

ilāhiyāt

ilâhiyât 1691

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

*İbâziyye'de Kıraat Tasavvuru*

Dr. Kenan AKLAN

ISBN 978-625-8731-36-1

1. Baskı: Aralık 2025

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: TAVOOS

Sayfa Düzeni: TAVOOS

Baskı: Sonçağ Mat. - Matbaa Sertifika No: 47865

ilâhiyât

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378

Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69

[www.ilahiyatyayin.com](http://www.ilahiyatyayin.com)

[editor@ilahiyatyayin.com](mailto:editor@ilahiyatyayin.com)

[satis@ilahiyatyayin.com](mailto:satis@ilahiyatyayin.com)

[www.instagram.com/ilahiyatyayin](http://www.instagram.com/ilahiyatyayin)

# **İBÂZİYYE'DE KIRAAT TASAVVURU**

**Dr. Kenan AKLAN**

### **Dr. Kenan AKLAN**

1980 yılında Zonguldak'ın Kozlu ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve ortaöğretim sürecinden sonra Arapça eğitimi ve hafızlığını İstanbul'da tamamladı. 2002 yılında İzmir'de Mısır tarîki kıraat (Aşere, Takrib, Tayyibe) eğitimini tamamladı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın vermiş olduğu "Tashîh-i Hurûf", "Hafızlık" ve "Aşere Takrip Tayyibe" belgelerini almaya hak kazandı. 2016 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2019'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı'nda "*Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)*" adlı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl yine Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü'nde "*İbâziyye'de Kıraat Tasavvuru*" adlı çalışmasıyla da doktora eğitimini tamamladı. 2013-2020 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Ankara ve İstanbul'un çeşitli semtlerinde Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yapmış, 2020 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı'na Öğretim Görevlisi 2025 yılında ise Dr. Öğretim Üyesi olarak atanmıştır. Halen bu görevde devam etmekte olan Aklan, evli ve iki çocuk babasıdır.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	9	
KISALTMALAR .....	11	
GİRİŞ .....	13	
ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI .....	13	
BİRİNCİ BÖLÜM		
İBÂZİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ, TEMEL GÖRÜŞLERİ VE		
ÇALIŞMADA ESAS ALINAN KAYNAKLARI .....		19
1. HAVÂRİC/MUHAKKİME'NİN DOĞUŞU VE GÖRÜŞLERİ .....	20	
1.1. Hz. Osman Dönemi (644-656) .....	23	
1.2. Hz. Ali Dönemi (656-661) .....	31	
1.3. Sıffin Savaşı .....	34	
1.4. Tahkîm .....	35	
1.5. Tahkim Sonrası Muhakkime/Hâricîler .....	40	
1.6. Hâricî Fırkalar .....	43	
1.7. Hâricîler'in/Muhakkime'nin Temel Görüşleri .....	47	
1.8. Hâricîliğin/Muhakkime'nin Doğuşunda Kurrânın Rolü .....	48	
2. İBÂZİLİĞİN TARİHİ VE TEMEL GÖRÜŞLERİ .....	51	
2.1. Kavramsal Çerçeve: İbâzilik İsimlendirmesiyle İlgili		
Değerlendirme .....	51	
2.2. İbâzîliğin Doğuşu .....	54	
2.3. Şehir Yapılanmaları .....	56	
2.3.1. Basra İbâzîleri .....	56	
2.3.2. Hicaz, Yemen ve Hadramut İbâzîliği .....	58	
2.3.3. Umman İbâzîliği .....	60	
2.4. Kitman ve Zuhur Dönemleri .....	62	
2.5. İbâzîlere Nispet Edilen Fırkalar .....	64	
2.5.1. Yezîdîlik .....	65	

2.5.2. Hafsîlik .....	66
2.5.3. Hârisîlik .....	66
2.5.4. Ashâbu Tâat .....	66
2.5.5. İbrâhimiyye-Meymûniyye-Vâkife .....	67
2.5.6. Dahhâkîlik .....	67
2.5.7. Nükkârîlik .....	68
2.5.8. Nefâsîlik (Neffâsîlik) .....	69
2.5.9. Sukâkîlik .....	70
2.5.10. Halefîlik .....	70
2.5.11. Hüseyînîlik .....	71
2.6. Rüstemiler Devleti (777-909) .....	72
2.7. Sonraki Dönem İbâzîliği .....	73
2.8. İbâzîlerin Karakteristik Özellikleri .....	74
2.8.1. İtikadi Görüşleri .....	74
2.8.2. Politik Görüşleri .....	79
2.8.3. İmamet .....	79
2.8.4. İbâzîlerin Tahkime Bakışı .....	82
2.8.5. İbâzîliğin Hâricî Eksenli Olup Olmadığıyla İlgili Tartışmalar .....	86
<b>3. ÇALIŞMADA ESAS ALINAN BAŞLICA</b>	
<b>İBÂZÎ ÂLİMLER VE ESERLERİ .....</b>	<b>89</b>
3.1. Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (öl. 280/893) ve Tefsîru Kitâbillahi'l-'Azîz Adlı Eseri .....	90
3.1.1. Hayatı .....	90
3.1.2. Tefsîru Kitâbillahi'l-'Azîz Eseri .....	91
3.2. Ebû Muhammed Saîd el-Umâni (öl. 500/1106) ve Kitâbü'l-Evsat Adlı Eseri .....	94
3.2.1. Hayatı .....	94
3.2.2. Eserleri .....	98
3.2.2.1. Kitâbü'l-Evsat fî 'ilmi'l-kırâ'ât .....	98
3.2.2.2. el-Mürşid fî'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a .....	100
3.2.2.3. Diğer Eserleri .....	101
3.3. İbn Arîk el-Mî'velî (öl. 1190/1777) ve Kitâbü't-Tehzîb fî'l-fesâhati ve'l-elfâz Adlı Eseri .....	102
3.3.1. Hayatı .....	102
3.3.2. Eserleri .....	102
3.3.2.1. Kitâbü't-Tehzîb fî'l-fesâhati ve'l-elfâz .....	102
3.3.2.2. Diğer Eserleri .....	104
3.4. el-Kindî en-Nizvî (öl. 1207/1792) ve et-Tefsîru'l-Müyesser Adlı Eseri .....	104
3.4.1. Hayatı .....	104
3.4.2. Eserleri .....	105

3.4.2.1. et-Tefsîru'l-Müeyesser .....	105
3.4.2.2. Diğer Eserleri .....	106
3.5. Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş (öl. 1332/1914) ve Himyânü'z-zâd Adlı Tefsiri .....	107
3.5.1. Hayatı .....	107
3.5.2. Eserleri .....	108
3.5.2.1. Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd .....	108
3.5.2.2. Teysîru't-Tefsîr .....	109
3.5.2.3. Dâ'i'l-'amel li-yevmi'l-emel .....	110
3.5.2.4. Diğer Eserleri .....	110

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBÂZÎLERİN ESERLERİ BAĞLAMINDA KIRAAT VECİHLERİNİN

TASNİFİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ .....	113
1. Arap Lehçeleri Bağlamında Kıraat Farklılıkları .....	114
1.1. Kelimenin Telaffuzunda Meydana Gelen Fonetik Farklılıklar ...	117
1.1.1. İmâle ile İlgili Kıraat Farklılıkları .....	118
1.1.2. İdgamla İlgili Vecihler .....	128
1.1.3. Hemze ile İlgili Vecihler .....	136
1.1.4. Medlerle İlgili Vecihler .....	144
1.2. Hareke Değişimi ile İlgili Vecihler .....	150
1.2.1. Fiillerdeki Hareke Farklılıkları ile İlgili Vecihler .....	150
1.2.2. İsimlerdeki Hareke Farklılıkları .....	153
2. Nahiv ile İlgili Kıraat Farklılıkları .....	157
2.1. İsimlerde Yer Alan İ'rab Vecihleri .....	159
2.1.1. İsmi'nin Merfû' veya Mansûb Okunması .....	159
2.1.2. İsmi'nin Merfû' veya Mecerûr Okunması .....	162
2.1.3. İsmi'nin Tenvinli veya Tenvinsiz Okunması .....	168
2.1.4. İzafe ile İlgili Kıraat Vecihleri .....	172
2.2. Fiillerde Yer Alan Kıraat Farklılıkları .....	175
2.3. Harf/Edatlarda Yer Alan Kıraat Vecihleri .....	177
2.3.1. İnn (ئ) Edatının Enne (ئ) Okunması .....	177
2.3.2. Teşdîd-Tahfîf .....	181
2.3.3. Hazf-İsbât ve Edat Değişimi Temelli Kıraat Vecihleri .....	185
3. Sarf Kuralları Bakımından Kıraat Vecihleri .....	191
3.1. İsim Kalıplarıyla İlgili Kıraat Vecihleri .....	192
3.1.1. Müfred-Tesniye-Cem' .....	193
3.1.2. Müzekker-Müennes .....	200
3.1.3. Zamirlerle İlgili Kıraat Farklılıkları .....	204
3.1.4. Masterlarla İlgili Kıraat Farklılıkları .....	208
3.2. Fiil Kalıplarıyla İlgili Kıraat Vecihleri .....	213

3.2.1. İltifat Vecihleri: Fiilin Gâib-Muhâtab-Mütekellim Formlarıyla Okunması .....	213
3.2.2. Fiillerin Mâlum-Mechûl Okunması .....	221
3.2.3. Fiilin Farklı Bâblarda Okunması .....	223

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBÂZÎLERİN KIRAAT TASAVVURU .....	229
1. Kıraatlerin Temel Konularıyla İlgili Tasavvurları .....	229
1.1. Yedi Harf .....	230
1.1.1. Yedi Harfle İlgili Rivayetler ve Âlimlerin Görüşleri .....	230
1.1.2. İbâzîlerin Yedi Harf'e Bakışı .....	237
1.2. Kur'an'ın Mushaf Haline Getirilmesi .....	242
1.3. Sahâbe Mushafları .....	245
1.4. Resmü'l-Mushaf .....	249
1.4.1. Kelime Değişimi .....	253
1.4.2. Harfin Değişmesi .....	256
1.5. Lahn .....	260
2. İbâzî Âlimlerin Kıraatleri Nakil Yöntemi .....	268
2.1. Kıraat İmam ve Râvilerine Atıfta Bulunmaları .....	268
2.2. Sahâbe ve Tâbiîn Kıraatlerine Atıfta Bulunmaları .....	276
2.3. Şehir veya Bölgelere Atıfta Bulunmaları .....	282
2.4. Mushaflara Atıfta Bulunmaları .....	285
2.5. Arap Lehçelerine Atıfta Bulunmaları .....	289
2.6. Tefsirlere Atıfta Bulunmaları .....	292
2.7. Kıraatlerle İlgili Kaynakları .....	298
2.8. Takip Ettikleri Kıraat Âlimi .....	303
3. İbâzî Âlimlerin Kıraatleri İşleme Tarzları .....	306
3.1. Kıraatleri Sadece Nakletmekle Yetinmesi .....	306
3.2. İsim Zikretmeksizin Kıraat Rivayetini Aktarmaları .....	309
3.3. Kıraatleri Hücçetlendirme Metotları .....	312
3.4. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunmaları .....	323
3.5. Kıraatlere Eleştiri Yönelmeleri .....	326
3.6. Eserlerinde Yer Verdikleri Kıraat Çeşitleri .....	330
3.6.1. Şâz Kıraatler .....	331
3.6.2. Müterâdif Kıraatler .....	334
3.6.3. Müdrec Kıraatler .....	336
3.7. Kıraatleri İşlerken Kullandıkları Kavramlar .....	338
SONUÇ .....	343
KAYNAKÇA .....	353

## ÖNSÖZ

İslâm dünyasında özellikle Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci döneminden itibaren çeşitli olaylar ve yaşanan kültürel değişimlerin etkisiyle ana kitleden birtakım kopuşlar meydana gelmiştir. Bu kopuşların sonucunda gerek itikadi gerekse amelî boyutta değişimler de kaçınılmaz olmuştur. Bazılarının kendi etnik ve kültürel çevresinde sınırlı kalıp bazılarının farklı coğrafyalarda genişleme imkanı bulduğu bu toplulukların, doğal olarak İslâmî ilimlere yaklaşımlarında farklılıklar söz konusu olmuştur.

Sıffîn Savaşı'nı sona erdiren Tahkim sonucunda ordudan ayrılan ve adından Hâricî diye söz edilen ancak kendilerinin Muhakime şeklinde nitelendirdiği topluluk daha sonra çeşitli kollara ayrılmıştır. Bunlar içerisinde günümüze ulaşma imkanını bulabilmiş olan İbâzîlik, Ummân'ın resmi mezhebi olma hüviyetine sahiptir. Ayrıca Kuzey Afrika'nın bazı kesimleri başta olmak üzere muhtelif İslâm coğrafyalarında varlığını devam ettiren İbâzîliğin hüküm sürdüğü yerlerde kıraat ve tefsir alanında birçok âlim yetişmiştir.

Araştırmada İbâzîyye fırkasına mensup âlimlerin kaleme almış olduğu eserlerde kıraat olgusunun tespitine gayret edilmiş ve elde edilen bilgilerden yola çıkılarak İbâzîlerin kıraat tasavvuru ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde, İbâzîliğin tarihsel serencamı hakkında bilgi verilirken aynı zamanda onların inanç ve politika düzle-

mindeki görüşlerine temas edilmiştir. Bölümün devamında çalışmada esas alınan İbâzî âlimler ve onların eserlerinin tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde İbâzî âlimlerin eserleri baz alınarak kıraat vecihlerinin tasnifi yapılmış; Arap dili, sarf ve nahiv ilimleri çerçevesinde aktardıkları rivayet, görüş ve yorumlarına yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise kıraat ilminin temel meselelerine dair İbâzîlerin görüşleri sunularak kendileri dışındaki âlimlerin tespit ve değerlendirmeleriyle mukayesesi yapılmıştır.

Bu çalışmanın başlangıcından sonuna kadar ilgisini eksik etmeyen, katkı ve rehberliğini esirgemeyip tezin şekillenmesinde büyük rol oynayan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Mustafa Kılıç'a, engin tecrübe ve birikimlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Mehmet Ümit ve Doç. Dr. Ramazan Gürel'e, değerli tenkit ve görüşlerinden dolayı Prof. Dr. Kerim Buladı ve Doç. Dr. Süleyman Yıldız hocalarıma şükranlarımı sunuyorum. Burada isimlerini zikretmekten kıvanç duyduğum ve tezimi başından sonuna kadar okuma zahmetine girerek çalışmanın olgunlaşmasında büyük yararlılık sağlayan kıymetli dostlarım Dr. İhsan Sütşurup, Dr. Resul Akcan ve muhterem hocam Şükrü Şahin'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca uzun çalışma saatlerimde destek ve anlayışlarıyla her daim yanımda olan kıymetli eşim ve çocuklarıma minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

Kenan AKLAN  
Çanakkale, 2025

## KISALTMALAR

as	: aleyhisselâm
b.	: ibn
bk.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: editör
h.	: hicrî
H.z.	: hazret
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: neşreden
öl.	: ölüm tarihi
ör.	: örnek
sy.	: sayı
ts.	: tarihsiz
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
yy.	: yayınevi yok



## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Kur'an-ı Kerim, nüzulünden günümüze değin Müslümanlar tarafından öğrenilmiş, öğretilmiş ve lafzının korunmasıyla ilgili azami gayret gösterilmiştir. Müslümanlar gerek iktidardaki yönetim eliyle gerekse bireysel faaliyetlerle ilâhî hitabı koruma gayesine matuf birtakım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu sahifelerin korunması, Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa süre sonra bu sahifelerin bir araya getirilmesi, mushafın istinsahı, yazılan mushafın çoğaltılıp belli başlı beldelere gönderilmesi sözü edilen bu faaliyetlerin en önemlilerinden sayılmaktadır. İslâm'ın farklı coğrafya ve kültürlere yayılmaya başlamasının sonucunda özellikle Arap kabileleri arasında söz konusu olan lehçe farklılıklarının doğurduğu çeşitli okuyuş tarzlarına verilen ilahi ruhsat, kıraatlerin ortaya çıkmasının nedenleri arasında sayılmıştır. Ancak bu kıraatlerin sahihini sakiminden ayırmak noktasında çeşitli sıhhat kriterleri ortaya konulmuştur. Bu kriterleri tesis eden, kıraatleri toplayan, kendisine ulaşan rivayetleri sonraki kuşaklara ulaştıran eser telif eden bazı âlimler, Kur'an kıraatinde ve tilavetinde hatadan kaçınılması için büyük gayret göstermişlerdir.

Ülkemizde ve İslâm dünyasında kıraatlerin tedvini döneminden itibaren Sünnî paradigma çerçevesinde çeşitli meseleler gerek

manzum gerek mensur müstakil eserler yanında ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir gibi kaynaklarda birçok yönüyle incelenmiş ve tartışılmıştır. Sünnî ve -son dönemde- Şîî mezheplerin kıraatin temel meselelerine yaklaşımları ayrıca akademik düzeyde kitap, tez ve makale eserleriyle hâlâ çalışılmaya ve tartışılmaya devam edilmektedir. Bununla birlikte günümüzde varlığını devam ettiren ve Kuzey Afrika'da Cezayir, Tunus, Libya ve Cirbe adası ile Umman'da müntesipleri bulunan İbâzîlerin<sup>1</sup> kıraatlere yaklaşımlarıyla ilgili sözü edilen çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Tespitlerimize göre ülkemizde ve ülkemiz dışında henüz bu yönde bir çalışmaya rastlanmadığı için literatürdeki boşluğu doldurma amacı taşıyan araştırmamız, İbâzîlerin eserlerinde kıraatlerle ilgili tasavvurlarını konu edinecektir. "İbâzîyye'de Kıraat Tasavvuru" adlı bu çalışmada bazı İbâzî âlimlerin eserleri üzerinden "İbâzîlik mezhebini kıraat farklılıklarıyla ilgili yaklaşımları nasıldır?", "Kıraatlerle ilgili özellikle Sünnî paradigmadan ayrı kendilerine has kabul ve değerlendirmeleri olmuş mudur?" sorularına cevap aranacaktır. Aynı şekilde mushaf istinsahı, mushaf imlasi, yedi harf, lehçe farklılıkları, kıraatlerin dil yönünden tahlili gibi temel konulardaki tercih ve tenkitleri, âyetleri tefsir ederken kıraatlerden yararlanma metotları yine çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Böylelikle İbâzî âlimlerin kıraatler hakkındaki değerlendirmeleri, İbâzîyye dışındaki âlimlerin görüşleriyle mukayese yöntemiyle değerlendirilerek; bu yolla İbâzî âlimlerin kıraatlere yaklaşımlarının sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmada değinilen konular, öne çıkan bazı İbâzî âlimlerin seçilen eserleri çerçevesinde sınırlandırılmış, diğer eserlerinde yer verdikleri kıraat içerikli meseleler kapsam dışında tutulmuştur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ürdün'de yürütülen bir çalışma sonucuna göre İbâzîler, dünya Müslüman nüfusunun % 0.5'ini oluşturmaktadır. Bk. Tarek Elgawhary vd., *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*, 2024, ed. Abdallah Schleifer (Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2024), 29. Konuyla ilgili geniş malumat için bk. Adem Arıkan, "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı", *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 351.

<sup>2</sup> Örneğin Umânî'nin *el-Mürşid* adlı vakf-ibtidâ ile ilgili eserinde kıraat farklılıklarına yer verildiği halde çalışmanın boyutu düşünüldüğünde ilgili eser, araştırmamızda incelenmeyecektir. Mezkûr eser, Umânî'nin eserleri bölümünde tanıtılacaktır.

Çünkü çalışmada yer verilen her bir âlimin bütün eserleri incelemeye dahil edilmesi durumunda doktora düzeyindeki bir tezin sınırlarını hayli aşacak boyuta evrilmesi söz konusudur. Ayrıca tezde referans gösterilen eserlerde kıraat konuları dışında yer verdikleri diğer ilmi meseleler de çalışmada değerlendirmeye alınmayacaktır. Diğer bir konu, araştırmaya tâbi tutulan eserlerin muhteva ve üslup yönünden farklı tarzda olmalarıdır. Çünkü incelenen bir eser tefsir içerikli iken diğer eser ulûmü'l-Kur'ân ya da müstakil kıraat konuludur.

Çalışmamıza dahil edilen İbâzî literatürün, kıraat ilmi yönünden önemi yadsınamayacak bir konuma sahip olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda İbâzîlerin kıraat tasavvurlarını konu eden kitap, makale, yüksek lisans veya doktora düzeyinde bir çalışmanın yapıldığını tespit edemedik. Binaenaleyh konunun önemi dair taşıdığımız kanaatin yanı sıra bu türden bir çalışmanın yürütülmemiş olması bizleri doktora tezi olarak "İbâzîler'in Kıraat Tasavvuru" adlı bir çalışmaya teşvik etmiştir.

Bu çalışmada İbâzî müelliflerin eserlerindeki kıraat olgusunun tespit ve tahlili yapılacağı için nitel araştırma yöntemlerinden literatür incelemesi ve içerik analizi<sup>3</sup> yapılmıştır. Çalışmamızda konumuzla ilgili olarak kaynakların taranması ve elde ettiğimiz verilerin içerik analizine tabi tutulması hedeflenmiştir. Bu çerçevede İbâzî müelliflerin eserleri konumuzla ilgili olarak taranmış, toplanan bilgi ve bulgular kaydedilmiş, ardından düzenlenip tasnif edilmiştir. Deskriptif bir şekilde ortaya konulan söz konusu bilgiler, kritik edilerek nakilde bulunulan literatürle mukayese edilmiş ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışmamızı yürütmeye başlamadan önce alandaki konuyla ilgisi olan gerek klasik ge-

<sup>3</sup> İçerik analizi: Nitel araştırma sürecinde araştırmacının topladığı tanımlayıcı ve ayrıntılı verilerden yola çıkarak probleme ilişkin temaları keşfetme, elde ettiği verileri anlamlı ve sistematik yapılarla dönüştürme, yani bu verilerden hareketle bir kuram oluşturma veya bir kuramı doğrulama amacını taşımasıdır. İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Bk. Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, ts.), 227; Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 377-378.

rekse modern kitaplar, bilimsel dergiler, doktora ve yüksek lisans düzeyindeki tezler başta olmak üzere ulaşabildiğimiz kaynaklar okunmuş ve notlar alınmıştır. Akabinde çalışmanın literatür taramasıyla ilgili bölümlerin ana hatları ortaya konularak kavramsal harita oluşturulmuştur. Bunu yaparken konuyu temsil ettiği düşünülen anahtar kavramlar saptanmış, bunlar birbiriyle olan ilinti, önem ve öncelik sırasına göre listelenmiştir. Ardından konuyla ilgili değerlendirme yapılabilmesine olanak tanıyacak ve İbâzîlerin kıraate dair görüşlerini yansıtacak başlıklar meydana getirilmiştir. Bunun sonrasında kaynak taraması sonucu çıkarılan notlar ilgili başlıkların altına yerleştirilmiştir. Taramalar sadece basılı eserlerin okunması yönünde olmayıp bilgisayar ve internet ortamında gerek kaynağın baştan sona okunması gerekse anahtar sözcüklerin girilmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmada zamansal, konusal ve yöntemsel tarama tekniklerinin ilk ikisi kullanılmıştır. Buna göre bölümlerde genelde müelliflerin vefat tarihlerine göre kronolojik bir anlatım izlenmiş (zamansal), ancak başlıklar tematik (konusal) yaklaşım ile oluşturulmuştur.

Araştırmamızda toplanan bilgi ve bulguların sınıflandırılması sürecinde İbâzî müelliflerin kıraatlerle ilgili ele aldığı konuların, tezin konu başlıklarını çok aşacak düzeyde hacme sahip olduğu tespit edilmiştir. Bundan dolayı öncelikle ilgili müellifin konu başlığıyla ilgili kıraate dair değerlendirmelerini vermekle yetinilmiştir. Çalışmaya dahil edilemeyen bazı örneklerin ise dipnotta verilmesi tercih edildi. Eğer diğer müelliflerin de aynı meselede dikkate alınması gereken örneği tespit edilmiş ise aynı başlıkta bu örnekleri inceleyip konunun sonunda mukayese etmek suretiyle bağdaştıkları veya farklı noktada durdukları yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda İbâzîler dışındaki müelliflerin konuyla ilgili görüşlerine temas edilerek karşılaştırma yöntemi uygulanmıştır.

İbâzî âlimlerden çalışmaya dahil edilen müelliflerin büyük bir kısmı eserlerinde sahih kıraatler kadar şâz addedilen birtakım okuyuşlara da yer vermişlerdir. Dolayısıyla çalışmamızda sahih veya şâz ayırt etmeksizin onların uygulama ve tercihlerinin perspek-

tifini sunma amaçlı şâz kıraatleri de örnek olarak tercih ettik. Bu bağlamda tefsîrî kıraat olarak addedilen müdrecler ve müterâdif okumaları da kapsama dahil ettik.

Araştırmada yer verilen kavram ve terimlerin kıraat literatüründe bilinen kavramlardan olmasına dikkat edilmiş, anlamı verilmesi gereken terimlerin dipnotta açıklanmasına özen gösterilmiştir. Çalışmada adı zikredilen müelliflerin ilk geçtiği yerde biliniyorsa vefat tarihleri parantez içinde belirtilmiştir. Âyetler, örneğin el-Bakara 2/45 formatında zikredilerek kıraat ve anlamla ilgisi bağlamında metinde tamamına ya da bir kısmına yer verilmiştir. Gerekmedikçe âyet meallerinin dipnotta verilmesi tercih edilmiş, anlamla ilgisi bulunmayan idgam, med gibi konularda zikredilen âyetlerin mealleri verilmemiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde Hâricîlik ile İbâzîlik tarihi ve her iki ekolün temel görüşleri inceleneceği için öncelikle İbâzîler, ikinci olarak da bu mezhebin dışındaki müellifler tarafından kaleme alınmış tarih, tabakat-teracim literatürü ve diğer eserler kaynak olarak alınmıştır. Buna göre, Muhammed b. Musa Bâbâammî'nin başyazarı olduğu *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*, Sâlih Bâciyye'nin *el-İbâziyye bi'l-cerîd fi'l-usûri'l-İslâmiyye el-ûlâ*, Süleyman b. Abdullah (Süleyman Paşa) el-Bârûnî'nin *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, Ebû'l-Kâsım el-Berrâdî'nin *el-Cevâhirü'l-Müntekâh*, Ferhât Ca'bîrî'nin *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâziyye*, Ebû Hanîfe Dîneverî'nin *el-Ahbâru't-Troâl*, Ebû İshâk İbrâhim Eттаfeyyiş'in *el-Fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, Alî Abdülfettâh el-Mağribî'nin *el-Fıraku'l-keîamiyye el-İslâmiyye*, Ali Yahyâ Muammer'in *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye 'inde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîmi ve'l-hadîs*, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî'nin *ed-Delîl ve'l-burhân*, Ethem Ruhi Fiğlalî'nin *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Yaşar Kutluay'ın *İslâmîyet'te İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, Orhan Ateş'in *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, Adnan Demircan'ın *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri* gibi eserlerden birinci bölümde yararlanılmıştır.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümünde İbâzî müelliflerin kıraatlerle ilgili tasavvurları ortaya konulmaya çalışıldığı için onların eserleri esas alınmıştır. Nitekim Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin

tefsiri olan Saîd Şerîfî tahkikli *Tefsîru kitâbillahi'l- 'azîz*'i, Ebû Muhammed Saîd el-Umânî'nin İzzet Hasan'ın tahkik ettiği kıraate dair *el-Kitâbü'l-Evsat fi 'ulûmi'l-kırâ'ât*'i, Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mî'velî'nin Abdullah b. Saîd b. Nâsir el-Kanûbî tahkikli ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili *Kitâbü't-Tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*'ı, Saîd el-Kindî'nin Mustafa b. Muhammed Şerîfî ve Muhammed b. Musa Bâbâammî tarafından tahkik edilen tefsiri *et-Tefsîru'l-müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Muhammed b. Yûsuf et-Tafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* ve *Teysîru't-tefsîr* adlı tefsirleri çalışmada başvuru kaynaqlardandır.

Mütevâtir kıraatlerle ilgili örneklerde İbn Mücâhid'in yedi kıraate dair eseri *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teyşîr fi'l-Kırâ'âti's-seb'*, Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, el-Bennâ ed-Dimyâtî'nin Enes Mihre tahkikli *İthâfü fûdalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*, şâz kıraatler için İbn Hâleveyh'in *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*, Şemsülkurrâ el-Kirmânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) *Şevâzzü'l-kırâ'ât*, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (öl. 745/1344) *Bahru'l-muhît* adlı tefsiri istifade edilen eserlerden bazılarıdır.

Çalışmada yararlanılan başlıca tefsir kaynakları da şu şekildedir: Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* eseri, Zemahşerî'nin (öl. 538/1114) *el-Keşşâf*'ı, İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*'i adlı eseridir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBÂZİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ,  
TEMEL GÖRÜŞLERİ VE ÇALIŞMADA  
ESAS ALINAN KAYNAKLARI

İslâm tarihinde Hz. Osman'ın hilafetinin son zamanlarında baş gösteren karışıklıkların neden olduğu ihtilafların da etkisiyle süreç içinde birtakım mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin ilklerinden İbâzîlik, tahkim olayı neticesinde ortaya çıkan Muhakkime'den<sup>4</sup> bir gruptur. Kur'an ve hadisin farklı değerlendirilmesi, kabile tarafgirliği ve bu tarafgirliğin sonucu olarak hilafet ve biat konularında belirli bölgelerde ortaya çıkan ihtilaflar ve otorite sorunu gibi temel unsurların mezheplerin doğuşuna zemin hazırladığı söylenebilir. Muhalif bir İslâm tarzı amacını güden Hâricîlik gibi bazı karşıt ve ayrılıkçı oluşumlar farklı siyasal anlayışların ortaya çıkmasına yol açtı. Burada akla şu soru gelmektedir: İnançlar mı mezhebi doğurmuştur yoksa mezhepler mi inanç düşüncesini şekillendirmiştir? Bu soru ve etrafındaki tartışmalar hâlâ sürmekteyse de mezheplerin İslâm medeniyet dünyasını beslemekte önemli rol oynadığı, düşünceye yeni ufuklar açtığı rahatlıkla ifade edilebilir. Aynı zamanda bu hareketlerin, İslâm'a top-

---

<sup>4</sup> Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali ile Muâviye arasında yapılan tahkim anlaşmasına karşı çıkanlara verilen addır. Bu ayrılan gruba, kendileri dışındakiler Hâricîler (Havâric) ismini verirken kendileri Muhakkime ismini benimsemişlerdir. Biz de çalışmamızda onların benimsediği bu ismi kullanacağız. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi "Tahkim" başlığında verilecektir.

lumsal düzeni bozmayacak bir şekil de vererek onun yayılmasında önemli paya sahip oldukları söylenebilir.<sup>5</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla öncelikle Muhakkime'nin İslâm dünyasında teşekkülü ele alınacak sonrasında da çalışmanın ana konusu olan İbâzîliğin Muhakkime'den farklılaşması ve temel görüşleri sunulacaktır.

## 1. HAVÂRİC/MUHAKKİME'NİN DOĞUŞU VE GÖRÜŞLERİ

“Hâricî” (çoğulu: havâric) kelimesi “h-r-c” kökünden türetilmiş olup “girmenin zıddı, çıkmak, birini öldürmek için ortaya çıkmak, borcunu ifa etmek, ilimde uzman olmak, isyan etmek” gibi anlamlara gelir.<sup>6</sup> Bu ekole tabi olanlara, aşağıda da değinileceği üzere muhalifleri tarafından “Müslümanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den ayrılıp uzaklaşmaları” anlamında nispet edilmiş bir isimdir.<sup>7</sup> Bazı eserlerde ise Hâricîler için “Müslümanların yöneticilerine başkaldıran kimse” şeklinde tanımlar da göze çarpmaktadır.<sup>8</sup> Şehristânî (öl. 548/1153) ise gerek hulefâ-i râşidîn

<sup>5</sup> Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 64.

<sup>6</sup> Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Riyad: Dârü'l-Hilâl, 2009), 1/396; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisil'lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire, 1972), 2/175-176; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dârimî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, Dârü'ş-Şâmiyye, 1412), 1/192-193; Cübân Mes'ûd, *er-Râid* (Beirut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1992), 565; Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 29.

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbad: Franz Steiner Verlag, 1980), 92-97; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beirut: Dâr-u Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/106; Ebü Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî b. Ubeydillâh el-Himyârî, *el-Hürü'l-'în ve tenbîhü's-sâmi'în 'an kütübü'l-'ilmi'ş-şerâ'if dâne'n-nisâ'îl-'afâ'if*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebet' u l-Hâncî, 1948), 200; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 2/251; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965), 5/513; Ahmed Şelebî, *Mevsûatü'l-Târîhi'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1987), 650; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara, 1981), 18-19; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Fıraku'l-keîmiyye el-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 175; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 53; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 30.

<sup>8</sup> Ebü Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî - Ebü Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî, *Şerhu's-Sümme* (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993), 78; Faysal b. Kazzâr el-Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik ve Yansımaları*, çev. Salih Uygun (İstanbul: Ümmülkura, 2012), 27.

dönemi gerekse sonraki dönemlerde cemaatin üzerinde birleştiği hak imama isyan eden herkesin Hâricî olduğu görüşündedir.<sup>9</sup> Ancak Hâricîler bu isimlendirmeyi Nisâ sûresinin 100. âyetinde<sup>10</sup> geçen “Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden Allah ve Resûlüne hicret ederek çıkan kişi ise kendisine ölüm gelirse, onun ecrini vermek Allah’ın uhdesindedir.” âyetindeki “huruç” anlamında övücü nitelikte kullanmışlardır.<sup>11</sup>

Tarihte Hâricîler için farklı isimler kullanılmıştır. Tahkime karşı çıktıkları için “Muhakkime”,<sup>12</sup> Hz. Ali’yle beraber Kûfe’ye gitmeyip Harûra denilen yerde toplandıklarından “Harûriyye”,<sup>13</sup> “Allah yolunda canlarımızı sattık.” dedikleri için “Şurât”,<sup>14</sup> ayrıca bir hadiste<sup>15</sup> geçen “mârîka” (dinden çıkanlar) kelimesinden yola çı-

<sup>9</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/106; Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 27.

<sup>10</sup> “وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرَجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ”

<sup>11</sup> Gâlib b. Ali Avâcî, *Firak mu’âsra tentesib ile’l-İslâm ve beyânü mevki’l-İslâm minha* (Cidde: Mektebetü’l-’Asriyyetü’z-Zehebîyye, 2001), 1/229; Güven Ağırkaya, “İbâdî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyanu’z-Zâd Örneği)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 571; Ramazan Tarık - Zekeriya Doğrusöz, “Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş ve ‘el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric’ Adlı Eseri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2020), 369.

<sup>12</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 92-97; Mağribî, *el-Firaku’l-ke’lâmiyye*, 175; Ahmed Muhammed Ahmed Celi, *Dirâse ani’l-firaki fi târihi’l-müslimîn “el-Havâric ve’ş-Şia”* (Riyad: Şirketü’t-Tabâati’s-Suûdiyye, 1986), 51.

<sup>13</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 92-97; Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. Hasan el-İrâkî el-İrâkî, *el-Firaku’l-Müfterika beyne ehli’z-zeyğ ve’z-zandaka*, thk. Yaşar Kutluay (Ankara: Nur Matbaası, 1961), 10; İbrahim b. Âmir er-Ruhaylî, *Haricilik Fikrinden Cahiliye Toplumu Fikrine “Dini ve İdeolojik Yönleriyle Tekfir”*, çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Ümmülkura, 2013), 39.

<sup>14</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 92-97; Ammâr Abdül-Kâfi Tâlibî, *Ârâü’l-Havârici’l-Ke’lâmiyye* (Cezayir: Vizâretü’s-Sekâfe, 2013), 1/52-53; Mağribî, *el-Firaku’l-ke’lâmiyye*, 175. Bu ismi muhtemelen kendileri seçmiş ve Kur’an’a dayandırmışlardır (Tevbe 9/111 ve Bakara 2/207). Bk. Demircan, *Hâricîler’in Siyasî Faaliyetleri*, 33.

<sup>15</sup> Resûlullah, ganimet taksimi yaptığı bir sırada yanına Temîmoğullarından Zül’-Huvaysıra isimli bir şahıs gelerek “Ey Allah’ın resûlü, adaletli davran!” dedi. Allah resûlü, “Sana yazıklar olsun, eğer ben adaletli davranmıyorsam kim adaletli davranır? Eğer ben adil değilsem muhakkak sen eli boş kalmış ve ziyan etmişsindir.” buyurdu. Bunun üzerine Ömer, “Ey Allah’ın resûlü! Bana izin ver de bu adamın boynunu vurayım!” dedi. Resûlullah, “Onu bırak! Onun birtakım arkadaşları vardır ki, sizden biriniz onların namazları yanında kendi namazını, onların oruçları yanında kendi orucunu küçük görecektir. Onlar Kur’an da okuyacaklar, fakat okudukları Kur’an köprücük kemiklerinden öteye geçmeyecek. Onlar okun yaydan çıktığı gibi İslâm’dan çıkacaklar. Onların almeti iki pazuşundan biri kadın memesi yahut öteye beriye sallanan büyük bir et parçası gibi olan simsiyah adamdır. Onlar insanlar arasında bir bölünme olduğu zaman ortaya çıkarlar.” (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), 9/17; Demircan, *Hâricîler’in Siyasî Faaliyetleri*, 32-33.) Hadiste geçen “المُرُوقُونَ”(dinden)çıkarlar” ifa-

kılarak verilmiş ve en olumsuz anlamda kullanılan “Mârîka” da<sup>16</sup> Hâricîlere nispet edilen isimlerdendir.

Hâricîliğin doğuşuna etki eden faktörlerin başında üçüncü halife Hz. Osman'ın halifeliğinin son altı yıllık döneminde ortaya çıkan huzursuzluklar, akabinde dördüncü halife Hz. Ali döneminde müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar, toplumda meydana gelen kültürel değişmeler ve tüm bu yaşananların etkisiyle vuku bulan ayrılıklar gelmektedir. Mısırlı tarihçi Ahmed Şelebî'ye (öl. 2000) göre Hâricîler siyasi olarak, düşüncelerinden önce ortaya çıkmışlardır. Nitekim onlar önce Hz. Ali'ye isyan etmişler, sonra da bu isyanlarına nedenler bulmuşlardır.<sup>17</sup> Hâricîliğin başlangıcını daha eskiye, Hz. Peygamber dönemine götürenler de olmuştur.<sup>18</sup> Bunlardan birisi İbn Teymiyye'dir. Ona göre Hâricîlik hareketi İslâm'da ilk ortaya çıkan bid'attir.<sup>19</sup> Hâricîlik'i, Hz. Peygamber'in

---

desine dayanarak Hâricîler, Mârikûn/Mârîka diye isimlendirilmişlerdir. Ancak İbâzî müelliflerden Muammer, bu hadisin sıhhatine dair eleştiri getirmiş, diğer bazı araştırmacılar da hadisin münafıklarla ilgili olduğunu söylemişlerdir. Bk. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-fırakı'l-İslâmiyye inde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîmi ve'l-hadis* (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1994), 473; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 32-33.

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 127; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyîni, *et-Tebsîr fi'd-Dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakı'l-hâlikîn* (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 49; Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 201; Irâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 10-11; Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye*, 169. Mârîka ile ilgili olarak okun yaydan fırlayıp gittiği gibi bunların da dinden çıktıklarını çağrıştırmak maksadıyla bu kavramın kullanıldığı kaydedilir.

<sup>17</sup> Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî*, 650; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 65.

<sup>18</sup> Bu görüşte olanların dayanağı yukarıda geçen mârîka hadisidir. Ancak bazı kaynaklarda hadiste geçen Zül-Huvaysıra adlı şahsın münafıklardan olduğu bilgisi yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım ez-Zemaşerî, *el-Keşşâfan hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyuñi'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 2/281; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001), 81-86; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210). Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 3/16/75; Ebü Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/458; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5/309; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 62-63. İbâzîler ise hadiste adı geçen kişinin Hurkûs b. Zühayr olup bu kişinin de cennetle müjdelenenlerden biri olduğu görüşündedirler. Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdi el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 2/239, 251-252; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd Bedreddîn eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer* (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987), 47.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye'nin dayanağı da mârîka hadisinde geçen Zül-Huvaysıra olayıdır. Bk. Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyati*, ed. Edip Gönenç, çev. İsmail

ömrünün son zamanlarında başlayıp vefatından sonra bir isyan hareketine dönüşen irtidat hareketleriyle bağdaştıran araştırmacılar da olmuştur.<sup>20</sup> Ancak bu görüş zorlama bir yorum olarak değerlendirilmektedir. Çünkü mürted olarak kabul edilen kişiler sadece Kureyş yönetimine karşı çıkmışlar aynı zamanda İslâm'ın bazı hükümlerine de itiraz etmişlerdi. Hâricîler ise aksine İslâm'ın hükümlerinin bütünüyle işletilmesini istiyorlardı.<sup>21</sup>

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Hâricîliğin/Muhakkime'nin doğuşuna zemin hazırlayan olgu ve olaylar detaylarına girilmeden verilecektir. Bu çerçevede Hâricîliğin teşekkülüne zemin hazırlayan Hz. Osman'ın hilafet döneminde meydana gelen gelişmeler ve nihayetinde onun şehit edilmesi, Hz. Ali dönemi, Sıffin Savaşı ve Tahkim Hadisesi, son olarak da Hâricî ayrışması ele alınacak konulardandır.

### 1.1. Hz. Osman Dönemi (644-656)

İslâm coğrafyasının fetihlerle birlikte iyice büyüyüp genişlemesiyle birlikte bu geniş coğrafyada yaşayan insanların etnik, sosyopolitik, dini, kültürel, vb arkaplanlarının farklı olması yeni birtakım sorunların baş göstermesine yol açtı. Hz. Osman'ın bu sorunlarla kolaylıkla başa çıkması ve onları kökünden çözebilmesi zordu. Ayrıca yönetsel bazı uygulamaları muhalifleri tarafından istismar edilmeye müsaitti. Bu ve başka faktörlerin de etkisiyle neticede Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan olaylar meydana geldi.

Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'e göre müslümanlar, halifenin haksızlık yaptığını, hak yoldan saptığını, ganimeti kötü yönde kullandığını, Allah resûlünün seçkin ashabını dövdüğünü, insanları ezip azarladığını, el koyduğu mallardan ashabi mahrum bıraktığını, had cezalarını işlevsiz hale getirdiğini, haramı helal kıldığını, insanlara

Hakkı Sezer (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986), 3/235; Henri Laoust, *Nazariyyâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ*, çev. Muhammed Abdülazim Ali (Kahire: Dârü'l-İntizâr, 1979), 60; Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 63-64.

<sup>20</sup> Avni İlhan, "el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 115.

<sup>21</sup> Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 64-65.

zulmettiğini söylüyorlardı. Durumu gören insanlar şu üç şartı öne sürerek Hz. Osman üzerinde baskı kurmaya çalıştılar:

- Ya tövbe edecek,
- Ya görevden ayrılacak,
- Eğer ilk iki şıktan birini tercih etmezse öldürülecek.<sup>22</sup>

Hz. Osman, ilk müslümanlardan olmanın avantajını kullanarak hizipleri barıştırma konusunda önceleri başarılı oldu. Kendisine muhalif olan bu kişileri ikna etmeye, uzlaşmaya yanaşmayanlarla da mücadele etmeye çabaladı. Sözü edilen bu gruplardan bazılarını Muâviye'ye (öl. 60/680) bazılarını da Humus'ta bulunan Abdurrahman b. Halid b. Velid'e (öl. 46/666)<sup>23</sup> yönlendirdi. Bir kısmının da Kûfe'ye dönmelerine izin verdi.<sup>24</sup> Hz. Osman, müslümanlardan birçoğunun hac için Medine'den ayrılmalarını fırsat bilip kendisini hilafetten azletmek için evini muhasara altına alan isyancılarla görüştü ve onları iknaya çabaladı, isteklerinden bazılarını yerine getirdi. Bunu yapmaktaki amacı fitne durumunun bir an önce ortadan kalkması ve Müslümanların kanununun akmasını engellemektir.<sup>25</sup>

Atanan kimi valilere karşı çıkan isyancı kitle sonunda hedeflerine ulaşmış Irak valisi Saîd b. Âs'ı (öl. 59/679) azlettirmeyi başardılar. Ancak bununla yetinmeyen bazı kişiler buldukları yerlerde halife ve valilere muhalefet etmeye ve başka şehirlerdeki yandaşlarıyla da temas kurup organize olmaya çalıştılar.<sup>26</sup>

Aslında halife tarafından ikna edilen isyancı grup, dönüş yolunda Hz. Osman'ın kendileri hakkında yazılmış ölüm fermanını taşıyan haberciye rast geldiklerinde daha da öfkelenmiş ve tekrar

<sup>22</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1992), 7/170-173; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/215; Ebü'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh* (Londra: Dâru'l-Hikme, 2014), 110-115; Orhan Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye* (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 65.

<sup>23</sup> Hâlid b. Velid'in (öl. 46/666) oğlu, Humus valisi.

<sup>24</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 65; Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 83-84.

<sup>25</sup> Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 84.

<sup>26</sup> Abdurrahman b. Muhamammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-berber ve men âsarahüm mi zevi's-se'ni'l-ekber*, thk. Abdullah Şehâde - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408), 589-593; Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 83.

Medine'ye harekete geçmişlerdir.<sup>27</sup> Ancak bu ferman/mektubun Hz. Osman'la ilgisi olmayıp bozguncuların kendi dilleriyle yazılmış sahte mektup olduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>28</sup> İsyancıların bir defa daha kapısına dayanmalarına rağmen Hz. Osman, şiddete başvurmamış ve meseleyi diyalog yoluyla çözüme yoluna gitmiş, sahâbeye ve kendisine biat eden herkese isyancılara silah çekmemelerini emretmiştir.<sup>29</sup> Ancak bu sefer karşıtları ikna olmamış, Hz. Osman onların hilafetten çekilme ve diğer taleplerini de kabul etmeyince şiddete başvurarak halifenin evine girip onu şehit etmişlerdir. Eleştirdikleri hususlara son verme gayesiyle harekete geçen muhaliflerin bu şiddet eylemi, İslâm dünyasında daha büyük fitnelerin kapısını aralamaya yol açmıştır.<sup>30</sup>

Burada bir parantez açılarak İbâzîlerin Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle ilgili değerlendirmelerine yer verilecek ve böylece onların düşünce dünyasını anlamaya ışık tutulacaktır. Hâricîler gibi İbâzîler de Hz. Osman'ın öldürülmesini meşru görürler. Nitekim Cezayirli çağdaş âlimlerden Ammâr Tâlibî de bu görüştedir.<sup>31</sup> İbâzîler, Hz. Osman'a karşı çıkmakla Hz. Ali'ye karşı çıkmak arasında bir fark görmezler. Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemini ise hem dini hem de siyasi açıdan meşru görürler. Onlara göre fitne, ikinci altı yıllık dönemde ortaya çıkmıştır ve Hz. Osman, Kur'an, sünnet ve selefleri olan halifelerin çizgisinden bu süreçte uzaklaş-

<sup>27</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyyl Zekkâr, Riyâz ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/198-199; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Daru'l-Meârif, t.s.), 789; Ebu'l-Ferec İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/49-56. Ancak bu fermanı Hz. Osman'ın yazdırmadığı katibi olan Mervân'ın yazdığı bilgisi de kaynaklarda geçmektedir. Bk. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Âbsî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîss ve'l-'Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 7/19; Belâzürî, *Ensâb*, 1/198-199; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/217; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 39; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 38; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 66.

<sup>28</sup> Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 84.

<sup>29</sup> Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 84.

<sup>30</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/198-199; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2009), 789; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab me'âdinü'l-cevher*, thk. Yûsuf Es'ad Dâğır (Kum: Dârü'l-Hicret, 1409), 2/344-346; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 39.

<sup>31</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havâricî'l-Kelâmiyye*, 1/83-88; Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 66.

muştır.<sup>32</sup> Öyle ki kimi İbâzî müellifler bazı Kur'an âyetlerinin ve Hz. Peygamber'in hadislerinin Hz. Osman'la ilgili olduğu iddiasında bulunurlar. Örneğin İbâzî alim Berrâdî (öl. IX./XV. yüzyılın başları) “Sadece içinizden zalim olanlara dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının. Bilin ki Allah'ın cezası şiddetlidir.” âyetinin<sup>33</sup> Hz. Osman zamanında ortaya çıkacak fitnelere vurgu yaptığını iddia eder.<sup>34</sup> Bir diğer çarpıcı örnek de bu âyetin nüzûl sürecinde yaşananlarla ilgili Berrâdî'nin aktardıklarıdır. Ona göre âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber'le beraber Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali de bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir:

–Ya Resûlallah, o gün geldiğinde ben nerede olacağım? diye sordu. Hz. Peygamber:

–Toprağın altında olacaksın, diye cevap verdi. Hz. Ömer de aynı soruyu sorduğunda Hz. Peygamber ona da “Toprağın altında” cevabını verdi. Daha sonra Hz. Osman da aynı soruyu sordu. Hz. Peygamber:

–Fitne seninle beraber başlayacak ve seninle yayılacak, dedi. Bunun üzerine Hz. Ali ayağa kalkıp o da:

–Ya Resûlallah, peki ben nerede olacağım? diye sordu. Hz. Peygamber bu soruya:

–Sen ise o fitne döneminin imamı olacaksın. O dönem geldiğinde sen tıpkı zincirlere vurulmuş deve gibi yürüyeceksin.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 57.

<sup>33</sup> el-Enfâl 8/25. Âyetin lafzı: “وَأَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً”.

<sup>34</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 67; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 57.

<sup>35</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 67; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 57-58. Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili Sünnî kaynaklara göz atıldığında bu rivayete yer verilmediği görülmektedir. Sadece bazı tefsirlerde âyetin ashab hakkında nâzil olduğu söylenmiş, bazılarında spesifik isimler verilmiştir. Bu tefsirlerin bir kısmında ise Hz. Osman ismi zikredilmiştir. Nitekim *Bahrü'l-'ulûm* sahibi Semerkandî, Ebû Zerr'in Hz. Ömer'in meclise gelip oturduğunu ve Hz. Peygamber'in kendisi hakkında “Bu kişi aranızda bulunduğu müddetçe aranızda fitne olmayacaktır.” dediğini aktarmıştır. Hz. Ali'den yaptığı rivayette de kendisinin “Osman ve ben bu ümmet için bir fitne kıldık.” şeklinde söylediğini nakletmiştir. Bk. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî (Bahrü'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1993), 2/16. Bazı tefsirlerde de âyetin Hz. Osman hakkında indiği kaydedilmiştir. Ancak bu tefsirlerde de mücerret Hz. Osman ismi zikredilmeyip Hz. Ali, Talha ve Zübeyr adlarına da yer verilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420), 2/4/32; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-

Hız. Osman'a dair İbâzîlerin düşünce ve eleştirilerini daha iyi anlayabilmek doğrudan İbâzî kaynakların incelenmesi ve ilgili görüşlerin aktarılmasıyla mümkündür. Bu konunun en güzel örneklerinden birisi İbâzîlerin kurucusu olarak görülen Abdullah b. İbâz'ın Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'a (öl. 86/705) yazdığı mektuptur. Bu mektuba göre İbâzîlerin Hız. Osman'la ilgili başlıca şikâyetleri şunlardır:

1. Osman; Ebû Bekir ve Ömer'in daha önce yapmadıkları şeyleri yaptı. Bu durumun farkına varıp ona Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti ve seleflerinin uygulamaları hatırlatılınca Osman, bu konuda geri adım atmadığı gibi kendisine bu hatırlatmayı yapanları döv(dür)dü.

2. Osman, mescitlerde Allah'ın kitabının okunmasını ilk engelleyen kişidir.

3. Ümmet içerisinde sevilen ve sayılan Ebû Zer el-Gıfârî (öl. 32/653), Müslim el-Cühenî (öl. 95/713), Nâfî' b. Hattâm (öl. ?) gibi kişileri sürgüne yolladı.

4. Bazı yakınlarını önemli görevlere getirdi. Örneğin dayısının oğlu olan Velîd b. Ukbe'yi (öl. 61/680-81) Irak genel valiliğine tayin etti. İbn İbâz, Velîd'in neden bu makama getirilmemesi gerektiğinin gerekçesi olarak onun sihirle uğraşması ve sarhoş olarak namaz kıldırması olduğunu göstermiştir.

5. Parayı, fakirlere ulaştırmayıp onun zenginler arasında dönüp dolaşmasına müsaade etmiştir.

6. Bereketli arazileri insanlara yasaklayıp kendisine ve yakınlarına tahsis etmiştir.

7. Sadaka/zekât konusunda haddi aşanların ilki olmuştur.

8. Hız. Ömer'in daha önce yapmış olduğu taksimatı iptal edip, Bedir ehli için tahsis edilen ödeneği kısmıştır.

9. İnsanların kaybolan deve veya koyun gibi hayvanlarını kendi hayvanları arasına katmıştır. Müslüman olup olmamasına bakmaksızın insanların deve veya koyunlarına el koymuştur.

10. Ganimet mallarını hakkı olanlara dağıtmayıp daha çok kendine ve akrabalarına tahsis etmiştir.

11. Bahreyn ve Umman halkına gıda ambargosu uygulamıştır.<sup>36</sup>

12. Allah'ın indirdiği Kur'an'ın dışındaki hükümlerle Müslümanları yönetmeye çalışmıştır.<sup>37</sup>

İbâzî âlim Berrâdî, Hz. Osman döneminde tepki çektiğini iddia ettiği uygulamaları şu şekilde özetler:

Mısır valisi Amr. b. Âs'ı (öl. 43/664) görevden alarak yerine Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i (öl. 36/656-57) getirmesi, Mescid-i Nebevî'yi yeniden inşa ettirip genişletme faaliyetinde bulunması, bunu yaparken bazı kimselerin arazisini istimlak edip bazılarının arazisine el koymaması, itiraz edenleri azarlayıp hapse attırması, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh eliyle Afrika'ya sefer düzenlemesi ancak orada adaletli bir düzen oluşturamaması, Hz. Peygamber'in yüzüğünü Erîs kuyusuna<sup>38</sup> düşürmesi, Hz. Peygamber tarafından sürgüne gönderilen Hakem b. Ebü'l-Âs'ı (öl. 31/651) tekrar Medine'ye çağırması, Afrika seferlerinden elde edilen ganimetlerin beşte birini Mervân b. el-Hakem'e (öl. 65/685) vermesi, keza Mervân'ın kardeşi ve kendisinin damadı olan Hâris b. el-Hakem'e Bahreyn'den tahsil edilen zekât gelirinden yüz bin dirhem vermesi, yine damadı olan Abdullah b. Hâlid b. Useyd b. Ebü'l-Âs'a altı yüz bin dirhem bağışlaması, çöllerde bulunan sulak-yağmur alan topraklara el koyup bunları yakınlarına vermesi ve o arazilere başkalarının girmesini yasaklaması, Hz. Ömer'in atadığı valileri nedensiz yere görevden alması, Mina'da seferi iken namazı mukim gibi dört rekat olarak kılması, mushafları yakıtması, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Übey b. Ka'b'ın (öl. 33/654) kıraatlerini yasaklaması, yedi harf üzerine verilen ruhsat dururken Kur'an'ın

<sup>36</sup> Sonraki dönemlerde Umman'da İbâziliğin ilgi görme ve yayılma nedenleri arasında Hz. Osman'ın metinde sözü edilen ambargosunun etkili olup olmadığı araştırılması gereken bir husustur. Şunu da ifade etmek gerekir ki, İbâzîler dışındaki kaynakları taradığımızda Bahreyn ve Umman'a yönelik Hz. Osman'ın ambargo uyguladığıyla ilgili bir bilgiye ulaşamadık.

<sup>37</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 175-186; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 36; Adem Lök, "İlk Dönem Hâricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman", *Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 144; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 58-64.

<sup>38</sup> Medine ile Kuba Mescidi arasındaki hurma bahçelerinde bulunan bir kuyunun adıdır.

tek bir harf üzerine okunmasını emretmesi, bu harfe muhalif şekilde okuyanların da verdiği emre uymasını istemesi, onun atadığı Velîd b. Ukbe'nin (öl. 61/680-81) sihirbazlarla yakınlık kurması ve sarhoş olarak namaz kıldırması.<sup>39</sup>

Yaşanan bu olaylarda tüm suçu Hz. Osman'ın üzerine yıkmak ve onun öldürülmesine kadar giden bu büyük fitnede muhaliflerin üzerinden sorumluluğu tamamen atmak yanlı bir yaklaşımdır. Örneğin valileri atamak ve onları görevden almak yetkisi devlet başkanının sorumluluğundadır. Bu olayların fitili, ilk önce valilerden şikâyetçi olan bazı kimselerin onlar aleyhinde yaptıkları sert eleştirilerle ateşlendi.<sup>40</sup> Halifeyle ilgili maksadını aşan eleştiriler getirenler genelde bunu el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker (iyiliği emredip kötülükten sakındırmak) prensibi gereği yaptıklarını söylüyorlardı. Öte yandan bu olayların müsebbibi olarak müslümanlar arasına fitne sokma konusunda tartışmalı olan bir isim olan Abdullah b. Sebe (öl. ?) de öne sürülmektedir. Kimilerine göre daha önceleri Yahudi iken Müslüman olan İbn Sebe'nin bu konudaki maksadı Müslümanları içten yıkmak idi.<sup>41</sup> Dolayısıyla maddelerde gerekçe olarak öne sürülen birçok husus Hz. Osman'a muhaliflerinin eleştiri ve ithamıdır. Örneğin Hz. Osman'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yaptığı gibi yapmayıp Müslümanların zenginleşmesine müsaade etmesi eleştirisi bu minvalde değerlendirilebilir. Çünkü Hz. Osman, Hz. Peygamber'in hayatında iken de zengin bir tüccardı. Dolayısıyla Müslümanların zengin olması onu rahatsız etmemiş bilakis "Müslümanların zengin olmalarına müdahale etmem mümkün değildir. Ben ancak zekâtı toplamaktan sorumluyum." şeklinde eleştirilere yanıt vermiştir.<sup>42</sup>

Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemi fetihlerle geçmiş bundan dolayı dış sorunlar devletin odak noktası iken iç sorunlar bir kalkış-

<sup>39</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 67-94; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 64-65.

<sup>40</sup> Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 82.

<sup>41</sup> Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik*, 83. Bu olaylarda İbn Sebe ve Sebeiliğin rolü ile ilgili detaylı açıklama ve değerlendirme için bk. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012).

<sup>42</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.), 3/548.

ma veya isyana yol açacak nitelikte büyük görülüyordu. Ancak fetihler sonrasında tekabül eden Hz. Osman'ın son altı yıllık döneminde savaşlardan dönmüş askerler genelde Basra ve Kûfe gibi şehirlere yerleşti. Savaş psikolojisinden sıyrılmamış, şehir kültüründen uzak, İslâm kültürünü de tam olarak benimsememiş bu kişilerin varlığı yaşadıkları yerlerde huzursuzluklara yol açtı. Bunun sonucu olarak valilerin en küçük tasarrufuna dahi tahammül etmeyip tepki gösteriyorlardı. Buna rağmen Hz. Osman, arabuluculuk yolunu tercih etmiş, hakkında şikâyet olan valileri azletmiş, yerine yeni valiler atamıştır.<sup>43</sup> Bu olaylardan halifeyi sorumlu tutmak, olaylara tek bir pencereden bakmak insafı bir yaklaşım tarzı değildir. Aynı şekilde Velid b. Ukbe'yle ilgili öne sürülen içki içme iddiasının sıhhati de derinlemesine tetkik edilmeli ve olayların arka planı göz önünde bulundurulmalıdır. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) yerine tayin edilen Velid, Kûfe'de beş yıl yakın görev yapmış ve bu esnada halkın teveccühünü kazanmış ve hakkında hiç şikâyet almamış bir yönetim sergilemiştir.<sup>44</sup> Ancak sonrasında yaşanan bazı olaylar Velid'in valilikten alınmasına yol açan süreci başlattı. Rivayete göre Kûfe'deki gençlerden bazıları İbn Heysemân isimli bir genci haksız yere katlettiler. Durumdan Hz. Osman'ı bilgilendiren Velid, onun emriyle katilleri kısas yoluyla idam ettirdi. Bu olaydan sonra katillerin yakınları Velid'e kin duymaya başladılar ve hakkında ileri geri iddialarda bulundular. İçki içme ithamı da bu durum sonucunda ileri sürülmüştür.<sup>45</sup> Hz. Osman iddiayı ortaya atanların "İçki içerken görmedik ama sakalından şarabın damladığını gördük." gibi ilginç savunmalarına rağmen Velid'i görevden almış ve yerine Saîd b. Âs'ı tayin etmiştir.<sup>46</sup> Halifenin akrabalarını devlet görevine getirmiş ol-

<sup>43</sup> Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3/552-553.

<sup>44</sup> Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/271; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, thk. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969), 2/142.

<sup>45</sup> Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/274-275; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* (Beyrut: 1963, ts.), 2/134; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2/142.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/256; Muhammed Said Uysal, *Hz. Osman Dönemi Fitne Olaylarının*

ması kendi içtihadı olarak değerlendirilmelidir. Üstelik göreve getirilen bu kişilerle ilgili şikâyet veya huzursuzluk olduğunda halife derhal onları görevden alıyor ve yerine başkalarını getiriyordu. Halifenin yumuşak huylu ve müsamahakâr karakterini istismar etmek isteyenlerin de bulunduğu kaynaklarda bildirilmiştir.<sup>47</sup> Kur'an istinsah faaliyetinde o dönem sahâbenin icmâ'ı olduğu aktarılmıştır. İbn Mes'ûd'un itirazı Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi değil kendine ait olan mushafı imha edilmek üzere vermek istememesiydi.<sup>48</sup> Bu tür münferit olaylardan yola çıkarak halifeye ağır ithamlarda bulunmak ve katledilmesini meşru görmek, insaf-tan ve hakkaniyetten uzak bir yaklaşım tarzıdır.

Hz. Osman'ın şehit edilmesinin sebepleri arasında belirli bir imamın başa getirilme arzusu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü muhalifleri arasında bu konuda bir ittifak yoktu. Mısırlılar Hz. Ali'nin, Basralılar Talha b. Ubeydullah'ın (öl. 36/656), Kûfeliler ise Zübeyr b. Avvâm'ın (öl. 36/656) halife olması gerektiğini öne sürüyorlardı. Ancak bu adı sayılanlar, kendilerine yapılan imamet teklifini o dönemde reddetmişlerdir.<sup>49</sup>

## 1.2. Hz. Ali Dönemi (656-661)

Hz. Osman'ın isyancılar tarafından şehit edilmesinin akabinde Hz. Ali ve sahâbe, Mescid'de yeni halifeyi seçmek üzere toplandılar.<sup>50</sup> Hz. Ali, ilk etapta sıcak bakmadığı halifelik işini sırasıyla Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'a teklif etti. Hem onla-

*Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10.

<sup>47</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed e. Muhammed e. Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1997), 3/143.

<sup>48</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/116-117.

<sup>49</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/479; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1960), 140; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3066; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 182; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/190; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 19.

<sup>50</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, 1/65-69; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/227-228; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 790; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 5/63; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/554-555; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Çöküşü*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 24; Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 39.

rın kendisinin teklifini kabul etmemeleri hem de muhaliflerin bir halife seçimi için yoğun baskıları sonucunda bu görevi üstlendi.<sup>51</sup>

Hız. Ali, göreve geldikten sonra gerek Hız. Osman'ın şehit edilmesine götüren kargaşa ortamını yumuşatmak gerekse devam eden huzursuzlukları dindirmek amacıyla birtakım siyasi ve ekonomik kararlar almıştır. Bunların başında Hız. Osman tarafından göreve getirilen ve kendisinden şikâyetçi olunan valileri azletmek, Hız. Osman'ı şehit eden şahısları bulup gerekli cezayı vermek bulunmaktaydı. Ekonomik olarak ise hazinenin belirli kimselere kullandırılması, gelir adaletsizliği ve ganimet paylaşımlarıyla ilgili şikâyetlere neden olacak uygulamalara son vermeyi amaçlıyordu. Ancak Hız. Ali, uygulamak istediği icraattan siyasi olanlarını, birtakım engeller nedeniyle yürürlüğe koyamadı. Örneğin onun atadığı valiler görevlerini yapamamışlardır. Hatta bazı yeni atanan valiler, görev yapacağı şehirlere bile girmeyi başaramamışlardır. Hız. Osman'ın katillerini cezalandıramaması da onun siyasi başarısızlıklarından sayılmıştır.<sup>52</sup>

Yeni halifeye Hız. Osman'ın katillerinin bulunması ve derhal cezalandırması yönünde baskılar giderek artıyordu.<sup>53</sup> Bu konuda ısrarcı bir tutum izleyen sahâbenin başında Hız. Aişe,<sup>54</sup> Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm gelmekteydi. Hız. Ali de fevri hareket etmekten kaçınıyor ve ortalığın sakinleşmesini bekliyordu. Ayrıca belirli bir katil yok, "Osman'ı kim öldürdü?" sorusu-

<sup>51</sup> et-Temîmî Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel*, thk. Ahmed Râtib Armûş (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 93; Ebû Muhammed Ahmed b. el-Kûfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Azvâ', 1991), 1/431-432; Taberî, *Tarîhu'r-rusûl*, 4/434; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/554-559; Wellhausen, *Arap Devleti*, 24; Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 39.

<sup>52</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 75.

<sup>53</sup> Böyle bir fitne ortamında Hız. Ali'nin halifelîğe ilk etapta sıcak bakmaması doğal karşılanabilir.

<sup>54</sup> Hız. Aişe, Hız. Osman'ın halifelîğinin son dönemlerinde kimi zaman yönetimi tenkit etmiş, Hız. Osman'ın muhalifleri tarafından muhasara altında bulunduğu sırada onun şehri terk etmeme ricasına rağmen hac için Mekke'ye gitmişti. Haccını tamamlayıp Medine'ye döneceği zaman ise halifenin katli haberi kendisine ulaştığında Mekke'ye geri döndü. Hız. Aişe, Mekke'ye döndüğünde orada bulunanlara Hız. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü ile ilgili bir konuşma yapmıştır. Bk. Taberî, *Tarîhu'r-rusûl*, 4/448; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 100-101; Muhammed Sâlih Nâsir, *Deuru'l-İbâziyye fi neşri'l-İslâm bi-Garbi'l-İfrîki* (Umman, 1992), 106; Ethem Ruhi Fığlalı, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

nu “Osman’ı hepimiz öldürdük.” diye cevaplayan kalabalık bir grup vardı. Üstelik kendisine Medine halkı biat etmişti ama diğer şehirlerde durum belirsizdi. Nitekim Muâviye, yeni halifeye biate davet eden elçiyi geri çevirmiş ve Hz. Osman’ın intikamının alınmasını şart koşturmuştu.<sup>55</sup> Bu nedenle Hz. Osman’ın şehit edilme hadisesini, -her ne kadar o dönemde Müslümanlar arasında kitlesel bir ayrılık gerçekleşmemişse de- ileride yaşanacak kopuşların ayak sesi olarak nitelendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Hz. Ali’nin bu konuda bir adım atmakta acele etmemesinin bir sonucu olarak ve öncesinde taraflar arasında yürütülen barış görüşmeleri de sonuçsuz kalınca 36/656 tarihinde Müslümanlar arasındaki ilk iç savaş olma hüviyetini taşıyan Cemel Vakası patlak vermiştir. Bu savaşın sonucunda Hz. Ali tarafı galip gelmiş, karşı taraftan Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm hayatlarını kaybetmiştir.<sup>56</sup>

Burada dikkate değer bir husus, sonradan Hâricî olarak nitelenecek grubun Cemel Vakası’nda tereddütsüz olarak Hz. Ali safında yer almış olmaları ve kendileri hakkında “Müslümanlar”, “Allah Müslümanlara yardım etti.” şeklinde konuşmaları yani Hz. Ali safındakileri hak üzere görmeleridir. Ancak bu kimseler, savaştan sonra karşı tarafın mallarına ganimet olarak el koymaması üzerine Hz. Ali’ye itiraz etmişlerdir. Hâricîler bu ganimet konusunu Hz.

<sup>55</sup> Taberî, *Tarîhu’r-rusûl*, 4/550-551; Henri Lammens, “Muâviye”, *İA*, ts., 8/8/438; Fiğlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu*, 40.

<sup>56</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7/533-545; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/181-183; Taberî, *Tarîhu’r-rusûl*, 4/456-460; İbnü’l Cevzî, *el-Muntazam*, 5/83-96; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 2/568-618; Ebu’l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1418), 10/433-436; Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, 42-44; Fiğlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu*, 41-42. Cemel Savaşı hakkında daha geniş bilgi için bk.. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve’s-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l-Usûl, 1990), 57-58; Belâzürî, *Ensâb*, 2/221-267; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru’t-Tvâl*, 1/144; Taberî, *Tarîhu’r-rusûl*, 4/456-460; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 5/63-70; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zehab*, 5/63-70; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh* (Port Said: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 5/211-216; İbnü’l Cevzî, *el-Muntazam*, 5/83-96; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 2/568-618; Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, 42-44.

Ali'den ayrıldıktan sonra Nehrevân savaşı öncesinde dile getirip eleştiri konusu yapmışlardır.<sup>57</sup>

### 1.3. Sıffin Savaşı

Muâviye'nin Hz. Ali'ye biati reddetmesi ve Suriye'de Medine'den bağımsız hareket etme çabaları Sıffin Savaşı'nın başlıca nedenleri arasında sayılmaktadır. Bunun yanında Muâviye'nin, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden Hz. Ali'yi sorumlu tutup<sup>58</sup> iddialara göre Şamlıları kışkırtması ve Hz. Ali'ye biat etmeleri halinde kendisinin onları Şam'dan çıkaracağını söylemesi de iki taraf arasında krize neden oldu. Ayrıca Hz. Ali'nin, selefi Hz. Osman'ın atadığı valileri değiştirmesi gibi uygulamalar da iki tarafı savaşa sürükleyen faktörlerdendi. En önemlisi de görevden alınan bu valilerin başında Muâviye'nin gelmesi, yerine atanan Sehl b. Huneyf'in (öl. 38/658-59) askerler tarafından Şam'a sokulmaması taraflar arasındaki gerginliği iyice artırdı.<sup>59</sup> Muâviye, Hz. Ali'ye gönderdiği bir mektupta kendisini Hz. Osman'ı hayatında iken desteklememekle suçlamış ve halifenin katillerinin onun ordusunda olduğunu, bu katilleri bulup teslim ederse ancak kendisine biat edeceğini ifade etmiştir.<sup>60</sup> İbn Hazm'a göre Muâviye, Hz. Ali'nin üstünlüğü ve halifelığe layık olduğunu bilmek ve kabul etmekle birlikte Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması konusunun her şeyden ön-

<sup>57</sup> İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/72; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/239-241; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 5/99; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 57; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî (Maskat, Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2006), 1/28; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/474; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 51; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 80.

<sup>58</sup> Hâlbuki muhaliflerinin Hz. Osman'ı öldürme amacıyla evine hücum ettiği sırada halifeyi koruyanlar arasında Hz. Ali'nin çocukları da bulunmaktaydı. Hatta Hz. Ali'nin de halifeyi savunmak üzere kendisinden müsaade istediği ancak halifenin buna izin vermediği kaydedilmiştir. Bu yüzden Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın katlinden birebir sorumlu tutmanın doğru bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün değildir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 1/483; Taberî, *Târîhu'l-ümmen*, 3020; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, 4/26.

<sup>59</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 155; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/490-493; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 80.

<sup>60</sup> Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: el-Müessesetü'l-Arabîyyetü'l-Hadîse, 1962), 208; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 62; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 81.

ce geldiğini düşünüyordu. İbn Hazm, bunu bir içtihat meselesi olarak görmekte, biatin geciktirilmesinin günah olmadığı kanaatinden yola çıkarak Muâviye'yi savunmaktadır.<sup>61</sup> Mutahhar el-Makdisî (öl. 355/966'dan sonra) ise Muâviye'nin ilk etapta halifeliği düşünmediğini hatta Şamlılardan destek istediğinde onların kendisine halife olarak değil, emir olarak biat ettiklerini söylemiştir.<sup>62</sup> Hz. Ali'nin amacı ise savaşmadan barışçıl yollarla bu sorunlara çözüm bulmak ve sükûneti sağlamaktı. Ancak karşı tarafın anlaşmaya ve halifeye biate yanaşmaması üzerine 37/657 tarihinde Müslümanlar ikinci defa savaşmak üzere karşı karşıya geldiler.<sup>63</sup> İki taraf arasında savaş öncesi ve esnasında teşebbüs edilen sulh girişimleri sonuçsuz kalınca savaş uzun bir müddet devam etti ve bu esnada ashabın ileri gelenlerinden bazıları hayatını kaybetti.<sup>64</sup>

#### 1.4. Tahkîm

Sıffîn Savaşı'nın ileri safhalarında Hz. Ali'nin, Muâviye ordusuna karşı üstünlüğü söz konusu oldu. Yenilgi ihtimalinin yüksek olduğunu gören Muâviye'nin kumandanlarından Amr b. Âs her iki tarafın mücadeleden vazgeçip Kur'ân-ı Kerîm'in hakemliğine başvurulması teklifini öne sürdü. Bunun üzerine Muâviye,

<sup>61</sup> Ebû Muhammed Ali b. Abdullah İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 3/4/160; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 48.

<sup>62</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/217; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 81.

<sup>63</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3274-3276; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 27, 37; Belâzürî, *Ensâb*, 182; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 4/332-336; Ebû Hanîfe Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 157-159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/409. Ancak ashabın bir kısmı Müslümanlar arasında savaşmayı doğru bulmadıklarından sessiz kalmayı tercih ettiler. Bunlar arasında Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd gibi ashabın ileri gelenleri bulunmaktadır. Bk. Ebû Hanîfe Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 143-144; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 81.

<sup>64</sup> Bunlar arasında Ammâr b. Yâsir, Hâşim b. Utbe ve Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah da yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/49; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1410), 5/8; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzî's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1995), 2/423; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta' rabîn ve'l-musteşrikîn* (Dârul-'İlm li'l-Melâyîn, 1986), 4/351; Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 45.

Şâm Mushafı'nı beş mızrağın ucuna bağlatıp bunları beş kişiye taşıttı.<sup>65</sup> Yanlarında mushaf bulunan diğer askerler de bunları mızraklarının ucuna taktılar. Sonra da hep bir ağızdan "Ey Iraklılar! Allah'ın Kitab'ı sizinle bizim aramızda hakem olsun!" diye seslendiler.<sup>66</sup> İlk etapta bu fikre sıcak bakmayan Hz. Ali, ordusuna savaşın sürdürülmesini emretti. Özellikle ilk saflarda çarpışan kurrâ<sup>67</sup> başta olmak üzere askerlerinde baş gösteren tereddüt halini gören Hz. Ali, onlara bu hareketin bir savaş hilesi olduğunu söyleyerek ikna çabasında bulundaysa da bunda başarılı olamadı. Ordu içerisinde daha sonra Hâricîlerle beraber hareket edecek gruptan Mîs'âr b. Fedekî et-Temîmî, İbnü'l-Kevvâ ve Zeyd b. Husayn (Hısn) et-Tâî gibilerinin Hz. Ali'ye "Ey Ali, Kur'an'a davet çağrısına uy. Yoksa biz seni düşmanlarına teslim ederiz ya da Osman'a yaptığımızı sana da yaparız." diyerek ölümle tehdit ettikleri nakledilir.<sup>68</sup> Dîneverî bu konuda ısrarcı olanların arasında Eş'as b. Kays'ın (öl. 40/661) geldiğini ifade eder.<sup>69</sup> Ancak tahkimi kabul etmesi için Hz. Ali'ye baskı yapanların tamamını, aralarında ileride Hâricîlerle hareket edecek olanların bulunacak olmasını ileri sü-

<sup>65</sup> Bazı kaynaklarda sadece mushafın kaldırılmasından söz edilmektedir. Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 1/330; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 474-475; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, 189; Belâzürî, *Ensâb*, 190; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/389; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/217; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 2/16; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/255; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/316; İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/101-102. Brockelmann, mushafı kaldırma hadisesinin yaşanmadığını söylese de Ma'rûf, ikna edici bir delil ortaya koyamadığı için Brockelmann'ın bu iddiasını reddeder. (Carl Brockelmann, *Târîhu's-şu'ûbi'l-İslâmiyye*, çev. Nebîh Emin Fâris - Münîr Balebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968), 118; Nâyif Mahmud Ma'rûf, *el-Havâric fi'l-asri'l-Ümevî: Neş'etühüm, târihuhüm, akâidühüm, edebühüm* (Beyrut: Dârü't-Talîa li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1986), 74; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 82.)

<sup>66</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1232; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 3329; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 478; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, 189; Belâzürî, *Ensâb*, 190; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/217; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/389; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 2/16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/316.

<sup>67</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinde kurrâ kelimesi günümüze kıyasla daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Nitekim o dönemde çokça Kur'an okuyan kimselere de kurrâ denilirdi. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrânın Rolü" başlığında verilecektir.

<sup>68</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 3330; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 99; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/317; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 2/16; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/565; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 27; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/115; Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî*, 2/200; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 47.

<sup>69</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, 191.

rerek Hâricî şeklinde nitelemek doğru bir yaklaşım tarzı olmaz. Çünkü o günlerde henüz kitlesel bir kopuş gerçekleşmiş değildi. Bazı araştırmacılar, Eş'as'ın Hz. Ali'yi tahkime ikna çabalarının, kendisini Müslümanların savaşmasını istemeyen kimselerin sözcüsü konumunda görerek barışı sağlamaya dönük gayretlerinin bir sonucu olduğunu söyler.<sup>70</sup>

Sonunda tahkime razı olan Hz. Ali, yine Eş'as b. Kays ve sonradan Hâricî olan kurrâdan bazı kimselerin ısrarla teklif ettikleri Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) ismini kabul etmemiş ve Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) ya da Eşter en-Neha'nin (öl. 37/657)<sup>71</sup> hakem olmasını istemişti. Ancak Eş'as ve yanındakiler Iraklıların hakemini Ebû Mûsâ olarak ilan ettiler. Şamlıların hakemi olarak da tahkim fikrini ilk öne süren Amr b. Âs seçildi. Hakemler ilan edildikten sonra her iki taraf tahkim anlaşmasını imzaladılar.<sup>72</sup>

İmzalanan tahkim belgesinde öncelikle her iki tarafın da anlaşma esaslarına uyacakları belirtildikten sonra, hakemlerin herhangi bir problem durumunda Kur'an'a, orada hüküm bulunmazsa sünnete başvuracakları vurgulanmıştır. Ayrıca heva ve heveslerine uymaktan sakınmaları, alınan kararlara iki tarafın da rıza göstermeleri isteniyordu. Hakem olan tarafların ve onların yakınlarının gerek can gerekse mal emniyetinin sağlanması, hakemlerin buluşma yer ve zamanları, ayrıca görüşmeleri takip edebilecek kimselerle ilgili hükümler de tahkim sözleşmesinde yer almaktaydı.<sup>73</sup>

İki tarafın hakemleri ve gözlemcilerin yer aldığı tahkim toplantısında uzun süren görüşmelerden sonra tek isim üzerinde uzlaşma sağlanamayınca hakemler, Hz. Ali ve Muâviye'nin görevden

<sup>70</sup> Julius Wellhausen, *İslâmiyetin ilk devrinde dinî-siyasî muhalefet partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 5-6; Ma'rûf, *el-Havâric*, 73; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 86-87.

<sup>71</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 499; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, 192; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/194; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 82.

<sup>72</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/313-314; Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 545-546; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 85.

<sup>73</sup> İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/115; Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 504-506, 510-511; Taberî, *Târîhu'r-rusiül*, 5/665-66; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, 194-196; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/201; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/190; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/307; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 83.

azledilmesi kararını verdiler. Buna göre, her iki lider azledildikten sonra halife seçimi şûraya bırakılacaktı.<sup>74</sup> Bunun üzerine Ebû Mûsâ anlaşma uyarınca halkın önüne çıkıp kendi adayını azletti. Ancak Amr b. Âs alınan azil kararını yürürlüğe koymadığı gibi kendi adayını halife ilan etti.<sup>75</sup> Bazı tarihçiler, tahkim esnasında Amr'ın Ebû Mûsâ'yı kandırdığını iddia ederler. Ancak İbnü'l-Arabî, ileri sürülen iddiaları kesin bir dille reddederek bunların uydurmacılar tarafından nakledilen yalanlardan ibaret olduğunu savunmuştur.<sup>76</sup>

Hz. Ali, tahkim sonucunda alınan kararları kabul etmedi. Zira ona göre bu kararlar Allah'ın Kitab'ı ve Resûlü'nün sünnetine uymuyordu. Görüşmeler sonucunda Amr b. Âs, Şam'a gitti. Bir süre sonra da Muâviye'ye halife olarak biat edildi.<sup>77</sup>

Eş'as b. Kays tarafından Hz. Ali'nin askerlerine okunan anlaşma metnine Urve b. Udeyye (öl. 58/677)<sup>78</sup> itiraz etti ve “لا حكم الا لله / Hüküm ancak Allah'ındır.” diyerek Eş'as'a saldırdı.<sup>79</sup> Taberî ise Hz. Ali'nin Ebû Mûsâ'yı hakem olarak göndereceği esnada Zur'a b. el-Burc et-Tâî ve Hurkûs b. Züheyr'in (öl. 38/658) tahkime itirazla “لا حكم الا لله” dediklerini aktarır.<sup>80</sup>

Tahkime karşı çıkanlar Hz. Ali'ye baskılarını artırdılar ve yaptığının günah olduğunu söylediler. Nitekim Hurkûs,<sup>81</sup> Hz. Ali'den

<sup>74</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/313-314; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 545-546; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 85.

<sup>75</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/79; İbnü'l-Ferec İbnü'l Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, thk. Ahmed bin Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2000), 1/225; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 192-196; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 499-504; Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 1/33-34, 3336-3340; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/318; İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/110-112; Belâzürî, *Ensâb*, 191; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 48-52; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 76-77.

<sup>76</sup> Ebû Bekr İbnü'l Arabî, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi tahkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-Nebî* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1407), 127; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 84.

<sup>77</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 7/229; Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Ali b. Tabâtâbâ el-Hasenî el-Alevî İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdülkadir Muhammed Mayo (Beyrut: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1997), 93; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 85.

<sup>78</sup> Hâricîlerin önde gelen liderlerinden Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye'nin (öl. 61/681) kardeşi.

<sup>79</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/79; İbnü'l Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 1/225; Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 499-504; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 192-196; Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 3336-3340; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/318; İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/110-112; Belâzürî, *Ensâb*, 191; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 48, 52; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 76-77.

<sup>80</sup> Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 5/72.

<sup>81</sup> Hurkûs, Hâricîlerin önde gelenlerinden olup Nehrevân'da öldürülmüştür. Müberred,

işlediği günah için tövbe etmesini ve kendileriyle birlikte savaşmasını istemiştir. Hz. Ali ise karşı tarafla imzaladığı anlaşmaya sadık kalacağını söyleyerek bu teklifi kabul etmemiştir. Halifeden olumsuz yanıt alan tahkim karşıtları bu defa da kendisini Muâviye tarafının teklifine uymaya devam ederse öldürmekle tehdit etmişlerdir.<sup>82</sup> Başlangıçta halifeyi tahkime zorlayan şahısların tahkim sonrası bu sefer de vazgeçirmeye çabalamaları dikkate değerdir. Bazı müellifler, Hz. Ali'yi tahkime zorlama konusunda Hâricîlerin rolü olmadığını söyleyerek tam aksine Abdullah b. Vehb er-Râsibî (öl. 38/658) ve kurrâdan bir grubun tahkime karşı çıktıklarını savunur.<sup>83</sup> Bu görüşü savunanlar, tahkimin imza sürecinde Hz. Ali'yi temsilen şahitlik edenlerin içinde sonradan Hâricî olacak hiç kimsenin bulunmasını delil getirirler.<sup>84</sup>

Tahkimde Hz. Ali'nin rolüyle ilgili tartışmalar o tarihten günümüze değin süregelmiştir. Acaba Hz. Ali, tahkim teklifini hiç kimsenin baskısı olmaksızın mı kabul etmiştir, yoksa önceleri bu teklife sıcak bakmasa da ordusunun ileri gelenleri tarafından kendisine yapılan baskılar sonucu ve savaşın gidişatı böyle bir kararı almayı zorunlu hale getirdiğinden mi kabul etmek zorunda kalmıştır? Bu sorular ve verilen cevaplar incelendiğinde özetle konuyla ilgili üç farklı görüşün öne çıktığı görülür:

i. Hz. Ali, ordusundaki savaş karşıtlarının azımsanmayacak bir seviyede olduğunu gördüğünden olası bir fitneye yol açacağı endişesiyle tahkimi kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>85</sup>

ii. Bazı araştırmacılara göre her iki taraf da barıştan yanaydı-

*el-Kâmil*, 919; Taberî, *Tarihu'r-rusul*, 3360; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/396; 2/139-140; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/320; Süheyr Kalamâvî, *Edebü'l-Havâric fi'l-asrî'l-Emevî* (Kahire: Matbaatü Lüçneti'Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1945), 4; Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 48.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, 2/476; Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 49.

<sup>83</sup> İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/111; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 86.

<sup>84</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 506-507; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/307; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 86. Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, Hz. Ali'yi tahkime zorlayanların yaklaşık 20 bin kişi olduğunu kaydeder. Hâricîlerin hiçbir zaman bu kadar bir sayıya ulaşmadıkları göz önünde bulundurulursa savaşın bitirilmesini savunanların tamamının Hâricîler olduğu görüşünü zayıflatmaktadır. Bk. Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 489; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 86.

<sup>85</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 3/110-119; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 120.

lar. Çünkü gerekçesi ne olursa olsun sonuçta savaş, müslümanlar arasında yapıyordu ve ilerleyen safhalarında şiddetli çarpışmaların meydana gelmesi iki tarafı da yıpratmıştı. Öyle ki Sıffîn savaşında her bir mezara elli kişinin defnedildiği detayı kaynaklarda yer bulmuştur.<sup>86</sup>

iii. Bazıları ise, başlangıçta Hz. Ali'nin tahkime sıcak bakmadığını ancak ordudan Eş'as b. Kays gibi kimi ileri gelen şahsiyetlerin ve Yemenlilerin baskısı sonucunda böyle bir karar almaya ikna olduğu görüşünü öne sürerler.<sup>87</sup>

Tahkim sonrasında Hz. Ali, ordusuyla beraber Kûfe'ye dönmüştür. Ancak ordunun içinden on iki bin civarında asker, onunla Kûfe'ye dönmeyi reddedip “لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ” sloganlarıyla Harûra denilen yere çekilmişlerdir.<sup>88</sup> Tahkimden dönmeyip tövbe de etmemesi üzerine fiilen Hz. Ali'nin halifeliğinin sona erdiği kararına varan Ehl-i Harûra, aralarından Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi halife tayin ettiler.<sup>89</sup> İşte İslâm tarihinde Hâricîliğin/Muhakkime'nin resmî olarak tarih sahnesine çıkışı da bu ayrılış sonrasında gerçekleşmiştir.

### 1.5. Tahkim Sonrası Muhakkime/Hâricîler

İslâm tarihi kaynaklarında genel kabul, Hâricîlerin Sıffîn Savaşı'nda tahkimin kabulüyle Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldığı yönündedir.<sup>90</sup> Bu süreçte en erken ortaya çıkan grup, Hz. Ali'nin ha-

<sup>86</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/285; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 120.

<sup>87</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/284.

<sup>88</sup> İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/248; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/332; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/222; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert Nasrî Nâder (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1970), 59-60. Kaynakların aktardığına göre Harûra'ya çekilenlerin sayısı 12 bindir. (İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/248; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/332; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/222; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 59-60. Bununla birlikte 6000 (İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferîd*, 1983, 2/388.) 8000 (Ya' kûbî, *Târîhu'l-Ya' kûbî*, 2/191; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/310.); 10000 (Muhammed Kafafî, “Ebû Saîd Muhammed b. Said al-Azdî al-Kalhatî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu”, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (1970), 177-191.); 16000 (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/310.) gibi rakamlar da muhtelif kaynaklar tarafından gündeme getirilmiştir.

<sup>89</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 202; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 3365; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 26; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 99; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 78; Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 52, 65.

<sup>90</sup> İrfân Abdülhamîd, *Dirâsât fî'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1967), 67; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 140; Kalamâvî, *Edebü'l-Havâric*, 2; Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*,

kemleri kabul etmesi üzerine ona verdikleri desteği geri çekenler tarafından kuruldu.<sup>91</sup> Kendilerini Muhakkime olarak tanımlayan bu grup, tahkimin Kur'an ve sünnete aykırılığını öne sürüyorlardı. Ancak tahkimden önce de gelecekteki potansiyel ayrılık ve isyanların izlerini taşıyan fikir ayrılıkları ve zaman zaman ortaya çıkan gruplar göz önünde tutulduğunda Muhakkime'nin de birdenbire ortaya çıkmış bir fırka olduğunu söylemek zordur.<sup>92</sup> Fığlalı'ya göre otoriter ve adil bir yönetim ile merkezi otoritenin temsilcisi konumunda olan Kureyş'in hâkimiyetini sarsıp kendi toplumsal ve etnik yapılarının sonucu olan mizaçları doğrultusunda ve fazla derine girmeden Kur'an'ın hükümlerine bağlı bir yaşam tarzı, bu insanların Hâricîlik çatısı altında bir araya toplanmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>93</sup>

Tahkim başlığının sonunda temas edildiği gibi Hâricîler/Muhakkime, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılıp Harûra'ya çekildiler. Tahkimi kabul ettiğinden dolayı Hz. Ali'nin halifelığının geçersiz olduğu görüşünü savundukları için de halife olarak Abdullah b. Vehb er-Rasibî'yi kabul ettiler. Öncesinde de kendilerini desteklemiş olan Basralılara haber gönderip yeni halifeyi tanımalarını istediler. Ayrıca Hz. Ali'nin de halifelik hakkını kaybettiğini düşündüklerinden öncelikle onun tövbe etmesini isteyip sonrasında Rasibî'ye biate davet ettiler. Hz. Ali, Harûrâ'da toplanan ayrılıkçılara bir konuşma yaparak onları ikna etti ve kendisiyle birlikte dönmelerini sağladı.<sup>94</sup> İbâzîlere göre Hz. Ali bu konuşma esnasında muhataplarına Muâviye ile yeniden savaşıma sözü vererek ikna yoluna gitmiştir.<sup>95</sup> Onlar, Kûfe'ye geldikten sonra şehirde Hz. Ali'nin tahkim kararından döndüğü şeklinde bir dedikodu yaydılar. Hz. Ali ise bu iddiaları yalanlayarak tahkim kararın-

---

53.

<sup>91</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 55.

<sup>92</sup> Kalamâvî, *Edebü'l-Havâric*, 2; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 54.

<sup>93</sup> Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 56.

<sup>94</sup> Taberî, *Tarîhu'r-rusûl*, 5/688; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/389; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 90.

<sup>95</sup> Laura Vecchia Vaglieri, "Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılışının İbâdi Kaynaklar Işığında İncelenmesi", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (1971), 149; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 90.

dan dönmesinin söz konusu olmadığını söyledi. Bu olaydan sonra Hâricîler, yeniden Hz. Ali'den ayrılıp Kûfe'yi terk etmişlerdir.<sup>96</sup>

Ayrılıkçılarla Hz. Ali arasında devam eden görüşmeler sonuç vermeyip Abdullah b. Habbâb b. Eret (öl. 37/657-658) ile hamile karısı da onlar tarafından vahşice öldürülünce<sup>97</sup> Hz. Ali bu sorunu kökten çözmek üzere ordusunu harekete geçirdi. İki taraf Nehrevân denilen yerde karşı karşıya geldiler. Tarihe Nehrevân Savaşı olarak geçen bu çarpışmayı Hz. Ali kazanmış ancak bu savaşta da sahâbe ve kurrâdan birçok kişi şehit düşmüştür.<sup>98</sup>

Nehrevân Savaşı, doğurduğu önemli sonuçlarla İslâm tarihindeki yerini almıştır. Şöyle ki artık Hâricîlerin/Muhakkime'nin Hz. Ali ve ondan sonra yönetime gelenlerle birlikte hareket etme ihtimali ortadan kalkmıştır.<sup>99</sup> Ayrıca tahkimle ortaya çıkan ayrışma, Nehrevân nedeniyle Hâricîler açısından kan davasına dönüşmüş ve intikam arzusunun doğmasına yol açmıştır. Nitekim Hâricîler, inanç ve düşüncelerini serbestçe yaşayabilmeleri için Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ın ortadan kaldırılması gerektiğine karar vermişler ve adı geçenlerin her biri için suikast planı hazırlamışlardır. Bu plana uygun olarak Hz. Ali, Abdurrahman b. Mülcem el-Murâdî adlı Hâricî tarafından şehit edilmiş (40/661),<sup>100</sup>

<sup>96</sup> İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 2/388; İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, 1/468; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 90.

<sup>97</sup> Rivayete göre Basra Hâricîleri Nehrevân'a giderken yolda Habbâb b. Eret ve eşiyle karşılaştılar. Ondan babasından duyduğu bir hadis rivayet etmesini istediler. Sonrasında da Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali hakkında ne düşündüğünü sordular. Habbâb da hepsi hakkında olumlu şeyler söyleyince kendisini kesmek, hamile karısını da karnını deşmek suretiyle öldürdüler. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/245-246; İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/126-127; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 207; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 5/696-697; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/224; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 2/390; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 94.

<sup>98</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 197; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3380; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 28; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 106; Müberred, *el-Kâmil*, 916; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 78. Bazı kaynaklara göre savaş sonucunda Hâricîler'den sadece 9 kişi kalmıştır. Bk. Müberred, *el-Kâmil*, 917; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 186-187. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/117; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smâ'ati'l-inşâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 13/225; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 71.

<sup>99</sup> Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 100.

<sup>100</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 218; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3456; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 5/359; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, 2/411; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 26;

Muâviye yaralı kurtulmuş, Amr ise hasta olduğundan onun yerine namaz kıldırın kadısı öldürülmüştür.<sup>101</sup>

Hiz. Ali'nin öldürülmesinden sonra halifeliliğe geçen Hiz. Hasan, hilafeti Muâviye'ye devredince (41/661) Hâricîler rotasını Şam'a yani Muâviye'ye çevirdiler. Muâviye, iki defa girişilen bu ayaklanmaları Kûfelilerin de yardımıyla bastırđı ama Hâricîler tekrar toparlanıp Kûfe yakınlarındaki Nuhayle'de Muâviye ordusuyla karşılaştılar. Bu olayda da mağlubiyet yaşayan Hâricîler, zaman zaman isyan hareketlerine devam etmişlerdir.<sup>102</sup>

### 1.6. Hâricî Fırkalar

Sıffîn savaşı sonrası Hiz. Ali'nin ordusundan ayrılan, sonrasında Nehrevân'a katılan ve o savaştan da kurtulan Hâricîler, topluluğa liderlik edebilecek kabiliyette olanların bu savaşta öldürülmesi nedeniyle bir süre başsız bir şekilde dağınık halde yaşadılar. Bunlardan bir kısmı Mis'âr b. Fedekî (öl. ?) önderliğinde Basra'ya sığınmışlar, geri kalan Hâricîlerin büyük çoğunluğu da Kûfe ve civarına yerleşmişlerdir. Dolayısıyla Hâricîler, Hiz. Ali ordusundan ilk kopuşundan itibaren her zaman birlikte hareket etmemiş, büyük şehirlere dağılmışlardır.<sup>103</sup>

Yezîd b. Muâviye'nin (öl. 64/683) ölümünden sonra Basra halkı yeni vali Ubeydullah b. Ziyâd'a (öl. 67/686) karşı ayaklanmış bu karışıklıkta hapiste bulunan dört yüz kadar Hâricî de serbest kalmıştır. Sözü edilen bu gruplar sonraki süreçte Basra'ya gelen Nâfî b. el-Ezrak'ın (öl. 65/685) etrafında toplanmışlardır. Böylece ilk Hâricî fırkası Basra'da teşekkül etmiştir. Milel ve Nihal edebiyatı incelendiğinde Hâricîlere nispet edilen fırkaların sayısında

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/387; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 28; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 79; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 141.

<sup>101</sup> İbn Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/139; Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Trvâl*, 215-216; Müberrred, *el-Kâmil*, 3/201-202; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/231; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/188; Belâzürî, *Ensâb*, 216; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/365; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 105-110.

<sup>102</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 381; Taberî, *Tarîhu'r-rusül*, 2/102; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/409; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 29; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 69-70.

<sup>103</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 98.

birbirinden farklı sayılara ulaştıkları görülür.<sup>104</sup> Çalışmanın bundan sonraki kısmında İslâm tarihi literatüründe öne çıkan başlıca Hâricî fırkaları araştırmanın boyutunu aşmamak amacıyla detaya girilmeden ele alınacaktır.

### 1. Ezrakiyye

Hâricî/Muhakkime'nin en fanatik ve şiddete meyilli fırkasıdır. Harekete adını veren -yukarıda da temas edildiği gibi- Nâfi' b. el-Ezrak'tır (öl. 65/685).<sup>105</sup> Nâfi'i kendilerine lider seçen Hâricîler, yaklaşık üç yüz kişilik bir grupla Basra'dan ayrılıp Ehvâz'a<sup>106</sup> gelmişlerdir. Böylelikle Hâricîlerden ilk kopuş gerçekleşmiş ve Ezrakiyye fırkası tarih sahnesine çıkmıştır (65/685).<sup>107</sup> Ehvâz'dan da ayrılan Hâricîler, çeşitli huruç faaliyetlerinde bulunmuşlardır. O dönemde isyanlara katılmayan bir kısım Hâricîler, Ezârika tarafından "Kaade" olarak nitelenmiş ve kâfir olduklarına hükmedilmiştir. İbnü'l-Ezrak, onlarla dost olmayı, birlikte oturmayı, şahitliklerini, kestiklerini yemeyi, onlarla nikâhlanmayı ve mallarını (miraslarını almayı) haram kılmış ayrıca takıyyeyi de<sup>108</sup> yasaklamıştır.<sup>109</sup> Kendilerine muhalif olanların memleketlerini dârülharp ka-

<sup>104</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, Önsöz, XVIII.

<sup>105</sup> Nâfi' b. el-Ezrak, Bekir b. Vâil kabilesinin Benî Hanîfe koluna, Ebû Mihnef'e göre ise Temîm kabilesinin Hanzala koluna mensuptur. Bk. Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 5/566; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 98 (260. dipnot). Rum asıllı olduğuyla ilgili rivayetler varsa da bu rivayetler zayıf kabul edilmiştir. Kur'an öğrenmede yoğun bir çabasının olması, Necde b. Âmir ile Abdullah b. Abbâs'ın ilim halkasına katılması hatta bazen Kur'an'da geçen kelimelerle ilgili İbn Abbâs'ı usandıracak kadar sık soru sorması gibi özellikleri onun ilme olan merakını ortaya koymaktadır. Bk. Mustafa Öz, "Nâfi' b. Ezrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

<sup>106</sup> Ehvâz, Kârûn nehri kenarında yer alan batısında Irak, güneydoğusunda Fars, kuzeyinde de Cibâl eyaletleri bulunan şehrin adıdır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2/1/380-382.

<sup>107</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 98-99; Metin Çiftçi, "İbâziyye Kronolojisi", *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*, ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 15.

<sup>108</sup> Takıyye: Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terim. Bk. Mustafa Öz, "Takıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

<sup>109</sup> Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 2/518-529; Müberred, *el-Kâmil*, 3/1051-1054; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/167; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 74-75; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 99. Eş'arî'deki rivayet Taberî'nin aktarımlarından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki bu fikirleri ortaya ilk atan Nâfi' değil Abd Rabbihî'l-Kebîr, başka bir rivayete göre de Abdullah b. el-Vadin'dir. Nâfi', başlangıçta bu görüşlere karşı çıkmış olsa da Abdullah'ın ölümünden sonra sözü edilen görüşleri benimsemiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 86-87; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 74-75.

bul ettiklerinden işgal edilmesinin dine uygun olduğunu iddia etmişler, kadın ve çocuklarını öldürmeyi ve onları köle/cariye olarak alıkoymayı caiz görmüşlerdir. Ancak bir hürsüz ya da katil kendilerinden ise Allah'ın bu kişileri bağışlayacağını söylemişlerdi.<sup>110</sup>

Aslında Ezrakiyye'ye göre kendilerinden olmayan herkes kâfirdi. Onlarsa bu tutumlarından tarihten silinip gittikleri güne kadar vazgeçmediler. Ancak söz konusu tutumları onları yalnızlaştırdı ve diğer Müslümanlardan izole bir yapıya büründürdü, zamanla da tarih sahnesinden silinmelerine zemin hazırladı.

## 2. Necedât (Necdiyye)

Nâfi' b. el-Ezrak'ın savunduğu görüşlere, Basra'da kalan Hâricîlerin yanı sıra kendi taraftarları da tepki göstermiştir. Nitekim Nafi'in yandaşlarından Necde b. Âmir el-Hanefî (öl. 72/691), takiyenin caiz olabileceğini, -cihadın oturmaktan daha üstün olduğunu kabul etmekle birlikte- kendileri gibi düşünen kaade ehlini tekfir etmenin doğru olmadığını öne sürmüştü,<sup>111</sup> çocukların öldürülmesine ise şiddetle karşı çıkmıştır. Bu muhalefetten sonra kendisine uyanlarla birlikte Ezârika'dan ayrılıp Yemâme'ye geçmiştir.<sup>112</sup> Daha önce Yemâme'de bulunan Ebû Tâlût Sâlim b. Matar'ı (ö. ?) kendilerine lider seçen Hâricîler, Necde'nin gelişiyile Ebû Tâlût'u yönetimden azlederek Necde'ye biat etmişlerdir (65/684-685). Böylelikle Hâricîler/Muhakkime, Ezârika, Necedât ve Basra'da kalanlarla (Kaade ehli) birlikte üçe ayrılmış oldu.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/518-529; Eş'arî, *Makâlât*, 86-87; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 100; Amr Halîfe en-Nâmî, *İbâzilik Araştırmaları*, çev. Orhan Ateş (Ankara: Astana Yayınları, ts.), 34.

<sup>111</sup> Necedât'ın, büyük günah işleyenlerin nimete nankörlük anlamında kafir oldukları inancını taşıdığı kaydedilir. Bk. İsferyânî, *et-Tebîr*, 45; Ruhaylî, *Dini ve İdeolojik Yönleriyle Tekfir*, 133.

<sup>112</sup> İbnü'l-Ezrak'ın yanında iken ayrıldığıyla ilgili de rivayetler mevcuttur. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/201; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 65; Belâzürî, *Ensâb*, 1/569; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 160.

<sup>113</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 1032; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/167-168; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/146; Fiğlalî, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 77. Fiğlalî'ya göre ikiye ayrıldığı öne sürülse de (Fiğlalî, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 77) kendisinin de sonraki paragrafta belirttiği gibi Basra'da kalanları dikkate almadan tüm Hâricîleri kesin çizgilerle iki fırkaya bölündüğünü söylemek bu iki fırka dışında kalan başka Hâricî yokmuş anlayışına neden olur. Nitekim taraflar birbirini ikna temelli mektuplaşmalarına devam etmişlerdir.

### 3. Saffâriyye (Sufriyye)

Hâricîler, çeşitli konularda yaşadıkları görüş ayrılıklarının sonucunda farklı kollara ayrılmışlarsa da birbirlerini ikna amaçlı mektuplaşmalarına devam etmişlerdir. Bunlardan biri de Necdiyye lideri Necde b. Âmir'in Nâfi' b. Ezrak'a yazdığı mektuptur. Bu mektupta Necde b. Âmir, İbnü'l-Ezrak'a, savaşa gitmeyip evinde oturanları tekfir etmesinin, çocukları öldürmeyi helal saymasının, muhaliflere emaneti vermeyeceğini söylemesinin doğru olmadığını âyetlerden delillerle ortaya koyup bu yanlışlarından dönmesi için uyarıda bulunmuştur.<sup>114</sup> İbnü'l-Ezrak ise bu mektuba cevabında Necde'nin temas ettiği konulara kendince açıklık getirerek savunma pozisyonu almıştır.<sup>115</sup> Burada dikkate değer husus her iki tarafın da argümanlarını sağlamlaştırmak amacıyla -bağlam ve nüzul sebebini dikkate almadan- bazı âyetleri kullanarak haklılık çabasına girişmesidir.<sup>116</sup>

Nâfi' b. Ezrak, Basra'da bulunan Muhakkime taraftarlarına da bir mektup göndermiş ve bu mektubunda kâfirlerle bir arada oturmayıp kendisiyle birlikte savaşmalarını istemiştir.<sup>117</sup> Mektubu okuyan Abdullah b. İbâz ise Hz. Peygamber'in müşrikler arasında bulunmasıyla kendilerinin durumunun aynı olmadığını çünkü beraber oturdukları kişilerin müşrik sayılmayıp nimet küfrüyle niteleneceğini bu sebeple de kanları ile mallarının (savaş dışında) kendilerine helal olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Abdullah b. es-Saffâr, İbn İbâz'a "Sen hafife aldığın için, İbn Ezrak da aşırıya gittiğinden dolayı Allah bizi her ikinizden de uzak tutsun" diyerek yanındakilerle birlikte oradan ayrıldı (65/684).<sup>118</sup> Bunlara Saffâr'ın adına nispetle Saffâriyye (Sufriyye) denildi. Daha ön-

<sup>114</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 1033-1035.

<sup>115</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 1035-1037.

<sup>116</sup> Örneğin Hâricîler huruç kelimesini "Allah'ın yolundan ayrılanlar, idareye başkaldıranlar" şeklinde olumsuz anlamda değil Nisâ sûresi 100. âyetinde geçen "Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden Allah ve Resûlüne hicret ederek çıkan kişi ise kendisine ölüm gelirse, onun ecrini vermek Allah'ın uhdesindedir." âyetindeki anlamıyla kullanmışlardır.

<sup>117</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 1038-1039.

<sup>118</sup> Taberî, *Tarihü'r-rusûl*, 2/519; Müberred, *el-Kâmil*, 1039-1040; İsferyânî, *et-Tebîr*, 35; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/125; Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 80.

ce Ezârîka, ve Necedât'ın ayrılmasıyla 3 parçaya bölünmüş olan Hâricîler, Saffâriye ile beraber dört fırka oldu.<sup>119</sup> Bunlardan dördüncüsü Basra'da kalan Muhakkime mensuplarıdır ki kendilerine Abdullah b. İbâz'a nispetle İbâziyye adı verilmiş olan gruptur. Diğer taraftan Basra'daki Hâricîlerin/Muhakkime'nin de bazen kendi aralarında bazense diğer fırka mensuplarıyla sık sık fikir ayrılıklarına düştüğü, bu durumun fırkaların daha da bölünmesine ve irili ufaklı yeni ekollerin doğmasına yol açtığı görülmüştür. Ancak bu tartışmalar genelde ayaklanmalarla ilgili olduğu için dini olmaktan çok siyasi hüviyettir.<sup>120</sup>

Buraya kadar sayılan fırkalar, Hâricîlerin tarihte öne çıkan başlıca kollarıdır. Sözü edilen bu fırkalar da zamanla kendi aralarında çeşitli kollara ayrılmış ancak İbâzîlerin dışındakiler yaşama şansı bulamamışlardır. Araştırmanın boyutunu aşacağı düşünüldüğünden Hâricîlerin/Muhakkime'nin irili-ufaklı muhtelif diğer kollarına bu çalışmada yer verilmemiştir.

### 1.7. Hâricîler'in/Muhakkime'nin Temel Görüşleri

İbâzîlik'in dini-siyasi görüşlerinin ele alınacağı başlıkta daha ayrıntılı sunulacağı ve İbâzî düşüncesinin diğer Hâricî ekolleleriyle örtüşen ya da ayrışan noktalarına değinileceği için burada Hâricîliğin görüşleri sadece özet olarak verilecektir.

Hâricîler, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi tekfir etmek, imametin Kureşîliğini reddetmek; büyük günah işleyenlerin, tövbe etmedikleri takdirde cehennemde ebedi olarak kalacağını, onlara şefaatin hak olmadığını, Allah'ın asla görülmeyeceğini, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek konusunda diğer fırkalarla hemfikirler. Aralarında bölünmeye yol açan en önemli ihtilaf noktası Ezrakıyye'nin kendisiyle beraber savaşmayanları tekfir etmesidir. Bu tekfirin sonucu olarak da sözü edilen kişilerle oturmayı, şahitliklerini ve miraslarını kabul etmeyi, onlarla evlenmeyi haram gördükleri gibi onların, çocuklarının ve kadınlarının kanları-

<sup>119</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/168.

<sup>120</sup> Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 38-39.

nı helal görüp öldürülmeleri ve bunun için sorgulamaya tabi tutulmaları (isti'raz) gerektiğini öne sürerler. Takıyyeyi gerek sözde gerekse amelde caiz görmezler. Necdiyye ve Sufriyye, dil ile takıyyeyi caiz görür, kaadeyi tekfir etmez, muhaliflerin emanetlerinin kendilerine verilmesi gerektiğini savunur. Sufriyye, kaadenin tekfir edilmemesini dinde kendilerine uyma şartına bağlamıştır.<sup>121</sup>

### 1.8. Hâricîliğin/Muhakkime'nin Doğuşunda Kurrânın Rolü

Çağdaş dönemde kurrâ denildiğinde genelde zihinlerde "Kur'an'ın farklı kıraatlerini ravisine nispet ederek okuyan", "kıraat ilmini öğrenen kişiler" şeklinde tanımlar belirmektedir. Hâlbuki erken dönemde kurrâ kelimesi daha geniş anlamda kullanılmaktaydı. Nitekim o dönemde çokça Kur'an okuyan kimselere de kurrâ denildi. Zaten kıraat ilmi de henüz müstakil olarak teşekkül etmemiştir.<sup>122</sup>

İbâzîler, erken döneme dair İslâm toplumundaki genel tasavvura paralel olarak bi'setin ilk yıllarında Arapların ümmi bir topluluk olduğu kanaatini taşır. Onlar, bu toplum içinde Kur'an'ın nâsîhini, mensûhunu, müteşâbihini ve diğer delaletlerini bilen kişileri kurrâ olarak nitelemektedirler.<sup>123</sup> Dolayısıyla kurrâ için "Kur'an'ı sadece literal okuyan ancak iç derinliğini anlayamayan kişilerdir." gibi tanımlamaları kabul etmezler.<sup>124</sup>

İslâm araştırmacısı Wellhausen'e göre Hâricîliğin doğuşunda kurrânın önemli bir yeri vardır.<sup>125</sup> Sıffin'de savaşın kendileri için bir mağlubiyete dönüşmesi endişesinin sonucu olarak karşı tarafı anlaşmaya yöneltmek amacıyla belki de ön saflarda kurrânın savaşıyor olması da göz önünde bulundurularak mushafın mızrak-

<sup>121</sup> Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 82.

<sup>122</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 38.

<sup>123</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 90.

<sup>124</sup> Ma'rûf, *el-Havâric*, 26; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 11, 13, 45, 51; Mehmet Sait Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (1978), 61; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (1978), 248; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 90-91.

<sup>125</sup> Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 18; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 60.

ların ucuna takılması şeklinde bir uygulamaya gidilmiş olabilir.<sup>126</sup> Nuaymî de tahkime karşı çıkanlar içerisinde kurrânın bulunduğu ve bunların tahkime karşı çıkış sebebinin giriştikleri savaşlardaki durumlarını şüpheli bir hale düşüreceği tehlikesi olduğunu söyler. Ona göre İbn Mes'ûd ekolüne bağlı Kûfeli kurrâ, Kur'an'a sınımsız bağlı olduklarından Hz. Osman döneminde meydana gelen huzursuzluklar ve çeşitli uygulamalar karşısında, kendilerine özgü bir tavır takınmayı takvalarının doğal bir gereği olarak gördüler.<sup>127</sup> Nitekim Tahkim Olayı başlığında da belirtildiği üzere Mis'ar b. Fedekî ve arkadaşlarıyla Hz. Ali'yi ilk etapta tahkime zorladıkları esnada onlarla beraber kurrâdan da bir grubun olduğu bilgisi kaynaklarda geçmektedir.<sup>128</sup> Keza Ahmed b. Hanbel'den gelen, Hubeyp. Ebî Sâbit kanalıyla aktarılan ve Sıffîn savaşı, mushafların kaldırılması, tahkim sürecinin anlatıldığı uzun bir rivayette "Hâricîler, Ali'ye geldiler. Biz bu Hâricîler'e o zamanlarda kurrâ diyorduk." gibi ifadelerin geçmesi bu görüşü teyit eder mahiyettedir.<sup>129</sup>

Önceleri Hz. Ali'nin Kûfe ordusunda bulunan ve Müslümanlardan oluştuğu halde sonraları ordudan ayrılan bu grupta kurrânın olması gayet doğaldır. Diğer taraftan kurrânın mevcudiyeti sadece Hâricîler için söz konusu değildi. Şam ordusu ve Hz. Ali'den ayrılmayan Kûfe ordusunda da kurrâ yer alıyordu. Nitekim Dîneverî, Tahkim olayı esnasında Iraklı kurrâ ile Şamlı kurrânın her iki taraf için hakem seçmek üzere anlaşmalarını söyler.<sup>130</sup> Bu durumda kurrânın barışın sağlanmasında ne kadar aktif rol oynadığı görülecektir. Şayet kurrânın tamamı bir tarafta yer alsaydı belki de bu iddianın haklılığı söz konusu olabilirdi. Ayrıca Sa'd b. Ebû Vakkâs (öl. 55/675), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663), Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674) gibi sahâbenin önde ge-

<sup>126</sup> Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 46.

<sup>127</sup> Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 89; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 54.

<sup>128</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 191; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 85.

<sup>129</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), 25/348; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), 10/262 (11440); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7/558 (37914); Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 88-89.

<sup>130</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 191.

lenleri Müslümanlar arasında savaşı doğru görmediklerinden taraflı kalmayı tercih etmişlerdi. Hatta Sıffîn öncesi savaşa hazırlık safhasında kurrâdan dört yüz kişilik bir grup bu savaşın gerekliliği ve meşruiyeti konusunda şüpheleri olduğunu söyleyerek kendilerinin sınır boylarına savaşmaya gönderilmelerini talep etmişlerdi. Hz. Ali ise bu istekleri doğrultusunda onları Rebî b. Huseym'in (öl. 65/685) komutasında Kazvîn ve Rey hattına yönlendirmişti.<sup>131</sup> Dolayısıyla İslâm cemaatinden kopuşu direkt olarak kurrâyâ bağlamak, iddia sahibini peşin hüküm hatasına düşürür.

Mezheplerin doğuşuna etki eden unsurlar, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve Sıffîn Savaşı sonrası İslâm cemaatinde ilk büyük bölünmelerin genel hatlarıyla işlendiği bu bölümde sık sık vurgulandığı gibi Hâricîlik/Muhakkime, belirli olayların sonucunda daha çok bedevi kabilelerden oluşan, içlerinde Kur'an'ı tam anlamıyla kavrayacak seviyede kültürden yoksun kişilerin de bulunduğu ve başlangıçta iyi niyetli insanlar arasında doğmuş ve yayılma imkânı bulmuş bir akımdır. Bununla birlikte Kur'an'a olan düşkünlüklerinin bir sonucu olarak idare edildikleri yönetimlerin kendilerince uygun görmedikleri yanlış uygulamaları, hareketin doğuşunu ve güçlenmesini hızlandırmıştır. Dolayısıyla Hâricîliğin/Muhakkime'nin teşekkülünü sadece mensuplarının kırsal kültürün etkisiyle hareket etmesine bağlamak eksik bir aktarım olacaktır. Çünkü Hâricîler/Muhakkime tahkim sonrası Müslümanların temel bünyesinden koştukları gibi kalmamış ve kısa zaman içinde kendi içlerinde de bölünmeler yaşamışlardır. Bu bölünmeler incelendiğinde ayrılma gerekçelerindeki temel motivasyonlarını hep Kur'an'a dayandırdıkları görülür. Birbirini tekfir ederken de canlarını ve mallarını helal görürken de bağlamından kopuk ve siret-nüzûl ilişkisi göz ardı edilmiş bir nas kullanımı göze çarpar. Öyle ki muhaliflerini halkın gözünde tahkir ve tezyif edebilmek için âyet/hadisle istidlalde anakronizme düşmekten bile geri durmamışlardır. Kur'an'a olan bağlılıkları ve zaman zaman uğradıkları haksızlıkların varlığı inkâr edilemez. Ancak zulme zulümle cevap

<sup>131</sup> Ebû Hanîfe Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 165; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 81.

vermeleri, hatta intikam duygusunu daha da ileri götüren en katı grup Ezarika'nın kendinden olmayan ve kendileri gibi düşünse de birlikte hareket etmeyen herkesi tekfir edip onların kanlarını helal görmeleri, çocukları ve kadınları vahşice katletmeleri, İslâm dünyasında anarşi ve yıkımın sembolü olarak anılmaları kabul edilebilir ve hesabı verilebilir bir tutum sayılamaz.

## 2. İBÂZİLİĞİN TARİHİ VE TEMEL GÖRÜŞLERİ

Bu başlık altında İbâzilikle ilgili genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Buna göre önce İbâzilik kelimesinin semantik analizi, doğuşu ve gelişimi sonrasında ise İbâzilik'ten neşet etmiş fırkalar incelenecektir. Son olarak İbâzîlerin, kendilerini diğer mezheplerden farklı kılan birtakım görüşleri sunulacaktır.

### 2.1. Kavramsal Çerçeve: İbâzilik İsimlendirmesiyle İlgili

#### Değerlendirme

İslâm Tarihi'nde mezheplerin isimlendirilmesi konusu en az o mezheplerin fikir ve esasları kadar tartışmalı olan konulardandır. Çünkü bir mezhebe verilen ad, bize o mezhebin kuruluş hikayesiyle ilgili ipuçları vermenin yanında, inanç ve muhalif ekollerin arasında kendini konumlandırmasına dair fikir edinmemize de vesile olur. Ayrıca dönemin dini, psikolojik, kültürel konjonktürü ve jeopolitiğinin izdüşümünü de verir. Ancak şu da bir gerçektir ki İslâm'da ilk ayrılıkların başladığı tarihten günümüze kadar olan süreçte her ekol, kendi ismini verme şansına sahip olamamış ve çoğu zaman muhalif mezheplerin adlandırmasına maruz kalmıştır. Ne var ki bu adlandırma da genellikle karşı ekolü küçümseyici ve önyargılı olmuştur.<sup>132</sup>

İbâzilik kavramı hakkında, adını bu ekolün ilk fakihlerinden olan Abdullah b. İbâz'dan aldığı konusunda hâkim bir görüş bulunmaktadır.<sup>133</sup> Aynı zamanda İbn İbâz, mezhebin görüşlerini an-

<sup>132</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 30.

<sup>133</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhit* (Beyrut, 2003), 2/335; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 157; İsterâyîni, *et-Tebşir*, 52; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 38.

latmayı ve onları yaymayı bir gaye haline getirmiştir. Onu mezhep içerisinde önemli konumda kılan unsurların başında İbâzî olmayanların görüşlerine karşı çıkması, şiddet yanlısı Hâricî fırkaların karşısındaki kararlı ve güçlü tutumu, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) ile mektuplaşmaları gelmektedir.

İbâzî isminin, ne zaman ve neden verildiği ile ilgili çeşitli yorumlar yapılmışsa da bu konuda ortak bir kanaate varıldığı söylenemez. İbâzîler, her ne kadar erken dönemde bu ismi kullanmayı tercih etmemiş olsalar da zamanla benimsemiş ve kullanmaya başlamışlardır.<sup>134</sup> Bâbâ Ammî'ye<sup>135</sup> göre İbâzîler, bu ismi hicrî 3. Yüzyılın sonlarına doğru benimsemeye başlamışlardır. Bu ismin ilk defa K. Afrika İbâzî âlimlerinden olan Umrus b. Feth'in (öl. 280/893) *ed-Deynûnetü's-Sâfiyye (ed-Deynûnet ve's-Sâffât)* adlı risalesinde görüldüğü söylenmektedir.<sup>136</sup> "İbâzîlik" terimini gerek kendileri gerekse muhalifleri kullanmakla birlikte İbâzî âlimler bu isimlendirmenin evveleminde muhalifler tarafından verildiğini öne sürmektedirler.<sup>137</sup>

İbâzîler için de diğer birçok mezhep gibi birden fazla isim telaffuz edilmektedir. Buna göre;

a. Coğrafi konum ön plana çıkarıldığında "Harûrî"<sup>138</sup> ve "Ehl-i Nehrevân",<sup>139</sup>

<sup>134</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 76-156.

<sup>135</sup> Cezayirli çağdaş yazar.

<sup>136</sup> Ebû Hafs Umrûs b. Feth en-Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiyye*, thk. Hâc Ahmed b. Hammükerrûm (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1999), 4; Muhammed b. Mamma Bâbâammî vd., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâzîyye* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 2/5-6.

<sup>137</sup> Nefûsî, *Deynûnetü's-sâfiyye*, 4; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 23; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 38.

<sup>138</sup> Tahkim fikrinden Hz. Ali'yi vazgeçirmeye çabalayan Hâricîler, bu istekleri halife tarafından reddedilince 12 bin kişiden oluşan (bazı kaynaklarda 10 bin, 20 bin, 22 bin, 24 bin gibi sayılar verilmiştir. Bk.. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 187; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 99; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/280; Fiğlalî, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 57.) büyük bir toplulukla ayrılarak Kûfe beldelerinden Hârûra denilen yere gittiler. Dolayısıyla Harûrî nitelendirilmesi adını bu yerin isminden alır. Ayrıca Hz. Ali'nin Harûra'da kendisinden ayrılanlara yapacağı konuşma esnasında "Size hangi ismi verelim?" sorusunu sorduktan sonra "Siz Harûriyye'siniz." dediği nakledilmektedir. (İbn A' sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/248; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 4/389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/332; İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, 1/465; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/222; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 59-60; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 19; Ferhât Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâzîyye* (Maskat, 1989), 39; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 33-89.

<sup>139</sup> Nehrevân: Bağdat ile Vâsıt arasında yer almaktadır. Harûra'da toplanan Hâricîler, Hz. Ali'nin ikna çabasının sonucu olarak kendisiyle birlikte Kûfe'ye dönmüşlerdir. Ancak

b. Dönemin dinî, politik görüşleri ve yöntemleri bağlamında değerlendirildiğinde “Ehl-i Da’ve”,<sup>140</sup> “Ehl-i İstikâmet”,<sup>141</sup> “el-Muhakkime”,<sup>142</sup>

c. Lider kadro dikkate alındığında, “İbâziyye”,<sup>143</sup> “Vehbiyye (Vehhâbiyye)”,<sup>144</sup>

d. Muhaliflerin küçültücü ve dışlayıcı isimlendirilmesi göz önünde bulundurulduğunda ise “el-Havâric”, “el-Mârîkûn”,<sup>145</sup> “el-Ka’âde”<sup>146</sup> isimleri göze çarpmaktadır.

Bunlardan başka Hâricîlerin/Muhakkime’nin kendilerine uygun gördükleri isimlerden olan “Şurât” da kimi İbâzîler tarafından benimsenmiştir.<sup>147</sup> Diğer taraftan ekol mensuplarının kendi içinde “İstikâmet”, “Ehlü’l-Îmân ve’l-İstikâmet”, “Ehlü’l-Îmân ve’l-Adl”, “el-Müslimûn”, “Cemâat-i Müslimîn” gibi kullanımları da mevcuttur.<sup>148</sup>

---

Hız. Ali’nin tahkimden dönmeyeceğini açıklamasından sonra Abdullah b. Vehb er-Râsibî başkanlığında Nehrevân Köprüsü’ne ayrılmaları nedeniyle kendilerine Ehl-i Nehrevân denmiştir. (Taberî, *Tarîhu’r-rusul*, 5/689-690; Hamevî, *Mu’cemûl-büldân*, 2/8/347-351; Ebûl-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi finûni’l-edeb* (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1423), 10-167; Fığlalı, *İbâziyye’nin Doğuşu*, 65.

<sup>140</sup> İbâzîliğin ikinci imamı olan Ebû Ubeyde b. Müslim b. Ebî Kerîme (öl. 145/762-63) İbâzîlik düşüncesini yayma amaçlı çeşitli İslâm beldelerine davetçiler gönderiyordu. Fırkanın Ehl-i Da’ve ismi de buradan gelmektedir. Bk. Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, 98; Ebûl-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî ed-Dercînî, *Kitâbü Tabakâti’l-meşâ’ih bi’l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay (Cezayir: Matbaatü’l-Ba’s, 2011), 11; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 73-74.

<sup>141</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 205.

<sup>142</sup> Tahkime karşı çıktıkları için bu adla nitelendirilmişlerdir. Bk. Ca’birî, *el-Bu’dü’l-hadârî*, 39.

<sup>143</sup> İbâzîlerin ilk imamı olan Abdullah b. İbâz nedeniyle bu isim verilir. İbâz’la ilgili aşağıda daha geniş bilgi verilecektir.

<sup>144</sup> Rüstemiyye Devleti’nin ikinci imamı olan Abdülvehhâb’a nispetle bu adla anılır. (Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 205. Bu görüşü kabul etmeyip söz konusu ismin Abdullah b. Vehb er-Râsibî’den mühlhem olduğunu, dolayısıyla Hâricîlikle/Muhakkime ile Vehbîliğin bir tutulduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır (Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-Müntekâh*, 155-156; Süleyman b. Abdullah (Süleyman Paşa) el-Bârûnî, *Muhtasarü Târîhi’l-İbâziyye* (Tunus: Mektebetü’l-İstikâme, 1938), 28-29.). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi İbâzî Fırkalar başlığında verilecektir.

<sup>145</sup> “Dinden çıkmışlar” anlamında muhalifleri tarafından verilen isimlerdendir.

<sup>146</sup> Hâricî/Muhakkime fırkalarından Ezârika’nın lideri Nâfi’ b. el-Ezrak’ın, kendileriyle beraber savaşmayıp evlerinde/beldelerinde oturanlara, tahkir amaçlı verdiği isimlerdendir. Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, 5/142; Ca’birî, *el-Bu’dü’l-hadârî*, 53; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 37.

<sup>147</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-Müntekâh*, 175.

<sup>148</sup> Vercelânî, *ed-Delîl*, 92; Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-Müntekâh*, 175; Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 205; Fığlalı, *İbâziyye’nin Doğuşu*, 83; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 28.

Bu isimlendirmelerden en çok kullanılanı İbâziyye'dir. Ancak "İbâzî" kelimesinin telaffuzu konusunda da farklı kullanımlar vardır. Örneğin Doğu İbâzilerinin Ebâziyye (Abâziyye) şeklindeki telaffuzuna kaynaklar yer vermişlerdir.<sup>149</sup> Bu isimlendirmeyi kullananlar arasında kendileri de h. 9-10. asır İbâzî müelliflerinden olan Ebû Abdullah Kalhâtî (öl. IV./X. yüzyıl), Ebü'l-Fazl el-Berrâdî (öl. IX./XV. yüzyılın başları) ve Zeydî âlimlerden Neşvân el-Himyerî (öl. 573/1178) ve sünnî alim Ebü'l-Abbâs el-Kalkaşendî (öl. 821/1418) yer almaktadır. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî (öl. 279/892-93), İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), İbn Manzûr (öl. 711/1311) gibi âlimler de İbâz-İbâziyye şeklinde telaffuz etmişlerdir. İbn Manzûr, Übâz şeklinde ötreli okuyuşun da bulunduğunu aktarır. Müellif, esreli olarak İbâz şeklinde okunuşunda kişiye nispet yapılmak suretiyle Abdullah b. İbâz'ın kastedildiğini, ötreli okuyuşta ise yer isminin anlaşıldığını söyler. Ona göre Übâz, Yemâme'de bir yer ismidir.<sup>150</sup> Mezhepler tarihi kaynaklarında Umman ve Kuzey Afrika İbâzîliği'nde uzunca bir süre Ebâziyye şeklinde bir isimlendirmenin revaçta olduğu, çağdaş yazarların ise İbâziyye ismini daha çok tercih ettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>151</sup> Ülkemizde de dat harfinin telaffuzundan kaynaklı olarak İbâdîlik-İbâzîlik, İbâdiyye-İbâziyye gibi farklı isimlendirmelere/okuyuşlara rastlanılmaktadır.

## 2.2. İbâzîliğin Doğuşu

İbâziyye ekolü siyasi ve fikirsel bir konjonktürde önce tahkim sonra da Ezârika'nın şiddet yanlısı faaliyetlerine karşı ortaya çıkmış, sonrasında devrin şartlarına göre belirli süre gizlilik içerisinde hayatını sürdürmeye çalışmış bir ekoldür. Ayrıca bazı öncü İbâzî

<sup>149</sup> Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâziyye* (Cezayir: Dârü Nâsır, 2013), 108; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 13; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 40.

