahreç ve sıfatlarının değişik özelliklerininin incelendiği eserdir. Eser, Arap dili fonetiğinin en önemli kaynaklarından biridir. Onun, Lugat'a dair eserlerinden *el-Mubhic* adlı eseri, ikiyüz yirmi şairin adlarının iştikakı ve mânâlarını açıklayan bir çalışmadır.[987] Semîn el-Halebî, bu kaynaklardan dil ve nahiv konularında yararlanmıştır. Ancak İbn Cinnî''den kıraatları hüccetlendirme konusunda yapmış olduğu alıntıların tamamını onun *el-Muhteseb* adlı eserinden aktardığını söyleyebiliriz.

Semîn el-Halebî'nin kıraatlara dair nakillerinde *el-Muhteseb* adlı eserden yapmış olduğu nakilleri ele alış biçimini daha iyi görmek için bunu örneklendirmenin daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

Müellif, Enbiyâ' sûresinin "فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ وَإِنْ أَدْرِى أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَاتُوعَدُونَ"[988] *"Eğer yüz çevirirlerse de ki: (Bana emrolunanı) hepinize açıkladım. Artık size vaad olunan şey (mahşerde toplanma zamanınız) yakın mı uzak mı, bilmiyorum."* âyetinde geçen "وإنْ أدْرِي" terkibinde cumhûr'un **'ي'** harfini sakin okuyarak buna bir gerekçe göstermediklerini ifade etmektedir. Semîn el-Halebî, İbn Abbâs'tan rivâyetle kelimenin "أدْرِيَ" şeklinde ve bir sonraki âyette de aynı şekilde her iki **'ي'** harfinin harekeli okunduğunu belirtmektedir. Kaynaklarda bu kelimelerde **'ي'** harfinin lafzen bir izafet 'ي'sı olduğu yönünde bir çıkarımda bulunulmuştur.[989] İbn Mücâhid'i bu kıraatı inkâr reddetmsine karşın, İbn Cinnî'nin görüşü, bunun bir gaf olduğu yönündedir. Ona göre İbn Mücâhid her iki **'ي'** harfini inkâr etmiştir. Burada lâmu'l-fiil 'ya' konumundadır, her iki kelimede de 'ي'nın harekelenmesi gerekir, demektedir. Buna göre İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in bu kıraatını reddetmktedir.[990] Ancak Semîn el-Halebî'ye göre, böyle bir yorum bir zorlama ve gereksizdir. O,

---

[986] Yavuz, "İbn Cinnî'nin Arap Gramerindeki Yeri", s. 261.
[987] Yavuz "İbn Cinnî" s. 397-400.
[988] el-Enbiyâ',21/109.
[989] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 216; İbn Âmr kıraatında arka arkaya gelen her iki âyette 'ي' harfi meftûh okunmuştur. Bkz. Ebû Hayyân **el-Bahru'l-Muhît**, c. 6, s. 318.
[990] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, c. 2, s. 68.

bununla birlikte İbn Cinnî'nin savunduğu kıraat vechinin şâz ve bilinmeyen bir kıraat olduğunu, buna nispeten İbn Abbâs kıraatının daha evlâ olduğunu söylemektedir.[991]

Semîn el-Halebî, yedi kıraatla ilgili nakillerini genellikle doğrudan İbn Mücâhid'ten yapmaktadır. Ancak Ebû Âmr'den yaptığı kıraat nakillerinin ise, genel olarak şâz kıraat tahlillerine yönelik olduğunu düşünmekteyiz. Semîn el-Halebî'nin, yukarıda adı geçen diğer kıraat musanniflerinden yararlandığı gibi, şâz kıraatları hüccetlendirme konusunda ise ağırlıklı olarak İbn Cinnî'den yararlandığını söyleyebiliriz.

Şimdi müellif'in kıraatları ele alış biçimini çeşitli başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

3.1.3. Semin el-Halebî'nin Kıraatları Ele Alışı

3.1.3.1. Kıraatları Nakletmekle Yetinmesi

Daha önce de, tercih meselesinin kıraat disiplini içerisindeki meşruiyetine yönelik tarih seyri içerisinde geçen münakaşalar ele alınmıştı. Bu açıklamalardan hareketle Semîn el-Halebî'nin tefsirindeki tercih ve uygulamalarından, kıraatta tercihi câiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre tercih, kıraat kurrâlarından birinin, kıraat rivâyetleri arasında kendi ilmi bakış açısına göre en güzelini, en evlâ olanını tercih etmesi ve onunla meşhur olmasıdır. Müellif, birçok farklı okuma içerisinde ilkin yedi kıraatı benimsemiş ve bu kıraat olgusu çerçevesinde yaklaşımlarda bulunmuştur. Nitekim O, tefsirinin muhtelif yerlerinde tercih konusunda getirmiş olduğu tanımı net bir şekilde ortaya koymuş ve Kurtubî'den naklederek şu açıklamaya yer vermiştir: "Nâfî'nin kıraatı İbn Kesîr'in kıraatı denilmektedir. Bunlardan hiç biri diğerinin kıraatını tercih etmeye engel olmamıştır, biri diğerinin kıraatını inkâr etmemiştir. Aksine, onlar diğer kıraatları da câiz görmüşlerdir. O derece ki, yedi kıraat imamının her birinden birden çok tercihler de rivâyet edilmiştir, bunların hepsi sahihtir."[992] Müellif'in bu açıklamalarından, onun tercih olgusunu câiz gördğü gibi, iki kıraattan birini tercih etmenin diğerini olumsuzlamak anlamına gelmediği kanaatinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

[991] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 217.
[992] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 89.

Bu ifadelerinden tercih olgusuna teorik anlamda olumlu baktığını anlamak mümkün olsa da, tefsirindeki uygulamalarına bakıldığında tercih meselesine iki şekilde yaklaştığı dikkat çekmektedir. Birincisi; farklı okumaların birçoğunda farklı gerekçelerden dolayı tercihte bulunmasıdır. İkincisi; her iki kıraatı eşit görmesi ve aralarında her hangi bir tercihte bulunmamasıdır. Müellif, tefsirinde bazı kıraatları naklederken, kelimelerin i'rab, iştikâk ve bunlara yönelik bilgilerini vermiştir. Ancak zaman zaman kelimeleri anlamsal açıdan eşit görmüş ve her ikisinin isabetli olduğunu ifade ederek bu kıraatlarla ilgili tevcih ve tercihlerde bulunmamıştır. Örneğin Hac sûresinin " إِنَّ اللهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ"[993] *"Muhakkak ki Allah, iman edip iyi davranışlarda bulunanları, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Bunlar orada altın bileziklerle ve incilerle bezenirler. Orada giyecekleri ise ipektir."* âyetinde geçen " لُؤْلُؤاً" kelimesinin dilsel tahlillerini çeşitli âlimlerin görüşleri doğrultusunda yaptıktan sonra, kelimenin kıraatını nakletmekle yetinmiştir. Nitekim onun nakline göre, bu ismi, Nâfî ve Âsım mansûb, diğerlerinin, kelimenin sonunu meksûr okuduklarını bildirmektedir. Devamında Ebû Bekir'in, Muallâ b. Mansûr rivâyetinde "لُؤْلُواً" şeklinde yani kelimeyi "ء"li ve sonunu "و" lı okuduğunu, ancak Yahya[994]'nın bunun tam tersi şeklinde okuduğunu söylemektedir. Ayrıca İbn Abbâs'ın kelimeyi "وَلِيْلِياً" şeklinde okuduğunu, Talha'nın "وَلُوْلٍ" cer ile mecrura atfen okuduğunu bildirmektedir. Müellif, burada herhangi bir kıraat tercihinde bulunmayıp, kelimenin, "cevher" yani "değerli büyük bir taş" anlamında kullanıldığını veya "küçük değerli bir taş" anlamında da kullanılabileceğini ifade etmektedir. [995]

Burada müellif, sözkonusu âyette geçen kelime ile ilgili dört okuyuş vechini nakletmiş ve bunları kıraat-ı aşere ve ondörtlü kıraat âlimlerine nispet ederek vermiştir. Onun naklettiği bu vecihler, yedili, onlu ve ondörtlü kıraat içerisinde yer almaktadır. Ancak bu okuyuşla ilgili şâz kıraatlara yer vermemiştir. Kaynakların bir

[993] el-Hacc, 22/23.
[994] Adı: Yahya b. Âdem Ebû Zekeriyyâ es-Sulahî (ö. 203/819), Ebû Bekir b. Ayyâş (ö.193/809) ve Kisâî'den kıraat rivâyet etmiştir. Bkz. Zehebî, **Tabakâtu'l-Kurrâ**, c. 2, s. 364.
[995] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 252-253.

kısmında bu okuyuşla birlikte Nâfî, Âsım ve Ebû Câfer'in kelimeyi "أَسَاوِرَ" kelimesine ma'tûf mansûb okuyuşları verilmektedir.[996] Diğer bir kısmında bu kelimede ihtilafın sadece "ء" de bulunduğu ve bu kıraatın mütevâtir, isâbetli ve Arapça'ya uygun olduğu yönünde görüş belirtilmiştir. Kisâî: **"ء"** asıl harfledendir demiş ve bunun sabit olması gerektiğini söylemiştir.[997] Bazıları kelimenin "لُؤْلُؤ" şeklinde okunmasının âyetin içinde câri olan "أَسَاوِرَ" kelimesine atfedip bunun altın bilezik veya inci anlamına geldğini belirtmişlerdir.[998] Bazı kaynaklar bu kıraata yer vermişlerse de bu yönde bir tercih ittihaz etmemişlerdir.[999]

3.1.3.2. Kıraat Tercihlerinde Bulunması

Kaynaklarda tercih meselesi, kıraat çeşitlerinden nakledilenlenler arasında râvilerin en meşhur kıraatı tercih etme ameliyesi anlamında kullanılmaktadır. Ya da, iki kıraattan birini diğerine tercih etme şeklinde de tarif edilmektedir.[1000] Ancak tercih edilmeyen kıraatların yok sayılamayacağı özellikle vurgulanmıştır. Bununla birlikte ihtiyar kavramının da aynı bağlamda kullanılması her iki kavramın aynı anlamda kullanılabileceğini göstermektedir. İlgili kaynaklarda tercih kavramının kullanılmadığını, bunu yerine ekseriyetle ihtiyar kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ancak müfessirlerin birçoğunun, eserlerinde, kıraatların seçimini ifade ederken yoğunlukla tercih kavramını kullandıkları dikkat çekmektedir. Söz konusu kavramı en çok kullanan müfessir Şevkânî olduğu görülmektedir. Bu müfessirlerin tercih kavramını ihtiyar kavramıyla aynı anlamda kullandıklarını ayrıca ifade etmek gerekir.[1001]

Özellikle kıraat ve tefsir kaynaklarında tercih örneklerinin yoğun olarak bulunduğunu görmekteyiz. Bu konuda yapılan çalışmalarda İbn Mücâhid'e kadar ve İbn Mücâhid sonrası şeklinde iki dönemli bir tasnif yapılarak, tercihte bulunan imam

---

[996] Bennâ, **İthâf**, c. 2, s. 273.
[997] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 16, s. 499.
[998] Zeccâc, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 3, s. 420
[999] Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'**, s. 435; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 6, s. 335; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 326.
[1000] Zekeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 330.
[1001] Dağ, **Kıraat,** s. 266.

ve âlimlerin isimleri ve tercih temelleri incelenmiştir.[1002] Nitekim birçok âlim, kıraat tercihlerindeki gayelerinin yeni bir kıraat ortaya koymak veya bir dayanak olmadan kendi ictihadlarını serdetmek olmadığını ifade etmiştir. Onlar, ancak seleflerinden gelen okuyuşlar arasından tercihlerde bulunduklarını vurgulamışlardır.[1003]

Semîn el-Halebî, genellikle kıraat-ı aşere içerisinde yer alan kıraatları tercih etmiştir. Onun kıraat tercihlerinde, zamam zaman gerek tevâtür açısından, gerek Arap dili açısından tercih ettiği vecihlerin bulunduğu görülmektedir. Bu kıraat, ya kıraat-ı seb'a arasında yer alan rivâyetlerden biridir veya diğer kıraatlar arasından, kendi gerekçeleri olan nahiv veya lügat yönünden isti'mâlin daha iyi olduğunu belirttiği "Daha lâyık"[1004] "Daha uygun"[1005], "Daha güzel ve sağlam"[1006], "Daha açık ve net"[1007], "Daha genel"[1008], "Daha sahih"[1009] vb. kavramlarla ifade ettiği bir kıraattır. Diğer kıraatlar arasından kıraat-ı seb'a ve aşere dışındaki şâz kıraatları da tercih ettiği görülmektedir.

Semîn el-Halebî, kıraatlara yönelik tercihlerine yer verdiği gibi, kendi dışındaki âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Bunu yaparken bazılarının isimlerini zikretmiş, bazılarını da bir kavim veya bazı insanlar[1010] vb. ifadelerle belirtmiştir. Müellif'in, bir kıraatı tercih ederken kullandığı bu ifadelerden, onun kıraatları nahiv ve lügat kurallarını merkeze alarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Onun, yukarıda bahsedilen farklı okumaların seçimini ifade eden kavramların hemen hemen tümünü kullandığı görülmektedir.

Bunu daha iyi ifade etmek için örneklendirmenin daha açıklayıcı olacağını düşünüyoruz.

[1002] Bkz. Bâlvâlî, **el-İhtyâr fi'l-Kirâât ve'r-Resm ve'z-Zabt**, s. 15; Emîn b. İdrîs b. Abdurrahman Fâlite, **el-İhtiyâr İnde'l-Kurrâ' Mefhûmihi ve Merâhilihî ve Eserihî fi'l-Kirâât,** 1421/200, s. 32.

[1003] Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, **Kirââtu'l-Kurrâi'l-Ma'rûfîn bi Rivâyâti'r-Ruvâti'l-Meşhûrîn**, thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, s. 50.

[1004] Bkz. Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 13-387; c. 4, s. 123; c. 8, s. 435.

[1005] Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 567; c. 3, s. 433; c. 8, s.344.

[1006] Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, 459; c. 4, s. 192; c. 6, s. 79-552.

[1007] Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 215; c. 3, s. 24; c. 5, s. 143; c. 6, s. 552.

[1008] Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.7, 334; c. 8, s. 233; c. 4, s.567.

[1009] Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 342; c. 6, s. 456.

[1010] Semîn el-Halebî, bu ifadeleri, bazı müfessir, nahiv ve kıraat âlimleri için kullanmıştır. Bunlar: Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Ebu'l-Bekâ, İbn Atiyye, Zemahşerî ve Ebû Hayyân'dır. Bkz. Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.1, s. 84-602; c. 2, s. 345; c. 3, s. 29; c. 4, s. 192.

Müellif, Yûnus sûresinin " فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَاهُم يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَاأَيُّهَاالنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"[1011] **"***Fakat Allah onları kurtarınca bir de bakarsın ki onlar, yine haksız yere taşkınlık ediyorlar. Ey insanlar! Sizin taşkınlığınız ancak kendi aleyhinizedir; (bununla) sadece fâni dünya hayatının menfaatini elde edersiniz; sonunda dönüşünüz yine bizedir. O zaman yapmakta olduklarınızı size haber verceğiz."* âyetinde geçen "مَتَاعَ الْحَيَاةِ" terkibindeki "مَتَاعَ" kelimesini Hafs ve İbn Ebî İshâk'ın mansûb, diğer kıraat-ı seb'a imamlarının merfû'okumalarıyla ilgili dilsel gerekçelerini vermektedir. Onun nakline göre, kelimenin merfû okunmasında âyetin içinde câri olan "بَغْيُكُمْ" kelimesine haber olduğu için bu kıraatın daha açık ve net olduğunu belirterek, bu okuyuşu tercih ettiğini söylemektedir, Devamında "مَتَاعُ" kelimesinden önce câri olan "عَلَى أَنْفُسِكُمْ" terkibine haber veya "مَتَاع" kelimesine ikinci bir haber ya da mahzûf bir mübtedanın haberi olabileceğini, söz konusu kelimenin hem raf' hemde nasb ile okunduğunu belirterek merfû kıraatı tercih ettğini ifade etmektedir.[1012] Kaynaklarda bu kıraatı İbn Kesîr, Zeyd b. Ali, İbn Ebî İshâk, İbn Abbâs ve es-Sulemî, Âsım'ın rivâyetinde Hafs, Nasr b. Ali ve babası Hârundan naklen kelimeyi masdar-ı müekked ve zaman zarfı bakımından mensûb okudukları bildirilmektedir.[1013]

Semîn el-Halebî, diğer bir örnekte Bakara sûresinin " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُم كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّاللهِ وَلَوْ يَرَالَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْيَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعًا وأَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ"[1014] *"İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır. Keşke zalimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilselerdi."* âyetinde geçen "وَلَوْيَرَ الَّذِينَ" cümlesi ile ilgili kıraat farklılıklarını verdikten sonra bu kıraatın takdirinde birçok ihtilâfın bulunduğuna dikkat çekerek

[1011] Yûnus, 10/23.
[1012] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 174-175.
[1013] Bkz. Mekkî, **Kitâbu's-Seba'**, s. 325; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 5, s. 143; Bennâ, **İthâf Fudalâi'l-Beşar,** c. 2, s. 107; Hatip, **Mu'cemu'l-Kirâât**, c. 3, s. 524.
[1014] el-Bakara, 2/165.

bazı müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Onun nakline göre, bu kelime ile ilgili üç okuyuş şekli bulunmaktadır. Birincisi; İbn Âmr ve Nâfî'nin, hitab harfi olan **'ت'** ile, ikincisi; İbn Âmr'ın "إِذْ يُرَوْنَ" terkibindeki **'ي'** harfini madmûm olarak ve diğerlerinin **'ي'** harfini meftûh okumasıdır. Müellif, bununla birlikte Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kelimeyi "وَلَوْ يَرى" gâib **'ي'** ile okuduklarını nakletmekte ve devamında, kelimenin hem gâib hem de hitap sigasında okunduğunu bildirmektedir. Müellif bunu çeşitli dilsel gerekçelerle açıklayarak İbn Âmr kıraatında "يُرَوْنَ" kelimesinin "رَأَيْتُ" dan nakledilerek mefu'le mebni "أَبْصَرْتُ" "gördüm" mânâsında kullanıldığını belirtmiş; bundan dolayı el-bâkûn (diğer kıraat imamları) kıraatında "يَرَوْنَ" kelimesinin meftûh okunmasının daha açık ve net olduğu için, bu okuyuşun daha çok tercih edildiğini zikremiştir.[1015]

Yukarıda görüldüğü gibi Semîn el-Halebî, kıraat tercihleri içerisinde dilbilim ile ilgili ifade ve kavramlar çerçevesine konuyu ele almaya önem vermektedir. Bundaki amaç, Kıraatların her ne kadar farklı vahiy ifade şekilleri varsa da, bunların dilsel vakıadan bağımsız düşünülemeyeceğine dikkat çekmek istemesidir. Yine bu farklılıkların tümünün gerek dil gerek lehçesel yönden kaynaklarının bulunduğunun ortaya konulmasıdır. Bu yönüyle, kıraatları tercih etme münasebetlerini ve birçok âlimin farklı okumalarının dilsel gerekçelerini ifade etmektir. Semîn el-Halebî'nin tefsirci olması hasebiyle diğer müfessirlerde pek fazla görülmeyen en önemli tarafı, kıraatların anlam boyutuna önem verdiği gibi dilsel yönlerine de dikkat çekmesidir. Zira tercihlerini gerekçelendirirken, mânâyı desteklemek için dil boyutuna önem vermektedir. Sonuç olarak müellif, tefsirinde kıraatları bir tercih ve hüccet kaynağı gibi ele alarak, kıraatların mânâya olan katkısını ortaya koymaktadır.

Şimdi de Semîn el-Halebî'nin bazı kıraatlara olan yaklaşımı ve bu yaklaşımında âlimlere yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

[1015] Halebî **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 212-213.

3.1.3.3. Bazı Kıraatlara Eleştirel Yaklaşması

Sahih kıraatların kabulünde âlimler tarafından öne sürülen üç şart Semîn el-Halebî'nin kabul ettiği şartlardandır. O, sahih kıraatların kabulü için öne sürülen gerekli şartları açık ifadelerle belirtmektedir. Müellif, kıraatların senedinin sağlam olmasına önem vermektedir. O, birçok yerde şâz kıraatları reddetme sebebini senedinin sağlam olmamasına bağlamaktadır. Müellif, tercih ettiği kıraatın sahih yollarla bir cemaat tarafından nakledilmesi gerektğini belirterek şöyle ifade etmektedir: "İki kıraattan doğruya en yakın olanı, hüccetin meşhur bir nakille getirmiş olduğudur." Müellif'in bu ifadelerinden, sahih kıraatlar için öne sürdüğü en önemli şartlardan birinin yaygın ve meşhur olduğu anlaşılmaktadır. O, yaygın ve meşhur olmayan kıraatları, şâz kategorisinde kabul etmektedir. Ancak birçok yerde İbn Abbas Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'a nispet edilen kıraatları, yaygın olmamasına rağmen reddetmemiş ve bu kıraatları tefsîr ve dilsel hususları temellendirmede kullanmıştır.

ed-Dânî, bu hususta şunları söylemektedir: "Kıraat imamları, Kur'ân'ın hiçbir kıraatını Arapça'nın yaygın kâidelerine kıyaslayarak okumamışlardır. Bunun aksine rivâyetle sabit olan ve sahih nakille gelen kıraatları rivâyet etmişlerdir. Rivâyetle sabit olan bir kıraat, Arapça kurallar ve yaygın lügat çerçevesinde reddedilemez. Çünkü kıraat, sonrakilerin öncekilerden nakil yoluyla aldıkları ve kabul ettikleri bir sünnettir.[1016] Buna dayanarak bazı kimseler, Kur'ân'dan bir âyeti inkâr etmek küfrü gerektirir dedikleri halde, kıraat sünnet olduğu için, kıraatın inkârının küfrü gerektirmediği görüşündeler.[1017]

Mekkî, bu görüşe karşı çıkarak tercihini şöyle ifade etmektedir: "Bu yaklaşımı anlamak gerçekten güçtür. Şöyle ki; Kur'ân âyetlerini iki kısma ayırmak mümkündür. Bir kısmı tek okunuşlu olan âyetler; diğer bir kısmı ise iki veya daha çok okunuşlu olan âyetlerdir. İşte bunlara kıraat diyoruz. Bu kıraatları inkâr eden muhtemelen o âyetin tümünü inkâr etmiş olacaktır. Biz, o kıraatların Kur'âniyetinin sübûtunda hangisinin esas alındığını bilemeyiz. Dolayısıyla her iki kıraat eşit dercededir ve her biri bir âyet mesabesindedir. Bunu inkâr etmek nasıl küfrü

[1016] Dânî, **et-Teysîr,** s. 95.
[1017] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 106.

gerektirmez? Ancak kıraatlardan birini tercih edip diğerini bırakmak gibi bir seçimle yaklaşılırsa bu küfrü gerektirmez denilebilir."[1018]

Sahih kıraatların kabulünde ise diğer bir şart ise, Arapça'nın gramerine uymasıdır. Semîn el-Halebî'nin kıraatlar hususunda Arap gramerine önem verdiğini görmekteyiz. Daha önce de, onun bir dil âlimi olduğunu zikremiştik. Eseri baştan sona incelendiğinde onun, Kur'ân'ın birçok kelimesin üzerinde dil yönünden tahlillerde bulunduğunu, lafız ve cümleleri, diğer âlimlerin görüşleriyle beraber nahvî bir incelemeye tabi tuttuğunu görürüz. O, kıraatları dil yönünden incelerken, Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleri doğrultusunda hareket ederek bu konudaki nahvî tercihini belirtir. Müellif, nahiv konusunda Basra ekolüne yakınlığıyla bilinmektedir. Ancak bu ekole sıkı sıkıya bir taassupla bağlı olmadığını belirtmekte, bununla birlikte Basra dil ekolü öncülerinden sayılan Sîbeveyhi'nin etkisinde olduğu görülmektedir. Müellif, eserinde kıraatların dilsel yönden tevcihlerine yönelik, Sîbeveyhi'den yaklaşık üçyüz elli yerde nakillerde bulunmuştur.[1019] Onun, kıraatların dilsel tevcihleri karşılaştırıldığında Sîbeveyhi'nin açıklamaları paralelinde tercih ve açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

Bazı kıraatlar, Arap gramerine ve bunların Araplar arasındaki yaygın kullanımlarına uymadığı gerekçesiyle âlimler tarafından tenkit edilmiş ve hatalı bulunmuştur. Çünkü kıraatın sıhhat şartlarından biri de, bir vecih ile de olsa Arap dilinin kâidelerine uygun olmasıdır. Semîn el-Halebî, kıraatları naklederken, bazen hatalı bulduğu ve yanlış gördüğü kıraatlara da yer vermiştir. Bu başlık altında, Semîn el-Halebî'nin bazı kıraatlara yaptığı eleştiriler ele alınacak ve bu kıraatları hangi açılardan tenkit ettiği ve bu konudaki kıriteri tespit edilecektir. Konunun daha iyi anlaşılması için, müellif'in tefsirinde eleştirdiğ kıraatları örnekler çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Müellif, Bakara sûresinin " **يَاأَيُهَاالَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَاكَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَلاَ تَيَمَّمُوا الخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إلاَّ أنْ تُغْمِضُوا فِيهِ واعْلَمُوا أنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ**"[1020] *"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rızık olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra*

[1018] Mekkî, **el-İbâne**, s. 50.
[1019] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 445.
[1020] el-Bakara, 2/267.

harcayın. Size verilse, gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü malı, hayır diye vermeye kalkışmayın. Biliniz ki Allah zengindir, övgüye layıktır." âyetinde geçen " إِلاَّ أَنْ تُغْمِضُوا" cümlesindeki "تُغْمِضُوا" fiili ile ilgili kıraat farklılıklarını naklederken, nahiv kaynaklarında bu kıraatın merdûd olduğunu belirtmiştir. Onun nakline göre cumhûr kelimeyi ilk geçtiği gibi okurken, Zuhrî, kelimeyi "تُغَمِّضُوا" şeklinde 'غ' harfini meftûh 'م' harfini meksûr ve müşeddet, diğer bir okuyuşunda kelimenin ilk harfi olan 'ت' harfini meftûh okumuştur. Hasan-ı Basrî kıraatında kelime "تُغَمَّضُوا" 'غ' ve 'ت' harfleri meftûh 'م' harfi müşeddet ve meftûh okunmuştur. Katâde'nin kelimeyi Hasan kıraatından farklı olarak "تُغَمَّضُوا" ile 'غ' 'م' harflerini tahfif ile fâili zikredilmemiş şekilde okuduğunu ifade etmiştir.[1021]

Kaynakların bir kısmı bu kıraata yer vermemiştir.[1022] Bazı âlimler de bu kıraatın dilsel tahlillerini yaptıktan sonra, bu okuyuşun hatalı olduğunu belirtmişlerdir.[1023] İbn Atiyye, bu kıraatın zayıf ve hatalı olduğunu belirterek bu okuyuşta bir lehçe farklılığı olduğu için kârînin hata ettiğini ve yanıldığını söylemenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunun devamında Ebû Amr'dan naklederek Zuhrî'nin kıraatında noksanlık olabileceğini, ancak, Katâde'nin kıraatında Ebû 'Amr ed-Dânî'nin görüşüne göre "تَغْمِيض" fiili *"göz kırpma"* anlamında kullanılmış ve bu şekilde zikredilmiştir.[1024] Semîn el-Halebî, bu kıraatı naklederken nahiv âlimlerinin bu kıraatı zayıf gördüklerini zikremiş ve kendisi bu görüşte olduğunu belirtmiştir.

Diğer bir örnekte, müellif, Nûr sûresinin " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوابِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلاَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"[1025] **"***Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getirmeyenlere seksener sopa vurun ve*

[1021] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 605.
[1022] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 2, s. 160; ez-Zeccâc, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 1, s. 350; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb,** c. 7, s. 67; en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl**, c. 1, s. 220.
[1023] Sîbeveyh, **el-Kitâb**, c. 1, s. 195; 'Ukberî, **İmlâ' mâ Menne bihi'r-Rahmân**, c. 1, s. 114; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 151.
[1024] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 1, s. 363; Bkz. Kurtubî, **Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân**, c. 4, s. 353.
[1025] en-Nûr, 24/4.

artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar." âyetinde geçen."بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ" cümlesindeki "بِأَرْبَعَةِ" terkibini çoğunluğun (cumhur) ism-i adedi, ma'dûda izafe ederek okumuş ve Ebû Zur'a ve Abdullah b. Müslim'in ise bu ismi tenvin üzere okuduklarını nakletmiştir. Ancak bazı kimseler, İbn Cinnî[1026] vb. isimlerin, bu kıraatı sahih bulup, ism-i adedin sıfat olabileceği düşüncesiyle cumhûr kıraatından daha üstün tuttuğunu belirtmişlerdir. Müellif, buna karşı çıkarak, ma'dûd'un sıfat olamayacağını, ancak sıfatın isimlere göre câri olacabileceğini ve ona göre sayıya izafe edilebileceğini ifade etmiştir. O, adedin tenvinli olanının sadece şiirde câizken isimlerde câiz olmadığını Sîbeveyhî'den nakletmektedir, devamında da bu okuyuşun dilsel gerekçelerini ve diğer âlimlerin görüşlerini verdikten sonra bu okuyuşun hatalı ve merdûd olduğunu belirtmektedir.[1027]

Hafs, Hamza, Kisâî ve Hefu'l-Âşır'ın 'ة' harfini mübteda'ya haber olarak madmûm, diğerlerinin, mef'ûlun mutlak olarak 'ة' harfini mensûb okumuşlardır.[1028] Mekkî de, bu kıraatın şâz ve merdûd olduğunu söylemiştir.[1029] Kaynakların bir kısmında bu kıraata yer verilmezken[1030] diğer bir kısmında bu kıraatla ilgili birçok ihtilafın mevcut olduğu belirtilmektedir. Müellif, bu isimle ilgili okuyuşları kurrâya nispet ederek verdikten sonra, kıraatlara göre âyetin dilsel açıklamalarını zikretmiştir. O, İbn Cinnî ve benzeri isimler için, bu kıraat tercihlerinden dolayı onları haddi aşanlar nitelemesinde bulunmaktadır.

Semîn el-Halebî'nin bu kıraatla ilgili izahları diğer terfsîr kaynaklarında da görülmektedir. Nitekim birçok kaynakta da, bu ismin okunuşuyla ilgili ortaya çıkan kıraat farklılıkları nakledilmiş ve bu kıraat hatalı ve merdûd olarak kabul edilmiştir.[1031] Bu durumda müellif'in kıraat vecihleriyle ilgili yaptığı açıklamalar diğer kaynaklarda yapılan açıklamalarla benzerlik göstermektedir. Zira kıraatların

[1026] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, c. 2, s. 101.
[1027] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 381
[1028] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 452; Bennâ, **İthâf,** c. 2, s. 292; Muhaysin, **el-Muhezzeb**, s. 192;
[1029] Mekkî, **Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân**, s. 508.
[1030] Taberî, **Câmi'ul- Beyân**, c. 4, s. 104; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 23, s. 325; İbn Kuteybe, **Ğarîbu'l-Kur'ân**, c. 1, 258;
[1031] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 3, s. 89; İbn 'Atiyye, **Muharreru'l-Vecîz**, c. 4, s. 15-64; Zemahşerî, **Keşşâf,** c. 3, s. 216; Kurtubî, **Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 12, s. 178; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 16, s. 24.

değerlendirilmesinde dilsel gerekçelere bu kadar önem vermesinin ardında, kıraatların Arap dilindeki yaygın kullanımlarla örtüşmesiyle Kur'ân fesahatının sağlanabileceği düşüncesi bulunmaktadır

Bundan sonra Semîn el-Halebî'nin kıraat tercihlerini temellendirmek için kullandığı farklı yöntemleri ele almaya çalışacağız.

