



**T.C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUHAMMED EBÛ ZEHRE’NİN “ZEHRETÜ’T-TEFÂSİR” ADLI
ESERİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIM YÖNTEMİ
(Yüksek Lisans Tezi)**

Mustekim KABA

**Danışman
Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR**

**RİZE
2026**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR danışmanlığında, Mustekim KABA tarafından hazırlanan *Muhammed Ebû Zehre'nin "Zehretü't-Tefâsîr" Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşım Yöntemi* adlı bu tez çalışması, 30/01/2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR	
Üye	: Prof. Dr. Muhammet YILMAZ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi İmran ÇELİK	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Muhammed Ebû Zehre'nin “*Zehretü't-tefâsîr*” Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşım Yöntemi” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılacak bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

30/01/2026

Mustekim KABA

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî kaynağı ve evrensel mesajlarıyla tarih boyunca müfessirlerin yoğun yorum faaliyetlerine konu olmuştur. Bu süreçte kıraat ilmi, âyetlerin anlam boyutunun daha sağlıklı anlaşılmasında önemli bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Muhammed Ebû Zehre (öl. 1394/1974) de tefsirinde kıraat farklılıklarından istifade eden müfessirler arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı eseri kıraatler açısından ele alınmıştır. Tez, giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi, kapsamı ve yöntemi ortaya konulmuş, ayrıca söz konusu tefsir üzerine yapılmış çalışmalara kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde Muhammed Ebû Zehre'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti tanıtılmış, tefsiri hakkında genel bilgiler verilmiş, müfessirin kaynakları ve kıraatleri nakletme yöntemi incelenmiştir. İkinci bölümde ise *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan kıraatler, Arap diliyle ilişkileri bağlamında tasnif edilerek lehçesel farklılıkların yanı sıra fonetik ve ferî yönlerden değerlendirilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden çalışmanın tamamlanmasına kadar geçen süreçte bilgi ve tecrübeleriyle yol gösteren, her aşamada destek ve katkılarını esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Kadir Taşpınar'a en içten şükranlarımı sunarım. Tez jüri üyesi olarak çalışmaya yapıcı ve müspet katkılar sağlayan, tez çalışmamın her safhasında sundukları ilmî değerlendirmelerle araştırmanın olgunlaşmasına önemli ölçüde katkıda bulunan ve motivasyonumu artıran Prof. Dr. Muhammet Yılmaz ile Dr. Öğr. Üyesi İmran Çelik'e teşekkürlerimi arz ederim. Yüksek lisans eğitimine başlamama vesile olan, süreç boyunca değerli görüş ve önerileriyle yol gösteren Doç. Dr. Abdussamet Varlı'ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca çalışmaya katkı ve desteklerinden dolayı kıymetli hocalarım Fakri Özcan, Ahmet Hamdi Yıldırım ve Mehmet Mercan'a şükranlarımı sunarım.

Bu süreçte her türlü fedakârlığı göstererek desteklerini daima yanımda hissettiğim anneme, babama, eşime, çocuklarıma ve kardeşlerime teşekkür eder, kendileri için Allah'tan iki dünyada selamet, rahmet, mağfiret ve hidayet niyaz ederim.

Mustekim KABA
RİZE/2026

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1. MUHAMMED EBÛ ZEHRE, TEFSİRİ VE KIRAAT İLMİ.....	12
1.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri.....	12
1.1.1. Hayatı	12
1.1.2. İlmî Kişiliği	16
1.1.3. Eserleri.....	24
1.2. Kıraat İlmî	29
1.3. Muhammed Ebû Zehre ve Kıraat İlişkisi	32
1.4. Zehretü't-Tefâsîr Adlı Tefsire Dair Genel Bilgiler.....	35
1.4.1. Tefsirin Kaynakları	42
1.4.1.1. Birincil Kaynaklar	42
1.4.1.2. İkincil Kaynaklar	46
1.4.1.3. Kıraat Kaynakları	48
1.4.1.4. Lugat ve Nahiv Kaynakları.....	49
1.4.1.5. Diğer Kaynaklar	52
1.5. Muhammed Ebû Zehre'nin Tefsirinde Kıraat İhtilaflarını Kullanış Metodu .	54
1.5.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Nakletme Yöntemi.....	60
1.5.1.1. Mâlum Kalıpla Naklettiği Kıraatler.....	62
1.5.1.2. Meçhûl Kalıpla Naklettiği Kıraatler	67
1.5.1.3. Tefsire Destek Olarak Kullandığı İfadeler.....	69
1.5.2. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Değerlendirme Yöntemi	69
1.5.2.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Değerlendirmede Kullandığı İfadeler.....	70
1.5.2.2. Kıraatleri Açıklamada Kullandığı İfadeler	71
1.5.2.3. Tercih Belirtmede Kullandığı İfadeler.....	71

1.5.2.4. Arap Lehçelerini Belirtmede Kullandığı İfadeler	72
1.6. Bölüm Sonu Değerlendirme.....	74
2. EBÛ ZEHRE’NİN ZEHRETÛ’T-TEFÂSÎR’İNDE KIRAAT VECİHLERİNİN SİSTEMATİK TASNİFİ VE TEFSİRE ETKİSİ.....	76
2.1. Lehçe (Usûl) Yönünden Kıraatler	77
2.1.1. Harf veya Harekelerin Değişimine Bağlı Kıraat Vecihleri.....	78
2.1.1.1. Hemze’nin Telaffuzuna Bağlı Kıraat Vecihleri.....	79
2.1.1.2. Fetha, Zamme ve Kesreye Bağlı Vecihler	87
2.1.1.3. Seslerin Etkileşimi	95
2.1.1.3.1. İdgam ve İzhar Uygulamalarına Bağlı Vecihler.....	96
2.1.1.3.2. Harekenin Hazfine İlişkin Vecihler	99
2.1.1.3.3. Boğaz Harfleri ile İlgili Vecihler.....	102
2.1.2. Sarf Temelli Kıraat Vecihleri	104
2.1.2.1. İsimlerde Lehçe Farklılıkları	104
2.1.2.1.1. Muarrebler.....	104
2.1.2.1.2. Masterlar	106
2.1.2.2. Fiillerde Lehçe Farklılıkları.....	109
2.1.3. Nahiv Temelli Kıraat Vecihleri.....	113
2.1.3.1. İinne ve Tesniye Kullanımları.....	113
2.1.3.2. Müzekker-Müennes Uyumuna Bağlı Farklılıklar.....	116
2.1.4. Delâlet Açısından Lehçe Farklılıklarının Kıraatlere Yansıması	118
2.2. Ferş Yönünden Kıraatler	121
2.2.1. Sarf Kuralları Yönünden Kıraat Vecihleri	121
2.2.1.1. İsimlerde Kıraat Vecihleri.....	122
2.2.1.1.1. Kelimenin Müfred ve Cemi Okunmasıyla İlgili Kıraat Vecihleri	122
2.2.1.1.2. Kelimenin İsim veya Fiil Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri	127
2.2.1.1.3. İsm-i Fâil ile İlgili Kıraat Vecihleri.....	130
2.2.1.1.4. Kelimedeki Ziyadeliği ve Noksanlılıkla İlgili Kıraat Vecihleri	134
2.2.1.1.5. İsimlerdeki Harf veya Hareke Değişikliğinden Kaynaklanan Kıraat Vecihleri	140

2.2.1.2. Fiillerde Kıraat Vecihleri	145
2.2.1.2.1. Fiilin Malûm-Meçhûl Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri ..	145
2.2.1.2.2. Fiilin Tahfifli ve Teşdidli Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri	150
2.2.1.2.3. Fiilin Farklı Sîgalarda Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri..	155
2.2.1.2.4. Fiilin Gâib-Muhatab-Mütekellim Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri	166
2.2.1.2.5. Haber ve İnşâ Yapısındaki Kıraat Vecihleri	171
2.2.1.2.6. Kelimenin Tenvinli veya Tenvinsiz Okunuşundan Kaynaklanan Kıraat Vecihleri	179
2.2.1.3. Harf veya Edatlarda Kıraat Vecihleri.....	182
2.2.1.3.1. Bir Edatın Yerine Başka Bir Edatın Okunduğu Kıraat Vecihleri	183
2.2.1.3.2. Edatların Hazf veya İsbat ile Okunduğu Kıraat Vecihleri.....	188
2.2.1.3.3. Edatların İlave Edilmesi ile İlgili Kıraat Vecihleri.....	191
2.2.1.3.4. Kelimenin Harfinin/Noktasının Değiştiği Kıraat Vecihleri ..	194
2.2.1.4. Farklı Bir Kelimenin Kullanımıyla İlgili Kıraat Vecihleri	201
2.2.2. Nahiv Kuralları Yönünden Kıraat Vecihleri	205
2.2.2.1. Mübtedâ ve Haber ile İlgili Kıraat Vecihleri	206
2.2.2.2. Atıf ile İlgili Kıraat Vecihleri	212
2.2.2.3. Bedel ile İlgili Kıraat Vecihleri.....	217
2.2.2.4. Sıfat ile İlgili Kıraat Vecihleri.....	221
2.2.2.5. İzâfet Terkibi ile İlgili Kıraat Vecihleri.....	224
2.2.2.6. Fâil'in ve Mef'ûlün Değiştiği Kıraat Vecihleri.....	226
2.3. Bölüm Sonu Değerlendirmesi	231
3. SONUÇ	233
KAYNAKÇA.....	236

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Yüksek Lisans Tezi
Danışman : Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR
Hazırlayan : Mustekim KABA
Yıl : 2026
Sayfa Sayısı : 265

ÖZET

**MUHAMMED EBÛ ZEHRE’NİN “ZEHRETÜ’T-TEFÂSİR” ADLI
ESERİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIM YÖNTEMİ**

Muhammed Ebû Zehre, farklı ilim sahalarında kaleme aldığı eserlerle hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında ilmî çevrelerde temayüz etmiş çok yönlü bir âlimdir. Söz konusu tefsir, telif tarzı ve muhtevası itibarıyla birçok ilmî alanı ilgilendirdiği gibi, bünyesinde yer verdiği kıraatler ve bu kıraatlerin âyetlerin yorumuna olan etkisi bakımından da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede *Zehretü’-tefâsîr*’in kıraatler açısından ele alınarak müfessirin kıraat anlayışının ve kıraat farklılıklarını tefsirinde değerlendirme yönteminin ortaya konulmasının alana katkı sağlayacağı kanaatine varılmıştır.

Zehretü’-tefâsîr’de yer alan kıraatleri konu edinen bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebû Zehre’nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri, tefsiri ve metodolojik yaklaşımı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tefsirde zikredilen kıraatler, lehçe farklılıkları ile fonetik ve ferşî ihtilaflar bağlamında incelenmiştir.

Ebû Zehre, söz konusu eserde esas itibarıyla sahih kıraatlere yer vermekle birlikte, yer yer şâz kıraatlere de değinmektedir. Müfessirin, kıraat vecihlerini çoğunlukla kıraat imamlarının isimlerini zikretmeden aktardığı, buna karşılık kıraat ihtilaflarını ve bu ihtilaflara ilişkin değerlendirmeleri ise zaman zaman klasik müfessirlerin görüşlerine atıfla, belirli bir sistematik içinde ele aldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur’ân, Tefsir, Ebû Zehre, *Zehretü’-tefâsîr*.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Master Thesis

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Kadir TAŞPINAR

Author : Mustekim KABA

Year : 2026

Pages : 265

ABSTRACT

THE APPROACH TO QIRĀ'ĀT IN MUHAMMAD ABŪ ZAHRA'S WORK ZAHRETÜ'T-TEFĀSİR

Muhammad Abū Zahra is a versatile scholar who distinguished himself in academic circles both during his lifetime and thereafter through the works he authored in various fields of Islamic sciences. *Zahretü't-tefāsīr*, in terms of its method of composition and content, addresses numerous scholarly disciplines and constitutes an important source particularly with regard to the qirā'āt it includes and the impact of these variant readings on the interpretation of Qur'ānic verses. In this context, examining *Zahretü't-tefāsīr* from the perspective of qirā'āt and identifying the exegete's understanding of qirā'āt as well as his method of evaluating qirā'āt differences within his tafsīr is considered to contribute significantly to the field.

This study, which addresses the qirā'āt included in *Zahrat al-tafāsīr*, consists of two chapters. The first chapter examines Abū Zahra's life, scholarly personality, works, his tafsīr, and his methodological approach. The second chapter analyzes the qirā'āt mentioned in the tafsīr within the framework of dialectal differences, as well as phonetic and farshī variants.

In the aforementioned work, Abū Zahra primarily includes ṣaḥīḥ (sound) qirā'āt, while occasionally referring to shādh (irregular) readings. It is understood that the exegete generally transmits the various qirā'āt without explicitly mentioning the names of the qirā'āt imams; however, he at times addresses the differences among the readings and related evaluations within a certain systematic framework, referring to the opinions of classical exegetes.

Keywords: Recitation, The Qur'an, Tafsir, Abū Zahra, *Zahretü't-tefāsīr*.

KISALTMALAR

a.s.	:	Aleyhisselam
b.	:	Bin, ibn (oğlu)
bk.	:	Bakınız
c.c.	:	Celle Celâlühü
çev.	:	Çeviren, çeviri
DİA	:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Doç.	:	Doçent
Dr.	:	Doktor
Hız.	:	Hazret, Hazreti
İFAV	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	:	İslâm Araştırmaları Merkezi
M.Ü.	:	Marmara Üniversitesi
nşr.	:	Neşreden
Öğr.	:	Öğretim
öl.	:	Ölüm tarihi
r.a.	:	Radyallâhü anh
Prof.	:	Profesör
s.a.v.	:	Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve diğerleri

GİRİŞ

Yüce Allah'ın (c.c.) insanlığa gönderdiği son ilahî kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in mesajının doğru, sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlaşılması, iki cihanda saadeti hedefleyen her Müslüman için temel bir gaye olmuştur. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması meselesi, ilk vahiyden itibaren Müslümanların yoğun ilgi gösterdiği ve ilmî çaba sarf ettiği alanların başında gelmektedir. Bu çabanın tabii bir sonucu olarak tefsir ilmi teşekkül etmiş, Kur'ân'ın lafzı ve manası üzerinde yapılan ilmî çalışmalar zamanla zengin bir literatür meydana getirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm gerek lafzî yapısı gerekse mana derinliği itibarıyla mu'ciz bir kitap olup, onu anlama sürecinde pek çok unsurun etkili olduğu bilinmektedir. Bu unsurlardan biri de Kur'ân ilimleri arasında önemli bir yere sahip olan kıraat olgusudur. Kıraatler sayesinde bazı lafızların anlamı açıklık kazanmakta, farklı okuyuş vecihleri ise âyetlerin manasına zenginlik ve anlam genişliği katmaktadır. Bu durum, kıraatlerin Kur'ân'ın doğru anlaşılmasındaki belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim klasik ve modern tefsir literatürü incelendiğinde, müfessirlerin büyük çoğunluğunun kıraat farklılıklarını dikkate aldığı ve bu farklılıkların tefsire olan katkısını ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

İslâm dünyasında, özellikle Mısır'da ilmî birikimi, akademik kariyeri ve telif ettiği eserlerle temayüz etmiş olan Muhammed Ebû Zehre, fıkıh alanındaki özgün görüşleriyle tanınmış önemli bir âlimdir. Yetmişden fazla eseri bulunan Ebû Zehre, tefsir alanında ise diğer ilim dallarındaki şöhretine kıyasla daha sınırlı biçimde tanınmıştır. Oysa müellif, ilmî hayatının yaklaşık yirmi üç yılını kapsayan bir süreçte "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri" çalışmasını sürdürmüş, yazılı eserler, radyo programları ve konferanslar aracılığıyla tefsir alanında da kayda değer faaliyetlerde bulunmuştur.

Döneminin öne çıkan âlimlerinden sayılan Ebû Zehre'nin *Zehretü 'r-telefâsîr* adlı tefsirinin, özellikle kıraatler açısından incelenmesi, yakın dönem kıraat anlayışının tespit edilmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira bu eserin, kıraat vecihleri bakımından zengin bir muhtevaya sahip olduğu ve kıraatlerin tefsir sürecinde etkin bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşımının, kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında değerlendirilmesinin gerek kıraat ilmi gerekse de tefsir metodolojisi açısından önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

İlmî birikimi ve geniş fikhî vukufiyetiyle tanınan Ebû Zehre, klasik fıkıh tasnifinin yanı sıra modern yaklaşımlara da açık bir yöntem benimsemiştir. *Zehretü't-tefâsîr* adlı eseri, çeşitli yönlerden akademik çalışmalara konu edilmiş olmakla birlikte, müellifin kıraat algısının ve bu algının tefsire yansıtılma biçiminin ülkemizde müstakil ve kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, söz konusu alanda önemli bir boşluğun bulunduğu işaret etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Ebû Zehre'nin kıraat anlayışı, kıraatleri tefsirinde kullanma yöntemi ve önceki dönem kıraat kabullerine yaklaşımı etraflıca incelenmiştir. Yirminci yüzyılda Mısır'da siyasî, ictimâî ve ilmî dönüşümlerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemde kaleme alınan *Zehretü't-tefâsîr*'in, kıraatler ekseninde ele alınmamış olması çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşım tarzını ortaya koymak, kıraat birikimini tefsirine nasıl yansıttığını tespit etmek ve onun kıraat-tefsir ilişkisine dair metodunu belirgin hâle getirmektir.

Ebû Zehre'nin tefsiri üzerine yapılmış çeşitli akademik çalışmalar bulunmakla birlikte, bu çalışmaların daha çok tefsirin muhtelif yönlerine odaklandığı, kıraatler bağlamında ise ülkemizde müstakil bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, söz konusu çalışmanın alana katkı sunma potansiyelini artırmakta ve araştırmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, kapsamı ve yöntemi ortaya konulmuş, ayrıca eser üzerine daha önce yapılan çalışmalara kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde, konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Ebû Zehre'nin hayatı, akademik kişiliği ve telifleri kısaca ele alınmış, *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirin kaynakları ve genel tefsir yöntemi tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise tefsirde yer alan kıraatler, Arap diliyle olan ilişkileri bağlamında ele alınmış, usûlî (fonetik) ve ferşî kıraat farklılıkları tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Çalışma, elde edilen bulguların yorumlandığı sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

Bu araştırmaya konu olan Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* isimli tefsiri üzerine, ülkemizde çeşitli akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmaların büyük bir kısmı, müellifin ilmî kişiliği, tefsir yöntemi, fikhî yaklaşımı ve modern meseleler karşısındaki tutumu gibi farklı yönlere odaklanmakta,

kıraatler bağlamı ise genellikle tali bir unsur olarak ele alınmaktadır. Mevcut literatür, kronolojik olarak değerlendirildiğinde şu şekilde özetlenebilir:

a) *Zehretü't-tefâsîr* üzerine yapılan ilk kapsamlı çalışma, Muhammet Yılmaz tarafından 2010 yılında Marmara Üniversitesi'nde tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre ve *Zehretü't-tefâsîr* İsimli Tefsirindeki Metodu” başlıklı doktora tezidir. Üç bölümden oluşan bu çalışmada, ilk bölümde Mısır'ın tarihî süreci ile Ebû Zehre'nin hayatı, ilmî kişiliği, akademik kariyeri, hocaları, öğrencileri ve farklı alanlardaki eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde *Zehretü't-tefâsîr*'in telif gayesi, genel özellikleri ve tefsir metodu incelenmiş, “Tefsirinde Kıraat İlmî” başlığı altında kıraatler konusuna sınırlı ölçüde değinilmiştir. Son bölümde ise müfessirin âyetleri yorumlama üslubu ve müfessirlik yönü değerlendirilmiştir.¹

b) Mustafa Uz tarafından 2016 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi'nde tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre'nin Tefsirde Modernist Yorumlara Bakışı” adlı yüksek lisans tezinde, Ebû Zehre'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem tanıtıldıktan sonra tefsir yöntemi çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Çalışmada ayrıca İslâm modernizmi, bu akımın temsilcileri ve Kur'ân'a yaklaşımları üzerinde durulmuş, Ebû Zehre'nin tefsirinde modernist yorumlara karşı sergilediği tutum değerlendirilmiştir.²

c) 2019 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde Ayşe Sezgin tarafından tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre'nin Mezhepler Tarihçiliği” başlıklı yüksek lisans tezinde ise müellifin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri, mezheplere bakışı ve mezhepler tarihçiliği ele alınmıştır. Çalışma, Ebû Zehre'nin mezhepler tarihine yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamakta olup tefsirindeki kıraat anlayışına değinilmemiştir.³

d) Havva Ayşe Sainkaplan tarafından 2019 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi'nde tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-Tefâsîr* İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerini Yorumlaması” adlı yüksek lisans tezinde, müellifin hayatı, ilmî yönü ve tefsir yöntemi ele alınmış, ahkâm âyetlerine dair yorumları incelenmiştir. Bu çalışmada Ebû Zehre'nin, ahkâm âyetlerini yorumlarken mezhep

¹ Muhammet Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

² Mustafa Uz, *Muhammed Ebû Zehre'nin Tefsirde Modernist Yorumlara Bakışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

³ Ayşe Sezgin, *Muhammed Ebu Zehre'nin Mezhepler Tarihçiliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

görüşlerini dikkate aldığı, Kur’ân ve Sünnet merkezli bir yaklaşım benimsediği ve eserinin hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri özellikleri taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴

e) Cihan Yolagele tarafından 2021 yılında Bingöl Üniversitesi’nde tamamlanan “Modern Dönem Fakihlerinden Muhammed Ebû Zehre’nin Fıkhî Tercihleri” adlı yüksek lisans tezinde, Ebû Zehre’nin özellikle *el-Fetâvâ* adlı eseri çerçevesinde fıkhî tercihlerine odaklanılmıştır. Çalışmada, müellifin tercihlerini dayandırdığı deliller incelenmiş, klasik mezhep imamlarının ve modern dönem İslâm hukukçularının görüşleriyle mukayeseler yapılmıştır.⁵

f) 2022 yılında Atatürk Üniversitesi’nde Yahya Karataş tarafından tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre’nin Kur’ân İlimlerine Bakışı ve el-Mu’cizetü’l-Kübrâ Adlı Eseri” başlıklı doktora çalışmasında ise müellifin hayatı, yaşadığı dönemin şartları, telifâtı ve genel ilmî yöntemi ele alınmış, özellikle *el-Mu’cizetü’l-Kübrâ* adlı eseri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Çalışmanın son bölümünde, Ebû Zehre’nin Kur’ân ilimlerine yaklaşımı usûlî konular çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁶

g) Son olarak 2024 yılında Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi’nde Ebubekir Günbey tarafından tamamlanan “Muhammed Ebû Zehre’nin Zehretü’t-Tefâsîr İsimli Eserinde Münâsebâtü’l-Kur’ân” adlı yüksek lisans tezinde, Kur’ân tertibinin tevkîfliği ve âyetler arasındaki münâsebet anlayışı *Zehretü’t-tefâsîr* örneğinde ele alınmıştır. Çalışmada, müfessirin münâsebâtü’l-Kur’ân konusundaki yöntemi, klasik tefsir literatürü ve ulûmü’l-Kur’ân eserleriyle mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.⁷

Bu literatür değerlendirmesi göstermektedir ki, *Zehretü’t-tefâsîr* üzerine yapılan çalışmalar genellikle tefsirin genel yöntemi, fıkhî yönü, modern meselelerle ilişkisi ve Kur’ân ilimleri bağlamındaki yaklaşımlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna karşılık, Ebû Zehre’nin kıraat algısının ve kıraatleri tefsirinde kullanma biçiminin

⁴ Havva Ayşe Sainkaplan, *Muhammed Ebu Zehre’nin Zehretü’t-Tefasir İsimli Tefsirinde Ahkam Ayetlerini Yorumlaması* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Cihan Yolagele, *Modern Dönem Fakihlerinden Muhammed Ebû Zehre’nin Fıkhî Tercihleri* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁶ Yahya Karataş, *Muhammed Ebu Zehre’nin Kur’an İlimlerine Bakışı ve el-Mu’cizetu’l-Kübra Adlı Eseri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

⁷ Ebubekir Günbey, *Muhammed Ebû Zehre’nin Zehretü’t-Tefâsîr İsimli Eserinde Münâsebâtü’l-Kur’ân* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

müstakil ve kapsamlı bir şekilde ele alındığı bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmanın alana katkı sunma amacını ve önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu tez çalışmalarının yanı sıra, Muhammed Ebû Zehre ve *Zehretü't-tefâsîr* adlı eseri hakkında kaleme alınmış çeşitli makale çalışmaları da bulunmaktadır. Söz konusu makaleler kronolojik olarak değerlendirildiğinde, Ebû Zehre'nin ilmî şahsiyetinin, farklı alanlardaki görüşlerinin ve eserlerinin çeşitli yönlerden ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalar, yayınlanma tarihleri esas alınarak aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

a) Bu kapsamda tespit edilen ilk makale, Mehmet Eren tarafından 2008 yılında yayımlanan “Muhammed Ebû Zehre'nin Küleynî'ye Yönelik Eleştirileri” başlıklı çalışmadır. Makalede, Şîa'nın temel hadis kaynaklarından biri olan ve Küleynî'ye nispet edilen *el-Kâfi* adlı eser, Ebû Zehre'nin eleştirileri bağlamında incelenmiştir. Ebû Zehre'nin özellikle Kur'ân'da eksiklik ve fazlalık iddiaları, cefr anlayışı ve imâmet inancı gibi konularda *el-Kâfi*'de yer alan rivâyetlere yönelttiği tenkitler ele alınmış, müellifin bu rivâyetleri kabul edilemez gördüğü ve Şîa'nın söz konusu görüşlerine karşı ilmî bir tutum sergilediği ortaya konulmuştur.⁸

b) 2015 yılında Muhammet Yılmaz tarafından yayımlanan “Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-tefâsîr İsimli Tefsiri” başlıklı makalede ise Ebû Zehre'nin tefsiri metodolojik açıdan değerlendirilmiştir. Çalışmada, müellifin rivâyete ağırlık vermekle birlikte dirâyeti de ihmal etmediği, Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'le tefsirini öncelediği, belâgat, lugat, sarf ve nahiv unsurlarına yer verdiği, kıraat farklılıklarını ise tefsire katkı sağlayacak şekilde kullandığı tespit edilmiştir. Ayrıca Ebû Zehre'nin fikhî ve kelâmî meseleleri kendine has bir üslupla ele aldığı ve klasik tefsir literatüründen geniş ölçüde istifade ettiği vurgulanmıştır.⁹

c) Yakup Bıyıkoğlu tarafından 2016 yılında yayımlanan “Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-tefâsîr İsimli Tefsiri” adlı makalede, din psikolojisi bağlamında ümitsizlik olgusu ele alınmıştır. Çalışmada, Kur'ân'ın ümitsizlik konusuna yaklaşımı dinî ve dünyevî boyutlarıyla değerlendirilmiş, sonuç kısmında ise İslâm'ın hayatı

⁸ Mehmet Eren, “Muhammed Ebû Zehre'nin Küleynî'ye Yönelik Eleştirileri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (31 Aralık 2008), 367-401.