<sup>150</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/379.

<sup>151</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 570; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 197, 225; Himyerî, *el-Hûru'l-'în*, 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/167; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/111; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 155; Fıçlalı, "Hâricîliğin Doğuşu", 82-83; Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999).

komutanların üstün gayret ve faaliyetleriyle sınırlı da olsa belirli bir alana yayılma şansı bulmuştur.<sup>152</sup>

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere fırkaya, ilk fakihlerinden olan Abdullah b. İbâz'a<sup>153</sup> nispetle İbâziyye denmiştir. İbn İbâz'ın hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilginin bulunmamasından dolayı tam adı konusunda bir ittifak yoktur. Bazı kaynaklarda Abdullah b. İbâz el-Merrî et-Temîmî ismi geçerken<sup>154</sup> bazı kaynaklarda ise Abdullah b. İbâz b. Heysem el-Lât b. Sa'lebe şeklinde bir bilgiye yer verilmiştir.<sup>155</sup> Malatî ise, Abdullah b. Amr ismini öne sürmüştü de bu görüşünde yalnız kalmıştır.<sup>156</sup> Keza Makdisî de İbâz ismini el-Hâris b. İbâz'a nispet ettirmiştir.<sup>157</sup>

Bazı araştırmacılar, İbâziyye'nin kurucusu olarak sadece Abdullah b. İbâz isminin zikredilmesini doğru bulmazlar.<sup>158</sup> Çünkü Ezrakıyye lideri Nâfî' b. Ezrak'ın Basra'dan ayrılması esnasında ona katılmayıp diğer Hâricîlerden de sahip oldukları fikirler yüzünden müstakil olarak ayrılması esnasında İbâzîlere bir liderin öncülük ettiğiyle ilgili bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Nâfî' b. Ezrak ile huruç faaliyetlerine katılmayı düşünürken bir gece vakti duyduğu Kur'an tilavetinden etkilenip bu işten vazgeçmeye karar veren İbn İbâz'ın, sonradan kendisi gibi şiddete karşı olanların etrafında toplanmasıyla onlara -en azından fihki konularda- öncülük ettiği söylenebilir.

Muhakkime içerisinde şiddete karşı olanlar sadece Basra'da yer almıyordu. Nitekim Kûfe, Yemâme gibi yerlerde de ılımlı de-

<sup>152</sup> Nâmî, *İbâzilik Araştırmaları*, 104.

<sup>153</sup> Abdullah İbn İbâz'la ilgili kaynaklarda "İmâmü'l-Müslimîn, İmâm-u Ehli't-Tahkîk ve'l-'Umde (ve'l-Adl) gibi vasıflar zikredilmiştir. Bk. Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 155; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 39; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 225; Fiğlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 85.

<sup>154</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 3/151-154; Nâmî, *İbâzilik Araştırmaları*, 21, 23.

<sup>155</sup> Cümeyyil b. Hamîs es-Sa'dî, *Kâmûs eş-Şeria* (Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1983), 147; Yaşar Kutluay, "İbadilere Ait Bazı Metinler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (1967), 147.

<sup>156</sup> bü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifî el-Askalânî el-Malatî, *et-Tenbîh ve'l-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 55; Nâmî, *İbâzilik Araştırmaları*, 48-66.

<sup>157</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/138. Neccâr'a göre Hâris b. İbâz, İbâziyye'nin kurucusu değil İbâziyye'den ayrılan Hârisiyye kolunun kurucusudur. Âmir Neccar, *el-İbâziyye ve medâ silatühâ bi'l-Havâric* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 86-129.

<sup>158</sup> Fiğlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 82.

nilebilecek ya da en azından Nafi b. Ezrak kadar radikal ve sertlik/şiddet yanlısı olmayan grupların varlığı söz konusuydu. Bu nedenle konu öncelikle şehir yapılanmaları, sonrasında da erken dönem İbâzî faaliyetlerinin gizli/açık yürütülmesi çerçevesinde iki ayrı başlıkta incelenecektir. Şehir yapılanmaları ise Basra, Hicaz (Yemen ve Hadramut), Umman ve son olarak da Kuzey Afrika İbâzîliği özelinde genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

### 2.3. Şehir Yapılanmaları

#### 2.3.1. Basra İbâzîliği

Çalışmada sıkça vurgulandığı gibi Hâricîlerin radikal unsurlarıyla hareket etmeyen ve Basra'da ikamet eden kitleden önemli bir kısmı, ilmi ve saygınlığıyla ön plana çıkan İbn İbâz'ın görüşlerini benimsemiştir. İbn İbâz, İbâzî geleneğine göre de ilk mübeşşir ve imamlardan sayılmıştır.<sup>159</sup> Bununla birlikte topluluğun ilk imamını Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye kadar götürülenlerin varlığı da söz konusudur.<sup>160</sup> Hatırlanacağı gibi Râsibî, tahkimden sonra Muhakkime tarafından Hz. Ali'nin yerine imamete getirilip biat edilen şahıstı. Hatta bu nedenle adındaki Vehb kelimesine nispetle fırkaya Vehbiyye dendiği de rivayet edilmiştir. Bu rivayeti aktaranlara göre İbâzîlik sözü edilen Vehbiyye'nin devamıdır.<sup>161</sup> Buna göre İbn İbâz, huruç hareketine katılmayan Vehbîler'i etrafında toplamış ve Basra'da kendi halinde bir yaşam sürmüştür. Bu devre İbâzîler kendi aralarında "Kitman Devri" adını verirler.<sup>162</sup> Kitman durumu, siyasi olarak bir imametın olmadığı durumlara verilen isimdir.<sup>163</sup>

Abdümelik b. Mervân'ın ölümünden (86/705) sonra Basra

<sup>159</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 31; Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humejd) b. Sellûm es-Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân bi-sireti ehli 'Umân* (Kahire: Matbaatü's-Şebâb, 2016), 86; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 167; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 83-85.

<sup>160</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 197-198; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi (kabâ'ili)l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1980), 240; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 84.

<sup>161</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 197-198; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 84.

<sup>162</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 85.

<sup>163</sup> Tadeusz Lewicki, "al-İbâdiyya", *Encyclopaedia of Islam*, III (Leiden, 1986), 3/648-660; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 85. Kitman ve fırkanın propagandasının açıktan yapıldığı "Zuhur devri" aşağıda ayrı bir başlıkta incelenecektir.

İbâzîleri içinde birtakım ayaklanma yanlıları ortaya çıktı. Bunlar ilk Hâricîler gibi zalim idareye baş kaldırmak istiyorlardı. Hatta içlerinden bir kısmı bazı faaliyetlere girişti. Bu ayaklanmalar üzerine Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714), karşı taarruza geçerek isyancı İbâzîleri geri püskürttü. Sonrasında ise Câbir b. Zeyd ve ileri gelen birçok İbâzî'yi Umman'a sürdü.<sup>164</sup> Câbir'le birlikte Ummân'a sürülmeyip Basra'da hapse atılan İbâzî önderlerinden biri de Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme et-Temîmî'dir (öl. 145/762).<sup>165</sup> Ebû Ubeyde, Haccâc'ın ölümünden sonra hareketin başına geçmiş ve Emevî idarecilerine karşı genelde ılımlı bir siyaset izlemiştir. Bunda çağdaşı Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) halifelik makamında bulunmasının da olumlu etkisi olmuştur.<sup>166</sup> Ancak Ömer b. Abdülaziz'in vefatından sonra ve yerine geçen halife Yezîd b. Abdilmelik'in (öl. 105/724) baskıcı uygulamaları sonucu İbâzîler arasında yeniden şiddet yanlısı birtakım unsurlar belirdi.<sup>167</sup> Ebû Ubeyde, bir taraftan Emevî yönetimiyle yürüttüğü barış politikasını sürdürmek diğer taraftan da Basra İbâzîlerinin radikal unsurlar yüzünden parçalanmasını önlemek amacıyla önceki Hâricî ekollerinden farklı olarak ayaklanma ya da bulunduğu yeri terk etme gibi bir yola girmedi. Bir yandan da muhtelif beldelere gönderdiği dâîler vasıtasıyla İbâzîlik düşüncesini yaymak suretiyle propaganda siyaseti yürüttü. Bu beldeler arasında Mağrib, Yemen, Hadramut, Umman ve Horasan yer almaktadır. İbâzîliğin anılan beldelede yayılmasında Ebû Ubeyde'nin yürüttüğü bu davet metodu oldukça etkili olmuştur. Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi "Kitman ve Zuhur Dönemleri" başlığı altında verilecektir.<sup>168</sup>

Çeşitli beldelere İbâzî propagandası yapmak üzere gönderilen dâîlerin çalışmaları sonucunda faaliyetlerin yürütüldüğü şehirlerin birçoğunda irili ufaklı isyanlar çıkmışsa da Basra İbâzîleri kitman (gizli-

<sup>164</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 38; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 87.

<sup>165</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 1986, 8/119-120.

<sup>166</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 39-46; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 30; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 88.

<sup>167</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 51; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 88.

<sup>168</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 43-61; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 89.

lik) politikasını yürütmeyi sürdürmüşlerdir.<sup>169</sup> Nitekim bu politikaları sayesinde Emevilerin yıkılışı sonrası tarih sahnesine çıkan Abbâsîlerle de benzer bir yakınlık kurmuşlardır. Ancak Ebû Ubeyde'nin ölümü sonrası Basra İbâzîliği gerileme dönemine girmiştir.<sup>170</sup>

### 2.3.2. Hicaz, Yemen ve Hadramut İbâzîliği

Hicaz bölgesi İbâzîliği, her yıl hac mevsiminde Ebû Ubeyde tarafından Mekke'ye gönderilen Ebû Hamza eş-Şârî (öl. 130/748) tarafından son Emevi halifesi II. Mervân b. Muhammed'in (öl. 132/750) aleyhinde yürüttüğü propagandaları sayesinde gelişme şansı bulmuştur.<sup>171</sup> Bununla birlikte Ebû Ubeyde'nin daha öncesinde de Mekke'ye dâiler göndermek suretiyle İbâzîliği yaymaya çalıştığı şeklinde rivayetler bulunmaktadır.<sup>172</sup>

Yemen ve Hadramut başta olmak üzere Güney Arabistan'daki İbâzî faaliyetlerinin ise Mekke'de Ebû Hamza'nın sözlerinden hoşlanan Abdullah b. Yahyâ el-Kindî (öl. 130/748) ile başladığı ileri sürülmekteyse de<sup>173</sup> Hac için Hicaz bölgesine gelen hameletü'l-ilm (ilim taşıyıcıları) marifetiyle gerçekleştiği de söylenmiştir.<sup>174</sup> Abdullah b. Yahyâ'nın Ebû Hamza'nın başkanlığında bir İbâzî topluluğunu Hadramut'a gönderdiğine ve sonrasında oradaki halkın İbn Yahya'ya biat ettiklerine dair aktarılan bilgiler ilk iki rivayeti telif sadedinde değerlendirilebilir. Birinci rivayete göre Ebû Hamza'nın her yıl geldiği hac mevsiminde Mekke'de insanlara halifeye karşı başkaldırma konusunu içeren kışkırtma amaçlı yaptığı konuşmalarını işiten İbn Yahya, Ebû Hamza'yı kendisiyle beraber gelmesi için ikna etmiş, sonrasında ikili beraberce Hadramut'a geçmişlerdir. Bu tarihten sonra Ebû Hamza, ölümüne kadar İbn Yahya'nın en sadık adamı olarak hep ön planda yer almıştır.<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 51-52; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 89.

<sup>170</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 42-52.

<sup>171</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/1942; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/351; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/166; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 90.

<sup>172</sup> Fığlalı, "İbâziyye".

<sup>173</sup> Lewicki, "EI", 672.

<sup>174</sup> Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 91-92.

<sup>175</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 8/237; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/351; Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî Ebü'l-Ferec, *el-Eğânî*, thk. Abdülemîr Alî Mühennâ-Semîr

Abdullah b. Yahya, müçtehit ve abid bir insandı.<sup>176</sup> Hadramut'ta kaldığı süre içerisinde itibarı ve konumu gitgide yükseldi ve kendisine olan bağlıları çoğaldı. Öyle ki insanlar ona artık Tâlibü'l-Hakk diyorlardı.<sup>177</sup> İbn Yahya'nın, belirli bir güce ulaşınca taraftarlarıyla birlikte isyanlara başladığı ve önce San'a'yı sonra bütün Yemen şehirlerini ele geçirdiği kaydedilir.<sup>178</sup>

İbn Yahya'nın ve bağlılarının Emevî yönetimine karşı ayaklanmaları II. Mervân döneminde de (744-750) devam etmiştir. İbn Yahya, 129/746-747 tarihlerinde Ebû Hamza ve ileri gelen bazı İbâzî komutanlarla yaklaşık bin kişilik bir orduyu Mekke'ye gönderdi. Savaşsız bir şekilde Mekke'ye giren Ebû Hamza,<sup>179</sup> oradan Medine'ye hareket etti ve şehrin valisiyle giriştiği savaşta galip geldi.<sup>180</sup>

Medine'de üç ay kadar kalan Ebû Hamza,<sup>181</sup> yeni hedef olarak son Emevî halifesi II. Mervân'ı seçti ve ona karşı ayaklanmak üzere Şam'a yöneldi. Mervân ise gerek Ebû Hamza gerekse Yemen'deki Abdullah b. Yahya'yı ortadan kaldırmak amacıyla Abdülmelik b. Muhammed b. Atiyye es-Sa'dî isimli komutanı dört bin kişiden oluşan bir orduyla Ebû Hamza üzerine yolladı.<sup>182</sup> İbn Atiyye önce Medine yakınlarındaki Vâdi'l-Kurrâ'da Ebû Hamza liderliğindeki İbâzî kuvvetini bozguna uğrattıktan sonra (130/740),<sup>183</sup> Medine'yi

Yûsuf Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 23/238; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 195-196.

<sup>176</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/187; Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/233.

<sup>177</sup> Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/234. Belâzürî'ye göre bu ismi İbn Yahya'ya bizzat kendisi vermiştir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 2/187.

<sup>178</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/187-188; Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/235.

<sup>179</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 8/267-268; Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/238-239; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/373-374. İbn Haldun'a göre ordu 700 asker dolayındadır bk. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/167.

<sup>180</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/1982-1983; Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/243-244; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/388; İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, 2/164.

<sup>181</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 8/293.

<sup>182</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 8/294; Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, 23/257; İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-belâğa*, 2/170; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 199.

<sup>183</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 8/295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/391. Belâzürî ve Ebû'l-Ferec İsfahânî, Ebû Hamza'nın öncü birliklerin içinde yer almayıp Medine'de kaldığını ve Vâdi'l-Kurrâ'ya gönderdiği birliğin başına Belc b. Ukbe isimli şahsı gönderdiğini söylerler. Bu rivayete göre Ebû Hamza, Medine'ye gelen İbn Atiyye tarafından şehirde öldürülmüş ve birkaç kişiyle beraber cesetleri asılmıştır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 2/190; Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, thk. İbrahim Sa'âfîn - Bekir Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 23/263.

de kalan İbâzîler'den tamamen temizledi. İbn Atiyye, sonraki hedef olarak seçtiği İbn Yahya'yı ise Yemen'de yenilgiye uğratmıştır.<sup>184</sup> Ayrıca her iki savaşın sonunda Ebû Hamza ve İbn Yahya'nın başlarını keserek Mervân'a yollamıştır. Bu kanlı çarpışmalardan sonra Mekke, Medine, Yemen İbâzîler'den tamamen temizlenmiştir. Kalan az sayıdaki İbâzî gruplar ise San'a, Hadramut ve Umman'a çekilmişlerdir.<sup>185</sup> Ancak bu sefer de İbn Atiyye takibini sürdürerek San'a ve Hadramut'taki Abdullah b. Yahya'nın kendisine isyan eden kumandanları ve bunların adamlarını ortadan kaldırmıştır.<sup>186</sup> Böylelikle Yemen ve Hadramut İbâzîliği bu savaşlardan sonra tamamen dağılmıştır. Sonraki devirlerde Yemen'de İbâzîlerin yaşadığı söylene de bunların Umman İbâzîliğine bağlı unsurlar olduğunu belirtmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.<sup>187</sup>

### 2.3.3. Umman İbâzîliği

Umman'da İbâzîliğin ne zaman ve kimin eliyle başladığı ile ilgili tarih kaynakları kesin bir bilgidен yoksundur. Bunda, mezhebin faaliyetlerini gizlilik içerisinde yürütmüş olması etken bir unsurdur. Bazı İbâzî kaynakları Ebû Bilâl Mirdâs'ın Umman'a gelişyle burada yaşayan halkın İbâzîliğe dair ilk ilgisinin başladığını, sonrasında da Haccâc tarafından buraya sürülen Câbir b. Zeyd aracılığıyla mezhebin bölgede iyice yayılmaya başladığını ileri sürmüşlerdir.<sup>188</sup> Câbir'in, Ummân kabilelerinden Ezd'e mensup olmasının onun görüşlerinin bölgede hızla yayılmasında önemli faktörlerden olduğu kaydedilir.<sup>189</sup> Şehristânî ise, İbâzîliğin Nehrevân Savaşı'ndan kaçan bazı fırka mensuplarının buraya gelmesiyle yayılmaya başladığı görüşündedir.<sup>190</sup> Diğer taraftan Ebû Ubeyde'nin

<sup>184</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/191; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 23/263.

<sup>185</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/190; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/2014; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/110; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/392; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 94.

<sup>186</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/191-192; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 23/267-268.

<sup>187</sup> Lewicki, "EI", 3/673; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 95.

<sup>188</sup> Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 202; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 95.

<sup>189</sup> Dercîni, *Tabakât*, 248-258.

<sup>190</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 136; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 133.

yönlendirdiği hameletü'l-ilm mensuplarının da bölgeye gelişyle İbâzîlik Umman'da iyice kökleşmiştir.<sup>191</sup>

Umman'daki ilk İbâzî isyanı 132/750 yıllarında başlamış ve bu isyanların sonucunda imamet, uhdelerine geçmiştir. Aynı dönemde Emevîler'in zayıflamaya başlaması İbâzîlerin devlet kurma fikirlerini hayata geçirme yönünde iyi bir fırsattı. Emevîler gibi Abbasî yönetimleri de İbâzî ve diğer Hâricî unsurlara karşı izlenen baskı politikasını sürdürmüşse de yeni devletin ilk halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh (öl. 136/754) ise kendi döneminde İbâzîlerle daha çok ılımlı bir politika yürütmüştür.<sup>192</sup>

Zaman zaman kısmi gerilemeler yaşasalar da bir süre sonra tekrar toparlanan İbâzîler, 177/794 yılında Mûsâ b. Ebû Câbir'in (öl. 181/797) önderliğinde yönetimi ele geçirdiler. Gassân b. Abdullah el-Yahmedî el-Ezdî'nin (808-823) yönetiminde ise Umman, tüm İbâzîlerin merkezi konumuna yükseldi, hatta bu tarihten sonra Basra Meşâyihî Umman'da toplanmaya başladı.<sup>193</sup>

Abbâsîlerin, Umman'a yaptıkları seferin ana amacı İbâzîleri tamamen ortadan kaldırmaktı. Nitekim Cülendâ b. Mes'ûd el-Ezdî (öl. 134/751) öncülüğünde karşılaştıkları İbâzîleri mağlup ederek Umman'ı ele geçirdiler.<sup>194</sup> Buna rağmen İbâzîler, Umman'da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Daha sonraki süreçte Umman'da ikinci İbâzî imameti kurulmuş (177/793) ve günümüze kadar devam etmiştir.<sup>195</sup> 932 yılına gelindiğinde Ebü'l-Kâsım Saîd b. Abdullah, İbâzîleri kendi imameti etrafında toplamayı başarmıştır. Bu faaliyeti şûrâ yoluyla değil de savunma yoluyla yaptığından kendisine imâmü'd-dif'a denilir.<sup>196</sup> Muhammed b. İsmail b. Abdullah b el-Hâzirî (1500-1535) döneminden itibaren ise biat sistemi kaldırılmış ve İbâzîlerde imamlar saltanat yoluyla başa geçmeye başlamışlardır. Bu tarihten sonra halkın ve İbâzî âlimlerinin tas-

<sup>191</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/85-87; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 95.

<sup>192</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/88.

<sup>193</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/115-126; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 96.

<sup>194</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/257-262; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/15.

<sup>195</sup> Nâsır, *Menhecü'd-da've*, 105-107; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 112.

<sup>196</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/278; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 97.

vip ettiklerine imam, diğerlerine ise melik ya da sultan denilmeye başlanmıştır.<sup>197</sup>

Arap Yarımadası dışında da İbâzî topluluklarının tarihin çeşitli dönemlerinde varlık gösterdiği bilinmektedir. Örneğin İran, Horasan, Mısır, Hindistan ve Çin'in muhtelif yerlerine Ebû Ubeyde'nin hameletü'l-ilm ekibinden birtakım grupların giderek İbâzîliği yayma çabalarının olduğu,<sup>198</sup> aynı zamanda ticaret yoluyla da mezhebin yayılma imkanı bulunduğu aktarılmıştır.<sup>199</sup> İbâzîlik hareketi, Emevîler'in çöküş döneminde Berberîlerin yoğun olarak yaşadıkları İfrîkiyye adı verilen bölgede de<sup>200</sup> hızlı bir yayılım gösterdi. Bu hareketin yayılmasında payı olan başlıca unsur, Kuzey Afrika'ya gelen İbâzî dâîlerin propagandalarıdır.<sup>201</sup> Ayrıca doğu İbâzîlerinin, Emevî yöneticilerinin baskılarından kaçarak buralara sığınmış olması da mezhebin taraftar bulmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>202</sup> İbâzîliğin bu bölgeye Seleme b. Saîd vasıtasıyla geldiği bilgisine de kaynaklar yer vermiştir. Ayrıca İbn Abbâs'ın mevlâsı olan İkrime, Berberî olmasının avantajını kullanarak Sufriyye mezhebinin propagandasını yapmış ve çokça taraftar toplamıştır.<sup>203</sup>

#### 2.4. Kitman ve Zuhur Dönemleri

İbâzîleri, bir önceki bölümde olduğu şekilde şehir ve bölgelere göre bölümlendirmek mümkün olduğu gibi düşünce ve ritüellerini açıkça ya da takıyye uygulamasını benimseme yönünden "Kitman ve Zuhur" olmak üzere iki dönemde incelemek de mümkündür. Kitman dönemi, Hâricîlerin huruç faaliyetleri ve radikal-

<sup>197</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/386; 2/257.

<sup>198</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/100-101; Lewicki, "EI", 3/674; Fıçlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 98.

<sup>199</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/101.

<sup>200</sup> Araplar'ın Ortaçağ'da Mağrib'in doğusuna, bugünkü Tunus ve civarına verdikleri isim. Bk. Nadir Özkuyumcu, "İfrîkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

<sup>201</sup> es-Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1995), 449; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 203.

<sup>202</sup> Musa Lakbâl, *el-Mağribi'l-İslâmî* (Cezayir: eş-Şirketü'l-Vataniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1981), 153; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 202.

<sup>203</sup> Mahmûd İsmail Abdürrâzık, *el-Havâric fi bilâdi'l-Mağrib hattâ muntasafî'l-karnî'r-râbi' el-hicrî* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1985), 46-47; Sâlih Bâciyye, *el-İbâziyye bi'l-cerid fi'l-usûri'l-İslâmiyye el-ülâ* (Tunus: el-Câmiatü't-Tünisiyye, 1976), 24; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 203.

leşme süreçleriyle paralel bir zamanda teşekkül etmiştir. Bu süreçte şiddet yanlısı Hâricî unsurların yönetimi tehdit eder pozisyona gelmesiyle ve Emevî iktidarının sert karşılık ve tavizsiz cezalandırma siyaseti yürütmesi sonucunda savaş karşıtı olan ama tahkime de karşı çıkan İbâzîlerin ibadet ve düşüncelerini gizledikleri görülür. İşte bu döneme kitman dönemi denir.<sup>204</sup>

Bu dönemde hareketin başında Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudeyr et-Temîmî (öl. 61/681) bulunmaktadır. Ezârika'nın takip ettiği mücadele yöntemini benimsemedikleri için kendilerine muhalifleri tarafından "cihatten kaçanlar" anlamında "Kaade" adı verilmiştir.<sup>205</sup> Ancak İbâzîler doğal olarak bu adı kabul etmemişler, kendilerine "Ehl-i Da've ve'l-İstikâme" ve "Şurât" nitelendirmesinde bulunmuşlardır. Kitman döneminin öncüleri ve önemli isimleri arasında Ebû Bilâl ile beraber, Abdullah b. İbâz, Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde bulunmaktadır. Bu isimlerden Ebû Bilâl'in, hareketi Nehrevân sonrasında ılımlılar olarak bir araya topladığı, Câbir b. Zeyd hareketin temel düşüncelerini tesis ettiği, Abdullah b. İbâz'ın da hareketin görüşlerini dışarıda propaganda rolünü üstlendiği kaydedilir. Bu isimlerden sonra gelen Ebû Ubeyde'nin ise hareketin örgütsel omurgasını inşa ettiği görülür.<sup>206</sup>

Zuhur dönemi ile İbâzîlerin daha çok Hadramut, Yemen ve Hicaz şehirlerinde, fırkanın düşünce ve inançlarını herhangi bir gizleme ihtiyacı olmaksızın yaşadıkları ve bu inançlarını geniş coğrafyalara yayma çabalarının yoğunlaştığı dönem kastedilmektedir. Kitman döneminin son imamlarından olan Ebû Ubeyde, tehdit unsuru olarak gördüğü Emevî yönetiminin giderek zayıflamaya başlamasıyla artık mezhebin açıktan faaliyetlerini sürdürmesi kararına varmıştır. Bu itibarla zuhur dönemini de Ebû Ubeyde ile başlatmak mümkündür. Bu dönemin en belirgin faaliyetlerinden birisi -çalışmamızda zaman zaman değindiğimiz gibi- Ebû Ubeyde'nin

<sup>204</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 156; Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 85; Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî Siyasî Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2015), 184-186.

<sup>205</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/142; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 100.

<sup>206</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 100-101.

belli başlı bölgelere gönderdiği davetçi yapılanmasıdır. Bu yapılanma, Ebû Ubeyde'nin baş davetçilerinden olan Tâlibü'l-Hak lakaplı Abdullah b. Yahya, Ebû Hamza ve Belc b. Ukbe gibi önemli şahsiyetler eliyle hicri 129 tarihinde Yemen'de bağımsız bir İbâzî yönetim kurmak şekliyle meyvelerini vermiştir.<sup>207</sup> 130 tarihinde (m. 748) Emevîlerle yapılan Vâdî'l-Kurâ savaşında mağlubiyet yaşamaları üzerine İbâzîler'in Yemen ve Hadramut'taki hakimiyetleri son buldu. Câbir b. Zeyd'in Ummanlı oluşu ve Haccâc'ın kendisini buraya sürmesi sonucunda kendi kabilesi başta olmak üzere birçok hemşerisi İbâzîliği benimsemekte zorlanmadı. Ayrıca Yemen ve Hadramut'ta bozguna uğrayıp kurtulma şansı bulan fırka mensuplarının da buraya gelmesiyle İbâzîlik Umman'da güçlendi. Umman, bir dönem Abbasîlerin hakimiyetine girmişse de (177/793) İbâzîler bu yeni yönetime itaat etmediler ve günümüze değin varlıklarını sürdürdüler. Zuhur döneminin önemli aşamalarından birisi de mezhebin Kuzey Afrika ve Mağrib'e yayılma sürecidir. Bu sürecin sonucu olarak Kuzey Afrika'da ilk İbâzî devleti olan Rüstemîler tarih sahnesine çıkmıştır (160/776). Ancak Şîî Fâtimilerin devlete son vermesiyle (296/908) İbâzîlerin yeniden kitman dönemine döndüğü görülmektedir.<sup>208</sup>

## 2.5. İbâzîlere Nispet Edilen Fırkalar

Tarihte görüldüğü üzere geniş kitlelerin büyük bir çoğunluğu uzun asırlar boyunca bölünmeden varlığını sürdürebilmiş değildir. Keza karşıt görüşler de kimi zaman fikir dünyasında kimi zaman da cenk meydanında çarpışmadan devam etmiş değildir. Toplumda iktidar sahipleri oldukça muhalifleri de olacaktır. Bir fikre sahip olup onu savunanların mevcudiyeti ne kadar doğalsa o fikre karşı olanların mevcudiyeti de bir o kadar doğaldır. Özellikle kutsal kitap ve peygamber sözleri gibi farklı algılanmaya ve anlaşılmaya müsait metin ve rivayetlerin özel bir konumda olduğu dinsel yapı-

<sup>207</sup> Nâsır, *Menhecü'd-da've*, 87; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 108-109.

<sup>208</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 86-89; Nâsır, *Menhecü'd-da've*, 112-114; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 113-115.

larda bu karşıtlıkların süreklilik arz ettiği gözlemlenen bir husustur. Bu çerçevede İbâzîlik de önceleri Hâricîliğin/Muhakkime'nin kolu iken bir süre sonra muhtelif bölünmelerle karşı karşıya kalmıştır. Bazı İbâzî âlimler bu tür bir bölünmenin varlığını inkar etmişler ve İbâzî olmayan birçok kaynakta Eş'arî'nin verdiği bilgilerin tekrar edildiğini söylemişlerdir.<sup>209</sup> Onlara göre Eş'arî ve aynı iddiayı dillendiren diğer kaynakların verdiği bilgiler siyasi tarih kitaplarının verdiği bilgilerle örtüşmemektedir.<sup>210</sup> Bununla birlikte makâlât edebiyatında ve İbâzî kaynaklarda yer verilen İbâzî fırkalar bu bölümde kısaca incelenecektir.

Eş'arî, İbâzîliğe dört fırka nispet eder. Bunlar, Yezîdîlik, Hafsîlik, Hârisîlik ve Ashâbu Tâat'tır. Ayrıca Vâkife ve onun alt kolu olarak değerlendirdiği Dahhâkiyye isimli iki fırkadan daha bahseder.<sup>211</sup> Araştırmamızın bu bölümünde öncelikle Eş'arî'nin eserinde yer verdiği söz konusu fırkalar ve bazı öne çıkan görüşlerine yer verilecektir.

### 2.5.1. Yezîdîlik

İfrîkiyye'de Berberî İbâzî taraftarlarınca ve Ebû Kudama Yezîd b. Fendîn el-İfrîkî tarafından kurulmuştur. Bu fırkaya Nükkâriyye ve Mülhide isimleri de verilmiştir. Klasik kaynaklarda Yezîd b. Üneyse'nin kurduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. Ancak bazı çağdaş İbâzî yazarlar, Yezîdîliğin İbâzîlikle ilgisinin olmadığını ileri sürmektedirler.<sup>212</sup> Bu fırkanın öne çıkan görüşleri şunlardır: Allah, Acem'den bir peygamber gönderecek ve kendisine kitap verecektir. Bu peygamberin gelişiyle Hz. Peygamber'in dini ortadan kalkacaktır. Yezîd'e göre Ehl-i kitap, Hz. Peygamber'in dinine girmeseler bile onun nübüvvetine şahadet ederlerse onlar da mümin sayılırlar.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 184-185; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 157-158; Bağdadî, *el-Fark*, 62-64; Malatî, *et-Tenbîh*, 52.

<sup>210</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 173-174.

<sup>211</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 102; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 22.

<sup>212</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 1.

<sup>213</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 125; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 178.

### 2.5.2. Hafsîlik

Eş'arî'ye göre İbâzîlikten ayrılmış bir kol olmasına rağmen sonraki dönemlerde İbâzîlerin dışladıkları bir fırkadır.<sup>214</sup> Fırka lideri olarak Hafs b. Ebü'l-Mikdâm gösterilmektedir.<sup>215</sup> Ancak özellikle günümüz İbâzî yazarları, Hafsîliğin İbâzîliğin fırkalarından olduğu görüşünü reddetmektedirler. Hafsîlere göre Allah ve resûlünü inkâr eden kâfirdir. Allah'ı bilmediği halde inkâr eden ise müşriktir.<sup>216</sup>

### 2.5.3. Hârisîlik

Eş'arî ve Şehristânî'ye göre Hâris el-İbâzî, Bağdâdî'ye göre ise Hâris b. Yezîd ve ona tabi olanların kurduğu fırkadır.<sup>217</sup> Kaynaklarda hakkında ayrıntılı bilginin yer almadığı fırkanın diğer İbâzîlerden kader ve istitâat konularında farklı görüşlere sahip olduğu, bunun yanında kader konusunda Mu'tezile ile benzer noktada durduğu zikredilmektedir.<sup>218</sup> İstîtâat konusunda ise Ehl-i sünnet çizgisinde bir düşünceye sahiptirler. Buna göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Diğer birçok İbâzî fırka ise kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşündedirler.<sup>219</sup>

### 2.5.4. Ashâbu Tâat

Bu fırkayla ilgili makâlât literatüründe bir lider zikredilmediği gibi öne çıkan dini ve siyasi fikirleri ile bilgi de oldukça azdır. Şehristânî, bu grubu müstakil bir fırka olarak görmeyip Hârisiyye içerisinde değerlendirir.<sup>220</sup>

Ashâbu Tâat, nifakı üç kısma ayırır. Buna göre (i) nifak, şirkten uzak olmaktır. (ii) Nifakın kendisi şirktir. (iii) Son olarak da nifakla kastedilen Hz. Peygamber'e vahyin gelmeye başladığı zamanlar-

<sup>214</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 158; Bağdâdî, *el-Fark*, 62; Muammer, *el-İbâziyye*, 37-42; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 175-176.

<sup>215</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 158; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebü Gudde (Beyrut: Mektebetü'l Matbûâtü'l İslâmiyyeti, 2002), 2/33.

<sup>216</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 2/33.

<sup>217</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 184; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 158; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 105; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 176.

<sup>218</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183.

<sup>219</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 82; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 177.

<sup>220</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/136.

da Allah'ın kastettiği şahısların dinidir.<sup>221</sup> Bu fırkaya Ashâbu Tâat denmesinin sebebi Kaderiyye'den Ebû Huzeyl'in (öl. 235/849-50) görüşüne benzer şekilde Allah'ın emrettiği bir işi yapan kimsenin bu işi yaparken Allah'ı murat etmemiş olsa da fiilinin itaat kabul edilmesi gerektiğini öne sürmeleridir.<sup>222</sup>

### 2.5.5. İbrâhimiyye-Meymûniyye-Vâkıfe

Bu fırka, İbrahim ve Meymûn isimli iki şahsın arasında cereyan ettiği öne sürülen tartışma sonrası ortaya çıkmıştır. Bu tartışma ise şöyle gerçekleşmiştir: İbrahim, emrettiği işi ağırdan alan cariyesi için "Vallahi seni Araplara satacağım." diye yemin etti. Orada bulunan Meymûn ise "Müslüman bir kimseyi ne hakla kafirlere satarsın?" dediği zaman İbrahim "Allah, alışverişi helal, ribayı haram kıldı."<sup>223</sup> âyetini okuyup İbâzîlerin de bu görüşte olduklarını söyledi. Tartışmada bir uzlaşma sağlanamayınca hadise İbâzî âlimlere götürüldü. İbâzî âlimler ise verdikleri fetvada takıyye yapılan memlekette bu şekilde bir alışveriş caiz olduğundan Meymûn'un, onun bu fiiline karşı çıkmadıkları için tarafsız kalanların ve tarafsızlardan da uzaklaşmadığı için İbrahim'in de tövbe etmesi gerektiği yönünde bir görüş bildirdiler. Bu fetva sonrasında İbrahim'in görüşünü benimseyenlere İbrâhimiyye, Meymûn ve taraftarlarına Meymûniyye, ikisi arasında tarafsız kalanlara ise Vâkıfe denildiği kaydedilir.<sup>224</sup>

### 2.5.6. Dahhâkîlik

Bu fırka ise yukarıda zikredilen Vâkıfe'den ayrılanların oluşturduğu bir topluluktur. Bunlara göre takıyyeye başvurmak zorunda kalınan bir memlekette Müslümanlardan bir kadının/ada-

<sup>221</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 177-178.

<sup>222</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183; Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, ed. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 143.

<sup>223</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>224</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 110; Bağdadî, *el-Fark*, 107-108; İsferyânî, *et-Tefsîr*, 237-238; Muhammet Emin Efe, "Makalat Literatüründe İbaziyye Algısı", *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*, ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 25-26.

mun, kâfir ya da muhalif olan bir erkek/kadınla evlenmesi caizdir. Ancak zuhur döneminde bu durum geçerli değildir. Dahhâkîler, bu türden bir kadını dışlamamışlarsa da onu diğer Müslüman kadınlara tanınan birtakım haklardan kısıtlamışlardır. Örneğin cenaze namazını kılmamışlar ve o kadınla ilgili tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Kendilerine had cezası tatbik edilmiş kimseler ile dârülharpte yaşayanların kafir olup olmaması, bunlarla dostluk kurulup kurulamayacağı gibi konularda farklı görüşlere sahip bir fırka görünümü arz etmişlerdir. Bu fırkanın görüşlerinin daha çok kadın ve evlilik gibi konularda öne çıkmasının bir sonucu olarak kendilerine “Ashâbu'n-nisâ” ve muhalifleri tarafından “Ashâbü'l-mer'e” gibi isimler de verilmiştir.<sup>225</sup>

Eş'arî dışındaki kaynakların bildirdiğine göre İbâzîliğe nispet edilen diğer fırkalar şunlardır:

### 2.5.7. Nükkârîlik

Kuzey Afrika İbâzîliğinin en önemli devirleri Rüstemîler Devleti zamanıdır. Rüstemîler Devleti'nin kuruluşundan önce özellikle İbn Rüstem'in adil oluşu, Kur'an ve sünnete bağlılığının sonucunda İbâzîlerin sakin bir dönem geçirdiği söylenebilir. Hatta İbâzîler, en parlak dönemini onun sayesinde yaşamışlardır.<sup>226</sup>

Rüstemîler Devleti kurucusu Abdurrahman b. Rüstem (öl. 168/784-785), ölümünden önce yerini alacak imamı seçmek amacıyla şûra oluşturdu.<sup>227</sup> Bu şûranın sonucunda imamete Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem (öl. 171/787) seçildi. Bu seçime karşı gelen Ebû Kudâme Yezîd b. Fendîn el-İfrenî,<sup>228</sup> Abdülvehhab'dan ayrıldı. Ebû Kudâme önderliğinde hareket eden bu fırkaya daha sonra inkâr edenler anlamında “Nükkâriyye” denilmiştir. Nükkârîler,

<sup>225</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 112; Efe, “Makalat Literatüründe İbaziyye Algısı”, 26.

<sup>226</sup> Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 37; Muammer, *el-İbâziyye*, 3/37-43; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 101.

<sup>227</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 73-75; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 37-38; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 101.

<sup>228</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 78; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 38-39; Lewicki, “EI”, 9/371; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 101. Bazı kaynaklarda Ebû Fündeyn olarak telaffuz edilmektedir. Bk. Muammer, *el-İbâziyye*, 14.

başka bir İbâzî fırka olan Vehbiyye ile savaşmışlar, bu savaşta Ebû Kudâme öldürülmüş, kurtulanlarsa Trablusgarp'a yerleşmişlerdir.<sup>229</sup> Günümüzde daha çok Libya civarlarında taraftarları bulunan Nükkârîler, fıkıh kaynağı olarak sadece Abdullah b. Yezîd el-Fezâfî'ye ait *Kitâbü'r-Rudûd* adlı esere itibar ederler.<sup>230</sup>

Nükkârîler'in öne çıkan görüşleri şunlardır:

–Allah'ın isimleri mahluktur. Dört dinardan aşağı değerinde bir malı/parayı çalan şahsın küfrüne hükmedilmez. Kadın veya erkeğin birbirine şehvetle dokunması, bakması ve öpüşmeleri, örtüsüz olarak hamama girmeleri küçük günahdır. Eğer imam zalim ise orada Cuma namazı farz değildir. Meçhul olan haramlar mübah kabul edilir. İmamet vacip değildir. Eğer bir imamdan daha iyi bilen birisi ortaya çıkarsa öncekinin imameti caiz olmaz. Mürted olan kadının öldürülmesi caiz değildir. Allah dehrdir. Cuma hutbesi bidattir. Takıyye zamanlarında içki içmek caiz kabul edilir.<sup>231</sup>

### 2.5.8. Nefâsîlik (Neffâsîlik)

Kurucusu Fercân Nasr en-Nefâs olan bu topluluk da tıpkı diğer fırkalar gibi önceleri siyasi nedenlerle ortaya çıkmış sonra da müstakil bir fırka hüviyetine bürünmüştür. Nefâsîlik, hicrî 3. yy. (m. 9) başlarında Bilâdülcerîd<sup>232</sup> bölgesinde ortaya çıkmıştır.<sup>233</sup> Nefâs, büyük İbâzî imamlarından ders almış, daha sonra kendisi de talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında İmam Ebû Yûnus'un oğlu olan Saîd bulunuyordu. Babasının vefatından sonra imamete Saîd'in getirilmesinden sonra Nefâs, buna karşı çıktı. Gerekeç olarak da Saîd'in hem talebesi olmasını hem de kendisinden daha genç ve bilgisiz olmasını ileri sürüyordu. Nitekim bunun sonucunda Saîd'in devleti idare etmekte aciz kaldığını iddia ederek imametinin caiz ol-

<sup>229</sup> Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 103.

<sup>230</sup> Neccar, *el-İbâziyye*, 26-28; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 181.

<sup>231</sup> Neccar, *el-İbâziyye*, 98-100; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 179-181. İbâzîler, imâma biat etmedikleri için bu fırkayı dışlamışlardır. Zaten şiddet ve aşırılığa olan meyillerinden dolayı bu fırka, uzun ömürlü olmamıştır. Bk. Neccar, *el-İbâziyye*, 97, 99-100.

<sup>232</sup> Tunus'un güneyinde Kâbis'ten (Gabes) batıya doğru Cezayir sınırına kadar uzanan coğrafi bölge.

<sup>233</sup> Fığlalı, "İbâziyye".

madığı hükmünü öne sürdü. Nefâs'ın bu muhalefeti sonucunda Nefâsîlik fırkası teşekkül etmiştir.<sup>234</sup> Günümüzde Neffâtî adıyla bilinen bu fırkanın Geryan<sup>235</sup> ve Cebelinefûse'de (Nafusa Dağları)<sup>236</sup> az sayıda mensubu bulunduğu kaydedilir.<sup>237</sup>

Neffâsiyye'yi farklı kılan görüşlerinden bazıları ise şunlardır:

Allah, dehrdir. Cuma hutbesi bidattir. Yönettiği halkı zalim imamların kötülüğünden koruyamayan imama zekât vermek caiz değildir. Özellikle bu hükmün, Nefâs tarafından Saîd'e muhalefet amacıyla ortaya konulduğunu tahmin etmek zor değildir.<sup>238</sup>

### 2.5.9. Sukâkîlik

Kurucusu Abdullah es-Sukâk olan bu fırkanın en önemli iddiası ve inancı Kur'an'ın tek kaynak olduğudur. Bunun dışında savdukları fikirler şunlardır:

Kur'an haricindeki hiçbir kaynağı kabul etmediklerinden sünnet, icma, kıyasa karşıdırlar. Cemaatle namazı ve ezanı bidat görürler. Hatta ezan okunduğu zaman "eşek anırıyor." dedikleri aktarılmaktadır. Diğer İbâzî fırkalarda rastlanmayan bu tür uç görüşlerinden dolayı İbâzî âlimleri Sükâkîliği dışlamışlardır.<sup>239</sup>

### 2.5.10. Halefîlik

Libya'nın Trablusgarp bölgesinde yer alan Nefuse Dağları'nda (Cebel-i Nefuse) ortaya çıkmış ve başını Halef b. es-Semh b. Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin çektiği bir İbâzî fırkasıdır.<sup>240</sup>

Libya bölgesinde imameti idare eden dedesinin ölümünden sonra babasına biat edilen Halef, Nefuse'ye vali olarak atanmıştır. Bir süre sonra konumunu güçlendiren ve yönettiği bölgede halkın takdirini kazanan Halef, kendisine biat edilmesiyle yönetimin iz-

<sup>234</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 21-22; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 182.

<sup>235</sup> Tunus'un başkenti Trablus'un 96 km. güneyinde bir yerleşim yeri.

<sup>236</sup> Trablus'un güneyinde Geryan'a 180 km. uzaklıkta bir yerleşim yeri.

<sup>237</sup> Fıçlalı, "İbâziyye".

<sup>238</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 21-22; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 182.

<sup>239</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 34-35; Dercîni, *Tabakât*, 1/118; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 182.

<sup>240</sup> Bârûni, *Muhtasarı Târihi'l-İbâziyye*, 35; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 183.

nini almaksızın imametini ilan etti. Bunun sonucu olarak da yönetimle yaşadığı siyasi anlaşmazlıklar giderek yerini ufak çaplı çatışmalara bıraktı. Halef, önceleri üstünlük kurmuşsa da bu üstünlüğünü koruyamadı ve bir çatışma esnasında tüm adamlarıyla birlikte öldürüldü.<sup>241</sup>

Bazı İbâzî yazarlar, sadece siyasi boyutta kaldığı için Halefiyye'nin müstakil bir fırka olarak görülmesine karşı çıkarlar. Onlara göre Halef ve adamları yönetime başkaldıran isyancılardan başka bir şey değildir.<sup>242</sup>

### 2.5.11. Hüseyñilik

Hicrî üçüncü yüzyıl dolaylarında tarih sahnesine çıkan ve Umeyriyye olarak da adlandırılan bu fırkanın kurucusu olarak kaynaklarda Ahmed b. el-Hüseyñ et-Trablusî b. Ziyâd adı geçmektedir. Şam Trablus'u mu yoksa Libya Trablus'u mu olduğu konusunda iki farklı görüş olsa da fırka yanlılarının ikametine bakıldığında Hüseyñiliğin Libya Trablus'undan olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.<sup>243</sup>

Bazı kaynaklar fırkayı İbâzîliğe yakın olarak görürken diğer bazı kaynaklar da Mu'teziliğe yakın olduğunu ileri sürmektedirler. Hüseyñiliği diğer fırkalardan ayıran başlıca görüşleri şunlardır:

Kişiyi, Allah dışındaki şeyleri inkar etmesi şirke götürmez. Yanlış tevilde bulunan fırkalar şirke düşmüştür. Hubb, rıza, velâyet, adâvet, buğz ve saht (kızmak) Allah'ın fiili olup sıfatı değildirler. Meçhul olarak değerlendirilen haramın irtikabı halinde bu durum aleyhte cereyan eder. Yani hakkında yasak bulunmayan bir günahın işlenmesi durumunda o kişi bundan dolayı cezalandırılır. İkraha ile yapılan zina ve hırsızlık nedeniyle kişi müşrik sayılmaz. Yahudiler münafık, tevil ehli ise müşriktir. Peygamberlik alameti almaksızın nebi göndermesi Allah için caiz değildir. Allah, müş-

<sup>241</sup> Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 35; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 183.

<sup>242</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 30-31; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 183.

<sup>243</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 31; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 184.

riklere tevhidin dışında bir şey emretmez ve şirkin dışında bir şeyi yasaklamaz.<sup>244</sup>

## 2.6. Rüstemiler Devleti (777-909)

Ebû Ubeyde'nin öğrencisi olan İran asıllı Abdurrahman b. Rüstem (öl. 171/787), hocasının kendisini dört arkadaşıyla birlikte dâî olarak Afrika'ya göndermesiyle İbâzî propagandasını bu bölgede yaymak ve şartlar olgunlaşınca da bir İbâzî yönetimi kurmak amacıyla faaliyetlerine başlamıştır. Nitekim 140 (757) yılında Trablus'ta yukarıda sözü edilen bu dört kişiden biri olan Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'ye (öl. 144/761) biat edildi. Ebü'l-Hattâb, ilk iş olarak Kayrevan'ı ele geçirdi ve buraya vali olarak Abdurrahman b. Rüstem'i atadı (141/758). Ebü'l-Hattâb'ın Abbâsîlerle yaptığı savaşta yenilmesiyle sağ kalanlar ve Tunus-Trablus civarında oturan birçok İbâzî Abdurrahman b. Rüstem'e katıldı.<sup>245</sup> Abbâsîler'in İfrîkiye valisi Ömer b. Hafs'ın (öl. 154/771) İfrîkiye ve Kayrevan'ı boşaltması üzerine bu bölgede bulunan İbâzî mezhebine mensup olan Berberîler, Abdurrahman b. Rüstem'in liderliğinde Sufriyye'den olan Berberîlerle birlikte büyük bir isyan başlattılar (151/768). İmâmü'd-difâa (savunma imamı) ünvanıyla isyancıları yöneten Ebû Hâtim Ya'kûb el-Melzûzî (öl. 155/772), Ömer b. Hafs'ı öldürerek Kayrevân ve civarını Abbâsîlerden almıştır. Fakat sonrasında Ömer b. Hafs'ın halefi olan Yezîd b. Hâtim'e yenilmiş ve bu savaşta kendisi dahil otuz bin İbâzî'nin öldürüldüğü kaydedilir (155/772).<sup>246</sup>

Ebû Hâtim'in ölümünden sonra Trablus İbâzîliği çökmüştür. Burada yaşayan İbâzîler, Abdurrahman b. Rüstem'e bağlanmış, bunun sonucunda da Tahert Kuzey Afrika İbâzîliğinin merkezi konumuna yükselmiştir. İbn Rüstem'in zamanı sakin ve huzur-

<sup>244</sup> Neccar, *el-İbâziyye*, 44-46; Muammer, *el-İbâziyye*, 32-33; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 184.

<sup>245</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 201; Nadir Özkuyumcu, "Rüstemiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

<sup>246</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 3/370-373; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/598-602; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 6/112-113; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 173; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 101; Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu*, 100-101.

lu geçmiştir. Onun ülke yönetimiyle ilgili aldığı tedbirler sayesinde kendisinden sonra Rüstemîler en parlak dönemlerini geçirmişlerdir.<sup>247</sup> Rüstemîler, Tahert'te yüz otuz yıl hüküm sürmüşlerdir.<sup>248</sup>

## 2.7. Sonraki Dönem İbâzîliği

On beşinci yüzyıla gelindiğinde kendilerini Muhakkime'nin manevi mirasçısı olarak kabul eden ve Sünnîlere muhalif bir konumda yer alan, eski doktrinlerine sıkı sıkıya bağlı kalan İbâzîlerin Güneydoğu Güneydoğu Arabistan'da yer alan Umman'da, Sahara kıyılarında, Afrika'nın kuzeyinde (Mağrip) varlıklarını sürdürdükleri görülür. Sonraki yıllarda İbâzîlik, Umman'ın Cebel Akhar denilen ve denize açılan bereketli dağ vadilerinde dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda görece istikrarlı bir yönetimle idare edilen ve refah içinde yaşayan kırsal bir cemaat hüviyetindeydi. On yedinci yüzyılda Ya'rubî aşireti önderliğinde yeniden imamlık kurdular ve cemaatin bir süre birlik halinde yaşamasına vesile oldular. Bu tarihlerde Maskat Limanı, Hint Okyanusu ticaretinin öne çıkan merkezlerinden biriydi. Liman, Ummanlılar tarafından on yedinci yüzyılın ortalarında Portekizlilerden geri alındı ve böylelikle İbâzî tüccarlar Afrika'nın doğusunda egemen hale geldiler. Bu tarihlerde Osmanlı Devleti, gerek iç siyasette uğraşmak zorunda kaldığı karışıklıklar ile topraklarının genişliğinin doğurduğu sınır sorunları, gerekse Umman ve civarının coğrafi olarak merkeze uzaklığı gibi nedenlerle bu bölgede hakimiyetini kuramamıştır.<sup>249</sup> Ya'rubî imamı II. Seyf'in (öl. 1156/1743) ölümünden

<sup>247</sup> Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâzîyye*, 37; Muammer, *el-İbâzîyye*, 3/37-43; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 203.

<sup>248</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 201. İbn Rüstem, ölmeden önce kendisinden sonraki imamın seçimini içlerinde oğlu Abdülvehhâb'ın da bulunduğu altı kişilik bir şûraya havale etmişti. Ancak bir ay süren uzun toplantıların ardından seçilen Abdülvehhâb'ın imametini kabul etmeyenler İbâzîlerden ayrılmışlardı. İbâzîlerin fırkalara ayrılması başlığında da değinildiği üzere imameti kabul etmeyen bu kişilere inkar edenler anlamında "Nükkâriyye", Abdülvehhâb'ın tarafını tutanlara ise "Vehbiyye" denmiştir. Bk. Kahlâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 205; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâzîyye*, 28-29. İbâzî tarihçi Berrâdî, bu nispeti kabul etmez ve Vehbiyye isminin Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye nispetle verildiğini ileri sürer. Bu görüşüne gerekçe olarak da "Şayet Abdülvehhâb'a nispetle bu isim verilmiş olsaydı fırkanın adı Vehbiyye değil Vehhâbiyye olurdu." demiştir. Bk. Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 202.

<sup>249</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 127, 292.

sonra Umman'da günümüzde de saltanatını sürdüren Bû Sa'îd hanedanının iktidarı başlamıştır.<sup>250</sup>

## 2.8. İbâzîlerin Karakteristik Özellikleri

Bu başlık altında öncelikle kendilerini diğer mezheplerden farklı kılan ya da onlarla örtüşen fikir ve inanç dünyasına ait temel fikirleri, sonrasında da devlet ve imametle ilgili öne sürdükleri görüşleri özet bir şekilde incelenecektir.

### 2.8.1. İtikadi Görüşleri

İlk dönem İbâzîleri, Kur'an'a bağlılık konusunda oldukça hassastırlar. Gerek günlük yaşamları gerekse dini ritüellerini şekillendirmedeki temel motivasyonları Kur'an âyetleridir. Dolayısıyla uzun ve ihtilaflı görüşleri ihtiva eden tefsir metinlerine ilk dönemlerde soğuk bir yaklaşım sergilemişler, yeni hüküm ve görüşlere mesafeli bir duruş görüntüsü çizmişlerdir.<sup>251</sup> İbâzîlerin itikadi görüşleriyle ilgili üzerinde en çok durdukları kavram iman ve küfür konularıdır.<sup>252</sup> Nitekim Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle gündeme gelen müslümanın öldürülüp öldürülemeyeceği, tahkime karşı çıkmanın küfür olup olmayacağı gibi temel meseleler ilk dönemlerde üzerinde çokça tartışılmış hatta kimi zaman kanlı çarpışmalarla sonuçlanan gerginliklere neden olmuştur.

### 1. İman ve Küfür

İbâzîler imanı "İkrar etmek, bilmek, niyet, sünnete uymak, hakında va'd bulunan fiillerden kaçınmak, takva sahibi olmak" şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>253</sup> İbâzîler ayrıca imanla İslâm'ı özdeş görürler.<sup>254</sup> Bu sebepten İslâm'ın esaslarından birini terk eden bir kim-

<sup>250</sup> Casim Avcı, "Ya'rubîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

<sup>251</sup> Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 125-126.

<sup>252</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafî el-Adevî Etfafeyyîş, *Şerhu'n-Nîl ve şifâü'l-Alîl* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 166, 374, 413.

<sup>253</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 225-226; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 225-226; Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/84-85; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 126; Ka'bi, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, 364.

<sup>254</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/84.

senin kafir olacağı görüşünü savunmuşlardır.<sup>255</sup> İbâzîler imanın, Allah'ın farz kılmuş olduğu her şeyi kapsadığını söylerler. Onlar küfür kavramına diğer Hâricî ekollerden farklı bir tanım getirerek büyük günah işlemeyi ise direkt küfür saymayıp küfrü ni'met (nimette nankörlük etmek), küfru şirk (şirk küfrü) veya küfru mil-le (din inkârı) olarak değerlendirirler.<sup>256</sup> İbâzîlerin bu yaklaşımları ilk dönem Selefî ve Eş'arîlerin, imanın günahlarla noksanlaştığı görüşlerine yakındır.<sup>257</sup> Büyük günahlarından tövbe etmeden ölen kişi ebediyen cehennemde kalacaktır.<sup>258</sup> Ayrıca tövbe etmeden ölen kişilere şefaât edilmeyecektir.<sup>259</sup> Takıyye, eğer can korukusu varsa söz ve amelde caizdir.<sup>260</sup>

Ehl-i kiblenin imanına eğer kendilerine dost olanlardan iseler şahitlik ederler. Diğerlerinin imanına şahitlik etmeseler de onları Allah'ı ve peygamberini inkâr etmediklerinden dolayı tekfir de etmezler. İman ile küfür arasında İbâzîlere göre nifak olduğu için bu türden olan kimseleri nifakla nitelendirirler.<sup>261</sup> İbâziyye'nin bir kolu Hafsîlik'te ise imanla küfür arasında *marifetullah* (Allah'ın birliğini tanıma ya da tanımama) olduğu için Allah'ı tanıyan bir kişi peygamber, cennet veya cehennemi inkâr etse yahut adam öldürme, zina gibi büyük günahları işlese bile müşrik değil kâfir sayılır. Eğer Allah'ı tanımaz ve inkâr ederse, o halde müşrik olur.<sup>262</sup>

İbâzîler, Allah'a imanla ilgili diğer fırkalarla temel noktalarda ittifak halinde görünseler de sıfatlar konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Onlara göre Allah'ın kendi yarattıklarının sı-

<sup>255</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/104-105; Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 1/84.

<sup>256</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 110; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/135; Sâbir Tu'ayme, *el-İbâziyye akâdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1986), 119; Mehmed Şerefeddin, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 13/12 (1929), 14; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Edebü's-siyâse f'l-asri'l-Ümevî* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), 101.

<sup>257</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/136; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 46.

<sup>258</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 110; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/135; Şeyh Ahmed b. Hamed el-Halîfî, *el-Hakku'd-dâmiğ* (Umman, 1988), 202-227.

<sup>259</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 110; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/135.

<sup>260</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/128; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 47.

<sup>261</sup> Efe, "Makalat Literatüründe İbâziyye Algısı", 30.

<sup>262</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 102; Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 175; Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 128.

fatları ile nitelendirilmesi mümkün olmadığı için teşbihi kesin bir dille reddederler.<sup>263</sup>

Kitaplara iman konusunda genellikle diğer mezheplerle benzer görüşlere sahip olsalar da örneğin Kur'an'ın mahluk olduğunu öne sürmeleri fikriyle Mu'tezile ve Zeydiyye'nin geneli ile paralel bir noktada durmaktadırlar.<sup>264</sup> Onlara göre kadim olan yalnızca Allah'tır. Kur'an'ın mahluk olmadığını ileri sürmek ona kıdem vasfını yüklemektir. Ancak bu konuda İbâzîlerin içinden farklı görüşler serdedenler de olmuştur. Nitekim İbâzî âlim Kalhâtî'ye göre Kur'an Allah kelamıdır ve onun zâtî sıfatlarından. Dolayısıyla yaratılmamıştır. Selef (önceki İbâzîler), Kur'an'ın yaratılmadığı hususunda icmada bulunmuşlardır.<sup>265</sup>

Peygamberlere imanla ilgili İbâzîlerin geneli Ehl-i sünnet'e yakın bir pozisyonda durmaktadır. Bununla beraber bazı İbâzî ekollerinde peygamberlik konusunda uç yorumlara da rastlamak mümkündür. Örneğin Yezîdiyye'ye göre Hz. Muhammed, son peygamber değildir.<sup>266</sup> Zira onlara göre Acem'den bir peygamber gelecek ve Hz. Muhammed'in şeriatını ortadan kaldıracaktır.<sup>267</sup>

Peygamberlere imanın konusuna dahil olan şefaate ile ilgili hâkim olan görüş tövbe etmeden ölen mürtekb-i kebîrenin şefaate müstahak olmadığıdır. Şefaate ilgili öne sürülen bu görüşün gerekçesi de mürtekb-i kebîreye şefaatin varlığının kabulü halinde Allah'ın va'd ve vâdinin bozulması durumunun söz konusu olmasıdır.<sup>268</sup>

<sup>263</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmûd (Kahire: y.y., 1397), 19.

<sup>264</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, 19; Eş'arî, *Makâlât*, 583; Vercelânî, *ed-Delîl*, 1/150; 1/68; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 71.

<sup>265</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 156.

<sup>266</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 103-104; Bağdadî, *el-Fark*, 279; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/136. Ancak İbâzî âlimler, Yezîdîliğin İbâzîliğin bir kolu olduğu düşüncesine karşıdır. Çünkü İbâzî kaynaklarda böyle bir fırka zikredilmemektedir. Yezîdîliğin İbâzîliğin kolu olduğuna dair görüş İbâzî müelliflerinin dışındaki milel ve nihâl kaynaklarına dayanmaktadır.

<sup>267</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 103-104; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/136; es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.), 630; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 41.

<sup>268</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 164; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 72; Kenan Aklan, "İbâzî Müfessir Halîlî'ye Göre Mürtekb-i Kebîrenin Şefaati", *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*, ed. Bilal Taşkın - Muhammed Emin Efe (Bursa: Emin Yayınları, 2021).

Kadere iman meselesinde Ehl-i sünnet ile benzer görüşleri paylaştıkları görülür. Nitekim İbâzîler, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve kulun kendi fiillerini yaratamayacağı görüşünü savunurlar.<sup>269</sup> Her ne kadar Hârisîliğin, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin kader tasavvuruyla paralel bir şekilde kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair görüşü bulunuyorsa da<sup>270</sup> "İbâzîliğe Nispet Edilen Fırkalar" bölümünde vurgulandığı gibi adı geçen fırkanın İbâzî kolu olduğuna öncelikle İbâzî âlimler karşı çıkar.

İman ve küfür konusu, İbâzîliği konu edinen literatürde bazen aynı başlık altında bazen ise her biri müstakil olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kısaca iman ve küfür arasında yer alan fık anlamında kullanılan "menzile beyne'l-menziletayn" meselesi, iman-amel ilişkisi, büyük günah sahibi (mürtekib-i kebîre) ile ilgili çeşitli meseleler de bazen iman başlığı altında bazense ayrı bir başlıkta ele alınmıştır. Bu çalışmanın temel amacı, İbâzîlerin inanç anlayışları ve sahip oldukları değer yargılarını bütünüyle sunmak değildir. Dolayısıyla zikredilen konular özet bir şekilde "iman" başlığı altında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Keza içeriğine kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratılması tartışmalarını da alan ve muhtelif çalışmalarda "tevhid ve adalet" başlığında müstakil olarak incelenen bazı problemler de iman başlığında ele alınmıştır. Nitekim kimi âlimler de tevhid ve adaleti kadere imanla ilişkilendirdikleri için meseleyi iman başlığında incelemişlerdir.

## 2. İlahi Sıfatlar

Ummanlı İbâzî tarihçi Ebû Muhammed es-Sâlimî (1869-1914), İbâzîlerin ilahi sıfatlarla ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "İnancımıza göre Allah birdir. Zatında, sıfat ve fiillerinde onun misli yoktur. Bu yüzden Allah, dünyada ve ahirette görülmez. Allah'ın isimleri kendisidir. Sıfatları da kendisidir. İsim veya sıfatları kendisi dışında bir şey değildir.<sup>271</sup> Allah'ın sıfatları zâtının aynıdır ve Allah zatıyla kadirdir.<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 226. Kalhati, keşf, 226a(fid)

<sup>270</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 104; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/136.

<sup>271</sup> Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 197; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 155.

<sup>272</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 156.

İbâzîlerin ilahi sıfatlarla ilgili öne çıkan görüşlerinden biri de Allah'ın görülebilmesi meselesidir. İbâzîlere göre Allah, ne bu dünyada ne de ahirette görülür.<sup>273</sup> İbâzîler bu konuda ru'yetullahu savunanların istidlal ettiği âyetleri tevil yoluna gitmişler ve kendi düşünceleri paralelinde yorumlamışlardır. Bu minvalde “وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٧٤﴾ نَاضِرَةٌ”<sup>274</sup> âyetindeki ikinci “nâziratun” kelimesinin “bakmak, seyretmek” anlamında olmadığını “Cennete giriş için beklemek” anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>275</sup> Rebî' b. Habîb (öl. 180/796) bu yorumu Hz. Ali ve İbn Abbâs'a dayandırmıştır.<sup>276</sup> Keza “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”<sup>277</sup> Gözler onu idrak edemez, o ise bütün gözleri ihata eder.”<sup>277</sup> âyetini de Allah'ın görülemeyeceği ile ilgili delil olarak öne sürmektedirler.<sup>278</sup> Onlar bu görüşlerini İbâzî hadisçilerin aktardığı bazı hadislerle dayandırmaktadırlar. Bu hadisçilerden birisi, Rebî' b. Habîb'dir. Nitekim onun *Müsned* isimli eserinde geçen ve Hz. Âişe'den aktarılan şu rivayeti İbâzîlerin Allah'ın görülemeyeceği iddialarına dayanak olan delillerinden sayılır: “Her kim Muhammed'in rabbini gördüğüne inanırsa Allah'a büyük bir iftira atmış olur.”<sup>279</sup> İkinci hadis ise Muhammed eş-Şeybânî'den rivayet olunmuştur: “Resûlullah'a 'Rabbini gördün mü?' diye soruldu. O da 'Süphanallah! Ben rabbimi nasıl göreyim?' buyurdu.”<sup>280</sup>

Tunuslu âlim Sâlih Bâciyye'ye göre İbâzîler'de, -Menzile beyne'l-menziileteyn esası hariç- Allah'ın görülemeyeceği ve Kur'an'ın mahluk olması gibi konularda Mu'tezile etkisi görülür. Diğer taraftan Mu'tezile de emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker doktrini-ni Hâricî/İbâzîler'den almıştır. Bu da bize ilk dönemden itibaren mezhepler arasında karşılıklı etkileşimin varlığını göstermektedir.<sup>281</sup>

<sup>273</sup> Vercelânî, *ed-Delîl*, 1/63; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 147, 153, 160, 226; Bârûnî, *Muhtasarü Târihi'l-İbâziyye*, 71.

<sup>274</sup> el-Kıyâme 75/23. Meali: “O gün birtakım yüzler parlaktılar. Rablerine bakarlar.”

<sup>275</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 160; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 107.

<sup>276</sup> Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 107.

<sup>277</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>278</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 77.

<sup>279</sup> Ömer el-Ezdî el-Basrî el-Rebî' b. Habîb, *Müsnedü'r-Rebî' bin Habîb*, thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf (Beirut: Dârü'l-Hikme, 1994), 323.

<sup>280</sup> Rebî' b. Habîb, *Müsned*, 337; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 106-107.

<sup>281</sup> İlhan, “el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehîyü ani'l-münker”, 116; Tâlîbî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/138; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 48. İbâzîlerin Ru'yetullah ile

İman başlığında değinildiği gibi İbâzîlere göre Allah'ın kelim sıfatının bir tecellisi olan Kur'an, kadim değildir ve dolayısıyla mahluktur. Onlara göre Kur'an'a nispet edilen tüm sıfatlar onun hâdis oluşuna işaret eder. Her hâdis olan şey de yaratılmıştır. Yaratılmamış olan kadimdir. Kıdem sıfatı ise yalnızca Allah'a aittir. Bu yüzden Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemek Allah'ın kıdem sıfatında tek oluşuna hâlel getirmiş olur.<sup>282</sup>

### 2.8.2. Politik Görüşleri

Bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere İbâzîlerin Kur'an-ı Kerim'e bir bütün olarak mutlak bağlılıkları söz konusudur. Bu bağlılığın etki ve sonuçlarının onların inanç pratiklerine büyük ölçüde yansdığı gibi hilafet, imamet, devlet gibi politik görüşlerinde de rol oynadığını söylemek mümkündür. İbâzîlere göre Kur'an'da birçok kez fitneden ve düzeni bozacak davranışlardan kaçınılması emredilmiştir.<sup>283</sup> Zira fitne ve düzensizlik, adaletin ve egemenliğin düşmanıdır. Bu yüzden düzeni bozacak her türlü davranış önce barışçıl yollarla engellemek, bu mümkün değilse kuvvet kullanmak suretiyle mücadele yöntemi bizzat Kur'an'ın emridir.<sup>284</sup> İbâzîlerin Hz. Osman'ın ilk altı yıllık iktidarını meşru ve adaletli olarak görüp ikinci altı yılını ise zulüm dönemi olarak değerlendirmeleri de bu anlayışın bir ürünüdür.

### 2.8.3. İmamet

Hâricîlerin bir kolu olan Necedât'a göre eğer insanlar, işlerini görüp adaletle hükmedebiliyorlarsa, bir imama gereksinimleri yoktur.<sup>285</sup> Ancak diğer Hâricî kolları bu görüşte değildirler. Nitekim Harûra'da toplandıklarında içlerinden Abdullah b. Vehb

ilgili ayrıntılı görüşleri için bk. Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 159.

<sup>282</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 108, 124; Tu' ayme, *el-İbâziyye*, 99-103.

<sup>283</sup> el-Bakara 2/11-12, 84, 217; eş-Şuarâ 26/151-152; el-Ankebût 29/36; Muhammed 47/22-23 ve çeş. sûreler.

<sup>284</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 993-994; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 109.

<sup>285</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ebû Alî Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 252; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 630; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 110.

er-Râsibî'yi imam seçerek ona biat etmeleri bunun göstergesidir. Harîcîliğin henüz tam olarak teşekkül etmediği bir zamanda alınan bu karar, imametın varlığını onların kabul ettiklerini gösteren delillerdendir.<sup>286</sup>

İbâzîlerin selef olarak kabul ettiği Muhakkime, tahkim nede niyle imamete karşı çıkmış ve zaruri olmadığı görüşünü ileri sür müştü.<sup>287</sup> Ancak bunun aksine İbâzîler, değişen siyasi şartlar so nucunda imametın gerekli olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>288</sup> Ge rek müstakil bir fırka haline dönüştükleri erken dönemler gerek se devletleşme sürecini kapsayan sonraki süreçte imamete o ka dar değer atfetmişlerdi ki kendilerini diğer fırkalardan bu yönle riyle temyiz etmişlerdi. Zira onlar, temel inanç doktrinlerinden olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker misyonunu en iyi bu yolla uygulayacaklarını düşünüyorlardı. Bu yüzdendir ki imame ti Allah'ın kendilerine emrettiği farzlardan bir farz olarak telak ki etmişlerdir.<sup>289</sup> İmametle ilgili İbâzîleri diğer fırkalardan ayıran noktalardan birisi de aynı zamanda farklı yerlerde birden fazla imamın varlığını kabul etmeleridir. Bununla birlikte genel eğilim umuma hitap eden bir imamın varlığını tercih etmeleridir.<sup>290</sup> Kit man dönemlerinde, tabi oldukları iktidarın baskı ve yıldırma po litikası söz konusu ise topluluklarını berâet ve velâyet anlayışla rı sayesinde korumuşlardır. Hicrî 5. asra geldiğindeyse tesis et miş oldukları Azzâbe kurumuyla<sup>291</sup> topluluklarını idare etmişler dir<sup>292</sup> İbâzîler, kitman dönemlerinde dahi imam tayin etmekten geri durmamışlardır. Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye (öl. 61/681), Câbir b.

<sup>286</sup> Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 111.

<sup>287</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 167-182; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 162.

<sup>288</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye: Dirâse mürekkeze fi usûlihîm ve târihihim* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987), 54.

<sup>289</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 162.

<sup>290</sup> Lewicki, "EI", 5/2, 689.

<sup>291</sup> Azzâbe kurumu, İbâzîlerde emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker'i uygulamaya koymak üzere oluşturulan şûra meclisidir. Bk. Sabri Hizmetli, "İbadilikte Azzabe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 287.

<sup>292</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-târih* (Umman: Mektebetü'z-Zâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2008), 292; Hizmetli, "İbadilikte Azzabe", 204; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 44; Bükeyr b. Saîd E'ûşet, *Dirâsâtü İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 102-104.

Zeyd, Abdullah b. İbâz ve Ebû Ubeyde kitman imamları denince ilk akla gelen şahsiyetlerdir.<sup>293</sup> Zalim imama karşı ayaklanmak ve savaşmak için başa getirilen imamlara ise “Şurat İmamı” denir ki Ebû Bilâl aynı zamanda bir şurat imamı olarak kabul edilir.<sup>294</sup> Temel amacı İbâzî mantalitesine göre bir devlet kurmak olan “Zuhur imamlığı” ise imamet çeşitlerinin en önemlisi kabul edilir.<sup>295</sup>

İbâzilerin büyük çoğunluğu, imamın şûrâ veya ehl-i hâl ve'l-akd'in seçimi, sonrasında da müslümanların biati yoluyla yönetime geçmesini kabul etmektedirler. Ehl-i hâl ve akd'in sayısı -duruma göre değişmekle beraber- ilim ve fazilet sahibi olan altı kişiden az olmamalıdır.<sup>296</sup> İbâzîler, düşmanlarının sahip olduğu insan, silah, erzak gibi askeri ve lojistik teçhizata ulaştıkları anda imam tayin etmenin zorunlu hale geleceğini söylemektedirler.<sup>297</sup>

İbâzilerin imamet konusunda Ehl-i sünnetten ayrıldığı bir temel nokta da imametın Kureyşîliği meselesidir. Nitekim İbâzîlere göre imam olan kişi için ait olduğu soyun önemi olmadığından, onlar Kureyş'ten olma zorunluluğunun ileri sürülemeyeceğini söylerler.<sup>298</sup> İmam olacak kişide ilim, adalet, zühd, bedeni kusurlarının olmaması ve erkek olma şartları yeterli görülmüştür.<sup>299</sup> Bu şartlara kimi zaman imamın akıllı, baliğ, fasih Arapça konuşabilmesi, vera sahibi olması, daha önce had cezası almamış olması gibi vasıfların da eklendiği kaynaklarda zikredilmektedir. Eğer imam zalim olursa ona karşı ayaklanmak farz değil caizdir.<sup>300</sup> Bu çeşit bir imam söz konusu ise sırasıyla önce kendisine nasihat edilir ve adalete davet edilir. Eğer bu davete uymazsa Müslümanların üzerinden velayeti düştüğü için yönetim işinden el çekmesi istenir. Bunu da dikkate almazsa kuvvet kullanmak suretiyle azledilmesi ca-

<sup>293</sup> Nâsır, *Menhecû'â-da 've*, 77.

<sup>294</sup> Nâsır, *Menhecû'â-da 've*, 77.

<sup>295</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004), 339.

<sup>296</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 197; Sâlimî, *Tuhfetü'l-a 'yân*, 1/80-81; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 165.

<sup>297</sup> Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 111.

<sup>298</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 79.

<sup>299</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, 96.

<sup>300</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 164.

iz olur. Şayet imamın gücü zayıf ve taraftarları az ise direkt görevden alınıp yerine başkası getirilir. Ancak imam güçlü ve destekçileri kalabalık ise ayaklanma önerilmez. Fakat bu durumda zalim imama itaat gerekmeyecektir.<sup>301</sup> Görüldüğü gibi İbâzîler, şiddete başvurmayı en son çare olarak düşünmektedirler.

İbn İbâz'ın Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektuptan erken dönem İbâzî görüşleri hakkında fikir edinmek mümkündür. Bu mektupta özetle İbn İbâz, dört halifeden ilk ikisi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kitap ve sünnete bağlı olduklarını, Hz. Osman'ın ise Kitap ve sünnete muhalif olan uygulamalarla bidatler ihdas ettiğini, kendisini uyaranlara ilk etapta tövbe ettiğini söylediği halde sonrasında bu kişilerin dövülmesi ya da el-ayaklarının kesilmesi için valilere mektup yazdığını, bu hareketinin kendi katlini meşru kıldığını söylemiştir. Hz. Ali için de Allah'ın kitabı dururken insanların hakemliğine başvurmasından dolayı küfre girdiğini belirtmiş, Muâviye'nin facir olup, Yezid'i yerine geçirmesinin kötülük olarak kendisine yeteceğini ifade etmiştir. Aynı mektupta Hâricîlerle ilgili de kulların hükmü yerine Allah'ın hükmünü tercih ettiklerini, zulme rıza göstermediklerini, ancak İbnü'l-Ezrak'ın yaptığı işler sebebiyle küfre düştüğünden ondan uzak durduklarını da âyetlerle izah etmiştir. Son olarak imamları hidayet ve dalâlet imamı olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra Mervân'ın Allah'ın kitabına uyması halinde hidayet imamı olabileceğini söylemiştir.<sup>302</sup>

#### 2.8.4. İbâzîlerin Tahkime Bakışı

İbâzî kaynaklar, gerek kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak gerekse selef olarak gördükleri Ehl-i Nehrevân'ın haklılığını ispat etmek için sorumluluğun Hz. Ali'de olduğunu kabul eden rivayetlere önem atfetmektedirler.<sup>303</sup> Onlar zaten en başta tahkimin kabulünü çelişkili bulurlar. Nitekim İbâzî müellif Ebû Ammâr Tenâvütî (öl. 570/1175'ten önce), "Ali, Muâviye, Amr ve Şamlılarla olan savaşı-

<sup>301</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 165-166.

<sup>302</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 156-157; Bârûnî, *Muhtasaru Târihi'l-İbâzîyye*, 18-28; Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 85-86.

<sup>303</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 25.

nı Kur'an'ın hükmüne dayandırdıysa nasıl oldu da -iki hakem olan- Ebû Musa ve Amr'ın hükmünü kabul etti? Yok eğer bu savaşı Kur'an'a dayandırmadıysa bu durum Ali'nin ve Hz. Peygamber'in seçkin ashabının yanlış yolda olduğunu gösterir ki biz de bundan Allah'a sığınırız." diyerek söz konusu çelişkiye vurgu yapar.<sup>304</sup>

İbâzî düşüncede, tahkim kararına olumlu bakması ve sonrasında bu kararın yürürlüğe konması konusunda ısrarı sürdürdüğünden dolayı Hz. Ali'nin kendini hilafetten azlettiği görüşü hakimdir. Bazı İbâzî âlimler hakemlerin kararı doğru da olsa yanlış da olsa kaybedenin her iki durumda Hz. Ali olduğundan dolayı onun tahkim kararı almasını büyük bir hata olarak görürler.<sup>305</sup> Nitekim Ebû Abdullah el-Kalhâtî'nin (IV./X. yüzyıl)<sup>306</sup> tahkimle ilgili görüşleri benzer doğrultudadır: "Eğer tahkim kararı isabetli ise, Ali'nin tahkimden önce meydana gelen savaşta (Sıffin) kan dökülmesine izin verdiği için ortadan kaldırılması gerekirdi. Diğer taraftan Muâviye de tahkime öncülük ettiği için Ali'den daha haklı bir pozisyonda olurdu. Şayet tahkim hatalı ise o zaman Ali buna iştirak ettiği için yine yok edilmeliydi. Sonuçta Ali'ye her iki halde de kurtuluş yoktur."<sup>307</sup>

İbâzîlere göre tahkimle ilgili aktarılan rivayetler eksik ve yanlıdır. Özellikle Ehl-i Nehrevân'ın Hz. Ali karşıtlığı üzerinden anlatılmasını -yanlış bulmasalar da- eksik bulurlar. Bu yüzden kendilerinin varlığının sadece Hz. Ali karşıtlığı üzerine kurulmasını kabul etmezler.<sup>308</sup>

İbâzîler, Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) gelen rivayetin tahkim ile ilgili görüşlerini büyük ölçüde yansıttığı düşüncesindedirler. Bu rivayet şu şekildedir: Hubeyb b. Ebî Sâbit aktarıyor. "Ben Ebû Vâil'i onun mescidinde ziyaret ettim. Nehrevân Savaşı'nda

<sup>304</sup> Abdül-Kâfi el-İbâzî Ebû Ammâr, *el-Mûcez* (Cezayir: Vizâretü's-Sekâfe, 2013), 2/256; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 88.

<sup>305</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/237.

<sup>306</sup> Ummanlı İbâzî âlim.

<sup>307</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 70; Kafafi, "Ebû Saîd Muhammed b. Said al-Azdî al-Kalhâtî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu", 184; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 89.

<sup>308</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 4/175, 180-185, 190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/244, 247-248, 254-256; Taberî, *Tarihü'r-rusül*, 5/312-315; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1983, 1/216-224; 2/398-400; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 88.

Hız. Ali'nin öldürdüğü insanların hangi konularda ona katılıp hangi konularda karşı çıktıklarını ve Hız. Ali'nin onlarla savaşmayı neye dayandırdığını sordum." Bana şöyle dedi: "Bizler Sıffîn'de savaşırken, savaşın kızıştığı bir sırada Şamlılar bir tepeye sığındılar. Bu esnada Amr. b. Âs Muâviye'ye 'Ali'ye bir mushaf gönder. Onu Allah'ın kitabının hakemliğine çağır. Ali buna muhakkak uyacaktır.' dedi. Ali'ye bir elçi gönderdiler. Elçi Ali'ye 'Sizinle bizim aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun.' dedi ve şu âyeti okudu: 'Kitaptan (Tevrat) kendilerine bir nasip verilmiş olanları görmedin mi ki Allah'ın Kitabı -aralarında hakem olması için- çağırılıyorlar da sonra onlardan bir topluluk (o Kitaba) arkasını çeviriyor. İşte onlar böyle (hakikatlerden) yüz çevirmeyi âdet edinmiş kimselerdir.'<sup>309</sup> Bunun üzerine Ali, 'Biz Allah'ın kitabına uymaya sizden daha layığız. Allah'ın kitabı aramızda hakem olsun.' dedi. Bu arada Hâricîler Ali'nin yanına geldi. Biz o zamanlarda bunlara kurrâ diyorduk. Onlar kılıçları boynunda Ali'ye 'Biz bunları neden bekliyoruz. Allah, aramızda hüküm verene kadar onlarla savaşalım.' dediler. Bu sözler üzerine Sehl b. Hanîf, 'Ey insanlar! Siz nefislerinizi suçlayın. Vallahi bizimle müşrikler arasında yapılan Hudeybiye Antlaşması'nda şayet savaşma izni verilseydi biz savaşırdık. O gün Ömer Allah resûlüne gelerek 'Ey Allah'ın resûlü! Biz hak üzere, onlarsa batıl üzere değiller mi? Bizim ölülerimiz cennete, onların ölüleri cehenneme gitmeyecek mi?' Allah resûlü 'Evet' dedi. Ömer 'O zaman neden Allah bizlerle onlar arasında hüküm vermeden dinimizi küçük düşürerek geri dönüyoruz?' Allah resûlü 'Ey Hattâb'ın oğlu! Ben Allah'ın resûlüyüm ve o beni zayi etmez.' dedi. Bunun üzerine Ömer kızmış bir şekilde Ebû Bekr'e geldi ve Allah resûlünün söylediğinin aynısını söyledi. Ebû Bekr de (Hız. Peygamber gibi) 'Ey Hattâb'ın oğlu. O Allah'ın elçisidir. Allah onu zayi etmez.' dedi. Bunun üzerine Fetih sûresi nâzil oldu. Allah resûlü beni bu sûreyi okumam için Ömer'e gönderdi. Ömer 'Ey Allah'ın resûlü! Bu bir fetih midir?' diye sorunca Allah resûlü 'Evet' dedi.<sup>310</sup>

<sup>309</sup> Âl-i İmrân 3/23.

<sup>310</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/348 (15975); Nesâî, *el-Kübrâ*, 2001, 10/262 (11440); Ateş,

Bu rivayete göre; (a) Tahkim teklifi Muâviye'den gelmiştir. (b) Hz. Ali, hiçbir zorlama olmaksızın tahkimi ilk teklifte kabul etmiştir. (c) Hâricîler, tahkimi kabul etmeyince kendilerine Hudeybiye örnek gösterilerek savaşın sona erdirilmesinin bir mağlubiyet anlamına gelmediği söylenmiştir. Bu yönleriyle yukarıdaki rivayet, tahkimle ilgili aktarılan rivayetlerden farklılık arz etmektedir. Zira tahkimin tüm sorumluluğunu Hz. Ali'nin omuzlarına yüklemektedir.<sup>311</sup> Ayrıca Hâricîlerin ilk etapta Hz. Ali'ye tahkimi kabul etme yönünde baskı kurduklarına dair rivayetlerle çelişmektedir. Netice itibarıyla sünnî makâlat literatürünün savunduğu Hz. Ali'nin tahkime zorlandığı görüşü ile İbâzîlerin Hz. Ali'nin herhangi bir zorlama olmaksızın tahkimi kabul ettiği yönündeki aktarımları arasında bir ihtilaf olduğu görülmektedir. Bu rivayet bir yönden de Hâricîleri savaşa karşı olan barışçıl güçler olarak sunma yönündeki yorumlara da zıt düşmektedir.

Ülkemizde tahkimle ilgili yürütülmüş olan çalışmalara bakıldığında ise genelde sünni makâlât literatürüne paralel bir yöntem izlendiği görülür. Nitekim ilgili çalışmalardaki genel kanaat, Hz. Ali'nin Muhakkime tarafından tahkime zorlandığıdır. Halifenin tahkim kararını kabul etmesi sonucunda da Sıffîn Savaşı kaybedilmiştir.<sup>312</sup>

Sıffîn Savaşı'nda mushafın kaldırılmasıyla ilgili de İbâzîlerin itirazları bulunmaktadır. Buna göre (i) iki taraftan da yüz binin üzerinde askerin çarpıştığı bir savaş göz önüne getirildiğinde kaldırılan

*Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 88-89.

<sup>311</sup> Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 99-100.

<sup>312</sup> Abdülkadir Şeybe, *Çağdaş Dünya Mezhepleri*, çev. Osman Cilacı (Konya: Beyan Yayınları, 1986), 48-58; Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricîlik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 44-45; Mehmet Çelik, "İslâm Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2000), 44-45; Hüsnü Ezber Bodur, "Dini Organizasyon Örneği Olarak Hâricîlik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007), 25-53; Hilmi Demi̇r, "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem Ortodoks Yöntem ve Hâricîlik Ruhu", *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 65-88; Mehmet Kubat, "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2006), 115-151; Ömer Faruk Teber, "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 57-72; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 81.

mushafların karşı tarafça fark edilmesinin güçlüğü bir yana dikkat çekecek kadar mushaf var mıydı sorusu, (ii) askerlerin yanlarında taşıdığı mushaflar mızrakların ucuna bağlandığında karşı taraftan bunların mushaf olarak fark edilip edilmeyeceği, (iii) ayrıca bu mushaf kaldırma işinin tahkime davet anlamına geldiği nasıl bilindiği gibi sorular İbâzîlerin bu konudaki itirazlarını özetler mahiyettedir. Ateş'in aktardığına göre İbâzîler açısından bu tür itirazların altında yatan en önemli sebep şudur: Mushafların mızrakların ucuna kaldırılması gibi rivayetlerin çoğu Şii müellif Ebû Mihnef'e (öl. 157/773-74) dayanmaktadır. Ayrıca o, Ehl-i sünnet'in Sıffin Savaşı'nda tahkim nedeniyle Muâviye karşısında yenilgiye uğrayan Hz. Ali'nin üzerinden sorumluluğu atmak için yani kısaca halifeyi aklamak amacıyla Şiîlerin rivayetlerine tevessül ettiğini de iddia etmiştir.<sup>313</sup>

### 2.8.5. İbâzîliğin Hâricî Eksenli Olup Olmadığıyla İlgili

#### Tartışmalar

Doğuştan hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden İbâzîliğin, Hâricî mezhebinin devamı olduğu konusundaki kanaat, daha çok muhalif müellefatın bu fırkayı Hâricîlikle özdeş kılan yaklaşımlarından kaynaklanmıştır. Bu da İbâzîlikle ilgili çoğu kez olumsuz algıların oluşmasına da yol açmıştır.<sup>314</sup>

İbâzîlerin, Hâricî Ezrakiyye kolunun vahşi ve acımasız katliamlarında baş sorumlular olarak gördükleri İbnü'l-Ezrak'la aralarına mesafe koymakta titiz oldukları görülür. Nitekim Ebû Ubeyde, halife Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektupta bu hususu açıkça ifade etmiştir: "Ben İbnü'l-Ezrak'tan da onun görüşlerinden de topluluğundan da uzağım. Çünkü onun İslâm'dan çıktığı bize ulaşmıştır. Dolayısıyla İslâm'dan sonra küfre girmiş ve dinden dönmüştür. Biz, onlardan Allah'a sığınırız."<sup>315</sup> Câbir b. Zeyd'in çağdaşı olan Sâlim b. Zekvân, isti'razı savunduğu ve Müslümanları

<sup>313</sup> Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 82.

<sup>314</sup> Muhammed Abdülfettah 'Ulyân, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzîyye fi'l-Basra ve münâkaşatü da'vâ te'sîsi Câbir b. Zeyd lehâ ve 'alâkatihâ bi'l-Havâric* (Mısır: Dârü'l-Hidâye, 1994), 3; Bârûnî, *Muhtasarü Târîhi'l-İbâzîyye*, 5; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 7.

<sup>315</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 191; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâzîyye*, 34.

öldürme cevazı verdiği için Hâricî Ezrakîyye'den beri olduklarını söylemiştir.<sup>316</sup> İbâzî alim Amr Halîfe en-Nâmî bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: “İbâzîlik ve Hâricîlik arasında hiçbir surette görüş birliği ve ittifak yoktur. Hakikat şu ki İbâzîler, bütün inanç konularında Hâricîlere karşı çıkmışlardır. İbâzîlerin Hâricîlerle olan tek ortak noktası tahkime karşı çıkmalarıdır. Bunun haricinde onlarla hiçbir ortak noktası yoktur.”<sup>317</sup> Berrâdî de bu konuyla ilgili şu vurgulamalarda bulunur: “Biz Nâfî' b. Ezrak'tan, onun yaptıklarından ve yanında bulunanlardan uzağız. Oysa Nâfî', ilk isyan hareketlerine başladığında İslâm dairesinde bulunmaktaydı. Ancak sonraları birtakım bid'atler uydurmak suretiyle küfre girerek dinden çıktı. Bu yüzden biz onlardan Allah'a sığınırız.”<sup>318</sup> Nâfî' b. Ezrak'ın İslâm'ın temel esaslarına uygun düşmeyen fikirler ortaya atması ve bunları uygulamasıyla<sup>319</sup> başta kendisine destek vermiş görünen İbâzîlerin içerisinde Ebû Bilâl, Ubeyde ve Câbir gibi ileri gelenler ondan ayrılmışlardır. Örneğin Abdullah b. İbâz'ın İbnü'l-Ezrak'a yazdığı mektuplarda onun aşırı tekfirci tutumuna gösterdiği tepkili üslubu ve beddua içerecek kadar sert ifadeleri erken dönem İbâzîlerinin Hâricîlere karşı takındığı tavrı göstermesi bakımından önemlidir.<sup>320</sup> Zaten çok erken denilebilecek bir zamanda Hâricîlik içerisinde başlayan bölünmelerin işbu karşı çıkışın sonuçlarından biri olarak değerlendirilmesi mümkündür.

İbâzîler, Hâricî kelimesinin “tahkime karşı çıkıp Hz. Ali'den ayrılanlar” anlamında kullanılması görüşünü benimsemeler ve söz konusu lafzın Muâviye'nin iktidarı döneminde gündeme geldiğini öne sürerler.<sup>321</sup> Nitekim Abdullah b. İbâz'a yazdığı mektupta Abdülmelik b. Mervân, Hâricîlik kelimesiyle iktidara karşı ayaklanan kimseleri kastettiğini söylemekle İbâzîleri kapsam dışında bırak-

<sup>316</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 191; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 34.

<sup>317</sup> Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 43; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 8 (9. dipnot).

<sup>318</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 191. Diğer İbâzî âlimlerin bu konudaki görüşleri için bk. Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 31, 34 (31. dipnot).

<sup>319</sup> Onun en çok tepki çeken uygulamaların başında aşırı tekfirci tavrı ve isti'raz uygulaması gelmektedir.

<sup>320</sup> Nâsır, *Menhecû'd-da've*, 75; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 31-32.

<sup>321</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 438; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 32.

mıştır.<sup>322</sup> Bölünme sonrasında İbâzîler, Müslümanlara müşrik ahkamını uygulayan, kendi dindaşlarına karşı kılıç kullanmakta beis görmeyen, sırf görüşlerine muhalif oldukları için düşman gördüklerinin kadınlarını, çocuklarını ve mallarını kendilerine helal gören, hatta bu tutumlarını daha da ileri götürerek kadın ve çocukları acımasızca katleden Ezrakîyye başta olmak üzere Sufriyye ve Necdiyye'yi aşırı olarak değerlendirip Hâricîlik kavramını bunlara tahsis ettiler.<sup>323</sup> Zira adı geçen bu gruplar, bazı dini hükümleri iptal etmişler, müslümanları şirkle itham edip onların kanlarını kendilerine helal görmüşler; müslümanların mallarını almış, kadın ve çocuklarını da esir etmeyi meşru kabul etmişlerdir.<sup>324</sup> İbâzîlere göre Hâricîlik, tâbiûn ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu topluluğun liderleri de İbnü'l-Ezrak, Necde b. Âmir ve Abdullah b. Saffâr'dır.<sup>325</sup> Dolayısıyla İbâzîler, huruç kavramını dinden çıkma anlamında kullandıkları zaman kendilerini Hâricî görmezler ve yukarıda da belirtildiği gibi Hâricîliği daha çok Ezârika için kullanırlar.<sup>326</sup> İbâzîlerin bir kısmı Hâricîliğin başlangıcını daha erken tarihlere götürür. Örneğin Abdullah b. İbâz, Ezrakîyye'nin yanı sıra halifelîği döneminde Hz. Osman'a yönelik birtakım girişimlerde bulunan kimselerle tüm muhalifleri Hâricî olarak nitelendirmektedir.<sup>327</sup>

Hâricîlerle birlikte anılmaktan kaçınan İbâzî âlimlerin bir kısmı kendilerinin tahkimi reddeden Muhakkime'nin selefi olduklarını savunurlar.<sup>328</sup> Mesele kavramının nasıl değerlendirildiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla günümüz İbâzîleri Hâricîlik yakıştırmasını kendileri için kabul etmezler ve İbâzî olmayan kaynakları yanlı ve önyargılı olmakla itham ederler.<sup>329</sup> Üstelik onlara göre bu tarafgirlik ve önyar-

<sup>322</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 19; Demircan, *Din-Siyaset İlişkisi*, 32.

<sup>323</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/201-202; Şelebî, *Mevsûatü't-Târihi'l-İslâmî*, 7/233; Muammer, *el-İbâziyye*, 438; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 31; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 32.

<sup>324</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/31; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 31-32.

<sup>325</sup> Ebû İshâk İbrâhim Eттаfeyyîş, *el-Fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, ts., 11; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 36.

<sup>326</sup> Eттаfeyyîş, *el-Fark*, 11.

<sup>327</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 19; Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 32.

<sup>328</sup> 'Ulyân, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye*, 3; Bârûnî, *Muhtasaru Târihi'l-İbâziyye*, 5; Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*, 8.

<sup>329</sup> Tâlibî, *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, 1/201-202; Şelebî, *Mevsûatü't-Târihi'l-İslâmî*, 7/233;

gı hali sadece Hâricîlik yakıştırmasında değil İbâzîlerin fırkalarında da kendini gösterir. Çağdaş İbâzî âlimlerinin birçoğu bu fırkaların da muhalifler tarafından uydurulduğunu ileri sürmektedirler.<sup>330</sup>

Sonuç olarak her ne kadar yukarıda aktarılan hususlardan İbâzîlerin kendilerini Hâricîlerden ayırıştırma çabası dikkat çekse de bu tür konularda bir yargıya varıp belli bir kanaate sahip olabilmek için her iki tarafın görüş, düşünce ve istifade ettikleri kaynakların derin bir analiz ve gerektiğinde eleştiri süzgecinden geçirilmesinin yanı sıra, elimizdeki tarihi olayların da bu tartışmaya dahil edilmesinin elzem olduğu kanaatindeyiz.

### 3. ÇALIŞMADA ESAS ALINAN BAŞLICA İBÂZÎ ÂLİMLER VE ESERLERİ

İbâzî âlimlerin kıraat tasavvurlarını ortaya koyma amacıyla kaleme aldığımız çalışmamızda mümkün olduğunca İbâzî kaynakların tümüne ulaşmaya çalıştık. Öncelikle konuyla birebir ilişkisi bağlamında kıraat eserlerini taradık. Bu alanda müstakil olarak İbâzîler tarafından kaleme alınmış telif sayısı çok sınırlı olduğundan Umânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) *Kitâbü'l-Evsat* adlı eseri çalışmaya dahil edilmiştir. Bu eser dışında ulaşılabilen bazı küçük risalelere de yeri geldiğinde atıf yapılmıştır. Keza ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserlerin de İbâzî telifatında kendisine çok fazla yer bulmadığı anlaşılmıştır. Bu doğrultuda ulûmu'l-Kur'an konulu İbnü'l-Arîk el-Mî'velî'nin (öl. 1190/1777) *Kitâbü't-Tehzîb* adlı eseri çalışmamızın birçok yerinde kaynak olarak kullanılacaktır. İçerisinde kıraat yorumlarının bulunduğu Hûd b. Muhakkem'in (öl. 280/893 civarı) *Tefsîru Kitâbillahi'l-'Azîz*, Kindî en-Nezvî'nin (öl. 1207/1792) *et-Tefsîru'l-müyesser* ve Eттаfeyyiş'in (öl. 1332/1914) *Himyânü'z-zâd* adlı eserleri de çalışmada kaynaklık teşkil edecektir. Eттаfeyyiş'in *Teyşîru't-tefsîr* eseri, ömrünün son yıllarında kaleme alınmış ve içerisinde kıraat yorumları da bulunmasına rağmen, bu yorumlar ni-

Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 31.

<sup>330</sup> Muammer, *el-İbâziyye*, 64. Günümüz İbâzîlerinin sahâbe hakkındaki görüşleri için bk. "Mevkifu 'ulemâi'l-İbâziyye mine's-sahâbe", haz. Kehlân el-Harûsî, *Kanâtu Mükâfihî's-Şübühât* (07 Haziran 2018).

celik yönünden *Himyânü'z-zâd'*a nispetle az sayıda olduğu anlaşıldığından ikincil düzeyde referans alınacaktır.

### 3.1. Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (öl. 280/893) ve Tefsîru Kitâbillahi'l-'Azîz Adlı Eseri

#### 3.1.1. Hayatı

Hayatı hakkında tabakat ve teracim kitaplarında çok fazla bilgiye ulaşamadığımız Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, kendisiyle İbâzî tefsir ekolünün başladığı isim olarak kabul edilmektedir.<sup>331</sup> Kuzey Afrika bölgesindeki Berberî kabilelerinden Hevvâra'ya (Huvvâra) mensup olup Cezayir'in kuzeydoğusunda bulunan Cebelievras'ta dünyaya gelmiştir.<sup>332</sup> Doğduğu yere nispetle Hevvârî olarak bilinirse de Hûvvârî şeklinde telaffuzlar da söz konusudur.<sup>333</sup> Hevvârî'nin yaşadığı yerle ve orada yetişip öne çıkmış âlimlerle ilgili de kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır.

Hevvârî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 200 ila 230 yılları arasında doğduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Doğduğu ve yetiştiği bölge halkı hicretin 1. asrının sonlarında İslâmiyet'i kabul etmiş, aynı zamanda bir kabile dışında hepsi İbâzîliği benimsemişlerdir.<sup>334</sup> Hevvârî'nin mensup olduğu Hevvâre kabilesinin hala günümüzde varlığını sürdürdüğü bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>335</sup> Rüstemî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman'ın torunu olan hükümdar Eflah b. Abdülvehhâb zamanında (208-258/823-871) kadı olan babası, Hevvârî'nin ilk hocası kabul edilir.<sup>336</sup> Hevvârî hayatının erken dönemlerinde öncelikle

<sup>331</sup> İsmail Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018), 65.

<sup>332</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmü'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber*, 6/291-292; Hatice Cerrahoğlu Teber, "Hevvârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

<sup>333</sup> İbrahim Harekât - Ahmet Kavas, "Hevvâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

<sup>334</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fi zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/145.

<sup>335</sup> Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/9 (muhakkik önsözü).

<sup>336</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/232; İbnü's-Sağîr, *Ahbârü'l-e'immeti'r-Rüstemiyyîn*, thk. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz (Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 2016), 57-61; Sultan b. Mübârek b. Hamed eş-

Kur'an'ı hıfzetmiş, akabinde çöl veya kırsal bölgelerdeki köylerde çeşitli ders halkalarında bulunarak buralarda fıkıh öğrenmiştir. Kendisinin devamlı ilim meclislerinde bulunduğu, fitne ve korku zamanlarında rahat çalışabilmek amacıyla mağaralara çekildiği kaydedilir.<sup>337</sup> Daha sonra Kayrevan ve Tahert'te eğitimine devam eden Hevvârî'nin ilerleyen yaşlarında Endülü's'e gitmiş olabileceği belirtilmiştir.<sup>338</sup> Bu ilim seyahatlerinde muhtelif İslâm mezheplerini benimsemiş âlimlerle buluşmasının da onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde etken olduğu söylenebilir.<sup>339</sup>

Kaynakların bildirdiğine göre<sup>340</sup> altıncı tabaka âlimlerinden sayılan Hevvârî, 280/893 civarında vefat etmiştir. İbâzîliğin temel doktrinlerine paralel olarak imanda tasdik ve ikrarla birlikte amelî de esas kabul etmiştir. Öyle ki önceki iki rüknü sağladığı halde amel şartını taşımayan kimsenin ebedi cehennemlik olduğunu söylemiştir.<sup>341</sup>

### 3.1.2. Tefsîru Kitâbillahi'l-'Azîz Eseri

Hevvârî'nin bu eserinin, İbâzîler dışındaki mezheplerin kitaplarında özellikle tefsir literatüründe kendisine fazla yer bulduğunu söylemek mümkün değildir. Hâlbuki bu tefsir, bazı kimseler tarafından tedvin döneminin başlangıcındaki ilk tefsirlerden sayılır. Ayrıca günümüze kâmilten ulaşma imkânı bulabilmiş Cezayir'in

Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fî 'ilmi't-tefsîr mine'l-karni's-sâbi' el-hicrî ile'l-karni'r-râbi' 'aşera* (Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 2017), 13/1; Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 66. Zehebî, Hevvârî'nin de Rüstemiler devletinin kadısı olduğunu söylemişse de bu görüş kabul edilmemiştir. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/21 (muhakkik önsözü); Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 66.

<sup>337</sup> İsmail Cerrahoğlu, "eş-Şeyh Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî-Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz", *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (Ocak 1993), 117-128, 118.

<sup>338</sup> Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 381; Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fî 'ilmi't-tefsîr*, 13/1; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/13 (muhakkik önsözü); Cerrahoğlu Teber, "Hevvârî"; Hatice Cerrahoğlu Teber, *Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 11; Abdülmelik Vergi, *Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsirindeki yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 6.

<sup>339</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 1/502; Cerrahoğlu Teber, "Hevvârî".

<sup>340</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/6 (muhakkik önsözü).

<sup>341</sup> Claude Gilliot, "Le commentaire coranique de Hüd b. Muhakkam/Muhkim", *Arabica* 44/2 (Ocak 1997), 183-221; Cerrahoğlu Teber, "Hevvârî".

en eski tefsiri kabul edilir.<sup>342</sup> Tefsirinin beklenen ilgiyi görmemesinin başlıca nedeni olarak onun İbâzîlik ekolüne mensubiyetini öne sürenler olmuştur.<sup>343</sup> Ancak bu görüşe bütünüyle katılmak mümkün değildir. Zira tefsir literatürü tarandığı zaman görülecektir ki birçok eserde Sünnî, Mu'tezilî ve Şîilerin yorum ve argümanları ayırım gözetilmeksizin zikredilmiş, bazen Ehl-i kitâb ve İsrâîliyyat kabilinden rivayetler konuyla ilgisi bağlamında kendisine yer bulabilmiştir. Dolayısıyla yukarıda sayılan bazı ekollerden nispeten daha ılımlı bir konumda bulunan İbâzîlerin eserlerinin ıskalanmış olmasını mezhep taassubuyla gerekçelendirmek zorlama bir yorum görülmektedir. Belki de tefsirin revaç bulamaması Hevvârî'nin yaşadığı coğrafyanın diğer bölgelere uzaklığıyla izah edilebilir. Öyle ki Hevvârî'nin çağdaşları olan tarihçi İbn Sellâm (öl. 273/887'den sonra) ve İbn Sağîr (ö. 290/903'ten sonra) onun tefsirinden bahsetmemişlerdir. İbâzîlere göre bunun nedeni İbn Sağîr'in Tahert'in batısında, İbn Sellâm'ın ise Afrika'nın güneydoğusunda yaşamalarıdır.<sup>344</sup> İkinci bir neden olarak da şöyle söylenebilir: Tarihçilerin âlimlerle ilgili âdeti, onları hayatlarında iken incelemek değil ancak vefatlarından onlarca yıl sonra eserlerine almaktır. Anılan tarihçiler kendisiyle aynı yıllarda yaşam sürdükleri için Hevvârî'ye eserlerinde yer vermemiş olabilirler.<sup>345</sup> Kaynakların bildirdiğine göre Hevvârî'nin tefsirinden bahseden en eski eser Ebû Zekeriyâ Vercelânî'nin (öl. 500/1106 civarı) *Kitâbü's-Sîre ve ahhârü'l-e'imme'sidir*.<sup>346</sup>

Hevvârî'nin tefsiriyle ilgili en çok tartışılabilen meselelerden birisi onun Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* adıyla bilinen tefsirinden bütünüyle iktibas olup olmadığıdır. İbn Sellâm'ın tefsiri Kuzey Afrika ve Endülüs'te ilk olma hüviyetini

<sup>342</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/6 (muhakkik önsözü).

<sup>343</sup> Yahyâ b. Ebû Bekr Ebû Zekeriyâ, *Kitâbü Siyeri'l-e'immeti ve ahhârihim (Târîhu Ebû Zekeriyâ)*, thk. Abdurrahman Eyyûb (Tunus: Dârü't-Tûnüsiyye, 1981), 11/7-8; Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr*, 12/1-2; Albayrak, *İbâdi Tefsir Geleneği*, 66.

<sup>344</sup> Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr*, 12/1; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/19 (muhakkik önsözü); Albayrak, *İbâdi Tefsir Geleneği*, 66.

<sup>345</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/19 (muhakkik önsözü).

<sup>346</sup> Ebû Zekeriyâ, *Târîhu Ebû Zekeriyâ*, 359.

haizdir.<sup>347</sup> İbâzîler ve diğer mezhep mensubu âlimler, her iki tefsir arasında kuvvetli bir irtibat olduğunda hemfikirdirler.<sup>348</sup> Hatta içlerinden bazıları Hevvârî'nin tefsirinin bütünüyle İbn Sellâm'ın tefsirine dayandığını öne sürmektedirler. Nitekim muhakkik "Eğer mahtût eserlerde bulduğumun dışında kitapla ilgili bir isim söylemem istenseydi ben bu tefsire *Tefsîru's-Şeyh el-Hevvârî: Muhtasaru Tefsîri İbn Sellâm el-Basrî* şeklinde isim verirdim." demiştir.<sup>349</sup> Ancak konuyla ilgili iddialı ve kesin hüküm veren yargılardan kaçınan muhakkik biraz daha ihtiyatlı konuşarak iki tefsirin tamamıyla birbirinin aynısı olmadığını belirtmiş ve şöyle söylemiştir: "Hevvârî'nin tefsiri bir çok yönden İbn Sellâm'ın eserine benzer, ama külliyyen ondan alıntıdır da diyemem."<sup>350</sup> Kehlân Harûsî'ye göre Hevvârî, yeri geldiğinde İbâzî görüşleri tefsirine katmış, bazı yerlerde şahsi kanaat ve yorumlarını belirtmekten geri durmamıştır.<sup>351</sup> Albayrak konuyla ilgili şu çıkarımı yapmıştır:

"Sonuç olarak Hûd'un tefsirinin Yahyâ'nın tefsirinin tam bir kopyası olmadığı, bazı kısa yorum ve İbâdî görüşlerin Hûd tarafından tefsirine dercedildiği, en azından ihtisar ederken İbâzîlerin hassas olduğu bazı konulardaki farklılığın ortaya konduğu söylenebilir. Özetle pek çok konuda Yahyâ'nın tefsirine benzerliğine rağmen kendine has üslup ve malzemesiyle Hûd'un tefsirinin de kısmi bir orijinaliteye sahip olduğunu belirtmekte fayda vardır."<sup>352</sup>

Her iki tefsir derinlemesine incelenip üslup analizi yapılmak suretiyle mukayese edildiğinde varılacak sonuç, Hevvârî'nin eserinin İbn Sellâm tefsirinin bazı tamamlayıcı rivayet ve yorumlarla ihtisarı kabilinden değerlendirilmesi kanaatinin güçlü olduğudur.<sup>353</sup>

Bu bağlamda tartışılan konulardan birisi de Hevvârî'nin ne-

<sup>347</sup> Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Kahire: Mecmau'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1390), 27.

<sup>348</sup> Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği*, 67.

<sup>349</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/24 (muhakkik önsözü).

<sup>350</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/24 (muhakkik önsözü); Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği*, 68.

<sup>351</sup> Kharusi Kahlân, "An Overview of İbâdî Tafsîr", *Islamic Reflections Arabic Musings: Studies in Honour of Professor Alan Jones*, ed. Robert G. Hoylan - Philip F. Kennedy (Oxford: Gibb Memorial Trust, ts.), 271.

<sup>352</sup> Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği*, 68.

<sup>353</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/25-30; Vergi, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsîrindeki yöntemi*, 24; Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği*, 69.

den eserinde İbn Sellâm'ın tefsiriyle olan ilişkisini belirtmemiş olduğudur. Belki de Hevvârî, bu durumu gizlemişti veya gerçekten bilmiyordu. Bu yüzden de sessizliği tercih etmişti. İbâzîlere göre Hevvârî, bunu eserin mukaddimesinde belirtmiştir ancak mukaddimenin yazılı olduğu nüsha kaybolduğu için doğal olarak konuyla ilgili söyledikleri de kaybolmuştur.<sup>354</sup>

Hevvârî, Kur'an'ı âyet âyet tefsir etmiştir. Zaman zaman âyetlerin sebab-i nüzulüne yer vermiş, âyetler arasındaki münasebete de yer geldiğinde değinmiştir. Tefsir esnasında öncelikle hadislere; sahâbe, tâbiîn sözlerine ve bazı müfessirlerin görüşlerine temas etmiştir. Onun sahâbeden en önemli kaynakları İbn Abbâs başta olmak üzere, İbn Ömer, İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin tefsir yorumlarıdır. Tâbiînden en çok yararlandığı isimler ise Hasan-ı Basrî ve Mücâhid b. Cebr'dir. Bununla birlikte Kelbî ve Süddî de onun başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Hevvârî, çalışmamızda da temas edildiği gibi kıraatleri zikretmiş ancak bunlarla ilgili geniş bir tahlil ve ta'lilden kaçınmış, ihtisar yolunu tercih etmiştir.<sup>355</sup>

Muhammed b. Ömer b. Ebû Sitte (öl. 1088/1677) bu tefsire tamamlanmamış bir hâşiye kaleme almıştır.<sup>356</sup>

### 3.2. Ebû Muhammed Saîd el-Umânî (öl. 500/1106) ve Kitâbü'l-Evsat Adlı Eseri

#### 3.2.1. Hayatı

Tam adı Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Saîd el-Mukri' el-Umânî'dir.<sup>357</sup> Nitekim kitabının baş tarafında müellif kendi adını bizzat zikretmiştir.<sup>358</sup> Bazı kaynaklarda nisbesi Ammânî ola-

<sup>354</sup> Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr*, 13/3; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/25; Albayrak, *İbadi Tefsîr Geleceği*, 69.

<sup>355</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/25-30.

<sup>356</sup> Kahlân, "An Overview of İbâdî Tafsîr", 273; Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr*, 13/2; Albayrak, *İbadi Tefsîr Geleceği*, 66-67.

<sup>357</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/223; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1654; *el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-fıkh ve usûluhû* (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994), 11/155; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübü'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 1/569.

<sup>358</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat fi 'ulûmi'l-kırâ'ât*, thk.

rak geçse de<sup>359</sup> bu bilgi hatalıdır.<sup>360</sup> Umânî'nin hayatı ve ilmî kişiliğiyle ilgili kadim ve modern kaynaklarda yer verilen bilgiler yok denecek kadar azdır. Kendisinden ilk bahseden kişi Alemüddin es-Sehâvî'dir (öl. 643/1245). Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve cemâlü'l-ikrâ'* eserinde “بلى” edatındaki vakf meseleleriyle ilgili bilgi verirken Umânî'ye atıf yapmıştır.<sup>361</sup> İbnü'l-Cezerî ise Umânî'yle ilgili “imâm, fâzıl, muhakkik” gibi nitelendirmelerde bulunmuş ve vakf-ibtidâ ile ilgili iki kitabının olduğundan bahsetmiştir.<sup>362</sup> Devamında Umânî'nin h. 500 yılından sonraki bir dönemde gerçekleştirdiği yolculuğun ardından Mısır'a geçtiğini söylemiştir.<sup>363</sup> Kehhâle'ye göre Umânî, 500 yıllarında hayattadır.<sup>364</sup>

Çalışmamızın ilgili bölümünde de değinileceği üzere Umânî, Ebû Abdullah el-Lâlekâî (öl. ?) adlı hocasından h. 392 yılında Ebû Amr kıraatini okuduğunu bizzat eserinde belirtmiş ve Hz. Peygamber'e kadar senedini zikretmiştir. Onun bu sözlerinden kendisinin hicrî 4. asrın sonlarında genç yaşlarda olduğunu anlıyoruz. Ayrıca ken-

İzzet Hasan (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 2006), 39.

<sup>359</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1965), 33/151; Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve gayrihim min bâki'l-e'immeti'l-kurrâi ve'l-müfessirîn ve tebeyyünü'l-muhtâr minhâ 'alâ mezâhibi's-seb'ati'l-müttefaki 'alâ kırâetihim radiyallâhu anhum ecma'in (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri süreti'n-Nisâ)*, thk. Hind Mansûr Avn Mansûr el-Abdelî (Mekke: Ümmü'l-Kura, 2002), 38 (muhakkik önsözü). Umânî'nin el-Mürşid eserinin Fâtîha'dan Nisâ'ya kadar olan kısmını tahkik eden Hind Mansûr, müellifin Ammanlı olduğundan söz etse de aynı eserin Mâide'den Nâs'a kadarki kısmının muhakkiki Muhammed b. Hamûd el-Ezverî ise aksine Umanlı diye zikretmiştir. Bk. Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve gayrihim min bâki'l-e'immeti'l-kurrâi ve'l-müfessirîn ve tebeyyünü'l-muhtâr minhâ 'alâ mezâhibi's-seb'ati'l-müttefaki 'alâ kırâetihim radiyallâhu anhum ecma'in (min bidâyeti süreti'l-Mâide ilâ âhiri süreti'n-Nâs)*, thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezverî (Mekke: Ümmü'l-Kura, 2002), 1 (muhakkik önsözü).

<sup>360</sup> Çünkü Ummanlılar da Ebû Muhamed el-Umânî'nin Ummanlı âlimler arasında saymaktadırlar. Örnek için bk. Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*, thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsir el-Kanûbî (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017), 31 (muhakkik önsözü); “el-Mukri' el-Umânî eş-Şâfi'î Ebû Muhammed el-Hasen b Ali b. Saîd el-Umânî- eş-Şeyh Abdullah el-Kanûbî”, haz. İmâm Câbir b. Zeyd Kanalı, *Youtube* (3 Kasım 2019).

<sup>361</sup> Ali b. Muhammed Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-Atyye - Muhsin Hirâbe (Dımaşk/Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1997), 2/574.

<sup>362</sup> Umânî'nin eserleriyle ilgili aşağıda bilgi verilecektir. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223.

<sup>363</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223.

<sup>364</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/254.

disinin, yaşadığı yer olan Umman'dan Basra'ya ilmini artırmak ve çeşitli âlimlerden kıraat ahzetmek amacıyla yolculuk yaptığı zikredilmiştir.<sup>365</sup> Çünkü o dönemde Basra önemli ilim merkezlerinden biriydi. Ancak bu tarihten sonra ne kadar yaşadığıyla ilgili bir bilgiye kaynaklarda ulaşılamamıştır. Umânî'nin çalışmamıza konu olan *Kitâbü'l-Evsat* eserinin muhakkiki olan İzzet Hasan, Umânî'nin hicrî 4. Asrın sonlarında genç olduğunu ve 6. asrın başlarına kadar yaşadığını ve Mısır yolculuğunu bu süreçte yaptığını ifade etmiştir.<sup>366</sup> Fakat bu bilgiler, Umânî'nin bir asırdan fazla yaşadığı ve yüz yaşının üstünde iken Mısır'a yolculuk yaptığı gibi idraki zor bir durumla karşı karşıya kalınmasına neden olmaktadır. Çünkü Ummân'la Mısır arası, kuş uçuşu 2700 km.'den fazla olan mesafeyi yaşı yüzün üzerinde olan birisinin katetmesi, o devirlerde hayli külfetli bir iştir. İbnü'l-Cezerî'nin "Onun Mısır'a 500 yılından sonra gelmesiyle ilgili haberin sıhhati zayıftır."<sup>367</sup> demesi de kanaatimizi güçlendiren bir ayrıntıdır. Belki muhakkikin de söylediği gibi<sup>368</sup> Umânî, uzun bir ömür sürmüştür ve Allah ona bu kudreti vermiştir.

Basra yolculuğunda Ahvaz'a da<sup>369</sup> uğrayan Umânî burada Ebû'l-Hasen el-Kureyzî'den (öl. ?) kıraat öğrenmiş ve icazet almıştır.<sup>370</sup> Umânî, Kureyzî'den kıraat şeceresini edinmiş ve seceredeki isimlere eserinde yer vermiştir. Buna göre Kureyzî'den edindiği kıraat silsilesi içinde, İbn Mücâhid, Nakkâş, Fadl b. Şâzân er-Râzî ve Muaddel gibi öne çıkan âlimler bulunmaktadır. Umânî, hocasından hangi kıraatleri hangi senetlerle edindiğini tek tek belirtmiştir. Bu da onun kıraatinin kuvvetini gösteren bir faktör olarak değerlendirilebilir. Müellif, sırasıyla İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb kıraatlerini senetleriyle birlikte hocası Kureyzî'den nasıl edindiğini zikretmiştir. Onun İbn Kesîr'i Nâfi'den önce zikretmesi dikkate değer bir husustur. Muhtemelen o, Mekke kurrâsı olması yönüyle İbn Kesîr'i Nâfi' üzerine öncele-

<sup>365</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 25 (muhakkik önsözü).

<sup>366</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 25 (muhakkik önsözü).

<sup>367</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223.

<sup>368</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 25 (muhakkik önsözü).

<sup>369</sup> İran'ın Kuzistan eyaletine bağlı bir şehir. Basra ile arasında 200 km. bulunmaktadır.

<sup>370</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 62.

miştir. Burada örnek olması açısından sadece İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım kıraatlerini hangi senet üzerinden edindiği gösterilecektir.<sup>371</sup>

### **Umânî'nin İbn Kesîr kıraatinin isnatları şu şekildedir:**

Umânî → Küreyzî → Ebû Bekir Ahmed b. Nasr eş-Şezâî → Zeynebî → Kunbül → Kavvâs → Vehb → Kıst → Şibl → İbn Kesîr → Mücâhid → İbn Abbâs → Übey → Hz. Peygamber<sup>372</sup>

### **Ebû Amr kıraati silsilesi**

Umânî → Kureyzî → İbn Mücâhid → Ebü'z-Za'râ' → Dûrî → Yezîdî → Ebû Amr<sup>373</sup>

### **Âsım kıraati silsilesi**

Umânî → Kureyzî → Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâlih el-Hâşimî → Ebü'l-Abbas Ahmed b. Sehl el-Üşnânî → Ubeyd b. es-Sabbâh → Hafs → Âsım → Sülemî → Hz. Alî → Hz. Peygamber<sup>374</sup>

Umânî, memleketinin dışında sürdürdüğü bu ilim yolculuğunun ardından tarihi bilinmeyen bir zamanda Umman'a geri dönmüştür. Bu süreçte yukarıda da belirtildiği gibi kıraat ilminde âlim-i mütebahhir denecek seviyede kimselerden ilim öğrenmiştir. Bundan sonra da bilinmeyen bir sebeple h. 404 senesinde tekrar vatanından ayrılmıştır. Bu yolculuğa çıkarken de hocası Küreyzî'den öğrendiği kıraat sayfalarını kaybolma korkusuyla yanına almamıştır. Aşağıda hakkında bilgi vereceğimiz *el-Kitâbü'l-Evsat fi 'ilmi'l-kırâ'ât* adlı eserini bu ikinci yolculuğunda Sicistan civarında iken kaleme almıştır. Ancak bu ikinci seyahatinden sonra vatanına dönüp dönmediğiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>375</sup>

Umânî, *Kitâbü'l-Evsat* kitabının birçok yerinde kıraat ilmiyle ilgili daha mufassal bir eser yazmayı hatta adına *el-Kitâbü'ş-Şâmil* adını vermeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak bu hedefini gerçekleştirip gerçekleştirmediği konusunda da elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.

Umânî'nin hayatı hakkındaki bilgi azlığı vefatı ve ölüm ye-

<sup>371</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 63. Diğer isnatlar için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 63-66.

<sup>372</sup> Diğer silsileler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 63-66.

<sup>373</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 64.

<sup>374</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 65.

<sup>375</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 28.

ri hakkında da söz konusudur. Onun ilim yolculuğu ve hocaları hakkındaki bilgiyi ancak *Kitâbü'l-evsat*'taki kendi verdiği bilgilerden öğreniyoruz. Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus onun Umman'da iken neler yaptığı, kimlerden ilim öğrendiği gibi bilgilerden yoksun olmamızdır.<sup>376</sup> *Keşfü'z-zunûn* müellifi Hacı Halife, her ne kadar Umânî'nin vefat tarihini h. 400 olarak vermişse de bu bilgi hatalı görünmektedir. Çünkü Umânî'nin biz-zat kendisi *Kitâbü'l-Evsat*'ı h. 413 yılında telif ettiğini belirtmiştir.

### 3.2.2. Eserleri

#### 3.2.2.1. Kitâbü'l-Evsat fî 'ilmi'l-kırâ'ât

Çalışmada esas alınan Umânî'nin bu eseri, onun sekiz kıraat imamının bazı okuyuş özelliklerinin zikredildiği telif olma hüviyetine sahiptir. Sözü edilen sekiz kıraat imamı, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sında belirttiği yedi imama ek olarak Ya'kûb el-Hadramî'den oluşmaktadır.

Eserin muhakkiki olan İzzet Hasan, *Kitâbü'l-Evsat*'ın birçok yönden üstünlüklerinin olduğunu ifade etmiştir. Ona göre birinci olarak Umânî'nin bu eseri kıraat ilminde en yetkin kitaplardan biridir. Tahribat ve kaybolmaktan kurtulmuştur. Zamanımıza ulaşmaya kadar yılların aşamalarını kat etmiş ve mahzenlerin karanlıklarında saklanmışır.<sup>377</sup>

İkinci üstünlüğü ise *Kitâbü'l-Evsat*, ferşü'l-hurûftan önce kıraatin usûl kısmını açıklayan ilk kitap olma hüviyetine sahiptir. Umânî, kıraat imamları arasındaki usule dair farklılıkları müstakil olarak bir bölümde ele almış ferşü'l-hurûf'u ise sonraki bölümde zikretmiştir. Müellifin bu tasarrufu *Kitâbü'l-Evsat*'ı adeta birincisi usûlü'l-kırâ'ât, ikincisi ise ferşü'l-hurûf temalı iki kitap gibi bir kimliğe büründürmüştür. Çünkü Umânî öncesi müelliflerin kıraatlarla ilgili yöntemi, usûlî farklılıklara ferşü'l-hurûf'un zikri esnasında temas etmeleri şeklindeydi.<sup>378</sup> Bu da usûl ile ferş'in birbiri-

<sup>376</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/254; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1654.

<sup>377</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 30 (muhakkik önsözü).

<sup>378</sup> Bu eserlere İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sı ve İbn Mihrân en-Nisâbü'nin (öl. 381/992) *el-Gâye fî'l-kırâ'âti'l-aşr'* örneği verilebilir.

ne karışması problemine yol açıyordu. Umânî ise eserinde uyguladığı metot sayesinde bu karmaşaya bir son vermiş oldu.<sup>379</sup> Müellif, kitabının tertibinde elde ettiği bu avantajın öneminin ve zorluğu ortadan kaldırmadaki önceliğinin farkındaydı. Nitekim eserin mukaddimesinde bu konuya işaretle şöyle demiştir: “Bu kitap, kıraat ilmini ve rivayet vecihlerinin bilgisini ihtiva etmektedir. Ben bu kitabı daha önce yapılmamış bir şekilde tertip ettim.”<sup>380</sup>

Umânî, kitabına bu adı vermesinin nedenini, kıraatle ilgili o zamana kadarkinden daha geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir eser yazmaya başladığını eğer vakit bulabilirse ve bitirmeye gücü yeterse ona da *el-Kitâbü’ş-Şâmil* adını vereceği şeklinde açıklamıştır.<sup>381</sup>

*Kitâbü’l-Evsat* sekiz kıraat imamını ihtiva etmektedir. Bunlar, yedisi İbn Mücâhid’in *Kitâbü’s-Seb’a*’sında tercih ettiği isimler olmak üzere kırâat-i aşere’de yer alan Basra imamlarından Ya’kûb el-Hadramî’dir. Umânî, mukaddimesinde neden bu sekiz ismi tercih ettiğinin izahını yapmıştır: “Ben bu kitapta ve öne çıkan âlimlerin kitaplarında, Hicaz, Şam ve Irak halkı içerisinde meşhur olanların rivayetlerini sundum.”<sup>382</sup>

Müellif, mukaddimedden sonra bahsi geçen sekiz kurrânın isnadlarını, râvilerini ve onların tariklerini özel bir bölümde zikretmiştir. Ardından çeşitli bölümler ve fasıllarla kıraat konularını işlemiştir. Bunu yapma sebebi müellifin de ifade ettiği gibi hacimli eserlerde bulunması mümkün olmayan bilgilerin, bölüm ve fasıllar yardımıyla kolay bulunmasına yardımcı olmaktır.<sup>383</sup> O tarihlere göre oldukça sistemli ve metodolojik açıdan değerli olan bu eser, hak ettiği değeri ne yazık ki günümüze kadar görememiştir.

Umânî’nin bu eseri İzzet Hasan tarafından 2006 yılında Dımaşk’ta tahkik edilmiştir. Ayrıca el-Ezher Üniversitesi hocalarından İbrahim Atve İvaz ve Ahmed Hüseyin Sakar tarafından 1995 yılında “*el-Kırâ’âtü’s-semânî li’l-Kur’âni’l-kerîm*” adıyla da tahkiki yapılmıştır. Bu çalışmada İbrahim Atve İvaz tahkiki kullanılacaktır. Bunun

<sup>379</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 30 (muhakkik önsözü).

<sup>380</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 39-40.

<sup>381</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 40.

<sup>382</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 39-40.

<sup>383</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 40.

nedeni diğer tahkike göre daha tertipli ve bölümlendirmelerde izlenen metot yönünden daha isabetli olduğu düşünüldüğü içindir.

### 3.2.2.2. el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a

Tam adı *el-mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve gayrihim min bâki'l-e'immeti'l-kurrâi ve'l-müfessirîn ve tebeyyünü'l-muhtâr minhâ 'alâ mezâhibi's-seb'ati'l-müttefaki 'alâ kırâetihim radiyallâhu anhum ecma'în* olan bu eser, adından anlaşılacağı üzere Umânî'nin vakf-ibtidâ alanında kaleme aldığı diğer bir kitabıdır. Bazı kaynaklarda adının "*el-Mürşid fi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi kırâeti âyâtî'l-Kur'ân ve beyânî ahkâmihâ ve 'ilelihâ ve'l-ihcâc lehâ*" olduğundan da söz edilir.<sup>384</sup>

Umânî'nin, geniş bir şöhrete sahip<sup>385</sup> bu eserinden ilk bahseden kişi olarak Sehâvî ismi zikredilmiştir.<sup>386</sup> Sehâvî, eserinde belâ (بَلَاةٌ), em (أَمٌّ) ve lâ (لَا) gibi bazı edatlardaki vakf durumları hakkında Umânî'ye atıfta bulunmuş, görüşlerini nakletmiştir.<sup>387</sup>

Umânî bu eserinde vakfları tâm, hasen, kâfî, sâlih ve mefhûm şeklinde beş kısma ayırmıştır.<sup>388</sup> Fâtiha'dan Nâs'a kadar âyetlerin vakf yerlerini kimi yerde tefsirini de yaparak işlemiştir. Vakf ta'lilinde bulunurken sarf ve nahivden yoğun bir şekilde yararlanmıştır.