3.1.4. Kırâatlar Arasındaki Tecihlerinin Temelleri

3.1.4.1. Kırâatların Tevcihinde Başka Âyetlerden Delil Getirmesi

Müfessirlerin kıraat tercihlerinde, nakli gerekçelerden biri de diğer âyetlerdir. Tefsir veya hüccet kaynaklarında tercih edilen birçok kıraatın, bir âyeti başka bir âyete dayandırarak tercih edildiği görülmektedir. Semîn el-Halebî, kıraatları temellendirmede âyetleri parçacı bir yaklaşımla ele alsa da, Kur'ân'a bir bütün olarak yaklaşmaktadır. Müellif'in âyetlerin kıraat tevcihlerini gerek dil, gerek mânâ yönünden ele alırken birtakım siyak ve sibak referanslarıyla söz konusu âyette geçen kelimeyi başka bir sûredeki âyetle kıyaslayarak açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Müellif'in diğer kıraat vecihleri için de, eserinin birçok yerinde aynı metoda başvurduğu gözden kaçmamaktadır.

Semîn el-Halebî, kıraatları temellendirmede eğer delil olarak sunacağı bir âyet yoksa başka bir sebebe geçerek kelimenin siyak veya sibakını ele almakta veya başka bir âyette geçen bir başka lügat yönüne dikkat çekmekte ya da bu âyetteki ilgili kelimenin falanca yerdeki lügat veya kelimeyle aynı olduğunu düşündüğü için bunun daha kuvvetli olduğu yönünde örnekler serdetmektedir. Yani oradaki kelimenin okunuşu nasılsa, ihtilaf olunan yerdeki kelimeyi de ona kıyas ederek vermeye çalışır. Bu yöntemle önce kelime ile ilgili kıraat ve lügat yönlerini zikrettikten sonra *" onun benzeri yüce Allah'ın şu âyetidir."* veya "*ve bu Kur'ân lugatındandır*." gibi ifadelerle, âyetleri delil olarak sunmaktadır. Müellif, âyetlerin lugâvî tahlilini ve bunlara yönelik kıraatların tevcihini yaparken, diğer âyetlerden örnekler sunmuş ve tercih ettiği kıraatı onlarla delillendirmiştir. Aynı şekilde kıraatlar arasındaki tercihini de, Kur'ân'da geçen diğer örnekleri dikkate alarak âyetlerle delillendirmiştir.

Semîn el-Halebî, Ahzâb sûresinin " إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا"[1032] *"Onlar hem yukarınızdan hem aşağı tarafınızdan (vâdinin üstünden ve alt yanından) üzerinize yürüdükleri zaman; gözler yıldığı, yürekler gırtlağa geldiği ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman."* âyetinde geçen "الظُّنُونَا" kelimesinin kıraatıyla ilgili olarak, sahih kıraat imamlarının kelimeyi iki farklı şekilde okuduklarını bildirmektedir. O, Nâfî, İbn Âmr ve Ebû Bekir'in kelimenin sonundaki 'ا' i sabit okuduklarını bildirmekte, söz konusu sûrenin 66 ve 67. Âyetlerinde geçen "ألرَّسُولاَ ve "ألسَّبِيلاَ" kelimelerini delil göstererk söz konusu isimlerin Mushaf hattına muvafık okuduklarını; çünkü resmi mushafta bu şekilde resmedildiğini belirtmektedir. Konunun devamında bu kıraata göre kelimenin sonundaki 'ا' in harekenin beyânı için "hâu's-sekt"e benzediğini ve bu 'ا' in vakfen sabit olduğunu nakletmektedir. Müellif, diğer kıraatta, Ebû 'Amr ve Hamza'nın her iki durumda da vakfen ve vaslen, kâfiye ve fâsılalarda 'ا' i hazfederek "ألظُّنُونَ" şeklinde okuduklarını ve bu kıraatın asıl olduğunu ifade etmektedir. Diğer kıraat imamlarının ise 'ا' i vakfen sabit, vaslen ise hazfederek fâsılaları uygulama yönünden okuduklarını nakletmektedir. Müellif, kâfiye ve fâsılalarla ilgili söylenen sözlerden hoşlanmadığını; çünkü bu ibârenin Arap nesrinde ve nazmında kullanılmadığını ve bunun lafzen hoş karşılanmadığını söylemektedir. O, diğer imamların kıraatını tercih etmediğini, kelimenin söz konusu sûrenin dördüncü âyetinde geçen "ألسَّبِيلَ" kelimesiyle kıyaslayarak tercih sebebi olarak her iki durumda da (vakfen ve vaslen) 'ا' siz okunabileceğini bildirmektedir.[1033] Müellif, bunu açıkça belirtmese de Ebû 'Amr ve Hamza kıraatındaki okuyuşu tercih ettiği anlaşılmaktadır. Müellif, bu kıraatı tercih etmişse de diğer kıraatı inkâr veya reddetmemektedir. O, burada tercih ettiği kıraatın temellendirmesini, kelimenin başka bir âyetteki kullanımından delil getirerek yapmıştır.

[1032] el-Ahzâb, 33/10.
[1033] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 98.

Kıraat ve tefsir kaynaklarında kelimenin sonundaki 'ا' ile ilgili çeşitli ihtilafların bulunduğu belirtilmektedir.[1034] Semîn el-Halebî'inin açıklamalarına paralel açıklamalara, diğer tefsir kaynaklarında da rastlanmaktadır.[1035] En-Nehhâs bu kıraatın yorumu için, "Bu kelimeyi Kûfeli âlimler 'ا' siz okumaktadırlar, bu ise Arapç'ya uygun olsa bile Mushaf hattına muhaliftir. Burada asıl yapılacak şey kelimeyi 'ا' siz okumaktır. Nitekim eğer 'ا' ile vasledilecekse mesele anlaşılmaz olur ya da 'ا' siz vasledilecekse mushafa muhalif olacaktır. 'ا' ile vakfedilecekse Mushaf hattına uygun olacak ve Arap kâidelerine uyacaktır. Çünkü Araplar, kelamda uyumluluk olsun diye kâfiye ve fâsılalarda bu şekilde kullanmışlardır."[1036] Ebû Ali el-Fârisî bunun paralelinde görüş belirterek; bu okuyuş âyetin sonunda geldiği için kâfiyeye benzer bir görünüm arzettiğini kaydetmektedir.[1037] Sicistânî, bu kelimede 'ا' in isbâtının İbn Mes'ûd mushafında bulunmadığını, bunun ispatının Irak ehlinin Mushaflarına dayandırmakla mümkün olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Ebû Dâvud b. Necah (ö. 496/1103) kelimenin bütün şehir Mushaflarında 'ا' siz okunduğunu belirterek farklı bir noktadan değerlendirmektedir.[1038]

Konuyla ilgili yapmış olduğumuz araştırmada müellif, herhangi bir isme işaret etmese de kanaatimizce Taberî ve ondan etkilenen müfessirlerle aynı çizgde olduğu görülmektedir. Taberî, bütün Basra ve Kûfe kurrâlarının kelimeyi, bütün vakf ve vasıllarda 'ا' i mahzûf bir şekilde okuduklarını, şiirin dışında normalde Arap kelamında böyle bir şeyin kullanılmadığı gibi, Kur'ân'da böyle bir şeyin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Sözlerinin devamında. "Bana göre, en isabetli kıraat, kelimenin 'ا' i hazfedilmiş bir şekilde vasl ve vakf'ta okumaktır. Her ne kadar Kûfe ve Basra kıraatlarında 'ا' li okumak meşhûr ise de, Arap kelamında 'ا' siz olarak bilinmektedir," demektedir. Taberî, devamında, "Kelimenin şiir yönüne bakılacaksa;

[1034] Enbâri'nin belirttiğine göre, İsâ b. Amr ve Kisâî, kelimeyi vaslen 'ا' siz ve vakfen 'ا' ile okumuşlar. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'** s. 519; İbnuu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 348;

[1035] İbn Ğalbûn, **et-Tezkira fi'l-Kirââti's-Semân**, c. 2, s. 501; İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 4,s. 372; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 8, s. 288;

[1036] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 3, s. 209;

[1037] Ebû Ali el-Fârisî**, el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'**, c. 7, s. 234.

[1038] Sicistânî, **Kitâbu'l-Mesâhif**, s. 444; Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, **et-Tebyîn li Hecâi't-Tenzîl**, thk. Ahmed b. Ahmed Muammer Şarşâl, 1423/2002, c. 4, s. 999.

kâfiyelerde veznin tam olması için 'üstün' gelebileceği gibi "esre" veya "ötre" li de gelebilecektir, şayet bu şekilde olmazsa şiir şiir olmaktan çıkar, oysa Kur'ân okuyucusunun Kur'ân'da böyle bir şeye gereksinim duymaması gerekir" demektedir."[1039]

Müellif, her iki okuyuş kıraat-ı aşere içerisinde ve Mushaf hattına uygun olmasına rağmen ikinci okuyuşu tercih ettiğini belirtmiştir. Onun Basra dil ekolüne bağlı olduğundan yukarıda da bahsetmiştik. Ebû 'Amr'ın kıraatına gelince, onun Basra kıraat imamı olması ve nakletmiş olduğu kıraatın Kur'ân'ın diğer yerlerindeki kelimelerle örtüşmesi, Semîn el-Halebî'nin beğenisini kazanmıştır. Ayn şekilde Kûfe kıraat imamlarından olan Hamza her ne kadar Kûfe ekolüne mensup ve onun kıraatı pek çok âlim tarfından ciddi tenkitlere maruz kalsa[1040] da, müellif, onun da kıraatını beğenmiş ve iki ekol arasında bir taassuba gitmeden uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir.

Sonuç olarak zikretmiş olduğumuz örnekten anlaşılacağı gibi müellif'in, iki kıraattan birini tercih ederken Kur'ân'ın başka âyetlerinden delil getirdiği görülmektedir. O, böylece kıraatların diğer âyetlerdeki benzer kullanımlarını ortaya koyduğu gibi, kıraatları Kur'ân âyetleriyle temellendirme yoluna gitmektedir.

Bundan sonra ele alacağımız başlıkta Semîn el-Halebî'nin kıraat tecihlerini hadis metnindeki bir lügate benzerliğine ya da bir kıraatla ilgili hadisin varlığına dayandırması hususuna değinmeğe çalışacağız.

3.1.4.2. Kıraatların Tevcihinde Hadislerden Delil Getirmesi

Birçok müfessirin kıraat tercihlerinde kullandığı argümanlardan bir tanesi de, Hz. Peygamber'in hadisleridir.[1041] Semîn el-Halebî tefsirinde birçok âyetle ilgili kaynaklarda zikredilen kıraat vecihlerinden pek çoğunu, Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler çerçevesinde zikrettiği görülmektedir. O, naklettiği kıraatı destekleyen diğer unsurları da zikretmiştir. Literatürde hüccet olarak ifade edilen bu duruma, hemen hemen bütün tefsir kaynaklarında rastlamak mümkündür. Müellif,

[1039] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. 8, s. 222.
[1040] Muhammed 'Abdulhâlık Azîme, **Dirâsâtun li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kâhire, 1392/1972, c. 1, s. 30
[1041] Salih Kesgin, "Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi", **İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** 2009, s. 478.

bir kıraat veya lügattan ve bunlara yönelik bir hususta bahsederken, o konuda hadis metninde geçen kelimeden yola çıkarak, kıraatın bu şekilde okunduğuna dair bir hadisin rivâyet edildiğine dair hüccet sunmaktadır. Dolayısıyla kıraat metninde geçen bir lugattan ve bunu hüccetlendiren bir hadisten yola çıkarak deliller serdetmektedir.

Semîn el-Halebî'nin eseri her ne kadar tefsir kabilinden bir tür olsa da, kıraat ve lügat konularını temellendirmede yeterince hadislerden faydalanmaktadır. Eserin içeriğinden, müellif'in birçok hadis kaynaklarından yararlandığı çok açık bir şekilde müşahede edilmektedir. Bunu daha iyi ifade etmek için örneklendirmenin açıklayıcı olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî, Yûnus sûresinnin "**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ فِي السَمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَالِكَ وَلاَ أَكْبَرَإلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**"[1042] *"Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'ân'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, o işe daldığınız zaman biz mutlaka üstünüzde şâhidizdir. Ne yerde ne gökte zerre ağırlığınca bir şey Rabbinden uzak (ve gizli) kalmaz. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü yoktur ki apaçık kitapta (levh-i mahfuzda) bulunmasın."* âyetinde geçen "**يَعْزُبْ**" kelimesinde Kisâî'nin '**ز**' harfini burada ve Sebee sûresinde[1043] meksûr okuduğunu ve diğerlerinin (cumhûr) madmûm[1044] okuduklarını nakletmektedir. '**ز**' harfinin esreli okunuşunu, İbn Vessâb, A'meş ve İbn Musarrıf'a nisbet edenler de vardır.[1045] Müellif, kelimenin dilsel tahlilini yaptıktan sonra, kelimenin muhtemel mânâlarını aktarmaktadır. O, bu kelimenin, lehçe olup, müzârisinin "**عَزَبَ**" veya "**عَزَبَ– يَعْزِبُ – يَعْزُبُ**" şeklinde okunduğu ve bunun "*kaybolmak-görünmemek"* veya "*bekâr-evli olmamak"* anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Kelimenin '**ز**' harfini esreli okuyanlara göre "yakınlarından-akrabalarından uzaklaşmış" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[1046] Râğıb el-İsfahânî, '**ز**' harfinin esreli okunuşunun "güvenlik-korunma istemeyen kişiler" anlamında da

[1042] Yûnus, 10/61.

[1043] "**لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَمَاوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ**" [Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz.] Sebee 34/3.

[1044] Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'**, s. 328.

[1045] Hatip, Mu'cemu'l-Kirâât, c. 3, s. 581.

[1046] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 229.

kullanıldığını söylemektedir.[1047] Diğer bir görüş müellif'in görüşüdür. O, aynı zamanda bekâr erkek ve kadın için "عَزَبٌ" şeklinde kullanıldığını ve bu kıraatı tercih ettiğini belirttikten sonra söz konusu kelimeyi, "مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَرْبَعِينَ يَوْماً فَقَدْ عَزَبَ"[1048] " Kim Kur'ân'ı kırk günde okursa hedefinden sapmış demektir." Hadisinde geçen "عَزَبْ" kelimesinden yola çıkarak delillendirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda kelimenin sonunu 'ه' harfi ile okuyanların, kelimeyi "mübâlağa" anlamında kullandıklarını belirtmektedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi müellif, hadisleri naklederken, senetlerini vermeden direk hadisi nakletmekle yetinmiştir. Kaynakların bazılarının da, müellif'in zikrettiği hadis nedeniyle bu vechi tercih ettikleri görülmüştür.[1049]

Kaynaklarda kelimenin iki lehçe olduğu ancak **'ز'** harfinin madmûn okunmasının daha evlâ ve kıraatta daha meşhur olduğu belirtilmektedir.[1050] Diğer kaynaklarda kelimenin hem madmûm hem de meksûr okunduğu ve bunun fasih bir lehçe olduğu, buna göre "*otlanan hayvanların mera'dan uzaklaşmaları"* anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.[1051] Diğer yandan Râzî, "أَلْعُزُوب" kelimesinin uzaklık, "*adamın devesini evinden uzak bir yere göndermesi*" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[1052] Oysa 'Ukberî, meftûh okuyuşun âyetin içinde câri olan "ذَرَّةٍ" kelimesine cer konumunda sıfat ile geldiğini, merfû okuyuşun ise "مِثْقَالَ" kelimesine hamledildiğini söylemektedir.[1053]

Görüldüğü gibi, birçok kıraat ihtilafları ve bu ihtilaflarla ilgili farklı yaklaşımlar bulunmasına rağmen, müellif sahih olarak aktarılan iki kıraat arasında tercihini yapmaktadır. Böylece tercih ettiği kıraatla ilgili, hadiste geçen bir ifadeden yola çıkarak delilini sunmaktadır. Semîn el-Halebî'nin açıklamalarıyla ilgili şunu belirtmek gerekir ki, o, kelime ile ilgili kıraat farklılıklarını nakletmiş ve **'ز'** harfinin

[1047] İsfahânî, **el-Mufredât**, c. 1, s. 234.
[1048] İbnu'l-Esîr, **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs**, c. 3, s. 227.
[1049] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 6, s. 79.
[1050] Taberî, **Câmi'ul-Beyân**, c. 15, s. 116; Tûsî, **et-Tıbyân**, c. 2, s. 679.
[1051] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'** s. 182; Kurtubi, **Câmi'ul-Beyân**, c. 8, s. 356.
[1052] ez-Zeccâc**, Maâni'l-Kur'ân**, c. 3, s. 26; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 17, s. 274.
[1053] 'Ukberî, **İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân**, c. 2, s. 30.

meftûh okunuşunun, Hz. Peygamber'den gelen hadisle parlelik arzettiğini belirterek tercihini bu şekilde ifade etmiştir.

Konu ile ilgili diğer bir örnekte, Semîn el-Halebî, Nisâ sûresinin " **يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوااِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ اَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَالِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**"[1054] **"***Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek (sen mü'min değilsin) demeyin. Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."* âyetinde geçen "**فَتَبَيَّنُوا**" fiili ile ilgili iki sahih kıraata yer vermektedir. İhvân'ın kelimeyi bu şekilde "**التَّثَبُّتْ**" *" emin olmak- acele davranmamak"* anlamında okurken; diğer kıraat imamları "**فَتَبَيَّنُوا**" 'beyân/açıklama' anlamında okuduklarını nakletmektedir. Müellif, her iki kıraata göre mânânın "*bir kimse açıklayacağı bir şeyden emin olmalı ve acele etmemeli*" olduğunu aktarmaktadır. O, bu kelimeye yönelik çeşitli âlimlerin görüşleri doğrultusunda farklı anlamlar nakletmektedir. Bu kıraata göre "**تَبَيُّنْ**" kelimesine "acale" anlamını yüklemektedir. Müellif, sözlerinin devamında " **اَلتَّبَيُّنْ مِنَ اللهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ**"[1055] Hz. Peygamber'in "*Tebyîn/açıklık Allah'tan, acele ise şeytandandır"* şeklindeki hadisinde kelimenin bu anlamda kullanıldığını belirtmiş, hadisin söz konusu kıraatla paralellik arzettğini ifade etmiştir.[1056] Bu hadisle ilgili yaptığımız araştırmada hadisin güvenilir hadis kaynaklarında geçtiğini tespit ettik.[1057] Nitekim kaynakların bir kısmında, Semîn el-Halebî'inin zikrettiği hadis sebebiyle bu kıraata göre "tebyîn" vechinin daha net ve açık olması hasebiyle tercih edildiği görülmektedir.[1058]

[1054] en-Nisâ, 4/94.

[1055] Tirmizî, **Sünen**, 2010 el-Birr ve's-Sla, (c. 4, s.322)

[1056] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 73-74.

[1057] Huteybe el-Munzerî, **Şerhu't-Terğîb ve't-Terhîb**, thk. Tayyib Ahmed Hutayba, c. 2, s. 251; Nureddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, **Mecmau'z-Zevâid** 178 el-Birr ve's-sila (c. 2, s. 220)

[1058] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 11, s. 189; İbn 'Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 2, s. 96; Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, **Tefsîru'l-Kur'ân** (Tefsîru's-Sem'ânî), thk. Yâsir b. İbrâhîm Ebû Temîm-Ğanîm b. Abbâs Ebû Bilâl, 1418/1997, c. 1, s. 465.

Bu kelimenin mânâ ve kıraatı ile ilgili kaynaklarda çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. İbn Kesîr, Nâfî, Ebû ‘Amr, İbn ‘Amr ve Âsım kelimeyi “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde, Hamza, Kisâî ve Halef “فَتَثَبَّتُوا” olarak aynı anlama gelen iki farklı kelime şeklinde okumuşlardır.[1059] Mekkî, kelimeyi ‘ث’ harfi ile okuyanların hüccetinin “*mü’minleri, bir kimseyi öldürmekten alıkoymak bu konuda onların cesaretini kırmak”* anlamına geldiğini, çünkü mânâ yönünden tesbit’in tebyin’den daha açık ve net olduğunu belirtmektedir.[1060] Taberî, her iki kıraatın yaygın olarak Müslümanlar tarafından bilindğini ve farklı iki lafzın aynı anlamda kullanıldığını, her iki kıraatın isabetli olduğunu söylemektedir.[1061] Diğer kaynaklarda, her iki kıraata göre kelimelerin aynı anlama gelmeyeceği belirtilmektedir.[1062] Ancak el-Ferrâ her iki kıraatın aynı anlamda kullanıldığını belirtse de “فَتَثَبَّتُو” kıraatını Abdullah b. Mes’ûd’a nispet etmiş ve kelimeye *“acele etmeme”* mânâsı yüklemiştir.[1063] Bu konuda Ebû Ali el-Fârisî, “تَثْبِيتْ” kelimesinden “*atılganlık-gözü peklik*” mânâlarının zıddı olan *“tenni”*nin murad edildiğini veya bir konuda ciddi bir bilgi sahibi olmak anlamında kullanıldığını ve bu okuyuşa göre İhvân kıraatını tercih ettiğini söylemektedir.[1064] Buna örnek olarak söz konusu sûrenin 66. Âyetini[1065] vermektedir. Nitekim kaynakların bir kısmında bu kelime ile ilgili kıraat farklılıkları nakledilirken Hz. Peygamber’in sözleriyle kıraatları temellendirme yoluna gidilmediği görülmektedir.[1066]

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Semîn el-Halebî, kıraatları naklederken, önce okuyuş şekillerini ve ne anlama geldiğini zikretmiş, daha sonra Hz. Peygamber’in hadislerinden deliller getirerek tercih ettiği kıraatları temellendirmiştir. Görüldüğü gibi, Semîn el-Halebî sahih bir kıraatı hüccetlendirmek için beraberinde

---

[1059] Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu’s-Seba’**, s. 236; Dânî, **Teysîr**, s. 265; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi’l-Kirââti’s-Seb’**, s. 126; İbnu’l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 2, s. 251.

[1060] Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf**, c. 1, s. 394.

[1061] Taberî, **Câmi’ul- Beyân**, c. 9, s. 81.

[1062] İsfahânî, **el-Müfredât**, c. 2, 223; en-Nehhâs, **İ’râbu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 233.

[1063] Yahya b. Zİiyâd el-Ferrâ, **Maâni’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî- Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire, 1374/1955, c. 1, s. 283.

[1064] Ebû Ali el-Fârisî, **el-Hucce**, c.2, s. 375.

[1065] “وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا” [Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirselerdi onlar için hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha pekiştirci olurdu.] en-Nisâ, 4/66.

[1066] Ferrâ, **Maâni’l-Kur’ân**, c. 1, s. 283; ez-Zeccâc, **Maâni’l-Kur’ân**, c. 2, s. 91; en-Nehhâs, **İ’râbu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 233; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 552.

hadis rivâyeti zikrederek söz konusu kıraatı delillendirmeye çalışmaktadır. Müellif, eserinin birçok yerinde hadislerden hüccetler sunarak kıraat tercihlerinde bulunmaktadır. Yukarıda zikretmiş olduğumuz örneklerin, meselenin anlaşılması hususunda yeterli olduğunu düşünüyoruz. Daha fazla bilgi edinmek için eserin ilgili yerlerine bakılabilir.

Bundan sonra ele alacağımız konu müellif'in kıraat tevcihlerinde Arap şiirine başvurması başlığı olacaktır.

3.1.4.3. Kıraatların Tevcihinde Arap Şiirine Başvurması

Tefsîr kaynaklarında dil kâidelerinden bahsedilirken, âyet ve hadislerden sonra dayanılan üçüncü temel kaynak Arap şiiri olmuştur. Arap dilinin önemli kaynaklarından olan şiir, aynı zamanda kıraatların hüccetlendirilmesinde de önemli bir kaynak unsurudur. Bu itibarla, Arap şiirinin, tefsir ve kıraatın önemli referanslarından biri olduğunu söylemek mümkündür.[1067]

Şiir yazma kastı ve niyeti olmadan vezinli ve kâfiyeli söylenmiş sözler, şiir sayılmaz. Bu sebeple bazı âyet ve hadislerin bir kısım aruz vezinlerine uygun ve kâfiyeli olarak gelmesi, onların şiir sayılmasını gerektirmez. Şiirde mânâlar lafızlara tâbi iken, âyet ve hadislerde lafızlar mânâlara tâbidir.[1068] Her toplumda olduğu gibi Arap toplumunda da, dilin en fasih şekli şiirlerde kullanılmıştır. Arap dili kurallarının tespiti ve nahiv kurallarının sistematize edilmesi hususunda dilsel malzemenin en önemli unsuru şiir olmuştur. Bu sebeple şiir, Arap dili açısından, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönünden önemli bir kaynak kabul edilmiştir. Nitekim tefsir çalışmalarında âyetlerin anlamının tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bu yönüyle şiir, Kur'ân'ın tefsir edilmesinde büyük önem arzetmiştir.[1069]

Kur'ân'ı Kerîm kelimelerinin mânâsına yönelik tespitler erken dönemde başlamıştır. Tefsîrde şiirle istişhâdın, sahâbe dönemine kadar uzandığı bilinmektedir.

[1067] Ali Eroğlu, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1993, sayı: 11, s. 1-3.

[1068] İsmail Durmuş, "Şiir" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV, Yayınları, İstanbul, 2010, c. 39, s. 154-155.

[1069] Hacı Önen, Semîn el-Halebî'nin şiirle istişhad konusunu özgün bir makalede ele almıştır. Bu konunun detaylı bilgisi için bkz. (Hacı Önen "Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Tefsiri" **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** 2016, sayı:16, s. 4.

Nitekim İbn Abbâs'tan rivâyet edilen "Şiir Arab'ın divanıdır. Kur'ân'dan bir kelimenin anlamını anlayamadığınız zaman, Arab divanına müracaat ediniz, bilmediğinizi ordan öğreniniz,"[1070] ifadeleri, müşkil ve garip kelimeleri açıklamanın bir yolunun da şiire başvurmak olduğunu vurgulamış olmaktadır. Ebû Bekir İbnu'l-Enbârî (ö. 328/939) de İslâm sonrası şiir geleneğinin sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde de, Kur'ân'ın garib ve müşkil kelimelerini izah etmek için şiirden şâhid getirildiğini söylemiştir. Sahâbe döneminde başvurulan tefsirde şiirle iştişhâd yöntemi, tefsir geleneğinde kullanılmış ve müfessirlerin kahir çoğunluğu Kurân âyetlerini yorumlamak ve dile uygunluğunu ispatlamak için şiirle istişhâd yoluna gitmişlerdir.

Arap diline ait sözlük çalışmaları kapsamında kadim Arap şiirinin şâhid olarak kullanıldığı ilk eserler, lügat açıklamalarının ağırlığı ve yoğunluğu sebebiyle "lügavî tefsir" adı verilen, garîbu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve mecâzu'l-Kur'ân türü eserlerde görülmeye başlanmıştır. Nitekim Hâricilerin reisi Nâfî b. Ezrak'ın, kendisine Kur'ân'da geçen iki yüz kadar garib kelimenin anlamına dair sorduğu sorulara Abdullah b. Abbâs'ın, kadîm Arap şiirinden getirdiği şâhidlerle açıklamalarda bulunduğu ve bu konudaki derlemenin bilinen en eski çalışmalardan olduğu kaydedilmiştir.[1071] Özellikle lugavî tefsir geleneğinde Ferrâ (ö. 207/822) ile Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) ve Ebû Ubeyde'nin (ö. 219/825) *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserlerinin lügavî açıklamalarında Arap şiiri yoğun bir şekilde şâhid olarak kullanılmıştır. Bu ameliyenin diğer tefsir eserlerinde de kullanıldığı görülmüştür. Örneğin, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/890) *Ğarîbu'l-Kur'ân*'ı Taberî'nin (310/922) *Câmiu'l-Beyân*'ı ez-Zeccâc'ın (ö. 330/941) *Meâni'l-Kur'ân'*ı ve en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbu'l-Kur'ân'*ı şiirle istişhâdta bulunan önemli eserler arasında sayılmaktadır. Daha sonraki tefsir kaynakları içerisinde, şiirle iştişhâdı en fazla işleyen âlimlerin başında Kurtubî gelmektedir. O, eserinde yaklaşık beşbin şiire yer vermiştir.[1072] Aynı zamanda İbn Atiyye tefsirinin muhakkiklerinin vermiş olduğu bilgilere göre, onun tefsirinde yaklaşık bindokuzyüz seksenbir şiire yer verdiği

[1070] Ahmed Abdulğafûr Attâr, **Mukaddimetu's-Sihâh**, Beyrut, 1404/1984, s. 28.
[1071] İbrâhîm es-Sâmirâî, "Suâlât Nâfi' İbn Ezrak ilâ Abdulah b. Abbâs" **Mecelletu Risâleti'l-İslâm,** Bağdat, 1968, sayı: 2, s. 5; İsmail Durmuş " İstişhâd" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları**,** İstanbul, 2001, c. 23, s. 397-398.
[1072] Kurtubî, **Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân,** c. 1, s. 234.

belirtilmektedir.[1073] Çağdaş araştırmacılardan, el-Merzûkî'nin belirttiğine göre Zemahşerî, tefsirinde binyüzkırkbeş şiire yer vermiştir.[1074] Ebû Hayyân'nın, belâğat ve nahivle ilgili meselelerde eserinde iştişhâd ettiği beyitlerin sayısı dörtyüzelliyedi beyit olarak kaydedilmektedir.[1075] Semîn el-Halebî'nin, İbn Atiyye, Zemahşerî, Ebu'l-Bekâ el-Ukberî ve Ebû Hayyân'nın tefsirlerinden önemli miktarda şiir nakillerinde bulunduğunu tespit etmekteyiz. Nitekim müfessirlerin eserlerinde şiirden bu denli yoğun bir şekilde yararlanmaları, şiir geleneğinin giderek daha verimli ve sistematik bir biçimde kullanılmasını ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılmasını sağlamıştır.

Semîn el-Halebî, tefsir geleneği içerisinde şiirle istişhâda en fazla yer veren müfessirler içerisinde olmasında, onun bir nahiv ve lügat âlimi kimliğinin büyük etkisinin olduğunu düşünüyoruz. Nitekim, onun müfessir kimliğinin olmasının yanında *Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Zuheyr* ve *Şerhu Kasîdeti Nâbiğatu'z-Zübyânî* gibi şiir şerhlerinin de olduğunu, kendisi diğer eserlerinde bize haber vermektedir. Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz* adlı eserinde "نون" kelimesini açıklarken, el-Maa'rrî'ye (ö. 449/1058) ait bir beyitten sonra yaptığı açıklamada " وَفِي هَاذَاالْبَيْتِ تَوْرِيَةٌ حَسَنَةٌ كَبِيرَةٌ أَوْرَدْتُهَا فِي شَرْحِ قَصِيدَةُ كَعبْ بِنْ زُهَيْرٍ" "Bu beyitte güzel, büyük bir tevriye vardır. Onu *Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Zuheyr'*de zikrettim" ifadesinin kullanmaktadır. Semîn el-Halebî'nin bu açıklamalarından Ka'b b. Zuheyr'in (ö. 23/645) kasidesine bir şerh yazdığını anlıyoruz. Ancak bu şerhle ilgili bir bulguya rastlayamadığımızı belirtmek gerekir. Aynı eserde "أحد" kelimesini açıklarken, en-Nâbiğa ez-Zübyânî'ye (ö. 604/1208) ait bir beyte yer vererek "وَحَقَّقْتُهُ فِي شَرْحِ هاذِهِ الْقَصِيدَةِ" "Bu konuyu bu kasidenin şerhi olan eserimde iyice ortaya koydum" ifadesini kullanmaktadır. Müellif, bu beyitte istisnâ-i munkatı' olduğunu ifade etmiştir. Müellif'in bu sözlerinden en-Nâbiğa'nın kasidesine yazdığı şerhe işaret ettiği anlaşılmaktadır. Yine aynı eserde "عُلُو" kelimesinin açıklarken "وَقَدْ حَقَّقْنَا هَاذَا فِي شَرْحِ هَاذِهِ الْقَصِيدَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي مُصَنَّفٍ مُفْرَدٍ كَثِيرِ الْفَوَائِدِ" " Bu konuyu

[1073] Abdurrahmân b. Muâda eş-Şihrî, **eş-Şâhidu'ş-Şi'rî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Riyad, 1429/2008, s. 9.
[1074] Muhammed 'Ulyân el-Merzûkî, **Meşâhidu'l-Ensâf a'lâ Şevâhidu'l-Keşşâf**, Kâhire, y.y, s. 5-6.
[1075] Seyyid Sabrî İbrâhîm, **Şevâhidu Ebî Hayyân fî Tesîrihî**, 1989, s. 574.

müstakil bir eser olan ve çok faydaları bulunan mezkûr kasidenin şerhinde iyice ortaya koyduk" demektedir. Müellif, açıklamalarında bu şerhin müstakil bir eser olduğuna işaret etmektedir. [1076] Onun tefsirinde istişhâd ettiği şiirlerin çoğu hicri ikinci asırda[1077] yazılan tefsirlerdeki şevâhid ile örtüşmektedir. Müellif'in, eserinde ikinci asırda yazılan tefsirlerdeki aynı şiirleri kullanması, bu yönüyle onun bu eserlerin etkisinde kaldığının bir göstergesidir.