⁹ Muhammet Yılmaz, “Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (01 Mart 2015), 13-31.

anlamlandıran ve ümidi esas alan bir din olduğu, bu sebeple ümitsizliğin özellikle müminler için kabul edilemez bir tutum olarak görüldüğü ifade edilmiştir.¹⁰

d) Yine 2016 yılında İrfan Kuşçu tarafından kaleme alınan “Muhammed Ebû Zehre'nin Tasrîf Anlayışı” başlıklı makalede, Ebû Zehre'nin tasrîf kavramını sûret çeşitliliği çerçevesinde ele aldığı belirtilmiştir. Müellifin, Kur'ân'daki farklı üslûp ve ifade biçimlerini, kâinattaki deliller ve peygamberlere verilen mucizelerle ilişkilendirdiği, bu çeşitliliği Kur'ân'ın belâgî ve i'câz yönlerinden biri olarak değerlendirdiği ortaya konulmuştur.¹¹

e) 2020 yılında Shahabaddin Amirzadeh Shams tarafından yayımlanan “العلامة محمد أبو زهرة ومنهجه في التفسير” başlıklı makalede, Ebû Zehre'nin doğumundan vefatına kadar hayatı ve muhtelif ilim dallarındaki önemli eserleri tanıtılmış, *Zehretü't-tefâsîr*'in, yazıldığı dönemin şartlarına uygun bir yöntem ve dil ile kaleme alındığı sonucuna ulaşılmıştır.¹²

f) Muhammet Yılmaz tarafından 2020 yılında yayımlanan “Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'ân'ın Teğannî ile Okunuşu” adlı makalede, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr*'inin yanı sıra *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'ân* adlı eserindeki görüşleri ele alınmıştır. Çalışmada, Kur'ân'ın teğannî ile okunmasının caiz olup olmadığı, bu konudaki sınırlar ve rivâyet edilen hadisler Ebû Zehre'nin yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹³

g) Son olarak 2024 yılında Mehmet Yaşar tarafından yayımlanan “Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'ân Kıssalarının Özgün Yönleri” adlı makalede, Ebû Zehre'nin Kur'ân kıssalarına yaklaşımı incelenmiştir. Çalışmada, kıssaların üslûbu, mesaj içeriği ve aktarım biçimi üzerinde durulmuş, kıssaların hem vahyin ilahîliğine delil teşkil ettiği hem de tarihî gerçeklikler üzerinden ibret ve dersler sunduğu vurgulanmıştır.

¹⁰ Yakup Bıyıkoglu, “Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (01 Haziran 2015), 37-65.

¹¹ İrfan Kuşçu, “Muhammed Ebû Zehre'nin Tasrîf Anlayışı”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (23 Eylül 2016).

¹² Shahabaddin Amirzadeh Shams, “العلامة محمد أبو زهرة ومنهجه في التفسير”, *İslami İlimler Dergisi* 14/1 (12 Haziran 2019), 76-57.

¹³ Muhammet Yılmaz, “Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (20 Aralık 2020), 93-111.

Araştırmada, *Zehretü't-tefâsîr* başta olmak üzere müellifin ilgili eserleri doküman inceleme yöntemiyle değerlendirilmiştir.¹⁴

Bu tez ve makale çalışmalarına ilaveten, Muhammed Ebû Zehre'nin Türkiye'de ve özellikle Mısır başta olmak üzere İslâm coğrafyasında neşredilmiş eserleri ile onun hayatını ve ilmî kişiliğini konu edinen biyografik çalışmalar tespit edilerek incelenmiştir. Bu kapsamda, mevcut kütüphaneler taranmış, doğrudan Ebû Zehre üzerine kaleme alınmış araştırma ve değerlendirme eserlerinden istifade edilmiştir. Yapılan bu literatür taraması neticesinde, müellifin hayatını, ilmî şahsiyetini, İslâm ilimlerine katkılarını, telif ettiği eserleri ve düşünce dünyasını bütüncül bir yaklaşımla ele alan dört biyografik çalışmanın öne çıktığı görülmüştür. Bu çalışmalar aşağıda kısaca tanıtılmaktadır:

a) Ebû Bekir Abdürrezzâk tarafından kaleme alınan Ebû Zehre: İmâmu Asrihî, Hayâtühû ve Eseruhü'l-İlmiyyu adlı eser,¹⁵ Ebû Zehre'nin vefatının ardından yapılan ilk kapsamlı çalışmalardan biridir. Müellif, bu çalışmada Ebû Zehre'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve telif faaliyetlerini ele almış, özellikle onun ilmî metodu, İslâm hukuku alanındaki görüşleri ve toplumsal ıslaha yönelik çabaları üzerinde durmuştur. Ayrıca eserde, Ebû Zehre'nin düşünce dünyası ve İslâm birliğine dair yaklaşımları genel hatlarıyla değerlendirilmiştir.

b) Ebû Bekir Abdürrezzâk'ın Ebû Zehre: Fî Re'yi Ulemâi'l-Asr adlı eseri,¹⁶ müellifin Ebû Zehre hakkında kaleme aldığı ikinci kapsamlı çalışmadır. Bu eserde, Ebû Zehre'yi yakından tanıyan devlet adamları, akademisyenler, basın mensupları ve ilim çevrelerinden şahsiyetlerin değerlendirmeleri bir araya getirilmiş, söz konusu görüşler aracılığıyla onun ilmî ve fikrî kişiliği ortaya konulmuştur. Çalışmanın son bölümünde ise Ebû Zehre'nin hayatı, ilmî faaliyetleri ve eserlerindeki temel yaklaşımı ana hatlarıyla ele alınmıştır.

c) Nâsır Mahmûd Vehdân'ın Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen, Hayâtühû ve Menhecühû fî Buhûsihî ve Kütübihî adlı eseri,¹⁷ yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış

¹⁴ Mehmet Yaşar, "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'ân Kıssalarının Özgün Yönleri", *Mütefekkir* 11/22 (15 Aralık 2024), 351-375.

¹⁵ Ebû Bekir Abdürrezzak, *Ebû Zehre: İmamu asrihî, hayâtühû ve eseruhü'l-ilmîyyü* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1985).

¹⁶ Ebû Bekir Abdürrezzak, *Ebû Zehre: fî Re'yi ulemâi'l-Asr* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1986).

¹⁷ Nâsır Mahmud Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fî buhûsihî ve kütübihî* (Kahire: Şirketi'n-Nas li't-Tıbaa, 1996).

ve daha sonra kitaplaştırılmıştır. Çalışmada Ebû Zehre'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti, çeşitli ilim dallarındaki metodolojik yaklaşımı ile telif ettiği eserler, ilmî faaliyetleri ve fikrî katkıları sistematik biçimde ele alınmaktadır.

d) Muhammed Osman Şübeyr'in Muhammed Ebû Zehre: *İmâmü'l-Fukahâi'l-Mu'âsırîn ve'l-Müdâfiu'l-Cerî'* an Hakâiki'd-Dîn adlı eseri,¹⁸ Ebû Zehre üzerine yapılmış en kapsamlı ve güncel çalışmalardan biridir. Eserde Ebû Zehre'nin hayatı, ilmî kişiliği ve toplumsal faaliyetleri ele alınmakta, ayrıca fıkıh alanındaki metodu, İslâm hukukunun yenilenmesine yönelik yaklaşımları ve farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserleri sistematik biçimde değerlendirilmektedir.

Bu çalışmaların yanı sıra, Mısır'da yayımlanmış çeşitli belge ve makalelerden de yararlanılmıştır.¹⁹ Türkçe literatürde Ebû Zehre'nin tefsiri ve tefsir yöntemi üzerine doğrudan ve kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte, onun ilmî şahsiyeti ve düşünce dünyasını tanıtan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Muhammed Ebû Zehre" maddesi²⁰ ile Saffet Köse tarafından fikhî görüşlerinin ele alındığı makalesi,²¹ alandaki başlıca başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Eser üzerine yapılan tez, makale ve kitap çalışmaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, araştırmaların ağırlıklı olarak *Zehretü'l-İslâm*'in tefsir yöntemi, müellifin ilmî ve fikrî şahsiyeti, fikhî yaklaşımı, modern meseleler karşısındaki tutumu, ahkâm âyetlerini yorumlama biçimi, mezhepler tarihi ve Kur'ân ilimleriyle ilişkisi gibi hususlar etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Buna karşılık, Ebû Zehre'nin kıraat anlayışının mahiyeti ile kıraatleri tefsirinde hangi ilkeler doğrultusunda ve ne ölçüde kullandığı meselesinin, müstakil, sistematik ve bütüncül

¹⁸ Muhammed Osman Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmâmü'l-fukahai'l-muâsırîn ve'l- müdafîü'l-cerîü an hakaiki'd-Din* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2006).

¹⁹ Enver Cündî, *A'lâmü'l-karni'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikri* (Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Misriyye, 1981), 35-49; Muhammed Recep Beyyûmî, *Min a'lâmi'l-asr; Keyfe areftü hâülâi* (Kahire, 1998), 72-78; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm*, thk. Fethullah Züheyr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1996), 8/25-26; Ahmed Fuat Paşa, *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî; Muhammed Ebû Zehre* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1984), 901-904; Abdülmuiz Abdülhamîd Cezzâr, *Min a'lâmi'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre* (Kahire: Mecelletü'l-Ezher, 1984); Muhammed Ahmed Sirâc, "Cühûdü'ş-Şeyh Ebû Zehre Tadvîri'd-Dirâsâti'l-Fıkhiyye", *Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye* 11 (1992), 73-97.

²⁰ Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/519-522.

²¹ Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı, İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri - Eserleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı] (2005), 479-496.

bir çalışmaya konu edilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, literatürde önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Bu çalışmada, söz konusu boşluğu doldurmaya katkı sağlamak amacıyla *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan kıraatlerin müellif tarafından hangi yöntemle değerlendirildiği incelenecek, kıraat farklılıklarının tefsire olan katkısı, seçilen âyet örnekleri üzerinden ayrıntılı biçimde ortaya konulacaktır. Böylece Ebû Zehre'nin tefsirinde kıraat birikimine dair bütüncül bir bakış açısı sunulması hedeflenmektedir.

Bu araştırmanın temel kaynağını, Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsiri oluşturmaktadır. Ancak çalışma, söz konusu eseri bütün yönleriyle ele almayı amaçlamamakta, yalnızca kıraatler, kıraatlerin tefsirde ele alınış biçimi ve bu farklılıkların tefsire olan etkisi çerçevesinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda, çalışmada Ebû Zehre'nin tefsirinde yer verdiği kıraatler konu başlıklarına göre tasnif edilmiş, seçilen örnekler, kendisinden önce kaleme alınmış kıraat ve tefsir kaynaklarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın teorik zemininin oluşturulabilmesi için kıraat ve tefsir ilimlerine dair muhtelif kaynaklara da müracaat edilmiştir.

Araştırmada yöntem olarak literatür taraması esas alınmış, bunun yanında veri analizi, örnekleme ve karşılaştırma tekniklerinden yararlanılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle genel sonuçlara ulaşılması hedeflendiğinden, çalışmada tümevarım yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda, *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan kıraatlerin tespiti amacıyla eserin tamamı taranmış, ilgili kıraatler, buldukları sûre ve âyet numaraları ile tefsirdeki cilt ve sayfa bilgileri belirtilmek suretiyle kayıt altına alınmıştır. Ardından bu veriler, tefsirde geçen kıraatlerin tamamını kapsayacak şekilde içeriklerine göre başlıklar altında tasnif edilmiştir.

Başlıklar altında ele alınan örneklerin, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte olmasına özen gösterilmiştir. Örnekler aktarılırken âyetlerin tamamına değil, yalnızca ilgili kısmına yer verilmiş, metinde geçen âyet kısımlarının meâlleri ise dipnotlarda gösterilmiştir. Âyet meâlleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan meâl²² esas alınmıştır. Ayrıca, tefsirde nakledilen kıraat farklılıklarının

²² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

daha kolay tespit edilebilmesi amacıyla, ilgili kelimenin sûre ve âyet bilgisi ile eserde yer aldığı cilt ve sayfa numaraları belirtilmiştir.

Çalışmada teknik hususlar bakımından Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından yayımlanan Tez Yazım Kılavuzu esas alınmıştır. Metinde geçen Arapça ve Farsça kavramlar ile müellif ve eser adlarının yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi referans alınmış, isimleri metin içerisinde geçen şahısların vefat tarihleri yalnızca ilk zikredildikleri yerde belirtilmiştir. Araştırmaya konu edilen *Zehretü't-tefâsîr*'in bilinen tek baskısı, Kahire'de 2002 yılında Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından yayımlanan neşirdir ve bu çalışmada söz konusu baskı esas alınmıştır.²³

Bu araştırmada, ele alınan konuyla doğrudan bağlantısı bulunmayan ayrıntılar kapsam dışında bırakılarak yalnızca gerekli görülen hususlar özet düzeyinde aktarılmış, metnin açık, akıcı ve anlaşılır bir bütünlük arz etmesi amacıyla tamamlayıcı nitelikteki bazı bilgilere dipnotlarda yer verilmiştir. Konunun daha sağlıklı biçimde değerlendirilmesini teminen, müellifin diğer kaynaklardan ve şahıslardan yaptığı atıflar ile kendisine yapılan nakiller uygun görülen yerlerde gösterilmiş, ayrıca çalışmada incelenen kıraat ihtilaflarının tespiti ve yorumlanması için farklı tefsir ve kıraat literatürüne başvurulmuştur. Bu süreçte, çeşitli alanlara ait klasik ve modern çok sayıda eserden yararlanılmış, ilgili açıklamalar dipnotlar vasıtasıyla metne dâhil edilmiştir.

Araştırma sürecinde başvuru kaynaklarından bazıları şunlardır: Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı; Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı; Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*'u; Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı; Begavî'nin (öl. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'i; Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı; İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharreru'l-vecîz*'i; İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'i; Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı; Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı; Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i; Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i; Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) *el-Bahru'l-muhîr*'i; Semîn el-Halebî'nin (öl.

²³ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002).

756/1355) *ed-Dürü'l-mesûn*'u; İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i.

Kıraat ilmine dair başvuru olan temel kaynaklar arasında ise İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) *Kitâbü's-seb'a' fi'l-kirâ'ât*'ı; İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *Muhtasar İ'râbi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *el-Hücce*'si; Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a'sı*; İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (öl. 381/992) *el-Mebsût fi'l-kirâ'âti'l-aşr*'ı; İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Muhteseb*, *el-Münsif* ve *el-Hasâ'is*'i; İbn Zencele'nin (öl. 403/1012) *Hüccetü'l-kirâ'ât*'ı; eş-Şehrezûrî'nin (öl. 427/1036) *el-Misbâhu'z-zâhir*'i; Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-İbâne* ve *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâ'ât*'ı; Dâni'nin (öl. 444/1053) *et-Teyisîr*'i; Hemedânî'nin (öl. 569/1173) *Gâyetü'l-ihtişâr*'ı; İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *en-Neşr* ve *Müncidü'l-mukri'in*'i; Muhibbüddin en-Nuveyrî'nin (öl. 857/1453) *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*'i; Dimyâtî'nin (öl. 1117/1705) *İthâfü fuḍalâ'i'l-beşer*'i; Pâluvî'nin (öl. 1192/1778) *Zübdetü'l-irfân*'ı; Muhammed Emin Efendi'nin (öl. 1275/1858) *'Umdetü'l-hullân*'ı ve Abdüllatîf el-Hatîb'in *Mu'cemü'l-kirâât* adlı eseri yer almaktadır.

1. MUHAMMED EBÛ ZEHRE, TEFSİRİ VE KIRAAT İLMİ

1.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Ebû Zehre, üstün gayreti, fedakârlığı ve cesaretiyle tanınan, çeşitli ilmî toplantılara katılımı, verdiği dersler ve çok sayıda alanda kaleme aldığı eserleriyle İslâm'ın ve Müslümanların hizmetine ömrünü adanmış, son dönemin çok yönlü âlimlerinden biridir. Bu çerçevede, çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak öncelikle müfessirin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında genel bilgiler sunulacaktır. Ardından, çalışmanın odak noktası olan *Zehretü't-tefâsîr* adlı eseri hakkında temel bilgiler aktarılacaktır.

1.1.1. Hayatı

Künyesi, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdullah Ebû Zehre eş-Şeştâvî'dir.²⁴ 1930 senesine kadar Muhammed Ahmed eş-Şeştâvî adıyla bilinen Ebû Zehre, 31 Ağustos 1930 yılında kendi isteğiyle müracaat ettiği Mısır Mahkemesinin onayıyla bilahare herkesçe tanınacağı Muhammed Ebû Zehre adını almıştır.²⁵ Ebû Zehre'nin ailesi, Mısır'ın batı kesiminde, Kahire'nin kuzeyinde yer alan Şešta adlı bir beldeye mensuptur ve bu nedenle “Şeştâvî” nisbesiyle anılmıştır. Ailenin geçmişine dair rivayetlere göre, “Zehre” adlı bir kızın varlığı nedeniyle aileye bu isim lakap olarak verilmiştir.²⁶

Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdullah Ebû Zehre, 5 Zilkade 1316/29 Mart 1898 yılında, Mısır'ın Nil deltasının orta kesimlerinde, Tanta şehrinin kuzey tarafında, Kadur şehrinin ise doğusunda, ülkenin her açıdan önemli ilim, ticaret,

²⁴ Şeştâvî: Bu künye, Ebû Zehre'nin aile efradının ana merkezinin, Mısır'ın batı cihetinde bulunan başşehri Kahire'nin 80 kilometre kuzey tarafındaki Garbiye eyaletinin Zifta kazasının ana merkezi olan “Şešta” kasabası olması hasebiyle verilmiştir. “Zehre” ismi ise, emin olunmamakla birlikte söylentiye göre, ailenin geçmişinde güzel bir kızın oluşu ve ona “Zehre” denilişine bağlanmış. Bu veçhile ailenin mahlası “Zehre” olarak kalmıştır. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/3; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi'l-Asr*, 24; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 25.

²⁵ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 42; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 25; Abdullah Akîl Müsteşâr, *Min a'lami'd-da'veti ve'l-hareketi'l İslâmiyyeti'l-muasıra* (Kahire: Dârü'l-Beşir, 2008), 771; Muhammet Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 26.

²⁶ Müsteşâr, *Min a'lami'd-da'veti ve'l-hareketi'l İslâmiyyeti'l-muasıra*, 771; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 24-25; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 26.

ziraat ve sanayi merkezlerinden biri kabul edilen “Mahalletü'l-Kübrâ”²⁷ şehrinin Sendefâ mahallesi Berham caddesi üzerinde bulunan, İslâmî erdemlere ait ve aynı zamanda hatırlı bir ocak olan Ebû Zehre ailesine mensup bir evde dünyaya gelmiştir.²⁸

Dinî ve İslâmî değerlere bağlılığıyla bilinen, şehrin saygın ailelerinden birine mensup olan Ebû Zehre, kendi ifadesiyle orta hâlli olmakla birlikte fakirliğe daha yakın bir sosyoekonomik çevrede yetişmiştir. Buna rağmen, ilmî birikimi, zekâsı ve kabiliyetiyle temayüz eden seçkin bir aile ortamında yetişmesi, onun ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ebû Zehre ailesi, ilim ve itibar hususunda Mahalletü'l-Kübrâ'nın en seçkin ailelerinden birisi olup, dindar, temiz, gelenekçi, vatansever, dinî değerlere sahip ve her yönüyle erdemli ve gayretkâr bir aile olarak meşhur olmuştur.²⁹ Ailenin lideri ve aynı zamanda en büyüğü olan Ebû Zehre'nin dedesi, Mustafa Ebû Zehre eş-Şeştâvî, ilmî ihtisası ve ilmî dirayeti sebebiyle dinî ve dünyevî ilimleri öğretmesi dolayısıyla mahallenin hocası/şeyhi olarak şöhret bulmuş âlim bir zattır. Dedesi, yaşadığı şehirde veya çevre köylerde kurduğu ilim halkalarıyla insanları dinî ilim ve terbiye yönünden yetiştirmiş, Kur'ân-ı Kerîm'i okutup hıfzetme noktasında gösterdiği üstün fedakârlık ve gayretiyle nam salmıştır. Dinine ve mukaddesatına bağlı, yaşadığı şehrin önde gelen hatırı sayılır ailelerinden birine mensup olan babası Ahmed Ebû Zehre, İslâm'a, Kur'ân ahkâmına bağlı, güzel ahlâklı, takva ehli, Kur'ân hafızı samimi bir Müslüman olarak, annesi Hadire

²⁷ Mahalletü'l-Kübrâ: Mısır'ın başta ticaret olmak üzere, endüstri, eğitim, ekonomik ve daha sayısız alandaki inkişafıyla marûf en mühim kadim kentlerinden birisi olarak tanınan Mahalletü'l-Kübrâ, aşağı Mısır'da Garbiye idare sistemindeki bir şehirdir. Kökeni itibariyle asıl adı “Didousey” olan bu kent; pazarları, medreseleri, külliyesi, kapalı çarşaları ile dönemin önde gelen uygar şehirlerindendir. Nil deltasında Nil'in kollarından Dimyat'ın batısında, Tanta şehrinin 26 km. kuzey doğusundaki bu memleket, Mısır'ın pamuklu dokuma sahasındaki önemli sanayi kentidir. Çırçır fabrikaları, un değirmenleri, pirinç tarımı ise diğer iktisadî faaliyetleridir. “Mahalletü Deklâ” ve “Mahalletü Şarkıyyûn” diye de anılan bu belde, nihâyetinde “Mahalletü'l-Kübrâ” adıyla şöhret bulmuştur. Zira Mısır'da bu adla anılan şehirlerin en büyüklerindendir. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/3; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 23-24; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 10; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 23-24; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/6/25-26; Abdullah Akîl, *Min e'lâmi'd-d'aveti ve'l-hikmeti'l-İslâmiyyeti'l-mu'âsıra* (İstanbul: Merkezü'l-Hadâra li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât ve't-Tedrib, 2018), 2/815; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/519.

²⁸ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 24; Cezzâr, *Min a'lâmi'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre*, 56/1266-1273; Paşa, *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*; Muhammed Ebû Zehre, 901; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 10; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/6/25-26; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 25; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/519; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 27.

²⁹ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 23; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 24-26; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 11; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 27.

hanımefendi de Kur'ân'ı tefekkür ve tertil ile düzgün okuyan hafız bir kadın olarak tanınmışlardır. Bu minvalde kendilerini İslâmî ölçülerde en güzel şekilde yetiştirmiş olan anne-baba, yavrularına da verdikleri eğitimde, onları en mükemmel seviyede terbiye edip öğrenimlerine ciddi oranda değer katmışlardır.³⁰

Müfessirin, altı kardeşi bulunmakta olup, her biri aile ortamının ilmî ve dinî atmosferinde yetişmiş, bu ortam onların farklı alanlarda temayüz etmelerine önemli ölçüde zemin hazırlamıştır.³¹

Ebû Zehre, 1929 yılında Hadîre Hanımefendi ile evlenmiş, ancak Sühâc'taki yoğun ilmî ve meslekî faaliyetleri sebebiyle aile hayatını fiilen 1931'de kurabilmiştir. Bu dönemde Kahire'de Birinci Fuad Lisesi'nde müderrislik görevini icra eden müfessir, söz konusu evlilikten dünyaya gelen altı çocuğunun eğitim ve terbiyesine büyük önem atfetmiş, onların ilmî donanıma sahip, ahlâklı ve topluma faydalı bireyler olarak yetişmeleri için özel bir gayret göstermiştir.³²

Ebû Zehre'nin aile hayatında benimsediği bu ilmî ve ahlâkî hassasiyet, onun toplumsal meseleler karşısındaki sorumluluk bilinciyle de doğrudan ilişkilidir. Nitekim müfessir, ilmî faaliyetlerini yalnızca bireysel ve ailevi alanla sınırlamamış, dinî ve toplumsal problemlere çözüm üretmeyi hedefleyen kamusal girişimlerde de aktif rol üstlenmiştir. Bu çerçevede, evinin yanında kurulan geniş bir çadırda "İslâm'ın Çağımızdaki Problemleri" başlığı altında ulusal nitelikte bir konferanslar dizisi tertip edilmiştir. Söz konusu toplantılar, modern dönemde ortaya çıkan fikhî, ictimâî ve siyasî meseleleri İslâmî bir perspektiften ele almayı amaçlamıştır. Dönemin Sosyal Politikalar Bakanı'nın Müslümanları inciten açıklamalarına cevap niteliği taşıyan bu toplantılara çok sayıda âlim davet edilmiş ve Ebû Zehre oy birliğiyle konferansların

³⁰ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 24, 34; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 11; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 23-26; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 28.

³¹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 12; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 28.

³² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 12-13; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 92-93; Adnan Zerzûr, *A'lâm-u ve ulemâu kudemâu ve muasirûn* (Ürdün: Darü'l-Fethi Liddiraseti Ve'n-neşri, ts.), 17-19; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 28.

başkanlığına seçilmiştir. Bu toplantıların temel gayesi, özellikle medeni hukuk alanında yenilikçi ve İslâm karşıtı görüşlerin etkisini kırmak olmuştur.³³

Ebû Zehre, 12 Nisan 1974 Cuma sabahı, kendi imkânlarıyla yaptırdığı konferans çadırının son hazırlıklarını denetlemek üzere erkenden evinden ayrılmıştır. Gerekli kontrolleri tamamladıktan sonra evine dönmüş ve üst kattaki kütüphanesine çıkarak Neml Sûresi'nin tefsirini yazmaya devam etmiştir. Cuma vaktine kadar çalışmayı sürdürmek niyetindeyken, elinde kalemi, mushafı ve yazdığı tefsir sayfaları, diğer elinde kahve fincanı bulunduğu hâlde alt kata inerken dengesini kaybedip düşmüştür. Bu esnada mushafın ve yazdığı sayfaların üzerine kapanmış, başından yaralanmış ve baygınlık geçirmiştir. Cuma ezanından akşam saatlerine kadar bilincini kaybetmiş bir hâlde kalmış, nihayetinde eceli gelip 19 Rebûlevvel 1394 / 12 Nisan 1974 Cuma günü akşam ezanının akabinde, yetmiş yedi yaşında iken vefat etmiştir.³⁴

Ebû Zehre'nin vefat haberi kısa sürede tüm Mısır'da ve İslâm dünyasında büyük bir üzüntüye yol açmıştır. Âlimler, talebeleri ve sevenleri onun için dua etmiş, rahmet ve mağfiret dileklerinde bulunmuşlardır. Onun gayret ve erdemlerini konu alan çok sayıda makale ve kaside kaleme alınmıştır.³⁵ Verimli bir ömür sürerek birçok alanda kıymetli eserler kaleme alan ve yaşadığı dönemin çok yönlü İslâm âlimleri arasında müstesna bir yere sahip olan Muhammed Ebû Zehre, vefatının ertesi günü yani 13 Nisan 1974 (20 Rebûlevvel 1394) cumartesi günü Ezher Üniversitesi'nde düzenlenen cenaze merasimiyle ebediyete uğurlanmıştır. Merasimde cenaze namazı, dönemin Ezher Şeyhi İmam Dr. Abdülhalîm Mahmûd (öl. 1978) tarafından kıldırılmış, ardından defnedilmiştir.³⁶

³³ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 1/10-11; 10/5482; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh Ebû Zehre, *La Conception de la guerre dans l'Islam (Son Barış Çağrısı)*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 1; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 29.

³⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 1/10-11; 10/5482; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmîyyen*, 72; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü 'l-Fukahai 'l-Muâsırîn*, 123-124; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 29.

³⁵ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi 'l-Asr*, 225; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü 'l-Fukahai 'l-Muâsırîn*, 123-124; Cezzâr, *Min a 'lâmi 'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre*, 56/1274.

³⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 1/5482; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmîyyen*, 73; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi 'l-Asr*, 225; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü 'l-Fukahai 'l-Muâsırîn*, 125; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 30.

1.1.2. İlmî Kişiliği

İlmin değer gördüğü, İslâm hukukunun güçlü bir zemin kazandığı bir dönemde yetişen Muhammed Ebû Zehre, çok yönlü bir âlim, mücadeleci bir şahsiyet ve cesur bir fikir adamıdır. Mısır'ın önde gelen ailelerinden birinde dünyaya gelmiş, ailesinin yönlendirmesiyle küçük yaşta Kur'ân hafızlığını tamamlamıştır. Eğitim sürecinin başlangıcını: “Kur'ân'ı ezberlemek suretiyle hafız olmamla başladı” sözleriyle özetlemiştir.³⁷

Ebû Zehre, karakter itibariyle sert mizacına rağmen güçlü bir merhamet duygusuna sahipti. İnsanlara karşı sevgi dolu, fikir ayrılıklarında ise ölçülü bir tavır sergilerdi. Tartışmalarında hissî yaklaşımlardan uzak durarak meselelere İslâm'ın genel ilkeleri çerçevesinde yaklaşır, muhataplarını kırmadan ilmî bir üslup benimserdi. Onun bu dengeli tutumu, geniş ilmî birikimi ve etkileyici hitabetiyle birleştiğinde, çevresindekiler üzerinde güçlü bir tesir oluştururdu.³⁸

Ebû Zehre, inançlı, kanaatkâr, tevazu sahibi, sorumluluk bilinci yüksek bir âlimdir. Fıkıhta Hanefî çizgisini benimsemiş, taassuptan uzak, mutedil bir anlayışla fikirlerini temellendirmiştir. Dindarlığını toplumdan soyutlanmadan yaşayan Ebû Zehre hem ilmî birikimi hem de ahlâkî olgunluğuyla çevresine örnek olmuştur.³⁹ Onun şahsında, İslâm âliminin yalnızca ilimle değil, aynı zamanda ahlâk, dirayet ve adaletle de temayüz etmesi gerektiği görülür. Yaşadığı dönemin zorlukları karşısında gösterdiği kararlılık, onu çağdaşları arasında saygın bir konuma taşımıştır.⁴⁰

Döneminin ilmî atmosferi içerisinde yetişen Ebû Zehre, yalnızca dinî ilimlerde değil, matematik, fizik, tarih ve coğrafya gibi pozitif ilimlerde de başarı göstermiş çok yönlü bir ilim adamıdır.⁴¹ Bununla birlikte, özellikle Kur'ân ilimleri ve tefsir sahasına

³⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/3; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 11, 34; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 26-28; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 32; Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı - İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri - Eserleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı] (2005), 480.

³⁸ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 55; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamu Asrihi*, 36-38; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 31.

³⁹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 56-80; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 31.

⁴⁰ Ebû Zehre, *Son Barış Çağrısı*, 1.

⁴¹ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamu Asrihi*, 34; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 35; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 25-26; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 32.

duyduğu ilgi, onun ilmî kişiliğinin merkezinde yer almış ve bu alanla irtibatını hiçbir zaman koparmamıştır. Fıkıh alanındaki yoğun araştırmaları ve ilmî faaliyetlerine rağmen tefsir çalışmalarını sürdürmüş, konferanslar, dersler ve çeşitli ilmî toplantılar aracılığıyla tefsir sahasındaki katkılarını devam ettirmiştir.⁴²

İlköğrenimini tamamladıktan sonra 1913 yılında Tanta'daki el-Câmiu'l-Ahmediye'ye girmiş,⁴³ burada üç yıl eğitim görmüştür.⁴⁴ Ardından Ezher'deki klasik eğitimi sürdürmek yerine 1916 yılında, Şer'î mahkemeler için hâkim, müftü ve hukukçu yetiştirmeyi amaçlayan Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'ye kabul edilmiştir.⁴⁵ Bu kurum, fikrî temellerini Muhammed Abduh'un (öl. 1849/1905)⁴⁶ reformist eğitim anlayışından almıştı. Ebû Zehre burada dokuz yıl süren eğitim sonunda 1925'te "doktor" unvanıyla mezun olmuş,⁴⁷ ardından bir süre stajyer avukat olarak görev yapmıştır.⁴⁸ Bu tecrübe, onun hukukî düşünce yapısını ve İslâm hukukuna yaklaşım biçimini zenginleştirmiştir.⁴⁹

⁴² Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 37-38; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 25.

⁴³ el-Câmiu'l-Ahmedî: Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin vefatından (676/1277) sonra farklı devirlerde inşa edilen türbe, zâviye-medrese-cami ile iki sebilden meydana gelmektedir. Ahmet Ali Bayhan, "Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/43-45. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Ebû Zehre, hâfızlığını tamamladıktan sonra beş yıl süreyle ilköğretim eğitimi almış; ardından el-Câmi'u'l-Ahmedî'de ortaöğretim düzeyinde öğrenim görmüştür. Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'de ise dört yıl lise tahsilini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu veriler dikkate alındığında Ebû Zehre'nin eğitim sürecinin, hâfızlık sonrasında beş yıl ilköğretim, üç yıl ortaokul, dört yıl lise ve beş yıl üniversite eğitimi şeklinde sistematik bir bütünlük arz ettiği görülmektedir.

⁴⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/4; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 26; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 29; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 32; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480.

⁴⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/4; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 27; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 27; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480.

⁴⁶ Mısırlı İslâm düşünürü ve yenilik hareketinin öncülerinden Muhammed Abduh hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İmran Çelik, *Kur'an'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şii Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 21-30.

⁴⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/4; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 30; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 28; Ebû Zehre, *Son Barış Çağrısı*, 1; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33.

⁴⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 35; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 30; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480.

⁴⁹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 35; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 30.

1927 yılında Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi'ni dışarıdan tamamlayarak mezun olan Ebû Zehre,⁵⁰ aynı yıl Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'de Arap dili ve fıkıh dersleri okutmaya başlamıştır.⁵¹ 1933'te Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesi'ne mantık, hitabet, dinler tarihi ve mezhepler tarihi dersleri hocası olarak atanmıştır.⁵² Bu dönemde yazdığı ders notları ve ilmî çalışmalar daha sonra çeşitli dillere çevrilmiş, telif hayatının başlangıcını oluşturmuştur.⁵³

1934'te Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne hitabet hocası olarak geçen Ebû Zehre, kısa sürede aynı fakültede İslâm hukuku müderrisliğine yükselmiş, uzun yıllar İslâm Hukuku Bölüm Başkanlığı görevini yürütmüştür.⁵⁴ Emekliliğinin ardından Ezher'de ders vermeye devam etmiş, İslâmî Araştırmalar Cemiyeti ve Arap Birliği'ne bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü gibi kurumların kuruluşunda aktif rol oynamıştır.⁵⁵

1960 yılında Evkaf Bakanlığı'na bağlı el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye tarafından oluşturulan, Kur'ân-ı Kerîm'in özlü bir tefsirini hazırlamakla görevli otuz yedi kişilik ilmî kurulun başkanlığını yürütmüş, bu çalışma neticesinde *el-Müntehab fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eser ortaya konmuştur. Bu tefsir daha sonra birçok dile çevrilmiş ve uluslararası düzeyde ilgi görmüştür.⁵⁶

Muhammed Ebû Zehre, güçlü bir ilim arzusu, fedakârlığı ve kararlı kişiliğiyle öne çıkan, dinî ilimler yanında pozitif ilimlere dair çalışmalarıyla da dikkat çeken bir

⁵⁰ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 35-36; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480.

⁵¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519.

⁵² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 48; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 33-34; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480.

⁵³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 48; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 46; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519.

⁵⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 49; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 31; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519.

⁵⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 31; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 45-46; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 31; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 34; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519-520.

⁵⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 34; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

âlimdir. Gerek farklı ilmî toplantılarda ve konferanslarda⁵⁷ yaptığı konuşmalar, gerek kitle iletişim araçları aracılığıyla gerçekleştirdiği faaliyetler, gerekse çeşitli kurumlarda verdiği dersler ve kaleme aldığı eserler vasıtasıyla, hayatını İslâm'a ve Müslümanlara hizmet etmeye adanmıştır. Özellikle 1974 yılı, onun ilmî ve toplumsal faaliyetler bakımından en yoğun dönemlerinden biri olmuştur. Bu süreçte Ebû Zehre, içinde bulunduğu coğrafyanın sosyo-politik şartlarının da etkisiyle, İskenderiye Üniversitesi, Kahire Üniversitesi ve Müslüman Gençlik Meclisi gibi merkezlerde, İslâm'a yönelik eleştirilere karşı cevaplar vermek amacıyla çok sayıda konferans ve toplantı düzenlemiştir. Bu toplantılarda hem dinî hem de sosyal ve siyasî konulardaki fikirlerini ortaya koyarak Müslüman toplumların fikrî direncini güçlendirmeye çalışmıştır.⁵⁸

Ebû Zehre, ayrıca Ezher Üniversitesi Meclisi, İslâm Araştırmaları Akademisi, Kriminoloji ve Sosyoloji Enstitüsü gibi kurumlarda üye olarak görev almış, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin çerçevesine uygun olarak, kanunlaştırma komisyonunda başkanlık görevini yürütmüştür. Döneminin önemli dergilerinden *Livâ'ü'l-İslâm* başta olmak üzere birçok ilmî dergide din, eğitim, toplum ve siyaset konularında makaleler yayımlamıştır.⁵⁹

Hayatı boyunca hem öğretici hem üretici bir âlim olan Ebû Zehre, fıkıh, tefsir, usûl, kelâm, ahlâk, siyer ve İslâm hukuku gibi farklı alanlarda seksene yakın eser kaleme almıştır. Bunun yanında gazetelerde ve dergilerde yayımlanan çok sayıda makalesiyle geniş bir kitleye hitap etmiştir.⁶⁰

Ebû Zehre'nin ilmî yaklaşımını belirleyen temel özelliklerden biri, mezhebî ve fikrî aidiyetleri mutlaklaştırmayan, dinin ana referansları ve temel ilkeleri doğrultusunda şekillenen, aynı zamanda aklî muhakemeye ve rasyonel

⁵⁷ Ebû Zehre'nin İslâm ve Arap dünyasında katıldığı konferansların tarihleri ve muhtevalarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 57-58.

⁵⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5-7; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 34-35; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

⁵⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/57-58; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 34; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 30-31; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi'l-Asr*, 216-219; Paşa, *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî; Muhammed Ebû Zehre*, 901-902; Cezzâr, *Min a'lâmi'l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre*, 56/1267-1271; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 27-37; Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikri*, 35-49; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

⁶⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/5-7; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 44-65; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

değerlendirmeye yer veren bir yöntemi esas almış olmasıdır. O, ilmî kanaatlerini bulunduğu her ortamda açık bir şekilde ifade etmekten çekinmemiş, İslâm'ın temel değerleriyle bağdaşmadığını düşündüğü uygulamalara, imkânları ölçüsünde karşı durmayı bir sorumluluk olarak görmüştür. Bu çerçevede, özellikle şer'î hükümlerin dışına çıkıldığı kanaatini taşıdığı bazı kanun tasarılarını sert biçimde eleştirmiş, bu eleştirileri sebebiyle dönemin yöneticileri ve çeşitli çevreleriyle fikir ayrılıkları yaşamıştır.⁶¹

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân'ın en büyük mucizelerinden biri, ortaya koyduğu hukukî ilkelerin evrensel ve kuşatıcı niteliğinde gizlidir. Bu anlayış doğrultusunda o, bir yandan klasik İslâm mirasına bağlılığını muhafaza etmiş, diğer yandan modern problemlere karşı İslâm hukukunun uygulanabilirliğini savunarak dinamik ve bütüncül bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁶²

Ebû Zehre, maruz kaldığı baskı ve engellemelere rağmen, şahsî veya gündelik menfaatlara bağlı kalmaksızın milletin ve ülkenin maslahatını her türlü çıkarın üzerinde tutan bir ilmî duruş sergilemiştir. Kur'ân ve Sünnet ile bağdaşmadığını düşündüğü uygulamalar karşısında, siyasal otoriteye yönelik eleştirilerini açık bir şekilde dile getirmiş, bu tavrı sebebiyle baskı ve kısıtlamalara maruz kalmasına rağmen herhangi bir taviz vermemiştir. Otoriter yönetimlerin yönelttiği ağır ithamlar karşısında da geri adım atmayan Ebû Zehre, ilmî ve ahlâkî ilkelerine bağlılığını muhafaza etmiştir. İnandığı düşünceleri her ortamda ifade etmekten çekinmeyen müfessir, bu sebeple bir dönem yazılı basında eser yayımlaması ile konferans ve ders faaliyetlerinin sınırlandırılması gibi çeşitli yaptırımlara maruz kalmıştır. Ancak tüm bu uygulamalara rağmen Müfessir gerek ilmî çevrelerin gerekse siyasî otoritenin İslâm ve Kur'ân'a aykırı bulduğu tutumlarını eleştirmeyi sürdürmüş, ilmî ve fikrî çizgisinden ödün vermemiştir.⁶³

Netice itibariyle Muhammed Ebû Zehre, sahip olduğu ilmî birikim, ilmî üretkenliği, sosyal duyarlılığı ve cesaretiyle 20. yüzyılın önde gelen İslâm

⁶¹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh Ebû Zehre, *Dünya İslâm Birliği (el-Vahdetü'l-İslâmiyye)*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Esra Yayınları, 1996), 1; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 31; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 480-482.

⁶² Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamı Asrihî*, 148; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

⁶³ Ebû Zehre, *Son Barış Çağrısı*, 1; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 31-32; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519-522.

âlimlerinden biri olarak temayüz etmiştir. Hayatı boyunca İslâm düşüncesinin dirilişi için mücadele eden Ebû Zehre, ilmî faaliyetleriyle hem çağdaşlarına hem de kendisinden sonra gelen ilim nesillerine güçlü bir miras bırakmıştır.

Muhammed Ebû Zehre, ilmî birikimini ve fikrî olgunluğunu, yaşadığı dönemin seçkin ilim adamlarından ve ahlâkî meziyetleriyle temayüz etmiş hocalarından elde etmiştir. Onun ilmî kişiliğinde görülen derin fikhî kavrayış, sağlam ahlâkî duruş, hikmetli düşünce ve bağımsız tartışma yeteneği, büyük ölçüde bu hocaların rehberliğiyle şekillenmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Muhammed Ebû Zehre'nin, bazı İslâm âlimlerinde görüldüğü üzere hocalarından aldığı yazılı veya sözlü bir icazete sahip olduğuna dair herhangi bir veriye ulaşamamıştır. Nitekim onun hayatı ve ilmî şahsiyeti üzerine kaleme alınan biyografik kaynakların incelenmesi neticesinde de bu yönde bir kayda rastlanmamaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla Ebû Zehre'nin ilmî otoritesi, geleneksel icazet zincirine dayanmaktan ziyade, aldığı eğitim, ilmî birikimi ve eserleriyle ortaya koyduğu ilmî yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. İlim yolunda herhangi bir engel tanımayan böylesi bir şahsiyetin, ilmî birikiminin şekillenmesinde çok sayıda hocadan istifade etmiş olması tabiidir. Bu çerçevede Ebû Zehre'nin ilmî, ahlâkî, hukukî ve fikrî yönlerinin oluşumuna katkı sağlayan, farklı ilim dallarında dönemin temayüz etmiş âlimlerinden ders aldığı hocaları, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde tespit edilerek aktarılmaya çalışılacaktır.

Muhammed Ebû Zehre'nin ilmî ve fikrî şahsiyetinin teşekkülünde, istifade ettiği hocalarının başında, Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î ve Kahire Üniversitesi'nde görev yapmış seçkin bir fakih olan Ahmed İbrâhim (öl. 1874/1945) gelmektedir. Ebû Zehre, özellikle fıkıh usûlü ve tedris metodu alanlarında ondan büyük ölçüde faydalandığını ifade etmiştir.⁶⁶ Ahlâk sahasında ise Muhammed Âtîf Berekât (öl. 1924), Ebû Zehre üzerinde kayda değer bir etki bırakmış, onun hem şahsî hem de ahlâkî gelişiminde

⁶⁴ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 84; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 37; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 35; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520.

⁶⁵ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 111-125; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü'î-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 33-39.

⁶⁶ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 88-91; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 37; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 35-36; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü'î-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 33-35; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/520; Ahmet Özel, "Ahmed İbrâhim Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/92.

belirleyici bir rol oynamıştır.⁶⁷ Hukuk sahasında Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûrî (öl. 1891/1977), Ebû Zehre'nin ilmî birikiminden ve metodolojik yaklaşımından etkilendiği hocalar arasında yer almaktadır.⁶⁸ Abdülvehhâb Azzâm (öl. 1894/1959) ise millî bilinç, vatanperverlik ve fikrî duyarlılık noktasında Ebû Zehre'nin düşünce dünyasını şekillendiren isimlerden biridir.⁶⁹ Ahmed Emîn (öl. 1886/1954), müfessirin edebî zarafet ve ilmî üslubu üzerinde etkili olmuş,⁷⁰ Ali b. Muhammed el-Hafif (öl. 1891/1978) ise fikhî meselelerdeki vukufiyeti ve metodik yaklaşımıyla Ebû Zehre'nin istifade ettiği âlimler arasında yer almıştır.⁷¹ İslâm hukuk metodolojisi alanında çağının önde gelen isimlerinden biri olan Abdülvehhâb Hallâf (öl. 1888/1956), Ebû Zehre'nin kendisinden faydalandığı önemli fakihlerdendir. Ebû Zehre, Hallâf'ın ilmî mirasını onun vefatından sonra da savunmayı sürdürmüştür.⁷² Abdülhamîd Hasan (öl. 1976) ise müfessirin hem akademik hem de fikrî hayatında yol gösterici bir konuma sahiptir.⁷³ Ayrıca Muhammed Ahmed ez-Zevâhirî (öl.1878/1944), ilmî disiplini ve etkileyici hitabetiyle Ebû Zehre'nin istifade ettiği hocalar arasında zikredilmektedir.⁷⁴ Bunların yanı sıra Ebû Zehre, burada ayrıntılı olarak ele alınmamakla birlikte ilmî veya fikrî açıdan kendisi üzerinde etkisi bulunan dönemin pek çok meşhur âliminden de ders almıştır. Bunlar arasında Muhammed el-Mehdî (öl. 1922),⁷⁵ Sa'd b. İbrahim

⁶⁷ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 92-93; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 41-42; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 37; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 35-36.

⁶⁸ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 94-95; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 42-43; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 37-37; Murteza Bedir, "Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/523-525.

⁶⁹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 43-44; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 37-38; Fuat Günel, "Abdülvehhâb Azzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/352-353.

⁷⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/1/101; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 38-39; Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/62-64.

⁷¹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 40-41; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 39; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 37; Mehmet Âkif Aydın, "Ali Muhammed el-Hafif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/395.

⁷² Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/4/39; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 39; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 39; Abdülmün'im Hallâf, "Abdülvehhâb Hallâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/286.

⁷³ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 40; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 39-40.

⁷⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/6/26; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 40; Tuncay Başoğlu, "Zavâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/154-155.

⁷⁵ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 38.

Zağlûl (öl. 1857/1927),⁷⁶ Muhammed el-Hudârî Afifî (öl. 1872/1927),⁷⁷ Muhammed Hüseyin el-Ğamrâvî (öl. 1944),⁷⁸ Abdülcelîl Âsâ (öl. 1979),⁷⁹ Muhammed Kâmil el-Bennâ,⁸⁰ Hasan Mansûr,⁸¹ Abdülvehhâb Hayruddîn,⁸² Abdülazîz el-Hûlî,⁸³ Abdülhakîm b. Muhammed,⁸⁴ Mustafa Anânî⁸⁵ ve Hüseyin Vâlî⁸⁶ yer almaktadır.

Ebû Zehre, ilmî birikimi, dirayetli kişiliği ve etkileyici hitabetiyle pek çok öğrencinin yetişmesine vesile olmuştur. Doğrudan ders verdiği talebelerinin yanı sıra, eserleri vasıtasıyla da pek çok âlim üzerinde kalıcı bir etki bırakmış, öğrencilerinin bir bölümü İslâm dünyasında tefsir, fıkıh, tarih ve düşünce alanlarında temayüz eden isimler arasına girmiştir.⁸⁷ Müfessir'den bizzat ders alan talebelerin yanı sıra, onun eserleri aracılığıyla ilmî çizgisinden etkilenerek bu yaklaşımı benimseyen ve yaygınlaştıran öğrencilerin tamamının, bu tez çerçevesinde ayrıntılı şekilde zikredilmesi mümkün görülmemektedir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla burada yalnızca talebelerinin isimlerini zikretmekle yetinilecektir. Bu çerçevede Seyyid Kutub (öl. 1966),⁸⁸ Ahmed Seyyid el-Kûmî (öl. 1991),⁸⁹ Muhammed Tayyib en-Neccâr (öl. 1991),⁹⁰ Muhammed el-Gazzâlî (öl. 1996),⁹¹ Vehbe Zühaylî (öl.

⁷⁶ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 96-97; Hilal Görgün, "Sa'd Zağlûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/378-379.

⁷⁷ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 38; Ferhat Koca, "Hudârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/283-284.

⁷⁸ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 85-87.

⁷⁹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 40.

⁸⁰ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 40.

⁸¹ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 38-39.

⁸² Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 39.

⁸³ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 41.

⁸⁴ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 38.

⁸⁵ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 41.

⁸⁶ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 41.

⁸⁷ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 99; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 118-119; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 41.

⁸⁸ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 41.

⁸⁹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 104-106; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 41.

⁹⁰ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi'l-Asr*, 127-128; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 109-112; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 121-122; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 41-42.

⁹¹ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamu Asrihî*, 11; Abdürrazzak, *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi'l-Asr*, 111-114; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 119-120.

2015),⁹² Abdülaziz Mûsâ Âmir (öl.?),⁹³ Yusuf el-Karadâvî (öl. 2022),⁹⁴ Kemal Ebü'l-Mecd,⁹⁵ Ahmed Halîfe,⁹⁶ Hamza Da'bes,⁹⁷ Zekeriyya el-Berrî,⁹⁸ Salah Abdülkadir,⁹⁹ Salah Ebû İsmail,¹⁰⁰ Ahmed Fethi Sürûr,¹⁰¹ Muhammed Ali Âmir¹⁰² ve Muhammed Abdülcevvad¹⁰³ gibi pek çok tanınmış isim, Ebû Zehre'nin ilmî halkası içinde yer alan öğrenciler arasında sayılmaktadır.

1.1.3. Eserleri

Ebû Zehre, ilmî kişiliği ve çok yönlü çalışmalarıyla XX. yüzyıl İslâm düşüncesine kalıcı etkiler bırakmış bir âlimdir. Hayatı boyunca Kur'ân ve Tefsir ilimleri başta olmak üzere Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Mukayeseli Dinler Tarihi, İslâm Hukuku, Hukuk Tarihi ve Biyografî alanlarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Bununla birlikte, çeşitli ilmî dergilerde yayımladığı makaleler,¹⁰⁴ katıldığı ilmî toplantılarda sunduğu konferanslar¹⁰⁵ ve farklı platformlarda verdiği fetvalar¹⁰⁶ da onun ilmî mirasının önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

⁹² Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 55-59.

⁹³ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 73-77; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 122-123; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 41-42.

⁹⁴ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 121.

⁹⁵ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 100-103.

⁹⁶ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 9.

⁹⁷ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 17-21.

⁹⁸ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 23-43.

⁹⁹ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 45-52.

¹⁰⁰ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 53-59.

¹⁰¹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 113-115.

¹⁰² Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 116-117.

¹⁰³ Abdürrazzak, *Ebû Zehre: İmamü Asrihî*, 134; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsirîn*, 99.

¹⁰⁴ Ebû Zehre'nin *Livâü'l-İslâm* dergisinde yayımlanan toplam 336 makalesinin konu başlıkları ve yayımlandıkları tarihlere ilişkin ayrıntılı bilgiler için bk. Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 320-341. *Livâü'l-İslâm* dergisi dışında, hukuk, siyaset ve diğer alanlara ilişkin çeşitli dergilerde yayımlanmış makalelerin konu başlıkları, yayımlandıkları yıllar ve neşredildikleri mecralara dair ayrıntılı bilgiler için bk. Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 376-380.