Zerkeşi, vakf ve ibtida alanında eser yazarları sayarken Zeccâc, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), İbn Abbâd,<sup>389</sup> Dâni ile beraber Umânî'yi de zikretmiştir.<sup>390</sup> Kitabı değerli kılan hususlardan birisi de Türkiye'de basımı gerçekleşen mushaflarda sistemi esas alınan Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (öl. 560/1165) eserinde kendisinden bahsetmesi ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) *el-Mekâtî' ve'l-mebâdi'* ile beraber kaynak olarak en çok is-

<sup>384</sup> Umânî, *el-Mürşid (Mâide-Nâs)*, 46.

<sup>385</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223.

<sup>386</sup> Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, 697.

<sup>387</sup> Sehâvî'nin atıflarına örnek için bk. Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, 697, 711, 719, 752, 755.

<sup>388</sup> Umânî, *el-Mürşid (Fâtiha-Nisâ)*, 49; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/223.

<sup>389</sup> Zerkeşi'nin bahsettiği İbn Abbâd'ın tam olarak hangi âlim olduğuyla ilgili kesin bir kanaate varmak mümkün değildir. Nitekim Muhammed b. Abbâd el-Mâlikî (öl. 334/945) ve İsmail b. Abbâd Ebû'l-Kâsım (öl. 385/995) isimli âlimlerin her ikisinin de vakf ve ibtidâ ile ilgili eseri vardır. Bk. Ahmed Hattâb el-Ömer, "Kütübü'l-vakf ve'l-ibtidâ ve 'alâkatuhâ bi'n-nahvi", *Tafsir Center for Quranic Studies*, (ts.), 13-14.

<sup>390</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı - İbrahim Abdullah el-Kürdî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 1/494.

tifade ettiği eserlerin başında gelmesidir.<sup>391</sup> Diğer taraftan *Neşr*'de mezkûr esere yer yer atıflar yapılmıştır.<sup>392</sup>

Eser, Mahtût olarak Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde *el Muktesid li-telhîs mâ fi'l-Mürşid* adıyla nu 22 Sel 156'da kayıtlıdır. Ayrıca Mekke'de bulunan Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde Hind Mansûr Avn Mansûr el-Abdelî tarafından Fâtiha'dan Nisâ sûresinin sonuna kadar, Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezverî tarafından da Mâide sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>393</sup>

Zekeriyya el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) telif ettiği *el-Maksid li-telhîsi mâ fi'l-Mürşid* eseri, el-Mürşid'in muhtasarıdır. Bu eser, Abdülkerîm el-Eşmûnî'nin Menârü'l-Hüdâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ kitabının alt bölümünde neşredilmiştir.<sup>394</sup>

### 3.2.2.3. Diğer Eserleri

*el-Muğnî fi ma'rifeti vukûfi'l-Kur'an*: Umânî'nin bu eseri de vakf ve ibtidâ ile ilgilidir. İbnü'l-Cezerî bu eseri ve el-Mürşid'i zikretmiştir. Günümüze ulaşmadığı düşünülmektedir.

*el-Câmi'u'l-müştemil fi't-tefsîr*: Tefsirle ilgili olan bu eserin günümüze ulaşmış olmasıyla ilgili bir bilgiye rastlamadık.

*el-Câmi'u'l-kebîr*: Kıraatle ilgili olduğu tahmin edilen bu eserin de günümüze ulaşmış olması bilinmemektedir. Haddi zatında tabakat ve teracim eserlerinde bu eserden bahsedilmemiş olup *el-Mürşid*'in muhakkiki el-Abdelî tarafından zikredilmiştir.<sup>395</sup>

*el-Me'ânî*: Bu eserin ne hakkında kaleme alındığı kesin olarak bilinmemekle birlikte kıraatlerin anlamları hakkında telif edildiği tahmin edilmektedir.<sup>396</sup>

<sup>391</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhsin Hâşim Dervîş (Umman: Dârü'l-Menâhic, 2001), 49 (muhakkik önsözü); Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Eşmûnî Örneği)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 27-28.

<sup>392</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âtü'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 2/161.

<sup>393</sup> Umânî, *el-Mürşid (Mâide-Nâs)*; Umânî, *el-Mürşid (Fâtiha-Nisâ)*.

<sup>394</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Eşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973).

<sup>395</sup> Umânî, *el-Mürşid (Fâtiha-Nisâ)*, 43.

<sup>396</sup> Umânî, *el-Mürşid (Fâtiha-Nisâ)*, 43.

### 3.3. İbn Arîk el-Mi'velî (öl. 1190/1777) ve Kitâbü't-Tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz Adlı Eseri

#### 3.3.1. Hayatı

Tam adı Ebû Süleyman Muhammed b. Âmir b. Râşid b. Saîd b. Abdullah b. Râşid b. Muhammed b. Hamîs b. Muhammed b. Adî el-Mi'velî el-Efevî el-Umânî el-Ezdî el-İbâzî'dir.<sup>397</sup> Kahtânîler'den Mi'vele kabilesine nispetle kendisine bu lakap verilmiştir. Umân'da Ya'rubî Hanedanı'nın (1615-1743) hüküm sürdüğü bir zamanda dünyaya gelmiştir. Tam olarak hangi tarihte doğduğuna dair bilgi olmasa da h. 12 yy.'da yaşadığı bilinmektedir. Onun doğduğu yıllarda tahtta Seyf b. Sultan (öl. 1123/1711) oturmaktaydı. 1743'te sultanlığın yıkılışına ve günümüzde de hüküm sürmeye devam eden Bû Saîd hanedanının 1744'te kuruluşuna şahit olmuştur.<sup>398</sup> Hatta Mi'velî, Ya'rubî sultanlarından 2. Seyf'in sultanlığına karşı çıkıp hal'i için bir araya gelen âlimlerin içerisinde yer almıştır.<sup>399</sup>

İlk eğitimini Ya'rubî vâlilerinden olan babasından almıştır. Sonrasında Cibrîn Medresesi'nde zamanın ileri gelen Ummanlı âlimlerinden ilim öğrenmiştir.<sup>400</sup> Mi'velî, 1190/1777 tarihinde vefat etmiş, Maskat'ta<sup>401</sup> defnedilmiştir.<sup>402</sup>

#### 3.3.2. Eserleri

##### 3.3.2.1. Kitâbü't-Tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz

Çalışmamızda esas alacağımız bu eser, Mi'velî'nin ulûmu'l-Kur'ân konulu kitabıdır. İbn Arîk, mukaddimesinde bizzat kendisi adının "*et-Tehzîb*" olduğunu söylemiştir. Müellif, eserini 10

<sup>397</sup> Hamîd b. Muhammed en-Nahlî el-Umânî İbn Rezik, *es-Sahîfetü'l-Kahtâniyye*, thk. Mahmud b. Mübârek es-Selîmî vd. (Maskat, Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2009), 3/322; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/65 (muhakkik önsözü).

<sup>398</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 2/97; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 62 (muhakkik önsözü); Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî, *el-Mühezzeb ve 'aynü'l-edeb*, thk. Muhammed Ali es-Salîbî (Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1988), 35.

<sup>399</sup> Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân*, 2/97; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 62 (muhakkik önsözü); Mi'velî, *el-Mühezzeb ve 'aynü'l-edeb*, 35.

<sup>400</sup> Fahd b. Alî b. es-Sa'dî, *Mu'cemü'l-fukahâ' ve'l-mütakellimîne'l-İbâziyye (Kısmü'l-Maşrik): mine'l-karni'l-evvelî'l-hicrî ilâ bidâyeti'l-karni'l-hâmisi 'aşera el-hicrî* (Umman: Mektebetü'l-Ceyl el-Vâid, 2007), 3/122; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 67-68.

<sup>401</sup> Günümüzde Umman'ın başkenti olan şehir.

<sup>402</sup> İbn Rezik, *es-Sahîfetü'l-Kahtâniyye*, 3/359.

bölüme ayırmıştır. Müellifin bâb adını verdiği bu 10 kısım, sırasıyla şu başlıklardan oluşmaktadır:

1. Arap dilinin usulü ve kapsamı
2. Sarf, masdarlar, cemi'lerin kapsamı, ism-i mensûb ve tasgîr
3. Nahiv, i'râb ve mana harflerinin hükümleri
4. Kur'an ve çeşitli hükümler (sûreler, âyetler, kelimeler, harfler, i'rabları ve kıraati)
5. Memdûd ve maksûr (fiil ve isimlerden yâ veya elif ile yazılan kelimeler),
6. Dât (ض) harfi hakkında
7. Zâ (ظ) harfi hakkında
8. Arap dilinde "garîbü'l-keîâm" kavramı
9. Mushaf imlası
10. Lafızlar hakkında

*et-Tehzîb*'in kıraat kaynakları arasında Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî'si*, Dâni'nin (öl. 444/1053) *et-Teyisîr*'i yer almaktadır. Hatta çalışmamızın 3. Bölümünde de değinileceği üzere Şâtîbî'nin rumuz sistemini aynen uygulamış, kıraat imamlarını gerek tek başına gerekse birlikte iken çeşitli harflerle göstermiştir.

Eser, oldukça hacimli olması nedeniyle Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî, 10 fasıldan sadece ulûmü'l-Kur'ân temalı 4. faslı, yüksek lisans tezi bağlamında Sudan'da bulunan Ümmü Derman Üniversitesi'nde 2016 yılında tahkik etmiş, ardından bu çalışma 2016 yılında Umman'da yayımlanmıştır.<sup>403</sup> Kitabın bazı başlıkları şunlardır: Kur'an'ın nüzülü, sûre ve âyet sayıları, istiâze-besmele, tertil-tecvîd, vakf-ibtidâ.<sup>404</sup> Müellif sonrasında Kur'an'daki mansûb, merfu, mecrûr ve meczûm olan kelimeleri (fiil, isim, harf) zikretmiş; bu esnada da eğer hareke değişimine kıraatler sebep olmuşsa bunları belirtmiştir.<sup>405</sup>

<sup>403</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 69, 93.

<sup>404</sup> Vakf ve ibtidâ ile ilgili kaleme alınan bazı eserler için bk. Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında* (Konya: Hacıvevîszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023); İhsan Sütşurup, *İlk Dönem Vakf ve İbtidâ İbn Sa'dân ve el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eseri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025).

<sup>405</sup> Kıraatlerle ilgili metodu için bk. 139.

### 3.3.2.2. Diğer Eserleri

1. *el-Mühezzeb ve 'aynü'l-edeb*: Feraiz ve miras konularıyla ilgili kaleme alınmış eseridir. Kitap, Muhammed Alî es-Suleybî tarafından tahkik edilmiş, Ummân'da bulunan Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe tarafından 1989 yılında basımı gerçekleştirilmiştir.<sup>406</sup>

2. *Kitâb fi't-târîh*: Bu eserde, m. 2. asır Mâlik b. Fehm (120-207)<sup>407</sup> döneminden İranlıların Sahâr kentine girdikleri 1156/1743 yılına kadar ki Umman tarihi konu edinmiştir.<sup>408</sup> Eseri, Saîd b. Muhammed b. Saîd el-Hâşimî tahkik etmiş, "*Kısas ve ahbâr cerat fi 'Umân*" adıyla yine Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe tarafından yayımlanmıştır.<sup>409</sup>

3. *Kitâb fi nesebi 'aşîretihî hassaten*: Mi'velî'nin kendi kabilesi, akrabaları ve yakınları hakkında kaleme aldığı eserdir. Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi 385 "*Kısas ve ahbâr cerat fi 'Umân*" eserinin yazmaları arasında bulunmaktadır.<sup>410</sup>

4. *Es'ile ve ecvibe fıkhiyyetun nesriyyetün*: Müellifin fıkıhla ilgili kaleme aldığı risalesidir.<sup>411</sup>

5. *Kasâid fi'l-medh ve'r-resâ' ve ba'zi'l-münâsebât*<sup>412</sup>

## 3.4. el-Kindî en-Nizvî (öl. 1207/1792) ve et-Tefsîru'l-Müeyesser Adlı Eseri

### 3.4.1. Hayatı

Tam adı el-Allâme er-Rızâ eş-Şeyh Saîd b. Ahmed b. Saîd b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman el-Kindî en-Nizvî'dir. İbâzî fıkhının temel kitaplarından olan *Beyânü'ş-şer'* müellifi Muhammed b. İbrahim el-Kindî (öl. 508/1114) ve *el-Musannef* isimli eseri bu-

<sup>406</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 68-69.

<sup>407</sup> Umman'a ilk yerleşen Araplar'ın lideri olduğu söylenen kişi. Bk. Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta' rabîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/96.

<sup>408</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 69.

<sup>409</sup> Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî, *Kısas ve ahbâr cerat fi 'Umân*, thk. Saîd b. Muhammed b. Saîd el-Hâşimî (Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 2014).

<sup>410</sup> Saîd el-Hâşimî, *İbn 'Arik: Hayâtuhû ve menziletuhû beyne'l-muerrihîn* (Maskat, Umman, 2002), 16.

<sup>411</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 70.

<sup>412</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 70.

lunan Ahmed b. Abdullah el-Kindî (öl. 577 /1162) ile aynı soydan geldiği söylenmiştir. 1130/1718 (1139/1727) tarihinde Umman'ın Nizvâ (Nezvâ) şehrinde dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı kendisi, Nezvî şeklinde de nitelenmiştir. Zamanının önde gelen âlimlerinin ders halkalarına katılan Kindî, Şeyh Habib b. Sâlim Embûsaîdî (öl. 12/18. yy) ve Saîd b. Beşîr es-Subhî'den (öl. 1159/1746) ilim öğrenmiştir.<sup>413</sup> Kindî, ilim öğrenmeye meraklı, azim ve sabırla ilerleyen tabiata sahip olup bu yönüyle toplum içerisinde saygın bir konumda bulunmaktaydı. Yaşadığı dönem Umman'ı, büyük fitnelerin ve kabileler arasında cereyan eden şiddetli çarpışmaların hakim olduğu bir devirden geçiyordu. Hatta bir meseleyle ilgili vermiş olduğu fetvadan dolayı çıkan karışıklıkta evlatlarından birisi katledilmişti. Bu yüzden yaşadığı yerden hicret etmek zorunda kalmış, buna rağmen ilim öğretmekten ve insanlara görüşlerini açıklamaktan geri durmamıştır. Cehalet ve fesadı önlemek için çok çaba harcayan Kindî, toplumsal hastalık olarak gördüğü durumlara karşı halkı ikaz etmeye çalışmıştır.<sup>414</sup>

Kindî, Nahl bölgesinde 1207/1792 senesinde vefat etmiştir.<sup>415</sup>

### 3.4.2. Eserleri

#### 3.4.2.1. et-Tefsîru'l-Müeyesser

Kaynakların belirttiğine göre Umman'da bir İbâzî tarafından kaleme alınan, Kur'an'ı baştan sona içeren, bilinen ilk tefsirdir.<sup>416</sup> Ancak basılmış olduğu 1997'ye kadar gerek İbâzîler gerekse diğer Müslümanlar tarafından referans niteliğini haiz olmamıştır.<sup>417</sup>

Dili açık ve sadedir. Dirayet sınıflandırmasına dahil edilebilecek nitelikte bir tefsirdir. Eser, erken ve klasik dönem tefsirlerin-

<sup>413</sup> Saîd b. Abdurrahman b. Saîd el-Kindî, *et-Tefsîru'l-müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî - Muhammed b. Musa Bâbâammî (Cezayir: Cem'iyetü't-Türâs, 1998), 1/13-14 (Muhakkik önsözü); Güven Ağırkaya, "Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin İbâzî Tefsiri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 50 (31 Temmuz 2023), 11.

<sup>414</sup> Kindî, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 1/14 (muhakkik önsözü).

<sup>415</sup> Kindî, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 1/16 (muhakkik önsözü).

<sup>416</sup> Kindî, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 1/16 (muhakkik önsözü); Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr*, 8; Ağırkaya, "Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi", 13.

<sup>417</sup> Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği*, 78.

den farklı yorumları ihtiva etmekte ve neredeyse hiç isnad kullanmamaktadır.<sup>418</sup> Onun tefsirinin en önemli kaynağı Begavî'nin (öl. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl* eseridir. Bunun dışında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Neseî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl*'i, Şî müfessir Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Cevâmi'u'l-câmi'i* de diğer kaynaklar arasında yer almaktadır.<sup>419</sup>

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinileceği üzere Kindî, tefsirinde kıraatlere az da olsa yer vermiş ancak bunların genellikle nispetini zikretme yöntemini tercih etmemiştir. Nitekim o, mütevâtir, şâz ya da müdrec<sup>420</sup> kıraatleri detaya girmeksizin zikretmiştir. Kıraat imam veya râvilerinin isimlerini nadiren belirtmiştir.<sup>421</sup>

Eseri, Mustafa b. Muhammed Şerîfî ve Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî tarafından tahkik edilmiş, Cem'iyetü't-Türâs yayınevi tarafından da 1998'de Cezayir'de 3 cilt halinde basılmıştır.

### 3.4.2.2. Diğer Eserleri

Kindî'nin çalışmamızda esas teşkil eden tefsirinden başka, döneminin yöneticilerine muhtelif meselelerde yazdığı bazı mektuplar, bazı eserlere dair kaleme aldığı hâşiye ve tâlikatlar bulunmaktadır. Müellifin kaynaklarda zikredilen bazı eserleri şunlardır: *es-Sîretü'l-mübâreke*, *Ta'likât 'alâ tefsîri'r-Râzî*, *Ta'likât 'alâ kitâbi İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn*, *Ta'likât 'ale's-Se'âlibî (el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* eserine), *el-Fetâvâ*, *es-Siyer ve nesâih fi'z-zühd ve'l-hikme*. Ayrıca Sultan Saîd b. Ahmed b. Saîd ile Nizvâ'nın politik ve sosyal meseleleriyle ilgili yazışmalarını ihtiva eden mektup koleksiyonundan söz edilmektedir.<sup>422</sup>

<sup>418</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 78..

<sup>419</sup> Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fî 'ilmi't-tefsîr*, 6/9.

<sup>420</sup> Râvi tarafından tefsir amaçlı metne yapılan ziyadelerdir. Bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 108.

<sup>421</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 81.

<sup>422</sup> Kindî, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 1/13-14 (Muhakkik önsözü); Şeybânî, *el-İntâcü'l-İbâzî fî 'ilmi't-tefsîr*, 6; Ağırkaya, "Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi", 13; Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 78.

### 3.5. Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş (öl. 1332/1914) ve Himyânü'z-zâd Adlı Tefsiri

#### 3.5.1. Hayatı

Tam adı Muhammed b. Yûsuf b. İsa b. Sâlih b. İsmâil el-Hafsî el-Adevî olup<sup>423</sup> 20. yy.'da İbâzîliği Cezayir'de yeniden canlandıran isim olarak anılır. Diğer taraftan İbâzî ilim geleneğinin de önemli şahsiyetlerinden birisidir.<sup>424</sup> En meşhur lakabı "Kutbu'l-eimme" dir.<sup>425</sup> Öyle ki 96 yıllık yaşamında yaklaşık 300 civarı eser vermiştir. Eттаfeyyîş, 1236/1820 tarihinde Cezayir'in Gardâye eyaletine bağlı Bûnûra (Bounoura) ilçesindeki Benî Yeskin (Beni Isguen) denen yerleşim merkezinde dünyaya gelmiştir.<sup>426</sup> Bazı kaynaklara göre soyu Hz. Ömer'e dayanmaktadır.<sup>427</sup> Beş yaşındayken anesi onu Kur'an-ı Kerim'i ezberlemesi için mescide yazdırmış ve o da üç yıl gibi bir sürede hafızlığını tamamlamıştır. Yirmi yaşına geldiğinde Mizâb Vadisi ve Cezayir'de adından söz edilen bir kounuma yükselmiş, ardından bir medrese açarak tüm çabasını yazı ve eğitime adanmıştır.<sup>428</sup> Sonrasında Fransız yöneticiler tarafından Tunus'a gönderilmiş, ardından Mısır'a geçmiş ve orada dört yıl eğitim görmüştür.<sup>429</sup> Hocalarından bazıları şunlardır: Ömer b. Süleyman, Süleyman b. Yahya ve kardeşi İbrahim b. Yusuf (1888-1965).<sup>430</sup> Kutsal Topraklara iki kez seyahat etmiş ve gemideyken bile kitap

<sup>423</sup> Bûkeyr b Saîd A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş: Hayâtuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduh* (Umman: Mektebetü'z-Zâmiri, 1989), 62.

<sup>424</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 92; Sabri Hizmetli, "Eттаfeyyîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

<sup>425</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 62.

<sup>426</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 63.

<sup>427</sup> Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sakâfiyye, 1988), 2/658; A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 62.

<sup>428</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 64.

<sup>429</sup> Nüfusun %60'ının İbâzîlerden oluştuğu Mizâb vadisi öncesinde Osmanlı idaresindeyken 1830 sonrasında Fransız işgaline maruz kalmıştır. Hatta Eттаfeyyîş, kendisinin de yaşadığı Mizâb vadisiyle ilgili Fransızların faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı dile getiren bir mektup kaleme almış ve bunu Abdülhamid Han'a göndermiştir. A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 97; Fethî Dâdîbâbâ, *Menhecü'ş-Şeyh Eттаfeyyîş fi't-te'âmül me'a's-sünneti'n-nebeviyye* (Tilimsan, Cezayir: Câmîatu Ebû Bekr Belkayid, Doktora Tezi, 2016), 43; Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 92; Ahmet Kavas, "Mizâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

<sup>430</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş*, 65.

telifine devam etmiştir. Öğrencileri arasında el-Hâc Bâbekr b. el-Hâc Mes'ûd (1882/1912), Salih b. Ömer (1871/1928), Salih b. Yahya b. el-Hâc Süleyman (öl. 1367/1948), yeğeni Ebû İshak İbrahim b. Muhammed Ettafeyyiş (1888-1965) ve İbrahim b. İsa b. Dâvûd Ebû'l-Yakzân (1888-1973) gibi şahsiyetler bulunmaktadır.<sup>431</sup>

Fransız sömürgeciliğine karşı şiddetli muhalefeti, İslam dünyasına olan sevgisi ve bağlılığı, ülkesinin siyasi davası ile ilerlemeci yenilikçiliği üzerindeki önemli etkisiyle tanındı.<sup>432</sup> Mısır'da Muhammed Abduh'la (1849-1905) karşılaştığı ve ıslah hareketleriyle ilgili çeşitli tartışmalarda bulunduğu söylenmiştir.<sup>433</sup> Hatta Ettafeyyiş, Abduh'u *Teyşîrû't-tefsîr*'inde övmüş ve eserinde zaman zaman kendisine atıflarda bulunmuştur.<sup>434</sup>

Ettafeyyiş, doksan altı yaşındayken sekiz gün boyunca yatalak kalmasına neden olan ateşli bir hastalığa yakalanmış ve 1332/1914 yılında memleketinde vefat etmiştir.<sup>435</sup>

### 3.5.2. Eserleri

#### 3.5.2.1. Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd

Ettafeyyiş'in üç tefsiri bulunmaktadır. Bunlardan birisi bu çalışmaya esas teşkil edecek olan *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*, ikincisi *Teyşîru't-Tefsîr*, sonuncusu ise *Dâ'il-'amel ilâ yevmi'l-emel*'dir. Onun *Himyânü'z-zâd* eseri oldukça geniş olup önce 14 sonrasında 15 cilt şeklinde Zenzibar'da yayımlanmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre müfessir, bu eserini kaleme aldığı anda henüz 25 yaşındadır.<sup>436</sup>

*Himyânü'z-zâd*, klasik bir tefsir hüviyetine sahiptir. Çünkü Ettafeyyiş bu eserinde, hayat sürdüğü coğrafya ve vatandaşlarını zulümle tahakküm altına almaya çalışan Fransızlarla ilgili hemen hiçbir şey söylememiştir. Keza kendisinin sahip olduğu aksiyoner

<sup>431</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş*, 81-83.

<sup>432</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş*, 60-166.

<sup>433</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 92.

<sup>434</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsa b. Sâlih el-Hafsi el-Adevî Ettafeyyiş, *Teyşîru't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talây (Maskat, Umman: Vizâretü't-türâs ve's-sekâfe, 2004), 4/377; Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 92-93.

<sup>435</sup> Dâdîbâbâ, *Menhecü'ş-Şeyh Ettafeyyiş*, 23.

<sup>436</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 93.

ve mücadeleci mizacı yanında bidatlere karşı verdiği savaşın izlerinin tefsirine yansıdığı söylenemez. Dolayısıyla klasik tefsirlerin yaptığı gibi âyeti âyetle ve sırasıyla hadis, sahâbe-tâbiîn sözleri, kıraat rivayetleri, etimolojik tahliller ve şüirlerle yorumlamıştır.<sup>437</sup>

Çalışmada detaylı olarak verileceği üzere Eттаfeyyiş'in bu eseri, çağdaş tefsirlerden olmasına karşın onu diğerlerinden ayıran noktalardan birisi kıraat farklılıklarından çok sık yararlanmasıdır. Kendisi bu farklılıklara yer verirken İmâm Nâfi' kıraatini esas almıştır. Nitekim diğer tefsiri olan *Teysîru't-tefsîr*'in mukaddimesinde bunu kendisi de belirtmiştir.<sup>438</sup> Kendisinin Nâfi' kıraatini esas almasını onun Kuzey Afrika İbâzîlerinden olmasıyla ilintilendirmek mümkündür. Çünkü bu bölgede yaşayan İbâzîlerin mushaflarında ağırlıklı olarak esas aldıkları imâm, Nâfi'dir. Umân İbâzîleri ise mushaflarında daha çok Âsım kıraatini esas almışlardır. Müfessir, sadece mütevâtir okuyuşlara değil, yorumu zenginleştirme bağlamında zaman zaman şâz kıraatlerle tefsîrî kıraatlerden de istifade etmiştir.<sup>439</sup>

### 3.5.2.2. Teysîru't-Tefsîr

Bu çalışmada, *Himyânü'z-zâd* kadar olmasa da zaman zaman referans alınan Eттаfeyyiş'in ikinci tefsiri *Teysîru't-Tefsîr*'dir. Bu eser, daha sonra kaleme alındığı için bazı kimseler tarafından *Himyânü'z-zâd*'in muhtasarı olduğu söylenmiştir. Ancak Albayrak, bu görüşe karşı çıkar ve her iki eserin de kendine özgü, ayrı birer tefsir olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>440</sup>

*Teysîru't-tefsîr*, Eттаfeyyiş'in 86 yaşından sonra yani ömrünün son yıllarında kaleme aldığı tefsir olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir.<sup>441</sup> Ünlü İbâzî âlimlerden İbrahim Beyyûz, tefsirle il-

<sup>437</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 95-96.

<sup>438</sup> Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*, 1/7.

<sup>439</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 99.

<sup>440</sup> Albayrak, *İbadi Tefsir Geleneği*, 94.

<sup>441</sup> Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*, 2/558; Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 772; Nurullah Çakmaktaş, *İbâzî Müfessir Eттаfeyyiş ve Teysîru't-Tefsîr Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 23.

gili şu ifadelerde bulunmuştur: “Herhangi bir âyetle ilgili İbâzîlerin görüşlerini öğrenmek istediğimde Eттаfeyyiş’in *Teysîr*’ine müracaat ederim.”<sup>442</sup>

Eттаfeyyiş, eserinin başında kaleme aldığı kısa mukaddimesinde *Teysîr*’i telif etme nedenini şu şekilde izah etmiştir. “Genç yaşında yazdığım *Himyânü’z-zâd* tefsirine ilginin azalmasından ve *Dâ’îl-’amel li-yevmi’l-emel*’in bir türlü tamamlanamamasından dolayı tüm çabamı insanları usandırmayacak ve güzel karşılanacak bir tefsir yazımına adadım.”<sup>443</sup>

Eттаfeyyiş, bu eserinde de *Himyânü’z-zâd* kadar olmasa da kıraatlere yer vermiş ve âyetlerin yorum zenginliği bağlamında onlardan istifade etmiştir. Onun bu eserini önemli kılan faktörlerden birisi tefsirinde Nâfi’ kıraati ve Hz. Osman mushafını esas alacağını mukaddimesinde belirtmesidir.<sup>444</sup>

Eser, önce 15 cilt halinde Umman’da 1987 yılında yayımlanmış, ardından İbrahim b. Muhammed Tallây tarafından tahkik edilerek 17 cilt halinde 2004 yılında basımı gerçekleşmiştir.<sup>445</sup>

### 3.5.2.3. Dâ’îl-’amel li-yevmi’l-emel

Bu tefsir, Rahman sûresine kadar yazılmış olup tamamlanmamıştır.

### 3.5.2.4. Diğer Eserleri

Müellifin kimi kaynaklara göre yüz, kimi kaynaklara göre ise üç yüze yakın eseri bulunmaktadır.<sup>446</sup> Eттаfeyyiş, yapısı itibarıyla yazmayı çok seven biri olduğundan seferde bile eser telifi ile meş-

<sup>442</sup> Muhammed Ali Debûz, *A’lâmü’l-islâh fi’l-Cezâir* (Cezayir: Matbaatü’l-Ba’s, 1980), 3/126.

<sup>443</sup> Eттаfeyyiş, *Teysîru’t-tefsîr*, 1/1-2; Çakmaktaş, *İbâzî Müfessir Eттаfeyyiş ve Teysîru’t-Tefsir Adlı Eseri*, 23-24.

<sup>444</sup> Eттаfeyyiş, *Teysîru’t-tefsîr*, 1/1-2.

<sup>445</sup> Eserin 2018’de ikinci basımı gerçekleştirilmiştir.

<sup>446</sup> A’veşt, *Kutbü’l-E’imme el-’Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyiş*, 117-118; Zirikî, *el-A’lâm*, 2002, 7/157; Bâbâammî vd., *Mu’cemü a’lâmi’l-İbâziyye*, 2/401-404; A’veşt, *Kutbü’l-E’imme el-’Allâme Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyiş*, 117-118.

gul olduğu rivayet olunmuştur.<sup>447</sup> Eserleri günümüzde kendi adını taşıyan bir kütüphanede bulunmaktadır.<sup>448</sup>

Müellifin başlıca eserleri şunlardır:

**Hadis konulu eserleri:** *Tertîbü't-tertîb, Vefâü'z-zamâne bi-edâi'l-emâne, Resâilu's-salât 'alâ'n-Nebî'.*

**Fıkıh ve Usûlü:** *Şerhu muhtasari'l-'adl ve'l-ensâf li-Ebî Ya'kûb el-Vercelânî, Şâmilü'l-asl ve'l-fer', Kitâbü'l-Câmi'u's-sagîr, ez-Zehebü'l-Hâlis.*

**Akâid:** *Şerhu Akâideti't-tevhîd li-Ebî Hafs 'Ömer, Hâşiyetü'l-Mûciz li-Ebî 'Ammâr 'Abdü'l-Kâfî, Îzâhu'l-mantık fî bilâdi'l-Maşrık.*

**Dil:** *Nazmü'l-muğnî, Şerhu Şevâhidü'l-Kazvînî, Şerhu Şevâhidü kavâ'idü'l-i'râb, , Beyânü'l-beyân, Rebi'u'l-bedî'.*

**Kıraat:** *Risâle fî Kırâeti Verş (Câmi'u harf-i Verş),<sup>449</sup> Kitâbü'r-Resm fî ta'lîmi'l-hatt.*

**Tarih-Siyer:** *Mesâilü's-sîre, el-İmkân fî mâ câz en yekûne ev kân, er-Risâletü'ş-şâfiye.<sup>450</sup>*

<sup>447</sup> Bâbâammî vd., *Mu'cemü a'lâmî'l-İbâziyye*, 2/401.

<sup>448</sup> Hizmetli, "Ettafeyyîş"; Güven Ağırkaya, *Tefsirde Hâricî-İbâzî Yorum (Himyânu'z-zâd Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 102-107.

<sup>449</sup> Matbû olduğu söylene de gerek internet üzerinde, gerekse Şâmile türü kaynaklarda yapmış olduğumuz taramalara rağmen, çalışmaya ulaşamadık.

<sup>450</sup> A'veşt, *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş*, 118-122.



## İKİNCİ BÖLÜM

### İBÂZÎLERİN ESERLERİ BAĞLAMINDA KIRAAT VECİHLERİNİN TASNİFİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

“Kıraat (الْقِرَاءَةُ)” kelimesi “قرأ” fiilinin mastarı olup lugatte “okumak, tilavet etmek ve telaffuz etmek, toplamak, toplanmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>451</sup> Kıraat kaynaklarına göz atıldığında ise kıraat kelimesinin birçok tanımının yapıldığı görülmektedir. Bunlardan en meşhuru ve kaynaklarda sıkça zikredilene İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) yapmış olduğu tanımlamadır. Ona göre kıraat, “Kur'an kelimelerindeki okunuş farklılıklarını râvilerine nispet etmek suretiyle kıraat ihtilaflarını konu edinen ilimdir.”<sup>452</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla kıraat ilmi kelimelerin telaffuz/fonetik yönünü konu edinmektedir. Fakat bu ilim başta tefsir olmak üzere diğer disiplinlerle de ilişkilidir. İbâzî âlimler de bu konuda eser kaleme almışlardır. Fakat bunların tamamı tefsir ilmiyle ilişkili değildir. Örneğin Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî'nin (öl. 400/1009'dan son-

<sup>451</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/204; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sihâhi'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 1/64; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/128; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 49; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 85.

<sup>452</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîm ve mürşidü't-tâlibîn*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9.

ra) *Kitâbü'l-Evsat fi 'ulûmi'l-kırâ'ât'* ile Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî'nin (öl. 1190/1777) *Kitâbü't-Tehzîb'* i bu tarz eserlerdendir. Bundan dolayı kıraat-tefsir ilişkisine dair ortaya konulan çalışmalarda olduğu gibi<sup>453</sup> bütünüyle kıraat-anlam ilişkisi üzerinde durulmayacaktır. Çalışmamızın temel amacı, birinci bölümde adı anılan müelliflerin kıraatlerle ilgili bilgileri ve kıraat farklılıklarını ne derece kullandıklarını tespit etmek, sonuçta da kıraat müktesebatıyla ilgili değerlendirme, görüş, tercih ya da eleştirileri üzerinden kıraat tasavvurlarını ortaya koymak şeklinde olacaktır. Diğer taraftan İbâzî âlimlerin verdikleri bilgi ve değerlendirmeleriyle İbâzî olmayan kıraat âlimlerinden öne çıkanların görüşlerini kıyaslamak suretiyle genel bir çerçeve çizilecektir

### 1. Arap Lehçeleri Bağlamında Kıraat Farklılıkları

Arap dilinin bir vechesi de lehçeler arasındaki farklılıklardır. Bu farklılıkların Kur'an okuyuşuna nüzûlünden itibaren büyük yansımaları olmuştur. Zira coğrafi ve jeokültürel olarak geniş ve büyük toplulukların, konuştukları dilde telaffuz yönünden farklılıkların olması doğaldır. Toplumların yaşadıkları yerler arasında bulunan dağ, ırmak, göl, deniz, ova veya plato gibi coğrafi şekiller, sadece fiziksel ayrılığa neden olmamış, konuştukları dilde telaffuz yönünden de değişimlere yol açmıştır. Keza iklim şartları, savaş ve göçler gibi kitlesel hareketlerle buldukları yerden başka yerlere göç etmek zorunda kalan topluluklar, sahip oldukları dil mirasını göç ettikleri yerlerde koruyamamış, bunun sonucunda da dilde birtakım değişiklikler kaçınılmaz olmuştur.<sup>454</sup> Özellikle kabile kültürünün yaygın olduğu kapalı toplumlarda bu değişikliklerin daha belirgin olması doğal bir olgu olarak kabul edilmelidir.

<sup>453</sup> Bu türden bazı çalışmalar için bk. Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 7-50; Mustafa Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi Zemahşeri Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015); Mustafa Topcu, "İbn Akîle el-Mekkî'nin 'el-Cevheru'l-Menzûm' Adlı Tefsîrinin Tefsîr ve Kıraatlar Açısından Tahlili", *Universal Journal of Theology* 8/2 (31 Aralık 2023), 72-96.

<sup>454</sup> İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısriyye, 1974), 20; Muhammed Riyâd Kerîm, *el-Muktedâb fi lehecâti'l-'Arap* (Tanta, 1996), 20; İhsan Sütşurup, *Sa'lebi'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsîrinde Kıraatlere Yaklaşımı*, ed. Kenan Akkan - Resul Akcan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 52-54.

Arap yarımadası da Yemen, Tihâme, Hicaz, Aruz ve Necid olmak üzere beş bölgeye ayrılmış; ilk üç bölgede (Yemen, Tihâme ve Hicaz) yerleşik ve medeni bir kültür söz konusu iken, Aruz ve Necid bölgelerinde ise bedevi ve göçebe bir hayat hüküm sürmüştür.<sup>455</sup>

Sonuç olarak, diğerleriyle karşılaştırıldığında Arap toplumu, kabile kültürünün öne çıktığı ve dağınık yerleşimin hâkim olduğu toplumlardandır. Bu durum da neredeyse her kabilenin kendine özgü bir lehçeye sahip olmasına yol açmış, hatta farklı kabile lehçesi ile konuşulması bir kusur olarak görülmüştür.<sup>456</sup>

Arap dilindeki farklı kullanımlar, bazen harekede bazen de kelimelerde tezahür etmiştir. Nitekim bazı kabileler bir kelimeyi telaffuz yönünden diğer kabileden farklı kullanmış, bazen de farklılık, anlam yönünden kendini göstermiştir.<sup>457</sup> Kabilelerin yaşam tarzları ve buldukları coğrafyaların yapısı; bedevi topluluklarının, kelimeleri kendilerini zorlamadan, hızlıca ve yuvarlayarak telaffuz etmelerine bu telaffuzları neticesinde med (uzatma) ve fonetik birleştirmelere sık sık başvurmalarına neden olmuştur. Yerleşik ve medeni diyebileceğimiz kabileler ise kelimeleri nispeten düzgün telaffuz ederek açık ve net konuşmaya, harflerin seslerini düzgün çıkarmaya özen göstererek daha çok fasih telaffuzu tercih etmişlerdir.<sup>458</sup> Mesela hemzenin tahfîf-teshîl-tahkîk, izhar-id-

<sup>455</sup> Kerîm, *el-Müktedâb*, 17-20; Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 143. Kaynaklarda bahsi geçen lehçeler ile alakalı şu şekilde bir tasnif yapılmıştır: Adnânî kabileler: Mudar'a mensup olanlar; Benû'l-Anber, Benû'l-Harîs, Benû Hanzala, Huzeyme, Dabbe, Damre, Esed, Fukaym, Ganm, Hüzeyl, Hun, Kays, Kâhil, Kinâne, Kuleyb, Müdlîc, Müzeyne, Nadr, Temîm ve Yerbu'. Kays-Aylân'a mensup olanlar; Abs, Advân, Âmir b. Sa'sa', Bâhile, Cüşem, Eşca', Fezâre, Gatafân, Ganiy, Hilâl, Hevâzin, Kilâb, Mâzin, Ribab, Ukayl ve Zübyân. Rebia'ya mensup olanlar; Abdulkays, Anze, Bekr, Cedîle, Hanife, Huzâa, İci, Sa'd b. Bekr, Sakif, Sedus, Süleym, Şeybân, Tağlib ve Vâil. Kahtani kabileler: Himyer'e mensup olanlar; Beliy, Behra, Cüheyne, Kudâa, Kelb b. Vebre, Murre ve Uzre. Kehlân'a mensup olanlar; Amile, Ans, Akk, Belharis b. Ka'b, Cedîle, Cüzâm, Cezîme, Enmar, Gassân, Has'em, Hazrec, Havlân, Hemdân, Kinde, Lahm, Murâd, Mezhic, Nehâ, Sa'du'l-Aşîre, Serât Ezdleri, Sükûn, Şenue Ezdleri, Tay ve Zebid. Ayrıntılı bilgi için bk. Kerîm, *el-Müktedâb*, 25-41; Eyyüp Tanrıverdi, *İslâm Öncesi Arap Lehçeleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 51-52.

<sup>456</sup> Enîs, *fi'l-Lehecâtü'l-'Arabiyye*, 41; Süleyman Yıldız, *İmâmiyye Şiâsi'nın Kıraat Tasavvurları -Klasik Dönem Tûsî-Tabersî Örneği-* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 123.

<sup>457</sup> Abduh Âli İbrâhîm Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-Kirâ'âtü'l-Kur'âniyye* (Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1999), 2; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 573; İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 144.

<sup>458</sup> Kerîm, *el-Müktedâb*, 167; Râcihî, *el-Lehecât*, 133; Gâlib Fadıl Matlabî, *Lehçet-u Temîm ve*

gam, feth-imâle gibi Arap diline özgü kullanımları bulunmaktaydı. Birkaç örneğini zikrettiğimiz işbu telaffuzlar, lehçe veya lugat farklılığı olarak nitelendirilmektedir.<sup>459</sup>

Arap lehçelerinin tespiti noktasında kıraat farklılıkları, önemli bir yer tutmaktadır.<sup>460</sup> Bunun yanında -yedi harf ruhsatı ile ilgili hadislerden<sup>461</sup> anlaşıldığı üzere- kıraat ihtilaflarının ortaya çıkmasında Arap lehçelerinin önemi büyüktür. Müterâdif kelimele-  
rin okunma ruhsatının verilmesindeki temel gerekçenin, Kureyş lehçesi ile telaffuzunda zorlanılan ya da anlamı bilinmeyen bazı kelimelerin bulunması olduğu söylenebilir. Yer yer aynı dili konuşan ülkelerde bile bir bölge insanının, diğer bölgede yaşayan insanların kullandığı bazı kelimeleri anlayamadığına şahit olunmaktadır. Konuyla ilgili öne sürülen yorumlardan birisi de şudur: Hz. Peygamber, dini kolaylaştırmak, onu toplumun en alt kademesindeki insanların bile hayatına tatbik edebileceği vasatta tutmak için çeşitli çözümlere başvurmuştur. Bunun bir sonucu olarak O, Kur'an'ın farklı lehçelerle ve telaffuz farklılıklarıyla okunmasına izin vermiştir. Müterâdif okumalar da bu bağlamda ele alınan lehçe temelli farklılıklardır. Çünkü vahiy ile ilk muhatap olan insanlar için öncelik mana idi. Kur'an'ın hükümlerinin hayata uygulanması ve içeriğinin hazmedilmesi idi.<sup>462</sup>

*eseruhâ fi'l-arabiyyeti'l-muvahhade* (Irak: Menşûrât-u vizârâti's-sekâfet-i ve'l-funûn, 1987), 30; Sütşurup, *Sa'lebî'nin Kıraatlere Yaklaşımı*, 53.

<sup>459</sup> Hatta hemzenin tahkik ve teshil olarak okunması örneğinde olduğu gibi bazı okuyuşlar kimi kabilelerin sosyal ve kültürel yapısı hakkında fikir edinmenin ipuçlarını da vermiştir. Örneğin hemzenin telaffuzu özel bir çaba gerektirdiği için Araplar arasında farklı tavırların doğmasına yol açmış, böylelikle kimi kabilenin tahkik kiminin ise teshil ile okumasına sebep olmuştur. Nitekim hemzenin tahkik ile okunması bedevilik/göçebelik göstergesi iken, teshil veya kelimenin hemzesi okunması medeniyet göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bk. Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Küfe ve Menhecühâ fi Dirâsâti'l-Lügati ve'n-Nahv* (Beirut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 180; İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 144.

<sup>460</sup> Râcihî, *el-Lehecât*, 81-99.

<sup>461</sup> Yedi harf ruhsatı ile ilgili bazı hadisler için bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 6/184; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 43-45; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/21-48; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/49.

<sup>462</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (Kur'ân Tarihi)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 88; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 71.

Bu başlık altında, Arap lehçelerinin kıraat farklılıkları ile ilişkisi ve kıraatlere etkisi, İbâzî müelliflerin sözü edilen farklılıkları ele alış biçimleri ve öne sürdükleri görüşleri sunularak, kıraat tasavvurlarıyla ilgili bakış açısı oluşturulma amacı güdülecektir. Ayrıca İbâzî müelliflerin bu farklılıkları hangi suret ve keyfiyette kullandıklarına dair genel bir tablo oluşturmaya çalışılacaktır.

Bu genel girizgâhtan sonra İbâzî müelliflerin kıraat farklılıklarını ele alış biçimleri, Arap lehçeleri bakımından “kelimenin telaffuzunda meydana gelen farklılıklar” ve “hareke değişimi ile ilgili farklılıklar” olmak üzere, iki alt başlıkta değerlendirilecektir.

### 1.1. Kelimenin Telaffuzunda Meydana Gelen Fonetik Farklılıklar

Fonetik ya da ses bilgisi, daha çok dilsel seslerin ögelerini araştıran ve akustik bilimi, tıp, sinir bilimi gibi bilim dallarıyla ilişkisi olan multidisipliner bir alandır. Kur’ân-ı Kerîm’deki kıraat farklılıkları arasında telaffuz yönünden değişiklik söz konusu olduğunda fonetik olgusundan bahsedilebilir. Bu farklılıklardan özellikle imâle, idğâm, ihfâ, işmâm, iklâb gibi harf veya kelimelerdeki sesle ilgili değişimler ve bu değişimleri tanımlayan kavramlar, kıraatlerin fonetik yönünü yansıtır.<sup>463</sup> Ayrıca bu farklılıklara Kur’ân’da geçtiği her yerde aynı usûlün tatbik edilebilmesinden dolayı “usûlî ihtilaflar” adı verilmektedir. Usûlî ihtilafların fonetikle ilgili olmaları ve Kur’ân’ın bütününde geçerli olmaları gibi öne çıkan en önemli iki özelliği vardır: Bu özelliklerinden dolayı fonetik farklılıklar, mushaf hattına yansımamışlar, uygulama bakımından daha çok sözlü rivayet geleneğiyle günümüze ulaşmışlardır.<sup>464</sup>

Bahsi geçen bu fonetik farklılıklarla ilgili bilgi, yorum ve izahat dil, tefsir, kıraat gibi çeşitli alana özgü eserlerde paylaşılmıştır. İbâzî âlimlerin de söz konusu farklılıklarla ilgili bilgi ve değer-

<sup>463</sup> İsmail Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatler”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmi ve Problemleri* (İstanbul, 2001), 437; Yıldız, *İmâmiyye Şîası’nın Kıraat Tasavvurları*, 131.

<sup>464</sup> Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 58.

lendirmelerine eserlerinde zaman zaman yer verip konu edindikleri görülmektedir.

Bu bölümde fonetik kıraat farklılıklarının ihtiva ettiği imâle, idğâm, hemze ile ilgili vecihler, işmâm, harekenin değişimi ve hazfi ile ilgili vecihler, son olarak da diğer fonetik kıraat vecihleri alt başlıklar bünyesinde ele alınacaktır.

### 1.1.1. İmâle ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Lugatte “bir şeyi bir yöne doğru eğmek, meylettirmek, yöneltmek” gibi anlamlara gelen imâle,<sup>465</sup> kıraat literatürüne göre fetha harekenin esreye, elifin yâ'ya meylettirilmesinden ibarettir.<sup>466</sup> Elif tarafı yâ tarafına (fetha tarafı esre tarafına) galip olan türüne imâle-i suğrâ, yâ tarafı elif tarafına (esre tarafı fetha tarafına) gâlip olana ise imâle-i kübrâ denilir.<sup>467</sup> İmâle-i kübrânın literatürde “mahz” (الْمَحْضُ), “izcâ” (الإِضْجَاعُ), “bath” (الْبَطْحُ), “kesr” (الْكَسْرُ) gibi isimlendirmeleri bulunmaktadır.<sup>468</sup> İmâle-i suğrâ ise “beyne'l-lafzeyn” (بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ), “beyne-beyne” (بَيْنَ بَيْنَ), “taklîl” (التَّكْلِيلُ) gibi kavramlarla karşılanmıştır.<sup>469</sup>

Kaynaklarda lehçe temelli olan kıraat farklılıklarından olan imâlenin Temîm, Esed ve Kays kabilelerini kapsayan Ehl-i Necd'in lehçesi olduğu, imâlenin zıddı olan fethin ise ehl-i Hicâz'ın lehçesi olduğu zikredilmektedir.<sup>470</sup> Hicaz kabilelerinden olan Kureyş,

<sup>465</sup> Cevherî, *es-Sihah*, 7/1822; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/290; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1414, 13/234.

<sup>466</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Zekeriyâ Umayrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2011), 2/30; Ebu Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980), 4/182; Süleyman Yıldız, *Kur'an Kıraatında İmâle* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 19.

<sup>467</sup> İbrahim b. Saîd b. Hamed ed-Düsîrî, *Muhtasaru'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kırâ'ât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008), 48.

<sup>468</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Küllîyyâti'l-Eseriyye, 1984), 1/97; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâî, *İthâfû fîdâli'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*, thk. Şâban Muhammed İsmâil (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/247.

<sup>469</sup> Muhaysin, *el-Kırâ'ât*, 1/97; Dimyâî, *el-İthâf*, 1987, 1/247.

<sup>470</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 12; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/30; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-

Sakîf, Hevâzin, Kinâne lehçelerinde feth okuyuşunun, Orta ve Doğu Arabistan bölgesinde yaşayan Temîm, Kays, Tay, Esed, Bekr b. Vâil ve Abdülkays kabilelerinde ise imâlenin hâkim olduğu bilgisi ayrıca kaynaklarda yer almaktadır.<sup>471</sup> Görüldüğü üzere imâle tamamen lehçeye taalluk eden fonetik farklılıklardanır.

İbâzî âlimler Arap lehçelerinin fonetik yönüyle ilgili olan imâleyi eserlerinde yeri geldiğinde zikretmişlerdir.<sup>472</sup> İbâzî âlimlerin, imâle söz konusu olduğunda kullanmış olduğu kavramların, klasik ve modern kıraat literatüründe kullanılan kavramlarla genelde örtüş-tüğü görülür. Nitekim Saîd el-Umânî'nin imâle ile ilgili kavram kullanımı meşhur kıraat müelliflerinin kullanımından pek farklılık arz etmemektedir. O, imâle-i kübrâ söz konu olduğunda da ha çok yaygın kullanım olan "imâle" terimini, bazen de "imâle-i kübrâ" terimini kullanırken imâleye müsait olan harflerle ilgili "izcâ" (إِضْجَاع), "el-harfü'l-muzca" (الْحَرْفُ الْمُضْجَع) gibi kavramları kullanmaktadır.<sup>473</sup> İmâle-i suğrâ için ise "beyne'l-lafzeyn", "imâle-i vasat"<sup>474</sup> ve "imâle-i latîfe"<sup>475</sup> kavramlarını tercih ederken "feth"

Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 1974), 1/313; İbrahim Tetik, "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 44-45.

<sup>471</sup> Ebû Bısr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2013), 4/118; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/30; Muhaysın, *el-Kurâ'ât*, 97; Muhammed Sâlim Muhaysın, *el-Müktebes mine'l-lehecati'l-'Arabîyye ve'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1978), 94; Muhammed Hasan Tayyân, "el-Kurâ'âtü'l-Kur'âniyye ve alâkatühâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât", *Mecelletü'l-mecm'âi'l-lügati'l-'Arabîyye bi Dimaşk* 72/2 (1992), 296; Tetik, "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları", 45.

<sup>472</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verip çalışmaya dahil edilemeyen bazı imâle örnekleri için bk. (Tafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'ı): el-Bakara 2/61, 275; Âl-i İmrân 3/3, 39; el-A'râf 7/93; et-Tevbe 9/109; Yûnus 10/16; Yûsuf 12/19; el-İsrâ 17/72; 83; Meryem 19/1; Tâhâ 20/124, 125; en-Nâziât 79/29. (Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat*'ı): el-Bakara 2/53, 87, 125, 178, 282; Âl-i İmrân 3/156; el-En'âm 6/71; el-A'râf 7/98, 134, 138; et-Tevbe 9/30, 32; el-İsrâ 17/60; Tâhâ 20/23-24, 58; Sebe' 34/18; el-Fâtır 35/42; Sâd 38/46; ed-Duhân 44/41; Muhammed 47/15; er-Rahmân 55/54; el-Kıyâme 75/36; en-Nâziât 79/16-17; el-Mutaffifîn 83/14. (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i): Hûd 11/72; Tâhâ 20/1; 36; el-Hacc 22/2; es-Sâffât 37/102; ez-Zümer 39/48; en-Necm, 53/1, 56; el-Hadîd 57/15.

<sup>473</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 269.

<sup>474</sup> Örneğin el-Bakara 2/22'deki "أَمْ" kelimesinde Nusayr b. Yûsuf'un (öl. 240/854) imâlesini bu şekilde nitelendirir. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 336. Nusayr'ın imâlesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi' u'l-beyân fî'l-kırâ'âti's-seb'îl-meşhûra* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârika, 2007), 2/747.

<sup>475</sup> Örneğin el-Bakara 2/61'de bulunan "مَنْ" kelimesindeki Nusayr'ın imâlesini bu şekilde nitelendirmektedir. Bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 336.

için de “tefhîm” “feth-i latîf” nitelendirmesinde bulunmuştur.<sup>476</sup> Umânî'ye göre “beyne beyne” imâle ile fetha arasında bir mevki- de olup fethaya daha yakın olduğu anlamına gelir.<sup>477</sup>

Yûsuf Ettafeyyîş, eserinde imâle konusuna değinirken imâle-i suğrâ için “beyne beyne”,<sup>478</sup> “imâle-i hafîfe”<sup>479</sup> feth için “feth” kelimesinden başka zaman zaman “إخلاص/ihlâs” terimini kullanmıştır.<sup>480</sup> Bazen de imâleyi ilgilendiren terimlerle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim Meryem sûresinde bulunan “كهيصص” âyetindeki<sup>481</sup> kıraat vecihlerinin izahı konuyla ilgili örnek teşkil etmektedir. Bu âyetin izahında Ettafeyyîş, öncelikle hurûf-ı mukattaa'ların<sup>482</sup> medlerini zikrettikten sonra Kisâî ve Ebû Bekir Şu'be'nin hâ (ح) ve yâ (ي) harflerinde, Ebû Amr'ın hâ (ح) harfinde ve İbn Âmir ve Hamza'nın ise yâ (ي) harfinde imâle yaptıklarını aktarmıştır. Devamında Hamzâ'dan yâ (ي) harfinin Âsım'dan da yine yâ (ي) harfiyle beraber hâ (ح) harfinin kesriyle ilgili rivayetler olduğunu ve *el-Keşşâf* ta da bu şekilde zikredildiğini söylemiştir. Âyetle ilgili kıraat vecihlerini aktardıktan sonra Ettafeyyîş, “Bana göre işin doğrusu Zemahşerî burada kesre ile imâleyi kastetmiştir çünkü imâle bazen “kesre” diye isimlendirilir.”<sup>483</sup> diyerek konuya dair kanaatini ortaya koymuştur. Tefsîrinde imâle, beyne ve medler gibi fonetikle ilgili konulara yok denecek kadar az yer veren ve daha çok anlam- la (tefsir) ve Arap diliyle ilişkisi söz konusu olduğunda kıraatleri eserine alan Zemahşerî,<sup>484</sup> mezkûr âyetteki vecihleri de fetha-kes-

<sup>476</sup> Örneğin el-Kadr 97/5'te geçen “حَيَّ” lafzındaki Nusayr'a ait imâle için de bu nitelendirmede bulunmuştur. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 336.

<sup>477</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 269-270.

<sup>478</sup> Örnek için bk. Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafîsî el-Adevî Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Uman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve s-sekâfe, 1980), 8(1)/30.

<sup>479</sup> Örnek için bk. Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 9(2)/263.

<sup>480</sup> Örnek için bk. Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 7(2)/262.

<sup>481</sup> Meryem 19/1.

<sup>482</sup> Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve isimleriyle telaffuz edilen harflere verilen ortak ad. Bk. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Mehmet Kara, “Âyet Sonlarının Tayininde Tevcîh Yöntemi ve Mukattaa Harfleri Üzerinde Bir İnceleme”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 388.

<sup>483</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vüücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 631; Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 10-1/239.

<sup>484</sup> Kılıç, *Kıraat-Tefsîr İlişkisi*, 353.

re gibi kavramlarla ifade etmiştir. Nitekim bu âyeti zikrederken öncelikle Hamza'nın hâ'yı (ح) fetha, yâ'yı (ي) kesre ile; her iki harfi Âsım'ın kesre ile Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) ise zamme ile okuduğunu söylemiştir.<sup>485</sup> Buradaki kesre ifadesinin -Ettafeyyiş'in de belirttiği gibi- imâle anlamına geldiği açıktır. Çünkü kaynakların aktardığına göre mezkûr harflerde sözü edilen kıraat âlimlerinin imâlesi vardır. Nitekim İbn Mücâhid'e (öl. 324/936) göre Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be ve Kisâî'nin hâ (ح) ve yâ'da imâlesi vardır. Ayrıca Hamza ve İbn Âmir hâ'yı (ح) fetha, yâ'yı (ي) ise imâle ile okumuşlardır.<sup>486</sup> Zemahşerî, fetha ve kesre ifadelerini neden kullandığıyla ilgili âyetin tefsirinde herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Ettafeyyiş'in ise yukarıda zikredildiği gibi kesrenin imâle anlamına geldiğini tefsirinde belirtmesi önemlidir. Müellif, kesre denilmesine gerekçe olarak hece harflerinin eliflerinin yâ hükmünde olmasını göstermiştir. Bir diğer nokta ise, mezkûr âyetteki kıraat farklılığına değinirken kimlerin okuduğuyla ilgili bilgi vermiştir.<sup>487</sup>

İbâzî âlimler içerisinde Umânî, eserinde imâleye en çok yer veren müellif olarak öne çıkmaktadır. Hatta o, *el-Kitâbü'l-Evsat* eserinde müstakil olarak "Ebvâbü'l-İmâle/İmâle Bâb'ları" şeklinde bir başlık açmış ve imâlenin kelimedeki muhtelif konumuna göre meseleyi alt başlıklarla incelemiştir. Bu alt başlıklar ise şunlardır: (1) Kurrânın feth ve imâle konusundaki ihtilafları, (2) Ecvef fiillerin imâlesi konusundaki ihtilaflar (3) Nâkıs fiillerin imâle ile okunması konusundaki ihtilaflar (4) Fiil ve isim vezni üzere gelen kelimelerdeki imâle ihtilafları (5) İsimlerde elif'ten sonra gelen mecrur "râ"ların imâlesi (6) Verş'in meftuh "râ"lardaki metodu, (7) Vakf halinde "tâ-ü't-te'nîs"ten önceki harflerde yapılan imâle ihtilafları, (8) Edatlardaki imâleler.<sup>488</sup>

Muhammed el-Mî'velî, imâle olan kıraat farklılıklarına yer vermekten geri durmamış, birçok âyette bunları sıkça zikretmiştir. Kı-

<sup>485</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 631.

<sup>486</sup> Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 306.

<sup>487</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 10-/239..

<sup>488</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 267-358.

raatle ilgili kaleme alınmış eserlerin genelinde çoğu kez takip edilen usûl, bir kelimeyle ilgili ilk geçtiği yerde kıraat vechinin zikredilip aynı vechin daha sonra geçtiği yerlerde değinme ihtiyacı duyulmamasıdır. Ancak Mi'velî bu usulü takip etmemiş ve neredeyse imâle olan her yerde ilgili farklılığa yer vermiştir.<sup>489</sup>

Umânî, "Kurrânın Fetha-İmâle-Beyne konusundaki ihtilafları" başlığında usûle dair de bilgiler vermiştir. Örneğin "نَجَا",<sup>490</sup> "عَفَا",<sup>491</sup> "دَعَا",<sup>492</sup> ve "رَجَى"<sup>493</sup> gibi zevâtü'l-vâv<sup>494</sup> olan üç harfli kelimelerin feth ile okunması konusunda kurrânın ittifak ettiğini belirtir. Ancak bu türden olduğu halde dört kelimedeki kurrâ ihtilaf etmişlerdir. Bunlar "تَلَيْهَا",<sup>495</sup> "طَحَيْهَا",<sup>496</sup> "ذَحَيْهَا"<sup>497</sup> ve "سَجَى"<sup>498</sup> kelimeleridir. Nitekim bu kelimelerin tamamını Kisâî, imâle-i kübrâ ile, Nâfi'in râvilerinden İshâk el-Müseyyebî (öl. 236/850) ve Ebû Amr ise imâle-i suğrâ ile okumuşlardır.<sup>499</sup> Diğer taraftan Kisâî'nin râvilerinden olan Kuteybe b. Mihrân'ın (öl. 201/816) "مَا رَجَى"<sup>500</sup> kelimesini zevâtü'l-vâv olmasına rağmen imâle-i kübrâ ile okuduğuna dair rivayet aktarılmıştır.<sup>501</sup> Bunun gibi Ebû Amr'ın râvilerinden olan Dûrî'den, Nusayr b. Yûsuf er-Râzî'den (öl. 240/854) ve Kuteybe'nin tariklerinden İbn Velîd'den de "كَمِشْكُوَّةٍ"<sup>502</sup> âyetini imâle-i kübrâ ile okuduğuna dair başka bir rivayet daha aktarılmıştır.<sup>503</sup> Kıraat kaynaklarını incelediğimizde Umânî ile benzer bilgiler verildiği ve aktarılan rivayetlerin genelde örtüştüğü gözlemlenmiştir. Ancak çağdaşı olan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, Umânî'nin zikrettiği ve Kisâî'nin

<sup>489</sup> Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*, thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsir el-Kanûbî (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsar, 2017), 1/149-150.

<sup>490</sup> Yûsuf 12/45 ve Kur'an'daki diğer "نَجَا" kelimeleri.

<sup>491</sup> el-Bakara 2/187 ve Kur'an'daki diğer "عَفَا" kelimeleri.

<sup>492</sup> Âl-i İmrân 3/38 ve Kur'an'daki diğer "دَعَا" kelimeleri.

<sup>493</sup> en-Nûr 24/21.

<sup>494</sup> Buradaki zevâtü'l-vâv'lardan kastedilen aslı "vâv" olan üç harfli nâkıs fiillerdir.

<sup>495</sup> eş-Şems 91/2.

<sup>496</sup> eş-Şems 91/6.

<sup>497</sup> en-Nâziât 79/30.

<sup>498</sup> ed-Duhâ 93/2.

<sup>499</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 271.

<sup>500</sup> en-Nûr 24/21.

<sup>501</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 271.

<sup>502</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>503</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 272.

imâle okuduğunu söylediği dört kelimedenden sadece “طَحِيهَا” kelimesine yer vermemiş bunun yerine “ضَحِيهَا”<sup>504</sup> lafzını zikretmiştir.<sup>505</sup> Her iki âlim Kuteybe'nin “مَا رَجِي” kelimesindeki imâle vechinde mutabık iken Nîsâbûrî “كَمَشْكُوَّة” vechini eserine almamıştır.<sup>506</sup> Zikredilen kıraatlerdeki farklı aktarımlardan aynı dönemde yaşamalarına rağmen her iki âlimin kaynaklarının aynı olmadığı izlenimini edinmek mümkündür. Bu da Umânî'nin eserini Nîsâbûrî'nin *Gâyetü'l-'aşr*'ı kadar değerli kılmaktadır.

Umânî, zevâtü'l-vâv'larda -istisnalar hariç- kurrânın imâle yapmamakta ittifak ettiğini zikretmekle kalmaz bunun gerekçelerini de ortaya koyar. Öncelikle bir fiilin nasıl zevâtü'l-vâv olduğunu anlamak için o fiili “دَعَوْتُ”, “رَجَوْتُ”, “دَعَوْتُ” ve “تَلَوْتُ” örneklerinde görüldüğü gibi nefis-i mütekellim formuna aktarmak gerekir. Umânî'ye göre kurrâ bu tür kelimelerde imâle yapmaktan kaçınırlar. Bunun sebebi de “vâv”ın imâleyle zıt olmasıdır. Ancak lugat ehli bu tür fiillerde imâle yapmaya cevaz vermişlerdir. Çünkü bu fiiller her ne kadar “vâvî” olsalar da birçok sîgada “vâv”ın dönüştüğü elif, “yâ”ya dönüşür. “عَزَا” kelimesini ele alacak olursak, bu fiil her ne kadar fiil-i mâzî, müfred müzekker formunda (“vâv”dan dönüşen) elif ile yazılıyor görülse de meçhul formuna dönüştürüldüğünde “عَزِي” şeklinde olur. Ziyâde bâb'lara nakledildiğinde “عَزَيْتُ” olur. Aynı bâbın fiil-i muzârî formuna dönüştürüldüğünde ise “يُعَزِيَانُ” şeklinde olur. Görüldüğü gibi “vâvî” olan bir kelimeyi farklı sîgalara dönüştürdüğümüzde “yâ”nın “vâv” üzerine galip geldiğini görürüz. Bu durumun sonucunda lugat ehli, zevâtü'l-vâv olan fiillerde tıpkı diğer fiiller gibi imâle yapılabileceğini söylemişlerdir.<sup>507</sup> Kurrânın zevâtü'l-vâv olan kelimelerde imâle yapmayı tercih etmediği halde Kisâî'nin mezkûr dört kelimedede imâle yapma sebebi sûredeki diğer âyetlerin sonundaki kelimelere muvafakat içindir. Bu kelimeler zaten zevâtü'l-vâv olmalarına rağmen

<sup>504</sup> eş-Şems 91/1.

<sup>505</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn en-Nîsâbûrî İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*, thk. Muhammed Gayyâs el-Canbâz (Riyad: Dâru's-Şevâf, 1985), 163..

<sup>506</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 163.

<sup>507</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 272.

zevâtü'l-yâ gibi “yâ” ile yazılmışlardır. Aynı gerekçeyle Ebû Amr da bazı kelimeleri imâle-i suğrâ ile okumuştur.<sup>508</sup> Hicrî dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın başlarında yaşayan bir âlimin, eserinde usûlî konuları bu şekilde müstakil bâb'lar şeklinde zikretmesi önemli ve dikkate değer bir husustur.

İbâzî âlimlerin eserlerinde zaman zaman kıraat vecihlerine yer verdikleri gibi salt bilgi vermekle yetinmeyip konuya dair detaylı açıklamalarda bulunduğu da görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bunlar içerisinde Umânî, imâleye dair verdiği bilgi yönünden diğerlerine göre ön planda yer alır. Konuyla ilgili örnekler üzerinden İbâzî âlimlerin yaklaşımı ortaya konulacaktır.

Umânî'ye göre bir kelimenin telaffuzunda asıl olan tefhîm ile okumaktır. Hatta fasih Araplar nezdinde tefhîm, imâleye göre daha yüksek derecede, meşhur ve yaygın bir konumdadır. Tefhîm asıl olunca imâle onun içeriğine dahildir. Bunun delili ise imâleli olan herhangi bir harfin tefhîmi murat edildiğinde feth ile okunması mümkündür. Ancak her kalın harfi imâle ile okumak ise mümkün değildir. Umânî bu görüşünü Zeyd b. Sâbit'in konuyla ilgili “Kur'an, tefhîm üzere inmiştir.” rivayetini<sup>509</sup> aktararak delillendirir.<sup>510</sup>

Umânî, imâlenin ancak kendisinde elif ve “yâ” bulunan belirli kelimelerde olabileceğini söyledikten sonra imâle yapmaktaki hikmeti okunuştaki kolaylık olarak nitelendirmektedir. Nitekim mahreç ya da sıfat bakımından yakın harfler birbirine uğradığında okunuş/telaffuzda kolaylık ve hafiflik amaçlanıyorsa durum imâlede de böyledir. Diğer taraftan ihfâ nasıl ki izhâr ile idğâm arasında bir mevkide ise imâle de fetha ile kesre arasında bir mevkide kabul edilir.<sup>511</sup>

Umânî'den sonra imâleyle ilgili eserinde bilgi veren ve yorumda bulunan İbâzî müelliflerden Eттаfeyyîş gelmektedir. Nitekim o,

<sup>508</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 272.

<sup>509</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/252; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu 'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/546.

<sup>510</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 269.

<sup>511</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 269-270.

“وَالْمَسْكَنَةَ” kelimesini<sup>512</sup> izah ederken Kisâî'nin bu tür sonunda müennes tâ'sı olan kelimelerde imâle yaptığını söylemiştir. Ancak eğer mezkur tâ'dan evvel isti'lâ harflerinden<sup>513</sup> (حَصَّ ضَعَطَ فِظْ) biri gelirse imâle yapılamayacağını “الصَّائِحَةَ”,<sup>514</sup> “قَبْضَةَ”,<sup>515</sup> “الْحَافَةَ”,<sup>516</sup> “بَسْطَةَ”,<sup>517</sup> “الْبَالِغَةَ”,<sup>518</sup> “مَوْعِظَةَ”<sup>519</sup> ve “حَصَّاصَةَ”<sup>520</sup> gibi kelimelerle örneklendirerek belirtmiştir.<sup>521</sup> Keza müennes tâ'sından önce “بِرَّةَ” örneğindeki gibi mâ kabli meftûh, “سُورَةَ” örneğindeki gibi mâ kabli mazmûm, “إِمْرَأَةَ” örneğindeki gibi mâ kabli hemze-i vasıl olan râ (ر) bulunduğu da imâle yapılmaz. Bunun gibi “سَفَاهَةَ” örneğinde görüldüğü gibi hâ (ه) harfi, “تَهْلُكَةَ” örneğinde görüldüğü gibi mâ kabli mazmûm olan bir kâf (ك) geldiğinde de imâle yapılamayacağını söylemiştir. Ettafeyyîş görüşüne delil olarak İbn Mücâhid gibilerinin bu tür kelimelerde feth ile okuduklarını ileri sürer.<sup>522</sup> Ancak ona göre Kisâî'den sözü edilen yerlerde imâle yapıp yapmadığına dair bir rivayet bulunamamıştır. Ebû Amr ed-Dânî, Ebû'l-Feth'ten (öl. 250/860)<sup>523</sup> Kisâî'nin kıraatini okuduğunu sadece “hâ” dan (ه) önce elif bulunan yerlerde imâle yapmadığını belirtmiştir.<sup>524</sup>

Umânî, eserinde imâle ile ilgili vecihleri aktardığı gibi bazı yerlerde bunlarla ilgili tercihlerde de bulunmuştur. Ayrıca kıraatlerin tedvîni bağlamında henüz erken denilebilecek bir zamanında yaşamasının bir sonucu olarak bazen döneminin kıraat tercihleri

<sup>512</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>513</sup> İsti'lâ: Harfi telaffuz ederken dilin kökünün üst damağa yükselmesine denir. İsti'lâ harfleri yedidir. Bunlar da “خص ضعت فظ” harfleridir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/202; Molla Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948), 23; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 78.

<sup>514</sup> Abese 80/33.

<sup>515</sup> Tâhâ 20/96

<sup>516</sup> el-Hâkka 69/1, 2, 3.

<sup>517</sup> el-Bakara 2/247; el-A'râf 7/69.

<sup>518</sup> el-En'âm 6/149.

<sup>519</sup> el-Bakara 2/66 ve Kur'an'da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>520</sup> el-Haşr 59/9.

<sup>521</sup> Diğer örnekler için bk. Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/71.

<sup>522</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/70-71. İbn Mücâhid'in hocası olan Ebû'z-Za'râ Abdurrahman b. Abdûs (öl. 280/893), Kisâî'nin râvîsi olan Dûrî'nin tariklerindendir.

<sup>523</sup> Evkiyye lakabıyla maruf olup Ebû Amr kıraatini Yezîdî yoluyla almıştır. Bk. Dânî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/325.

<sup>524</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kirâ'ati's-seb'*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdelî (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 2015), 232.

ve tedrisatı hakkında da bilgiler vermiştir. Örneğin “فَأُوَارِي”<sup>525</sup>, “كَيْفَ”<sup>525</sup>, “يُوَارِي”<sup>526</sup> ve “فَلَا تُمَارِ”<sup>527</sup> kelimeleriyle ilgili Umânî, Ebü’z-Za’râ Abdurrahman b. Abdûs’ün (öl. 280/893) Kisâî tarikiyle Dûrî’den imâle vecihini rivayet ettiğini diğer imamların da üç kelimenin hepsini feth ile okuduklarını aktarmıştır. Bu bilgiyi verdikten sonra ise “Ben Irak’ta bu harflerde (bu kelimelerde) Dûrî’nin imâlesinin daha bilinir olduğunu gördüm. Ben de aynı şekilde imâleyle okudum.” demiştir.<sup>528</sup> “سَكَارَى”<sup>529</sup>, “كُتْسَالَى”<sup>530</sup>, “وَالْيَتَامَى”<sup>531</sup>, “وَالنَّصَارَى”<sup>532</sup> ve “الْوَارِثِ”<sup>533</sup> âyetleriyle ilgili de yine Ebü’z-Za’râ’nın imâle vecihlerinin olduğunu ancak bu kıraatlerin meşhur olmadığını söylemiştir.<sup>534</sup> Ayrıca eserinin birçok yerinde vecihleri aktarırken “Burada imâle daha yaygındır”, “İmâle vardır. Ancak feth vechi daha meşhurdur.” gibi zamanının kıraat tasavvurunu yansıtan bir üslupla konuyu izah etmiştir.<sup>535</sup> Umânî’nin aktardığı bu bilgiler, kıraat vecihleri, imâm/râvi ve şehir kıraatlerine dair o zamanın şartlarına dair kıraat birikimiyle ilgili bilgi edinilmesi noktasında önemlidir. Ayrıca kendi okuyuşunu da belirtmesi ilgili kıraatler içerisindeki tercihini göstermesi bakımından değer taşır.

Umânî’nin kıraat vecihleri arasından tercihte bulunmasıyla ilgili bir diğer örnek Bakara sûresindeki “لِمَنْ اشْتَرَيْهَ” kelimesidir.<sup>536</sup> Umânî bu kelimeyle ilgili Halîfe el-A’şâ’dan (öl. 200/815) feth ile okuduğu yönünde rivayet bulunduğunu ancak imâle okuyuşunun daha meşhur olduğunu belirtmiştir.<sup>537</sup> Bu ifadesinden onun gerektiği yerlerde bir tercihte bulunduğunu ve iki kıraat vechinden bi-

<sup>525</sup> el-Mâide 5/31.

<sup>526</sup> el-Mâide 5/31.

<sup>527</sup> el-Kehf 18/22.

<sup>528</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 320.

<sup>529</sup> el-Bakara 2/83 ve Kur’an’da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>530</sup> en-Nisâ 5/142 ve et-Tevbe 9/54.

<sup>531</sup> el-Bakara 2/62 ve Kur’an’da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>532</sup> en-Nisâ 4/43 ve el-Hacc 22/2.

<sup>533</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>534</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 320.

<sup>535</sup> Örneğin bk. el-Bakara 2/102; er-Ra’d 13/10; el-Kâfirûn 109/4.

<sup>536</sup> el-Bakara 2/102.

<sup>537</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 327.

rini şöhret, mushafa uygunluk gibi gerekçelerle diğerine göre önceliği anlaşılmaktadır.

Ettafeyyiş de Umânî gibi eserinde imâle vecihlerine yer verirken zaman zaman bu ihtilafların tevcihini yapar. Konuyla ilgili Tâhâ sûresinde iki kez geçen “أَعْمَى”<sup>538</sup> kelimeleri ile ilgili izahatı buna örnek olarak verilebilir. Nitekim Ettafeyyiş Hamza ve Kisâî'nin her iki kelimedede imâle yaptıklarını çünkü sözü edilen iki kelimenin sonundaki elif'lerin (ي) aslının yâ (ي) olduğunu belirtir. Diğer taraftan Ebû Amr'ın ise birinci “أَعْمَى”<sup>539</sup> kelimesi âyet sonunda olduğu sadece bu kelimedede imâle yaptığını söyleyerek kıraatin gerekçesini ortaya koyar. Çünkü Ebû Amr'a göre âyet sonları, imâle yapmaya uygun yerlerdir.<sup>540</sup>

Konuyla ilgili verilen bilgilere diğer bir örnek edatların imâlesidir. Umânî, edatlardaki elif'lerin “vâv” ve “yâ”lardan dönüşmeyip kelimenin aslından olması nedeniyle imâle yapılamayacağını savunur. Ancak isim ve fiillerin bu konudaki durumu edatlardan farklıdır. Çünkü isim ve fiillerin sonundaki elif'ler genelde “vâv” veya “yâ”dan dönüştükleri için onlarda imâle yapılabilmektedir. Bununla birlikte kurrâdan bazıları isim veya fiile benzerliklerinden dolayı “أَنْي”<sup>541</sup>, “مَمِّي”<sup>542</sup> ve “بَلِي”<sup>543</sup> gibi kelimelerde imâle yapmışlardır. Örneğin “عَسَى”<sup>544</sup> kelimesi her ne kadar fiil gibi mutasarıfı<sup>545</sup> yapıda olmasa da tıpkı “رَمَى” gibi fiile benzediği için kimi âlimler bu kelimedede imâle yapmışlardır.<sup>546</sup> Umânî, edatların imâlesiyle ilgili Sîbeveyhi'nin görüşlerine başvurmuştur. Nitekim Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ında “أَنْي” kelimesinde kurrânın imâle yaptığını söylemiştir.

<sup>538</sup> Taha 20/124 ve 125. âyetler.

<sup>539</sup> Taha 20/124.

<sup>540</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 10(2)/123.

<sup>541</sup> Örnek için bk. el-Bakara 2/81 ve Kur'an'da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>542</sup> Örnek için bk. Yûnus 10/48 ve Kur'an'da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>543</sup> Örnek için bk. el-Bakara 2/223 ve Kur'an'da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>544</sup> Örnek için bk. en-Nisâ 4/19 ve Kur'an'da diğer geçtiği yerlerde.

<sup>545</sup> Muzâri, meçul, emir/nehiy gibi sîgaların dışında ism-i fâil, ism-i mefûl gibi sîgaları da gelebilen fiillere mutasarıf fiil denir. Zıddı ise “câmid” kelimesidir. Bk. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-'Tehânevî, *Keşşâf-u ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. al-Mavlavî Muhammed Vecîh vd. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/838; Muhammed Süleyman el-Aşkâr, *Mu'cemü 'ulûmi'l-lugati'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 129, 172.

<sup>546</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 356.

Çünkü bu kelime anlam açısından “أَيْنَ” gibidir. “أَيْنَ” de “خَلْفَ/ar-kada” kelimesine benzeyen ve zarf anlamını taşıyan bir isimdir. Bundan dolayı Araplar, elif-i maksûre’li isimlerde imâle yaptıkları gibi mezkûr kelimedede de imâle yapmışlardır.<sup>547</sup>

İbâzî müfessirlerden Hevvârî, kıraat vecihlerini, anlamı etkilediği ya da dilsel bir ilişki kurulabildiği ölçüde zikrettiği için imâle gibi fonetik farklılıklara tefsirinde yok denecek kadar az yer vermiştir.

Konuyla ilgili buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle denebilir ki görüşlerine yer verilen İbâzî âlimler, imâleyi genelde lehçe farklılığı çerçevesinde değerlendirmişler, bazıları kendilerine ulaşan kıraat birikimini ve hangi bölgede hangi tür imâlenin hâkim olduğunu kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Bunu yaparken bir kısmı günümüze ulaşma şansı bulabilmiş bir kısmı da ulaşmamış birçok kaynaktan istifade etmişlerdir. Fonetik usul ihtilaflarından olmasının doğal bir sonucu olarak imâlenin âyetlerin anlamlarına etkisi konusuna herhangi bir atıfta bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu tür farklılıklardan genelde lehçe farklılığını değerlendirmek amaçlı ve usul konularında yaptıkları tasnifata örnek sadedinde istifade ettikleri görülmüştür.

### 1.1.2. İdgamla İlgili Vecihler

Lugatte “kaplamak, bir şeyi başka bir şeye katmak, burnu içe doğru kırmak”<sup>548</sup> anlamlarına gelen idgamın, literatürde “birincisi sakın ya da harekeli, sıfat ve mahreçleri aynı olan (misleyñ), mahreçleri aynı olduğu halde sıfatları farklı olan (mütecâniseyn) veya mahrecinde/sıfatında yakınlığı olan iki harften birincisinin ikincisinin içine katarak tek harf gibi okumak”<sup>549</sup> şeklinde tanımı ya-

<sup>547</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 357. Diğer edatlarla ilgili görüşler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 357 vd.

<sup>548</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/32; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâ-î't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 7/140; es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut -Lübnân: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1983), 14; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi (el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)* (İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1889), 4/282.

<sup>549</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/32; Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-krâ'âti'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâideti 'aleyhâ*, thk. Seyyid b. Rifâ'î (Kahire: Müessesetü's-Semâ, 2007), 339; Abdullah b. Abdülmü'min el-Mubârek Vâsîti, *el-Kenz fi'l-krâ'âti'l-'Aşer*,

pılmıştır. Umânî'ye göre idgam kelimesi lügatte “defin” anlamına gelir. Çünkü bir harf diğerinde idğâm edildiğinde adeta defnedilmiştir.<sup>550</sup> Mi'velî de idgamı tanımlarken Umânî'ye muvafakat ederek birinci harfin ikinci harfin içerisinde ölmesinden söz etmiştir.<sup>551</sup> İdgamda birinci harfi tanımlayan “müdgam” kelimesini Mi'velî “medgûm”, ikinci harfi tanımlayan “müdgamun fih” kelimesini de “medgûmün fih” kavramlarıyla tabir eder.<sup>552</sup>

İdgamın zıddı izhârdır. Lugatte “açığa çıkarmak, ortaya çıkarmak” gibi anlamlarda kullanılan izhâr, kıraat literatüründe “aralarında mahreç ve sıfat yönünden uzaklık olan iki harfin arasını ayırmak”<sup>553</sup> şeklinde ifade edilmiştir. İbâzî âlimlerin konuya yaklaşımları verdikleri bilgiler ve örnekleri üzerinden değerlendirmeye çalışılacaktır.<sup>554</sup>

Umânî, idgam konusuna eserinin birçok yerinde değinmiştir. Öyle ki “Ebvâbü'l-İdğâm/İdgam Bâb'ları” adlı müstakil bir bâb oluşturmuş,<sup>555</sup> bu bâb'da öncelikle idgamla ilgili bilgiler vermiş, devamında “Ebû Amr'ın İdgamı” adlı alt başlıkla<sup>556</sup> konuyu daha spesifik bir biçimde ele almıştır. Müellif, idgam konusunu anlatırken sadece bilgi vermekle yetinmemiş idgam yapılmama/yapılamama nedenlerini de birçok yerde zikretmiştir. Örneğin “Ebû Amr'ın idgamı” konusunun en başında hemze'nin ne müdgam ne

ed. Hâlid Meşhedânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 1/175; Enes Zengin, *Dâvûd-i Karsî'nin "Şerhu'd-Dürrü'l-Yetim" Adlı Eseri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 64.

<sup>550</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 137.

<sup>551</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/194.

<sup>552</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/194.

<sup>553</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/25-26; Abdurrahman Çetin, “İzhâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Fazilehleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 294.

<sup>554</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen bazı idgam örnekleri şunlardır: (Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat*'ı): el-Bakara 2/36, 58; Âl-i İmrân 3/8; en-Nisâ 4/81, 127; el-Mâide 5/28, 69; el-En'âm 6/52; et-Tevbe 9/35; en-Nahl 16/103; el-Hicr 15/97; Lokmân 31/14; es-Sâffât 37/59; ed-Duhân 44/35. (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i): el-Kehf 18/78, 91, 97; Meryem 19/8; 36/49. (Tafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'i): el-Bakara 2/2, 21; Âl-i İmrân 3/18; el-A'râf 7/22; Yûsuf 12/11; el-Kehf 18/19; el-Mü'minûn 23/85; en-Nûr 24/15; eş-Şuarâ 26/1; en-Neml 27/22; el-Ahzâb 33/4; el-Kamer 54/17; el-Kalem 68/1; Hümeze 104/2.

<sup>555</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 137-168.

<sup>556</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 142.

de müdgamün fîh olacağını söyledikten sonra bunun gerekçesini hemze'nin telaffuz esnasında mahreçte sıkışması ve yayılma/genişleme imkânı bulamaması şeklinde açıklamıştır.<sup>557</sup>

Umânî, idgam yapılma sebebini İbn Mücâhid ve Halîl b. Ahmed'den nakillerle izah eder ve şöyle der: "Nitekim İbn Mücâhid idgamın sebebini, Araplara konuşmaları esnasında her harfi mahrecinden çıkarmak zor gelmesinden dolayı onların mahreci yakın olan bazı harfleri diğerinin içine katmalarındandır şeklinde açıklamıştır.<sup>558</sup> Halîl b. Ahmed ise idgam yapılmama durumunu prangaya benzetmiştir." Umânî, Halîl'in bu teşbihini şu şekilde izah etmiştir: "Binek hayvanının ayağı bağlı olduğunda adım atmak isterse sadece bir adımını atabilir ve ileriye koyabilir. Sonra ise diğer ayağını kaldırıp onu diğer ayağının yanına koyabilir. Bu nedenle hızlı bir şekilde yol alması güçleşir ve menzile varma süresi uzar. Eğer o bineğin ayağında böyle bir engel olmasaydı daha süratle yol alacaktı. Bunun gibi idgamda da birinci harf kendi hareke/sükûnundan kurtulup ikinci harfe dönüştüğünde bu iki harf vezinde ve telaffuzda tek harf olurlar. Müellife göre bu yüzden de Araplar, dillerinde hafifliği sağladığı için idgamı kullanmışlardır."<sup>559</sup>

Bu girizgahtan sonra Umânî, kurrâ arasında idgam konusunda kendi ihtiyarlarına göre bir ihtilafın bulunduğunu ancak diğerleriyle kıyaslandığında içlerinde en çok idgam yapanın Ebû Amr olduğunu belirtmiştir.<sup>560</sup> Ayrıca Ebû Amr'ın idgamıyla ilgili o dönemde konuşulan konularla ilgili fikir edinmemize vesile olacak orijinal bilgiler de vermiştir. Söz gelimi Ebû Amr, Kur'an'ı tahkik üzere okuduğunda ayrı kelimelerde bulunup her iki harfi de hareketli olan kelimelerde idgam yapmadığını ancak bunun istisnası olarak Nisâ sûresinde bulunan "بَيْتَ طَائِفَةٍ" âyetinde<sup>561</sup> idgamı bulunduğunu belirtmiştir. Ebû Amr tedvir ya da hadr üzere okur-

<sup>557</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 142.

<sup>558</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 137. İbn Mücâhid'in idgamla ilgili sözü edilen değerlendirmesi için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 125.

<sup>559</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 139.

<sup>560</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 139. İdgamla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/274-303; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 144.

<sup>561</sup> en-Nisâ 4/81.

ken veya mihrapta Kur'an okurken (namaz kıldırırken) birincisi sâkin ikincisi harekeli olan harflerde idgam yaptığı gibi her ikisi harekeli olan harflerde de idgam yapmıştır.<sup>562</sup>

Ebû Amr'a göre misleyn harfleri ayrı kelimelerde ikisi de harekeli olarak bulunurlarsa (idgâm-ı kebîr) idgam edilirler. Ancak birinci harf şeddeli veya tenvinli olursa, hitap tâ'sı (ت) olursa<sup>563</sup> veya birinci kelime mankûs yapıda<sup>564</sup> olursa bu durumda idgam yapılmaz. Şeddeli okunduğuna "وَحَرَ رَاكِعًا"<sup>565</sup> veya "مَسَّ سَفَرًا"<sup>566</sup> âyetleri örnek teşkil etmektedir. Umânî, bu tür kelimelerde neden idgâm edilmediğiyle ilgili şunları söyler: Şeddeli harflerde iki harf olduğu için idgama manidir. Bu şekilde iki harf bir sonraki kelimenin ilk harfine idgam yapılırsa zorlama bir iş yapılmış olur.<sup>567</sup> "أَلِيمًا"<sup>568</sup> gibi ilk kelimenin tenvinli olması durumunda ise neden idgam yapılmadığının da açıklamasını yapar. Buna göre tenvin, önceki ve sonraki mîm (م) arasında adeta barikat görevini üstlenir. Binaenaleyh bu durumda idgam batıl olur.<sup>569</sup>

Erken dönem İbâzî müfessirlerden Hevvârî, tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde sadece bir yerde idgam konusuna temas etmiştir. Ancak o, idgam kavramını zikretmeden sadece kıraat vechini zikretmekle yetinmiştir. Bahse konu olan idgam, "وَرِيًّا"<sup>570</sup> âyetinin<sup>570</sup> "وَرِيًّا" şeklinde okunması ile ilgili olan kıraat vechidir. Bu âyetin izahında Hevvârî, "وَرِيًّا" şeklinde hemze ile okunması halinde kelimenin "görünüş ve suretler" anlamına geleceğini söylemiş-

<sup>562</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 140. Ebû Amr'ın idgamı için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sab'a*, 116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 1/285. Anılan eserlerde ve diğer kıraat kaynaklarında Ebû Amr'ın Umânî'nin de değindiği yerlerdeki idgamıyla ilgili bilgilere yer verilse de onun namazda veya tedvir ya da hadr üzerine yapmış olduğu Kur'an tilavetinde idgam yaptığna dair bir bilgiye rastlamadık.

<sup>563</sup> Konuyla ilgili izahat için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 147-148.

<sup>564</sup> Mankûs kelime: Cezm veya başka bir sebeple son harfi düşmüş olan kelimedir. "وَأَنْ تَكُ" bu türden bir kelimeye örnektir. Bk. Mustafa Emin - Ali el-Cârîm, *en-Nahvü'l-vâzih fi kavâ'idil-lügati'l-Arabîyye* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1983), 133; Muhammed b. Hasan İbnü's-Sâiğ, *el-Lemha fi şerhi'l-Mülha*, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâidî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2004), 1/175-178.

<sup>565</sup> Sâd 38/24.

<sup>566</sup> el-Kamer 54/48.

<sup>567</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 145.

<sup>568</sup> el-Bakara 2/104-105.

<sup>569</sup> Diğer harflerle ilgili açıklamaları için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 145.

<sup>570</sup> Meryem 19/74.

tir. Eğer râ'nın (.) ötresi ile “وَرِيًّا” şeklinde okunursa bu durumda yine benzer şekilde “genel görünüm, manzara” gibi anlamlara geleceğini belirtmiştir. Hemzesiz olarak ve idgamlı bir şekilde “وَرِيًّا” olarak okunduğunda ise “taze su, sulamak” anlamlarına gelebileceği izahında bulunmuştur. Çünkü insanlar ancak su (yağmur) ile yaşarlar. O yağmur ki topraktan mahsullerini bitirir ve hayvanlarının yaşamasına vesile olur.<sup>571</sup> Görüldüğü gibi hemzesiz ve idgamlı okunduğunda Hevvârî, ilk iki anlamdan farklı bir anlama da yormuştur. Âyetteki kıraat farklılığıyla ilgili kaynaklara göz atığımızda İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâî bu kelimeyi hemzeli ve idgamsız olarak “وَرِيًّا” şeklinde okurken Kâlûn, İbn Âmir, İbn Zekvân(?), ve Nâfi' “وَرِيًّا” şeklinde hemzesiz ve idgamlı olarak okumuşlardır. Ayrıca Verş, Ebû Ca'fer'in râvisi Süleyman b. Cemmâz (öl. 170/786'dan sonra) ve Nâfi'in hemzeli okuduğuyula ilgili rivayet de kaynaklarda kendisine yer bulmuştur.<sup>572</sup> Daha önce de belirtildiği gibi Hevvârî, bu âyetin izahında sadece “hemzeli okunursa-hemzesiz okunursa” şeklinde zikretmek suretiyle hemzeli okuyuşa vurgu yapmıştır. Hemzesiz okunduğunda sâkin olan birinci yâ (ى), ikinci yâ'ya (ى) idgam edilmiş<sup>573</sup> olduğu halde Hevvârî buna temas etmemiştir. Hevvârî'nin izahları incelendiği zaman görülecektir ki anlama etki etmediği düşünülen fonetik farklılıklardan olan idgamlı/idgamsız okuyuş anlamı değiştirebilir. Bu kanaate varmamıza neden olan faktör ise idgamlı okunduğunda kelimenin “sulamak, anlamına gelen “رَوِي” ve “susuzluğunu gidermek” anlamına gelen “رَوِي” kelimelerine dönüşmüş olmasından dolayıdır. Nitekim Hevvârî de buna atıfla “مِنْ قَبْلِ الرِّوَاءِ/sulamak bakımından” ifadesini kullanmıştır.<sup>574</sup>

Mi'velî, idgamı “Teşdîd” başlığı altında değerlendirir ve teşdîdin

<sup>571</sup> Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/26.

<sup>572</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 411-412; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/239.

<sup>573</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/239.

<sup>574</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 3/26. Metinde de belirtildiği gibi kıraat kaynaklarında mezkûr âyetteki farklılık “hemzeli-hemzesiz” okuyuş bakımından değerlendirilmiş olsa da hemze'nin “yâ”ya dönüşümünden sonra idgam söz konusu olduğundan örnek olarak vermeyi uygun gördük.

bölümlerinden birisi olarak kabul eder. Nitekim o, teşdidi “teşdîd-i asıl”, “teşdîd-i bedel” ve “idgam” olmak üzere üç kısma ayırır. Teşdîd-i asıl, kendisinde bulunan şedde herhangi bir harften bedel olarak gelmemiş veya idgam sonucunda oluşmamış bulunandır. “كُورَتْ، سِيرَتْ، غَطَلَتْ، كُرْسِيُهُ، الْجَنَّةُ، حَبَّةٌ، سَوَاكٌ” gibi örnekler bu kabildendir. İdgâm-ı şemsiyye olarak bilinen teşdîdü'l-bedel, lâm-ı ta'rîf'in “ت” harflerine uğramasıyla ortaya çıkan şeddeye denir. Bu kısma “التَّوْرَةَ، الدَّهْبَ، النَّاسَ” gibi örnekleri vermek mümkündür. Üçüncü kısım ise teşdîdü'l-idgâm'dır ki birinci harfin (el-medgûm), ikinci harfin içerisinde (el-medgûm fih) ölüp ikinci harfin ve şeddenin kalmasıdır. Bu kısma da “عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ”، “بِمَا يُوقَدُونَ” gibi örnekler verilebilir. Çünkü birinci örnekteki idgamın aslı “عَنَّمْ”, ikinci örnekteki idgamın aslı ise “مِنْ مَا” şeklindedir.<sup>575</sup>

Ettafeyyiş ise tefsirinde idgam konusuna Hevvârî'ye nispetle çok yerde başvurmuştur. Nitekim o idgamla ilgili konuları ele alırken genellikle kıraat vechini zikretmiş, birçok kez kıraati okuyana nispet etmiş, bunu yaparken de şâz-mütevâtir ayrımı yapmamıştır. Bazı yerlerde de idgamı Arap lehçeleriyle bağdaştırmıştır. Örneğin Yûsuf 12/19'da yer alan “يَا بُشْرَى” kelimesinde Hasen el-Basrî ve diğerlerinin idgam yaparak “يَا بُشْرَى” şeklinde okuduğunu aktardıktan sonra bu okuyuşun Hüzeyl lehçesine ait bir okuyuş olduğunu söylemiştir.<sup>576</sup>

Ettafeyyiş, bazı kıraat vecihleri ile ilgili kendi tercihini ortaya koyarak kimi farklılıklar için “sahihtir” veya “zayıftır” şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin Sebe' sûresindeki “تُحْسِنُ” âyetinde<sup>577</sup> Kisâî'den fâ'nun (ف) bâ'ya (ب) ibdâli ve ardından idgam vechinin aktarıldığını ancak bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>578</sup> Meşhur kıraat kaynaklarında söz konusu kıraatten bahsedildiği görülmektedir.<sup>579</sup> Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987), fâ (ف)

<sup>575</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/193-194.

<sup>576</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 8-2/52. Mezkûr kelimeyle ilgili ayrıntılı görüş ve rivayetler çalışmamızda “Nahiv Temelli Kıraat Farklılıkları” bölümündeki “Hafz-İsbât ve Edat Değişimi Temelli Kıraat Vecihleri” başlığı altında incelenecektir.

<sup>577</sup> Sebe' 34/9.

<sup>578</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 12-2/172.

<sup>579</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 527; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/349; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/382.

harfinin bâ (ب) harfinde idgamının câiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü fâ (ف) harfi, alt dudağın iç tarafıyla üst ön dişlerin ucundan çıkar. Telaffuz edildiğinde sâ (ث) ve tâ (ت) harflerinin mahrecine yaklaşır. Bâ (ب) harfine yaklaşmadığı için fâ (ف), bâ'da (ب) idgam edilemez. Ancak “أَذْهَبَ فِي ذَلِكَ” örneğindeki gibi tam aksine bâ (ب), fâ'da (ف) idgam edilebilir. Fâ'nın (ف), bâ'da (ب) idgam edilememesinin bir sebebi de fâ'nın (ف) sesinin bâ'nın (ب) sesine oranla daha yüksek çıkmasıdır.<sup>580</sup> Zemahşerî konuyla ilgili Kisâî'nin kıraatini aktardıktan sonra bu okuyuşun zayıf olduğu görüşünde bulunmuştur.<sup>581</sup> Semîn el-Halebî ise Ettafeyyiş'le paralel bir görüş serdederek âyetteki idgamın bazı kimseler tarafından zayıf görüldüğünü aktarmıştır. Sebep olarak da kuvvetli harfin (ف), zayıf harfte (ب) idgam edilmesini göstermiştir.<sup>582</sup> İbnü'l-Cezerî de âyetteki idgamın sebebini fâ (ف) ve bâ (ب) harflerinin mahreç cihetinden mütekârib olması şeklinde izah etmiştir.<sup>583</sup>

Ettafeyyiş bazen de idgamı Hz. Osman mushafına dayandırmıştır. Nitekim “لِنَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ” âyetini<sup>584</sup> tefsir ederken Yahyâ b. el-Hâris'in (öl. 145/762) “لِنَنْظُرُ” kelimesinin ikinci nûn'unu (ن) devamındaki zâ'ya (ظ) idgam ederek “لِنَنْظُرُ” şeklinde okuduğunu ve Hz. Osman'ın mushafında bu şekilde yazılmış olduğunu aktarmıştır.<sup>585</sup> Mezkûr kıraate Ebû Hayyân tefsirinde yer vermiştir. Müfessir, Ettafeyyiş gibi Yahyâ b. el-Hâris'in Hz. Osmân tefsirinde mezkûr kelimenin bu şekilde yazılı olduğunu gördüğünü aktarmıştır. Ancak Ebû Hayyân, bu kıraate itiraz etmiş ve şöyle demiştir: Hz. Osman'ın mushaflarında henüz nokta, hareke, şedde gibi işaretler yoktu. Bu nedenle noktası, harekesi olmayan bir metinden nûn'un (ن) haz-

<sup>580</sup> Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâ'î's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 6/7-9.

<sup>581</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 869.

<sup>582</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 9/158.

<sup>583</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/349.

<sup>584</sup> Yûnus 10/14.

<sup>585</sup> Ettafeyyiş, Hz. Osman mushafında mezkûr okuyuşa dair rivayeti aktarırken “وَقَالَ: رَأَى” ifadesini kullanmıştır. Fakat bu ifadeden mushafta bu şekilde yazılı olarak görenin kim olduğu tam anlaşılmamaktadır. Bk. Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8-1/27.

fedildiği ve zâ'nın (ظ) şeddeli olduğu hükmünü çıkarmak doğru bir yaklaşım tarzı olmaz. Ayrıca nûn'un (ن) zâ (ظ) harfinde idgamı da caiz değildir. Ebû Hayyân, Yahyâ'nın mezkur kıraatiyle ilgili de nûn (ن), zâ'ya (ظ) uğradığında yapılan ihfânın gunnesinde belki mübâlağa edildiği için dinleyen kişi bunu idgam sanmış olabilir şeklinde bir yorumda bulunmuştur.<sup>586</sup>

Ettafeyyiş'in idgamla ilgili vecihleri verirken kimi zaman bunlar arasında tercihte bulunduğu görülür. Nitekim "بَلَّ رَانَ" âyetinin<sup>587</sup> izahında lâm (ل) harfinin râ'da (ر) idgam edildiğini bu okuyuşun ise Hafs'ın sektesinden daha güzel olduğunu söylemiştir.<sup>588</sup> Çağdaş müfessirlerden olan Ettafeyyiş'in idgam okuyuşunu günümüzde dünyanın en yaygın kıraati olan Hafs'ın sektesine tercih etmesi dikkate değer bir husustur. Onu bu tercihe iten ana faktörlerden birisinin Hafs'ın sekte vechinde diğer kurrâ arasında tek kalmış olmasıdır denebilir. Nitekim kıraat kaynaklarına göre bu âyette Hafs hariç bütün kıraat imamları lâm (ل) harfini râ'ya (ر) idgam ederek okumuşlardır.<sup>589</sup> Ettafeyyiş'in idgamı tercih etmesinin bir diğer sebebinin de Nâfi'in idgamlı okuması olarak ileri sürülebilir. Çünkü Ettafeyyiş'in takip ettiği kıraat imamı Nâfi'dir. Ettafeyyiş'in idgamı daha güzel görmesi yorumuna Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* 'ında da rastlamak mümkündür. Nitekim o, mezkûr âyette izhâr ve idgam kıraatlerinin olduğunu ancak idgamı daha güzel bulduğunu söylemiştir.<sup>590</sup> Ebû Hayyân ise aynı kıraatlere atıftan sonra Hamza'nın "بَلَّ" lafzında izhârı belirtmek için hafif bir vakf yaptığını söylemiştir. Ayrıca Ebû Ca'fer b. el-Bâziş'in (öl. 540/1145) bütün kurrânın lâm'ın (ل) râ'da (ر) idgamında icma ettikleri, sadece Hafs'ın sektesinin bulunduğu sözünü aktaran Ebû Hayyân bu görüşe katılmadığını belirtmiştir. Zira ona göre bu âyette bir icmadan söz etmek mümkün değildir. Çünkü bazı kaynaklara göre Kâlûn'ün bütün

<sup>586</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 5/135.

<sup>587</sup> *el-Mutaffifîn* 83/14.

<sup>588</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 15/215.

<sup>589</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 675-676; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/596.

<sup>590</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1188.

tarikleriyle birlikte “بَلِّغْ رِزْقَهُ لِلَّهِ إِلَيْهِ”<sup>591</sup> ve “بَلِّغْ رِزْقَكُمْ”<sup>592</sup> gibi lââm’ın (ل) râ’ya (ر) uğradığı yerlerde izhâr vecchi vardır. İbn Atıyye, Nâfi’in “بَلِّغْ رَانَ” lafzında hem izhâr hem de idgam ve imâle vecihlerinin olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla burada bir icmâdan söz etmek mümkün değildir.<sup>593</sup> Sîbeveyhi, eğer lââm (ل), “هَلْ” ve “بَلِّغْ” lafızlarında olduğu gibi lââm-ı marife değilse râ’da (ر) idgamını güzel görmüştür. Örneğin “هَلْ رَأَيْتَ” gibi yerlerde “هَرَأَيْتَ” şeklinde telaffuz edilir. Çünkü lââm (ل), râ’ya (ر) mahreç yönünden en yakın harftir. Böyle olunca sanki bir mahreçten çıkmış gibi olurlar. İdgam edilmezse “هَلْ رَأَيْتَ” şeklinde okunur ki zaten bu tür bir telaffuz Hicâz ehlinin lugati olmakla Arabî’dir, câizdir.<sup>594</sup>

Buraya kadar anlatılan bilgilerden İbâzî âlimlerin fonetik farklılıklardan olan idgam konusuna eserlerinde yer verdikleri, zaman zaman bu idgamın tevcihini yaptıkları gözlemlenmiştir. Bazı idgamların hangi lehçeye ait olduklarını belirtmeleri Arap dili veçhesinden önemlidir. Müelliflerin idgamla ilgili bilgi verirken kimi zaman okuyanına nispet ettikleri, kimi zaman isim vermeden zikrettikleri, sahîh-şâz ayrımı yapmadan kıraatlerden yararlandıkları, bazen kıraatlerin sıhhati ile bilgi verdikleri ve kimi zaman da kıraatler arasından tercihte buldukları görülmüştür. Anlamı etkilemeyen kıraatlere tefsirinde yok denecek kadar az yer veren Hevvârî’nin idgam konusunda da aynı yöntemi takip ettiği görülmür. Sonuç itibariyle İbâzî âlimler idgam konusuna değinirken sened, dil/lehçe ve mushaf hattıyla ilgili bilgiler de vererek kıraat ilmine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

### 1.1.3. Hemze ile İlgili Vecihler

“Hemze”, boğazın göğse yakın yerinden çıkan, Arap dilinde telaffuzu zor olarak kabul edilen bir harftir. Hemze’nin kıraat boyu-

<sup>591</sup> en-Nisâ 4/158.

<sup>592</sup> el-Enbiyâ 21/56.

<sup>593</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 8/433.

<sup>594</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2013, 4/457.

tu onun tahkîk,<sup>595</sup> teshîl,<sup>596</sup> ibdâl,<sup>597</sup> hazf<sup>598</sup> gibi farklı okuyuşlarda kendisini göstermektedir. Zaten bu tür fonetik uygulamalara gidilmesinin bir sebebi, onun telaffuzunun zorluğunun sonucunda Arapların tahfîfi murat etmeleridir.<sup>599</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin hemze ile ilgili kıraat farklılıklarına eserlerinde ne şekilde yer verdikleri, konuya dair tercih-yorum-tenkitlerinin olup olmadığı örnekler üzerinden incelenecek ve genel bir kanaat ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak çalışmanın boyutu göz önünde bulundurularak hemze'yle ilgili bütün vecihlere yer verilmeyip konu, seçilen örneklerle sınırlı tutulacaktır.

İbâzî müelliflerin çoğu eserlerinde hemze'nin tahkîk, teshîl, hazf ve ibdâl gibi farklı okunuşlarına yer vermişler, zaman zaman ortaya koydukları tahlillerle kıraat tasavvurları hakkında fikir edilmesine vesile olmuşlardır. İbâzî müelliflerin mezkûr farklılıklara dair yaklaşımları örnekler üzerinden sunulmaya çalışılacaktır.<sup>600</sup>

<sup>595</sup> Her harfin med, harekelerinin tam olarak telaffuzu, izhar, şedde, gunne gibi hakkını vermektir. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/339-342; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/205; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 72. Umânî, bu kelimeyi teshîlin zıddı olarak kullanmaktadır. Bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 258.

<sup>596</sup> Lugatte "kolaylık, kolaylaştırmak" gibi anlamlara gelen teshîl, istilahta birbirini takip eden iki hemze'den ikincisini, harekesine göre elif, "yâ" veya "vâv" arasında hâ (ـ) şâibesi olmadan okumaktır. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/289; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/172; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 133; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 2018, 79-80. Umânî, teshîl kelimesi yerine daha çok "beyne beyne" ve "lîn/telyîn" kelimelerini kullanmıştır. Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 258.

<sup>597</sup> Sözlükte "bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak, değiştirmek" gibi anlamlara gelen ibdâl, sakin hemze'yi mâ kablinin cinsinden bir harf-i medd'e çevirmektir. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/122; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l-Kırâ'ati's-seb' min tarîki's-Şâtibiyye* (Kahire: Dâru Muhaysin, 2005), 510; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 67; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 2018, 18-19. Umânî ise hazf'i "hemze'nin terki" diye tanımlar. Bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 206.

<sup>598</sup> Lugatte "kaldırmak, yok etmek, silmek" gibi anlamlara gelen hazf, kıraat istilâhında "Kelimelerden bazı harflerin kaldırılmak" şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/297; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1341; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 60; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 2018, 98-99.

<sup>599</sup> Tefvîk İbrahim Damra, *et-Tarîku'l-münîr ilâ kırâ'eti İbn Kesîr bi-rivâyeteyi'l-Bezzî ve Kunbü'l-Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye*, 2006), 17.

<sup>600</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen hemze vecihleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat*'ı) el-Bakara 2/54, 177; el-En'âm 6/143; el-İsrâ 17/7; Meryem 19/74; el-Ahzâb 18, 33/51, 50, 53; Fussilet 41/44; ez-Zuhruf 43/58; el-Ahkâf 46/20; el-Vâkıa 56/18; el-Mülk 67/17; el-Kalem 68/14; el-İnsân 76/5; el-Beled 90/20. (Mi'velî'nin *Kitâbü'l-Tehzîb*'i) el-Mâide 5/112; et-Tevebe 9/66; Yûnus 10/49; Hûd 11/28; el-Ankebût 29/28; Fussilet 41/1, 5, 44. (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'ı) el-Bakara 2/6; A'râf 7/77; Yûnus 10/51, 91; eş-Şuarâ 26/49; el-Ankebût 29/28; Kâf 50/3; el-

Umânî eserinde, hemze'ye genel bir ilke olarak temas etmiş, bu bağlamda idgam ve imâle'de olduğu gibi hemze konusuna da "Bir veya İki Kelimede Yer Alan İki Hemze" başlığıyla müstakil bölümde yer vermiştir.<sup>601</sup> Bu bölümlerde hemze'nin tahkîk, teshîl, ibdâl ve hazf ile okunmasına değinen Umânî, bazen kıraat ve dil âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerine temas etmiş, bazen de kendi tercihini ortaya koymuştur. Bu bağlamda Umânî'nin hemze ile ilgili aktardığı bilgilerin tamamının Arap lehçeleriyle olan bağlantısı mukayese edilmeyecek, konu müellifin eserinde yer verdiği örneklerin değerlendirilmesiyle sınırlı tutulacaktır.

Umânî eserinde, hemze'nin teshîli konusunu işlerken zaman zaman "beyne beyne" bazen de "lîn" kavramlarını kullanmıştır.<sup>602</sup> Müellifin bu yaklaşımı, o dönemde de "beyne beyne"nin imâle-i suğrâ anlamında kullanıldığı sonucunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Aynı dönem eserlerinin bazısında da benzer kullanımların olduğu göze çarpar. Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin (öl. 430/1039) *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* ve Tâcülkurrâ Kirmânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl* eserleri bunlara örnek teşkil eder.<sup>603</sup>

Umânî, eserinde öncelikle bir kelimede vaki olan teshîlleri inceleme konusu yapmış, sonraki kısımda iki kelimede yan yana gelen hemze'lerde hareke değişimlerine göre oluşan kıraat farklılıklarına yer vermiştir. Müellif, "Bir Kelimede Vâki Olan Hemzeler" bölümünün birinci kısmında bir kelimede ikincisi sâkin olan iki hemze yan yana geldiğinde ibdâl yapılması konusunda gerek kurrâ gerekse Arap dilcileri nezdinde bir icman bulunduğunu belirtmiş-

Kamer 54/25; el-Mülk 67/17; el-Kalem 68/14; en-Nâziât 79/10; Abese 80/2.

<sup>601</sup> Umânî dışındaki İbâzî müelliflerde hemze'ye müstakil bir başlık altında yer verilmeyip genelde anlama etkisi bağlamında değinilmiştir.

<sup>602</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 257, 263.

<sup>603</sup> Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm b. Saîd el-Havfî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Annânî Atıyye Annânî (Malezya: Câmîatü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, 2015), 72; Şemsülkurrâ Ebü'l-Kâsım Burhaneddîn el-Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 1/359. *el-Burhân*'la ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rabia Hacer Bahçeci, "Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 59-90.

tir.<sup>604</sup> Şayet ikincisi harekeli olursa bu hareketin üstün, esre, ötre olmasına göre meselenin üç yönünün bulunduğunu örnekleriyle izah etmiştir. Müellifin konuyla ilgili temas ettiği örneklerden birisi “*ءَاكِدٌ وَأَنَا عَجُوزٌ*” âyetidir.<sup>605</sup> Umânî’ye göre âyette geçen “*ءَاكِدٌ*” lafzında Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hişâm ve Ruveys, birinci hemze’yi tahkîk ile okurken ikincisini teshîl ve med ile okumuşlardır. Kıraat kaynaklarına göre Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm, Ebû Ca’fer, teshîl ve elif ziyadesiyle telaffuz etmiş; Verş, İbn Kesîr, Ruveys elif’siz teshîl yapmışlardır. Diğer kurrâ ise elif’in tahkîki ile okumuşlardır.<sup>606</sup> Kıraat kaynaklarıyla karşılaştırdığımızda Umânî’nin ikinci hemze’nin teshîl ve tahkîki konusunda paralel bir görüş serdettiği, elif ziyadesinden ise bahsetmediği görülmektedir.<sup>607</sup>

Konuyla ilgili bir diğer örnek Şuarâ sûresindeki “*أَيْنَ لَنَا لَاجِرٌ*” âyetidir.<sup>608</sup> Umânî’ye göre bu âyette kurrânın tamamı “*أَيْنَ*” lafzının evvelinde istifhâm hemzesi’nin bulunması konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu istifhâm hemzesi’nin med veya teshîl ile okunması gibi noktalarda ihtilafları bulunmaktadır. Nitekim İbn Kesîr, Verş ve Ruveys, birinci hemze’yi tahkîk ile ikinci hemze’yi “beyne beyne” (teshîl) vechiyle okumuşlar, ayrıca mezkûr hemze’yi Kur’an’ın tamamında medsiz olarak ihtilâslı<sup>609</sup> okunan “yâ” gibi telaffuz etmişlerdir. Ebû Amr, Kâlûn ve Müseyyebî, birinci hemze’yi medli, ikinci hemze’yi ise yâ’ya meylettirerek telaffuz etmişlerdir. Diğer kurrâ her iki hemze’yi tahkîk ile medsiz okurken Hişâm, tahkîk

<sup>604</sup> Umânî bu hükmüne “*ءَاهِنٌ، ءَايٌ، ءَادِمٌ، ءَاخِرٌ*” gibi kelimeleri örnek olarak vermiştir. Bk. Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 248.

<sup>605</sup> Hûd 11/72.

<sup>606</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/131-132.

<sup>607</sup> Mezkûr kelimedeki kıraat farklılığı için bk. Hüzeli, *el-Kâmil*, 411-413; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 1/364; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/131-132.

<sup>608</sup> eş-Şuarâ 26/41.

<sup>609</sup> Sözlükte “Çalmak, kapıp kaçmak, fırsatı kollamak suretiyle bir malı alıp çalmak” gibi anlamlara gelen ihtilâs, literatürde “harekenin üçte ikisini okumak, üçte birini ise terk etmek.” anlamında kullanılmıştır. Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 4/192; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfî fûdalâil-beşer bi’l-kırâ’âti’l-erbe’ate ‘aşar*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006), 135; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 2018, 22. Bununla birlikte “harekeyi hafif bir sesle okumak”, “harenin ekserisini telaffuz etmek” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. Ali Birgivi, *ed-Dürü’l-yeftim* (İstanbul, 1928), 14; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlâları*, 72.

vechiyle beraber med ile okumuştur.<sup>610</sup> Umânî, kurrânın medli okuma gerekçesini iki hemze'nin yan yana gelmesinden kaçınmak amacıyla bu hemze'ler arasına elif getirmiş olmalarına bağlar. Ancak Umânî'ye göre, her iki hemze'nin tahkîk ile okunuşu asıldır.<sup>611</sup>

Kıraat vecihlerini zikrettikten sonra "اِنَّ لَنَا لَآجِرًا" âyetindeki "اِنَّ" lafzının A'râf sûresinde bulunan "اِنَّ لَنَا لَآجِرًا"<sup>612</sup> âyetinde olduğu gibi haber olarak değerlendirilmesinin caiz olmadığını belirten müellif buna sebep olarak nûn (ن) harfinden önce yâ'nın (ي) gelmesinin resmü'l-mushaf'la sabit olmasını gösterir. Ancak sözü edilen bu yâ (ي), A'râf sûresinde mahzûftur. Müellifin "Resmü'l-mushaf'la sabittir." sözünden kastettiği şudur: Bahsi geçen kelimenin yazılışı resmü'l-mushaf'ta "ن" şeklindedir. Bu yazımda nûn'a (ن) bitişik olarak bir yâ (ي) harfi vardır. Dolayısıyla kelimeyi "اِنَّ" zannederek cümle içerisinde haber ögesi olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmaz.<sup>613</sup> Umânî'nin kelimenin resmü'l-mushaf'taki yazımına atıfla bir değerlendirmede bulunması onun mushaf imlasına yaklaşımını göstermesi bakımından önemli bir ayrıntıdır. Konuyla ilgili Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950), hemze'nin hazfiyle okunduğunda "اِنَّ لَنَا لَآجِرًا" cümlesinin "Şüphesiz sen bizim sevdiğimizden ve iyi olarak kabul ettiklerimizdensin." anlamına geleceğini ifade etmiştir.<sup>614</sup> Âyete bu şekilde mana verildiğinde "اِنَّ" lafzı, haber değil mekûlü'l-kavl olur. Nehhâs, her ne kadar resmü'l-mushaf'a atıf yapmamışsa da kelimeyi haber olarak değerlendirmemek noktasında Umânî'yle paralellik arz etmiştir. Zeccâc'ın (öl. 311/923) âyetle ilgili yorumları Nehhâs'ın görüşleriyle benzerdir.<sup>615</sup> Bu çalışmada öne çıkan tefsir ve dil kaynakları etraflıca taranmasına rağmen Umânî'nin mezkûr âyetle ilgili resmü'l-mushaf yorumuna benzer değerlendirmede bulunan her-

<sup>610</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 2/335; Dimyâfî, *el-İthâf*, 2006, 67.

<sup>611</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 250-251.

<sup>612</sup> el-A'râf 7/113.

<sup>613</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 250-253.

<sup>614</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, ed. Halid Ulyâ (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 2008), 678.

<sup>615</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988), 4/89.

hangi bir müellife rastlanmamıştır. Çağdaş dilcilerden Muhyiddin Dervîş (öl. 1982/1402), *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm* eserinde “أَوَّلُ كُنَّا لَأَجْرًا” cümlesinin şartın cevabı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>616</sup>

Umânî, hemze vecihleriyle ilgili Sîbeveyhi'nin Ebû Amr'dan aktardığı “O, aynı kelime ile farklı kelime arasında fark gözetmeksizin birinci hemze'yi tahfif ile okur.” görüşüne dair şu şekilde yorumda bulunmuştur: “Sîbeveyhi'nin söylediği gibi asrımızda kurrâ indinde Ebû Amr'dan böyle bir görüş aktarılmış değildir. Ancak ben yine de Sîbeveyhi'nin aktardığı bu rivayeti görmezden gelmeyip kitabımda yer vermeyi tercih ettim. Çünkü Sîbeveyhi, Ebû Amr'ın kıraatini diğerlerine göre en iyi bilendir. Şu da var ki ben önceki görüşe göre amel ederim.”<sup>617</sup> Görüldüğü üzere Umânî, zamanının kıraat tasavvuruyla ilgili bilgi vermekle kalmamış, görüşüne katılmasa da Sîbeveyhi'nin Ebû Amr kıraatini en iyi bilen kişi olduğunu söylemiştir.

İbâzî müfessirlerden Hevvârî, hemze ile ilgili kıraat farklılıklarına tefsirinde yok denecek kadar az yerde değinmiştir. İdgam ve imâle bahislerinde de temas edildiği gibi o, genelde anlamı etkileyen kıraat farklılıklarına yer vermeyi tercih etmiştir. Diğer bir İbâzî müfessir Eттаfeyyîş ise Hevvârî'ye nispetle bu tür farklılıklara tefsirinde çokça yer vermiştir. Her iki âlimin tefsirlerinde konuyu nasıl ele aldıkları hemze'nin isbât ve hazfî bağlamında ortak bir örnek üzerinden incelenecektir.

A'râf sûresinde yer alan “جَعَلَهُ دَكَّاءً” âyetinde<sup>618</sup> Hevvârî, isim vermeden kurrâdan bazısının hemze'li olarak “دَكَّاءٌ” şeklinde okuduğunu söylemiştir.<sup>619</sup> Eттаfeyyîş ise kıraatleri, okuyanlara nispet ederek Hamza, Kisâî, İbn Abbâs, Rebî b. Huseym'in (öl. 65/685) Hevvârî'nin aktardığı gibi hemze ile “دَكَّاءٌ”, Yahyâ b. Vessâb'ın (öl. 103/721) da “دَكَّاءٌ” şeklinde tenvinli okuduğunu aktarmıştır.<sup>620</sup> Kıraat kaynakları mezkûr kelimeyi Hamza, Kisâî ve Halef'in hemze ile, diğer kurrânın ise tenvinle okuduğunu nakletmiştir.<sup>621</sup>

<sup>616</sup> Muhyiddin Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh* (Humus: Dârü'l-İrşâd, 1992), 7/72.

<sup>617</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 265.

<sup>618</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>619</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/625.

<sup>620</sup> Eттаfeyyîş, *Himyanû'z-zâd*, 6(2)/240.

<sup>621</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 293; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 259; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/62.

Hevvârî ve Ettafeyyiş, ilgili âyetin izahında “Allah, bazı âyetlerini tecelli ettirince dağ darmadağın hale geldi, Mûsâ da bayılıp düştü.” yorumunu yaparak tecelli edenin Allah’ın zatı değil onun âyetleri olduğunu belirtmişlerdir. Ettafeyyiş bu yoruma ilave olarak “kudret ve şanın azametini tecelli ettirince” anlamını vermiştir.<sup>622</sup> Hevvârî, “دَّكَ” şeklinde tenvinli ve hemze’siz okunduğunda kelimenin “birbiri üzerine yığılmak” anlamına geleceğini, hemze ile “دَكَّاء” şeklinde okunduğundaysa “dümdüz yer” demek olacağını söylemiştir.<sup>623</sup> Ettafeyyiş, tenvinli okuyuşta “دَّكَ” kelimesinin mastar kabul edilip “darmadağın olmuş, ufalanmış” anlamında mef’ûl konumunda bulunduğunu hemze ile okunduğundaysa -Hevvârî ile paralel bir yorumla- “dümdüz yer” ve ilave olarak da “toprak yığını gibi yükselmiş” anlamlarına geldiğini söylemiştir.<sup>624</sup>

Âyetteki kıraat farklılığına değinen Zeccâc, okuyanları zikretmeden “دَكَّاء” kelimesinin hem tenvinle hem de hemze ile telaffuzunun caiz olduğunu belirtmiştir. Müellife göre hemze ile okunduğunda âyetin anlamı “birbiri üzerine yığılmış yer” şeklinde olur. Bunun da anlamı dağ mesabesinde olmayan yığıntı toprak (tepecik) demektir.<sup>625</sup> Taberî ise âyetle ilgili “Allah dağa tecelli ettiğinde dağı yerle bir etmiş bunun üzerine Mûsâ da bayılıp düşmüştü.” yorumunda bulunmuştur. Ardından “دَكَّاء” kelimesindeki kıraat farklılığına değinen Taberî, Medîne ve Basra ehlinin çoğunluğunun tenvinle okuduklarını aktarmıştır. Bu kıraate göre mana “Allah dağı paramparça etti.” şeklinde olur. Bunun da delili Fecr sûresindeki “كَلَّا إِذَا وُجِّلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً”<sup>626</sup> ile Hâkka sûresindeki “يَذُكُّكَ أَرْكَانَ الْجِبَالِ هَزْمُهُ ، تَخْطُرُ بِالْبَيْضِ الرَّقَاقِ بُهْمُهُ”<sup>628</sup> âyetleridir.<sup>627</sup> Ayrıca mezkûr kıraat şu şiirle de hüccetlendirilmiştir:

“يَذُكُّكَ أَرْكَانَ الْجِبَالِ هَزْمُهُ ، تَخْطُرُ بِالْبَيْضِ الرَّقَاقِ بُهْمُهُ”<sup>628</sup>

Taberî, mezkûr kelimeyi Kûfelilerin çoğunluğunun hemze ile “دَكَّاء”

<sup>622</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/625; Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 6(2)/240.

<sup>623</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/625.

<sup>624</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 6(2)/240.

<sup>625</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/373.

<sup>626</sup> “Hayır! Yer yüzü parça parça dağıtıldığı zaman”. el-Fecr 89/21.

<sup>627</sup> “O yerle dağlar yerlerinden kaldırılıp da birbirine çarptınlınca...” el-Hâkka 69/14.

<sup>628</sup> Anlamı: “Düşmanın darbeleri dağların temellerini sarsar/ O (yığıt), ince kılıçların parlaklığıyla yürür, heybetiyle ürperti saçar.”

şeklinde okuduklarını aktardıktan sonra iki kıraat arasında tercihte bulunmuştur. Buna göre mezkûr iki kıraatten hemze vechinin evlâ olduğunu söylemiş, görüşünün gerekçesini ise Hz. Peygamber'den gelen rivayetin sıhhatine bağlamıştır. Ardından hemze okuyuşundaki mana değişimine değinen Taberî, mezkûr kıraate göre âyetin “(Mûsâ'nın) rabbi, dağa tecelli ettiğinde dağ yerle bir oldu.” anlamına geleceğini belirtmiştir.<sup>629</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Zeccâc'tan nakille bahsi geçen iki kıraati tefsirinde zikretmiştir. Buna göre tenvinle “كَسَّ” okunduğunda kelimenin “yerle beraber oyulmuş” anlamına geleceğini ifade etmiştir. Ayrıca bu şekilde okunursa kelime mastar formunda olur. Eğer “كَسَّ” şeklinde medli okunursa kelime, “yüksek toprak yığını, tepelik” anlamına gelir. Bu da İbn Abbâs'ın âyetle ilgili söylediği “O dağı toz toprak haline getirdi.” rivayetiyle uyumludur.<sup>630</sup> Görüldüğü gibi Eттаfeyyîş'in naklettiği İbn Abbâs rivayetini Zeccâc ve Râzî eserlerinde zikretmişlerdir. Tabersî de öncelikle âyetteki kıraat farklılıklarıyla ilgili bilgi verdikten sonra tıpkı Râzî gibi Zeccâc'tan nakille tenvin ve med okuyuşlarında ortaya çıkan anlam farklılığını aktarmıştır. Ayrıca Alî b. İsbâ'ya dayandırdığı rivayete göre “كَسَّ” lafzının “yerle bir olmak” şeklinde diğer bir anlamının bulunduğunu belirtmiştir.<sup>631</sup>

Hevvârî ve Tafeyyîş'in âyeti kıraatler ve tefsir yönünden ele alma metotları değerlendirildiğinde görülecektir ki ilk etapta anlamı etkilemeyeceği düşünülen hemze ilavesi veya tenvinli okumanın -doğrudan olmasa da- anlamı değiştirebilmektedir.<sup>632</sup> Eттаfeyyîş'in sadece meşhur on kıraat imamı ve râvisi dışında başka kurrânın okuyuşlarına yer verdiği İbn Abbâs'ın kıraatini eserine almak suretiyle sahâbe kıraatine de eserinde temas ettiği görülmüştür. İbn

<sup>629</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Dâru'l-Hecr, 2001), 10/431-432.

<sup>630</sup> Zeccâc'ın bahsi geçen yorumları için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/373; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsî'l Arabî, 1999), 14/358.

<sup>631</sup> Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 4/259.

<sup>632</sup> Doğrudan etkilemesinden söz edebilmek için “كَسَّ” ve “كَسَّ” kelimelerinin aynı fiilden müştak olması gerekir.

Abbâs rivayetine Zeccâc ve Fahreddîn Râzî de tefsirlerinde değinip anlam yönünden izahatta bulunmuşlardır.

#### 1.1.4. Medlerle İlgili Vecihler

Kıraat farklılıklarının fonetik yönünü yansıtan vecihler içerisinde kelimenin med veya kasr ile okunması kıraat müktesebatında önemli bir yer tutar. Med konusu her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından hemze ile ilgili kıraat vecihleri içerisinde incelenmiş ise de medde sebep olan her zaman hemze değildir. Hatta medler içerisinde hemze'nin aktif rol oynadığı sadece medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl yer almaktadır. Medd-i tabîî, medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i lîn gibi başlıca med bahislerinde hemze'nin doğrudan bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Dolayısıyla medd konusunun, hemze ile ilgili vecihlerden ayrı değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Bu başlık altında İbâzî âlimlerin medlerle ilgili aktardıkları malumat ve değerlendirmeler genel bir çerçeveye ile ortaya koyulmaya çalışılacaktır.<sup>633</sup>

Zuhruf sûresindeki “أَشْهَدُوا خُلُقَهُمْ” âyeti konuya dair örnek teşkil etmektedir. Umânî'nin aktardığına göre bu âyette Nâfî' ve -Âsım kanalıyla- Mufaddal, hemze'nin fethası, sonrasında mazmûm bir vâv (و) ilavesi ve şîn'in (ش) cezmiyle “أَوْشَهَدُوا” şeklinde okumuştur. Diğer taraftan -Nâfî' kanalıyla- Müseyyebî hemze'yi fethalı, sonrasına da bir harf-i med ilave etmek suretiyle “ءَأَوْشَهَدُوا” şeklinde telaffuz etmiştir. Geri kalan kurrâ ise “أَشْهَدُوا” şeklinde vâv (و) ve med olmadan okumuşlardır. Umânî “Ben de Küreyzî'ye (öl. ?) Müseyyebî'nin kıraati gibi yani (ءَأَوْشَهَدُوا) şeklinde İsmâîl b. Ca'fer'in

<sup>633</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen med vecihleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*'i) el-Mü'minûn 23/60; (Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsa'*) el-Bakara 2/40; Âl-i İmrân 3/66; en-Nisâ 4/43; el-En'âm 6/80; el-A'râf 7/188; Yûnus 10/59; Hûd 11/77; İbrâhîm 14/12, 44; en-Nahl 16/31; eş-Şuarâ 26/114, 115; el-Ahzâb 33/18; ez-Zümer 39/75; Fussilet 41/11; el-Ahkâf 46/9; el-Mücâdele 85/22; (Mî'velî'nin *Kitâbü'l-Tehzîb*'i) el-Fâtîha 1/7; Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/2; Yûnus 10/35; Yûsuf 12/84; el-Kehf 18/98; Meryem 19/18; eş-Şuarâ 26/145; en-Neml 27/36; el-Kasas 28/59; el-Ahzâb 33/53; el-Mü'min 40/26; el-Ahkâf 46/9; Nûh 71/21; (Ettafeyyîş'in *Himyanü'z-zâd*'i) el-Bakara 2/4; Âl-i İmrân 3/38; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/106; el-Enfâl 8/35; et-Tevbe 9/109; el-Kehf 18/98; Tâhâ 20/1; Rûm 30/39; Fussilet 41/44; Muhammed 47/4; ed-Duhâ 93/6; Kureyş 106/1.