Arap şiirinde Arapça en fasih şekliyle kullanıldığı için, tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir.[1078] Semîn el-Halebî'nin Kur'ân yorumunda başvurduğu kaynaklar arasında Arap şiirinin önemli bir konuma sahip olduğunu yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında söylemek mümkündür. O, eserinde kelime tahlili, sarf, nahiv ve belâğat kurallarını hüccetlendirmenin yanında, kıraat farklılıkları yönünden kelimelerin farklı okunuşu vb. hususlar için şiirle istişhâd yoluna gitmiştir.

Semîn el-Halebî'nin tefsiri, Kur'ân âyetlerini filolojik yönden tahlil eden tefsirler arasında en kapsamlı eserlerden biridir. Müellif, eserinde kelimelerin tahlil mercilerini gösterdiği gibi, diğer müfessirlerin beyan ettiği görüşlerle nahiv kurallarına yönelik tahlilleri arasındaki münasebetlere de değinmektedir. Eserinin, şiirle istişhâda yoğun bir şekilde yer vermesi açısından önemli bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

Müfessirlerin birçoğu, sarf, nahiv, belâğat ve i'râb konularında bağlı oldukları dil ekollerinin haklılığını ispat etmek için şiirle istişhâda başvurmuşlardır. Semîn el-Halebî, eserinde şiiri birçok alanda kullandığı gibi, kıraatları temellendirme hususunda da başvurmuştur. Onun, eserinde kıraat konusunda tercihini belirttiği konularda yoğun bir şekilde şiirin şâhitliğine başvurduğunu görmekteyiz. Müellif, şiirin şâhitliğine başvururken, mânâ ve dil noktasında kullanım sıklığı açısından

[1076] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Abduddâim es-Semîn el-Halebî, **'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, c. 1, s. 8-69, c. 3, s. 117-118, c. 4, s. 237; Halebî, **el-İkdu'n-Nadîd**, s. 95; Arslan**, es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât İle İlgili Tartışmalar,** s. 63.

[1077] Hârun Öğmüş, " Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicri 2. Asrın Önemi", **İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi**, İstanbul, 2009, s. 352.

şiirden delil getirmek suretiyle kıraatın Arap dilinde kullanım yaygınlığına özen göstermektedir. Bu bilgiler ışığında müellif'in eserinin gerek şiir, gerek kıraatlar konusunda müstakil bir çalışmaya konu edinilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çalışmamızın sınırlı olması hasebiyle, konunun daha iyi anlaşılması için buna bir örnek vermekle yetinmek istiyoruz.

Semîn el-Halebî, En'âm sûresinin " فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ الَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ حُسْبَاناً ذَالِكَ تَقْدِيرُالْعَزِيزِ الْعَلِيمِ"[1079] *" O, sabahı aydınlatandır. O, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı (vakitlerin tayini için) birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu aziz olan (ve herşeyi) pekiyi bilen Allah'ın takdiridir."* âyetinde geçen "فَالِقُ الإِصْبَاحِ" terkibindeki farklı kıraat vecihlerine yer verip bu kıraatlardan kaynaklanan anlam farklılığına dikkat çekmiştir. O, sözkonusu terkipteki "إِصْبَاح" kelimesinin 'hemze'sini cumhûrun meksûr okuduğunu nakletmektedir. Nitekim " الصبح–والصباح–والإصباح" kıraatının "*günün başlangıcı"* anlamındaki kelimelerinin izâfet üzere mecrûr okunmasının, bunu destekler mahiyette olduğunu "الإصباح" kelimesinin "*Güneşin gündüzü aydınlatması* veya *Ayın geceyi aydınlatması"* ya da "*fecrin aydınlığı"* anlamına da geldiğini belirtmektedir. O, İmruu'l-Kays'tan nakille bir şiiri bu konuda şâhid olarak göstermektedir. Şiirde "أَلاَ أَيُهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ الاانْجَلِ بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكِ بِأَمْثِلِ"[1080] /"*Ey! Uzun gece, hey, açıl bir sabahla! Gerçi sabah da senden daha iyi değil ya bana!"* denilmektedir. Müellif'e göre, şiirde geçen "الإصباح" kelimesi masdar olup bu şekilde, sabahın ve hakeza akşamın uzunluğu anlamında da kullanılmaktadır. Semîn el-Halebî, devamında Hasan-ı Basrî, Ebû Recâ ve İsâ b. Amr'ın bu kelimeyi "أَصْبَاح" şeklinde okuduklarını; bununla birlikte bu kıraatın A'meş'e ait olduğunu belirtmektedir [1081] Müellif, onların kelimeyi hemzesi meftûh olarak okumaları, bunun çoğulu olan "صُبْح" anlamında kullanıldığı gibi "وأبْرَاد – بُرْد" vezinlerinde de kullanılabileceğini söylemektedir. Başka bir kıraat olarak " فَلَقَ

[1079] el-Enâ'm, 6/96.

[1080] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 59; **Divânu İmruu'l-Kays**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Maârif, Kâhire, c. 2, s. 321.

[1081] Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-İsbahanî, **el-Ğâyetu fi'l-Kirââti'l-Aşr**, thk. Muhammed Ğiyâs el-Canbâz, s. 54; Kirmânî, **Şevâzzu'l-Kirâât**, c. 1, 179; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 593; Kıraat farklılığı için Bkz. el-Bennâ, **İthâf,** c. 2, s, 23.

الإصْبَاحِ" kıraatının Nehaî, İbn Vessâb ve Ebû Hayve kıraatı olduğunu kaydetmektedir. Semîn el-Halebî, diğer bir kıraat çeşidi olan şâz kıraata örnek olarak da başka bir şiirden "أَفْنَى رِيَاحًا وَبَنِي رِيَاحْ – تَنَاسُخُ الأَمْسَاءِ والأَصْبَاحْ"[1082]/ *"Riyâhı ve oğullarını yok etti, ardarda gelen akşamlar ve sabahlar"* mısralarını aktarır. Burada şiirde geçen mânânın, bu takdirde hem "sabah" hemde "akşam" anlamında kullanıldığını, ancak mânânın birinci kıraatta daha güçlü olduğunu söylemektedir Müellif, birinci kıraatta geçen "إصْبَاحْ" kelimsindeki cumhûr kıraatını, ikinci kıratta geçen "أَصْبَاح" şeklindeki şâz kıraat vechine tercih etmektedir. Onun birinci kıraatı tercih etmesinin birinci faktörü nakil olmakla beraber Arap şiirinden şâhid getirerek "إصْبَاح" fiilinin "صُبح" babında kullanılmasının anlam açısından daha uygun olacağını göstermektedir. Bu şiirlere müellif'ten önceki müfessirlerden Sa'lebî (ö. 427/1035), Zemahşerî ve Ebû Hayyân'nın da başvurduğu görülmektedir.[1083] Bununla birlikte kaynakların bir kısmında Semîn el-Halebî'nin açıklamaları paralelindeki izahlara rastlamak mümkündür. el-Ferrâ bu konıuda "إصْبَاحْ" kelimesinin "أَصْبَحْنَا – إصْبَاحاً" kelimelerine masdar olduğunu ve "*her günün sabahı*" anlamına geldiğini belirtmektedir.[1084] Taberî, kelimenin *"gecenin karanlığından sabah şafağının sökmesi*" veya *" gece ve gündüzü yaratan"* anlamında kullanıldığını belirtmekte ve açıklamalarının devamında, Hasan-ı Basrî kıraatında "ء" nin meftûh okunmasının "her günün sabahı" anlamında te'vil edildiğini, ancak bu kıraata başka yerde rastlanmadığını ifade etmektedir. Semîn el-Halebî, kelimenin "hemze"sinin meksûr okunmasında kıraat ve te'vîl ehlinin bu hüccet üzere birleştiklerini kaydetmektedir[1085] en-Nahhâs, "فَالِقُ الْإِصْبَاحِ" terkibinin sıfat ve ma'rife bir isim olduğunu ve Kisâî'nin dışında hiçbir nahiv âliminin kelimeyi tenvinli okumadığını söylemektedir.[1086] Diğer yandan Sa'lebî, "ء" nin meftûh kıraatına "yuvarlak" mânâsını hamlederken bu kıraatı Hasan-ı Basrî'ye nisbet ettiği gibi Kaysî'ye de nispet etmiş, ancak bu kıraat konusunda bir görüş

[1082] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 4, s. 592.
[1083] Bkz. Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. 4, s. 173; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 2, s. 48; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 592.
[1084] Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 1, s. 346; 'Ukberî, **İmlâ' mâmenne bihi'r-Rahmân**, , c. 1, s. 254.
[1085] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 11, s. 556.
[1086] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 2, s. 23.

belirtmemiştir.[1087] Kaynakların bir kısmı, kıraatları hüccetlendirmek için yukarıda zikredilen şiirleri şâhid olarak kullanırken, diğer bir kısmında bu şiirlerin kullanılmadığı görülmüştür.[1088]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, müellif'in aktardığı kıraatları desteklemek için Arap şiirine müracaat ettiği görülmüştür. Örneklerden de anlaşıldığı gibi, ilk naklettiği kıraat sahih kıraat bağlamında iken, ikinci kıraat olan şâz kıraatı da değerlendirerek, her iki kıraatı hüccetlendirme noktasında, Arap şiirinden örnekler vermek suretiyle, aktardığı kıraatları temellendirme yoluna gitmiştir. Müellif, Arap dilinin kuralları çerçevesinde kıraatları anlamlandırmak için, şiirden ve Arap kelâmından yoğun bir şekilde faydalanmıştır. Bu yönüyle Arapça'da her bir kıraat doğrultusunda kullanımın olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu da, Semîn el-Halebî'nin tefsirinin Arap dili açısından dikkate değer bir eser ve bu alanda önemli bir yetkinliğe sahip olduğunun göstergesidir. Bundan sonra ele alacağımız başlık müellif'in resmu'l-Mushaflara yer vermesi olacaktır.

3.1.4.4. Resmu'l-Mushaflara Yer Vermesi

Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde tek bir cilt halinde toplanan Mushaf, onun vefatı ile hilâfet makamına geçen Hz. Ömer'in yanında kaldı. Ancak İbn Ebî Dâvud (ö. 316/928), Hz. Ömer'e varan bir senetle, Kur'ân'ı ilk toplayanın Hz. Ömer olduğunu bildiriyor.[1089] Bundan amaç, Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'ân'ın toplanmasına ilk işaret edenin Hz. Ömer olmasıdır. Hz. Ömer zamanında İslâm coğrafyasındaki fetihler biribirini takip etmiş ve devletin sınırları Arap yarımadasının dışına taşmıştı. Sınırlar Şam, el-Cezîre, Afrika ve Mısır'ın ötesine kadar uzanmaktaydı. Fethedilen beldelerde mescitler inşa edilmiş, bu mescidlere Mushaflar konulmuş ve burada Kur'ân eğitimine devam edilmiştir. Bu bölge halklarının dini eğitimi, hafız sahâbiler tarafından yürütülmekteydi. Fakat Kur'ân'ın farklı şekillerde okunmasına verilen izin (yedi harf ruhsatı) sonucu olarak, sözü edilen hâfız sahâbiler arasında okuyuş farkları bulunmaktaydı. Bunun ötesinde, her birinin mushafı vardı ve bu Mushaflar arasında sûrelerin tertibi gibi bazı farklılıklar bulunmaktaydı.

[1087] Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. 4, s. 172.
[1088] Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c.1, s. 346; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 11,s. 556; Mâverdî, **en-Nuketu'l-'Uyûn,** c. 2, s. 147.
[1089] Sicistânî, **Kitâbu'l-Mesâhif**, c. 1, s. 175.

Muallim sahâbiler yürüttükleri muallimlik görevinin ifasında kişisel kıraatlarını ve özel Mushaflarını esas almaktaydılar. Bu durum her bir beldede belli bir okuyuşun ve şahsi mushafın yaygınlık kazanması gibi bir sonucu doğurdu. Böylece farklı bölgelere mensup Müslümanlar bir araya geldikleri zaman, bu sorunlar kendiliğinden ortaya çıkmaktaydı.[1090] Bunun neticesinde Hz. Osman, Hz. Hafsa'nın yanındaki mushafı dikkate alarak çoğaltma ameliyesine girmiştir. Noktasız ve harekesiz olarak kendine özgü imlası bulunmayan ve Hz. Peygamber'den nakledildiği şekliyle istinsah ettiği nüshaları çeşitli beldeler göndermiştir.

İbnu'l-Cezeri, şehirlere/eyâletlere gönderilen Mushafların sayıları hususunda ki bu sayılar eski kaynaklarda belirtilmemiştir. Buhârî'nin ve Enens b. Mâlik'ten rivâyet ettiği; "Osman, Müslümanların yaşadığı bütün bölgelere, çoğalttığı nüshalardan birer tane gönderdi" ifadelerini aktarmıştır.[1091] Nitekim gönderilen nüshaların sayılarını dile getirenler, gönderildikleri yerlere dayalı olarak birtakım görüşler ortaya koymaktadırlar. Bunlardan İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714), Hz. Osman'ın dört nüsha gönderdiği görüşü bunu destekler mahiyettedir. Ebû Amr ed-Dânî, dört nüshanın varlığından bahisle, üçünün Kûfe, Basra ve Mekke'ye gönderildiğini, dördüncüsünün ise Medine'de Osmanın nezdinde tutulduğunu belirtmiş, ulemânın çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ilâve etmektedir.[1092] el-Bâkillânî, beş nüshadan bahisle, dördünün Kûfe, Basra, Yemen ve Bahreyn'e gönderildiğini, beşincinin Hz. Osman'ın nezdinde tutulduğunu kaydetmiştir. Diğer bir görüşe göre, İbn Âşîr, beş nüshadan birinin Medîne'de bırakılıp, diğerlerinin Mekke, Şam, Basra, Kûfe ve Medîne'ye gönderildiğini, imam Mushaf denilen altıncı bir nüshayı ise Hz. Osman'ın kendisi için tuttuğunu öne sürmektedir.[1093]

Bu şekilde kendilerine noktasız ve harekesiz Mushaf gönderilen şehir halklarına Kur'ân'ı, onlara muallim olarak gönderilen sahâbe, Hz. Peygamber'den öğrendiği şekliyle okutmuş ve zaman içerisinde şehir halklarının kıraatlarının, yeni gelen mushafa göre şekillendiği kaydedilmektedir. Bir görüşe göre, Hz. Osman

[1090] M. Emin Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s. 61.
[1091] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c. 1,s. 31.
[1092] Ebû Amr ed-Dânî, **el-Mukni fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Mektebetu'l-Kulliyyetu'l-Ezher, Kâhire, c. 1, s. 104.
[1093] Dânî, **el-Muknî**, s. 19; Zürkânî, **Menâhil**, c. 2, 224, Bkz. Hayrettin Öztürk, Osman Mushafları Üzerine bir Değerlendirme: "Semerkand Mushafı", **Journal of Islamıc Research, Volome**, c. 15, sayı: 4, s. 2.

zamanında istinsah edilen Mushafların kendilerine özgü bir imlası bulunduğu belirtilmektedir. Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflarının özellikleri çerçevesinde zikredilen bir başka önemli husus, bu Mushafların kendi aralarında bazı farklılıklarının bulunmasıdır.[1094] İbn Ebî Dâvud, bunun sebebinin Hz. Peygamber'den gelen sahih kıraatların tamamının bu Mushaflara yansıtılmak istenmesi, ancak tek imlâ ile belirtilmesi mümkün olmayanların istinsah edilen nüshalara dağıtılması şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte homojen özellikte olmayan ve Resm-i Osman diye bilinen hattın Mushafları birbirlerinden farklılık arzetmiştir. Aynı özellikteki kelimeler Mushafların farklı yerlerinde farklı biçimde yazıldığından Mushaflar arasında imla farklılıkları olduğu belirtilmektedir.

Hz. Osman Mushafları, bu şekilleriyle bir taraftan Kur'ân'ın imlâsında birlik sağlarken, diğer taraftan kıraat farklılıklarına belli sınırlama getirmiştir. Zira bu Mushaflar sonrasında onların imlâsıyla örtüşüyor olmak, bir kıraatın kabul edilebilirliğini belirleyen üç temel şarttan birini teşkil etmiş ve buna sahip olmayan okuyuşlar şâz kıraat kategorisinde kabul edilmiştir.[1095]

Beldelere gönderilen Mushafların kendilerine has özellikleri bulunduğu gibi, gelen ashâb, bu imla üzerine okumalarını yapmıştır. Şehirlere gönderilen Mushafların herhangi birine uyan kıraatlar, diğer iki şartı sağlamak kaydıyla sahih kıraatlar olarak kabul edilmiş; fakat mushaf hattına uymayanlar sahih kabul edilmemekle birlikte Kur'ân'dan sayılmamış, ancak varlıkları kabul edilmiştir. Bu tür mushafların kıraatları şâz olarak kabul edilirken, bunlardan farklı alanlarda faydalanılmıştır.[1096] Ancak kıraatlar için aranan şartlardan, Mushaf hattına uygunluk ilkesine bağlı bir şart olarak Mushaf hattında lahn olup olmadığı hususu âlimler arasında tartışılagelmiştir. Zira müfessirler için kıraatları tespit ve tercih etmede hatta uygunluk, onlar için bir temel dayanak noktası olmuştur. Dolayısıyla bu da onların kıraat tasavvurları yönünden önem arzetmektedir.

Diğer müfessirler gibi Semin el-Halebî'de, eserinde kıraatları temelendirmek için kullandığı diğer metotların yanı sıra bunun için mushaftan da delil

[1094] Sicistânî, **Kitâbu'l-Mesâhif**, 40; Dânî, **el-Muknî**, s. 102-114;
[1095] M. Emin Maşalı, "Mushaf" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. 31, s. 254.
[1096] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s. 86.

göstermektedir. Bu hususu eserinde yoğun olarak ele alması ve kıraat vecihlerini hüccetlendirmek amacıyla Mushaflardan deliller sunması, onun mushaf hattına bağlılığının bir göstergesidir. Onun eserinin hemen hemen her sayfasında rastladığımız kıraat vecihlerini sunduğu örneklerde; bazı kıraatları Mushaf hattına anlam yönünden muhalif olmaları hasebiyle tenkit etmekte veya anlam yönünden uygun olsa da Mushaf hattına muhalif olduğu için kabul etmemektedir.[1097] Bununla birlikte müellif'in, eserinde farklı beldelerin Mushaflarındaki kıraatları birbiriyle kıyaslama yoluna gittiğini görmekteyiz.

Semîn el-Halebî'nin, eserinde değişik vesilelerle kelimelerin mushaftaki yazılışları hakkında bilgi verdiği görülmektedir.[1098] Bu kelimeleri zaman zaman Arap yazısıyla mukayese ettiğinde, Mushaf hattında Arap yazısına uymayan yazım şekillerinin bulunduğuna dikkat çekmiştir. O, eserinin çoğu yerlerinde muhtelif bölgelere gönderilen Mushaflar arasındaki kıraat farklılıklarına temas etmiş, kelimenin kıraatındaki çeşitli vecihler arasından Mushaf hattına uygun olanını tercih etmiştir. Şöyleki:

Az önce de belirttiğimiz gibi müellif, eserinin bazı yerlerinde farklı beldelerin Mushaflarındaki kıraatları birbiriyle kıyaslama yoluna başvurmaktadır. Şûrâ sûresinin "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ"[1099] "*Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunu affeder."* âyetinde geçen " فبما " kelimesini Nâfi ve İbn Âmr'ın ' ف ' siz "بِمَا"[1100] şeklinde okuduğunu, bunun Medine ve Şam Mushaflarında sâkıt olduğunu belirtmektedir. Yedi imamdan geri kalanların ' ف ' ile " فبما " şeklinde okuduklarını zikrettikten sonra, birinci kıratta ' ما ' harfinin açıkça görünen yönünün, onun 'اَلَّذِي' mânâsında mevsûl olduğuna vurgu yapmış ve sözlerinin devamında, bunun cümle içinde şart olduğunu, bundan dolayı ' ف ' harfinin hazf edildiğini belirtmiştir. Semîn el-Halebî, Ebu'l-Bekâ'dan nakille kelimede 'ف' harfinin şart anlamı taşıdığı için

[1097] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, Bkz. c. 1, 21; c. 2, s. 83; c. 4, s. 133.
[1098] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, Bkz. c. 5, s. 31; c. 7, s. 362; c. 10, s. 36-37.
[1099] eş-Şûrâ, 42/30.
[1100] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a'**, s. 581; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf**, c. 2, s. 251; Bennâ, **İthâf,** c. 2, 450;

hazfedildiğini bildirmektedir.[1101] Ona göre, ikinci kıraatta kelimede şart mevcut olmuştur, bu kavlin zayıflığından dolayı Ebu'l-Bekâ'nın sözünü dikkate almamak lazım geldiğini sözlerine eklemiştir. Müellif, burada kelimenin mevsûl ' ف ' harfinin habere dâhil olmasıyla, şart ile mevsûl'a benzediğini belirtmiştir. Müellif, "Bundan dolayı, Nâfî ve İbn Âmr'ın Mushaflarına muvafık olmuş ancak ' ف ' harfi Medine ve Şam Mushaflarında sâkıt olmasına rağmen, diğer Mushaflardan Mekke ve Irak Mushaflarında sabittir," ifadelerinde bulunmuştur.[1102] Ebû Amr ed-Dânî: Kâlun, Nâfî, İbn Âmr ve Hişâm'dan naklederek, Şam ve Hicaz Mushaflarında kelimenin 'ف' siz okunduğunu bildirmektedir. Ancak eserin muhakkiki, bunun sadece bir görüşten ibaret olduğunu, Hicaz demekle Mekke ve Medine'nin kasdedilmiş olabileceğin 'ف' harfinin hazfinin sadece Medine ve Şam Mushaflarında bulunduğunu kaydetmektedir.

Görüldüğü gibi müellif, söz konusu kıraatla ilgili farklı kari ve belde Mushaflarına işaret etmiştir. Ancak Şam ve Medine Mushaflarında "ف" harfinin sâkıt olması sebebiyle, Nâfî ve İbn Âmr kıraatının Şam ve Medine Mushaflarına[1103] muvâfık olduğunu söylemiş, bunun akabinde Mushaflar arasında kıyaslama yaparak Mekke ve Irak Mushaflarında zikredilen cumhûr kıraatını tercih ettğini belirtmiştir.

Nâfî ve İbn Âmr kıraatının, Şam ve Medine Mushaflarına muvafık olduğu hususunda müellifle aynı görüş paralelinde olan âlimler de bulunmaktadır.[1104] Söz konusu âyetteki kelimenin, diğer kaynaklarda da kıraat tevcihine yer verilirken, Ebû Ubeyde ve Ebû Hâtem'in kelimenin 'ف' ziyadesiyle okunması gerektiği görüşünde oldukları ve bu okuyuşu tercih ettikleri ifade edilmiştir. el-Mehdevî'ye göre, 'ما' harfi mevsûl olarak takdir edilirse 'ف' harfinin hazfi de sübutu da caizdir, ancak sabit kalması daha evlâdır. O, sözlerinin devamında 'ما' şart için takdir edilecek olursa 'ف'

[1101] 'Ukberî, **İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân**, c. 2, s. 225.
[1102] Halebî, **ed-Durru'l-masûn**, c. 9, s. 555.
[1103] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, **Hecâ' Mesâhifu'l-Emsâr**, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmın, Dâr İbnu'l-Cevzî, B.A.E., 1430/2009, s. 101; Ebû Amr b. Osman Said ed-Dânî, **el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûm Mesâhif Ehli'l-Emsâr,** thk Nûra binti Hasan b. Fahd el-Humeyyed, Dâru't-Tedmûriyye, Suudi Arabistan, 1431/2010, s. 588; İbnu'l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 2, s, 367.
[1104] İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, c. 4, s. 66.

harfinin hazfedilmesinin Sîbeveyhi'ye göre câiz olmadığını belirtmiştir.[1105] Bu görüşün aksini iddia edenlere göre, Irak Mushaflarında ''فَبِمَا'' kelimesinde 'ف' harfinin sübutuyla 'ما' harfini tazzammun etmesi neticesinde kelime, şart mânâsına gelmiştir. Medine Mushaflarında 'ف' siz olarak gelen 'ما' mübteda "كَسَبَتْ" ise haberi durumunda olup, şart mânâsı taşımadığı, söz konusu âyette "günahkârlar" mânâsının kasdedildiği ifade edilmiştir.[1106] Diğer bir görüşte, birinci kıraat vechine göre mânâ *"sizin başınıza gelenler kendi elinizle kazandıklarınızdır,*" şeklindedir. İkinci kıraatın takdirine göre 'ما' nin şart mânâsında olduğu bildirilmiştir.[1107]

Meseleye biraz daha açıklık getirecek olursak, konuyla ilgili bir örnek daha vermek mümkündür. Semîn el-Halebî, kıraatları, Hz. Osman'ın istisah ettirip çeşitli merkezlere gönderdiği Mushaflara atıfta bulunarak vermektedir. O, Rahmân süresinin "وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ" [1108] *"Yapraklı taneler hoş kokulu bitkiler vardır."* âyetindeki şu üç kelimeyi İbn Âmr ve Şâm ekolünün "وَالْحَبَّ ذَا الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانَ" şeklinde nasb ile okuduğun nakletmektedir. O, bu okuyuşun Şâm Mushaflarında bu şekilde olduğunu Mekkî'den aktarmaktadır.[1109] Bu kıraata göre âyet, mahzuf bir fiilin takdiri ile mansûb konumunda bulunmaktadır. Buna göre "وَخَلَقَ الْحَبَّ" takdirinde de olduğunu söylemektedir. Hamza ve Kisâî kıraatında " وَالْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ" kelimeleri merfû okunmuştur. Müellif, onların "أَلرَّيْحَانُ" kelimesini "أَلْعَصْفِ" kelimesine atıf yaparak mecrûr okumalarının, İbn Âmr kıraatını te'yit ettiğini belirtmekte ve diğer kıraat imamlarının her üç kelimeyi "فَاكِهَةٌ" kelimesine atıf yaparak merfu okuduklarını aktarmaktadır. Buna göre mânânın, yemiş anlamına gelen "*hurma"* mânâsına geldiğini ifade etmektedir. Müellif, bu kıraatın izahını yaptıktan sonra İbn Âmr kıraatının Şâm Mushaflarında yazılış şeklini ve diğerlerinin kıraatlarını değerlendirmiştir.

[1105] Kurtubi, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 16, 30.
[1106] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 4, s. 225.
[1107] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 27, s. 600.
[1108] er-Rahmân 55/12.
[1109] Mekkî b. Ebî Tâlib, **Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân**, s. 704.

Bu âyetin kıraat yönünü değerlendirmeyen müfessirler de bulunmaktadır.[1110] Ancak bu âyetin kıraat yönünü değerlendiren kaynaklara göre asıl ihtilafın "وَالرَّيْحَانُ" kelimesindeki 'ن' harfinin mansub veya merfu okunuşu ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu kıraata göre Nâfî, Ebû Amr ve Âsım, kelimenin 'ن' harfini merfû, Hamza ve Kisâî ise esreli okumuşlardır.[1111] İbn Âmr ve Ebu'l-Berehsem'in "الْحَبَّ" kelimesini "الْأَرْضَ" kelimesine atfederk mensup okuduğu "الرَّيْحَانَ" kelimesinde de Ebu'l-Berehsem'in 'ن' nu hazfettiği belirtilmektedir. Ancak bu kelimenin mânâsıyla ilgili çeşit görüşler bulunmaktadır. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre kelimenin, "*rızık*" veya koklanan bir çiçek anlamına geldiği bildirilmektedir.[1112]

Semîn el-Halebî, kelimenin mânâ yönünü izah ederken 'ريحان' kelimesinin bu kıraata göre kendisinden önceki kelimeye ma'tuf olmasında bir sakınca olmadığını belirtmektedir.[1113] O, burada kıraat vecihlerini farklı yönden almış olsa da, yukarıda zikredilen kelimelerin kıraat vecihleri, İslâm beldelerindeki farklı Mushaflara (resmu'l-mushaf) uygun olduklarını ifade etmektedir. Müellif'in, ümmet âlimlerinin geliştirmiş oldukları üç şarttan biri olan Mushaf hattına uygunluk ilkesine bağlı olduğunu, eserinin birçok yerinde görmekteyiz.

Semîn el-Halebî'nin Mushaf hattına yönelik üzerinde hassasiyetle durduğu diğer bir konu da, Mushafta lahn bulunup bulunmadığıdır. Kaynakların bir kısmında, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti döneminde bazı kelimelerin yazımında hata (lahn) bulunduğunu iddia eden birtakım rivâtyetler bulunmaktadır. Örneğin bir rivâyet göre Mushaf yazımı tamamlanınca, Hz. Osman'a takdim edilmiş, mushafı inceleyen Osman, "*iyi güzel yazmışsınız bunun içinde, bu mushafta (bazı kelimelerde) hata (lahn) yapıldığını görüyorum; ancak Araplar onları dilleriyle*

[1110] İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. 7, s. 491; en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl**, c. 3, s. 411.
[1111] Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'**, s. 619; **Dânî, et-Teysîr**, s. 524; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 380.
[1112] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. 5, s. 225.
[1113] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 10, 159.

düzeltecektir"[1114]dediği kaydedilmektedir. Bu rivâyet birçok kaynakta geçmekle birlikte, ed-Dânî bu rivâyetle ilgili metin tenkidinde bulunmuş, bu tarz ifadenin Hz. Osman'dan sâdır olmasının mümkün olmadığını, dini konumu belli olan ve Müslümanlar arasında vukû bulan ihtilafı ortadan kaldırmak için onları tek bir Mushaf etrafında toplayan Hz. Osman'ın, mushafta hata görmesi durumunda, o hataları gelecek nesillere havale etmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir.[1115]

Kaynaklarda Hz. Osman'a isnad edilen bu rivâyetin etrafında birçok tartışma meydana gelmiştir. Hz. Osman'a isnad edilen söz konusu rivâyetin hem senedinde hem de metninde 'ızdırab' ve 'inkitâ' olduğu, hem de metninde tahrif gerçekleştiği belirtilmiştir. Bu da Hz. Osman'dan aktarılan rivâyetin metninde tahrifin varlığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Ebî Dâvud, şüphe uyandıran böyle bir haberi eserinde zikretmekle beraber, ona göre lahn ifadesinin Arap lugatına yönelik olduğunu, bu ifadede lahn iddiası Mushaflara yönelik olsaydı Hz. Osman'ın bu Mushafları diğer şehirlere göndermesinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.[1116] Aynı şekilde kıraat ve tefsir âlimleri Kur'ân'ın tevâtür ile nakledildiğini zikretmiş ve Kur'ân'da lahn bulunmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu anlamda Hz. Osman'a nispet edilen bu sözlerin sahih olmadığı, sahâbe'nin mushafta yapılacak bir lahn'a, nasıl olsa kendilerinden sonra gelenler düzeltir diye müsaade etmelerinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Bu tür rivâyetler, sahâbilerden Hz. Âişe (ö. 68/687) ve İbn Abbâs'a isnad edildiği gibi, diğer sahâbilere de nispet edilmektedir.[1117] Şöyleki: Hz. Âişe'den nakledilen bir habere göre, Urve b. ez-Zubeyr'in babası, Hz. Âişe'ye Nisâ 4/162, Mâide 5/73 ve Tâhâ 20/63 âyetlerindeki bazı kelimelerin yazımlarını sorduğu, bu soruya cevap olarak Hz. Âişe'nin "ey yeğenim, bu, kâtiplerin işidir. Yazımda hata etmişler." dediği nakledilmektedir. İbn Abbâs'a isnad edilen diğer bir rivâyette; Said

[1114] İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, c. 1, s. 228; Bir rivâyet göre Hz. Ömer şöyle demiştir: Bizim bu Mushaflarımızda (Mushaflarımızı) ancak Kureyş veya Sakif gençleri yazabilir." Bkz. İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, c. 1, s. 173-174.