¹⁰⁵ Ebû Zehre'nin farklı konularda gerçekleştirdiği ve *Livâü'l-İslâm* dergisinde yayımlanan toplam 164 konferansın konu başlıkları ile bunların tarihsel dağılımına ilişkin ayrıntılı bilgiler için bk. Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 342-358.

¹⁰⁶ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 359-375; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 44.

Ebû Zehre'ye nispet edilen eserler genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir:

a. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dair Eserleri

Ebû Zehre'nin tefsir alanındaki en hacimli ve sistematik eseri *Zehretü't-tefâsîr*'dir.¹⁰⁷ Bu eserin merkez alındığı çalışmamızda, tefsire dair ayrıntılı değerlendirmeler ilerleyen bölümlerde ilgili başlıklar altında ele alınacaktır.

Tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair diğer önemli çalışmaları arasında “*el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*”¹⁰⁸ ve “*Şerî'atü'l-Kur'ân*”¹⁰⁹ bulunmaktadır. Bu eserlerde müellif, Kur'ân'ın i'câzı, nüzûlü, yazımı, tefsiri, tercümesi, kıraati, hukukî düzeni ve beşerî nizamlarla mukayesesi gibi konuları sistematik bir şekilde ele almıştır.

b. Fıkıh ve Cedel İlmine Dair Eserleri

Ebû Zehre, Ezher Üniversitesi ile Mısır'daki hukuk fakültelerinde uzun yıllar fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri vermiş, bu alanlarda ortaya koyduğu eserlerle İslâm hukuk düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun fıkıh alanındaki çalışmaları, ibadetler, muâmelât, aile hukuku, ceza hukuku, iktisat ve kamu hukuku gibi İslâm hukukunun temel disiplinlerini kapsayacak şekilde geniş bir muhtevaya sahiptir. Ayrıca cedel ilmine dair kaleme aldığı eserler, fikhî meselelerin metodolojik temellerini ve tartışma usullerini ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Bu alandaki eserlerinden bazıları şunlardır:

¹⁰⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/1-11; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 365; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/519-522; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 479-496; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 44; Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından neşredilen *Zehretü't-tefâsîr*'in baskısında yayım tarihi yer almamaktadır. Bununla birlikte Osman Şübeyr, on ciltten oluşan bu eserin 2002 yılında neşredildiğini belirtmektedir. Bilgi için bk. Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 182.

¹⁰⁸ Ebû Zehre'nin *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'ân* adlı eseri, Kur'ân'ın nüzûlü, tarihi, tefsiri, kıraati, tilâveti, tercümesi ve Ulûmü'l-Kur'ân meseleleri yanında özellikle i'câz hakkındaki konusunu merkeze alan kapsamlı bir çalışmadır. Müellif bu eserde i'câz hakkında klasik dönemden itibaren ileri sürülen görüşleri mukayeseli biçimde değerlendirerek konuya daha bütüncül bir perspektif kazandırmayı amaçlamıştır. Eser, Kur'ân'ın nüzûlü, cem'i ve i'câzı gibi temel meseleleri sistematik biçimde ele alması bakımından mühim bir telif niteliği taşımaktadır. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 364; Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikri*, 35; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 183; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 487; Alican Dağdeviren, “el-Mu'cizetü'l-Kübra: el-Kur'ân”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 213.

¹⁰⁹ Bu eserde Kur'ân'ın mu'cize oluşu, Kur'ân nizamı ile beşerî hukuk sistemleri arasındaki mukayese, aile düzeni, çok eşlilik, boşanma, miras hükümleri, ferdi hürriyetler, kadın hakları, kısas, şûrâ ve meşveret gibi hukukî ve içtimaî meseleler Kur'ân perspektifinden ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bilgi için bk. Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 52; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 363, 368; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 49.

- 1- *Usûlu 'l-fikh*¹¹⁰
- 2- *Muhadarât fi usûli 'l-fikhi 'l-ca 'ferî*¹¹¹
- 3- *Mesâdiru 'l-fikhi 'l-İslâmî*¹¹²
- 4- *İsâetü isti 'mâli 'l-hak*¹¹³
- 5- *Târîhu 'l-cedel*¹¹⁴
- 6- *Fetâvâ eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre*¹¹⁵
- 7- *ez-Zekât*¹¹⁶
- 8- *el-İktisâdü 'l-İslâmiyye*¹¹⁷
- 9- *el-Milkiyye ve nazariyyetü 'l-akd*¹¹⁸
- 10- *Buhûs fi 'r-ribâ*¹¹⁹
- 11- *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*¹²⁰
- 12- *et-Tekâfulü 'l-ictimâî fi 'l-İslâm*¹²¹
- 13- *el-Cerîme ve 'l-ukûbe fi fikhi 'l-İslâm*¹²²

¹¹⁰ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 55; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 489.

¹¹¹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/8; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 55.

¹¹² Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 56.

¹¹³ Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 495; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 56.

¹¹⁴ Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 492; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 56.

¹¹⁵ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 60.

¹¹⁶ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 368; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 491; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 61.

¹¹⁷ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 61.

¹¹⁸ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 490; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 61.

¹¹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/10; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 62.

¹²⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/8; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 362; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 64.

¹²¹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 363; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 493; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 66.

¹²² Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/8; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 362; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 67.

14- *Tanzîmü 'l-İslâm li 'l-müctema*¹²³

15- *Nazariyyetü 'l-harb fi 'l-İslâm*¹²⁴

Söz konusu eserlerde müellif, bir yandan klasik fıkıh literatüründen, diğer yandan çağdaş hukukî yaklaşımlardan istifade ederek İslâm hukukunun metodolojik çerçevesini rasyonel bir temele oturtmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda, İslâm hukukunun sosyal adalet, mülkiyet, ceza ve aile yapısına ilişkin hükümlerini dönemin güncel meseleleriyle irtibatlandırarak yorumlamış, fikhî düşüncenin çağdaş problemlere cevap verebilme imkânlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

c. *İnanç, Davet ve Hitabet Alanındaki Eserleri*

İtikadî ve davet konularında kaleme aldığı başlıca eserleri şunlardır:

1- *el-Akîdetü 'l-İslâmiyye kemâ câe bihâ el-Kur 'ânü 'l-Kerim*¹²⁵

2- *Târîhu 'l-mezâhibi 'l-İslâmiyye*¹²⁶

3- *Muhadarât fi 'n-Nasrâniyye*¹²⁷

4- *Mukârenâtü 'l-edyan*¹²⁸

5- *ed-Da 'vetü ile 'l-İslâm*¹²⁹

6- *el-Hitâbe: usûlühâ ve târîhuhâ fi ezhâ usûrihâ inde 'l-Arab*¹³⁰

Bu eserler hem Ezher Üniversitesi'nde okutulan derslerin hem de konferans metinlerinin kitaplaştırılmış hâlleridir.

¹²³ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/10; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 363; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 493; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 66.

¹²⁴ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 363; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 68.

¹²⁵ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 368; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 52.

¹²⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 492-493; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 53.

¹²⁷ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/8; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 359-370; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 491-492; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 53-54.

¹²⁸ Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 492; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 54.

¹²⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 494; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 54.

¹³⁰ Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 492; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 54-55.

d. İslâm Hukuk Tarihi ve Fukahâ Biyografilerine Dair Eserleri

Ebû Zehre, İslâm hukukunun tarihsel gelişimi ve fukahânın biyografileri üzerine de önemli eserler vermiştir. Özellikle dört mezhep imamına ve bazı müctehidlere dair kaleme aldığı biyografiler, modern dönemde bu alanda yazılmış en kapsamlı çalışmalarındandır. Bu eserler arasında şunlar yer alır:

- 1- *Târîhu 'l-mezâhibi 'l-fikhiyye*¹³¹
- 2- *el-İmam Ebû Hanîfe hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³²
- 3- *el-İmam eş-Şâfiî hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³³
- 4- *el-İmam Mâlîk hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁴
- 5- *el-İmam Ahmed b. Hanbel hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁵
- 6- *el-İmam İbn Teymiyye: hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁶
- 7- *el-İmam İbn Hazm el-Endelûsi hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁷
- 8- *el-İmam Zeyd: hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁸
- 9- *el-İmam es-Sadık: hayâtühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*¹³⁹
- 10- *İbn Haldun ve 'l-fikhu ve 'l-kaza*¹⁴⁰

¹³¹ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 57.

¹³² Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 360; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 58.

¹³³ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 360; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 58.

¹³⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 360; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 58.

¹³⁵ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 59.

¹³⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 367; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 59.

¹³⁷ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 59.

¹³⁸ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 59-60.

¹³⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/9; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 361; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 488; Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/521; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü 't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 60.

¹⁴⁰ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 367; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 495.

e. Ansiklopedi Maddeleri

Ebû Zehre, aşağıdaki maddeleri kaleme alarak fıkıh literatürüne katkıda bulunmuştur.

1- *el-İcmâ, isâe ve er-ribâ maddeleri*¹⁴¹

2- *el-Müsned li İbn Hanbel*¹⁴²

g. Basılmamış Eserleri

1- *Lâ neshâ fi'l-Kur'ân*¹⁴³

2- *İslâmu Ali İbn Ebî Tâlib*¹⁴⁴

3- *Ehlü'l-kitâb*¹⁴⁵

4- *Târihu 'l-edebi 'l-Arabî fi sadri'l-İslâm ve 'l-asri'l-Abbâsiyyi 'l-evvel*¹⁴⁶

5- *Şerhu 'l-erbaîn hadîsen fi 'l-ahlâk*¹⁴⁷

1.2. Kıraat İlmî

Kur'ân ilimleri içinde önemli bir konuma sahip olan kıraat, literatürde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Sözlükte okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek, mütalaa etmek, açıklamak, toplamak ve bir araya getirmek anlamlarına gelen “قرأ” fiilinden türemiş bir mastardır.¹⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, (öl. 425/1108) tertîl kavramını “kelimenin

¹⁴¹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴² Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 367; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴³ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴⁴ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴⁵ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴⁶ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴⁷ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 366; Köse, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)”, 2005, 496.

¹⁴⁸ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhü, ts.), 1/412; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1414), 1/129; Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l İlm-i Melâyin, 1988), 19; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 102; Recep Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tarihi)* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 11; Abdulhamit Birişik, *Kırâat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 22.

ağızdan düzgün, akıcı ve tertipli bir şekilde çıkması” olarak açıklamış,¹⁴⁹ bu tanım, kıraat ilminin telaffuz yönüne işaret etmiştir. Buna karşın İbnü'l-Cezerî, Kur'ân lafızlarını okuma yönünden analiz ederek, ihtilafı ve ittifak edilen okuyuşları nakleden imamlara dayandırmıştır.¹⁵⁰ Bu yaklaşım, kıraat ilminin hem teknik hem rivayet boyutlarını kapsaması açısından daha kapsamlı bir tanım sunmaktadır.

Genel bir ifadeyle kıraat, Kur'ân kelimelerinin harf yapısında herhangi bir değişiklik meydana getirmeksizin, eda keyfiyetlerine yani hareke, med, kasr, nakil, sükûn, ibdâl, idgam, teshîl, nokta ve i'râb gibi edâ vecihlerine dair rivâyetlerin bilinmesini konu edinen bir ilim dalıdır.¹⁵¹

Tanımlarda ortak biçimde vurgulandığı üzere kıraat ilmi, yapısı gereği işitmeye ve rivâyete dayalı bir karakter taşımaktadır. Kıraatler, imamların kendilerinden önceki imamlardan aldıkları okuyuşları isnad yoluyla Hz. Peygamber'e ulaştırmalarıyla otantiklik kazanmıştır.¹⁵² Kıraatlerin intikali, Hz. Peygamber'den sahâbeye, sahâbeden de tâbiîn ve sonraki nesillere uzanan sistemli bir rivâyet süreci içerisinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte okuyuşlar, arz ve semâ usulü esas alınarak nesilden nesile aktarılmış; böylece kıraatler, sözlü aktarımın yanı sıra güçlü bir isnad zinciriyle muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁵³ Bu nedenle kıraat ilminin konusu,

¹⁴⁹ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 1/187.

¹⁵⁰ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'i min tarîki's-şatibiyye*, thk. Muhammed Abdulvahhâb (Kahire: Dâr-u Muhaysin, 2005), 15; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve murşidu'l-tâlibin*, thk. Muhammed Ali Beydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 9; Abdülfettâh b. Abdülganî b. Muhammed Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-mütevâtire* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 7.

¹⁵¹ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-kırâ'âti'l-aşr ve tevcîhihâ min tarîki tayyibeti'n-neşr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1417), 1/6; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate aşer*, thk. Abdurrahim el-Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 1/74; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/412; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 97-99; Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tarîki)*, 11; Abdülhamid Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425-432.

¹⁵² Ahmed Muhammed Müflih vd., *Mukaddimât fi ulumi'l-kırâat* (Amman: Dâru Amman, 2001), 48.

¹⁵³ Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*, çev. Yavuz Fırat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 83-115; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 40.

Kur'ân lafızlarının harf yapısını değiştirmeksizin, onların telaffuz ve icrâ biçimlerine ilişkin rivayet edilen vecihleri konu edinmektedir.¹⁵⁴

Kıraat ilminin temel gayesi, Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı kabul edilen sahih ve mütevâtir kıraatleri tespit etmek, bunları zayıf ve uydurma rivâyetlerden ayırmak ve her bir kıraatin usûl esaslarını belirleyerek korunmasını ve doğru biçimde öğretilmesini sağlamaktır.¹⁵⁵ Bu ilmin bir diğer gayesi ise, mütevâtir derecesine ulaşmış kıraatleri zapt etme yetkinliği kazandırmak suretiyle, bu kıraatlerin zaman içerisinde unutulmasının yahut kaybolmasının önüne geçmektir.¹⁵⁶ Kıraat ilmi, bu yönüyle Allah'ın kelâmının Hz. Peygamber'in okuyup ve okuttuğu şekliyle sonraki nesillere aktarılmasını temin etmekte ve Kur'ân lafzının her türlü tahrif ve değişimden korunmasına hizmet etmektedir. Ayrıca farklı kıraatlerin bilinmesi, âyetlerin anlam zenginliğini ve yorum imkânlarını ortaya koymakta, bu durum tefsir faaliyetlerine doğrudan katkı sağlamaktadır. Bunun yanında kıraat ilmi, tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi diğer İslâmî ilimlere de kaynaklık ederek söz konusu disiplinlerin gelişiminde önemli bir rol üstlenmektedir.¹⁵⁷ Bu amaç doğrultusunda Kur'ân kıraatlerinin sahih biçimde okunması ve muhafaza edilmesini temin etmek amacıyla, tarihsel süreç içerisinde çeşitli eğitim ve öğretim müesseseleri tesis edilmiştir. Bununla birlikte kıraat ilminin öğretimine yönelik çok sayıda eser telif edilmiş; söz konusu ilmin daha düzenli, sistematik ve uygulamaya dayalı bir şekilde aktarılabilmesi için farklı öğretim

¹⁵⁴ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 1/6; Ali Muhammed Dabbâ', *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kırâat* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420), 4; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kırâat*, thk. Merkezü Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Mecme'u Melik Fehd li Tibâeti'l-Mushaf, 1434), 1/356; Dimyâtî, *İthâf*, 1/74; Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 140-141; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 235; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 15; Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tariķi)*, 12.

¹⁵⁵ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 1/6; Dimyâtî, *İthâf*, 1/74; Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 51; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 16; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 15; Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tariķi)*, 12.

¹⁵⁶ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 61; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, 236.

¹⁵⁷ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kırâat*, 1/356; Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire*, 7; Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 51.

yöntemleri ve metotlar geliştirilmiştir. Bu faaliyetler, kıraat ilminin yaygınlaşmasına ve sürekliliğinin sağlanmasına önemli katkılar sunmuştur.¹⁵⁸

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve tefsir edilmesinde önemli bir role sahiptir. Zira Kur'ân, okunmasıyla ibadet edilen bir kitaptır ve kıraatine dair verilen ruhsatlar, onun farklı okuyuş biçimlerine imkân tanımıştır. Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'ân'ı farklı şekillerde öğretmesi ve “yedi harf ruhsatı” bu çeşitliliği temellendirmiştir. Zamanla bu farklı okuyuşlar sistematik hâle gelmiş, kıraat ilmi de Kur'ân lafızlarının okunuş, telaffuz ve rivayet farklılıklarını inceleyen müstakil bir disiplin olarak teşekkül etmiştir.¹⁵⁹

Bu farklı kıraatler, kimi zaman sadece lafzın eda tarzını etkilerken, kimi zaman da anlam üzerinde belirleyici bir etki meydana getirmiştir. Nitekim manaya tesir eden kıraat farklılıkları, ayetlerin anlam zenginliğini artırmış, bu da hem Kur'ân'ın i'câz yönünü ortaya koymuş hem de onun daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlamıştır.¹⁶⁰

1.3. Muhammed Ebû Zehre ve Kıraat İlişkisi

Kıraat ve tefsir âlimlerinin kıraatlere yaklaşım biçimleri, metodolojik hedefler açısından birbirinden farklılık göstermektedir. Kıraat âlimleri, kıraatlerin sıhhatini esasen kurrâlara nispet, rivayet zinciri ve naklin güvenilirliği üzerinden tespit etmeyi amaçlarken, müfessirler ise kıraatleri daha çok âyetlerin muhtemel anlamlarını izah etmeye imkân veren bir unsur olarak değerlendirmişlerdir.¹⁶¹ Bu nedenle müfessirler, kıraatlerin sahih veya şâz oluşunu teknik bir ölçüt olarak merkeze almaksızın, anlamı açıklayıcı veya yorumu destekleyici gördükleri okuyuşları eserlerinde zikretmişlerdir.

¹⁵⁸ Emre Ahırşan - İmran Çelik, “Türkiye’de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 219-246.

¹⁵⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/74; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 19-23; Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 163-181.

¹⁶⁰ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize: Kur'an*, çev. Muhammet Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 78; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 97; Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tariki)*, 12-13; Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, 163-181.

¹⁶¹ Kadir Taşpınar, *Kıraat İhtilaflarının Tefsire Yansıması Ebüssuûd Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 235.

Bu okuyuşlar aracılığıyla kimi zaman âyetin anlamına dair yeni ihtimaller ortaya konulmuş, kimi zaman da yapılan yorumlar kıraat farklılıklarıyla temellendirilmiştir.

Bu genel çerçeve doğrultusunda, Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşımı, rivayetlerin teknik tasnifinden ziyade tefsirî katkı sağlama yönüyle ele alınmıştır. O, ilke olarak sahih ve mütevâtir kıraatler dışındaki okuyuşların kullanılmasına cevaz vermemekle birlikte, tefsirinde başvurduğu kaynaklar çerçevesinde ve açıklamayı desteklediği ölçüde bazı şâz kıraatleri de zikretmiştir. Bu bağlamda Ebû Zehre, çeşitli gerekçelerle kıraat ihtilaflarını *Zehretü't-tefâsîr* adlı eserinde ele almıştır.

Tefsirde yer alan kıraatler incelendiğinde, müfessirin kıraat ihtilaflarına geniş ölçüde temas ettiği görülmektedir. Bazı yerlerde yalnızca farklı okuyuşu zikretmekle yetinildiği, bazı yerlerde ise nakledilen kıraatler hakkında açıklama ve değerlendirmelere yer verildiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, Ebû Zehre'nin kimi örneklerde kıraatler arasında tercihte bulunduğu da görülmektedir. Bu durum, onun kıraatleri tefsirî bağlam içerisinde aktif bir unsur olarak kullandığını ortaya koymaktadır.

Hicrî ilk asırlarda tedvîn sürecini büyük ölçüde tamamlayan kıraatler, ilerleyen dönemlerde daha sistematik bir çerçevede tasnif edilmiş ve kıraatlerin sahih veya şâz oluşunu tespit etmeye yönelik birtakım ölçütler¹⁶² geliştirilmiştir. Bu gelişme, kıraatlerin tefsirlere yansıma biçimini ve müfessirlerin kullandıkları kavramları dönemselsel olarak etkilemiştir. Nitekim her müfessir, kendi metodolojik yaklaşımına bağlı olarak kıraatleri kullanmada farklı tutumlar sergilemiştir. Müfessirler, çoğunlukla sahih kıraatleri esas almakla birlikte, mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı ölçüde sınırlı biçimde şâz kıraatlerden de istifade etmişlerdir.

Genel müfessir eğilimleri ve kıraat tasnifindeki dönemselsel farklılıklar dikkate alındığında, Ebû Zehre'nin kıraat ilmine yaklaşımı, özellikle tefsir bağlamında ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Onun tefsirinin dikkat çeken yönlerinden biri, kıraat farklılıklarını yalnızca zikretmekle yetinmeyip, bu farklılıkların anlam,

¹⁶² Bu kriterler şunlardır: 1) Senedin sahih olması; 2) Hz. Osman'ın istinsâh ettirip farklı beldelere gönderdiği mushaflardan birinin hattına -muhtemelen de olsa- uygun olması; 3) Kıraatın Arap dili kaidelerine -bir vechiyle de olsa- uygun bulunması şeklinde belirlenmiştir. Bilgi için bk. Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 51; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 1/9.

i'râb ve fikhî sonuçlar üzerindeki etkilerini de detaylı biçimde ele almasıdır. Müellif, kıraatler arasındaki farklılıklardan doğan anlam inceliklerine dikkat çekmiş, bu farklılıkları ayet ve hadislerle temellendirmiştir. Ayrıca, kıraat farklılıklarının fikhî ihtilaflara nasıl yansıdığını göstermiş, kimi yerlerde ise kıraatler arasında tercihte bulunmuştur.¹⁶³

Ebû Zehre'nin kıraat ilmine yönelik yöntem ve yaklaşımını ele alırken, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ* isimli eserinde kıraatlere dair ortaya koyduğu değerlendirmelere kısaca değinmek uygun olacaktır. Müellif, söz konusu eserinde birkaç sayfayla sınırlı bir bölümde kıraat meselesini ele almakta ve mütevâtir olmayan okuyuşların ne ilmî ne de amelî bir değer taşımadığını ifade etmektedir. Ona göre, bu tür kıraatlerle amel edilmesi caiz değildir. Bunun gerekçesini, mütevâtir kıraatlerin Kur'an'ın korunmuşluğu ve nesiller boyunca aktarıla gelmişliğiyle tam bir uyum içinde bulunmasıyla açıklar.¹⁶⁴

Müellif, mütevâtir kıraatlerin sayısının sadece yedi ile sınırlı olmadığını, bu yedi kıraate üç sahih kıraatin daha eklenmesiyle birlikte sayının ona ulaştığını belirtir. Onun ifadesiyle, geçerliliği kabul edilen ve itibar edilmesi gereken kıraatler mütevâtir olanlardır. Çünkü bu kıraatler, Kur'an'ın tevatür yoluyla bize ulaşmasıyla ve nesiller boyu korunmasıyla uyumludur. Kıraat âlimleri, sahih senede sahip ve tevatürü sabit üç kıraati yedi kıraate dahil etmiş ve böylece mütevâtir kıraatlerin sayısı on olmuştur.¹⁶⁵

Ebû Zehre, mütevâtir kıraatlerin geçerliliği için üç temel şarta dikkat çekmektedir:

1- Resm-i Osmanî'ye uygunluk: Kıraatin, Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde yazılan ve asıl müracaat kaynağı olarak kabul edilen Mushaf'a uygun olması gerekir.

2- Senedin sıhhati: Rivayet zincirinin güvenilir ve kesintisiz olması şarttır.

3- Arap dili kaidelerine uygunluk: Kıraat, Arap dilinin yerleşik gramer kurallarıyla çelişmemelidir.¹⁶⁶

¹⁶³ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 197.

¹⁶⁴ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 49-55; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 150.

¹⁶⁵ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'an*, 52; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize: Kur'an*, 73; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 150.

¹⁶⁶ Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize: Kur'an*, 74; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/30/520; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 150.

Bu üç esas, Ebû Zehre'nin kıraat ilmini ele alışında ilmî ölçütlerin ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. O, bu kriterler aracılığıyla Kur'ân'ın farklı kıraatlerle okunmasının hem metin bütünlüğünü koruyacağını hem de Kur'ân'ın i'câz yönünün daha açık biçimde ortaya çıkmasına katkı sağlayacağını vurgulamaktadır.

1.4. Zehretü't-Tefâsîr Adlı Tefsire Dair Genel Bilgiler

Muhammed Ebû Zehre'nin tefsir alanındaki en önemli çalışması olan *Zehretü't-tefâsîr*, uzun yıllar süren bir gayretin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ebû Zehre, 1951 yılının ağustos ayında bu tefsiri kaleme almaya başlamış, eserin ilk bölümleri *Livâ'ü'l-İslâm* dergisinde yayımlanmıştır. Yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde Kur'ân-ı Kerîm'in 19 cüzünü kapsayan tefsirini tamamlayabilmiş, böylelikle Kur'ân'ın üçte ikilik kısmını Neml sûresinin 74. âyetine kadar tefsir etmiştir. Yetmiş civarında fasikülden meydana gelen bu yarım kalmış tefsir çalışması, müellifin vefatından sonra 2002 yılında Dârü'l-Fikri'l-Arabî yayınevi tarafından on cilt hâlinde neşredilmiştir.¹⁶⁷

Ebû Zehre, ilmî birikimi ve yüksek düzeyde fikhî vukufiyetiyle tanınan bir hukukçu kimliğe sahip olmasının yanında, *Livâ'ü'l-İslâm* dergisinde kaleme aldığı yazılar, çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan tefsir makaleleri ile radyo aracılığıyla sunduğu kısa tefsir dersleri sayesinde, çağının önde gelen müfessirlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kur'ân'ın mesajını doğru bir şekilde insanlara ulaştırmayı temel hedef edinen müellif, tefsir çalışmalarında İslâmî ruha bağlılık ve samimiyetin önemine vurgu yapmıştır.¹⁶⁸

Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'de tefsir derslerinin kendisine tahsis edilmiş olması, Ebû Zehre'nin Kur'ân ilimlerine olan yoğun ilgisinin ve bu sahadaki ilmî yetkinliğinin bir göstergesidir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve çağdaş muhataplara etkili biçimde aktarılması için yeni bir tefsir hazırlama düşüncesi, onun ilmî ve fikrî serüveninin

¹⁶⁷ Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından yayımlanan *Zehretü't-tefâsîr* adlı eserde herhangi bir basım tarihi belirtilmemekle birlikte, yapılan araştırmalarda bu tefsirin on cilt hâlinde 2002 yılında neşredildiği ifade edilmiştir. Nitekim Osman Şübeyr, çalışmasında söz konusu baskının bu tarihte gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 182; Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 365; Köse, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)", 2005, 479-496; Köse, "Muhammed Ebû Zehre", 30/519-522.