(öl. 180/796) Nâfi' kanalıyla gelmiş olan kıraatini okudum." diye rek kıraat tedrisatı hakkında fikir edinmemize vesile olmuştur.

Umânî eserinde medleri geniş bir biçimde almış ve on kısma ayırmıştır. Onun değerlendirmesine göre medlerin kısımları şunlardır:

**1. Medd-i Hac:** "حَائِرٍ"<sup>634</sup> örneğinde olduğu gibi kendisinden sonra şedde gelen her med harfidir. Bu tür meddin "hac" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi meddin iki sâkin arasına hapsolmesinden dolayıdır.<sup>635</sup>

**2. Medd-i Adl:** İlk harfi hemze olan kelimelerin evvelinde bulunan istifhâm hemzesi'ne denir. "ءَانَدَرْتُهُمْ"<sup>636</sup> örneğinde fiile dahil olan istifhâm hemzesi bu kabildendir. Bu tür meddin "adl" diye isimlendirilmesinin sebebi iki hemze arasını dengelediği içindir.<sup>637</sup>

**3. Medd-i Temkîn:** "حَائِفِينَ"<sup>638</sup> örneğinde görüldüğü gibi hemze'si kelimenin ortasında bulunan medd-i muttasıllara denilir. "Temkîn" şeklinde isimlendirilmesinin nedeni med telaffuzundan kaynaklanan mahreç/ses zorluğundan sonra kelime temekkün ettiği içindir.<sup>639</sup>

**4. Medd-i Bast:** "مِمَّا أَنْزِلَ"<sup>640</sup> örneğinde olduğu gibi medd-i munfasılın hemzesi'dir. Umânî diğer kısımların aksine bu kısma neden "bast" adını verdiğini izah etmemiştir. Muhtemeldir ki müellif "bast" kelimesinin sözlük anlamını gözeterek bu ismi vermiştir. Nitekim "bast" sözlükte "yaymak, uzatmak, genişletmek" anlamına gelmektedir.<sup>641</sup> Medd-i munfasılda da med sebebiyle iki kelimenin arası adeta genişleyip uzadığı için bu ismin verildiği söylenebilir. Bu kısım hemze'ye iki kelime arasını ayırdığı için "medd-i fasl" da denilmiştir.<sup>642</sup>

**5. Medd-i Revm:** "هَمَّا أَشْتَمُ"<sup>643</sup> örneğinde görüldüğü gibi teshîl hem-

<sup>634</sup> ez-Zümer 39/75.

<sup>635</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 226.

<sup>636</sup> el-Bakara 2/6; Yâsîn 36/10.

<sup>637</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 226-227.

<sup>638</sup> el-Bakara 2/114.

<sup>639</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 227.

<sup>640</sup> el-Bakara 2/4.

<sup>641</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/139; Muhammed bin Ebû Bekir er-Râzi, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 34.

<sup>642</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 227; Hüzeli, *el-Kâmil*, 610; Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *el-Îzâh fi'l-kirâ'ât*, thk. Mennâ Adnan Ganî, 2002, 137.

<sup>643</sup> Âl-i İmrân 3/119.

ze'sinden önceki medde denilir. Bu kısma "medd-i revm" şeklinde isim verilmesinin sebebi, teshîl sebebiyle hemze'nin harekesinin revm'de olduğu gibi tam okunamamasından dolayıdır.<sup>644</sup> Ebû Amr'ın "مَا أَتْتُمْ" gibi yerlerde yaptığı revm,<sup>645</sup> bu kısmın kapsamına girmektedir.

**6. Medd-i Fark:** "اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ"<sup>646</sup> örneğindeki medlere denilir. Bu tür medde "fark" şeklinde isim verilmesinin nedeni, bulunduğu kelimenin ihbârî ve istifhâmî olma durumlarını ayırdığı içindir.<sup>647</sup>

**7. Medd-i Binye:** "رَكْرِيَاءُ"<sup>648</sup>ve "مَاء" örneklerinde görüldüğü gibi kendisinde elif-i memdûde olan medlerdir. Bu medlere "binye" şeklinde isim verilmesinin sebebi kelimenin, sonundaki hemze sayesinde elif-i maksûreli olmaktan çıkıp elif-i memdûde haline dönmesidir.<sup>649</sup> Alemüddîn Sehâvî'ye (öl. 643/1245) göre medd-i binye şeklinde nitelendirmesi kelimeler kasr değil med üzerine bina edilmelerinden dolayıdır.<sup>650</sup>

**8. Medd-i Mübâlağa:** "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ"<sup>651</sup> örneğindeki gibi "لَا" lafzında yapılan medlerdir. Ancak buradaki mübâlağa vechi sadece İbn Kesîr'e mahsustur. Çünkü kıraat imamlarından sadece İbn Kesîr, Kur'an'da geçen bu tür örneklerin tamamında tazim amaçlı medd-i mübâlağa yapmaktadır. Bu kısma "mübâlağa" adının verilmesinin nedeni med sayesinde mâsivâdan ulûhiyeti nefîde mübâlağa edildiği içindir.<sup>652</sup>

**9. Medd-i Mübdele:** "ءَأْمَنُ"<sup>653</sup> ve "ءَأْتَى"<sup>654</sup> örneklerindeki medlerdir. Bu tür hemze'nin "mübdele" şeklinde adlandırılmasının nedeni örnekteki kelimelerde de görüldüğü gibi öncesinde "ءَأْمَنُ"

<sup>644</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 227.

<sup>645</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 3/45-46.

<sup>646</sup> Yûnus 10/59.

<sup>647</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 227.

<sup>648</sup> Âl-i İmrân 3/37. Bu örnekteki med, aynı zamanda kıraat farklılıklarındandır. Nitekim Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb, bu kelimeyi Kur'an'ın tamamında medli olarak, diğer kurrâ ise kasrla "رَكْرِيَاءُ" şeklinde okurlar. Bk. İbn Mihrân, *el-Gâye*, 211; Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 228.

<sup>649</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 228.

<sup>650</sup> Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, 632-633.

<sup>651</sup> el-Bakara 2/163, 255 ve Kur'an'da geçen diğer yerlerde.

<sup>652</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 228.

<sup>653</sup> el-Bakara 2/13, 62 ve Kur'an'da geçen diğer yerlerde.

<sup>654</sup> el-Bakara 2/177; et-Tevbe 18/9.

ve “*عَاتِي*” şeklinde iki hemze varken daha sonra ikinci hemze tahfif edildiği için ve sonradan oluşan elif, hemze’den bedel olarak getirildiğindedir.<sup>655</sup>

**10. Medd-i Asıl:** “*جاء*”<sup>656</sup> ve “*شاء*”<sup>657</sup> örneklerindeki gibi harf-i med’den sonra kelimenin aslından olan hemze bulunan lafızlarda yapılan medlerdir.<sup>658</sup>

Görüldüğü gibi Umânî, medlerle ilgili erken dönemde kaleme alınan birçok kaynakta rastlanmayacak<sup>659</sup> orijinal bilgilere yer vermiş, zaman zaman da bunları kıraat farklılıklarıyla izah etmiştir. Örneğin medd-i binye ve İbn Kesîr kıraatine özgü olan medd-i mübâlağa, Ebû Amr gibi kurrânın uygulamalarından olan medd-i revm vecihlerinin bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür.

İbâzî müfessirlerden Hevvârî’nin kıraatlerin fonetik boyutuna dönük olan vecihlere tefsirinde çok az yer verdiğini daha önce belirtmiştik. Bunun başlıca sebebi hemze ile ilgili kıraat ihtilaflarında olduğu gibi anlama etki etmeyen kıraat vecihlerine tefsirinde değinmemiş olmasıdır. Ancak meddin ortadan kalkması durumunda veya harf değişikliklerinde kelimenin anlamı başka olan bir kelime ile değişme durumu söz konusu ise tefsirinde buna temas etmiştir. Eттаfeyyiş ve Mî’velî ise med vecihlerine eserlerinde yoğun bir şekilde yer vermişlerdir. Konu, sözü edilen bu üç isim eserlerinden seçilen ortak bir örnek üzerinden incelenecektir.

Hevvârî, tefsirinde “*سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ*” âyetindeki<sup>660</sup> “*سَأَلَ*” kelimesinin Abdurrahman b. Zeyd’in (öl. 182/798) “*سَأَلَ سَائِلٌ*” şeklinde hemze yerine elif ile medli okuduğunu, “*سَأَلَ*” fiilinin, içinden ateş akan cehennem vadisi anlamında “*سَيَّالَان*” kelimesinden müştak olduğunu söylemiştir.<sup>661</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hevvârî’nin zikrettiği Abdurrahmân ismine kıraat kaynakları yer vermemiştir.

<sup>655</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 228.

<sup>656</sup> en-Nisâ 4/43 ve Kur’an’da geçen diğer yerlerde.

<sup>657</sup> el-Bakara 2/20, 70 ve Kur’an’da geçen diğer yerde.

<sup>658</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 228.

<sup>659</sup> Süyûtî, medlerle ilgili anılan bölümlere el-İtkân’ında yer vermiş ve bu bilgileri İbn Mihrân en-Nisâbü’rî’ye (ö. 381/992) dayandırmıştır. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/338.

<sup>660</sup> el-Meâric 70/1.

<sup>661</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/409.

Tefsirinin tahkikini yapan Saîd Şerîfî ise dipnotta Kurtubî ve Taberî tefsirine dayandırarak bu ismin Abdurrahman b. Zeyd olduğunu söylemiştir.<sup>662</sup> Ancak tefsiri incelendiğinde Kurtubî'nin mezkûr kıraati İbn Abbâs'a dayandırdığı, Abdurrahman b. Zeyd'in ise kıraat rivayetiyle herhangi bir ilgisinin bulunmayıp sadece "سال" kelimesinin "cehennem vadilerinden bir vadi olduğu" şeklinde yorumunun bulunduğu görülmektedir.<sup>663</sup> Taberî tefsirinde ise Abdurrahman b. Zeyd ismi geçmemektedir.<sup>664</sup>

Mi'velî ve Eттаfeyyiş de aynı vecihleri zikretmesine rağmen Abdurrahmân b. Zeyd'in ismine eserlerinde yer vermemişler, hemze ile okuyanların Nâfî' ve İbn Âmir olduğunu söylemişlerdir. Mi'velî ayrıca "سَأَلَ" kelimesinde Hamza'nın teshîlini zikretmiştir.<sup>665</sup> Eттаfeyyiş, "سَأَلَ" kelimesinin Hevvârî'nin söylediği gibi cehennemdeki azap vadisi olduğuna dair bilgi verirken öncelikle "سَأَلَ" fiilinin Kureyş lehçesinde "سَأَلَ" şeklinde telaffuz edildiğini ileri sürmüştür. Bunu da Hüzeyl kabilesinin Hz. Peygamber'den kendileri için zinanın mübah kılmasını talep ettiklerinde Hassân b. Sâbit'in (öl. 60/680) terennüm ettiği şu şiiriyle delillendirmiştir:

سَأَلْتُ هُرَيْرَةَ رَسُولَ اللَّهِ فَاحْتَشَتْهُ  
ضَلَّكَ هَزِيلٌ بِمَا سَأَلْتُ وَلَمْ تُصِيبْ<sup>666</sup>

Eттаfeyyiş, tefsirinde fiilin hemze'siz okunması durumunda

<sup>662</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/409 (1. dipnot).

<sup>663</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 18/279.

<sup>664</sup> Âyetin tefsiri ve kıraat değerlendirmeleri için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/596 vd.

<sup>665</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 2/533; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/533; Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 14/378.

<sup>666</sup> Anlamı: "Hüzeyl kabilesi, Resûlullah'tan fuşiyatı (helal kılmasını) istediler ve bu istekleri yüzünden onlar sapıttılar ve isabet de edemediler." Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 14/378; Eттаfeyyiş, *Teyşîru't-tefsîr*, 15/280-281. Şiirin devamı şu şekildedir:

سَالُوا رَسُولَهُمْ مَا لَيْسَ مَعْطِيَهُمْ حَتَّى السَّمَاتِ وَكَانُوا سُبَّةَ الْعَرَبِ  
وَلَنْ تَرَى الْهَيْدِيلَ دَاعِيًا أَبَدًا يَدْعُو لِمَكْرَمَةٍ عَنِ مَنَزِلِ الْجَرْبِ  
لَقَدْ أَرَادُوا خِلَالَ الْفُحْشِ وَيَحْتُمُّهُ وَأَنْ يُجْلُوا حَرَامًا كَانَ فِي الْكُتُبِ

"Allah resûlünden asla kendilerine vermeyeceği bir şeyi istediler ve böylece Arapların kınadığı bir topluluk oldular.

Bundan böyle Hüzeyl'i savaş çadırında kimsenin ikrama davet etmediğini görürsün.

Yazıklar olsun onlara, kutsal kitaplarda haram kılınan kötü bir fiilin helal olmasını istediler." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 377; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 3/180; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 6/147.

mezkûr âyete “Allah’ın azap vadisinin deresi müşrikler üzerine fıskırdı ve onlar bunun üzerine helak oldular.” anlamını vererek bu görüşüne İbn Abbâs’ın “سَأَلَ سَائِلٌ” kıraatini delil göstermiştir.<sup>667</sup> Eттаfeyyiş’in İbn Abbâs’a nispet ederek zikrettiği “سَأَلَ سَائِلٌ” kıraatine İbn Hâleveyh (öl. 370/980), *Muhtasar fi Şevâzîl’-Kur’ân* adlı eserinde yer vermiş ancak herhangi bir izahatta bulunmamıştır.<sup>668</sup> Zemahşerî mezkûr kıraate temas etmiş ve eğer “سؤال/isteme” anlamında kullanılırsa -Eттаfeyyiş’in de zikrettiği gibi- Kureyş lehçesine göre söylenmiş olduğunu ve İbn Abbâs’ın “سَأَلَ سَائِلٌ” kıraatinin bu görüşü teyit ettiğini belirtmiştir.<sup>669</sup> Tâcülkurrâ Kirmânî (öl. 500/1106’dan sonra), “سَأَلَ سَائِلٌ” şeklinde okuyanın İbn Mes’ûd olduğunu söylemiştir.<sup>670</sup>

Hevvârî ve Eттаfeyyiş tefsirlerinde, âyetin sebab-i nüzûlüne yer vermişlerdir. Nitekim Hevvârî, Hasan-ı Basrî’den müşriklerin Hz. Peygamber’e gelip “Senin bahsedip durduğun bu azap kime geldi? Anlaşılan o ahirette gelecek.” dediklerini aktarmıştır.<sup>671</sup> Eттаfeyyiş de müşriklerin ileri gelenlerinden Nadr b. Hâris’in başını çektiği bir grup müşriğin, Hz. Peygamber’e gelerek Allah’ın azabının gelip gelmeyeceğini alaylı bir üslupla sorduklarını,<sup>672</sup> bunun üzerine mezkûr âyetin nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>673</sup>

Tefsir kaynakları incelendiğinde Hevvârî, Mi’velî ve Eттаfeyyiş’in zikrettiği “سَأَلَ” şeklindeki hemze’siz okuyuşa Kurtubî de eserinde yer vermiştir. Nitekim ona göre bu fiili Nâfi’ ve İbn Âmir hemze’siz telaffuz ederken diğer kurrâ ise medli okumuşlardır.<sup>674</sup> İbnü’l-Cezerî, medli okuyanlar arasında Ya’kûb’un bulunduğunu ak-

<sup>667</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 14/378.

<sup>668</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzîl’-Kur’ân min Kitâbi’l-Bedî’* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetü’l-Belâğ, ts.), 484.

<sup>669</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1138.

<sup>670</sup> Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, 484.

<sup>671</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 4/409.

<sup>672</sup> Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 29/153.

<sup>673</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 14/378..

<sup>674</sup> Nitekim Dâni de bu vecihleri eserinde zikretmiştir. Bk. Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 4/1657. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 650. Dimyâtî, hemze’siz okuyanlar içinde ayrıca Ebû Ca’fer’i zikretmiş ve bu okuyuşun Kureyş lugatı olduğunu söylemiştir. Bk. Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/560.

tarmıştır.<sup>675</sup> Kurtubî'ye göre hemze ile medsiz okunduğunda fiil, “سؤال” kelimesinden müştak olur ve “بِعَذَابٍ” lafzındaki bâ (ب) harfinin zâid kabul edilmesi ya da “عن” anlamında kullanılması caiz olur.<sup>676</sup>

Buraya kadar aktarılan İbâzî âlimlerin med ile ilgili kıraat vecihleri değerlendirildiğinde -diğer kıraat ihtilaflarındaki yöntemlerine benzer şekilde- bazılarının anlamı etkileme yönünden kıraatlere yer verdiği bazılarının ise anlamı etkilemesini göz önünde bulundurmada mezkûr vecihleri zikrettiği görülmüştür. İbâzî âlimler, kıraatleri ilgili kurraya nisbet etmek suretiyle mütevâtir-şâz ayırt etmeden ihtilaflara tefsirlerinde yer vermişlerdir. Bununla beraber aktarılan kıraat vechini delillendirmek için Arap lehçeleri ve şiirinden yararlanmışlar, kırâat-i seb'a imamları yanında aşere imamlarını zikrettikleri gibi kıraatleri direkt sahâbe ve tâbiîne nispet etmişlerdir. Ortaya koymuş oldukları tevcihlerin gerek kendi dönemleri gerekse sonraki dönem kıraat ve tefsir kaynağıyla örtüşmesi ve bazen de öne çıkan kıraat kaynaklarında rastlanmayan isimlere yer verilmesi dikkate değer hususlardandır. Bu değerlendirmeler ışığında İbâzî âlimlerin kıraat tasavvurlarının oldukça geniş müktesebatı haiz ve eserlerinin de kıraat yönünden zengin olduğu görüşüne varılabilir.

## 1.2. Hareke Değişimi ile İlgili Vecihler

Kıraat birikimi içerisinde oldukça yer tutan hareke değişimiyle ilgili farklılıklara İbâzî âlimler, eserlerinin birçok yerinde temas etmişlerdir. Bu farklılıklar, Arap dili lehçeleri bağlamında fiil, isim ve mastarlarda yer alan hareke değişimlerinden kaynaklanan muhtelif telaffuz çeşitleridir. Konu öncelikle fiillerin çekimleriyle ilgili hareke farklılığı, devamında isim ve mastarlardaki hareke değişimleri başlıklarıyla incelenecektir.

### 1.2.1. Fiillerdeki Hareke Farklılıkları ile İlgili Vecihler

Fiillerdeki hareke değişimlerinin yol açtığı farklı telaffuz biçim-

<sup>675</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/390.

<sup>676</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/409; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 18/278.

leri kıraat ihtilafları içinde oldukça yer tutmaktadır. Bu başlık altında fiillerdeki hareke değişimi, seçilen örnek üzerinden incelenecektir. Kıraat kaynaklarında bu konu daha detaylı ele alınmış olsa da mezkûr farklılığına kıraat-lehçe bağlamında ve İbâzî âlimlerin eserleri özelinde temas edilecektir. Ancak sağlıklı bir mukayese imkanı vermesi amacıyla diğer kıraat ve tefsir kaynaklarının konuyla ilgili görüşleri zikredilecektir.<sup>677</sup>

Kıyâme sûresinde yer alan “بَرَقَ”<sup>678</sup> fiili ile ilgili farklı kıraat vecihleri zikredilmiştir. Buna göre İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî mezkûr fiili râ'nın (ر) esresiyle “بَرَقَ” şeklinde okurken Nâfî', Ebû Ca'fer ve Ebân b. Yezîd (öl. 163/779-80), Âsım kanalıyla “بَرَقَ” şeklinde râ'nın (ر) fethasıyla okumuşlardır.<sup>679</sup>

Hevvârî, Mi'velî ve Eттаfeyyiş eserlerinde âyetteki mezkûr kıraate temas etmişlerdir.<sup>680</sup> Fakat Hevvârî ve Mi'velî bu telaffuzların kime ait olduklarını söylememişlerdir.<sup>681</sup> Eттаfeyyiş, fetha okuyanları aktarıırken Ebân b. Yezîd ismini zikretmemiş, kıraati doğrudan Âsım'a nispet etmiştir.<sup>682</sup> Ayrıca bir diğer eseri olan *Teysîru't-tefsîr*'inde kıraati Nâfî' ile birlikte Mahbûb b. er-Rahîl'e nispet etmiştir. Mahbûb b. Rahîl Ebû Süfyân h. 2. yüzyılda yaşamış İbâzî âlimlerdendir.<sup>683</sup> Nitekim Eттаfeyyiş bu ismi zikrederken “Kendisinden kıraat rivayet edilen Ummanlı ashâbımızdan” şeklinde bir izahta bulunmuştur.<sup>684</sup> Eserinde temas ettiği kıraatler yok denecek kadar az olan İbâzî mü-

<sup>677</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen hareke vecihleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*'i) Hûd 11/39; el-Kehf 18/93; Tâhâ 20/81; es-Secde 32/10; el-Ahzâb 33/33; ez-Zuhruf 43/57; el-Kıyâme 75/7; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Bakara 2/67; el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/80; 142; en-Nisâ 4/58; el-En'âm 6/27; el-A'râf 7/53; Meryem 19/35; Tâhâ 20/89; 113; Lokman 31/6; el-Müddessir 6/74; (Eттаfeyyiş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Fâtıha 1/5; el-Bakara 2/20; Âl-i İmrân 3/75; 106; 157; en-Nisâ 4/73; et-Tevbe 9/48; Yûnus 10/30; el-Hacc 22/5; el-Mü'minûn 23/36.

<sup>678</sup> el-Kıyâme 75/7.

<sup>679</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 661; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 2/393; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/574.

<sup>680</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4/441; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2/538; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 15/82-83.

<sup>681</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4/441; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2/538; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 15/82-83.

<sup>682</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 15/82-83.

<sup>683</sup> İbâzîlerin ileri gelenlerinden Ebû Ubeyde Müslim ve Rebî' b Habîb'in talebesidir. Mahbûb, İbâzîler tarafından Hz. Peygamber'in hayatı (siyer), İbâzî tarihi ve fıkıh alanlarında hüccet kabul edilir. Bk. Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*, 15/419; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 108.

<sup>684</sup> Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*, 419.

fessir Kindî en-Nezvî (öl. 508/1115), mezkûr farklılığa değinmemiş, sadece fetha okuyuşuna yer vermiş ve âyetin izahını buna göre yapmıştır.<sup>685</sup> Aslında Eттаfeyyiş de benzer şekilde fetha kıraatini esas almış, kesre okuyuşuna lehçesel kıraat farklılığı olarak değinmiştir.<sup>686</sup> Bu duruma neden olarak Kindî ve Eттаfeyyiş'in Nâfî' kıraatini takip etmelerini göstermek mümkündür.

Hevvârî ve Eттаfeyyiş, hareke değışiminin yol açtığı anlam farklılıklarına eserlerinde değinmişlerdir.<sup>687</sup> Nitekim mezkûr fiil esre okunduğunda Hevvârî âyete "Çağırana icabet amacıyla gözlerini diker." anlamını verir. Bu yorumuna da İbrâhîm sûresinde yer alan "مَهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤْسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ" âyetini<sup>688</sup> delil olarak getirir. Eттаfeyyiş de "بَرَقَ" kelimesi esreli okunduğunda "Korku ve panikten gözleri dehşete düşmüş bir şekilde kamaşır." anlamını vermiştir.<sup>689</sup> Müellif ayrıca, sözü edilen iki kıraatin dışında Ebü's-Semmâl el-Adevî'nin (öl. 160/776) "بَلَقَ" şeklindeki şâz okuyuşunu aktarmıştır. Bu okuyuşa göre anlam "Gözleri birden açılıverdi." şeklinde olur.<sup>690</sup> Hevvârî, kesre ve fetha vecihlerine yer verirken -yukarıda ifade edildiği gibi- bu kıraatleri kimlerin okuduğunu belirtmemiş, sadece hareke değışimindeki anlam farklılıklarını incelemiştir. Müfessir, fetha okuyuşunu Sâib el-Kelbî'den (öl. 146/763) aktarmıştır. Fetha kıraatine göre Hevvârî, şu yorumda bulunur: "Şaşıp kaldı ve gözünü semaya öyle dikti ki bir an olsun kırpmadı. Çünkü kıyamet vakti gök her taraftan paramparça olmuş, alev gibi kızarmış, melekler adeta dürülmüş olan o semanın etrafını kuşatmış, yıldızlar sönmüş, güneş görünmez olmuş, mücrimlerin günahları açığa çıkarılmıştır. İşte bu anda insan korkmuş, canı hançeresinden çıkacakmış gibi ve bir daha da geri dönmeyecekmiş gibi gözünü dikivermiş bir haldedir."<sup>691</sup>

<sup>685</sup> Saïd b. Abdurrahman b. Saïd el-Kindî, *et-Tefsîru'l-müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî - Muhammed b. Musa Bâbâammî (Cezayir: Cem'iyetü't-Türâs, 1998), 3/422.

<sup>686</sup> Eттаfeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr*, 15/418-419.

<sup>687</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/441; Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 15/82-83.

<sup>688</sup> İbrâhîm 14/43. Âyetin meali: "(O haldeki) hepsi de başlarını dikerek koşacaklar. Gözleri kendilerine bile dönüp bakamayacak."

<sup>689</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 15/82.

<sup>690</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 15/82.

<sup>691</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-Azîz*, 4/441.

Erken dönem müfessirlerinden Ferrâ (öl. 207/822), eserinde mezkûr kıraat farklılığına temas etmiş, “بَرَقَ” şeklinde kesre harekeyle okuyanların A’meş, Âsım, Hasan-ı Basrî; fetha harekeyle okuyanın ise Nâfi’ olduğu bilgisini vermiştir. Fetha okunduğunda kelime, “parıltı, ışıltı” anlamında “بَرَقَ” lafzından müştak kılınmıştır. Bu durumda âyet, “Kıyamet gününün dehşetinden gözleri kamaşır.” anlamına gelir. Kesre vechinde ise “korku, ürkme” anlamına gelen “بَرَقَ” lafzından müştak olur. Bu durumda ise âyetin anlamı “Gözlerini kıyamet gününün dehşetinden dolayı korku ve panikle açar.” şeklinde olur.<sup>692</sup> Taberî, fetha okuyanlar içinde Nâfi’ ile birlikte Ebû Ca’fer ve İbn Ebû İshâk’ı da (öl. 117/735) saymıştır. Âyete ise İbâzî âlimler ve Ferrâ’nın aksine -kıyamet gününde değil de- “Ölüm anında kişinin gözü açılır” manasını verir. Taberî; Şeybe, Ebû Amr ve Kûfe ehlinin çoğunluğunun kesre okuduklarını belirtmiştir. Âyetin bu durumda “Dehşete düştü.” anlamına geleceğini söylemiştir. Müfessir sözlerinin devamında iki kıraatten kesre vechinin evlâ olduğunu ifade etmiştir.<sup>693</sup>

Yukarıda zikredilen örnekten anlaşılacağı üzere İbâzî âlimler, fiildeki hareke değişimlerine temas etmişler ve bu değişimin sonucunda ortaya çıkan anlam farklılığına eserlerinde yer vermişlerdir. Bazıları fetha okuyuşunu zikretmeyip kesre okuyuşunu lehçe farklılığı olarak değerlendirmiştir. Kıraat farklılığını okuyana nispet etme konusunda bir ittifak görülmemiş, bazıları “عُرِّيَ” lafzını zikretmekle yetinmişlerdir. Ettafeyyîş’in bir kıraat vechini mütevâtir kıraat imamlarıyla birlikte İbâzî âlimlere nispet etmesi önemli bir detay olarak göze çarpmaktadır.

### 1.2.2. İsimlerdeki Hareke Farklılıkları

Sarf ilmi bağlamında kıraat farklılıklarının lehçeyi ilgilendiren okunuşları tıpkı fiillerde bulunduğu gibi, isimlerde de kendisini göstermektedir. Bu tür hareke farklılıkları, kelimenin hem ba-

<sup>692</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr vd. (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.), 3/209.

<sup>693</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 7/410-411.

şı hem ortası ve hem de sonunda olabilmektedir. Çalışmanın boyutu göz önünde bulundurularak konu sadece bir örnek üzerinden incelenecektir.<sup>694</sup>

Bakara sûresindeki “عُرْفَةٌ” kelimesi<sup>695</sup> isimlerin başında olan hareke farklılığına örnek verilebilir. Bu kelimeyi kıraat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, İbn Muhaysın, Yezîdî ve İbn Şenebûz “gayn” (غ) harfinin fethasıyla “عُرْفَةٌ” şeklinde okurken diğer kurrâ zamme harekeyle “عُرْفَةٌ” şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>696</sup> Hevvârî, tefsirinde her iki kıraate yer verdiği gibi gayn'ın (غ) kesresiyle “عُرْفَةٌ” şeklinde üçüncü bir kıraat olduğundan bahsetmiştir. Ancak o, üç vechi kimlerin okuduğuna dair bir bilgi vermemiş, “Bazı müfessirler dedi ki” şeklinde ifade etmek suretiyle kıraatleri tefsir kaynaklarına dayandırmakla iktifa etmiştir.<sup>697</sup> Ayrıca kıraat ve tefsir kaynaklarında yaptığımız geniş taramaya rağmen onun üçüncü vecih olarak zikrettiği kesre okuyuşuyla ilgili, herhangi bir bilgiye ulaşamadık.<sup>698</sup> Bu da gerek kıraat gerekse tefsir kaynaklarında rastlanmayan veya günümüze ulaşma şansı bulunmamış bir bilgiye yer vermesi açısından Hevvârî'nin tefsirini değerli kılmaktadır. Ancak müfessirin kaynaklarda temas edilmeyen bir kıraat farklılığını zikretmiş olması, hata ihtimalini de göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir.

Diğer İbâzî müelliflerden Mi'velî, zamme ile okuyanı “ذ” ru-

<sup>694</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen med vecihleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*'i) Meryem 19/8; el-Mü'minûn 23/53; Lokmân 31/33; el-Ahkâf 46/4; Muhammed 47/35; en-Nâziât 79/16; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Fâtiha 1/6, 7; el-En'âm 6/125; 139; et-Tevbe 9/123; el-İsrâ 17/23; Meryem 19/8; Tâhâ 20/94; en-Nûr 24/85; el-Furkân 25/22; el-Feth 48/10; et-Tahrîm 66/6; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Bakara 2/24, 34; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/4; el-A'râf 7/40; en-Nahl 16/7.

<sup>695</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>696</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 187; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 201; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 1/445.

<sup>697</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, 1/237.

<sup>698</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin, kendisine ait eserlerinde “عُرْفَةٌ” kelimesinden bahsetmesine rağmen sadece anlam izahını yapmış, kıraat vechi olarak zikretmemiştir. Ayrıca Muhaysin bu bilgiyi *Tâcü'l-'Arûs* adlı meşhur lugat eserinden aldığını belirtmiştir. Bk. Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1984), 1/123; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muğnî fi tevcîhi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1988), 2/265; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1997), 2/86-87.

muzuyla<sup>699</sup> göstermiş bunun dışında bir bilgi vermemiştir.<sup>700</sup> Ettafeyyiş ise Nâfi' kıraatini takip ettiğinden zamme kıraatini esas alıp "Kûfeliler ve İbn Âmir gayn'ın (غ) zammesiyle okumuşlardır." ifadesinde bulunmuştur.<sup>701</sup>

Âyetteki mezkûr kıraat farklılığından doğan anlam farklılaşmasına Hevvârî ve Ettafeyyiş eserlerinde temas etmişlerdir. Nitekim Hevvârî, ismini zikretmediği ve "bazı müfessirler dedi ki" şeklinde tefsir eserlerine dayandırdığı yorumunda mezkûr kelime de gayn (غ) harfi fetha ile telaffuz edildiğinde "bir defa elini daldırmak", zamme ile okunduğunda ise "elini dolduracak kadar" anlamlarının ortaya çıkacağını belirtmiştir.<sup>702</sup> Tefsir kaynaklarına göz attığımızda benzer yorumların yapıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Zeccâc (öl. 311/923), Hevvârî ile paralel bir görüş serdetmiştir.<sup>703</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) fetha ile okunduğunda ismin mastar manasını taşıyarak "elini daldırmak", zamme ile okunduğunda ise me'ûl manasına "suya daldırılmış el veya içeresine bir el daldırılmış su" anlamına geleceğini ileri sürmüştür. İbn Atıyye sözlerinin devamında Ebû Alî el-Fârisî'nin (öl. 377/987) zamme okuyuşunu, Taberî'nin ise fetha kıraatini tercih ettiğini ilave etmiştir. Taberî'nin fetha kıraatini tercih etmesinin sebebi, "عُرْفَةٌ" kelimesinin "Suyu avuçlayan" anlamına geldiğinde "إِعْتَرَفَ" fiilinin değil "عُرِفَتْ" fiilinin mastarı olmasıdır. Zira "إِعْتَرَفَ" fiilinin mastarı "إِعْتَرَفَ" kelimesidir. Dolayısıyla bu manada olan fiilin mastarı zammeli değil fethalı geldiği için Taberî fetha vechini tercih etmiştir.<sup>704</sup> Ebû Hayyân ise Taberî ve onun gibi iki kıraat arasından

<sup>699</sup> Bu rumuz, Kûfeli kurrâ (Âsım, Hamza, Kisâî) ile İbn Âmir, bir kıraatte ittifak ettiğinde söz konusudur.

<sup>700</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/275.

<sup>701</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 3/328. İbn Âmir kıraatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk.

<sup>702</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/237. Âyette Tâlût'un ordusuyla beraber hareket ederken Allah Teâlâ sayıca çok olan bu orduyu susuzlukla sınamış sonrasında onları bir nehirden karşılaştırmıştır. Tâlût ise ordusunu bu nehirden su içmemeleri konusunda uyarılmış ancak bir avuç içebileceklerine dair izin vermiştir. Fakat Tâlût'un ordusundan pek azı hariç birçoğu bu nehirden su içmişlerdir ve kumandanlarının emirlerine karşı geldikleri için imtihanı kaybetmişlerdir. Âyette bir avuç içmekle iktifa edenler Taberî tarafından iman etmiş kimseler olarak zikredilmiş, imtihanı kaybedenlerin ise kâfir ve münafıklar olduğu söylenmiştir. Bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 2/113-114.

<sup>703</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/330-331.

<sup>704</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 2/115; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*

tercihte bulunan müfessir ve dilcilerin bu yaptıklarının anlamsız olduğunu söyler. Çünkü bütün mezkûr kıraatler sahih ve rivayetle desteklendiği için Hz. Peygamber'den sadır olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca her bir kıraat Arap dili açısından güzeldir. Bu yüzden bir kıraati diğer kıraate tercih etmek doğru kabul edilemez.<sup>705</sup>

Ettafeyyiş, zamme ile okunduğunda “kendisine bir elin daldırıldığı sular” anlamına geleceğini ve bu durumda “عُرْفَةٌ” kelimesinin “اعترف” fiilinin mef’ûlün leh’i olacağını ifade etmiştir. Müellif, ister fetha ister zamme ile okunsun her iki kıraat vechinin lehçeye dayalı bir farklılık olduğunu belirtmiştir. Ona göre bazı dilciler, her iki vecihle ilgili mastar manasına mef’ûlü mahzûf (nâib fâil) ve “اعترف” mastarının yerine gelmiş başka bir mastar olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda âyet “إِلَّا مِنْ اعْتَرَفَ الْمَاءُ عُرْفَةً” takdirinde olur. Konuyla ilgili diğer bir görüş ise her iki telaffuzun mef’ûl manasına (الْمَاءُ الْمَعْرُوفُ) mastar olduğudur. Böylelikle kelamın manası “elini daldırdıktan sonra avucunda kalan miktar” şeklinde olur.<sup>706</sup> Ettafeyyiş bir diğer eseri olan *Teysîru't-Tefsîr*'inde yukarıdaki yorumlara benzer şekilde mezkûr kelimenin fetha vechinde mastar, zamme vechinde ise mef’ûl manasını taşıyacağını söylemiştir.<sup>707</sup>

Âyetteki mezkûr kıraat farklılığıyla ilgili Umânî, herhangi bir izahatta bulunmazken Mi'velî, yukarıda vurgulandığı üzere sadece zamme ve fetha olan iki vechi zikretmiş bunun dışında yorumda bulunmamıştır.<sup>708</sup> Kindî en-Nezvî ise kıraat farklılığına yer vermiyip sadece “عُرْفَةٌ” kelimesinin anlamını izah etmekle iktifa etmiştir.<sup>709</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden İbâzî âlimlerin lehçe farklılığı ile ilgili hareke değişimlerine eserlerinde yer verdikleri gibi bu hareketlerin değişiminden kaynaklanan anlam zenginliğine vurgu yaptıkları görülmüştür. İbâzî âlimler, kıraat kaynağı olarak zaman

*fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1422), 225.

<sup>705</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/275.

<sup>706</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 3/329.

<sup>707</sup> Ettafeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*, 2/126.

<sup>708</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/275.

<sup>709</sup> Kindî en-Nezvî'ye göre “عُرْفَةٌ” kelimesi ile el daldırmak demektir, yudumlamak anlamını taşımaz. Nitekim âyetin devamındaki “فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ” (nehirden) -çok azı hariçtiller.” kısmı buna delalet etmektedir. Bk. Kindî, *Tefsîru'l-müyyesser*, 1/136.

zaman tefsirlerden yararlanmışlar, farklı telaffuzların yol açtığı dil analizlerini ihmal etmemişlerdir. Ayrıca Hevvârî'nin “عُرْفَةٌ” kelimesiyle ilgili zikrettiği gayn'ın (غ) kesre okunması kıraatinin öne çıkan birçok tefsir ve kıraat kitaplarında yer almaması onun tefsirini değerli yapan bir unsur olarak değerlendirilebileceği gibi sıhhatinde problem olma ihtimali bulunan bir okuyuşa yer vermesi noktasında eleştiri konusu da yapılabilir

## 2. Nahiv ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Sözlükte “yol, yön, taraf, kabile, grup, benzer, kast”<sup>710</sup> gibi anlamlara gelen nahiv, literatürde cümle içinde yer alan kelimelerin yerlerini, mebnî ve mu'reb olma bakımından sonlarının durumunu ve aralarında bulunan ilişkileri ele alan ilim şeklinde tanımlanmıştır.<sup>711</sup> Bu ilmin teşekkül süreci ile ilgili farklı görüşler bulunmasının sonucu olarak vâzı konusunda tek bir isimden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte rivayetlerin genel olarak birleştiği isim Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir (öl. 69/688).<sup>712</sup> Diğer taraftan Hz. Ali, Düelî'nin talebelerinden olan Nasr b. Âsım (öl. 89/708), Abdurrahman b. Hürmüz (öl. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/707) gibi isimler konuyla ilgili anılan kimselerdendir. Görüldüğü gibi bu konuda bir ittifak söz konusu değilse de anılan isimler nahiv ilminin yaklaşık hicrî 1. asır ile 2. asır arasında teşekkül ettiği konusunda kanaate ulaşmamıza imkân tanımıştır.<sup>713</sup>

Kıraat ihtilafları, kelimelerdeki hazf, isbat, bâb farklılığı vb. değişimler sonucunda nahiv ilminin ilgi alanına girmiştir. Mütevâtir veya şâz olduğu fark etmeksizin sözü edilen bu ihtilaflar, nasıl ki kimi zaman fıkhi hükümlerin vazedilmesi noktasından hüccet ka-

<sup>710</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/201; Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî en-Nahvî el-Mekki, *Şerhu kitâbi'l-hudûd fi'n-nahv*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 51; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 15/310.

<sup>711</sup> es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazilet, 2011), 202; İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 26.

<sup>712</sup> Halîl b. Ahmed'e göre Düelî, nahiv ilmini ortaya koyan kişidir. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/201.

<sup>713</sup> Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1997), 1/47-84.

bul edilmişse nahiv kurallarının teşekkülü konusunda da aynı şekilde hüccet kabul edilmiştir.<sup>714</sup>

Kıraat-nahiv ilişkisi nahiv ilminin teşekkül sürecinden itibaren artan bir ivmeyle kuvvetlenmiş, gittikçe biri diğerinden beslenen, diğerini etkileyen bir yapıya bürünmüştür. İlk nahiv alimlerinin kurrâdan olması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Örneğin Ebû Amr b. el-Alâ, Halîl b. Ahmed, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ferrâ, nahivci kimliklerinin yanı sıra kıraat ilminde de sözü geçen hatta içlerinden bazıları imam düzeyinde kabul gören kimselerdendir.<sup>715</sup> Ayrıca dil ve nahiv ilmine dair eserlerin birçoğunda kıraat farklılıklarından az veya çok istifade edildiğini görmek mümkündür. Arap dili ve nahiv için dayanak teşkil etmesi bağlamında kıraatler temel istişhad unsuru olarak bir kaynak niteliği taşır. Bu yüzden dil ve nahiv ilmine dair eser telif edenler gerek görüşlerini destekleme gerek muarızlarının birtakım kanaatlerini tenkit etme ya da geçersiz kılma amacıyla kıraatlerden çokça istifade etmişlerdir.<sup>716</sup> Diğer taraftan kıraat ve hüccet kaynakları, Arap diline uygunluk şartını, daha çok kıraatlerde tercih kriteri olarak esas almışlardır.<sup>717</sup>

Nahiv ilminin, kıraat farklılıklarıyla ilişkisi bağlamında pek çok alt başlığı bulunmakla birlikte çalışmanın sınırlarını aşmamak

<sup>714</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî Zekerıyyâ el-Ensârî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 14; Yıldız, *İmâmîyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları*, 171.

<sup>715</sup> el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 20; Abdülâl Salim Ahmed Muhtar Ömer Mekrem, *Eserü'l-Kıraati'l-Kur'âniyye fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye* (Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978), 55; İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 169.

<sup>716</sup> İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 167-168; Alaaddin Şükür, "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Temmuz 2019), 29.

<sup>717</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/9; Kadir Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 115. Kıraatlerin sahihini sakiminden ayırma noktasında esas alınan kriterler şunlardır: a. Senedinin sahih olması. b. Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların resmine (harekesiz ve noktasız olan iskelet kısmına) uygun olması. c. Arap diline bir vechiyle de olsa uygun olması. bk. Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.s.), 360; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacvevizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 44-48; Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", 115.

amaçlandığından bu başlıklardan bazıları ele alınacak ve İbâzîlerin nahiv-kıraat yaklaşımları çerçevesinde isim, fiil ve harf başlıkları altında nahiv temelli kıraat ihtilafları üzerinde durulacaktır.

## 2.1. İsimlerde Yer Alan İ'rab Vecihleri

İsimlerdeki i'râb vecihleri genelde merfû'-mansûb-mecrûr, tenvinli-tenvinsiz, izâfetli-izâfetsiz okumalar şeklinde tecelli etmektedir. Zikredilen bu farklılıklardan özellikle merfû'-mansûb-mecrûr okunma ve izâfet durumları cümlelerin anlamında değişikliklere de yol açmıştır. Bu bölümde isimlerdeki kıraat farklılıklarına İbâzî âlimlerin görüşleri çerçevesinde yer verilip onların konuyla ilgili tasavvurları hakkında fikir edinilmeye çalışılacaktır.

### 2.1.1. İsmi Merfû' veya Mansûb Okunması

Kıraat farklılıklarının isme yansıyan boyutları incelendiğinde i'râb yönünden merfû' okunan bir ismin bazen mansûb okunduğu görülür. İsimlerin sonundaki bu farklılığa neden olan unsur, onların cümle içerisinde fâil, mef'ûl, mübtedâ, haber gibi konumlanmalarıdır. Aynı isim bazı kurrâ tarafından merfû' okunmaktayken, bazı kurrâ tarafından mansûb okunabilmektedir. Câsiye sûresindeki "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً" âyetinde<sup>718</sup> yer alan "سَوَاءً خَيْرُهُمْ وَمَمَاتُهُمْ" lafızları bu türden bir farklılığa örnek olarak gösterilebilir.<sup>719</sup> Haddi zatında sadece "سَوَاءً" kelimesi konuyla ilgili örnek teşkil etmekte yeterlidir. Ancak gerek devamındaki "وَمَمَاتُهُمْ" lafzında konuyla ilgili telaffuz farklılığının bulunması gerekse bu farklılığın sebep olduğu anlam değişiminin "سَوَاءً" kelimesini ilgilendirmesi nedeniyle incelemeye dahil

<sup>718</sup> el-Câsiye 45/21. Meâli: "Yoksa kötülükleri kazananlar, kendilerini, iman edip de iyi iyi amellerde bulunanlar gibi mi yapacağız, hayat ve ölümleri bir mi olacak sandılar?"

<sup>719</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen ismin merfû' veya mansûb okunmasıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz*'i) el-En'âm 6/74; 94; el-A'râf 7/26; et-Tevbe 9/59; Yûnus 10/71; eş-Şuarâ' 26/193; en-Neml 27/80; Sebe' 34/20; Fussilet 41/10; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Fâtîha 1/7; el-Bakara 2/184; Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/95; Yûnus 10/61; er-Ra'd 13/29; Meryem 19/34; 42, 43, 44; en-Nûr 24/6, 58; el-Ahkâf 46/35; el-Fetih 48/10; ez-Zâriyât 51/25; el-Kıyâme 75/4; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Fâtîha 1/2; el-Bakara 2/24, 177; 200; Yûnus 10/37; en-Nahl 16/116; el-İsrâ 17/71; el-Kehf 18/5; Meryem 19/2; el-Hacc 22/36; el-Kasas 28/8; el-Müzzemmil 73/11.

edilmiştir. Öncelikle ele alacağımız “سَوَاءٌ” kelimesini Hamza, Kisâî, Hafs ve Halef dışındaki kurrâ “سَوَاءٌ” şeklinde hemze (ء) harfinin zammesiyle merfû’ okumuşlardır.<sup>720</sup> Hevvârî, tefsirinde bu farklılığa işaret ederek mezkûr ismin iki vecih üzerine okunacağını belirtmiş ve ref’ okuyanın Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), nasb okuyanın ise Hasan-ı Basrî olduğunu söylemiştir.<sup>721</sup> Ettafeyyiş ise merfû’ ve mansûb vecihlerini zikrederken Halef hariç diğer isimlere yer vermiştir.<sup>722</sup> Kıraat kaynaklarına göre A’meş, “سَوَاءٌ” ile beraber “وَمَمَائِهِمْ” kelimesini de mansûb okumaktadır.<sup>723</sup> Ettafeyyiş “وَمَمَائِهِمْ” lafzındaki sözü edilen kıraat farklılığına değinmişse de bu şekilde kimin okuduğuna dair bir bilgi vermeyerek “قُرَىٰ” demekle yetinmiştir.<sup>724</sup>

Ettafeyyiş’e göre “سَوَاءٌ” kelimesi merfû’ okunduğunda mukad-dem haber, devamındaki “مَحْيَا” kelimesi muahhar mübtedâ olarak kabul edilir. Eğer mezkûr kelime nasb okunursa gerideki “مَجْعَلَهُمْ” fiilinin ikinci mef’ûlü olduğu gibi, aynı fiilden hâl de sayılabilir. Bununla birlikte ism-i mevsûl olan “كَالَّذِينَ” kelimesindeki zamirden hâl veya bedel olmakla mansûb olduğu söylenmiştir.<sup>725</sup> Ettafeyyiş, Zemahşerî’ye atıfla, “سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَائِهِمْ” ibaresinin geride geçen “كَالَّذِينَ” lafzındaki teşbih ifade eden “ك” harfinden bedel olduğunu ifade etmiştir. Bedel yapılan her ne kadar cümle olsa da müfred (cümlelerin zıddı) hükmündedir. Bu tıpkı “ظَنَنْتُ زَيْدًا أَبُوهُ قَائِمٌ” ifadesindeki gibidir. Bu ifadede mef’ûl, “زَيْدًا أَبُوهُ قَائِمٌ” şeklinde cümle gibi görünse de “babası ayakta olan Zeyd” anlamına geldiği için müfred hükmündedir. Dolayısıyla nasb kıraatında bedel olması bu şekilde izah edilebilir.<sup>726</sup> “مَحْيَاهُمْ وَمَمَائِهِمْ” lafızlarında nasb kıraati söz konusu olduğunda bunlar zaman zarfı veya mekân zarfı olurlar.<sup>727</sup>

<sup>720</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 595; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 2/372; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/467.

<sup>721</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 4/139.

<sup>722</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 13/370.

<sup>723</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 139; Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kirâ’ât*, 434.

<sup>724</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 13/370. Ayrıca “مَحْيَاهُمْ” kelimesinde Kisâî’nin imâlesi bulunmaktadır. Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/467.

<sup>725</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 13/369-370.

<sup>726</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 13/369-370. Keşşâf’ta verilen örnek Ettafeyyiş’in söylediğinin aksine “ظَنَنْتُ زَيْدًا أَبُوهُ قَائِمٌ” değil “ظَنَنْتُ زَيْدًا أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ” örneğidir. Muhtemeldir ki bu duruma yol açan sebep nüsha farklılığıdır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1006.

<sup>727</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 13/369-370.

İbâzî âlimler, kıraat farklılığında anlamın uğradığı değişikliklere eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim Hevârî ref' okunduğunda âyeti "Mü'minin hayatıyla ölümü eşittir. Çünkü o bu dünyada da âhirette de mü'mindir. Kâfir ise dünyada da âhirette de kâfirdir." şeklinde tefsir etmiştir. Nasb okunduğunda ise "Mü'minlerle kâfirleri eşit kılacağımızı mı sanıyorlar? Hayır onlar eşit değildir. Eğer mü'minler iman üzere ölürlerse cennette rızıklanacaklardır, kâfirler ise şirk üzere ölürlerse cehenneme girecekler ve bu rızıktan mahrum kalacaklardır." şeklinde yorumlamıştır.<sup>728</sup>

Ettafeyyiş, âyette bahsi geçenlerin müşrikler değil muvahhid fâsıkla muvahhid müminler olduğunu ve birinci grubun cehennemde azap edileceğini, ikincilerin ise cennette rızıklanacaklarını ileri sürmüştür. Ona göre bu âyette, müşrikleri ziyadesiyle ümitsizliğe düşürme amacı bulunmaktadır. Çünkü muvahhid fâsık bile cehennemde ise müşrikin hali ondan daha kötü olacaktır.<sup>729</sup> İbâzîlerin büyük günah sahiplerinin cehennemlik olduğu görüşüne atıf yapılan Ettafeyyiş'in bu yorumu her ne kadar kıraat farklılıklarıyla doğrudan bağlantılı değilse de âyet, tefsir-kıraat yönünden bütüncül olarak değerlendirildiğinde, zımnî bir katkının varlığından söz etmek mümkündür.

Kindî en-Nezvî bu âyette kıraat farklılıklarına yer vermemiş "سَوَاءٌ مَحَبَّتُهُمْ وَمَمَاتُهُمْ" ifadesinin "Kötülüğü kazanmak için çalışanların hayat ve ölümlerinin bir tutulacağı inkârı" anlamına geldiğini söylemekle iktifa etmiştir.<sup>730</sup>

İbâzîlerin dışındaki dil ve tefsîr âlimleri âyetteki kıraat farklılıklarıyla ilgili benzer yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>731</sup> Nehhâs, "وَمَمَاتُهُمْ" kelimesinde tâ'nın (ت) nasb okunmasını nahiv âlimlerinin caiz gördüklerini, zaten böyle bir okuyuşun var olduğunu belirterek A'meş kıraatine atıf yapmıştır.<sup>732</sup> Nitekim Zeccâc da mezkûr

<sup>728</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/139.

<sup>729</sup> Ettafeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr*, 13/190.

<sup>730</sup> Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 3/206.

<sup>731</sup> Örnek için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/47; Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Kirâa (Kahire: Mektebetü Hanci, 1990), 2/517.

<sup>732</sup> Konuyla ilgili daha geniş malumat için bk. Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 2008, 970-971.

kıraatin Arap dilinde caiz olduğuna dair nahivcilerin görüşü bulunduğunu, “سَوَاءٌ” kelimesinde ise Sıbeveyhi, Halîl ve Basralı dilcilerin tümünün ref’ okuyuşunu tercih ettiklerini hatta kurrânın ekserisinin bu görüşü benimsediklerini söylemiştir.<sup>733</sup> Gerek “سَوَاءٌ” gerekse “وَمِمَّا تَهُمُّ” lafızlarında ref’ kıraatinin sahâbe, tâbiîn ve nahiv âlimlerinin üzerinde icmâ ettikleri bir delil olduğunu belirten Zeccâc bunun gerekçesini “وَمِمَّا تَهُمُّ” lafzı nasb ile okunduğunda âyetin “Kötülük için çabalayanlar ölecekleri zaman iman edip sâlih amel işleyenlerle kendilerini eşit kılacağımızı mı sanıyorlar?” anlamına gelmesiyle izah eder. Hâlbuki bir mü’min yaşayışında ne ise ölümlünde de odur. Keza kâfir, ömrünü küfürle geçirmişse ölüm ve diriliş zamanında aynı şekilde olacaktır. Bu sebeple “وَمِمَّا تَهُمُّ” lafzında nasb kıraati caiz olmaz.<sup>734</sup>

Bu âyette kıraat farklılıklarının yer aldığı “سَوَاءٌ” kelimesinin taşıdığı “günahların peşinde koşanlarla mü’minlerin eşit olmaması” ifadesiyle İbâzîliğin temel akaid konularından “tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cennete girememesi” inancının bağdaştırılması kıraat-kelâm ilişkisi bağlamında dikkate değer bir noktadır.

### 2.1.2. İsm’in Merfû’ veya Mecnû Okunması

Kıraat ihtilaflarının hareke yönünden kendisini gösteren nahvî farklılıklardan birisi de merfû’ okunan bir ismin mecnû olarak telaffuz edilmesidir. Buna yol açan başlıca unsur, bir önceki başlıkta temas edildiği gibi kelimenin cümle içerisinde oynadığı rolüdür. İbâzî âlimlerin konuya yaklaşımları bir örnek üzerinden incelenecektir.<sup>735</sup>

<sup>733</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/433.

<sup>734</sup> Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 2008, 970-971.

<sup>735</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen ismin merfû’ veya mecnû okunmasıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvarî’nin *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz’i*) en-Nisâ 4/1; el-Kehf 18/44; Fussilet 41/10; ez-Zuhuruf 43/88; ed-Duhân 44/7; er-Rahmân 55/12, 35; el-Müzzemmil 73/20; (Mi’velî’nin *Kitâbü’t-Tehzîb’i*) el-A’râf 7/59; el-Enbiyâ 21/30; el-Mü’minûn 23/23; Sebe 34/16; Alak 96/15, 16; (Ettafeyyîş’in *Himyânü’z-zâd’i*) el-Enfâl 8/57; Yûnus 10/28; en-Nûr 24/35; Sâd 38/84; ed-Duhân 44/31; ez-Zâriyât 51/46; er-Rahmân 55/7.

Fâtiha sûresinde yer alan “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyetindeki<sup>736</sup> “مَالِكِ” kelimesinin merfû’ ve mecrur okunuşları konuya örneklik teşkil etmektedir.<sup>737</sup> Kirmânî’nin aktardığına göre bu kelimeyi Ebû Hüreyre başta olmak üzere ashâbdan bazıları,<sup>738</sup> Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720), Hayve b. Şüreyh (öl. 158/775) “مَلِكٌ” şeklinde kâf (ك) harfinin zammesiyle ve elif’siz telaffuz etmişlerdir.<sup>739</sup> Ettafeyyiş, Ebû Hüreyre’nin “مَالِكِ يَوْمِ” şeklinde kâf (ك) harfinin fethası ve elif’le okuduğunu aktarır.<sup>740</sup> Âsım el-Cahderî (öl. 128/746), kırâat-i aşereden Hamza’nın râvisi Halef b. Hişâm (öl. 229/844) başta olmak üzere Kâsım b. Sellâm ve Ebû Hâtım es-Sicistânî’nin (öl. 255/869) “مَالِكٌ” şeklinde elif ve kâf (ك) harfinin tenvin ve ötreli telaffuzlarının bulunduğu kaynaklarda zikredilmiştir. Ayrıca Ebû Ravh Avn b. Ebû Şeddâd, (öl. ?), aynı vechi izâfetli olarak “مَالِكُ يَوْمِ” şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>741</sup> Ettafeyyiş de izafet vechini zikretmiş fakat elif’in hazfi ve mîm’in (م) zammesiyle “مَلِكُ يَوْمِ” okunduğunu aktarmıştır.<sup>742</sup> Kirmânî, Abdülvâris b. Saîd el-Anberî’nin (öl. 180/796) kâf (ك) harfinin kesresiyle “مَلِكٌ” şeklinde okuduğunu söylemiştir.<sup>743</sup> Kaynaklara göre kırâat-i aşere imamlarının tamamı mezkûr kelimeyi kâf’in

<sup>736</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>737</sup> Aşağıda da görüleceği üzere mezkûr kelimenin mansûb okunma durumu da söz konusudur.

<sup>738</sup> O, eserinde “صاحب النبي/Sâhibu’n-Nebî” kavramını kullanır. Bk. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 41.

<sup>739</sup> Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 41-42.

<sup>740</sup> Tafeyyiş’e göre aynı vechi elif’siz okuyanlar da bulunmaktadır. Bk. Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 1/141.

<sup>741</sup> Kirmânî, ayrıca “مَالِكٌ” kelimesinde imâle vechinin de olduğunu söylemektedir. Bk. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 41-42.

<sup>742</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 1/141.

<sup>743</sup> Kirmânî, ayrıca “مَالِكٌ” kelimesinde imâle vechinin de olduğunu söylemektedir. Bk. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 41-42. Mezkûr kelimedede mansûb okuyuş da söz konusudur. Nitekim Bu kelimeyi Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) “مَلِكٌ” şeklinde kâf (ك) harfinin fethasıyla mansûb olarak okurken Hayve b. Şüreyh (öl. 158/775) ise elif’in hazfiyle “مَلِكٌ” şeklinde yine mansûb okumuştur. Diğer taraftan Ebû Amr kanalıyla Abdülvâris b. Saîd el-Anberî (öl. 180/796) “مَلِكٌ” şeklinde lâm (ل) harfinin cezmi, kâf (ك) harfinin fethası, Enes b. Mâlik, Cübeyr b. Mut’im, Ebû Âsım Ubeyd b. Umeyr ve Ebû Hanîfe, “مَلِكٌ” şeklinde fiil-i mâzî formunda üç harfin de fethasıyla okumuşlardır. Osman b. Affân, Süleymân b. Mihrân, İbn Sümeýfa’, Osman b. Ebû Süleymân “مَلِكٌ” şeklinde kâf (ك) harfinin fethasıyla okurken yine Ebû Sümeýfa’ dan “مَالِكٌ” şeklinde kâf’in iki üstünlü olarak okunması şeklinde bir telaffuz da rivayet olunmuştur. Bk. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 41-42.

(ك) kesresiyle “مَالِكِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>744</sup> Eттаfeyyiş’in aktardığı bir diğer okuyuş Ebû Hanîfe’nin “مَلَكٌ” şeklinde her üç harfin de fethasıyla fiil-i mâzî formundaki telaffuzudur.<sup>745</sup> Mi’velî, mezkûr kelimedeki hareke farklılıklarına yer vermeyip sadece elif’li-elif’siz okunma kıraatine temas etmiş, buna ilave olarak Übey b. Ka’b, Ebû Hüreyre, Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723-24) gibi önde gelen sahâbe ve tâbiûnun “مَلِيكٌ” şeklindeki şâz okuyuşunu aktarmıştır.<sup>746</sup>

Hevvârî tefsirinde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” şeklinde kâf’ın (ك) esresiyle okuduklarını söylerken, isim vermeden “bazıları” diye tabir ederek “مَالِكِ” şeklinde nasb harekeyle telaffuzun bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bazı kurrânın elif’siz olarak “مَلِكٌ” şeklinde okuduklarını eklemiştir.<sup>747</sup> Hevvârî’nin bu âyette kıraat farklılıklarını bir kıraat âlimine, râvisine, tarîkine, müfessire veya dilciye değil direkt Kur’an’ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber’e nispet etmesi altı çizilmesi gereken bir husustur. Kıraati doğrudan Hz. Peygamber’e nispet noktasında Eттаfeyyiş *Himyanü’z-zâd* tefsirinin bazı yerlerinde Hevvârî gibi hareket etmiştir. Nitekim mezkûr kelimedeki “مَلِكٌ” şeklinde elif’siz okunma kıraatinin muhtar kabul edildiğini öne süren Eттаfeyyiş, bu telaffuzun çoğunluğa göre Hz. Peygamber’in ve Mekke-Medine kurrâsının okuyuşu olduğunu söylemiştir.<sup>748</sup>

Son dönem İbâzî müfessirlerinden Halîlî *Cevâhirü’l-Tefsîr* adlı eserinde, mezkûr kelimedeki kıraat farklılıklarına geniş bir şekilde yer vermiştir. Buna göre o, Verş’in tarîklerinden olan Ahmed b. Sâlih et-Taberî’nin (öl. 248/862) kâf (ك) harfinde işbâ’ yaparak “مَلِكِي” şeklinde okuduğunu aktarır. Ebû Amr’ın ise kâf (ك) harfinin fethası ve lâm’ın (ل) cezmiyle “مَلَكٌ” şeklinde okuduğunu söyler.<sup>749</sup> Mezkûr kelimenin “عَظِيمٌ” vezninde “مَلِيكٌ” şeklinde okundu-

<sup>744</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 104; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 1/353.

<sup>745</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 1/141.

<sup>746</sup> Mi’velî, *Kitâbü’l-Tehzîb*, 2017, 2/254.

<sup>747</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahî’l-Azîz*, 1/77.

<sup>748</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 1/141.

<sup>749</sup> Halîlî, ayrıca bu kelimenin fiil-i mâzî formundaki kıraatine atıf yapmıştır. Onun aktardığı -bazısı yukarıda da zikredilen- diğer kıraatler şunlardır: Mansûb olarak “مَالِكٌ”, aynı vechin tenvinli hali (مَالِكًا), merfû’ ve tenvinli okuyuş olan “مَالِكٌ”, merfû’ ve izâfetli (tenvinsiz)

ğunu da ekleyen Halîlî, bu kıraatin şâz olduğunu bildirdikten sonra namazda okunmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Diğer kıraatlerin tamamına yakını mütevâtir seviyesine ulaşmadığı, dolayısıyla şâz oldukları halde Halîlî'nin sadece bu kıraat için şâz değerlendirmesinde bulunup namazda okunamayacağını belirtme nedenini mezkûr okuyuşun resmü'l-mushaf'a uymamasına bağlamak mümkündür. Halîlî, bu kıraatleri zikrettikten sonra içlerinden sadece “مَالِكٍ” ve “مَلِكٍ” okuyuşlarının meşhûr olduğunu belirtmiştir. Halîlî, meşhûr olarak nitelendirdiği her iki kıraati hadis rivayetiyle delillendirmiştir. Öncelikle Tirmizî'den Hz. Peygamber'in bu kelimeyi “مَلِكٍ” şeklinde elif'siz telaffuz ettiği şeklindeki Ümmü Seleme rivayetine yer vermiştir.<sup>750</sup> Ardından, Ahmed b. Hanbel ile Tirmizî'den Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın elif'li bir şekilde “مَالِكٍ” olarak telaffuz ettikleri şeklindeki Enes b. Mâlik rivayetlerini aktarmıştır. Zikrettiği bu ikinci hadisle ilgili geniş bir sened zincirine yer veren Halîlî, birçok rivayetle desteklenmesinin sonucu olarak birinci hadisten daha çok tercihe şayan olduğu görüşünü öne sürmüştür. Ancak kurrâ her iki kıraatin Hz. Peygamber'e dayandığı rivayetlerle sabit olup sıhhati söz konusu ise de birinin diğerine tercihi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>751</sup> Hâlîlî'nin tıpkı Hevârî gibi kıraati direkt Hz. Peygamber'den aktarılan bir hadisle desteklemesi, ayrıca her ikisinin de sahih olduğunu belirttiği iki kıraatten birini diğerine tercih etmesi altı çizilmesi gereken bir husustur. Ayrıca onların kıraatler konusunda rivayetlere yüklediği anlamı ortaya koyan önemli bir göstergedir.

İbâzî âlimlerden bazısı kıraatlerin durumuna göre zaman zaman dil tahlilleri yapmışlardır. Eserinde kıraat vecihlerini izah ederken en çok dil tahlili yapan İbâzî âlim Eттаfeyyîş'tir.<sup>752</sup> Nite-

vecih olan “مَالِكٍ يَوْمَ” , mansûb ve izâfetli “مَلِكٍ يَوْمَ” . Bk. Şeyh Ahmed b. Hamed el-Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr envâru min beyâni't-tenzîl* (Umman: Mektebetü'l-İstikâme, 1984), 1/232.

<sup>750</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 1/232. Halîlî, aynı rivayeti İbnü'l-Enbârî'nin Enes b. Mâlik kanalıyla aktardığını söylemiştir.

<sup>751</sup> İlgili rivayet zincirleri ve ulemânın bu iki kelimedeki ortaya koydukları tercihleri için bk. Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 1/232.

<sup>752</sup> Diğer taraftan Halîlî de tefsirinde dil tahlillerine çok yer vermesine rağmen eseri tamamlanmadığı için çalışmamızda esas alınmamıştır.

kim Eттаfeyyiş mezkûr âyetle ilgili Ebû Hanîfe'nin "مَلِكٌ" şeklindeki fiil-i mâzî okuyuşuna göre "يَوْمٌ" kelimesinin mef'ûl düştüğü için mansûb olacağını söylemiştir. Keza "مَالِكًا" şeklinde tenvinli ve nasb harekeyle telaffuz edildiğinde, "يَوْمٌ" kelimesi mef'ûl veya zarf olmak üzere mansûbdur. Mezkûr isim eğer ref okunursa bu durumda "مَالِكٌ" şeklinde kelimenin sonunda tenvin olması gerekir.<sup>753</sup>

İbâzî âlimler, mezkûr kelimedeki kıraat ihtilaflarının sonucunda ismin sonundaki hareke değişimlerinin yol açtığı anlam farklılıklarına eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim Hevvârî, "مَالِكٌ" şeklinde meksûr okunduğunda "mülkünde yer alanların mâliki olan Allah" anlamına geleceğini söylemiş, "مَلِكٌ" kıraatinde ise "hükümdar" anlamını vermiştir. Eттаfeyyiş, meksûr vechinde *Himyanü'z-Zâd* tefsirinde Hevvârî'nin yaklaşımına benzer yorumlarda bulunur. Nitekim "مَلِكٌ" kelimesi birinci âyetteki "لِلَّهِ" lafzından sıfat olacağını ve "ceza günündeki işlerin hükmedicisi" anlamına geleceğini söylemiştir. Mansûb kıraatinde Hevvârî, "Ey din gününün sahibi olan Allah!" manasında "مَالِكًا" kelimesinin münâdâ olduğu ve kelamın dua anlamını taşıdığı görüşünü savunmuştur.<sup>754</sup> Eттаfeyyiş, Ebû Hanîfe'nin "مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ" kıraatine göre cümlelerin, "(O Allah), cezâ gününe mâlik oldu." anlamına geleceğini belirtmiştir. Çünkü bu durumda -yukarıda da ifade edildiği gibi- "يَوْمَ الدِّينِ" ibaresi mef'ûl konumunda kabul edilir. Eğer "يَوْمٌ" lafzı zarf olarak değerlendirilirse "Cezâ gününde (bütün) işler onun mülkiyetinde olur." anlamı ortaya çıkar. Eттаfeyyiş, tenvin ve mansûb kıraatinde "مَالِكًا" lafzının terkipte birçok konumunun söz konusu olacağından söz etmiştir. Müellifin zikrettiği bu konumlar ve anlamları şunlardır: (1) "مَالِكًا" kelimesi terkipte hâl düşer (Cezâ gününün sahibi olduğu halde), (2) Mahzûf bir fiilin mef'ûlü kabul edilir ("Onun ceza gününün mâliki olmasını *kastederim.*" veya "Cezâ gününün mâlikiyetini ona *tahsis ederim.*"). (3) Münâdâ konumunda olur (Ey kıyamet gününün mâliki!).<sup>755</sup> Eттаfeyyiş, ref' ve

<sup>753</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 1/141.

<sup>754</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/76.

<sup>755</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 1/142.

izâfetli okunduğunda ise “مَلِكٌ/مَالِكٌ” lafızlarını mahzûfun haberi olarak değerlendirmiştir. Bu durumda âyetin anlamı “O Allah, ceza gününün sahibidir.” şeklinde olur. Mansûb ve izâfetli okunduğunda mahzûf bir fiilin mef’ûlü, hal veya münâdâ düşeceğini söyleyen Eттаfeyyiş, bu durumda ortaya çıkan anlamın yukarıda “مَالِكًا” kıraatinde verilen anlamlara yakın olduğunu belirtmiştir.<sup>756</sup>

Zeccâc, “مَالِكِ” şeklindeki kıraate göre “Din gününün sahibi” anlamının ortaya çıkacağını söyledikten sonra “مَالِكِ” şeklinde nasb okunursa bu durumda kelimenin münâdâ olacağını belirtmiştir. Tıpkı gerideki münâdâ olmak üzere mansûb okunan “رَبِّ الْعَالَمِينَ” lafzında bu okuyuş sonucunda “Ey âlemlerin rabbi olan Allah, hamd senin içindir.” anlamı ortaya çıktığı gibi “مَالِكِ” şeklindeki okuyuşta da “Ey din gününün sahibi olan Allah, hamd senin içindir.” anlamı çıkar. İbâzî âlimlerin aktardığı kıraat farklılıklarına da yer veren Zeccâc, elif’le “مَالِكِ” şeklinde okunduğunda adeta “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ/Kimin mülk bugün?” âyetine<sup>757</sup> bir cevap mahiyetinde “O din gününün sahibi Allah’tır” anlamının ortaya çıkacağını belirtmiştir. Elif’siz okunduğunda ise İbâzî âlimlerle benzer bir şekilde “hükümdarlık, mülkiyet” anlamlarının söz konusu olacağı görüşünü öne sürmüştür. Zeccâc’a göre “مَلِكِ” okuyuşu, Hz. Peygamber’in kıraatidir.<sup>758</sup>

Zemahşerî’nin âyetle ilgili yorumları İbâzî âlimlerle paralellik arz etmektedir. Nitekim “مَلِكِ” kıraatinde anlamın “padişah”, “مَالِكِ” kıraatinde ise “sahip” şeklinde olacağını söylemiştir. Ayrıca müfessirin özellikle Eттаfeyyiş’in zikrettiği şâz okuyuşlara da yer verdiği görülür. Örneğin mezkûr kelime lâm (ل) harfinin hafifletilerek “مَلِكِ” şeklinde okunduğunu aktardığı gibi Eттаfeyyiş’in de ele aldığı Ebû Hanûfe’nin fiil-i mâzi vechini, Ebû Hüreyre’nin “مَالِكِ” şeklinde mansûb, başkalarının “مَلِكِ” şeklindeki elif’siz ve “مَالِكِ” şeklindeki merfû kıraatlerini aktarmıştır.<sup>759</sup> Kıraatler arasında tercihte bulunan Zemahşerî, “mülk kökünden padişah” anla-

<sup>756</sup> Diğer dil ve kıraat yorumları için bk. Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 1/141-142.

<sup>757</sup> el-Mü’min 40/16.

<sup>758</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/46-47.

<sup>759</sup> Zemahşerî’nin aktardığı diğer kıraat vecihleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 28.

mündaki “مَلِكٍ” vechini tercihe şayan gördüğünü çünkü bunun Ha-rameyn ehlinin okuyuşu olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu tercihi- ni başka âyetlerle de delillendirmiştir. Nitekim “لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ”/Kimin bugün hükümranlık?<sup>760</sup> ve “مَلِكِ النَّاسِ/İnsanların hükümdarına”<sup>761</sup> âyetlerinin bu okuyuşu desteklediğini ifade etmiştir. Ona göre milk (sahiplik) herkes için söz konusudur ama mülk (hükümran- lık) özeldir.<sup>762</sup>

İsmin sonundaki hareke farklılıklarına eserlerinde yer veren İbâzî âlimlerin bazen bunu okuyanlarına nispet ettiği bazen de ge- nel ifadelerle zikrettikleri gözlemlenmiştir. Ancak Hevârî, Etti- feyyiş ve Halîlî gibi müfessirlerin kıraati direkt Hz. Peygamber’e nispet etmeleri, hatta bunun sonucunda sahîh kıraatler arasında tercihte bulunmaları arada geçen isnâda yer vermemeleri baki- mından dikkate değerdir. Eserlerinde nahiv ve sarf ile ilgili tahlil- lere değinen İbâzî âlimler, kıraat farklılıklarını gerek sened gerek- se dil bakımından temellendirmeye çalışmışlar bu konudaki riva- yet ve görüşlere mümkün merteye yer vermişlerdir. İbâzî müel- liflerin bazıları ‘rab farklılıklarının doğurduğu anlam zenginlikle- rine genişçe yer vermişlerdir. Bu arada Halîlî’nin dil tahlilleri ya- parken Ettafeyyîş’ten -kaynağı zikretmeden- alıntılar yaptığı göz- lemlenmiştir. Ayrıca İbâzî müelliflerin bazısının kendilerine ula- şan kıraat, tefsir ve dil alanlarındaki birikimleri eserlerine yansı- tmış olmaları diğer gözlemlenen hususlardandır.

### 2.1.3. İsmi Tenvinli veya Tenvinsiz Okunması

İsimler kıraat imamları tarafından bazı yerlerde tenvinli bazı yerlerde de tenvinsiz okunmuştur. Bakara sûresinde yer alan “اهْبِطُوا”<sup>763</sup> âyetindeki<sup>763</sup> “مِصْرًا” kelimesi bu türden bir farklılığa örnek teş- kil etmektedir.<sup>764</sup> Bu kelimedeki tenvinli ve tenvinsiz olmak üzere iki

<sup>760</sup> el-Mü’min 40/16.

<sup>761</sup> en-Nâs 114/2.

<sup>762</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 28.

<sup>763</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>764</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen tenvin vechleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevârî’nin *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz’i*) el- Mâide 5/119; el-A’râf 7/143; et-Tevbe 9/61; İbrâhîm 14/34; el-Hacc 22/36; el-Mü’min 40/35;

vecih bulunmaktadır. Kıraat kaynaklarının aktardığına göre İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, A'meş ve Ebân b. Tağlîb (öl. 141/758) gibi isimler mezkûr kelimeyi tensinsiz okurken diğer kurrâ tenvinle telaffuz etmiştir.<sup>765</sup> Hevvârî, mezkûr kıraati isim belirtmeden müfessir Kelbî'ye dayandırarak, Eттаfeyyiş ise tenvinli okuyuşun cumhurun kıraati olduğunu, tensinsiz okuyanlar arasında A'meş ile beraber İbn Mes'ûd'un da yer aldığını belirtmiştir.<sup>766</sup> Bu kelimenin tensinsiz okunması için elif'in hazfi gerekmektedir. Dolayısıyla kıraatin sıhhati bağlamında değerlendirildiğinde mushaf imlasına uymadığından mezkûr okuyuş şâz kapsamında değerlendirilir.

Mezkûr kelimedeki kıraat farklılığının doğurduğu anlam değişimiyle ilgili İbâzî âlimlerden Hevvârî, Kindî, Eттаfeyyiş ve Halîlî tefsirlerinde çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>767</sup> Kelime tenvinli olarak "مِصْرًا" şeklinde okunduğunda Hevvârî, Kindî ve Halîlî'ye göre herhangi bir şehir kastedilmiştir.<sup>768</sup> Eттаfeyyiş de Mücâhid ve diğer ulemâdan nakille bu görüşü yinelemiştir. Çünkü İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıktan sonra Tih Çölü'nü<sup>769</sup> geçerek Şâm'a girmişler ve Mısır'a geri dönmemişlerdir.<sup>770</sup> Eттаfeyyiş, bir diğer eseri *Teysîru't-tefsîr*'inde anılan yerin Kahire olabileceğini öne sürmüştür.<sup>771</sup> Fakat Halîlî, Kur'an'ın ifadesine göre İsrâiloğulları'nın, Firavun ve kavminin sahip olduklarına mirasçı kıldıklarından<sup>772</sup> Mısır'a tekrar

(Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Bakara 2/197; el-Kehf 18/88; en-Neml 27/89; Yâsîn 36/30; es-Saff 61/8; et-Talâk 65/3; (Eттаfeyyiş'in *Himyânü'z-zâd*'ı) el-Bakara 2/38; Âl-i İmrân 3/185; el-Mâide 5/95; el-En'âm 6/132; et-Tevbe 9/19; er-Ra'd 13/14; el-Hacc 22/45; es-Sâffât 37/6; ez-Zümer 39/38; el-Mü'min 40/35; et-Talâk 65/3; el-Fecr 89/1.

<sup>765</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 14; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kurâ'ât*, 64.

<sup>766</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/112; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69.

<sup>767</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/112; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69; Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389-390.

<sup>768</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/112; Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 1/55; Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389-390.

<sup>769</sup> Sina yarımadasında bulunan bir çöl.

<sup>770</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/112; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69; Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389-390.

<sup>771</sup> Eттаfeyyiş, *Teysîru't-tefsîr*, 1/121.

<sup>772</sup> el-A'râf 5/137. Meâli: "Hakaretlere maruz bırakılmış olan o kavmi de kendisine feyz ve bereket verdiğimiz yerin doğularına ve batılarına mirasçı kıldık. (Bu suretle) Rabbinin İsrâiloğulları'na olan o pek güzel va'di, katlandıkları (şeyler) sebebiyle, tam yerine geldi. Firavun'un ve kavminin yapmakta oldukları şeylerle yükseltmekte devam ettikleri (binaları) ise hep harap ettik."

geri dönmelerinin şart sayılamayacağını öne sürmek suretiyle bazıların bu görüşe itiraz ettiklerini söylemiştir.<sup>773</sup> Gerek Eттаfeyyiş gerekse Halîlî'ye göre tenvinsiz okunduğunda bilinen Mısır şehrinin kastedilmediğine bir diğer delil de şudur: Eğer âyette kastedilen, bilinen Mısır şehri olsaydı o zaman "مِصْرًا" kelimesi "مِصْرٌ" şeklinde gayr-ı munsarîf formunda tenvinsiz gelmesi gerekirdi. Çünkü bilindiği gibi gayr-ı munsarîflar cer ve tenvini kabul etmezler. Bunun delili Kur'an'da "أَنْ تَبَوَّءُوا لِقَوْمِكُمْ مِصْرًا يَبُوءُونَ"<sup>774</sup> ve "وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرًا"<sup>775</sup> gibi âyetlerde "مِصْرٌ" kelimesinin tenvinsiz olarak zikredilmesidir.<sup>776</sup>

Mezkûr kelime tenvinsiz telaffuz edildiğinde bilinen Mısır şehri kastedilmiştir. Hevvarî ile Eттаfeyyiş bu görüşlerini Kelbî ve Hasan-ı Basrî'ye dayandırmışlardır.<sup>777</sup> Ayrıca Eттаfeyyiş, İbn Mes'ûd'un mushafında "مِصْرٌ" şeklinde tenvinsiz yazılmasını ve bazı kurrânın kelimeyi tenvinsiz telaffuz etmelerini bu görüşünü destekleyen bir delil olarak öne sürmüştür.<sup>778</sup> Halîlî, Eттаfeyyiş'in zikrettiği İbn Mes'ûd mushafıyla beraber Übey b. Ka'b'ın mushafında da bu kelimenin tenvinsiz resmedildiğini eklemiştir.<sup>779</sup> Neticе olarak bu kelime, cumhura göre tenvinli okunduğunda her ne kadar lafız yönünden nekre gibi görünse de mana yönünden bilinen bir şey kastedilmektedir.<sup>780</sup>

Zemaşerî, "مِصْرًا" şeklinde tenvinli okuyuşta bilinen bir yer kastedilmesi sebebiyle (alem) ve te'nîs şartlarıyla terkipte gayr-ı munsarîf düşmesi gerektiğini ancak ortasında cezm bulunmasının gayr-ı munsarîf olmaya engel teşkil ettiğini belirtmiştir. Nitekim "و نُوحًا" ve "و لُوطًا" örneklerinde görüldüğü gibi bu kelimeler alem (marife) kabul edildikleri halde munsarîf olmalarının sonucunda tenvin almışlardır. Kelimenin tenvinli okunması halinde muayyen olan Mısır'ın kastedildiğini söyleyen Zemaşerî bu görüşünü Eттаfey-

<sup>773</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/390.

<sup>774</sup> Yûnus 10/87.

<sup>775</sup> Yûnus 10/87.

<sup>776</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69; Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389.

<sup>777</sup> Hevvarî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/112; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69.

<sup>778</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/69; Eттаfeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr*, 1/121.

<sup>779</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389-390.

<sup>780</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 3/389-390.

yiş ve Halîlî gibi İbn Mes'ûd'un mushafıyla beraber A'meş kıraatine dayandırmıştır.<sup>781</sup> Bir diğer müfessir Zeccâc, tenvin ile okunduğunda iki durumun söz konusu olacağını ifade etmiştir. Buna göre "مِصْرًا" kelimesiyle muayyen olmayan bir şehir kastedilmiştir. Çünkü zaten İsrâiloğulları Mısır'da değil Tih Çölü'nde idiler. Eğer bu kelime ile maruf Mısır kastedilseydi "Mısır'da olmayan kimse- lere neden 'Mısır'dan çıkın.' denilsin?" şeklinde haklı bir soru sorulurdu. Zeccâc, tenvinli okunduğunda ortaya çıkan ikinci duruma göre bu kelime ile bilinen Mısır'ın kastedildiği yönünde görüş bildirenler olduğunu ifade etmiştir. Bu kıraate göre "مِصْرًا" kelimesinin tenvinle harekelenmesinin nedeni müzekker oluşu hasebiyle munsarîf kabul edildiğindedir. Tenvinsiz okunduğunda bununla bilinen Mısır'ın kastedildiğini söyleyerek "وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرًا"<sup>782</sup> âyetiyle görüşünü delillendiren Zeccâc, müzekker "مِصْرًا" kelimesinin sonrasında bir şehre isim olarak verildiğini ileri sürmüştür.<sup>783</sup> Taberî, tenvinli okunmuş olsa da bilinen Mısır'ın kastedildiğini söylemiştir. Çünkü bu kelime her ne kadar marife olduğundan tenvine gerek olmasa da mushaf hattına muvafakatla tenvinle yazılmıştır. Çünkü resmü'l-mushaf'ta bu kelime elif'le yazılmıştır. Tenvinsiz okunduğunda da Mısır'ın kastedilmesinde zaten herhangi bir şüphe yoktur.<sup>784</sup> İbâzî âlimlerle diğer müfessirler kıyaslandığında tenvinsiz okuma durumunda yapılan yorumların tamamının bilinen Mısır'ın kastedildiği yönündedir. Ancak tenvinle okunduğunda Taberî gibi kimi âlimlerin değerlendirmeleri İbâzîlerin görüşlerinden ayrışma gösterir.

Bu bölümde zikredilen İbâzî âlimler, isimlerin tenvinli ve tenvinsiz şekilde kıraatlere yansımaya eserlerinde yer vermişler ve kıraatlerin tevcihini yapmışlardır. Kendilerinden önce gelen kıraat ve tefsir birikiminden istifade etmişler, onlardan görüşler aktarmışlardır. Ayrıca değerlendirmelerini kimi zaman âyetlerle delillendirmişler, kimi zaman da kıraatlerin tevcihini yaparken resmü'l-

<sup>781</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 79.

<sup>782</sup> Yûsuf 12/99.

<sup>783</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/144.

<sup>784</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/133.

mushaf'ı esas almışlardır. Kıraat farklılıklarının yol açtığı anlam zenginliklerine genişçe değinmişler, bazen de iki kıraat arasında tercihte bulunmuşlardır. Bu konu özelinde, İbâzî âlimlerin yaklaşımlarının kendilerine ulaşan kıraat ve tefsir birikimiyle örtüştüğü gözlemlenmiştir.

#### 2.1.4. İzafetle İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraatlerin i'raba yönelik farklılıklarından birisi kelimenin izâfetli ya da izâfetsiz (tenvinle) okunmasıdır. Mü'min sûresindeki "عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَيِّرٍ جَوَّارٍ" âyeti<sup>785</sup> izâfet konusuna dair örnek teşkil etmektedir.<sup>786</sup> Âyette yer alan "قَلْبٍ" kelimesini kurrâdan Ebû Amr, İbn Âmir ve Kuteybe b. Mihrân (öl. 200/815'ten sonra) tenvinle "عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَيِّرٍ" şeklinde izâfetsiz okumuşlar, diğer kurrâ ise izâfetle telaffuz etmişlerdir.<sup>787</sup> İbn Mes'ûd, şâz olarak "عَلَىٰ قَلْبٍ مُّتَكَيِّرٍ" şeklinde takdim-tehir yaparak okumuştur.<sup>788</sup> İbâzî âlimler mezkûr farklılığa eserlerinde yer vermişler, Ettafeyyîş izâfetsiz okuyanların Ebû Amr ve İbn Zekvân olduğunu belirtirken Hevvârî ve Mî'velî konuya dair herhangi bir isim zikretmemişlerdir.<sup>789</sup>

Kelime izâfetli ve izâfetsiz okunduğunda tamlamanın söz konusu olması ya da ortadan kalkması nedeniyle anlam değişimi kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim izâfetle okunduğunda "her kibirli ve zorbanın kalbini" şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. İzâfetsiz olarak "عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَيِّرٍ" şeklinde tenvinle okunduğunda ise "her kibirli zorba kalbi" gibi bir mana söz konusu olur. Hevvârî, buradaki "mütekebbir" ifadesini Allah'ın ibadetlerinden yüz çe-

<sup>785</sup> el-Mümin 40/35

<sup>786</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen izâfet vecihleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*'i) et-Tevbe 9/61; İbrâhîm 14/34; el-Mü'min 40/35; (Mî'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Bakara 2/74; el-Mâide 5/106; el-Kehf 18/6, 88; en-Neml 27/89; es-Sâffât 37/130; ez-Zümer 39/38; es-Saff 61/8; et-Talâk 65/3; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/9; el-Mâide 5/95; el-En'âm 6/137; el-A'râf 7/177; el-Enfâl 8/18; Yûnus 10/38; er-Ra'd 13/14; el-Kehf 18/51; Tâhâ 20/69; Sebe 34/30; ed-Duhân 44/54; el-Meâric 70/27; el-Burûc 85/21.

<sup>787</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 570; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/437; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 27/64.

<sup>788</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/8.

<sup>789</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4/62; Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 13/160; Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2/485.

virecek kadar kibir sahibi olan kişi anlamında açıklamıştır.<sup>790</sup> Eттаfeyyiş, izâfetsiz okunduğunda “قَلْبٍ” kelimesinin “عَلَى كُلِّ” ibaresinin muzâfun ileyh’i ve “kibirli kalp” anlamında “مُنْكَرٍ” lafzının mevsûfu olduğunu belirtmiştir. Çünkü kalp nasıl ki günahların merkezi ise kibrin de merkezi ve menbaıdır. Nitekim başka bir âyette “فَإِنَّهُ أَمُّ قَلْبِهِ/ Onun kalbi günahkardır.”<sup>791</sup> şeklinde bizatihi kalbin günahkâr olmasından söz edilmektedir. Mesela göz, görmek; kulak, işitmek içindir. Sen “Gözüm gördü, kulağım işitti.” dediğinde aslında “Gözümle gördüm, kulağımla işittim.” demiş olursun. Bu yüzden insan kalbiyle kibirlenir ve ceberut bir tavır takınır. Eттаfeyyiş, bir diğer tefsiri olan *Teyşîru’t-Tefsîr*’inde bu görüşlerine izâfetsiz okuyuşu delil göstermiştir. Çünkü bu kıraatte yuvarıkta vurgulandığı gibi “مُنْكَرٍ” lafzı “قَلْبٍ” kelimesinden sıfat yapılmış ve böylece kişinin kalbi, mütekebbir olmakla nitelendirilmiştir.<sup>792</sup> Bu âyette muzâf takdir edip cümleyi “عَلَى كُلِّ ذِي قَلْبٍ مُنْكَرٍ” şeklinde anlamak da mümkündür. Bu durumda yine “مُنْكَرٍ” kelimesi “ذِي” lafzından sıfat olacak ve durum daha iyi anlaşılacaktır. Zira kalp ne zaman kibirlense sahibi de haliyle kibirlenecektir. Eттаfeyyiş “Her iki kıraate göre değerlendirdiğimizde kalp eğer kibirli ve zorba ise mühürlenmesi söz konusudur. Yoksa böyle olmayan kalplere mühürlenmekten söz edilemez.” demiştir.<sup>793</sup>

Bahsi geçen kıraatlerle ilgili benzer değerlendirmeler gerek erken dönem gerekse sonraki dönem tefsirlerde kendisine yer bulmuştur. Nitekim Ferrâ, sözü edilen âyetle ilgili Eттаfeyyiş’in yorumlarıyla örtüşen açıklamalar yapar. “قَلْبٍ” kelimesi izâfetsiz okunursa kalbin kendisi mütekebbir ve zorba olacaktır. İbn Mes’ûd’un “عَلَى قَلْبٍ كُلِّ مُنْكَرٍ” şeklindeki takdim-tehir okuyuşunu aktaran Ferrâ, mezkûr kıraatin âyetteki izâfet için bir delil teşkil edeceğini söyler. Zira takdim de tehir de olsa mana değişmez. Nitekim bazı Araplar “her cuma günü saçını tarayan kişi” için “يُرْجَلُ شَعْرَهُ يَوْمَ كُلِّ جُمُعَةٍ” derler ama burada kastetikleri “يُرْجَلُ شَعْرَهُ كُلَّ يَوْمٍ جُمُعَةٍ” ibaresidir. Buna rağmen her ikisinin taşı-

<sup>790</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/62.

<sup>791</sup> “فَإِنَّهُ أَمُّ قَلْبِهِ” el-Bakara 2/283.

<sup>792</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 13/160; Eттаfeyyiş, *Teyşîru’t-Tefsîr*, 12/354.

<sup>793</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 13/160.

dığı mana birdir.<sup>794</sup> Ferrâ, âyetteki izâfetin ihtiacını yaparken bunu şâz olan başka bir kıraatle ve Arapların deyişiyle delillendirmiştir. Âyetteki kıraat vecihlerinin izahına dair Zemahşerî'nin yorumları incelendiğinde Eттаfeyyiş'in, kalbin günah, kibir gibi duyguların merkezi ve menbaı olduğu şeklindeki değerlendirmesini ve mahzûf bir muzâf takdir etmenin cevazı gibi görüşlerini *el-Keşşâf* tefsirinden aktardığı anlaşılmaktadır.<sup>795</sup> İbn Âşûr da "Aşırn kibirli ve zorba olan her kalp" ifadesinin mecâz-ı aklı<sup>796</sup> olduğuna işaret ederek asıl amacın "فَأِنَّهُ أَلَمَّ قَلْبَهُ/Onun kalbi günahkardır." âyetindeki<sup>797</sup> gibi kalbin sahibini nitelemektir şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu değerlendirmesini de Zemahşerî ve Eттаfeyyiş gibi "Gözüm gördü, kulağım işitti." ifadesiyle örneklendirmiştir.<sup>798</sup> Fahreddîn er-Râzî ise iki kıraatten tercih edilenin izâfetli okuyuş olduğunu belirtmiş ve bunun gerekçesini iki hususa bağlamıştır:

İbn Mes'ûd'un yukarıda zikredilen takdim-tehir okuyuşu, izâfet vechinin delilidir. Çünkü İbn Mes'ûd, her ne kadar takdim-tehirli okumuşsa da ibareyi izâfetle telaffuz etmiştir. İkinci olarak, insanın kibir ve zorbalıkla nitelenmesi kalbin kibir ve zorbalıkla nitelenmesinden daha makul kabul edilir. Eğer izâfetsiz okunursa "مُنْكَبِرٌ" kelimesi "قَلْبٌ" lafzından sıfat yapılacağı için kibirle nitelenen insan değil de "Onların kalplerinde ancak kibir var."<sup>799</sup> veya "Onun kalbi günahkardır."<sup>800</sup> âyetlerinde ifade edildiği gibi kalp olacaktır. Tenvinsiz okunduğundaysa kibirle nitelenen insan olur. Diğer taraftan tenvinle okunduğunda görünüşte izâfet yokmuş gibiyse de "قَلْبٌ" lafzı mahzûf bir muzâfın varlığıyla yine muzâfun ileyh olur.<sup>801</sup>

Verilen örnekte görüldüğü üzere İbâzî âlimler, izâfetle ilgili kıra-

<sup>794</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/8-9.

<sup>795</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 957.

<sup>796</sup> Kendisiyle ifade edilen şeyin bir tür tevil yardımıyla akla aykırı şekilde getirilen cümlelerdir. Bk. Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Ebû Fîhr Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 296.

<sup>797</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>798</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/144-145.

<sup>799</sup> el-Mü'mîn 40/56.

<sup>800</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>801</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 1981, 27/64.

at vecihlerine eserlerinde yer vermişler ve her iki kıraati temellendirmek adına gerek kıraat imamları gerekse sahâbe rivayetlerine başvurmuşlardır. Ancak Râzî örneğinde olduğu gibi kıraatler arasında tercihte bulunmamışlar, her iki telaffuza göre ortaya çıkacak anlam farklılaşmasına yer vermekle yetinmişlerdir. Bu âyet özelinde söylenecek olursa kıraatler arasında tercih gibi bir yönelimde bulunmadıklarından tercihlerini destekleyecek şâz okuyuşları zikretme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Diğer taraftan Eттаfeyyîş, kendisine ulaşan tefsir yorumlarına yer vermiş ancak kaynak gösterme yoluna gitmemiştir.

## 2.2. Fiillerde Yer Alan Kıraat Farklılıkları

Bu başlık altında fiil-i muzârilerin son harflerinde meydana gelen hareke değişimleri incelenecektir. Nitekim bu tür fiillerin son harfleri, kıraat imamlarının bazıları tarafından merfû', mansûb ya da meczûm okunmuştur. Bu okuma sonucunda da âyette anlam değişimleri meydana gelmiştir. İbâzî âlimlerin bu türden farklılıklara eserlerinde veriş şekilleri, yaklaşımları, değerlendirmeleri ve varsa tercihleri bir örnek üzerinden ele alınacaktır.<sup>802</sup>

Tâhâ sûresindeki "أَفَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرْبًا وَلَا تَعْمًا" âyetinde<sup>803</sup> yer alan "أَفَلَا يَرْجِعُ" ve "وَلَا يَمْلِكُ" fiil-i muzârilerinin son harflerini mütevâtir kıraat imamlarının tamamı ref' harekesiyle okurken Ebû Hayât el-Hadramî (öl. 203/818) birinci fiili, Ebû'l-Berahsim (öl. ?) ve Za'ferânî (öl. 260/874) ise ikinci fiili mansûb harekeyle "أَفَلَا يَرْجِعُ" ve "وَلَا يَمْلِكُ" şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>804</sup>

İbâzî âlimlerden Hevvârî, mezkûr kıraat farklılığına tefsirinde yer vermemişken Eттаfeyyîş ve Mi'velî ise eserlerinde temas etmiş-

<sup>802</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen fiilin son harfindeki kıraat farklılıklarıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî'nin *Tefsîru kitâbillâhi'l-Azîz'i*) el-Bakara 2/119; el-Kehf 18/110; Meryem 19/25; Tâhâ 20/32; eş-Şuarâ 26/13; Sebe 34/19; Muhammed 47/37; el-Müddessir 74/6; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb'i*) el-Bakara 2/169; Âl-i İmrân 3/142; en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/105; el-En'âm 6/2, 103; el-A'râf 7/53; Meryem 19/35; Tâhâ 20/113; Lokmân 31/6; el-Mü'min 40/37; el-Müddessir 74/6; (Eттаfeyyîş'in *Himyâni'uz-zâd'i*) el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/80; en-Nisâ 4/73; et-Tevbe 9/15; Meryem 19/6; Tâhâ 20/77; el-Hacc 22/5; Lokmân 31/6; Muhammed 47/37; el-Müddessir 74/6.

<sup>803</sup> Tâhâ 20/89.

<sup>804</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 92-93; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâ'ât*, 311; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/250; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/91.

lerdir. Mi'velî, söz konusu vecihlerden sadece “أَلَّا يَرْجِعُ” fiilindeki ref' ve nasb kıraatlerini zikretmiş ve incelemiştir. Buna göre fiilin nasb okunma sebebi gizli bir “أَنَّ” takdir edilmesidir. “أَنَّ لَا يَرْجِعُ” fiili mansûb okununca devamındaki “قَوْلًا” lafzı merfû' olur. Mi'velî ardından bahsi geçen iki kıraatten merfû' okunuşunun daha güzel olduğunu söylemiştir. Çünkü fiil-i muzâriyi nasb eden edatlardan olan “أَنَّ” harfi, yakîn ifade eden fiillerden<sup>805</sup> sonra gelmez.<sup>806</sup> Dolayısıyla buradaki “أَنَّ”, en-i nâsibe değil, en-i muhaffefe'dir. Müellifin yakîn ifade eden fiil sözüyle kastettiği, geride geçen “يَرْجِعُ” fiilidir. Çünkü “أَنَّ/گördü” fiili, yakînî kelimelerdendir. Eттаfeyyiş Mi'velî'nin son tahlilde ortaya koyduğu görüşle paralel şekilde buradaki “أَنَّ” harfinin nasbedici edatlardan değil, en-i muhaffefe olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre de en-i nâsibe, yakînî fiillerden sonra gelmez. Eğer “أَنَّ” harfi en-i muhaffefe olarak kabul edilirse ismi de zamir-i şân<sup>807</sup> olur. Eттаfeyyiş, “أَلَّا يَرْجِعُ” fiilinin merfû' okunuşunun “أَنَّ” harfi yakînî fiilden sonra geldiği için zayıf olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Ferrâ ve İbnü'l-Enbârî gibi kimi alimlerin yakîn ve sarâhat ifade eden fiillerden sonra en-i nâsibe'nin gelmesine cevaz verdiklerini söylemiştir.<sup>808</sup>

Zemahşerî, Mi'velî ve Eттаfeyyiş'in sözleriyle benzer bir şekilde eğer “أَلَّا يَرْجِعُ” fiil-i muzârisi merfû' okunursa fiilin evvelindeki “أَنَّ” edatının en-i muhaffefe, mansûb okunması durumunda ise en-i nâsibe olacağı görüşünü ortaya koyar.<sup>809</sup> Bir diğer müfessir Zeccâc, tefsirinde nasb kıraatine cevaz vermiştir. Fakat “رَأَيْتُ”, “عَلِمْتُ” ve “ظَنَنْتُ” gibi yakîn ifade eden fiillerden sonra gelen fiil-i muzârilerin merfû' olacağı görüşünü paylaşarak tercihini ref' kıraatinden yana

<sup>805</sup> Yakînî fiil, kesinlik ifade eden fiillere verilen genel bir addir. “أَرَيْتُ/bildim”, “رَأَيْتُ/گördüm” gibi. Bu tür fiiller nahivde ef'âl-i kulûb diye de adlandırılır. Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sına'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Malahham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 345; Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/5.

<sup>806</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzib*, 2017, 1/236.

<sup>807</sup> Kendisinden sonra gelen ibareye dikkat çekmek için kelimada yer alan zamirlerdir. Bk. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 173.

<sup>808</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/190; Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbûâti Mecmar'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971), 768; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 10(2)/88.

<sup>809</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 664.

kullanmıştır.<sup>810</sup> Burada akla şöyle bir soru gelebilir: “Eğer yakînî fiillerden sonra en-i nâsibe gelmiyorsa o halde ‘أَلَّا يَرْجِعُ’ ‘أن’ nasıl olur da kendisinden sonra gelen fiili nasb eder?” Ebû Hayyân el-Endelüsî bu soruya şu şekilde cevap verir: “Eğer fiil mansûb okunursa bu takdirde gerideki ‘يُرْزُقُ’ fiili, ‘görmek’ değil de ‘bakmak’ anlamında kullanılır.”<sup>811</sup> Çünkü bakmakla görmek aynı şeyler değildir. Bakmak umumi, görmek ise hususi kabul edilir. Başka bir ifadeyle her bakan görmez. Ama her gören bakıyordu.

Hevvârî ve Kindî en-Nezvî, tefsirlerinde âyetteki kıraat farklılıklarıyla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır.<sup>812</sup> Mî’velî ve Eттаfeyyîş’in değerlendirmeleri ışığında söylenebilir ki her iki âlim de bir kıraat vechini Arap dilinin kaidesine uymadığı için benimsemeyip nahiv yönünden daha kuvvetli kıraati tercih etmişlerdir. Her iki âlimin sözü edilen tercihlerinde, mütevâtir kıraat imamlarının tamamının ref okuyuşunu tercih edip dil yönünden zayıf kabul edilen nasb vechinin şâz konumunda bulunmasının önemli bir etken olduğu söylenebilir.

### 2.3. Harf/Edatlarda Yer Alan Kıraat Vecihleri

Kıraat farklılıkları fiil ve isimlerde yer aldığı gibi harf/edatlarda da kendisini göstermektedir. Bu farklılıklar genelde hazf-isbât, takdîm-tehir, bir edatın yerine başka bir edatın kullanılması şeklinde tezahür etmektedir. Bu başlık altında İbâzî âlimlerin harflerde meydana gelen kıraat farklılıklarına yaklaşımları örnekler üzerinden ele alınacaktır. Öncelikle “ئ” yerine “آ” kullanılması, edatların değişimi, son olarak hazf-isbât ve ziyade temelli vecihler alt başlıklar altında incelenecektir.

#### 2.3.1. İne (ئ) Edatının Enne (آ) Okunması

Elif-nûn maddesinin fetha ve kesre okunması edatlarla ilgili kıraat farklılığından sayılmaktadır. Bu hareke değişimiyle ilgili

<sup>810</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/373.

<sup>811</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/250.

<sup>812</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 3/48; Kindî, *Tefsîru’l-müyyesser*, 2/313.

Âl-i İmrân sûresinde yer alan “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” âyeti<sup>813</sup> örnek verilebilir.<sup>814</sup> Âyetteki “إِنَّ” edatını Ahfeş’in fetha bir hemze ile “أَنَّ الله” şeklinde okuduğu rivayet olunmuştur.<sup>815</sup> Görüldüğü gibi âyetteki elif-nûn maddesinin hareke değişimiyle ilgili mütevâtir bir kıraat olmadığı halde şâz okuyuş rivayeti aktarılmıştır. Ettafeyyiş de âyetteki farklılığa işaretle “أَنَّ الله” âyetinin “إِنَّ الله” şeklinde okunduğunu söylemiş ancak kimlerin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>816</sup> Âyetteki kıraat farklılığına Hevârî, Mi’velî ve Kindî en-Nezvî tefsirlerinde değinmemişlerdir.<sup>817</sup>

Bahse konu olan “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” âyeti Ettafeyyiş’e göre öncesinde gelen “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا” âyetinin<sup>818</sup> anlam yönünden devamı niteliğindedir. Nitekim âyette hikaye edilen Hz. Peygamber’in “Ben size rabbinizden (diğer bir) âyetle geldim.” sözünden sonra cümle-i’î tirâziyye niteliğinde “O halde Allah’tan korkun!” ifadesi girmiştir. Devamında Hz. Peygamber’in getirdiği o âyetin ne olduğunu haber vermek amacıyla “Şüphesiz, Allah benim ve sizin rabbinizdir. Bu yüzden ona ibadet edin!” denilmiştir. Böylelikle elif-nûn maddesi, “هِيَ قَوْلُ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” /Size rabbinizden getirdiğim o âyet, ‘Şüphesiz o Allah, benim ve sizin rabbiniz olduğu için ona ibadet edin!’ kelâm-ı ilâhîsidir.” şeklinde bir mahzûf mekûlül-kavlin haberi olmakla merfû’ telaffuz edilmiştir.<sup>819</sup>

Ettafeyyiş, elif-nûn maddesinin fetha okunma gerekçesi yanında iki sebep zikretmiştir. Bunlar:

a. “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ” cümlesinden bedel olduğu için elif-nûn maddesi fetha okunur.

<sup>813</sup> Âl-i İmrân 3/51.

<sup>814</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen elif-nûn maddesindeki kıraat farklılıklarıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: (Ettafeyyiş’in *Himyanü’z-zâd*’ı) Bakara 2/237; Âl-i İmrân 3/49; el-En’âm 6/153; el-A’râf 7/30; el-Enfâl 8/12; et-Tevbe 9/3; Yûnus 10/4; Hûd 11/7; Meryem 19/35; Tâhâ 20/119; el-Enbiyâ 21/83; el-Mü’minûn 23/52; Yâsîn 36/31; ed-Duhân 44/49; et-Tûr 52/28; el-Cinn 72/23; el-Âdiyât 100/11 (Mi’velî’nin *Kitâbü’t-Tehzîb*’i) el-En’âm 6/153.

<sup>815</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 28; Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâ’ât*, 107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 173.

<sup>816</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 4/107.

<sup>817</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 1/286; Kindî, *Tefsîru’l-müyesser*, 1/168.

<sup>818</sup> Âl-i İmrân 3/50.

<sup>819</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 4/107.

b. Harf-i cer takdir edilmekle fetha okunur. Örneğin “عَلَى” takdiriyle “لِإِنَّ اللَّهَ” şeklinde veya “ل” takdiriyle “لِإِنَّ اللَّهَ رَبِّي الْح” şeklinde fetha okunur. İkinci durumda “لِإِنَّ اللَّهَ” lafzının müteallıkı, gerideki “فَاتَّعُوا” kelimesidir.<sup>820</sup>

Ebû Hayyân, âyetin izahında, Ettafeyyiş’le paralel bir şekilde elif-nûn maddesinin mahzûf “قَوْل” lafzı sebebiyle kesre okundugunu söylemiştir. Bu durumda “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” cümlesi mezkûr “قَوْل” lafzından bedel kabul edilir. Dolayısıyla elif-nûn maddesinin kesre okunma sebebi, istînâf (başlangıç) anlamını ifade ettiği gerekçesine bağlanamaz. Çünkü “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” âyeti, gerideki “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ” âyetinin devamıdır. Ayrıca o âyetin tekidi değil tesisidir. Başka bir ifadeyle önceki âyetin söylemek istediğini tekrar vurgulama söz konusu olmayıp yeni bir durumun ortaya konulma işinden söz edilebilir. Bu da Hz. Peygamber’in getirdiği vahyin “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ” âyeti olması sonucunu ortaya koyar. Ayrıca “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ” âyeti, Hz. Peygamber’in risaletinin doğruluğuna da bir delildir. Çünkü peygamberlerin tamamı sadece Allah’a ibadete çağırılmışlar, O’ndan başkasına kulluk etmeyi nefyetmişlerdir.<sup>821</sup>

Semîn el-Halebî, elif-nûn maddesinin kesre okunmasını Ebû Hayyân’ın görüşünün tersine öncelikle istînâf ve ihbâr cümlesi olmasına bağlar. Dolayısıyla Ebû Hayyân’ın “وَجِئْتُكُمْ” ve devamının tekid olmadığı görüşünün aksine Halebî, sözü edilen cümleyi tekid kabul etmiştir. Fakat tekid değil de tesis cümlesi kabul edilirse bu durumda “إِنَّ اللَّهَ رَبِّي” cümlesinin istînâf olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte istînâf olarak kabul edilirse -Ettafeyyiş ve Ebû Hayyân’ın söyleği gibi- mahzûf bir “قَوْل” lafzının takdir edilip gerideki “بِآيَةٍ” kelimesinden bedel kılmak gerektiğini ifade etmiştir. Bir mahzûfun varlığı kabul edildiğinde âyetin takdiri “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ قَوْلِي إِنَّ اللَّهَ” şeklinde olur. Nasıl ki “قَوْل” lafzı “بِآيَةٍ” kelimesinden bedel ise böylelikle “إِنَّ” edatı da be-

<sup>820</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 4/107.

<sup>821</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/491-492.

del kabul edilir. “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا” kısmı ise Eттаfeyyiş’in de belirttiği üzere cümle-i i’tirâziyye olarak değerlendirilir.<sup>822</sup>

Elif-nûn maddesinin fetha okunduğu durumda “أَنَّ” edatı geride geçen “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ” cümlesindeki “بِآيَةٍ” lafzından bedel kabul edilir. Ebû Hayyân, harf-i cer takdir edilmesiyle ilgili konuda Eттаfeyyiş’le benzer görüşleri zikretmiştir.<sup>823</sup>

Semîn el-Halebî, elif-nûn maddesinin nasb okunmasını birkaç gerekçeye dayandırmıştır:

“إِنَّ اللَّهَ” kısmı gerideki “آيَةٍ” lafzından bedel olduğu için mansûb okunur. Takdiri de “وَجِئْتُكُمْ بِأَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ” şeklindedir. “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا” cümlesi, i’tirâziyyedir.

İkinci olarak “فَاعْبُدُوهُ لِأَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ” şeklinde bir lâm takdir edilir. Böylelikle lâm (ل) harfinin müteallık ilerideki “فَاعْبُدُوهُ” kabul edilir. Anlamı ise “Ona ibadet edin çünkü o sizin ve bizim rabbi-mizdir.” şeklinde olur. Semîn el-Halebî, bu görüşünü “...لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ...” âyetiyle<sup>824</sup> delillendirmiştir. Nitekim bu âyette de lâm (ل) harfi, müteallık olan “فَاعْبُدُوهُ” üzerine tekaddüm etmiştir.<sup>825</sup> Müellif, Sîbeveyhi ve onun gibilerin bu görüşe karşı çıktıklarını öne sürmüştür. Çünkü mansûb harekeli elif-nûn maddesi (ئ), mâmul kabul edildiğinde âmili üzerine takdimi caiz değildir. Dolayısıyla “أَنَّ زَيْدًا مَنْطِقًا عَرَفْتُ” gibi bir ifade doğru kabul edilmez.<sup>826</sup>

Semîn el-Halebî son olarak, Eттаfeyyiş ve Ebû Hayyân’la benzer şekilde “أَنَّ” lafzının, bir harf-i cer takdiriyle mansûb kabul edildiğini söylemiştir. Mesela “...عَلَى أَنَّ اللَّهَ.../ Allah’ın benim ve sizin rabbiniz olduğuna işaret etmek üzere size başka bir âyet getirdim.” şeklinde bir harf-i cer takdiri tasavvur edilebilir.<sup>827</sup>

Örnekte de görüleceği üzere Eттаfeyyiş’in elif-nûn maddesiyle ilgili yorumunda şâz bir kıraatten yararlandığı görülmüştür. Akabinde mezkûr kıraate sebep olan nahvî ta’lillere eserinde yer ver-

<sup>822</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 3/205.

<sup>823</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/491-492.

<sup>824</sup> Kureyş 106/1, 3.

<sup>825</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 3/206.

<sup>826</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 3/206.

<sup>827</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 3/206.

miştir. Onun bu gerekçelerinin kıraat ve tefsir âlimlerinin yaklaşımlarıyla benzer niteliğe sahip olduğu ayrıca değerlendirilmiştir.

### 2.3.2. Teşdîd-Tahfif

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan elif-nûn maddesi bazen fetha-kesre (إِنَّ) okunduğu gibi bazen de teşdîd-tahfif vecihleriyle telaffuz edilmiştir.<sup>828</sup> Örneğin Hûd sûresindeki “وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا” âyetinde<sup>829</sup> yer alan inne-i müşeddede (ئِنَّ), bazı kurrâ tarafından tahfif vechiyile “ئِنَّ” şeklinde okunmuştur. Kıraat kaynakları tarandığında İbn Kesîr, Nâfî', Ebû Bekir ve Muttavvi'î'nin bu edatı tahfif ile “ئِنَّ” şeklinde, diğer kurrânın ise teşdîd formunda okudukları görülmektedir.<sup>830</sup> Ayrıca Muttavvi'î devamındaki “كُلًّا” lafzını merfû olarak “كُلِّ” şeklinde okumuştur.<sup>831</sup> Âyetteki şâz okuyuşlar da şu şekilde zikredilmiştir: Übey, Hasan-ı Basrî, Ebân b. Tağleb “وَإِنْ كَلِّ” şeklinde tahfif ile ve devamındaki “كُلِّ” kelimesinin ref'iyle, İbn Mes'ûd ve A'meş “وَإِنْ كَلِّ إِلَّا” şeklinde “لَمَّا” yerine “إِلَّا” edatını getirmek suretiyle okumuşlardır. Son olarak Übey mushafında mezkûr âyetin “وَإِنْ مِنْ كَلِّ إِلَّا” şeklinde geçtiği kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>832</sup>

İbâzî müfessirlerden Hevvârî, tefsirinde sözü edilen bu kıraat ile ilgili bir bilgi vermemişse de kendisi tahfif ile okumuş ve “وَإِنْ كَلًّا” lafzına “Öncekiler ve sonrakiler” anlamını vermiştir.<sup>833</sup> Bilindiği gibi âyette elif-nûn maddesini tahfif ile okuyanlardan birisi Nâfî'î dir. Bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere Hevvârî'nin bu okuyuşu onun Nâfî'î kıraatini takip ettiğini göstermektedir. Bir diğer İbâzî âlim Mi'velî, Hevvârî gibi sadece tahfif okuyuşuna yer vermiş ve

<sup>828</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen bazı idgam örnekleri şunlardır: (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb'i*) el-A'râf 7/105; Hûd 11/111; Tâhâ 20/63; en-Neml 27/25; el-Kasas 28/32; el-Ahzâb 33/40; ez-Zuhuf 43/35; et-Târik 86/4; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd'ı*) el-Bakara 2/175; Âl-i İmrân 3/117; en-Nisâ 4/16; el-A'râf 7/44; el-Enfâl 8/17; Yûnus 10/10; en-Neml 27/60; el-Kasas 28/28; ez-Zuhuf 43/35.

<sup>829</sup> Hûd 11/111.

<sup>830</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 339-340; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 6/396-397; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/135-136. Âyetin devamındaki “لَمَّا” edatını da bazı kurrâ tahfif ile “لَمَّا” şeklinde okumuşlardır. Âyetteki kıraat farklılıklarının ayrıntısı için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 339-340; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 6/396-397; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/135-136.

<sup>831</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/135-136.

<sup>832</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 6/396-397.

<sup>833</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/251.

“ئ” lafzının sakîl (şeddeli) iken tahfîf edildiğini söylemiştir.<sup>834</sup> Genellikle ferşü'l-hurûf'a yer verdiği ikinci cildinde ise “ئ” şeklinde şeddeli okumuş; Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Âmr'ın bu edatı tahfîf ile okuduklarını aktarmıştır.<sup>835</sup> Eттаfeyyiş ise tefsirinde Mi'velî'ye benzer bir yorumla “ئ” lafzının sakîl iken tahfîf edildiğini belirtmiştir. Öncelikle tahfîf vechine yer vermesi Eттаfeyyiş'in de Nâfi' kıraatini takip ettiğini gösteren ipuçlarından sayılabilir. Eттаfeyyiş, yukarıda aktarıldığı gibi mezkûr edatı tahfîf ile telaffuz edenlerin Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Bekir Şu'be olduğunu, diğer kurrânın şedde ile okuduklarını ve kelimenin teşdîd ile telaffuzunun asıl kabul edildiğini tefsirinde zikretmiştir. Ayrıca Eттаfeyyiş'e göre Übey b. Ka'b, elif-nûn maddesini tahfîf ile okuduğu gibi devamındaki “ئ” lafzını da merfû' olarak telaffuz etmiştir. İbn Mes'ûd da elif-nûn maddesini tahfîf ile, ancak devamındaki “ئ” yerine “ئ” lafzını getirmek suretiyle “ئ” şeklinde okumuştur. Yine Eттаfeyyiş'in aktardığına göre Zührî (öl. 124/742) ve Süleymân b. Erkam (öl. ?) ise elif-nûn maddesini tahfîf ile ve devamındaki “ئ” lafzını mansûb olarak “ئ” şeklinde okumuşlardır.<sup>836</sup>

Eттаfeyyiş'e göre “ئ” lafzı “ئ” edatının ismidir. Haddi zatında Kûfeli dilcilere göre in-i muhaffefe (ئ) amel etmez. Ancak Eттаfeyyiş, mezkûr kıraatin in-i muhaffefe'nin amel ettiğine delil olduğunu, böylelikle bu kıraatin Kûfelilerin görüşlerine reddiye mahiyetinde sayılması gerektiğini savunmuştur.<sup>837</sup> Eттаfeyyiş, bir diğer tefsiri olan *Teyşîru't-tefsîr*'inde elif-nûn maddesinin nâfiye sayılıp, devamındaki “ئ” lafzının ise nasb harekeyle okunması şeklindeki görüşleri eleştirerek “Bu âyetteki in (ئ) harfinin hem nâfiye olması hem de “ئ” lafzının mansûb okunması düşünülemez. Çünkü in-i nâfiye ismi nasb edemez. Dolayısıyla “ئ” lafzını nasb et-

<sup>834</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/518.

<sup>835</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/354.

<sup>836</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(1)/291-292. Zührî ve Süleyman b. Erkam ayrıca âyetteki “ئ” lafzını tenvinle “ئ” şeklinde okumuşlardır. Eттаfeyyiş bu durumda kelimenin harf değil de ism-i mef'ûl manasında mastar kabul edileceğini ve anlamının “Onların tamamı hakkında...” şeklinde olacağını söylemiştir. Bk. Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(1)/291-292.

<sup>837</sup> Eттаfeyyiş, bu görüşüne İbn Hişâm'ı şahit tutmuştur. Bk. Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(1)/291.

mesi de mümkün değildir.” şeklinde itirazını dile getirir. Ona göre muhaffef in’in (إِنْ) amel etmesi için müşedded inne’nin (إِنَّ) tahfiften sonra da amelini sürdürmesi gerekir.<sup>838</sup>

Bu değerlendirmesinden sonra Übey kıraatine yer veren Ettafeyyiş, onun mezkûr âyeti “وَإِنْ كُنَّا لَمَّا” şeklinde okuduğunu aktarmıştır. Buna göre âyetteki “إِنْ”, nâfiyedir. Devamındaki “لَمَّا” ise “إِنَّ” anlamında kullanılmıştır. Ettafeyyiş, ileri sürdüğü bu görüşüne İbn Mes’ûd kıraatini delil göstermiştir. Nitekim İbn Mes’ûd, bu âyeti “وَإِنْ كُنَّا لَمَّا” şeklinde okumuştur. Ettafeyyiş’in şâz kıraati başka bir şâz kıraat ile hüccetlendirmesi altı çizilmesi gereken hususlardan sayılabilir.<sup>839</sup>

Semîn el-Halebî, âyetteki kıraat farklılıkları hakkında geçmişten kendi zamanına kadar çeşitli tartışmaların sürdüğünün altını çizmiştir. Nitekim âyette yer alan elif-nûn maddesinin tahfif ve teşdîd ile okunması, hemen sonrasındaki “كُلًّا” lafzının mansûb-merfû’ hareke ile telaffuzu, “لَمَّا” edatının ise tahfif-teşdîd ve tenvinlenmesi gibi farklılıkların izahının insanlar nezdinde zor konulardan olduğunu vurgulamıştır. Bu da elif-nûn maddesinin teşdîd-tahfif ile yine “لَمَّا” edatının tahfif-teşdîdinin kurrâ arasında farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>840</sup> Ebû Şâme de mezkûr âyetle ilgili “Kıraat vecihlerinin giriftliği nedeniyle mana yönünden en karışık âyetlerdendir.” görüşünü zikretmiştir.<sup>841</sup> Halebî, Ebû Şâme’nin bu değerlendirmesini aktardıktan sonra söz konusu zorluğun her kıraatin tek tek ele alınmasıyla çözülebileceğini söylemiştir. Buna göre elif-nûn maddesi tahfif ile okunduğunda da amel eder kabulünden hareketle kendisinden sonra gelen “كُلًّا” lafzını nasb etmiştir. Çünkü Arapların bazı lehçelerinde in-i muhaffefe’nin amel ettiğine rastlanmaktadır. Nitekim Sîbeveyhi konuyla ilgili “Arapların ‘إِنْ عَمْرًا لَمَنْطَلِقُ’ şeklinde söylediğini işittim.”

<sup>838</sup> Ettafeyyiş, *Teysîru’t-tefsîr*, 7/110.

<sup>839</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 8(1)/291-292.

<sup>840</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 6/398.

<sup>841</sup> Ebü’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü’l-me’âni min Hurzi’l-emânî fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, thk. İbrahim Adve Avd (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 521.

demek suretiyle bunun delilini ortaya koymuştur. Ona göre in-i muhaffefe, nasb etmekte fiile benzediği için amel eder.<sup>842</sup> Halebî, Sîbeveyhi'nin görüşüyle paralel olarak tahfîf halinde in (إِنْ) harfinin hem amel etmesinin hem de ihmâlinin (amel etmemesi) câiz görüldüğünü söylemiştir. Elif-nûn maddesinin tahfîf halinde amel etmediğine “وَإِنْ كُنَّا لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ” âyeti<sup>843</sup> örnek verilebilir. Nitekim bu âyette in (إِنْ), muhaffef olduğu halde kendisinden sonra gelen “كُنَّا” lafzını nasb edememiştir. Ancak Basralı bazı dilciler in-i muhaffefe'nin en-i muhaffefe, ke'en (كَأَنَّ) gibi amel etmesinin vacip olduğu görüşündedirler. Bazısı da “لَكِنْ” gibi ihmâlinin vacip olduğunu ileri sürerler. Kûfeliler de ihmâlini tercih etmişler buna delil olarak semâ'<sup>844</sup> ve âyetteki mütevâtir kıraati göstermişlerdir.<sup>845</sup> Ferrâ, in-i muhaffefe'nin amel etmesine itirazla “Ben Araplardan in'in (إِنْ) tahfîf durumunda -şiiir zarureti hariç- amel ettiğini hiç duymadım.” demiştir.<sup>846</sup> Zemahşerî ise “كُلًّا” kelimesindeki tenvinin izâfetten ivaz olarak geldiğini söylemiştir. Zira “وَإِنْ كُلًّا” lafzı, “وَإِنَّ كُلَّهُمْ” takdirindedir. Müfessir, tahfîf vechinde “إِنْ” edatının amel etmesini teşdîd olan aslına itibarla mümkün kılmıştır. O da Eттаfeyyiş gibi Übey kıraatini zikretmiş, âyetteki “لَمَّا” edatının “لَمَّا” anlamına geleceğini söyledikten sonra buna delil olarak İbn Mes'ûd'un “وَإِنْ كُنَّا لَمَّا” okuyuşunu göstermiştir.<sup>847</sup>

Bu âyetteki kıraat ihtilaflarına İbâzî âlimlerin yaklaşımları incelendiğinde görülecektir ki birçoğu sözü edilen farklılıklara eserlerinde yer vermişler, ancak bazısı herhangi bir açıklamada bulunmadan sadece elif-nûn maddesini tahfîf ile okumakla iktifa etmişlerdir. Bu bölümde isimlerine yer verdiğimiz İbâzî âlimlerin tama-

<sup>842</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2013, 1/283.

<sup>843</sup> Yâsîn 36/32.

<sup>844</sup> Kıyasın dışında, Araplardan işitildiği gibi kullanılan kelimelerdir. Bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 58.

<sup>845</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 6/398-399.

<sup>846</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/376-377.

<sup>847</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 499. Bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere Eттаfeyyiş'in en çok istifade ettiği kaynaklar içerisinde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı yer almaktadır. Eттаfeyyiş'in bu âyetteki kıraat farklılığına dair yorumlarıyla *Keşşâf*'ın yorumlarının benzerlik arz etmesi söz konusu iktibas kanaatini kuvvetlendirmektedir.

munun ilk vecih olarak tahfîfi zikretmeleri Nâfi' kıraatini esas aldıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ettafeyiş'in dil tahlilleri yaparak Kûfelilerin görüşünü kıraat vechiyle reddetme yönündeki yaklaşımı keza bir şâz kıraati başka bir şâz kıraatle hüccetlendirmesi de dikkate değer hususlardandır.

### 2.3.3. Hazf-İsbât ve Edat Değişimi Temelli Kıraat Vecihleri

Harf temelli kıraat farklılıklarında söz konusu olan okuyuşlar daha ziyade edatların isbâtı veya metinden hazfi (iskât) yönünde tezahür ettiği gibi harf ziyadesi şeklinde de kendisini göstermektedir. Bu farklılıklar içinde iskât veya isbâta konu edilen edatlardan, “ا”, “و”, “ف”, “ب”, “ما”, “من”, “أن” harfleri daha çok öne çıkmaktadır.<sup>848</sup> Harflerle ilgili farklılıklarda önemli bir ayrıntı da bunların mushaf imlasına uyup uymadıkları hususudur. Zira resmü'l-mushaf ile uyumlu addedilen bir kıraat eğer diğer sıhhat şartlarını da taşıyorsa sahih olarak kabul edilir. Ancak resmü'l-mushaf'a muvafık görülmeyen bir okuyuş şâz rivayet olarak değerlendirilmektedir.

İbâzî âlimler eserlerinde diğer kıraat ihtilaflarına nasıl yer vermişlerse harflerin isbât, iskât ve ziyâde gibi farklı okuyuşlarını da ele alıp incelemişlerdir. İbâzî âlimlerin, bu okuyuşlarla ilgili yaklaşım ve yorumları örnekler üzerinden değerlendirilecektir.<sup>849</sup>

Yûsuf sûresinde geçen “قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَذَا عَلِيمٌ” âyetindeki<sup>850</sup> “بُشْرَىٰ” kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir mütekellim yâ'sı ekleyerek “بُشْرَايَ” şeklinde okumuşlardır. Ayrıca Verş “بُشْرَايَ” şeklinde râ'dan (,) sonra elif'in isbâtı ve mütekellim yâ'sının cezmi ile telaffuz etmiştir.<sup>851</sup> Ancak İbn Mücâhid, Verş'in okuyuşunu takip edenlerin

<sup>848</sup> Yıldız, *İmâmiyye Şiâsi'nin Kıraat Tasavvurları*, 211.

<sup>849</sup> İbâzî âlimlerin hazf-isbât ve edat değişimi temelli ele almış oldukları ancak çalışmaya dahil edilmeyen bazı vecihlerle ilgili bk. (Hevârî'nin *Tefsîru kitabillâhî'l-'Azîz'i*) el-Mü'min 40/35; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb'i*) Âl-i İmrân 3/133; Yûsuf 12/31; Hûd 18/38; el-Enbiyâ 24/48; (Ettafeyiş'in *Himyanü'z-zâd'ı*) el-Fâtiha 1/7; el-Bakara 2/284; el-Mâide 5/49; el-En'âm 6/94; el-Enfâl 8/1; et-Tevbe 9/34; er-Ra'd 13/5; en-Nahl 16/8; el-İsrâ 17/1; el-Ankebût 29/58; eş-Şûrâ 42/30; el-Hucurât 49/2; el-Cuma 62/8; Abese 802.

<sup>850</sup> Yûsuf 12/19. Meâli: “(Kervanın sucusu): ‘A, müjde! Bir oğlan!’ dedi.”