[1115] Dânî, **el-Mukni**, s. 120; Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman b. Muhammed b. el-Kâsıh, **Şerhu Telhîsu'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Mutebâid**, thk. Abdu'l-Fettâh el-Kâdî, Kâhire, 1368/1949, s. 6.

[1116] İbn Ebî Dâvud, **Ktâbu'l-Mesâhif**, c. 1. s. 227.

[1117] Mushafta lahn olduğu iddia edilen diğer rivâyetler için, bkz. İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, c. 1, s. 227-238; Ahmed Mekkî el-Ensârî, **ed-Difâ' ani'l-Kur'ân Didde'n-Nahaviyyîn ve'l-Musteşrikîn,** Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1393/1973, c. 1, s. 80.

b. Cubeyr'in aktardığına göre, İbn Abbâs Nûr sûresi 24/27'de geçen yazım farklılığının kâtipten kaynaklandığını belirtmiştir. Bu tür rivâyetler çeşitli âlimler tarafından değerlendirilmiş ve derinlemesine incelenmiştir. Bunlardan Suyûtî, bu rivâyetlerin Kur'ân tarihi ile ilgili verilen kesin bilgilerle çeliştiğini, söz konusu her iki okuyuşun aynı imla ile belirtilebilen okuyuşlar olduğunu söylemiştir. Başka bir ifade ile, bu okuyuş farklılığının metinde bir farklılık oluşturmadığını belirtmiştir.[1118]

Yukarıda ifade edilen rivâyetlerden Hz. Osman'ın ve diğer isimlerin ne kastetmek istediğini anlamak için dönemin şartlarını ve yapılan işin mahiyetinin iyi bilinmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu anlamda Hz. Osman'ın ümmet arasında ortaya çıkan ihtilafları sona erdirmek için bir çaba içine girdiği düşünüldüğünde, onun ikinci bir tartışma konusuna mahal bırakmayacağı gayet açıktır. Onun, bu sözüyle mushafta bazı lehçelere ait muhtemel yazımların olduğunu gördüğü için tabiatı gereği bu türden tercihlerin bulunabileceğini kabul ettiğini ve bu sebeple değişmemeleri gerektiğini, zaten kârilerin bunu okurken doğru telaffuz edeceklerini kastettiği anlaşılmaktadır. Yoksa onun mushaf'ta olmaması gereken bir eksiklik veya fazlalığı görüpte buna sessiz kaldığını düşünemeyiz. Bu zaten yapılan çalışmanın ruhuna aykırıdır.

Meselenin önemine binaen bazı kaynaklarda geçen rivâyetlerin, pek çok kaynakta çeşitli vesilelerle ele alınıp değerlendirildiği görülmektedir. Araştırdığımız kadarıyla İbn Ebî Dâvud'un eserinde, Kur'ân'da lahn olduğu iddia edilen kelimeleri şu şekilde vermektedir:[1119] " [1120]إن هَذَانِ لسَاحِرَانِ – [1121]فأصَّدق وأكن من الصَالحِينَ – [1122]والمقيمين - [1123]ألصَّابؤن" Semîn el-Halebî, Kur'ân'da lahn olduğu iddia edilen kelimelerden eserinde sadece "لساحران ve والمقيمين" bu iki kelimede lahn olduğu iddiasına yer vermiştir.

Bu bağlamda Mushaf hattı yönünde ihtilaf olduğu iddia edilen bir örnekle konuya açıklık getirebileceğimizi düşünüyoruz. Semîn el-Halebî, Tâhâ sûresinin قَالُوا

[1118] Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 83; Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, s. 270.
[1119] İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, c. 1, s. 232.
[1120] Tâhâ, 20/63
[1121] el-Munâfikûn, 63/10.
[1122] Nisâ, 4/162.
[1123] Mâide, 5/69.

إِنْ هَاذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى"[1124] *"Şöyle dediler: Bu ikisi muhakkak ki, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin örnek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdırlar sadece."* âyetinde geçen "إِنْ هَاذَانِ" terkibindeki kıraat ihtilaflarını vermiştir. O, İbn Kesîr'in "إِنْ" edatını tahfifli "هَذَانِ"[1125] kelimesindeki 'ن' nu teşditli, Hafs'ın 'ن' u muhaffef okuduğunu nakletmektedir. Ebû Amr'ın "إِنَّ" edatını teşditli "هَاذَيْنِ" kelimesini 'ي'lı ve 'ن' harfini tahfifli birşekilde okuduğunu bildirmektedir. Müellif, birinci kıraatın, lafız mânâ ve hat yönünden daha açıklayıcı olduğunu söylemektedir.

Semîn el-Halebî, Zeccâc'ın Hz. Âişe ve Ebû Amr'dan rivâyetle, bu terkibin, "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ" şeklinde okunduğu, ancak Ebû Amr ve İsâ b. Amr'ın kıraatında bu şekilde okunmasının, kâtiplerin hata ve yanılgısından kaynaklandığı bilgisini nakletmektedir.[1126] O, bu terkibin bütün Mushaflarda "إن هَاذَانِ لسَاحِرَانِ" şeklinde geçtğini, Hz. Osman döneminde bu icmanın hâsıl olduğunu ve bu icmaya muhalefetin câiz olmadığını "إِنَّ هَذَيْنِ" şeklindeki kıraatın zayıf olduğunu söylemektedir. Müellif, sahabenin üzerinde icma ettiği kitap hakkında, hata olduğu söylentileri ile birlikte, kâtiplerin yanılgıyla itham edilmesi; Hz. Âişe ve Ebû Amr hakkında da nakledilen bu tür haberlerin doğru olmadığını savunmaktadır.[1127] Bu konuda Semîn el-Halebî, Mushaf hattında lahn bulunduğu yönündeki açıklamalara itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiş ve sünnete ittiba gereği Mushaf hattına mutlak surette uymak gerektiğini savunmuştur.[1128]

İlk dönem tefsir kaynaklarında "إِنْ هَاذَانِ" terkibinin yerine "إِنَّ هَذَيْنِ" terkibinin kıraat olarak değerlendirilmediğini görmekteyiz.[1129] Buna göre, terkibin ibtida ve

---

[1124] Tâhâ, 20/63.

[1125] Kıraat farklılıkları için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 419; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 242; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 321;

[1126] İlgili rivâyetlerin detaylı bilgisi için bkz. ez-Zeccâc, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 3, s. 362; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît,** c. 7, s. 350.

[1127] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 8, s. 65.

[1128] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, Bkz. c. 1, 362, c. 8, s. 63; c. 9, 552; c. 10, s. 598.

[1129] Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. Rafi' et-Tusterî, **Tefsîr et-Tusterî**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, c. 1, s. 103; Taberî, **Câmi'ul-Beyân,** c. 18, s. 327.

icâb mânâsında kullanıldığı, burada cümlenin, kendi içinde amel ederek, ismi nasb etmeden haberi raf ederek içinde bir mecaz barındırdığı bildirilmektedir.[1130]

Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiyi Râzî'nin verdiğini görmekteyiz. O, Hz. Âişe ve Hz. Osman'dan geldiği iddia edilen söz konusu rivâyetlerin ihtimal dışı olduklarını, Kur'ân'ın Hz. Peygamberden sahih yollarla tevâtüren nakledildiğini, Kur'ân'da lahn iddiasının kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Bunula birlikte söz konusu kıraatın tahlilinin çeşitli vecihlerine yer vermektedir. Râzî, Hafs'ın "إِنْ هَاذَانِ" tahfifli 'ن' ile, Abdullah b. Mes'ûd'un "أَنْ هَاذَانِ سَاحِرَان" meftûh ve meczûm 'ن' ile okuduğunu, Ahfeş'ten naklederek cümlenin "إِنْ هَاذَانِ لَسَاحِرَنِ" şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Ubey b. Ka'b "مَا هَذَانِ إِلاَّ سَاحِرَانِ" şeklinde okurken; başka bir kıraatında "إِنْ ذَانِ لَسَاحِرَانِ" şeklinde okuduğunu ve bu tür kıraatların hepsinin, şâz kıraat olduğunu kabul eden bütün muhakkiklerin, bu kıraatın sahih olmadığı ve âhad yollarla nakledildiği yönünde görüş birliği içinde olduklarını söylemektedir. Konunun devamında, lahn'ın aklen, şer'an ve örfen mümkün olmadığını, lahn iddialarının âlimler tarafından cevaplanmış olduğunu bildirmektedir. Râzî, "Bu haberlerin Hz. Osman ve diğer sahâbilerden gelmesi zayıf ve munkatı'dır. Çünkü Hz. Osman imam Mushafı oluşturmuştur, dolayısıyla içerisinde hata olduğu halde bu hataları sonrakilerin düzeltmesi için bırakmış olması imkân dışındadır. Aynı hatanın diğer Mushaflarda da tekrar etmesi mümkün değildir. Şayet bu hata kâtip yanılgısından kaynaklanmış olsaydı, aynı hatanın diğer nüshalarda aynı şekilde tekrar etmesi mümkün olmazdı" demekte ve ifadelerinin devamında, kıraat ve tefsir âlimleri Kur'ân'ın tevâtür ile nakledildiğini zikretmiş ve bu özellikteki Kur'ân'da lahn bulunmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Zira bu kıraatı sahih/mütevâtir yollarla Hz. Peygamber'den nakleden sahâbilerdir. Onlar, Arap dilini iyi bilen ve İslâm'ın doğuşuna ilk tanık olan insanlardır. Bu haliyle onların Allah'ın kitabında gördükleri bir hatayı düzeltmeyip, bunu sonraki nesillere havale etmeleri düşünülemez. Kaldı ki onların Kur'ân'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmeleri ve onu derleyip bir araya getirmeleri onlara has bir ayrıcalıktır. Bu konuda insanlar onlara tabi olmuştur. Dolayısıyla onlara böylesi isnadlarda bulunmak kimsenin haddine değildir. Kur'ân muhkemdir ve kesinlikle

[1130] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzi'l-Kur'ân,** thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire, 1381/1962, c. 2, s. 21.

onda lahn yoktur, değerlendirmesinde bulunmuştur. Râzî, devamla, bazı nahiv âlimlerinin bu kıraatın vecihlerinde ihtilafa düştüklerini ifade etmekte ve en kuvvetli görüşe göre, bu kıraatın bazı Arap kabilelerine ait olduğunu, diğer bazılarına göre bu kıraatın "Belhâris b. Ka'b" lugatı olduğunu, ancak Zeccâc'ın bunu Kinâne ve Kutrub kabilelerine nispet ettiğini, İbn Cinnî'nin ise bunu Benî Rabîa kabilesine nispet ettiğini belirtmektedir.[1131]

Yukarıda da zikredildiği gibi, bölgelere gönderilen Mushaflar, gerek hüccet kaynaklarında, gerek tefsir kaynaklarında kıraatların yoğun olarak kullanıldığı bu okumaların referansı olarak gösterilmiştir. Semîn el-Halebî, kıraatları hüccetlendirirken, bu kıraatların aidiyetine ve bölge Mushaflarına değinmektedir. Dolayısıyla kıraatı okuyan imamları ayrı ayrı zikretmekte, bununla birlikte bölgeyi ve bölgeye ait mushafı da zikretmeyi tercih etmektedir. Bu metodun örneklerini müellif'in eserinde fazlasıyla bulmak mümkündür. Hemen şunu ifade edelim ki; müellif, eserinin çeşitli yerlerinde kıraat tasavvurlarında bulunurken, Mushaf hattına riâyet edilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Ancak buna rağmen eserinde Mushaf hattına muhâlif kıraatları da naklettiği görülmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi müellif, sahih olmayan kıraatlardan tefsir yönünden yararlanmış fakat onları Kur'ân'dan âyet olarak telakki etmemiştir. Bu anlamda eserinin birçok yerinde sahâbe Mushaflarındaki farklılıkları zikretmiş "وفي مصحف" ifadesinde bulunarak sahâbelerden İbn Abbâs[1132] İbn Mes'ûd[1133] ve Ubey b. Ka'b'[1134]ın isimlerini zikretmek suretiyle söz konusu sahâbilerin Mushaflarına atıfta bulunmuştur. Sahâbe Mushaflarıyla ilgili örneklere yer vermememizin nedeni, müellif'in sahâbe kıraatlarına atıfta bulunması başlığı altında bu tür örneklere yer vermiş olmamızdır. Dolayısıyla konunun tekrarı olacağı düşüncesiyle bu kadarıyla yetinmeyi uygun gördük. Sonuç olarak Semîn el-Halebî kıraat farklılıklarını çeşitli açılardan değerlendirirken, farklı beldelerdeki Mushaflara dikkat çekerek onlardaki kıraat farklılıklarına değinmiş ve eserinde bunlardan faydalanmıştır.

[1131] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 22, s. 66.
[1132] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 3, s. 196-197; c. 5, s. 31,70.
[1133] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 552, c. 7, s. 379; c. 5, s. 31.
[1134] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 58; c. 5, s. 325; c. 8, s. 372.

Bundan sonra ele alacağımız konu müellif'in kıraatları dilsel yönden değerlendirmesi olacaktır.

3.1.4.5. Kıraatları Dilsel Yönden Değerlendirmesi

Semîn el-Halebî'nin kıraatlara Arap dili açısından yaklaşımı genel bir başlık olmakla birlikte, konu, kıraatların tevcihi ve tercih ettiği vecihleri delillendirmesi noktayı nazarından ele alınacaktır. Mesele öncelikle kıraatın dilsel anlanmda geçirdiği tarihsel evreler ve bu konudaki yaklaşımlar çeşitli âlimlerin ve Semîn el-Halebî'inin yaklaşımları doğrultusunda değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

Kur'ân'ın Arap diliyle inmesi, kıraatların oluşmasında büyük bir rol oynamıştır. Hz. Peygamber'den intikal eden kıraatlar hususunda, bazı bid'at ehlinin kendi bid'atlarına göre Kur'ân'ı tilâvet etmelerine karşın, İslâm dininin her cihetten itimada şayan imamları, sahih ve doğru olan kıraatları, bozuk olan kıraatlardan ayırmak için belli ölçüler koymuşlardır. Bu ölçülerden bir tanesi de, kıraatların Arap diline bir vech ile de olsa uygun olma şartıdır. Bu vechin fasih veya çok fasih olması ya da üzerinde fikir birliği edilen veya ihtilaf edilen bir kaide olması kıraata zarar vermez; yeterki bu kıraatın yaygın ve kıraat imamları tarafından sahih bir senetle alınmış olsun. Bu anlamda İbnu'l-Cezerî, "Tahkik ehline göre, şartlar içerisinde en önemli esas en kuvvetli rükûn, kıraatların Arap dili kurallarına uygunluğudur. Fakat bununla birlikte sahih kıraatları bazı nahiv âlimlerinin inkâr cihetine gitmelerinin hiçbir kıymeti yoktur, ifadelerinde bulunmaktadır.[1135] Bu yönde kıraat âlimlerinin kabul ettiği bu şartı ilk ön plana çıkaran isimlerin, Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kevâşî ve diğerlerinin olduğunu görmekteyiz. Ancak bu isimlerin birtakım nüanslarla birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. el-Kevâşî, Arap diline muvâfakatı ele alırken, bir kıraatın kabul edilebilmesi için onun bir vecihle de olsa Arap diline uygun olma şartını ileri sürmüştür. Mekkî b. Ebî Tâlib ise, kıraatın Kur'ân'ın indiği dönemdeki yaygın olan Arapça'ya uygun olması gerektiğini savunmuştur. Ancak İbn Şenebûz, el-Kevâşî'yi destekleyerek bu şart konusunda üzerinde ittifak edilmiş fasih

[1135] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c. 1, s. 10.

bir lehçe ya da ihtilaf edilmiş bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli görmüş ve bu şartın kapsamını genişletmiştir.[1136]

Kıraatlar, dili Arapça olan Kur'ân metninin lafzına yönelik okunuş şekilleri olduğundan hemen hemen her yönüyle filolojik hadiseler olduğu gözlenmektedir. Kur'ân tilavetinde lahn olgusunun gündeme gelmesiyle nahiv âlimleri nahiv ilminin kurallarını tespite koyulmuşlardır. Bunu yaparken kıraatlardan fazlasıyla yararlanmışlardır. Nahiv ilminin doğuşu ve gelişmesinde, ilk dilbilimi âlimlerinin kurradan olmalarının büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nahiv ilminin doğuşu ve gelişmesinin kendileri sayesinde gerçekleşen, İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/776, Ebû Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771), el-Halil b. Ahmed (ö.170/787) gibi nahivcilerin kurra oldukları bilinmektedir.[1137]

Kıraatların dayandığı Arap kabile lehçelerine dair, el-Ferrâ (ö. 207/823), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) Asmaî (ö. 216/828) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi ileri gelen dilciler tarafından ilk bilinen eserlerin ortaya konulduğu kaydedilmektedir. Zikredilen âlimlerden yapılan aktarımlarla meydana gelen ve Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde Arap gramerinin kaideleri tespit edilip istikrâr bulmuştur. Daha sonra, Basra ve Kûfe dil mektepleri kurulup gramer âlimleri arasında kutuplaşmaların meydana gelmesi neticesinde, Arap dilbilim âlimleri kıraatlara yöneldiler. Her grup bazı meselelerde kendi nahiv görüşüne veya kıyas sistemine destek bulmak ya da bunlara uymayan kıraatları reddetmek amacıyla yoğun çaba içine girmiştir.[1138] Bu bağlamda nahiv âlimlerinden bazıları, bir kıraatın Arapçaya uygunluğunu kabul ederken, diğerleri uymadığını belirterek tenkit yoluna gitmişlerdir. Dili bu şekilde ayırıma tabi tutma ve dar bir alana hapsetme anlayışının daha ziyade Basralı dilbilimcilere ait bir anlayış olduğıu söylenebilir.

İlk dönem nahiv âlimleri kıraatları tenkit etmede katı davranırken, sonradan gelenler daha ılımlı ifadeler kullanarak nahvin sınırlarını genişletmiş ve tenkit ettikleri bazı kıraatların Arapçaya uygunluğunu kabullenmişlerdir. Şöyle ki, Basralı

[1136] Muhammed Ali Hasan Abdullâh, **el-Kirââti'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Mufessirîn minhâ,** y.y., s. 202; Ünal, **Kıraat**, s. 51.
[1137] İsmail Durmuş, "Arap Dli ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları,** İstanbul, 2001, s. 447.
[1138] İbnu'n-**Nedîm, el-Fihrist**, s. 38-60.

dilbilimciler dar çerçevedeki lehçeleri itibara almış, bunların dışındaki lehçelere ve dilsel kullanımlara iltfat etmemiştir. Kûfeli dilbilimciler ise daha esnek bir tutum sergileyerek, Basralıların itibar etmedikleri lehçeleri dil itibarıyla dayanak olarak kabul etmişlerdir. Bu anlayış farklılığından dolayı, Basra dil âlimleri, başta Kisâî olmak üzere Kûfeli dilbilim âlimlerini lehçelere karşı esnek davranmakla suçlamışlardır.[1139] Ancak Basralı dil âlimlerinin bu tutumu eleştiri konusu olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân "Bizler Basra dil âlimlerinin sözleri doğrultusunda ibadette bulunamayız ve Arap dili onların aktardıklarından ibaret değildir, kıraatlar da Basaralıların bilgisi ve nakillerinden ibaret değildir" sözleriyle eleştirisini ortaya koymuştur.[1140]

Nahiv kâdelerini vaz' eden dilbilim âlimlerinin "Bazı kıraatlarda hata var" demelerine karşın; Râzî şöyle cevap vermektedir: " Kur'ân'ın sahih bazı kıraatlarında hata bulan ve bu kıraatları koydukları kâidelere delil getirmekten çekinen nahivcilere hayret ediyorum, çünkü onlar çoğu zaman söyleyeni meçhul Arap şiiriyle istişhadda bulunuyorlar da, fakat nedense kıraatların bazısını terkediyorlar. Halbuki sahih kıraatlarla istişhadda bulunmaları daha doğru olurdu" demektedir.[1141]

Suyûtî, mütekaddim nahiv âlimlerinden bazılarının, Âsım, Hamza ve İbn Âmr'ın bazı okuyuşlarını Arapçadan uzak ve hatalı addetmelerine ve onların okuyuşlarında "lahn" olduğu değerlendirmelerine karşı çıkmış, bu tarz değerlendirmelerde bulunanların hata ile iştigal ettiklerini, zira söz konusu kıraat imamlarının kıraatlarının sahih ve mütevâtir senetlerle sâbit olduğunu belirtmiştir.[1142]

Bazı kıraat imamları, bir kıraatın Kur'ân kıraatlarından herhangi birisine, dilin yaygınlığına ve Arapçadaki kıyaslara uygunluğuna itimad etmemişlerdir. Aksine hadisin sübûtuna ve sıhhat nakline önem vermişlerdir. Onlara göre rivâyet sâbit olunca, Arapçanın kıyası ve lügatın yaygınlığı onu reddetmez, çünkü kıraat uyulması gereken bir sünnettir. Onu kabul etmek ve ona müracaat etmek lazımdır.

[1139] Ahmed Alamuddin el-Cundî, **el-Lehecetu'l-Arabiyye fi't-Turas,** Dâru'lArabiyye li'l-Kitâb, y.y., 1983, s. 185-186; Aydın Kudat, " Kur'ân Kıraatı ile Arap dilbilimi Münasebeti Üzerine**" Turkish Studies-Comparative Religious Studies**, eISSN: 2667-5544, 2020, s, 73.

[1140] Ebû Hayyân **el-Bahru'l-Muhît**, c. 3, s. 362-363.

[1141] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, c. 13, s. 380.

[1142] Suyûtî, **el-İktirâh**, s. 20.

Aynı zamanda Ebû Amr ed-Dânî, kıraat imamlarının, Kur'ân kıraatı ile ilgili hususlarda dilin yaygın oluşuna ve Arapçadaki kıyaslara göre amel etmediklerini, bilakis hadisteki sübût, nakil ve rivâyetteki sıhhati dikkate aldıklarını belirtmektedir. O, bu hususlar sabit olunca, Arapçanın kıyası ve yaygın oluşunun o kıraatı reddetmeyeceğini, çünkü kıraatın, uyulan, kabul edilen ve müracaat edilmesi gereken bir sünnet olduğunu söylemiştir.[1143]

Tarih boyunca Hemen hemen bütün müfessirlerin, kıraatları hüccet olarak göstermeleri ve tefsirlerinde bunlara genişçe yer vermeleri, kıraatın hüccet oluşunu açıkça ortaya koymaktadır. Semîn el-Halebî'den önceki ve sonraki âlimler, eserlerinde kıraatlarla hüccette bulunmuş ve eserlerinde buna genişçe yer vermiştir. Kıraat olgusuyla ilgili hacimli tefsirler yazıldığı[1144] gibi, kıraat olgusuna yönelik pek çok bağımsız eserler de yazıldığı görülmektedir.[1145] Semîn el-Halebî, kıraat imamlarından nakledilen ve Mushaf hattına uygun olan okuma vecihlerini tespit edip bu okuma vecihlerinden kendi içtihadına uygun olanlardan seçimler yaparak, nakil esaslı bir içtihad neticesinde kıraat tercihlerinde bulunduğunu ifade etmektedir. O, sıhhat yönünden yedi kıraatı öncelerken, iki mütevâtir kıraat arasında ayırım yapılmaması hususunda kârileri uyarmaktadır.

Semîn el-Halebî, yedi kıraatın şekillenme olgusunun, kıraat âlimlerinden Mushaf hattına uygun nakledilen şekliyle ve vecihlerin tespit edilen okuma biçimlerinden kendi ictihadlarına uygun olanı seçerek, nakle dayalı bir şekilde oluştuğunu ifade etmektedir. Diğer münekkidler mütevâtir kıraatların bazı vecihlerine itiraz ederlerken kendisi bu kıraatlara son derece bağlıdır. Kıraatlar konusundaki tutumunun, genelde nahiv âlimlerinden, en-Nehhâs, Ebî Hâtem, Ebu'l-Bekâ, Zeccâc ve Zemahşeri'nin çizgisi doğrultusunda olduğunu görmekteyiz. Fakat sıhhat noktasında yedi kıraatı öncelerken, iki sahih kıraat dil ve belâğat yönünden biribirinden farklıysa birini diğerine tercih etmektedir.

[1143] Dânî, **el-Muknî**, s. 89.

[1144] Taberî, **Câmiu'l-Beyân;** Kurtûbi**, Câmiu'l-Ahkâm,** Ebû Hayyân**, el-Bahru'l-Muhît**, İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Âlûsî, **Rûhu'l-Maânî,** bunlar en çok bilinen kıraat ağırlıklı tefsirlerdir.

[1145] Bu konuda yazılmış eserlerin başında, Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne**, İbni Ğalbûn, **eş-Şevâz;** İbn Zencele, **Huccetu'l-Kirâât**; el-Bennâ, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar**, es-Sehâvî, **Cemâlu'l-Kurra Kemâlu'l-İkra**, İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, el-Vâsıtî**, el-İrşâd**, gibi kaynaklar ilk akla gelenlerdir.

Semîn el-Halebî, iki mütevâtir kıraat arasında tercihte bulunmamakta, mütevâtirliği kesinleşmiş iki kıraattan birini diğerinden üstün görmemektedir. Müellif, Zemahşerî nin iki kıraat arasında tercihte bulunmasını eleştirmektedir. O, Bakara sûresi 33. Âyetteki bir kıraat için Ebû Amr'ın diğer kıraat imamlarından ayrıldığı bir hususta, Zemahşerî'nin, bunu lügat yönüden zayıf olduğu için tercih etmediğini kaydetmektedir. Müellif, iki mütevâtir kıraat arasında tercih olmaması gerektiğini belirterek Zemahşerî'nin bu tavrını eleştirmektedir. Semîn el-Halebî, eserinin başka yerlerinde de bu hususu zikretmektedir. O, bu hususu "İki mütevâtir kıraat arasında tercihte bulunmayız" sözlerini her fırsatta tekrarlamaktadır.[1146]

Müellif tefsirinde, kıraatların geçtiği her yerde sahih veya şaz kıraatları delil olarak ele almaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız birçok kıraatta bunun örnekleri vardır. Gördüğümüz kadarıyla müellif, kıraatlar arasında tercihini yapar ve bir kıraatı diğerine öncelerken, dil kurallarına bağlılığı nedeniyle, söz konusu kıraatları zayıf gördüğü bazı yerlerde onları tamamen reddetme derecesine vardıracak şekilde tenkit etmektedir. Şâz kıraatlara olan bağlılığının ana nedeni, lugat ilminin kaide ve usullerinin delillerini müdafaada bütün cehdini ve birikimini sonuna dek ortaya koyarken, birikiminin eksik olduğu durumlarda şâz kıraatlardan yeterince faydalanmasıdır. O, şâz kıraatları mana zenginliği açısından ele almakla birlikte, mütevâtir kıraatları öncelemekte ve tercihini bu yönde koymaktadır.[1147]

Arap diline uygunluk şartı zaten ilk iki şartın içinde mevcut olduğu için bu şarta gerek olmadığı ileri sürülse de, müfessirlerin kıraatları tespit ve tercih etmelerinde Arap dili önemli bir fonksiyona sahiptir. Semîn el-Halebî, Kur'ân lafzında vârid olmuş mütevâtir ve şâz kıraatları ele almakla birlikte bu hususta dilbilim ve tefsir âlimlerini zikretmeden geçmez. Aynı zamanda mütevâtir kıraatı hatalı bulanların yanlışlıklarını ve yanıldıkları yeri ortaya koyduktan sonra, hatalı bulunan bir kıraatın ilmi bir üslupla açıklamasını yapmaya çalışır. Eserinde rivâyet ve Mushaf hattına uygunluk ilkesine bağlı olan Semîn el-Halebî, naklettiği kıraatların tevcihini yaparken Arap dilinin imkânlarından azami ölçüde yararlandığı görülmektedir. Çalışmamızda şimdiye kadar ele aldığımız örneklerin birçoğu,

[1146] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 34.
[1147] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s 41.

müellif'in Arap dili bağlamında kıraat tasavvuruna da emsal teşkil etmektedir. Bununla birlikte müellifin kıraatlara Arap dili açısından yaklaşımını çeşitli açılardan ele alıp, ilgili örneklere müstakil olarak temas etmemizin konuyu daha anlaşılır kılacağı düşüncesindeyiz.