¹⁶⁸ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 283-291.

merkezinde yer almıştır. Nitekim Ebû Zehre'nin makaleleri, radyo konuşmaları, tefsir dersleri ve Kur'ân ilimlerine dair araştırmaları, onun Kur'ân'a adanmış bir hayat sürdüğünün en açık delilidir. Müellif, Kur'ân'ın toplumun huzur ve refahının temeli olduğunu vurgulamış, insanları bu ilahî kaynağa yönelmeye teşvik etmiştir.¹⁶⁹

Zehretü 't-tefâsîr, esas itibariyle dirâyet tefsiri özellikleri taşıyan bir eserdir. On cilt hâlinde tertip edilen bu tefsirin birinci cildinde, Fâtiha sûresinin tefsirine geçilmeden önce dört ayrı giriş bölümüne yer verilmiştir. Eserin “Biyografi” kısmı, görünürde ailesi tarafından yazılmış olsa da aslında Ebû Zehre'nin sağlığında Pakistanlı bir öğrencisi tarafından kaleme alınmış olup ailesinin ilaveleriyle tamamlanmıştır. Bu bölümde müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti, ahlâkı, eserleri, ilmî faaliyetleri, sosyal yönü ve vefatı hakkında özet fakat önemli bilgiler verilmiştir.¹⁷⁰

Ebû Zehre, kaleme aldığı ve ilmî alanda Kur'ân'a ve Kur'ân tefsirine yönelik yaklaşımını yansıtan mukaddime bölümünde, tefsir ilmiyle ilk temasını ve bu alandaki entelektüel birikimini ortaya koymaktadır. Bir derginin müteakip sayılarında kaleme almaya başladığı tefsir çalışmasının yazım sürecinde yaşanan aksaklıklar ve verilen aralara değinen Ebû Zehre, başlangıçta tefsirine giriş mahiyetinde hazırladığı, ancak zamanla hacim ve muhteva bakımından genişleyerek hem tefsirine mukaddime teşkil eden hem de müstakil bir eser hüviyeti kazanan *el-Mu'cizetü 'l-kübrâ: el-Kur'ân* adlı çalışmasına da işaret etmektedir.¹⁷¹ Bu çerçevede, Kur'ân'ın insanlığa dair bütün hakikatleri barındırdığını, bu nedenle tefsirinin de ilmî ve bütüncül bir bakış açısıyla yapılması gerektiğini savunan müfessir,¹⁷² mukaddime bölümünü Âl-i İmrân sûresinin 8. âyetinde yer alan dua ile nihayete erdirmektedir.¹⁷³

Müellif, Kur'ân tefsirini kaleme alma gerekçesini ve tefsir yazımında benimsediği temel ilkeleri, eserinin “İftitâhiyye” başlıklı bölümünde ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bu bölümde, tefsir alanında yapılan incelemeler neticesinde ortaya çıkan mevcut tefsirleri kapsam ve hacim bakımından iki ana grupta değerlendirmekte,

¹⁶⁹ Vehdan, *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen*, 283-291; Muhammed Râşid Nedvî, “Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, *Mecelletü 'l-mecma 'i'l-ilmî el-hindî* 2/6 (1997), 2/196.

¹⁷⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/3-11.

¹⁷¹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 13-15; Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü 'l-Fukahai 'l-Muâsırîn*, 102-103; Dağdeviren, “el-Mu'cizetü 'l-Kübra”, 213-221.

¹⁷² Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/23.

¹⁷³ Âl-i İmrân 3/8. “Rabbimiz! Bizi doğru yola erdirdikten sonra kalplerimizi saptırma, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lütfu bol olan yalnız sensin.”

aşırı derecede mufassal yahut son derece muhtasar nitelikte olmaları sebebiyle her iki yaklaşımın da isabetli olmadığını ifade etmektedir. Müellif, bu tespitlerden hareketle, söz konusu eksiklikleri gözeterek dengeli bir tefsir telif etmeye karar verdiğini örnekler üzerinden açıklamaktadır.¹⁷⁴ Ayrıca bu bölümde, tefsir faaliyetinde esas alınması gerektiğini düşündüğü üç temel ilkeye özellikle vurgu yapmaktadır.¹⁷⁵

Muhammed Ebû Zehre'nin tefsire dair görüşlerini çeşitli yönleriyle ortaya koyan ve onun tefsir anlayışı ile metoduna ilişkin açıklayıcı bilgiler içeren “Temhîd” bölümü, müellifin tefsirine başlarken benimsediği yaklaşımı yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Ebû Zehre bu bölümde, öncelikle tefsir ilminin tarihî gelişimine kısaca temas etmekte, ardından kaleme aldığı tefsirde izlediği yöntemi ve bu yöntemin isabetini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda, önceki tefsirlerde öne çıkan mezhebî taassup, İsrâiliyyât ve benzeri problemlere dikkat çekmekte, söz konusu hususları kendi bakış açısı doğrultusunda örneklerle değerlendirmektedir.

Müellif, “rivâyet tefsiri” ve “dirâyet tefsiri” kavramlarından ne anlaşılması gerektiğini maddeler hâlinde ele aldıktan sonra, “en ideal yol” başlığı altında tefsir yazımında takip edilmesi gereken esasları örnekler eşliğinde ortaya koymaktadır. Temhîd bölümünün son kısmında ise kelâm ilmine yaklaşımını ve bazı fikhî görüşlerini ele alan Ebû Zehre, özellikle “Kur’ân’da nesh” meselesi üzerinde durarak neshin mahiyetini, Kur’ân ve hadislerde neshin bulunup bulunmadığına dair genel kabulleri ve kendi kanaatini değerlendirmektedir. Bu girişin ardından müellif, Fâtiha sûresinin tefsirine geçerek eserine başlamaktadır.¹⁷⁶

Bu tefsirin *Zehretü’l-ı-tefâsîr* adıyla anılmasına dair Osman Şübeyr, Ebû Zehre'nin tefsirini telif ederken kendisinden önceki klasik ve çağdaş tefsir literatüründen kapsamlı biçimde istifade ettiğini belirtmektedir. Müellifin farklı tefsir birikimlerinden süzdüğü bu ilmî çabanın bir sonucu olarak, vefatından sonra eseri

¹⁷⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-tefâsîr*, 1/17-19.

¹⁷⁵ Müellif, tefsir yazımında üç temel ilkeye dikkat çekmektedir: (1) zorunlu bir ihtiyaç bulunmadıkça garîb lafızların izahına girilmemesi; (2) anlamda farklılık meydana getirmeyen kıraat vecihlerinin zikredilmemesi, buna karşılık mana farklılığı doğuran mütevâtir kıraatlerin tamamının Kur’ân’ın i’câzı kapsamında birlikte ele alınması; (3) Kur’ân’da belâgat ve i’câz gereği veciz tutulan bazı âyetlerde, maksadın daha iyi anlaşılabilmesi için açıklamanın gerektiği ölçüde genişletilmesi. Bilgi için bk. Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-tefâsîr*, 1/19.

¹⁷⁶ Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-tefâsîr*, 1/21-41.

kitaplaştıranlar tarafından bu esere “Tefsirlerin Çiçeği” anlamına gelen *Zehretü't-tefâsîr* adı verilmiştir.¹⁷⁷

Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirinde, Kur'an ve Sünnet'in rehberliğinde çağının ilmî, fikrî ve toplumsal meselelerini dikkate alan bir tefsir yöntemi benimsemiştir. Müfessir, yalnızca klasik tefsir geleneğine bağlı kalmamış, aynı zamanda dönemin ilmî birikimiyle, kendi yorum gücünü de harmanlayarak çok yönlü bir tefsir ortaya koymuştur. Onun bu yaklaşımı hem İslâmî ilimlerdeki vukufiyetini hem de çağdaş problemlere duyarlılığını yansıtmaktadır. Bu çerçevede *Zehretü't-tefâsîr*'in genel nitelikleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1- Müfessir, çoğunlukla tefsir ettiği ayetlerin öncesinde, o ayetlerin muhtevasını yansıtan bir ana başlığa yer vermektedir. Bu uygulama, okuyucunun konuyu daha sistemli biçimde takip etmesine katkı sağlamaktadır.¹⁷⁸

2- Ebû Zehre, tefsirinde klasik müfessirler tarafından da tercih edilen tahlilî yöntemi benimsemiştir. Bu doğrultuda Kur'an ayetlerini mushaf tertibine göre açıklamaktadır.¹⁷⁹

3- Son dönem tefsir geleneğine uygun olarak her sûrenin başına, sûrenin konusuna ve muhtevasına dair bir mukaddime eklemiştir. Bu girişlerde sûrenin Mekkî veya Medenî oluşu, içeriği, genel teması ve diğer sûrelerle olan irtibatı üzerinde durmaktadır.¹⁸⁰

4- Ebû Zehre, sûrelerin tefsirine geçmeden önce, sûrelerin genel çerçevesini tanıtmayı amaçlayan kısa girişler kaleme almıştır. Bu bağlamda Bakara ve Âl-i İmrân

¹⁷⁷ Şübeyr, *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-Fukahai'l-Muâsırîn*, 182.

¹⁷⁸ Bu durum, müfessirin tefsirinin genelinde açıkça görülmektedir. Nitekim Ebû Zehre, Tevbe Sûresi'nin 71-72. âyetlerinde mü'min erkek ve kadınların niteliklerini açıklamadan önce, konuyu çerçeveleyen bir ana başlık kullanmış ve ilgili bölüme “Ahvâlü'l-Mü'minîne ve Sıfâtühüm” (Mü'minlerin Halleri ve Sıfatları) başlığını vermiştir. Bu başlıklandırma, müfessirin âyetlerin içeriğini sistematik bir biçimde tasnif ederek sunma konusundaki yönetsel tutarlılığını göstermektedir. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/3370.

¹⁷⁹ Tahlilî Tefsir: Müfessirin Kur'an âyetlerini Mushaf tertibine bağlı kalarak açıklaması esasına dayanan tefsir yöntemidir. Bu yöntem, birbirini takip eden birkaç âyetin, bir sûrenin tamamının yahut Kur'an'ın bütünü'nün tefsirine uygulanabilir. Tefsir ekolleri arasında en eski yöntemlerden biri olarak kabul edilen bu yaklaşımda, âyetler mümkün olduğunca kapsamlı biçimde ele alınır; metindeki garîb kelimeler, nahiv ve belâgat yönleri, âyetler arası irtibatlar ve nüzül sebepleri incelenir. Böylelikle hem âyetlerin lafzî hem de manevî boyutları ortaya konulmaya çalışılır. Bilgi için bk. Muhammed Aydın, “Fatiha'nın Tahlilî Tefsiri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002), V, 9.

¹⁸⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/48; 4/2003; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 77.

sûrelerinde “Beyne yedeyi’s-sûre / بَيْنَ يَدَيِ السُّورَةِ (Sûreye Giriş)” başlığı altında; En‘âm sûresinde “Ta‘rîf / تَعْرِيف (Tanıtım)” başlığıyla; diğer sûrelerde ise “Temhîd / تَمْهِيد (Giriş)” başlığı altında sûrenin Mekkî veya Medenî oluşuna dair özet bilgiler vermektedir. Ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde “Mevdû‘âtü’s-sûre / مَوْضُوعَاتُ السُّورَةِ (Sûrenin Konuları)” başlığı altında, En‘âm sûresinde “Ta‘rîf” bölümünün devamında ve diğer sûrelerde “Temhîd” başlığını takiben, sûrenin ele aldığı temel konular, ilgili âyetlere atıfla maddeler hâlinde sıralanmaktadır.¹⁸¹

Fâtiha sûresine ise müfessir, diğer sûrelerden farklı bir yöntemle yaklaşmaktadır. Bu sûrede öncelikle Besmele’nin sûreden bir cüz veya âyet olup olmadığı hususundaki farklı görüşlere yer vermekte, ardından istiâze konusuna temas etmektedir. Tefsire başlamadan önce “الفاتحة أو فاتحة الكتاب” başlığı altında sûrenin Mekkî veya Medenî oluşu, sûre ismiyle ilgili rivayetler ve Besmele’nin Fâtiha’dan bir cüz olup olmadığına dair görüşler ele alınmakta, bu açıklamaların ardından âyetlerin tefsirine geçilmektedir.¹⁸²

5- Ebû Zehre, tefsirinin ne kısa ne de çok hacimli olmasını arzulamıştır. Ancak bazı ayetlerin tefsirinde geniş açıklamalara yer verdiği, bazı yerlerde ise oldukça özlü yorumlarla yetindiği görülmektedir.¹⁸³

6- Müfessir, bazen bir konuyu ayrıntılı biçimde ele aldıktan sonra âyetin tefsirine geçmekte, bazen de kısa bir girişle doğrudan ayetleri açıklamaktadır. Dolayısıyla belirli bir kalıp yöntem yerine, ayetin içeriğine göre esnek bir yaklaşım benimsemiştir.¹⁸⁴

7- Sebeb-i nüzûl bilgilerini kimi zaman tefsire başlamadan önce, kimi zaman da tefsir sonunda zikretmektedir. Bu farklılık, müfessirin âyetin anlaşılmasına hangi yöntemin daha faydalı olacağına göre hareket ettiğini göstermektedir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/1096-1098; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 77.

¹⁸² Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/43-49; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 77-78.

¹⁸³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/13-15; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 78.

¹⁸⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/352; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 78.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/215; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/677; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 78.

8- Diğer müfessirlerin görüşlerini naklederken, bazen doğrudan orijinal ifadeleriyle,¹⁸⁶ bazen de özetleyerek ve sahibine açık atıfla aktarmaktadır.¹⁸⁷

9- Ebû Zehre, çoğunlukla ayetleri açıklarken maddelere ayırma yöntemini kullanmaktadır. Bir ayetle ilgili görüşleri ayrı numaralarla sıralar, bu maddelerin sayısı genellikle on civarında olmakla birlikte,¹⁸⁸ kimi zaman yirmiye kadar çıkmaktadır.¹⁸⁹

10- Farklı görüşleri aktarıırken genellikle herhangi birini tercih etmekten kaçınmakta, hepsine eşit derecede yer vermeye özen göstermektedir. Bazı meselelerde ise mezhebî görüşleri veya müfessirlerin farklı yorumlarını aktardıktan sonra, “benim/bizim tercihi(m)miz şudur” ya da “ben/biz, şu görüşe daha yakını(m)z” şeklindeki ifadelerle kendi kanaatini açıkça belirtmektedir.¹⁹⁰ Bununla birlikte, bazı kavramlar hakkında sahâbe, selef, müfessirler ve diğer âlimlerden yapılan rivayet ve değerlendirmeleri aktardıktan sonra, “وَالْحَقُّ أَنَّنْ” veya “وَيَصِحُّ أَنَّنْ” (doğru, sahih olan şudur) gibi ifadelerle kendi kanaatini açıkça ortaya koyduğu da görülmektedir.¹⁹¹

11- Müfessir, tefsirinde yer yer muhavere tarzını benimsemektedir. “Biri sorarsa...” veya “Eğer sorarsan...” gibi ifadelerle sorular yöneltip bunlara sistematik cevaplar vermektedir.¹⁹² Bu üslup, özellikle Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinden etkilenmiş bir yöntemdir.

12- Ebû Zehre, âyetlerin tefsirini tamamladıktan sonra ve bir sonraki âyetin yorumuna geçmeden önce, çoğu zaman ele alınan âyetin muhtevasıyla irtibatlı kısa dua cümlelerine yer vermektedir. Klasik tefsir literatüründe yaygın olarak rastlanmayan bu ifadeler genellikle “اللَّهُمَّ” lafzıyla başlamakta olup, hacim itibarıyla bir veya iki satırı aşmamaktadır.¹⁹³

13- Ebû Zehre, ilgili âyet hakkında müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra, “وَالْخُلَاصَةُ” veya “وَالْخُلَاصَةُ الْقَوْلِ” (sözün özü; özetle) gibi ibarelerle değerlendirmesini

¹⁸⁶ Âl-i İmrân 3/26; Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 2/860, 1170; 4/1936; 8/3967, 3996.

¹⁸⁷ İbrâhîm 14/9; Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 1/262; 2/667; 7/3376; 8/4433; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 79.

¹⁸⁸ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 1/517-530.

¹⁸⁹ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 2/754-770; Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 79.

¹⁹⁰ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 2/663, 823.

¹⁹¹ İbrâhîm 14/5; Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 2/663; 7/3990-3991; 8/3991, 4111, 4129, 4391, 4393.

¹⁹² Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 1/100-101, 440-441; 8/3988.

¹⁹³ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 3/1166, 1271, 1285, 1292, 1319; 4/1907; 8/4055.

özetlemekte ve zikredilen görüşlerin ulaştığı sonucu kısa ve sistematik bir biçimde ortaya koymaktadır.¹⁹⁴

14- Ebû Zehre, istifade ettiği müfessirlerden özellikle İbn Kesîr, Zemahşerî¹⁹⁵ ve Beydâvî'nin¹⁹⁶ bazı yorumlarını eleştirmekte ve kendi kanaatini delilleriyle temellendirmektedir.

15- Bir konu hakkında farklı yorumlar bulunduğu, bunları karşılaştırarak aralarındaki çelişkinin görünürde olduğunu belirtmekte ve uzlaştırıcı bir tutum sergilemektedir.¹⁹⁷

16- Müfessirin daha önce *Livâu'l-İslâm* dergisinde yayımladığı tefsir yazılarında hadislerin tahriri veya kıraatlerin dereceleri belirtilmemiştir. Ancak on ciltlik tefsirinde bu durum sistematik hâle getirilmiş, hadislerin kaynakları ve kıraatlerin imamlara nispetleri dipnotlarda açıklanmıştır.¹⁹⁸

17- Nakledilen rivayetlerin kime ait olduğuna dikkat edilmekte, rivayetler mümkün mertebe isnatlı biçimde sunulmaktadır.¹⁹⁹

18- Müfessir, yalnızca rivayetlerle yetinmeyip, yeri geldikçe kıraat farklılıklarına ve bu farklılıkların fikhî sonuçlarına da temas etmektedir.²⁰⁰

19- Kelimelerin anlamlarını açıklarken dilbilgisel çözümlenmelere önem vermekte, tercih ettiği anlamı desteklemek için şiiirlerden örnekler kullanmaktadır.²⁰¹

20- Ebû Zehre, ihtiyaç duyduğunda kendi yorum ve değerlendirmelerini açıkça ortaya koymakta, böylece sadece nakledici değil, aynı zamanda müfessir kimliğini de güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Bu tavır, onun rivayetleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirdiğini ve tercihlerini gerekçelendirme yoluna gittiğini göstermektedir. Nitekim meseleleri yalnızca aktarmakla yetinmemesi, tefsirinde dirayet unsurunun belirgin bir şekilde yer aldığını ortaya çıkarmaktadır.²⁰²

¹⁹⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/843; 3/1499.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/229; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/771.

¹⁹⁶ el-Hicr 15/44; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 8/4090.

¹⁹⁷ Yûnus 10/47; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 7/3584.

¹⁹⁸ el-Mâide 5/13; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 4/2078.

¹⁹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 1/151; 5/2632.

²⁰⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 6/3250; 8/4033; 9/4629.

²⁰¹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 3/1438; 5/2295.

²⁰² Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 9/4987; 10/5175.

1.4.1. Tefsirin Kaynakları

Her müfessir, tefsirini kaleme alırken çeşitli ilim dallarına ait güvenilir kaynaklardan istifade etme ihtiyacı duymuştur. Bu durum, tefsir faaliyetinin doğasında bulunan kaçınılmaz bir gerekliliktir. Nitekim müfessirler, eserlerini oluştururken kendilerinden önce telif edilmiş tefsir, hadis, esbâb-ı nüzûl, kıraat, lugat, fıkıh ve benzeri alanlarda telif edilmiş çalışmalardan yararlanmakta, bunun yanında kendi ilmî birikim ve değerlendirmelerini de yorumlarına yansıtılmışlardır. Tefsirlerde görülen yöntem ve yaklaşım farklılıkları ise büyük ölçüde başvurulan kaynakların türü ve muhtevasıyla ilişkilidir.

Ebû Zehre de eserini kaleme alırken kendisinden önce teşekkül etmiş olan ilmî birikimden istifade etmiş ve klasik tefsir geleneğinde yaygın olduğu üzere farklı disiplinlere ait kaynaklara başvurmuştur. Eserde yer alan atıflar ve içerik tahlilleri doğrultusunda tespit edilen bu kaynaklar, ilgili oldukları ilim dalları esas alınarak ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

1.4.1.1. Birincil Kaynaklar

1- *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*

Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* adlı eseri, klasik tefsir literatüründe rivayet tefsirlerinin ilki ve en kapsamlısı olarak kabul edilmektedir. Bu eser, kendisinden sonra kaleme alınan pek çok rivayet tefsirinin temel kaynağı olmuş, ayrıca dirayet yönünden de zengin malumat içermesiyle dikkat çekmiştir.²⁰³

Ebû Zehre, bu yönüyle Taberî'yi “Müfessirlerin İmamı İbn Cerîr et-Taberî”²⁰⁴ olarak nitelendirmekte ve kendisine büyük bir saygı göstermektedir. Müellif, tefsirinde “Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî”,²⁰⁵ “Rivayet müfessirlerinin hocası İbn Cerîr der ki...”,²⁰⁶ “İmam Ebû Ca'fer et-Taberî tefsirinde şöyle dedi...”²⁰⁷ gibi ifadelerle sık sık ona atıfta bulunmuştur.

²⁰³ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Übey el-Erkam, ts.), 1/138-139; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 528-545.

²⁰⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/732, 850; 4/1905, 2107.

²⁰⁵ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 6/3068.

²⁰⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/860.

²⁰⁷ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 1/326.

Müfessir, özellikle âyetlerde yer alan kıraat farklılıklarını ve dilsel incelikleri aktarırken çoğunlukla Taberî'nin tefsirine dayanmıştır. Bu yönüyle Ebû Zehre, Taberî'yi yalnızca bir kaynak olarak da değil, aynı zamanda tefsir metodunun şekillenmesinde önemli bir örnek olarak görmektedir.

2- *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*

Ebû Zehre'nin başvurduğu önemli kaynaklardan biri de İbn Kesîr'in²⁰⁸ *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı eseridir. İbn Kesîr, tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklama yöntemini öne çıkarmış, rivayetleri senetleriyle birlikte aktarmış ve bunlar arasında sahih, zayıf ve illetli rivayetleri titizlikle ayırmıştır.²⁰⁹ Ebû Zehre, rivayet merkezli açıklamalarında Taberî'den sonra en çok İbn Kesîr'in tefsirinden yararlanmış, genellikle “Hafız İbn Kesîr şöyle demiştir...”²¹⁰ veya “Muhaddis ve Tarihçi İbn Kesîr'in rivayet tefsirinde şöyle denmektedir.”²¹¹ gibi ifadelerle ona atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte, bazı yorumlarda İbn Kesîr'in görüşlerini eleştirmiş ve kendi kanaatini ortaya koyarak ilmî bir değerlendirme yapmıştır.²¹²

3- *el-Keşşâf an-hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*

Zemahşerî'nin²¹³ *el-Keşşâf an-hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* adlı eseri, dirayet tefsirinin en önemli örneklerinden biridir. Müellif, tefsirini Mekke'de 526-528 yılları arasında kaleme almış olup, eserde dil, belâgat ve nahiv ilimlerine geniş yer vermiştir.²¹⁴

Ebû Zehre, Zemahşerî'den sıkça alıntılar yapmış ve onu “Cârullâh ez-Zemahşerî”,²¹⁵ “Belâgat İmamı Zemahşerî”,²¹⁶ “Büyük bir dil âlimi olan

²⁰⁸ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1420), 1/7; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 578-580.

²⁰⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 578-600.

²¹⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2755; 6/3361; 10/5414.

²¹¹ el-Mâide 5/50; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2237.

²¹² el-Kehf 18/9; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4492-4493.

²¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/278-279; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'ân Okulu Yayıncılık, 1996), 507-514; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 263-266; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960), 464-471.

²¹⁴ Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 507-513.

²¹⁵ en-Nisâ 4/36, 135; İbrâhîm 14/37; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/48; 3/1677; 4/1818, 1897; 6/3135; 7/4040.

²¹⁶ el-Mâide 5/109; İbrâhîm 14/10; en-Nahl 16/35, 112; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2391; 8/4001, 4173, 4285.

Zemahşerî...”²¹⁷ gibi nitelendirmelerle anmıştır. Bunların yanında kelâmî meselelerde,²¹⁸ kıraat farklılıklarının açıklanmasında²¹⁹ ve sarf-nahiv konularında²²⁰ Zemahşerî'nin görüşlerinden istifade etmiştir. Ebû Zehre, Mu'tezile'ye mensup olduğunu belirttiği Zemahşerî'nin dil konusundaki yetkinliğini takdir etmiş ve bu konudaki etkisini tefsirinde açık biçimde yansıtmıştır.²²¹

4- *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*

Ebû Zehre, dil ve anlam tahlilleri yaparken Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinden sıklıkla yararlanmıştı. Tefsirinde kelime anlamlarını,²²² kök yapılarını²²³ ve belâğat²²⁴ açısından kullanım inceliklerini açıklarken İsfahânî'nin dil analizlerine başvurmuştur. Fakat *Livaü'l-İslâm* dergisinde yayımlanan ilk dönem tefsir yazılarında bu eserden yapılan alıntıların daha yoğun olduğu, sonraki dönemlerde ise dilsel tahlillerin nispeten azaldığı gözlemlenmektedir.²²⁵

5- *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*

İmam Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri, özellikle Kur'ân'daki fikhî hükümlerin açıklanması bakımından tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir.²²⁶

Ebû Zehre, özellikle ahkâm ayetlerinin tefsirinde Kurtubî'nin görüşlerinden geniş biçimde yararlanmış, yalnızca ayetlerin tefsirini yapmakla kalmamış,²²⁷ aynı zamanda sebab-i nüzûl,²²⁸ kıraat,²²⁹ sarf ve nahiv unsurları ile dilsel tahliller konusunda²³⁰ da çeşitli nakillerde bulunmuştur. Müellif, tefsirinde yer verdiği

²¹⁷ el-Bakara 2/234; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/816.

²¹⁸ el-Bakara 2/55; Âl-i İmrân 3/26; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/236; 3/1170.

²¹⁹ Âl-i İmrân 3/41; el-Enfâl 8/9; Yûsuf 12/11; er-Ra'd 13/11; İbrâhîm 14/37; Meryem 19/25; el-Mü'minûn 23/44; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1210; 6/3077; 7/3879, 3909, 4039; 9/4629; 10/5077.