<sup>851</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 347; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/143; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/356. Kelimede ayrıca Hamza ve Kisâ'nin imâle vechi de vardır. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 347.

bu vecihden haberdar olmadıklarını ve Nâfi' gibi yâ'nun (ى) fethasıyla “بُشْرَائِ” şeklinde okuduklarını aktarmaktadır.<sup>852</sup> Hevvârî mezkûr rivayeti isim vermeden “وَقَالَ بَعْضُهُمْ/Bazıları dedi ki” şeklinde zikretmekle yetinmiştir.<sup>853</sup> Ettafeyyîş ise Nâfi' den aktardığı rivayette Verş'in ismini zikretmeden “بُشْرَائِ” şeklinde mütekellim yâ'sının cezm ile okunması vechini aktarmıştır. Ayrıca mezkûr okuyuşun vakf halinde söz konusu olabileceği yorumunda bulunmuştur.<sup>854</sup> Zemaşerî bu durumu şu şekilde açıklar: “بُشْرَائِ” vechinde iki sâkinin bir araya gelmesinden dolayı mezkûr vecih doğru değildir. Ancak bu okuyuşla vasl değil de vakf kastedilmişse o takdirde kabul edilebilir.<sup>855</sup>

Ettafeyyîş ayrıca Hasan-ı Basrî'nin mezkûr kelimeyi elif'in yâ'ya (ى) idğâmiyla “بُشْرَائِ” şeklinde okuduğunu da aktarmış ve bunun Hüzeyl lehçesi olduğunu belirtmiştir.<sup>856</sup> Meselenin bu kısmında Zemaşerî'den alıntı yapan Ettafeyyîş, bazı Arapların dualarında “يَا سَيِّدِي وَيَا مَوْلَايَ” dediklerini aktarır. Burada altı çizilmesi gereken ayrıntılardan birisi de Ettafeyyîş'in mezkûr kelimedede imâlenin zıddı olarak “feth” kavramı yerine “إِخْلَاصُ الْفَتْحِ/ihlâsu'l-feth” kavramını kullanmasıdır.<sup>857</sup>

Ferrâ da mansûb mütekellim yâ'sı kıraati olan “بُشْرَائِ” okuyuşunun Kays lehçesine, “بُشْرَيْ” kıraatinin ise Hüzeyl lehçesine ait olduğunu söylemiştir. Çünkü Hüzeyl lehçesine göre kendisine mütekellim yâ'sı muzâf olan her isimde o “yâ” şeddelenir. Ferrâ, ileri sürdüğü görüşüne delil olarak Kâsım b. Ma'n'ın (öl. 175/791) şu şiirine yer vermiştir:

تَرَكُوا هَوَايَ وَأَعَانُوا هَوَاهُمْ فَقَدْتَهُمْ وَلِكُلِّ جَنْبٍ مَصْرَعٌ<sup>858</sup>

Ferrâ, bu kelimedede okuyanı ile ilgili bilgi vermediği bir kıraat daha zikreder. Nitekim elif'in hazfi ve mütekellim yâ'sının cez-

<sup>852</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 347.

<sup>853</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/260.

<sup>854</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/52-53.

<sup>855</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 508.

<sup>856</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 508; Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/52-53.

<sup>857</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/52-53. Ettafeyyîş'in, Hasan el-Basrî'nin kıraati ile ilgili bilgileri Zemaşerî'nin *Keşşâf*'ından diğer kıraat rivayetlerini ise İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sından alıntıladığı gözlemlenmiştir.

<sup>858</sup> Anlamı: “Onlar benim isteklerimi uymayıp kendilerini yok edecek arzularının peşinden gittiler. Böylece her tarafta bir yıkım (ölüm) oldu.” Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/39.

miyle “بُشْرَى” şeklindeki okuyuşun bulunduğunu söyleyen müfessir bu kıraatin tıpkı “يَا بُيِّ لَا تَفْعَلْ”<sup>859</sup> örneğine benzediğini ifade etmiştir. “بُشْرَى” gibi kelimeler her ne kadar müfred (izâfetin zıddı) olsalar da izâfet manasını taşırlar. Nitekim Araplar “يَا نَفْسُ اصْبِرِي” dedikleri gibi “يَا نَفْسُ اصْبِرِي” şeklinde de ifade etmişlerdir. Dolayısıyla birinci cümle her ne kadar müfred gibi görünse de izâfet manasını taşımaktadır. Görüldüğü gibi Ferrâ da kıraatlerin tevcihinde şiir ve Arapların sözlerinden yararlanmıştı.<sup>860</sup>

İbn Atıyye ise “بُشْرَى” şeklinde harf ziyadesiyle okunduğunda sonundaki mütekellim yâ’sının nidâ anlamına geleceğini söylemiştir. Bunu söyleyen kimse sanki “أُحْضِرِيْ فَهَذَا وَثِقْكَ/Gel, vakit geldi!” veya “يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ/Ey kulların üzerine (çöken büyük) hasret (ve nedamet, hazır ol!)”<sup>861</sup> demiş gibidir. İbn Atıyye, Verş kıraati olan “بُشْرَى” şeklindeki okunuşta Ebû Alî’den aktarımla iki sâkinin yan yana gelmesi gibi Arap dili yönünden mahzurlu bir duruma dikkat çekmiştir.<sup>862</sup> Zemahşerî’nin de aynı duruma dikkat çektiği göz önünde bulundurulursa bu değerlendirmelerin kendilerinden önceki müfessirlerin yorumları olması yüksek bir ihtimal olarak öne sürülebilir. Zira Zemahşerî ile İbn Atıyye aynı dönemde yaşayan iki müfessirdir. Hatırlanacaktır ki Zemahşerî bu duruma çözüm olarak vakf halinin düşünülebileceğini aksi halde mezkûr kıraatin Arap diline uygun olmadığını söylemişti. İbn Atıyye ise böyle bir durumda medd-i lâzım yapılması gerektiğini ortaya koymuştu. Zemahşerî’nin bir kıraat rivayetini dil kuralına uygun olmadığı için eleştirmesi yanında İbn Atıyye’nin yaklaşımı daha makul görünmektedir. İbn Atıyye, Zemahşerî’nin isim vermeden zikrettiği “بُشْرَى” kıraatini Ebû Tufeyl, Cahderî, İbn Ebû İshâk ve Hasan-ı Basrî’nin okuduğunu aktarmış ve mezkûr kelime vezninin Arap lehçelerinde yaygın bir kullanım olduğunu söylemiştir.<sup>863</sup>

<sup>859</sup> “Ey oğulcuğum, yapma!”

<sup>860</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, ts., 2/39.

<sup>861</sup> Yâsîn 36/30.

<sup>862</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 984.

<sup>863</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 984. İbn Atıyye burada Ferrâ’nın yer verdiği şiiri birkaç kelimesi farklı şekilde ve terennüm edenin şâir sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî (öl. 28/648-49) olduğunu söyleyerek paylaşmıştır:

Edatlardaki kıraat farklılıklarının bir diğer yönü de edat değişimleridir. Bir edatın yerine anlamı farklı olan başka edatın getirilmesi şeklinde tezahür eden bu ihtilafların daha çok şâz kıraatlerle ilgisi olduğu söylenebilir. Zira bir edatın yazılışı resmî'l-mushaf'a uymuyor ise sahihlik şartlarını sağlamadığı için şâz olarak adedilir. İbâzî âlimlerin bu tür farklılıklara yaklaşımları ve değerlendirmeleri bir örnek üzerinden ele alınıp değerlendirilecektir.

Neml sûresindeki “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ” âyetinde<sup>864</sup> yer alan “أَلَا” kelimesindeki farklı okuyuşlar edat değişimine yansıyan kıraat ihtilaflarına örnek teşkil etmektedir. Bu kelimeyi Kisâî hariç bütün kurrâ teşdîd ile “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ” okumaktadırlar. Bu durumda “Allah’a secde etmesinler diye” bir mana ortaya çıkar. Çünkü teşdîd kıraatinde “أَلَا” edatı “أَنْ لَ” takdirindedir ve devamındaki “يَسْجُدُوا” fiiline mastar manası vermektedir. Kisâî, Ruveys, Ebû Ca’fer ise bu âyette lâm’ın (ل) tahfîfi ile “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ” şeklinde okumaktadır.<sup>865</sup> Bu kıraate göre ise anlam “Uyanın ey insanlar! Allah’a secde edin!” şeklinde olmaktadır. Çünkü mezkûr kıraati takip edenler “أَلَا” edatını tenbîh ve istiftâh (başlangıç) anlamında kullanmışlardır. Bunun nedeni “يَسْجُدُوا” fiilinin evvelindeki muzâraat harfi olan yâ’yı (ي) nidâ harfi olarak değerlendirmeleridir. Böylelikle münâdâ mahzûf olmaktadır. Bazı kaynaklarda yâ’nın (ي) nidâ değil de tenbîh anlamında kullanıldığı bilgisi yer almaktadır. Bu durumda mezkûr kurrâ “أَلَا” harfi ile “يَا” edatını birlikte tekid amacıyla kullanmışlardır.<sup>866</sup> Kisâî, vakf durumunda “يَا يَا”, ibtidâ halinde ise “أَسْجُدُوا” şeklinde emr-i hâzır sîgasıyla okumuştur. Bu durumda âyetin takdiri “أَلَا اسْجُدُوا” şeklindedir. Yâ (ي), nidâ için ziyade kılınmış, ardından “اسْجُدُوا” lafzındaki elif hafz olunmuştur. Nidâ harfi (yâ), “اسْجُدُوا” lafzıyla birleştirildiğinde ise “أَلَا يَسْجُدُوا” olmuştur.<sup>867</sup> Bennâ, “أَسْجُدُوا” fiili emr-i hâzır kabul edildiğinde vasl halinde hemze’nin hafzedilmesinin hata olduğunu belirtmiştir. Ancak bazı mushaflarda nidâ edatın-

سَبَقُوا هَوًى وَأَغْتَوُوا لَهْوَاهُمْ فَتُخَرِّمُوا وَلِكُلِّ جَنْبٍ مَضْرَحٌ

<sup>864</sup> en-Neml 27/25.

<sup>865</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 480; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/235.

<sup>866</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/235.

<sup>867</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 480.

daki (يَا) elif ile “أَسْجُدُوا” lafzının evvelindeki hemze'den birinin yazılı olduğuna dair rivayetler bulunduğundan mezkûr görüş makul kabul edilmiştir.<sup>868</sup>

İbâzî âlimlerden Mi'velî, “أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ” âyetindeki kıraat farklılıklarına temas etmiş, kimin okuduğuyla ilgili bilgi vermeden “أَلَّا” edatındaki tahfif vechini zikretmiştir. Bu durumda âyet, “يَا” harf-i nidâ, münâdâ ise mahzûf kabul edilmekle “أَلَّا يَا هُوَ لَا” takdirinde olur. Mi'velî, Abdullah b. Mes'ûd'un bu edatı “هَلَّا” şeklinde okuduğunu, devamında gelen cemî gâib sîgasındaki “يَسْجُدُوا” fiilini ise cem'-i muhâtab sîgasında “تَسْجُدُوا” olarak telaffuz ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Übey b. Ka'b'ın “أَلَّا” harfini “أَلَّا” şeklinde tahfif formunda okuduğunu, ardından gelen fiili ise cemî nûn'unun isbâtıyla “يَسْجُدُونَ” şeklinde telaffuz ettiğini aktarmıştır.<sup>869</sup> Eттаfeyyiş, mezkûr kıraat farklılıklarına tefsirinde temas etmiş ancak “أَلَّا” şeklinde tahfif formuyla okuyanlarla ilgili Ruveys yerine Ya'kûb'u zikretmiştir. Bu okuyuşta Eттаfeyyiş'e göre “أَلَّا” ve “يَا” edatları tenbîh içindir. Her ikisinin aynı anda tenbîh için olması kelâmın manasını kuvvetlendirmek (tekid) amacına matuftur. Eттаfeyyiş, yukarıdaki yorumlara benzer şekilde “يَا” lafzının münâdâsı mahzûf harf-i nidâ olabileceğini vurgulamıştır. Bu durumda elif'in hazif sebebi, kendisinden sonraki fiilin ilk harfinin sakin olması nedeniyle iki sâkin içti-maından kaçınmak içindir. “أَسْجُدُوا” fiilinin evvelindeki hemze de vasil hemzesi olduğu için hazfedilmiştir. Eттаfeyyiş'e göre bir diğer rivayet “أَلَّا” lafzının “هَلَّا” şeklinde okunmasıdır. O, bu okuyuşun İbn Mes'ûd mushafında yer aldığını ve A'meşîn de aynı şekilde kıraat ettiğini söylemiştir. Bu durumda âyetin anlamı “Allah'a ibadete buyurmaz mısınız?” şeklinde olur. Übey b. Ka'b ise tahfif ile “أَلَّا تَسْجُدُونَ” şeklinde okumuştur.<sup>870</sup>

Edat farklılıklarının anlam değişimine etkisi gerek “أَلَّا” lafzının tahfifiyle tenbîh anlamı verildiğinde gerekse “هَلَّا” şeklinde okunduğunda kendisini göstermiştir. “أَلَّا” kıraatine göre aslı “أَنْ لَا” ol-

<sup>868</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/235.

<sup>869</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/580.

<sup>870</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 12(1)/150.

duğu kabul edilmekle mastar manası verilmiş, bazı âlimler tarafından “teşvik” anlamını içerdği ileri sürülmüştür. Tahfîf formunda okunduğunda bu durumda tenbîh anlamı öncelenmiştir. Farklı bir edat olarak “هَلَّا” şeklinde telaffuz edildiğinde ise “أَلَا” edatının da içerdği “teşvik” anlamına geleceği söylenmiştir.<sup>871</sup>

Tefsir kaynaklarında mezkûr âyetteki kıraat farklılıklarına dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Nitekim Ferrâ, Hamza'nın okuduğunu söylediği tahfîf vechini zikrettikten sonra bu durumda “يَسْجُدُوا” fiilinin nasb konumunda olacağını belirtmiştir. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Hasan-ı Basrî, Humeyd el-A'rec'in (öl. 130/747-48) de bu şekilde telaffuz ettiklerini aktaran Ferrâ, mananın “أَلَا يَا هُوَلَاءَ” şeklinde olduğunu ve “هُوَلَاءَ” lafzının gizlenip “يَا” lafzıyla iktifa edildiğini söylemiştir. Bu görüşünü de Arapların “أَلَا يَا اِرْحَمْنَا” veya “أَلَا يَا تَصَدَّقْنَا عَلَيْنَا” şeklindeki deyişleriyle hüccetlendirmiştir. Ayrıca Ahtal'den (öl. 92/710-11) aktardığı şu şiiiriyle de mezkûr görüşünü delillendirmiştir:

“أَلَا يَا إِسْلَمِي يَا هِنْدَ بِنِي بَدْرٍ ، وَإِنْ كَانَ حَيَاتًا عَدَىٰ أُجْرَ الدَّهْرِ”<sup>872</sup>

Ferrâ bu açıklamalarının ardından Mi'velî ve Eттаfeyyiş'in de eserlerinde yer verdiği İbn Mes'ûd'un “هَلَّا تَسْجُدُونَ لِلَّهِ” kıraatının tahfîf kıraatini tercih edenler için hüccet olacağı yorumunda bulunmuştur. Ardından yine Mi'velî ve Eттаfeyyiş'in zikrettiği Übey b. Ka'b'ın “أَلَا تَسْجُدُونَ” kıraatini aktarmıştır. Müfessir, tahfîf ile okunduğunda kelamın secde emrini gerektirdiğini çünkü anlamın “Secde etmez misiniz?” şeklinde olacağını ileri sürmüştür. Teşdîd ile okunduğunda ise -bir önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde anlam “Şeytan onlara Allah'a secde etmesinler diye kötü amellerini süsleyip doğru yoldan saptırdı.” şeklinde olduğundan secde emri söz konusu değildir.<sup>873</sup>

Taberî, Ferrâ'nın yorumuna benzer şekilde teşdîd ile okunduğunda “Şeytan, Allah'a secde etmesinler diye amellerini süsledi

<sup>871</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 12(1)/150.

<sup>872</sup> Anlamı: “Doğru ol ey Bedr'in (Utbe) çocuğu Hind! Ve sonunda yaşanacak başka bir zaman da olsa...” Bk. Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal, *Divânü Ahtal*, thk. Fahreddin Kabâve (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1996), 135; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/290.

<sup>873</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/290.

ve onları doğru yoldan saptırdı.” manasını vermiştir. Tahfîf vechi ile okunduğunda “أَسْجُدُوا” lafzının cezm konumunda bulunduğu belirten Taberî, “أَلَا” edatının ise i’rabdan mahallinin olmadığını söylemiştir. Müfessir, teşdîd vechinde ise “أَلَا” ve “يَسْجُدُوا” lafızlarının nasb konumunda bulduklarını belirtmiştir. Son olarak Taberî, mezkûr okuyuşların her birini kurrânın okuduğunu ayrıca her iki kıraatin manasının doğru olması sonucunda iki kıraatin de sahîh olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, “أَسْجُدُوا” şeklinde emir sîgasında okunduğunda “يَا” edatının dahil olmasıyla ilgili de Basralı dilcilerin çeşitli görüşler serdettiğini ifade etmiştir. Nitekim Basralılar, mezkûr nidâ edatının kelâma tenbih anlamı katmak amacıyla geldiğini söylemişlerdir. Bunun sonucunda gerek “يَا” edatı, gerekse “أَسْجُدُوا” lafzındaki elif’ler iki sâkinin bir arada bulunma mahzurundan dolayı hafzedilmiş ve nihayetinde kelâm “أَلَا يَا اسْجُدُوا” olmuştur. Kûfeli bazı dilciler ise “يَا” edatının nidâ anlamı içerdiğini savunmuşlardır.<sup>874</sup>

Ettafeyyîş’in, edat değişimlerinde yer verdiği bir okuyuşu dil kaidelerine uymadığı için bir şarta bağlaması<sup>875</sup> önemli bir husustur. İbâzî âlimler, bazen isim vermeden bazen de kıraati okuyana nispet ederek edat değişimleri ile ilgili vecihleri zikretmişlerdir. Gerek Mi’velî gerekse Ettafeyyîş, sahâbe kıraatlerine atıf yapmışlar; Ettafeyyîş, İbn Mes’ûd mushafından söz etmiştir. Mütevâtir rivayetlere yer verdikleri gibi şâz rivayetleri gerektiği zaman kullanmışlar ve bu rivayetlerin doğurduğu anlam zenginliğini eserlerine yansıtmuşlardır.

### 3. Sarf Kuralları Bakımından Kıraat Vecihleri

Arap dilinin kelime yapısıyla ilgili kısmına isim olarak verilen sarf, lugatte “çevirmek, bir şeyi bir halden başka bir hale döndürmek, altını gümüşle satın almak, adalet, tövbe”<sup>876</sup> gibi anlamlara

<sup>874</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 41-42.

<sup>875</sup> Mütekellim yâ’sının elif’i ile sonraki kelimenin evvelinde bulunan hemze-i vasl’ın sükûnundan doğan iki sâkinin ictimâi durumundan dolayı vakf şartını öne sürmesi.

<sup>876</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/391; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1385; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur’ân*, 279-280.

gelmektedir. Istılahta ise “i'lâl ve bina yönünden Arapça kelimelerin durumlarının kendisiyle bilindiği ilim”<sup>877</sup> olarak tanımlanır. Başka deyişle mastar-mâzi gibi asıl kabul edilen kelimeyi lafız ya da manayı ilgilendiren bir sebeple fiil ve ismin değişik vezinlerine dönüştürmektir. Bu başlık altında Arap dilinde çekimi yapılamayan harfler/edatlar incelenmeyecektir. Keza mutasarıf olmayan (çekimi yapılamayan) “عَسَى” ve “كَرَب” gibi başlama fiilleri<sup>878</sup> ile “تَعَمَّ” ve “بُئِسَ” gibi medh, zem ve taaccüp fiillerine<sup>879</sup> yer verilmeyecektir. Diğer taraftan “الَّذِي”، “مَا”، “مَنْ”، “هَذَا” gibi i'râbî kabul etmeyen (mureb) isimler de bu başlık altında değerlendirilmeyecektir.

Klasik Arapça gramer kitapları incelendiğinde dil konularının genellikle “isim, fiil ve harf” ana başlıkları altında incelendiği görülür. Bu çalışmada da aynı usul takip edilecek ve İbâzî âlimlerin, ilgili başlıklar içerisinde öne çıkan yorumları değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu sebeple her bir farklılığın üzerinde durmak çalışmanın boyutunu aşacağından incelemeye alınmayacak, öne çıkan bazı örneklerin dipnotta verilmesiyle iktifa edilecektir.

### 3.1. İsim Kalıplarıyla İlgili Kıraat Vecihleri

Zamana bağlı olmadan kendi başlarına anlam ifade eden kelimelere “isim” denilmektedir.<sup>880</sup> İsmın özellikleri arasında tenvin alabilmeleri, harf-i cerri ve lâm-ı ta'rîfi kabul etmeleri sayılabilir.<sup>881</sup> Bu bölümde İbâzî müelliflerin eserleri çerçevesinde isimle ilgili kıraat farklılıkları çeşitli başlıklar altında sunulacaktır. Buna göre ismin müfred-tesniye-cem' oluşu, müzekker-müenneslik

<sup>877</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, 3/342-343; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 1983, 113; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 482-483; Hulusi Kılıç, “Sarf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136-137.

<sup>878</sup> Ef'al-i mukârebe diye de nitelenen bu harflerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlık Udayme (Beyrut: Âlemül' Kütüb, ts.), 3/70; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 49.

<sup>879</sup> Medih, zem ve taaccüb fiilleriyle ilgili bilgi için bk. Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddin Kabâve, 1995, 64, 78, 97, 274; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 49-50.

<sup>880</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 1983, 24; Hamîlâvî, *Şeze'l-arf*, 13; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 80.

<sup>881</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, 39-44.

hali, zamirler, mastarlarla ilgili kıraat vecihleri incelenecek olan alt başlıklardandır.

### 3.1.1. Müfred-Tesniye-Cem'

Ferşü'l-hurûf şeklinde nitelenen, belirli bir kaideye bağlı olmayan, genelde anlamı etkileyen Kur'ân-ı Kerîm'deki kıraat ihtilaflarının bir kısmını bazı kelimelerin müfred (tekil), tesniye (ikil) ve cem' (çoğul) okunması teşkil eder. Kelimenin nicelik olarak değişime uğraması bu anlam değişimine yol açan başlıca nedendir. Bu değişim de cümlenin/âyetin anlamını bazen doğrudan bazense dolaylı olarak etkilemektedir.

Kur'an'da yer alan kelimelerin bazısı kıraat imamları tarafından müfred okunurken bazısı tesniye, bir kısmı da cemi formunda okunmuştur. Kelimenin müfred-tesniye-cemi telaffuz edilmesi şeklinde tezahür eden okuyuşlardan bir kısmı mütevâtir farklılıklar arasında yer alırken diğer kısmı ise şâz kıraatler içerisinde bulunmaktadır. Bu farklılıkları, dil, kıraat ve tefsir alimleri Arap dilinin sarf, anlam gibi teknik yönlerinden ele almışlardır. İçlerinden bazıları ilgili vecihler arasında tercihte de bulunmuşlardır. Bu başlık altında İbâzî âlimlerin söz konusu farklılıkları içeren âyet örneklerini inceleyerek onların konuyla ilgili metotlarını ortaya koymaya çalışacağız.<sup>882</sup>

Hevvârî'nin temas ettiği bu türden bir kıraat farklılığına “لَا جِدْدَ” âyetindeki<sup>883</sup> “مِنْهَا” lafzı örnek verilebilir. Hevvârî, bu âyetle ilgili “Burada başka bir vecih daha var.” demiş ve sözü edilen müfred formdaki lafzın “مِنْهُمَا” şeklinde tesniye olarak okunduğunu söylemiştir.<sup>884</sup> Nitekim mezkûr kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, İbn

<sup>882</sup> İbâzî âlimlerin müfred-tesniye-cemi kalıplarıyla ilgili kıraat vecihlerinden çalışmaya dahil edilmeyen bazıları için bk. el-Bakara 2/133; en-Nisâ 4/20; el-A'râf 7/40, 157; el-İsrâ 17/7; el-Kehf 18/34; el-Ahzâb 33/67; Fussilet 41/47; ez-Zuhruf 43/38; el-Vâkıa 56/75; el-Meâric 70/43; el-Mürselât 77/33; (Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsaf*'ı) el-Bakara 2/133; (Mi'vellî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/117; el-En'âm 6/94; ez-Zümer 39/29; (Ettafeyyîş'in *Himyanü'z-zâd*'i) el-Mâide 5/95; el-A'râf 7/20; İbrâhîm 14/41; el-İsrâ 17/23; ez-Zümer 39/29; Zuhuf 43/38; el-Hümeze 104/4.

<sup>883</sup> el-Kehf 18/36.

<sup>884</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/463.

Âmir ve Ebû Ca'fer, tesniye olarak "مِنْهُمَا" şeklinde okurken diğer kıraat imamları ise yazıldığı gibi müfred formunda okumuşlardır.<sup>885</sup>

Hevvârî'ye göre tesniye formundaki "مِنْهُمَا" lafzıyla kastedilen önceki âyetlerde zikri geçmiş olan "جَنَّتَيْنِ" yani *iki üzüm bağıdır*. Çünkü bu kelime hem 32. hem de 33. âyette "جَنَّتَيْنِ" şeklinde tesniye olarak zikri geçtiği gibi 35. âyette "جَنَّةً" şeklinde müfred kalıbında tekrar zikredilmiştir. Hevvârî'ye göre âyette sözü edilen kişiye verilen bahçe başlangıçta tek idi. Ama ortasından nehir geçtiği için ikiye ayrıldı ve iki bahçe halini aldı.<sup>886</sup> Taberî, âyette zikri geçen iki kişiden birinin (وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ) âyetinde de<sup>887</sup> belirtildiği gibi nefesine zulmeden, öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden, kıyametin vukuu konusunda şüphe içerisinde bulunan ve bir gün Allah'a kavuşacağını unutan karakterde olduğunu söylemektedir. Bahsedilen kişinin bir üzüm bağı vardı. Bu kişi bir gün oraya girdi (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ) ve "قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا" yani "Ben, bana verilen bu nimetin bir gün yok olacağını sanmıyorum." dedi. Diğer bir deyişle bu bağ kendisine verildiğinde, o da içerisindeki ağaçlar, meyveler, ekinler ve nehirleri gördüğünde -güya- Allah'a kıyamet günü hakkında şikâyette bulunarak "Ben bu nimetlerin telef olacağına, bir gün tükenip biteceğine, yıkılıp kaybolacağına inanmıyorum. Ayrıca Allah'ın kullarına vadettiği kıyametin de bir gün kopabileceğini aklım almıyor." dedi. Sonra kendisini âhirete dönük emniyet altına alma refleksiyle "وَلَيْنِ رُدِّدْتُ إِلَىٰ رَبِّي" "Rabbime dönmüş olsam bile" diyerek devamında -hiç inanmadığı halde- "لَأَجِدَنَّ حَيْرًا" "Şüphesiz şu dünyada bana verilen üzüm bağından daha hayırlısını Allah'ın nezdinde bulurdum" dedi. Bu kanaate de "Dünyadayken böyle bir üzüm bağı sadece bana verildi. Demek ki ben diğer kişiden daha değerliyim ki Allah'a dönmüş olsam bile ahirette bana dünyada verilenden daha iyisi elbette verilecek." yorumunun sonucunda ulaşmıştır.<sup>888</sup> Üzüm bağına başlangıçta

<sup>885</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 390; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/310-311; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/214-215.

<sup>886</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/463.

<sup>887</sup> el-Kehf 18/35.

<sup>888</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/22.

tek olması noktasında Hevârî ile Taberî benzer yorumlarda bulunmuşlardır.

Ettafeyyîş ise tefsirinde takip ettiği kıraat âlimi Nâfi' olduğundan bu âyetteki sözü edilen farklılıklardan tesniye vechini daha önce zikretmiştir. Önceki âyette yukarıda ifade edildiği gibi iki kişiden örnek verilmiş, bunlardan birisine etrafı hurmalarla donatılmış, aralarında da ekinlerin bitirildiği iki üzüm bağı verildiği söylenmiştir. Bu bağların her ikisi meyvelerini tamamıyla verip hiçbir ürünü eksik bırakmamış, aralarından da bir nehir geçmekteydi. Nihayetinde adamın bol ürünü olmuş, arkadaşına "Benim malım seninkinden daha fazla; ayrıca insan sayısı olarak da senden daha güçlüyüm." demişti. Sonra bağına girdi ve şöyle söylemiştir: "Bu bağın hiçbir zaman yok olacağını düşünmüyorum. Ben ayrıca kıyametin kopacağını da sanmıyorum, rabbimin huzuruna götürülsem bile, orada bu bağın yerine daha iyisini bulurum." demişti. Ettafeyyîş, tesniye manası vererek âyeti "Ben bu bağlardan daha iyisini bulurum" şeklinde yorumlamıştır. İzahında da kendisine bağ verilen kişinin verilmeyen kişi hakkında "Onun yanında benim değerim yüksek olduğu için kendisine dünyada herhangi bir paye verilmedi ki -eğer senin iddia ettiğin gibi ahiret diye bir şey varsa- orada verilsin."<sup>889</sup> şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Bu cümlelerinden sonra müfessir, tesniye vechini okuyanların Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir olduğunu aktarıp diğer kıraat imamlarının "لَا جَدَدٌ خَيْرًا مِنْهَا" şeklinde müfred okuduklarını söylemiştir. Bunu da zamiri geride geçen "جَنَّتٌ" lafzına râci kılarak ve "مِنْ جَنَّتِي" şeklinde takdir ederek izah etmiştir.<sup>890</sup>

Âlûsî (öl. 1270/1854); Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'e ek olarak İbn Zübeyr (öl. 73/692), Ebû Bahriyye (öl. 119/737), Zeyd b. Alî (öl. 122/740), Ebû Ca'fer, Şeybe (ö. 130/747) ve İbn Muhaysın'ın tesniye okuduklarını söylemiş, ayrıca Mekke, Medine ve Şâm Mus-haflarında da bu şekilde yazıldığını aktarmıştır. Âlûsî'ye göre

<sup>889</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî Ettafeyyîş, *Himyanü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Uman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 10(1)/104-105.

<sup>890</sup> Ettafeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 10(1)/104-105.

bu hurs, açgözlülük ve âhirette daha iyisinin kendisine verileceğine dair olan kesin inanmışlık duygusunun nedeni Allah'ın kendisini ötekine göre daha çok öncelediği ve kendisini daha değerli gördüğü vehminden kaynaklanmaktadır. Bu kişinin tavrı Fussilet sûresindeki "Eğer Rabbime dönecek olsam bile O'nun yanında benim için güzel şeyler bulunduğundan eminim."<sup>891</sup> şeklinde konuşan adamın durumuna benzer. Hâlbuki bu durumun kendisi için istidrâc<sup>892</sup> olduğunun bilincinde değildir.<sup>893</sup> Bazı alimlere göre kelimenin müfred okunması tesniye okunmasından evlâdır. Çünkü müfred okunması sonucunda kelime, gerideki 35. âyetteki müfred formunda gelen "جَنَّة"<sup>894</sup> lafzıyla uyumlu olacaktır. Ancak tesniye okunmasına da itiraz edilmez. Çünkü daha geride "جَنَّتَيْنِ"<sup>895</sup> şeklinde tesniye olarak iki defa zikri geçmişti.<sup>896</sup>

Âyetteki kıraat farklılıkları ile ilgili yorumlarından sonra gerek Hevvârî'nin gerekse Eттаfeyyiş'in, "منها" lafzının tesniye formunda okunmasını, geride geçen "جنتين" lafzıyla izah ettikleri ve zaminin bu kelimeye râci olduğunu söyledikleri anlaşılmaktadır. Ancak Hevvârî, müfred formunu önce zikretmiş, tesniye okuyanların da bulunduğunu eklemiştir. Eттаfeyyiş ise Nâfi' tesniye okuduğu için önce tesniye vechini zikretmiş, müfred vechine daha sonra değinmiştir. Bu âyetle ilgili diğer İbâzî müfessirlerin eserlerinde ilgili kelimedeki kıraat farklılıklarına yer vermedikleri görülmektedir.<sup>897</sup> Bu örnek özelinde Hevvari ile Taberî'nin başlangıçta tek üzüm bağı olması noktasında benzer yorumlarda buldukları anlaşılmıştır. Diğer taraftan Eттаfeyyiş'in üzüm bağıyla böbürle-

<sup>891</sup> "وَلَنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْبَىٰ" Fussilet 41/50.

<sup>892</sup> İstidrâc: İnkârcıların tedrici olarak felâkete yaklaşırlırken geçici bazı başarılar kazanması anlamına gelen hârikulâde olaylardan biri. M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

<sup>893</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*, 8/262.

<sup>894</sup> "وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" Khef 18/35.

<sup>895</sup> "Cenneteyn" ifadesi hem de 32. âyette hem de 33. âyette geçmişti. İlgili âyetler "وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا" ve "وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" (Khef 18/32-33) "كَلَّمْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهُمَا" ve "رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ" (Khef 18/32-33).

<sup>896</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*, 8/262.

<sup>897</sup> Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 2/246; *Fî Rihâbi'l-Kur'ân Muhtasarı tefsîri'l-allâmeti eş-Şeyh Beyyûd*, thk. eş-Şeyh en-Nâsir b. Muhammed el-Mermûrî (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1996), Suveru'l-Khef, Meryem, Tâhâ, el-Enbiyâ/59.

nip ahirette rabbine kavuşma ümidi olmayan kişiyle ilgili değerlendirmeleri Taberî ile paralellik arz eder.

Bir kelimedeki kıraat farklılığı müfred-tesniye şeklinde tezahür ettiği gibi müfred-cemi' ya da tesniye-cemi şeklinde de ortaya çıktığı müşahede edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kıraatler arasında nispeten daha çok göze çarpan vecihlerden birisi de müfred kelimenin kıraat imamı tarafından cemi okunmasıdır. Konuyla ilgili bir örnek üzerinden İbâzî âlimlerin tasavvuru ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A'râf sûresindeki "وَكَلِمَاتِهِ"<sup>898</sup> lafzı bu kabilden bir örnek olarak değerlendirilebilir. Hevârî, mezkûr lafzın iki vecih üzere okunduğunu söyler. Bu vecihler cemi sîgada "وَكَلِمَاتِهِ" ve müfred sîgada "وَكَلِمَتِهِ" şeklindeki okuyuşlardır.<sup>899</sup> Hevârî, Hasan-ı Basrî'nin cemi vezinde telaffuz ettiğini, "وَكَلِمَاتِهِ" yani *kelimelerden* murad edilenin Hz. Peygamber'e indirilen ve Allah'ın sözleri olan vahyi olduğuna dair bir yorumunun bulunduğunu aktarmıştır. Ayrıca, cemi vezinde "وَكَلِمَاتِهِ" şeklinde okunduğunda kastedilenin Allah'ın âyetleri olduğu konusunda kimi görüşlerin bulunduğunu belirtmiştir. Müfessir, müfred vezinde "وَكَلِمَتِهِ" okunursa buradaki *kelimeden* kastedilenin Rûhullah ismiyle nitelendirilen Hz. İsa olduğunu söylemiştir.<sup>900</sup>

Hevârî'nin sözünü ettiği mezkûr kıraat farklılığı mütevâtir kıraatlarda yer almamaktadır. Ancak kıraat literatürü incelendiği zaman "وَكَلِمَاتِهِ" lafzını müfred okuyanların Mücâhid, Cahderî ve İsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766) olduğu görülmektedir.<sup>901</sup> Eserinde genelde mütevâtir kıraatlara yer veren Hevârî'nin yukarıdaki mezkûr örneği şâz kıraatleri tespit ve diğer kıraat kaynaklarıyla mukayese yönünden önem taşımaktadır.

Ettafeyyîş, âyetin "الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ" kısmını "Hz. Peygamber'e

<sup>898</sup> el-A'râf 7/158. فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (O halde, Allah'a ve onun ümmî bir peygamberi olan ve Allah'a ve onun sözlerine inanan resulüne iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.).

<sup>899</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/52. İlgili kıraatlerin yer aldığı bazı kaynaklar için bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 52; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kirâ'ât*, 196.

<sup>900</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/52.

<sup>901</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 52; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kirâ'ât*, 196.

ve ondan önce gelen peygamberlere kitaplardan ve vahiyden indirilenler” şeklinde tefsir etmiştir. Dolayısıyla “وَكَلِمَاتِهِ” lafzından Eттаfeyyiş’in anladığının “kitaplar ve vahiy” olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunulabilir. Bu durumda müfessirin, Hevvârî ile benzer yorumları serdettiği görülmektedir. Devamında söz konusu kelimedeki kıraat farklılıklarına değinen Eттаfeyyiş, müfred kalıbında okuyanın İsa b. Ömer olduğunu söylemiştir. Ayrıca A’mes de bu kelimeyi “وَأَيَاتِهِ” şeklinde okumuştur. Müfessir, müfred vezninde “وَكَلِمَاتِهِ” şeklinde okunduğunda bu kelimedenden pek çok mananın kastedildiğini aktarmıştır. Nitekim mezkûr kelimeyle cins manası kastedilmiştir.<sup>902</sup> Kabul etmek gerekir ki müfred kalıbında okunduğunda, cins kastedilmemiş olsa zihinlerde “Bu tek kelimedenden kasıt nedir?” gibi bir istifham meydana gelmesi pek tabii olacaktı. Dolayısıyla en makul yorumun bu kelimedenden cins manasının murad edilmesi olduğu söylenebilir. Eттаfeyyiş, “وَكَلِمَاتِهِ” lafzından kastedilen ikinci mananın -Katâde’nin de söylediği gibi- Kur’ân-ı Kerîm, diğer bir mananın A’mes’in “وَأَيَاتِهِ” şeklindeki okuyuşunda da görüleceği üzere onun âyetleri olduğunu aktarmıştır. Eттаfeyyiş, âyetteki “كَلِمَةً” ile “Kelimetullâh” olarak nitelenen Hz. İsa’nın da kastedildiğini aktarır. Bu durumda mana “Allah’â ve -Kelîmullah olan- İsa’ya iman etmiş ümmî resûlüne siz de iman edin.” şeklinde olur. Müfred okunduğunda anlaşılan bu son manada Eттаfeyyiş’le Hevvârî müttefiktirler. Konunun bu kısmında Eттаfeyyiş, “وَكَلِمَاتِهِ” lafzını da katarak her ikisinden anlaşılmış olan manaya atıfta bulunur. Buna göre müfred ve cemi vezinlerinden anlaşılan gerek Hz. İsa’nın gerekse diğer mahlûkatın kendisi ve silesiyle olduğu şeydir ki bu da Allah’ın “كُنْ” (Ol!) emridir. Müfessir, Mücâhid ve Süddî’nin müfred kalıbında olduğu gibi çoğul kalıbında da “وَكَلِمَاتِهِ” ile Hz. İsa’nın kastedildiğini söylediklerini aktarır. Ona göre ister müfred okunsun isterse cemi okunsun her iki telaffuzda Yahudilere ta’riz<sup>903</sup> vardır. Çünkü devamında kendisi-

<sup>902</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 7(1)/28-29.

<sup>903</sup> Orta yerde söylenen sözün bir ucunun söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve onu iğnelemesi anlamında bir kinaye türü. “TA’RİZ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Ekim 2023).

ne uyulması emredilen Peygamber'in özellikleri arasında Allah'a imanla birlikte Hz. İsa'ya da imanın zikredilmesi, Hz. İsa'ya iman etmemenin Allah'a da iman etmemek şeklinde bir anlam sonucunu doğurur.<sup>904</sup>

Çoğul kalıbında “وَكَلِمَاتِهِ” şeklinde okuyuşta bir diğer anlaşılman mana Allah'ın kitapları ve vahyidir. Müfred kalıbıyla ilgili yorumlarda zikredildiği gibi bu tevilde de Eттаfeyyiş'e göre ta'riz vardır. Dolayısıyla o kitaplardan bir harfi bile inkâr etmekle iman etmiş olunamayacağına dikkat çekilmiş olur. Eттаfeyyiş âyetteki “وَكَلِمَاتِهِ” lafzından kastedilenin ne olduğu ile ilgili görüşlerini serdederken kelimenin müfred okunması ve A'meş'in “وَأَيَاتِهِ” şeklindeki okuyuşundan istifade etmiştir.<sup>905</sup> Âyetteki sözü edilen kelimeyle ilgili herhangi bir kıraat farklılığına değinmeyen İbâzî müfessir Kindî en-Nezvî'ye göre “وَكَلِمَاتِهِ” lafzından kastedilen mana insanlığa indirilmiş olan kitaplardır.<sup>906</sup>

Mezkûr kıraate bazı müfessirler yer vermiş ve farklı okumanın sonucunda meydana gelen anlam değişimine temas etmişlerdir. Nitekim Begavî (ö. 516/1122); Mücâhid ve Süddî'nin müfred kalıbında okunduğunda “كَلِمَتِهِ” ile kastedilenin Hz. İsa olduğuyula ilgili görüşlerini aktarmıştır.<sup>907</sup> Zemahşerî, cemi sîga ile telaffuz edildiğinde “وَكَلِمَاتِهِ” lafzından anlaşılman mananın “Ona ve daha önce gelen peygamberlere inzal edilen vahiylerle ve kitaplara” şeklinde olacağı yorumunda bulunmuştur. Ona göre müfred okunduğunda ise kastedilen Kur'ân-ı Kerîm veya konuşulan şeyin cinsidir (ilâhi söz). Ardından Mücâhid'e atıfla gerek İbâzî müfessirler gerekse Begavî ile paralel bir şekilde “كَلِمَتِهِ” lafzından anlaşılmanın Hz. İsa olduğunu aktarmıştır. Bu konuda Hz. İsa ile beraber bütün mahlukatın kendisinden yaratıldığı kelime şeklinde bir mana daha anlaşılmiştir ki sözü edilen bu kelime, Allah'ın “كُنْ” fermandır. Zemahşerî'nin yorumuna göre “Allah'ın kelimesi” ifadesi-

<sup>904</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 7(1)/28-29.

<sup>905</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 7(1)/28-29.

<sup>906</sup> Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 1/457.

<sup>907</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1999), 2/240.

nin sadece Hz. İsa için kullanılmasının sebebi, onun yaratılışında başka bir nedenin devrede olmaması, hatta onun meni şeklindeki nutfeden yaratılmamış olmasıdır.<sup>908</sup> Verilen bu örnekten hareketle denebilir ki çoğul kalıbında “kitaplar ve vahiy” anlamının verilmesinde Hevvârî ve Eттаfeyyîş diğer müfessirlerle aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. Müfred kalıbında söz konusu olan “Hz. İsa” yaklaşımında keza yorumda paralellik bulunsa da Eттаfeyyîş, bundan farklı manalar vermekte Hevvârî’den ayrılmış Zemahşerî’nin yorumuna benzer bir izahat getirmiştir.

### 3.1.2. Müzekker-Müennes

Kıraat imamlarının okuyuşlarında görülen farklılıklardan birisi de isim kalıbındaki bir kelimenin müzekker ve müennes okunmasıdır. İbâzî âlimlerin eserleri incelendiğinde bu türden kıraat ihtilaflarına temas ettikleri ve tefsirlerinde, ilgili farklılığın doğurduğu anlam değişiminden istifade ettikleri görülmektedir.<sup>909</sup>

Hevvârî, En’âm sûresindeki “وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّدُنُونَا وَمُحَرَّمٌ” عَلَى آرْوَاجِنَا” âyetinde<sup>910</sup> bulunan müennes “خَالِصَةٌ” lafzıyla ilgili “Bazıları bu kelimeyi ‘خَالِصٌ’ telaffuz ederler.” diyerek müzekker okunduğunu belirtmiş ve bu takdirde anlamın “لَبَنٌ خَالِصٌ” yani “halis süt” anlamına geleceğini söylemiştir.<sup>911</sup> Taberî de benzer açıklamayı yaparak hayvanların sütlerinin sadece erkeklere ait olduğunu kadınların ise bundan mahrum bırakıldığını söylemiştir.<sup>912</sup>

Âyetteki “خَالِصَةٌ” kelimesinin farklı telaffuzlarıyla ilgili kıraat kaynakları, mütevâtir kıraatler olarak nitelenen kırâat-i aşere’den müzekker okunduğuna dair bir rivayet aktarmamışlardır. Bu durum,

<sup>908</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 391.

<sup>909</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde yer verdiği halde araştırmaya dahil edilmeyen ismin müzekker ve müennes okunmasıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: (Hevvârî’nin *Tefsîru Kitâbillâhî’l-Azîz*’i) en-Nûr 24/35; el-Ahkâf 46/25; el-Kıyâme 75/37; (Mi’velî’nin *Kitâbü’t-Tehzîb*’i) el-En’âm 6/145; el-Kıyâme 54/7; (Eттаfeyyîş’in *Himyânü’z-zâd*’i) el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/60; el-A’râf 7/146; Yûnus 10/22; Hûd 11/42; en-Nahl 16/9; en-Nahl 16/59; el-Enbiyâ 21/79; eş-Şuarâ’ 26/4; en-Neml 27/91; Fâtr 35/2; Yâsîn 36/72; Fussilet 41/47; ez-Zuhruf 43/49; en-Necm 53/28; et-Tahrîm 66/12.

<sup>910</sup> el-En’âm 6/139.

<sup>911</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü’z-Zâd*, 6-1/283.

<sup>912</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/147.

kelimedeki farklılıkların şâz kıraatlerden olduğu sonucunu doğrulamaktadır. Nitekim içeriğinde şâz kıraatlere yer veren eserlerde İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve A'meş'in bu kelimeyi müzekker olarak "خَالِصٌ" şeklinde okudukları rivayeti nakledilmiştir.<sup>913</sup> Diğer taraftan yine İbn Abbâs, A'rec, Katâde, Zührî ve Süfyân b. Hüsey'nin (öl. ?) "خَالِصَةٌ" şeklinde müennes olarak ve nasb harekeyle telaffuz ettikleri aktarılmıştır. Ayrıca Saîd b. Cübeyr'in müzekker kalıbında ve nasb harekeyle "خَالِصًا", İbn Abbâs, Zührî, A'meş ve Ebû Tâlût'un ise müzekker ve ref telaffuzuyla "خَالِصٌ" şeklinde okuyuşlarının bulunduğu da kaynaklarda yer almaktadır.<sup>914</sup> Eттаfeyyîş tefsirinde, İbn Mes'ûd'un müzekker okuduğunu ve mushafında da bu şekilde resmettiğini belirtmiş, devamında ise yukarıda aktarılan şâz kıraatlerden "خَالِصًا" ve İbn Abbâs'ın "خَالِصَةٌ" okuyuşlarını eklemiştir.<sup>915</sup>

Bu âyet, İslâm öncesi cahiliye toplumunda hayvanlarla ilgili bir hükme işaret etmektedir. Buna göre cahiliyede gerek doğurganlıkları gerekse ilahlara sunulan adaklar bakımından deve ve koyunlara bahîre, sâibe, vasîle, hâmî gibi isimler verilirdi. Ayrıca bu hayvanlar üzerine birtakım hükümler de bina edilmişti. Nitekim diğerlerinden belli özelliklerle ayrılan deve ve koyun gibi hayvanlar kadınlara haram kılınırken bu hayvanların et, süt ve yünününden sadece erkeklerin yararlanması gibi şartlar bulunmaktaydı. Hayvanın karnındaki yavrusu eğer erkek ise dünyaya geldiğinde o yavru, erkeklere ait oluyor kadınlar ise bundan mahrum kalıyordu. Eğer hayvanın karnındaki dişi ise bu yavru hem erkeklerle hem de kadınlara haram sayılıyordu. Ölmüş hayvanın etinden ve ölü olarak doğan yavrudan ise hem erkekler hem de kadınlar faydalanabilirdi.<sup>916</sup> İbâzî müfessir Kindî en-Nezvî "Bahîre ve sâibenin karnındaki eğer diri ise bu erkeklere aittir. Ondan kadınlar yiyemezler. Ancak ölü doğanlarda erkek ve kadın müşte-

<sup>913</sup> Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-karâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (İstanbul: Dâru Sezgin, 1986), 1/232-233.

<sup>914</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 46; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1986, 1/232.

<sup>915</sup> Eттаfeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 6(1)/283.

<sup>916</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/564-565; Eттаfeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 6(1)/283-284; Casim Avci, "Vasîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

rektir. Her ikisi de bundan yiyebilir.” şeklinde benzer bir yorumda bulunmuştur.<sup>917</sup> Âyetteki “خَالِصَةً” lafzı müennes okunduğunda sözü edilen hayvanların karınlarında yer alan yavruların ancak erkeklere tahsis edileceği anlaşılmış olacaktır. “خَالِصٌ” şeklinde müzekker okunduğunda ise -yukarıda da zikredildiği gibi- Hevvârî bu sefer “süt” manasını verir ve der ki “Karınlarındaki süt, erkeklerle tahsis edilmiştir, kadınlara ise haram kılınmıştır.”<sup>918</sup> Bu manayı da Nahl sûresindeki “لَبَنًا خَالِصًا”<sup>919</sup> kısmını delil göstererek aldığı söylemiştir.<sup>920</sup> “وَمُحْرَمٌ عَلَىٰ أَرْوَاجِنَا” lafzında bu hayvanların karınlarındaki erkek olsun dişi olsun ne varsa hepsinin kadınlar üzerine haram kılınmış olduğu hükmüne işaret vardır. Âyetteki “مُحْرَمٌ” lafzı “خَالِصَةً” kelimesi üzerine atfedilmiştir. Dolayısıyla kelimelerden birinin müzekker (مُحْرَمٌ) iken diğerinin müennes (خَالِصَةً) gelmesi evveleminde lafzî bir uyumsuzluk görüntüsü vermektedir. İşte Hevvârî akla gelmesi muhtemel bu uyumsuzluk sorununu telif sadedinde iki kelimenin arasındaki müzekker-müennes okunma sebebini ortaya koymaya çalışır. Buna göre “مُحْرَمٌ” lafzından anlaşılan o hayvanların karınlarındaki -erkek olsun, dişi olsun- canlıların haram olmasıdır. Dolayısıyla “مُحْرَمٌ” kelimesi “مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ” kısmındaki “مَا” lafzının haberi düşmektedir. “مَا” ise müzekker olduğu için “مُحْرَمٌ” kelimesi de mübtedâ-haber uyumu şartının sonucunda müzekker gelmiştir. “خَالِصَةً” lafzındaki müenneslik tâ’sısı ise “مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ” kavlinde zikredilen hayvanların karınlarındaki yavru hayvanlara (أَنْعَامٍ) işaret eder ki “أَنْعَامٌ” lafzı, cemi kalıpta bir kelimedir. Arapçada cem’ilerin müennes hükmünde olması genel kabulünden yola çıkılırsa sözü edilen kelimenin müenneslik gerekçesi daha iyi anlaşılabilir. Ferrâ da aynı görüşü paylaşarak “خَالِصَةً” lafzının müennes okunmasını çoğul kalıbında gelen “أَنْعَامٌ” kelimesinin müennes olmasına bağlar.<sup>921</sup> Bazılarının bu lafzı mü-

<sup>917</sup> Kindî, *Tefsîru'l-müyesser*, 1/396.

<sup>918</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 1/564-565.

<sup>919</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>920</sup> Âyetin tamamı: “نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ” Bu âyette sağmal hayvanların karınlarında besin artıklarıyla kan arasında oluşan ve içenlere lezzet veren saf süt olduğuna işaret vardır.

<sup>921</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/358.

zekker kalıbında “خالصة لذكورنا” şeklinde zamire muzâf olarak okuduğunu aktaran Ferrâ, zamirin de “ما” kelimesine râci olduğundan müzekker geldiğini söylemiştir.<sup>922</sup> Diğer taraftan Eттаfeyyiş de Ferrâ’nın işte bu sözüne atıfla “خالصة” kelimesinin müennes gelme sebebini sözü edilen hayvanların karınlarında bulunan ceninlere (أجنة) işaret edilme gerekçesiyle açıklar. “خالصة”, irabda “لذكورنا” kelimesinin mukaddem haberidir. Fakat bu durumda haberle mübteda arasında müzekker-müenneslik yönünden uyumsuzluk olacağı gibi olası itirazlara ise “خالصة”deki tâ’nın (ة) müenneslik değil mübalağa anlamını ifade ettiği şeklinde cevap vermektedir. Nitekim Arapların çok şiir rivayet eden şahıs için söyledikleri “فُلَانٌ رَاوِيَةٌ”<sup>923</sup> deyişini de buna delil olarak getirir.<sup>924</sup>

Hevvârî, müzekker ve müennes vezninde telaffuzu durumunda ne gibi manalar oluşabileceği ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra “خالصة” kelimesinin müennes okunuşunun ve bunun sonucu olarak yapılan yorumların çoğunluk tarafından tercih edildiğini belirtmiştir.<sup>925</sup>

Mi’velî, âyetteki mezkûr kıraat farklılıklarına değinmiş ancak okuyanlarla ilgili isim zikretme yoluna gitmemiştir. “خالصة” şeklinde okunduğunda ref okunma nedeniyle ilgili gerideki “ما” edatından bedel olmasını gerekçe göstermiştir. Onun bu yorumu Hevvârî ile farklılık arz etmektedir. Nitekim Hevvârî, “خالصة” kelimesinin merfû okunma gerekçesini “ما” edatının bedeli değil haberi olmasına bağlamıştır. Bu bağlamda Zeccâc’ın yorumu da Hevvârî ile paralellik arz etmektedir. Çünkü o da mezkûr yer ilgili iki vecihten söz edilebileceğini ama “خالصة” lafzının “ما” manasında olmakla haber yapılmasını daha güzel gördüğünü belirtmiştir.<sup>926</sup> Mi’velî, “خالصة” şeklinde nasb okunmasını kelâmın manasını tekid eden masdar olmak suretiyle ya da hâl konumunda bulunmasına bağlamıştır.<sup>927</sup>

<sup>922</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, ts., 1/358.

<sup>923</sup> Anlamı: Falanca, çokça şiir rivayet edendir.

<sup>924</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/283.

<sup>925</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 1/565.

<sup>926</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/294-295.

<sup>927</sup> Mi’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 1/314.

Ettafeyyiş ise yukarıda da zikredildiği gibi şâz okuyuşlardan müzekker ve fetha okuyuşu olan “خَالِصًا” şeklinde rivayeti aktarmış ancak kimlerin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir. Bu şekilde okunduğunda “لِدُكُورِنَا” lafzı haber, “خَالِصًا” kelimesi ise “لِدُكُورِنَا” lafzından değil “نِي بُطُونٍ” lafzından hal kabul edilir. Ettafeyyiş’in zikrettiği bir diğer kıraat, İbn Abbâs’ın okuduğunu söylediği “خَالِصَةٌ” rivayetidir. Bu şekilde okunduğunda “خَالِصَةٌ” kelimesi “مَا” lafzından bedel ve “لِدُكُورِنَا” lafzının haberi olur.<sup>928</sup>

Müfessir, farklı rivayetlerin doğurduğu dil tahlillerini yaptıktan sonra bu rivayetlerin anlamı ile ilgili bilgiler verir. Şöyle ki müzekker-müennes başlığında temel alınan kelime “خَالِصَةٌ” şeklinde okunduğunda ilgili kısım, “Bu hayvanların karınlarındaki canlı/cenin” manasına gelir. Bu mana, Ettafeyyiş’le Hevvârî’nin âyette anlam yönünden benzer yorumlarda buldukları sonucunu verir. Ancak Hevvârî, erkeklere tahsis edilen şeyin “أَجِنَّةٌ/ceninler” olduğunu söylerken Ettafeyyiş ise “حَيَّةٌ/canlı” şeklinde yorumda bulunur.<sup>929</sup> Mi’velî ise dil tahlilleri yapmak dışında anlama dair bir şey söylememiştir.<sup>930</sup> Ayrıca yukarıda da değinildiği gibi İbâzî müfessirlerin diğer tefsir yorumlarıyla genelde benzer açıklamalarda bulunduğu gözlemlenmiştir.

### 3.1.3. Zamirlerle İlgili Kıraat Farklılıkları

Zamir sözlükte “kalpte gizlenen şey”,<sup>931</sup> “sır, hakkında bilgi edinmenin zor olduğu şey”,<sup>932</sup> “kalp ve niyet”,<sup>933</sup> “kuru üzüm”<sup>934</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Literatürde ise belirli bir nesne veya şahsa delalet eden ve onun yerini alan, gâib-muhatap-mütekellim,

<sup>928</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/283.

<sup>929</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, 1/565; Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/283.

<sup>930</sup> Mi’velî, *Kitâbü’l-Tehzîb*, 2017, 1/314.

<sup>931</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/24.

<sup>932</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzi (Beyrut: Dârü’t-Türâsî’l-Arabî, 1973), 12/401; Muhammed bin Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh* (Dârü’l-Hadîs, ts.), 384.

<sup>933</sup> Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, ts., 1/489.

<sup>934</sup> İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs Sâhib İbn Abbâd, *el-Muhîttü fi’l-luğa* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/199; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 1973, 12/401; Ahmed Rıza, *Mu’cemu metni’l-luğa* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, ts.), 3/564.

müzekker-müennes, müfred-tesniye-cemi şeklini alabilen isimlerdir.<sup>935</sup> Zamirler, marife olarak kabul edilmektedirler. Ayrıca önünde bulunan isim, fiil ya da harfe göre merfû', mansûb ve mecrûr olarak kısımlara ayrılmaktadırlar. Zamirler bazen cümlenin öğeleri içerisinde müstakil olarak yer aldıkları gibi bazen de önünde bulunduğu isme bitişik bir konumda bulunmaktadırlar. Ayrık olan zamirlere munfasıl zamiri, bitişik olanlara ise muttasıl zamiri ismi verilmektedir.<sup>936</sup> Kıraat farklılıkları bağlamında zamirlerin müfred-tesniye-cemi, müzekker-müennes, gâib/gâibe-muhâtab/muhâtaba-mütekellim gibi okudukları söylenebilir. Bu bölümde, muttasıl zamiriyle ilgili kıraat farklılıkları, İbâzî müelliflerin eserlerinden tespit edilen örnek üzerinden incelenecektir.<sup>937</sup>

Nahl sûresindeki "وَمِنْهَا جَائِرٌ" âyetinde<sup>938</sup> geçen "مِنْهَا" kelimesinin kıraat ihtilafı, zamirin gâibe ve muhatap olarak okunması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu farklı okuyuşlar, zamirlerin konuyla olan ilişkisini teşkil etmektedir. Mezkûr âyetle ilgili gerek Hevvârî gerekse Eттаfeyyiş tefsirlerinde, zikredilen kelimedeki zamirin müfred gâibe vezninde "مِنْهَا" ve cemi muhatap vezninde "مِنْكُمْ" şeklinde iki okuyuşunun bulunduğunu nakletmişlerdir. Ayrıca her iki müfessir de "مِنْكُمْ" kıraatinin İbn Mes'ûd'a ait olduğunu söylemişlerdir.<sup>939</sup> Kelimenin müfred gâibe okunması halinde Hevvârî'ye göre âyetteki "مِنْ" harfi "عَنْ" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla anlamı "Ama o yoldan sapan da vardır." şeklinde olur. Âyette doğru yoldan sapmakla kastedilen kişi, Hevvârî'ye göre kâfirdir.

<sup>935</sup> Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Şerhu Katru'n-nedâ* (Mısır: Saadet Matbaası, 1957), 94; Ebu Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980), 1/77; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu hutabi'l-'Arab* (Beyrut, 1923), 4.

<sup>936</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdeli - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 3/105; Emin - Cârîm, *en-Nahvü'l-vâzih fi kavâ'idil-lügati'l-'Arabiyye*, 1/207.

<sup>937</sup> İbâzî kaynaklarda temas edildiği halde çalışmada yer verilmeyen bazı örnekler için bk. (Hevvârî'nin *Tefsîru kitâbillâhi'l-'Azîm*'i) el-Kehf 18/36; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Fâtiha 1/7; el-Feth 48/10; (Eттаfeyyiş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Bakara 2/31, 258; Âl-i İmrân 3/175, 181; en-Nisâ 4/60, 135; el-En'âm 6/100, 109, 139; el-A'râf 7/35, 146; et-Tevbe 9/108; Hûd 11/42; en-Nahl 16/59; el-Kehf 18/63; Tâhâ 20/10, 63, 84; el-Enbiyâ 21/78, 79; en-Nûr 24/31, 52; el-Furkân 25/69; en-Neml 27/28, 40, 91; el-Kasas 28/29, 32, 61; el-Fâtır 35/2.

<sup>938</sup> en-Nahl 16/9.

<sup>939</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 2/362; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)/221.

Çünkü o, hidayetden ayrılmakla yolunu saptırmıştır.<sup>940</sup> Eттаfeyyiş ise “وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ”<sup>941</sup> kısı-  
mundaki “السَّبِيلِ” lafzına râci zamir olduğunu söylemiştir. Bu tak-  
dirde kastedilen yol, ona göre İslâm dininin dışında, Allah’tan ve  
istikametten sapmaya meylettiren herhangi bir yoldur. “السَّبِيلِ” laf-  
zındaki lâm-ı ta’rîf, ahd-i hâricî<sup>942</sup> anlamında kullanılırsa manası  
“Herkes tarafından bilinen Allah’ın dosdoğru yolu” şeklinde olur.  
Ayrıca bu yolun Allah yolu olduğunu söylemek de mümkündür.  
Bu takdirde “فَصْدُ السَّبِيلِ” terkindeki izâfet beyan anlamına gelir.  
Dolayısıyla anlamı “O doğru yolu beyan etmek de Allah’a mah-  
sustur.” şeklinde olur. Eğer “السَّبِيلِ” lafzındaki lâm, cins anlamın-  
da kullanılırsa bu durumda “İslâm’ın dışındaki bütün yollardan  
en doğru yolu göstermek Allah’a mahsustur.” şeklinde bir anlam  
ortaya çıkar. Eттаfeyyiş burada kelâm ilmindeki “aslah”<sup>943</sup> kav-  
ramına atıf yapar. Buna göre Allah’a dalâlet yollarını beyan et-  
mek, üzerine vacip olmadığı halde o, rahmeti gereği kullara yol-  
lar içerisinde en doğru yolu göstermektedir. Hikmet-i ilahi bu ol-  
duğu için de hidayet yolunu göstermek Allah için sanki vacip gi-  
bi olmuştur.<sup>944</sup> İbâzî müfessir Kindî en-Nezvî de bu âyetle ilgi-  
li benzer bir yorumda bulunur. Nitekim ona göre de hakka gö-  
türen yolu göstermek Allah’a özgüdür.<sup>945</sup> Bu değerlendirmele-  
riyle Eттаfeyyiş ve Kindî en-Nezvî’nin, Mu’tezile’nin aslah konu-  
sundaki yorumuna yakın bir görüş serdettiği söylenebilir.<sup>946</sup> Nite-  
kim Zemahşerî, mezkûr âyetin tefsirinde “Hakka ulaştırarak yo-  
lu göstermesi Allah’a aittir.” yorumunda bulunmuş ve bu görüşü-  
nü “وَمِنْهَا جَائِزٌ”<sup>947</sup> âyetiyle<sup>948</sup> delillendirmiştir.<sup>948</sup> Peki “وَمِنْهَا جَائِزٌ” şek-

<sup>940</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahî'l-Azîz*, 2/361-362.

<sup>941</sup> “Doğru yolu göstermek de Allah’a mahsustur.”

<sup>942</sup> Ahd-i hâricî, muhatabın da bildiği, belli bir şeyi kastederken söylenir. Bk. Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 1983, 159; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/159.

<sup>943</sup> Aslah: Kullar için en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah>

<sup>944</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)/220-221.

<sup>945</sup> Kindî, *Tefsîru'l-müyesser*, 2/168.

<sup>946</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)/220-221.

<sup>947</sup> “Doğru yolu göstermek, bize aittir.”

<sup>948</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 568.

linde üslûp neden değiştirildi şeklindeki muhtemel soruya ise şu şekilde cevap verir: “İki yoldan Allah’a izafe edilmesi câiz olanla olmayanı ayırt etmek için. Eğer Cebriyye’nin<sup>949</sup> iddia ettiği gibi kulları hem doğru hem de bâtıl yola yöneltmek Allah’ın uhdesinde olsaydı bu takdirde üslûbun ‘وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَعَلَيْهِ جَائِزُهَا’ veya ‘وَعَلَيْهِ الْجَائِزُ’ (Doğru yolu göstermek de doğru yoldan saptırmak da Allah’a mahsustur.) şeklinde olması gerekirdi.”<sup>950</sup>

Taberî, âyete “Ey insanlar topluluğu, doğru yolu göstermek Allah’ın uhdesindedir. Kim bu yolu takip ederse kendi menfaati için takip etmiş olur. Kim de yoldan ayrılırsa kendi aleyhine ayrılmış olur.”<sup>951</sup> manasını vermiştir. Dolayısıyla gerek İbâzîlerin gerekse Zemahşerî’nin verdiği manadan farklı şekilde yorumlamıştır. Fahreddîn Râzî ise yukarıda zikredilen Mu’tezile’nin “aslah” görüşüne yer verdikten sonra ileri sürülen argümanları reddettiğini beyan eden ifadelerde bulunmuştur. Mu’tezile’nin bu görüşüne Ehl-i sünnet uleması, Allah’ın lütuf ve keremine göre, gerçek dini ve doğru öğretiyi göstermenin Allah’a vacip olduğu, ancak nasıl doğru yoldan çıkarılacağını ve saptırılacağını göstermenin O’na vacip olmadığı, dolayısıyla âyetten kastedilenin bu olduğu, Allah’ın en iyisini bildiği şeklinde cevap verdiler.<sup>952</sup>

Zemahşerî ve Eттаfeyyîş, Abdullah b. Mes’ûd’un “وَمِنْكُمْ جَائِرٌ” kıraatini de zikretmişlerdir. Zemahşerî’ye göre mana “Sizden bazılarınız kötü tercihi sebebiyle doğru yoldan sapmıştır.” şeklindedir. Ona göre Allah bundan berîdir. O dileyeydi, zor kullanmak ve mecbur tutmak suretiyle herkesi doğru yola getirirdi.<sup>953</sup> Eттаfeyyîş’in İbn Mes’ûd kıraatine verdiği mana ise “Sizin içinizde doğru yoldan saptırmaya meyilli olanlar vardır.” şeklindedir.<sup>954</sup>

Kıraat kaynakları, “مِنْهَا” lafzında cumhurun müfred müennes

<sup>949</sup> İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı. Bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

<sup>950</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 568.

<sup>951</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 17/174.

<sup>952</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 1999, 19/178.

<sup>953</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 568.

<sup>954</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 9-1/221.

gâibe okuduklarını, İbn Mes'ûd'un ise “مِنْكُمْ” şeklinde cemi müzekker muhatap formunda telaffuz ettiğini aktarmışlardır.<sup>955</sup> İbn Hâleveyh ise söz konusu kıraati Hz. Ali'nin okuduğunu söylemiştir.<sup>956</sup>

Hevvârî ve Eттаfeyyîş, kelimedeki kıraat farklılığını ortaya koyduktan sonra kelimenin sarfî yapısını vurgulamışlardır. Ayrıca her iki müfessir, kendilerinden önceki âlimlerin yaptığı gibi kıraat vechini zikretmekle yetinmiş, ilave açıklamalarda bulunmamışlardır. Kıraat farklılığının doğurduğu anlam farklılaşmasına ise her ikisi değinmiştir. Bu örnekte de görüldüğü üzere her iki âlim, kıraatleri naklederken sahih-şâz ayrımı yapmamışlardır. Nitekim İbn Mes'ûd'un “مِنْكُمْ” şeklindeki okuyuşu şâz kategorisinde değerlendirilecek kıraatlerdendir. Çünkü sahih kıraatin şartlarından kabul edilen resmü'l-mushaf'a muhalif bir okuyuştur. Ayrıca mütevâtir kıraat imamlarının herhangi birinden böyle bir rivayetin bizlere ulaşmaması da “مِنْكُمْ” şeklinde şâz olduğunu söyleyenlerin görüşünü kuvvetlendirmektedir. Sonuç itibariyle İbâzî müfessirlerin, Kur'an âyetlerini tefsir ederken anlamın zenginleşmesine katkısı bağlamında kıraatlerin sahih ve şâzından istifade ettikleri, ayrıca kıraat farklılığını kelâmî görüşlerine istidlal amacıyla kullandıkları görülmüştür. Eттаfeyyîş gibi bazı müfessirlerin âyetle ilgili yorumlarda Mu'tezile'nin benimsediği “aslah” görüşünü destekleyen ifadelerde buldukları bu ifadelerin Zemahşerî gibi müfessirlerin değerlendirmeleriyle benzerlik arz ettiği görülür. Ancak Râzî, âyetten aslah akidesinin çıkarılmasının mümkün olmadığını gerekçeleriyle izah ederek öne sürülen görüşlere karşı çıkmaktadır.

### 3.1.4. Masterlarla İlgili Kıraat Farklılıkları

Master, bir eylemi zamana bağlı kalmaksızın soyut bir şekilde ifade eden isimlere denir.<sup>957</sup> Mastara bu ismin verilmesinin sebebi,

<sup>955</sup> Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâ'ât*, 269.

<sup>956</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 76.

<sup>957</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/383; Sa'dullah el-Berde'i, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: İsmet Matbaası, 1969), 288; Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Master ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 210.

fiil-i mâzîden sâdır olduğu (türetildiği) içindir.<sup>958</sup> Masterlar, fiil-i mâzînin çeşitli kalıplarından türetildiği halde ne salt fiildir ne salt isimdir. Zira masterlar; tenvin, harf-i cer ve lâm-ı ta'rîf'i kabul etmeleri sebebiyle salt fiil olarak değerlendirilmedikleri gibi ismin bazı özelliklerini kabul etmediklerinden salt isim de değildirler.<sup>959</sup>

Kıraat ihtilafları bağlamında masterlarla ilgili çeşitli varyasyonlar bulunmaktadır. Buna göre master, bazen fiil-i mâzî, emr-i hâzır gibi fiil kalıplarında okunabildiği gibi bazen de ism-i fâil, ism-i tafdil gibi ismin muhtelif formlarına dönüşmektedir. Bazen de masterın farklı vezinlerde okunması şeklinde bu farklılıklar tezahür etmektedir. Bu başlıkta İbâzî âlimlerin masterla ilgili kıraat tasavvuru bir örnek üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.<sup>960</sup>

Hûd sûresindeki "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ" âyetinde<sup>961</sup> geçen "عَمَلٌ" kelimesinde bulunan kıraat ihtilafı, master veya fiil okunmasına örnek teşkil eden farklılıklardandır. Hevvârî, tefsirinde âyetteki kıraat farklılığını hadis metninden delille destekleyerek "عَمَلٌ" masterının "عَمِلٌ" şeklinde fiil-i mâzî vezninde, "غَيْرٌ صَالِحٍ" ifadesinin ise râ'nın (ر) fethası ile "غَيْرٌ صَالِحٍ" şeklinde okunduğunu aktarmıştır. Müfessirin aktardığı hadise göre Esmâ binti Yezîd el-Ensârî (öl. 30/650), "Ben Resûlullah'ın bu harfi 'إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ' şeklinde okuduğunu işittim."<sup>962</sup> demiştir.<sup>963</sup> Bir kıraatin direkt Hz. Peygamber'e nispet ediliyor olması bakımından bile Hevvârî'nin tefsiri önem arz etmektedir. Eттаfeyyîş, Hevvârî'nin aktardığı kıraati Kisâî ve Ya'kûb'a dayandırmıştır. Akabinde Hevvârî gibi Esmâ binti Yezîd

<sup>958</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/79, 150, 265.

<sup>959</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Saîd el-Müeddîb, *Dekâiku't-tasrîf*, thk. Ahmed Naci Kaysî (Bağdat: Matbûâtü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1987), 44.

<sup>960</sup> İbâzî kaynaklarda ele alındığı halde çalışmada yer verilmeyen master vecihleriyle ilgili bazı örnekler için bk. (Hevvârî'nin *Tefsîru kitâbillâhi'l-'Azîm*'i) Yûnus 10/76; el-Kehf 18/109; el-Mü'minûn 23/67; ez-Zuhruf 43/61; el-Meâric 70/43; el-Müzzemmil 73/6; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) Âl-i İmrân 3/140; el-En'âm 6/94, 108; Hûd 11/41; el-İsrâ 17/80; el-Kehf 18/90; ez-Zümer 39/29; el-Ahkâf 46/15; Kâf 50/40; el-Müzzemmil 73/6; (Eттаfeyyîş'in *Himyanü'z-zâd*'ı) el-Bakara 2/19; Âl-i İmrân 3/41; en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/60; Yûnus 10/76; eş-Şuarâ 26/137; es-Saff 61/6; el-Kalem 68/19; el-A'lâ 87/1.

<sup>961</sup> Hûd 11/46.

<sup>962</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/549 (No. 27569); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dümaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009), 6/108 (No. 3982).

<sup>963</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 2/229-230.

el-Ensâriyye kanalıyla mezkûr okuyuşu Hz. Peygamber'e dayandırarak kıraat farklılığını hadis rivayetiyle delillendirme yoluna gitmiştir. Müfessire göre âyetin takdiri "عَمِلَ عَمَلًا غَيْرَ صَالِحٍ" şeklindedir. Yani hem mef'ûl-i mutlak hem de "غَيْرَ صَالِحٍ" lafzının mevsûfû olan "عَمَلًا" mahzûftur. Bu kıraate göre "(Ey Nuh!) Senin oğlun doğru olmayan bir iş yapmıştır." şeklinde mana anlaşılır. Dolayısıyla kişinin kurtuluşu bir peygambere ya da salih bir kimseye yakınlıkla değil ancak doğru iş yapmasıyla mümkündür.<sup>964</sup> Diğer bir İbâzî âlimi Mî'velî, mütevâtîr kıraate atıfla "عَمَلٌ" ve "غَيْرٌ" ref okunduğunda kastedilenin Hz. Nûh'un Allah'tan oğlunun affını istemesi olduğunu ifade etmiştir. Ardından okuyanlarını zikretmeden mastarın fiil-i mâzî formunda "عَمِلَ" şeklinde "غَيْرٌ" lafzının da nasb harekeyle okunduğunu aktarmıştır. Ona göre bu durumda âyetin takdiri -Ettafeyyiş'in de belirttiği gibi- "عَمِلَ عَمَلًا غَيْرَ صَالِحٍ" şeklinde olur.<sup>965</sup>

Mezkûr kıraate, Taberî de eserinde yer vermiştir. Nitekim İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber'in "إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" şeklinde okuduğunu aktaran Taberî, "إِنَّهُ" ile kastedilenin Hz. Nûh'un oğlu olduğunu ve kendisinin niyet ve amelde babasına muhalif davranışlar sergilemesinden dolayı böyle ifade edildiğini aktarmıştır. Ardından Ebû Ca'fer'in mezkûr kıraatle ilgili "Bu rivayeti ben kurrânın hiçbirinden duymadım. Sadece son dönem ulemâsının böyle okuduğunu işittim. Mezkûr okunuşun hadisle hüccetlendirilmesini de doğru bulmuyorum. Çünkü bu hadisin senedi sahih değildir." dediğini aktarmıştır.<sup>966</sup> Ferrâ, sözü edilen hadisi Ümmü Seleme'nin (öl. 62/681) rivayet ettiğini belirtmiştir. Bu hadise göre Ümmü Seleme, "Ya Resûllah, bu âyeti nasıl okuyayım?" diye sorması üzerine Hz. Peygamber, "إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" şeklinde okumasını söylemiştir.<sup>967</sup>

<sup>964</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 8(1)/213-214.

<sup>965</sup> Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/338-339.

<sup>966</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 15/348. Ebû Ca'fer kıraatiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Ayvaz, "Ebû Ca'fer ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 249-282.

<sup>967</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/17-18. İlgili hadis için bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2009, 6/108 (3983. hadis); Ebû İshâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5/187 (2931. hadis).

Kıraat kaynaklarına göre de sözü edilen âyette Kisâ ve Ya'kûb, "عَمَل" kelimesini mîm'in (م) fethası ve lâm'ın (ل) zammesiyle "عَمَل" şeklinde, "عَمِير" kelimesini ise râ'nın (ر) fethasıyla "عَمِير" şeklinde telaffuz etmişlerdir. Diğer kurrâ ise "عَمَل" şeklinde mastar formunda, "عَمِير" kelimesini de "عَمَل" lafzından sıfat olmak üzere zammeye okumuşlardır.<sup>968</sup> Fetha okunması durumunda "عَمِير" kelimesi "عَمَل" fiilinin mef'ûlü ya da mahzûf "عَمَل" lafzının sıfatı kabul edilir.<sup>969</sup> Âyetteki "إِنَّهُ" lafzında bulunan zamirde kastedilen kişi, Hz. Nûh'un gemisine binme teklifini reddedip dalgalar arasında boğulan oğludur.<sup>970</sup> Hevârî'nin İbn Abbâs'a dayandırdığı rivayete göre de âyette kastedilen Hz. Nûh'un oğludur. Âyette ifadesi geçen "doğru olmayan iş" ise Hz. Nûh'un oğlu için Allah'a seslenmesidir.<sup>971</sup> Mastar okunması vechinde "(Ey Nuh! Benden oğlunun affını istemen) doğru olmayan bir iştir." şeklinde bir anlam ortaya çıkar. Her ne kadar "عَمَل/İŞ" lafzından kasıt "عَمَل/İŞ sahibi" ise de kelamın bu şekilde ifade edilmesi Hz. Nûh'un yaptığı işi kötülemekte mübalağa içindir. Bu durum, "عَدْلٌ/çok âdil adam" ifadesi gibidir. Bununla birlikte zamirin Hz. Nûh'un oğlunun gemiye binmeyi terk etmesine rucûu da mümkündür. Bu şekilde anlam "Onun gemiye binmeyip kâfirlerle bir olması kötü bir iştir." şeklinde olur.<sup>972</sup> Hevârî'nin Hasan-ı Basrî'ye dayandırdığı bilgiye göre Hz. Nûh'un oğlu kâfir değil münafıktı ve Hz. Nûh, bunu bilmiyordu. Oğlunun mümin olduğunu sanıyordu. Sonradan durumu öğrenince seslenmeyi bırakmıştır. Çünkü o biliyordu ki Allah, müşrik ve kâfirleri suda boğacaktır. Çünkü peygamberlerini yalanlayan kavme azap indiği zaman onların korkup iman etmelerinin kabul edilmemesi Allah'ın bir hükmüdür.<sup>973</sup>

Hevârî, Hasan-ı Basrî'nin mezkûr âyeti "عَمَلٌ عَمِيرٌ صَالِحٌ" şeklinde telaffuz ettiğini ve bu okuyuşun Urve b. ez-Zübeyr'in (öl. 94/713)

<sup>968</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 15/347; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 334; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/127.

<sup>969</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/127.

<sup>970</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/127.

<sup>971</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/230.

<sup>972</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/127.

<sup>973</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/229.

kıraati olduğunu aktarmıştır. Bu kıraate göre âyetin takdiri “Ey Nûh! Bilgin olmayan konunun ardına düşme, çünkü bu iş doğru bir davranış değildir.” şeklinde olur.<sup>974</sup>

Tefsir kaynakları, ilgili kıraatler hakkında çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Nitekim Zeccâc, Hevvârî'nin zikrettiği “عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ” okuyuşunu zikretmiş ve bu okuyuşu Hasan-ı Basrî ile İbn Sîrîn'e dayandırmıştır. Müfessirin aktardığına göre zikredilen iki isim de âyette zikredilen oğulun Hz. Nûh'un oğlu olmadığını, onun sulbünden gelmediğini söylemişlerdir. “عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ” okuyuşuna göre ise af dilemenin olumsuz bir eylem olarak görülmesi şeklinde bir anlam söz konusudur. Bu kıraate göre ise kendisi hakkında Allah'tan af talep edilen kişi, Hz. Nûh'un oğludur. Nitekim “وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ” âyeti<sup>975</sup> buna delalet etmektedir. Âyetten anlaşılan manaya göre Allah, o kişinin nesebini Hz. Nûh'a nispet ettirmiştir. Zeccâc, kendisinin daha isabetli bulduğu yorumun “إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ” âyetinin de<sup>976</sup> işaret ettiği üzere “Artık bundan sonra o senin dininin ehlinde değildir.” şeklinde yapılanın olduğunu söylemiştir.<sup>977</sup> Ferrâ, İbn Abbâs'a dayandırdığı rivayete göre “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ” manasının Huvvârî'nin söylediğinin aksine “Bilmediğin bir konuda istemek doğru bir davranış değildir.” şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>978</sup> Âyetteki “doğru olmayan iş”, Hevvârî'ye göre Hz. Nûh'un oğluna seslenmesi iken Ferrâ'ya göre ise Hz. Nûh'un içyüzünü bilmediği bir konuda talepte bulunmasıdır. Taberî ve İbn Atıyye de benzer şekilde bir değerlendirmede bulunurlar ve Hz. Nûh'a “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ” hitabının sözü oğlunun boğulmasından sonra gerçekleştiğini ifade ederler. Allah, Hz. Nûh'a ailesini ve oğlunu da gemiye bindirmesini emretmiştir. Ancak bu emirden, ancak iman edenlerin bindirilmesi anlaşılacaktır. İhtimaldir ki Hz. Nûh, oğlunun da mümin olduğunu düşünüyordu ancak tufan esnasında veya “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ” ve “إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ” hitaplarından sonra bunun

<sup>974</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahî'l-Azîz*, 2/230.

<sup>975</sup> Hûd 11/42. Manası “Nûh, oğluna seslendi.”

<sup>976</sup> Hûd 11/46.

<sup>977</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/55-56.

<sup>978</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/17.

doğru olmadığını öğrendi. Dolayısıyla “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” ile kastedilen iş, kâfir olan birisinin müminlerle birlikte gemiye binmesidir.<sup>979</sup>

Hevvârî, Mi'velî ve Eттаfeyyîş, mezkûr kelimenin mastar vezninde okunduğu gibi fiil-i mâzî vezninde de telaffuzunun bulunduğunu söyleyerek sarfî yönden açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunun gibi “غَيْرٌ” kelimesinin sözü edilen ihtilafın sonucunda sıfat ya da mef'ûl olarak aldığı pozisyona vurgu yapmak suretiyle nahiv yönünden tahlil yoluna gitmişlerdir. Gerek Hevvârî gerekse Eттаfeyyîş'in, mastarın fiil okunma rivayetini direkt olarak Hz. Peygamber'e dayandırmaları diğer bir önemli ayrıntıdır. Ayrıca metinde hadisin râvisini zikretmeleri de kıraatin senet boyutuna verdikleri değeri gösteren bir unsurdur. Diğer taraftan Eттаfeyyîş, mezkûr kıraatleri okuyan kurrâyı zikretmiştir. Zikredilen bu kurrâdan Kisâî, kırâat-i seb'a imamı iken Ya'kûb ise aşere imamlarından. İbâzî âlimlerle bu başlıkta yer verilen müfessirlerin yorumları kıyaslandığında aynı kıraatleri benzer isimlere dayandırdıkları ve çoğu kez değerlendirmelerinin örtüştüğü görülmüştür. Ancak Hevvârî'nin “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” âyetiyle ilgili yorumu diğer müfessirlerin izahatından farklılık gösterdiği anlaşılmıştır.

### 3.2. Fiil Kalıplarıyla İlgili Kıraat Vecihleri

Bu bölümde fiilin gâib, muhâtab ya da mütekellim vezinlerinde meydana gelen kıraat farklılıkları ele alınacaktır. Çalışmanın boyutu göz önünde bulundurularak konuya dair İbâzî âlimlerin eserlerinden -mümkünse- ortak bir örnekle yetinilecektir. Muhtelif tefsir yorumlarından da istifade etmek suretiyle İbâzî âlimlerin fiilin kalıplarıyla ilgili kıraat tasavvurunu ortaya koymak amaçlanmıştır.

#### 3.2.1. İltifat Vecihleri: Fiilin Gâib-Muhâtab-Mütekellim

##### Formlarıyla Okunması

İltifat, fiilin gâib-muhatab-mütekellim formlarında gerçekleşen değişimdir.<sup>980</sup> Örneğin fiil, bir kıraate göre gâib okunurken başka

<sup>979</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/341-344; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 3/176-177.

<sup>980</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 1983, 35; Mehmet Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008), 85-90.

kıraate göre muhatab okunursa burada iltifattan söz edilir. Kur'an kıraatleri incelendiği zaman bu kısma örnek olabilecek çokça âyet bulunmaktadır. İbâzî âlimler de eserlerinde iltifâta ilgili kıraat ihtilaflarına zaman zaman yer vermişler ve bu konuda değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazen de mezkûr ihtilafların doğurduğu anlam farklılığına temas etmişlerdir. Konu iki örnekle ele alınacak ve İbâzî âlimlerin bu tür kıraat farklılığıyla ilgili tasavvurları veya değerlendirmeleri ortaya konulacaktır.<sup>981</sup>

Yûsuf sûresinde yer alan “أَرْسَلَهُ مَعًا غَدًّا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” âyetindeki<sup>982</sup> “يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ” fiillerini İbn Kesîr'in iki râvisinden Bezzî, mütekellim formunda “يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ” şeklinde okurken aynı zamanda “يَرْتَعُ” fiilini ayn'ın (ع) kesresiyle “يَرْتَعُ” şeklinde telaffuz etmiştir. İbn Kesîr'in diğer râvisi Kunbul ise İbn Şenebûz kanalıyla mütekellim vezninde ve ilk fiilde yâ'yı (ي) isbât ile “يَرْتَعِي” şeklinde okumuştur. Diğer taraftan Nâfi' ve Ebû Ca'fer ise her iki fiili gâib formunda telaffuz ederken ilk fiili İbn Kesîr gibi ayn'ın (ع) kesresiyle “يَرْتَعُ” şeklinde okumuşlardır. Ebû Amr ve İbn Âmir'den her iki fiili mütekellim formunda “يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ” şeklinde okudukları yönünde rivayetler bulunmakta iken geri kalan kurrânın ise mezkûr fiilleri gâib formunda telaffuz ettikleri kıraat eserlerinde aktarılmıştır. Ayrıca şâz olarak İbn Muhaysın'ın ilk fiili yâ (ي) harfinin zammesi, tâ (ت) ve ayn (ع) harflerinin esresiyle “يَرْتَعُ” vezninde okuduğu da zikredilmiştir.<sup>983</sup>

İbâzî âlimler de bu âyetle ilgili kıraat farklılıklarına eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim Hevârî, mezkûr iki fiilin yâ (ي) ve nûn (ن) olmak üzere iki vecihle okunduğunu söylemiştir. Buna göre

<sup>981</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde temas ettiği halde çalışmada yer verilmeyen iltifat vecihleriyle ilgili bazı örnekler için bk. (Hevârî'nin *Tefsîru kitâbillâhî'l-'Azîm*'i) el-Bakara 2/140; el-A'râf 7/149; Yûnus 10/21, 58; el-İsrâ 17/42; el-Kehf 18/80; en-Nûr 24/35; el-Furkân 25/8; Sebe 34/17; ed-Duhân 44/45; el-Ahkâf 46/25; el-Feth 48/17; el-A'lâ 87/16; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) Âl-i İmrân 3/181; Yûsuf 12/23; el-Münâfikûn 63/8; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'ı) el-Bakara 2/24; Âl-i İmrân 3/13; el-Mâide 5/94; el-Enfâl 8/46; et-Tevbe 9/21; Yûnus 10/5; en-Nahl 16/23; el-Enbiyâ 21/87; en-Nûr 24/57; er-Rûm 30/11; Yâsîn 36/6; el-Feth 48/9; el-Kalem 68/42; el-Gâşiye 88/17.

<sup>982</sup> Yûsuf 12/12.

<sup>983</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 345-346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 2/187; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/141-142; Enes Zengin, “İbn Muhaysın ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 363.

Hasan-ı Basrî yâ (ى) ile gâib formunda telaffuz etmiş, Mücâhid ise mütekellim formunda (و) ile okumuştur.<sup>984</sup> Ettafeyyiş, her iki fiili gâib formunda okuyanlardan sadece Nâfi'i zikretmiş, Ebû Ca'fer'e yer vermemiştir. Her iki fiili gâib sîğasında okuyanların ise Kûfler ve Hasan-ı Basrî olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Kesîr'in ilk fiili mütekellim, ikinci fiili gâib sîğasıyla "تَرْتَعُ وَيَلْعَبُ" şeklinde okuduğunu aktarmıştır. Bezzî ve Kunbül'ün farklı okuyuşlarına ise yer vermemiştir. Müfessir, Mücâhid'in kıraatini de Hevvârî ile paralel olarak her iki fiilin mütekellim sîğada telaffuz edildiğini söylemiştir. Diğer taraftan kıraat kaynaklarında İbn Muhaysın'a nispet edilen ilk fiili yâ'nın (ى) zammesi, tâ'nın (ت) kesresi ve ayn'ın (ع) cezmiyle "تَرْتَعُ" şeklinde, ikinci fiili ise gâib sîğasında "وَيَلْعَبُ" şeklindeki okunuşa yer vermiştir. Ardından Alâ' b. Siyâbe'nin (öl. ?) "يَرْتَعُ" şeklinde gâib formunda ve ayn'ın (ع) kesresiyle telaffuz ederken, ikinci fiili yine gâib formunda ancak bâ'nın (ب) zammesiyle "يَلْعَبُ" okuduğunu eklemiştir. Ettafeyyiş, Ebû Rebîa ve İbn Sabbâh'ın gerek vakf gerekse vasl halinde ilk kelimedede aslından olan son harfi yâ'nın (ى) isbatıyla "تَرْتَعِي" şeklinde okuduklarıyla ilgili bir rivayet aktarmıştır.<sup>985</sup> Mi'velî ise Hevvârî gibi iki vechi zikrederek mütekellim sîğasında okuyanların İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir olduğunu "تَفَرُّ" rumuzuyla belirtmiştir.<sup>986</sup>

Hevvârî ve Ettafeyyiş, âyetteki kıraat farklılığına değinirken gâib formunda okunduğunda kastedilenin Hz. Yûsuf olacağını bu durumda "Gezsin, oynasın." manasının ortaya çıkacağını belirtmişlerdir. Mütekellim sîğasında okunduğunda ise fâilin Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin olmasıyla "Onu (Yûsuf'u) bizle gönder, beraber gezer, oynarız" anlamına geleceğini söylemişlerdir.<sup>987</sup> Ettafeyyiş, ayrıca burada dil tahlilleri yapmış ve "يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ" fiillerinin talebin cevabı olması<sup>988</sup> nedeniyle cezmedildiğini belirtmiştir. Gâib okunduğunda ise zamirin Hz. Yûsuf'a râci olacağını söyle-

<sup>984</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/258.

<sup>985</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/33-34.

<sup>986</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/356.

<sup>987</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/258; Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/33-34.

<sup>988</sup> Talep, Hz. Yûsuf'un abilerinin babalarından kardeşlerini kendileriyle beraber göndermesini istemeleridir (Onu bizimle gönder ki gezsin oynasın).

miştir. Müfessir, daha önce zikrettiği “تَرَعَّ” kıraatiyle ilgili de ayn (ع) harfinin kesre okunma sebebini mezkûr fiilin ifti’âl bâbından “إِذْتَعَى” lafzının muzârisi olmasına bağlamıştır. Buna göre fiilin aslı “يَرْتَعَى” olmasına rağmen talebin cevabı konumunda bulunduğundan yâ (ى) harfi düşmüştür.<sup>989</sup> Alâ’ b. Siyâbe’nin “وَيَلْعَبُ” şeklindeki telaffuz nedenini de kelimenin istinaf olması ile gerekçelendirmiştir. Bu durumda anlam “Yûsuf’u bizimle birlikte gönder ki gezsin. Biz kendisini koruyup gözetirken de o, oynar.” şeklinde olur.<sup>990</sup>

Ettafeyyiş, Mücâhid’e dayandırdığı görüşünde her iki fiilin meksûr okunması kıraatinde gerek mütekellim formunda “تَرَعَّ”, gerekse gâib formunda “تَرَعَّ” telaffuz edilsin “koruyup gözetme” anlamına gelen “الْمُرَاعَاة” kelimesinden türetildiğini söylemiştir. Dolayısıyla müfâ’ale bâbından olmakla fiil müşâreket manasını da<sup>991</sup> ihtiva eder. Bu durumda “Birbirimizi kollayıp gözetirken oynarız.” gibi bir anlam ortaya çıkar. İbn Kesîr’in birinci fiili mütekellim ikinci fiili gâib formunda “تَرَعَّ وَيَلْعَبُ” şeklinde okumasıyla ilgili çeşitli yorumlara yer vermiştir. Nitekim o, Ebû Alî el-Fârisî’den naklettiği yorumunda, koruyup gözetmek görevini kardeşlere, oynama işini de Yûsuf’a deruhte etme anlamı söz konusu olduğu için İbn Kesîr’in mezkûr kıraatini daha güzel bulduğunu söylemiştir. Mücâhid, âyette zikredilen “oyun” ile ilgili “Burada sözü edilen oyun, çocukların oynadığı değil, ileride kendisine lazım olacak harp teknikleridir. Hz. Yakup bu düşünceyle oğullarına izin vermiştir.” demiştir.<sup>992</sup> Muhtemelen Mücâhid, ileride kendisine peygamberlik payesi verilecek olan Hz. Yûsuf’a oyun oynamayı yakıştıramadı. Ancak Ettafeyyiş’in de aktardığı gibi Ebû Alî el-Fârisî, âyette kastedilen oyunun herkesin bildiği çocuk oyunu olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Yûsuf, o zamanlarda sabiydi. O yaşlardaki çocuklar için oyun-eğlence gibi aktiviteler ayıplanma nedeni sayılamaz.<sup>993</sup> Zemahşerî konuyla ilgili yorumunda

<sup>989</sup> Ettafeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 8(2)/33-34.

<sup>990</sup> Ettafeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 8(2)/33-34.

<sup>991</sup> Müşâreket: Bir fiili iki veya daha fazla kişinin beraberce yapması, işteşlik.

<sup>992</sup> Ettafeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 8(2)/33-34.

<sup>993</sup> Ettafeyyiş, *Himyanû’z-zâd*, 8(2)/34.

“Oynadıkları oyun, eğlence amacıyla oynanan türden olmayıp, düşmanlar karşısında harbe hazırlanmak için kendilerini eğittikleri birtakım yarış ve güreş oyunları idi.” demiştir. Bu görüşüne de “*قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ*”/‘Babacığım, biz yarışmak üzere gitmiştik’ dediler.” âyetini<sup>994</sup> delil gösteren Zemahşerî, âyette “oyun” kelimesinin kullanılmasını bahsedilen yarış ve güreşin şekil olarak oyuna benzemesiyle gerekçelendirmiştir.<sup>995</sup>

Taberî, âyetteki mezkûr kıraat farklılıklarına değinmiş ve anlam değişimlerini incelemiştir. Eğer gâib formunda ve ayn’ın (ع) kesresiyle telaffuz edilirse bu durumda “*يَرْبَعُ*” lafzı, iftî’âl bâbindan “*إِزْتَعِي*” fiilinin muzârisi kabul edilir. Bu fiil de koruyup gözetmek anlamında “*رَغِي*” kökünden müştaktır. Her iki fiil de gâib sîgasıyla ve ayn’ın (ع) cezmiyle okunursa birinci fiilin “çayırda otlatmak” veya “malını boşa harcamak” anlamlarında “*رَبَعُ*” fiilinden türemiş olduğunu söylemiştir. Basralı bazı âlimlerin her iki fiili mütekellim formunda okuduklarını aktaran Taberî, konuyla ilgili Ebû Amr’a sorulan bir soruyu gündeme getirir. Buna göre Ebû Amr’ın her iki fiili mütekellim okumasına atıfla “Siz ‘*تَلْعَبُ*’ okuyorsunuz fakat onlar nasıl ‘Oyun oynayalım’ derler? Çünkü onların içinde peygamber (Hz. Yûsuf) var.” Ebû Amr ise bu soruya “Evet ama Hz. Yûsuf o zaman henüz peygamber değildi.” şeklinde cevap vermiştir.<sup>996</sup>

Taberî, kıraatlerle ilgili verdiği bu bilgilerden sonra mezkûr rivayetler içerisinde kendisine en doğru gelenin her iki fiili de gâib formunda okuyanların kıraati olduğunu söylemiştir. Çünkü kardeşleri Hz. Yûsuf’u kendileriyle beraber göndermelerini istemişler, başına bir şey gelmeyeceği garantisini vererek babalarını aldatma yoluna gitmişlerdi. Bunu yaparken de kendilerinden bahsederek “Gezelim, oynayalım” değil de “Gezsin, oynasın” şeklinde gâib formunda konuşarak adeta mesuliyeti üzerlerinden atacıklarını düşündüler.<sup>997</sup> Zemahşerî, her iki fiil mütekellim okunduğunda “*تَرْبَعُ*” fiilinin “bolluk ve genişlik” anlamındaki “*الرَّبْعَةُ*” ke-

<sup>994</sup> Yûsuf 12/17.

<sup>995</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 506.

<sup>996</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 13/24-26.

<sup>997</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 13/25-26.

limesinden müştak olduğunu belirtmiştir. Buna göre anlam “Bol bol meyve ve diğer şeylerden yiyelim.” şeklinde olur. “تَرْتَعِي” şeklinde okunduğunda müfessir, Taberîyle paralel bir görüşle “رَتَعِي” fiilinin muzârisi olduğunu söylemiştir. “يَرْتَعِ” şeklinde okunduğunda ise ona göre “Hayvanlarını gezdirir” anlamı çıkacağını ifade etmiştir. Ettafeyyiş’in tefsirine aldığı Alâ’ b. Seyâbe’nin “يَرْتَعِ وَيَلْعَبُ” kıraatini de zikreden Zemahşerî, “يَلْعَبُ” fiilinin merfû olmasını haber konumunda bulunmasına bağlamıştır.<sup>998</sup>

Bu örnekle ilgili Hevvârî ve Ettafeyyiş’in ortak olduğu nokta her ikisinin de Hasan-ı Basrî ile Mücâhid’e yer vermeleridir. Ancak Hevvârî, tefsirinin genel bir üslûbu müvacehesinde mütevâtir olarak kabul edilen diğer kıraatleri eserine almamıştır. Onun, neden örneğin İbn Kesîr kıraati dururken şâz okuyuşları zikrettiğiyle ilgili bir soru sorulursa denilebilir ki, henüz Hevvârî’nin yaşadığı dönemde kıraatle ilgili mütevâtir-şâz ayrımı kesin hatlarıyla yapılmadığı için o dönemde zikredilen bu okuyuşlar için mütevâtirdir veya şâzdır diye bir hükümde bulunulmuyordu.

Kendileri dışındaki müfessirlerle kıyaslandığında benzer yorumlar yaptıkları görülen İbâzîler, âyetlerin anlam zenginliğine katkı bağlamında şâz kıraatlerden de istifade etmişlerdir. Ettafeyyiş’in kıraat vechiyle ilgili yapmış olduğu dil tahlilinin Taberî ve Zemahşerî’ninkiyle benzerlik arz ettiği ancak Ettafeyyiş’in Taberî gibi zikrettiği kıraatler içerisinde tercihte bulunma yöntemine başvurmadığı görülmüştür.

İltifât vechlerinde gâibden mütekellime geçiş söz konusu olduğu gibi gâibten muhataba veya muhâtabdan gâibe geçişler de gerçekleşmektedir. Konuyla ilgili En’âm sûresinde yer alan “وَمَا فَدَرُوا” اللَّهُ حَقُّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَتَى اللَّهَ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْزِيَ قَرَاتِيسٍ تُبَدِّلُهَا وَيُنْفِثُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آتَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ لِلنَّاسِ لِيَجْزِيَ قَرَاتِيسٍ تُبَدِّلُهَا وَيُنْفِثُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آتَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ لِلنَّاسِ لِيَجْزِيَ قَرَاتِيسٍ تُبَدِّلُهَا وَيُنْفِثُونَ كَثِيرًا” âyetindeki<sup>999</sup> üç fiil, konuya dair örnek teşkil etmektedir. Ni-

<sup>998</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 506.

<sup>999</sup> el-En’âm 6/91. Meâli: (Yahudiler de) Allah’ın kadrini, ona layık olacak bir surette hakkıyla takdir etmediler. Çünkü “Allah hiçbir insana birşey indirmedir.” dediler. Söyle (onlara) ki: “Musa’nın insanlara bir nur ve hidayet olmak üzere getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup (işinize geleni gösterip) açıkladığınız, (fakat) çoğunu

tekim kıraat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr âyette yer alan muhâtab veznindeki üç fiili gâib vezninde “بَجَعَلُونَهَا قِرَاطِينَ يَبْدُونَهَا وَيُحْفُونَ” şeklinde telaffuz ederken diğer kurrâ ise muhâtab sîgasında okumuşlardır.<sup>1000</sup>

Âyetteki fiillerde yer alan iltifâtı tefsirinde işleyen Hevârî, tâ (ت) ile muhâtab formunda okuyanın Hasan-ı Basrî olduğunu, Mücâhid’in ise yâ (ي) ile gâib formunda telaffuz ettiğini aktarmıştır.<sup>1001</sup> Eттаfeyyiş, gâib okunma sebebini, geride geçen “إِذْ قَالُوا/Hani bir vakit dediler ki” ve “وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ/ Allah’ın kadrini gerektiği gibi bilemediler.” lafızlarının gâib formunda olmalarına bağlamıştır.<sup>1002</sup> Dolayısıyla Eттаfeyyiş’in mezkûr âyetle ilgili ihticâcı siyak-sibak olmuştur.

Âyetteki mezkûr fiiller, muhâtab formunda okunduğunda mana “Mûsâ’nın insanlara bir nur ve hidayet olmak üzere getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup (işinize geleni gösterip) açıkladığınız, (fakat) çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?” şeklinde olur. Gâib formunda okunduğunda ise “Mûsâ’nın insanlara bir nur ve hidayet olmak üzere getirdiği ve onların da (İsrâiloğulları) parça parça kağıtlar haline koyup (işlerine geleni gösterip) açıkladığı, (fakat) çoğunu gizlediği o kitabı kim indirdi?” şeklinde bir mana anlaşılır. Muhâtab vechinde Yahudiler kastedilirken gâib formunda ise ehl-i kitap kastedilmektedir. Taberî, gâib formunda hitabın Mekke müşriklerine olduğunu söylese de İbn Cüreyc’den (öl. 150/767) âyette Yahudilerin kastedildiği görüşünü aktarmıştır. Bununla muhâtab sîgasında okunduğunda kastedilenin âyetin nüzûlü sırasında orada bulunanlar yani Mekke müşrikleri, gâib formunda okunduğundaysa daha önce yaşamış ve ölmüş ehl-i kitâbın kastedildiği şeklinde bazı yorumlar söz konusu

gizlediğiniz o kitabı kim indirdi? Sizin de atalarınızın da bilmediğiniz şeyler (Kur’an’da) size öğretilmiştir.” (Habibim) sen “Allah” de (geç) ve sonra onları bırak ki daldıkları bataktaki oynayadursunlar!

<sup>1000</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 282; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/22; Mî’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/315. Mî’velî muhâtab sîgasında olan bu üç fiili gâib okuyanları “حق” rumuzuyla göstermiştir. Bk. Mî’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/315.

<sup>1001</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahî’l-Aziz*, 1/543.

<sup>1002</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 8(1)/170.

olmuştur.<sup>1003</sup> Ettafeyyiş ise gâib formunda okunduğunda kastedilenin Yahudiler olduğu görüşündedir.<sup>1004</sup>

Taberî, mezkûr üç fiilin muhâtab formunda okunduğunda âyetin başlangıcında (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِنْ شَيْءٍ)<sup>1005</sup> Mekke müşriklerinin durumlarından haber verilmekte olduğunu söyler. Zira âyetin başlangıcı her ne kadar gâib anlamını taşıyorsa da “جَعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا” cümlesinde hitap, müşrik Araplar, putperestler ve onlar gibi kimselere olduğu için bu şekilde tevil edilebilir. Ancak Taberî, bu iki kıraatten gâib okuyuşunun kendince daha doğru olduğu kanaatindedir. Çünkü gâib şeklinde okunduğunda Yahudiler kastedilecek ve “Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olmak üzere getirdiği ve onların da (Yahudiler) parça parça kağıtlar haline getirip (işlerine geleni) açıkladığı, (fakat) çoğunu gizlediği...” şeklinde bir anlam olacak ve “işte bu hale gelen kitabı kim indirdi?” sorusunun muhatabı da Mekke müşrikleri olacaktır. Çünkü âyetin başında müşrikler “مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِنْ شَيْءٍ/Allah hiçbir insana bir şey indirmedir.” demişlerdir. Dolayısıyla devamındaki âyetle müşriklere cevap verilmiş olmaktadır. Taberî, sözlerinin devamında “Nitekim Mücâhid'in de kastettiği anlam budur. Zaten o da bu âyetteki mezkûr üç kelimeyi gâib formunda okumaktadır.” şeklinde ifade ederek Mücâhid'in görüşüyle kendi iddiasını temellendirmiştir.<sup>1006</sup>

Tefsirinde kıraat vecihlerine temas ederken genelde o kıraati kimin okuduğuyla ilgili nispeten çok az bilgi veren Hevvârî, bu âyette ise Hasan-ı Basrî ve Mücâhid isimlerini zikretmiştir. Ettafeyyiş ise kıraati hüccetlendirmek için sıyak-sibaktan istifade etmiş, o da Hevvârî gibi gâib okuyanların isimlerini zikretmiş ancak İbn Kesîr ve Ebû Amr gibi mütevâtir kıraat imamlarını tercih etmiştir. Her iki âlim de iltifâtın neden olduğu anlam değişikliğine eserlerinde değinmişlerdir. Âyette kastedilen kimseler (Yahudiler) noktasında İbâzî âlimlerle bu başlıkta yer verilen müfessirler

<sup>1003</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/525-526.

<sup>1004</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(1)/170.

<sup>1005</sup> Meâli: “Allahı gereği gibi tanıyamadılar, çünkü Allah beşere bir şey indirmedir.” dediler.”

<sup>1006</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/525-526.

benzer yorumlarda bulunmuşlarsa da Mekke müşriklerinin kastedilmesi rivayeti gibi farklı görüşler söz konusu olmuştur. Başlıktaki ilk örnekte olduğu gibi bu örnekte de Taberî, kıraatler arasında tercihte bulunmuş. Ancak İbâzî âlimler böyle bir uygulamaya gitmemişlerdir.

### 3.2.2. Fiillerin Mâlum-Mechûl Okunması

Kıraat vecihleri içerisinde bazı fiiller mâlum sîgada telaffuz edilirken bazı fiiller ise mechûl sîgada okunmuştur. Bu durum, anlamın değişmesine ve birçok durumda fâilin ortadan kalkıp mef'ûlün onun yerine geçerek nâib fâil rolünü üstlendiği yeni bir durumun ortaya çıkmasına sebep olur. Konu bir örnek üzerinden değerlendirilecektir.<sup>1007</sup>

Fecr sûresinde yer alan “فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ” âyeti<sup>1008</sup> mâlum-mechûl değişimine örnek verilebilir. Bu âyetteki “لَا يُعَذِّبُ” lafzını Kisâi ve Ya'kûb mechûl sîgada okurken diğer kurrâ mâlum olarak telaffuz etmişlerdir.<sup>1009</sup> İbn Atıyye, mâlum okuyanlar arasında Hz. Alî ve İbn Abbâs'ı, mechûl vezinde telaffuz edenler içinde ise Kisâi ile birlikte İbn Sîrîn, İbn Ebû İshâk ve Sevvâd el-Kâdî isimlerini saymıştır.<sup>1010</sup>

Hevvârî ve Mî'velî eserlerinde bu kıraate yer vermiş ve her iki vechi de zikretmişlerdir.<sup>1011</sup> Mâlum rivayetinde okunduğunda anlamın “Artık o gün (Allah'ın) müşriklere azap ettiği gibi hiç kimse

<sup>1007</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde temas ettiği halde çalışmada yer verilmeyen mâlum-mechûl vecihleriyle ilgili bazı örnekler için bk. (Hevvârî'nin *Tefsîru kitâbillâhi'l-'Azîm*'i) el-Bakara 2/119; Âl-i İmrân 3/161; el-En'âm 6/14, 105; Hûd 11/113; en-Nahl 16/81; Tâhâ 20/130; en-Nûr 24/36; el-Furkân 25/18; Sebe 34/20; el-Fecr 89/25; et-Tekvîr 81/8; (Mî'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb*'i) el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/25; el-A'râf 7/58; Yûsuf 12/23; en-Nûr 24/36; ez-Zuhruf 43/19; el-Münâfikûn 63/8; el-Fecr 89/25; (Ettafeyyîş'in *Himyânü'z-zâd*'i) el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/10, 140; el-En'âm 6/47; el-A'râf 7/146; et-Tevbe 9/110; Yûsuf 12/41; el-Hicr 15/15; Meryem 19/59; el-Hacc 22/5; el-Mü'minûn 23/115; en-Nûr 24/35; el-Kasas 28/82; el-Fâtır 35/10; Yâsîn 36/83; ez-Zuhruf 43/11; et-Tûr 52/45; el-Meâric 70/43; et-Tekvîr 81/8; el-İnşikâk 84/12; et-Tekâsür 102/6.

<sup>1008</sup> el-Fecr 89/25. Meâli: “Artık o gün (Allah'ın) azabı gibi hiç kimse azap edemez.”

<sup>1009</sup> Kisâi ayrıca bir sonraki âyetteki (el-Fecr 89/25) “لَا يُؤْتِي” fiilini de mechûl sîgada okumuştur. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 685; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/609. Mî'velî her iki fiilin mechûl okunduğunu belirtirken İbn Kesîr'i kastederek “,” rumuzunu kullanmıştır. Bk. Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 252.

<sup>1010</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-veciz*, 1978.

<sup>1011</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 4/504; Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2/552.

azap edemez." şeklinde olacağını söyleyen Hevvârî, meçhul okunduğu takdirde "Hiç kimse Allah'ın azabı gibi azap olunmaz." anlamının ortaya çıkacağını söylemiştir.<sup>1012</sup> Hevvârî, fiilin mâlum okunuşuyla ilgili "Bu harf, Hz. Peygamber'den rivayet olunmuştur." diyerek kıraati direkt Hz. Peygamber'e nispet etmiş ve başka bir isim zikretmemiştir.<sup>1013</sup> Eттаfeyyiş, mâlum vechiyle ilgili "Eğer Cehennem ehli zebanilerden başka bir azap edici bulsaydı bile duçar oldukları azapla asla kıyas olmazdı." demiştir. Bununla beraber "Allah'ın azabını üstlenecek kimse bulamazsın yani onun gibi azap eden yoktur." anlamının da söz konusu olabileceğini söylemiştir. Ayrıca âyette kastedilenin insanlar ve cinler olmasından hareketle şeytanların uğrayacağı azabın daha şiddetli olacağı hükmünü çıkarmanın mümkün görüleceğini ifade etmiştir.<sup>1014</sup> Eттаfeyyiş, meçhul vechini zikrederken İbn Kesîr'le beraber Ya'kûb'un da ismini söylemiştir. Malûm vechiyle ilgili de Hevvârî'nin yaklaşımına benzer bir şekilde bu kıraatin Hz. Peygamber'in kıraati olduğunu söylemiştir. Ona göre âyette kastedilen ya müşriklerin tamamıdır ya da -küfründe ve inadında ileri gittiği için- Ümeyye b. Halef'tir.<sup>1015</sup> Ferrâ ve İbn Atıyye, kelimenin mâlum okunuşunun aksine meçhul vechinin Hz. Peygamber'den işitildiğini ve rivayet edildiğini aktarmışlardır.<sup>1016</sup> İbn Atıyye, mâlum vechinde okunduğunda iki mananın anlaşılacağını söyler. Bunlardan birincisi Allah, kâfirlere uygulayacağı azabı o gün hiç kimsenin sorumluluğuna vermeyecek yani bu işi bizzat kendisi üstlenecektir. İkincisi ise Allah'ın azabı o kadar çetindir ki O'nun gibi dünyada hiç kimsenin başkasına azap etmesi mümkün değildir.<sup>1017</sup>

Âyette mezkûr fiil mâlum okunduğunda devamındaki "عَذَابَهُ" lafzı fâili üzerine tekaddüm etmiş mef'ûl, "أَحَدٌ" ise fâil konumunda

<sup>1012</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/504.

<sup>1013</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 4/504. İlgili hadis için bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2009, 6/119-120 (3996 ve 3997. hadisler).

<sup>1014</sup> Eттаfeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr*, 16/219.

<sup>1015</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 15/295-296. Benzer yorumlar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1202.

<sup>1016</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/262; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 1978.

<sup>1017</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 1978.

olur. Meçhul okunduğunda ise yine “أَحَدٌ” lafzı bu kez nâib fâil olur.<sup>1018</sup> Ettafeyyiş, mâlum okunuşunda “عَدَابَةٌ” lafzının mef’ûlü mutlak olduğu görüşündedir.<sup>1019</sup> İbn Atıyye, mâlum formunda okunduğunda “عَدَابَةٌ” lafzındaki zamirin Allah’a râci olduğunu (Allah’ın uygulayacağı azap), meçhul formunda okunduğundaysa kâfire râci olmasının da mümkün olduğunu bildirmiştir. Birinci durumda anlam “Bu dünyada Allah’ın kâfirlere uğratacağı azabı gibi hiç kimse azap olunmayacaktır.”, ikinci durumda ise “kâfirin maruz kalacağı azap” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>1020</sup>

Âyette Hevârî ve Ettafeyyiş, kıraati direkt Hz. Peygamber’e nispet etmişler, aradaki isnad zincirini atlamışlardır. Fakat bu nakilleri, fiilin mâlum sîgasıyla ilgilidir. Ferrâ ve İbn Atıyye gibi kimi müfessirler ise asıl meçhul okuyuşun Hz. Peygamber’e ait olduğu görüşündedirler. Ayrıca Hevârî ve Ettafeyyiş gibi Mî’velî de mâlum-meçhul kıraat farklılığına değinmiş, ancak kimlerin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>1021</sup> Diğer taraftan Ettafeyyiş, farklı okumalarda ortaya çıkacak nahivle ilgili değişimlere tefsirinde değinmiştir. Her iki kıraate göre meydana gelen anlamla ilgili de İbâzî âlimlerle diğer müfessirler arasında önemli bir fark görülmemiştir.

### 3.2.3. Fiilin Farklı Bâblarda Okunması

Fiillere yansıyan boyutuyla kıraat farklılıkları incelendiği zaman görülecektir ki bâb değişimleri de en çok rastlanan ihtilaflardandır. Fiiller farklı bâblara nakledildiğinde çoğu kez anlamda değişiklik olur. Nitekim sülâsî (üç harfli) bâblardan gelen bir fiilin taşıdığı anlam başka, ziyâde bâblar diye nitelenen rubâî (dört harfli), humâsî (beş harfli) gibi “bir işi yaptıрма, çokluk, ortaklık” manasını taşıyan fiillerin anlamları başkadır.

Fiillerdeki bâb değişikliğine peygamberlerin ümmetleri tarafından yalanlandığında ve onların bundan dolayı ümitsizliğe kapıldık-

<sup>1018</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/609.

<sup>1019</sup> Ettafeyyiş, *Teysîru’l-tefsîr*, 16/219.

<sup>1020</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 1978.

<sup>1021</sup> Mî’velî, *Kitâbü’l-Tehzîb*, 1/466.

larında Allah'ın yardımının geldiğinin anlatıldığı Yûsuf sûresindeki “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشَاءٍ” âyeti<sup>1022</sup> örnek-lik teşkil etmektedir.<sup>1023</sup> Nitekim bu âyetteki “كُذِّبُوا” ve “فُنِّجِي” fiilleri kurrâ tarafından farklı bâblarda okunmuşlardır. Sülâsî bâbtan gelen “كُذِّبُوا” kelimesinde Âsım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef hariç bütün kurrâ zâl'i (ذ) şeddelemek suretiyle tef'îl bâbına nakle-derak “كُذِّبُوا” şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>1024</sup> Keza tef'îl bâbından olan “فُنِّجِي” fiilini de İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb hariç kurrâ, if'âl bâbından “فُنِّجِي” şeklinde okumuşlardır.<sup>1025</sup> Ayrıca bu fiili İbn Mu-haysın ve Mücâhid'in sülâsî bâbdan mâ'lûm sîğada “فَنَجَّا” şeklin- de okuduğunu Eттаfeyyiş ve kıraat kaynakları zikretmişlerdir.<sup>1026</sup> Hevvârî, mezkûr fiillerden “كُذِّبُوا” lafzının bâb farklılığına vurgu yapmış ve tef'îl vezninde okuyanın Hasan-ı Basrî olduğunu söyle- miştir. Hasan-ı Basrî'den başka kimlerin okuduğuyla ilgili ise her- hangi bir bilgi vermemiştir.<sup>1027</sup> Mi'velî de mezkûr kıraat farklılığı- na eserinde yer vermiş ve tef'îl sîğasıyla okuyanları “انفر” rumuzuy- la (Nâfi, İbn Kesir, Ebû Amr ve İbn Âmir) göstermiştir.<sup>1028</sup>

Hevvârî, âyetteki kıraat farklılıklarını işlerken bu konuda mü- fessirlerin görüşlerine başvurmuştur. Nitekim tef'îl bâbına nakle- dilip “كُذِّبُوا” şeklinde okunduğunda Mücâhid'e atıfla “Peygamber- ler, kavminin iman etmesi noktasında ümitsizliğe düşüklerinde

<sup>1022</sup> Yûsuf 12/110.

<sup>1023</sup> İbâzî âlimlerin eserlerinde temas ettiği halde çalışmada yer verilmeyen mâlum-mechûl vecihleriyle ilgili bazı örnekler için bk. (Hevvârî'nin *Tefsîru kitâbillâhî'l-Azîm'i*) Âl-i İmrân 3/37; el-İsrâ 17/106; el-Kehf 18/93; Tâhâ 20/81, 87; en-Nûr 24/1; eş-Şuarâ 26/193; en-Neml 27/82; es-Secde 32/10; el-Ahzâb 33/33; ez-Zuhruf 43/57; el-Kıyâme 75/7; ed-Duhâ 93/3; (Mi'velî'nin *Kitâbü't-Tehzîb'i*) el-Mâide 5/105; et-Tevbe 9/42; Hûd 11/71; en-Nûr 24/15; ez-Zümer 39/73; er-Rahmân 55/9; el-Kalem 68/51; el-İnfîtâr 82/7; (Eттаfeyyiş'in *Himyânü'z-zâd'i*) el-Bakara 2/20; Âl-i İmrân 3/169; el-Mâide 5/60; el-En'âm 6/105; el-A'râf 7/22; et-Tevbe 9/35; İbrâhîm 14/37; el-Hicr 15/14; Tâhâ 20/18; el-Enbiyâ 21/18; en-Neml 27/72; Sebe 34/50; el-Feth 48/15; el-Mücâdele 58/10; el-Burûc 85/8; el-İnşirâh 84/7.

<sup>1024</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 352; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/156; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 6/563; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/279.

<sup>1025</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 352. İbn Mücâhid, bu fiille ilgili ayrıca Ebû Amr'dan “فُنِّجِي” şeklinde idgam vechinin de rivayet olunduğunu ama kimi âlim tarafından bunun galat görülmediğini “فُنِّجِي” olan aslına itibarla birincisi hareketli ikincisi sâkin iki harfin idğâmının câiz görülmediğini aktarır. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 352.

<sup>1026</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/157; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 6/563; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/279-280.

<sup>1027</sup> Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz*, 2/290.

<sup>1028</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/363.

ve onların başına daha önceki ümmetlerin başına gelen azabın geleceğinden korktuklarında, tebliğ için gönderildiği kavmi de peygamberlerin tamamının yalanladığını sanmışlardır.” yorumunda bulunmuştur.<sup>1029</sup> Peygamberler, gönderildikleri kavmin hiçbir surette davetlerine icabet etmemelerinden dolayı ümitsizliğe kapıldıklarından ve sanki artık hiç iman etmeyeceklerine dair içlerinde bir kanaat hasıl olduğundan Allah’a dua ederek onların helak edilmelerini istemişlerdir. Allah da onların bu dualarına icabet ederek peygamberlerini yalanlayan kavimleri helak etmiştir. Tahfif ile okunup sülâsî vezinde okunduğundaysa Mücâhid’in “Peygamberler, gönderildikleri kavimlerinin azaba duçar olmalarından korktular.” sözüyle meseleyi izah eder. Müfessir, sülâsî vezinle ilgili kıraatine delil olarak Enbiyâ sûresindeki “ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ” âyetlerini<sup>1030</sup> göstermiştir.<sup>1031</sup> Çünkü bu âyetlere göre peygamberlerini yalanlayan kavimlere vaat edilen azabın onlara ulaştığı ifade edilmiştir.

Ettafeyyiş de âyetteki kıraat farklılığına eserinde yer vermiş ve çeşitli yorumlarda bulunmuştur. Buna göre “كُذِّبُوا” fiili her iki kıraate göre de meçhul sîgadadır ve nâib fâili “اَكْرُمِلْ” yani peygamberlerdir. Tef’îl sîgasında okunduğunda âyetten şöyle bir anlam çıkarılır: Peygamberler, ümmetleri tarafından o kadar çok yalandılar ki bundan dolayı ümitsizliğe kapıldılar ve asla kimsenin kendilerine inanmayacağına kani oldular.<sup>1032</sup> Zira tef’îl bâbının bi-

<sup>1029</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/290. Hevârî'nin *Tefsîru kitâbillahi'l-Azîm* eserinin metninde Saîd b. Cübeyr'in sözü “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّجُلُ مِنْ قَوْمِهِمْ” şeklinde aktarılmıştır. Doğru olan ifade “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّجُلُ مِنْ قَوْمِهِمْ” olmalıdır. Çünkü mezkûr âyetten hareketle ümitsizliğe düşenlerin peygamberler olduğu bilinmektedir. Kavmin içerisinden bir adamın ümitsizliğe kapılmasından dolayı kavmin, peygamberlerin yalandığı vehmine kapılmaları tutarsız bir yaklaşım olmaktadır. Ayrıca muhtelif tefsir kaynaklarının da izahlarından hareketle metinde sehven böyle bir durumun meydana geldiğini söylemek doğruya daha yakın bir yorum olacaktır.

<sup>1030</sup> el-Enbiyâ 21/7-9. Meâli: “Biz senden evvel de kendilerine vahy ettiğimiz erkeklerden başkasını (peygamber olarak) göndermedik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun. Biz onları yemek yemez birer ceset olarak yaratmadık. Onlar (bu dünyada) ebedi de değillerdi. Sonra biz onlara olan va’dimizin doğruluğunu gösterdik de hem kendilerini hem kimleri diliyorsak onları kurtardık. İftiracıları ise helak ettik.”

<sup>1031</sup> Hevârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, 2/290.

<sup>1032</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/278.

nası teksîr (çokluk) için olduğundan bu bâbtan gelen fiillerde çokluk anlamı hâkimdir. Ona göre âyette “وَظَنُّوا/Zannettiler” ifadesinin kullanılmasının nedeni peygamberlerin, kendilerine inanmayanların çokluğundan dolayı tebliğ ettiklerine inanan müminleri görmemeleri ve herkesin inkârcı olduğunu sanmalarındandır. Ayrıca kendilerine, Allah’tan beklenen yardımın gelmemesi ve ümmetleri tarafından maruz bırakıldıkları şiddetli mihnetin derecesi de onların bu denli ümitsizliğe düşmelerinin nedenlerindendi.<sup>1033</sup>

Ettafeyyiş, tef’îl bâbından okuyanlar arasında Hz. Âişe’yi de saymaktadır.<sup>1034</sup> Sözü edilen okunuş, kıraat kaynaklarında zikredilmekteyse de Hz. Âişe’nin mezkûr kıraati reddettiğine dair nakillerle yer verilmiştir.<sup>1035</sup> Semîn el-Halebî ise Hz. Âişe’nin sülâsî vezindeki okuyuşu reddettiğini aktarmıştır Nitekim bu vezinde okunduğunda anlam “Peygamberler kavimlerinin imanından ümitlerini kesip de vaat edilen nusret-i ilâhiyye konusunda yalancı konumuna düştiklerini zannettikleri sırada...” gibi bir anlam ortaya çıkar ki Hz. Âişe bu anlamla ilgili “Maazallah, peygamberler rableriyle ilgili bu tür bir zanna sahip olmazlar.” dediği rivayet edilmiştir. Ancak Semîn el-Halebî, mezkûr kıraatin tevatüründen ötürü Hz. Âişe’ye nispet edilen rivayetin sahih olmadığı görüşünü savunmuştur.<sup>1036</sup>

Ettafeyyiş’e göre sülâsî vezinde okunduğunda anlamın “Peygamberler, ümitsizliğe kapılıp ilahi yardım gelmeyince ve nefisleri de kendilerine doğru olanı haber vermediğinde...” şeklinde olacağını söylemiştir. Haddi zatında ümmetleri içerisinde kendilerine inananlar vardır ancak inkâr edenlerin çokluğu bu durumu gölgelemektedir. İbn Abbâs bu konuda şu yorumlarda bulunmuştur: “Peygamberler, Allah’ın veya Cebrail’in vadini yerine getirmedeğini sandılar. Çünkü ona göre peygamberlere de diğer insanlar gibi nefisleri vesvese vermektedir.” İbn Abbâs, yardımın geciktirilmesinin hayli uzamasından dolayı peygamberlerin

<sup>1033</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 8(2)/279.

<sup>1034</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 8(2)/279. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 352.

<sup>1035</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 1987, 2/156. Bennâ, *İthâf*, 2/156.

<sup>1036</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 6/563.

bu zannının, temsil sadedinde de değerlendirilebileceğini söylemiştir. Nitekim bir başka âyette “حَتَّىٰ يَأْتِيَ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَنِّي نَصْرَ اللَّهِ”/Öyle ki peygamber ve onunla beraber inananlar ‘Allah’ın yardımı ne zaman?’ dediler.”<sup>1037</sup> şeklinde geçmektedir. Ancak İbnü’l-Enbârî, İbn Abbâs’tan yapılan böyle bir rivayetin varlığını reddetmiştir.<sup>1038</sup>

Tefsir kaynaklarında da âyetteki bâb farklılığının yol açtığı anlam değişimlerine değinilmiştir. Taberî, sülâsî vezinde okunduğunda Hevvârî gibi Enbiyâ sûresindeki âyetleri<sup>1039</sup> istidlal ederek peygamberlerin, gönderildikleri kavimler tarafından yalanlanıp, Allah’tan getirdiği şeyleri reddetmelerinden dolayı ümitsizliğe kapıldıklarını söylemiştir. Başka bir ifadeyle “Gönderildiği kavim içerisinde Allah’a inanan ve ondan gelen şeyleri tasdik edenler bulunduğu halde peygamberler, hepsinin hak ve hakikati yalanlayan kimseler olduğunu sandılar da bu yüzden ümitsizliğe düştüler.” denilmiş olur. Saîd b. Cübeyr ise sülâsî bâbdan okunma bağlamında şu yorumda bulunmuştur: “Peygamberler, gönderildikleri kavmin, sözlerini kabul etmemeleri nedeniyle ümitsizliğe kapıldılar, hak dine davet edilen insanlar peygamberlerin yalan söylediğini düşündüler. Bunun üzerine Allah’ın yardımı geldi.”<sup>1040</sup>

Zemahşerî âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Kâfirlerin kendilerini uzun süre yalanlamaları, düşmanlık etmeleri ve Allah’tan ümit ettikleri yardımın bekleme süresi uzadıkça uzaması nedeniyle peygamberler ümitsizliğe kapılmışlardır. Bu ümitsizliğin sonucunda dünyada kendilerine yardımın gelmeyeceği vehmine kapılmışlar ama tam o anda yardımımız ansızın, hiç hesapta yokken gelmiştir.” Tef’îl bâbından okunduğunda ise anlam “Peygamberler, vaat ettikleri azap ve zafer gibi konularda kavimlerinin kendilerini yalanladıklarını sandılar.” şeklinde olur. Müfessirin aktardığına göre Mücâhid b. Cebr, mezkûr kelimeyi mâlum formunda ve sülâsî bâbdan “كَذَّبُوا” şeklinde telaffuz etmiştir. Bu durumda âyetin anlamı “Peygamberler, kavimlerine vaat ettikleri muzafferiyet husu-

<sup>1037</sup> el-Bakara 2/214.

<sup>1038</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 8(2)/279-280.

<sup>1039</sup> el-Enbiyâ 21/7-9

<sup>1040</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/110.

sunda yalan söylediklerini düşündüler.” şeklinde veya kavimleri, vaat edilen azap ya da zafer gelmediğini gördüklerinde “Bize yalan söylediniz!” demişlerdir.<sup>1041</sup>

Bu âyette mezkûr kıraat farklılığını ele alan İbâzî âlimler, bâb farklılığından doğan anlam yelpazesini eserlerinde işlemişler, konuyla ilgili zaman zaman kendilerinden önceki müfessirlerin görüşlerine de başvurmuşlardır. Kimin hangi kıraati okuduğuna dair bilgi vermişler, bazen şâz okuyuşlara temas etmiş, bazen de mütevâtir kıraat imamlarının yanı sıra sahâbe okuyuşlarına atıfta bulunmuşlardır.

Bu bölümde İbâzîlerin eserleri baz alınarak kıraat vecihleri tasnif edilmiş ve genel bir tablo oluşturulmaya çalışılmıştır. Buna göre öncelikle Arap lehçelerinin konusu olan kelime telaffuzu ve hareke değişimine yönelik farklılıklar çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Kelimenin telaffuzunu ilgilendiren kıraat ihtilafları fonetik şekilde nitelenen ve anlamda değişime yol açmayan imâle, idgam, hemze ve medlerle ilgili okuyuşları kapsamaktadır. İbâzî âlimlerin bazısının bu bağlamda eserlerinde fonetik farklılıklara özel bölümler açmak suretiyle konuyu irdeledikleri görülmüştür. Bu âlimlerden Umânî'nin çeşitli nakil ve değerlendirmeleri, bazen kendisinden önceki ve çağdaşı olduğu âlimlerle örtüştüğü gibi bazen de kaynak veya rivayet farklılığından kaynaklanan görüş farklılıkları da göze çarpmaktadır. Bu bölümün devam eden kısmında ise nahiv ve sarf kuralları yönünden kıraat vecihleri İbâzî âlimlerin eserleri özelinde çeşitli bölüm ve alt başlıklarla incelenmiştir.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde İbâzîlerin, kıraatin yedi harf, Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi, lahn gibi çeşitli meselelere dair değerlendirme ve görüşleri irdelenerek onların kıraat tasavvurları ortaya konması hedeflenmektedir.