Bu konuda *ed-Durru'l-Masûn'*da birçok örnekler bulunmaktadır. Konuya ışık tutmak için birkaç örneğe değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Müellif, Bakara sûresinin " ألطَّلَاقُ مَرَتَانِ فإمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْتَسرِيحٌ بِإحْسَانٍ وَالاَ يَحِلُّ لَكُم أنْ تأخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إلاَّ أنْ يَخَافَا ألاَّ يُقِيمَا حُدُودَاللهِ فإنْ خِفْتُم ألاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَاافْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَائِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[1148] "*Boşanma iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey mü'minler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir."* âyetinde geçen "إلاَّ أنْ يَخَافَا" terkibindeki "يَخَفَا" kelimesi ile ilgili tercih ettiği kıraatın delilini öncelikle sarf ve nahiv kurallarıyla yapmıştır. Onun nakline göre Abdullah, kelimeyi ötreli olarak "تَخَافُوا" muhatab **'ت'** harfi ile çoğul ve bir rivâyete göre "يَخَافُوا" gaib **'ي'** harfi ile okumuş iken, Hamza kelimeyi "يُخَافَا" şeklinde **'ي'** harfini Madmûm mef'ule mebni ve fâili mahzuf olarak okuduğunu belirtmiştir. Müellif, bu okuyuşu kurraya nispet ederek verdikten sonra, bu iki okuyuşun lehçe farklılığından kaynaklandığını söylemiştir. Ancak bu konuda birçok tevcihin zikredildiğini belirterek, birinci kıraatın zamirden bedel olan "أنْ يَخَافَا" okuyuşu için "daha güzel" ifadesini kullanmakta ve bunun Arap dili yönünden daha açık olduğunu ifade ettikten sonra, en-Nehhâs'ın[1149] bu kelime için "وهو من لطيف كلام العرب" "bu Arap sözünün inceliklerindendir" ifadelerini kullandığını ve Hamza kıraatının i'râb yönünden daha beliğ olduğunu iddia ettiği için bu kıraatı tercih ettiğini

[1148] el-Bakara, 2/229.
[1149] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 96.

söylemektedir. Semîn el-Halebî, aynı zamanda her iki kıraat için " وإنما هو في القراءتين من الا لتفات المستحسن في العربية" "*Bu, her iki okuyuşta da Arapçadaki güzel görünen okuma türlerindendir."* ifadesini kullanarak, en-Nehhâs'ın tercihine karşı her hangi bir tercihe gitmeden iki kıraata eşit yönde yaklaşmaktadır.[1150] Semîn el-Halebî'nin zikrettiği bu kelime ile ilgili kıraat farklılıkları kıraat-ı seb'a, aşere ve erbaate aşere içerisinde yer almaktadır. Hamza, Ebû Câfer, A'meş, Hasan ve Mücâhid, "إلاَّ أنْ يُخَافَا" kıraatında fiil üzere mebni olmuş mef'ul şeklinde, İbn Abbâs ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin "إلاَّ أنْ تَخَافَا" muhatab "ت" ile, Ubeyy b. Ka'b'ın "إلاَّ أنْ يَظُنَّا" şeklinde okuduğu kaydedilmektedir.[1151]

Kaynakların bir kısmında bu kıraata yer verilmezken kelimenin mânâ olarak *"bir şeye kesin bir şekilde inanmak veya bir şeyden emin olmak*" anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.[1152] Bazı kaynaklarda "يَخَافَا" kelimesinin kıraatının, Nâfî, İbn Kesîr ve Ubeyy'e nispet edildiğ gibi "الخَوْف" "korku" ve "ألظَن" "şüphe- varsayım" kelimelerinin Arap kelamında yakın anlamda kullanıldığı bildirilmektedir.[1153] Taberî, Ebû Câfer'den naklederek bu kıraatta birçok ihtilafın mevcut olduğunu belirtirken " إلاَّ أنْ يَخَافَا ألاَّ يُقِيمَا حُدُودَ الله" bunun Hicaz ve Basra ehlinin kıraatı olduğu, buna göre mânânın *"karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza etmelerinden korkuya düşmesi"* olduğunu, Ubeyy'in "إلاَّ أنْ يَظُنَّا ألاَّ يُقِيمَا حُدُودَ الله" kıraatında ise mânânın " *karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza etmelerinden şepheye düşmesi"* anlamında kullanıldığını, ancak yukarda ifade edildiği gibi Abdullah'a nispet edilen kıraatını daha isabetli ve sahih olduğunu söylemektedir.[1154]

Yukarıda aktarmış olduğumuz açıklamaların devamında müellif, Hamza kıraatı için "Arap lisanına vakıf olmadıkları için bir topluluk bunu okumakta zorluk

---

[1150] Halebî**, ed-Durru'l-Masûn**, c.2, s. 448-449.

[1151] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 183; İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 20; İbn Ğalbûn, **et-Tezkirâ**, c. 1, s. 204; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 98; Hamdi Sultan Ahmed el-Adevî, **el-Kirâatu'ş-Şâzze**, s. 740-741.

[1152] Ebû Ubeyda Ma'mer b. el-Müsennâ, **Mecâzu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 74; İbn Kuteybe, **Ğarîbi'l-Kur'ân,** c. 1, s. 80; et-Tusterî, **Tefsîru't-Tusterî**, c. 1, s. 35.

[1153] Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 1, s. 146.

[1154] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 4, s. 552.

çekmiş diğer bir kısmı da yermiştir, şeklinde değerlendirmelerde bulunarak, İbn Atiyye'den çıkarsamalarda bulunmakta ve söz konusu kıraatın iki mef'ulu etkiledğini ifade ederek, Ebû Hayyân ile karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu konuda müellif'in, her iki kıraatı değerlendirirken, dil bütünlüğünü ve anlam yönünü önceledğini görmek mümkündür. Bu, onun diğer kıraatları reddettiği veya yok saydığı anlamına gelmemelidir. Kıraatları tercihlerindeki gerekçeyi, kıraatın birçok kişi tarafından kabul görmesi ya da Arap dilinde daha fasih, meşhur veya daha beliğ olmasına dayandırdığını açık bir şekilde ifade etmektedir.

Müfessirlerin amacı, genel anlamda kıraatların bir kısmını kabul diğer kısmını reddetmek değildir veya bir kıraatı eleştirirken diğerini fasih saymak değildir. Amaç, kıraatın konuşulan dil birikimi içerisinde yerinin kuvvetli oluşunu ortaya koyma çabasıdır. Lehçe olgusu açısından bakacak olursak, lehçelerin bile fesahat noktasında birbirlerinden üstünlükleri vardır. Nitekim bütün kıraatlar dil noktasında aynı fesahate sahip olmadığı gibi, birbirinden farklılık gösterdikleri bilinmektedir.[1155]

Konuyla ilgili diğer bir örnekte Semîn el-Halebî, Mâide sûresinin **يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا لاَتُحِلُّوا شَعَاءِرَاللهِ وَلاَالَشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَالْقَلاَئِدَ وَلاَ آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُواعَلَ الْبِرِّوَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواعَلَ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُالْعِقَابِ**"[1156] *"Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu dini) işaretlerine, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Haram'a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin! İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın, Allah'tan korkun; çünkü Allah'ın cezası çetindir."* âyetinde geçen "**شَنَآنُ**" kelimesinin delilini sarf ve nahiv kurallarıyla ortaya koymuştur. Onun nakline göre kelime ile ilgili İbn Âmr ve Ebû Bekir, Âsım'dan rivâyetle onların "**شَنَآنُ**"

[1155] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, s. 31; Osman b. Said Ebû Amr ed-Dânî, **el-Beyân fî 'Ad âyi'l-Kur'ân,** thk. Ğânim Kudûri Hamed, 1414/1984, s. 140; İbnu'l-Cezerî, **Muncidu'l-Mukriîn,** s. 122-123.

[1156] el-Mâide, 4/2.

kelimesinin ilk ‘ن’ harfini sakin olarak okuduklarını ve diğerlerinin ise “شَنَآنُ” şeklinde “ن” harfini harekeli okuduklarını nakletmektedir. Müellif, bu okuyuşları kurrây’a nispet ederek verdikten sonra, bu okuyuşların lehçe farklılığından kaynaklandığını belirtmiştir. Aynı zamanda müellif, bu kelimenin masdar “فَعَلَان” veya sıfat olarak gelebileceğini Ebû Ali’den naklederek[1157] kelimede ‘ع’ harfinin sakin okunmasının masdarlarda az bulunduğunu, ancak bunun sıfatlarda fazlasıyla bulunduğunu zikretmektedir. Buna örnek olarak “سَكْرَان ve قَطْوَان” kelimelerini vermektedir. Müellif, kelimenin altı lehçede “ مَشْنَأَة – مَشْناً – شَنَاءَة – شَنْأَة – مَشْنِئَة” şeklinde bulunduğunu kelime “فَعَلَان” vezninde geldiği için fethalı okuyuşun daha uygun olduğunu belirterek bu okuyuşu tercih etmiştir.[1158]

Bazı kaynaklarda bu kıraatlara yer verilmezken[1159] diğer kaynaklarda bu okuyuşla ilgili çeşitli vecihlerin bulunduğu kaydedilmiştir. Bazılarında bu okuyuşun mastar olduğu “شَنْآن” şeklinde okunduğunda isim olduğu nakledilmiştir. Ayrıca bu kıraatın diğer kıraat imamlarına da nispet edildiği görülmektedir. Ebû Amr, Kisâî, İbn Kesîr, Hamza ve Hafs’ın “شَنَآنُ” kelimesinin birinci ‘ن’ harfini meftûh, İbn Âmr ve Ebû Bekir’in sükûnlu okudukları kaydedilmektedir.[1160] Buna göre kelime mânâ olarak “*bir kavimden veya bir topluluktan nefret etme”* anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.[1161] en-Nehhâs kelimenin mastar değil “غَضْبَان ve كَسْلَان” vezninde ism-i fâil olduğunu söylemektedir.[1162] Taberî, “شَنَآن” kelimesindeki ‘ش’ ve ‘ن’ harflerinin meftûh okunmasının “فَعَلَان” vezninde gelmesinden dolayı bu okuyuş şeklini tercih etmiştir.[1163] Semîn el-Halebî’nin de bu okuyuşla ilgili tercihini, Taberi’nin

[1157] Ebû Ali el-Fârisî, **el-Hucce**, c. 2, s. 385.
[1158] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 4, s.193.
[1159] Ebul-Haccâc Mücâhid b. Cebr, **Tefsîr Mücâhid**, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu’n-Neyl, Dâru’l-Fikr, Mısır, 1410/1989, c. 1, s. 298; İbn Kuteybe, **Ğarîbu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 122; Zemahşerî, **el-Keşşâf,** c. 1, s. 603.
[1160] Hatip, **Mu’cemu’l-Kirâât**, c. 2, s. 220.
[1161] Ferrâ, **Maâni’l-Kur’ân**, c. 1, s. 300; Ebû Ubeyde, **Mecâzu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 146;
[1162] en-Nehhâs, **İ’râbu’l-Kur’ân**, c. 1, s. 257.
[1163] Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. 9, s. 486.

paralelinde belirttiğni görmekteyiz. O, bununla birlikte bu tercihini, benzer şekilde gelen kelilmelerden örnekler vererek delillendirmiştir.

Semîn el-Halebî, diğer bir örnekte En'âm sûresinin وَقَالُوا هَاذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌلاَيَطْعَمُهَا إلاَّ مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِم وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لاَيَذْكُرُونَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوايَفْتَرُونَ"[1164] *"Onlar saçma düşüncelerine göre dediler ki: Bu (tanrılar için ayrılan) hayvanlarla ekinler haramdır. Bunları bizim dilediğimizden başkası yiyemez. Bunlar da binilmesi yasaklanmış hayvanlardır. Bir takım hayvanlar da vardır ki, (Allah böyle emrediyor diye) ona iftira ederek üzerlerine Allah'ın adını anmazlar. Yapmakta oldukları iftiraları yüzünden Allah onları cezalandıracaktır."* âyetinde geçen."حِجْرٌ" kelimesini cumhûr'un aynı şekilde, Hasan, Katâde ve A'rec'in **'ح'** harfini madmûm, diğer bir rivâyette Hasan ve Katâde'nin **'ح'** harfini meftûh okuduklarını nakletmektedir. Müellif, Hârun'dan naklederek Hasan-ı Basrî'nin Furkân sûresindeki "حِجْراً مَحْجُوراً"[1165] cümlesi hariç, Kur'ân'ın her yerinde bu şekilde okuduğunu, kelimenin *" kısıtlama-engelleme"* mânâsına geldiğini belirtmektedir. O, Ebu'l-Bekâ'dan, kelimede lehçe farklılığının bulunduğunu, bu kıraata göre kelimenin "yasak" anlamına geldiğini aktarmaktadır. Müellif'e göre kelimede **'ح** ve **ج'** harflerinin madmûm olması, mastar olup "فُعْل" vezninde gelmiştir. Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd kelimeyi "حِجْرٌ" kelimesinden dönüştürülmüş "حِرْج" şeklinde meksûr **'ح'** ve **'ج'** üzerine mukaddem sakin **'ر'** ile bu şekilde okumuşlardır. Bu kıraata göre kelime "حَرَج" öğesinden olup *" daraltma- sıkma"* anlamına gelmektedir. Semin el-Halebî, bu kıraatı tasvip etmediğini, çünkü kelimenin aslının sağlam bir şekilde "فِعل" vezninde geldiğini belirtmektedir. İkinci kıraat göre kelime "حِجر" kelimesinden maklûb olmuştur, müellif, bunun da Arap lisanında pek az bulunduğunu belirterek, cumhûr kıraatının tercih etmiştir.[1166] Müellif, eserinde kıraatla ilgili eleştirileri zaman zaman âlimlere nispet ederek vermiş, ayrıca kaynaklarda geçen geniş tartışmalara da yer vermiştir.

[1164] el-Enâ'm, 6/138.
[1165] Furkân, 25/53.
[1166] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 181-182.

Semîn el-Halebî'nin zikrettiği kıraate konu olan dilsel kullanım izah şekline, bir kısım tefsir kaynaklarında da rastlanmaktadır.[1167] Kaynaklarda kelime ile ilgili birçok görüş bulunmaktadır. el-Ferrâ kelimenin "حُجْر ve حِجْر" şeklindeki kıraatını İbn Mesûd'a nispet etmiştir. [1168] Kelimeyi "حِجْرٌ" şeklinde okuyanlara göre, fiil mânâsıında mef'ûl, içinde çoğul, müzekker, müennes mânâsı taşıyan mastar olduğu kabul edilmiştir.[1169] Bazı âlimler, bu kıraatın tevcihiyle ilgili olarak zikredilen kelimenin harfleri arasında kalb olma ihtimaline pek sıcak bakmamışlar. Nitekim Taberî, bu şekilde kullanımı Araplardan duyduğunu söyleyen tek kişiye rastlamadığını belirtmiş ve kelimenin "حِجْر" şeklinde Hicaz, Irak ve Şâm kıraatlarında bu şekilde okunduğunu ve bunun Arap lugatında en güzel lehçe olduğunu bildirmiştir.[1170] en-Nahhâs âyetin başında geçen "وَقَالُوا هَاذِهِ أَنْعَامٌ" cümlesinin mübteda ve haber "وَحَرثٌ – حِجْرٌ" kelimelerinin habere ma'tûf olduğunu söylemektedir. Ancak İsa b. Amr kıraatında iki kelime birlikte okunmuştur [1171] Zemahşerî kelimenin "حِجْرٌ" kelimesinin fiil mânâsında mef'ul "ذَبح" 'boğazalamak veya "طَحن" 'öğütmek' mânâsıında sıfat olmayıp, isim hükmünde olduğunu belirtmiştir.[1172]

Semîn el-Halebî'nin mütevâtir kıraatlar arasında tercih yapmaması, bu kıraatları tefsir için hüccet sayması ile alakalıdır. Ancak kıraatlar arasında dilsel yönden tercihte bulunmak, mütekaddimin müfessirlerle başlayan bir süreçtir. Bunu ilk dönem Maâni'l-Kurân tefsirlerinde görmek mümkündür. Nitekim mütevâtir ve şâz olarak addedilen kıraatların tefsirlerde değerlendirmeye alındığı, kıraatlar arasında kıyaslama yapılırken dilsel yönden ilişkiler kurularak tasnife tâbi tutulduğu bir gerçektir. Zira müfessirlerin yaptığı dilsel tercihler her zaman kıraat tercihi olmadığı gibi, diğer bir kıraatı reddetme gibi bir neticeye de götürmez. Aksine kıraatlar arasında yapılan tercihlerin birer dil zenginliği olarak görülmelerinin neticesi olduğu olduğu anlaşılmaktadır.

[1167] İbn Atiyye, **Muharreru'l-Vecîz**, c. 2, s. 351; Kurtubî, **Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 7, s. 94.
[1168] İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, c. 2, s. 82.
[1169] Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, thk. Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995, c. 4, s. 278.
[1170] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 12, s. 142.
[1171] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 2, s. 33; İbn Hâleveyh, Muhtasar, s. 46.
[1172] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 2, s. 71; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 659.

Sonuç olarak Semîn el-Halebî'nin tercih ettiği kıraatların temellendirmesini, nahiv kâidelerinden deliller getirerek yaptığı görülmüştür. Bununla birlikte kıraat tercihlerinde Arap dili kâidelerine göre tevcihlerde bulunmuş ve kendi içtihadlarına uygun bulmadığı kıraatları reddetmiştir. Ancak bunu yaparken belli bir metot izlememiştir. Ağırlıklı olarak onun tercihlerinde, çoğunluğun okuyuşlarından yana tercih belirttiği görülmüştür.

Bundan sonra işleyeceğimiz başlık müellif'in kıraatları lehçesel yönden değerlendirmesi olacaktır.

3.1.4.6. Kıraatları Lehçesel Yönden Değerlendirmesi

Arap dilinin kökenleri, cahiliye devri şairlerinin şiirlerinde kendini belli etmektedir. Arap Yarımadasında mevcut olan ortak dil, Arap lugatçıları tarafından belli kuralların teşekkülü altında bir lisan şekli olarak kabul edilmiştir. Bu ortak lisan içerisinde farklı olan lehçelerin varlığı bir gerçektir. Geçmiş dönemlerdeki bu bölgesel lehçe farklılıklarını, lugatçılar aracılığıyla kaynaklarda görme şansına sahibiz. Nitekim Arap Yarımadasında varlığı bilinen çeşitli lehçeleri, genellikle şairlerin şiirlerinde kullandıkları ortak dilde görmek mümkündür. Hicretin ilk asrında kuralları ve kelime dağarcıkları büyük ölçüde tespit edilen klasik Arap dilinin temelinin, bu ortak şiir dili olduğu bilinmektedir.[1173]

Kur'ân, Hadis, Hz. Peygamber'in ve halifelerin resmi yazışmaları, atasözleri ve eyyâmu'l-Arab'a ait yazılan nesirler, bu dilin temel kaynakları olarak kabul edilmiştir. Arap dilinde görülen dili muhafaza geleneğinin başlıca nedeni, bu dilin Kur'ân dili olması ve üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılmasının Müslümanlarca kabul edilmemesiyle birlikte, Kur'ân'ın bu dili korumasıdır.[1174] Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren rivâyetlerden anlaşılan, kıraat ihtilaflarının tespitinde ve anlaşılmasında lehçelerin, lehçelerin tespitinde de kıraatların büyük bir öneme sahip

[1173] Muhammed Riyâd Kerîm, **el-Muktadab fî Lehecêti'l-Arab**, Câmiuatu İmam Muhammed b. Suûd, 1417/1997, s.105.

[1174] Celâleddîn es-Suyûtî, **el-Muzhir fî İlmi'l-Luğa**, thk. Ahmed Câdelmevlâ, Kâhire, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, c. 2, s. 321.

olduğudur.[1175] İşte bu yönden kıraat farklılıklarıyla Arap lehçeleri arasında yakın bir ilişkinin kurulduğu görülmektedir. Bu farklı lehçelerin yedi harf hadisindeki yedi farklı okuma şekli olduğunu belirtmiş ve Semîn el-Halebî'nin yedi harf hadislerinin yorumuyla ilgili görüşlerini detaylarıyla sunmaya çalışmıştık. Onun yedi harfin yedi Arap lugatı olduğu görüşünü savunduğunu, ilgili yerde ele almıştık. Müellif, lehçeler içerisinde fesahat noktasında birinci dereceden Kureyş lehçesinin, daha sonra da Beni Sa'd b. Bekir kabilesi lehçesinin geldiğini belirtmektedir. Doalyısıyla Semîn el-Halebî'ye göre Kureyş lehçesinin fesahat ve belâğat noktasında birinci sırada yer aldığını söyleyebiliriz. Onun, eserinde Hicaz lehçesini sıkça vurguladığını, Kur'ân'ın bu lehçeyle nâzil olduğunu zikrettiğini görmekteyiz. O, Kureyş lehçesini üstün lehçe gördüğü için bazen onu tek başına zikrettiği, bazen de hicaz lehçeleri içinde zikrettiği görülmektedir. O, eserinin bazı yerlerinde "وهي لغة قريش وأهل الحجاز" "*bu Kureyş ve Hicaz ehlinin lugatıdır*." şeklindeki ifadeleriyle Kureyş lehçesini diğer lehçelerden ayırmaktadır.

Arapça'dan bahseden eski müellifler, klasik lehçeyi; el-Arabiyye, eski büyük lehçeleri; luga (mesela, luğatu Kureyş), konuşma dilini; (lugatu'l-âmme) olarak adlandırmışlardır. Büyük İslâm âlimleri, hususiyetlerine göre Arapça'nın hangi büyük lehçe veya lehçelere dayandığını araştırmışlar, ancak daha sonraki âlimler, klasik Arap lehçelerinin Kureyş lehçesine dayandığını ve lehçenin Arapça'nın esası olduğunu kabul etmişlerdir. Kureyş lehçesinin daha fasih oluşunda, dini, coğrafi, sosyal, ticârî vb. birçok unsur etkili olmuştur. Bu unsurlar sayesinde Özellikle Kureyşliler, Mekke'ye gelen diğer kabile mensuplarının lehçelerini öğrenme ve bunların içerisinden güzel bulduklarını seçme imkânı bulabilmişlerdir. Kanaatimimzce bu durum, Kureyş lehçesini seçkin bir yere getirmesi bakımından önemli bir etken teşkil etmiştir. Bu konudaki malzemenin kıraata dair eserlerde bulunduğu belirtilmektedir. Kıraat ihtilaflarının bir kısmının Arap lehçeleriyle sıkı bir ilişkisinin bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kıraat ihtilaflarının, bir süre sonra Arap lehçelerinin tespitinde önemli bir kaynak haline geldiği kaydedilmektedir. Arap dilinin kâidelerini tespit eden dil âlimleri, ilk dönemlerden

[1175] Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren rivâyetler için bkz. Buhârî "Fedâilu'l-Kur'ân" 5, "Bed'u'l-Halk", 6; Müslim "Salâtu'l-Musâfirîn" 272; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 1, 24-26; Kurtubi, **Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,** c. 1, s. 75-85.

itibaren mevcut lehçeleri klasik dile yakınlıklarına ve fasih oluş derecelerine göre sınıflandırmış ve ilmi çalışmalarında bu sınıflandırmayı göz önünde bulundurmuşlardır.[1176]

Dil âlimlerinin özellikle fıkhu'l-luğa konusundaki eserlerinde Arap lehçeleri hakkında geniş sayılabilecek ölçüde bilgi verilirken, zaman zaman kıraatlara da atıflarda bulunmuşlardır. Bu konuda, bilinen tâbiûn müfessirlerinden İbn Mücâhid, "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimsenin, Arap lehçelerini bilmeden Allah'ın kitabı hakkında söz söylemesi helal olmaz." dediği kaydedilmektedir. O, bu anlamda tefsir-lehçe ilişkisine dikkat çektiği gibi, kıraat-lehçe ilişkisine de işaret etmiş olmaktadır. Öte yandan İslâm âlimlerinden İbn Cinnî, şâz kıraatlardaki farklılıkların lehçelere dayanak olduğunu söylemektedir.[1177] Aynı zamanda İbn Hâleveyh, İslâm öncesi Arap Yarımadasında yaygın olan farklı lehçeleri yansıtan Kur'ân kıraatlarının, bütün Arap lehçelerinin ma'rifeti konusunda temel kaynak olduğunu belirtmektedir.[1178] Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî, kıraatların sadece nakil veya semâ yoluyla değil de, bilakis telakki ve arz yoluyla alınmasından sözetmekte ve bunun en sahih yolunun lehçelereden nakil yapılması olduğunu kaydetmektedir.[1179]

Aşağıda örneklerini göreceğimiz kıraatlara yönelik lehçesel hususiyetlerin, kıraat kaynakları başta olmak üzere tefsirlerde ve dile dair eserlerde yerini aldığını görmekteyiz. Nitekim ilk dönem tefsirlerinde lehçelere bağlı kullanımların pek belirgin olmaması münasebetiyle âlimler, bu lehçelerden fasih veya efsah olanı tespite önem vermişlerdir. Çünkü onların göz ardı edemeği en önemli husus, kıraatın tâbi olunan bir gelenek (tâbi olunan sünnet) olduğu anlayışından hareketle, kıraatların lehçeye dayalı veya lehçe dışı olsun mutlaka kıraat imamlarından nakledilmiş olması esasıdır.[1180] Müfessirler, iyi bir dilci olmaları hasebiyle, çoğunlukla kıraatların tevcih ve tercihlerine yönelirken lehçelere taalluk eden vecihlerin Arap lehçeleriyle olan irtibatına dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Semîn el-Halebî, kıraat tercihlerinde bulunurken kıraatın hangi lehçe ile irtibatlı olduğuna

[1176] Zerkeşî, **el-Burhân**, c. 1, s. 285; Mustafa Altundağ "Sahih Kıraatların Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine" **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 20 (2001) s. 27.
[1177] İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, c. 2, s. 234; Bkz. Abduh Râcihî, **el-Lehcâtu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye,** Dâru'l-Ma'rife, 1996, s. 80-81.
[1178] İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kırââti's-seb'**, c. 2, /231.
[1179] İbnu'l-Cezerî, **en- Neşr**, c. 1, 10.
[1180] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 245; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, c. 2, s. 256.

değinmekte ve bunlar arasından tercih yapmaktadır. O, kıraatlarla ilgili bazen lehçenin ait olduğu kabile ismini vermekte, bazen de kabile ismini zikretmeden söz konusu kıraatın lehçe olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Bunu her zaman böyle yaptığı söylenemez. Zira bazen zikrettiği kıraat farklılıklarının lehçe olduğuna değinmeden kelimenin tevcihini yapmaktadır. Bunu da, söz konusu olan lehçe ya çok bilinen/meşhur olduğundan ya da bahsi uzatmamak amacıyla yaptığı söylenebilir.

İslâm âlimleri için Arap lehçeleri, sarf ve nahiv kaidelerinin tespiti yönünden büyük önem arzetmektedir. Semîn el-Halebî'nin de, eserinde i'râb konusundaki görüş ve tartışmaları ortaya koyarken Arap lehçelerini sıkça zikretiğini görmektyiz. Müellif'in kıraatları temellendirmek için kullanmış olduğu metotlardan birisi lehçelerden deliller getirmesidir. Ancak bir lehçe eğer nadir veya şâz ise, bunu şiddetle reddettiği görülür. Zaman zaman naklettiği kıraatları izah ederken, bu tür farklı okumaları, Kureyş, Hicaz, Temim ve Huzeyl lehçelerinin ismini zikrederek vermiş, bazen de lehçesel farklılığa dayanan iki farklı kullanım olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Müellif'in eserinde, 53 kabile ve lehçe ismi geçmektedir. Bu konuda *ed-Durru'l-Mas'ûn*'da birçok örnekler bulunmaktadır.[1181] Konuya ışık tutmak için örneklere ihtiyacımız vardır.

Semîn el-Halebî, En'âm sûresinin "وَكَذَالِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ"[1182] *"Böylece suçluların yolu belli olsun diye âyetleri iyice açıklıyoruz."* âyetinde geçen "وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ" kelimeleri ile ilgili kıraatları zikrederken, meseleyi lehçe farklılığı temelinde izah etmeye çalışmıştır. Onun aktarımına göre, İhvân, "وَلِيَسْتَبِين" kelimesini **'ي'** ile ve "سَبِيلُ" kelimesini merfû' okurken, Nâfî'nin her iki kelimeyi nasb ile okuduğunu nakletmektedir. Birinci okuyuşa göre "تَستَبِينَ" fiili "سَبِيلُ" kelimesine izafe edilmiştir. "سَبِيل" kelimesi müennes olduğundan, fiil-fâil uyumu için fiilin müennes olarak geldiğini belirtmiştir. Ancak Necd ve Temîm lehçelerinde " سَبِيلَ" kelimesinin müzekker fiil kabul edilirken, Hicaz lehçesinde müennes fiil kabul edildiğini belirtmektedir. "تَسْتَبِينَ" fiilini **'ي'** ile okuyanlara, bu fiili "ألسَبِيلَ" kelimesine isnad

[1181] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 426-428.
[1182] el-Enâ'm. 6/55.

etmiştir. "تَسْتَبِينَ" fiilini 'ت' ile okuyanların onu muhatab fiiline hamlettiklerini, buna göre mânânın *"günahkârların yolunu sen tutacaksın"* anlamına geldğini belirtmektedir.[1183] Müellif, burada kelimelerin farklı okunuş şekillerini dil yönünden açıklamaya çalışırken, her iki farklı okumanın ait olduğu lehçe'ye dikkat çekmektedir. Bu kelimelerin kıraat kaynaklarında hem müennes hem de müzekker okunduğunu kaydetmektedir. Görüldüğü gibi müellif, kıraat vecihlerini aktardıktan sonra söz konusu kelimelerin hangi lehçelerde kullanıldığını ifade ederken, zikrettiği lehçeler arasında tercihte bulunmamıştır. O, eserinin birçok yerinde buna benzer karşılaştırmalar yaparak kıraat-lehçe ilişkisine dikkat çekmiştir.

Kaynakların bir kısmıda bu okuyuşlara yer verilmezken;[1184] kelimelerin müenneslik-müzekkerlik konusunda müellif'in açıklamaları doğrultusundaki izahlara diğer tefsir kaynaklarında da rastlanmaktadır. Taberî, her iki kıraatın Arap lugatında meşhur olduğunu ve belde Mushaflarında ayrıntılı geçtiğini, lehçe yönünden kabul edilebilir olup, ikisinin tercih edilebleceğini kaydetmektedir.[1185] Nitekim pek çok kaynakta "وَلِتَسْتَبِينَ السَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ"[1186] âyetiyle ilgili kıraat farklılıkları nakledildikten sonra "وَلِتَسْتَبِينَ" fiilinin müennes olması durumunda bu fiili Hz. Peygamber'e hamlettikleri, buna göre mânânın "*Ya Muhammed! Böylece suçluların yolunu bilesin"* anlamına geldiği belirtilirken; bu okuyuşun hangi lehçeye ait olduğu konusunda bir bilgi verilmemektedir.[1187] en-Nehhâs, Kûfelilere göre "وَلِتَسْتَبِينَ" kelimesindeki 'ل' ın fiile taalluk ettiğini buna göre takdirin "وَلِنُبَيِّنَ لَكُمْ" şeklinde kabul edildiğini söylemektedir. O, diğer kıraat vecihlerine değinmediği gibi farklı lehçelere de değinmemektedir.[1188] Ebû Hayyân, en-Nehhâs'ın verdiği bilgiler doğrultusunda aynı okuyuşlara yer verdiği gibi, bu okuyuşların hangi lehçelere ait olduğunu da bildirmektedir.[1189] Nitekim Semîn el-Halebî, birçok farklı alanda İbn Atiyye'nin tefsirinden nakillerde

[1183] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 655-656.
[1184] Zemahşerî**, el-Keşşâf**, c. 2, s. 29.
[1185] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 11, s. 396.
[1186] Âyetteki kelimelerin kıraat farklılıkları için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 258; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâât**, s. 433-434; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 141; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** c. 2, s. 249.
[1187] Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 1, s. 337; bkz. ez-Zeccâc, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 2, s. 255; Beğavi, **Maâlimu't-Tenzîl**, c. 2, s. 128.
[1188] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 2, s. 12.
[1189] Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 4, s. 530.

bulunmaktadır. İbn Atiyye, "وَلِتَسْتَبِينَ" kelimesinin kıraat vecihlerine yer verirken kelimenin, müennes okunuşunun Hicaz lugatında, müzekker okunuşunun ise Necd ve Temîm lugatında olduğunu ifade etmektedir. O, kelimenin farklı anlamlarına değinirken, okuyuş farklılıklarına göre hangi lehçeye ait olduğunu belirtmektedir.[1190]

Diğer bir örnekte: Semîn el-Halebî, Bakara sûresinin " أَوْ كَا الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَاذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِأَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًاأَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثتَ مِأَةَ عَامٍ فانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [1191] *"Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba? dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi 'bir gün yahut daha az' dedi. Allah ona: Hayır yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki Allah her şeye kâdirdir, dedi."* âyetinde geçen "لَمْ يَتَسَنَّهْ" terkibindeki "يَتَسَنَّهْ" kelimesinini tahlilini yaparken, farklı kıraat vecihlerine değinmektedir. Onun aktarımına göre, Hamza ve Kisâî kelimeyi vakfen bu şekilde okurken vaslen kelimenin sonundaki 'ه' harfini hazfederek; diğer kıraat imamları her iki halde de ilk geçtiği yerdeki gibi okumuşlardır. Semîn el-Halebî, bu kıraat farklılıklarının lehçeden kaynaklandığını, iki vecihle açıklamaktadır. Birinci veche göre kelimenin aslı "السَّنَةُ" kelimesinden müştak olmuştur. Ancak kelime tasğîr "سُنَيَّةٌ" ve cemi olarak "سَنَوَات" şeklinde okunduğunda, bu okuyuşun hang lehçe olduğunu belirtmeden bir lehçeye göre bu şekilde okunduğunu söylemektedir. İkinci veche göre kelimenin aslının "سَنَهٌ" olduğunu, sonundaki 'ه' harfinin mahzuf okunuşunun Hicaz lehçesinde bulunduğunu sözlerine eklemektedir. Buna göre "لَمْ يَتَسَنَهْ" terkibinin mânâ olarak *"üzerinden yıllar geçse de değişmeyen bozulmayan"* anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Müellif, farklı kıraat

[1190] İbn Atiyye, **Muharraru'l-Vecîz**, c. 2, s. 298.
[1191] el-Bakara,2/259.

vecihlerine yer verirken, bazı kıraatlar için "وَهَاذِهِ لُغَةٌ" "*bu bir lugattır*"[1192] ifadesini kullanmakta, diğer bir kıraat için ise onun hangi lehçeye ait olduğunu açıkça zikretmektedir. en-Nehhâs bu kıraat vechini Talha b. Musarrıf'a nispet etmektedir. Ubeyy kıraatında kelimenin "لَمْ يَسَّنَّه" şeklinde 'ت' ve 'س' harflerinin birbiriyle idğamlı okunduğunu belirtirken, bu kıraatla ilgili başka bir görüş beyan etmemiştir.[1193] Semîn el-Halebî, ayrıca bu kelimenin farklı mânâlarda kullanıldığını ifade etmek için ez-Zeccâc'dan nakillerde bulumaktadır. Zeccâc, kelimenin aslı "يَتَسَنَّنَ" şeklinde iken, Ebû Amr'ın kıraatına göre kelimenin "تَسَنَّى" şeklindeki okunuşunu hatalı bulduğunu "الْمَسْنُون" kelimesinin mânâ olarak *"takip edilen yol-davranış*" manasında kullanıldığını nakletmektedir.[1194]

Semîn el-Halebî, söz konusu kıraatı ve bu kıraata konu olan dilsel kullanımı lehçelerle temellendirme yoluna gitmesi şeklindeki yaklaşımına, bazı kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Nitekim kaynakların bir kısmı bu iki okuyuşun dilsel kullanımlarını temellendirme yoluna gitmiş, hangi lehçelerde kullanıldığına dair bir bilgi vermemiştir.[1195] Kaynakların bir kısmı Semîn el-Halebî'nin zikrettği gibi "لَمْ يَتَسَنَّه" terkibindeki okuyuşlardan ortaya çıkan anlam farklılığına yer vermişlerdir.[1196] Taberî, "السَّنَهْ" şeklindeki okuyuşta 'ه' harfini kelimenin aslı olarak kabul etmiş ve bunun hangi lehçeye göre okunduğunu belirtmeden, fasih lehçe olarak zikretmiştir.[1197] Taberî'den birçok konuda nakillerde bulunan İbn Atiyye, kelimenin "سُنَيْهَةٌ" tasğîr ve cemi "سَنَهَاتٌ" şeklindeki okunuşunun Hicaz lehçesine ait olduğunu belirtmiştir.[1198] Beydâvî, "تَسَنَّنَ" kelimesinde, içinde "yiyecek-içecek" zamiri barındıran kelimeyi, mânâ olarak aynı cins olarak kabul etmiştir. Ancak bir rivâyetten, yiyecek olarak kabul edilenin "incir veya üzüm" içecek cinsinden olanın

[1192] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 563.
[1193] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân,** c. 1, 127.
[1194] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 563-564.
[1195] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 189; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâât**, s. 308; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fi'l-Kirââti's-Seb'**, s. 100; el-Bennâ, **İthâf,** s. 449.
[1196] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 1, s. 127; Beğavi, **Maâlimu't-Tenzîl**, c. 1, s. 320; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 307; Kurtubi, **Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 3, s. 292.
[1197] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 5, s. 462.
[1198] İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz,** c. 1, s. 349.