²²⁰ el-Bakara 2/33; İbrâhîm 14/10; el-Hicr 15/11; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/813; 7/4008, 4073.

²²¹ el-Bakara 2/255; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/937.

²²² el-Bakara 2/59; İbrâhîm 14/43; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/244; 4/1842; 7/4049.

²²³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/915; 3/1483.

²²⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/244.

²²⁵ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 115.

²²⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/596.

²²⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/946; 6/3279, 3410; 10/5235.

²²⁸ en-Nisâ 4/94; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1807-1808.

²²⁹ el-Bakara 2/213; en-Nisâ 4/94; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/663; 4/1807-1808.

²³⁰ el-Hicr 15/80; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2148, 2149; 7/4103.

alıntıların kaynağını açıkça belirtmiş ve bu nakilleri doğrudan Kurtubî’den aktardığını özellikle ifade etmiştir.²³¹

6- *Ahkâmü’l-Kur’ân*

Cessâs’ın (öl. 370/981) *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı tefsiri, fikhî tefsir geleneğinin en önemli örneklerinden biridir. Ebû Zehre, özellikle hükümlerle ilgili âyetleri yorumlarken Cessâs’ın görüşlerinden faydalanmış, tefsirinde birçok yerde ona doğrudan atıfta bulunmuştur.²³² Bu yönüyle, eserin fikhî yönünün şekillenmesinde Cessâs’ın tefsirinin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

7- *Mefâtîhu’l-Gayb / et-Tefsiru’l-Kebîr*

Fahrüddîn er-Râzî’nin *Mefâtîhu’l-Gayb* adlı tefsiri, İslâm tefsir tarihinde hem ilmî muhtevası hem de felsefî yaklaşımıyla öne çıkan eserlerden biridir. Ebû Zehre, bu tefsirden sıkça nakiller yapmış ve Râzî’nin analizlerinden yararlanmışır.²³³ Tefsirinde “Fahrüddîn er-Râzî şöyle der”,²³⁴ “Fahrüddîn er-Râzî dedi ki...”,²³⁵ “Fahrüddîn er-Râzî, Tefsir-i Kebîr’de özetle şöyle demektedir”²³⁶ gibi ifadelerle Râzî’ye atıflarda bulunmuştur.

8- *Tefsiru’l-Menâr*

Tefsiru’l-Menâr adıyla şöhret bulan güzide eser modern dönem tefsirleri arasında önemli bir yere sahiptir. Cemâleddîn Afgânî’nin (öl. 1315/1897) fikirleriyle şekillenen bu tefsir, Muhammed Abduh’un derslerinden derlenmiş ve daha sonra öğrencisi Reşîd Rızâ (öl. 1865/1935)²³⁷ tarafından tamamlanmıştır. Fâtîha sûresinden Nisâ sûresi 126. ayete kadar olan bölümü Abduh kaleme almış, Yusuf sûresi 101. ayete kadar olan kısmı ise Reşîd Rızâ tarafından yazılmıştır.²³⁸ “*Menâr ekolü*” olarak bilinen bu tefsir anlayışı, İslâm’ın aslî kaynaklarıyla çağdaş dünyanın ihtiyaçlarını uzlaştırmayı amaçlamaktadır.²³⁹

²³¹ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü’l-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 116.

²³² el-Mâide 5/1; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/701, 1045; 4/2011; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirün*, 307-309; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 485-488.

²³³ el-Bakara 2/90; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/313.

²³⁴ el-Bakara 2/14; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/313.

²³⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 3/1546; 4/2183; 5/2381.

²³⁶ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/556.

²³⁷ Çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden ve ıslahatçı âlimlerden Reşîd Rızâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çelik, *Kur’ân’ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şii Yorumu*, 30-32.

²³⁸ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü’l-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 122-123.

²³⁹ Çelik, *Kur’ân’ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şii Yorumu*, 39.

Ebû Zehre'nin *Tefsîru 'l-Menâr*'dan etkilenişi oldukça belirgindir. Onun tefsir metodunun şekillenmesinde bu eserin büyük rolü olmuştur. Müellif, tefsirinde “Üstad, İmam, Şeyh Muhammed Abduh şöyle demiştir”,²⁴⁰ “Üstad Şeyh Muhammed Abduh şöyle dedi”²⁴¹ veya “*Menar tefsiri*'nde şöyle geçmektedir”²⁴² gibi ifadelerle sıkça Abduh ve Reşîd Rızâ'ya atıfta bulunmuş, özellikle aklî ve ictimai tefsir yaklaşımında onların etkisini açıkça yansıtmıştır.

1.4.1.2. İkincil Kaynaklar

1- *Envâru 't-tenzîl ve esrâru 't-te'vîl*

Osmanlı medrese geleneğinde asırlarca ders kitabı olarak okutulan Beydâvî'nin bu eseri, Ebû Zehre'nin başvurduğu kaynaklardan biridir.²⁴³ Müellif, tefsirinin bazı yerlerinde Beydâvî'nin eserinden nakiller yaparak onun yorumlarından istifade etmiştir.²⁴⁴

2- *Rûhu 'l-meânî fi tefsiri 'l-Kur'âni 'l-'azîm ve 's-sebi 'l-mesânî*

Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) en kapsamlı ve değerli eseri kabul edilen bu tefsir, Ebû Zehre'nin başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Müellif, Âlûsî'nin ilmî birikiminden faydalanarak bazı ayetlerin açıklamasında onun görüşlerine yer vermiştir.²⁴⁵

3- *ed-Dürrü 'l-mensûr fi 't-tefsîr bi 'l-me'sûr*

Süyûtî'nin (öl. 911/1505) rivayet temelli bu tefsiri, Ebû Zehre'nin istifade ettiği kaynaklardan biridir. Müellif, özellikle rivayet merkezli açıklamalarda bu eserden bazı nakillerde bulunmuştur.²⁴⁶

²⁴⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/978; 3/1230.

²⁴¹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 6/3097.

²⁴² el-Bakara 2/266; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/990.

²⁴³ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, 1/196-200; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 647-660.

²⁴⁴ en-Nisâ 4/68; el-Hicr 15/10; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/936; 4/1749, 2046; 7/3463, 3517, 3567, 3596; 9/4784.

²⁴⁵ el-Mâide 5/15; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 4/2091, 2141.

²⁴⁶ en-Nisâ 4/41; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 4/1688, 1699, 1750.

4- *İrşâdü'l- 'aqli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*

Osmanlı müfessirlerinden Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) bu tefsiri, Ebû Zehre'nin çeşitli ayetlerin yorumunda başvurduğu kaynaklardan biridir. Müellif, Ebüssuûd'un yorumlarından bazı ayetlerin tahlilinde yararlanmışır.²⁴⁷

5- *es-Siyerü'l-kebîr*

İmam Muhammed'in (öl. 189/805) bu eseri, fıkıh ve siyer konularında önemli bir başvuru kaynağıdır. Ebû Zehre, tefsirinde yalnızca bir ayetin açıklamasında bu eserden nakilde bulunmuştur.²⁴⁸

6- *el-Müstesfâ min ilmi'l usûl*

Gazzâli'nin (öl. 505/1111) usûl-i fıkıh alanındaki temel eserlerinden biri olan el-Müstaşfâ, Ebû Zehre'nin sıkça başvurduğu kaynaklardan biridir. Müellif, bu eserden alıntılar yaparak usûlî meseleleri açıklamıştır.²⁴⁹

7- *el-İntisâf fîma tedammenehü'l-keşşaf mine'l-i'tizâl*

Ebû Zehre, İskenderânî'nin (öl. 683/1284) *el-İntisâf* adlı eserinden iki farklı ayetin tefsirinde faydalanmıştır. Bu yerlerde, “Nasiruddîn el-İskenderî, İntisâf isimli kitabında bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir.” ifadeleriyle esere atıfta bulunmuştur.²⁵⁰

8- *İ'lamü'l-muvakkîn an Rabbi'lâlemin ve Medâricü's-sâlikîn*

Ebû Zehre, İbnu'l-Kayyim el-Cevzî'nin (öl. 751/1350) bu iki eserinden hem fikhî hem de ahlâkî konularda yararlanmışır. Özellikle “*Darbelerde Kıyas*” meselesine dair İbnu'l-Kayyim'in görüşünü tefsirinde eser adını belirtmeden aktarmış,²⁵¹ ayrıca *Medâricü's-sâlikîn*'den de iki farklı yerde nakilde bulunmuştur.²⁵²

9- *er-Risâle*

Fıkıh usûlünün kurucu metinlerinden biri kabul edilen İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinde, Müellif tefsirinde yalnızca bir yerde atıfta bulunmuştur.²⁵³

²⁴⁷ el-Fâtiha 1/5; el-Bakara 2/144; et-Tevbe 9/23; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/63, 447; 6/3261.

²⁴⁸ el-Bakara 2/195; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/596.

²⁴⁹ en-Nisâ 4/115; Yûnus 10/94; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1858; 7/3632.

²⁵⁰ en-Nisâ 4/75; el-Mâide 5/44; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1764, 2200.

²⁵¹ el-Mâide 5/45; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2212.

²⁵² Âl-i İmrân 3/31; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1187-1188.

²⁵³ el-Mâide 5/67; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2288.

10- *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*

Hanefî fıkhnın önemli şerhlerinden Osmân b. Alî ez-Zeylaî'nin (öl.743/1343) bu eserinden Ebû Zehre, hata ile işlenen adam öldürmede diyetin amaç ve hikmeti bağlamında istifade etmiş ve “Hanefî fukahâsından olan Zeylaî bu hususta şöyle demiştir”²⁵⁴ ifadesiyle onun görüşüne yer vermiştir.

11- *Bedâiu's-senâi*

Hanefî mezhebi fıkıh literatürünün en önemli ve güvenilir eserlerinden biri olan Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâiu's-senâi* adlı kitabı, Ebû Zehre'nin tefsirinde dolaylı olarak başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Müellif, Kâsânî'nin bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin rivayet edildiğini ifade etmekte, ancak eserin adını açıkça belirtmemektedir. Müellif, *Bedâiu's-senâi*'den sadece bu bağlamda bir hadis rivayetini aktarmakla yetinmiştir.²⁵⁵

12- *Fethü'l-kadir ve Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbar*

Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *Fethü'l-Kadir ve Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'l-Ahbar* adlı iki farklı eserinden de nakiller yapmıştır.²⁵⁶

1.4.1.3. Kıraat Kaynakları

Ebû Zehre'nin ilmî şahsiyeti, hocaları ve telif ettiği eserler dikkate alındığında, onun kıraat ilmini kimlerden tahsil ettiğine dair kaynaklarda açık ve doğrudan bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte müellifin tefsirinde kıraatlerden geniş ölçüde yararlandığı, ancak bu alanda müstakil bir eser kaleme almadığı görülmektedir. Ebû Zehre, kıraat-i seb'a, kıraat-i aşere ve kıraat-i erbaate aşere kapsamında yer alan okuyuşların yanı sıra bazı şâz kıraatleri de tefsirinde zikretmiş, bu kıraatleri aktarırken zaman zaman sahâbe, tâbiîn ve kıraat imamlarının isimlerini zikretmeyi tercih etmiş, başvurduğu kaynak eserlerin adlarını belirtmemiştir. Bu durum, onun kıraatleri daha ziyade tefsir bağlamında ve yorumunu destekleyici bir unsur olarak kullandığını göstermektedir.

Zehretü't-tefâsîr incelendiğinde, Ebû Zehre'nin tefsirini kaleme alırken çok sayıda âlim ve eserden istifade ettiği anlaşılmakla birlikte, kıraatlerin tespiti, tevcihi

²⁵⁴ en-Nisâ 4/92; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/1797.

²⁵⁵ el-Mâide 5/33; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2153.

²⁵⁶ et-Tevbe 9/53; en-Nahl 16/14; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3333; 8/4144.

ve değerlendirilmesi aşamalarında hangi kaynaklara sistematik biçimde başvurduğunu kesin olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Bu husus, müellifin kıraat nakillerinde belirli bir kaynak silsilesi oluşturma kaygısından ziyade, ilgili okuyuşları anlamı açıklayıcı ve yorumu güçlendirici bir bağlamda kullanmayı önceliğine işaret etmektedir.

Yukarıda aktarılan tespitler çerçevesinde, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirinde yer verdiği kıraatlerin, doğrudan isimleri zikredilmese de klasik kıraat ve tefsir literatüründe otorite kabul edilen bazı temel eserlerden istifade edilerek nakledildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu tefsire kıraat alanında kaynaklık etmiş olabilecek eserlerin bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür: Taberî'nin, *el-Câmi' fi'l-kirâât* ve *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*'ı; İbn Hâleveyh'in, *Î'râbi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *el-Kirââtü's-şâzze*'si; Ebû Ali el-Fârisî'nin, *el-Hücce fi'ileli'l-kirâ'âti's-seb'*; İbn Cinnî'nin, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâât*'i; Mekkî b. Ebî Tâlib'in, *et-Tebîrâ fi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâ'ât*'ı; Ebû Amr ed-Dânî'nin, *et-Teyâsîr fi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *el-Mûdih li-mezâhibi'l-kurrâ'sı*; Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an-hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*'i; Hemedânî'nin, *Gâyetü'l-ihtisâr fi'l-kirâ'âti'l-aşr li-e'immeti'l-emsâr*'ı ve Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'ı.²⁵⁷

1.4.1.4. Lugat ve Nahiv Kaynakları

Ebû Zehre'nin tefsirinde lugat ve nahivle ilgili meseleleri ele alış biçimi, onun bu alanlarda zengin bir ilmî birikimden istifade ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte müellif, başvurduğu kaynakları çoğunlukla açıkça zikretmemekte; kendi yöntemine uygun olarak, eser adlarından ziyade müellif isimlerine atıfta bulunmakla yetinmektedir. *Zehretü't-tefâsîr*'de lugat ve nahiv sahasında kaynaklık ettiği anlaşılan isimler arasında, erken dönem Arap dili ve nahiv geleneğinin önde gelen temsilcileri

²⁵⁷ *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan kıraatlerin aktarımında başvurulmuş olması muhtemel klasik kıraat ve tefsir kaynaklarının bir kısmı için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/138; 2/666, 732, 901, 1058; 3/1210, 1438; 4/1965, 2078, 2115, 2116; 5/2457, 2469; 6/3077; 7/3877, 3879, 3909, 4039; 8/4112; 9/4629; 10/5077.

yer almaktadır. Bu bağlamda Ebû Amr b. Alâ (öl. 154/771),²⁵⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed (öl. 175/791),²⁵⁹ Amr b. Osmân Sîbeveyhi (öl. 180/796)²⁶⁰ ve Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)²⁶¹ gibi dil ve nahiv âlimleri öne çıkmaktadır. Ayrıca *Me'âni'l-Kur'ân* türü eserleriyle bilinen Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ,²⁶² Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (öl. 215/830)²⁶³ ve *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*; Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc'ın²⁶⁴ yaklaşımlarından da istifade edildiği anlaşılmaktadır. Lügat

²⁵⁸ Ebû Zehre, tefsirinde lügat ve nahivle ilgili bazı meseleleri ele alırken Ebû Amr b. Alâ'nın görüşlerine atıfta bulunmakta ve onun dil anlayışından nakiller yapmaktadır. Müellifin, bu çerçevede Ebû Amr b. Alâ'nın ismini açıkça zikrederek gerçekleştirdiği aktarımlara dair bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/650; 5/2519; Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî, yedi kıraat imamından birisi olup, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr. b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

²⁵⁹ Ebû Zehre'nin lügat ve nahivle ilgili açıklamalar yaparken Halil b. Ahmed'in ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/243; 2/799; 3/1167; 4/2220; 7/3694; 10/5124; Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (el-Fürhûdî), nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi olup, Kur'an'ın nokta ve harekelenmesi faaliyetlerine son şeklini veren kişi olarak bilinmektedir. Bilgi için bk. Tefîk Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312.

²⁶⁰ Ebû Zehre'nin lügat ve nahivle ilgili değerlendirmelerinde, Sîbeveyhi'ye atıfla yaptığı nakiller dikkat çekmektedir. Bu hususa dair örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/594, 674; 3/1167, 1650; 4/1719, 1721, 2050; 5/2518; 7/3694, 3868; 8/4210-4211; 10/5124; Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eser olarak kabul edilen el-Kitâb'ın müellifi olup, Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Bilgi için bk. M. Reşit Özbalkıç, "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/130-134.

²⁶¹ Ebû Zehre'nin lügat ve nahivle ilgili değerlendirmelerinde, Kisâî'ye atıfla yaptığı nakiller için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/516; 2/603, 650, 732, 981; 3/1325, 1422; 10/5124; Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî, yedi kıraat imamından biri olup aynı zamanda nahiv âlimidir. Bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Ali b. Hamza Kisâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

²⁶² Ebû Zehre'nin lügat ve nahiv hakkında açıklamalar yaparken Ferrâ'nın ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/152, 465; 2/603; 8/4113, 4469 4396; 10/5124; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, Arap dilinde otorite kabul edilen Arap dili ve tefsir âlimidir. Bilgi için bk. Zülfikar Tüccar, "Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 406-408.

²⁶³ Ebû Zehre'nin lügat ve nahivle ilgili değerlendirmelerinde, Ahfeş'e atıfla yaptığı nakiller için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/151; 2/981; 3/1422; 8/4396; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, Ahfeş lakabıyla tanınan Arap dil âlimlerinin ikincisi ve en meşhur olanıdır. Aynı zamanda Sîbeveyhi'nin en meşhur talebesi ve dostu olup, hocasının ölümünden sonra onun el-Kitâb isimli eserini okutarak ilim dünyasında tanınmasına vesile olmuştur. Bilgi için bk. İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/526.

²⁶⁴ Ebû Zehre'nin lügat ve nahivle ilgili açıklamalar yaparken Zeccâc'ın ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/594, 604, 638, 639, 670, 673, 674, 883; 3/1137, 1168, 1587; 4/1987; 5/2518, 2598; 7/3752; 8/3983, 4469; 9/4763, 4993; 10/5081, 5143, 5249; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, Arap dili ve

alanında ise *Me'âni'l-Kur'an*; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824 civarı),²⁶⁵ *Me'âni'l-Kur'an*; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838),²⁶⁶ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Umeyr el-Müberred (öl. 286/900),²⁶⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),²⁶⁸ *Hilyetü'l-evliya*; Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak İsfahânî (öl. 430/1038),²⁶⁹ *Esâsü'l-belâğa*; Zemahşerî²⁷⁰ gibi isimler dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Kur'an kelimelerinin anlam alanlarını sistematik biçimde tahlil eden *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* adlı eseriyle Râgıb el-İsfahânî'nin,²⁷¹ Ebû Zehre'nin tefsirinde en sık müracaat edilen lügavî kaynaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Zehre'nin, özellikle Kur'an kavramlarının semantik boyutlarını açıklarken Râgıb'ın tahlillerine mükerrer biçimde atıfta

edebiyatı âlimi olup aynı zamanda müfessirdir. Tanınmasındaki en büyük paya sahip olan Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh adlı tefsiri on altı yılda tamamlanmıştır. Arap grameri ve lugatıyla Arap edebiyatı alanındaki öğrenimini bizzat Sa'leb ile Müberred'den alması sebebiyle Kûfe ve Basra mekteplerini ilk kaynaktan öğrenme fırsatını elde etmiştir. Bilgi için bk. Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/173, 174.

²⁶⁵ Ebû Zehre'nin lügavî açıklamalarında, Ebû Ubeyde'ye atıfla yaptığı nakiller için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-Tefâsîr*, 2/594, 603, 639; 3/1587; 5/2316; 8/4297; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Basra mektebinin önde gelen isimlerinden dersler alan Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahbâr ve nesep âlimidir. Mecâzû'l-Kur'an adlı eseri bu adla bilinen ilk eser olma özelliğine sahiptir. Bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/551, 552.

²⁶⁶ Ebû Zehre'nin lügavî açıklamalarında, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu örnek için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-Tefâsîr*, 10/5301; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskın el-Herevî, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimidir. el-Garîbü'l-musannef en önemli eseri olup "garîbü'l-luga" diye anılan nâdir kelimeler hususunda konulara göre tertip edilen ilk lugat kitabı olarak kabul edilmektedir. Bilgi için bk. Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/244-246.

²⁶⁷ Ebû Zehre'nin lugat ile ilgili açıklamalar yaparken Müberred'in ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-Tefâsîr*, 2/604, 650; 8/4157; 10/5106; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî, Basra dil mektebinin Sîbeveyhi'den sonra ikinci otorite ismi olup, Arap grameri ve edebiyatıyla ilgili özgün görüşler ortaya koymuştur. Bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/430-433.

²⁶⁸ Ebû Zehre'nin lugat ile ilgili açıklamalar yaparken el-Cevherî'nin ismini zikrederek kendisinden nakilde bulunduğu bazı örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/151; 5/2519; 10/5118.

²⁶⁹ Ebû Zehre'nin lügavî açıklamalarında, Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye atıfla yaptığı nakiller için bk. el-Bakara 2/19; Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/150.

²⁷⁰ Ebû Zehre'nin lügavî açıklamalarında, Zemahşerî'ye atıfla yaptığı nakiller için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 2/816; 3/1424-1425.

²⁷¹ Ebû Zehre'nin, Kur'an lafızlarının semantik alanlarını açıklarken Râgıb el-İsfahânî'nin değerlendirmelerine sıklıkla müracaat ederek ondan nakilde bulunduğu örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/237, 260, 277, 379, 388, 554; 2/574, 599, 603, 661, 668, 715, 736, 738, 793, 857, 873, 915, 928, 951, 998, 1009, 1012, 1034, 1056, 1058; 3/1094, 1173, 1199, 1251, 1280, 1295, 1353, 1412, 1466, 1483, 1488, 1519, 1556, 1588, 1609, 1610, 1619; 4/1701, 1709, 1711, 1730, 1752, 1789, 1793, 1916, 1922, 1944, 1959, 2080, 2082, 2101, 2112, 2132, 2169; 5/2376, 2445, 2542; 7/3629, 3671, 3683, 3877; 8/4430; 9/4772, 4784, 4841, 4845, 4890, 4982, 4984, 4987, 5004, 5008; 10/5045, 5075, 5106, 5205, 5215, 5216, 5249, 5282, 5318, 5416, 5419, 5444.

bulunması, onun bu eserden yoğun şekilde istifade ettiğini göstermektedir. Bu tablo, Ebû Zehre'nin tefsirinde lugat ve nahivle ilgili açıklamalarının büyük ölçüde klasik Arap dili geleneği üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

1.4.1.5. Diğer Kaynaklar

Ebû Zehre, Hanefî mezhebine mensup olduğunu, fetva verirken bu mezhebin görüşleri doğrultusunda hareket ettiğini ve bundan memnuniyet duyduğunu bizzat ifade etmektedir. Bununla birlikte o, Hanefî mezhebine bağlı kalmakla beraber fikhî meseleleri ele alırken yalnızca bu mezhebin görüşleriyle yetinmemiş, diğer mezheplerin yaklaşımlarını da dikkate alan mukayeseli bir yöntem benimsemiştir. Bu bağlamda, ahkâm âyetlerinin tefsiri sırasında yaptığı fikhî istinbatlarda, başta Ebû Hanîfe (öl. 150/767) olmak üzere Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Dâvud ez-Zâhirî (öl. 270/884) gibi bazı fakih ve mezhep imamlarının isimlerini zikrederek onların görüşlerine de yer vermektedir.²⁷² Bu yaklaşım, Ebû Zehre'nin mezhep bağlılığını muhafaza etmekle birlikte, dar bir mezhepçi tutumdan uzak durduğunu göstermektedir.

Ebû Zehre'nin tefsirinde, nadir de olsa fıkıh ve dil alanı dışındaki bazı kaynaklara atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede müellifin, tarih ve ensâb ağırlıklı bilgiler içeren İbn Kütaybe'nin (öl. 276/889)²⁷³ büyük ölçüde tarih ve ensâb bilgilerini içeren *el-Ma'ârif*'inden,²⁷⁴ nüzûl sebeplerine dair rivayetleri derleyen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076)²⁷⁵ *Esbâbü'n-nüzûl*'ünden,²⁷⁶ peygamberler tarihine dair

²⁷² Ebû Zehre'nin, fikhî değerlendirmelerinde bazı fakih ve mezhep imamlarının isimlerini anarak onların görüşlerini naklettiği yerlere dair örnekler için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/45, 353, 458; 2/613, 733, 753; 3/1406; 4/1831; 5/2341.

²⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan bir âlimdir. Bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145-149.

²⁷⁴ Ebû Zehre'nin tarih ve ensâb içerikli bazı nakilleri bağlamında İbn Kütaybe'nin *el-Ma'ârif* adlı eserinden yaptığı atıflar için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/558; 10/5455.

²⁷⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, tefsir ve Arap dili alanındaki çalışmalarıyla temâyüz etmiş bir âlimdir. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/438-439.

²⁷⁶ Ebû Zehre'nin, tefsir ilminde âyet ve sûrelerin nüzûl sebeplerine dair değerlendirmeleri bağlamında el-Vâhidî'nin *Esbâbü'n-nüzûl* adlı eserinden yaptığı nakil için bk. Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 5/2244.

rivayetleri ihtiva eden es-Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035)²⁷⁷ *Kıyasü’l-enbiyâ* (diğer adıyla ‘*Arâ’isü’l-mecâlis*)²⁷⁸ adlı eserinden, ahlâk ve siyaset düşüncesine dair değerlendirmeler içeren İsfahânî’nin²⁷⁹ *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi’ş-şerî‘a*’sından,²⁸⁰ İslâm tarihine dair kapsamlı bir telif olan İbn Kesîr’in²⁸¹ *el-Bidâye ve’n-nihâye*’sinden²⁸² ve tarih felsefesi ile içtimaî ve beşerî ilimlere dair teorik çerçeve ortaya koyan İbn Haldûn’un (ö. 808/1406)²⁸³ *Mukaddimetü İbn Haldûn*’undan²⁸⁴ sınırlı ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, müellifin tefsirinde yalnızca fikhî ve dilbilimsel malzemeyle yetinmediğini, yer yer tarihî, ensâbî ve içtimaî nitelikli verilerden de yararlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bunun yanı sıra Ebû Zehre’nin tefsirinde Arap şiirine önemli ölçüde yer verdiği görülmektedir. Müfessir, bazı yerlerde şiirleri şairlerinin isimlerini zikrederek aktarırken, bazı durumlarda ise yalnızca “şair şöyle demiştir” gibi genel ifadelerle şiirlere atıfta bulunmaktadır.²⁸⁵ Tefsirde ismi geçen şairler arasında Dâbi’ b. el-Hâris

²⁷⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nisâbüri, tefsir başta olmak üzere edebiyat, zühd-vaaz literatürü, peygamberler tarihi ve Kur’ân ilimleri sahasında kaleme aldığı eserleriyle tanınan bir müfessirdir. Bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, “Sa‘lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/28-29.