<sup>1041</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 532-533.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# İBÂZÎLERİN KIRAAT TASAVVURU

### 1. Kıraatlerin Temel Konularıyla İlgili Tasavvurları

Bu bölümde İbâzî âlimlerin kıraatlerin temel meselelerine dair yaklaşımları ele alınacaktır. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Kur'an kelimelerinin telaffuzu noktasında Müslümanlara tanınan kolaylık şeklinde kendisini gösteren yedi harf ruhsatının mahiyeti ve kapsamı günümüzde bile hâlâ tartışılan konulardandır. Bu bağlamda öncelikle yedi harf meselesiyle ilgili öne çıkan rivayetler ve âlimlerin görüşleri ele alınacaktır. Ardından İbâzîlerin yedi harfe dair yaklaşımlarına yer verilerek kıraatlere dair genel paradigma ile farkının olup olmadığını tespit amaçlı mukayese yöntemi uygulanacaktır.

Yedi harf konusunun ardından kıraatin temel meselelerinden addedilen Kur'an'ın cem'i ve mushaf haline getirilmesi, sahabe mushafları, mushaf imlası ve son olarak da lahn başlıkları incelenecektir. İbâzî âlimlerin kıraatleri nakletme şekli başlığında kıraat imam ve râvilerine ne şekilde atıf yaptıkları, eserlerinde sahâbe ve tâbiîn okuyuşlarına da yer verip vermediklerinin izahı yapılacaktır.<sup>1042</sup> Kıraatleri ele alırken şehir veya bölgelere, mushaflara, Arap lehçelerine ve tefsirlere yapmış oldukları atıflara değinilecektir. İbâzî âlimlerin eserlerinde esas aldığı kıraat kaynakları sunulduktan sonra -tespit edilebilseyse- takip ettikleri kıraat imamı

---

<sup>1042</sup> Burada kastedilen, bir kıraatin direkt sahâbeye nispet edildiği örneklerdir.

veya râvisi ile ilgili bilgi verilecektir. Bölümün son kısmında ise İbâzî âlimlerin kıraatleri işleme tarzları çeşitli alt başlıklarla incelenecektir.

### 1.1. Yedi Harf

İbâzî müellifler, eserlerinde yedi harf tartışmalarına bazen müstakil konu başlıklarında bazen de âyetleri yorumlamaları esnasında yer vermiş, zaman zaman da konuyla ilgili kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ancak konunun mahiyetinin anlaşılması açısından “yedi harf” kavramıyla ilgili rivayetleri ve bunların lehçelerle olan bağıntı incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

#### 1.1.1. Yedi Harfle İlgili Rivayetler ve Âlimlerin Görüşleri

Yedi harfle ilgili hadisler<sup>1043</sup> derinlemesine tetkik edildiğinde görülecektir ki farklı lehçelerin ortaya çıkmasında Araplar arasında okuma yazma bilmeyenlerin çoğunlukta olması, Arap kabilelerinin dağınık bir şekilde ve genellikle şehirlerden uzak bir yaşam sürmeleri önemli faktör olarak öne çıkar. Ayrıca toplum içerisinde ihtiyar, çocuk, kadın, köle ve düşkünlerin bulunması gibi nedenler, Kur'an'ın sadece bir lehçe ile okunmasını zorlaştırmıştır.<sup>1044</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (öl. 321/933) göre yedi harf ruhsatı verilmesinin ana sebebi ilk dönem Müslümanlarının kendi lehçesi dışında diğer lehçelerle okumalarında karşı karşıya kaldıkları güçlüktür. Çünkü İslâm'la müşerref olan bu ilk dönem Müslümanlarının büyük bir çoğunluğu ümmî idi. İçlerinden pek azı okuma yazma biliyordu. Bunun sonucu olarak da kendi kabilelerinde dillerinin alışkanlık haline getirdiği kelimeleri başka lehçelerde telaffuz etmek ancak büyük bir zorluğun sonucunda mümkün olabiliyordu. Nihayetinde anlamı aynı fakat lafzı farklı olan kelimelerin (müterâdif) telaffuzu konusunda kendilerine ruhsat tanındı. Ancak sonraki dönemlerde okuma-yazma bilenlerin art-

<sup>1043</sup> İlgili hadisler aşağıda verilecektir.

<sup>1044</sup> Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi*, 105. Örnek için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkîl'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1994), 8/125.

masıyla birlikte daha önceki telaffuz zorluğu taşıyanların sayısı azaldı.<sup>1045</sup> Hz. Osman'ın yedi harfi tek harfe indirgeme faaliyetinde sahâbe arasında oluşan icmâin dışında elini güçlendiren olgulardan birisinin İslâm'ın yayılması ve genişlemesiyle okuma-yazma bilenlerin oranının yükselmesi ve sözü edilen telaffuz zorluklarının azalmasını göstermek mümkündür.

Konuyla ilgili hadislerden ve âlimlerin değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre yedi harf, Hz. Peygamber'in talebi üzerine, Allah'ın kullarına vermiş olduğu okuma kolaylığı ve ruhsatıdır. Fakat bu kolaylık ve ruhsatı genişleterek herkesin istediği şekilde okuyabilmesi doğru bir tutum olarak görülmemiş, Hz. Peygamber'e tevatür yoluyla ulaşan okuyuşlarla sınırlı tutulmak gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1046</sup> Ancak yedi harfin mahiyeti, neleri kapsayıp kapsamadığı, ruhsatın geçerlilik süresi ile ilgili net bir bilgiye ulaşılamadığından ilk dönemden günümüze kadar âlimler yedi harf konusunu tartışmışlar ve çeşitli görüşler serdetmişlerdir.<sup>1047</sup>

Yedi harf söz konusu olduğunda en çok zikredilen rivayetlerden birisi Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) aktarılan "Kur'an'ı yedi harf üzere okuyunuz. Bu durum sizden birinin 'هَلُمُّ/ gel!' (yerrine) 'تَعَالُ' veya 'وَأَقْبِلُ' demesi gibidir."<sup>1048</sup> ifadesidir.<sup>1049</sup>

Bir diğer rivayet de Hz. Ömer'den aktarılmıştır:

"Allah resûlü hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in namazda Furkân sûresini okuduğunu işittim. Ancak Hişâm, Furkân sûresini Resûlullah'ın bana okutmadığı şekilde okudu. Neredeyse üzerine atılacaktım ama sabırsızlıkla selam vermesini bekledim. Selam verdikten sonra yakasından tutarak 'Bu sûreyi bu şekilde sana kim

<sup>1045</sup> Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 96.

<sup>1046</sup> Kerim Buladı. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi Ve Yorumlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ağustos 2016), 137.

<sup>1047</sup> Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi*, 106.

<sup>1048</sup> "اقْرَأُوا الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْزَفٍ وَهُوَ كَقَوْلِ أَحَدِكُمْ هَلُمُّ وَتَعَالُ وَأَقْبِلُ".

<sup>1049</sup> İbn Miskîn el-Herevî Ebû Übeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 347; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenüs-sağîr*, thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmiatü Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), "Fedâilu'l-Kur'ân", (No. 1003).

okuttu?’ diye sordum. Bunun üzerine Hişâm: ‘Allah resûlü okuttu’, dedi. Ben de ‘Yalan söylüyorsun! Zira Resûlullah bu sûreyi, senin okuduğundan farklı bir şekilde bana okuttu.’ dedim. Ardından yakasından tutarak onu Resûlullah’ın huzuruna götürdüm ve dedim ki: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Bunun Furkân sûresini senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu işittim.’ Resûlullah bunun üzerine: ‘Ey Ömer, Hişâm’ın yakasını bırak!’ buyurdu. Daha sonra ona ‘Ey Hişâm oku!’ dedi. Hişâm da kendisinden duyduğu gibi okudu. Bunun üzerine Allah resûlü: ‘Bu sûre böyle indirilmiştir’, buyurdu. Ardından bana dönüp: ‘Oku ey Ömer!’ diye buyurdu. Ben de onun zamanında bana okuttuğu şekilde okudum. Allah resûlü bunun üzerine bana: ‘Bu sûre böyle de indirilmiştir. Bu Kur’an, yedi harf üzere indirilmiştir. Bu harflerden hangisi kolayaınıza gelirse o şekilde okuyun’ buyurdu.”<sup>1050</sup>

Yedi harf içerikli hadislerde müterâdif okumayla ilgili de genelde şu ifade ağırlık kazanmıştır: “O yedi harfin tamamı şâfi ve kâfidir (açık ve yeterlidir): Şayet ‘غَفُورًا رَحِيمًا’ veya ‘نَبِيْعًا عَلِيْمًا’ ya da ‘عَلِيْمًا نَبِيْعًا’ dersen, azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap yapmazsan (okuyuşun doğrudur).”<sup>1051</sup>

Hadislerde geçen “el-Ahrufü’s-seb’a” tabirindeki “harf” in uslûp, okuyuş, lûgat ve özellikle vecih olarak değerlendirilmesini yedi harf-kıraat bağlamında ele almayı daha doğru gören âlimler olmuştur.<sup>1052</sup> “el-Ahrufü’s-seb’a” ifadesindeki “seb’a”nın içerdiği

<sup>1050</sup> Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, Fezâilu’l-Kur’ân, 5/27; Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, Tevhîd, 53; Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, Bed’u’l-Halk, 6; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh* (Beyrut: Daru ihyâi’t-Türâsü’l-arabiyye, 1955), Salâtü’l-Müsâfirîn, 270; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Mektebetü’l-Asriyye, 2009), Vitir, 22; Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, 1998, Kırâ’ât, 11; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, ed. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2001), İftitâh, 36; Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muwatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyd b. Sultân Âli Nehyân li’l-A’mâli’l-Hayriyye ve’l-İnsâniyye, 2004), 2/281; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 75. Benzer bir rivayette de Übey b. Ka’b’ın başından bu olayın benzeri geçmiştir. Resûlullah, Übeyy’e “Ey Übey, bu Kur’an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Onların hepsi de kâfi ve şâfidir.” şeklinde bir cevap vermiştir. Bk. Nesâî, *el-Kübrâ*, 2001, 2/153; Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 100.

<sup>1051</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/124.

<sup>1052</sup> Çetin, *Yedi Harf*, 35; Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi*, 108.

anlam konusunda da âlimler tarafından birçok görüş ortaya konulmuştur. Çalışmanın boyutunu aşmamak amacıyla bu görüşlerden bazı öne çıkanlar sunulacaktır. Nitekim Ebû Muhammed Ca'fer Muhammed b. Sa'dân (öl. 231/845) ve Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), nasıl ki Kur'an'da muhkem ve müteşâbih âyetler var ise hadiste de muhkem ve müteşâbihlerin varlığının söz konusu olduğunu, "el-Ahrufü's-seb'a" ifadesindeki "seb'a"nın ise tevlinin bilinmesi mümkün olmayan müteşâbihlerden sayılması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.<sup>1053</sup>

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (öl. 255/869),<sup>1054</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb (öl. 291/903), Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (öl. 458/1065) gibi öne çıkan kimi âlimlere göre ise yedi harf, yedi Arap kabilesinin lehçesidir.<sup>1055</sup> Sözü edilen bu kabilelerin hangisi olduğuyla ilgili de onlarca görüş öne sürülmüştür.<sup>1056</sup> Örneğin Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî (öl. 465/1073) *el-Kâmil* isimli eserinde bu yedi lehçeyi şöyle sıralamıştır: "Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen."<sup>1057</sup>

<sup>1053</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvatta'î Mâlik*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 1/178; Çetin, *Yedi Harf*, 123.

<sup>1054</sup> Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik*, 1/47. Süyûtî, Sicistânî'nin bu yedi kabileyi Kureyş, Hüzeyl, Temim, Ezd, Rabia, Hevazın ve Sa'd b. Bekr olarak zikrettiğini aktarır. Aynı eserde İbn Kuteybe'nin bu görüşü reddettiği belirtilmektedir.

<sup>1055</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/47; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, ts. 48; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 1/43-44; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyya Ümeyrat (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/24; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995), 135; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi'ulûmü'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Darü't-Türâs, 1957), 1/217; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/24; Mustafa Sâdik er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 2005), 50; Çetin, *Yedi Harf*, 124.

<sup>1056</sup> Bu görüşlerin ayrıntıları için bk. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 94; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1957, 1/217; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 9/24; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/47; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 63; Çetin, *Yedi Harf*, 125-126.

<sup>1057</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 92.

Bazıları da sözü edilen kabilelerin beş olduğu kanaatindedir. Bunlar “Saîd, Sakîf, Kinâne, Hüzeyl ve Kureyş” şeklinde zikredilmiştir.<sup>1058</sup>

Yedi harfle ilgili bir diğer yorum da aynı anlama gelen lafızların yedi farklı şekli olduğudur. Dolayısıyla bir kelimeyle aynı manaya gelen yedi farklı kelime (müterâdîf) bu görüşün kapsamına girmektedir. Nitekim “gel” anlamındaki “هَلَمْ ، تَعَالَ ، أَقْبِلْ ، إِيَّ ، فَصْدِي ، ” لَفْظَاتُ ”نَحْوِي ، قُرَيْبِي” lafızları bu duruma örnek teşkil etmektedir.<sup>1059</sup> Abdullah b. Vehb (öl. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/813), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (öl. 321/933) gibi âlimleri bahsi geçen görüşü savunanlar arasında saymak mümkündür.<sup>1060</sup>

Konuyla ilgili zikredilen diğer bir yoruma göre “el-Ahrufü’s-seb’a” ifadesindeki “seb’a” (yedi), çokluktan kinayedir. Dolayısıyla kastedilen, bilinen yedi sayısı değil; genişlik, kolaylık ve çokluktur. Bu kanaatte olan âlimlerin başında Kâdî İyâd (öl. 544/1149), yer almaktadır.<sup>1061</sup>

“Yedi harf” ifadesindeki “yedi”nin mahiyetiyle ilgili kuvvetli görülen kanaatler içerisinde, bunları “yedi vecih” olarak değerlendirenlerin görüşleri bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Hâtîm es-Sicistânî, İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebü'l-Fadl er-Râzî (öl. 454/1062), Kâdî b. Tayyib el-Bâkîllânî (öl. 403/1013), Mekî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1948), Subhî es-Sâlih (öl. 1986) ve Abdussabûr Şâhin (öl. 2010) gibi âlimler yer almaktadır.<sup>1062</sup> Yedi harfin yedi vecih olduğunu savunan bu kadar çok âlim olmasına rağmen yedi vechin içeriği hakkında her birinin müttelik olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Ebû

<sup>1058</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93.

<sup>1059</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 1/42-43; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1957, 1/220-222; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/46-47; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/174-175; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1979), 107; Çetin, *Yedi Harf*, 129.

<sup>1060</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/25; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 1/42; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1957, 1/220; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/46; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/174; Çetin, *Yedi Harf*, 129-130.

<sup>1061</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/45; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/64; Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 68; Çetin, *Yedi Harf*, 136.

<sup>1062</sup> Çetin, *Yedi Harf*, 141.

Hâtim es-Sicistânî bu yedi vechi (1) bir kelimeyi başka bir kelimeye çevirmek, (2) bir harfi başka bir harfe çevirmek, (3) takdîm-tehîr, (4) harf ziyadesi ya da noksanlığı, (5) hareke değişimi, (6) i'rab farklılığı, (7) tefhîm-terkîk, idgam-izhâr, feth-imâle gibi farklılıklar olarak zikretmiştir.<sup>1063</sup> İbn Kuteybe'nin yedi vecihle kastettiği farklılıklar ise şunlardır: (1) Kelimenin i'rabında ya da harekesinde meydana gelen ancak yazısında ve anlamında değişikliğe sebep olmayan farklılıklar, (2) kelimenin i'rabında ya da harekesinde meydana gelen, anlamı değiştiren ancak yazılışın değişmediği farklılıklar, (3) kelimenin harflerinde meydana gelip yazının değişmediği ancak anlamın değiştiği farklılıklar, (4) kelime yazılışın değiştiği ancak anlamın değişmediği farklılıklar, (5) hem yazılışın hem de anlamın değiştiği farklılıklar, (6) takdîm-tehîr suretiyle gerçekleşen farklılıklar, (7) ziyade ve noksanlık şeklinde meydana gelen farklılıklardır.<sup>1064</sup>

Yedi harfin yedi vecih olduğunu ileri süren âlimler de olmuştur. Burada kastedilen yedi vecih, bir kelimeye yedi farklı okuyuş olmasıdır. Ancak bu görüşe yönelik itirazlarda Kur'an'ın tamamında kıraat farklılığı bulunan her kelimeye yedi vecih mümkün olmadığı için söz konusu görüşün tutarsız olduğu yorumu ağırlık kazanmıştır. Nitekim İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), *et-Temhîd* adlı eserinde yedi vechin; Kur'an'ın bütün harfleri, kelimeleri ve âyetlerinde değil pek az yerde geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Abdülber bu görüşüne örnek olarak “تَشَابَهَ عَلَيْنَا”<sup>1065</sup> ve “وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ”<sup>1066</sup> âyetlerini göstermiştir.<sup>1067</sup> İbn Kuteybe ise “Bildüğim

<sup>1063</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Bağdat: Mektebetü l-Hâncî, 1954), 221-228; Çetin, *Yedi Harf*, 142.

<sup>1064</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe Dîneverî, *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 29-32; Çetin, *Yedi Harf*, 142-143; Mustafa Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 217-258. Diğer âlimlerin tasnifleri ve farklı yedi vecih değerlendirmeleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Yedi Harf*, 141-147.

<sup>1065</sup> el-Bakara 2/70.

<sup>1066</sup> el-Mâide 5/60.

<sup>1067</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 100. Verilen örnek âyetlerinde yer alan “تَشَابَهَ” ve “وَعَبَدَ” lafızlarında yedi vecih olduğu öne sürülse de bu görüşe karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân verilen örneklerden “تَشَابَهَ” kelimesinde on iki, “وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ”ta yirmi iki farklı vecih saymış ve her birinin tevcihini yapmıştır. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 1/419, 3/529-531; Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, 243.

kadarıyla, Kur'an'da yedi vecih üzere okunan herhangi bir âyet yoktur." diyerek itirazını dile getirirken İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) İbn Kuteybe'nin bu sözünün hata olduğunu savunmuştur. Çünkü "وَعَبْدَ الطَّاعُونَ" ve "يَرْبَعٌ وَيَلْعَبُ"<sup>1068</sup> örneklerinde görüleceği üzere bazı âyetlerde yedi vecih bulunmaktadır. Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267) bu itirazda bulunanların "Kur'an'ın bazısı yedi harf üzere nâzil olmuştur, tamamı değil." görüşünde olduklarını söylemiştir.<sup>1069</sup>

Yedi harf ruhsatının kıyamete kadar devam edip etmeyeceği ile ilgili de çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Öne çıkan bu görüşlerden bazısına göre yedi harf ruhsatı, Hz. Osman'ın Kur'an'ı Kureyş lehçesi üzerine istinsah faaliyeti sonrasında kaldırılmış ve yasaklanmıştır. Öncesinde de Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'a yazdığı mektupta "...Allah, Kur'an'ı Kureyş lehçesine göre indirmiştir. Mektubum sana ulaştığında insanlara Kureyş lehçesi ile oku. Hüzeyl lehçesiyle oku(t)maktan vazgeç!" ifadesi bu görüşü doğrular mahiyettedir.<sup>1070</sup> Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Taberî, Tahâvî, İbn Abdilberr, Mekkî b. Ebû Tâlib ve İbnü'l-Arabî bu görüşü savunanlar arasında bulunmaktadır.<sup>1071</sup> Bazı âlimler de yedi harf ruhsatının neshedilmediği ve kıyamete kadar geçerli olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu âlimlere göre Hz. Peygamber'in "Ümmetimin buna gücü yetmez." sözü, sadece sahâbe dönemiyle sınırlandırılmaz; Muhammed ümmeti, kıyamete kadar bâki olacağına göre Kur'an'ın tilavetinde kolaylığa dair verilen izin, onun i'câzı gibi devamlıdır.<sup>1072</sup> Dâni, konuyla ilgili şunları söylemiştir: "Bu yedi harfin tamamı, Hz. Peygamber'den sudûr edip meşhur olmuştur. Ümmeti ise bunları, ondan çeşitli şekillerde almış ve muhafaza et-

<sup>1068</sup> Yûsuf 12/12.

<sup>1069</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 98; Kılıç, "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı", 49.

<sup>1070</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93.

<sup>1071</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/62-63; Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-krâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nahzati Mısır, 1960), 3, 27; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 106; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân* (Mısır, 1966), 10/1/43; İbn Kesîr, *Fezâ ilü'l-Kur'ân*, 22; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1957, 1/213, 221-222; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/32; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/47; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: 1872, ts.), 7/504; Çetin, *Yedi Harf*, 180.

<sup>1072</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/176; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1985), 224; Çetin, *Yedi Harf*, 184.

mişlerdir. Yedi harfte şüphe duyulan hiçbir şey söz konusu değildir. Hz. Osman ve arkadaşları bu harflerin tamamını mushaflarda belirleyip, onların sıhhatini haber vermişlerdir. Übey b. Ka'b'ın harfi de Zeyd b. Sâbit'in harfi de bu harflerdendir. Hz. Osman ve diğer sahâbe ancak bilinmeyen, sabit olmayan batıl okuyuşları ve harfleri mushaf metnine dahil etmemişlerdir."<sup>1073</sup>

### 1.1.2. İbâzîlerin Yedi Harf'e Bakışı

İbâzî âlimlerden Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, kıraat ilminin temel tartışma noktalarından olan yedi harf konusuna tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tefsîru kitâbillâhi'l-Azîz* eserinin sadece mukaddime kısmında değinmiştir. Müellif bu kısımda Kur'an'dan ilk ve son nâzil olan âyetlerle ilgili rivayetleri zikrettikten sonra yedi harf konusuna dair kıraat ve tefsir kaynaklarında sıkça atıf yapılan şu meşhur hadise yer vermiştir:<sup>1074</sup> Abdurrahmân b. Ebû Bekire'nin babasından rivayetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: Bana Cebrâil ve Mîkâil geldiler. Cebrâil sağıma, Mîkâil ise soluma oturdu. Cebrâil "Bismillâh" dedi. Aynı kişinin (Abdurrahmân b. Ebû Bekire) başka rivayetine göre "Cebrâil şöyle dedi: 'Ey Muhammed! Kur'an'ı bir harf üzerine oku!' Mîkâil bana yöneldi ve dedi ki: 'Ondan artırmasını iste!' Ben de: Cebrâil'e 'Artır!' dedim. Cebrâil ise 'Onu (Kur'an) iki harf üzerine oku!' deyince bu sefer Mîkâil tekrar 'Ondan artırmasını iste.' dedi. Ben de: 'Onu bana artır.' dedim. Cebrâil: 'Üç harf üzerine oku!' dedi. Mîkâil: 'Artırmasını iste!' dedi. Ben: 'Onu bana artır.' dedim. Cebrâil: 'Dört harf üzerine oku!' dedi. Mîkâil: 'Artırmasını iste!' dedi. Ben: 'Onu bana artır.' dedim. Cebrâil: 'Beş harf üzerine oku!' dedi. Mîkâil: 'Artırmasını iste!' dedi. Ben: 'Onu bana arttır.' Dedim. Cebrâil: 'Altı harf üzerine oku!' dedi. Mîkâil: 'Artırmasını iste!' dedi. Ben: 'Onu bana artır.' dedim. Bunun üzerine Cebrâil: 'Yedi harf üzerine oku! Rahmet âyetini azap âyetiyle veya azap âyetini mağfiret âyetiyle değiştirmedikçe hep-

<sup>1073</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muknî' fi ma 'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Gamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.), 106; Çetin, *Yedi Harf*, 185-186.

<sup>1074</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-Azîz*, 1/63-65.

si şâfîdir, kâfîdir.' dedi." Başka bir rivayette "Rahmet âyetini azap âyetiyle ya da azap âyetini rahmet âyetiyle değiştirmedikçe" şeklinde "mağfîret" kelimesi yerine "rahmet" ifadesi geçmektedir.<sup>1075</sup>

Hevvârî bu nakillerinden sonra İbn Mes'ûd'dan yapılan şu rivayeti ele alır: "Kur'an okuyanları işittim ve onların kıraatler konusunda ihtilaf ettiklerini gördüm. Onlara dedim ki: 'Nasıl öğrendiyse öyle okuyun, gereksiz tartışma ve ihtilaftan sakının. Çünkü bu (Kur'an âyetleri) sizin 'هَلْمٌ' veya 'تَعَالٌ'<sup>1076</sup> demeniz gibidir." Müfessirin bu naklin devamında aktardığı bir başka İbn Mes'ûd rivayeti ise yedi harfle ilgilidir: "Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Bu, senin 'أَقْبِلْ', 'تَعَالٌ' ve 'هَلْمٌ' demen gibidir."<sup>1077</sup>

Hevvârî yedi harfle ilgili Kur'an'ın izin verilen bütün lehçelerde indirildiği görüşünü seleften bazılarına dayandırarak aktarır. Buna göre "Hiçbir lugat yoktur ki Kur'an o lugat üzerine indirilmiş olmasın. Ancak bunlardan bir tanesi varlığını sürdürmektedir."<sup>1078</sup> Son cümlede müellif, muhtemeldir ki Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti esnasında bir harf dışındaki diğer harflere verilen ruhsatı kaldırmış olmasını kastetmektedir. Nitekim Hevvârî, izin verilen harfin Zeyd b. Sâbit'in harfi olduğunu belirtmiştir.<sup>1079</sup> Müfessir, mushaf istinsahı sonrası sadece bir harfin varlığını sürdürdüğü konusyla ilgili başka âlimlerden de görüşler aktarmıştır. Buna göre Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), kendisinin okumadığı bir harf (kıraat) okunduğunda "Böyle olmaz." demedi de "Bense böyle okurum." dedi. Riyâhî'nin mezkûr diyalogu İbrâhîm b. Sa'd'a (öl. 183/799) ulaştığında "Riyâhî bu sözüyle 'Herhangi bir harfi inkâr eden bütün harfleri inkâr etmiş gibi kâfir olur.' diye düşünmüş olabilir." şeklinde bir yorumda bulunmuştur.<sup>1080</sup>

Hevvârî, her ne kadar yedi harf kavramına eserinde çok az değinse de kıraatleri ele aldığı yerlerin çoğunda "harf" kelimesini

<sup>1075</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/63. İlgili hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/70 (20425. hadis); Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, 2009, 2/602 (1477. hadis).

<sup>1076</sup> Her iki kelime de "Gell" anlamına gelmektedir.

<sup>1077</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/63.

<sup>1078</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/63.

<sup>1079</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/63-64.

<sup>1080</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/63-64.

kullanmıştır. Örneğin Sebe' sûresindeki “وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ” âyetindeki<sup>1081</sup> “صَدَقَ” fiilinin mâlum ve meçhul okunuşlarını izah ederken “Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), bu harfi ‘صَدَقَ’ okumuştur.” şeklinde bir ifade de bulunmuştur.<sup>1082</sup>

Ettafeyyiş ise tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde yedi harf olgusuna sadece bir yerde değinmiştir. Aslında açıkça zikretmese de yedi harfin tazammun ettiği lehçeler arasındaki farklı telaffuzlar ve imâle, teshil, sâd (ص) harfinin işmâmı gibi fonetik farklılıkların onun tefsirinde oldukça yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Yukarıda zikredildiği üzere müellif, yedi harf kavramına sadece bir yerde değinmiş fakat yedi harfin içeriğine dahil olduğuyla ilgili hakkında görüşler bulunan birtakım farklılıklara sıkça temas etmiştir. Ancak bunlardan hareketle onun yedi harf olgusunu kabul edip etmediğine dair kesin bir kanaate ise varmak mümkün değildir.

Ettafeyyiş, yedi harf konusuna sadece Nisâ sûresinin 162. âyetini<sup>1083</sup> yorumlarken yer vermiştir. Bu âyette bulunan “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ibaresinin tefsirinde – çalışmanın “Lahn” başlığında detaylı bir şekilde değinilecek olan- Hz. Âişe rivayetini zikretmiştir. Bu rivayete göre Hz. Âişe, “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ”, “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” ve “إِنَّ الدِّينَ أَمْثُوا” âyetlerinde lahnin varlığıyla ilgili soruya “Bu (şekilde yazılmaları), kâtiplerin işidir. Onlar Kur’an’ı yazarken hata ettiler.”<sup>1084</sup> diye cevap vermiştir. Ettafeyyiş, Hz. Âişe’nin bu rivayetine “Zikredilen âyetler, yedi harften birinin tercih edilmesi nedeniyle bu şekilde yazılmıştır.” diyerek cevap vermiştir. Ayrıca nakledilen Hz. Âişe rivayetinin doğru olmadığıyla ilgili görüşler bulunduğunu söylemişse de bu görüşleri zikretmemiştir.<sup>1085</sup>

<sup>1081</sup> Sebe’ 34/20.

<sup>1082</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 3/396.

<sup>1083</sup> لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ “سَسُوْنَهُمْ أَجْرًا عَظِيْمًا” Meâli: Şu kadar ki onlardan ilimde yüksek payeye erenlerle mü’minler, (gerek) sana indirilene (Kur’an-ı Kerim), (gerek) senden evvel indirilenlere iman ederler. (Onlar) namazı dosdoğru kılanlar, zekatı verenler, Allaha ve ahiret gününe inananlardır. İşte onlara biz çok büyük bir ecir vereceğiz.

<sup>1084</sup> Ebû Osmân b. Şu’be el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd ibn Mansûr*, thk. Habîbürrahman el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1985), 4/1507 (769. hadis); Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medînetü’l-münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1979), 3/1013.

<sup>1085</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 5/257-258.

Mi'velî, yedi harfle ilgili aktarılan "Kur'an, yedi harf üzerine nâzil olmuştur." hadisini değerlendirirken bu yedi harfin neye te-kabül ettiğine dair âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Ona göre yedi harfle ilgili öne çıkan dört görüş vardır:

1. Yedi harften kastedilen, va'd-vaîd, haram-helâl, emir-nehiy, öğütler ve darbimesellerdir.

2. Yedi harf, haram-helâl, emir-nehiy, önceki kavimlerin haber-leri, sonradan geleceklerin haberleri ve darbimesellerdir.

3. Yedi harf, Kur'an'ın farklı yerlerinde bulunan yedi lehçedir. Çünkü Kur'an'da tek bir kelimedede yedi lehçenin tamamı bulunmaz.

4. Yedi harf, bir kelimedede bulunan yedi lehçedir.<sup>1086</sup>

Çalışmanın birinci bölümünde kendisine sıkça atıf yapılan ve gö-rüşleri aktarılan İbâzî âlimlerden Ebü'l-Fazl el-Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekâ* isimli eserinde Hz. Osman'ın kendince yanlış gördüğü uy-gulamalarını anlatırken onun yedi harfle ilgili tasarruflarını eleştirel bir dille aktarmıştır. Buna göre Hz. Osman, özel sahâbe mushaflarını yaktırmış, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın harflerini (kıraat-lerini) yasaklatmıştır. Ayrıca farklı harfle okuyanların da bu uygula-maya tâbi olmasını emretmiştir.<sup>1087</sup> Hâlbuki Resûlullah, "Bu Kur'an, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Her biri şâfi ve kâfidir." buyurmuş-tur. Berrâdî'ye göre yedi harf, müterâdif kelimelerle ilgilidir. Yukarı-da da değinildiği üzere bu "هَلُمَّ/ gel!" yerine onunla aynı anlama gelen "أَقْبَان" fiilinin, "أَذْمَبَ/git!" yerine ise aynı anlamdaki "إِنْطَلِقُ" fiilinin kul-lanılması gibidir.<sup>1088</sup> İbn Mes'ûd kıraatinin yasaklanmasını eleştiren Berrâdî, zikrettiği bir hadisle bu görüşünü desteklemiştir. Nitekim Hz. Peygamber, "Kur'an'ı nâzil olduğu gibi terütaze okumak isteyen kimse İbn Ümmü Abd'in<sup>1089</sup> kıraati üzere okusun." buyurmuştur.<sup>1090</sup>

Bir diğer İbâzî müellif Saîd b. Halfân el-Halîlî (öl. 1287/1870)

<sup>1086</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/203-204.

<sup>1087</sup> Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-Müntekâh*, 73.

<sup>1088</sup> Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-Müntekâh*, 74.

<sup>1089</sup> İbn Mes'ûd'un annesinin adı Ümmü Abd olduğu için annesine nispetle kendisine İbn Ümmü Abd denilmiştir. Bk. Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-Müntekâh*, 74.

<sup>1090</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Mektebetü Ebi'l-Muâtî, ts.), 1/97; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 3/336.

muhtelif konulardaki soruların cevaplandırıldığı *el-Ecvibetü'l-muhakkik* adlı eserinde kendisine yöneltilen “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Bütün hepsi şâfi ve kâfidir.”<sup>1091</sup> hadisi hakkında ne düşündüğü sorusuna cevap sadedinde bu yedi harften anlaşılması gerekenin Kureyş veya Temîm gibi yedi lehçe telaffuzları olduğunu belirtmiştir. Her kıraatin tek bir kelimedede toplanabileceğini ancak hazif-isbât, ziyade gibi telaffuzlar neticesinde tek kelimedede toplanması mümkün olmadığında yedi harf ruhsatından söz edilebileceğini söylemiştir. Bu görüşünü desteklemek için de yedi harf söz konusu olduğunda en çok gündeme getirilen hadislerden birine atıf yapmıştır. Bu rivayette Hz. Peygamber “Şu Kur’an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Her biri şâfi ve kâfidir. Sizler bundan kolayınıza geleni okuyunuz.”<sup>1092</sup> buyurmuştur. Halîlî, zikredilen hadisin Hz. Peygamber tarafından sahâbenin kıraatle ilgili tartışmaya girdiği bir ortamda dile getirildiğini belirtmiştir. Halîlî’ye göre yedi harfin tazammun ettiği muhtemel manalardan birisi de Kur’an-ı Kerim’deki emir-nehî, va’d-va’id, nâsîh-mensûh, kıssa ve darbimesellerdir. Ancak yedi harfin yedincisinin kıssa ve darbimeseller olduğu görüşü ona göre doğruya en uzak görüştür.<sup>1093</sup>

Çağdaş İbâzî müfessir Ahmed Hamed el-Halîlî (d. 1942), *Cevâhiru't-tefsîr* adlı eserinde Fâtiha’nın birden fazla nüzûlüyle ilgili değerlendirmelerde bulunurken “Muhtemeldir ki, Fâtiha sûresi, önce bir harf üzere nâzil olmuş, sonrasında ise başka bir harf üzere nâzil olmuştur.” diyerek -zimnen de olsa- yedi harf konusuna temas etmiştir. Buna göre Fâtiha sûresi öncelikle “مَلِكٌ”<sup>1094</sup> kıraatiyle

<sup>1091</sup> “قَوْلُ الْقَرَّانِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ، كُلُّهَا شَافٍ كَمَا” Bk. Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, (Fezâ’ilü’l-Kur’ân, 4992); Müslim, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, (Salâtü’l-Müsâfirîn, 1896); Nesâî, *el-Kübrâ*, 2001, (el-İftitâh, 937); Ebû Amr b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî er-Rebî’ b. Habîb, *Müsnedü’r-Rebî’ b. Habîb (el-Câmi ‘u’s-Sahîh)*, thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf (Beyrut: Dârü’l-Hikme, 1994), (Zikru’l-Kur’ân, 14).

<sup>1092</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Âlî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, ed. Şuayb el-Abdülfeţah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1986), 2/153; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 6/142.

<sup>1093</sup> Saîd b. Halfân b. Ahmed b. Sâlih b. Ahmed b. Âmir Halîlî, *Ecvibetü’l-Muhakkik el-Halîlî*, thk. Bedr b. Abdullah er-Rahbî vd. (Mektebetü’l-Ceyl el-Vâid, 2010), 1/375.

<sup>1094</sup> el-Fâtiha 1/4.

indirilmiş, sonrasında ise “مَالِك” kıraatiyle -ya da tam tersi bir sırada- indirilmiştir.<sup>1095</sup>

İbâzî âlimlerin konuyla ilgili görüşleri değerlendirildiğinde görülecektir ki Hevvârî, eserinde sadece mukaddime kısmında yedi harfe değinmiştir. O, söz konusu yerde yedi harf meselesiyle ilgili zikredilen meşhur rivayetlere yer vermiş, Kur'an'ın muhtelif lehçelerle indirildiğini ve bunlardan sadece birinin varlığını sürdürdüğünü, bu lehçenin de Kureyş lehçesi olduğunu söylemiştir. Benzer şekilde Eттаfeyyîş de sadece bir yerde konuya değinmiş, Hz. Âişe'den nakledilen rivayete yedi harfi delil göstererek itiraz etmiştir. Mi'velî, yedi harf'teki yedi'nin izahıyla ilgili öne çıkan görüşleri zikretmiştir. Halîlî, yedi harfin lehçe telaffuzları olduğu değerlendirmesinde bulunmuş, bir kelimedede birden fazla kıraatin gösterilmesi mümkün olmadığına ancak yedi harf ruhsatından söz edilebileceğini belirtmiştir. İbâzî âlimlerden sadece tarihçi Berrâdî konuya eleştirel yaklaşmış ve Hz. Osman'ın Kureyş lehçesi dışındaki lehçeleri ve sahâbe mushaflarını yasaklamasını tenkit etmiştir. Ona göre yedi harf ruhsatı varlığını sürdürdüğü için Hz. Osman'ın uygulaması yanlıştır.

## 1.2. Kur'an'ın Mushaf Haline Getirilmesi

Hevvârî, nüzûl süreci tamamlandıktan sonra en önemli kilometre taşlarından olan Kur'an'ın kitap olarak bir araya toplanması faaliyetiyle ilgili mukaddimesinde birtakım görüş ve rivayetlere yer vermiştir. Nitekim onun ifadesiyle mushafları ilk yazdıran kişi Yemâme Savaşı'na katılan hafız sahâbîlerin şehadeti sonrasında Hz. Ebû Bekir, bu mushafları iki kapak arasında cemedden ise Osmân b. Affân'dır. Müfessir, sahâbeden Huzeyfe b. el-Yemân'ın (öl. 36/656) Hz. Osman'a “Ehl-i kitap'ın yaptığı gibi 'Falancının kıraati, filancanın kıraati' diye söylendiğinde ne yapacaksın?” dediği zaman halifenin Kur'an'ı tek mushafta bir harf üzerine cemettiğini söylemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi Hevvârî bu har-

<sup>1095</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 1/161.

fin Zeyd'in harfi olduğunu belirtmiştir.<sup>1096</sup> Pek çok kaynakta Hz. Osman'ın yedi harften Kur'an'ın imlasına müsait olan okumalara izin verdiği, geri kalanları ise yasaklattığı bilgisine temas edildiği gibi<sup>1097</sup> yedi harften Hz. Zeyd'in harfinin tercih edilmiş olduğu ayrıntısı da ele alınmıştır. Nitekim ihtilaf durumunda halife tarafından Kureyş lehçesinin tercih edilmesi rivayetleri ağırlıkta olmasına rağmen Zeyd'in okuyuşunun esas alınmasıyla ilgili nakiller de mevcuttur.<sup>1098</sup> Örneğin Ebû Amr ed-Dânî, Hz. Osman'ın istinsah faaliyetini planlama esnasında, mushaf yazımıyla ilgili görevlendirilen kişilere "Eğer bir kelimenin yazımı konusunda ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lisanına göre yazın. Çünkü Kur'an, Kureyş lisanına göre inmiştir."<sup>1099</sup> dediğini aktarmıştır.<sup>1100</sup> Konuyla ilgili "تأبوت" kelimesinin yazımı konusundaki ihtilaf, Kureyş lehçesinin esas alınmasına örnek olarak verilebilir. Buna göre mezkûr kelimenin yazımına sıra geldiğinde mushaf istinsah heyetinden bazıları tâ-i meftûha ile "تأبوت" şeklinde yazılması gerektiğini söylerken Zeyd b. Sâbit ise tâ-i merbûta ile "تأبوة" diye yazılması fikrini savunuyordu.<sup>1101</sup> Konu Hz. Osman'a intikal edince halife, tâ-i meftûha ile yazmalarını çünkü Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile nazil olduğunu söylemiştir.<sup>1102</sup> Bir başka rivayette ise Zeyd'in mushaf istinsahındaki önemli rolü, kendisini gösterir. Bahsedilen rivayet şu şekildedir: "Huzeyfe b. el-Yemân, Hz. Osman'a 'Ehl-i kitabın düştüğü durum gibi 'Bu falanın kıraati, şu da falanın kıraati' denildiği zaman ne yapacaksınız?' dediğinde halife, insanları bir mushafın etrafında birleştirdi. Bu mushafın lisanı Zeyd'in harfidir."<sup>1103</sup> Bu ifa-

<sup>1096</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 1/64-65. İlgili rivayet için bk. Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, 6/183 (4987. hadis); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1975, 5/284 (3104. hadis).

<sup>1097</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, 6/183; Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Davud, *Kitabü'l-Mesâhif*, ed. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 88-91.

<sup>1098</sup> Dâni, *el-Muknî'*, 14.

<sup>1099</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, 6/183 (4987. hadis).

<sup>1100</sup> Dâni, *el-Muknî'*, 14.

<sup>1101</sup> "تأبوت" örneğinde olduğu gibi tâ (ـ) şeklinde resmedilen kelimelerin farklı yazımına ilişkin değerlendirmeler için bk. Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 152-157, 107-165.

<sup>1102</sup> Dâni, *el-Muknî'*, 14-15.

<sup>1103</sup> Dâni, *el-Muknî'*, 16.

deden Hevârî'nin "Zeyd'in harfi" sözünden kastettiği mana daha iyi anlaşılmalı olacaktır. Ayrıca erken dönem literatüründe bu kelime (harf), kıraat ihtilafı anlamında da kullanıldığı için "Zeyd'in harfi" sözünden anlaşılmanın "Zeyd'in kıraatı" şeklinde olması mümkündür. Nitekim Eттаfeyyiş, mezkûr kelimenin izahında Übey ve Zeyd b. Sâbit'in "التَّابُوهُ" şeklinde okuduklarını naklettikten sonra bu kıraatin ensârın lehçesi olduğunu belirtmiştir. Böyle okunma gerekçesini de hâ (ه) harfini tâ (ت) harfinden bedel olarak getirilmesiyle izah etmiştir. Çünkü her iki harf de hems<sup>1104</sup> sıfatını haizdir.<sup>1105</sup>

Bir önceki başlık olan "Yedi Harf" konusunda da değinildiği üzere İbâzî tarihçi Berrâdî, Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b kıraatlerini yasaklamak ve sahâbe mushaflarını yaktırmak faaliyetlerini onun İslâm cemaatinde fitneye yol açan uygulamalarından saymıştır. Müellif bu görüşünü desteklemek amacıyla bazen hadislerle bazen de sahâbe sözlerine yer vermiştir. Mushafların yaktırılması ile ilgili Hârûn b. Sa'd ez-Zühelî'den aktardığına göre Ebû Zerr'in, Osman'ın mushaflarını yaktığını öğrendiğinde "Ey Osman, Allah'ın kitabını yakanların ilki sen olma! Yoksa Allah da senin kanını yakar." dediği rivayet olunmaktadır.<sup>1106</sup> Konuyla ilgili ikinci rivayet de Haccâc b. Amr el-Ensârî'nin şu sözüdür: "Ey Osman, mushafı yakarak çok büyük bir hata işledin. Kur'an'ı yok etmeye cüret edip yeltendin. Allah, meleklerin en hayırlısı olan Cebrâil'le Kur'an'ı inzal ettikten sonra onu sen mi yok edeceksin?"<sup>1107</sup> Ebû Bekr b. el-Arabî, istinsah faaliyeti sonucunda yazılan mushafların dışındaki bütün lehçe ve kıraatlerin ortadan kalktığını ve bu durumun salt Hz. Osman'la sınırlı olmayıp sahâbenin icmâi sonucu meydana geldiğini söylemiştir.<sup>1108</sup>

<sup>1104</sup> Harfi telaffuz ederken nefesin akararak çıkmasıdır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/202; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 225; Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 195.

<sup>1105</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 3/321.

<sup>1106</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 2/210.

<sup>1107</sup> Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*, 74.

<sup>1108</sup> Ebû Bekr İbnü'l Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/612.

### 1.3. Sahâbe Mushafları

İbâzî müellifler, eserlerinde sık sık Hz. Osman, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b mushaflarına atıflar yapmış ve âyetleri yorumlarken veya görüşlerini temellendirme amaçlı onların mushaflarındaki kıraat farklılığından istifade etmişlerdir. Örneğin Hevvârî, Übey'in mushafında bulunan muavvizeteyn'in<sup>1109</sup> İbn Mes'ûd mushafında yer olmadığını söylemiştir. Akabinde Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e Yahudiler tarafından büyü yapıldıktan sonra muavvizeteyni getirdiğini belirtmiş ve bu sûrelerle ilgili rivayetlere yer vermiştir. Nitekim Ukbe b. Âmir el-Cühenî'nin (öl. 58/678) "Bize Resûlullah, sabah namazını muavvizeteyn ile kıldırdı."<sup>1110</sup> yine Ukbe b. Âmir'in "Resûlullah, 'Muavvizeteyn'i oku! Çünkü sen Kur'an'da muavvizeteyn gibi bir sûre bulamazsın.' dedi." rivayetlerini nakletmiştir.<sup>1111</sup> Hevvârî, İbn Mes'ûd mushafında muavvizeteyn'in bulunup bulunmadığıyla ilgili görüşünü net bir şekilde ortaya koymamış olsa da temas ettiği rivayetlerden iki sûrenin İbn Mes'ûd'un mushafında yer aldığı görüşünü benimsediği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Muavvizeteyn konusuyla ilgili tartışmalarda esas alınan rivayetler genelde Übey b. Ka'b ve Zirr b. Hubeyş'e (öl. 81/700 veya 82/701) dayandırılmaktadır. Sözü edilen rivayetlerde İbn Mes'ûd'un muavvizeteyn'i Kur'an'dan addetmediği, Übey b. Ka'b'ın ise Hz. Peygamber'den aktardığı nakillerle bunların Kur'an'dan olduğunu belirttiği zikredilmiştir. Buna göre Zirr b. Hubeyş, Übey b. Ka'b'a İbn Mes'ûd'un muavvizeteyn'in Kur'an'dan saymadığına dair sözlerini sormuştur. Übey ise kendisinin de bu durumu Hz. Peygamber'e sorduğunu, Resûlullah'ın her iki sûrenin Kur'an oldu-

<sup>1109</sup> Felak ve Nâs sûrelerine verilen isimdir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Mektebetü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1989), 599; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/623. Muavvizeteyn'le ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hidayet Aydar, "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 11 (Nisan 2012), 1-34; Sümeyye Saygın, "Fâtîha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 635-654.

<sup>1110</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/150; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 17/336-338.

<sup>1111</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-azîz*, 1/66. Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/146.

ğu cevabını aktardıktan sonra “Biz, Resûlullah’ın dediğine göre hüküm veririz.” demiştir. Başka bir rivayete göre Zirr, İbn Mes’ûd’un ismini zikretmeksizin Übey b. Ka’b’a muavvizeteyn’in Kur’an’dan olup olmadığını sormuş, yukarıdakine benzer bir cevap almıştır.<sup>1112</sup>

İbn Mes’ûd’un muavvizeteyn’i mushafına almamasıyla ilgili başka âlimler de nakillerde bulunmuşlardır. Abdürrezzak es-San’ânî (öl. 211/826) bunlardan biridir. Nitekim o, *Tefsîru’l-Kur’ân* adlı eserinde İbn Mes’ûd’un bu sûreleri Kur’an’dan kabul etmediğini zikretmiştir.<sup>1113</sup> Bu isimlerin yanı sıra Bezzâr (öl. 292/904), Taberânî, Ebû Ya’lâ, Alkame b. Kays (öl. 62/681) gibi âlimler, İbn Mes’ûd’un kendi mushafından muavvizeteyn’i kaldırdığını ve Hz. Peygamber’in bu iki sûreyle teavvuz (Allah’a sığınmak) etmekle emrolunduğunu söylediğini aktarmışlardır. Ayrıca aynı isimler, İbn Mes’ûd’un bunları okumadığını belirtmişlerdir.<sup>1114</sup>

Hevvârî, Tevbe sûresi son iki âyetinin<sup>1115</sup> Kur’an’dan olup olması ile ilgili tartışmalara dair de çeşitli rivayetler aktarmıştır. Nitekim tâbiînden olan bir zattan yapılan rivayete göre mushaf yazılacağı zaman iki kişi çıkageldi ve kendilerinin Hz. Peygamber’den Tevbe sûresinin son iki âyetini işittiklerini söylediler. Bunun üzerine bu âyetler mushafa yazıldı.<sup>1116</sup> Bir başka rivayete göre mushafın yazıldığı esnada bir kişi mezkûr iki âyeti getirdi. Kendisinden bir şahit daha getirmesi istendiğinde böyle bir şahit bulamadı. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Ben de Resûlullah’ın bu âyeti okuduğuna şahidim. Bu kişiyle beraber beni de şahit yazın.” deyince âyetler yazıldı.<sup>1117</sup> Hevvârî, konuyla ilgili Abdullah b. Abbâs’ın

<sup>1112</sup> Aydar, “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme”, 10-11. İlgili rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113 (21181. hadis); Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 6/181 (4976. hadis).

<sup>1113</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *et-Tefsîr (Tefsîru Abdürrezzâk es-San’ânî)*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 3/410.

<sup>1114</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 2/8/531; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 11/2190; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 8/624; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1414), 5/615; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’îl-mesânî*, 30/711; Aydar, “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme”, 13.

<sup>1115</sup> et-Tevbe 9/128-129. “فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلَّ حَسْبِيَ اللَّهُ” . لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ .

<sup>1116</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî’l-azîz*, 1/67. İlgili rivayet için bk. Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 6/71 (4679. hadis).

<sup>1117</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî’l-azîz*, 1/66-67. Kaynakların bildirdiğine göre bu kişi sahâbeden Huzeyme b. Sâbit’tir (öl. 37/657). Bk. Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 6/71 (4679. hadis).

(öl. 68/687-88) şu rivayetini de yer vermiştir: Osman b. Affân'a dedim ki: "Tevbe sûresinin âyet sayısı yüzden fazla olduğu halde neden Enfâl sûresini önce yazdınız ve Berâe (Tevbe) sûresini ondan sonra koydunuz? Ayrıca neden aralarına besmele yazmadan birleştirdiniz?" Osman bana şöyle cevap verdi: "Resûlullah'a bazı zamanlar birkaç tane sûre bir arada iniyordu. Kimi zaman üçer âyet, kimi zaman dörder âyet, kimi zaman da beşer âyet topluca nâzil oluyordu. Bazen bundan daha fazla bazen de daha az indiği oluyordu. Bir âyet indiği zaman Resûlullah, 'Bu âyeti falanca sûrenin şurasına koyun.' diyordu. Ancak o, Berâe sûresiyle ilgili bir şey söylemeden vefat etti. Ben de konuları itibarıyla birbirine benzediği için Berâe sûresinin Enfâl sûresinin devamı olduğuna kanaat getirdim. Bu yüzden Enfâl sûresini yedi uzun sûrenin arasına koydum ve aralarına da besmele yazdırmadım."<sup>1118</sup>

Hevvârî, mushaf yazımı dönemlerinde sahâbe arasında sûrelerin sayısı ile ilgili farklı görüşlere tefsirinin mukaddimesinde değinmiştir. Nitekim müfessir, Meymûn b. Mihrân'dan (öl. 117/735), kendilerinin mushafının 113 sûre olduğu bilgisini nakletmiştir.<sup>1119</sup> Übey b. Ka'b'ın mushafında 115 sûre bulunduğunu söyleyen Hevvârî, fazla iki sûrenin kunut duaları olduğunu belirtmiştir.<sup>1120</sup> İbn Mes'ûd mushafında ise 111 sûre bulunduğunu, onun mushafında muavvizeteyn'in yer olmadığını aktarmıştır.<sup>1121</sup>

Buraya kadar Hevvârî'nin sahâbe mushaflarıyla ilgili kendisine ulaşan rivayetler ve muhtelif görüşleri nakletmesine değinilmiş, onun konuyla ilgili herhangi bir hükümde bulunmadığı ve sadece mezkûr rivayetleri aktarmakla iktifa ettiği gözlemlenmiştir.

<sup>1118</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/67. İlgili rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/459 (399. hadis); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2009, 2/90 (786. hadis).

<sup>1119</sup> 113 sayısı verilmesinin nedeni muhtemeldir ki Enfâl sûresiyle Tevbe sûresinin tek sûre sayılmasıdır.

<sup>1120</sup> Hevvârî'nin "Bu ikisi kunut dualarıdır." Sözünden Übey b. Ka'b'ın mushafında da Enfâl ile Tevbe sûresinin tek sûre sayıldığı çıkarımını yapmak mümkündür. İlgili rivayet için bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/126.

<sup>1121</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/67. İlgili rivayet için bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/126; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifin mine'l-kudemâ'i ve'l-muhaddisin ve esmâ'i kütübühim*, ed. Rıza Teceddüd (Beyrut, 1977), 44.

Konuya dair diğer bir örneğe göre Eттаfeyyîş, “ez-zann” (الظن) kelimesinin “el-ilm” (العلم) anlamına geldiğine Bakara sûresindeki “الَّذِينَ يَظُنُّونَ” âyetini<sup>1122</sup> delil göstermiştir. Zira onun aktardığına göre İbn Mes’ûd âyeti, “الَّذِينَ يَعْلَمُونَ” diye okuduğu gibi mushafında da bu şekilde yazılmıştır.<sup>1123</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144) tefsirinde aynı rivayeti nakletmiş ve anlamın “Onlar, ahiret gününde ceza ile karşılaşacaklarını bilirler ve buna göre amel ederler.” şeklinde olacağını belirtmiştir. Zemahşerî’ye göre “يَعْلَمُونَ” anlamına gelmesinin sonucunda “يَظُنُّونَ” lafzı, “kesin olarak bilmek” şeklinde tefsir edilmiştir. Ceza günü ile karşı karşıya kalacağına kesin bir şekilde inanmayan, sevap ümidi içerisinde bulunmayan birisi için namaz, sadece meşakkattir. Ayrıca namaz, münafıklara zor geldiği gibi kendisine zor gelir.<sup>1124</sup> Nitekim Taberî de aynı kelimeye “kesin olarak bilmek” anlamını vermiştir.<sup>1125</sup>

Kelime sonlarındaki yâ’ların (ى) isbâtı konusunu anlatırken mezkûr mushafı Umânî de temas etmiştir. Nitekim o, Ebû Ubeyd’e dayandırdığı bir görüşte “يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلَّمُ” âyeti<sup>1126</sup> hariç otuz iki yerde yâ’ların resmî’l-mushaf’ta mahzuf olduğunu, Übey b. Ka’b ve İbn Mes’ûd mushaflarında ise bu yâ’ların isbat edildiğini söylemiştir. Müellif, bununla beraber Ebû Ubeyd’in, mezkûr âyeti *imâm* denilen mushafta “يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلَّمُ” şeklinde yâ’sız yazılı gördüğünü aktarmıştır.<sup>1127</sup> Kıraat kaynaklarına göre “يَأْتِي” kelimesini Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb, yâ’nın isbatıyla okumuşlardır.<sup>1128</sup> Görüldüğü gibi günümüz mushaflarında sözü edilen kelimedede yâ harfi mahzuf iken Umânî, sanki lafızda isbat edilmiş gibi aktarmıştır. Bunun nedeni olarak, kendisinin takip ettiği kıraat imamı Ebû Amr’ın yâ’yı isbat ile okumasını göstermek mümkündür.

Aktarılan bilgilerden hareketle İbâzî âlimlerin, büyük ölçüde,

<sup>1122</sup> el-Bakara 2/46.

<sup>1123</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 2/17.

<sup>1124</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 1/134.

<sup>1125</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/352.

<sup>1126</sup> Hûd 11/105.

<sup>1127</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 422.

<sup>1128</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/292; Dimyâî, *el-İthâf*, 2006, 327.

sahâbe mushaflarıyla ilgili kendilerine ulaşan rivayetler paralelinde görüş serdettikleri; o rivayetleri reddeden veya onlara ters düşen bir yaklaşım sergilemedikleri söylenebilir.

#### 1.4. Resmü'l-Mushaf

Hız. Peygamber hayatta iken Kur'an, iki kapak arasına alınmamıştı. Kitap haline getirmek zorluğa neden olabilirdi, sonradan nâzil olan ilahi bir nesih, âyetlerin şer'î hükümlerini ya da söz dizimini etkilemek suretiyle uygun bir yere dahil edilmeyi gerektirebilirdi.<sup>1129</sup> Hız. Peygamber'in vefatının ardından nesih ve yeni birtakım düzenlemelerden söz edilemeyeceği için, özellikle birçok hafız sahâbenin Yemâme savaşında (12/633) şehit olmalarının da ortaya çıkardığı kritik durum sonucunda, Hız. Ömer'in teklifi üzerine halife Hız. Ebû Bekir'in direktifiyle âyetler bir araya getirilmiş ve muhafaza altına alınmıştır.<sup>1130</sup> Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet, yazılı malzemeyi ve ashâbın hafızasında yer alan âyetleri bir araya getirmişlerdi. Bu derleme işi sona erince *Suhuf* adı verilen malzeme, Hız. Ebû Bekir'in nezaretinde devlet arşivine alındı.<sup>1131</sup> Hız. Osman döneminde Azerbaycan ve Ermenistan savaşlarına katılmış olan Huzeyfe b. el-Yemân'ın (öl. 36/656) Irak ve Suriyeli Müslümanlar arasında Kur'an'ın telaffuzuyla ilgili yaşanan sürtüşmeye yol açan lehçe farklılıklarına dikkat çekmesi ve "Hıristiyan ve Yahudiler gibi ihtilafa düşmeden bu ümmeti kontrol altına almalısın." şeklindeki uyarısı sonucu halifenin emriyle bir araya gelen heyet tarafından Kur'an âyetleri yeniden derlenmiştir.<sup>1132</sup> Hız. Osman, insanları tek bir mushafta birleştirmeyi hayata geçirmek amacıyla Kur'an Zeyd b. Sâbit başkanlığında, Hız. Ebû Bekir zamanında derlenen ve daha sonra Hız. Hafsa tarafından muhafaza edilen

<sup>1129</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 117.

<sup>1130</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, (Cem'u'l-Kur'ân), 4986; İbn Ebî Davud, *Kitabü'l-Mesâhif*, 6-9; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 72; A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 173.

<sup>1131</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, (Fezâilü'l-Kur'ân), 3; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 281; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1998, 3102.

<sup>1132</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, 4987; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 282; A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 129.

Suhuf'la karşılaştırarak yeniden istinsah ettirmiştir.<sup>1133</sup> Başka bir görüşte ise halife, Suhuf'la karşılaştırmadan Mushaf'ın derlenmesini emretmiştir. Rivayetlere göre istinsah heyetinde Zeyd b. Sâbit başkan olmak üzere Saîd b. el-Âs (öl. 58/678), Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (öl. 43/663-64) yer almıştır. Hz. Osman bu dört kişilik heyete şu uyarıyı yapmıştır: “Eğer Kur'an'ın yazımıyla ilgili herhangi bir konuda Zeyd'le ihtilafa düşerseniz Kur'an'ın indiği dil olan Kureyş lehçesinde yazın.” Nitekim Zeyd hariç diğer üç sahâbî Kureyşli idiler.<sup>1134</sup> İstinsah edilen nüshalar çeşitli şehirlere gönderildi. Bu nüshaların sayısı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre birisi Medine'de kalmak üzere Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilen dört nüshanın varlığından söz edilmektedir. Bazıları Mekte'yi ilave etmek suretiyle bu şehirlerin sayısının beş olduğunu söylerken kimi âlimler de Yemen, Bahreyn, Mısır, Cezire'yi zikretmişlerdir. Nüshaların gönderilmesinin ardından Hz. Osman, Müslümanların elindeki diğer Kur'an parçalarının imha edilmesini emretmiştir.<sup>1135</sup>

Ettafeyyiş, eserinde Hz. Osman tarafından istinsah faaliyetinde imha edilen mushaf'lara atıf yaptığı gibi istinsah sonrası şehirlere gönderilen mushaf'lar hakkında da bilgi vermiştir. Nitekim Bakara sûresindeki “وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ” âyetinde<sup>1136</sup> geçen “وَوَصَّىٰ” lafzının “وَأَوْصَىٰ” kalıbında okunmasıyla ilgili değerlendirmelerinde bu kelimenin Hicâz ve Şâm mushaf'larında da “وَأَوْصَىٰ” şeklinde yazıldığını söylemiştir.<sup>1137</sup> Kıraat kaynaklarına göre sözü edilen kelimeyi Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer if'âl bâbindan “وَأَوْصَىٰ” şeklin-

<sup>1133</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/990-991; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/203.

<sup>1134</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/11 (4987); İbn Ebî Davud, *Kitabü'l-Mesâhif*, 19-20; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 282; A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 131.

<sup>1135</sup> A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 136. Resmü'l-mushaf'la ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto, 2015); Akcan, *Mushaf İmlasının İrfânî Yorumu*; Yaşar Akaslan, “Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsîd'ı”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 255-277; Orhan İyibilgin, “Mushaf İmlasının Korunması Kapsamında Kur'ân Sürelerinin Kelime ve Harf Sayıları Bakımından Değerlendirilmesi (Es-Sa'Lebî, El-Hâzin, En-Nisâbüri, El-Ezdî Ve Ebû Haf's'ın Tefsirleri Bağlamında)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (31 Mart 2025), 601-642.

<sup>1136</sup> el-Bakara 2/132.

<sup>1137</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/340.

de okurken diğerleri ise tef'îl bâbından “وَوَصَّى” diye okumuşlardır.<sup>1138</sup> Ayrıca Ettafeyyiş'in de savunduğu, if'âl bâbından “وَأَوْصَى” şeklindeki okuyuşun Medîne ve Şâm mushaflarının resmine uygun olduğu konusundaki görüş de çeşitli müfessir ve kıraat âlimleri tarafından zikredilmiştir.<sup>1139</sup> Nitekim Ferrâ, Râzî, Zemaşerî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh (öl. 496/1103) gibi âlimler bu görüşü benzer şekilde ifade etmişlerdir.<sup>1140</sup> Taberî'ye göre if'âl bâbından okunduğunda “İbrâhim bu dini oğullarına vasiyet etti.” şeklinde bir mana anlaşılırken tef'îl bâbından okunduğunda ise “Vasiyet üstüne vasiyet etti. Israrla vasiyet etti.” gibi anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>1141</sup> Zeccâc da (öl. 311/923) “وَوَصَّى” kıraatinin “وَأَوْصَى” kıraatinden daha belirgin olduğu görüşündedir. Çünkü “وَأَوْصَى” kelimesi için “Bir kez vasiyet etti.” demek mümkündür. Ancak “وَوَصَّى” denildiğinde “Çokça vasiyet etti.” anlamı söz konusudur.<sup>1142</sup>

Umânî, eserinde ele aldığı kıraatle ilgili meselelerde resmî'l-mushafa ittiba hassasiyetini sık sık dile getirmiştir. Örneğin kelime sonlarında bulunan cemi mîm'inin ötre ile harekelenip harekelenmeyeceği konusunu izah ederken mushaf imlasına temas etmiştir. Tâhâ sûresindeki “فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ” âyetinde<sup>1143</sup> bulunan “فَعَشِيَهُمْ” fiilinin sonundaki mîm'in (م) ötrelenip ötrelenmeyeceği ile ilgili görüşleri aktarırken bazı kurrânın ötre ile bazı kurrânın ise cezm ile telaffuz ettiklerini söylemiştir. Ötre okuyanlara göre bu kelime altı harftir. Arap dilinde bir kelime en fazla altı harfli olabilir. Dolayısıyla kelime sonundaki mîm'in (م) ötrelenmesinde herhangi bir problem yoktur. Çünkü kelimenin başındaki fâ (ف) harfi, tıpkı zaman zaman muhtelif anlam fonksiyonlarını icra etmek amaçlı kelimeye dahil olan vâv (و) harfi gibi kelimenin harflerin-

<sup>1138</sup> Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/222; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 193.

<sup>1139</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/80; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 193.

<sup>1140</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/80; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 1999, 3/99; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 1/191; el-Kurtubî el-Ümevî Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li-hecâi't-Tenzîl* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 2002), 2/210.

<sup>1141</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/96.

<sup>1142</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/211.

<sup>1143</sup> Tâhâ 20/78.

den sayılmaz. Umânî ise bu duruma itiraz ederek mîm'in (م) ötelenmemesi gerektiği görüşünü savunur. Çünkü ona göre fâ (ف) harfi vâv (و) gibi değildir ve kelimenin harflerinden sayılır. Bunun sebebi, fâ'nın (ف) kelimeye ittisalinin vâv'dan (و) daha şiddetli olmasıdır. Nitekim fâ (ف), sanki kelimenin aslı harflerindenmiş gibi mushaf hattında kelimeye bitişik yazılır. Umânî sözlerinin devamında "Ben bu gerekçeyi savunuyorum. Çünkü ben mushaf hattına uymanın gerekli olduğu kanaatindeyim. Mesela 'قُلْ أَرَأَيْتُمْ' âyetinde<sup>1144</sup> 'أَرَأَيْتُمْ' lafzının mîm'i (م) ötelenmiştir. Bu lafzın aynü'l-fiilinde hemze (إ) olması nedeniyle istifhâm hemzesi hariç altı harf olduğu ileri sürülebilir. Ancak fiilin ortasında bulunan bu hemze, her ne kadar kelimenin aslında varsa da mushaf hattında yazılmamıştır. Mushaf hattı dururken de kelimenin aslına ve harflerin adedine itibar edilmez." diyerek mushaf hattı ve imlası konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.<sup>1145</sup>

Bir diğer İbâzî müellif Mi'velî, eserinde mushaf imlasıyla ilgili zaman zaman bilgiler vermiştir. Mesela o, Kur'an-ı Kerim'deki "إِمْرَأَةٌ" lafızları eğer "إِمْرَأْتُ الْعَزِيزِ ، إِمْرَأْتُ لُوطٍ ، إِمْرَأْتُ فِرْعَوْنَ" örneklerinde olduğu gibi zevci (eşi) ile beraber zikredilirse mushaf imlasına göre tâ-i meftûha<sup>1146</sup> ile yazıldığını söylemiştir. Aksi durumda "وَإِنْ امْرَأَةٌ" ile yazıldığını söylemiştir. Aksî durumunda "وَإِنْ امْرَأَةٌ" örneğinde olduğu gibi tâ-i merbûta<sup>1148</sup> ile yazılır.<sup>1149</sup>

Ettafeyyîş de mushaf imlasına dair, eserin birçok yerinde tespit ve değerlendirmelerde bulunmuş; konuyla ilgili kendisine ulaşan müktesebattan istifade etmiş ve zaman zaman âlimlerin görüşlerinden yararlanmış. Mushaf imlasına konu olan Kur'an-ı Kerim'deki "صَلْوَةٌ" ve "رُكُوعٌ" gibi kelimelerin yazılışıyla ilgili serdettiği görüşleri Ettafeyyîş'in bu husustaki değerlendirmelerine örnek verilebilir. Ettafeyyîş, "صَلْوَةٌ" kelimesindeki elif'in (ي) tıpkı "رُكُوعٌ" kelimesinde olduğu gibi vâv'a (و) kalbedildiğini çünkü her iki ke-

<sup>1144</sup> el-En'âm 6/40, 47.

<sup>1145</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 378.

<sup>1146</sup> Müennes tâ'sı da denen tâ-i merbûta, isim veya sıfatların sonuna dahil olup onları müennes yapar ve müzekker kelimelerden ayırır.

<sup>1147</sup> en-Nisâ 4/128.

<sup>1148</sup> Tâ-i meftûha: Arap dilinde açık tâ (ت) ile yazılan kelimelere denir.

<sup>1149</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/502-503.

limenin aslının vâv ile yazıldığını söylemiş, akabinde ise şöyle demiştir: “Ancak biz onu mushaf dışındaki yazımda imla kuralları gereği elif’le yazarız. Mushaf yazımında ise Hz. Osman’ın mushaf-larına muhalefet caiz değildir.”<sup>1150</sup>

Bu bölümde anlatılanlar çerçevesinde İbâzî âlimlerin mushaf imlasına eserlerinde yer verdikleri, kıraatleri zikrederken mushafa muvafakat edip etmediklerini dile getirdikleri görülmüştür. Ayrıca kelimelerin mushafta yazım tarzıyla ilgili bilgiler nakletmişler, zaman zaman kendileri de değerlendirmelerde bulunmuşlar, kıraat farklılığına ya da sarf/nahiv gibi kelimelerin morfolojik ve sentaktik yapılarına temas ederken mushaf imlasını incelemişlerdir. Kendilerine ulaşan rivayet ve müellefattan yararlanmışlar ve onlarla benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Kıraat rivayetlerinin mushaf imlasına uymadığı noktalarda itirazlarını dile getirmişler ve ilgili görüşü reddetme yoluna gitmişlerdir. Sonuç itibarıyla İbâzî müelliflerin eserlerinin mushaf imlası yönünden değerli olduğu sonucuna varılabilir.

#### 1.4.1. Kelime Değişimi

Mushaf imlasına yansıyan yönüyle Kur’an-ı Kerim’de yer alan isimlerin bazısında meydana gelen kıraat farklılıkları bir veya daha fazla harfin değişimi şeklinde gerçekleştiği gibi kelimenin değişimi şeklinde de kendisini göstermektedir.

Bu türden kıraate örnek olarak el-Hâkka sûresinde yer alan “وَمَنْ قَبَّلَهُ”<sup>1151</sup> kelimesinin farklı harekelerle okunması verilebilir. Nitekim zikredilen kelimedede Ebû Amr, Kisâî, Âsım ve Ya’kûb kâf (ق) harfini kesre, bâ (ب) harfini de fetha okumak suretiyle “وَمَنْ قَبَّلَهُ”, diğer kurrâ ise kâf (ق) harfini fetha, bâ (ب) harfini de cezimle telaffuz ederek “وَمَنْ قَبَّلَهُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1152</sup> Ayrıca aynı kelimeyi İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’b’ın “وَمَنْ مَعَهُ”, Ebû Mûsâ’nın ise “وَمَنْ تَلَعَاهُ” şeklinde

<sup>1150</sup> Ettafeyyîş, *Himyanü’z-zâd*, 1/212.

<sup>1151</sup> el-Hâkka 69/9. “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبَّلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِطَةِ”

<sup>1152</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 648; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/557. Bu kelimedede Âsım, cemi kalıbındaki okuyuşunu Ebân tarikine göre yapmaktadır. Âsım’ın râvilerinden olan Hafs ise, kelimeyi müfred kalıbında okumaktadır.

okuyuşları kaynaklarda nakledilmiştir. Nitekim İbn Hâleveyh'in aktardığına göre “وَمَنْ قَبْلَهُ” kelimesindeki “وَمَنْ تَلَقَّاهُ” ve “وَمَنْ مَعَهُ” vechilerini Ebû Mûsâ ve Übey b. Ka'b okumuşlardır. Kirmânî ise “وَمَنْ” kıraatinin İbn Mes'ûd'a, “وَمَنْ مَعَهُ” kıraatinin ise Übey'e ait olduğunu söylemektedir. Kirmânî ayrıca İbn Mes'ûd'dan “وَمَنْ بَعْدَهُ” şeklinde bir rivayeti de aktarmıştır.<sup>1153</sup>

İbâzî müfessirlerden gerek Hevvârî gerekse Eттаfeyyiş ilgili âyetteki farklılıklara eserlerinde yer vermişlerdir. Hevvârî, yukarıda belirtildiği gibi “وَمَنْ قَبْلَهُ” kelimesinde iki vechin olduğunu söylemiş “وَمَنْ قَبْلَهُ” şeklindeki okuyuşu hafif, “قَبْلَهُ” vechini de müsakkal olarak nitelendirmiştir.<sup>1154</sup> Bu şekilde okuyuşun sonucunda anlam “Firavun'dan önceki peygamberleri yalanlayan geçmiş ümmetler” olmaktadır. “قَبْلَهُ” diye okunduğunda ise “Firavun ve onunla beraber olanlar” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla “وَمَنْ قَبْلَهُ” şeklindeki kıraatte “önce gelmek”, “قَبْلَهُ” olarak okuyuşta ise “maiyyet” manası söz konusudur.<sup>1155</sup> Diğer taraftan “وَمَنْ قَبْلَهُ” okuyuşu âyetin devamındaki “وَالْمُرْتَفِكَاثُ” (altı üstüne getirilmiş şehirler) kelimesini de anlam yönünden etkilemektedir. Şöyle ki “وَمَنْ قَبْلَهُ” şeklinde okunduğunda anlam “Firavun, ondan öncekiler ve altı üstüne getirilen şehirlerin tamamı o günahı işlediler.” olur. Kaynaklara göre bu âyette mü'tefikât (altı üstüne getirilenler) ile kastedilen Lût'un (a.s.) gönderildiği Sodom ve Gomore gibi üç veya beş şehirdir. Bu şehirlerin ahali Allah'ın ve elçilerinin emirlerine karşı gelip büyük günah işledikleri için helak edilmişlerdir.<sup>1156</sup> “قَبْلَهُ” şeklinde okunduğunda “Firavun, ondan önce gelenler ve altı üstüne getirilen şehirler o günahı işlediler.” anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>1157</sup>

<sup>1153</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 161; Radyüddin Şemsü'l-Kurrâ' Ebu Abdullah Muhammed b. Ebû Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî'l-kırâ'ât*, thk. Şimrân el-Aclî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 482-483; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 14/367.

<sup>1154</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/403.

<sup>1155</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/403.

<sup>1156</sup> Kitab-ı Mukaddes (Erişim 29 Mart 2024), Yar.14:1-16; Ömer Faruk Harman, “Lût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

<sup>1157</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/403.

Hevvârî, konunun bu kısmında Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) aktarımda bulunmuştur. Buna göre âyette geçen Firavun ve avanesinin işledikleri söylenen günah, şirktir. Ayrıca müfessir, bazı kimselerin, âyette zikri geçenin şirk değil de büyük günah olduğu şeklinde görüşleri bulunduğunu söylemiştir.<sup>1158</sup>

Ettafeyyiş, kıraat tahliline girmeden evvel “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ” kısmını “Peygamberleri yalanlayan Hûd, Sâlih ve Nûh kavimleri” şeklinde izah etmiştir. Ayrıca “وَمَنْ قَبْلَهُ” lafzıyla ilgili “Firavun'a tâbi olanlar” diye açıklamada bulunurken bu görüşünü desteklemek amacıyla yukarıda sözü edilen İbn Mes'ûd, Übey ve Ebû Mûsâ'nın iki şâz kıraatıyla delil getirmiştir.<sup>1159</sup>

Âyetle ilgili İbâziler dışındaki müfessirler de çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Nitekim Zeccâc, mezkûr kıraatlere temas etmiş “وَمَنْ قَبْلَهُ” okunduğunda anlamın “Firavun ve kendisine uyanlar”, “وَمَنْ قَبْلَهُ” okunduğundaysa “Firavun'dan öncekiler” şeklinde olacağını belirtmiştir.<sup>1160</sup> Ferrâ ise sözü edilen kıraatleri kimlerin okuduğuyla ilgili bilgi de vermiştir. Buna göre Âsım, A'meş ve Medineli kurrâ “وَمَنْ قَبْلَهُ” kalıbında telaffuz ederlerken Talha b. Musarrif (öl.112/730) ve Hasan-ı Basrî “وَمَنْ قَبْلَهُ” şeklinde okumuşlardır. Diğer taraftan Übey b. Ka'b'ın, ilgili kelimeyi “وَمَنْ مَعَهُ” olarak, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de “وَمَنْ تَلْقَائِهِ” şeklinde okuduklarına dair rivayetler bulunmaktadır. Bu son iki kıraat, kâf (ق) harfini kesre okuyanlar için delil niteliğini taşımaktadır. Çünkü her biri, benzer anlamlar taşır. “وَمَنْ قَبْلَهُ” okunduğunda ise “Firavun'dan önceki âsi kimseler” kastedilmiş olur.<sup>1161</sup>

Bu âyette yer alan “وَمَنْ قَبْلَهُ” lafzındaki vecihlerden mütevâtir olanlar değerlendirildiğinde zikredilen farklılıkların hareke değişimine yansıdığı görülecektir. Dolayısıyla bu farklılıkların, resmî'l-mushaf ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak kelime değişimi şeklinde tezahür eden diğer şâz rivayetler, mushaf imlasına uygun

<sup>1158</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/403.

<sup>1159</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 14/367; Ettafeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr*, 254.

<sup>1160</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988), 5/214.

<sup>1161</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/180.

olmayan kıraat farklılıklarındandır. İki müfessirin bu âyetle ilgili yorumları değerlendirildiğinde Hevvârî'nin mushaf imlasına muhalif söz konusu şâz kıraatlere yer vermediği ancak Ettafeyyiş'in tefsirinde değindiği anlaşılmaktadır. İbâzîler dışındaki müfessirlerle kıyaslandığında hareke değişiminde söz konusu olan "önce gelmek" ve "maiyyet" anlamlarında benzer görüşler ortaya konulduğu görülmüştür. Diğer taraftan Hevvârî ve Ettafeyyiş dışındaki İbâzî müfessirleri, bu âyetle ilgili kıraat görüşü serdetmemişlerdir.

#### 1.4.2. Harfin Değişmesi

Mushaf imlasıyla ilgili kıraat farklılığının bir yönü de harfin değişmesidir. Bu da bir edat yerine başka bir edat getirilmesi, edatın hazif ya da isbatı gibi değişik durumlarda tezahür etmektedir. İbâzî âlimler, eserlerinde bu türden farklılıklara yer vermişler ve ortaya çıkan durumun yol açtığı anlam değişimini işlemişlerdir. Konu bir örnek üzerinden incelenip değerlendirilecektir.

Sâd sûresinde kendilerinden önce helak edilen nesilleri görüp pişman olan ancak bu pişmanlıkları kendilerine fayda vermediği belirtilen kimselerin anlatıldığı "وَلَاتِ حِينَ مَنَاصِي" âyetinde<sup>1162</sup> yer alan "وَلَاتِ" kelimesindeki kıraat farklılıkları mushaf imlasına dair örnek teşkil etmektedir. Umânî'nin zikrettiğine göre Kuteybe b. Mihrân (öl. 200/815) ve Kisâî kanalıyla Ebû Ömer, hâ (ح) ile vakfetmekte iken Halef ve Bekkâr ise "وَلَاتِ" şeklinde tâ'nın (ت) cezmiyle vakfetmiştir. Diğer kurrâ ise mushaf imlasına uygun olarak tâ (ت) ile okumuşlardır.<sup>1163</sup> Ettafeyyiş'e göre hâ (ح) üzerine vakfedenler Kûfelilerdir. Basralılar ise "مَبْتِ", "حَبْتِ", "مَاتِ" örneklerinde olduğu gibi fiillerde nasıl ki tâ (ت) üzerine vakfediliyorsa bu kelime de tâ (ت) üzerine vakfederler.<sup>1164</sup> Umânî'ye göre tâ ile vakfedilme sebebi sonundaki tâ'nın (ت), tâü't-te'nîs olmasındandır. Çünkü (وَلَاتِ) kelimesinin takdiri, "وَلَيْسَتْ تِلْكَ الْحَالُ" (Onların bu pişmanlığı ve gü-

<sup>1162</sup> Sâd 38/3. Meâli: "Ancak kurtuluş zamanı çoktan geçmişti."

<sup>1163</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 351-352. Bennâ'ya göre hâ (ح) ile vakfeden sadece Kisâî'dir. Diğerleri ise resm-i hatt'a uygun olarak tâ (ت) ile vakfederler. Bk. Dimyâti, *el-İthâf*, 2006, 2/418.

<sup>1164</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 13/10-11.

nahlarından tövbesi, azaptan kurtulmalarına yaramayacak.) şeklidir. Dolayısıyla vakfta da vaslda da tâ (ت) ile okunur. Hâ (ه) ile vakfedildiğinde ise tâu't-te'nîs değil de hâu't-te'nîs olduğu kabul edilir. Bu durumda vakfedilirken “طَلْحَةَ” ve “عُمْرَةَ” örneklerindeki gibi hâ (ه) üzerine vakfedilmesi gerekir.<sup>1165</sup> Mi'velî, Kûfelilerin isimlerdeki gibi hâ “ه” üzerine, Basralıların ise fiillerdeki gibi tâ (ت) üzerine vakfettiklerini söylemiştir.<sup>1166</sup>

Mi'velî “وَلَاتٌ حِينَ مَنَاصٍ” kısmını “Şu an artık karar zamanı değildir.” şeklinde tefsir etmiştir. Dolayısıyla buradaki lâ (لَا), leyse'ye müşabih olan ve kendisine kelamın anlamını kuvvetlendirmek (tekid) için tâ'nın (ت) dahil olduğu bir edat şeklinde değerlendirilir.<sup>1167</sup> Tâ'nın (ت) kelimelere tekid anlamını vermesi, örneğin rubbe (رُبَّ) ve sümme'ye (سُمَّ) dahil olup “رُبَّتْ” ve “سُمَّتْ” şeklini alması suretiyle meydana gelir.<sup>1168</sup> Zemahşerî, “لَاتٌ” kelimesine tekit için müenneslik tâ'sının eklendiğini ve bu sebeple hükmünün değiştiğini söylemiştir. Öyle ki, “لَاتٌ” kelimesi artık sadece zaman zarflarının başına gelmektedir. Bir cümle içerisinde onun ma'mûlü olan öğelerden (isim veya haber) sadece birisi zâhir olarak bulunurken, ikisinin aynı anda açık bir şekilde bulunması mümkün değildir. Zemahşerî bu görüşlerini Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ile Sîbeveyhi'ye (öl. 180/796) dayandırmıştır.<sup>1169</sup> Bazılarına göre “لَاتٌ” kelimesindeki lâ “لَا”, leyse “لَيْسَ” anlamında değil cinsini nefiy için olan ve sadece zaman zarflarını nefyeden lâ'dır. Bu durumda “Onlar için hiçbir kurtuluş vakti olmayacaktır.” şeklinde bir mana anlaşılır.<sup>1170</sup>

Âyetteki “لَاتٌ” kelimesinin i'râbı ile ilgili de farklı rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Eттаfeyyîş ve Mi'velî, kelimenin sonundaki

<sup>1165</sup> Umânî, *el-Kitâbü't-Evsat*, 351-352.

<sup>1166</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/416. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1167</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/416. Zemahşerî de bu görüştedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1168</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/416. Zemahşerî de bu görüştedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1169</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1170</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/415-416. Zemahşerî'ye göre bu görüş Ahfeş'e aittir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

tâ “ت” harfinin meksûr okunduğunu aktarmışlardır.<sup>1171</sup> Diğer taraftan Mi'velî, “لَات” kelimesinin fetha üzerine mebni olduğunu ve devamındaki “جَيْنَ” kelimesinin muzâfı sayıldığına dair rivayetlerin bulunduğunu söylemiştir. Bu görüşünü ise Ebû Zübeyd et-Tâî (öl. 62/681-82) adlı şaire ait şu şiirle delillendirmiştir:

طَلَبُوا صُلْحَنَا وَلَا تَ جَيْنَ أُوَانٍ فَأَجَبْنَا أَنْ لَا تَ جَيْنَ بِنَعَايَ<sup>1172</sup>

Bir diğer müfessir Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), kelimelerin sonundaki tâ'larda (ت) hâ (ه) şeklinde durulmasıyla ilgili şunları söylemiştir: “Tâ (ت) asıldır, hâ (ه) ise onun içeriğine dahildir. Mesela fiillerde “قَامَتْ” ve “قَعَدَتْ” şeklinde, isimlerde ise “هَذِهِ امْرَأَتٌ” ve “هَذِهِ جَارِيَةٌ” diye söylenir.” Ebû Muhammed Seleme b. Âsım'ın (öl. 270/883'ten sonra) aktardığına göre bazı nahivciler “İsimlerde asıl olan hâ'dır (ه). Bunun sebebi ise fiillerle olan muhtemel karışıklığı gidermek içindir. Dolayısıyla fiillerde tâ (ت) ile vakfedilir.” demişlerdir.<sup>1173</sup>

Umânî'nin naklettiğine göre Halef b. Hişâm, “وَلَا تَ جَيْنَ” lafzında vasletmenin kendisine daha güzel geldiğini söylemiştir. Zira o, Ebû Amr'ın “وَلَا تَ” lafzında vakfetmekten hoşlanmadığını aktarmıştır. Ardından Umânî, konuyla ilgili kendi kanaatini şu şekilde ortaya koymuştur: “Benim tercihim bu kelimedeki vakftan kaçınmaktır. Çünkü vakfedilirse mushaf hattına ittibâ amacıyla tâ (ت) ile vakfetmek gerekir. Bunun sebebi ‘وَلَا تَ’ lafzı müstakil bir edattır, benzeri yoktur. Bu şekilde telaffuz da yaygındır. Öyle ki sonundaki tâ ‘ت’ sanki kelimenin aslındanmış gibi bir durum söz konusu olmuştur.”<sup>1174</sup> Mi'velî, tâ (ت) harfinin bir sonraki kelime olan “جَيْنَ” lafzının evveline ziyade olarak getirildiği görüşünde olanların bulunduğu

<sup>1171</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/416; Eттаfeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 13/9. Ebû's-Simâl'in her iki kelimenin sonunu mazmûm olarak “وَلَا تَ جَيْنَ” şeklinde okuduğu rivayet olunmuştur. Diğer taraftan İsâ b. Ömer ise yine her iki kelimenin sonunu meksûr olarak ve nûn'un (ن) da tenviniyle “وَلَا تَ جَيْنَ” şeklinde okumuştur. Bk. Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999), 7/510.

<sup>1172</sup> “Bizden barış istediler. Hâlbuki zamanı değildi! Biz de ‘Hayatta bırakma zamanı değil!’ diye cevap verdik.” Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1173</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 352.

<sup>1174</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 352-353.

nu belirtmiştir.<sup>1175</sup> Bu görüş, Zemahşerî'ye göre Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (öl. 224/838) aittir. Ancak Zemahşerî, mezkûr görüşün geçerliliğinin olmadığını söyleyerek Ebû Ubeyd'e itiraz etmiştir. Onun "İmam Mushaf'ta tâ (ت) harfi, 'حَيْنَ' lafzına bitişiktir." diyerek delil sunması da bağlayıcı değildir. Çünkü mushafta imla kuralına uymayan birçok yazım şekli vardır.<sup>1176</sup> Ettafeyyiş'e göre buradaki vâv (و) hâl anlamını taşır. Lâ (لا), nâfiyedir. Tâ (ت) ise nefî anlamını tekit için gelen zait bir harftir. Bahsedilen iki kelime, ayrı birer harf olarak değerlendirilse de "لا" edatında değil tâ (ت) üzerinde vakfedilir. Taberî'nin aktardığına göre kimi âlimler bu iki kelimenin Hz. Osman mushafında "الْأَحْيَيْنَ مَنَاصًا" şeklinde birleşik yazıldığını söylemişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu âlimlerden birisi Ebû Ubeyd'dir. Ebû Ubeyd'in "İmâm Mushaf'ında bu şekilde yazılıdır." diyerek görüşünü delillendirme çabası da bağlayıcı değildir. Çünkü İmâm Mushaf'ında imla kuralının dışında birçok yazım şekilleri yer almıştır.<sup>1177</sup>

İbâzî müfessirlerden Kindî en-Nezvî, *et-Tefsîru'l-müyesser*'inde mushaf imlasına sadece bir yerde işaret etmiştir. Tevbe sûresindeki "وَلَا أُضْعَوُا جِالَكُمْ" âyetindeki<sup>1178</sup> "وَلَا أُضْعَوُا" kelimesinin mushafta elif ziyadesiyle resmedildiğini çünkü Arap yazısının teşekkülünden önce fetha hareketinin elif'le yazıldığını söylemiştir. Nezvî, Arap yazısının kurallarının oluşum sürecinde fethanın elif'le yazılma işinin terkedildiğini ancak "وَلَا أُضْعَوُا"<sup>1179</sup> örneğindeki gibi eski kullanımdan eser olarak "لا" lafzında elif'in kaldığını bir sonraki kelime olan "أُضْعَوُا" nun da başka bir elif'le yazıldığını söylemiştir.<sup>1180</sup>

İbâzî âlimler, mushaf imlasının harf ve hareke değişimine yönelik kıraatlere eserlerinde yer verdikleri gibi anlam farklılaşmasına da temas etmişlerdir. Bunu yaparken dil ve tefsir âlimlerinin sözlerini kullanmışlar, mütevâtir kıraatler yanında şâz kıraatlerden yararlanmışlar ve argümanlarını desteklemek amaçlı zaman zaman

<sup>1175</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/418.

<sup>1176</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1177</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 13/10. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 918.

<sup>1178</sup> Tevbe 9/47.

<sup>1179</sup> en-Neml 27/21

<sup>1180</sup> Kindî, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 1/527-528.

söz konusu eserlere atıflarda bulunmuşlardır. İbâzî âlimler, âyetleri yorumlarken dil tahlillerinden ve şiirlerden yararlanmışlardır.

### 1.5. Lahn

Lahn, sözlükte “lehçe, ezgili ses, makamla okumak, doğrudan sapmak, bir şeye meyletmek, konuşurken hata etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1181</sup> Nitekim kıraati ve tegannisi güzel olan kimse-ler için “الْحُنُّ النَّاسُ” denilmektedir.<sup>1182</sup> Terim olarak ise “i’râbda yapılan hata, kıraat esnasında tecvid kaidelerine dikkat etmeyerek kelimeyi yanlış okumak” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>1183</sup> Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında farklı millet ve dillerin varlığının doğal sonucunda Arap diliyle ilgili hatalı kullanımlar, tilavet esnasında yanlış olarak değerlendirilen okuyuşlar, kıraat hataları ve bazı hadislerde ifade bozuklukları baş göstermiştir.<sup>1184</sup> İşte bu başlıkta İbâzî âlimlerin lahn olgusuyla ilgili yaklaşımları mercek altına alınacaktır.

Umânî, lahn olgusunu tilavet esnasındaki hata çerçevesinde ele almıştır. Ona göre Kur’an’da lahn, iki türlü meydana gelir ki bunlar lahn-i celî (büyük hata) ve lahn-i hafî’dir (gizli, küçük hata). O, lahn-i celî’yi açık bir i’râb hatası neticesinde meydana gelen hata olarak değerlendirirken lahn-i hafî’yi ise harflerin hakkını vermeyi terk etmek şeklinde tanımlamıştır.<sup>1185</sup>

Umânî’nin bir diğer lahn zikri ise kıraat farklılıklarında yapılan hata ile ilgilidir. “بَلَّغِي الْكَبِيرِ”<sup>1186</sup> ve “مَسَّنِي السُّوءُ”<sup>1187</sup> örneklerinde ol-

<sup>1181</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 4/77; Cevherî, *es-Sıhah*, 6/2193; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), 13/379; Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma’rûf bîr-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dârimî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, Dâru’ş-Şâmiyye, 1412), 738; Ömer Aslan, “Kur’ân Tilavetinde Tecvîd’in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 363.

<sup>1182</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 6/2193; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1994, 13/379; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 738; Aslan, “Kur’ân Tilavetinde Tecvîd’in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)”, 363.

<sup>1183</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 6/2193-2194; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 738; Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

<sup>1184</sup> Çetin, “Lahn”.

<sup>1185</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 75.

<sup>1186</sup> Âl-i İmrân 3/40.

<sup>1187</sup> el-A’râf 7/188.

duğu gibi sonunda mütekellim yâ'sı, başında lâm-ı ta' rîf bulunan kelimelerin yan yana gelmesi durumunun Kur'an'da yirmi sekiz yerde geçtiğini ve sekiz tanesinde bütün kurrânın bu yâ'ları hareke ile okuduklarını söylemiştir. Ancak İbn Muhaysın'ın, bahsi geçen sekiz yerin tamamını iskân ile telaffuz ettiğini zikreden Umânî bu şâz veche yer verme sebebini "Olur da kâri unutarak mezkûr yâ'ları iskân ederse lahn yapmış olmayacağını bilsin diye zikrettim." şeklinde izah etmiştir.<sup>1188</sup> Fakat devamında "Bununla birlikte ben okuyucunun iskân vechine dayanması görüşünde de değilim. Çünkü o böyle yaparak icmâdan ayrılmış olur. İmamların hepsi hareke ile okudular. Dolayısıyla iskân ile amel olunmaz."<sup>1189</sup> diyerek şâz kıraatin namazda isteyerek okunmasının doğru olmadığına işaret etmiştir. Zaten onun "Unutarak" demek suretiyle sözlerini kayıtlaması da bu görüşü desteklemektedir.

Mi'velî de lahni daha çok tilavette oluşan hata yönünden ele almıştır. Örneğin bir kimse okuyacağı kelimenin tâ (٢) ile mi yoksa yâ (٣) ile mi yazılacağını karıştırdığı durumda o kişinin yâ (٣) ile okuması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre böyle okursa lahn etmemiş olur. Aksine tâ (٢) ile okursa lahnden söz edilebilir. Keza bir kelime hemze'li mi hemze'siz mi tereddüt eden kimse Mi'velî'ye göre hemze'siz okumalıdır. Zira Kur'an'ın tamamında hemze'li olan kelimeleri hemze'siz okumak lahn olmaz. Bilakis hemze'siz olan kelimeleri hemze'li okumak lahn olur.<sup>1190</sup>

Lahn olgusu, sadece Arap dili, tilavet veya hadislerle ilgili tartışma konusu olmamış, mushaf imlasına yansıyan yönüyle de bazı iddiaların öne sürülmesinde kendisini göstermiştir. Nitekim Kur'an'da az da olsa yazım hatalarının bulunduğu, dolayısıyla bazı âyetlerin cümle yapılarının yanlış olduğu şeklinde birtakım iddia ve tartışmalar günümüze değin süregelmiştir. İddiaya kaynaklık eden en

<sup>1188</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 393. Hatta İbn Muhaysın'la ilgili Mekke kurrâsındandır ve Ebû Ubeyd'in kendisi ile ilgili söylediği "Mekke ehlinin Arap dilini en iyi bilenidir." şeklindeki sitayişini metinde zikretmiştir.

<sup>1189</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 393.

<sup>1190</sup> Bunun gibi diğer örnekler için bk. Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/175. Müellifin lahnele ilgili aktardığı bu görüşe mesafeli yaklaşılması kanaatini taşımaktayız. Çünkü Kur'an ancak tevâtürün sabit olan rivayetlerle okunabilir.

önemli delil ise Hz. Osman ve kimi sahâbilerden rivayet edilen bazı sözlerdir. Buna göre bir rivayette İbn Abbâs'ın azatlı kölesi olan İkrime et-Tâî şöyle demiştir: Mushaflar yazıldığı zaman Osman'a takdim edildi. O ise mushafı inceledikten sonra "İyi yapmışsınız ancak ben bunda lahinden bir şey görüyorum. Fakat bunları olduğu gibi bırakınız. Zira Araplar bu lahinleri dilleriyle düzeltereklerdir." dedikten sonra "Eğer kâtip Sakîf'ten, dikte ettiren de Hüzeyl kabilesinden olsaydı bu durum yaşanmayacaktı."<sup>1191</sup> Lahn ile ilgili aktarılan bu rivayete Eттаfeyyîş de tefsirinde yer vermiştir. Nitekim onun lahn olgusuna dair aktardığı Hz. Osman'a nispet edilen bir rivayete göre halife, Kur'an'da sözü edilen hatayı değiştirip değiştirmeyeceği kendisine sorulduğunda "Onu bırakın! Çünkü bu hata, helali haram, haramı helal kılmaz." demiştir. Hz. Osman ve Hz. Ebû Bekir zamanında mushaf yazımında amacın insanlar arasında herhangi bir ihtilafın olmasını önlemek olduğunu söyleyen Eттаfeyyîş, "Bu yüzden Arapların, mushafta görecekleri imla hatasını dilleriyle düzeltmelerine itimat ederek yazım hatasına nasıl müsaade edilebilir?" diyerek itirazını dile getirir. Ona göre içeriği ilahi hitabın kelimelere dökülmüş sureti olan mushaf ile Arap dili aynı şey kabul edilemez. Arap dilinde kabileden kabileye değişen çeşitli ihtilafın varlığı söz konusuysa sahâbenin mushaftan bu tür bir hatayı düzeltme yoluna gitmeyip kendilerinden sonra gelenlerin düzeltmesini beklemenin kabul edilebilir olmadığını belirtir.<sup>1192</sup>

Mushaflarda lahn olgusuna dair çeşitli tartışmalara da değinen Eттаfeyyîş, konuyla ilgili şu rivayetleri nakletmiştir: Mushaflar istinsah edildiği zaman Hz. Osman'a arz edilmiş, o da bu mushaflarda lahn adı verilen birtakım hatalar bulmuştur. Bunun üzeri-

<sup>1191</sup> Rivayetin orijinal metni İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'ân'ından* ve Süyûtî'nin *el-İtkân'ından* alınmıştır. Başka kaynaklarda bazı değişiklikler, takdim-tehirler bulunmaktadır. Bk. İbn Kuteybe Dîneverî, *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'ân*, 25; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/320. Dâni; İkrime ile Yahya b. Ya'mer, Hz. Osman'ı görmediklerinden dolayı bu rivayeti mürsel kabul etmekte ve isnad zincirindeki bazı kişiler bakımından da tenkid etmektedir. Ona göre bu kadar zayıf bir rivayet, böylesi önemli bir mesele için delil kabul edilemez. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Isâm el-Kudât (Amman: Dârü'l-Feth, 2001), 2/546; Dâni, *el-Muknî*, 115.

<sup>1192</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 5/256.

ne Hz. Osman, “Bu hataları değiştirmeyin, olduğu gibi kalsın. Zira Araplar bu hataları düzeltereklerdir.” demiştir. Rivayetin başka bir varyantına göre Hz. Osman, “Araplar o hataları telaffuzlarıyla i’rab edeceklerdir. Eğer kâtip Sakîf kabilesinden, dikte ettiren de Hüzeyl’den olsaydı bu hatalar olmayacaktı.” demiştir.<sup>1193</sup> Benzer bir rivayette istinsah heyeti mushafların yazım işini bitirdikleri zaman onları Hz. Osman’a getirdiler. O da Mushaflara bakarak “Aferin, çok güzel olmuş. Ben bir şey görüyorum ama onu telaffuzlarımızla düzeltiriz.” demiştir.<sup>1194</sup>

Kaynaklarda yer aldığına göre istinsah heyetinde bulunan Saîd b. Âs (öl. 59/679), Kur’an’ın yazım sürecinde Übey b. Ka’b’ın (öl. 33/654) dikte ettirdiği âyetlerin irabını kontrol ediyor, Zeyd b. Sâbit de bu âyetleri yazıyordu. Zira Hz. Osman, istinsah heyetini oluştururken liyakati ön planda tutmuştu. Saîd; Kur’an bilgisi, Arap diline hakimiyeti, belîğ ve fasih dil yeteneğine sahip olması, en önemlisi lehçe yönünden Hz. Peygamber’e benzerliğiyle ön plana çıkmış, heyette görevlendirilmesinde de bu unsurlar etkili olmuştur.<sup>1195</sup>

Rivayete göre Saîd, “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” kısmını okumuş, ardından “Bu, Kur’an’dan bir lahdır.” demiştir. Eттаfeyyîş bu rivayeti problemli bulmuş ve delmiştir ki: “Kur’an’ı bizzat Resûlullah’tan alan sahâbe nasıl lahn yapar ve bir hatada nasıl birleşirler de sonra bu hatadan dönmezler? Osman, bu hatayı değiştirmekten nasıl kaçınır ve üstelik hata üzerine bir kıraat bina edilir?” Ona göre Hz. Osman’a dayandırılan bu rivayet sahih değildir çünkü senedi zayıftır. Ayrıca mezkûr rivayet muztarib<sup>1196</sup> ve münkatı’dır.<sup>1197</sup> Hz. Osman ise örnek bir şahsiyettir, mushaf is-

<sup>1193</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahîl-‘azîz*, 1/63.

<sup>1194</sup> Eттаfeyyîş, *Hîmyânü’z-zâd*, 5/257.

<sup>1195</sup> İbn Ebî Davud, *Kitabü’l-Mesâhif*, 100-102; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 65; Hasan Yerkazan, “Kur’an’ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 41.

<sup>1196</sup> Râvilerin birbirine muhalif olarak rivayet ettikleri ve aralarında tercih olanağı bulunmayan hadislerdir. Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ İbn Salah eş-Şehrezûrî, *‘Ulûmü’l-hadîs (Mukaddîmetü İbni’s-Salâh)*, thk. Nûreddin İtr (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1986), 93-94; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Daru Taybe, ts.), 1/308; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 123.

<sup>1197</sup> Senedinde, peşpeşe olmadan sahâbiden sonra bir veya daha fazla râvisi atlanmak suretiyle rivayet edilen hadistir. Bk. İbn Salah eş-Şehrezûrî, *Mukaddîmetü İbn Salah*, 56-57; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 111.

tinsahı konusunda ümmet için numûne-i imtisal vasfını haizdir. Nasıl olur da böyle bir hatayı mushaflarda bırakır da değiştirmeyi düşünmez? Ayrıca onlar sadece bir mushaf yazmadılar, birden fazla mushaf istinsah ettiler. Dolayısıyla lahn olgusunu bütün Mushaflar için genelleştirmek nasıl mümkün olabilir? Faraza bu mushafların sadece bazısında lahn olsaydı da diğerlerinde olmasaydı mutlaka “Bazı Mushaflarda lahn vardır.” şeklinde bir rivayet söz konusu olması gerekirdi. Böyle bir rivayet yoktur. Belki Hz. Osman, -mezkûr rivayetin sıhhati kabul edilecek olsa- bu sözüyle “كِتَابٌ” ve “صَابِرِينَ” örneklerindeki gibi elif’in hazfini veya “لَاذْبَحْتَهُ” örneğindeki gibi yine elif’in ziyadesini kastetmiş olabilir. Hz. Osman’ın, telaffuza güvenerek resp-i ha’ ta böyle bir hatayı düzeltmemesi mümkün görünmemektedir. Kaldı ki Hz. Osman, lahn olmayan birçok şeyi mushaf istinsahı esnasında düzeltmiştir. Lahni nasıl ihmal etsin? Mesela “يَسْنَ” kelimesini düzeltirmiş ve sonuna hâ (ـه) ekletmiş; “فَأَمْهَلَ الْكَافِرِينَ” ibaresindeki hemze (إِ) harfini de sildirmiştir.<sup>1198</sup> Eттаfeyyiş’e göre zikredilen rivayetin tazammununda herhangi bir problem yoktur. Çünkü bu tür bir şeyin benzeri görünürde yazıda bulunmayan bir şeyin hazfi ya da eklenmesi gibidir. Nitekim Araplar, yazıdan kaldırılmış olsa da telaffuzda o mahzuf edilene okuyabiliyor ya da tam tersi yazıda mevcut olan bir şeyi telaffuzda iskat edebiliyorlardı. Bu tıpkı Kureyş lehçesinde aslı tâ (ت) ile olması gereken “الْتَّابُوثُ” kelimesinin hâ (ـه) ile yazılması gibidir. Müfessir, Saîd’in “وَالْمُتَقِيمِينَ الصَّلَاةَ” lafzının lahn kabul edilme sebebinin âyetin kâtibinin lehçesine dayandırılma iddiasını kabul etmez. Zira ona göre hiçbir lehçede bir kelime, nasb halindeyken ve nûn (ن) fetha ile okunduğu zaman yâ (ي) ile yazılmaz. Binaenaleyh bu sözün de doğru olmadığı ortaya çıkmıştır.<sup>1199</sup> Eттаfeyyiş, “Sahâbe, dini hususta gördükleri en küçük yanlış bile derhal düzeltme yoluna gidiyorlarken Kur’an’dan bu hatayı nasıl olur da defetmemişler-

<sup>1198</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 5/257.

<sup>1199</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 5/257-258.

dir?" demiş, ayrıca "Bu hata, yazı bakımından değil de Allah'ın veya resûlünün sözü bakımından lahindir." diyenin açıkça şirke düşeceğini söylemiştir.<sup>1200</sup>

Konuyla ilgili diğer bir örnekte Eттаfeyyiş, kıraat imamlarından Nâfi'in râvilerinden Verş'in teshîlini anlattığı yerde onun ayrı ayrı kelimelerde olan ve yan yana gelen iki hemzeden ikincisini sakın yâ'ya (ى) ibdal ettiğini aktarmıştır. "وَيَا سَمَاءَ أَقْلِعِي" âyetinde<sup>1201</sup> ibdâlin lahn olduğu görüşünün ise batıl olduğunu ve ibdâl vechini savunanların tekfirinin -her ne kadar yedi kıraati ta'n etmenin küfrü gibi bir durum varsa da- doğru olmadığını savunmuştur. Çünkü küfürle itham etmek ancak eda yönünden olan kıraat rivayetleriyle ilgili mümkündür. Ancak med, hemzenin tahfîfi-teshîli-ibdâli ve tahkîki gibi rivayetlerde küfürle itham mümkün değildir. Bilakis yedi kıraatten birini manayı değiştirecek kadar ortaya çıkaran lahn küfür olmaz şeklinde bir hüküm verilebilir.<sup>1202</sup>

Görüldüğü gibi Eттаfeyyiş, Kur'an'da asla lahn olmadığı görüşündedir. Bu görüşünü teyit etmek için kendisine ulaşan rivayetlerin gerektiğinde kritiğini yapmış, bazen aklî olarak ortaya koyduğu argümanlarla o rivayetlere karşı çıkmıştır. Bazen de görüşünü desteklemek için başka rivayetleri kullanma yoluna gitmiştir. Nitekim Süyûtî'nin aktardığı rivayete göre Hişâm b. Urve'nin babası, Hz. Âişe'ye Kur'an'daki "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ"<sup>1203</sup> ve "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ"<sup>1204</sup> âyetlerinde lahn olup olmadığı ile ilgili sormuş; ondan "Ey kardeşimin oğlu! Bu, kâtiplerin işidir. Onlar Kur'an'ı yazdıkları sıra hata ettiler." şeklinde cevap almıştır. Süyûtî; Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre bu isnâdın sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>1205</sup> Eттаfeyyiş, mezkûr rivayetten bahisle Hz. Âişe'nin kâtiplerin hata ettiği, dolayısıyla Kur'an'da lahn olduğu sözünün doğru kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü

<sup>1200</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 5/256.

<sup>1201</sup> Hûd 11/44.

<sup>1202</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 5/256.

<sup>1203</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>1204</sup> en-Nisâ 4/162.

<sup>1205</sup> el-Bakara 2/62.

<sup>1206</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/320.

daha önce ifade edildiği gibi hat'ta belirtilmeyen hazif ya da ziyade örneklerine göre bir lahn söz konusu değildir. Keza öncesinde hâ (هـ) ile yazılmışken Kureyş lehçesine uygun kılma amaçlı tâ ile yazılan "تَابُوت" kelimesi örneğinde olduğu gibi kâtipler yedi harf içerisinde bir seçkide bulunmuşlardır. Bu da Kur'an'ın yazımı esnasında onların hata ettiği sonucunu vermez.<sup>1207</sup> Bazı âlimler, Eттаfeyyiş'in görüşüyle paralel bir şekilde Kur'an'da lahn olduğu görüşünü reddederler. Nitekim Zeccâc konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bazı kimseler, Kur'an'da Arapların dilleriyle düzeltceği bazı hataların bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak dilcilere göre bu görüş doğru değildir. Zira dil ehli kabul edilen, İslâm'ın ilk döneminde yaşayan, kendilerine tâbi olunan sahâbe Kur'an'ı cemetmişlerdir. Hal böyleyken Allah'ın kitabında bir hata görüp onu düzeltmeyerek nasıl bırakırlar? Kur'an, muhkemdir. Asla kendisinde lahn yoktur."<sup>1208</sup>

Hız. Osman'ın söylediği nakledilen "Bu tür hataları ileride Araplar düzeltir." sözünün halifeye nispetini Kurtubî (öl. 671/1273),<sup>1209</sup> Zemahşerî,<sup>1210</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344),<sup>1211</sup> Âlûsî (öl. 1270/1854)<sup>1212</sup> ve daha birçok âlim de kabul etmemişlerdir. Kurtubî, öncelikle Hız. Osman'a nispet edilen iki rivayete yer vermiştir. Buna göre Osman b. Affân şöyle demiştir: "Mushafta lahn vardır. Araplar bunu dilleriyle düzeltereklerdir." Diğer bir rivayete göre Ebân b. Osmân şöyle demiştir: Ben "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" âyetini babam Osmân b. Affân'ın huzurunda okudum. "Bu bir lahn ve hatadır." dedi. Bunun üzerine birisi ona: "Niye onu değiştirmiyorsun?" diye sorunca o da "Onu bırakın, çünkü helali haram, haramı da helal kılmıyor." dedi. Kurtubî'ye göre bu hususta âlimlerin altı görüşü bulunmaktadır:

<sup>1207</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 5/257-258.

<sup>1208</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/131. Hız. Âişe'ye nispet edilen kıraatlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nesrişah Saylan, "Hız. Âişe'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (01 Aralık 2017), 145-146.

<sup>1209</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/240.

<sup>1210</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 271.

<sup>1211</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/411-412.

<sup>1212</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, 6/14-15.

1- Ka'b Oğulları, Zebîd, Has'am ve Kinâne b. Zeyd lehçesine göre tesniyelerde ref halinde olduğu gibi nasb ve cer halinde de elif kullanılır. Nitekim onlar (bu üç hale örnek olmak üzere) "جَاءَ الرَّيْدَانِ", "رَأَيْتُ الرَّيْدَانَ", "مَمَرْتُ بِالرَّيْدَانِ" şeklinde ifade ederler.

2- Âyetteki "إِنَّ" kelimesi, "تَعَمَّ/evet" anlamında kullanılmıştır. Nitekim Kisâî, Âsım'ın şöyle dediğini nakletmiştir: "Araplar bazen 'إِنَّ' edatını 'تَعَمَّ' anlamında kullanırlar." Dolayısıyla "إِنَّ" lafzından sonra "هَذَا" mübtedâ, "لَسَاحِرَانِ" ise onun haberi olur.

3- Bu görüş Ferrâ'dan nakledilmiştir. Nitekim o, konu ile ilgili şöyle söylemiştir: "Bana göre 'هَذَا' lafzındaki elif, kelimenin anlamını kuvvetlendirmek amacıyla eklenmiştir. Sonrasında nûn (ن) ilave edilince elif ortadan kalkmamış ve kelimenin anlamı da değişmemiştir. Bunun örneği tıpkı 'الَّذِي' şeklinde ifade edilip sonrasında nûn (ن) dahil olduğunda 'جَاءَنِي الَّذِينَ عِنْدَكَ' diye söylemen gibidir."<sup>1213</sup>

4- Bazı Kûfelilere göre "هَذَا" lafzındaki elif, "يُفْعَلَانِ" fiilindeki elif gibidir. Dolayısıyla buradaki elif değişmez.

5- Ebû İshâk'ın aktardığına göre mütekaddimûn nahivcileri "إِنَّ" lafzındaki hâ'nın (ه) gizlendiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla cümlenin takdiri "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ" şeklinde olur. Bu durumda İbnü'l-Enbârî'nin de belirttiği gibi "إِنَّ" edatının nasb ettiği "ه" gizlendikten sonra "هَذَا" kelimesi, "إِنَّ"nin haberi olur.<sup>1214</sup>

6- Nehhâs dedi ki: Ben Ebü'l-Hasen b. Keysân'a (öl. 320/932) bu âyete dair soru sordum. Bana dedi ki: Dilersen sana nahivcilerin cevabı gibi cevap veririm, dilersen kendi görüşümü belirterek cevap veririm. Ben ona: Kendi görüşünle cevap ver, dedim. Bana cevaben şöyle dedi: İsmail b. İshak (öl. 282/896) bu âyet hakkında bana soru sordu, ona şöyle dedim: Benim kabul ettiğim görüşe göre "هَذَا" şekli hem ref, hem nasb, hem cer hallerinde aynı kaldığına; tesniyenin de müfredi değiştirmemesi gerektiğine göre; ben de tesniyeyi tekil gibi kabul ettim. Bana dedi ki: Bu ne kadar güzel bir görüştür; ama keşke bir de senin bu görüşüne ışık tutması açısın-

<sup>1213</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/184.

<sup>1214</sup> Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Misrî en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 3/30.

dan senden önce birisi bu yorumda bulunmuş olsaydı. Ben de ona Kâdî (İbn Keysân'a soru soran İsmail b. İshak) de bu görüştedir. Onun görüşü benim görüşüme ışık tutar, dedim. O da gülümsedi.<sup>1215</sup>

İbâzî âlimlerle diğer müelliflerin görüşleri karşılaştırıldığı zaman görülecektir ki lahn konusunda genel olarak bir görüş benzerliği söz konusudur. Bu durumda İbâzî âlimlerin konuyla ilgili genel kabul gören yaklaşımlardan farklı şeyler söylemediği anlaşılmıştır.

## 2. İbâzî Âlimlerin Kıraatleri Nakil Yöntemi

Bu bölümde öncelikle İbâzî âlimlerin, kıraatlerin kendilerine nispet edildiği imam ve râvilerine atıf yöntemleri, onlara bazen isim vererek bazen de isim zikretmeksizin temas etme usulleri örnekler üzerinden ele alınacaktır. Sonrasında kendilerine ulaşan rivayetlerden, Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbe ve tâbiîn kıraatlerine atıf metotları sunulacaktır. Aynı zamanda kıraatler ve o kıraatlerin dayandırıldığı lehçeleri zikrederlerken şehir ya da bölgelere atıfta bulunup bulunmadıkları incelenecektir. Kıraatlerle yoğun ilişkisi bağlamında Arap lehçelerine, Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti öncesinde sahâbenin kişisel mushaflarına, keza istinsah sonrasında şehirlere gönderilen mushaflara İbâzî âlimlerin ne şekilde değindikleri de ele alınacaktır.

İbâzî âlimlerin çoğunluğu, ilgili başlık altında da görüleceği üzere kendilerine ulaşan müfessirlerin kıraat yorumlarına eserlerinde yer vermişlerdir. Onların bu konuda gerek tefsir gerekse muhtelif kaynaklardan ne şekilde yararlandıklarına da bu bölümde temas edilecektir. Tespit edilebildiği kadarıyla kıraat imamlarından hangi âlimi takip ettikleri ve ele aldıkları kıraatleri okuyanına nispet etme noktasındaki yaklaşımlarının da genel bir çerçevesi çizilecektir.

### 2.1. Kıraat İmam ve Râvilerine Atıfta Bulunmaları

İbâzî âlimler genellikle “قُرئَ” , “وَمَنْ قَرَأَ” , “وَإِذَا قُرِئَ” “وَقَرَأَهُ” şeklinde kıraatleri isim vermeden ele almışlardır. Ancak kimi zaman kıraati okuyanına nispet ederek kıraat imamının veya râvisinin ismini

<sup>1215</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 11/216-219.

de zikretmişlerdir. Bu konuda belirli bir usul takip ettiklerini söylemek mümkün değildir. Bazen sadece kıraat imamını zikrederken bazen de imam ile birlikte râvisini belirtmişlerdir. Bu başlıkta, İbâzî âlimlerin sahih veya şâz ayırt etmeden kıraat imamı olarak nitelendirilen isimlere yer verme metotları birkaç örnekle izah edilerek genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Ancak çalışmanın boyutu düşünüldüğünden her âlim için birer kıraat imamının örnek verilmesiyle yetinilecektir.

Hevvârî, tefsirinde yer verdiği kıraatleri ele alırken çoğunlukla İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid gibi isimlerin rivayetlerini zikretmiştir. Kıraat imamlarına ise yok denecek kadar az yerde değinmiştir. Ahkâf sûresinde Allah'tan başkasını ilah edinenlerin iftiralalarının anlatıldığı âyette<sup>1216</sup> geçen “وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ” kısmındaki kıraat farklılığı konuya örnek teşkil etmektedir. Hevvârî'ye göre “اِفْكُهُمْ” lafzını İbn Kesîr, mâzi sîgasıyla “اَفْكُهُمْ” şeklinde okumuştur.<sup>1217</sup> Öne çıkan kıraat müellefatı tarandığında ilgili kaynakların birçoğunda söz konusu rivayete yer verilmediği görülmüştür. Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), *Dürrü'l-masûn* eserinde söz konusu kıraati İbn Abbâs, İkrime ve Sabbâh b. el-Alâ'nın okuduğunu söylemiş, İbn Kesîr'i zikretmemiştir.<sup>1218</sup> İbn Hâleveyh ve Kirmânî gibi eserlerinde şâz kıraatlere yoğun bir şekilde yer veren kimi âlimler ise bu isimlere ek olarak Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ve Mücâhid'i eklemiştir.<sup>1219</sup> Tefsir kaynaklarında örnek verilen kelimedeki kıraat farklılıklarına değinilirken İbn Kesîr isminin geçmediği saptanmıştır. Örneğin Zemahşerî, “اِفْكُهُمْ” lafzındaki muhtelif kıraat farklılıklarını zikretmiş ancak kimin okuduğu ile ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>1220</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147), bahsi geçen kıraatle ilgili İbn Abbâs, İkrime gibi isimleri zikretmiş, Abdullah b. Zübeyr'in “اَفْكُهُمْ”, İbn Abbâs'ın ise “اِفْكُهُمْ” şeklinde ism-i

<sup>1216</sup> el-Ahkâf 46/28.

<sup>1217</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 4/152.

<sup>1218</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 9/678.

<sup>1219</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 140; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâ'ât*, 437; Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vüicûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kâhire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.), 2/267.

<sup>1220</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1015. Diğer tefsirler için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7/24.

fâil sîgasında okuduklarını nakletmiştir.<sup>1221</sup> Hevvârî'nin bu rivayetinin kıraat ve tefsir kaynaklarında yer verilmiyor oluşu onun eserini değerli kılmaktadır. Muhtemeldir ki müfessir, günümüze ulaşma imkânı bulamamış olan kaynaklardan yararlanmıştı. Diğer taraftan İbn Kesîr'in hayatı incelendiğinde görülecektir ki kendisi hayatta iken İbn Zübeyr ile görüşmüştür.<sup>1222</sup> Kıraat ilmini de Abdullah b. Abbâs'ın mevlâsı Dirbâs'tan ve Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) almıştır.<sup>1223</sup> İbâzî âlimlerden Umânî; İbn Kesîr'in kıraatini Mücâhid b. Cebr'den, onun da İbn Abbâs'tan aldığını belirtmiştir.<sup>1224</sup> Kaynaklarda İbn Kesîr'in kıraatinin çok az yer hariç bütünüyle Mücâhid b. Cebr ile örtüştüğü bilgisinin altı çizilmektedir.<sup>1225</sup> Yukarıda da belirtildiği üzere “إِنْفُكُومٌ” lafzını “إِنْفُكُومٌ” şeklinde okuyanların içerisinde İbn Kesîr'in kendilerinden ilim aldığı Mücâhid ve Mekke'de iken görüştüğü İbn Zübeyr'in bulunması ayrıca yine kendisinden kıraat aldığı Derbâs'ın hocasının İbn Abbâs olması, sözü edilen kıraatin mevsukiyetini güçlendirmektedir.

Hevvârî, mezkûr âyetteki “إِنْفُكُومٌ” kelimesi master okunduğunda “İşte bu onların yalanlarıdır.” anlamını verirken mâzi sîğada okunduğunda ise “Bu şekilde onları doğru yoldan çevirdi.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1226</sup>

Umânî, *Kitâbü'l-Evsat* eserinde “Bâb” başlıkları altında kıraat imamlarını şehir şehir incelemiştir. “Kurrâ ve Râvilerinin İsimle-

<sup>1221</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-veciz*, 6/102.

<sup>1222</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/200; Ebü'l-Bekâ Nüreddin Ali b Osman b Muhammed el-Uzri el-Bağdâdi İbnü'l-Kasîh, *Sirâcü'l-kâri'il-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'il-müntehî* (Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 9; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kurrâ'ât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tibbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2012), 1/95.

<sup>1223</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 1/65; Dâni, *Kitâbü't-teysîr*, 8; Ebü Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, thk. İhsân 'Abbâs (Mısır: y.y., 1900), 269; Ebü Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kurrâ'âtü'l-kurrâ'il-ma'rûfin bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrin*, thk. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 73; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr*, 1/33; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/120-121; Ziya Şen, *İbn Kesir ve Kıraatı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 15.

<sup>1224</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 41.

<sup>1225</sup> Ebü's-Safâ (Ebü Saïd) Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 17/409-410.

<sup>1226</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-azîz*, 4/152.

ri” adını verdiği bölümde öncelikle Mekke kurrâsını zikredeceğini söyleyen Umânî, bunu yapma sebebinin Beytullah’ın hatırasını yüceltmek ve ona tazim amacı gütmek olduğunu söylemiştir.<sup>1227</sup>

Umânî’nin İbâzî âlimlerden farkı, eserinde sekiz kıraat imamına yer vermesidir. Nitekim o “Sekiz Kurrânın Sıralamaları ve Kendileri İçin Vazedilmiş Lakaplarının Zikri” adlı başlıkta imam ve râvilerini tek tek zikretmiştir. Bu kıraat imamları, İbn Kesîr, Nâfi’, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Ya’kûb’dur.<sup>1228</sup>

Her bölümde öncelikle kıraat imamının şahsiyeti ile ilgili bilgi veren Umânî, sonrasında her birinin kıraat silsilesini zikretmiştir. Ardından imamların râvileri ve her bir râvinin rivayetinin kime dayandığı, kendilerinden kimlerin kıraat aldığı bilgilerini vermiştir. Müellif ayrıca her bir râviye dayanan tariklere de eserinde değinmiştir.<sup>1229</sup> Burada dikkate değer olan husus her imam için genellikle ikiden fazla râvi zikretmesidir. Bilindiği gibi kıraat kaynaklarında genellikle takip edilen metot, bir kıraat imamı için onun en meşhur iki râvisini zikretmekle iktifa edilmesidir. Umânî, şehir imamları, râvi ve tariklarını zikrederken zaman zaman iki râvinin Kur’an’da ihtilaf ettiği yerlere dair bilgi de vermektedir. Bunun yanında o şehrin kıraatinin hangi sahâbeye dayandığıyla ilgili görüşleri aktarmaktadır. Mesela “Medine kıraati, Übey kıraatidir.”<sup>1230</sup> sözü onun aktardığı görüşlerden birisidir. Çünkü Medine imamı Ebû Ca’fer ve A’rec, tâbîinden olup her ikisi İbn Abbâs’tan, o da Übey b. Ka’b’tan okumuşlardı.<sup>1231</sup>

Umânî, kıraat imam ve râvilerinin zikri esnasında kimi zaman onların birbirinden de kıraat aldığı bilgisine vurgu yapmaktadır. Nitekim Ebû Amr’ın, Ra’d sûresinde iki kez geçen “صِنَوَانٌ”<sup>1232</sup> kelimelerini sâd (ص) harfinin ötresiyle “صِنَوَانٌ” şeklinde okuyuşunu Âsım’ın râvisi olan Hafs b. Süleyman’dan rivayet ettiğini söyle-

<sup>1227</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 41.

<sup>1228</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 48-60.

<sup>1229</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 41-66..

<sup>1230</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 48.

<sup>1231</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 48.

<sup>1232</sup> er-Ra’d 13/4.

miştir.<sup>1233</sup> Umânî, diğer bir örnekte İbn Âmir'in, kıraatini bizzat Hz. Osman'dan aldığını hatta onun "Ben Osman'ı gördüm, onun arkasında namaz kıldım ve onun 'إِلَّا مِنْ اعْتَرَفَ عُرْفَةَ بِيَدِهِ' âyetini<sup>1234</sup> okuduğunu işittim." dediğini aktarır. Bu rivayete göre ğayn'ın (ع) ötesiyle "عُرْفَةَ" okuyuşu Hz. Osman'a dayandırılmaktadır.<sup>1235</sup>

Ettafeyyiş ise diğer İbâzî âlimlerin aksine kıraatleri okuyanına nispet etmeyi daha çok tercih etmiştir. Bu minvalde kıraat imamlarına atıflar yapmış ve onların okuyuşlarının sonucunda oluşan anlam değişimlerini tefsirinde incelemiştir. Daha önce de vurgulandığı üzere Ettafeyyiş, *Tefsîru't-Teysîr'*inde *Himyânü'z-Zâd* eserine nispetle kıraat farklılıklarına çok daha az yer vermiştir. "İbâzî Âlimlerin Takip Ettikleri Kıraat İmâmı" başlığında da değinileceği gibi Ettafeyyiş'in Nâfî' kıraatini takip etmesi nedeniyle çok kez onun okuyuşunu öncelediği gözlemlenmiştir.

İbâzîler içerisinde bazı âlimler kıraat imamlarını rumuzlar ve birtakım kavramlarla ifade ederek sistematik bir yol izlemişlerdir. Genelde kıraat tedrisatında kullanımıyla öne çıkan bu rumuzların bazen kıraat kitaplarında da kendisine yer bulduğu gözlemlenmiştir. Umânî ve Mî'velî bu rumuz ve sembol sistemine eserlerinde yer veren İbâzî âlimlerdendir. Diğer İbâzîlerde bu türden bir kullanıma rastlanmamıştır. Umânî, eserinin "Sekiz Kıraat İmamının Sırası ve Onlar İçin Konulan Lakapların Zikri" başlığında rumuzları belirtmiş olsa da eserinin diğer kısımlarında bu rumuzları kullanmayı tercih etmemiştir. Ancak onun zikrettiği rumuz ve semboller, bütünüyle ne Şâtibiyye'de<sup>1236</sup> ne de Tayyibe'de<sup>1237</sup> bulunmadığından Umânî'nin eseri bu bakımdan özgün bir konuma sahip olmaktadır.

<sup>1233</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 50.

<sup>1234</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>1235</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 51.

<sup>1236</sup> Asıl adı *Hurzü'l-emânî ve veçhü't-tehânî* olduğu halde müellifi Kâsım b. Fırruh eş-Şâtibî'ye (öl. 590/1194) nispetle *Şâtibiyye* diye anılan kırâat-i seb'ayla ilgili eser. *Kasîde lâmiyye* de zikredilen bu eser Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'* adlı eserin manzum halidir.

<sup>1237</sup> İbnü'l-Cezerî'nin kırâat-i aşere'ye dair eserinin manzum halidir. Tayyibe üzerine birçok şerh çalışma yapılmıştır. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Resul Akcan, "Kıraat Literatüründe Tayyibetü'n-Neşr Şerh Geleneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (31 Aralık 2024), 193-216.

Bazı kaynaklar, ilk rumuz kullanımını Şâtibiyye'ye dayandırır. <sup>1238</sup> Giriş bölümünde de belirtildiği gibi Umânî h. 4. yüzyılın sonlarında genç yaşlardadır. Kâsım b. Ferrûh eş-Şâtibî ise h. 6. yüzyılın sonlarına doğru (590/1194) vefat etmiştir. Bu durum da Umânî'nin eserinin Şâtibiyye'den daha önceki bir zamanda kaleme alındığı savını güçlendirmekte ve en azından Şâtibî'nin kıraat imamları için ilk rumuz tertip eden âlim olma görüşünü nakzetmektedir.

**Tablo 1: Umânî'nin Kıraat İmamları İçin Tertip Ettiği Ferdî ve Grup Rumuzları** <sup>1239</sup>

Rumuz veya Kavram	<i>Kitâbü'l-Evsat</i> 'taki Karşılığı
مكي	İbn Kesîr tek olduğunda
مدني	Nâfi' tek olduğunda
شامي	İbn Âmir tek olduğunda
حجازيان - الحريميان	İbn Kesîr ve Nâfi'
الابنان	İbn Kesîr ve İbn Âmir
الاثنان	Nâfi' ve İbn Âmir
اهل العالية	İbn Kesîr, Nâfi' ve İbn Âmir
بصري	Ebû Amr tek olduğunda
أخوان	Ebû Amr, İbn Kesîr ile
مدني و بصري	Ebû Amr, Nâfi' ile
العمران	Ebû Amr, İbn Âmir ile
النحويان	Ebû Amr, Kisâî ile
الأولان	Âsım ile Hamza
هُما	Hamza ile Kisâî
العربيان	İbn Âmir ile Kisâî
البصريان	Ebû Amr ile Ya'kûb
ص	Âsım tek olduğunda
هـ	Hamza tek olduğunda

<sup>1238</sup> Necati Tetik, "Kıraat Tedrisinde Rumuzât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (ts.), 426; Fatih Çollak, "eş-Şâtibiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); Selim Çakıroğlu, "Kıraat İlmî Tedrisatında Rumuz Kullanımına Dair Bir İnceleme", *İslami İlimler Dergisi* 19/1 (09 Mart 2024), 261.