“süt veya yoğurt” olabileceğini naklederken, kelimenin hangi lehçeye ait olduğunu belirtmemektedir.[1199] Kaynakların bir kısmında bu okuyuşlar arasında tercihte bulunmuştur. Nitekim Ebû Hayyân, Abdullah’a nispet ettiği “وَهَذَا شَرَابُكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ” şeklindeki okuyuşa göre “يَتَسَنَّه” kelimesinde sadece “içecek” mânâsının kastedildiğini, bu cümle-i hâliye’den “yiyecek” isminin hazfedildiği gibi, muhtemelen her ikisinin (yiyecek-içecek) aynı kelimenin içinde zikredilmekte iken, müfred muâmelesi gördüğünü belirtmektedir.[1200] Râzî, “السِّنُّ” kelimesinin lügat da “dökmek-akıtmak” anlamında kullanıldığını “لَمْ يَتَسَنَّنْ” terkibinde ise *“içeceğin üzerinden yüzyıl geçse de kurumaması-çekilmemesi”* anlamına geldiğini” el-Fârisi’den nakletmektedir. Aynı zamanda kelimedeki kıraat ihtilaflarının kelimenin sonundaki ‘ه’ harfinin sabit veya mahzuf okunuşuyla iligili olduğunu belirtmektedir.[1201] Bu kelimenin kıraat kaynaklarında hem tahfifli, hem de teşditli okunduğu kaydedilmektedir.[1202] Görüldüğü gibi Semîn el-Halebî, kıraat ihtilaflarından bir kısmının lehçe farklılığından ibaret olduğunu ifade edip, bu lehçelerin hangileri olduğunu belirttikten sonra bu tür ihtilafların âyetin anlamında meydana getirdiği farklılıkları dile getirmiş ve kıraatlar arasında bir tercihe gitmemiştir. Ayrıca müellif, burada kıraatlarda oluşan anlamlarda dilsel tahlillerde bulunmayı ihmal etmemiştir. Onun eserinin birçok yerinde bu tür karşılaştırmaları görmek mümkündür.

Semîn el-Halebî’nin eserinde, lehçe farklılığndan oluşan kıraat ihtilafları konusunda, yedili ve onlu sistem içerisinden yer alanların yanı sıra şâz kıraatlara da yer verilmektedir. Bu bağlamda verilebilecek bir örnek, Yûsuf sûresinin “ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ”[1203] *“Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murad almak istedi, kapıları iyice kapattı ve “haydi gel” dedi. O da (hâşâ), Allah’a sığınırım! Zira kocanız benim velinimetimdir, bana güzel davrandı. Gerçek şu ki, zalimler iflah olmaz! dedi.*” âyetinde geçen “ هَيْتَ لَكَ” terkibindeki kıraat farklılıklarıdır. Semîn el-Halebî, kıraat farklılıklarını

[1199] Beydâvî, **Envâru’t-Tenzîl**, c. 1, s. 2-156.
[1200] Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, c. 2, s. 635.
[1201] Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, c. 7, s. 31.
[1202] İbnu’l-Cezeri, **en-Neşr**, c. 2, s. 233.
[1203] Yûsuf, 12/23.

naklederken, kıraat-ı seb'a'ya göre bu terkibin beş farklı kıraatından, şâz kıraata göre ise dört kıraat farklılığından bahsetmektedir. Kıraat-ı seb'a imamlarından Nâfî ve İbn Zekvân'ın 'ه' harfini meksûr, İbn Kesîr'in 'ت' harfini madmûm, Hişam'ın meksûr 'هـ', sakin 'ء' ve madmûm veya meftûh 'ت' ile ve diğer imamların "هَيْتَ"[1204] şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Müellif, bu yedili sistem içerisinde yer alan okuyuşları naklettikten sonra, İbn Abbâs, Ebu'l-Esved, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın'ın "هَيْتِ" İbn Abbâs'ın diğer bir kıraatında "حُيِيتُ" kelimesine karşılık "هُيِيتُ" şeklindeki Zeyd b. Ali ve İbn Ebî İshâk'ın "هِيتُ" şeklindeki şâz kıraatlarını da nakletmektedir. Daha sonra Semîn el-Halebî, birinci kıraatın Araplarda daha çok bilindiğine dikkat çekmiş ve onu diğer imamların kıraatı ile desteklemiştir. Ancak kelimenin "هَيْتَ" veya "هِيتَ" şeklinde okunmasının iki farklı lehçe olduğunu belirtmektedir. Daha sonra bu terkibin Arapça mı, muarreb mi olduğu ile ilgili nahiv âlimlerinin farklı görüşlerine yer vermektedir. Müellif, bu terkibin aslının "هَيْتَلَخْ" şeklinde olup İbrânice'den Arap diline geçtiğini İbn Abbâs'tan nakletmektedir. Devamında Ebû Zeyd el-Ensârî'den nakille "*gel"* anlamında olan bu terkibin, Havranlıların lehçesi olduğunu, daha sonra Hicazlıların lehçesine geçtğini belirtmektedir. Kisâî ve el-Ferrâ, bu terkibin Arapça olduğunu İkrime'den nakletmektedir. Müellif, Mücâhid ve cumhûr'a göre bu ifadenin Arap lehçesinde "*bir şeye yönelmek-teşvik etmek*" anlamında kullanıldığını nakletmiştir.[1205] Görüldüğü gibi müellif, âyette geçen kıraat farklılıklarını, lafzın hangi lehçede kullanıldığını ve hangi anlamlara geldiğini âlimlerin görüşleri doğrultusunda açıklamıştır. Semîn el-Halebî'nin, eserinin birçok yerinde lehçelere yer vermesinin, Arap dilindeki farklı kullanımların tespit edilmesi hususunda önemli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklarda bu kelime ile ilgili birçok okuyuş şekilleri nakledilmiştir. en-Nehhâs bu kelime ile ilgili yedi okuyuş şeklini zikretmiştir. " هِيتَ – هَيْتُ – هَيْتِ –هَيْتَ – هِيتُ – هِنْتُ – هَيْتَ" Semîn el-Halebî ise bu kelime ile ilgili dokuz okuyuş şekli

[1204] İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 347; İbn Hâleveyh, **el-Huccetu fî'l-Kirâât**, s. 67; Kirmânî, **Şevâzzu'l-Kirâât**, s. 244; ed-Dânî, **et-Teysîr**, s. 321.
[1205] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 463-464.

aktarmıştır. Bunlardan beşi, yedili sistem içerisinde yer alan okuyuşlardır. Diğerleri ise İbn Abbâs, Ebu'l-Esved, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın'a nispet edilen şâz okuyuşlardır. Bu durumda müellif'in yedili kıraat sistemi konusunda seçici davranması dikkate değerdir.

Kaynakların bir kısmında Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivâyet delil getirilerek "هَيتَ" şeklindeki kıraatın sahih olduğu ve bunda birçok lehçenin bulunduğu nakledilmiştir.[1206] Semîn el-Halebî, bu okuyuşun Araplarda bilindğini belirtirken, cumhûr kıraatını delil göstererek bunu desteklemektedir. el-Ferrâ bu kıraatı Abdullah b. Mes'ûd'a nispet etmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in kendisine "هَيْتَ" şeklinde okuttuğunu rivâyet etmiştir. İbn Mes'ûd'un bu rivâyeti cumhûr kıraatı için delil olmaktadır, el-Ferrâ, devamla "هِيتَ" şeklindeki okuyuşun Medîne ehline ait olduğunu sözlerine eklemektedir.[1207] Kurtubi, "هَيْتَ" kelimesinin Arapça bir kelime olduğunu ve en güzel okuyuşun bu şekilde olduğunu Zeccâc'tan nakletmektedir.[1208]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz örneklerde Semîn el-Halebî, kıraat ihtilaflarının bir kısmının lehçe farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Aynı zamanda lehçe farklılığından kaynaklanan kıraatların bazılarının âyetin anlamında değişiklikler meydana getirdiğini, bir kısmının ise âyetin analmına herhangi bir etkide bulunmadığını belirtmektedir. Bu durum, kıraat ihtilaflarının anlaşılmasında ve izah edilmesinde lehçelerin, lehçelerin tespit edilmesinde veya herhangi bir kelimenin Arapça'nın hangi lehçesinde kullanıldığını tespit etmede de kıraatların büyük bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arzetmektedir.

3.1.4.7. Hikâye ve Darb-ı Mesellerin Kıraat ile İlişkisi

Semin el-Halebî'nin tefsiri dirâyet ağırlıklı bir tefsir olduğu için, kendi birikimlerine dayalı olarak Kur'ân âyetlerini yorumlarken, eserinde sahâbe, tâbiûn dönemi ve sonrasında tarihte cereyan eden hikâye ve darb-ı mesellere çeşitli amaçlarla yer verdiğini görmekteyiz. Aslında müellif, bu hikâye ve mesellerden

[1206] en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, c. 2, s. 198; Ebû Hayyân **el-Bahru'l-Muhît,** c. 6, s. 257.
[1207] Ferrâ, **Maâni'l-Kur'ân**, c. 2, s. 40.
[1208] Kurtubi, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 9, s. 165.

yararlanan ilk tefsirci değildir. Kendisinin yaşadığı dönemden önce de bazı müfessirlerin eserlerinde bu tarz nakillerin mevcut olduğunu bilmekteyiz.[1209] Müellif'in özellikle bu tarz nakilleri en çok Ebu'l-Bekâ, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Atiyye, Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın eserlerinden yaptığı görülmektedir.

Müellif, bu tür nakillerde bulunurken birtakım ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadeler, işaret edeceği veya anlatacağı konuya göre farklılık göstermektedir. O, tefsirinde kıraat tahlillerine yer verirken, "حتى يُحكى أنّ أعرابياً قَرَأَ"[1210] şeklinde, fesahat ve belâğat meselelerine örnek verirken, "حَتَى يُحكى"[1211] "وَقَالُوا فِي أَلمَثَل " [1212] şeklinde, beyan ve istiâre'ye örnek verirken "ومن احسن مايحكى" "كَما تَقُولُ العَرَب" [1213] "وَمِنْهُ المَثَل" [1214] şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Mânâyı temellendirmek için hikâye nakledecek olursa, zaman zaman şahıs ismi veya nakil yaptığı müfessirin ya da hikâyede adı geçen kişinin ismini zikrederek aktarımlarda bulunmaktadır.[1215] Müellif bu yöndeki inceliğiyle, tarihten ve mesellerden yararlanmanın önemine dikkat çekmektedir.

Semîn el-Halebî'nin, kıraat yönünden savunduğu kaidelere dayanak sunmak için değindiği diğer konulardan bazıları da, mana, belağat, lugat, lehçe, meânî, beyân, sarf, nahiv vb. hususlardır. Bu hususları açıklamaya çalışırken, tarihte geçen birtakım hikâye ve darb-ı meseller ışığında zikrederek, sözü edilen hususlara açıklık getirmiştir. Eser, incelendiği kadarıyla, müellif'in 21 konuda hikâye ve 57 konuda darb-ı mesel aktardığı görülmektedir. Hikâye ve darb-ı meselleri, genel itibariyle meselenin fesahat ve belâğat yönünde kullandığı görülmüştür. Ancak müellifin eserinde, kıraat yönünden ele aldığı tek bir örneğe rastladığımızı ifade etmek

[1209] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 11, s. 465-466.
[1210] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 9.
[1211] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 184.
[1212] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 5, s. 503.
[1213] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c.9, s. 251.
[1214] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 546;bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Nesâbûrî el-Meydânî, **Mecmau'l-Emsâl**, nşr. el-Muâvenetu's-Sekâfiyyete li'l-İstiâneti er-Ravdiyyete'l-Mukaddese, y.y, s. 97; Ebî Hilâl el-Askerî, **Cemharatu'l-Emsâl**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm- Abdulmecîd Katâmış, Dâru'l-Cîyl, Beyrut, 1408/1988, c. 1, s. 165; Ebî Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım, **el-Fâhir**, thk. Abdulalîm et-Tahâvî-Muhammed Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Mısriyyete' l-Âmme, 1974, s. 304.
[1215] Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, **Mecâlisu'l-Ulemâ**, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, nşr. Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, 3. Baskı, 1420/1999, s. 117.

istiyoruz. Meselenin daha iyi anlaşılması için bu örnek üzerinden açıklamada bulunmanın daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

Semîn el-Halebî, Tevbe sûresinin " وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِأَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"[1216] *" Haccı ekber (en büyük hac) gününde Allah ve Resûlünden insanlara bildiridir. Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır. Eğer tevbe ederseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Ve eğer yüz çevirirseniz bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz. (Ey Muhammed)! O kâfirlere elem verici bir azabı müjdele!"* âyetinde geçen " وَرَسُولُهُ"[1217] terkibindeki kıraat farklılıklarının dilsel tahlillerini yaptıktan sonra, kelimeyi İsâ b. Amr, Zeyd b. Ali ve İbn Ebî İshâk'ın "وَرَسُولَهُ " şeklinde nasb üzere okuduklarını iki vecihle açıklamaktadır. Birincisi; lafzı Celâl'e atıf olması, ikincisi; mef'ûlun maah olmasıdır. Devamında Hasan-ı Basrî'nin kelimeyi " وَرَسُولِهِ" şeklinde mecrur olarak okuduğunu, buna göre bu isimle kasem edilmiş veya mânânın anlaşılması için cevabının hazfedilmiş olabileceği gibi veya buna yakın bir şey olduğunu Zemahşerî'den nakletmektedir. Ancak müellif, bu kıraatın kapalılığı nedeniyle sahihlikten uzak olduğunun söylemektedir. "حَتَى يُحْكَى أنَّ أعْرَابِيًا سَمِعَ رَجُلاً يَقْرَأُ وَرَسُولِهِ " ifadesiyle, bu kıraatın şâz bir kıraat olduğunu Ebu'l-Bekâ'dan nakletmektedir.

Bazı tefsir kaynaklarında bu kıraatlara yer verilmezken *" Ancak Allah ve Rasûlu, müşriklerin bozdukları ahid'den uzaktır"* mânâsını vermekle yetinilmiştir. [1218] Kıraat kaynaklarında bu okuyuşun ihtilaflı olduğu kaydedilmektedir. Hasan-ı Basrî, Yahya ve İbrâhîm'in kıraatında "إنَّ اللهَ " lafza-i Celâlindeki "إنَّ " edatının meksûr okunmasına binaen "وَرَسُولِهِ " terkibinin baştaki kasemden dolayı mecrur okunduğu belirtilmektedir.[1219] Ancak Râzî, bu okuyuş şekillerini çeşitli vecihlerle açıklamıştır: Birincisi; "Allah ve Rasûlü müşriklerden uzaktır" cümlesinde bir hazfin bulunduğu, buna göre takdirin "وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ بِأَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ " cümlesinin "بَرِيءٌ " kelimesindeki

[1216] et-Tevbe, 9/3.
[1217] Bennâ, **İthâf,** c. 2, s. 87.
[1218] Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. 14, s. 130; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 370.
[1219] İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bed**î', Mektebetu'l-Mutenebbî, Kâhire, t.s; Kirmânî, **Şevâzzu'l-Kirâât**, s. 209; Kurtubi, **Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 8, s. 70.

‘ب’ harfinin hazfedilerek mânânın buna hamledilmesi, ikincisi; “وَرَسُولِهِ” kelimesinin merfû okunuşunda kelimenin mübteda ve haberinin gizli kalması ve buna göre takdirin “ ve Rasûlu de ayrıca beri’dir” şeklinde olmasıdır. Buna göre, Allah isminin haber olması, Rasûlünün ifadesinin haber olmasına delalet etmektedir. Üçüncüsü; “أَللَّه” lafzı mübteda olmakla beraber mahallen merfû, “ بَرِيءٌ ” ise onun haberidir. “ وَرَسُولُهُ” kelimesi de mübteda üzerine atfedilmiştir. Buna göre takdirin, “Allah ve Rasûlu müşriklerden beri”dir olması söz konusudur. Devamında “ وَرَسُولِهِ ” kelimesindeki “و” harfi “ أَنَّ ” nin ismine ma’tuf okunmuştur. Çünkü kelimenin başındaki “و” harfi, aynı zamanda “ مَعَ ” “beraberlik” anlamında olup, “Allah Rasûluyla birlikte onlardan (müşriklerden) uzaktır” anlamına geldiği şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır.[1220]

Semîn el-Halebî, eserinde buna benzer birçok “ وَيُحكَىَ ” “ مَايُحكَى” “ وَمِنْ غَرِيبِ مَا يُحكَى ” “ حَتَّى يُحكَى” ifade kalıplarını zikretmiş, ancak bu kalıpları daha çok dilsel konuları izah etmek için kullanmıştır. Müellif, tespitlerimiz neticesinde tefsirinde zikrettiği ifade kalıplarını, tarihte geçen şu hikâyeleri nakletmek için kullanmıştır: Ebu’l-Esved ed-Duelî’nin bir cenazeyi götürdüğü sırada kendisine mevtâ’nın kim olduğunun sorulması[1221], el-Haccâc’ın Said b. Cubeyr ve Yahya b. Ya’mer ile aralarında geçen olay[1222], Ebû Hanife ve Katâde’ye Hz. Süleyman ve Karıncanın arasındaki diyaloğun sorulması[1223], eş-Şeybânî ve el-Asmâî’nin aralarında “ بَدَأْنَ” ve “ بَدَيْنَ” kelime yapısını tartışmaları[1224], Sîbeveyhi’nin rüyada görülmesi[1225], İbn Abbâs’ın el-Bekri’ye suâli[1226], Hz. Osman’ın sahabeye “تابوت” lafzını sorması[1227], Hz Ömer’in bir Kenânî ile sohbeti[1228], Ebû Ali el-Fârisî’nin, el-Kerhî ile “كوافر” kelimesini tartışması[1229], el-

[1220] Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, c. 15, s. 526.
[1221] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 2, s. 478.
[1222] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 3, s. 560.
[1223] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 8, s. 584.
[1224] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 3, s. 249.
[1225] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 5, s. 143.
[1226] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 2, s. 523.
[1227] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 7, s. 225.
[1228] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 5, s. 144.
[1229] Halebî, **ed-Durru’l-Masûn**, c. 10, s. 307.

Ferazdak'a "لغو" kelimesi sorulduğu zaman[1230], el-Kindî'den Kur'ân'ın aynısını yazmasının istenmesi[1231], el-Kindî'ye bir adamın "haşr"ı sorması[1232], Leyletu'l-Ahyaliyye adında bir kadının Nâbiğatu'l-Ca'di ile aralarında geçen diyalog[1233], el-Mâzinî'nin Ebî Ubeyde ile "علقى" kelimesini tartışmaları[1234], el-Mâzinî ve İbnu's-Sikkît'in "نَكْتَلَ" isminin kelime veznini tartışmaları[1235] gibi hikâye ve meselleri, değinmek istediği konulara yönelik örnekler olarak kısaca ele aldığı görülmüştür. Bu konuda bilgi edinmek için ilgili yerlere bakılabilir.

[1230] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 2, s. 430.
[1231] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 4, s. 184.
[1232] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 251.
[1233] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 1, s. 61.
[1234] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 9, s. 474.
[1235] Halebî, **ed-Durru'l-Masûn**, c. 6, s. 517.

SONUÇ

Mısır bölgesinde hicri 7. Ve 8. yüzyıllarda tefsir, kıraat ve dil alanında önemli âlimler yetişmiştir. Takiyyu's-Sâiğ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâlık el-Mısrî (ö. 725/1325), Yûnus b. İbrâhîm b. Abdulkavi b. Kâsım b. Dâvûd el-Kenânî el-Askalânî (ö. 729/1329), Burhânuddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm el-Câ'berî (ö.732/1332), Ahmed b. muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Yûsuf el-Murâdî el-Kurtubî el-Aşşâb (ö.736/1335), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusi (ö.745/1344) bunlardan bazılarıdır. Bu dönemde yetişen, yaşadığı asırda ve daha sonraki döneme bıraktığı eserlerle ışık tutan âlimledem biri de Semîn el-Halebî'dir. (ö. 756/1335) Hayatının az bir kısmını Halepte geçiren müellif, genç yaşında ilmi hayatında önemli bir yere sahip olan Mısır bölgesine yerleşmiştir. Daha çok nahiv ilmiyle temayüz eden Semîn el-Halebî'nin, kıraat, hadis, tefsir ve lügat ilimlerinde geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu, eseri *ed-Durru'l-Masûn*'dan anlaşılmaktadır.

Semîn el-Halebî, tefsir disiplini alanında iki eser kaleme almıştır. Bunlar *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz* ve *ed-Durru'l-Masûn*'dur. *el-Kavlu'l-Vecîz* adlı tefsiri, dini ilimler yönünden Ahkâm ağırlıklı olup, kaleme aldığı en büyük eseri olarak kabul edilmektedir. Bu eserin onun ilk eseri olduğunu, müellifin diğer eserlerinden anlıyoruz. *ed-Duru'l-Masûn'*un bu açıdan özelliği ise, bu eserin en son kaleme alınmasıdır. Çünkü bu tefsirde diğer te'liflerine sıkça atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla bu tefsirin, müellif'in ilmi olgunluğunun zirvede olduğu bir dönemde yazdığını söylemek mümkündür.

Semîn el-Halebî, yaşadığı dönemde nahiv alanında otorite ve kıraat alanında uzman olduğu, te'lif ettiği eserlerden anlaşılmaktadır. Kıraatlara çok önem veren müellif'in kıraatlar konusunda şerhettiği *el-İkdu'n-Nadîd* adlı eserinden kaynaklarda sözedilmektedir. Tefsirinde ele aldığı kıraatlardan yola çıkarak, onun köklü ve sistematik bir kıraat eğitimi aldığını tespit etmekteyiz. Onun almış olduğu kıraat

eğitiminin izlerini tefsirin içeriğinden gözlemleyebilmekteyiz. Semîn el-Halebî'nin zengin bir kıraat içeriğine sahip olan tefsirinde, bütün sûrelerde mânâyı açıklığa kavuşturmak için sahih ve şâz kabul edilen birçok farklı kıraattan yararlanmıştır.

Semîn el-Halebî, eserinin muhtelif yerlerinde kıraat ilmini, müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında zikretmiş ve tefsirinin birçok yerinde kıraatlar ve sahipleri hakkında bilgiler vermiştir. Eserden anlaşıldığı kadarıyla, kıraatları ikiye ayırmıştır. Bunlar mütevâtir ve şâz kıraatlardır. O, gerek sahih, gerek şâz kıraatların tüm vecihlerini, âyetin inceliklerine dikkat çekerek ve yorumlarını temellendirerek vermiştir. Müellif, kıraat vecihlerinin icma ile sübutunu, sahih senet ve Mushaf hattına uygunluğunu ileri sürerek, mütevâtir kıraatlarda nahiv kurallarını öncelerken, Arap dili açısından nahiv kaidelerine uygun olsa bile mütevâtirlik şartını taşımayan kıraatlara itibar etmemiştir. O, bu şartları taşıyan kıraat-ı seb'a imamlarının rivâyet ettiği bütün kıraat vecihlerini esas almış ve tefsirinde bunların sahih ve mütevâtir olduğunu açıkça ifade etmiştir. Semîn el-Halebî, mütevâtir kıraatların Kur'âniyyetini kabul etmiş, nahve dair kaideleri ve dil ile ilgili hükümleri mütevâtir kıraatlar üzerine bina etmiştir. Ona göre kıraatlar, esas kabul edilmesi gereken asıllardaır. Mütevâtir kıraatları inkâr eden ya da hatalı bulan müfessir ve dilcileri şiddetle eleştirmiş ve onlara karşı çıkmıştır. Özellikle İbn Atiyye ve onu takip eden Zemahşerî'yi sert bir dille eleştirmiş, Zemahşerî vb. âlimleri nahiv kurallarına dayanarak şâz olduğu söylenen mütevâtir kıraatların çoğu zaman dil yönünü açıklamış ve bunların Arap dilinde bir vecihlerinin olduğunu ortaya koymuştur.

Tefsirlerinde kıraatlara yer veren diğer âlimler gibi Semîn el-Halebî'nin kıraatlara yaklaşımı da "yedi harf " çerçevesinde şekillenmektedir. O, tefsîrinde " yedi harf" ile ilgili, birçok görüşe yer vermiş, aktardığı görüşler içerisinde tercih ettiği görüşler olduğu gibi, reddettiği ve eleştirdiği görüşler de olmuştur. Müellif, "yedi harf" olgusunu, Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdaki kitleyi oluşturan yedi Arap kabilesinin lehçesi olarak kabul etmiş, bunların içerisinde fesahat noktasında ilk olarak Kureyş lehçesinin onun ardından Benu Sa'd b. Bekir kabilesinin lehçesinin geldiğini ifade etmiştir.

Semîn el-Halebî, tefsirinde ele aldığı kıraatları zengin bir kaynak içeriğiyle ortaya koymaktadır. O tefsirinde zikrettiği kıraatları, İbn Mücâhid'in "yedi" ile

sınırlandırarak kitabında yer verdiği yedi imamın ve onların râvilerinin kıraatlarını aktararak arzetmektedir. Yer verdiği kıraatları zikrederken, zaman zaman kıraatlarda ittifak eden imamların tek tek isimlerini verirken, zaman zaman isimlerini zikretmeden "yedi kıraat" imamının bu şekilde okuduğunu belirtmektedir. İhtilafın bulunduğu yerlerde "yedi kıraat" imamının her birinin ayrıca ismini zikretmektedir. Daha sonra konuyla ilgili şâz kıraatlar bulunuyorsa onları da kıraat naklinde bulunduğu kişinin ismiyle vermektedir. Bunu yaparken, zikrettiği kıraatları, sahâbe ve tâbiûn'dan gelen nakiller ile sahâbe Mushaflarına dayandırmaktadır. Semîn el-Halebî, tefsirinde sahâbe Mushaflarından İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b Mushaflarının isimlerini vererek kıraat nakletmektedir. Ayrıca kıraatları şehir veya bölge isimleriyle, Hicâz, Mekke, Medîne, Harameyn, Irak, Şam, Basra ve Kûfe, şeklinde zikrederek vermektedir. Bununla birlikte, eğer zikrettiği kıraat bütün şehir Mushaflarında geçiyorsa onu "mesâhifu'l-emsâr" tabirini kullanarak belirtmektedir.

Semîn el-Halebî, tefsirinde Hz. Osman'ın teksîr ettiği Mushaflarda lahn ve hata olduğuna dair ileri sürülen bazı görüş ve haberlere de yer vermekte, söz konusu görüşleri nakli ve akli delillerle çürütmeye çalışmaktadır. Bir yandan kıraatlar için "Resmu'l-Mushaf" önemli bir hüccet kabul edilirken, öte yandan lahnin varlığını kabul etmek gibi bir durum söz konusu olsaydı, bu durum telifi gayri kabil bir çelişki olmuş olurdu, değerlendirmesini yapmaktadır. Onun, kıraatları tespitte nakledilen rivâyetlerin Mushaf hattına muvafık olmasını da şart koştuğu, bu meyanda Mushaf hattını kendisine tâbi olunması gereken bir ölçüt olarak telakki ettiği ve Mushafta olmayanı Kur'ân'dan bir cüz saymadığı, yine tefsirinin farklı yerlerinde yaptığı birbirini tamamlayıcı mahiyetteki açıklamalarından anlaşılmaktadır.

Semîn el-Halebî'nin tefsiri, kıraatlar yönünden geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple, eseri bir kıraat ansiklopedisine benzetmek yanlış olmasa gerektir. Eser incelendiğinde, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe, tâbiûn ve her tabakadan gelen rivâyetler ile, mütevâtir olsun şâz olsun bütün kıraat vecihlerini görmek mümkündür. Ancak, bazı kaynaklarda mütevâtir olarak zikredilen bazı kıraat vecihlerini eserine almadığı olmuştur. Tabi bunların sayısı az görünmektedir. Nitekim Semîn el-Halebî'nin döneminden önce şâz kıraatlara yönelik kaleme alınmış

eserlerde olup da, onun tefsirinde yer almayan şâz kıraat vecihlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Semîn el-Halebî, mütevâtir olmayan kıraatlar hususnda birçok kıraat âlimi ve müfessirden farklı olarak, şâz kıraatları reddetmek veya sahiplerine hata isnad etmek yerine, Arap dilinde bunları izah etmek yoluna gitmiştir. Bunu yaparken hadislerden, sahâbe kavlinden, çeşitli kabilelerin lehçelerinden ve şiirden yararlanmıştır. Nitekim Arap dilinin ve dildeki çeşitli kullanımlar ile lehçe farklılıklarının tespiti açısından, sahih ve şâz vecihleriyle bütün kıraatların zengin ve seleften nakledilmeleri nedeniyle güvenilir bir kaynak olduğu bilinmektedir. Bu anlamda müellif'in, tefsirinde bu kaynaktan azami derecede istifade etmeye çalışan bir dilbilimci müfessir olarak temayüz ettiği müşahede edilmektedir. Onun tefsiri, bütün bu özellikleriyle sadece Kur'ân tefsîri değil, aynı zamanda Arap dili ilşkisi bağlamında önemli bir kaynak olarak yerini korumaktadır.