²⁷⁸ Ebû Zehre’nin peygamberler tarihine dair es-Sa‘lebî’nin ‘*Arâ’isü’l-mecâlis* adlı eserinden yaptığı atıflar için bk. el-Kehf 18/65-84; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 9/4558.

²⁷⁹ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, tefsir, Arap dili ve ahlâk felsefesi sahaslarında kaleme aldığı eserlerle temayüz etmiş bir âlimdir. Bilgi için bk. Ömer Kara, “Râgıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/398-401.

²⁸⁰ Ebû Zehre’nin, İsfahânî’in ahlâk ve siyaset düşüncesine dair değerlendirmelerini içeren *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi’ş-şerî‘a* adlı eserinden yaptığı nakiller için bk. el-Mâide 5/94; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2354.

²⁸¹ Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr, tefsir, hadis ve tarih sahaslarında kaleme aldığı eserlerle temayüz etmiş bir âlimdir. Bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, “İbn Kesîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1999), 20/132-134.

²⁸² Ebû Zehre’nin, İbn Kesîr’in İslâm tarihine dair kaleme aldığı *el-Bidâye ve’n-nihâye* adlı eserinden yaptığı nakiller için bk. et-Tevbe 9/25; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 6/3267.

²⁸³ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, tarih, sosyoloji ve siyaset sahaslarında kaleme aldığı eserlerle temayüz etmiş bir âlimdir. Bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/538-543.

²⁸⁴ Ebû Zehre’nin, İbn Haldûn’un tarih felsefesi, içtimaî ve beşerî ilimleri temellendirdiği toplum metafiziğine dair eseri *Mukaddime*’den yaptığı nakiller için bk. el-Mâide 5/26; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 4/2120.

²⁸⁵ Ebû Zehre’nin tefsirinde, şiirlerden istişhâd ederken bazı örneklerde şairlerin isimlerini zikretmeden yalnızca şiir metnini aktardığı görülmektedir. Bu tür isim belirtilmeksizin yapılan şiir nakillerine dair örneklerin bir kısmı için bk. Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/324; 2/599, 742; 3/1184, 1384, 1438, 1623; 4/1810, 2024; 6/3182; 7/3798-3799; 8/4009.

(öl. 30/650),²⁸⁶ Hutay (öl. 59/678 [?]),²⁸⁷ Hassân b. Sâbit (öl. 60/680 [?]),²⁸⁸ Küseyyir (öl. 105/723),²⁸⁹ İbnü'r-Rûmî (öl. 283/896),²⁹⁰ Temîm b. Makbel (öl.?),²⁹¹ İmruülkays (öl. 540 civarı),²⁹² Tarafe b. Abd (ö. 564 [?]),²⁹³ Amr b. Külsûm (öl. 584 veya 600),²⁹⁴ Nâbiga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]),²⁹⁵ Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]),²⁹⁶ ve modern dönem şairlerinden Mahmûd Sâmî b. Hasen Hüsni Bek el-Bârûdî (öl. 1839/1904)²⁹⁷ gibi isimler yer almaktadır. Bu durum, Ebû Zehre'nin Kur'ân lafızlarını ve anlamlarını açıklarken Arap dilinin edebî birikiminden de yoğun biçimde yararlandığını ortaya koymaktadır.

Ebû Zehre'nin tefsirinde istifade ettiği kaynakların yalnızca burada zikredilen isim ve eserlerle sınırlı olduğunu söylemek isabetli değildir. Müellifin her kaynağın ismini açıkça belirtmemesi, tefsirde zikredilmeyen başka âlim ve eserlerden yararlanmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim tefsirde aktardığı çok yönlü yaklaşım, çeşitli meselelere dair getirilen deliller ve yapılan değerlendirmeler, Ebû Zehre'nin farklı ilim dallarına ait zengin bir literatürden istifade ettiğini açıkça göstermektedir.

1.5. Muhammed Ebû Zehre'nin Tefsirinde Kıraat İhtilaflarını Kullanış Metodu

Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirinde kıraat ihtilaflarından yararlanma yöntemini genel hatlarıyla altı başlık altında incelemek mümkündür.

1- Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisini Gözetmesi

Ebû Zehre, kıraat farklılıklarını sadece bir okuma farkı olarak değil, mana zenginliğine katkı sağlayan unsurlar olarak değerlendirmiştir. Ona göre, kıraat

²⁸⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2295.

²⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2118.

²⁸⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/305; 6/3237; 8/4050; 9/4566.

²⁸⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3331.

²⁹⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1199.

²⁹¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3237.

²⁹² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2120.

²⁹³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/1006; 4/1772.

²⁹⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/225.

²⁹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/921; 4/1919; 7/3379-3380; 8/4009.

²⁹⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1258; 4/1773; 8/4188, 4202.

²⁹⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 8/3941.

farklılıkları kimi zaman ayetlerin anlamında önemli değişikliklere yol açabilir. Bu nedenle müfessir, özellikle anlamı etkileyen kıraatlere yer vermiş, manaya katkısı bulunmayan okuyuş farklılıkları üzerinde ise fazla durmamıştır. Ebû Zehre'ye göre, kıraatler arasında farklılık bulunsa da bunların her biri Kur'ân'a dâhildir ve aralarında çelişki bulunmadığı sürece hepsi ilâhî anlam bütünlüğünün bir parçası olarak kabul edilmelidir.²⁹⁸

Örneğin ... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ...²⁹⁹ Ebû Zehre, söz konusu ayetin lafzî tahlilini yaparken bu kelimedeki görülen kıraat farklılıklarına da temas etmiş ve “وصية” lafzının iki meşhur kıraat şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Buna göre birinci okuyuş, kelimenin son harfinin fetha ile tenvinli olarak “وصية” şeklinde okunmasıdır. Bu kıraate göre ayetin anlamı, “Allah Teâlâ'nın, geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalara, eşlerinin bir yıl süreyle evden çıkarılmaksızın geçimlerinin sağlanmasını şart koşacak bir vasiyette bulunmalarını farz kıldığı” yönündedir. İkinci okuyuş ise kelimenin zamme ile “وصية” şeklinde telaffuz edilmesidir. Bu kıraate göre ifade, “Geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocaların, eşlerinin bir yıl boyunca evden çıkarılmadan nafakalarının temin edilmesini veya bu süre zarfında faydalanmalarını sağlayacak bir vasiyette bulunmalarının zorunlu olduğu” anlamına gelmektedir.³⁰⁰ Ebû Zehre'ye göre her iki kıraat, dul kalan eşin bir yıl süreyle nafaka ve ikamet hakkının korunması noktasında birleşmekle birlikte, mansûb okuyuş emir ve yükümlülük yönünü, merfû' okuyuş ise hükmün sabit ve yerleşik oluşunu daha belirgin biçimde öne çıkarmaktadır.³⁰¹

2- Farklı Kıraatler Arasındaki Anlamları Birleştirmesi

Müfessir, kıraat farklılıklarını yorumlarken birleştirici bir yaklaşım benimsemiştir. Eğer kıraatler arasındaki anlam farklarını uzlaştırmak mümkünse, bunu

²⁹⁸ İbrâhîm 14/34; Meryem 19/51; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 8/4027; 9/4656; 10/5124.

²⁹⁹ el-Bakara 2/240. “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler...”

³⁰⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/847.

³⁰¹ Bazı örnekler için bk. el-Furkân 25/18; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 10/5124, 5261.

yapmaya özen göstermiştir. Ancak, iki kıraat arasında anlam yönüyle açık bir zıtlık bulunması durumunda, çelişkili olan kıraate yer vermekten kaçınmıştır.³⁰²

Bu bağlamda ele alınabilecek örnek, *وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا* ayetidir.³⁰³ Ebû Zehre, ayetin tefsirinde “مُخْلَصًا” lafzının iki farklı şekilde okunduğuna işaret etmektedir. Buna göre kelime, “lam” harfinin kesresiyle “مُخْلَصًا” şeklinde okunduğunda “ibadette ihlâs sahibi olmak” anlamı ortaya çıkmakta, “lam” harfinin fethasıyla “مُخْلَصًا” şeklinde okunduğunda ise “seçilmiş” anlamı kastedilmektedir. Müfessir, her iki kıraatin de Kur’ân’a ait sahih okuyuşlardan olduğunu belirttiikten sonra bu iki anlamın bir arada değerlendirilmesinin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ (a.s.), ibadetlerinde samimi ve ihlâslı bir kul olduğu için Allah Teâlâ tarafından seçilmiş ve risaletle görevlendirilmiştir.³⁰⁴

3- Mütevâtir Kıraatleri Seçici Biçimde Kullanması

Ebû Zehre, tefsirinde mütevâtir kıraatlere öncelik vermiş ve bunların ayetlerde oluşturduğu anlam farklılıklarını dikkatle değerlendirmiştir. Bununla birlikte, bazı ayetlerde mevcut olan tüm mütevâtir kıraatleri zikretmemiş, sadece anlamı açıklamaya katkı sağlayan veya tefsir açısından gerekli gördüğü kıraatlerle yetinmiştir. Bu durum hem tefsirin gereksiz uzamasını önleme hem de kıraatlerle ilgili detaylı bilgilerin zaten bu alana mahsus eserlerde bulunması sebebiyle okuyucuya yönlendirme amacı taşımaktadır.³⁰⁵

Ebû Zehre, bahse konu olan *... وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...* ayetinin³⁰⁶ tefsirinde, kelimedeki kıraat farklılıklarına da temas etmektedir. Müfessir, ayette yer alan “بُشْرًا” kelimesinin meşhur okuyuşunun yanında, “ب” harfi yerine “ن” harfinin gelmesi ve “ش” harfinin zammesiyle “نُشْرًا” şeklindeki kıraatin de bulunduğunu

³⁰² Konuyla ilgili tefsirdeki diğer örnekler için bk. el-Mâide 5/112, 115; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2401, 2403.

³⁰³ Meryem 19/51. “Bu kitapta Mûsâ’yı da okuyarak an. Gerçekten o ihâslı biriydi, elçi-peygamberdi.”

³⁰⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4656.

³⁰⁵ el-Mâide 5/47; el-A’râf 7/57; el-İsrâ 17/16; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 4/2220; 6/2872; 8/4352, 4353.

³⁰⁶ el-A’râf 7/57. “Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur...”

belirtmektedir. Bununla birlikte Ebû Zehre, bu iki okuyuşun dışında kelimedeyne meydana gelen farklılıklara dayalı yedi kıraat daha bulunduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre söz konusu okuyuş farklılıkları yalnızca lafız düzeyinde olup, anlam bakımından herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır.³⁰⁷

Nitekim Ebû Zehre, ... أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ... وَيُحْكُمُ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ... ayetinin³⁰⁸ tefsirinde de kıraat farklılıklarına işaret ederek, bu lafızla ilgili birden fazla okuyuş bulunduğunu belirtmekte ve bunlardan yalnızca iki kıraati zikretmekle yetindiğini ifade etmektedir.³⁰⁹ Bu yaklaşım, müfessirin kıraat vecihlerini aktarırken çoğu zaman örnekleri sınırlı tutmayı ve metnin hacmini aşırı derecede genişletmemeyi tercih ettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşımında dikkat çeken hususlardan' biri, bazı yerlerde mütevâtir kıraatlerin sayısını belirttikten sonra bunların tamamını anlam boyutlarıyla birlikte ayrıntılı olarak açıklamasıdır. Nitekim وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا وَمَا كُنَّا مُتْرَفِينَ فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ayetinin³¹⁰ tefsirinde, "أَمَرْنَا" kelimesine ilişkin üç mütevâtir kıraat bulunduğunu "أَمَرْنَا", "أَمَرْنَا" ve "أَمَرْنَا" belirtmekte ve her bir okuyuşun ifade ettiği mâna çerçevesinde müstakil bir şekilde açıklamalara yer vermektedir.³¹¹ Bu yaklaşım, müfessirin kıraat farklılıklarını yalnızca nakletmekle yetinmeyip, anlam alanları itibarıyla değerlendirmeye tabi tuttuğunu göstermesi bakımından önemlidir.

4- Kıraat Râvilerinin Belirtilmesine Yaklaşımı

Müfessir, tefsirinde kıraat râvilerini zikretme konusunda farklı yöntemler kullanmıştır. Bazı yerlerde doğrudan râvinin ismini vererek "Bu okuyuş falancının kıraatidir" ifadesine başvurmuş,³¹² bazı durumlarda ise kıraati aldığı tefsir kaynaklarını belirtmiştir.³¹³ Bununla birlikte, kimi yerlerde ne râvinin ismini ne de

³⁰⁷ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 6/2872.

³⁰⁸ el-Mâide 5/47. "İncil'e tâbi olanlar da Allah'ın onda indirdikleriyle hükümlerinde..."

³⁰⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 4/2220.

³¹⁰ el-İsrâ 17/16.

³¹¹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 8/4352-4353.

³¹² Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/71; et-Tevbe 9/63; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 3/1275; 4/2220; 6/3356.

³¹³ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 4/2224.

kaynağını zikretmeden sadece kıraati aktarmış,³¹⁴ bazen de kıraatlerin mütevâtirlik veya meşhurluk derecelerine işaret etmiştir.³¹⁵

Ebû Zehre'nin kıraatleri bu şekilde zikretme biçimi, *Zehretü't-tefâsîr*'in yayın serüveni incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır. Müfessirin kıraatleri ele alış tarzı incelendiğinde, hadis tahrirlerinde görülen yöneme benzer biçimde, çoğu zaman kıraatlerin imamlarını ve bunların mütevâtir, meşhur gibi derecelerini açıkça belirtmediği görülmektedir. Bu durum, Ebû Zehre'nin tefsir yazılarının ilk yayımlandığı *Livâü'l-İslâm* dergisindeki metinlerde daha belirgin şekilde müşahede edilmektedir. Buna karşılık *Dârü'l-Fikri'l-Arabî* tarafından on cilt hâlinde neşredilen ve tarafımızdan esas alınan baskısında, kıraatlerin hem râvileri hem de dereceleri ayrıntılı şekilde belirtilmiştir. Söz konusu fark, dergide yayımlanan metinlerle kitaplaşmış nihai baskı karşılaştırıldığında açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu durum, tefsirin fasiküller hâlinde müstakil bir eser formuna dönüştürülmesi sürecinde, neşri hazırlayan kurum tarafından okuyucunun istifadeye daha kolay erişimini sağlamak ve eserin ilmî güvenilirliğini artırmak amacıyla sonradan yapılan bir düzenleme olarak değerlendirilebilir.³¹⁶

5- Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Ebû Zehre, genel olarak mütevâtir kıraatler dışındaki kıraatlerin tefsirde kullanılmasını caiz görmemektedir. Bununla birlikte, nadiren de olsa tefsirinde kıraat-i seb'a veya kıraat-i aşere dışında bazı okuyuşlara yer verdiği görülmektedir.³¹⁷ Bu durum iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, müfessirin bu kıraatleri kullandığı tefsir kaynaklarında râvî isnadını belirtmeden aktarmış olması ve dolayısıyla bu kıraatlerin şâz olduğunu fark etmemiş olma ihtimalidir. İkincisi ise, kıraatlerin şâz olduğunu bilmesine rağmen tefsire anlam zenginliği katma amacıyla bunlardan istifade etmiş olmasıdır. Ancak genel olarak bakıldığında, Ebû Zehre'nin tefsir metodunda şâz kıraatlere sistematik biçimde yer vermediği söylenebilir.

Ebû Zehre'nin şâz kıraatler konusundaki yaklaşımı, tefsirinde yer verdiği bazı örnekler üzerinden daha net biçimde anlaşılabilir. Nitekim *فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا*...

³¹⁴ İbrâhîm 14/30; el-Kehf 18/51; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/4027; 9/4544.

³¹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/1077; 4/2078; 5/2301; 8/4352-4353.

³¹⁶ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, 201.

³¹⁷ el-Mâide 5/23; et-Tevbe 9/4, 28; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2115; 6/3229, 3272.

... مِنْهُمْ³¹⁸ ayetinde geçen “إِلَّا قَلِيلًا” lafzına dair değerlendirmesinde müfessir, Übey b. Ka‘b (öl. 33/654) ile A‘meş’in kelimeyi “إِلَّا قَلِيلٌ” şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. Her iki okuyuşun da mütevâtir kıraatler kapsamında olmadığı bilinmesine rağmen, Ebû Zehre’nin bu rivayeti nakletmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte müfessir, söz konusu bilgiyi doğrudan kendi kanaatine dayandırmamakta, bilakis tefsirinin temel başvuru kaynaklarından biri olan Zemaşerî’den naklettiğini özellikle ifade etmektedir.³¹⁹ Bu durum, Ebû Zehre’nin kendi değerlendirmelerinde şâz kıraatlere itibar etmese de kaynak taramasının bir parçası olarak bunlara sınırlı ölçüde yer verdiğini göstermektedir.³²⁰

Ebû Zehre’nin yer yer şâz kıraatleri aktardığı bir diğer örnek ... لِيَحْكُمَ بَيْنَ... ayetinin³²¹ tefsirinde görülmektedir. Müfessir, burada “يَحْكُمَ” fiilinin meçhûl olarak “يُحْكَمُ” şeklinde okunabileceğini aktarmakta ve bu kıraatin Kurtubî’nin de belirttiği üzere şâz kabul edildiğini açıkça ifade etmektedir.³²² Ebû Zehre’nin bu uygulaması, onun şâz kıraatleri hükme esas almamakla birlikte, tefsir literatürünü bütüncül biçimde aktarma ve önceki müfessirlerin yöntemlerine işaret etme amacıyla yer yer zikrettiğini göstermektedir.

6- Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Ebû Zehre, bazı ayetlerde farklı kıraatleri zikrettikten sonra, bunlar arasında dilsel, anlam yönünden veya belâgat açısından en uygun olanı tercih etmiştir. Bu tercihini çoğu zaman “en doğru ve en fasih olan kıraat budur” şeklindeki ifadelerle gerekçelendirir. Böylece o, kıraat farklılıklarını sadece nakletmekle ‘kalmamış, tenkidî bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.³²³

³¹⁸ el-Bakara 2/249. “...İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler...”

³¹⁹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi 't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi 't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/295.

³²⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, II, 901.

³²¹ el-Bakara 2/213. “...insanlar arasında hüküm vermek için...”

³²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423), 3/31; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/666.

³²³ el-En'âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü 't-Tefâsîr*, 5/2519.

1.5.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Nakletme Yöntemi

Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarını aktarırken çeşitli ifade kalıplarından yararlanmışır. Onun kıraatleri nakletme biçimi, bu farklılıklara yaklaşım tarzını ve kıraat ilmine bakışını anlamada önemli bir gösterge niteliğindedir. Ebû Zehre'nin kıraatleri naklederken kullandığı kalıplar, genel olarak ma'lûm (râvisi veya kaynağı belirtilen) ve meçhûl (râvisi belirtilmeyen) olmak üzere iki ana grupta değerlendirilebilir.

Müfessir, bazen kıraati belirli bir âlime nispet ederek aktarırken, kimi zaman da herhangi bir isim veya kaynak zikretmeden doğrudan kıraati vermeyi tercih etmiştir. Ayrıca o, ayetlerin tefsirine açıklık kazandırmak amacıyla kıraat farklılıklarını destekleyici nitelikte çeşitli ifadeler kullanmıştır. Bu yönüyle Ebû Zehre'nin tefsirinde sahih,³²⁴ mütevatir,³²⁵ meşhur,³²⁶ ve

³²⁴ Ebû Zehre'nin tefsirinde sahih kıraat türüne yaptığı atıflar için bk. el-En'âm 6/91; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2586; Sahih lafzı lügatte; sıhhatli, sağlam ve her türlü ayıptan uzak olmak gibi anlamlara gelir. Ayrıca güvenilir ve kendisine itimat edilen şey manasında da kullanılır. Bu bağlamda sahih kelimesi, herhangi bir rivayetin hem isnad hem de mana bakımından doğruluğunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kıraat ıstılahında ise sahih kıraat; Arap dili kaidelerine ve Resmü'l-Mushaf'a muvafık olmak şartıyla, senedinin başından sonuna kadar adalet ve zabt sahibi râvîlerin kendileri gibi râvîlerden sahih bir isnadla naklettikleri kıraatlerdir. Bilgi için bk. Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/281; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebu Tahkiki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risale (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2005), 228; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibin*, 18-19; Muhammed Abbas Bâz, *Mebâhis fî 'ilmi'l-kirâât me'a beyâni usûli rivâyeti Hafs* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 2004), 44; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât* (Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 11/15; Abdulali Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirââti'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâruselâm, 2007), 271; Hamdi Salah Hüdhüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât fi dav'i 'ilmi'l-mustalahi'l-hadis* (Kahire: Darü'l-Besair, 2008), 2/798.

³²⁵ Ebû Zehre'nin tefsirinde mütevatir kıraat türüne yaptığı atıflar için bk. el-A'râf 7/100; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2911; Mütevatir lafzı lügatte; tek olmak, araya zaman girmekle birlikte kesintiye uğramaksızın devam etmek ve birbiri ardınca gelmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram farklı ilim dallarında da kullanılmaktadır. Kıraat ıstılahında ise mushaf hattına ve Arap diline muvafık olması şartıyla, belirli bir râvî sayısı tayin edilmeksizin, senedinin bütün tabakalarında adâlet ve zabt sahibi güvenilir râvîlerin kendileri gibi râvîlerden naklettiği, kendisiyle kesin bilgi hâsıl olan, şâz veya illetli olmayan kıraat şeklinde tanımlanmıştır. Bilgi için bk. Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/345; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibin*, 18; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 221; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kirâât*, 1/362; Muhammed Abbas Bâz, *Mebâhis fî 'ilmi'l-kirâât me'a beyâni usûli rivâyeti Hafs* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 2004), 44.

³²⁶ Ebû Zehre'nin tefsirinde meşhur kıraat türüne yaptığı atıflar için bk. en-Nisâ 4/163; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1965; Meşhûr lafzı lügatte; bilinir şekilde ortaya çıkmak, insanlar arasında tanınmak ve sayıca çok bir topluluk tarafından bilinmek gibi anlamlara gelir. Kıraat literatüründe meşhûr kıraati müstakil bir tür olarak kabul eden müellifler, bu kavramı ıstılahî olarak; Arap dili

şâz,³²⁷ gibi farklı kıraat türlerine dolaylı veya doğrudan atıflar bulunduğu görülmektedir.

Ebü Zehre'nin kıraatleri aktarırken başvurduğu bu üslup çeşitliliği, onun tefsir anlayışı içinde kıraat ilmine verdiği önemi ve bu farklılıkların anlam boyutuna olan katkısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, müellifin kıraatleri nakletmede kullandığı ifade biçimleri, onun kıraatleri değerlendirme metodunun tespit edilmesi açısından dikkate değerdir.

kaidelerine ve Resmü'l-Mushaf'a muvafık olup sahih bir senedle nakledilen, kıraat imamları arasında şöhret kazanmış olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşmayan ve imamlar tarafından şâz ya da hatalı kabul edilmeyen kıraat şeklinde tanımlanmışlardır. Bununla birlikte, kıraatlerin tedvin edilip ilmin temel esasları belirginlik kazandıktan sonraki dönemde bazı âlimler meşhûr kıraat kavramına farklı bir anlam yüklemişlerdir. Bu yeni anlayışa göre, on kıraatten herhangi birine ait tariklerin çeşitlenmesi ve bir tarik tarafından nakledilen vecihlerin diğer tariklerde yer almaması durumunda söz konusu kıraat meşhûr olarak nitelendirilmektedir. Bilgi için bk. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/363; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *Furûku'l-lüğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-'İlim ve's-Sekâfet, 1997), 95; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Hey'etu'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1974), 1/264; Muhammed b. Ali b. Kadı Muhammed Hamid Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fün'un ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1551; Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *İlmü'l-kirâât neş'etuhu etvâruhu eseruhu fi 'ulûmi's-şer'iyye* (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998), 42.

³²⁷ Ebü Zehre'nin tefsirinde şâz kıraat türüne yaptığı atıflar için bk. el-Bakara 2/213; Ebü Zehre, *Zehretü'l-tefâsir*, 2/666; Şâz kelimesi lügatte “muhalif olmak, kaide dışına çıkmak ve çoğunluktan ayrılmak” anlamlarına gelir. Terim olarak İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Mücâhid ile birlikte kıraat literatüründe kullanılmaya başlanmıştır. Kavram, sözlük anlamıyla bir kimsenin topluluk içerisinde yalnız kalması ve onların birliğinden ayrılması manasını ifade eder. Kıraat ilminde ise Kur'ân'ın tevâtür yoluyla sabit olduğu hususunda Müslümanların icmândan ayrılan okuyuşlar için kullanılmaktadır. Bununla birlikte şâz kıraat; “senedi sahih olmayan kıraat”, “on kıraat dışında kalan okuyuş”, “Arapçaya muvafık ve senedi sahih olmakla birlikte Resmü'l-Mushaf'a muhalif bulunan kıraat” veya “mütevâtir kıraatin şartlarından herhangi birini taşımayan okuyuş” şeklinde de tanımlanmıştır. Şâz kıraatler, tevâtür yoluyla nakledilmemeleri, müstefiz rivayet derecesine ulaşmamaları ve ümmet nezdinde telakkî bi'l-kabûle mazhar olmamaları sebebiyle kabul görmemiştir. Bilgi için bk. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/316; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, 3/180; Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhahi'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 2/565; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 163; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424), 1/123, 126; Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdussamed Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk. Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 322; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fün'un*, 1/1001; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadareti li'n-Neşr, 1429), 92; Âlu İsmail, *İlmü'l-kirâât neş'etuhu etvâruhu eseruhu fi 'ulûmi's-şer'iyye*, 44; Hüdhdüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât fi dav'i 'ilmi'l-mustalahi'l-hadis*, 2/899.