<sup>1239</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 67-69.

ك	Kisâî
كوفي	Âsım, Hamza ve Kisâî
عراقي	Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Amr ve Ya'kûb
الثلاثة	İbn Kesîr, Nâfi' ve Ebû Amr
ق	Kunbül
ز	Bezzî
ن	Kâlûn
ش	Verş
دي	Yezîdî
سي	Sûsî
ري	Dûrî

Bir diğ er İbâzî âlim Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb* esrinde kıraat imam-larını ve râvilerini birçok yerde zikretmiştir. Mi'velî de Umânî gibi birtakım rumuz ve semboller kullanmıştır. Müellif, eserinde “Yedi Kıraat İmâmı, Râvileri ve Onlara Mahsus Rumuzlar Faslı” başlı-ğında bunları tek tek belirtmiştir. Mi'velî, günümüzde de kullanı-lan ve ebced hesabına göre sıralanan bu rumuzlardan sadece yedi mütevâtir kıraat imamına ait olanlarına<sup>1240</sup> eserinde yer vermiştir.<sup>1241</sup> Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere Mi'velî bu rumuzları bütü-nüyle *Şâtibiyye*'den istifade ederek eserine almıştır. Mi'velî'nin di-ğ er İbâzî âlimlere kıyasla özgün olarak kabul edilecek yönlerinden birisi, daha çok manzum eserlerin ihtisar amaçlı tatbik ettiği kıra-at imamlarını rumuz ile belirtilmesi uygulamasını eserine yansı-tmasıdır. Mi'velî'nin eserinde uyguladığı sözü edilen rumuzlar ve ait olduğu kıraat âlimleri şunlardır:

Kûfeli kıraat âlimleri (Âsım, Hamza ve Kisâî) bir arada olduğun-da “se” (ث), Kûfeli kurrâ İbn Âmir ile birlikte “zâl” (ذ), Kûfeli kurrâ İbn Kesîr ile “zâ” (ظ), Kûfeli kurrâ Nâfi' ile “hısn” (حصن), Hamza

<sup>1240</sup> Nâfi' (١), Kâlûn (ب), Verş (ج), İbn Kesîr (د), el-Bezzî (هـ), Kunbül (و), Ebû Amr (ز), ed-Dûrî (ط), es-Sûsî (ي), İbn Âmir (ك), Hişâm (ل), İbn Zekvân (م), Âsım (ن), Ebû Bekir (هـ), Hafs (ع), Hamza (ف), Halef (ح), Hallâd (ج), Kisâî (د), Ebû'l-Hâris (س), ed-Dûrî (ت).

<sup>1241</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/561-562.

ve Kisâî beraberce “şîn” (ش), Hamza, Kisâî ve Ebû Bekir bir arada “suhbe” (صحبة), Hamza, Kisâî ve Hafs “sahâb” (صحاب), Nâfi’ ve İbn Âmir “amm” (عم), İbn Kesîr ve Ebû Amr “hakk” (حق), Nâfi’ ve İbn Kesîr “haremi” (حرمي), Nâfi’ hariç kurrânın tamamı “hâ” (خ), Kûfeli kurrâ ve Ebû Amr “ğayn” (غ), İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir “nefer” (نفر), Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Amr “semâ” (سما).<sup>1242</sup> Mi’velî eserinde ayrıncı kıraat imamları, onların râvileri ve tariklerine dair bilgiler aktarmıştır. Örneğin Ebû Neşît, Kâlûn’dan rivayette bulunmuştur. Verş’ten ise Ezrak rivayet nakletmiştir.<sup>1243</sup>

**Tablo 2: Şâtîbî ile Mi’velî’nin Rumuzlarının Karşılaştırılması**<sup>1244</sup>

Rumuz	Şâtîbiyye’deki Karşılığı	Tehzîb’deki Karşılığı
ث	Âsim, Hamza ve Kisâî	Âsim, Hamza ve Kisâî
ذ	Âsim, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir	Âsim, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir
ظ	Âsim, Hamza, Kisâî ve İbn Kesîr	Âsim, Hamza, Kisâî ve İbn Kesîr
حصن	Âsim, Hamza, Kisâî ve Nâfi’	Âsim, Hamza, Kisâî ve Nâfi’
ش	Hamza ve Kisâî	Hamza ve Kisâî
صحبة	Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr Şu’be	Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr Şu’be
صحاب	Hamza, Kisâî ve Hafs	Hamza, Kisâî ve Hafs
عم	Nâfi’ ve İbn Âmir	Nâfi’ ve İbn Âmir
حق	İbn Kesîr ve Ebû Amr	İbn Kesîr ve Ebû Amr
حرمي	Nâfi’ ve İbn Kesîr	Nâfi’ ve İbn Kesîr
خ	Nâfi’ hariç kurrânın tamamı	Nâfi’ hariç kurrânın tamamı
غ	Âsim, Hamza, Kisâî ve Ebû Amr	Âsim, Hamza, Kisâî ve Ebû Amr
نفر	İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir	İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir
سما	Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Amr	Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Amr

<sup>1242</sup> Mi’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/562.

<sup>1243</sup> Mi’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/562.

<sup>1244</sup> Kâsım b. Firruh b. Ebi’l-Kâsım Halef b. Ahmed el-Endülîsî eş-Şâtîbî, *Hirzûl-emânî ve vecühüt-t-tahâni*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu’bî (Medine: Mektebetü Dâru’l-Hudâ, 2010), 5.

Bu başlıkta verilen bilgiler ve örneklerden hareketle denebilir ki İbâzî âlimler, kıraat imam ve râvilerine atıfta bulunmuşlardır. Ancak erken dönem müfessirlerden Hevvârî, kıraat imam ve râvi silsilesi günümüzdeki şekliyle vücut bulmadığı için eserinde mütevâtîr kıraat imâmı veya râvi zikri diğer İbâzî âlimlere göre oldukça azdır. Umânî eserinde, Ya'kûb'la birlikte sekiz kıraat imâmını zikretmiş, bu imamları tek tek ele almak suretiyle öncelikle senet zincirine yer vermiş her bir imam için ikiden fazla râvi saymıştır. Umânî ile Mi'velî, İbâzî âlimler içerisinde rumuz kullanılan âlimlerdendir. Özellikle Umânî'nin zikrettiği bu rumuzların Şâtıbî'nin sisteminden farklılık arz etmesi dikkate değerdir. Eттаfeyyiş'i diğerlerinden ayıran husus onun kıraat imamlarının isimlerini genellikle sarahaten zikretmeyi tercih etmesidir.

## 2.2. Sahâbe ve Tâbiîn Kıraatlerine Atıfta Bulunmaları

İbâzî âlimlerin Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbe ve sonraki nesil tâbiîn rivayetlerine eserlerinde çokça yer verdikleri gözlemlenmiştir. Bu âlimler içerisinde sahâbe ve tâbiîn dönemine diğer İbâzî âlimlerden zaman bakımından daha yakın olan Hevvârî, tefsirinin birçok yerinde her iki nesle temas etmiştir. Bu bağlamda sahâbe ve tâbiîn kıraat rivayetlerine yapılan atıfları İbâzî âlimlerin eserlerinde geçen örnekler üzerinden değerlendirip incelemeye çalışacağız.

Hevvârî ve Eттаfeyyiş, Bakara sûresinde yer alan “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” âyetinin<sup>1245</sup> izahında mezkûr lafzı İbn Mes'ûd'un “الْحَيُّ الْقَيَّامُ” şeklinde okuduğu rivayetine yer vermişlerdir.<sup>1246</sup> Eттаfeyyiş, İbn Mes'ûd'la birlikte Hz. Ömer'i de zikretmiş, ayrıca “الْقَيِّمُ” şeklinde bir okuyuşun daha bulunduğunu söylemiştir.<sup>1247</sup> Hevvârî ve Eттаfeyyiş'in aktardığı “الْحَيُّ الْقَيَّامُ” rivayetini Ebû Hayyân ve Kirmânî, eserlerinde nakletmişlerdir. Ebû Hayyân, İbn Mes'ûd'la birlikte Hz. Ömer, Alkame, Neha'î ve A'meş isimlerini de zikretmiştir.<sup>1248</sup> Ancak Kirmânî, mezkûr kıraati okuyanlar arasında İbn Mes'ûd'a yer vermemiş,

<sup>1245</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>1246</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 1/238; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 3/350.

<sup>1247</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 3/350.

<sup>1248</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/287. Ayrıca bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/190.

onun Alkame b. Kays ile beraber “الْحَيُّ الْقَيُّمُ” şeklinde okuduklarını rivayet etmiştir. Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” şeklinde her iki kelimeyi nasb okuduğu rivayeti de aynı kaynakta geçmektedir.<sup>1249</sup> Tefsir kaynaklarında ilgili kıraate yer verilmiş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Nitekim Ferrâ, bahsi geçen okuyuşu İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer'e nispet ettikten sonra kelimelerin semantiği ve anlamlarıyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Nitekim “الْقَيُّومُ”, “الْفَيْعُولُ” vezninde “الْقَيَّامُ” ise “الْفَيْعَالُ” vezindedir ve her iki kelime de medih anlamında cemi formundadırlar.<sup>1250</sup> Zemahşerî, “الْقَيُّومُ” lafzına “Mahlukatın gözetilip korunmasında berdevam olan” anlamını vermiştir.<sup>1251</sup> Taberî de “الْقَيَّامُ” okuyuşunu İbn Mes'ûd, Hz. Ömer ve Alkame'ye nispet etmiştir. Ancak “الْقَيُّومُ” dışındaki kıraatlerin tevâtüren sabit olmadıkları ve mushaflarda bulunmadıkları için caiz kabul edilmeyeceğini de eklemiştir.<sup>1252</sup>

Kıraatlerle ilgili sahâbeye atf yapan İbâzî âlimler içerisinde Umânî de yer almaktadır. Mesela eserinin “*İmâle Bâbları*” kısmında kıraatte asıl olanın tefhîm (imâlesiz okumak)<sup>1253</sup> olduğunu söylemiş; görüşünü desteklemek için de sahâbeden Zeyd b. Sâbit'in “Kur'an, tefhîm ile inmiştir.”<sup>1254</sup> sözünü kullanmıştır.<sup>1255</sup>

Bir başka örnek de Leyl sûresinde yer alan “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ” âyetiyle<sup>1256</sup> ilgilidir. Umânî'ye göre cumhur bu âyetteki “الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ” lafızlarının ikisini de nasb harekeyle okumuşlardır. Bu takdirde anlamı “Erkeği ve dişi yaratmasına (yemin olsun)” şeklinde olur.<sup>1257</sup> Umânî, Ferrâ'ya dayandırdığı rivayette mezkûr iki kelimeyi İbn Mes'ûd'un “الذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ” şeklinde okuduğu bilgisini nakletmiş, akabinde rivayetle ilgili kendi görüşünü ortaya koymuştur.<sup>1258</sup> İbn Mes'ûd'un bu âyeti “ما” edatı olmadan sadece “الذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ” diye okuduğu ve kendisiyle

<sup>1249</sup> Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâ'ât*, 97.

<sup>1250</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/190.

<sup>1251</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 1/327.

<sup>1252</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/155.

<sup>1253</sup> Buradaki tefhîm imâlenin zıddı anlamında kullanılmıştır.

<sup>1254</sup> Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, 602; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/383.

<sup>1255</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 269.

<sup>1256</sup> el-Leyl 92/3. Meâli: “Erkeği ve dişi yaratana.”

<sup>1257</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 106.

<sup>1258</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 3/270. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/477.

beraber Hz. Ali, Ebu'd-Derdâ ve İbn Abbâs'ın aynı şekilde telaffuz ettikleri kıraat kaynaklarında nakledilmiştir.<sup>1259</sup> İbn Cinnî, bahsi geçen okuyuşun “ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ” kıraatinin de delili olduğunu söylemiştir.<sup>1260</sup> Onun yer verdiği bu okuyuş, Umânî'nin yukarıda geçen kıraattaki cer hareketinin izahı olarak değerlendirilebilir. Kirmânî ise “ وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى ” şeklinde cer harekeyle okunmasının her iki kelimenin başındaki kasem vâv'ından dolayı olduğunu belirtmiştir. “ وَمَا خَلَقَ ” okuyuşundaki cer okunma gerekçesini ise “ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ” kelimelerinin, baş taraftaki “ ما ” lafzından bedel olmasıyla açıklamıştır.<sup>1261</sup> Umânî, bir kişi eğer “ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ” şeklinde mecrûr okursa onun bu okuyuşu Arap diline göre doğrudur. Bu görüş, İbn Mes'ûd'un mezkûr rivayeti göz önünde bulundurulacak olursa mümkündür. Dolayısıyla âyet “ وَ الَّذَيْنِ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ” takdirinde olur. Ancak İbn Mes'ûd'dan aktarılan mezkûr rivayetin kıraat olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu kıraatin imamı yoktur. Hâlbuki kıraat, tâbi olunan sünnettir.<sup>1262</sup> Umânî'nin sözü edilen rivayeti kıraat olarak kabul etmemesi ve “Çünkü imamı yok.” demesi şu şekilde izah edilebilir: Bu rivayet, mütevâtir olarak kabul edilen imamlardan aktarılmış değildir. İkinci olarak bahsi geçen okuyuş, müdrec veya şâz şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Umânî, bu okuyuşun Arap dili açısından bir sakıncasının olmasa da namazda tilavetinin caiz olmadığını belirtmiştir.

İbâzî müfessirlerden Hevvârî ve Eттаfeyyiş, sahâbe kıraati kadar tâbiîn kıraatine de tefsirlerinin birçok yerinde temas etmişlerdir. Hevvârî'nin tefsirinde yer verilen tâbiîn kurrâsının başında Hasen el-Basrî ve Mücâhid b. Cebr gelmektedir.<sup>1263</sup> Eттаfeyyiş'te ise bu iki ismin varlığı söz konusuysen onlar dışında tâbiînden birçok kişiyi zikrettiği anlaşılmıştır.

Konuyla ilgili Bakara sûresindeki “ وَاللَّهُ أَنْبَأَكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ” âyeti<sup>1264</sup>

<sup>1259</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, ts., 364; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâ'ât*, 515.

<sup>1260</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, ts., 364.

<sup>1261</sup> Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâ'ât*, 515.

<sup>1262</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 106-107. Konuyla ilgili Ebû Hayyân'ın benzer yorumları için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/477.

<sup>1263</sup> Bu başlıkta bazı tâbiîn kabul edilen on kıraat imamı kapsam dışı bırakılmıştır.

<sup>1264</sup> el-Bakara 2/133. Meâli: “Ataların olan İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı...”

örnek verilebilir. Hevvarî'nin aktardığına göre bu âyeti Hasan-ı Basrî, müfred vezinde “وَاللهَ آيَاكَ /Babanın ilahı” şeklinde okumuştur.<sup>1265</sup> Eттаfeyyîş ise bahsedilen kıraatin Übey b. Ka'b'a ait olduğunu söylerken diğer taraftan aynı âyeti yine Übey'in “أَبَايَاكَ” lafzının hazfiyla “وَاللهَ إِبْرَاهِيمَ” şeklinde okuduğunu belirtmiştir.<sup>1266</sup> Bazı kaynaklarda Hasan-ı Basrî ile birlikte “وَاللهَ آيَاكَ” kıraatini okuyan isimler arasında İbn Abbâs, Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708) ve Âsım el-Cahderî (öl. 128/746) isimleri de geçmektedir.<sup>1267</sup>

Ferrâ, bu kıraati şu şekilde izah etmiştir: “Cemi okuyan kimseye göre amm (amca) kelimesinin âbâ (atalar) kelimesi ile bulunması caiz değildir. Zira âyette önce İbrahim, sonrasında amcaları zikredilmiştir.”<sup>1268</sup> Müfessire göre bu durumda âyetin anlamı “Atan olan İbrahim, İsmail ve İshak...” şeklinde olur.<sup>1269</sup>

Eттаfeyyîş, âyetteki kıraat farklılıklarıyla ilgili şu değerlendirmelerde bulunur:

a. “وَاللهَ آيَاكَ” kısmındaki “آيَاكَ” lafzı, lâmü'l-fiili hafzedilmiş cemi manasında bir kelimedir. Aslı “آيَيْنَ” iken izafet nedeniyle nûn (ن) düşmüştür. Dolayısıyla anlamında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Eттаfeyyîş, bu görüşünü “جاءَ أَبُوكَ الْكِرَامَ /Şerefli dedelerin geldi.” örneğiyle izah etmiştir. Zira bu örnekteki “أَبُوكَ” lafzının izafet öncesindeki aslı “الأَبُوبَ /dedeler” idi.<sup>1270</sup> Eттаfeyyîş'in konuyla ilgili verdiği bir diğer örnek, Zeyyâd b. Vâsıf es-Sülemî'nin şu şiiridir:

وَلَمَّا تَبَيَّنَ أَصْوَاتِنَا بَكَيْنٌ وَقَدَّيْنَا بِالْأَيِّنَا<sup>1271</sup>

Bu şiirdeki “بِالْأَيِّنَا” lafzı her ne kadar müfred (tekil) olarak gelmişse de çoğul kastedilmektedir. Çünkü “بَكَيْنٌ” lafzı cemî'dir. Üç veya daha fazla kişiye şamil olur. Dolayısıyla en az üç kadın “Babamız” dediğinde haliyle en az üç “baba” anlaşılacaktır.<sup>1272</sup>

<sup>1265</sup> Hevvarî, *Tefsîru kitâbillahi'l-azîz*, 1/150.

<sup>1266</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/349.

<sup>1267</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/82; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/573.

<sup>1268</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/82.

<sup>1269</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 1/82.

<sup>1270</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/347.

<sup>1271</sup> Anlamı: (Esir düşmüş kadınlar) bizi sesimizden tanıdıkları zaman ağladılar ve bize “Babalarımız size feda olsun.” dediler.

<sup>1272</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/347.

b. “إِبْرَاهِيمَ” lafzı kendi başına atf-ı beyan veya bedel kabul edilir. Bu durumda “وَأَسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ” kelimeleri de “أَيْكَ” lafzı üzerine atfedilir.<sup>1273</sup>

Tâbiîn kıraatine atfla ilgili Umânî'nin eserinden Kehf sûresinde yer alan “لَوْ أَطَّلَعْتَ” lafzındaki<sup>1274</sup> “لَوْ” edatının kesre ve zamme okunması örnek olarak verilebilir. Âyetteki “لَوْ” edatının kesre okunması konusunda kurrâ icmâ etmiştir.<sup>1275</sup> Umânî'nin aktardığına göre ise tâbiîn neslinden olan Yahyâ b. Vessâb (öl. 103/721) bu edatı vasıl halinde “لَوْ أَطَّلَعْتَ” şeklinde zamme okumuştur.<sup>1276</sup> Bu şekilde okunma gerekçesini “Vâv (و) harfine hareketlerden en çok yakışanı zamme olduğu içindir.” diyerek izah eden Umânî, kıraatin hüccetini de ortaya koymuştur.<sup>1277</sup> Semîn el-Halebî, kurrânın genelini kesre okuma sebebini iki sâkinin bir araya gelmiş olmasına bağlar. Ancak Nâfi', Ebû Ca'fer, Şeybe, İbn Vessâb ve A'meş ise zamme okumuşlardır. Bunun nedeni “لَوْ” lafzındaki vâv (و) harfinin cemi vâv'ına benzemesidir.<sup>1278</sup> Bazı kaynaklarda zamme okuyanlar arasında Muttavvi'î de zikredilmektedir.<sup>1279</sup>

Mi'velî ise diğer İbâzî âlimlerine nispetle eserinde sahâbe ve tâbiîn isimlerine daha az atıf yapmıştır. Örneğin Halîl b. Ahmed'in, Tâhâ sûresindeki “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” âyetini<sup>1280</sup> Hz. Âişe'nin “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ” şeklinde okuduğuyla ilgili rivayetini nakletmiştir.<sup>1281</sup> Kıraat imamlarından Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb bu âyetteki “إِنَّ” lafzını şedde ile “إِنَّ” şeklinde telaffuz ederken, İbn Kesîr tahfif ile “إِنَّ” ve “هَذَا” kelimesini de “هَذَا” şeklinde nûn'un şeddesiyle okumuştur. Ayrıca Ebû Amr, elif-nûn madde-sini şeddeyle “إِنَّ” olarak, “هَذَا” kelimesini “هَذَا” şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>1282</sup> Görüldüğü gibi Ebû Amr'ın okuyuşu, Mi'velî'nin Hz.

<sup>1273</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/347.

<sup>1274</sup> el-Kehf 18/18.

<sup>1275</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 123.

<sup>1276</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 123. Bazı kaynaklarda Yahyâ b. Vessâb ile A'meş ismi de zikredilmiştir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 83; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâ'ât*, 286.

<sup>1277</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 123.

<sup>1278</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 7/461.

<sup>1279</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 364.

<sup>1280</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>1281</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/473-474.

<sup>1282</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 384; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 419.

Âişe'ye nispetle aktardığı okuyuşla örtüşmektedir. Nitekim Ebû Amr'ın bu okumasında Hz. Âişe'nin rivayetini esas aldığı ve "Ben, 'إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ' şeklinde okumaktan haya ederim." dediği Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından nakledilmiştir.<sup>1283</sup>

Diğer İbâzî müfessirler incelendiğinde Kindî en-Nezvî'nin, kıraatleri okuyanına nispet etmeden ele alması ve genelde "فَمَنْ", "فُرَى", "فُرَى" gibi lafızlarla zikretmesi nedeniyle sarahaten sahâbe ve tâbîine atıf yaptığını söylemek mümkün görünmese de yer verdiği kıraatlerin senedinde her iki nesilden isimler yer almaktadır. Tefsiri tamamlanmamış olan Halîlî ise eserinde kıraatlere yer verdiği gibi sahâbe ve tâbîine de çokça atıf yapmaktadır. Tekvîr sûresindeki "وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَيِّينٍ" âyeti<sup>1284</sup> ile ilgili kıraat farklılığı konuya örneklik teşkil etmektedir. Nitekim müfessir, bu âyetteki kıraatlerle ilgili yorumlara yer verirken "بِضَيِّينٍ" kelimesinin Übey b. Ka'b mushafında dâd (ض) ile yazıldığını, İbn Mes'ûd mushafında ise zâ (ظ) ile "بِظَيِّينٍ" şeklinde yazıldığını aktarmıştır.<sup>1285</sup> Kıraat kaynakları, mezkûr kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve Ruveys'in zâ (ظ) ile "بِظَيِّينٍ" diye okurken diğerleri kurrânın ise dâd (ض) ile okuduklarını aktarmışlardır.<sup>1286</sup> İbnü'l-Cezerî'ye göre bütün mushaflarda bahsi geçen kelime "بِضَيِّينٍ" şeklinde resmedilmiştir.<sup>1287</sup> Semîn el-Halebî de İbn Mes'ûd mushafında zâ (ظ) ile yazıldığından bahisle Halîlî'yle paralel görüş serdetmiştir.<sup>1288</sup> İbnü'l-Cezerî'nin "Bütün mushaflarda dâd (ض) ile yazılıdır." sözünün bir benzerini Taberî de dile getirmiştir. Bu yüzden o, iki okuyuştan evlâ olanının "بِضَيِّينٍ" kıraati olduğunu söylemiştir.<sup>1289</sup> Semîn el-Halebî ise her iki şekilde okuduğuyla ilgili Hz. Peygamberden bazı rivayetler nakledildiği için bütün mushaflarda dâd (ض) ile yazılıdır, görüşüne karşı çıkar.<sup>1290</sup>

<sup>1283</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 1999, 22/65; Saylan, "Hz. Âişe'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", 146.

<sup>1284</sup> et-Tekvîr 81/24.

<sup>1285</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 1/189.

<sup>1286</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/398; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/434.

<sup>1287</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/398. Muhtemelen İbn Cezerî'nin "bütün mushaflar" sözüyle kastettiği Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushaflardır.

<sup>1288</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/707.

<sup>1289</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/262.

<sup>1290</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/707.

Konunun başında da ifade edildiği gibi İbâzî müellifler, eserlerinde gerek sahâbe gerekse tâbiîn rivayetlerine mütevâtir veya şâz ayırt etmeksizin yer vermişlerdir. İbâzîler, bu rivayetleri bazen tefsir yorumları esnasında bazen dil tahlilinde bulunurken bazen de görüşlerini temellendirme amaçlı kullanmışlardır. Ayrıca onların yaklaşımlarının diğer müfessirlerin değerlendirmeleriyle örtüştüğü ve herhangi bir muhalif tutumda bulunmadıkları görülmüştür.

### 2.3. Şehir veya Bölgelere Atıfta Bulunmaları

Hız. Peygamber, henüz hayattayken özellikle Mekke'nin fetihinden sonra İslâm'a girişler hızlanmış, sürdürülen tebliğ ve fetih faaliyetlerinin de etkisiyle İslâm, daha geniş bölgelerde varlığını hissettirmişti. Dine yeni giren, Müslümanlara gerek fikhî hükümleri gerekse Kur'an'ı öğretmek amacıyla başlıca şehirlere sahâbiler gönderilmişti. Hız. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'i (öl. 3/625) Medine'ye; Hız. Ömer'in İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (öl. 42/662-63) Basra'ya göndermesi bu amacın sonucunda gerçekleşmiştir. Beldelere gönderilen sahâbiler valilik ve kadılık gibi görevleri yapmanın yanında sorumlu olduğu şehirdeki halka Kur'an öğretme işini de üstlenmişlerdir. Sahâbe ve tâbiîn döneminde gelişen ve genişleyen bu şehirlerden bazıları Kur'an ve kıraat eğitim-öğretiminde diğer şehirlere nazaran temayüz etmişlerdir. Özellikle yedi kıraat imamının hayat sürdüğü ve kıraat tedrisatında bulunduğu Mekke, Medine, Şam, Basra ve Kûfe öne çıkan şehirlerdendi. İbâzî âlimler, kıraat vecihlerini zikrederken sözü edilen şehirlere eserlerinin birçok yerinde yer vermişlerdir. İbâzî âlimlerin şehirlere yapmış olduğu bu atıflar örnekler üzerinden ele alınıp incelenecektir.

"Kıraat İmam ve Râvilerine Atıfta Bulunmaları" başlığında da değinildiği üzere Umânî, sözü edilen şehirlere eserinde yer vermiştir. Nitekim eserinin "Kıraat İmamları ve Râvilerinin İsimleri" başlığında imam ve onların râvilerini şehirlere göre tasnif etmiştir. Bunu yapma sebebini de bizzat bölümün başında izah etmiştir. Nitekim önce Mekke kurrâ ehli ile başlama sebebini Beytullah'ın ha-

tırasına saygı ve adını yüceltmek olduğunu söylemiştir.<sup>1291</sup> Sonrasında “hicret yurdu” ve “Resûlullah’ın şehri” olarak nitelendirdiği Medine şehri kurrâsıyla ilgili bilgi veren Umânî, öncelikle imamlar, râvileri ve onların okuyuşlarıyla ilgili tanıtım yapmış, konunun sonunda da Medine ehlinin kıraatinin Übey b. Ka’b’a dayandığını belirtmiştir.<sup>1292</sup> Umânî, akabinde Basra, Şam ve Kûfe şehirlerini ve o şehirlerin kurrâ ve râvilerini zikretmiştir.<sup>1293</sup> Âsım’ın kıraatinin Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’a ulaştığını; ayrıca onun, râvilerinden Ebû Bekir Şu’be’ye Hz. Ali kıraatini, Hafs’a ise İbn Mes’ûd kıraatini aktardığını söylemiştir.<sup>1294</sup>

Umânî’nin şehir ve bölge tasnifine kendisinden önce İbn Mücâhid de *Kitâbü’s-Seb’a* eserinde değinmiştir. Hatta İbn Mücâhid’in belli başlı şehirleri ayırıp o şehirlerde öne çıkan kurrâyı mütevâtir ve muteber addetmesi İslâm dünyasında benimsenmiştir. Nitekim mezkûr eserde o şehirleri ve kıraat imamlarını neden seçtiğini tek tek gerekçeleriyle izah etmiştir. Nitekim eserin mukaddime kısmında “Kıraat İmamları, Şecereleri, Hocaları ve Talebeleri” başlığını açmış, Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şâm şeklinde sırasıyla kıraat merkezlerini ve o merkezlerde revaç bulmuş kıraat imamlarını zikretmiştir.<sup>1295</sup> Müellifin, belli başlı kurrâyı seçme gerekçesinin onları bulunduğu şehrin ya da bölgenin kıraat birikimini diğerlerine nispetle daha iyi temsil etmiş kişiler olarak gördüğü şeklinde izah edilebilir.<sup>1296</sup> Örneğin “Mekkeliler İbn Kesîr kıraatinde icmâ ettikleri gibi İbn Muhaysın kıraatinin etrafında toplanmamışlardır.”<sup>1297</sup> “Şâm ehli kıraatlerini İbn Âmir’e nispet ederler.”<sup>1298</sup> sözleriyle aslında o bölgede kıraati temsil eden baş-

<sup>1291</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 41.

<sup>1292</sup> Zira Umânî’nin aktardığına göre Ebû Ca’fer ve A’rec tâbiündendi. Kıraatlerini İbn Abbâs ve Übey b. Ka’b’dan almışlardı. Bk. Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 48.

<sup>1293</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 48-60.

<sup>1294</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 55. Oysa kaynaklarımızda bu bilginin tersi yer almaktadır. Bu bilginin nâsîh hatası mı yoksa müellife ulaşan kaynak farklılığı mı olduğunu bilmiyoruz.

<sup>1295</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 53-101.

<sup>1296</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 60-61.

<sup>1297</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 65.

<sup>1298</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 86.

ka kimselerin varlığına rağmen isimlerini verdiği imamların orada daha çok öne çıktıklarından dolayı böyle bir tercihte bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1299</sup>

İbâzî müfessirlerden Hevvârî ve Eттаfeyyîş'in şehir veya bölgelere yaptıkları atfların varlığı eserlerinde söz konusu olmuştur. Onların bu atflarına Furkân sûresindeki "أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا" âyetinde<sup>1300</sup> yer alan "يَأْكُلُ" kelimesi örnek verilebilir.<sup>1301</sup> Kıraat kaynakları incelendiğinde Hamza, Kisâî ve Halef'in sözü edilen fiili mütekellim formunda "يَأْكُلُ" şeklinde mansûb okudukları, diğer kurrânın ise "يَأْكُلُ" şeklinde gâib formunda telaffuz ettikleri görülür.<sup>1302</sup> Bu âyetin öncesinde müşriklerin peygamber için "Peygambere ne oluyor da yemek yiyor ve bizler gibi çarşıda pazarda dolaşiyor? Onun için bir melek indirilseydi ve o melek de kendisi gibi uyarıcı olsaydı? Ya da ona bir hazine verilseydi veya bir bahçesi olsaydı da o bahçeden yeseydi." demişlerdir. Görüldüğü gibi gâib vezninde okunduğunda "Ondan yese ya!" anlamı ortaya çıkar ve fail geride geçen "رَسُولٌ" kelimesi olur. Mütekellim vezninde okunduğunda "Onun bir bahçesi olsaydı da biz de ondan yeseydik." şeklinde ortaya çıkan anlamın sonucunda fail, mütekellim yani müşrikler olur.<sup>1303</sup>

Hevvârî, âyetteki kıraat farklılığına dair sadece "أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ" rivayetini yani gâib vechini zikretmiş ve devamında "Bazı Kûfeliler 'يَأْكُلُ' şeklinde okumaktadırlar." diyerek şehir kıraatine atıf yapmıştır.<sup>1304</sup> Eттаfeyyîş ise bu âyette öncelikle gâib okunuşunu zikrettikten sonra ortaya çıkan anlamı şu şekilde izah etmiştir: "Eğer ona semadan bir hazine indirilmiyorsa en azından onun bir bahçesi olsa. Biz bazı beldelerin reislerinin sahip olduğu gibi onun iki bahçesi olsun demiyoruz." Müfessir, akabinde mütekellim formunda okunuşun doğurduğu anlamı izah etmiştir. Nitekim "يَأْكُلُ" okunduğunda "Onun bir bahçesi olsa biz de ondan artanını yesek. Hem bu bizim için ayrıcalık olur." şeklinde bir anlam ortaya

<sup>1299</sup> Maşalı, *Kıraat İlmi*, 61.

<sup>1300</sup> el-Furkân 25/8. Meâli: "Onlar, 'Onun güzel bir bahçesi olsa da ondan yese ya!' dediler."

<sup>1301</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/201; Eттаfeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 11/380.

<sup>1302</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 462; Dimyâti, *el-İthâf*, 2006, 2/305.

<sup>1303</sup> Eттаfeyyîş, *Himyanü'z-zâd*, 11/380.

<sup>1304</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/201.

çıkılmaktadır. Ettafeyyiş, Dâni'den nakille nûn (ن) ile okuyanların Hamza ve Kisâî olduğunu zikretmiş, ayrıca bu kiraati Hevvârî'nin isim zikretmeksizin Kûfeliler'e nispet ettiğini söylemiştir.<sup>1305</sup>

Mi'velî *Kitâbü't-tehzîb*'inde genelde kiraatleri rumuzlarla zikretme yöntemini tercih etmiştir. Şâtıbî'nin de takip ettiği usul olan her imam ve râvisine bir rumuz takdir etmek metodunu uygulayan Mi'velî, müstakil bir bölüm açarak şehir kurrâsına rumuzlar atadığı gibi onların başka şehirden bir veya daha fazla kiraat imamı ile birleştiklerinde de birtakım rumuzlar takdir etmiştir. Örneğin Kûfelilerin ortak okuyuşunda sâ "ث" harfini kullanacağını söyleyen müellif, Kûfelilerle İbn Âmir'in birleştiği bir kiraat söz konusu olduğunda zâ (ذ), keza Kûfelilerle İbn Kesîr'in ortak okuduğu kiraatte zâ "ظ" harfini kullandığını söylemiştir. Diğer taraftan Medine kurrâsından Nâfi' ile Mekte kurrâsından İbn Kesîr'in ortak okuyuşunda "haramî" (حَرَمِي) veya "el-haramiyyân" (الْحَرَمِيَّان) tabirlerini kullanmıştır.<sup>1306</sup>

Bu bölümde ele alınan bilgilerden ortaya çıkan sonuç şudur ki, İbâzî âlimler tıpkı klasik ve modern kiraat kaynaklarının yaptığı gibi bölge ve şehirlere atıflar yapmışlar, zaman zaman da rumuzlar yardımıyla bunu gerçekleştirmişlerdir. "Kıraatlerle İlgili Kaynakları" başlığında da değinileceği üzere aslında İbâzî âlimlerin birbirlerine atıf yapmaları pek rastlanan bir durum olmamıştır. Dolayısıyla Ettafeyyiş'in yukarıdaki âyetteki kiraat farklılığıyla ilgili Hevvârî'ye atıf yapması bu yönden değerlidir. Mi'velî'nin rumuz sistemini kullanırken *Şâtıbiyye*'den istifade etmesi, Ettafeyyiş'in isim zikrederken Dâni'ye atıf yapması, şehir ve bölge isimlerine yer verme bağlamında İbâzî âlimlerin bazılarının, istifade ettiği kaynağın metodundan etkilendiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

#### 2.4. Mushaflara Atıfta Bulunmaları

Sözlükte "kitap",<sup>1307</sup> "iki kapak arasına yazılmış sayfaları içeren

<sup>1305</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 11/380. Mezkûr kiraat farklılığına dair bilgi için bk. Dâni, *Câmi'ul-beyân*, 4/1411.

<sup>1306</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/562.

<sup>1307</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1384; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1994, 9/186; Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, 1973, 6/161.

kitap"<sup>1308</sup> gibi anlamlara gelen mushaf, literatürde şu şekilde tanımlanmıştır: "Hz. Ebû Bekir döneminde derlenmiş, Hz. Osman'ın halifelğinde ise yeniden istinsah edilip çoğaltılarak çeşitli beldelelere gönderilmiş ve Fâtihâ'dan başlayıp Nâs sûresine kadar Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu iki kapak arasındaki kitaptır."<sup>1309</sup> Bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekir döneminde âyetlerin bir araya getirilip sayfalara yazma çalışması sonucu ortaya çıkan Kur'an nüshalarına "suhuf", Hz. Osman dönemindeki Kur'an âyetlerinin istinsahı faaliyeti sonucu yazılan kitaba ise "mushaf" denilmektedir.<sup>1310</sup> Hz. Osman'ın direktifleriyle oluşturulan bir komisyonun çalışmaları sonucunda istinsah edilen mushaflar -kaynaklar arasında kısmi ihtilaflar olsa da- Mekke, Basra, Şam, Kûfe gibi önemli beldelelere gönderilmiş, bir tanesi de Medine'de bırakılmıştır. "Mesâhif-i Osmâniyye", "Mesâhifü'l-emsâr" gibi isimlerle alınan bu beş mushaf haricinde halifenin kendine mahsus kılıp yanında bulundurduğu ve "İmâm mushafı" şeklinde isimlendirilen altıncı bir mushafın varlığından da söz edilmektedir.<sup>1311</sup> Diğer taraftan Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti sonrasında İslâm ümmeti arasındaki ihtilafı önleme ve mushaflar arasındaki yeknesaklığı sağlama çabasının sonucunda imha edilen ve sahâbeye ait olan çeşitli mushaflar vardır. İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b gibi öne çıkan sahâbenin mushaflarıyla ilgili kıraat ve tefsir eserlerinde sıkça bilgi ve atıf bulunmaktadır. Gerek sahâbe mushafları gerekse şehirlere gönderilen Mesâhif-i Osmâniyye'ye İbâzî kaynaklarda da atıflarda bulunulmuştur. Bu kısımda birkaç örnek sunularak İbâzî âlimlerin mushaflara atıf konusundaki yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbâzî müfessirlerden Hevârî ve Eттаfeyyîş, tefsirlerinde sık sık sahâbe mushaflarına atıfta bulunmuşlardır. Onların atıf yaptığı başlıca mushaf sahipleri İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'dır. Hevârî, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mesâhif-i Osmâniyye'ye atıf yapma-

<sup>1308</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/380.

<sup>1309</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 18; Muhammed Recep Fürcânî, *Keyfe nete'eddeb me'a'l-Mushaf* (Kahire: Darü'l-İ'tisâm, 1978), 37-44.

<sup>1310</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 64; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/164, 184.

<sup>1311</sup> Mushafların sayılarıyla ilgili çeşitli görüşler için bk. Dâni, *el-Mukni'*, 2/5; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*.

muştır. Bu iki âlimin sahâbe mushaflarına yaptığı atıfla ilgili Kehf sûresindeki “فَحْشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُعْيَانًا وَكُفْرًا” âyeti,<sup>1312</sup> örnek teşkil etmektedir. Kıraat kaynaklarına baktığımızda Übey b. Ka’b ve İbn Mes’ud, bu âyetteki “فَحْشِينَا” kelimesini “فَحَافَ رَبُّكَ/rabbin endişe etti.” şeklinde okumuşlardır.<sup>1313</sup> Hevârî, İbn Mes’ûd’un mushafında “فَحَافَ رَبُّكَ” şeklinde geçtiği rivayetini naklettikten sonra ortaya çıkan anlam değişikliğine yer vermiştir. Buna göre “فَحَافَ رَبُّكَ”, “Rabbin çirkin gördü, hoş karşılamadı.” anlamındadır.<sup>1314</sup> Bu da tıpkı “وَلَكِنْ كَرِهَ” âyeti<sup>1315</sup> gibidir. Çünkü bu âyetin manası “Fakat Allah, onların harekete geçmelerini hoş karşılamadı.” şeklindedir. Dolayısıyla Allah’a kerahet fiili nispet edilmiştir. Bu âyette Allah’ın çirkin görmesi, istememesi anlamındadır. Dolayısıyla “فَحَافَ رَبُّكَ” denildiği zaman “Allah, onların azgınlık ve küfre sapmasını çirkin gördü/istemedi.” şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim Hevârî de “كَرِهَ” demek “لَمْ يُرِدْ” yani “İstemedi.” anlamındadır diyerek İbn Mes’ûd kıraatini gerekçelendirmiştir.<sup>1316</sup> Eттаfeyyiş’e göre “فَحْشِينَا” sözü Hızır’a (as) aittir, dolayısıyla âyette endişeye kapıldığı söylenen kişi Hızır’dır. Nitekim buna âyetin devamındaki<sup>1317</sup> hikâyenin anlatım üslubu delalet etmektedir. Diğer taraftan kelâmın Allah’a ait olması da caizdir. Hatta bu görüşe Übey b. Ka’b’ın “فَحَافَ رَبُّكَ” kıraati, delil olarak gösterilebilir.<sup>1318</sup> Eттаfeyyiş, “Allah’a, kullara özgü olan haşyet/korku fiili nasıl isnat edilebilir?” gibi bir muhtemel itiraza karşı Hevârî’nin ortaya koyduğu izahatın benzerini zikretmiştir. Buna göre bir kimsenin, akibetinin kötü olacağından korktuğu insanın durumundan hoşlanmaması kabul edilebilir durumdur. Eğer âyetteki korku, Hızır’a (as) nispet edilirse, ev-

<sup>1312</sup> el-Kehf 18/80. Meâli: “Bunun için onları bir azgınlık ve kafirliğe sürüklemesinden endişe ettik.”

<sup>1313</sup> Kirmânî, *Şevâzül-kırâât*, 293; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 627; Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 6/146-147.

<sup>1314</sup> İbâzî müfessir Kindî en-Nezvî “Biz, bilgi sahibi olduk.” anlamında kullanmıştır. Bk. Kindî, *et-Tefsîru’l-müeyesser*, 2/259.

<sup>1315</sup> et-Tevbe 9/46.

<sup>1316</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahi’l-‘azîz*, 2/474.

<sup>1317</sup> “فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا” Anlamı: Diledik ki bunun yerine Rableri kendilerine temizlikçe daha hayırlısını, merhametçe daha yakınını versin.

<sup>1318</sup> Görüldüğü gibi Eттаfeyyiş, tefsire katkı için kıraatten yararlanmış. Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 10(1)/172.

veleminde Allah'ın kendisine çocuğun gelecekteki durumunu bildirmediği nedeniyle o çocuğun akıbetiyle ilgili duyduğu korku ve endişe şeklinde izah edilmesi mümkündür.<sup>1319</sup>

Ettafeyyîş'in diğer İbâzî âlimlerden farklı olarak Mağrib (Kuzey Afrika) mushaflarına da atıfta bulunduğu görülür. Bunun nedenlerinden birisi giriş bölümünde belirttiği gibi kendisinin Kuzey Afrika ülkelerinden olan Cezayir'de dünyaya gelmesi ve orada yaşamasıdır. İbrâhîm sûresindeki "الصُّعْفَاوُ"<sup>1320</sup> kelimesinin yazımıyla ilgili değerlendirmeleri bu duruma örnek verilebilir. Ettafeyyîş, zikredilen kelimenin Mağrib mushaflarında "الصُّعْفَاوُ" şeklinde kırmızı renkli elif'le (ل) ve vâv (و) üzerine hemze (ا) ile yazılmış olduğunu söylemiştir. Müfessir, Hz. Osmân mushaflarında mezkûr kelime-de hemzenin (ا) vâv'dan (و) sonra tıpkı Şuarâ sûresindeki "عَلَّمُوا"<sup>1321</sup> kelimesi gibi yazıldığını belirtmiştir.<sup>1322</sup> Dâni "الصُّعْفَاوُ" kelimesinde hemze'nin (ا) vâv'dan (و) sonra değil de vâv'ın (و) üstünde yazıldığı görüşündedir. Çünkü bu şekilde yazıldığında hemze'nin (ا) telaffuzu daha kolay olacaktır.<sup>1323</sup>

İbâzî müellif Umânî, eserinde kıraat farklılıkları ile ilgili bilgi ve değerlendirmelerinde mushaf hattına uygunluğu çokça önclemiştir. Örneğin bazı kıraat rivayetleriyle ilgili eleştirilerinin birinde Abbâs b. el-Fadl (öl.186/802) isimli zat için "Mushafta olmadığı halde yâ'yı (ي) nasıl tahrik ile okuyabiliyor?"<sup>1324</sup> diyerek bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur. Onun zaman zaman da sahâbe ve Hz. Osman Mushaflarına atıflarda bulunduğu da gözlemlenmiştir. Nitekim "Mushaf İmlâsı" başlığında temas edildiği üzere kelime sonlarındaki yâ'ların (ي) isbatı ve hazfi ile ilgili konuları incelediği bölümde otuz iki yerde bu yâ'ların mushaf hattında mahzûf olduğunu söylemiştir. Ancak bahsi geçen yerler içerisinde "يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ" âyetinin<sup>1325</sup> Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd musha-

<sup>1319</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 10(1)/172.

<sup>1320</sup> İbrâhîm 14/21.

<sup>1321</sup> eş-Şuarâ 26/197.

<sup>1322</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)/35.

<sup>1323</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)/35; Dâni, *el-Mukni'*, 49.

<sup>1324</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 396.

<sup>1325</sup> Hûd 11/105.

finda yâ (ى) harfinin isbatıyla “يَوْمَ يَأْتِي لَّا تَكَلَّمُ” şeklinde, imam mushafı olan Hz. Osman mushafında ise hazif ile yâ’sız yazılmış olduğunu belirtmiştir.<sup>1326</sup>

Bir diğer İbâzî müfessir Kindî en-Nezvî ise tespit edebildiğimiz kadarıyla eserinde mushaflarla ilgili herhangi bir atıf yapmazken “Mushaf İmlâsı” başlığında temas edildiği üzere sadece bir yerde mushaf imlasıyla ilgili kısa bir değerlendirmede bulunmuştur.

Görüldüğü üzere İbâzî âlimler, âyetlerle ilgili kıraat farklılığına temas ederken yeri geldiğinde mushaflara atıflarda bulunmuşlardır. Üstelik Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflar yanında sahâbenin kendine ait olan mushaflarından da zaman zaman istifade etmişlerdir. İbâzî âlimler, kimi zaman bir kıraat eleştirisinde bulunacağına, kimi zaman da tefsir yorumunu gerekçelendirmek için mushaflara atıflarda bulunmuşlardır. Bu âlimler içerisinde özellikle Umânî’nin kıraatleri ele alırken mushaflara uygunluğunu öncelikli ölçüt olarak kabul etmesi dikkate değer bir husustur.

## 2.5. Arap Lehçelerine Atıfta Bulunmaları

Kıraat farklılıklarına yol açan faktörler arasında Arap lehçelerindeki telaffuz çeşitliliğinin önemli bir yeri vardır. Çalışmamızın ikinci bölümünde “Arap Lehçeleri Bağlamında Kıraat Farklılıkları” başlığında da temas edildiği üzere kıraat ihtilafının fonetiğe yansıyan vecihleri daha çok lehçeler arasındaki telaffuzlara dayanmaktadır. İbâzî âlimler de eserlerinde Arap lehçelerini kıraat ihtilaflarıyla ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Bu çerçevede verilen örnekler üzerinden konu incelenip genel bir değerlendirilmede bulunulacaktır.

Hevvârî eserinde kıraat farklılıklarını ele alırken tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap lehçelerine vurgu yapmamıştır. Sadece Şûrâ sûresinde geçen “لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetindeki “مَقَالِيدُ”<sup>1327</sup> kelimesinin Farsça olduğunu söylemiştir.<sup>1328</sup> Bu örnek her ne kadar Arap

<sup>1326</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 422.

<sup>1327</sup> eş-Şûrâ 42/12.

<sup>1328</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 4/46.

lehçesi ile ilgili olmasa da Arapça dışında bir dilden Kur'an'a girmiş kelimeler kabilinden sayılabilir. Mücâhid b. Cebr ve Süyûtî gibi âlimler de eserlerinde “مَقَالِيدُ” kelimesinin Farsça olduğunu belirtmişler ve “مَمَاتِيحُ” anlamını vermişlerdir.<sup>1329</sup> Neseî'ye göre “لَهُ” cümlesi, “İşin sahibi ve koruyucusu” anlamında olmakla kinaye kabilindedir. Zira hazinelerin koruyucusu ve yöneticisi o hazinelerin anahtarlarına da sahiptir. Semavat ve arzın kilitleri Allah'ın elindedir demek onların yöneticisi ve kollayıcısı demektir.<sup>1330</sup>

Umânî ise lehçeler içinden daha çok Temîm,<sup>1331</sup> Kureyş,<sup>1332</sup> Hüzeyl<sup>1333</sup> ve Mekke<sup>1334</sup> kabilelerine atıf yapmıştır. Konuya dair Umânî'nin ele aldığı bir örnek “الَّذِي” kelimesinin kullanımıyla ilgilidir. Kûfe âlimlerinden olan Ebü'l-Hasan el-Lihyânî'nin (öl. ?) naklettiğine göre Kisâî, konuyla ilgili şöyle demiştir: “Bir a'râbînin (bedevi) ‘هُوَ الَّذِي فَعَلَ’ dediğini duydum. Onlar ‘هُوَ الَّذِي فَعَلَ’ gibi yerlerde ‘هُوَ الَّذِي فَعَلَ’ şeklinde de ifade ederler.”<sup>1335</sup> Bu örnekte bir kabile veya o kabilenin lehçesi zikredilmemiş olsa da çölde dağınık ve göçebe olarak yaşayan a'râbîlere atıfta bulunulmuştur. Aynı kelimenin tesniyesinin “هُمَا الَّذَانِ” şeklinde kullanıldığı gibi “هُمَا الَّذَانِ” diye de ifade edildiğini Lihyânî'nin rivayetlerine dayanarak aktaran Umânî, bunu delillendirmek maksatlı Ahtal'ın (öl. 92/710-11)<sup>1336</sup> şu şiirine yer vermiştir:

أَبْنِي كُتَيْبٍ إِنَّ عَمِّيَ الَّذَا      قَتَلَا الْمُلُوكَ، وَفَكَّكَ الْأَعْمَالَ<sup>1337</sup>

Umânî, Lihyânî'den nakille, “الَّذِي” lafzının cemî formunun “هُمُ” şeklinde telaffuz edildiğini, “الَّذِي فَعَلُوا”, “هُمُ الَّذِي فَعَلُوا” ve “هُمُ الَّذُو فَعَلُوا” şeklinde telaffuz edildiğini, ni-

<sup>1329</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410), 1/580; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/243.

<sup>1330</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (Beirut: Daru'l-Kelîmü't-Tayyib, 1998), 3/190.

<sup>1331</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 191.

<sup>1332</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 191, 552.

<sup>1333</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 357, 615, 621.

<sup>1334</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 552.

<sup>1335</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 621.

<sup>1336</sup> Emevî devri hristiyan Arap şairi.

<sup>1337</sup> “Hükümdarları öldüren ve zincirleri kıran iki amcam Beni Küleyb'den midir?”. Bk. Ahtal, *Dîvânu Ahtal*, 108.

tekim Hüzeyl lehçesinde bu kelimenin kullanımının “هُمُ الَّذِينَ فَعَلُوا” şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>1338</sup>

Mi'velî'nin eserinde yer verdiği lehçeler arasında Temîm (Beni Temîm),<sup>1339</sup> Esed, Hicâz, Benî Hâris b. Ka'b,<sup>1340</sup> ve Kureyş<sup>1341</sup> öne çıkmaktadır. Mi'velî'nin ele aldığı lehçelerle ilgili Yûsuf sûresindeki “مَا هَذَا بَشَرًا” âyeti<sup>1342</sup> örnek olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu âyetin izahında Mi'velî, “بَشَرًا” kelimesinin, kendisinden bâ (ب) harfi düşükten sonra mansûb okunduğunu söylemiştir. Ancak Temîm lehçesine göre mübhem (anlamı kapalı) isimden sonra gelen her kelime merfû okunmaktadır. Bu durumda Temîmliler, mübhem ismi mübtedâ, sonra gelen ismi ise haber olarak kabul ederler. Dolayısıyla onlar “مَا هَذَا” kısmını mübtedâ, “بَشَرًا” lafzını ise onun haberi kılmakla “مَا هَذَا بَشَرًا” şeklinde ref' harekeyle telaffuz ederler.<sup>1343</sup> Mi'velî ile benzer görüşleri müfessirlerden Zemahşerî, İbn Atıyye, Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi öne çıkan âlimler dile getirmişlerdir. Nitekim anılan isimler “مَا” lafzı, “لَيْسَ” kelimesine müşâbih olarak amel ederse “مَا هَذَا بَشَرًا” şeklindeki okuyuşun Hicâz lehçesine göre olduğunu söylemişlerdir. Amel etmeme durumunda ise Temîm lehçesine göre “مَا هَذَا بَشَرًا” şeklinde okunacağını ifade etmişlerdir.<sup>1344</sup>

Ettafeyyîş'in tefsirinde yer verdiği lehçelerde Kureyş, Temîm, Hüzeyl, Hicâz, Tayyî', Necid, Kays, Gatafan, Hûrânî isimleri öne çıkar.<sup>1345</sup> Nitekim Yûsuf sûresinde yer alan “هَيْتَ لَكَ” lafzının izahında ortaya koyduğu yorumlar, bu konuya örnek sadedinde değerlendirilebilir. Âyetteki “هَيْتَ” lafzındaki kıraat farklılıklarına yer veren Ettafeyyîş; Nâfi' ve İbn Zekvân'ın hâ'nun (ه) esresi, yâ'nun (ي)

<sup>1338</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 621.

<sup>1339</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/222, 537.

<sup>1340</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/473.

<sup>1341</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/127.

<sup>1342</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>1343</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/222.

<sup>1344</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 2/466; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 3/240; Nâsirüddin el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3/285.

<sup>1345</sup> Ettafeyyîş'in kıraatlerle ilgili referans gösterdiği lehçelerle ilgili bazı örnekler için bk. Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 1/150, 491, 3/428, 4/298, 7(2)/110, 8(1)/268, 10(2)/23, 16/260, 13/537.

iskânı ve tâ'nun (ت) fethasıyla “هَيْت” şeklinde, Hişâm'ın ise tâ'nun (ت) zammesiyle “هَيْث” şeklinde okuduklarını söylemiştir. Müfessire göre İbn Kesîr, hâ'nun (ه) fethası ve tâ'nun (ت) zammesiyle “هَيْث” olarak telaffuz ederken bunların dışındaki kurrâ ise “هَيْت” şeklinde okumuşlardır.<sup>1346</sup> Ettafeyyiş'in lehçelere temas ettiği rivayet ise Ebû Amr'ın hâ (ه) ve tâ'nun (ت) esresi ile “هَيْت” şeklindeki okuyuşudur. Ettafeyyiş'e göre mezkûr kıraat farklılıklarından hangisi olursa olsun tamamında “هَيْث” kelimesi “Haydi gelsene!” anlamındadır. Kisâî bu kelimenin Havran lehçesinden<sup>1347</sup> Hicâz lehçesine geçtiğini söylemiştir. Bununla birlikte sözü edilen kelimenin İbranice olduğu, Mücâhid'e göre ise batı dillerinden Arapça'ya geçtiği görüşü öne çıkmaktadır.<sup>1348</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin kıraat farklılıklarına değinirken zikrettikleri lehçeler örnekler üzerinden incelenmiştir. Nitekim onların çoğunluğunun lehçelere atıfta buldukları, kelimenin kökeniyle ilgili görüşlere yer verdikleri ve bunu yaparken kimi zaman âyet, kimi zaman Arap şiirleri ve deyişlerinden istifade ettikleri görülmüştür.

## 2.6. Tefsirlere Atıfta Bulunmaları

Kıraat ilminin, en yoğun ilişki içerisinde olduğu alanların başında tefsir ilmi gelmektedir. İbâzî âlimler, kıraatleri işlerken çoğu zaman tefsirlerden ve müfessirlerin görüşlerinden istifade etmişler, eserlerinde yeri geldiğinde bu görüşlere yer vermişlerdir.

İbâzî âlimlerin erken dönem müfessirlerinden olan Hevvârî'nin en çok yararlandığı müfessirlerden birisi Muhammed b. Sâib el-Kelbî'dir (öl. 146/763).<sup>1349</sup> Ayrıca İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr ve Hasan-ı Basrî gibi önemli şahsiyetler, onun kaynakları arasında yer almış,

<sup>1346</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/76.

<sup>1347</sup> Havran lehçesi: Süriye'nin güneyi ile Ürdün'ün kuzeyinde kullanılmakta olan lehçelerden birisidir. Bk. Ahmed Şerîf Zu'bî, *Mu'cemü'l-Lehceti'l-Hûrânîyye* (Amman: Dâru Yâfâ ve Vizâretü's-Sekâfe, 2020), 6.

<sup>1348</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/76-77.

<sup>1349</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/112.

zaman zaman isimlerini zikrederek veya bunun yerine “selef” ifadesini kullanarak kendilerinden istifade etmiştir.<sup>1350</sup> Hevvârî, kaynağının ismini tercih etmediği yerlerde ise genelde “قَالَ بَعْضُهُمْ” gibi ifadelerle meseleyi açıklama yoluna gitmiştir.

Hevvârî'nin kıraat farklılıklarına değinirken temas ettiği müfessirlerle ilgili Bakara sûresindeki “اهْبِطُوا مِصْرًا” âyetinde<sup>1351</sup> geçen “مِصْرًا” kelimesi örnek olarak verilebilir. Bu kelime tenvinli olarak “مِصْرًا” şeklinde okunduğunda “herhangi bir şehir” anlamına geliyorken Kelbî'ye göre “مِصْرٌ” şeklinde tenvinsiz okunduğunda ise bilinen Mısır şehri kastedilmektedir.<sup>1352</sup> Mezkûr kelime, cumhur tarafından tenvinle okunurken Hasan-ı Basrî, tenvinsiz olarak “مِصْرٌ” şeklinde okumuştur. Hatta Semîn el-Halebî'ye göre bazı Mesâhif-i Osmâniyye'de ve Übey mushafında tenvinsiz yazılmıştır.<sup>1353</sup> Kıraat kaynaklarında mezkûr kelimeyi A'meş, tenvinsiz olarak “مِصْرٌ” şeklinde gayr-ı munsarif formunda okumuştur. Bennâ, bahsi geçen kelimenin Übey'le beraber İbn Mes'ûd mushafında da tenvinsiz yazıldığını belirtmiştir.<sup>1354</sup> Görüldüğü gibi Hevvârî, âyetteki kıraat farklılıklarını herhangi bir kıraat imamı ya da râvisine nispet etmemiş, bir müfessiri kaynak göstermiştir.

Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat* eserinde daha çok Ferrâ etkisi kendisini hissettirmektedir. Bununla birlikte onun Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) ve Zeccâc gibi öne çıkan müfessirlere de atıfta bulunduğu görülmüştür. Bu üç ismin ortak noktası her birinin meâni'l-Kur'ân<sup>1355</sup> tarzı eserlerinin bulunmasıdır.<sup>1356</sup> Bunun sonucu olarak onların tefsirlerinde âyetlerin dil yönünden ta'lîlinin yoğun bir şekilde işlendiği görülür. Nitekim Umânî de eserinde bu üç isme daha çok i'rab tahlillerinde yer vermiştir.

<sup>1350</sup> Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, 44.

<sup>1351</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>1352</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/112.

<sup>1353</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 1/395; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 180.

<sup>1354</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 180.

<sup>1355</sup> Kur'an'ın filolojik yönden tefsirini konu edinen ilim dalı ve bu dalda kaleme alınmış eserlerin ortak adı. Bk. İsmail Aydın, “Meâni'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

<sup>1356</sup> Ahfeş'in kıraatleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).

Umânî'nin kıraatle ilgili konuları ele alırken görüşüne başvurduğu müfessirlere örnek olarak, Ahfeş'in değerlendirmelerine yer verdiği Bakara sûresindeki "مُسْتَهْرُؤُونَ"<sup>1357</sup> kelimesini ele almak mümkündür. Umânî'nin hemze'deki (î) kıraat farklılıklarına yer verdiği bölümde hemze'nin zamme harekeli olduğu "تَفْرُؤُهُ"<sup>1358</sup>, "يَكْلُؤُكُمْ"<sup>1359</sup> ve "كَمَا تَبْرَأُوا مِنَّا"<sup>1360</sup> gibi yerlerde nahivciler, teshîl ile okunacağını söylemişlerdir. Ahfeş ise iki yerde onlara muhalefet etmiştir. Bunlardan birincisi "مُسْتَهْرُؤُونَ" kelimesidir.<sup>1361</sup> Kıraat kaynaklarına göre Ebû Ca'fer gerek vakf gerekse vasl halinde hemzenin (î) hazfî ve zây (ج) harfinin zammesiyle "مُسْتَهْرُؤُونَ" şeklinde okumuştur. Hamza için bu kelimenin vakfında üç vecih vardır: 1. Hemze (î) ile vâv (و) arasında teshîl yapmak. 2. Hemze'yi (î) yâ'ya (ي) ibdal ile "مُسْتَهْرُؤُونَ" şeklinde telaffuz etmek. 3. Ebû Ca'fer gibi hemze'nin (î) hazfî ve zây (ج) harfinin zammesiyle "مُسْتَهْرُؤُونَ" şeklinde okumak. Diğer kurrâ ise "مُسْتَهْرُؤُونَ" şeklinde okumuşlardır.<sup>1362</sup> Ahfeş, "مُسْتَهْرُؤُونَ" kelimesi gibi hemze (î) merfû, mâ kabli meksûr olduğunda bu hemzenin yâ'ya (ي) ibdâl ile okunacağını söylemiştir. Onun nahivcilere muhalefet ettiği ikinci yer ise "سُئِلَ"<sup>1363</sup> örneği gibi hemze (î) meksûr, mâ kabli merfû olan yerlerdir. Bu tür yerlerde Ahfeş'e göre hemze (î), merfû bir vâv'a (و) tebdil edilir.<sup>1364</sup> Umânî, Halîl ve Sîbeveyhi gibi dilcilerin birinci görüş olan teshîl vechini tercih ettiğini, kendisinin de teshîli daha güzel bulduğunu belirtmiştir. Umânî, Ahfeş'in görüşünde ise herhangi bir sakınca bulunmadığını ve sözü edilen ibdâl vechinin telaffuzda kolaylığa vesile olacağını söylemiştir.<sup>1365</sup>

Mi'velî'nin istifa ettiği müfessirler arasında en başta Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) gelmektedir. Her ne kadar Mi'velî, Mukâtil'den doğrudan istifa etmiyor görünse de onun kitabının ana kaynakları arasında sayılan *Kitabü'z-ziyâ'* sahibi Seleme b. Müs-

<sup>1357</sup> el-Bakara 2/14.

<sup>1358</sup> el-İsrâ 17/93.

<sup>1359</sup> el-Enbiyâ 21/42.

<sup>1360</sup> el-Bakara 2/167.

<sup>1361</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 239.

<sup>1362</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 142-143; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 1/379.

<sup>1363</sup> el-Bakara 2/108.

<sup>1364</sup> Ahfeş, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 48-50.

<sup>1365</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 239-240.

lim el-Ûtebî es-Sahârî'den (öl. 512/1119) birçok yerde bahsetmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre Sahârî'nin eseri Mukâtil b. Süleymân tefsirinin büyük ölçüde muhtasarı sayılmaktadır.<sup>1366</sup> Mi'velî'nin âyetlerin işlenişinde Sahârî'yi esas almasının bir sonucu olarak eserinde Mukâtil izi görülür.<sup>1367</sup> Bunun dışında Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin (öl. 616/1219) *et-Tibyân*'ı, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin *İ'râbü'l-Kur'ân*'ı,<sup>1368</sup> keza Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* eserleri de Mi'velî'nin istifade ettiği tefsir içerikli kaynaklardandır. Mi'velî'nin atıf yaptığı diğer müfessirler arasında Taberî, Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), Begavî (öl. 516/1122) gibi önemli isimler de yer almaktadır.<sup>1369</sup>

Ettafeyyiş'in istifade ettiği en önemli müfessir, bu çalışmada da sık sık vurgulandığı üzere Zemahşerî'dir. Ettafeyyiş'in, özellikle kıraatle ilgili değerlendirmelerinde Zemahşerî'den çokça istifade etmesi dikkate değer bir husustur. Ettafeyyiş'in kıraatlerle ilgili atıf yaptığı diğer bir müfessir Taberî'dir. Ettafeyyiş'in müfessirlere temas etmesi konusuyla ilgili Necm sûresindeki "أَمْ لَمْ يُبَيِّنْ" *âyeti*,<sup>1370</sup> örnek olarak verilebilir. Ettafeyyiş, âyette yer alan "صُخْفٍ" kelimesiyle ilgili Zemahşerî'nin, hâ'nın (ح) cezmiyle "صُخْفٍ" şeklinde okunduğunu söylediğini aktarır.<sup>1371</sup> Ancak Zemahşerî, zikrettiği kıraat vechini kimin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>1372</sup> Kıraat kaynaklarında sözü edilen kıraati okuyanın Talha olduğu zikredilmiştir. Nitekim o, hâ'nın (ح) cezmiyle "صُخْفٍ" şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>1373</sup>

Ettafeyyiş'in atıf yaptığı müfessirler arasında Hevvârî de bulunmaktadır. Nitekim İbrâhîm sûresinde yer alan "وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ"

<sup>1366</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/89 (muhakkik önsözü).

<sup>1367</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/89 (muhakkik önsözü).

<sup>1368</sup> Kaynaklarda İbnü'l-Enbârî'nin bu adda bir eserine rastlanmasa da Kur'an kelimelerinin i'râbına çokça temas ettiği *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ* eserinin kastedilmiş olması muhtemeldir.

<sup>1369</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/89-90 (muhakkik önsözü).

<sup>1370</sup> en-Necm 53/36

<sup>1371</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 14/44.

<sup>1372</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 1062.

<sup>1373</sup> Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, 452. Ancak Kirmânî, Talha ismiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

”مِنهُ الْجِيَالُ” âyetindeki<sup>1374</sup> farklı okuyuşları zikri esnasında yapmış olduğu atıf buna örnektir. Âyetteki ”لَيُزُولَ” lafzı birinci lââm’ın (ج) fet-hasıyla bazı lehçelerde lââm-ı key’in fetha okunmasına uygun olarak okunmuştur. Zikredilen kıraati okuyanlar arasında Kisâî de bulunmaktadır.<sup>1375</sup> O, ayrıca fiilin sonundaki lââm’ı (ج) zamme hare-keyle ”لَيُزُولُ” şeklinde okumuştur. Bu durumda cümlelerin başındaki ”لَيْ” lafzı, in-i muhaffefe takdirinde, fiilin başındaki lââm (ج) da ne-fiy ile isbât arasını tefrik anlamında değerlendirilir. Ayrıca ”مَكْرُهُمْ” lafzının taşıdığı ”hilenin büyüklüğü” anlamı daha da kuvvetlenmiş olur. Binaenaleyh âyetten şu şekilde bir mana anlaşılır: ”On-ların hileleri o kadar büyük ve şiddetli idi ki dağları oynatacak ka-dardı. Ancak Allah onların bu tuzaklarını boşa çıkardı ve dostları-na yardımını gönderdi.” Ettafeyyîş, mezkûr kıraati Kisâî ile birlik-te İbn Abbâs’ın da aynı şekilde okuduğunu, bunu da Hevvârî’nin Kelbî’ye dayanarak zikrettiğini aktarmıştır.<sup>1376</sup>

Eserinde müfessirlere yer veren bir diğer İbâzî âlim Halîlî’dir. Tefsiri tamamlanmamış olsa da mevcut halinde en çok yer verdi-ği müfessirlerin başında Taberî gelmektedir. Ancak Halîlî’yi diğer İbâzî âlimlerden ayıran husus zaman zaman onun Taberî’ye eleştiri-ler getirmesidir. Onun eleştirileri, Taberî’nin bugün sahîh kabul edilen bazı kıraatlere mesafeli yaklaşması hatta bir kısmını reddet-mesi sonucunda vuku bulmuştur. Konunun daha iyi anlaşılma-sı açısından Bakara sûresindeki münâfıkların durumunun anlatıldığı ”يَكْذِبُونَ” fiilindeki<sup>1377</sup> kıraat farklılığını örnek vermek müm-kündür. Kıraat kaynaklarına göre bu fiili Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef dışındaki kurrâ ”يَكْذِبُونَ” şeklinde okumaktadır.<sup>1378</sup> Taberî’ye göre ”يَكْذِبُونَ” okunduğunda anlamı ”Yalan söylediklerinden dola-yı”, ”يَكْذِبُونَ” okunduğunda ise ”Yalanlamaları sebebiyle” olmakta-

<sup>1374</sup> İbrâhîm 14/46.

<sup>1375</sup> Âyetteki kıraat rivayetleri için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 363; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/300; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 344.

<sup>1376</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 9(1)/104. Hevvârî tefsirinde anılan kıraati nakletmiş, herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi’-’azîz*, 2/336.

<sup>1377</sup> el-Bakara 2/10.

<sup>1378</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 143; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/207; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 170.

dır. Bu durumda âyetin manası “Münafıkların, can yakıcı bir azaba uğratılmalarının sebebi onların, Muhammed’in peygamberliği ve onun Allah’tan getirdiklerini yalanlamalarıdır.” Bu kıraati benimseyen âlimler münafıkların sadece yalan söylemekle elim bir azabı hak etmeyeceklerini, ancak Allah’ı, Peygamberini ve kitabını yalanlamaları sonucunda inkâra düşmelerinden dolayı hak edeceklerini söylemişlerdir. Taberî ise bu görüşe katılmadığını, birinci kıraati daha sahih gördüğünü ve âyete ona göre mana vermenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Delil olarak da Münâfikûn sûresindeki “وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ”<sup>1379</sup> âyetini göstermiştir. Nitekim Allah bu âyette münafıkların yalancı olduklarına şahitlik ettiğini söylemiştir. Ardından gelen âyette “اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ”<sup>1380</sup> buyurarak onların, yeminlerine kendilerini siper edindiklerini ifade etmiştir. Mücâdele sûresinde ise kendilerine yeminlerini siper edinenlerin uğrayacağı azapla ilgili “اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ”<sup>1381</sup> şeklinde buyurmuştur. Demek ki münafıkların bu azaba uğramalarının sebebi yalan yere “iman ettik” deyip müminleri aldatarak yalan söylemeleridir. Bu yüzden söz konusu manayı ifade eden kıraati tercih etmek yerinde olacaktır.<sup>1382</sup> Halîfî, Taberî’nin iki kıraatten birini tercih etmesi ve diğerini eleştiriye tabi tutması karşısında şu ifadelerde bulunur: Münafıklarla ilgili en doğru ifade onların “yalancı” ve “yalanlayıcı” sıfatlarını mezcetmektir. Ancak Taberî, beğenmediği kıraatleri eleştiriye tâbi tutmak âdeti üzere “يَكْذِبُونَ” kıraatinin hatalı olduğunu beyan etmiştir. Sanki bu kıraati okuyanlar, elim azaba sebep olan “yalanlama” fiili ile beraber “yalan söyleme” sıfatını görmüyorlar. Ayrıca Taberî, bu kıraati okuyanlara karşı itirazını uzattıkça uzatmış, görüşünü desteklemek amaçlı âyetin siyak ve sibakını kullanmıştır. Taberî’nin mütevâtir bir kıraatle ilgili sanki arkadaşlarının

<sup>1379</sup> el-Münâfikûn 63/1. “(Fakat) Allah o münafıkların hiç şübhesiz yalancılar olduğunu da biliyor.”

<sup>1380</sup> el-Münâfikûn 63/2. “Onlar yeminlerini bir kalkan edindiler ve Allah’ın yolundan saptılar. Doğrusu, onların yaptıkları şeyler ne kötüdür!”

<sup>1381</sup> el-Mücâdele 58/16. “Onlar yeminlerini bir kalkan edindiler de (bununla insanları) Allah yolundan çevirdiler. İşte onların hakkı, alçaltıcı bir azaptır.”

<sup>1382</sup> Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 10/284-285.

sözümüŝ gibi söz söylemesindeki cüretten dolayı hâlâ ŝaŝkınum. Hâlbuki Taberî, rivayetin öncülerinden sayılır. O halde Peygamberimizden nakli tevatüren sabit olmuş bir kıraati hatalı görmeye nefsi nasıl izin vermiştir?<sup>1383</sup>

Halîlî, sözlerinin devamında “Taberî'nin ‘Bu kıraat (بِكِدِّبُونَ), elim bir azabı hak etmeyi gerektirmez.’ sözü gerçeği görmesine engel teşkil eden zihnini kaplamıŝ bir hayalden ibarettir. Çünkü bir şeyin sonucunda azaba duçar olmak demek başka şeyler yapınca azap hak edilmez demek değildir. Ayrıca münafıkların yalan söylemeleri onların yalanlayıcı olmalarını da kapsar. Çünkü iman en önemli unsuru tasdikdir.” diyerek itirazını dile getirmiştir.<sup>1384</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin kıraatlerle ilgili tefsir veya müfessirlere yaptığı atıflara değinilmiştir. Eserleri incelendiğinde İbâzî âlimlerin genelinin müfessirlerden ve onların eserlerinden istifade ettikleri zaman zaman da kıraat ihtilafıyla ilgili kendilerinin isimlerini zikrettiği görölmüŝtür. Mi'velî gibi bazı âlimler ise tefsirlerden yararlanmış olsa da isim zikretme metodunu tercih etmemiştir. Ettafeyyiş'in Hevârî'ye atıf yapması örneğinde göröleceği üzere az da olsa İbâzî âlimler birbirlerinden istifade etmişlerdir. Onların kıraatlerle ilgili rivayetleri işleme faaliyetinde herhangi bir mezhep taassubu gözetmeksizin Ehl-i sünnet veya Mu'tezilî müfessirlerden yararlanmaları dikkati çekilmesi gereken hususlardan biridir.

## 2.7. Kıraatlerle İlgili Kaynakları

İbâzî âlimlerin yararlandığı kaynaklar, bu çalışmanın giriş bölümünde de değinildiği üzere farklı disiplinler bakımından oldukça çeŝitlilik göstermektedir. Ancak bu başlık altında onların bu disiplinlerden sadece kıraat alanıyla ilgili kaynaklarına yer verilme yoluna gidilecektir.

Hevârî, kıraatleri ele alırken öncelikle anlamın deđiŝip deđiŝmemesi hususunu gözetmektedir. Nitekim onun tefsirinde anlamı deđiŝtirmeyen kıraat ihtilafına neredeyse hiç yer vermediği gö-

<sup>1383</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 2/308.

<sup>1384</sup> Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 2/308.

rülür. Kıraat ihtilaflarına temas ederken de çoğu kez “فُرِيَ” , “وَمَنْ قَرَأَ” gibi lafızlarla kaynağına dayandırmadan zikretme metodunu izlerken bazen de kaynağını tasrih ettiğini söylemek mümkündür. Müfessirin, ismini açıkça zikrettiği âlimler arasında İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b, İbn Abbâs, Mücâhid ve Hasan-ı Basrî gibi sahâbe ve tâbiîn âlimleri yer almıştır.<sup>1385</sup>

Fussilet sûresindeki “وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ” âyetinde<sup>1386</sup> yer alan “أَعْجَمِيٌّ” kelimesini bu konuya örnek vermek mümkündür. Hevvârî, mezkûr kelimedeki kıraat vecihlerini zikrederken bazılarının istifhâmsız olarak “أَعْجَمِيٌّ” şeklinde okuduğunu bazılarının ise istifhâmlı ama medle “أَعْجَمِيٌّ” şeklinde telaffuz ettiklerini söylemiştir. Hevvârî’ye göre “أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ” şeklinde istifhâmsız okunduğunda anlamı “Arab’a yabancı dil...” şeklinde olur. Kıraat kaynaklarına göre mezkûr kelimeyi Kâlûn, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer med ve teshîl ile; Verş, İbn Kesîr, Hafs ve Ruveys sadece teshîl ile okumuşlardır. Ezrak, elif’e ibdâl ile “أَعْجَمِيٌّ” şeklinde, Kunbül, Hişâm ve Ruveys hemze’nin hazfiyla “أَعْجَمِيٌّ” şeklinde geriye kalan kurrâ ise teshîlsiz okumuşlardır.<sup>1387</sup> Hevvârî bu kıraat imamlarından hiçbirini zikretmeksizin “أَعْجَمِيٌّ” şeklinde istifhâmsız okuyanın Hasan-ı Basrî, “أَعْجَمِيٌّ” okuyanın ise İbn Abbâs olduğunu söylemiştir.<sup>1388</sup> Burada dikkate değer olan husus Hevvârî’nin mütevâtir kıraat imamlarından hiçbirini zikretmeyip sonraki dönemlerde şâz olarak kabul edilen isimlerin okuyuşuna yer vermesidir. Bu da o dönemde mütevâtir-şâz kavramlarının henüz gelişimini tamamlamadığı ya da aralarında keskin bir çizginin çizilmemiş olduğu sonucuna bizi götürür.

İbâzîlerin erken dönem âlimlerinden Umânî’de daha önce de belirtildiği üzere Ferrâ etkisi kendisini göstermektedir. Zira kıraatleri zikrederken kendisine başvurmuş, çeşitli rivayet ve değerlen-

<sup>1385</sup> Vergi, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsîrindeki yöntemi*, 28.

<sup>1386</sup> Fussilet 41/44. Manası: “Eğer biz onu yabancı (dilden) bir Kur’an yapsaydık şüphesiz ki ‘Âyetleri açıklanmalı değil miydi? Arab’a mensup olan (bir muhataba), Arapça olmayan (bir Kur’an) mı?’ diyeceklerdi.”

<sup>1387</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 576-577; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/444.

<sup>1388</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî-l-’azîz*, 4/87.

dirmelerinden istifade etmiştir.<sup>1389</sup> Ferrâ dışında Umânî'nin kıraat kaynakları arasında Halîl b. Ahmed (öl. 175/791),<sup>1390</sup> Sîbeveyhi,<sup>1391</sup> Kisâî (öl. 189/805),<sup>1392</sup> Ebû'l-Hasen el-Lihyânî (öl. 207/822),<sup>1393</sup> Ahfeş,<sup>1394</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Hammâd (öl. 267/881),<sup>1395</sup> Zeccâc,<sup>1396</sup> İbn Serrâc (öl. 316/929),<sup>1397</sup> İbn Mücâhid (öl. 324/936),<sup>1398</sup> İbnü'l-Enbârî<sup>1399</sup> Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullâh el-Hâkânî (öl. 325/937),<sup>1400</sup> İbn Şenebûz (öl. 328/939),<sup>1401</sup> İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (öl. 381/992),<sup>1402</sup> İbn Cinnî (öl. 392/1002)<sup>1403</sup> gibi önemli isimleri saymak mümkündür.

Umânî'nin kaynaklara yaptığı atflara, Âl-i İmrân sûresindeki “وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ” âyetinde<sup>1404</sup> geçen “وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ” lafızları arasındaki idgam örnek teşkil etmektedir. Umânî, âyette Ebû Amr'ın idgamı olduğuna dair herhangi bir muhalefetin olmadığını ve İbn Mücâhid'in bu hususu *Câmi'u'l-kebîr* adlı eserinde zikrettiğini belirtmiştir.<sup>1405</sup> Tabakât ve terâcim kaynaklarını taradığımızda söz konusu eseri Şehrezûrî'nin (öl. 550/1156) *el-Misbâhu'z-zâhir*'inde zikrettiği görülmüştür.<sup>1406</sup> Şehrezûrî Kur'an'da iki kelimeye gayn “غ” harflerinin birlikte gelmediklerini belirtmiş, ardından Umânî'nin zikrettiği âyetin bu durumun istisnası olduğunu söylemiştir. Müellif, bahsi geçen âyette idgamın olduğunu vurgu-

<sup>1389</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 49, 106, 109, 115, 127, 134, 357.

<sup>1390</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 81, 108, 140, 263, 538.

<sup>1391</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 83, 135, 240, 263, 537, 605.

<sup>1392</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 49, 109, 178, 182.

<sup>1393</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 552, 621.

<sup>1394</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 51, 239, 310.

<sup>1395</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 53, 141.

<sup>1396</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 104, 133, 554.

<sup>1397</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 607, 608, 619.

<sup>1398</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 14, 30, 149, 425.

<sup>1399</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 14, 113, 118.

<sup>1400</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 183.

<sup>1401</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 259, 388.

<sup>1402</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 140, 151, 155.

<sup>1403</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 357.

<sup>1404</sup> Âl-i İmrân 3/85.

<sup>1405</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 149.

<sup>1406</sup> Ebû'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-bevâhir*, thk. İbrahim b. Saîd b. Hamed ed-Düsîrî (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2013), 2/133.

lamış, bu görüşüne -Umânî'nin de yer verdiği gibi- İbn Mücâhid'in konuyla ilgili sözünü delil göstermiştir.<sup>1407</sup>

Mi'velî, daha önce de vurgulandığı gibi çoğu kez kaynakları sarahaten zikretmekten kaçınmıştır. İstifade ettiği kaynaktan görüş veya rivayetleri doğrudan aktarmamış, bazen mana yönünden nakilde bulunmuş, bazen de müterâdif kelime kullanmıştır. Kimi zaman görüşleri kısaltarak nakletmiş, kimi zaman da olduğu gibi aktarmıştır. Onun, istifade ettiği kaynaklar arasında en başta *Ziyâu'l-hulûm el-Muhtasar min Şemsi'l-'ulûm*<sup>1408</sup> adlı eser gelmektedir. Muhammed b. Neşvân el-Himyerî'nin (öl. 610/1213) telif ettiği eser babası Neşvân el-Himyerî'nin (öl. 573/1178) kaleme aldığı *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm* adlı eserin muhtasarıdır.<sup>1409</sup> Bir diğer kaynak da Muhammed b. Uzey (Uzeyr) es-Sicistânî'nin (öl. 330/941) *Nüzhetü'l-kulûb fi garîbi'l-Kur'ân* eseridir. Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *Hirzü'l-emânî ve vehû' t-tehânî*'si de Mi'velî'nin önemli kaynakları arasındadır. Mi'velî, Şâtıbî'nin sözü edilen bu manzum eserinden, daha çok kıraat imamlarının her biri için ebced (أبج) hesabına göre rumuz tayin etmek noktasında istifade etmiştir. Kendisi de kıraat farklılıklarını sûre sûre zikrettiği ikinci cildin sonunda bizzat bu rumuzları ve ait olduğu kıraat imamlarını belirtmiştir. Mi'velî, ayrıca *Şâtıbiyye*'nin iki şerhi olan İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 801/1399) *Şerhu Hirzü'l-emânî* ve Ebû Bekir b. Abdülganî et-Tûnüsî'nin (öl. 736/1335'ten önce) *ed-Dürretü's-sakîle fi şerhi ebyâti'l-'Akîle fi resmi'l-mushaf* eserlerinden istifade etmiştir. Bir diğer kıraat eseri olan Dâni'nin *et-Teysîr*'i de Mi'velî'nin kaynakları arasındadır. "Tefsirlere Atıfta Bulunmaları" bölümünde de aktarıldığı üzere Mukâtil tefsiri dolaylı yoldan Mi'velî'nin tefsir kaynaklarından sayılabilir. Müellif, Ukberî, İbnü'l-Enbârî ve Zeccâc'ın *İ'râbü'l-Kur'ân*'ları yanı sıra Taberî, Beyzâvî, Begavî gibi İslâm dünyasında şöhret bulmuş isimlerin tefsirlerin-

<sup>1407</sup> Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 2/133.

<sup>1408</sup> Bazı kaynaklarda adı Ziyâu'l-hulm şeklinde geçmektedir. Bk. İsmâil B. Ali el-Ekva', "Neşvân el-Himyerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

<sup>1409</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1061; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/83.

den de istifade etmiştir. Buraya kadar sayılan isimlere göz atıldığında Mi'velî'nin mezhep taassubu gözetmeksizin kaynak kullanımını yaptığı söylenebilir.<sup>1410</sup>

Mi'velî'nin istifade ettiği kaynaklara dair İsrâ, Enbiyâ ve Ahkâf sûrelerinde geçen “أَفِّ”<sup>1411</sup> kelimesini örnek olarak vermek mümkündür. Mi'velî'nin aktardığına göre bazı kurrâ bu kelimeyi elif'in (ا) ref'i, fâ'nın (ف) şeddesi ve tenvinle “أَفِّ” şeklinde okurken bazı kurrâ tenvinsiz olarak “أَفِّ” şeklinde; İbn Kesîr ve İbn Âmir ise fâ'nın (ف) fethasıyla “أَفِّ” diye okumuşlardır. Mi'velî, âyetteki kıraat farklılıklarının izahında “*Ziyâü'l-hulûm el-Muhtasar min Şemsi'l-'ulûm* eserinde ‘أَفِّ’ kelimesiyle ilgili yedi lugat (lehçe) bulunduğu söylenmiştir.” diyerek kaynağının ismini açıkça zikretmiştir.<sup>1412</sup> “أَفِّ” kelimesiyle ilgili yukarıda anılan vecihlerinden birincisini Nâfi', Hafs ve Ebû Ca'fer; ikincisini Ebû Amr, Ebû Bekir Şu'be, Hamza ve Kisâî; üçüncüsünü ise İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ya'kûb'un okudukları kıraat kaynaklarında bildirilmiştir.<sup>1413</sup> Ayrıca *Ziyâü'l-hulûm* eserinde kesr ve tenvin okuyuşunun (أَفِّ) Hicâz, fetha okuyuşunun (أَفِّ) ise Kays lehçesine ait olduğu söylenmiştir.<sup>1414</sup>

Bu çalışmada sıkça vurgulandığı gibi Eттаfeyyiş'in, kıraat farklılıklarıyla ilgili izahatında çoğu kez Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirini esas aldığı gözlemlenmiştir. Bunun dışında Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Kâdî Beyzâvî, Ferrâ, İbn Kuteybe, İbâzî müfessir Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, Zeccâc, İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), İbnü'l-Enbârî, Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Cinnî, Dâni, İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147), Ebû Hayyân el-Endelüsî, Süyûtî gibi âlimler Eттаfeyyiş'in kaynak olarak alıp kıraatlerle ilgili kendilerinden zaman zaman nakillerde bulunduğu isimler arasındadır.<sup>1415</sup>

<sup>1410</sup> Daha fazla bilgi için bk. Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/81-92.

<sup>1411</sup> Birincisi “فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَلْ” âyetidir. Bk. İsrâ 17/23. İkincisi “أَفِّ لَكُمْ وَلَمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ” bk. el-Enbiyâ 21/67. Üçüncüsü ise “وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفِّ لَكُمْ” âyetidir. Bk. el-Ahkâf 46/17.

<sup>1412</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/82.

<sup>1413</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 379; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/196.

<sup>1414</sup> Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/196.

<sup>1415</sup> Ağırkaya, *Tefsirde Hâricî-İbâzî Yorum*, 120-124.

## 2.8. Takip Ettikleri Kıraat Âlimi

Bir âlimin, kıraatini takip ettiği imam veya râvisini öğrenmek için öncelikle eserinin mukaddimesinde ya da diğer yerlerde bir bilgi verip vermediği incelenmelidir. Bununla birlikte o âlimin, doğduğu veya yaşadığı coğrafya, takip ettiği kıraat hakkında ışık tutacağı gibi kendisinden ilim aldığı hocaları da kişinin kıraatinin yöneliminde etken unsurlardan birisidir. İbâzî âlimlerde de bu sayılan unsurların izlerini ve sonuçlarını görmek mümkündür. Mesela Umânî, ilim yolculuğunu ve kendisinden kıraat öğrendiği hocalarını eserinde zikretme metodunu tercih etmiştir. Bu başlıkta, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbâzî âlimlerin tâbi olduğu kıraat imamlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Hevvârî, tefsirinde hangi kıraat imamını takip ettiğiyle ilgili bir bilgi vermemiştir. Ancak onun bazı kıraat ihtilaflarıyla ilgili değerlendirme ve yorumlarından tahmin yürütmek suretiyle bir sonuca varmak mümkün görünmektedir. Örneğin Hevvârî, Bakara sûresindeki “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ” âyetini<sup>1416</sup> izah ederken “يُخَادِعُونَ” ve “يَخْدَعُونَ” fiillerindeki kıraat farklılığına yer vermemiş, sadece her iki fiili de müfâ’ale bâbından “يُخَادِعُونَ” şeklinde zikretmekle iktifa edip anlamla ilgili yorumunu ortaya koymuştur.<sup>1417</sup> Kıraat kaynakları tetkik edildiğinde mezkûr okuyuşun Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Amr’a ait olduğu görülmektedir. Ayrıca diğer kurrâ, birinci fiili müfâ’ale bâbından “يُخَادِعُونَ” diye okurken ikincisini sülâsî bâbtan “يَخْدَعُونَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1418</sup> Bu âyetten Hevvârî’nin en azından Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatinden birini takip ettiği ile ilgili bir çıkarım yapılabilir. Konuyu daha çok vuzuha kavuşturmak için Kehf sûresindeki “فَذُ بَلَعَتْ مِنْ لَدُنِّي عُدْرًا” âyetini<sup>1419</sup> incelemek yerinde olacaktır. Hevvârî bu âyette kıraatlerle ilgili ihtilaflara temas etmese de “مِنْ لَدُنِّي” lafzının nûn’un (ن) tahfifi ile “مِنْ لَدُنِّي” şeklinde okunduğunu söylemiştir. Kelimedeki kıraat farklılığıyla ilgili rivayet, Ebû Dâvûd’un (öl. 275/889) *es-Sünen’*inde bulunmaktadır.

<sup>1416</sup> el-Bakara 2/9. “Allah’ı da iman edenleri de (güya) aldatırlar.”

<sup>1417</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi’l-‘azîz*, 1/83.

<sup>1418</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 139.

<sup>1419</sup> el-Kehf 18/76.

Nitekim bir hadiste Übey b. Ka'b, Hz. Peygamber'in "مِنْ لَدُنِّي" lafzını nûn'un (ن) şeddesiyle okuduğunu aktarmıştır.<sup>1420</sup> Kıraat kaynaklarına göz atıldığında ise nûn'u (ن) tahfif ile okuyanın Nâfi' olduğu görülmektedir. Ayrıca Ebû Bekir Şu'be, bahsi geçen kelimeyi "لَدُنِّي" şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>1421</sup> Verilen iki örnekten yola çıkarak kesin bir hükme varıp Hevârî'nin tâbi olduğu kıraat imamını tespit etmek mümkün görünmese de en azından Nâfi' kıraatini tercih ettiği ile ilgili bir kanaatin varlığından söz etmek mümkündür. Şu durum da göz önünde bulundurulmalıdır ki Hevârî'nin vefatı hicrî 280 civarındadır. Dolayısıyla o dönemde günümüzdeki gibi meşhur on kıraat ve imam-râvi sistematığı son şeklini almadığı için bu durum net bir şekilde tâbi olduğu kıraat imamının tespiti için güçleştirir. Nitekim İbn Kesîr'in ikinci râvisi Kunbul'un vefatının hicrî 291, Ya'kûb'un râvileri İshâk'ın 286, İdrîs'in ise 292 yıllarında olması, bazı râvilerle aynı dönemde yaşadığı sonucunu verir. Bu da Hevârî'nin bir kıraat imamına tâbi ise de râvisine tebiyyeti ihtimalini düşürür. Çünkü kısa bir zamanda bir âlimin kıraatinin yaygınlık kazanması ve kendisine tâbi olunan kıraat haline gelmesi güç bir durumdur.

Umânî, diğer İbâzî âlimlerden farklı olarak kıraat ilmini kimlerden elde ettiğini senet zinciriyle birlikte eserinde belirtmiştir. Bu konuyu "Fasıl" başlığıyla sunan müellifin, hangi kıraati kimden okuduğunu yılına kadar belirtmiş olması ilmi açıdan önemli bir ayrıntıdır. Umânî, kendi ifadesine göre eserinde zikrettiği kıraatleri çeşitli kişilerden edindiğini; bunlardan bazılarının bir kıraat, bazılarının ise iki kıraat okuduğunu zikretmiştir. Keza bazılarının kıraati baştan sona bir kez, bazılarının ise iki kez hatmettiğini ifade etmiştir. Örneğin Ebû Amr kıraatini zamanının Basra imamı ve kârisi olan Abdullah el-Lâlekâî'den (öl. ?) hicrî 392 senesinde oku-

<sup>1420</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2009, 3985.

<sup>1421</sup> Diğer rivayetler için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 396; Dimyâti, *el-İthâf*, 2006, 2/222. Bu kıraatin Verş'e ait olduğu bilgisi de farklı kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim, *et-Tuhfetü'l-merdiyye fi tahrîri ve cem'î'l-kırâ'âti's-seb' min tarîki's-şâtibiyye* (Kahire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 2006), 2/495; Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîli ve cem'î'l-kırâ'ât* (Kahire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 2003), 3/349.

duğunu söylemiş olması dikkate değer bir husustur.<sup>1422</sup> Umânî, kıraati sırasıyla kimlerden edindiğinin bilgisini de vermiştir. Onun, eserinde isimlerini zikrettiği sened zinciri sırasıyla şöyledir:

Lâlekâî → Ebû Bekir eş-Şezâî (öl. 373/983) → İbn Mücâhid → Ebü'z-Za'râ' b. Abdûs (öl. 283/896) → Dûrî (öl. 248/862) → Yezîdî (öl. 202/817) → Ebû Amr → Mücâhid b. Cebr → İbn Abbâs → Übey b. Ka'b → Hz. Peygamber<sup>1423</sup>

Umânî, kıraat öğrendiği hocalarını zikretmekle kalmamış, okutduğu kimselere de eserinde yer vermiştir. Mesela kendisine ulaşan Ebû Amr kıraatini İbn Mücâhid'den kıraat ahzeden Ebü'l-Hasen İbn Bendûyeh (öl. ?) isimli zata pek çok kez arzen öğrettiğini söylemiştir.<sup>1424</sup> Umman'a döndükten sonra kıraat öğretmeyi sürdüren ve kıraatini ihtiva eden bir mushaf da imla ettiren Umânî'nin, *Kitâbü'l-Evsat* eserinde kendisiyle ilgili geniş bilgi vermesi, hatta onun ismini içeren müstakil başlıklar açmasından hareketle genel olarak takip ettiği kıraat imamının Ebû Amr olduğu sonucuna varılabilir.<sup>1425</sup>

Çağdaş İbâzî müfessirlerden Eттаfeyyîş'in, eserinin birçok yerinde "Nâfi' ve diğer kıraat imamları böyle okumaktadır", "Nâfi' ve diğer kurrâya göre" gibi ifadelerinden onun Nâfi' kıraatini tercih ettiği kanaatine de varılabilir. Nitekim Bakara sûresindeki "بَارِئُكُمْ"<sup>1426</sup> kelimesinde yer alan kıraat farklılığı ile ilgili değerlendirmeleri konuya dair örnek teşkil etmektedir. Eттаfeyyîş, sözü edilen âyette öncelikle kelimedeki kıraat farklılıklarını zikretmiştir. Nitekim bazı kurrânın sâkin bir yâ (ى) ile "بَارِئُكُمْ" şeklinde okuduklarını söylemiş, ancak mezkûr kıraati kimlerin okuduğuyla ilgili bilgi vermiyip sadece "Bu okuyuş yedi kıraat imamından rivayet olunmuştur." diyerek kıraatin sahîh oluşuna vurgu yapmıştır. Müfessir, devamında Ebû Amr'ın hemze (إ) ile ancak esre harekenin ihtilâsıyla okuduğunu ifade etmiştir. Ona göre Ebû Amr'ın bu okuyuşunu

<sup>1422</sup> Ancak Umânî, Lâlekâî'ye kıraatin tamamını hatmetmediğini ifade etmiştir. Bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 61.

<sup>1423</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 61.

<sup>1424</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 61-62.

<sup>1425</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 61-62.

<sup>1426</sup> el-Bakara 2/54.

Bağdatlılar rivayet etmiş, Sîbeveyhi de aynı kıraati benimsemiştir. Ettafeyyiş, bahsi geçen kelimeyle ilgili hemze'nin (İ) iskânıyla “تَارِيْكُمْ” şeklinde bir telaffuzun daha bulunduğunu zikretmiştir. Müfessir son olarak “Nâfi' ve diğer yedi kıraat imamı meksûr bir hemzeyle okurlar.” demek suretiyle yedi kıraat imamına dahil olduğu halde Nâfi' kıraatini ayrı bir şekilde belirtmiştir.<sup>1427</sup> Bu bilgilere ilaveten Ettafeyyiş'in Cezayirli olması bu kanaati güçlendiren faktörlerden sayılabilir. Zira Cezayir'de yaygın olan kıraat Nâfi' kıraati Verş rivayetidir.<sup>1428</sup>

### 3. İbâzî Âlimlerin Kıraatleri İşleme Tarzları

Bu bölümde İbâzî âlimlerin kıraatleri sadece nakletmekle yetinmesi, kıraatleri isim zikretmeden aktarmaları, kıraatleri hüccetlendirme yöntemleri, eserlerinde yer verdikleri kıraatlerle ilgili olumlu-olumsuz görüş belirtmeleri konuları ele alınacaktır. Ardından İbâzî âlimlerin kıraatler arasında tercihte bulunmaları, kıraatlere dair yönelttikleri eleştiriler, eserlerinde mütevâtir, şâz, müdrec ve müterâdif gibi ihtilafları ne şekilde işledikleri gibi meselelerle ilgili genel bir çerçeve çizilecektir. Son olarak kıraatleri incelerken kullandığı kavramlar ve kıraat âlimleriyle ilgili rumuz ya da nisbe kullanması konuları da yer verilecek konu başlıklarındandır.

#### 3.1. Kıraatleri Sadece Nakletmekle Yetinmesi

İbâzî âlimler, eserlerinde kıraat ihtilaflarına yer verirken kimi zaman o kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, bazen de tercih ve görüşlerini belirtmişlerdir. Ayrıca kıraat ihtilaflarının doğurmuş olduğu anlam değişimlerine de temas etmişlerdir. Ancak şu unutulmamalıdır ki kaleme alınan eser eğer ki ulûmü'l-Kur'ân veya kıraat bilgisi verilen tarzda bir eserse anlam değişimleriyle ilgili yorumlarda bulunulmaması doğaldır. Bu da gösteriyor ki da-

<sup>1427</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/42.

<sup>1428</sup> Alican Dağdeviren, “Kıraatlerin Kur'âniyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi* 20/68 (Güz 2016), 50. Kuzey Afrika'da kıraatlerin teşekkül süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Lokman Yılmaz, “Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 207-242.

ha çok içeriğinde kıraat ihtilaflarına yer verilen tefsirlerde anlam değişikliğine yer verilmektedir.

İbâzî âlimlerin -ister müfessir olsun ister olmasın- eserlerinde kıraatleri zikretmekle yetinip onlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamaları, ayrıca kıraat ihtilafı neticesindeki anlam değişikliğine temas etmemeleri konusu örnekler üzerinden işlenecektir.

Hevvârî, tefsirinde genelde anlam değişikliğine yol açan kıraatlere yer vermeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla anlamı etkilemeyen kıraatlerin onun tefsirinde yer bulması pek mümkün olmamıştır. Müfessir, eserinde kıraat ihtilafına yer vermişse o ihtilafın yol açtığı anlam değişimini çoğu yerde ele almıştır. Bu yüzden Hevvârî'nin, kıraati sadece zikretmekle yetindiği yerlerin sayısı izahını verdiği yerlere nispetle çok azdır. Sadece kıraat farklılığına değinmekle iktifa ettiği yerlere Fussilet sûresindeki “وَمَا تَخْرُجُ مِنْ تَمْرَاتٍ مِنْ أَكْثَامِهَا” âyetinde<sup>1429</sup> bulunan “تَمْرَاتٍ” kelimesi örnek verilebilir. Nitekim Hevvârî, âyeti zikrettikten sonra “Bu kelime ‘تَمْرَةٌ’ şeklinde okunmuştur.” diyerek cemi vezninde olan mezkûr kelimenin müfred olarak da okunduğuna vurgu yapmıştır.<sup>1430</sup> Kıraat kaynaklarına göz atıldığında mezkûr kelimeyi müfred okuyanın Nâfi’, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca’fer dışındakiler olduğu görülür.<sup>1431</sup> Âyetteki “تَمْرَاتٍ” kelimesi çoğul vezinde okunduğunda anlamı “Onun bilgisi dışında meyveler tomurcuklarından çıkmaz.” şeklindedir. Tekil okunduğunda ise “Onun bilgisi dışında hiçbir meyve tomurcuklarından çıkmaz.” anlamı ortaya çıkar. Görüldüğü gibi müfred-cemî okunduğunda -az da olsa- bir anlam değişimi söz konusuysen Hevvârî, sadece kıraat farklılığını zikretmekle yetinmiştir. Ferrâ ve Kurtubî, âyetle ilgili müfred ve çoğul okuyuşları zikrettikten sonra müfred de okunsa muradın çoğul olduğunu belirtmişlerdir.<sup>1432</sup> Taberî de kendisinin Kûfe kıraati olan “تَمْرَاتٍ” şek-

<sup>1429</sup> Fussilet 41/47.

<sup>1430</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 4/88.

<sup>1431</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 577; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/444-445.

<sup>1432</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâfî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 15/371; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Eftayyîş (Kahire: Dâru'l Kütübî'l Mısıriyye, 1964), 15/371.

lindeki okuyuşu benimsediğini söylemiş, ancak her iki rivayetin anlamlarındaki yakınlıktan dolayı doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>1433</sup>

İbâzî âlimlerden Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat* isimli eseri, kıraatlerle ilgili olduğundan o, zaman zaman sadece kıraati zikretmekle yetinmiş, anlama dair yorumlarda bulunmamıştır. Örneğin Bakara sûresindeki “عَهْدِي الظَّالِمِينَ”<sup>1434</sup> lafzında bulunan yâ'nın (ى) Hamza ve Hafs tarafından sâkin kılındığını, diğer kurrânın ise “عَهْدِي” şeklinde fetha okuduklarını söylemiş, başka bir izahta bulunmamıştır.<sup>1435</sup> Ancak belirtmek gerekir ki Umânî, mezkûr örneği “Yâ Harfiyle İlgili Bâb'lar” bölümünde verdiğiinden dolayı bu harfin sâkin veya harekeli okunma durumlarını kıraat âlimleri üzerinden incelemiştir. Ayrıca mezkûr kıraat farklılığı herhangi bir anlam değişmesine yol açmaz. Çünkü mütekellim yâ'sının hareketlenmesi ya da sâkin kılınması anlamı etkileyen farklılıklardan değildir. Diğer taraftan Umânî'nin telifi, bir tefsir eseri olmadığından ondan kıraat ihtilafı neticesinde değişen yorumları zikretmesini beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla Umânî'nin eserinde bu tür örnekler çokça rastlanmaktadır.

Mi'velî'nin ulûmü'l-Kur'ân konulu eserinde sadece kıraat vechini zikredip herhangi bir yorumda bulunmadığı çokça örnek bulunmaktadır. Nitekim Furkân sûresindeki “سِرَاجًا”<sup>1436</sup> kelimesi bu kabilden bir örnektir. Mi'velî, zikredilen kelimedede sîn'in (س) kesre ile okunduğunu, sîn'in (س) zammesiyle “سُرْجًا” şeklinde bir rivayetin bulunduğunu ve bu şekilde telaffuz edenlerin Hamza ve Kisâî olduğunu belirtmiştir.<sup>1437</sup> Kıraat kaynaklarında Mi'velî'nin aktardığına paralel olarak mezkûr kelimeyi “سُرْجًا” şeklinde Hamza ve Kisâî'nin okuduğu bilgisi geçmektedir.<sup>1438</sup>

<sup>1433</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/487.

<sup>1434</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>1435</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 397.

<sup>1436</sup> el-Furkân 25/61.

<sup>1437</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/427.

<sup>1438</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 466; Dâni, *Kitâbü't-teysîr*, 164. İçerisinde kırâat-i aşere'ye yer veren eserlerde Hamza ve Kisâî ile beraber Halef'in mezkûr kelimeyi “سُرْجًا” şeklinde okuduğu bilgisi bulunmaktadır. Bk. Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/310.

Tefsirinde genellikle anlama etki eden kıraat ihtilafları yanında anlama herhangi bir etkisi olmayan idgam, izhâr, teshîl, terkîk gibi fonetik farklılıklara da yer veren Eттаfeyyiş'in tefsiri, bu yönüyle kıraat muhteviyatı açısından oldukça zengin sayılmaktadır. Eттаfeyyiş'in tefsirinde sadece kıraatin zikredilip hakkında herhangi bir yorumda bulunmadığı çokça örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden biri A'râf sûresindeki "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ" âyetidir.<sup>1439</sup> Âyetle ilgili yorumlara yer veren Eттаfeyyiş, sözlerinin devamında "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْقِسْطُ" şeklinde bir kıraatin bulunduğunu söylemekle yetinmiş, ihtilafın doğurduğu mana değişimine ise temas etmemiştir.<sup>1440</sup> Müfessirin, âyetteki "الْحَقُّ" kelimesinin "الْقِسْطُ" anlamına geldiğini belirtmek için bu vechi zikrettiği anlaşılmaktadır. Müfessirlerin, bazı âyet yorumlarında mananın açık olduğu düşüncesiyle ayrıca açıklama ihtiyacı duymadıkları söylenebilir. Kıraat kaynaklarında bahsedilen okuyuşla ilgili bir bilgiye rastlanmasa da Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'inde mezkûr okumadan bahsedildiği görülmektedir. Tıpkı Eттаfeyyiş gibi Zemahşerî'nin de bu âyette yer verdiği söz konusu kıraat ihtilafıyla ilgili herhangi bir yorumda bulunmaması dikkati çeken bir husustur.<sup>1441</sup>

Daha önceki başlıklarda değinildiği üzere İbâzî âlimler, çoğu kez eserlerinde kıraatler ve ilgili anlam değişikliklerine dair bilgi vermişler, ancak kimi yerde sadece kıraatleri zikretmekle yetinmişler, herhangi bir değerlendirme, tercih ya da görüş aktarımı yapmamışlardır. Sonuç itibarıyla verilen örnekler, İbâzî âlimlerin kıraatleri sadece aktarmakla iktifa etmesi konusunun anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

### 3.2. İsim Zikretmeksizin Kıraat Rivayetini Aktarmaları

İbâzî âlimlerin bazıları kıraatleri okuyanına nispet etmeyi genel bir metot olarak tercih ederken bazı âlimler de kıraat vechini öncelemiş, isim zikretme usulünü benimsememişlerdir. Konu, ör-

<sup>1439</sup> el-A'râf 7/8. Meâli: "O gün, tartı haktır."

<sup>1440</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 6(2)/12-13.

<sup>1441</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 356.

nekler üzerinden izah edilerek İbâzî âlimlerin bu yöndeki yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır.

İbâzî âlimlerin, eserlerinde kıraatlere nasıl atıf yaptığı kadar ele aldığı okuyuşları hangi yöntemle incelediği konusu onların da kıraat tasavvurunu ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. İbâzî âlimler bu çalışmada daha önce vurgulandığı üzere kıraatleri okuyanına nispet ettikleri gibi çoğu kez “قَرَأَ”<sup>1442</sup> fiilini, bazen de “كَانَ”<sup>1447</sup>, “إِذَا قُرِئَ”<sup>1446</sup>, “ذَكَرُوا عَنْ”<sup>1445</sup>, “ذُكِرَ عَنْ بَعْضِهِمْ”<sup>1444</sup>, “قَالَ بَعْضُهُمْ”<sup>1443</sup>, “قُرِئَ”<sup>1448</sup>, “رَوَى عَنْهُ”<sup>1452</sup>, “رَوَى”<sup>1451</sup>, “تَفْسِيرٌ مِنْ قَرَأَ”<sup>1450</sup>, “وَبَلَّغَنَا عَنْ”<sup>1449</sup>, “بَعْضُهُمْ يَقْرَأُ”<sup>1448</sup>, “يَقْرَأُ”<sup>1453</sup>, “وَيَدُلُّ لَهُ قِرَاءَةً بَعْضُهُمْ”<sup>1457</sup>, “يُرَوَى عَنْ”<sup>1456</sup>, “مُقْرَأٌ”<sup>1455</sup>, “كُلُّ ذَلِكَ رَوَاهُ”<sup>1454</sup>, “يَنْهَبُ إِلَيَّ”<sup>1459</sup> ifadelerini kullanmışlardır. İbâzî âlimler içerisinde Umânî'nin “رَوَى” kelimesini diğerlerine nispetle daha çok kullandığı gözlemlenmiştir. Mi'velî'nin ise ekseriyetle “قُرِئَ” lafzını kullandığını söylemek mümkündür.

Hız. Yakûb ile oğulları arasındaki diyalogda Allah'ın en hayırlı koruyucu olduğu ifade edilen Yûsuf sûresindeki “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا”<sup>1460</sup> âyetiyle ilgili Hevvârî, iki vechin bulunup bunlardan birincisinin “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا”, ikinci vechin ise “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا” şeklinde olduğunu aktarmıştır. İsm-i fâil ve mastar okunmak sûretiyle tezahür eden bu iki vechi zikreden Hevvârî, mezkûr kıraatleri kimin okuduğuy-

<sup>1442</sup> Örnekler için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/83, 546, 3/202, 4/202; Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 47, 51, 52, 123; Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/224; Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/479.

<sup>1443</sup> Örnek kullanımlar için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 1/149, 251, 2/304, 307; Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 2/479.

<sup>1444</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 38; Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 76.

<sup>1445</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/38.

<sup>1446</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/64.

<sup>1447</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/65.

<sup>1448</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/77.

<sup>1449</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/77.

<sup>1450</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/82.

<sup>1451</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/84.

<sup>1452</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 144.

<sup>1453</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 122, 143, 148, 150, 151, 155, 156.

<sup>1454</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/149.

<sup>1455</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 156.

<sup>1456</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/251.

<sup>1457</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/226.

<sup>1458</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)393.

<sup>1459</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/202.

<sup>1460</sup> Yûsuf 12/64.

la ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>1461</sup> Kıraat kaynakları incelendiğinde “حَفْظًا” şeklinde mastar okuyanlarla ilgili Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef dışında herhangi bir isim zikredilmemiştir.<sup>1462</sup> Hevvârî, görüldüğü üzere mezkûr kıraati kimlerin okuduğuna dair bilgi vermemiş, “حَفْظًا” şeklinde mastar vezninde okunduğunda “Allah’ın muhafazası her bir muhafazadan daha hayırlıdır.” anlamına geleceğini söylemekle yetinmiştir. İsm-i fâil vezninde “حَافِظًا” şeklinde okunduğunda ise “Şüphe yok ki Allah, muhafaza eder ve o muhafaza edenlerin en hayırlısıdır.” şeklinde bir anlam ortaya çıkaracağını söylemiştir.<sup>1463</sup> Hevvârî’nin tefsirinde, okuyanlarının zikredilmediği örneklerin çokça yer aldığı söylenebilir.

Benzer bir durum Mî’velî’nin eserinde de gözlemlenmiştir. Mî’velî, okuyanına nispet etmediği kıraatleri genelde “قُرئ” lafziyla ifade etmiştir. Nitekim A’râf sûresindeki “هِيَ تَلْفُفُ”<sup>1464</sup> lafzı sözü edilen duruma örnek verilebilir. Mî’velî, zikredilen fiilin tâ (ت) ve kâf’ın “ق” şeddesiyle “هِيَ تَلْفُفُ” şeklinde okunduğunu söylerken, kimlerin okuduğuyla ilgili bilgi vermemiş, “قُرئ” lafziyla meçhul sîgada ifade etmekle yetinmiştir.<sup>1465</sup> Mezkûr kıraatle ilgili kaynaklarda Hafs hariç bütün kurrânın “تَلْفُفُ” şeklinde sadece kâf’ın (ق) şeddesiyle okuduğu, İbn Kesîr’in râvisi olan Bezzî’nin ise kâf’ın (ق) ile birlikte tâ’yı (ت) da şeddeli olarak “هِيَ تَلْفُفُ” şeklinde telaffuz ettiği bilgisi geçmektedir.<sup>1466</sup>

Ettafeyyiş genel itibarıyla kıraatleri okuyanına nispet etme metodunu benimsemiş olsa da onun eserinde sadece kıraati zikretmekle iktifa ettiği birçok örnek mevcuttur. Şeytanın, Hz. Âdem ve Havvâ ile olan diyalogunda kendisini masum gösterme çabasının

<sup>1461</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi’l-‘azîz*, 2/276.

<sup>1462</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 350; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/150.

<sup>1463</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi’l-‘azîz*, 2/276. Bir diğer İbâzî müfessir Ettafeyyiş, âyetteki kıraat farklılığına değinirken ilgili vecihleri kimlerin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermiş âyetle ilgili iki şâz kıraate daha yer vermiştir. Bunlardan birincisi A’meş’in “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا” şeklinde okumasıdır. Bu durumda “حَافِظًا” kelimesi “خَيْرٌ” kelimesinden sonra ikinci haber olarak takdir edilmiştir. Ettafeyyiş’in aktardığı ikinci şâz kıraat ise Ebû Hüreyre’ye nispet ettirdiği “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ الْحَافِظِينَ” kıraatidir. Bk. Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 8(2)/184.

<sup>1464</sup> el-A’râf 7/117.

<sup>1465</sup> Mî’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/328.

<sup>1466</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 290; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/58.

anlatıldığı A'râf sûresindeki “وَقَسَمْتُهُمَا” lafzı<sup>1467</sup> konuya dair örnek teşkil etmektedir. Ettafeyyiş bahsedilen lafızla ilgili “وَأَقْسَمْتُ لَهُمَا” ve “وَقَسَمْتُهُمَا” şeklinde iki kıraatin daha olduğunu belirtmesine rağmen kimlerin okuduğuna dair herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>1468</sup> Mezkûr iki kıraatten -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece “وَقَسَمْتُهُمَا بِاللَّهِ” riwayeti Ebû Hayyân tarafından aktarılmıştır.<sup>1469</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin, eserlerinde temas ettikleri kıraatleri okuyanına nispet etmemesi durumu örneklerle incelenmiştir. Konuyla ilgili yer verilen İbâzî âlimlerden müfessir olanlarının anlama etkisi bağlamında yer verdikleri kıraat farklılıklarında bazen o kıraati okuyan âlimi zikretmedikleri görülmüştür. Sonuç itibarıyla İbâzî âlimlerin kıraat vechini kimin okuduğuna dair kimi zaman bilgi vermemelerinin, onların kıraatleri ele alış tarzıyla ilgili metodunu resmetmesi açısından önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

### 3.3. Kıratleri Hücetlendirme Metotları

Hücet (الحجة) veya ihticâc (احتجاج), lugatte “delil, delil getirmek ve bir konuyu ispat etmek için bir şeyi delil ve hüccet saymak, kastetmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1470</sup> Kıraat literatüründe ise “senet, mushaf ve dil gibi unsurları delil göstermek suretiyle kıraat ihtilaflarının sıhhatini açığa çıkarmak, söz konusu ihtilafların tercihine neden olan illet ve hüccetleri incelemek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1471</sup>

Gerek hüccet gerekse ihticâc kavramı, kıraat farklılıklarına eserlerinde yer veren İbâzî müelliflerin de içinde bulunduğu birçok âlim tarafından çeşitli isimlerle zikredilmiştir. Nitekim yukarıda

<sup>1467</sup> el-A'râf 7/21. Meâli: “(Şeytan), ikisine de yemin etti.”

<sup>1468</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 6(2)/35.

<sup>1469</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/280.

<sup>1470</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1994, 2/226; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017), 751; Cemil Küçük, “Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi”, *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 53.

<sup>1471</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyfisi'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire, 1972), 2/30; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 1999, 1/21; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1994, 2/226; Küçük, “Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi”, 53; Sütşurup, *Sa'lebî'nin Kıraatlere Yaklaşımı*, 173.

tanımı yapılan hüccet ve ihticâc kavramları gibi kıraatleri gerekçeleriyle delillendirmek anlamında “tevcîh (تَوْجِيه)”,<sup>1472</sup> “illet (عِلَّة)”,<sup>1473</sup> farklı kıraatler içerisinde seçkide bulunmayı ifade eden “tercîh (تَرْجِيح)” ve “ihtiyâr (اِحْتِيَار)”<sup>1474</sup> kavramları kullanılmıştır.

Hüccet olgusu, öncelikle kıraatin sahihini sakiminden, mütevâtiri şâz olandan ayırmak, keza mütevâtir kıraatlere karşı sunulabilecek eleştiri ve çeşitli argümanlara cevap niteliğinde savunma faaliyeti yanı sıra, kıraat ihtilaflarının meydana getirdiği anlam değişimlerinin sunulması gibi nedenlerden ötürü uygulanmıştır. Hüccet faaliyetinde öncelikle âyetler, sonrasında sırasıyla hadisler, sahâbe ve tâbiîn kıraatleri, mushaf imlası, lehçe farklılıkları, şairler ve Arap dilinden yararlanılmıştır. Bu başlıkta İbâzî âlimlerin hüccet bağlamında yukarıda sözü edilen unsurlardan ne derece istifade edip eserlerinde yer verdikleri, örnekler üzerinden incelenecektir. Ancak çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak İbâzî âlimlerin hüccet olgusuna yaklaşımları birer örnek üzerinden değerlendirilecektir. Dolayısıyla her bir İbâzî âlim için ayrı ayrı örneklendirme yoluna gidilmeyip genel çerçevede konu ele alınmaya çalışılacaktır.

Hüccet unsuru için istifade edilen kaynakların başında öncelikle âyetle ihticâc gelmektedir. İbâzî âlimler zaman zaman kıraat farklılığıyla ilgili başka âyeti hüccet olarak kullanmıştır. Konuyla ilgili

<sup>1472</sup> Sözlükte bir tarafa ya da bir hedefe yönelmek, yöneltmek, doğru yolu göstermek, birini seçkin kılmak gibi anlamlara gelir. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi (el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)* (İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.), 3/751-752; Anton Nu'ma, *el-Müncid fi'l-lügati'l-'Arabîyye el-mu'âsıra* (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 2008), 1508-1510; Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 77. İstilahta ise “Kelâmı, hasmın kelâmına aykırı olarak söylemek ya da bir kelâmı, olası iki anlama gelecek şekilde ifade etmektedir.” Bk. İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-lüğa*, 6/88; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 1983, 133; Sütşurup, *Sa'lebî'nin Kıraatlere Yaklaşımı*, 173.

<sup>1473</sup> Sözlükte bir şeyin sebebi, gerekçe, sâik, hastalık gibi anlamlara gelen illet, herhangi bir kıraate neden olan unsura denir. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1994, 11/467-474.

<sup>1474</sup> Sözlükte “İki şey arasından birini seçmek, diğerinden üstün tutmak” gibi anlamlara gelirken istilahta “Senet, râvi ve mushaf imlası yönünden daha kuvvetli ve meşhur olan iki veya daha fazla kıraatten birini diğerlerinden üstün tutmak ya da seçmek” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/338; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1994, 5/142.

örnek Mü'minûn sûresindeki “رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ” âyetidir.<sup>1475</sup> Âyetteki “الْكَرِيمِ” lafzının bazı kurrâ tarafından merfû olarak “الْكَرِيمِ” şeklinde okunduğunu aktaran Hevvârî, ilgili okuyuşa Burûc sûresindeki “ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ” âyetini<sup>1476</sup> delil göstermiştir.<sup>1477</sup> Kaynakların bildirdiğine göre “الْكَرِيمِ” lafzını kurrâ mecrûr okurken Ebû Ca'fer, İbn Muhaysın, İbn Kesîr'in tariklerinden İsmâîl ve Ebân b. Tağleb merfû olarak “الْكَرِيمِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1478</sup> Diğer kıraat kaynaklarıyla mukayese edildiğinde Hevvârî'nin naklinin seb'a imamı dışındaki Ebû Ca'fer; mütevâtir kıraat imamı olmayan bazı kimse-ler veya mütevâtir kıraat imamının tariki olan kişilerin okuyuşu olduğu görülür. Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî, “الْكَرِيمِ” kelimesinin mecrûr okunmasının sebebini “الْعَرْشِ” lafzından sıfat olmasına bağlarlar. Çünkü Allah'tan gelen bütün hayırlar o arştan iner. Merfû okunması durumunda ise iki görüş bulunmaktadır: Birincisi, yukarıda zikredildiği gibi mezkûr kelime “الْعَرْشِ” lafzından sıfattır. Ancak medih nedeniyle “الْكَرِيمِ” kelimesi i'rabdan kesilmiş ve gizli bir mübtedânın haberi olmakla merfû sayılmıştır.<sup>1479</sup> Halebî, anlam bakımından her iki kıraate de uygun olmakla bu görüşü daha güzel bulduğunu belirtir. İkinci görüşte ise “الْكَرِيمِ” lafzı gerideki “رَبِّ” kelimesinden sıfat olmakla merfudur.<sup>1480</sup>

Âyetle ihticâca diğer bir örnek İbâzî müfessir Eттаfeyyîş'in eserinden verilebilir. Nitekim Fâtiha sûresindeki “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyetindeki<sup>1481</sup> kıraat farklılığına değinen müfessir, Âsım ve Kisâî'nin “مَالِكِ” şeklinde elif (l) ile okuduklarını aktardıktan sonra “يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ” âyetiyle<sup>1482</sup> ilgili kıraati hüccetlendirmiştir.<sup>1483</sup> Ardından “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklindeki elif'siz (l) okuyuşun diğer kıraate göre muhtar görüş olduğunu üç kaynakla delillendirmiştir:

1. Eттаfeyyîş, “مَلِكِ” kıraatini, direkt Resûlullah'a nispet etmiş-

<sup>1475</sup> el-Mü'minûn 23/116.

<sup>1476</sup> el-Bürûc 85/15.

<sup>1477</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/154.

<sup>1478</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/589; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/375.

<sup>1479</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/589; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/375.

<sup>1480</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/375.

<sup>1481</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>1482</sup> el-İnfîtâr 82/19.

<sup>1483</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 1/141.

tir.<sup>1484</sup> Yani arada herhangi bir sahâbe veya tâbiîn ismi zikretmemiştir. Dolayısıyla mezkûr kıraatin ihticâcı hadisle olmuştur.

2. “مَلِكٍ” kıraati, Mekke ve Medinelî kurrânın okuyuşudur. Bu maddeye göre de elif’siz okuyuşun ihticâcını sahâbe ve tâbiîn kıraatleri bağlamında değerlendirmek mümkündür.

3. “مَلِكٍ” şeklindeki elifsiz okuyuşun bir diğer ihticâc noktası ise Mü’min sûresindeki “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” âyetidir.<sup>1485</sup> Çünkü bu âyette kastedilen “gün” de kıyamet günüdür.<sup>1486</sup> Melik kavramı, mâlik kavramına göre daha umumdur. “Mâlik”, daha çok bir mala veya toprağa sahip olma anlamında iken “melik” ise “Emri altındakilere bir şeyi emretme veya yasaklama bakımından tasarruf sahibi” şeklinde daha genel bir anlam içerir.<sup>1487</sup>

Ettafeyyîş, iki kıraat arasından “مَلِكٍ” kıraatinin bir diğer tercih sebebinin “tazim” olduğunu söyler. Çünkü anlamı itibarıyla “mâlik”, insanların sahip olabileceği ve dilediğince tasarrufta bulunabileceği şeylerde mümkündür (a’yân-i memlûke). “Melik” ise emir altına alınabilecek a’yânda mümkündür (a’yân-i me’mûre). Bu da doğal olarak “melik” kavramının daha umumi anlamda istimal edilmesi sonucunu doğurur.<sup>1488</sup>

Kıraat vechini delillendirmek amacıyla hadis ve sahâbe kıraatiyle ihticâca Ettafeyyîş örneğinde olduğu gibi Hevvârî de eserinde başvurmuştur. Ancak onun tefsiri incelendiğinde hadisle ihticâca, çok az yer verdiği görülür. Tespitlerimize göre Hevvârî’nin kıraatlerin istidlaliyle ilgili sahâbeden en çok ihticâcda bulunduğu zat, İbn Mes’ûd’dur.<sup>1489</sup> Bununla birlikte Übey b. Ka’b ve İbn Abbâs da Hevvârî’nin ihticac noktasından en çok yararlandığı sahâbîlerdendir.<sup>1490</sup>

<sup>1484</sup> İlgili hadîse, çalışmamızın ikinci bölümünde “Nahivle İlgili Kıraat Farklılıkları” başlığında yer verilmiştir.

<sup>1485</sup> el-Mü’min 40/16.

<sup>1486</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 1/141.

<sup>1487</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 28; Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 1/141.

<sup>1488</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 1/141.

<sup>1489</sup> Hevvârî’nin kıraatlere yer verirken İbn Mes’ûd’a yapmış olduğu bazı atıf örnekleri şunlardır: el-Bakara 2/255; el-Mâide 5/38; Meryem 19/8; eş-Şûrâ 42/5.

<sup>1490</sup> Hevvârî’nin kıraat nakillerinde bulunurken Übey b. Ka’b ve İbn Abbâs’a yaptığı bazı atıf örnekleri için bk. el-En’âm 6/98; el-Kehf 18/6; Tâhâ 20/15; el-Mü’minûn 23/60; en-

Ettafeyyiş'in hadisle ihticâcına yukarıda yer verilen Fâtiha sûresindeki "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" âyeti, Hevvârî için de örnek teşkil etmektedir. Nitekim öncelikle "مَلِكِ" şeklinde elif'siz okunma rivayetini aktaran Hevvârî, bu kelimenin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer tarafından elif ile "مَالِكِ" şeklinde okunduğunu söylemiştir. Ayrıca "مَالِكِ" şeklinde elif'li ve kef (ك) harfinin fethasıyla münâdâ olarak okunduğunu da söyleyen Hevvârî, mezkûr kıraatleri kimin okuduğuna dair bir bilgi vermemiştir.<sup>1491</sup> Hevvârî'nin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dayandırdığı rivayetle ilgili hadis kaynakları tarandığında öne çıkan iki rivayetin olduğu görülmektedir.

1. Zührî'den şöyle rivayet olunmuştur: "Nebi (s.a.s.), Ebû Bekir, Ömer ve Osman (elif'le) 'مَالِكِ' şeklinde okuyorlardı. 'مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ' şeklinde (elifsiz) ilk okuyan ise Mervân'dır."<sup>1492</sup>

2. Enes b. Mâlik'ten şöyle rivayet olunmuştur: "Nebî (sav), Ebû Bekir, Ömer ve -kendisine bildirildiğine (veya râvinin zannına) göre- Osman da 'مَالِكِ' şeklinde okuyorlardı."<sup>1493</sup>

Hz. Peygamber'den tevâtüren sabit olan kıraatler, muhtelif bölgelere dağılan sahâbe tarafından okunduğu gibi o şehrin halkına da okutuluyordu. O dönemde hiç kimse bu kıraatleri inkâr etmiyordu. Ancak zamanla genişleyen İslâm topraklarında muhtelif kıraatleri öğrenenlerin çoğalmasıyla bazı kişiler arasında birtakım ihtilaf ve inkâr hareketleri görülmeye başlandı. Sahâbenin ileri gelenlerinin yaşanan bu durum karşısında taşıdıkları endişeyi üçüncü halife Hz. Osman'a aktarmasıyla mushaf istinsah faaliyeti baş-

Neml 27/8; Fussilet 41/44; el-Müddessir 74/6.

<sup>1491</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/76.

<sup>1492</sup> عَنِ الزُّهْرِيِّ ... قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ يَقْرَأُونَ: {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} وَأَوَّلُ مَنْ قَرَأَهَا {مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ} "مَرْوَانُ" Ebû Dâvûd, *es-Süneni*, 2009, 6/122. Hadisle ilgili sahîh ligayrih olduğu yorumu yapılmıştır. Yani hadis, isnadının çokluğu ve râvilerinin sika kabul edilmesinden dolayı sahîhlik şartlarını en üst derecede kendinde bulundurmasa da (sahîh li zâtihî), sahîh olduğu kabul edilmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, *es-Süneni*, 2009, 6/122 (1. dipnot); Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matbaatü Sefir, 2001), 29; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fînünî mustalahi'l-hadîs* (Dımaşk, 1925), 56.