Semîn el-Halebî'nin, çeşitli nedenlerle reddettiği kıraatlar olmuştur. Bunlar, Mushaf hattına muhalif, Arap diline ve tefsire uymayan, mu'tezile ve şia gibi mezhepleri destekler nitelikte olan ve senedi zayıf olan kıraatlardır. Hemen şunu belirtelim ki müellif, şâz kıraatları kullanma konusunda kendine özgü bir metot izlemiştir. Sahâbe ve tâbiûn'dan nakledilen kıraatları iki hususta incelemiştir: Birincisi; şâz kıraatların âyete sağladığı katkıya işâret etmek amacıyla, o kıraat üzerinden, yaptığı yorumu desteklemek ve delillendirmek için onları tefsîrinde zikretmiştir. Zira Semîn el-Halebî, âyetlerin tefsîrinde bu şahsiyetlerden nakledilen kıraatların mânâya daha güçlü bir şekilde delil olacağını ifade etmektedir. İkincisi; o, hem kıraat-ı aşere sistemi içerisinde yer alan okuyuşları hem de şâz olarak nitelendirilen okuyuşları önemsemiş ve bunları tefsîr amaçlı kullanmıştır. Bu durum, onun sahâbe ve tâbûn'dan nakledilen rivâyetlere önem verdiğini göstermektedir.

Müellif, şâz kıraatları dilsel bazı tahlillere delil olarak sunmuş ve anlaşılması zor olan meseleleri, söz konusu kıraatlarla açıklamaya çalışmıştır. O, kıraatların "yedi" ile sınırlandırılmasından sonraki süreçte, şâz kıraatları tefsir ve Arap dili bağlamında kullanmaktan geri kalmamıştır. Aslında şâz kıraatların tefsîrle ve Arap diliyle olan ilişkisinin uygulamalı olarak görülebilmesi açısından Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn*'unun literatürde önemli bir yere sahip olduğu ve onun

kendisinden önceki pek çok müfessirden bu yönde etkilendiği gibi, kendisinden sonraki müfessirleri de etkilediği söylenebilir. Onun bu konuda yaptığı özgün tahlil ve tespitleri, selefleri olan İbn Atiyye, Zemahşerî, Kurtubî, Ebu'l-Bekâ ve Ebû Hayyân'dan etkilenerek benimsediği anlaşılmaktadır.

Semîn el-Halebî, bazı şâz kıraatları manayı genişletmek için değerlendirmeye alırken, iki şâz kıraattan birini diğerine tercih etmektedir. İki kıraattan birine tercih ettiği şâz kıraatın Arap dilindeki güçlülüğüne ve mânâya yaptığı olumlu katkıya işaret etmek için, bazı sahih kıraatları delil olarak gösterdiği olmuştur. Aynı zamanda eserinde zikrettiği bazı şâz kıraatlara, mânâyı desteklemek için değil de, söz konusu kıraatların tutarsız olduğuna ve hiçbir kıraat kuralına uymadığına dikkat çekmek için yer verdiği görülmektedir.

Semîn el-Halebî'nin eserinin bir tefsîr kaynağı olması hasebiyle kıraat birikminin usûle ve ferşe taalluk eden okuma farklılıklarını içerdiğini söylemek mümkündür. Müellif, usûlî farklılıkların yanında, ferşî farklılıklara da değinerek dildeki telaffuz imkânını tartışmaktadır. Bu tür farklılıkların tefsîrinin amacına hizmet ettiği gibi, aynı zamanda eserde dil münâzaralarının etkisinin hissedildiği söylenebilir. Kıraatların, âyetin tefsîrine etkisini aktarmakla beraber, âyetin anlamına etkisi olmayan usûlî yönünden, idğâm-izhâr, ihtilâs, işmâm, tahkik, teshîl, imâle ve feth gibi kıraat farklılıklarına da yer vermiştir. Kaynakların birçoğunda, bu kıraatların anlama etkisi olmadığı için bunlara yer verilmemiştir. Ancak müellif, onlu sistem içerisinde yer alan bu kıraatlara zaman zaman yer vermiştir. Aynı zamanda bu kıraatlara yer verirken bazen usûle yönelik konularda da açıklamalarda bulunup örnekler vermiştir. Fakat müellif, eserin tefsîr olması hasebiyle bu konuda ayrıntılı bilgi vermekten kaçınmıştır. Usûlle ilgili kıraat farklılıklarını naklederken, dikkat çeken diğer bir konu da bu okuyuşlardan aşere kıraat sistemi içerisinde yer alan okuyuşlara yer vermesi ve şâz kıraatları zikretmemesidir. Bu da müellif'in usûlle ilgili kıraat farklılıklarını aktarırken onlu sistem içerisinde yer almayan okuyuşlara yer vermeyi doğru bulmadığını göstermektedir.

Ayrıca lehçelerden bağımsız olan ve kendilerinden bir kolaylığın hâsıl olmadığı lehçe dışı sarfî ve nahvî farklılıkların, tefsîr ilmiyle doğrudan alakalı olduğunu eserde gördük. Müellifin zikrettiği kıraat farklılıklarının anlamla ve

gramerle ilişkisinin en çok kurulduğu alan, işte bu sarfî ve nahvî kıraat farklılıklarıdır. Bunların, müellif tarafından çeşitli anlam düzeylerine işaret edilerek âyetlerin te'vilinde kullanılması, eserinin öne çıkan özelliklerindendir. Fakat hemen şunu belirtelim ki, bu tür ferşî farklılıklar, çelişkili anlamların oluşmasına sebebiyet vermemektedir. Aynı zamanda Mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle öne sürülen, sahâbeden gelen ve şâz kabul edilen müterâdif okumaların, diğer kıraatları ve anlamları destekler mahiyyete hüccet olarak eserde zikredildiği görülmektedir.

Semîn el-Halebî, kıraat tevcihlerinde bulunurken kıraatların Arap dili ile olan irtibatına dikkat çekerek temellendirmede bulunmaktadır. O "yedi kıraat"ı üzerinde icmâ hâsıl olduğundan sahih olarak değerlendirmektedir. Ancak İbn Mücâhid öncesindeki dil âlimleri gibi kıraatları uyulması gereken bir sünnet olarak görmüşse de, bununla birlikte kıraatları filolojik yönden ilmi zeminde tartışmaktan geri durmamıştır. Müellif, kıraatlara yönelik yaklaşımı çerçevesinde, tercihte bulunma, iki kıraatı aynı seviyede görme veya bir kıraatı diğerine üstün görme gibi değerlendirmelerde de bulunmaktadır.

Semîn el-Halebî, cumhûr'un üzerinde durduğu kıraatları tecih ettiği gibi, bazen yedi kıraat imamı içerisinde tek kalan bir imamın kıraatını, diğerlerininkine tercih etmektedir. Filolojik tahlillerde veya kıraat tercihlerinde, çoğu zaman Basra dil ekolünün görüşleri doğrultusunda tercih belirtse de, zaman zaman Kûfe dil ekolünün kıraat imamlarından yana tercihleri olduğu da görülmektedir. Buna örnek olarak; Kûfe kıraat imamı kabul edilen Kisâî'nin yalnız başına naklettiği bir kıraatı, diğer bölge imamlarının kıraatına tercih ettiği durumlar söz konusudur. Müellif'in yedi kıraat tasnifinde yer alan yedi kıraat imamının kıraatlarını, dilsel birtakım münâsebetelerden dolayı eleştirdiği de olmuştur. Bu kadarıyla kalmayıp, bazı hususlarda fazlasıyla dilsel tahlillerde bulunduğu için, bazen işi Kûfe merkezli sahih kıraat sahibi imamların kıraatlarını reddetmeye kadar vardırmıştır.

Müellif, kıraat tevcihlerini seleften birçok âlimin görüşlerinden yararlanarak yapmaktadır. İlk dönem âlimlerinden olan Sîbeveyhi, Ferrâ, Kisâî, Ahfeş, Zeccâc ve Nehhâs gibi âlimlerin görüşlerinden faydalandığı gibi, kıraatların yedi ile sınırlandırılmasından sonra kıraat alanında eser veren Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in görüşlerinden de faydalanmıştır. O, kıraat tevcihinde görüş

naklettiği bu âlimlerin yaklaşımlarını birbiriyle kıyaslayıp bu görüşler arasında tercihte bulunduğu gibi, zaman zaman bunları eleştirmekten de geri durmamıştır. Söz konusu kıraat tercihlerinde, çoğu zaman kendi düşüncesini ortaya koyarak bir tercihte bulunduğu gibi, seleflerinin görüşlerine binaen tercihte bulunduğu da görülmektedir.

Sonuç olarak, Kıraat açısından incelediğimiz *ed-Durru'l-Masûn* adlı eser, kıraat yönünden zengin bir muhtevaya sahiptir. Semîn el-Halebî'nin genel olarak kıraatları işleyiş tarzı, seleflerinden çok farklı değildir. Eserinde, kıraat alanında rivâyetten çok rivâyet-dirâyet sentezini yoğun olarak işlemiştir. Müellif, kıraatlara yoğun bir şekilde yer vermiştir. Kıraatları işleyiş tarzı ve konuyla ilgili değerlendirmeleri, onun diğer ilimlerde olduğu gibi kıraat ilminde de yetkin olduğunu göstermekte ve bu alandaki vukufiyetine işaret etmektedir. Eserin bu konudaki muhtevasının, diğer kaynaklarla kıraat yönünden yapılacak karşılaştırmalı çalışmalarla daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Çalışmamızın, kıraat tasavvuru ve kıraat farklılılarının Kur'ân tefsirinde kullanılması ve Arap dilinin tespiti noktasında yapılacak yeni çalışmalara yön vermesini ve ilgili alanlara mütevâzi katkı sunmasını temenni ediyoruz. Ayrıca Üniversitelerimizde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı bölümlerinin yeni açılmış olması sebebiyle, kıraatlarla ilgili yapılan çalışmalar akademik camiada teorik düzeyinde kalmakta ve pratiğe dökülememektedir. Pratik kıraat eğitimi, ülkemizin çeşitli illerinde ya medreselerde yapılmakta veya gönüllü hocalar tarafından verilmektedir. Zikredilen yollarla bu işin pratiğini öğrenmiş olan akademisyenlerin önünün açılması ve kıraat ilminin hak ettiği yere kavuşması için üniversitelerimizde kıraat uygulama ve araştırma merkezlerinin kurulması önemli bir adım olacaktır.

KAYNAKÇA

‘ABD RABBİH, Ahmed b. Ahmed, **el-İkdu’l-Ferîd**, thk. Müfîd Muhammed Kamiha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1983.

ABACI, Harun, **Kur’ân’ın Anlam Farklılaşmasına İ’râbın Etkisi-Âlûsî Örneği,** Yayımlanmamış Doktora Tezi, SAÜSBE, Sakarya 2015.

ABBÂDÎ, Ahmed Muhtar, **fi’t-Târihi’l-Abbâsî ve’l-Endelusî**, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1982, y.y.

BİRIŞIK, Abdülhamit, **Kıraat İlmi ve Tarihi**, Emin Yayınları, Bursa, 2004.

ABDULVEHHÂB, Hasan Hüsnî, **el-‘Umr fi’l- Musannafât ve’l-Müellifîn et-Tûnûsiyyîn**, nşr. Muhammed el-Arûsi el-Matvî- Beşîr el-Bakkûş, Beyrut, 1990.

ABLAY, Rıfat, **Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atiyye Örneği,** Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.

ADEVİ, Hamdi Sultan Ahmed, **el-Kirâatu’ş-Şâzze**: Dirâsetun Savtiyyetun ve Delâliyyetun, nşr. Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, Tanta, 1427/2006.

AHATLI, Erdinç, “Temrîz”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, c.40, s. 433.434.

AHFEŞ, Ebilhasan Said b. Mas’ad el-Evsat, **Maânî’l-Kur’ân**, thk. Hudâ Mahmûd Karâa, Mektebetu’l-Hanci, Kâhire, 1411/1990.

AKKÂVÎ, İn’âm Fevvâl, **‘Ulûmu’l-Belâğati**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.

ALÂVENE, Ahmed, **Nazarat fî Kitâbi’l-A’lâm** el-Mektebu’l-İslâmi, Beyrut, 1424/2003.

ALTIKULAÇ, Tayyar, “İbn Mücâhid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, Ankara, 1999, c. 20, s. 214-215.

_____, “Mekkî b. Ebû Tâlib” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, c. 28, s. 575-576.

_____, “el-Mehdevî” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2003, cilt: 28, s. 367-368.

ALİYYU'L-İMÂM, Ahmed, **Tarih ve Dil Bilimi Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati,** çev. Süleyman Gündüz, İnkilab Yayınları, İstanbul, 2010.

ÂLÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, **Rûhu'l-Meânî**, thk. Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

ÂLÛSÎ, Ranâ Hâdî Sâlih**, İlelu't-Ta'bîri'l-Kur'ânî inde's-Semîn el-Halebî, fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn,** nşr. el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Bağdat, 1427/2007.

ANTAKİ, Muhammed, **Dirâsât fî Fıkhi'l-Luğati**, Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, Beyrut.

'ANNÂN, Muhammed Abdullâh, **Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus**, Mektebetu'l-Hâncî, 1417/1997.

ANZÎ, Lâfî b. Muammed b. Lâfî, **İ'tirâzâti's-Semîn el-Halebî en-Nahviyyeti fi'd-Durru'l-Masûn alâ Tevcihât Eshâb Kutub Eârîbi'l-Kur'ân**, Doktora Tezi, Câmiatu Mut'â, Külliyetu'd-Dirâsâti'l-ulya, Ürdün, 2015.

ARSLAN, M. Nafi, "Hicri VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İ'râbu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn'u," **Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2018 6(2), s. 298.

_____, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât ile İlgili Tartışmalar**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DÜSBE, Diyarbakır, 2016.

ASKALÂNÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b.Ahmed b. Hacer, **ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine**, Dâirat'ul-Mârifi'l-Osmaniyye, Haydarâbât, 1309/2012.

_____, **Fethu'l-Bârî**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, el-Mektebetu's-

Selefiyye, Riyad, 1379/1960.

ASKALÂNİ, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenâni, **Tehzîbu't-Tehzîb**, Dâiretu'l-

Meârif en-Nâzimiyye, Hindistan, 2010.

AŞIKKUTLU, M. Emin, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufu Seb'a Hadisleri" **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları**, IV, 2002, s. 43-106.

'ÂŞÛR, Emânî Binti Muhammed, **Usûlu'n-Neyyirât fi'l-Kirâât**, nşr. Medâru'l Vatan, Riyad, 1433/2011.

'ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru't-Tûnûsiyye, 2008.

ATTÂR, Ahmed Abdulğafûr, **Mukaddimetu's-Sihâh**, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1404/1984.

AYDEMİR, Abdullah, " CEMEL, Ebû Dâvûd Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî (ö. 1204/1790)" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, cilt: 7, s. 319-320.

'AYNİ, Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Mus'ab b. Ahmed Mahmud, **'İkdu'l-Cumân fî Târihi ehli'z-Zemân** thk Muhammed Emin, Dâru'l-Kutubi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 2010.

AZÎME, Muhammed 'Abdulhâlık, **Dirâsâtun li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1392/1972.

BAĞDÂDÎ, Ahmed b. 'Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb, **Târîhu Bağdâd,** nşr. Beşîr Avvâd, Beyrut, 1422/2002.

BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, **Hidâyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Esâru'l-Musannifîn,** Müessesetu't-Târihu'l-Arabi, 2017.

BAĞDÂDÎ, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid, **Hizânetu'l-edeb ve lub Lübâb Lisânu'l-Arab** thk. Abdusselâm Hârûn, nşr. Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.

BÂKİLLÂNÎ, Muhammed b. Tayyib Ebû Bekir, **el-İntisâr li'l-Kur'ân,** thk. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâr İbn Hâzım, Beyrut, 1422/2001.

BAKIRCI, Selami, "el-Ukberî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâmAnsiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2012, cilt:42, s. 66-67.

BÂLVÂLÎ, Muhammed, **el-İhtiyâr fi'l-Kirâât ve'r-Resm ve'd-Dapt,** Mağrib, 1418/1997.

BÂMİYÂNÎ, Mahmedî b. Muhammed Huseyn, **Durûs fi'l-Meânî** (Şerh Muhtasar a'l-Maâ'nî li't-Taftazâni), Müessesetu'l-Belâğa, Dimaşk, 1413/1993.

BÂZEMÛL, Muhammed b. Sâlim, **el-Kirâât ve Eseruhe fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm**, Riyâd, 1412/1413.

BEĞAVÎ, Ebî Muhammed Huseyn b. Mes'ud, **Meâlimu't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Zamiriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Dâr Tîba, Riyad, 1409/1989.

BELÂZÛRÎ, Yahya b. Câbir el-Belazûrî, **Futûh el-Buldân**, thk, Abdullah Enis et-Tabbâ' Müessesetu'l-Maârif, Beyrut, 1404/1987.

BENNA, Ahmed b. Muhammed, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar bi'l-Kirâati'l-Erbaata Aşar,** thk. Şâbân Muhammed İsmail, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1407/1987.

BARRÂK, Abdullâh b. Ğazay, **el-İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd (Dirâse ve Tahkîk min evveli bâbi'l-vakf a'lâ avâhiri'l-kelim ilâ nihâyeti bâbi yââti'z-Zevâid)**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1423/2003.

BEYDÂVÎ, Nâsırıddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer, **Envârut-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,** nşr. Dâru'r-Reşîd, Dimaşk, 1421/2000.

BEYHAKÎ, Zahîruddîn, **Târihu Hukemâil-İslâm**, nşr. Kürd Ali, Dımaşk, 1946.

BİLMEN, Ömer Nasûhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973-74.

BİRIŞIK, Abdulhamit "İbn Atiyye el-Endelusî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt:19, s. 338-340.

_____, "Kıraat" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2002, cilt, 25, s. 426-428.

_____, "Hasn-ı Basrî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt:16, s. 291-293.

_____, "İ'râbu'l-Kur'ân" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV

Yayınları, İstanbul, 2000, cilt: 22, s. 376-379.

BOSAT, Sait, **Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tesiri,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü, Elazığ, 2019, s. 20

BROKELMAN, Karl, **Târihu'ş-Şuûbu'l-İslamiyye**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut.

BUHÂRÎ, Ebî Abdullah İsmail b. İbrahim el-Ca'fî, **Târihu'l-Kebîr**, thk. Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Mâârifi'l-Osmaniyye, 2009.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fî, **el-Câmiu'l-Musned es-Sahîh el-Muhtasar,** thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, nşr. 1422/2001.

BULUT, Ali, **Belâğat Terimleri Sözlüğü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

_____, Belâğat-ı Müyessere, Marmara Üniversitesi İlahyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.

CA'BERÎ, İbrahim b. Ömer, **Kenzu'l-Meânî, fî Şerhi Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehenî**, thk. Ahmed el-Yezîdî, 1419/1998.

CÂHIZ, Ebû Osman b. Bahr, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, nşr. Fevzi Atâvî, Beyrut, 1968.

CEBBÛRÎ, Kâmil Selmân, **Mu'cemu'l-Udebâ mine'l-Asri'l-Câhili hatta Seneti 2002**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, 2010.

_____, **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

_____, "Ğarîbu'l-Kur'ân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, cilt: 13, s. 379-380.

CERMÎ, İbrahim Muhammed, **Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1422/2001.

CEVÂLÎKÎ, Mevhûb Ahmed b. Muhammed, **el-Mu'arreb**, thk. F. Abdurrahim, nşr. Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1410/1990.

CEVZÎ, Ebi'l-Ferac Cemâluddîn abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,** Dâr İbn Hâzım, 1423/2002.

_____, **el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem**, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata- Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

CUNDÎ, Ahmed Alamuddîn, **el-Lehcetu'l-Arabiyye fi't-Turas,** Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983, y.y.

CUVEYNÎ, Mustafa es-Sâyi, **Medârisu't-Tefsîri'l-Kur'ân**, İskenderiyye, 1992.

CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerîf, **Mu'cemu't-Ta'rifât,** thk. Muhammed Sıddîk el-Menşevî, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, tsz.

ÇİFT, Salih, "Memluklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11, 1(2002), s. 246.

ÇETİN, Abdurrahman, **Yedi Harf ve Kıraatlar**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.

_____, "Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf**" İslami Araştırmalar Dergisi,** Sayı: 3, Ankara,1987, s. 75.

_____, **Kıraatların Tefsire Etkisi**, Ensâr Yayınları, İstanbul, 2002.

ÇETİN M. Nihad, "Arap" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, c: 3, s. 276-309.

ÇOLLAK, Fatih-Cemil Akpınar, "GAZZÎ, Bedreddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c:13 s. 537-539.

DÂDÎ, Razîka b. **es-Siyâki'l-Kur'ânî ve Eseruhû fi'l-Ma'nâ inde's-Semîn el-Halebî fî Tefsîrihî ed-Durru'l-Masûn**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'ş-Şehîd Hamâ Lahdar, Ma'hadi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Cezayir, 2019/2020.

DAĞ, Mehmet, "Mu'tezile mezhebine Bir Ehli Sünnet İsnâdı", **Marife,** yıl, 3 sayı: 3, Konya, 235.

_____, **Geleneksel Kıraat Olgusuna Eleştirel Bir Yaklaşım**, İsam Yayınları, 2007.

_____, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçim Üzerin", **Ekev Akademi Dergisi,** 2013, sayı: 56, s, 315.

DÂNÎ, Ebû Amr Osman Said, **el-Mukni fî Resmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Mektebetu'l-Kulliyyetu'l-Ezher, Kâhire,

_____, **el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân**, thk. Abdu'l-Muheymin et-Tahhân, Mekke, Mektebetu'l-Menâr, 1988.

_____, **et-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb'**, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmın, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1436/2010.

_____, **el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûm Mesâhif Ehli'l-Emsâr,** thk Nûra binti Hasan b. Fahd el-Humeyyed, Dâru't-Tedmûriyye, Suudi Arabistan, 1431/2010.

_____, **el-Beyân fî 'Ad âyi'l-Kur'ân,** thk. Ğânim Kudûri Hamed, nşr. Merkezi'l-Mahtûtât ve't-Turâsi'l-Vesâik, Kuveyt, 1414/1984.

DÂVÛDÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

DAYF, Şevkî, **el-Medârisu'n-Nahaviyye**, Kâhire, 1968.

DEMİR, Mehmet, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri** (Kurtubî Tefsiri Örneği) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

DEMİRCİGİL, Bayram, **Hasan Basri Kıraatı ve Kur'ân Tefsirine Katkısı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2016.

_____, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlara Yaklaşımı" **Süifd**, c. 19, sayı, 35, s. 80-81.

DERVİŞ, Muhyiddîn, **İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânihî,** Dâr İbn Kesîr, Beyrut, 1980.

DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ğani, **İthâfu Fudalâi'l-Beşar fi'l-Kirââti'l-Erbaati 'Aşar,** thk. Arthur Jeffrey, Columbıa Unıversty, Newyork.

DİMYÂTÎ, Ahmed b. İzzeddîn Aybek b. Abdullah el-Hasâmî b. **el-Müstefâd min Zeyli Târihi Bağdâd**, thk. Muhammed Mevlüd Halef, Beyrut, 1406/1986.

DURMUŞ, İsmail, "Şiir" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 39, s. 155-157.

_____, "İstişhâd" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDVYayınları, İstanbul, 2001, c. 23, s. 397-398.

_____, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları,** İstanbul, 2001, s. 447.

_____, "Müberred" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, cilt: 31, s. 432-434.

EBÎ ŞÂME, Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim, **el-Murşdu'l-Vecîz İlâ 'Ulûmun Tetaallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz,** thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

_____, **İbrâzu'l-Meânî min Hirzu'l-Emâni,** thk. İbrâhîm Atve Avd, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye.

EDNEVÎ, Ahmed b. Muhammed, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, thk. Süleyman b. Sâlih, nşr. Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikme, Medine, 1417/1997.

EBU'L-ABBÂS, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, **Nafhu't-Tîb min Ğusne'l-Endeluser'-Ratîb,** Dâr Sâdr, Beyrtu, y.y.

ELMALI, Hüseyin "el-Muarreb" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, cilt:30, s. 327-328.

EMEVÎ, Ebû Bekir Muhammed Hayr b. Ömer b. Halîfe, **Fehresete İbn Hayri'l-İşbili**, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

ENBÂRİ, Kemâleddîn, **Nuzhetu'l-Udebâ'**, thk. M. Ebû Fadıl İbrâhîm, Kâhire,

1386/1967.

ENDELUSÎ, Muhibbddîn Ebî Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Âdil Muhammed Abdilmarsûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

ENDERÂBÎ, Ahmed b. Ebî Ömer, **Kirââti'l-Kurrâi'l-Ma'rûfîn bi Rivâyâti'r-Ruvâti'l-Meşhûrîn**, thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

ENÎS, İbrahim, **fi'l-Lehecet el-'Arabiyye**, Kâhire, 1992.

ENSÂRÎ, Ahmed Mekkî, **ed-Difâ' ani'l-Kur'ân Didde'n-Nahaviyyîn ve'l-Musteşrikîn,** Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1393/1973.

EREN, A. Cüneyt, "Nahiv İlminin Tefsîrle İlişkisi ve Birbirlerine Etikisi" **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-III,** İstanbul, 2000, s. 264.

ERGİN, Ali Şakir, "Hafâcî Şehâbeddin" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm**

Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt: 15, s. 72-73.

EROĞLU, Muhammed, "en-Nehhâs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**,

TDV Yayınları, İstanbul, 2006, cilt: 32.s. 542-543.

EROĞLU, Ali, **Müfessîr Beğavî, Hayatı ve Tefsîrdeki Metodu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum, 1987.

_____, "İbn Mihrân en-Nîsâbûrî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 20, s. 199-200.

ESBAHÂNÎ, Ebî Bekir Ahmed b. Huseyn b. Mihrân, **el-Ğâyetu fi'l-Kirââti'l-Aşr,** thk. Muhammed Ğiyâs el-Canbâz, Mekke, 1411/1990.

İSFAHANÎ, Râğıb, **Müfredât el-Fâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, nşr. Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1430/2009.

FADLÎ, Abdulhâdî, **el-Kirââtu'l-Kur'âniyye: Tarih ve Ta'rif**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1405/1985.

FÂLİTE, Emîn b. İdrîs b. Abdurrahman, **el-İhtiyâr İnde'l-Kurrâ' Mefhûmihi ve Merâhilihî ve Eserihî fi'l-Kirâât**, Mekke, 1421/2000.

FÂRİSÎ, Ebî Ali el-Hasen b. Abdulğaffâr, **el-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb',** thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuveycâtî-Abdulaziz Rebâh- Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, nşr. Dâru'l-Me'mûn li't-Turas, Beyrut, 1404/1984.

_____, **el-Huccetu fî 'İleli'l-Kirââti's-Seb'**, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Mua'vvıd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.

FÂSÎ, Ebu't-Tayyib el-Mekki, **Zeylu't-Takyîd li Ma'rifeti Ruvâtu's-Sunen ve'l-Mesânîd**, thk. Muhammed Sâlih Abdulazîz b. Murâd, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1418/1997.

FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd Abdullah b. Manzûr, **Maâni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettâh İsmail, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire,1374/1955

FERRÛH, Ömer, **Târihu'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1981.

FEYRÛZABÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, **el- Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa,** thk. Muhammed el-Mısrî, Kuveyt, 1407/1987.

FUTÛH, Ebû abdullah Muhammed b. Ebî Nasr, **Cezvetu'l-Muktebis fî Zikri Vulâtu'l-Endelus,** Dâru'l-Mısriyye, y.y.

GÜLLE, Sıtkı, **Açıklamalı Örnekleriyle Tecvit İlmi**, editör, Mehmet Dalkılıç, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul, 2005.

GÜLER, İsmail, Hüseyin Günday-Şener Şahin, **Arapça Dilbilgisi**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

ĞÂBÂNÎ, Yusrâ Muhammed Yâsîn, **Ebû Hâtem es-Sicistânî ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye Kirâaten ve Tevcîhen ve İ'râben li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Yüksek Lisans Tezi, Câmia'tu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1409/1989.

ĞALÂYÎNÎ, Mustafa, **Câmi'u'd-Durûsu'l-'Arabiyye**, nşr. Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1414/1994.

HÂCÎ HALÎFE, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn**, nşr. Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.

HADİSİ, Hadice. **Ebû Hayyân en-Nahvî**, Mektebete'n-Nahdati, Bağdat, 1385/1966.

HALEBÎ, Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed es-Semîn, **el-'İkdu'n-Nadîd fî Şerhi'l-Kasîd,** thk. Eymen Rüşdî Suveyd, Dâr Nûr, Cidde, 1422/2001.

_____, **Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's- Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.

HAMEVÎ, Yâkut b. Abdullâh, **Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb**, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1993.

_____, **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâr Sâdr, Beyrut, 1397/1977.

HANAY, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi" **Mütefekkir,** cilt:2, sayı,4, 2015, s. 302.

HANBEL, Ahmed b. **Müsned**, V, 132, İstanbul, Çağrı yay.

HARRÂNÎ, Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, thk. Âmir el-Cezzâr- Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1326/2005.

HASAN, Abbâs, **en-Nahvi'l-Vâfî**, Dâru'l-Maâ'rif, Mısır, 2008.

HATÎB, Muhammed Abdullatîf b. **el-Furkân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, yy.

_____, **Mu'cemu'l-Kirâât**, nşr. Dâr Sa'deddîn, 2018.

HATÎB, Muhammed Abdulfettâh, **Beyne's-Sinâ'ati'n-Nahaviyye ve'l-Ma'nâ, inde's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn,** nşr Mirâs en-Nubuvve, 2011.

HATÎF, Abdülaziz, "Semin el-Halebî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, cilt: 36, s. 492-493.

HAVANSÂRÎ, Mirza Muhammed, **Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ves'Sâdât,** Tahran, 1390/1971.

HUMEYDÎ,'Abduazîz b. 'Abdullah, **Tefsîru İbn 'Abbâs ve Merviyyâtuhû fi't-Tefsîr min Kutubi's-Sunne,** Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, Mekke, tsz.

HUSEYNÎ, Muhammed b. Ali b. Hasan b. Hamza, **Zuyûlu'l-İberfî Haberi men Ğaber**, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.

HÛRİ, Hâlid Abdullah Abduh, **Rudûdu's-Semîn el-Halebî en-Nahvî 'alâ İbn Atiyye'l-Endelusî fi'd-Durru'l-Masûn,** Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1432/1433.

HİNDÎ, Ali el-Muttekî b. Husâmeddîn, **Kenzu'l-Ummâli fî Süneni'l-Kavli ve'l-Ef'âl** thk. Bekri Hayyânî-Saffet es-Sekkâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

ITR, Hasan Ziyâuddîn, **el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati Minhâ**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1988.

ITR, Nureddîn, **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dimaşk, 1414/1993.

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım, **Târîhu Medîneti Dimaşk**, thk. Ali Şî'rî, Beyrut, 1416/1996.

İBNU'L-'ARABÎ, Ebî Bekr Muhammed b. Abdullah, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2002.

_____, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım**, thk. Mubbiddîn el-Hatib, Mektebetu's-Sunne, Kâhire, 1412/1992.

_____, **Târihu Muhtasar ed-Duvel,** el-Matbaatu'l-Kâtûlûkiyye, Dâru'l-Lübnâni, Beyrut, 1403/1983.

İBN ÂSIM, Ebî Tâlib el-Mufaddal b. Seleme, **el-Fâhir**, thk. Abdulalîm et-Tahâvî-Muhammed Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Mısriyyet e'l-Âmme, 1974.

İBN 'ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Tefsîr Mukaddimesi, thk. Abdusselem Abdişâfî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1322/2001.

_____, **Fihris İbn Atiyye**, thk. Ahmed Ebu'l-Ecfân- Muhammed ez-Zâhî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1403/1983.

İBN BAŞKUVÂL, **es-Sila**, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kâhire, 1410/1989.

İBNU'L-BÂZİŞ, Ebî Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef, **Kitâbu'l-İknâ' fi'l-Kirâati's-Seb'**, thk. Abdulmecid Kattâş, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1043.

İBN CEBİR, Ebu'l-Haccâc Mücâhid, **Tefsîr Mücâhid**, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Neyl, Dâru'l-Fikr, Mısır, 1410/1989.

İBN CİNNÎ, Ebi'l-Feth Osman, **el-Muhteseb fî Tebyîn Vücûh Şevâzzi'l-Kirâât ve'l-Îdâh Anhe,** thk. Ali en-Necdi Nâsıf-Abdulhalîm en-Neccâr-Abdulfettâh İsmail Şiblî, Dâr Sezgin, 1406/1986.

_____, **el-Hasâis**, Dâru'l-Hadis, y.y., 2008.

İBN EBÎ DÂVUD, Ebî Bekir Abdullah b. Süleyman b. Eş'ab **Kitâbu'l-Mesâhif**, thk. Muhibbidîn Abdussubhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1415/1995.

İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebulberekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed, **Nuzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ'**, thk. İbrahin es-Sâmirâî, Mektebtu'l-Menâr, 1405/1985.

İBNU'L-ESÎR, İzzuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdulkerim, Usdu'l-**Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe,** nşr, Dâru'l-Fikr, Lübnan,1393/1973.

İBNU'L-ESÎR, Mecduddîn Ebu's-Seâdât b. Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, nşr. el-Halebî, 1383/1963.

İBNU'L-ESÎR, Ali b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abulvâhid eş-Şeybânî, **el-Kâmil fi't-Târih**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.

İBN ĞALBÛN, Ebî Tâhir b. Abdulmuni'm, **et-Tezkira fi'l-Kirââti's-Semân**, thk. Eymen Ruşdî Suveyd, Cidde, 1412/1991.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn, **ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine,** nşr. Dâiretu'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd**,** t.s.

İBN HÂLEVEYH, Ebî 'Abdullah el-Huseyn b. Ahmed, **el-Huccetu fi'l-Kırââti's-Seb',** thk. Abdulâ'l Sâlim Makram, Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979.

_____, **İ'râbu'l-Kirââti's-Seb' ve İlelihe,** thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, nşr. Mektebetu'l-Hâncî, 1413/1992.

_____, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'**, nşr. Mektebtu'l-Mutenebbî, Kâhire, 2009.

İBN HALLİKÂN, Ebilabbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr **Vefayâtu'l-A'yân**, thk. İhsan Abbâs, Dâr Sadr, Beyrut, 1398/1978.

İBN KANBER, Ebî Bişr 'Amr b. Osman, **el-Kitâb li Sibeveyh**, thk. Abdusselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, 1416/1996.

İBN KESÎR, İmâdudîn Ebi'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n- Nihâye,** thk. Ali Şi'rî, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1408/1988.

_____, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Sâmî b. Muhammed es-Seleme, nşr. Dâr Tîba, 1420/1999.

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Muslim, **Te'vîli Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire, 1393/1973.

_____, **Ğarîbu'l-Kur'ân,** thk. Saîd el-Lehhâm, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire, 1393/1973.

İBN MANZÛR, **Lisânu'l-Arab**, nşr. Dâr Sadr, Beyrut, 1414/1993.

İBN MÜCÂHİD, Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi Ebû Bekir, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât,** thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1400/1980.

İBNU'N-NEDÎM, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2013.

İBN TAĞRİBERDÎ, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin, **en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira**, nşr. Vizâratu's-Sekâfeti, Mısır, 1383/1963.

İBN TEYMÎYYE, Takiyyuddîn Ahmed el-Harrânî, **Mecmûatu'l-Fetâvâ,** thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1326/2005.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebi'l-Ferac Cemâluddin 'Abdurrahman 'Ali b. Muhammed **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,** nşr. Dâr İbn Hazm, Beyrut, 1423/2002.

_____, **Funû'l-Efnân**, thk. Hasan Ziyâeddîn Itr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/1987.

_____, el-**Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem**, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata- Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

İBNU'L-CEZERÎ, Şemsuddin Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, **Ğâyetu'n-nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1971.

_____, **Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn**, nşr. Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1450/1931.

_____, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr**, thk. Muhammed Ali ed-Debbâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

_____, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, thk. C. Bergestreser, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1427/2007.

_____, **et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvit**, thk. Ğânim Kudduri Hamed, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

İBNU'L-İMÂD, Abdulhay b. Amed b. Muhammed el-Akrî, **Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,** thk. Abdulkadir Arnavûtî- Mahmud Arnavûtî, Dâr İbn Kesîr, Beyrurt, 1406/1986.

İBNU'L-KÂSIH, Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman b. Muhammed, **Şerhu Telhîsu'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Mutebâid**, thk. Abdu'l-Fettâh el-Kâdî, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1368/1949.

İBN ZEKERİYYÂ, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arabi fî Kelâmihâ,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.

İBN ZENCELE**,** Ebî Zur'a Abdurrahman b. Muhammed, **Huccetu'l-Kirâât,** thk. Saîd el-Afğânî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1418/1997.

İBRÂHÎM, Seyyid Sabri, **Şevâhidu Ebî Hayyân fî Tefsîrihî**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmii'yye, İskenderiye, 1989.

İKBÂL, Ahmed Şarkâvî, **M'ucemu'l-Meâcim**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1987.

İSBAHÂNÎ, Ebî Bekir Ahmed b. Heseyn b. Mihrân, **el-Ğâyetu fi'l-Kirââti'l-Aşr**, thk. Muhammed İyâd el-Cenebâzi, Dâru'l-İşrâf, Riyâd, 1422/1990.

İSFAHANÎ, Râğıb, **el-Müfredât fî Ğarîbu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.

İSMÂÎL, Şaban Muhammed, **el-Kirâât, Ahkâmuha ve Masâdiruha**, Dâru's-Selam, Kâhire, 1403.

İSMÂÎL, Nebîl Muhammed İbrâhîm, **İlmu'l-Kirâât,** nşr. Mektebetu't-Tevbe, Riyad, 1421/200.

İSNEVÎ, Abdurrahim b. el-Hasen b Ali, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, thk. Kemal Yûsuf el-Hût nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 2002.

İŞLER, Emrullah, "Zeccâc" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 44, s. 173-174.

'İRÂKÎ, Veliyyuddîn ebî Zur'a Ahmed b. Abdurrahim b. Huseyn b. **ez-Zeyl a'l-İber fî Haberi men Aber**, thk. Sâlih Mehdî Abbâs, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1409/1989.

İYÂDÎ, Hüseyin Râzî, "en-Nakdu'n-Nahvî inde's-Semîn el-Halebî, (el-Müteveffâ 756) fî Kitâbihî ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn" **Mecelletu Câmiatu'l-Aksâ**, 2016.

KÂBE, Abdulhalim b. Muhammed el-Hâdî, **el-Kirââti'l-Kur'âniyye**: **Târîhuhe, Subûtuhe, Huccetuhe ve Ahkâmuhe,** Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

KADÎ, Abdulfettah, **el-Kirââtu'ş-Şâzze ve Tevcîhuhe min Luğati'l-Arab,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1981.

_____, **el-Budûru'z-Zâhira fi'l-Kirââti'l-Aşara'l-Mütevâtira**, nşr. Mektebetu Enes b. Mâlik, Mekke, 1422/2002.

KÂDÎ ŞUHBE, Ebî Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takiyyuddîn, **Tabakâtu'l-Mufessirîn**, thk. Hâfız Abdulhalim Han, Hindistan, 1398/1978.

KAFES, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1994, cilt:10, s. 152-153.

KANBER, Ebî Bişr 'Amr b. Osman b., **el-Kitâb li Sibeveyh**, thk. Abdusselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hânci, Kâhire, 1404/1988.

KARAÇAM, İsmail, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları İstanbul, 2011.

_____, **Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2013.

KÂRÎ, Abdulaziz b. Abdufettâh, "Hâdîsu'l-Ahrufu's-Seb'a" **Mecelletu'l Küliyyetu'l-Kur'âni'l-Kerim ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, sy, I, Medine 1402/1982, s. 27-57.

KÂSIMÎ, Muhammed Cemâluddîn, **Mehâsinu't-Te'vîl** (Tefsîru'l-Kâsım), thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, nşr. İsa el-Bâbî el-Halebi, 1376/1957.

KAYRAVÂNÎ, İbn Reşîk, **el-Umde**, Kâhire, 1335/1917.

KAYSÎ, Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kirââti's-Seb' ve 'İlelihe ve Hicecihe**, thk. Muhyiddîn Ramazan, 1404/1988.

_____, **el-İbâne 'an Ma'âni'l-Kırâât,** thk. Abdulfettah İsmail Şiblî, Dâru'n-Nahdati, Mısır, 1977.

_____, **Muşkili İ'râbu'l-Kur'ân**, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmın, nşr. Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1984.

_____, **er-Riâyetu li Tecvîd el-Kirâati ve Tahkîk Lafzı't-Tilâveti**, thk. Mektebetu Kurtuba, 2005.

KAZVÎNÎ, Celâleddîn Muhammed b. 'Abdurrahman Ömer b. Ahmed b. Muhammed **el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğati ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, thk. İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, nşr, Müessesetu'r-Risâle, Dimaşk, 1376/1957.

KENNÛN, Abdullâh, **en-Nubûğu'l-Mağrib fi'l-Edebi'l-Arabi**, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, 1975.

KERÎM, Muhammed Riyâd, **el-Muktadab fî Lehecêti'l-Arab**, Câmiuatu İmam Muhammed b. Suûd, 1417/1997.

KESGİN, Salih, "Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi", **İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** 2009, s. 478.

KIBLÎ, Muhammed, **Târihu'l-Mağrib**, Ribat, 2011.

KILIÇ, Mustafa, **Zemahşerî'inin el-Keşşâfında Kıraat Olgusu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE. İstanbul, 2014.

KİRMANÎ, Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr, **Hattu'l-Mesâhif,** thk. Ğânim Kudûrî el-Hamed, 1433/2012.

_____, **Şevezzu'l-Kirâât**, thk. Şamrân el-Acelî, Müessesetu'l-Belâğa, Beyrut, y.y.

KERÎM, Muhammed Riyâd, **el-Muktadab fî Lehecêti'l-Arab,** Câmiuatu İmam Muhammed b. Suûd, 1417/1997.

KEYLÂNÎ, Husâmeddîn Selim, **el-Beyân fî Ahkâm Tecvîdi'l-Kur'ân**, Suriye, 1999.

KIFTÎ, Cemâluddîn Ebi'l-Hasen Ali b Yûsuf, **İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n Nuhât** thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr el-Arabi, Kâhire, 1406/1986.

KILIÇ, Hulusi, "Basriyyûn", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, cilt: 5, s. 117-118.

KIRCI, Recep, **Ebû Ali el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri**, Fecr Yayınları, Ankara, 2021.

KOÇAK, İnci "Ahfeş el-Evsat" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, cilt: 1, s. 526-528.

KOÇ, Akif, **İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri, İbn Ebî Hâtim Tefsîri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi,** Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003.

KOÇKUZU, Ali Osman "Ayni, Bedreddîn" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm**

Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 4, s. 271-273.

KÖSE, Saffet-Suliman Husain Alomirat, "Belağat İlmi ile Kur'ân Tefsiri Arasındaki

İlişki" **FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Degisi**, 2016, sayı:7, s, 200.

KUDAT, Aydın, "Kur'ân Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine" **Turkish**

Studies-Comparative Religious Studies, eISSN:2667-5544, 2020, s. 73.

KURTUBÎ, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Rıdvân 'Arkûsî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1437/2006.

KUŞEYRÎ, Abdulkerîm Hevâzin b. Abdulmelik, **Letâifu'l-İşârât**, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, nşr. Mektebetu'l-Hânci, Kâhire.

LUĞAVÎ, Abdulvâhid b. Ali Ebu't-Tayyib, **Merâtibu'n-Nahviyyîn**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1394/1974.

MA'BED, Muhammed Ahmed b. **el-Mulahhasi'l-Mufîd fî 'İlmi't-Tecvîd,** Dâru's-Selâm, Medine.

MAHZÛMİ, Mehdi, **Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhe fî Dirâsâti'l-Luğati ve'n-Nahvi**, nşr. Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır, 1377/1958.

MAKSUDOĞLU, Mehmet, **Arapça Dilbilgisi**, AÜİFVY, Ankara, 1969.

MAKRÎZÎ, Ahmed b. Ali, **es-Sulûk li Ma'rifeti'd-Duveli ve'l-Mulûk**, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.

MÂLİKİ, Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, **Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta Mâlik b. Enes**, thk. Muhammed Abullah Veled Kerîm, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1992.

MÂLAKÎ, Ahmed b. Abdunnûr, **Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfu'l-Meânî,** thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'Kalem, Dimaşk, 1423/2002.

MÂLİKÎ, İbn Ferhûn, **ed-Dîbâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti 'Ulemâ' A'yâni'l-Mezheb**, thk. Muhammed el-Ahmedî ebu'n-Nûr, Dâru't-Turâs li't-Tab' ve'n-Neşr, 2011.

MANSÛR, Abdullâh b. Hamed, **ed-Durru's-semîn fî ba'di mâ zekerehu Ebû Hayyân 'âradahu's-Semîn Tasnîf Bedreddîn Muhammed b. Radiyyuddîn Muhammed el-Ğazzî ed-Dimaşkî el-muteveffâ seneti h. 984.** Mecelletu Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Câmiatu Muhammed b. Suûd, Suudi Arabistan, 2019, sayı: 32, s. 10.

MAŞALI, M. Emin, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

_____, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

MÂVERDÎ, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb, **en-Nuket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî**, thk. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

MÂZINÎ, İbn 'Amr b. 'Alâ, **el-İdğâmu'l-Kebîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdulkerim Huseyn, nşr. Merkezu't-Turas ve'l-Mahtûtât, Kuveyt.

MEHDEVÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr, **Hecâ' Mesâhifu'l-Emsâr**, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmın, Dâr İbnu'l-Cevzî, B.A.E., 1430/2009.

MEYDÂNÎ, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Nesâbûrî, **Mecmau'l-Emsâl**, nşr. el-Muâvenete's-Sekâfiyyete li'l-İstiâneti er-Ravdiyyete'l-Mukaddese, y.y.

MERZÛKÎ, Muhammed 'Ulyân, **Meşâhidu'l-Ensâf a'lâ Şevâhidu'l-Keşşâf**, Kâhire, y.y,

MUBÂREK, Mâzin, **ez-Zeccâcî, Hayâtuhû ve Aşâiruhû ve Mezhebuhu'n-Nahvî**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1960.

MUHAMMED ALİ, Hasan Abdullâh, **el-Kirââti'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Mufessirîn minhâ,** y.y.

MUHAYSIN, Muhammed Sâlim, **el-Kirâât ve Eseruha fî 'Ulûmi'l-'Arabiyye,** nşr. Mektebtu'l-Kulliyetu'l-Ezheriyye, Kâhire, 1404/1984.

_____, **el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye,** nşr. Dâr Muhaysın, Kâhire, 1424/2003.

_____, **Mu'cemu'l-Huffâzi'l-Kur'ân Abra't-Târih**, Dâru'l-Cîyl, Beyrut, 1412/1992.

_____, **el-Muhezzeb fi'l-Kıraati'l-Aşr ve Tevcîhuhe min Tariki Tayyibeti'n-Neşr**, Mektbetu'l-Kulliyyetu'l-Ezheriyye, Kâhire, 1969.

MUKARRAM, Abdulhalim Sâlim, **el-Kirââtu'l-Kur'âniyye**, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1417/1996.

MUSLİM, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî b. el-Haccâc, **Sahîhu Muslim**, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâr İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire, 1996.

MUSENNÂ, Ebû Ubeyde Ma'mer b., **Mecâzu'l-Kur'ân,** thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire, 1381/1962.

NEBÎL, İbrâhim b. Muhammed b. **İlmu'l-Kirâât,** Mektebetu't-Tevbe, Riyad, 20003.

NECÂH, Ebû Dâvud Süleyman b. **et-Tebyîn li Hecâi't-Tenzîl**, thk. Ahmed b. Ahmed Muammer Şarşâl, Suudi Arabistan, 1423/2002.

NEHHÂS, Ebî Câfer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, **İ'râbu'l-Kur'ân**, thk. Halid Ali, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, 1429/2008.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,** thk. Seyyid Zekeriyyâ, nşr. Nazâr Mustafa el-Bâz, 2010.

ÖĞMÜŞ, Harun, "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicri 2. Asrın Önemi, "**İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi,** İstanbul, 2009, s. 352.

ÖNEN, Hacı, **Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi.** Rağbet yayınları İstanbul, 2017.

_____, "Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Halebî'nin ed-Durru'l-Mesûn Adlı Tefsiri" **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** 2016, sayı:16, s. 1.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, "Ebû Ali el-Fârisî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, c. 10, s. 88-90.

_____, "Sîbeveyh" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, cilt:37, s. 130-134.

ÖZDEMİR, Sevim, "Ebû Ali el-Fârisi ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmi Münâzaralar" **Şarkiyat Mecmuası**, sayı: 27, yıl, 2015, s. 4.

ÖZDEMİR, Memed, "Endülüs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c:11, s. 211-219.

ÖZEL, Ahmet, "Tebrîzî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, cilt: 40, s. 223-224.

ÖZTÜRK, Hayrettin, Osman Mushafları Üzerine bir Değerlendirme: "Semerkand Mushafı", **Journal of Islamıc Research, Volome**, c. 15, sayı: 4, s. 2.

ÖZTÜRK, Mustafa, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi** TDV Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 44, s. 235-238.

ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Bir Bakış", **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: 3, sayı, 1, 2003, s. 218.

RÂCİHÎ, Abduh, **el-Lehecâtu'l-'Arabiyye fi'l-Kirââti'l-Kur'âniyye**, nşr. Dâru'l-Ma'rife, İskenderiyye, 1997.

RÂFİÎ, Mustafa Sâdık. **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye**, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1393/1973.

_____, **Târihu Edebi'l-Arap,** Muessesetu Hindâvî, 2013.

RÂVÎ, Tâhâ, **Târihu 'Ulûmu'l-luğati'l-Arabiyye**, Bağdâd, 1949.

RÂZİ, 'Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Huseyn b. Ali, **Mefâtîhu'l-Ğayb,** nşr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981.

SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, **et-Tibyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, nşr. Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, 1432/2011.

SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek, **A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr,** thk. Ali Ebû Zeyd-Nebîl Ebû 'Uşme- Muhammed Mav'id- Mahmûd Sâlim Muhammed, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1418/1998.

_____, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, thk. Ahmed Arnavûtî- Turkî Ahmed; Dâru'l-İhyâ, Beyrut, 1420/2000.

SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, **el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân,** thk. Abdullah b. 'Avâd el-Cuhenî-Hâşim b. Muhsin Bâsir, Dâru't-Tefsîr, Suudi Arabistan, 1436/2015.

SÂLİH, Suphi, **Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l- 'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1977.

SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmail el-Emîr, **Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân,** thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Dâr İbn Kesîr, Dimaşk 1431/2010.

SAİD, Abdurrahman b. Süleyman b. Ahmed, **el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-Azîz li's-Semîn el-Halebî (ö. 756) min bidâyeti Kelâmihî ale'l-âyeti (188) min sûreti'l-Bakara ilâ nihâyeti Kelâmihî ale'l-âyeti (203) mine's-Sûreti Nefsihe**, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, 2003.

SÂMİRÂÎ, İbrâhîm, "Suâlât Nâfi' İbn Ezrak ilâ Abdulah b. Abbâs" **Mecelletu Risâleti'l-İslâm,** Bağdat, 1968, sayı: 2, s. 5.

SAYRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh, **Ahbâru'n-Nahvîyyîne'l-Basriyyiîn** thk.

Tâhâ Muhammed ez-Zeynî- Muhammed 'Abdu'l-Muni'm Hâfâcî, nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1374/1955.

SEFÂKUSÎ, Ebulhasen, **Ğaysu'n-nef' fi'l-Kırâati's-Seb'**, thk. Ahmed Mahmûd

Abdissemî' eş-Şâfiî el-Hufyân, 1424/2004.

SEHÂVÎ, Ali b. Muhammed Alemuddîn, **Cemâlu'l-Kurâ' ve Kemâlu'l-İkrâ'**, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Mekke, 1408/1987.

SEM'ÂNÎ, Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr Ebu'l-Muzaffer, **Tefsîru'l-Kur'ân**

(Tefsîru's-Sem'ânî), thk. Yâsir b. İbrâhîm Ebû Temîm-Ğanîm b. Abbâs Ebû Bilâl, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1418/1997.

SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, **Bahru'l 'Ulûm**, thk. Ali Muhammed Muavvıd-Âdıl Ahmed Abdulmevcûd Zekeriyya 'Abdulmecîd en-Nuvetî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

SEYYİD, Eymen Fuad, "Kâhire" (Kuruluşu ve Osmanlı öncesi), **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,** İstanbul, 2001, cilt:24, s. 182-191.

SIBTU'L-HAYYÂT, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdi, **el-Mubhic fi'l-Kirââti's-Semân**, thk. Abdulaziz b. Nasr, y.y.

SİCİSTÂNÎ, Ebî Bekir Abdullah b. Suleyman İbnu'l-Eş'as, **Kitabu'l-Mesâhif**, thk. Muhibbiddîn 'Abdu's-Subhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1415/1990.

SÎBEVEYH, Âmr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, **el-Kitâb**, thk. Abdusselâm Muhammed b. Hârûn, Mektebetu'l-Hânci, Kâihre, 1408/1988.

SİNDÎ, Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulğafûr, **Safahât fî 'Ulûmi'l-Kirâât**, nşr. el Mektebetu'l-İmdâdiyye, 1415/2010.

SUBKÎ, Tâcuddin Ebî Nasr Abdulvahhâb Ali b. Abdul-Kâfî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyete'l-Kubrâ,** thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî- Abdu'l-Fettâh el-Hulû, Dâr İhyâil Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964.

SUBKÎ, Takiyyuddîn, **es-Seyfu's-Sakil fi'r-Reddi 'alâ ibn Zefîl**, Mektebeti'l-Ezheriyye, tsz.

SUBKÎ, Muhammed b. Ali, **Neylu'l-Evtâr min Esrâri Munteka'l-Ahbâr**, thk Muhemmed Suphi b. Hasan Hallâk, Dâr İbnu'l-Cevzî, 1427/2006.

SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekir b.Muhammed b. Sâbikuddîn Celâleddîn, **el-Muzhir fî İlmi'l-Luğa**, thk. Ahmed Câdelmevlâ, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Kâhire, tsz.

_____, **Tedrîbu'r-Râvî fî Şerh Takrîbu'n-Nevâvî**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârayâbî, Beyrut, 1415/1994.

_____, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1429/2008.

_____, **Husnu'l-Muhâdara fî Târih Mısır ve'l-Kâhire***,* thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr İhyâit'-Turâsi'l-Arabiyye, 1387/1967, y.y.

_____, **Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn vel'-Luğât,** thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1964.

_____, **el-İktirâh fî Usûli'n-Nahvi**, thk. Abdu'l-Hakîm Atiyye, Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2007.

_____, **et-TAhbîr fî İlmi't-Tefsîr, nşr.** Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1431/2001.

_____, **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbı'n-Nüzûl***,* Müessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, 1422/2002.

SÜLÜN, Murat, "Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması" **MÜİFD,** İstanbul, 1997, sayı:13, s. 14.

_____, "Kur'ân'ın Cem'i Mselesi", **AÜİFD**, 1980, sayı: 4, s. 262.

ŞAÂR, Kemâleddîn Ebi'l-Berekât el-Mubârek b., **Kalâidu'l-Cumân fî Ferâid Şi'ri hêze'z-Zemân,** thk. Kâmil el-Cabûrî, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, y.y.

ŞAHÎN, Abdussabûr, **Târihu'l-Kur'ân**, nşr, Nahdatu Mısır, Mısır, 2007.

ŞÂTIBÎ, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, **İbrâzu'l-Meânî min Hirzu'l-Emânî,** thk. İbrahim Atve Avd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

ŞÂYİÎ, Muhammed Abdurrahman, **Mu'cemu Mustalahât Ulûmu'l-Kur'ân**, Dâru't-Tedmuriyyete, 1433/2012, s. 115.

ŞELEBÎ, Abdulfettâh İsmail, **Ebû Ali el-Fârisi Hayâtuhû ve Mekânetuhû Beyne**

Eimmeti't-Tefsîri'l-Arabiyye ve Eseruhû fi'l-Kirâati ve'n-Nahvi, Dâru'l-Matbûâtu'l-Hadîse, Cidde, 1409/1989.

ŞENTÜRK, Mustafa, "Endülüs Tefsir Kültürü", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt:11, sayı, 21, 1/2012, s. 57-72.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, thk. Yûsuf el-Ğûş, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1428/2007.

_____, **Bedru't-Tâli bi Mehâsin min ba'del-Karni't-tâsi'**, nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

ŞEYH, Abdussttâr, **A'lâmu'l-Huffâz ve'l-Muhaddisîn**, Dâru's-Semiyye, Beyrut, 1417/1997.

ŞİHRÎ, Abdurrahmân b. Muâda, **eş-Şâhidu'ş-Şi'rî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm** Mektebetu Dârul-Minhâc, Riyad, 1429/2008.

TABERÎ, Ebî Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, nşr. Dâr Hacer, 1422/2001.

TABERÎ, Ebû Ma'şer Abdulkerîm b. Abdussamed, **et-Talhîs fi'l-Kirââti's-Semân,** thk. Muhammed b. Hasen b. 'Ukeyl Mûsâ eş-Şerîf, Cidde, 2011.

TABERSÎ, Ebî Ali el-Fadl b. Hasen, **Mecmeu'l'-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 1427/2006.

TAHTÂVÎ, Ahmed Râfi'el-Huseyni el-Kâsımî, **et-Tenbîh ve'l-Îkâz limâ fî Zuyûl Tezkiratu'l-Huffâz**, Dimaşk, 1348/1930.

TAŞKÖPRÜZÂDE, İsâmeddin Ahmed Efendi, **Miftahu's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fî Mavzuatu'l-Ulûm,** nşr. Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Bekrî, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kâhire, 1968.

TEMEL, Nihat, **Kur'ân ve Tecvit Istılahları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 2013.

TETİK, Necati, **Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi,** İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.

TİRMÎZÎ, Muhammed b. İsâ b. Savra b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, **Sunen et-Tirmîzî**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdulbâki-İbrâhîm Atve, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.

TURAN, Abdulbaki "İbn Mâlik et-Tâî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt: 20, s. 169-171.

TÛSÎ, Ebî Câfer Muhammed b. el-Hasen, **et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Habîb Kasîr, el-Âmilî, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2017.

TUSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. Rafî', **Tefsîr et-Tusterî**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

TÜCCAR, Zülfikar, "Dahîl" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, cilt: 8, s. 412-413.

'ULEYYÂN, Rüşdi, "el-Kur'ânu'l-Kerim ve'l-Ahrufu's-seb'a" **el-Mevrid,** Bağdad,1981.

'UMERİ, Şihâbuddîn b. Fazlullah, **Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr**, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî-Mehdî en'Necm, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyru, 2010.

'UKBERÎ, Abdullah b. el-Huseyn Ebu'l-Bekâ, **et-Tibyân fî 'İrâbi'l-Kur'ân**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, nşr, İsa el-Bâbî el-Halebî, 1976.

_____, **İmlâ' mâmenne bihi'r-Rahmân minVucûhi'l-İ'râbi ve'l-Kirâât fî Cemîi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.

_____, **'İrâbu'l-Kirââti'ş-Şevâzz**, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1417/1997.

ULUDAĞ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt:16, s. 291-293.

URALGİRAY, Yusuf, **Arapça İlk ve İleri Dil Bilgisi**, İmam Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi Arab Dili Öğretim Enstitüsü, Riyad, 1406/1986.

UZUNOĞLU, Vecihi Uzunoğlu**, el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi,** yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, 2006.

ÜLGEN, Emrullah, **İ'râbu'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 2012.

_____, "Tefsir İlminin Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi" **F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 21:1 (2016), s. 103.

ÜNAL, Mehmet, **Kur'ân'ın anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

_____, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi" **İslâmî Araştırmalar,** 2004, c. 17, sayı:1, s. 81-82.

VÂHİDİ, Ebul Hasen Ali b. Ahmed en-Nesâbûrî, **Esbâbu'n-Nüzûl**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

YÂFİÎ, Abdullah b. Es'ad Ali b. Süleymân, **Mir'atu'l-Cenân ve İ'bratu'l-Yakzân fî Ma'rifeti Mâ yu'taber min Havâdisi'z-Zamân,** thk. Halil el-Mansûr**,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.

YAZICI, Tâlib, "Halep", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, cilt:15, s. 244-247.

YAVUZ, Mehmet, **İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri,** İÜSBE, Arap Dili ve Edebiyatı, yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1996.

_____, "İbn Cinnî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, cilt: s. 397-400.

YÛSUF, Muhammed Hayr Ramazan, **Tetimmetu'l-a'lâm li'z-Ziriklî**, Dâr İbn Hâzım, 1422/2002.

YILDIZ, Musa "Zeccâcî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 44, 175-176.

YİĞİT, İsmail, "Murabıtlar" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c: 31, s. 152-155.

ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak el-Murtaza, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Ali Hilâlî, Kuveyt, 1407/1987.

ZUBEYDİ, Ebû Bekir, **Tabakâtu'n-Nahvyyîn ve'l-Luğaviyyîn**, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kâhire, 1984.

ZECCÂC, İbrâhîm b. Sirrî b. Sehl Ebû İshâk, **İ'râbu'l-Kur'ân,** thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, nşr. Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1408/1988.

_____, **Maâni'l-Kur'ân**, thk. Abdulcelîl Şelebî, nşr. Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.

ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, **Mecâlisu'l-Ulemâ**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, nşr. Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, 1420/1999.

_____, **el-izâh fî İleli'n-Nahvi**, thk. Mâin el-Mubârek, Beyrut, 1406/1986.

ZEHEBÎ, Muhammed es-Seyyid Huseyn, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1396/1976.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b Ahmed b. Osman, **Tabakâtu'l Kurrâ,** thk. Ahmed Han, Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997.

_____, **Siyeru A'lâm en-Nubelâ'**, thk. Şuayb Arnâvûti, nşr. Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

_____, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr 'ala't-Tabakâti ve'l-A'sâr,** thk. Tayyâr Altıkulaç, İsam, İstanbul, 1416/1995.

_____, **Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm,** thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Beyrut, 1421/2000.

_____, **Mîzânu'l-'İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, thk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mamud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer, **el-Keşf 'an Hakâik Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl,** thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1430/2009.

ZERKEŞÎ, Bedreddîn, **el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Turâs, Kâhire, 2008.

ZEYYÂT, Ahmed Hasan, **Târihu'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-Ma'rifeti, Beyrut, tsz.

ZİRİKLİ, Hayreddîn b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris, **el-A'lâm**, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 2002.

_____, **Tetimmetu'l A'lâm,** Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâr b. Yûsuf, 1422/2002.

ZUBEYDÎ, Ebû Bekir, **Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn**, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1386/1967.

ZUHRÎ, . Muhammed b. Sa'd b. Manî', **Tabakât İbnu Sa'd**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, 1421/2001.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdulazim, **Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,** nşr. İsa el-Bâbi el-Halebî, 1362/1943.