<sup>1493</sup> حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي قَالٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ سُؤَيْدُ الزُّهْرِيُّ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ - وَأَرَادَ قَالَ - وَعُثْمَانُ كَانُوا يَقْرَأُونَ {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1975, 5/185.

ladı. Bu faaliyetten halifenin asıl amacı, sahâbe kıraatleriyle vahiy katiplerinin ellerindeki âyetleri bir araya getirmek ve olası ihtilafı mümkün olduğunca azaltmaktı. Bundan dolayı mushaflar Kureyş lehçesine göre yazıldı. Yazılan mushaflar çeşitli beldelere gönderildi ve öncesinde sahâbe veya tâbiîn uhdesinde var olan mushafların imhası emredildi. İstinsah faaliyetinde yazılan ve “mesâhif-i Osmâniyye” adı verilen bu mushaflarda Hz. Peygamber’den nakledilen kıraatlere mümkün olduğunca riayet edildi. Az sayıda da olsa kimi âlimlere göre nakli sahih ve tilaveti sabit olan vecihlerin okunmasını müsait kılmak amacıyla hareke ve nokta konulmadı. İmlaya müsait olmayan yerlerde de ilave veya noksanlaştırma yapılarak -az da olsa- her bir mushafta diğerinden farklı yazma yöntemine başvuruldu.<sup>1494</sup> Bunun dışındaki birçok kıraat, sahih olmasına rağmen resm-i Osmânî’ye muhalif olduğu için insanlar tarafından terk edildi.<sup>1495</sup> İbn Zencele’ye göre bazı kıraat ve tefsir âlimleri, eserlerinde resmü’l-mushaf’a uygun olan kıraatleri -eğer senedi de sahîh ise- mütevâtir kabul ettiler. Resmü’l-mushaf’a uymayanlar ise şâz olarak addedildi.<sup>1496</sup> Yine de bu kıraatler, İslâm âlimleri tarafından Kur’an’ın anlam zenginliğine ve bazen de herhangi bir fikhî hükme dayanak teşkil etmek gibi saiklerle kullanılmaya ve eserlerinde zikredilmeye devam etti. Gerek mesâhif-i Osmâniyye, gerekse istinsah faaliyeti öncesinde sahâbe ve tâbiîne ait olan bireysel mushaflar bazen de kıraatlerin -tespit kriteri olmasa da- tercih kriteri olarak kullanıldı. İbâzî âlimler, eserlerinde zaman zaman mezkûr mushaflara kıraatlerin zikri esnasında yer vermişlerdir. Seçilen örnekler üzerinden onların konuyla ilgili yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Neml sûresindeki “تُودِي أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا” âyeti, Hevvârî’nin konuya dair yaklaşımının örneklerindedir.<sup>1497</sup> Hevvârî verilen

<sup>1494</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2014), 9-10.

<sup>1495</sup> İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 10-11.

<sup>1496</sup> İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 11-12.

<sup>1497</sup> en-Neml 27/8.

âyetle ilgili “نُودِي أَنْ بُرِكَتِ النَّارُ وَمَنْ خَوْلَهَا” şeklinde bir kıraat vechi bulunduğunu ve bunun da Übey b. Ka'b mushafında geçtiğini söylemiştir.<sup>1498</sup>

Mushafı hücet olarak gösterme konusuna dair bir diğer örnek En'âm sûresindeki “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” âyeti<sup>1499</sup> ile ilgili Eттаfeyyiş'in değerlendirmeleridir. Kıraat imamlarından İbn Âmir, âyetteki “زَيْنٌ” fiilini, “زَيْنٌ” şeklinde meçhul vezinde, mef'ûl konumunda bulunduğundan mansûb okunan “قَتَلَ” lafzını ise nâib fâil olmakla “قَتَلَ” şeklinde merfû okumuştur. Ayrıca “أَوْلَادِهِمْ” lafzını, dâl (د) harfinin nasbı ile “أَوْلَادُهُمْ”, ardından gelen “شُرَكَائِهِمْ” lafzını ise meksûr olarak “شُرَكَائِهِمْ” şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ “زَيْنٌ” fiilini mâlum, “قَتَلَ” lafzını mansûb, “أَوْلَادِهِمْ” lafzındaki dâl (د) harfini meksûr, son olarak “شُرَكَائِهِمْ” kelimesini ise merfû okumuşlardır.<sup>1500</sup>

Eттаfeyyiş, İbn Âmir'in okuyuşuyla ilgili kıraat rivayetlerini, kaynaklarla paralel bir şekilde zikretmiştir. Nitekim o da “زَيْنٌ” fiili meçhul sîğada “زَيْنٌ” şeklinde okunduğunda “قَتَلَ” lafzının nâib fâil olmakla merfû, “أَوْلَادُهُمْ” lafzının ise “قَتَلَ” kelimesinin mef'ûlü olmakla mansûb olacağını söyledikten sonra “شُرَكَائِهِمْ” lafzının “قَتَلَ” lafzının muzâfun ileyh'i olduğu için mecrûr okunduğunu belirtmiştir. Müfessir, kıraatle ilgili olası itirazlara cevap mahiyetinde İbn Âmir'in kıraat imamlarının en kıdemlisi olduğunu ve sahâbe içerisinde Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652), Vâsile b. Eska' (öl. 85/704), Fedâle b. Ubeyd (öl. 53/673), Muâviye b. Ebû Süfyân (öl. 60/680) ve Mugîre b. Ebû Şihâb (öl. 91/710) gibi zatlardan hatta bir rivayete göre bizzat Hz. Osman'dan kıraat tedris ettiğini söylemiştir.<sup>1501</sup> Bu yüzden İbn Âmir mezkûr okuyuşu, kendisinden kıraat öğrendiği kişilerin bazılarında doğrudan edinmiştir. İbn Âmir, bahsi geçen kıraatte sadece Şâm Mushafı'nı dayanak almış değildir. Zaten Şâm Mushafı'nda “شُرَكَائِهِمْ” kelimesi yâ (ي) ile yazılmıştı. Dolayısıyla onun okuduğu kıraat, Şâm Mushafı ile uyumluydu. Ancak o, bununla yetinmeyip bahsi geçen kıraati naklen de almış-

<sup>1498</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/247.

<sup>1499</sup> el-En'âm 6/137.

<sup>1500</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 270; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/32.

<sup>1501</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 6(1)/278.

tır.<sup>1502</sup> Âyeti, mushaf imlâsı ile delillendirme metodunu uygulayan Ettafeyyîş, ardından dil tahliliyle de istidlal yoluna gitmiştir. Nitekim ona göre mâmulüne muzâf olan “قَتْلَ” mastarı, devamındaki “أَوْلَادُهُمْ” lafzını mukadder bir “en” (أَنَّ) ile nasb etmiştir. Sekkâkî (öl. 626/1229), *el-Miftâh* adlı eserinde birinciden muzâfun ileyhin, ikinciden de muzâfın hazf olduğunu söylemiştir. Bu durumda âyet “قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ قَتْلَ شُرَكَائِهِمْ” takdirinde olur.<sup>1503</sup>

Arap şiirinden hüccet de İbâzî âlimlerin eserlerinde gözlemlenen hususlardandır. Ancak Hevârî’de, kıraatlerle ilgili şiiri delil gösterdiğine dair bir örnek tespit edebilmiş değiliz. Konu, diğer İbâzî âlimlerden seçilen örneklerle incelenecektir.

Umânî’nin âyet sonlarında bulunan yâ’ların (ى) hazfini şiirle gerekçelendirmesi hakkındaki yorumları, konuya dair örnek olarak değerlendirilebilir. Hevârî, âyet sonlarındaki yâ (ى) harfinin hazif gerekçesini “وَخِجَّتُهُ/Bunun delili” şeklinde hüccet kelimesini de kullanarak şöyle izah etmiştir: “Çünkü âyet sonları bir önceki ile bir sonrakini ayırmak noktasında şiirlerdeki beyitlerin son harfi gibidir. Nasıl ki beyitlerin sonunda gerektiği zaman yâ (ى) hazfediliyorsa âyet sonlarında da durum böyledir.”<sup>1504</sup> Umânî, ardından yorumunu A’şâ’nın şu şiiriyle örneklendirmiştir:

“وَمِنْ كَاشِحٍ ظَاهِرٍ غَمْرُهُ إِذَا مَا احْتَسَبْتُ لَهُ أَنْكَرُنْ”<sup>1505</sup>

Umânî, zikredilen şiirdeki “أَنْكَرُنْ” kelimesinin aslının “أَنْكَرُنِي” olduğunu, fakat şiir zaruretinden dolayı kelimenin sonundaki esreyle iktifa edildiğini belirtmiştir.<sup>1506</sup>

Diğer taraftan Umânî, bahsi geçen yorumunu desteklemek amacıyla şiir istişhâdiyle yetinmeyip hadîsten de delil getirmiştir. Nitekim o, İbn Cüreyc’in Ümmü Seleme’den rivayet ettiği “Nebi (s.a.s.), (Kur’an) okuduğu zaman âyet âyet kıraatini keserdi.” ha-

<sup>1502</sup> Ettafeyyîş, *Himyanü’z-zâd*, 6(1)/278.

<sup>1503</sup> Ettafeyyîş, *Himyanü’z-zâd*, 6(1)/278. Sekkâkî’nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 129.

<sup>1504</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 427-428.

<sup>1505</sup> Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî el-A’şâ, *Divânü’l-A’şâ*, ts., 236.

<sup>1506</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 427-428.

disini<sup>1507</sup> istidlal etmiştir.<sup>1508</sup> Umânî'nin yâ (ى) harfinin âyet sonlarından hazfiyle ilgili diğer bir hücceti ise mushaf imlasıdır. Nitekim o, “Mushaf da bu görüşü teyit ediyor. Çünkü mushaflarda âyet sonlarındaki yâ'lar (ى) mahzûf yazılmıştır.” diyerek mushaf imlasının önemine vurgu yapmıştır.<sup>1509</sup> Zaten Umânî, eserinin birçok yerinde “mushafa ittiba için”, “mushafta böyle yazdığı için” gibi ifadelerle âyetlerin imlasıyla ilgili mushafı önemli deliller arasında değerlendirdiğini göstermiştir.

Şiirle istişhâda Mi'velî'nin genellikle çok fazla başvurmadığı görülmüştür. Onun bu konuda daha çok sened ve dil hüccetlerine ağırlık verdiği söylenebilir. Kendisinin az sayıda değindiği şiirlerden getirilen hüccete Sâffât sûresindeki “فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَرْفُونَ” âyetinde<sup>1510</sup> geçen “يَرْفُونَ” fiiliyle ilgili kıraat vecihleri örnek verilebilir. Mi'velî, bahsedilen fiile “Hızlıca koşarak” anlamını verdikten sonra bu fiille ilgili iki okumanın daha bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisine göre mezkûr fiil, “يَرْفُونَ” şeklinde if'âl bâbından okunur. Bu durumda anlamı “فَأَمْسَى حُصَيْنٌ قَدْ أُذِلَّ إِلَى زَيْفِ بْنِ زَيْفِ/Birbirlerini acele ettirerek” şeklinde olur. Umânî'ye göre bu durum tıpkı şairin şu beytindeki<sup>1511</sup> gibidir:

”تَمَّتْ حُصَيْنٌ أَنْ يَسُودَ جِدَاعَهُ فَأَمْسَى حُصَيْنٌ قَدْ أُذِلَّ وَأُقْفِرَ“

Müellif, şiirdeki “وَأُقْفِرَ” lafzının, “أَسْرَعَ/hızlandırdı” anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>1512</sup> Mi'velî'nin zikrettiği mezkûr şiir, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ında da yer almıştır. Hatta Mi'velî'nin şiirle ilgili izahının, neredeyse kelimesi kelimesine Zeccâc'la aynı olduğu söylenebilir.<sup>1513</sup>

Mi'velî'nin belirttiği kıraatlerden üçüncüsü, sülâsî vezinde ancak kelime değişimiyle “يَرْفُونَ” şeklindeki telaffuzdur. Bu kıraate

<sup>1507</sup> “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَرَأَ قَطَعَ قِرَاءَتَهُ آيَةَ آيَةٍ” Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1984), 12/451 (7022. hadis).

<sup>1508</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 427-428.

<sup>1509</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 427-428.

<sup>1510</sup> es-Sâffât 37/94.

<sup>1511</sup> Muhabl es-Sa'dî (öl. ?). Hz. Osman (bir rivayete göre Hz. Ömer) döneminde yaşamış Müslüman şair. Bk. Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 102.

<sup>1512</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/237.

<sup>1513</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/309.

göre kelime, “وَزَفَ” lafzının fiil-i muzârî sîğası olmaktadır. “وَزَفَ” fiili yukarıda zikredilen “أَسْرَعَ” anlamına gelir.<sup>1514</sup> Nitekim Zeccâc da mezkûr üç vechi zikretmiş ve birinci vecih olan “يَرْفُونَ” şeklinde okunduğunda “أَسْرَعَ” anlamına geleceğini söylemiştir. Ancak her iki müellif de kıraatleri kimin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiş, “أَسْرَعَ/okunur” demekle iktifa etmişlerdir.<sup>1515</sup> Kıraat kaynaklarında mezkûr vecihlere yer verilmiştir. Buna göre Hamza, if’âl bâbından “يَرْفُونَ” şeklinde okurken diğer kurrâ ise sülâsî vezinde okumuşlardır. Diğer taraftan Dahhâk, Yahyâ b. Abdurrahman ve İbn Ebû Able “يَرْفُونَ” şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>1516</sup>

İbâzî âlimler, kıraat vechini zikrettikleri birçok âyetin yorumunda hüccetin dile yansıyan yönüyle ilgili de delil gösterme yoluna gitmişlerdir. Dille hüccete, İbâzî âlimlerden Umânî’nin “Sahâbe ve Tâbiîn Kıraatlerine Atıfta Bulunmaları” başlığında da geçen Kehf sûresindeki “لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ” âyetini<sup>1517</sup> örnek vermek mümkündür. Bilindiği gibi âyette bulunan lev (و) edatındaki vâv’ın (و) kesre okunması konusunda kurrânın icmâ ettiğini belirten Umânî, Yahyâ b. Vessâb’ın vâv’ın (و) zammesiyle “لَوْ أَطَّلَعْتَ” şeklinde telaffuz ettiğini söylemiştir. Müellif sözlerinin devamında ise “Bu durumun hücceti, vâv (و) harfine, harekeler içinde en layık olanı zamme harekedir. Çünkü zamme, vâv’ın (و) kardeşidir.” diyerek mezkûr kıraatin dil yönünden hüccetini ortaya koymuştur. Buna rağmen Umânî, bütün kıraat imamları kesre okunuşunda ittifak ettikleri için Yahya b. Vessâb’ın kıraatinin reddolunduğunu belirtmiştir.<sup>1518</sup>

Dille ihticâca diğer bir örnek Mi’velî’nin A’râf sûresindeki “وَقَطَّعْنَاهُمْ” âyetiyle<sup>1519</sup> ilgili değerlendirmesidir. Mi’velî, “عَشْرَةَ” kelimesindeki şîn (ش) harfinin harekeli okunmasıyla ilgili “اِنَّتَنِي” lafzındaki yâ (ي) harfinin sâkin olmasını gerekçe gösterir. Bundan ha-

<sup>1514</sup> Mi’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/237.

<sup>1515</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/309; Mi’velî, *Kitâbü’t-Tehzîb*, 2017, 2/237.

<sup>1516</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 128; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 2/412.

<sup>1517</sup> el-Kehf 18/18.

<sup>1518</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-Evsat*, 123.

<sup>1519</sup> el-A’râf 7/160.

reketle de Bakara sûresinde yer alan “إِنَّمَا عَشْرَةٌ عَيْنًا” âyetindeki<sup>1520</sup> şîn'in (ش) meczûm okunma nedenini, “إِنَّمَا” lafzının sonundaki elif'in (إ) harekeli olmasıyla gerekçelendirir.<sup>1521</sup>

Kiraat vechini delillendirirken dil kuralından yararlanmakla ilgili Ettafeyyiş'in tefsirinden Bakara sûresinde yer alan “فَتُوبُوا إِلَىٰ”<sup>1522</sup> “بَارِكُمْ” kelimesini örnek vermek mümkündür. Zikredilen kelime bazı kurrâ hemze yerine sâkin yâ (ي) getirerek “بَارِكُمْ” şeklinde telaffuz ederlerken Ebû Amr ihtilâs ile, diğer kurrâ ise hemze ile “بَارِكُمْ” şeklinde okumuştur.<sup>1523</sup> Âyetteki Ebû Amr'ın ihtilâsının, yâ'ya (ي) meylettirir şekilde yapıldığını söyleyen Ettafeyyiş, Sîbeveyh'in tercihinin de<sup>1524</sup> bu yönde olduğunu söylemiştir.<sup>1525</sup> Kiraat vecihlerinin zikredildiği eserlerde mezkûr kiraat farklılıklarına değinilmiştir. Buna göre Ebû Amr ihtilâs ile okurken diğer kurrâ tahkîk ile telaffuz etmişlerdir.<sup>1526</sup>

Ahfeş, “بَارِكُمْ” şeklinde hemze ile telaffuz edildiğinde kelimenin “mahlukatı yaratan” anlamında “بَرَأَ” kelimesinden müştak olduğunu söylemiştir.<sup>1527</sup> Zeccâc da “بَارِكُمْ” kelimesine “إِلَىٰ خَالِقِكُمْ/Sizin yaratıcınız” anlamını vermiştir.<sup>1528</sup> Ona göre bazı kimseler Ebû Amr'ın bu kelime hemzeyi tamamen düşürdüğünü nakletmişlerdir. Oysa Sîbeveyh, ki bu konuda başkalarından daha güvenilir bir nakil sahibidir, Ebû Amr'ın hemzeyi düşürmediğini; yalnızca kesreyi hafifçe okuduğunu aktarmıştır. Çünkü onlar “tahfîf” kavramını duyduklarında bunu “cezm” sandılar. Hâlbuki “tahfîf” okuyuşu kitaplardan öğrenilecek bir şey değildir, ancak müşâfehe yoluyla idrak edilebilir.<sup>1529</sup> Zeccâc, “mahlukat” anlamındaki kelime-

<sup>1520</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>1521</sup> Mî'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 1/509.

<sup>1522</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>1523</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/42.

<sup>1524</sup> Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Hanci, 1988), 2/297.

<sup>1525</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/42.

<sup>1526</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1988, 2/297; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 154-155; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 1/391-393.

<sup>1527</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/89.

<sup>1528</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136.

<sup>1529</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/89.

nin Araplar nezdinde daha çok yâ (ى) ile “الْبَرِّيَّةُ” şeklinde kullanıldığını belirterek bu görüşüne “خَيْرُ الْبَرِّيَّةِ” âyetini<sup>1530</sup> delil göstermiştir.<sup>1531</sup>

### 3.4. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunmaları

Eserlerinde kıraatlere yer veren âlimler, bazen kıraatlerden hangisinin senedinin daha kuvvetli, hangisinin daha fasih ya da tilave-tinin daha meşhur olduğu gibi gerekçeleri ileri sürerek onlar arasından tercihte bulunurlar. İbâzî âlimlerin çoğunluğu, tıpkı kendilerinden önceki âlimler gibi zaman zaman eserlerinde bu türde bir tercihte bulunarak selevin yolunu takip etmişlerdir.

İbâzî âlimlerin erken dönem müfessirlerinden olan Hevvârî, eserinde bu türden bir tercihe diğer İbâzî âlimlere nispetle tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir âyette yer vermiştir. Kıraat ihtilaflarına değindiği yerlerde o, daha çok kaynak olarak aldığı Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve Kelbî gibi âlimlerin rivayet veya görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Hevvârî'nin sözü edilen tercihiyle ilgili sayılabilecek örnek, “altından buzağı yapma” hadisesinde geçen Hz. Mûsâ ile Sâmîrî'nin<sup>1532</sup> diyalogunun anlatıldığı Tâhâ sûresindeki “لَنْخْرِقَنَّهُ”<sup>1533</sup> lafızdır. Hevvârî'ye göre bu lafızda iki vecih vardır. Kıraat kaynaklarının da belirttiği üzere bahsi geçen kelimeyi Hz. Alî ve Ebû Ca'fer “لَنْخْرِقَهُ” şeklinde sülâsî bâbdan okumuşlardır. Ayrıca Kelbî ve Hasan-ı Basrî'nin if'âl bâbından “لَنْخْرِقَهُ” okuduğu aktarılmıştır. Kurrânın geri kalanı ise tef'îl bâbından “لَنْخْرِقَهُ” şeklinde okumuşlardır. Kaynaklarda zikredilen kıraatlerden başka Ebû Nüheyk'in (öl. 82/701) nûn'un (ن) cezmiyle “لَنْخْرِقَهُ”, İbn Mes'ûd'un ise “لَنْدَحِّقَهُ” şeklinde okuduğu zikredilmiştir.<sup>1534</sup> Hevvârî, sülâsî bâbdan okunduğunda “Onu un ufak edeceğiz.”, tef'îl bâbından okunduğunda ise “Biz onu ateşle yakacağız.” anlamının söz ko-

<sup>1530</sup> el-Beyyine 98/7. Anlamı “Yaratılmışların en hayırlısı.”

<sup>1531</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136.

<sup>1532</sup> Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'na çıktığında İsrailoğulları'nı kandırıp onları altından yapmış olduğu buzağıya ibadet ettiren kişi. Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 9/206; Mahmut Salihoglu, “Sâmîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

<sup>1533</sup> Meâli: “Biz onu yakacağız.” Bk. Tâhâ 20/97.

<sup>1534</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 93; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, ts., 2/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 665.

nusu olacağını söyledikten sonra “İkinci kıraat bana daha güzel geliyor.” diyerek kıraatler arasında tercihini ortaya koymuştur. Zira altının herhangi bir sebeple un ufak olması mümkündür. Dolayısıyla bu durum insan için normal karşılanır. Ancak ateşin bile yakmadığı altının yanmış olması Hz. Mûsâ’yı hayrete düşürmesi beklenen bir faktördür.<sup>1535</sup>

Umânî, eserinin birçok yerinde kıraatle ilgili çeşitli görüşlere yer verdikten sonra içlerinden benimsemiş olduğu görüşü belirtmiştir. Bunu da bazı yerlerde “قُلْتُ”,<sup>1536</sup> bazı yerlerde “وَالْإِخْتِيَارُ عِنْدِي”<sup>1537</sup> gibi lafızlarla ifade etmiştir. Konuyla ilgili bir örnekle Umânî’nin yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

İdgam konusunu anlattığı bölümde önce İbn Mücâhid’in görüşlerini aktaran Umânî, ardından kendi tercihini belirtmiştir. İbn Mücâhid’e göre bütün kurrâ, nûn-İ sâkin, lâm (ل) ve râ’ya (ر) uğradığında idgam meal gunne yapar. Ancak Müseyyebî’nin aktardığı rivayete göre imam Nâfi “مُسَلَّمَةٌ لَا شِبْهَةَ فِيهَا”<sup>1538</sup> ve “مِنْ لُدْنَةٍ”<sup>1539</sup> gibi yerlerin lâm’ında (ل) gunne yapmamıştır. İbn Mücâhid, bunun sebebinin ilgili yerlerde gunnenin lisanda külfete yol açması olduğunu söylemiş ve bu yorumunu desteklemek amacıyla Sîbeveyhi’nin görüşünü zikretmiştir. Nitekim Araplar, “حُطَّتْهُمْ” kelimesini “حُطَّتْهُمْ” şeklinde telaffuz ederler. Haddi zatında tâ (ط) harfinde itbâk sıfatı<sup>1540</sup> vardır. Ancak idgam sonrası “حُطَّتْهُمْ” kelimesinde itbâk sıfatı ortadan kalkmıştır. Bu yüzden gunnenin okunmaması da caiz sayılmalıdır.<sup>1541</sup> Umânî, İbn Mücâhid’in bu görüşüne itiraz sadedinde şu yorumda bulunmuştur: “Bana göre kıyas, lâm (ل) ve râ (ر) harfleriyle beraber gunnenin okunmasıdır. Nitekim ‘حُطَّتْ’ gibi

<sup>1535</sup> Hevvârî, sözlerinin devamında “Bu sebeple Allah, ateşi altın üzerine hakim kıldı. Mûsâ da onu yaktıktan sonra, küllerini denize savurdu.” şeklinde bir izahatta bulunmuştur. Bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-‘azîz*, 1/107.

<sup>1536</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 160, 187, 321, 358.

<sup>1537</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 116, 171, 353.

<sup>1538</sup> el-Bakara 2/71.

<sup>1539</sup> en-Nisâ 4/40 ve el-Kehf 18/2.

<sup>1540</sup> Itbâk: Harfi telaffuz ederken dilin ortasının üst damağa yapışmasına verilen addır. Sâd (س), Dât (ذ), Tâ (ط) ve Zâ (ظ) harflerine mahsustur. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/203; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 2018, 47.

<sup>1541</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 126.

yerlerde Arap diline göre fasih olan kullanım tâ'nın (ط) itbâk sıfatının verilmesidir. İbn Mücâhid'in verdiği 'حُنُومٌ' örneğindeki itbâkın ortadan kalkması durumuna cevaz yönünden bakılmalıdır. Dolayısıyla gunnenin okunmasını vacip veya muhtar olarak değerlendirmekten ziyade cevaz kabilinden kabul etmelidir. Nitekim 'فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنُ'<sup>1542</sup> örneğinde tâ (ط) ve tâ (ت) aynı mahreçten olmalarına rağmen tâ (ط) harfi idgamdan sonra itbâk sıfatını korumuştur."<sup>1543</sup>

İbâzî müfessirlerden Eттаfeyyiş, eserinin bazı yerlerinde kıraatlerle ilgili kendi görüşünü de ortaya koymuştur. Bakara sûresindeki "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنُ" âyetinde<sup>1544</sup> geçen "أُؤْتِنُ" kelimesindeki hemze vecihleriyle ilgili değerlendirmesi konuya ilişkin örnek olarak verilebilir. Bu kelimeyi Hamza ve Âsım hemze ve merfû bir elif ile "أُؤْتِنُ" şeklinde okurken Verş, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer ibdâl ile "أُؤْتِنُ" şeklinde telaffuz etmiştir.<sup>1545</sup> Kelimenin resm-i hat'ta vâv (و) ile yazılmasıyla ilgili Eттаfeyyiş şu sözleri serdetmiştir: "Bu kelime vâv (و) ile yazılmıştır. Çünkü kelime ibtidâ halinde okunduğunda hemze, vâv'a ibdal olur. Bu da çoğu Mağrib ehlinin kıraatine uygundur." Müfessirin bu ifadelerinden takip ettiği kıraat imamının Verş olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Çünkü mezkûr kelimedeki Verş'in ibdâl vechi vardır. Diğer taraftan Ebû Amr ve Ebû Ca'fer de "أُؤْتِنُ" lafzında ibdâl yapmaktadırlar ama bilindiği gibi günümüzde Kuzey Afrika'da yaygın olan kıraat, Verş rivayetidir. Bahsedilen kelimedeki şâz olarak "الَّذِي تُؤْتِنُ" şeklinde İbn Muhaysın'a nispet edilen bir idgam vechi de zikredilmiştir.<sup>1546</sup> İbn Hâleveyh'e göre mezkûr kelimedeki şedde hemze'den ivaz olarak gelmiştir.<sup>1547</sup> Müfessir, sözü edilen kelimedeki kıraat vecihlerini naklettikten sonra hemze'nin (إ) tâ'ya (ت) idgam edilerek "الَّذِي أُؤْتِنُ" şeklinde okunduğunu aktarmış ve Kâdî (öl. ?) ismini verdiği âlimin itirazına yer vermiştir. Kâdî'ye göre "الَّذِي أُؤْتِنُ" şeklinde idgamlı okuyuş hatadır. Çünkü hemze'den

<sup>1542</sup> el-Mâide 5/28.

<sup>1543</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 186-187.

<sup>1544</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>1545</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 194; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 2/237; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2006, 90.

<sup>1546</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 25; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâ'ât*, 99.

<sup>1547</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 25.

(İ) kalbedilen yâ (ی), hemze hükmündedir. Böyle olduğu için tâ'ya (ت) idgam edilemez. Eттаfeyyiş, Kâdî'nin itirazına cevap niteliğinde şunları söylemiştir: "İftiâl bâbının fâü'l-fiilinde bulunan vâv (و) harfi, 'اِتَّعَدَ',<sup>1548</sup> 'اِتَّسَّرَ',<sup>1549</sup> örneklerinde görüldüğü gibi tâ'ya (ت) kalbedilir. Bu örneklerde yâ (ی), tâ'ya (ت) kalbedilmiştir." Ardından "Başkası tarafından şâz görülen bu kıraat, okuyanı için sahih olur." diyerek kendi tercihini ortaya koymuştur.<sup>1550</sup>

Âyetteki mezkûr kıraatle ilgili Zemahşerî de Kâdî ile aynı itirazları öne sürer. Zikredilen okuyuşun Âsım'dan rivayet edildiğini söyleyen Zemahşerî, "يَسَّرَ" kelimesinin fâü'l-fiilindeki yâ'nın (ی), "اِتَّسَّرَ" örneği gibi ifti'âl bâbında tâ'ya (ت) idgamına kıyas edilmesinin doğru olmadığını söyleyerek bu kıraate karşı çıkar.<sup>1551</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin kıraatlerle ilgili kendi görüş ve tercihlerine yer vermeleri konusu işlenmiştir. Gözlemlendiği üzere kimi zaman senet ve Arap dili gibi faktörlerin istidlaliyle yer verdikleri kıraatlerle ilgili yorum yapmışlar, kimi zaman da kıraatler arasından tercihte bulunmuşlardır Tercihlerinde daha çok kıraatin sıhhatini esas alıp, senedinin kuvvetliliğini göz önüne almışlardır. Bazen de bir kıraati neden tercih ettiklerini nahiv ve sarf kurallarıyla temellendirme yoluna gitmişlerdir.

### 3.5. Kıraatlere Eleştiri Yöneltilmeleri

İbâzî âlimler, "Kıraatler Arasında Tercihle Bulunmaları" başlığında da temas edildiği üzere kıraatlerden bazılarını; senedinin kuvvetliliği, mushaf imlası ve Arap dili kurallarına uygunluğu gibi faktörleri esas alarak diğer okuyuşların arasından tercih yoluna gitmişlerdir. Bu tercihin sonucunda bazen diğer okuyuşu eleştiriye tâbi tutmuşlar, hatta kimi zaman ilgili kıraati reddetme yoluna gitmişlerdir.

Konuya dair ilk örnek, kelime sonlarındaki mütekellim yâ'sının isbâtı ve hazfi meselesiyle ilgili bazı rivayetlere dair Umânî'nin yapmış olduğu itirazdır. Müellif, Abbâs b. el-Fadl'dan, Zümer

<sup>1548</sup> "وَعَدَ" kelimesinden müştaktır.

<sup>1549</sup> "يَسَّرَ" kelimesinden müştaktır.

<sup>1550</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 3/459.

<sup>1551</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 157.

sûresindeki “يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ”<sup>1552</sup> geçen “يَا عِبَادِ” ve “فَاتَّقُونِ” kelimelerinin “يَا عِبَادِي” ve “فَاتَّقُونِي” şeklinde yâ’ların (ى) isbâtı ve tahrîk ile okunduğu rivayeti aktarmıştır. Umânî bu kıraati naklettikten sonra “Zikredilen okuyuş, bana diğer rivayetler içinden en garip gelelidir.” diyerek itirazını dile getirir. Bu itirazına gerekçe olarak da hem “يَا عِبَادِ”, hem de “فَاتَّقُونِ” lafızlarındaki yâ’ların (ى) resm-i hat’ta mahzûf olduğunu, ayrıca kurrânın da her iki kelimedede yâ’ların (ى) hafzedilmesi noktasında icmâ ettiklerini belirtmiştir.<sup>1553</sup> Ardından “Mushaf hattında ve münâdâlarda bulunan mütekellim yâ’ları mahzûf olduğu halde nasıl olur da Abbâs b. el-Fadl bunları isbât eder? Üstelik kendisi büyük âlimlerden olup, sika, tanınmış, ezberi ve kavrayışı yüksek birisidir.”<sup>1554</sup>

Konuyla ilgili diğer bir örnek Bakara sûresindeki “فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ”<sup>1555</sup> geçen “أَنْ يَطَّوَّفَ” lafzıdır. Ettafeyyiş, İbn Mes’ûd’un zikredilen lafzı “أَلَّا يَطَّوَّفَ” şeklinde okuduğunu söyleyerek ilgili kıraatin anlam yönünden Nisâ sûresindeki “يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَصَلُّوا”<sup>1556</sup> âyeti kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Nisâ sûresindeki mezkûr âyetin meâlî “Böylece Allah, sapmayasınız diye size açıklıyor.” şeklindedir. Dolayısıyla görünürde müsbet manada olan “أَنْ تَصَلُّوا” lafzından, siyak ve sibaktan ötürü menfî bir mana anlaşılmuştur. Aynı şekilde öncesinde müsbet olan “أَنْ يَطَّوَّفَ” lafzının anlamı, İbn Mes’ûd’un kıraatine göre “tavaf etmemesinde” şeklinde olmakla menfî bir yapıya bürünmüş olur.<sup>1557</sup>

Konuyla ilgili tefsirlere göz attığımızda Ettafeyyiş’in yaklaşımlarına benzer görüşlerin yer aldığı görülür. Mesela Ferrâ ve Zemaşerî tavafın gerekli olup olmamasıyla ilgili şu değerlendirmede bulunurlar: Âyette önce Safâ ve Merve’nin Allah’ın şiarlarından olduğu söylenip, sonrasında “(Hac veya umre niyetiyle) Kâbe’yi ziyaret eden-

<sup>1552</sup> ez-Zümer 37/16.

<sup>1553</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 396. Mütekellim yâ’larının mahzûf olduğu yerlerle ilgili bilgi için bk. Dâni, *el-Muknî*, 40-41.

<sup>1554</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 396.

<sup>1555</sup> el-Bakara 2/158. Meâlî: “İşte kim o Beyt’i (Kâbe’yi) hac veya umre (kastı) ile ziyaret ederse bunları güzelce tavaf etmesinde üzerine bir beis yoktur.”

<sup>1556</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>1557</sup> Ettafeyyiş, *Himyanü’z-zâd*, 2/420.

lerin bu ikisini tavaf etmesinde beis yoktur.” denilmesinde tenakuz olduğu düşünülebilir. Fakat İslâm öncesi dönemlerde Safâ tepesinde adı İsâf, Merve’de ise Nâile olan iki put vardı. Rivayet edildiğine göre İsâf’la Nâile, Kâbe’de zina irtikap eden, bu fiillerinin sonucunda taşa dönmüş olan ve ibret alınması amacıyla Merve ve Safâ tepelerine konulan bir adamla bir kadının isimleriydi. Ancak zamanla insanlar Allah’ı terk edip bu iki puta ibadet etmeye başladılar. Ayrıca Safâ-Merve arasında sa’y ederlerken bahsi geçen iki putu sıvazlıyorlardı. İslâm gelip putlar da kırılınca, -bu konuda her ne kadar günahları bulunmasa da- Müslümanlar, cahiliye adeti olduğundan ve sözü edilen putlara tazim korkusuyla Safâ-Merve arasında tavaf yapmaya hoş bakmıyorlardı. Böylece sözü edilen günah Müslümanlardan kaldırılmış oldu.<sup>1558</sup> Nitekim Safâ ile Merve arasında yedi defa gidip gelme anlamına gelen sa’y ibadeti, ihtilafli bir meseledir. Bazı âlimler, “فَلَا جُنَاحَ/beis yoktur” ifadesinden ve Müslümanların yapmak ile yapmamak arasında muhayyer tutulmasından yola çıkarak, ayrıca âyeti de zâhirine hamletmek suretiyle sa’y ibadetinin nafiye olduğu hükmüne varmışlardır. Nitekim âyetin devamındaki “وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا/Kim gönlünden koparak bir hayır işlerse...” ifadesi de bunu desteklemektedir. Bu görüş Enes b. Mâlik, İbn Abbâs (öl. 68/688) ve İbn Zübeyr’den (öl. 94/713) aktarılmış olup, Eттаfeyyiş, İbn Mes’ûd’un “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا/Merve ve Safâ’yı tavaf etmemesinde bir sakınca yoktur” şeklinde okuyuşunun da bunu teyit etmekte olduğunu söylemiştir.<sup>1559</sup> Ferrâ’ya göre zikredilen okuyuşun iki yönü bulunmaktadır: Birincisi “أَنَّ” okunuşundaki “لَا” edatı, “أَنَّ” ile beraber “مَا مَنَعَكَ إِلَّا أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ/(Allah) buyurdu: Emrettiğim halde secde etmemene ne sebep oldu?” âyetinde<sup>1560</sup> olduğu gibi ilgâ<sup>1561</sup> anlamında sıla olarak değerlendirilir. İkinci yönü de ta-

<sup>1558</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1983, 1/95; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 105.

<sup>1559</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 105; Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 2/420.

<sup>1560</sup> el-A’râf 7/12.

<sup>1561</sup> Sözlükte fiilin anlamını geçersiz kılmak şeklinde tanımlanan “ilgâ”, Basralı ulemâ tarafından “sıla” kavramı yerine kullanılır. “Sıla” kavramını Kûfeliler ise cümleye yeni bir anlam kazandırmayan kelimeler için kullanmışlardır. Bk. Ebu’l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemaşşerî* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 8/128; el-Mahzûmî, *Medresetu’l-Kûfe*, 315.

vafın terki konusunda ruhsatın bulunmasıdır.<sup>1562</sup> Ettafeyyiş, âyetin delaletinden Merve-Safâ bölgesinde sa'yin mübah olduğu hükmünün çıkarılmasını savunanların görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşü savunanlara göre bir şeyden günahın kaldırılması o şeyin mübah olduğunun alametidir. Yine bir şeyle ilgili sevabın varlığının söz konusu olması, o şeyin mendûbiyetini, terkinin cezası vurgulanırsa vücûbiyetini artırır. Üstelik âyet, tavafın vâcip olup olmamasıyla ilgili bir hüküm belirtmemektedir. Aksine tavâf edenlerden günahın kaldırılacağını sarâhaten bildirmektedir. Dolayısıyla fiili terk edenden günahın kaldırılması, tavâfın mübahlığının göstergesi sayılmalıdır. "Peki neden bu şekilde tabir edilmiştir?" şeklinde bir soru yöneltilecek olursa Ettafeyyiş bunun, cahiliyede putlara gösterilen tazimden dolayı Müslümanların tavafa devam etmekteki çekinmelerini ortadan kaldırmak için olduğunu belirtmiştir.<sup>1563</sup>

Ettafeyyiş, âyetteki kıraat farklılığıyla ilgili çeşitli görüşleri aktardıktan sonra Hz. Âişe ve Zübeyr'e dayandırarak Merve-Safâ tavafının (sa'y) vâcip olması hükmünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Eğer savunulduğu gibi tavâf vâcip olmayıp mübâh kabul edilseydi "أَلَا يَطُوفُ" yerine "أَنْ يَطُوفَ" şeklinde ifade edilmesi gerekirdi. Müfessire göre İbn Mes'ûd'un mezkûr kıraati şâzdır. Meşhur kıraat varken şâz, hüccet kabul edilmez. Ya da *en* (أَنْ) ve *lâ* (لَا) zâid kabul edilir.<sup>1564</sup>

İbâzî âlimler, bir kıraati eleştirirken, ilgili okuyuşu zayıf görürken ya da bir kıraati diğerine tercih ederken çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Onların eserlerinde genel olarak kullandıkları kavramlardan bazıları şunlardır: "ضعيف",<sup>1565</sup> "عجب",<sup>1566</sup> "مردود",<sup>1567</sup> "ليس",<sup>1572</sup> "لم يرو أحد",<sup>1571</sup> "شاذة",<sup>1571</sup> veya "شذ",<sup>1570</sup> "غير مأخوذ",<sup>1569</sup> "غير صحيح",<sup>1568</sup> "بصحيح",<sup>1572</sup>

<sup>1562</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1983, 1/95.

<sup>1563</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/420-422.

<sup>1564</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/420-422.

<sup>1565</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 178; Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/189.

<sup>1566</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 396.

<sup>1567</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 178.

<sup>1568</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1569</sup> Örnek için bk. Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 12 (2), 380.

<sup>1570</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1571</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148; Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/235.

<sup>1572</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

“ولا دليل”,<sup>1573</sup> ve “ألا يجوز”.<sup>1574</sup> Bazen de bir kıraati diğerine tercih ederken “أصح”<sup>1575</sup> lafzını kullanmayı tercih etmişlerdir.

Sonuç itibarıyla Eттаfeyyiş’in âyetle ilgili kıraat rivayetini -sahâbe okuyuşu da olsa- eleştirip reddettiği gözlemlenmiştir. Ayrıca meşhûr ve mütevâtir kıraatle amel etmeyi öncelediği, şâz kıraatle mütevâtir veya meşhûr kıraatin ihtilafa medar olması durumunda meşhûr ve mütevâtir kıraati tercih ettiği görülmüştür. Müfessir, senedinin zayıflığı söz konusu olduğunda mütevâtir kıraat imamlarından nakledilse bile kıraati tenkit etmiştir.<sup>1576</sup>

### 3.6. Eserlerinde Yer Verdikleri Kıraat Çeşitleri

İbâzî âlimler bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere eserlerinde sadece mütevâtir kıraatlere temas etmemişler; yeri geldiğinde şâz kıraatleri de aktarmışlardır. Hevvârî gibi kimileri mütevâtir-şâz ayrımı yapmamış, manaya katkısı bağlamında her türlü kıraatten istifade etmiştir.<sup>1577</sup> Bazıları da aktardığı kıraatin şâz olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda denebilir ki, İbâzî âlimlerin bir kısmı bazen sahîh kıraatleri teyit etmek, bazen de âyetle ilgili yorum zenginliğinden istifade amacıyla mütevâtir veya şâz kıraatlere yer vermiştir. İbâzî âlimler, kıraatleri ele alırken kimi zaman Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın gibi şâz olarak değerlendirilen kurrâ yanın-da diğer sahâbe ve tâbiîn kıraatlerine de yer vermişlerdir. Şâz kıraate yer verdikten sonra onun sahihliği veya sakimliği konusunda her zaman değerlendirmede bulunmazlarken Umânî örneğinde olduğu gibi mushaf imlasına uymamak, senedinin zayıflığı gibi nedenlerden dolayı bu kıraatlerden daha sahihini ya da mushaf hattına uygun olanını tercih etmişlerdir.

<sup>1573</sup> Örnek için bk. Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 8 (1), 133.

<sup>1574</sup> Örnek için bk. Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 1/235.

<sup>1575</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 195.

<sup>1576</sup> “İdgamla İlgili Vecihler” başlığında konu incelenmiş ve örnek verilmiştir. Klasik dönem dil eserlerinde kıraatlere yöneltilen eleştirilerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Yıldız, “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 134-164.

<sup>1577</sup> Hevvârî, manaya katkısı olmayan kıraatlere neredeyse yok denecek az yer vermiştir.

### 3.6.1. Şâz Kıraatler

Bu başlık altında, verilecek birkaç örnekle İbâzî âlimlerin şâz kıraatlerle ilgili tasavvuru ortaya konmaya çalışılacaktır. Kimi âlimlerce müdrec kıraatler de<sup>1578</sup> şâz kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>1579</sup> Ancak müdrec kıraatler, Kur'an-ı Kerim'in aslından olmaması nedeniyle merdûd kıraatler içerisine dahil edilmiştir.

Hevvârî, İbn Mes'ûd ve Übey Mushaflarına ve kendisine ulaşan rivayetlere çokça yer verdiği için bunun doğal sonucu olarak şâz kıraatler onun tefsirinde önemli bir konuma sahiptir. Bu kıraatlerin bazen müdrec, bazen müterâdif bazen harf veya hareke değişimi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Ancak belirtmek gerekir ki hicrî 280 civarında vefat eden Hevvârî'nin döneminde günümüzdeki gibi mütevâtir-şâz algısı ve ayırımı henüz bulunmamaktaydı. Kıraatlerin tercih süreci devam etmekte olduğundan o dönemde kaleme alınmış herhangi bir eserdeki kıraatleri kesin çizgilerle mütevâtir-şâz şeklinde ayırmak ve müellifinin bu yöndeki tasavvurunu sonraki dönem kıraat tasavvuruna göre şekillendirmek doğru bir yaklaşım tarzı olmaz. Dolayısıyla bu çalışmada, sözü edilen husus göz önünde bulundurularak yorum yapılacaktır.

Zuhruf sûresinde yer alan “وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ” âyetindeki<sup>1580</sup> merfû okunan “عِبَادٌ” kelimesi şâz kıraate örnek verilebilir. Mezkûr kelime, mütevâtir kıraat imamları tarafından merfû okunmasına rağmen Hevvârî sadece İbn Abbâs'ın ref harekeyle “عِبَادٌ” şeklinde okuduğunu söylemiştir.<sup>1581</sup> Kıraat kaynakları, zikredilen kelimeyi A'meş ve İkrime'nin nasb harekeyle “عِبَادٌ” şeklinde okudu-

<sup>1578</sup> Müdrec kıraat: Kur'an'ın aslında bulunmadığı halde sahâbenin bireysel mushaflarına tefsir amacıyla yaptıkları eklemelere denir. İbnü'l-Cezerî, bu tür eklemelerin tefsir, izah ve beyan amacıyla konulduğunu, sahâbenin neyin âyet olup olmadığını bildiklerinden karıştırma ihtimalinin bulunmadığını söyler. Ör. Bakara 2/198'deki “أَدْنَتْغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ” / Rabbinizden rızık isteyerek (ticaret yapmanız) size günah değildir” âyetine “فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ” / Hac mevsiminde” ilave yapılması gibi. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2011, 1/32; Süyûtî, *el-İtkân*, 167; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 298.

<sup>1579</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Gazalî, *el-Manhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 374; Abdulhamit Birşık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

<sup>1580</sup> ez-Zuhruf 43/19.

<sup>1581</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/110.

ğunu ve İbn Mes'ûd mushafında bu şekilde yazıldığını belirtmişlerdir.<sup>1582</sup> Çalışmada sıkça vurgulandığı üzere Hevvârî, kıraatlerle ilgili mütevâtir-şâz ayrımının henüz yapılmadığı bir dönemde yaşaması nedeniyle böyle bir durum söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Hevvârî'nin tercih ettiği nasb okuyuşu, şâz rivayet olarak değerlendirilir.

İbâzî âlimlerden Umânî, eserinde çoğunlukla mütevâtir kıraatlere yer vermiştir. Müellif eserinde zaman zaman şâz kıraatleri zikretmişse de bunlar içerisinde müdrec ve müterâdiflere temas etmemiştir. Umânî'nin eserinden şâz kıraatlere Şuarâ sûresinde yer alan “وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ السَّيَّاطِينُ” âyetindeki<sup>1583</sup> “السَّيَّاطِينُ” kelimesi örnek verilebilir. Sözü edilen kelimeyi Hasan-ı Basrî, “السَّيَّاطُونُ” şeklinde okumuştur. Umânî, istiâze konusuna dair bilgi verdiği bölümde “şeytân” (سَيِّطَان) kelimesinin etimolojisi (kökeni) ile ilgili çeşitli görüşleri aktarmıştır. Nitekim bu kelimenin “uzaklık” anlamına gelen *şatn* (سَطْن) mastarından “فَيْعَال” vezninde bir kelime olduğunu bu durumda “Allah'ın rahmetinden uzak” anlamına geleceğini söylemiştir. Bazılarına göre de mezkûr kelime “مَعْلَان” vezindedir ve “شَيْطَان/yanmak” mastarından türemiştir. Umânî bu bilgileri verdikten sonra Hasan-ı Basrî'nin mezkûr kıraatini zikrederek “السَّيَّاطُونُ” lafzının “سَيَّاط” kelimesinin cemisi olmakla vâv (و) ile okunduğunu söylemiştir.<sup>1584</sup> Taberî de ilgili âyette kurrânın “السَّيَّاطِينُ” şeklinde okumakta icma ettiklerini belirtmiştir. Kelimenin müfredi “سَيِّطَان”dır. Bu tıpkı müfredi “بُسْتَان” olan “بَسَاتِين” kelimesi gibidir. Ardından Hasan-ı Basrî'nin kelimeyi “السَّيَّاطُونُ” şeklinde okuduğunu nakleden Taberî, bu okuyuşun lahn olduğunu ifade etmiştir.<sup>1585</sup> Semîn el-Halebî de mezkûr şâz okuyuşu Hasan-ı Basrî ile birlikte Dahhâk'a da nispet etmiştir. Ancak o da Taberî gibi bu okuyuşun kimileri tarafından fahiş bir lahn ve galat olarak görüldüğünü aktarmıştır. Ardından Asmaî'den “بُسْتَانُ فَلَاحٍ حَوْلَهُ بَسَاتُونُ” sözünü nak-

<sup>1582</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 135; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâ'ât*, 424.

<sup>1583</sup> eş-Şuarâ 26/227.

<sup>1584</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 128.

<sup>1585</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/404.

leden Halebî, bu sözün Hasan-ı Basrî'nin kıraatini güçlendirdiğini ifade etmiştir.<sup>1586</sup>

Mi'velî'nin eserinde mütevâtir kıraatlerin çoğunlukta olduğu gözlemlense de o, yeri geldiğinde şâz kıraatlere temas etmiştir. Secde sûresindeki “أَدَا صَلَّاتَنَا” âyeti<sup>1587</sup> bu konuya örnek teşkil etmektedir. Nitekim Mi'velî, âyetteki “صَلَّاتَنَا” fiilini sâd (ص) ile “صَلَّاتَنَا” şeklinde okuyanların bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre sâd (ص) ile okunduğunda anlamı “Etlerimiz kokuştugu halde mi?” şeklinde olur.<sup>1588</sup> Kıraat kaynaklarına göre mezkûr okuyuş, Hz. Alî, İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, A'meş, Ebân b. Saîd, Katâde ve Muâz el-Kâri'ye nispet edilmiştir.<sup>1589</sup> Zemahşerî ve Ferrâ'ya göre “صَلَّاتَنَا” ifadesi “toprak olduğumuzda; arzın toprağına karışıp tıpkı suyun, sütün içinde karışıp kaybolması gibi kaybolduğumuzda veya gömüldükten sonra toprakta yok olduğumuzda” anlamlarına gelir.<sup>1590</sup> Zemahşerî, Hasan-ı Basrî'nin “Et bozulduğunda mı?” anlamında olmak üzere “صَلَّاتَنَا” şeklinde okuduğunu ifade etmiştir. Ayrıca “صَلَّ” fiilinden müştak olarak “arzın toprağı cinsinden olduğumuzda mı?” manası da verilmiştir.<sup>1591</sup> Görüldüğü gibi Mi'velî'nin değerlendirmesiyle Zemahşerî'nin temas ettiği birinci görüş örtüşmektedir. Ferrâ, Hasan-ı Basrî'nin mezkûr kıraatini aynı zamanda Hz. Ali'ye nispet eder.<sup>1592</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mi'velî'nin eserinde müdrec ve müterâdif kıraate yer verilmemiştir.

Ettafeyyiş'in her iki tefsiri derinlemesine incelendiğinde görülecektir ki özellikle *Himyânü'z-zâd*, kıraatlerin her türlü bakımdan oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Diğer İbâzî âlimler gibi öncelikle mütevâtir kıraatlerin çokluğu söz konusu ise de onun eseri, anlama etki etmesi bağlamında şâz, müdrec ve mütevâtir gibi muhtelif okumaların kendisine yer bulduğu bir hüviyete sahip-

<sup>1586</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 2/28.

<sup>1587</sup> es-Secde 32/10. Meâli: “Yok olduktan sonra mı?”

<sup>1588</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/142.

<sup>1589</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2009, 3/509; İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, ts., 3/439.

<sup>1590</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/331; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 3/509.

<sup>1591</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 3/509.

<sup>1592</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ts., 2/331.

tir. Eттаfeyyiş'in bu konudaki yaklaşımı birer örnek üzerinden sunulmaya çalışılacaktır.

Konuyla ilgili ilk örnek Âl-i İmrân sûresindeki “وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ” âyetinde<sup>1593</sup> yer alan “وَرَسُولًا” kelimesinin i'rabıyla ilgilidir. Bu kelime, Eттаfeyyiş'e göre mahzûf bir “أَرْسَلْتُ” fiilinin mef'ûlü, “أَرْسَلْتُ رَسُولًا” takdirıyla mef'ûlü mutlak veya hâl olmakla mansûbdur. Yezîdî ise bu kelimeyi “وَرَسُولٌ” şeklinde merfû telaffuz etmiştir.<sup>1594</sup> İbn Hâleveyh'e göre Yezîdî, bahsi geçen kelimeyi -merfû değil- meksûr okumuştur.<sup>1595</sup> Eттаfeyyiş'in ref' okuma gerekçesi “آتَىٰ قَدْ جِئْتُمْ” ve devamındaki cümleye atf ya da mukadder bir “أَرْسَلْتُ” fiilinin takdir edilmesidir.<sup>1596</sup> Müfessirin temel kaynaklarından olan Zemahşerî de eserinde benzer ifadeleri kullanmış ancak bu ifadeleri ref' okumanın değil cer okumanın gerekçesi olarak zikretmiştir. Nitekim o, Yezîdî'nin mezkûr kelimenin cer okunma sebebini “آتَىٰ قَدْ جِئْتُمْ” kısmına atfedilmekle “أَرْسَلْتُ بَأَنِّي قَدْ جِئْتُمْ” takdirinde olmasına bağlar. Sonrasında câr hazf edilmiş ve “رَسُولًا” kelimesi fiile bağlanmıştır. Bunun sonucunda da mahzûf bir fiilin mef'ûlü olmakla mansûb okunmuştur.<sup>1597</sup> Mushaf imlasına uygun olmayan bu okuyuş, mütevâtir kıraat imamlarından da rivayet edilmediği için şâz olarak değerlendirilmiştir.<sup>1598</sup>

### 3.6.2. Müterâdif Kıraatler

Hevvârî'nin eserinde yer verdiği müterâdif kıraat çeşitlerine örnek sadedinde, İbn Mes'ûd'un Bakara sûresinde bulunan “لَا رَيْبَ فِيهِ” âyetini<sup>1599</sup> “لَا شَكَّ فِيهِ” şeklinde okuyuşunu örnek vermek mümkündür.<sup>1600</sup> Her ikisi de “şüphesiz” anlamına gelen *rayb* (رَيْبٌ) ve *şekk* (شَكٌّ) kelimeleri görüldüğü gibi müterâdif lafızlardır. Ancak müterâdif okumalar, resmî'l-mushaf'a uymadığı için şâz kapsamında değer-

<sup>1593</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>1594</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 4/100-101.

<sup>1595</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 27.

<sup>1596</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 4/100-101.

<sup>1597</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1986, 173.

<sup>1598</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 4/100-101.

<sup>1599</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>1600</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/81.

lendirilmiştir. Aynı kıraate Ettafeyyiş de eserinde yer vermiştir. Nitekim o da Hevvarî gibi bahsi geçen okuyuşun İbn Mes'ûd'a ait olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “رُئِبَ” ile “شَكَ” aynı manaya gelen müterâdif lafızlardır. Ettafeyyiş bu okuyuşun tilavet kıraati olma ihtimali bulunduğu gibi tefsîrî kıraat de sayılabileceğini ifade etmiştir. “رُئِبَ” kelimesi “رَابَ” fiilinin mastarı olup kişide şüphe hasil olduğunda kullanılır. Eşanlamlısı olan “شَكَ” de aynı anlama gelmektedir. Müfessire göre “شَكَ”, “delinmek” manasındadır. Şüphe sonucunda kişinin bünyesinde istikrarsızlık, kesinlik duygusunda delinme meydana geldiği için bu kelime de “şüphe” anlamında kullanılmıştır. Gerek “رُئِبَ” gerekse “شَكَ” kelimeleri “şüphe” anlamına geliyorsa da Ettafeyyiş'e göre “رُئِبَ”, anlam bakımından “شَكَ” lafzından daha hususidir.<sup>1601</sup> Yahyâ b. Sellâm, tefsirinde Secde sûresindeki “تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ” âyetinde<sup>1602</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine yer vermiştir. Ancak bu rivayete göre İbn Mes'ûd “لَا رَيْبَ” lafzı için “بُعْنِي لَا شَكَّ فِيهِ” ifadesini kullanmıştır.<sup>1603</sup> Bu ifadeden yola çıkarak -her ne kadar bu rivayet Bakara sûresindeki “لَا رَيْبَ” ile ilgili olmasa da- mezkûr kıraatin tefsîrî olma ihtimalinin ağırlık kazandığını söylemek mümkündür. Taberî'nin, Bakara sûresindeki “لَا رَيْبَ” lafzının “لَا شَكَّ” anlamında olmasıyla ilgili yer verdiği rivayetlerin içerisinde İbn Mes'ûd ismi de yer almaktadır.<sup>1604</sup> Onun zikrettiği rivayetlerin ortak noktası “لَا رَيْبَ” ve “لَا شَكَّ” kelimelerinin anlamca müterâdif olmalarıdır.<sup>1605</sup> Nehhâs ise “لَا شَكَّ” rivayetini Katâde'ye dayandırmış ve lughat ehline göre iki kelimenin manasının aynı olduğunu ifade etmiştir.<sup>1606</sup>

Bu başlıkta incelenen örnekte de görüleceği üzere Hevvarî ve Ettafeyyiş'in müdrec kıraatlerle ilgili yorumlarıyla diğer müfessirlerin yorumlarının örtüştüğü görülür. Ancak Hevvarî ve Ettafeyyiş'in

<sup>1601</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/61.

<sup>1602</sup> es-Secde 32/2.

<sup>1603</sup> Ebû Zekeriyâ b. Ebû Sa'lebe et-Teymî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/684.

<sup>1604</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/228.

<sup>1605</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/228.

<sup>1606</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmîatü'Ümmü'l-Kurâ, 1988), 5/298.

kıraat rivayeti şeklinde aktardığı okuyuşu, diğer müfessirlerin genelinde tefsir ve dil bakımından eşanlımlı gördüğünü, dolayısıyla kıraat olarak değerlendirmediklerini söylemek mümkündür.<sup>1607</sup>

### 3.6.3. Müdrec Kıraatler

Hevvârî'nin eserinde müdrec kıraatler de oldukça yer tutmaktadır. Müellif, tefsirinde özellikle anlam boyutunda değişikliğe neden olacak rivayetleri zikretmiştir. Dolayısıyla anlamı değiştirmesi söz konusu olmayan okuyuşlara çok az yer vermiştir. Mâide sûresinde hırsız olan erkek ve kadının ellerinin kesilmesi emrinin geçtiği "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" âyeti,<sup>1608</sup> konuya dair örnek teşkil eder. Hevvârî'ye göre İbn Mes'ûd, âyetteki "أَيْدِيَهُمَا" kelimesini "أَيْمَانُهُمَا/sağ ellerini" şeklinde okumuştur.<sup>1609</sup> Benzer rivayetler kıraat kaynakları tarafından da nakledilmiştir.<sup>1610</sup> Bu kelime "أَيْدِيَهُمَا" kelimesinin müterâdifi değildir. Çünkü sözü edilen kelime "Onların elleri" manasına gelirken "أَيْمَانُهُمَا" kelimesi ise "Onların sağ iki organı" anlamını taşır. Binaenaleyh mezkûr okuyuşu, mushaf imlasına da uymadığından şâz kabul etmek ve anlama etkisi bağlamında müdrec kıraat olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim İslâm fihhına göre hırsıza uygulanacak cezada sağ elden başlanması konusunda bir icmâ bulunmaktadır. Bu icmâyâ dayanak olan temel argümanların başında da kaynaklarda İbn Mes'ûd'un mezkûr kıraati gösterilmektedir.<sup>1611</sup>

Râzî'nin âyetle ilgili yorumu şöyledir: Eğer denirse ki "İbn Mes'ûd 'أَيْدِيَهُمَا' kelimesini 'أَيْمَانُهُمَا' şeklinde okumuştur. Dolayısıyla kesme hükmü mutlak olarak ellere değil, sağ ellere tahsis edilmiştir. Şâz kıraatler de haber-i vâhid yerine geçer." biz deriz ki: "Şâz kıraatler, mütevâtir kıraatleri iptal edip, hükümsüz kılmaz. Bu yüz-

<sup>1607</sup> Tespitlerimize göre Umânî ve Mi'velî başta olmak üzere inceleme konusu edindiğimiz diğer İbâzî âlimler, eserlerinde müdrec kıraatlere yer vermemişlerdir.

<sup>1608</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>1609</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/468.

<sup>1610</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, ts., 39; Kırmânî, *Şevâzzü'l-kirâ'ât*, 154.

<sup>1611</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/513; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, 1984), 4/72.

den biz, mezhebimizin görüşünü ispat noktasında mütevâtir kıraatlere tutunuyoruz. Hem bizce şâz kıraat bir hüccet kabul edilemez. Çünkü biz şâz kıraatlerin Kur'an sayılamayacağını kesin olarak söylüyoruz. Eğer şâz okuyuş Kur'an sayılıydı mütevâtir olurdu. Şayet biz, Kur'an âyetlerinden bir kısmının günümüze tevâtür yoluyla gelmemiş olduğunu kabul edersek, Râfizilerin (Şîa) ve mülhidler (inkârcıların) Kur'an hakkındaki 'Belki de Kur'an'da, Hz. Ali'nin halifeliğine bir delil olarak delâlet eden âyetler vardı ama onlar bize kadar gelmedi ya da şeriatın hükümlerinin çoğunun nesh edildiğini ifade eden âyetler vardı fakat o âyetler bize ulaşmadı.' şeklindeki iddialarına kapı aralamış oluruz. Eğer iddia edilen bu âyetler Kur'an olsaydı, mütevâtir olurlardı. Mütevâtir olmadıklarına göre, Kur'an'dan sayılmadıklarına kesin bir şekilde hükmederiz. Böylece şâz kıraatlerin kesinlikle bir hüccet olmadıkları sabit olmuş olur."<sup>1612</sup>

Konuyla ilgili Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) şöyle demiştir: "İlk hırsızlık suçunun işlenmesinden dolayı sağ elin kesilmesi gerektiği konusunda ümmetin asla ihtilafı yoktur. Böyle olunca Allah'ın 'فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ' emri ile, hırsız erkekle hırsız kadının sağ ellerinin kesilmesini kastettiğini anlamış bulunmaktayız. Âyetin lafzının zahirine göre iki elin 'يَدٍ/el' kelimesinin çoğulu olan 'أَيْدِي' lafzıyla ifade edilmesiyle, hırsız erkekle hırsız kadının her birinin sadece birer elinin kesilmesi kastedilmiştir. Nitekim her insanın bir kalbi olduğu halde 'فَمَقْدُ صَعْتٍ فُلُوْبِكُمْ' âyetinde<sup>1613</sup> Allah 'Kalpleriniz kaydı.' buyurmaktadır. Dolayısıyla bu âyette insanlara izafe edilen her kalp, çoğul kelimeyle ifade edilmiştir."<sup>1614</sup>

Ettafeyyîş'in müdrec kıraatlere en az mütevâtir ve şâz kadar yer verdiği konunun başında vurgulanmıştı. O, genelde bu tarz kıraatleri eserinde *tefsîrî kıraat* olarak adlandırmıştır.<sup>1615</sup> Bu da müdrec

<sup>1612</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 1999, 11/355.

<sup>1613</sup> et-Tahrîm 66/4.

<sup>1614</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1984, 4/72. Ayrıca bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Keskin (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018), 5/561.

<sup>1615</sup> Bu kullanıma klasik eserlerde çok rastlanmamaktadır. Kelimenin kullanımının daha çok modern kaynaklarda olduğu söylenebilir. Ettafeyyîş'in örnek kullanımı için bk. el-Bakara 2/2; Aynı kavramın diğer müfessirlerdeki kullanımlarına örnek olarak bk.

kıraatlerin sahâbe tarafından daha çok anlama katkı bağlamında ya da kapalı olan kelimeyi izah sadedinde kullanıldığı söylemini güçlendirmektedir. Yukarıda ele alınan Hevvârî'nin aktardığı "أَيُّهَا هُمَا" rivayetini Eттаfeyyîş de zikretmiş hatta bu kıraatle fikhî bir hüküm arasında bağlantı kurmuştur. Nitekim hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili, görüşlerine yer verdiği İbâzî ve Hâricî âlimlerin hükümlerini zikrettikten<sup>1616</sup> sonra "Âyette zikredilen ellerden mak-sat sağ eldir. Nitekim İbn Abbâs 'فَأَقْطَعُوا أَيُّهَا هُمَا' şeklinde okumuştur." diyerek kıraat-fıkıh ilişkisi bağlamında müdrec bir rivayetten istifade etmiştir.<sup>1617</sup>

### 3.7. Kıraatleri İşlerken Kullandıkları Kavramlar

Bu bölümde, İbâzî âlimlerin kıraat rivayetlerine yer verirken kullandıkları kelime, terim, deyiş gibi muhtelif kavramlar ele alınacaktır. Böylelikle aralarında benzerlikler veya ihtilaflar olup ol-

Meraği tefsiri 1/17 (şamile); Tefsirul-menar 1/14 (şamile);

<sup>1616</sup> Eттаfeyyîş'in Hz. Âişe'ye dayandırdığı rivayete göre Hz. Peygamber, dinarın dörtte birinden yukarısında hırsızın elinin kesilmesini emretmiştir. Eттаfeyyîş, dinarın dörtte birinin üç dirhem olduğunu söyleyerek ölçü konusuna izahat getirmiştir. Müfessire göre bazı İbâzîler, bu miktarın üç değil on altı dirhem olduğu konusunda görüş belirtmişlerdir. Ancak Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Câbir b. Zeyd, Ömer b. Abdülaziz, Evâî, Şâfî ve İbâzîlerin çoğunluğu birinci görüşü benimsemişlerdir. Ardından Hasan-ı Basrî'nin "Kesme işi bir dirhemden fazlasındadır." ve Ebû Hanîfe'nin "On dirhemden altındaki hırsızlıklarda el kesme cezası uygulanmaz." sözlerini nakleden Eттаfeyyîş, konuyla ilgili muhtelif rivayetlere geniş bir şekilde yer vermiştir. Çalışmanın boyutunu aşmamak adına bu rivayetlere değinilmeyecektir.

Eттаfeyyîş eserinde kimlerin elinin kesilmeyeceği ile ilgili rivayetlere de yer vermiştir. Nitekim Nehaî'nin "Bir eve izinli giren birisinin hırsızlığına ceza uygulanmaz." sözü bunlardan birisidir. Biaenaleyh ölünün evi sayılan kabri soyan birisine el kesme cezası uygulanır. İmâm Mâlik, Şâfî, Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedirler. İbn Ebî Leylâ, Sevrî ve Ebû Hanîfe ise bu görüşü reddederler. Aynı şekilde bekçisi olmayan bir bahçeden meyve çalan, çobanı olmayan sürüden hayvan çalan bir görüşte diğer evlerden ayrı bir yerde bulunan tek evden çalan kişinin de eli kesilmez. Köleye de hür kişiye de el kesme cezası uygulanır. Ancak köle efendisinin malından, ortak şirketin malından, anne veya baba evladının malından çalmaları durumunda bu ceza uygulanmaz. Eğer bir kimse anne babasının malından çalarsa eli kesilir. Bazıları şüphe dolayısıyla kesilmez demişlerdir. İslâm'a yeni geçmiş birisi hırsızın el kesme cezasından habersizse de kendisine ceza uygulanır. Ancak bazıları uygulanmayacağı görüşündedirler.

Müfessir ardından elin nereden kesileceği ile ilgili nakillerde bulunur. Buna göre elde bilekten ayakta ise eklemelerden kesme cezası uygulanır. Hâricîlerden bazıları ise kesme işleminin omuzlardan olması gerektiğini savunur. Daha geniş malumat için bk. Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 5/433-438.

<sup>1617</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 5/438.

madığı, İbâzîler dışındaki âlimlerin kullandıkları kavramlarla örtüşüp örtüşmediği hususu ortaya konacaktır.

Çalışmada zaman zaman vurgulandığı üzere Hevvârî tefsirinde, kiraatler zikredilirken o kiraati kimin okuduğuyla ilgili isim verme yoluna gidilmediği durumlarda çoğu kez “فَالَ بَعْضُهُمْ”<sup>1618</sup> başta olmak üzere “فَرَأَ”<sup>1619</sup>, “فَرَى”<sup>1620</sup>, “ذَكَرَ عَنْ بَعْضِهِمْ”<sup>1621</sup>, “ذَكَرَ بَعْضُهُمْ”<sup>1622</sup>, “ذَكَرُوا عَنْ”<sup>1623</sup>, “كَانَ يَقْرَأُ”<sup>1624</sup>, “بَلَّغَنِي كَذَا وَكَذَا”<sup>1625</sup>, “وَبَلَّغْنَا عَنْ”<sup>1626</sup>, “يَقْرَأُ”<sup>1627</sup>, “يَذْهَبُ إِلَيَّ”<sup>1628</sup> gibi ifadelerin kullanıldığı görülmüştür.

Hevvârî, bir kimsenin okuyuşundan bahsederken *kıraat* kavramından yararlandığı gibi<sup>1629</sup> onun yerine *harf* (حَرْف) kelimesini de kullanmıştır.<sup>1630</sup> Bir kelimenin şeddeli okunmasıyla ilgili *taskîl* (تَسْكِيل), şeddesiz okunmasıyla ilgili *tahfîf* (تَخْفِيف) lafızlarını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>1631</sup> Bir kiraat okuyuşunda ittifak edildiğinde *âmme* (عَامَّة),<sup>1632</sup> bir bölge ya da şehir kiraatinde ittifak olduğunda örneğin *Kûfiyyûn* (كُوفِيُّون)<sup>1633</sup> veya *ehl-i Kûfe* (أَهْلُ الْكُوفَةِ)<sup>1634</sup> gibi ifadeleri kullandığı görülmüştür.

Umânî, kiraatleri zikrederken çoğunlukla kiraat imamlarının bir okuyuşla ilgili ittifak ettiği yerlerde *ecme'û* (أَجْمَعُوا) ifadesini, ulemâ ve halk nezdinde bilinen bir kiraatle ilgili *meşhûr* (الْمَشْهُور) yanı sıra *ma'rûf* (الْمَعْرُوف) lafzını<sup>1635</sup> ve kiraat imamlarının tamamı için *cumhûr*

<sup>1618</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/38.

<sup>1619</sup> Örnekler için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/83, 546, 3/202, 4/202.

<sup>1620</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 65.

<sup>1621</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 38.

<sup>1622</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 77.

<sup>1623</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 64.

<sup>1624</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 77.

<sup>1625</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 82.

<sup>1626</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 2/471.

<sup>1627</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/127, 286.

<sup>1628</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/149.

<sup>1629</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/76, 4/427.

<sup>1630</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/66, 3/142, 264, 4/168.

<sup>1631</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/259.

<sup>1632</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/409.

<sup>1633</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/201.

<sup>1634</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 3/394.

<sup>1635</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 144.

(الجمهور) ifadesini<sup>1636</sup> kullanmıştır. Sahîh kabul etmediği okuyuşlar için şâz (شاذ) kavramını,<sup>1637</sup> sened yönünden sağlam kıraatler için *sahîh* (صحيح),<sup>1638</sup> Kur'an-ı Kerim'in her yerinde geçerli sayılabilecek kurallar için *usûl* (الأصول),<sup>1639</sup> harflerinden birisi cezm veya başka bir sebeple noksan olan kelimeler için *mankûs* (المنقوص),<sup>1640</sup> *teshîl* yerine kimi zaman *telyîn-lîn* (تليين-اللين) lafızlarını,<sup>1641</sup> kıraatleri delillendireceği zaman *hüccet* (حجة)<sup>1642</sup> ve *illet* (علة)<sup>1643</sup> lafızlarını, Mekke ve Medine kurrâsı için *haramiyyân* (الحرميان),<sup>1644</sup> Hevvârî gibi *kıraat* yerine kimi zaman *harf* lafzını da kullanmıştır.<sup>1645</sup> Bir kıraat imamı okuyuşunda tek kaldığında *tefferede bih* (تفرّد به) lafzını,<sup>1646</sup> bir kıraat imamının kendi usulüne muhalif bir okuyuşu olduğunda *hâlefe aslahû* (خالف أصله) ifadesini<sup>1647</sup> kullanmayı tercih etmiştir.

Mi'velî'nin eseri incelendiğinde o, kıraatlere yer verirken çoğu kez kimin okuduğunu sarahaten belirtmeyip rumuzlarla ifade ettiği için "قُرئ" lafzını daha çok kullanmış, bunun dışında da "قرأ",<sup>1648</sup> lafzına yer vermiştir. Âyetin anlamına temas edeceğinde genelde "ومَنْ قَرَأَ" ifadesini kullanmıştır. Kıraat imamlarının ittifak ettiği bir okuyuş söz konusu olduğunda *icmâ'* (إجماع) lafzını kullanmıştır.<sup>1649</sup> Kavramlarla ilgili genelde İbâzîler dışındaki kıraat kaynaklarıyla örtüşen bir metot üzere ilerlemeyi benimsemişken bazen daha az kullanılan kavramlara da yer vermiştir. *Rev'm* anlamında *kesre-i latîfe* (كسرة لطيفة)<sup>1650</sup> kullanması bu duruma örnek olarak verilebilir.

İbâzî müfessirler içerisinde kıraatlere en çok yer veren âlim

<sup>1636</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1637</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148, 198.

<sup>1638</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148, 260.

<sup>1639</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1640</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1641</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 257.

<sup>1642</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 148.

<sup>1643</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 187.

<sup>1644</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 180. Bu kullanım için ayrıca bk. Dâni, *Kitabü't-teysîr*, 281-282; Tetik, "Kırâat Tedrisinde Rumuzât", 225-226.

<sup>1645</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 141, 180.

<sup>1646</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 180, 336.

<sup>1647</sup> Örnek için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-Evsat*, 141.

<sup>1648</sup> Örnek için bk. Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/387.

<sup>1649</sup> Örnek için bk. Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/387.

<sup>1650</sup> Örnek için bk. Mi'velî, *Kitâbü't-Tehzîb*, 2017, 2/536.

olan Eттаfeyyiş'in özellikle *Himyânü'z-zâd* eseri, kıraat kavramları yönünden oldukça zengin bir yapı arz etmektedir. Onun kıraat rivayetinde en çok kullandığı ifadeleri "قُرِّئَ", "وَمَنْ قَرَأَ", "قَرَأَ" lafızları olmuştur. Yedi kıraatle ilgili *kırâat-i seb'a* (القِرَاءَةُ السَّبْعَةُ)<sup>1651</sup> ve on kıraatle ilgili de *kırâat-i aşere* (القِرَاءَةُ الْعَشْرَةَ) kavramlarına yer verirken kıraat imamlarının ittifak ettiği okuyuşlar için bazen *kırâat-i cumhûr* (القِرَاءَةُ الْجُمْهُورِ)<sup>1652</sup> Mekke-Medine kurrâsına nispet edilen okuyuşlar için de *kırâatü ehli'l-harameyn* (قِرَاءَةُ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ)<sup>1653</sup> ifadelerini kullanmıştır. Sened bakımından sağlam kıraatlerle ilgili *sahîh* (صَحِيح)<sup>1654</sup> senedi sahih, Arap dilinin gramerine ve resmü'l-mushafa uygun, ancak tevatür derecesine ulaşamayan kıratlar için *meşhûr* (الْمَشْهُورِ),<sup>1655</sup> mütevâtir kıraatler dışındaki okuyuşlar için şâz (شَادَّ)<sup>1656</sup> ve kıraatte hata etmek anlamına gelen *lahn* (اللَّحْنِ)<sup>1657</sup> kavramlarını aynı şekilde zikretmiştir. Ayrıca *sekte* kelimesini kullandığı gibi onun yerine zaman zaman zaman *fekk* (الْفَكَ)<sup>1658</sup> lafzına da yer verdiği gözlemlenmiştir. Diğer taraftan Mi'velî'nin usulüne benzer şekilde meşhur kıraat kaynaklarının ortak olarak kullandığı birçok kavramı eserinde zikretmiştir.

<sup>1651</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 7/273.

<sup>1652</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/119.

<sup>1653</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/141.

<sup>1654</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/186.

<sup>1655</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/186, 8(1)/35.

<sup>1656</sup> Örnekler için bk. Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/235, 2/26, 155, 4/299-300, 5/339, 6(2)/182, 7/42-43.

<sup>1657</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/235.

<sup>1658</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 15/215.



## SONUÇ

İbâzîlerin kıraat tasavvurunun ortaya konması hedeflenen bu çalışmada öncelikle Hariciliğin/Muhakkime'nin tarihsel serencamı ve sonrasında meydana gelen mezhepsel ayrışmalardan bahsedilmiştir. Bu süreçte Hâricîlik/Muhakkime ile aynı noktada durmuş, onun iman-amel ilişkisi, mürtekib-i kebîrenin âhiretteki durumu gibi temel doktrinlerini benimsemiş, ancak şiddet ve vahşet faaliyetlerini desteklemeyerek kendisini farklı bir yerde konumlandırmış olan İbâzîlik ve başlıca görüşleri ele alınmıştır.

Çalışmada İbâzîlerin öne çıkan bazı isimleri ve onların eserleri esas alınarak kıraat vecihleri tasnif edilmiş ve konuyla ilgili değerlendirmeleri ortaya konulmuştur. Araştırmayla ilgili elde edilen bulgulardan hareketle şu değerlendirmeler yapılabilir:

İbâzîlerin, kıraat ihtilaflarının fonetik yönünün söz konusu olduğu imâle, idgam gibi farklılıklara yaklaşım yönünden, temel paradigmayla paralel doğrultuda konumlandıkları anlaşılmaktadır. Kavram kullanımını açısından bakıldığında imâle konusundaki *izcâ'*, *el-harfü'l-muzca'* örnekleri yanı sıra imâle-i suğrâ ile ilgili *beyne'l-lafzeyn*, *imâle-i vasat*, *imâle-i latîfe*, *imâle-i hafife* ve *ihlâs* gibi lafızların kullanılması dikkat çekmektedir. Keza "kesre" kelimesini "imâle" anlamında kullanan bazı İbâzîlerin bu konuda Zemahşerî gibi âlimlerle aynı doğrultuda oldukları görülmüştür. Umânî gibi kimi âlimler, eserlerinde imâle konusuna dair müs-

takil bir bölüm açıp İbâzîler dışındaki âlimlerden istifadeyle konuyu incelemişlerdir.

Bununla birlikte İbâzîler dışındaki kaynaklarla mukayese edildiğinde farklı rivayetlerin de varlığı söz konusu olmuştur. Nitekim aynı dönemde yaşamalarına rağmen Umânî ile İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, kaynaklarının farklı olmasından dolayı aynı âyeti ele alırken kıraat rivayetleri ya örtüşmemiş ya da birisinin zikrettiği kıraat diğesinde yer bulmamıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde erken ve modern dönem İbâzîliğinin kıraat ana temalı ya da içeriğinde kıraatlere yer verilen tefsir ve ulûmü'l-Kur'an eserleri temelinde "İbâzîliğin kıraatlere yaklaşımı nasıldır?" sorusuna cevaplar aranmıştır. Bu çerçevede onların yedi harf, Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi, sahâbe mushafları, resmü'l-mushaf, lahn gibi meselelerde temel kıraat paradigmasından farklı bir yol izleyip izlemediklerinin de yanıtlarının tespitine çalışılmıştır.

İbâzî ilim geleneği bağlamında genel çerçevede değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca varılabilir: İbâzîlerin eser üretme ve bunları yaygınlaştırma konusunda kendileri dışındaki mezheplere göre oldukça zayıf kaldığı görülmüştür. Örneğin erken dönemde Hevvârî'nin *Tefsîru kitabillâhi'l-'azîz* dışında Kur'an'ın baştan sona tefsir edildiği bir eser bulunmamaktadır veya günümüze ulaşmamıştır. Bunun yanında kıraat ana temalı telifler de oldukça sınırlı sayıda olup gelişme gösterememiştir. Fakat Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat*'ı sadece İbâzî ilim geleneği özelinde değil diğer kıraat eserlerinde referans gösterilen eserlerden olmuştur. Örneğin kıraat edebiyatında önemli bir konumda bulunan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'nin *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*'ı ile kıyaslandığında kıraatlerin referans alınması noktasında farklı nakillerinden yola çıkılarak denilebilir ki yakın dönemde yaşamalarına rağmen her iki âlimin kaynaklarının aynı olmadığı görülmüştür. Bu da Umânî'nin eserini *el-Gâye* kadar değerli kılmaktadır. Hicrî dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın başlarında kaleme alınan *Kitâbü'l-Evsat*, müellifinin beyanına göre kıraatin usûl-ferş ayrımını ilk yapan eser hüviyetine sahip olmasıyla oldukça değerlidir.

Umânî'nin kıraat konusundaki yerini gösteren bir diğer faktör de zamanının kıraat birikimi ve usulü ile ilgili bilgi vermesidir. Örneğin o eserinde, imâlenin bölgesel yönden okunuşu ve her bir bölgede imâlenin hangi türü ile telaffuz söz konusu olduğunu izah etmiştir.

Diğer bir faktör, Umânî'nin resmü'l-mushaf'a özel bir önem atfetmesidir ve kıraat tercih kriteri olarak mushaf imlâsını özel bir yerde konumlandırmasıdır. Bu konuda Eттаfeyyiş de mushaf imlâsı konusunda hassasiyet gösterme noktasında zikredilmesi gereken isimlerdendir. Eserinde Mushaf imlâsına yer vermeyenler hariçte bırakılacak olursa İbâzî âlimler, mushaf imlâsına uymayan kıraatlere temkinli yaklaşmışlar, bazen tenkide tâbi tutmuşlar, bazen de ilgili okuyuşu reddetmişlerdir. İbâzî âlimler gerek şehirlere gönderilen gerekse sahâbenin kendine özel mushaflarından nakillerde bulunmuşlardır.

İbâzî âlimler, bazen kıraat senedini zikretmeyi tercih etmeyip direkt o kıraati Hz. Peygamber'e nispet etme yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte çoğu kez kıraati kimin okuduğuyla ilgili bilgi de vermişlerdir. Nispet noktasında İbâzî âlimlerin kendileri dışındaki ulemadan önemli bir farkı olduğu söylenemez. Ayrıca onların, diğer İbâzî âlimlere kıraat nispet etmeyi pek tercih etmedikleri görülmüştür. Ancak Eттаfeyyiş'in bir kıraat vechini, Nâfi' ile birlikte Mahbûb isimli İbâzî âlime nispet etmesi, keza Halîlî'nin dil tahlilleri esnasında Eттаfeyyiş'in görüşlerini aktarması sınırlı örneklerden sayılabilir.

Kıraat tercihi noktasında da -yukarıda ifade edildiği gibi- İbâzî âlimler, öncelikle senedinin sahih olmasına sonrasında mushaf imlâsına uymasına, ardından Arap grameriyle olan uyumuna dikkat etmişlerdir. Kıraatler arasında tercihlerde bulunmuşlar, zaman zaman sahih olan kıraatler arasından meşhur olanı öncelikle seçmişlerdir.

İbâzî âlimler, -sınırlı sayıda olsa da- kıraat-i seb'a veya aşere imamlarından geldiği halde rivayetin sıhhatinin zayıflığı gerekçesiyle ilgili kıraati reddetmişlerdir. Bunun yanında mushaf imlâsına uymadığını değerlendirdikleri ve Arap dili bağlamın-

da zayıf gördükleri okuyuşları ya reddetmişler ya da kuvvetli olanı tercih etmişlerdir. Meşhûr ve mütevâtir kabul edilen okuyuş varken şâz kıraat söz konusu olduğunda, o kıraate yönelik zaman zaman eleştiriden ve tenkitten geri durmamışlardır. Bazen de -tersine- dil âlimlerinin bir görüşü, İbâzî âlimler tarafından kıraat vechi delil gösterilerek çürütülme yoluna gidilmiştir.

Kıraatler arasında tercih noktasında genelde her bir kıraate eşit mesafede yaklaşma anlayışı gözlemlenmiştir. Ancak zaman zaman kendi takip ettikleri kıraat âliminin okuyuşunu daha güzel buldukları ve diğerlerine göre öncelikli örnekler de söz konusudur. Bunun örneğini Eттаfeyyiş'in kıraat değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Nitekim o zaman zaman Nâfi' kıraati veya Verş rivayeti okuyuşlarını diğer kıraatlerden güzel görmüş ve bunun gerekçesi olarak "Çünkü o, bizim cemaatimizin kıraatidir." ifadelerinde bulunmuştur. Ancak onun bu ifadelerinden genel bir çıkarımda bulunup her zaman belirli kıraatleri öncelikli sonucuna varmak mümkün değildir. Çünkü onun Nâfi' kıraatiyle ilgili yukarıda yer verilen ifade örnekleri oldukça sınırlı sayıdadır.

Eserlerinde kıraatin nahvi ve sarfı ilgilendiren boyutuyla çeşitli tahlillere yer veren İbâzî âlimler, kıraat farklılıklarını senet ya da dil vechesinden temellendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca bu konudaki rivayet ve görüşlere de yeri geldiğinde temas etmişlerdir. İbâzî müelliflerin bazıları i'rab farklılıklarının doğurduğu anlam zenginliklerine genişçe yer vermişlerdir. Dolayısıyla onlar, kendilerinden önceki kıraat, tefsir ve dil sahalarındaki birikimleri eserlerine yansıtmışlardır.

İbâzî âlimlerin birçoğu kendilerinden ilim aldıkları âlimleri eserlerinde zikretmemişlerdir. Ancak onlar içerisinde Umânî'nin eseri bütün kıraat isnatlarını zikretmesi yönüyle oldukça değerlidir. Çünkü o, kıraat öğrendiği tüm hocaları Hz. Peygamber'e kadar silsile yoluyla belirtmiştir. Umânî'nin eseri; sekiz kıraati esas alması, İbn Kesîr'i Nâfi'ye öncelmesi; Âsım'ın Abdurrahman es-Sülemî'den aldığı kıraati Hafs'a öğrettiğini söylemesi gibi örnekler bakımından önemli bir konuma sahiptir.

Kıraat ihtilafları, 4/10. asırdan itibaren özellikle İbn Mücâhid'in yedili sistemi benimsemesiyle birlikte farklı bir yapıya bürünmüştür. Bir süre sonra İbn Mücâhid'in zikrettiği yedi imâmın kıraatleri mütevâtir kabul edilmiş, bunların dışında kalanlar ise şâz olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla İbn Mücâhid öncesi, keskin çizgilerle belirlenmiş bir mütevâtir-şâz olgusu söz konusu değildi. Bu durumun yansıması olarak ilk üç asırda telif edilen eserlerde yer verilen kıraatlerle ilgili kırâat-i seb'a ve dışındakiler diye bir ayırım yapılmamıştır. İbâzî müfessir Hevvârî'nin tefsiri de bu kabilden bir eser mahiyetindedir. Zira o, İbn Mücâhid sonrası mütevâtir addedilen kırâat-i seb'a veya aşere imamlarına sadece bir yerde değinmiş, diğerlerini zikretmemiştir.

İbâzîler, kıraatlerin fonetik boyutuyla ilgili olan rivayetlere eserlerinde yer vermişlerdir. Bu rivayetler derinlemesine incelendiğinde görülecektir ki İbâzîler, klasik ve modern kıraat literatürünün usulü ile paralel hareket etmişlerdir. İbâzî âlimler içerisinde fonetik farklılıklara en çok değinen âlimin Umânî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o eserinde, imâle ve idgam gibi temel kıraat meseleleriyle ilgili müstakil bölümler açarak konuyu incelemiştir. Müellif, bu konuları incelerken salt bilgi aktarımı yapmakla kalmamış; sened, dil, lehçe ve mushaf hattıyla ilgili de bilgiler vererek kıraat ilmine önemli katkılarda bulunmuştur.

İbâzîlerin bazı kıraat farklılıklarıyla ilgili yorumlarında kelâmî konuları ele aldıkları görülmüştür. Nitekim mürtekb-i kebîrenin tövbesi, Mu'tezile'nin aslah düşüncesi konuları örnek sadedinde değerlendirilebilir. Ancak İbâzîler söz konusu yerlerde sözü edilen meselelere dair yorum ve nakilleri zikretmekle yetinip, kıraatlerin birebir bu meselelerin esası veya delili olacağı iddiasını dillendirmemişlerdir. Diğer taraftan onların, itikadi görüşlerine uydurma amaçlı kıraat farklılıkları söz konusu olan âyetlerde zorlama tevillerden de kaçındıkları görülür. Bu doğrultuda İbâzîlerin itikadi meselelerle ilgili anlayışlarının şekillenmesinde kıraat farklılıklarının doğrudan rolünün olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kıraatleri okuyanına nispet noktasında kimi yerde sarahaten

isim zikrederlerken kimi yerde ise bunu “okundu”, “rivayet olundu”, “söylendi” gibi kalıplarla nakletmeyi tercih etmişlerdir. İsim zikrettiklerinde çoğunlukla sahâbe, tâbiîn gibi zatlar söylenirken bazen direkt Hz. Peygamber’in o vechi okuduğunu belirtmişlerdir. Kıraat rivayet ederken çoğunlukla râvîlere yer vermeyi tercih etmemişlerdir. Fakat sınırlı sayıda örnekte görüleceği üzere bazen râvi isimlerini zikretmişlerdir. Çalışmada esas alınan İbâzî âlimler içerisinde râvîlere en çok temas eden müellif Mi’velî’dir.

İbâzîler, kıraat ilminin temel nirengi noktalarından olan yedi harf konusuna ilgisiz kalmamışlar, eserlerinde bu meseleyle ilgili rivayetlere ve çeşitli görüşlere yer vermişlerdir. Konuya dair yaklaşımlarından İbâzîlerin, yedi harfle ilgili görüş belirten kendileri dışındaki âlimlerden farklı bir yerde durmadıkları sonucuna ulaşabiliriz. İbâzî âlimlerden Mi’velî, diğerlerine nispetle yedi harfle ilgili daha detaylı açıklamalarda bulunmuş ve öne çıkan görüşleri zikretmiştir. Tarihçi kimliğiyle tanınan Berrâdî ise konuya Hz. Osman’ın uygulamaları bağlamında eleştirel yaklaşmıştır. Buna göre halifenin istinsah sonrası tek harfe izin vermesini tenkit etmiş ve Hz. Peygamber’in yedi harf ruhsatı dururken halifenin böyle bir tasarrufa gitmiş olmasını yanlış bulduğunu söylemiştir.

Lahn konusunda da genel paradigmaya paralel bir noktada durduklarını ve içlerinden Eттаfeyyiş’in bu meseleyle ilgili daha çok izahatta bulunduğunu söylemek mümkündür. O, Kur’an’da yazım hatasının bulunduğuna dair iddiaları kesin bir dille reddetmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın lafız bakımından tahrifini kabul etmemiş, bu bağlamda Hz. Osman ve diğer sahâbeye yönelik itham ve tahkir ifadelerinden uzak durmuştur.

İbâzî âlimler, eserlerinde kırâat-i seb’a ve kırâat-i aşere imamlarına yer verdikleri gibi şâz olarak addedilen âlimlerin okuyuşlarını da yeri geldiğinde zikretmişlerdir. Ancak bunu yaparken seb’a veya aşere kavramlarına yer vermeyi tercih etmemişlerdir. Hevvârî, kıraatlerin yedili veya onlu şekilde teşekkülünden önceki dönemde yaşamasının sonucu olarak bu imamlara yok denecek kadar az temas etmiştir. Umânî, İbn Mücâhid döneminde

yaşamış ve zaman zaman kendisinden nakillerde bulunmuştur. Dolayısıyla onun kırâat-i seb'a'yı benimsediği sonucuna varılabilir. Ancak kırâatleri yedi ile sınırlandırma gibi bir kanaate sahip olduğu söylenemez. Çünkü eserinde esas aldığı seb'a imamlarıyla birlikte Ya'kûb'u da sahih kırâatlerden saymıştır. Kırâatlerin mütevâtirliği meselesinde Ehl-i sünnet ile İbâzîler arasında dikkate alınabilecek bir yaklaşım farklılığı göze çarpmamıştır.

Hevvârî'nin kırâat rivayetlerini dayandırdığı isimlerin başında İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid gelmektedir. Onun döneminde henüz yedi/on kırâat imamı söz konusu olmadığından seb'a veya aşere sistemlerinden birini takip ettiği söylenebilir. Genel kabule göre kırâat imamlarının ismi sayılırken Medine kurrâsından başlanır. Ancak Umânî, bu usûlün aksine sıralamayı Mekke kurrâsından başlatır. Ayrıca ona göre kırâat imamı sayısı sekizdir. Nitekim o, yedili sisteme Ya'kûb'u da eklemiştir. Onun diğer bir yöntemi de kurrânın râvilerini zikrederken ikiden fazla isim zikretmesidir. Umânî'yi değerli kılan faktörlerden birisi kırâat imamlarını ifade eden kendine has rumuzlar eserinde yer vermesidir. Müellif, her ne kadar bahsettiği rumuzları eserinin diğer kısımlarında kullanmasa da erken sayılabilecek bir dönemde bu şekilde bir sistemin söz konusu olması önemli bir noktadır. Mi'velî, yedili sistemi tercih etmiş ve kırâat usulünde büyük ölçüde Şâtibî ve Dâni'den istifade etmiştir. Onu diğer İbâzî âlimlerden ayıran nokta, eserinde Şâtibî'nin rumuz sistemini kullanmasıdır. Umânî ve Mi'velî dışındaki diğer İbâzî âlimler kırâatleri naklederken rumuzla ifade yöntemini tercih etmemişlerdir. Ettafeyyîş eserinde, gerek yedi gerekse on kırâat imamını zikretmiştir.

İbâzîlerin eserleri, kaynak yönünden de oldukça zengindir. Gerek çağdaşlarının gerek kendilerinden önce yaşamış müelliflerin eserlerinden istifa etmişlerdir. Bunu yaparken herhangi bir mezhep taassubu göstermemeleri dikkate değer bir noktadır. İbâzîlerin nakilde bulunduğu dil, tefsir ve kırâat eserleri, onların kaynaklarını görmek açısından ipucu teşkil etmektedir. Nitekim Hevvârî'nin eserinde İbn Abbâs, İbn Ömer, Mücâhid, Kelbî ve

Süddî etkisi kendisini gösterirken Umânî; Ferrâ, Sîbeveyhi, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî ile İbn Mücâhid'den sık sık alıntı yapmıştır. Mi'velî, Dânî ve Şâtıbî'nin görüşlerinden eserinin birçok yerinde istifade ederken Eттаfeyyiş'te ise Zemahşerî'nin yorumları ağırlık kazanır.

İbâzî âlimlerin yer verdiği bazı kıraat rivayetlerine, literatür içerisinde geniş bir tarama yapmamıza rağmen ulaşamadık. Dolayısıyla ilgili rivayetlerin yer aldığı kaynakların günümüze ulaşma imkânı bulamamış olduğu düşünülmektedir. Diğer taraftan sözü edilen rivayetler, öne çıkan eserlerde bulunamaması yönünden değer taşımaktadır.

İbâzîler, kıraatleri delillendirmek amaçlı âyet, hadis, şiir ve Arap dilinden istifade etmişlerdir. Kendilerine ulaşan mütevâtir ve şâz rivayetler kadar müdrec ve müterâdif vecihlerden de istifade edip onları zaman zaman kıraatlerin tevçihinde kullanmışlardır. Bu konuda öne çıkan âlim, sözü edilen vecihlere eserinde daha çok yer veren Eттаfeyyiş'tir.

Yukarıda değinilen konuyla bağlantılı olarak Umânî ve Mi'velî, kıraatleri daha sistematik tarzda ele alırken Hevvârî ve Eттаfeyyiş ise âyetlerin yorumlarında yeri geldiğinde ele almışlardır. Nitekim âyetin yorumuna katkısı bağlamında; dil tahlili veya fikhî hüküm çıkarma durumlarında kıraatlerden yararlanma söz konusu olmuştur. Hevvârî, bu kıraatlerden anlamı etkileyenlerini tercih etmekte iken Eттаfeyyiş ise zaman zaman anlamı etkilemese de kıraatlere yer verdiği gibi bazı yerlerde kıraatle ilgili bilgiler vermiştir.

Çalışma esnasında gözlemlenen hususlardan biri de İbâzî âlimlerin kıraat konularında birbirine atıfta bulunmayı pek fazla tercih etmemeleridir. Eттаfeyyiş'in "cemaatimiz" şeklinde yapmış olduğu sınırlı nakiller ve Halîlî'nin bazı yerlerde Eттаfeyyiş'ten söz etmesi bir yana bırakılacak olursa diğer âlimler neredeyse hiçbir yerde İbâzîlik vurgusuyla nakil yoluna gitmemişlerdir. Bahsedilen atıflar ise bir hükme varmaya vesile olacak nitelikte olmamıştır. Bununla birlikte söz konusu nakillere çalışmada yer verilmiştir.

İbâzî âlimler içerisinde Umânî'nin yaşadığı devrin, kıraatlerin tercih ve ihtiyar dönemine yakın olmasının sonucu olarak eseri, müstakil inceleme ihtiyacı duyulmaktadır. Çünkü müellif eserinde, yaşadığı devir kıraat birikimi ve tercihlerinin yanı sıra dönemin kıraat tedrisatıyla ilgili bilgiler vermiştir. Ayrıca okuduğu kıraatleri kimlerden ahzettiğini belirtmiştir. Bu da onun eserini değerli kılan faktörlerdendir. Ayrıca çalışmanın girişinde hakkında bilgi verilen diğer eserlerin de incelenmeye ve akademik araştırmalara konu edinmeye değer olduğunu söylemek mümkündür.

İbâzî âlimlerin kıraat tasavvurlarını tespit ve tahlil amacı güdülen bu çalışmanın, sürdürülecek yeni araştırmalara kapı aralaması ve kıraat ilmi başta olmak üzere diğer disiplinlere katkı sadedinde değerlendirilmesi temenni edilmektedir.



## KAYNAKÇA

- Abbâs Hasan. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî en-Nahvî el-Mekkî. *Şerhu kitabi'l-hudûd fi'n-nahv*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Abdülhamîd, İrfân. *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1967.
- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *Şerhu Katru'n-nedâ*. Mısır: Sadet Matbaası, 1957.
- Abdürrâzık, Mahmûd İsmail. *el-Havâric fi bilâdi'l-Mağrib hattâ muntasafil-karni'r-râbi' el-hicrî*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- Ağırkaya, Güven. "İbâdî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 565-610.
- Ağırkaya, Güven. *Tefsirde Hâricî-İbâzî Yorum (Himyânu'z-zâd Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Ağırkaya, Güven. "Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin İbâzî Tefsiri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 50 (31 Temmuz 2023), 7-31. <https://doi.org/10.26570/isad.1325120>
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîf el-Belhî el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Kırâa. Kahire: Mektebetü Hancı, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürsid. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.

- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*. thk. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969.
- Ahmed Rıza. *Mu'cemu metni'l-luga*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt. *Dîvânu Ahtal*. thk. Fahred-din Kabâve. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i Kebîr*, ts.
- Akaslan, Yaşar. "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsıd'ı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 255-277. <https://doi.org/10.33718/tid.1232794>
- Akcan, Resul. "Kıraat Literatüründe Tayyibetü'n-Neşr Şerh Geleneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (31 Aralık 2024), 193-216. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1540276>
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Aklan, Kenan. "İbâzî Müfessir Halîlî'ye Göre Mürtekeb-i Kebîrenin Şefaati". *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*. ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Aklan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâyâ Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Albayrak, İsmail. *İbadi Tefsir Geleneği*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebû Alî Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı". *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.
- Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 357-372.
- A'sâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. *Dîvânü'l-A'sâ*, ts.

- Aşkâr, Muhammed Süleyman. *Mu'cemü 'ulûmi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Ateş, Orhan. *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*. Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Avâcî, Gâlib b. Ali. *Firak mu'âsıra tentesib ile'l-İslâm ve beyânu mevkîfi'l-İslâm minha*. Cidde: Mektebetü'l-'Asriyyeti'-z-Zehebîyye, 2001.
- Avcı, Casim. "Vasîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/550. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Avcı, Casim. "Ya'rubîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/335-336. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- A'veşt, Bükeyr b Saîd. *Kutbü'l-E'imme el-'Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş: Hayâtuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduh*. Umman: Mektebetü'z-Zâmirî, 1989.
- Aydar, Hidayet. "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 11 (Nisan 2012), 1-34.
- Aydın, İsmail. "Meâni'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Ayvaz, Ömer Faruk. "Ebû Ca'fer ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 249-282. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Bâbâammî, Muhammed b. Musa vd. *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Bâciyye, Sâlih. *el-İbâziyye bi'l-cerîd fi'l-'usûri'l-İslâmiyye el-ûlâ*. Tunus: el-Câmiatü't-Tûnisîyye, 1976.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*. thk. Albert Nasrî Nâder. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1970.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî.

- Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Bahçeci, Rabia Hacer. "Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebû'l-Hasan el-Havfî'nin el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 59-90.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Isâm el-Kudât. Amman: Dârü'l-Feth, 2001.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Bârûnî, Süleyman b. Abdullah (Süleyman Paşa). *Muhtasarü Târîhi'l-İbâziyye*. Tunus: Mektebetü'l-İstikâme, 1938.
- Baş, Erdoğan. *Ahfeş ve Kıraatler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1999.
- Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr, Riyâz ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Berbehârî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el- - Redâdî, Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım. *Şerhu's-Sünne*. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993.
- Berde'î, Sa'dullah. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: İsmet Matbaası, 1969.
- Berrâdî, Ebû'l-Kâsım b. İbrahim. *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*. Londra: Dâru'l-Hikme, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenüs-sâğir*. thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî. Pakistan: Câmîatü Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsrüddin. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birgîvî, Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-yetîm*. İstanbul, 1928.
- Birişik, Abdulhamit. "Kiraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Organizasyon Örneği Olarak Hâricîlik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007), 25-53.
- Bostan, Osman. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 185-212. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1274261>
- Brockelmann, Carl. *Târîhu's-şu'ûbi'l-İslâmiyye*. çev. Nebîh Emin Fâris - Münîr Balebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricîlik ve Günümüze Yansımaları". *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41-54.
- Ca'bîrî, Ferhât. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâziyye*. Maskat, 1989.
- Câsim, Faysal b. Kazzâr. *Tarihten Bugüne Hâricîlik ve Yansımaları*. çev. Salih Uygun. İstanbul: Ümmülkura, 2012.
- Cebr, Mücâhid b. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410.
- Celî, Ahmed Muhammed Ahmed. *Dirâse ani'l-fıraki fi târihi'l-müslimîn "el-Havâric ve's-Şîa"*. Riyad: Şirketü't-Tabâati's-Suûdiyye, 1986.
- Cerrahoğlu, İsmail. "eş-Şeyh Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî-Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz". *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (Ocak 1993), 117-128.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu Teber, Hatice. "Hevvârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/554-555. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1984.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. çev. Mehmet Keskin. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve shâhi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut -Lübân: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, 2011.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.
- Çakıroğlu, Selim. "Kıraat İlmi Tedrisatında Rumuz Kullanımına Dair Bir İnceleme". *İslami İlimler Dergisi* 19/1 (09 Mart 2024), 249-276.
- Çakmaktaş, Nurullah. *İbâzî Müfessir Ettafeyyîş ve Teysîru't-Tefsir Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çelik, Mehmet. "İslâm Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2000), 29-49.
- Çetin, Abdurrahman. "İzhâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/506. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çiftçi, Metin. "İbâzıyye Kronolojisi". *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*. ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Çollak, Fatih. "eş-Şâtıbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Dabbî, Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.
- Dâdîbâbâ, Fethî. *Menhecü's-Şeyh Ettafeyyîş fi't-te'âmül me'a's-sünneti'n-nebeviyye*. Tilimsan, Cezayir: Câmîatu Ebû Bekr Belkayid, Doktora Tezi, 2016.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet. *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Dağdeviren, Alican. "Kırâatlerin Kur'âniyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme". *EKEV Akademi Dergisi* 20/68 (Güz 2016).
- Damra, Tevfik İbrahim. *et-Tarîku'l-münîr ilâ kırâ'eti İbn Kesîr bi-rivâyeteyil-Bezzî ve Kunbül*. Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Feth ve'l-imâle*. thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü'ş-Şârîka, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fi ma 'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, t.s.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbü't-teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 2015.
- Debûz, Muhammed Ali. *A'lâmü'l-ıslâh fi'l-Cezâir*. Cezayir: Matbaatü'l-Ba's, 1980.
- Demîr, Hilmi. "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhunu". *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003).
- Demircan, Adnan. *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dercînî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Kitâbü Tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*. thk. İbrahim Tallay. Cezayir: Matbaatü'l-Ba's, 2011.

- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*. Humus: Dârü'l-İrşâd, 1992.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfü fûdalâi'l-beşer bi'l-kirâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*. thk. Şâban Muhammed İsmâîl. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfü fûdalâi'l-beşer bi'l-kirâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV: Kırâat İlmi ve Problemleri*. İstanbul, 2001.
- Dûsirî, İbrahim b. Saîd b. Hamed. *Muhtasaru'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kirâ'ât*. Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2008.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Ebû Ammâr, Abdü'l-Kâfi el-İbâzî. *el-Mûcez*. Cezayir: Vizâretü's-Sekâfe, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeli. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasaru't-tebyîn li-hecâi't-Tenzîl*. 5 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 2002.
- Ebû Hanîfe Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbâru't-Trvâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît fi't-*

- tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete 'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, İbn Miskîn el-Herevî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Ebû Zekerıyyâ, Yahyâ b. Ebû Bekr. *Kitâbü Siyeri'l-e'immeti ve ahbârihim (Târihu Ebû Zekerıyyâ)*. thk. Abdurrahman Eyyûb. Tunus: Dâru't-Tûnüsiyye, 1981.
- Ebû'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *el-Eğânî*. thk. Abdülemîr Alî Mühennâ-Semîr Yûsuf Câbir. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Efe, Muhammet Emin. "Makalat Literatüründe İbaziyye Algısı". *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*. ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Ekva', İsmâîl B. Ali. "Neşvân el-Himyerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/25-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Elgawhary, Tarek vd. *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2024*. ed. Abdallah Schleifer. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2024.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Emin, Mustafa - Cârım, Alî. *en-Nahvü'l-vâzıh fî kavâ'idü'l-lügati'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1983.
- Enderâbî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer. *el-Îzâh fi'l-kırâ'ât*. thk. Mennâ Adnan Ganî, 2002.
- Enderâbî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer. *Kırâ'âtü'l-kurrâ'il-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. thk. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Enîs, İbrâhîm. *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1974.

- Er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsî'l Arabî, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbad: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. Fevkiye Huseyn Mahmûd. Kahire: y.y., 1397.
- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973.
- Ettafeyyîş, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, ts. Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. Uman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Şerhu'n-Nîl ve şifâü'l-Alîl*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Teyşîru't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talây. 17 Cilt. Maskat, Umman: Vizâretü't-türâs ve's-sekâfe, 2004.
- E'ûşet, Bükeyr b. Saîd. *Dirâsâtü İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr vd. Mısır: Dârü'l-Mısıryye, ts.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Cemel Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîliġin Doġuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (1978), 245-275.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doġuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Fırûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l Muhit*. Beyrut, 2003.
- Fürcânî, Muhammed Recep. *Keyfe nete'eddeb me'a'l-Mushaf*. Kahire: Darü'l-İtisâm, 1978.
- Gazali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *el-Manhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Gilliot, Claude. "Le commentaire coranique de Hüd b. Muhakkam/ Muhkim". *Arabica* 44/2 (Ocak 1997).
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Riyad: Dârü'l-Hilâl, 2009.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahreddin Kabâve, 1995.
- Halîlî, Saîd b. Halfân b. Ahmed b. Sâlih b. Ahmed b. Âmir. *Ecvibetü'l-Muhakkik el-Halîlî*. thk. Bedr b. Abdullah er-Rahbî vd. Mektebetü'l-Ceyl el-Vâid, 2010.
- Halîlî, Şeyh Ahmed b. Hamed. *Cevâhiru't-tefsîr envâru min beyânî't-tenzîl*. 3 Cilt. Umman: Mektebetü'l-İstikâme, 1984.
- Halîlî, Şeyh Ahmed b. Hamed. *el-Hakku'd-dâmiğ*. Umman, 1988.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1977.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (Kur'ân Tarihi)*. çev. Sâlih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

- Harekât, İbrahim - Kavas, Ahmet. "Hevvâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/281-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Lût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hâşimî, Saîd. *İbn 'Arîk: Hayâtuhû ve menziletuhû beyne'l-muerrihîn*. Maskat, Umman, 2002.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureşiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI-II/1 (1978)*, 121-213.
- Havfî, Ebü'l-Hasen Alî b. İbrâhîm b. Saîd. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Annânî Atıyye Annânî. Malezya: Câmîatü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, 2015.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*. thk. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî b. Ubeydillâh. *el-Hürü'l-'în ve tenbîhü's-sâmi 'în 'an kütübi'l-'ilmi'ş-şerâ'if düne'n-nisâ'il-'afâ'if*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1948.
- Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Hizmetli, Sabri. "İbadilikte Azzabe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 235-301.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *Edebü's-siyâse fi'l-asri'l-Ümevî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâideti 'aleyhâ*. thk. Seyyid b. Rifâ'î. Kahire: Müessesetü's-Semâ, 2007.
- İrâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. Hasan el-İrâkî. *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zandaka*. thk. Yaşar Kutluay. Ankara: Nur Matbaası, 1961.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Akîl, Ebu Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu Elfiyyeti İbn*

- Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kâhire: Dârü't-Türâs, 1980.
- İbn Akîl, Ebu Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbn Akîl*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl. *et-Tefsîr ve ricâlüh*. Kahire: Mecmau'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. el-Kûfi el-Ahbârî. *Kitâbü'l-fütûh*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Azvâ', 1991.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kâhire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sezgin, 1986.
- İbn Ebî Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. ed. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Ebî Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehcü'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîss ve'l-'Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'-r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. thk. Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisil'lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*.

- thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Matbûâtü'l İslâmiyyeti, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfulah er-Ruhaylî. Riyad: Matbaatü Sefîr, 2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhamammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dîmaşk: Dâru Ya'rib, 2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhamammed. *Târîhu İbn Haldûn Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-berber ve men âsarahüm mi zevî's-se'ni'l-ekber*. thk. Abdullah Şehâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliiyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber*. Beyrut: 1963, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Abdullah. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *Cevâmi'u's-Sîre*. thk. İhsân 'Abbâs. Mısır: y.y., 1900.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b.

- Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Mektebetü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1989.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1420.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1418.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995.
- İbn Kuteybe Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Usûl, 1990.
- İbn Kuteybe Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Mektebetü Ebi'l-Muâtî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn en-Nisâbü'rî. *el-Gâye fi'l-Kırâati'l-Aşr*. thk. Muhammed Gayyâs el-Canbâz. Riyad: Dâru's-Şevâf, 1985.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbn Rezîk, Hamîd b. Muhammed en-Nahlî el-Umânî. *es-Sahîfetü'l-Kahtâniyye*. thk. Mahmud b. Mübârek es-Selîmî vd. Maskat, Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1. Basım, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1410.
- İbn Salah eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn

- Abdirrahmân b. Mûsâ. *'Ulûmü'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*. thk. Nûreddin Itr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medînetü'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde, 1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *İbn Teymiye Külliyyatı*. ed. Edip Gönenç. çev. İsmail Hakkı Sezer. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekr. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi tahkiki mevki'î's-sahâbe ba 'de vefâtî'n-Nebî*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1407.
- İbnü'l Cevzî. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, ts.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Sıfatü's-Safve*. thk. Ahmed bin Ali. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001.
- İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergsträsser. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Zekeriyya Umayrât. II Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muham-

- med. *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Matbûâtı Mecma'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*. thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbnü'l-Kasîh, Ebü'l-Bekâ Nûreddin Ali b Osman b Muhammed el-Uzri el-Bağdâdi. *Sirâcü'l-kâri 'i'l-mübtedâ ve tezkârü'l-mukri 'i'l-müntehâ*. Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifin mine'l-kudemâ'i ve'l-muhaddisîn ve esmâ'i kütübihim*. ed. Rıza Teceddüd. Beyrut, 1977.
- İbnü's-Sağîr. *Ahbârü'l-e'immeti'r-Rüstemiyyîn*. thk. Muhammed Nâsir - İbrâhim Behhâz. Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 2016.
- İbnü's-Sâiğ, Muhammed b. Hasan. *el-Lemha fi şerhi'l-Mülha*. thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâidî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2004.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. thk. Abdülkadir Muhammed Mayo. Beyrut: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1997.
- İlhan, Avni. "el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-116.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2016.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-eğânî*. thk. İbrahim Sa'âfin - Bekir Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 2008.

- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî. *et-Tebîr fi'd-Dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakati'l-hâlikîn*. Lübnan: Âlemü'l Kütüb, 1983.
- İyibilgin, Orhan. "Mushaf İmlasının Korunması Kapsamında Kur'ân Sürelerinin Kelime ve Harf Sayıları Bakımından Değerlendirilmesi (Es-Sa'Lebî, El-Hâzin, En-Nisâbûrî, El-Ezdî Ve Ebû Hafs'ın Tefsirleri Bağlamında)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (31 Mart 2025), 601-642. <https://doi.org/10.33415/daad.1389610>
- Jeffery, Arthur. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Bağdat: Mektebetü l-Hâncî, 1954.
- Kafafî, Muhammed. "Ebû Saîd Muhammed b. Said al-Azdî al-Kalhatî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu". çev. Ethem Ruhi Fıçlı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (1970), 177-191.
- Kahlân, Kharusi. "An Overview of İbâdî Tafsir". *Islamic Reflections Arabic Musing: Studies in Honour of Professor Alan Jones*. ed. Robert G. Hoylan - Philip F. Kennedy. 268-278. Oxford: Gibb Memorial Trust, ts.
- Kalamâvî, Süheyr. *Edebü'l-Havâric fi'l-asri'l-Emevî*. Kahire: Matbaatü Lücneti'Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1945.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâîl Kâşif. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fi ma 'rifeti ensâbi (kabâ'ili)'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kara, Mehmet. "Âyet Sonlarının Tayininde Tevcîh Yöntemi ve Mukattaa Harfleri Özelinde Bir İnceleme". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 371-399. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1621479>
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İ-

- tanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kı râati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kârî, Molla Ali. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Dımaşk, 1925.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: 1872, ts.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafî ş-Şerîf, 2012.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kavas, Ahmet. "Mizâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kerîm, Muhammed Riyâd. *el-Muktedâb fi lehecâti'l-Arap*. Tanta, 1996.
- Kılıç, Hulusi. "Sarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'de Kıraat-Filolojik Tefsir İlişkisi (Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân Örneği)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2020), 7-50. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.01>
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 217-258.

- Kılıç, Mustafa. *Kırâat-Tefsîr İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Kırkız, Mustafa. "Arap Dilinde Mastar ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 209-226.
- Kindî, Saîd b. Abdurrahman b. Saîd. *et-Tefsîru'l-müeyesser li'l- Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî - Muhammed b. Musa Bâbâammî. 3 Cilt. Cezayir: Cem'iyetü't-Türâs, 1998.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-Kırâât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kirmânî, Şemsülkurrâ Ebü'l-Kâsım Burhaneddîn. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Kubat, Mehmet. "Hâriciliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2006), 115-151.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübî'l Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. Mısır, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutluay, Yaşar. "İbadilere Ait Bazı Metinler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (1967), 141-149.
- Kutluay, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Küçük, Cemil. "Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi". *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 48-68.
- Lakbâl, Musa. *el-Mağribi'l-İslâmî*. Cezayir: eş-Şirketü'l-Vataniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1981.
- Lammens, Henri. "Muâviye". *İA*. 8/438, ts.

- Laoust, Henri. *Nazariyyâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ*. çev. Muhammed Abdülazim Ali. Kahire: Dârü'l-İntizâr, 1979.
- Lewicki, Tadeusz. "al-İbâdiyya". *Encyclopaedia of Islam*. III. Leiden, 1986.
- Lök, Adem. "İlk Dönem Hâricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman". *Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 137-150.
- Mağribî, Alî Abdülfettâh. *el-Fıraku'l-keîmiyye el-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecühâ fi Dirâsâti'l-Lügati ve'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2., 1986.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el-Bed' ve't-târîh*. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Makdisî, Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Makdisî, Ebû Şâme. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. İbrahim Adve Avd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Malatî, bü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifi el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Matlabî, Gâlib Fadıl. *Lehcet-u Temûm ve eseruhâ fi'l-arabiyyeti'l-muvahhade*. Irak: Menşûrât-u vizârâti's-sekâfeti-ve'l-funûn, 1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ma'rûf, Nâyif Mahmud. *el-Havâric fi'l-asri'l-Ümevî: Neş'etühüm, târihu-*

- hüm, akâidühüm, edebühüm*. Beyrut: Dârü't-Talîa li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1986.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nahzati Mısır, 1960.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *Mürûcû'z-zehab me'âdinü'l-cevher*. thk. Yûsuf Es'ad Dâğır. Kum: Dârü'l-Hicret, 1993.
- Mes'ûd, Cübân. *er-Râid*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1992.
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr. *Vak'atü Sıffîn*. thk. Abdüsse-lam Muhammed Harun. Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1962.
- Mi'velî, Muhammed b. Âmir b. Râşid. *el-Mühezzeb ve 'aynü'l-edeb*. thk. Muhammed Ali es-Salibî. Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1988.
- Mi'velî, Muhammed b. Âmir b. Râşid. *Kısas ve ahhâr cerat fi 'Umân*. thk. Saîd b. Muhammed b. Saîd el-Hâşimî. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 2014.
- Mi'velî, Muhammed b. Âmir b. Râşid. *Kitâbü't-tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*. thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî. 2 Cilt. Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye: Dirâse mürekkeze fi usûlihîm ve tâ-rîhîhim*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye fi mevkibi't-târih*. Umman: Mektebetü'z-Zâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2008.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye inde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîmi ve'l-hadîs*. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1994.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-'Aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1997.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l-Kırâ'âti's-seb' min tarîki's-Şâtibiyye*. Kahire: Dâru Muhaysin, 2005.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Muğnî fi tevcihi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1988.

- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Müktebes mine'l-lehecati'l- 'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1978.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlık Udayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, ts.
- Müeddib, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Saîd. *Dekâiku't-tasrîf*. thk. Ahmed Naci Kaysî. Bağdat: Matbûâtü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrut: Daru ihyâi't-Türâsü'l-arabiyye, 1955.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi (el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1889.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi (el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.
- Nâmî, Amr Halîfe. *İbâzilik Araştırmaları*. çev. Orhan Ateş. Ankara: As-tana Yayınları, ts.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Devru'l-İbâziyye fi neşri'l-İslâm bi-Garbi'l-İfrîkî*. Umman, 1992.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da 've inde'l-İbâziyye*. Cezayir: Dârü Nâsır, 2013.
- Neccar, Âmir. *el-İbâziyye ve medâ silatühâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1992.
- Nefûsî, Ebû Hafs Umrûs b. Feth. *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiyye*. thk. Hâc Ahmed b. Hammûkerrûm. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1999.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. ed. Halid Ulyâ. Beyrut: Dârü'l-Mâriife, 2008.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*.

- ed. Şuayb el-Abdülfeṭṭah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekerîyya Ümeyrat. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Nu'ma, Anton. *el-Müncid fi'l-lügati'l-'Arabiyye el-mu'âsıra*. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 2008.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sakâfiyye, 1988.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Ömer, Ahmed Hattâb. "Kütübü'l-vakf ve'l-ibtidâ ve 'alâkatuhâ bi'n-nahvi". *Tafsir Center for Quranic Studies*, 1-27.
- Ömer Mekrem, Abdülâl Salim Ahmed Muhtar. *Eseru'l-Kıraati'l-Kur'âniyye fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978.
- Önemli, Kadri. *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî Siyasî Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2015.
- Öz, Mustafa. "Nâfi' b. Ezrak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Takıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özkuyumcu, Nadir. "İfrîkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkuyumcu, Nadir. "Rüstemîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*. Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1999.
- Râfîû, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Râfîû, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dârimî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Dâru'ş-Şâmiyye, 1. Basım, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) . *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999.
- Râzî, Muhammed bin Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Râzî, Muhammed bin Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Dârü'l-Hadîs, ts.
- Rebî' b. Habîb, Ebû Amr b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *Müsnedü'r-Rebî' b. Habîb (el-Câmi'u's-sahîh)*. thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf. Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1994.
- Rebî' b. Habîb, Ömer el-Ezdî el-Basrî. *Müsnedü'r-Rebî' bin Habîb*. thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf. Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1994.
- Ruhaylî, İbrahim b. Âmir. *Haricilik Fikrinden Cahiliye Toplumu Fikrine "Dini ve İdeolojik Yönleriyle Tekfir"*. çev. Ahmet İyibildiren. İstanbul: Ümmülkura, 2013.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1985.
- Sa'dî, Fahd b. Alî b.. *Mu'cemü'l-fukahâ' ve'l-mütekellimîne'l-İbâziyye (Kısmü'l-Maşrik): mine'l-karni'l-evveli'l-hicrî ilâ bidâyeti'l-karni'l-hâmisi 'aşera el-hicrî*. Umman: Mektebetü'l-Ceyl el-Vâid, 2007.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaut. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretu hutabi'l-'Arab*. Beyrut, 1923.
- Sâhib İbn Abbâd, İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs. *el-Muhît fi'l-luğa*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî. *Sünenü Saîd ibn Mansûr*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1979.

- Salihoğlu, Mahmut. "Sâmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sâlim, es-Seyyid Abdülaziz. *Târîhu'l-Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1995.
- Sâlim, Muhammed İbrahim Muhammed. *et-Tuhfetü'l-merdiyye fi tah-rîri ve cem'î'l-kırâ'âtî's-seb' min tarîki's-şâtibiyye*. Kahire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 2006.
- Sâlim, Muhammed İbrahim Muhammed. *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîli ve cem'î'l-kırâ'ât*. Kahire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 2003.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humejd) b. Sellûm. *Tuhfetü'l-a'yân bi-sîreti ehli 'Umân*. Kahire: Matbaatü's-Şebâb, 2016.
- Samî, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *et-Tefsîr (Tefsîru Abdürrezzâk es-San'ânî)*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Sayğın, Sümeyye. "Fâtiha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 635-654. <https://doi.org/10.33420/marife.1188248>
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Âişe'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (01 Aralık 2017), 135-151.
- Sa'dî, Cümeyyil b. Hamîs. *Kâmûs eş-Şeria*. Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1983.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Hâşim Dervîş. Umman: Dârü'l-Menâhic, 2001.
- Sehâvî, Ali b. Muhammed Alemuddîn. *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*. thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Hirâbe. Dımaşk/Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Mu-

- hammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Seyf b. Ömer, et-Temîmî. *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel*. thk. Ahmed Râtib Armûş. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.
- Sîbeveyhi, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2013.
- Sîbeveyhi, Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü Hanci, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdeli - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Sütşurup, İhsan. *İlk Dönem Vakf ve İbtidâ İbn Sa 'dân ve el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eseri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025.
- Sütşurup, İhsan. *Sa'lebî'nin el-Kesf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. ed. Kenan Aklan - Resul Akcan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedrîbü'r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Daru Taybe, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvoatta'î Mâlik*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şâtıbî, Kâsım b. Firruh b. Ebi'l-Kâsım Halef b. Ahmed el-Endülîsî. *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tahânî*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetü Dâru'l-Hudâ, 2010.
- Şehrezûrî, Ebü'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed el-Bağdâdî.

- el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-bevâhir*. thk. İbrahim b. Saîd b. Hamed ed-Dûsirî. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2013.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şelebî, Ahmed. *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatî'l-Mısıriyye, 1987.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd Bedreddîn. *Kitâbü's-siyer*. Umman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987.
- Şen, Ziya. *İbn Kesir ve Kıraatı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Şerefeddin, Mehmed. "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 13/12 (1929), 1-20.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Şeybânî, Sultan b. Mübârek b. Hamed. *el-İntâcü'l-İbâzî fi 'ilmi't-tefsîr mine'l-karnî's-sâbi' el-hicrî ile'l-karnî'r-râbi' 'aşera*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 2017.
- Şeybe, Abdülkadir. *Çağdaş Dünya Mezhepleri*. çev. Osman Cilacı. Konuya: Beyan Yayınları, 1986.
- Şükür, Alaaddin. "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Temmuz 2019), 25-57.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hecer, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2009.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Daru'l-Meârif, t.s.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1994.
- Tâlibî, Ammâr Abdü'l-Kâfi. *Ârâü'l-Havârici'l-Kelâmiyye*. Cezayir: Vizâretü's-Sekâfe, 2013.
- Tanrıverdi, Eyyüp. *İslam Öncesi Arap Lehçeleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Tarık, Ramazan - Doğrusözlü, Zekeriya. "Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyiş ve 'el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric' Adlı Eseri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2020), 369-396.
- Taşpınar, Kadir. "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 113-138.
- Tayyân, Muhammed Hasan. "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve alâkatühâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât". *Mecelletü'l-mecm'ai'l-lügati'l-'Arabiyye bi Dimaşk* 72/2 (1992).
- Teber, Hatice Cerrahoğlu. *Hûd b. Muhakkem el-Hevârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Teber, Ömer Faruk. "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 57-72.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-'. *Keşşâf-u istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. al-Mavlavî Muhammed Vecîh vd. istanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Tetik, İbrahim. "Kur'ân Kıraatında İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 41-65.
- Tetik, Necati. "Kırâat Tedrisinde Rumuzât". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (ts.), 425-431.

- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topcu, Mustafa. "İbn Akîle el-Mekkî'nin 'el-Cevheru'l-Menzûm' Adlı Tefsîrinin Tefsîr ve Kıraatlar Açısından Tahlili". *Universal Journal of Theology* 8/2 (31 Aralık 2023), 72-96. <https://doi.org/10.56108/ujte.1390347>
- Tu'ayme, Sâbir. *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1986.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd. *el-Kitâbü'l-evsat fi 'ulûmi'l-kırâât*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2006.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve gayrihim min bâki'l-e'immeti'l-kurrâi ve'l-müfessirîn ve tebeyünü'l-muhtâr minhâ 'alâ mezâhibi's-seb'ati'l-müttefaki 'alâ kırâetihim radiyallâhu anhum ecma'în (min bidâyeti sûreti'l-Mâide ilâ âhiri sûreti'n-Nâs)*. thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezverî. Mekke: Ümmü'l-Kura, 2002.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve gayrihim min bâki'l-e'immeti'l-kurrâi ve'l-müfessirîn ve tebeyünü'l-muhtâr minhâ 'alâ mezâhibi's-seb'ati'l-müttefaki 'alâ kırâetihim radiyallâhu anhum ecma'în (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri sûreti'n-Nisâ)*. thk. Hind Mansûr Avn Mansûr el-Abdelî. Mekke: Ümmü'l-Kura, 2002.
- Uysal, Muhammed Said. *Hiz. Osman Dönemi Fitne Olaylarının Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Vaglieri, Laura Vecchia. "Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılımasının İbâdî Kaynaklar Işığında İncelenmesi". çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (1971), 147-150.

- Vâsitî, Abdullah b. Abdülmü'min el-Mubârek. *el-Kenz fi'l-kırâ'âti'l-Aşer*. ed. Hâlid Meşhedânî. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâfî. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî. Maskat, Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2006.
- Vergi, Abdümelik. *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsîrindeki yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara, 1981.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Çöküşü*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin ilk devrinde dinî-siyasî muhalefet partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebû Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Yerkazan, Hasan. "Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 38-65.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, ts.
- Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 134-164. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595>
- Yıldız, Süleyman. *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları -Klasik Dönem Tûsî-Tabersî Örneği-*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Yıldız, Süleyman. *Kur'an Kıraatinde İmâle*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Yılmaz, Lokman. *Kıraatü'n-Nebi-Hz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-*. ed. Hasan Hüseyin Havuz. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Yılmaz, Lokman. "Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 207-242. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1654516>

- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1965.
- Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 35 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim Terzi. Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1973.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l Kü-tüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1983.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fi sina'ati'l-i'râb*. thk. Ali Ebû Malahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1986.
- Zengin, Enes. *Dâvûd-i Karsî'nin "Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm" Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Zengin, Enes. "İbn Muhaysın ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 347-362. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.

- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 1957.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî - İbrahim Abdullah el-Kürdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta' rabîn ve'l-musteşrikin*. 8 Cilt. Dârul-'İlm li'l-Melâyîn, 7. Basım, 1986.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta' rabîn ve'l-musteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârul-'İlm li'l-Melâyîn, 7. Basım, 2002.
- Zu'bî, Ahmed Şerîf. *Mu'cemü'l-Lehçeti'l-Hûrâniyye*. Amman: Dâru Yâfâ ve Vizâretü's-Sekâfe, 2020.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. baskı., t.s.
- 'Ulyân, Muhammed Abdülfettah. *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye fi'l-Basra ve münâkaşatü da 'vâ te'sîsi Câbir b. Zeyd lehâ ve 'alâkatihâ bi'l-Havâric*. Mısır: Dârü'l-Hidâye, 1994.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiiyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-fikh ve usû-luhû*. 12 Cilt. Amman: Müessesetü Âlî'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994.
- "el-Mukri' el-'Umânî eş-Şâfi'î Ebû Muhammed el-Hasen b Ali b. Saîd el-Umânî- eş-Şeyh Abdullah el-Kanûbî". haz. İmâm Câbir b. Zeyd Kanalı. *Youtube* (3 Kasım 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=VLK0AzqdIjM>
- Fî Rihâbi'l-Kur'ân Muhtasarü tefsîri'l-allâmeti eş-Şeyh Beyyûd*. thk. eş-Şeyh en-Nâsır b. Muhammed el-Mermûrî. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1996.
- "Mevkifu 'ulemâi'l-İbâziyye mine's-sahâbe". haz. Kehlân el-Harûsî. *Kanâtu Mükâfihî's-Şübühât*. Yayın Tarihi 07 Haziran 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=vpAfNX8LCP>
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "TA'RİZ". Erişim 07 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tariz>