1.5.1.1. Mâlum Kalıpla Naklettiği Kıraatler

Ebû Zehre, tefsirinde kıraatleri naklederken “Falanca şöyle okudu/okumaktadır.”³²⁸ şeklinde ifade edilen mâlum kalıplara sıkça yer vermektedir. Bu ifade biçimi, nakledilen kıraatlerin güvenilir kaynaklara dayandığını ve özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sahâbe ve tâbiîn döneminden önde gelen kıraat imamlarına atıfta bulunduğunu göstermektedir.

Söz konusu kalıp, Ebû Zehre'nin naklettiği kıraatlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.),³²⁹ Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652),³³⁰ Übey b. Ka'b,³³¹ Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661),³³² Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665),³³³ Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-688),³³⁴ Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692),³³⁵ Yahya b. Vessâb (öl. 103/721-722),³³⁶ Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723),³³⁷ Hasan-ı Basrî (öl. 110/728),³³⁸ Nu'mân b. Sâbit (öl. 150/767),³³⁹ Amr b. el-Alâ (öl. 154/771),³⁴⁰ Mufaddal b. Âsım (öl. 178/794),³⁴¹ İbn Mücâhid,³⁴² ve Ebü'l-Hasen (öl. 399/1009),³⁴³ gibi isimleri işaret etmek için kullanılmıştır. Ayrıca Ebû Zehre, bu şekilde naklettiği kıraatlerin bazılarında ise kıraat-i seb'a imamlarının tamamının ismine yer vermektedir. Tefsirde bahsi geçen isimlere mezkûr mâlum kalıpla nispet edilen kıraatlerin bulunduğu yerler şöyledir: Nâfi'b.

³²⁸ “...وقرأ”

³²⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/362.

³³⁰ en-Nisâ 4/42; el-Enfâl 8/38; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1689.

³³¹ el-Bakara 2/249; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/901.

³³² el-En'âm 6/57; el-İsrâ 17/102; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2520; 8/4470.

³³³ el-Mâide 5/114; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2403.

³³⁴ el-Bakara 2/88; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/307.

³³⁵ el-En'âm 6/57; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2520.

³³⁶ Âl-i İmrân 3/41; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1210.

³³⁷ Âl-i İmrân 3/14; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1132.

³³⁸ Âl-i İmrân 3/10; et-Tevbe 9/110; İbrâhîm 14/3; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1121; 7/3449; 8/3984; Ebü'l-Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr li-e'immeti'l-emsâr*, thk. Eşref Muhammed Fuad Talat (Cidde: Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1994), 2/974.

³³⁹ el-Fâtiha 1/4; el-Bakara 2/14; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/60-134.

³⁴⁰ el-Bakara 2/208; el-Enfâl 8/61; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/650; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/427.

³⁴¹ en-Nisâ 4/43; el-Enâ'm 6/23; el-A'râf 7/57; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1695; 5/2469; 6/2872; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/896.

³⁴² Âl-i İmrân 3/10; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1121.

³⁴³ el-Mâide 5/30; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2129.

Abdurrahmân (öl. 169/785),³⁴⁴ Abdullah b. Kesîr (öl. 120/738),³⁴⁵ Ebû Amr b. Alâ,³⁴⁶ İbn Âmir (öl. 118/736),³⁴⁷ Âsım b. Behdele (öl. 127/745),³⁴⁸ Hamza b. Habîb (öl. 156/773),³⁴⁹ Kisâî.³⁵⁰ Ebû Zehre, kıraat-i aşere³⁵¹ imamlarından da Ebû Ca'fer (Yezîd b. el-Ka'ka') (öl. 130/747),³⁵² Ya'kûb (öl. 205/821),³⁵³ ve Halef b. Hişâm'ın (öl. 229/844)³⁵⁴ isimlerini de aynı nispet kalıbı çerçevesinde naklettiği kıraatler arasında zikretmektedir. Kıraat-i erbaate aşere³⁵⁵ imamlarından Hasan-ı Basrî ve A'meş'in (öl. 148/765)³⁵⁶ isimleri de bu kalıp ile aktarılmıştır. Ayrıca kıraat imamlarından Âsım'ın

³⁴⁴ el-Mâide 5/6; el-En'âm 6/57, 115; Yûnus 10/24; Hûd 11/111; Meryem 19/90; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2048; 5/2520, 2632; 7/3550, 3760; 9/4690; 10/5124.

³⁴⁵ Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/2, 69; el-En'âm 6/23; et-Tevbe 9/98; Tâhâ 20/12; el-Mü'minûn 23/44; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1275; 4/2025; 5/2295, 2469; 7/3424; 9/4709; 10/5077.

³⁴⁶ el-Mâide 5/71; el-En'âm 6/119; el-A'râf 7/57; Meryem 19/19; Tâhâ 20/63; el-Mü'minûn 23/44; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2301, 2646; 6/2871; 9/4623, 4746; 10/5077.

³⁴⁷ Âl-i İmrân 3/133; el-Mâide 5/6; el-En'âm 6/54, 161; el-Enfâl 8/59; et-Tevbe 9/12; Tâhâ 20/63; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1410; 4/2048; 5/2517, 2761; 6/3173, 3243; 9/4746.

³⁴⁸ el-Mâide 5/71; el-En'âm 6/54, 57, 161; 161; el-A'râf 7/57; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/34, 36; Tâhâ 20/87; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2301, 2517, 2520, 2761; 7/3442; 9/4637, 4639, 4769, 4770.

³⁴⁹ el-Bakara 2/222; Âl-i İmrân 3/140, 178; en-Nisâ 4/1, 135, 163; el-Mâide 5/47, 71, 89; el-En'âm 6/54; el-A'râf 7/57; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/34; Tâhâ 20/87; el-Mü'minûn 23/110; en-Nûr 24/35; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/732, 733; 3/1578; 4/1965; 5/2301, 2761; 7/3442; 9/4639, 4769, 4770.

³⁵⁰ Âl-i İmrân 3/140; el-Mâide 5/13, 71, 89; el-En'âm 6/54; el-A'râf 7/57; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/34; Tâhâ 20/87; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2301, 2761; 7/3442; 9/4639, 4769, 4770.

³⁵¹ İbn Mücâhid'in yedi kıraati tasnifinden kısa bir zaman sonra Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân el-İsbehânî en-Nisâbü'rî (öl. 381/992) el-Gâye fi'l-kırâati'l-aşr isimli eseriyle kıraat-i seb'a imamlarına, Medîne'den Ebû Ca'fer, râvileri: İsâ b. Verdân (öl. 160/776) ve Süleyman b. Cemmâz (öl. 170/786); Basra'dan Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821), râvileri: Ruveys (öl. 238/852) ve Ravh (öl. 235/849); Kûfe'den Halefû'l-Âşir (Halef b. Hişâm) (öl. 229/844), râvileri: İshâk (öl. 286/889) ve İdrîs'in (öl. 292/905) isimlerini de ilave ederek on kıraati tasnif etmiştir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34; Kıraat-i aşere hakkında yazılan diğer eserler için bk. Birişik, *Kırâat İlmî ve Tarihi*, 155-156.

³⁵² el-Bakara 2/208; el-En'âm 6/111, 119, 125; Tâhâ 20/12; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/650; 5/2632, 2646, 2647, 2662; 9/4709.

³⁵³ el-Mâide 5/6; el-En'âm 6/23; el-Enfâl 8/9; Tâhâ 20/63; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2048; 5/2469; 6/3077; 9/4746, 4769.

³⁵⁴ Âl-i İmrân 3/97, 140, 140, 184; en-Nisâ 4/94, 163; el-Mâide 5/6; el-En'âm 6/55, 111, 115; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/36; el-Mü'minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1325, 1422, 1534; 4/1695, 1807, 1965; 5/2518, 2632, 2639; 7/3442; 9/4639; 10/5124.

³⁵⁵ Kıraat-i aşere imamlarına şu dört imam daha eklenerek kıraat-i erbaate aşere oluşturulmuştur: Basra'dan Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), râvileri: Şuca' (öl. 190/806) ve Dûrî (öl. 248/862); Mekke'den İbn Muhaysın (öl. 123/741), râvileri: Bezzi (öl. 250/864) ve İbn Şenebûz (öl. 328/939); Kûfe'den A'meş (öl. 148/765), râvileri: Ebü'l-Abbâs el-Muttavviû (öl. 371/982) ve Şenebûzî (öl. 388/998); Basra'dan Yahya b. Mübarek el-Yezîdî (öl. 202/817), râvileri: Süleymân b. Hakem (öl. 235/850) ve Ahmed b. Ferah (öl. 303/916). Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/118-224; Birişik, *Kırâat İlmî ve Tarihi*, 101-130; Abdülhamid Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/425-432.

³⁵⁶ el-Bakara 2/249; el-Mâide 5/6; et-Tevbe 9/38; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/901; 4/2048; 6/3305.

râvilerinden Hafs (öl. 180/796),³⁵⁷ ve Ebû Bekir Şu‘be (öl. 193/809),³⁵⁸ Nâfi‘’nin râvilerinden Verş (öl. 197/812),³⁵⁹ ve Kâlûn (öl. 220/835),³⁶⁰ Ya‘kûb’un râvilerinden Ravh (öl. 235/849),³⁶¹ ve Ruveys (öl. 238/852),³⁶² ve İbn Âmir’in râvilerinden İbn Zekvân (öl. 242/857),³⁶³ ve Kisât’ın râvilerinden Ebü’l-Hâris (öl. 240/854),³⁶⁴ gibi isimler de mâlum kalıpla belirtilen rivayetlerde yer almaktadır.

Ebû Zehre, kıraat farklılıklarını aktarırken yalnızca kıraat imamlarının isimlerini zikretmekle yetinmemekte, aynı zamanda bölgesel ve toplumsal okuyuş biçimlerine de dikkat çekmektedir. O, bazı yerlerde kıraatleri belli şehirler veya bölgelerdeki okuyuculara nispet ederek şu tür ifadeler kullanmaktadır:

- “Bazı kûfeliler şöyle okudu...”,³⁶⁵
- “Kurrânın çoğunluğu şöyle okudu...”,³⁶⁶
- “Cemaat bu şekilde okudu...”,³⁶⁷
- “Kûfeliler bu şekilde okudu...”,³⁶⁸
- “Haremeyn imamları (yani Medineli iki imam) bu şekilde okudu...”,³⁶⁹ ve
- “Geri kalanlar şöyle okudu...”,³⁷⁰ şeklindeki ifade kalıplarını zikrederek

kıraatleri yalnızca râvî silsileleri çerçevesinde değil, aynı zamanda coğrafi merkezlere ve okuyucu topluluklarına göre tasnif ederek aktardığını göstermektedir.

³⁵⁷ Âl-i İmrân 3/140; el-Mâide 5/6; el-En‘âm 6/23; Yûnus 10/23; el-Hac 22/25; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 3/1325; 4/2048; 5/2469; 7/3546; 9/4967.

³⁵⁸ el-Bakara 2/208; Âl-i İmrân 3/140; el-Mâide 5/107; en-Nûr 24/35; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 2/650; 3/1422; 5/2385; 10/5194.

³⁵⁹ Meryem 19/19; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 9/4623.

³⁶⁰ Meryem 19/19; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 9/4623.

³⁶¹ el-En‘âm 6/22, 54, 119; Meryem 19/19, 36; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 5/2468, 2645; 9/4623, 4639.

³⁶² el-En‘âm 6/22; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 5/2468.

³⁶³ el-Mâide 5/89; el-İsrâ 17/31; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 5/2338; 8/4373.

³⁶⁴ Âl-i İmrân 3/184; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 3/1534.

³⁶⁵ “وقرأ بعض الكوفيين...”: en-Nisâ 4/163; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 4/1900.

³⁶⁶ “قرأ أكثر القراء...”: Âl-i İmrân 3/97; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 3/1325.

³⁶⁷ “قرأ بها جماعة...”: Âl-i İmrân 3/184; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 3/1121.

³⁶⁸ “قرأ الكوفيون...”: Tâhâ 20/63; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 9/4746.

³⁶⁹ “قرأ المدنيان...”: Tâhâ 20/63; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 9/4746.

³⁷⁰ “وقرأ الباقيون...”: Âl-i İmrân 3/184; el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/161; et-Tevbe 9/61; Hûd 11/111; el-İsrâ 17/2; Meryem 19/36; el-Mü‘minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-Tefâsîr*, 3/1147; 4/2220; 5/2517; 6/3352; 7/3760; 8/4330; 9/4690; 10/5125.

Muhammed Ebû Zehre, kıraatleri çoğu yerde malûm sîgasıyla “Falancanın kıraati (şöyledir):”³⁷¹ ifadesiyle aktarırken, kıraat-i aşere imamlarından Nâfi,³⁷² İbn Kesîr,³⁷³ Ebû Amr,³⁷⁴ İbn Âmir,³⁷⁵ Âsım,³⁷⁶ Hamza,³⁷⁷ Kisâî,³⁷⁸ Ebû Ca‘fer,³⁷⁹ Ya‘kûb,³⁸⁰ ve Halef’in,³⁸¹ râvilerden, Hafs,³⁸² Ebû Bekir Şu‘be,³⁸³ Verş,³⁸⁴ Ravh³⁸⁵ ve İbn Zekvân’ın³⁸⁶ isimleri vurgulanmakta; ayrıca Abdullah b. Mes‘ûd,³⁸⁷ Übey b. Ka‘b,³⁸⁸ Mufaddal b. Âsım,³⁸⁹ ve İbn Mücâhid’in³⁹⁰ kıraatleri de aynı kalıp üzerinden aktarılmaktadır. O, bu kalıpla “cumhûrun kıraati”³⁹¹ ifadesini de nakletmektedir.

Ebû Zehre, kıraatleri aktarırken belirli ifade kalıplarını kullanarak okuyuşları sistematik bir biçimde nakletmektedir. Bunlardan bir diğeri de “Ve (bu âyet/kelime) falancanın kıraatinde şöyledir: ...”³⁹² şeklindeki formüldür. O, kıraatleri bu kalıpla

³⁷¹ “... قراءة”

³⁷² el-En‘âm 6/111; el-Enfâl 8/9; et-Tevbe 9/107; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2632; 6/3077; 7/3442.

³⁷³ Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/69; el-En‘âm 6/109, 119; et-Tevbe 9/98; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 3/1275; 5/2295, 2629, 2646; 7/3424.

³⁷⁴ el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/54, 119; et-Tevbe 9/98; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2629, 2646; 7/3424; 9/4770.

³⁷⁵ el-En‘âm 6/111, 119, 161; Meryem 19/34, 36; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2632, 2646, 2761; 9/4637, 4639.

³⁷⁶ el-En‘âm 6/119, 161; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/34, 36; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2646, 2761; 7/3442; 9/4637, 4639; 9/4770.

³⁷⁷ el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/111, 119, 161; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/36; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2469, 2646, 2761; 7/3442; 9/4639, 4770.

³⁷⁸ el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/111, 119, 161; et-Tevbe 9/107; Hûd 11/46; Meryem 19/36; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2469, 2646, 2761; 7/3442, 3712; 9/4639, 4770.

³⁷⁹ el-En‘âm 6/111; el-Enfâl 8/9; et-Tevbe 9/107; el-İsrâ 17/31; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2632; 6/3077; 7/3442; 8/4373.

³⁸⁰ el-Mâide 5/71; el-Enfâl 8/9; el-En‘âm 6/54, 111; Hûd 11/46; Meryem 19/34; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2469, 2629; 6/3077; 7/3712; 9/4637, 4770.

³⁸¹ el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/54, 111, 161; et-Tevbe 9/107; Meryem 19/36; Tâhâ 20/87; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2469, 2629, 2761; 7/3442; 9/4639, 4770.

³⁸² el-En‘âm 6/27, 119, 159; et-Tevbe 9/63; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2468, 2476, 2754; 6/3355.

³⁸³ el-En‘âm 6/109; Hûd 11/111; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2629; 7/3760.

³⁸⁴ Meryem 19/36; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4623.

³⁸⁵ Meryem 19/36; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4639.

³⁸⁶ el-İsrâ 17/31; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 8/4373.

³⁸⁷ el-En‘âm 6/161; en-Nûr 24/60; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2521; 10/5229.

³⁸⁸ el-Bakara 2/188; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/570.

³⁸⁹ el-Mâide 5/71; el-En‘âm 6/119; Hûd 11/111; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 5/2301, 2646; 7/3760.

³⁹⁰ Âl-i İmrân 3/184; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1132.

³⁹¹ “... قراءة الجمهور” : en-Nisâ 4/163; en-Nûr 24/21; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 4/1900; 10/5166.

³⁹² “في قراءة...”

nakledeken, Abdullah b. Mes‘ûd,³⁹³ A‘meş’in,³⁹⁴ kıraatlerini zikretmiştir. Bunun yanı sıra, aynı yöntemle “Mekke ehlinin kıraatinde”,³⁹⁵ “meşhur kıraatte”³⁹⁶ ve “şâz kıraatte”³⁹⁷ gibi ifadeleri de kullanmaktadır.

Ebû Zehre, tefsirinde yer verdiği bazı kıraatleri, daha önce zikredilen kalıplarla benzer anlam taşıyan “falancanın kıraati üzere ...”³⁹⁸ ifadesiyle de aktarmaktadır. Bu kalıpla naklettiği okuyuşlarda, kıraat-i seb‘a imamlarından Âsım’ın râvisi Hafs’ın³⁹⁹ kıraatini öne çıkardığı görülmektedir. Ayrıca Ebû Zehre, benzer bağlamlarda “çoğunluğun kıraati”⁴⁰⁰ ve “meşhur kıraat”⁴⁰¹ şeklindeki ifadelerle de yer vermektedir.

Ebû Zehre, tefsirinde bazen âyet veya kelimelerin kıraatlerini aktardıktan sonra ya da çeşitli açıklamalardan sonra, naklettiği kıraatleri desteklemek amacıyla “Bu falancanın kıraatidir”⁴⁰² ifadesini kullanarak kıraat farklılıklarına da yer vermektedir. Bu bağlamda, Hz. Âişe (öl. 58/678),⁴⁰³ Abdullah b. Abbâs,⁴⁰⁴ Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713),⁴⁰⁵ Nâfi‘,⁴⁰⁶ İbn Kesîr,⁴⁰⁷ Âsım,⁴⁰⁸ Hamza,⁴⁰⁹ Ya‘kûb,⁴¹⁰ Halef,⁴¹¹ Âsım’ın râvilerinden Hafs,⁴¹² Yahya b. Vessâb,⁴¹³ Talha b. Musarrif (öl. 112/730),⁴¹⁴ Humeyd b. Kays el-A‘rac (öl. 130/747),⁴¹⁵ ve İbn Mücâhid’in⁴¹⁶ isimlerine atıf yapılmaktadır.

³⁹³ el-En‘âm 6/57; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2521.

³⁹⁴ et-Tevbe 9/38; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 6/3305.

³⁹⁵ et-Tevbe 9/107; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 7/3442.

³⁹⁶ el-Bakara 2/208; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 2/650.

³⁹⁷ el-Mü‘minûn 23/66; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 10/5092.

³⁹⁸ “وعلى قراءة ...”

³⁹⁹ Yûnus 10/23; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 7/3546.

⁴⁰⁰ “... على قراءة الأكثرين”: el-İsrâ 17/102; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 8/4469.

⁴⁰¹ “... على القراءة المشهورة ...”: el-Bakara 2/213, 216; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 2/666, 681.

⁴⁰² “وهي قراءة ...”

⁴⁰³ Yûsuf 12/110; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 7/3877.

⁴⁰⁴ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴⁰⁵ el-En‘âm 6/57; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴⁰⁶ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴⁰⁷ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴⁰⁸ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴⁰⁹ Âl-i İmrân 3/184; en-Nisâ 4/163; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 3/1534, 1578.

⁴¹⁰ Yûnus 10/28; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2468.

⁴¹¹ Âl-i İmrân 3/184; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 3/1534.

⁴¹² el-En‘âm 6/161; et-Tevbe 9/107; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2469; 6/3250.

⁴¹³ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2519.

⁴¹⁴ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2519.

⁴¹⁵ el-En‘âm 6/57; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

⁴¹⁶ el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-Tefâsîr*, 5/2520.

Ayrıca “cumhûrun kıraatı”⁴¹⁷ ve “çoğunluğun kıraatı”⁴¹⁸ ifadeleri de aynı kalıpla nakledilen okuyuşları belirtmektedir.

Bununla birlikte, Ebû Zehre bazı nadir durumlarda bu kalıbın yerine “meşhur kıraat”,⁴¹⁹ “geçen kıraat”,⁴²⁰ ve “şimdiki kıraat”⁴²¹ gibi ifadeleri kullanarak kıraatleri farklı bir perspektifle sunabilmektedir.

1.5.1.2. Meçhûl Kalıpla Naklettiği Kıraatler

Ebû Zehre, tefsirinde kıraat farklılıklarını aktarırken yalnızca mâlum sîga kalıplarını değil, meçhûl ifade kalıplarını da kullanmaktadır. Onun bu bağlamda en sık başvurduğu kalıplardan biri, “âyet/kelime şöyle de okundu: ...”⁴²² şeklindeki meçhûl sîgadır.⁴²³ Müellif, bu kalıpla hem sahih kıraatleri hem de şâz kıraatleri nakletmektedir. Bununla birlikte burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: “قُرئَ / okundu” ifadesi, “قَرَأَ / okudu” fiilinin meçhûl formudur ve klasik kaynaklarda bu sîgayla yapılan rivayetlerin genellikle zayıf olduğu kanaati yaygındır. Ancak Ebû Zehre’nin tefsirindeki kullanımlar incelendiğinde, onun bu ifadeyi kıraatlerin sıhhat derecesini belirtmek amacıyla değil, aktarım üslubu ve ihtisar gayesiyle kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr* adlı eserini muhtasar bir biçimde kaleme almıştır. Bu sebeple, herkesin kolaylıkla anlayabileceğini düşündüğü âyetlerin tefsirine girmemiştir. Kıraat farklılıkları konusunda da benzer bir yaklaşım benimseyerek, yalnızca tefsir açısından anlam farklılığı doğurabilecek kıraatleri

⁴¹⁷ el-En‘âm 6/56; el-Furkân 25/19; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 5/2519; 10/5262.

⁴¹⁸ Yûsuf 12/110; el-Furkân 25/19; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 7/3877; 10/5262.

⁴¹⁹ “القراءة المشهورة...”: el-Bakara 2/222; Âl-i İmrân 3/133; en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/13; el-En‘âm 6/91; el-Enfâl 8/38; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 2/732; 3/1410; 4/1965, 2078; 5/2586; 6/3126.

⁴²⁰ “القراءة السابقة...”: el-Fâtıha 1/2; el-Mâide 5/13; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 1/57; 4/2078.

⁴²¹ “القراءة المتابعة...”: Âl-i İmrân 3/184; el-Mâide 5/27; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 3/1489; 4/2122.

⁴²² “قُرئَ ...” veya “قَرَأَ ...”

⁴²³ Ebû Zehre’nin “قُرئَ” kalıbıyla naklettiği kıraat örnekleri için bk. el-Fâtıha 1/4; el-Bakara 2/14, 15, 20, 125, 208, 216, 236, 259, 284; Âl-i İmrân 3/10, 41, 120, 146, 154, 179; en-Nisâ 4/1; el-Mâide 5/71, 89; el-En‘âm 6/55, 105, 125, 161; el-A‘râf 7/100, 111; et-Tevbe 9/12, 28, 61; Yûnus 10/24; er-Ra‘d 13/7; İbrâhîm 14/34; el-Hicr 15/1; en-Nahl 16/62; el-İsrâ 17/31; Meryem 19/51, 90, 96; Tâhâ 20/12, 17, 102; el-Mü‘minûn 23/67, 110, 111; Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-ı-tefâsîr*, 1/60, 134, 138, 151, 397; 2/650, 680, 829, 964, 1076, 1077; 3/1121, 1210, 1386, 1438, 1460, 1521, 1577; 5/2301, 2338, 2518, 2620, 2662, 2761; 6/2911, 2923, 3243, 3272, 3352; 7/3550; 8/3924, 4033, 4065, 4204, 4373; 9/4656, 4690, 4694, 4709, 4713, 4784; 10/5093, 5124.

zikretmiştir. Bazı durumlarda kıraat imamlarının isimlerini özellikle belirtirken, kimi zaman da herhangi bir kurrânın ismi vermeden, “قُرِّيَ / okundu” gibi meçhûl kalıpları tercih etmiştir. Bu tercih, onun kıraatleri aktarmadaki amacının kıraatlerin sıhhatini tartışmak değil, tefsire ve Arap dili yorumuna olan katkılarından faydalanmak olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda Ebû Zehre’nin kıraatleri meçhûl kalıplarla nakletmesinin, onun tefsir yönteminin bir parçası olduğu söylenebilir. Zira o, kıraatleri yalnızca âyetlerin anlamını açıklama bağlamında kullanmakta, imâle, med miktarı veya beyne gibi telaffuzla ilgili usûl farklılıklarına ise hiç yer vermemektedir. Bu durum, Ebû Zehre’nin kıraatleri bir tefsir aracı olarak değerlendirdiğini ve bu bağlamda dilsel ve anlamsal farklılıklara odaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla, onun tefsirinde yer alan kıraat örnekleri ve bu kıraatleri aktarırken kullandığı ifade biçimleri birlikte değerlendirildiğinde, Ebû Zehre’nin temel hedefinin kıraat ilminin teknik yönünü ortaya koymak değil, âyetlerin anlamına katkı sağlayan kıraat vechilerinden istifade etmek olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Bununla birlikte, Ebû Zehre’nin meçhûl sığayla kıraat rivâyet ederken yalnızca bu kalıpla yetinmediği de görülmektedir. O, bazı yerlerde kıraat sahiplerini belirtmeden şu tür kalıplara da yer vermektedir:

- “Birinci kıraatte...”,⁴²⁴
- “Birinci kıraate göre...”,⁴²⁵
- “İkinci kıraate göre...”,⁴²⁶
- “Üçüncü kıraate göre...”,⁴²⁷
- “Bazı kıraatlerde...”,⁴²⁸ ve
- “Geçen kıraate göre...”,⁴²⁹ şeklindeki meçhûl kalıp ifadelerle müfessir, kıraatleri doğrudan râvilerine nispet etmeden, genel veya özetleyici bir üslup

⁴²⁴ “في القراءة الأولى...”: el-En’âm 6/161; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2761.

⁴²⁵ “على القراءة الأولى...”: el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/10; en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/6; Hüd 11/46; Meryem 19/36; el-Furkân 25/18, 19; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/813; 3/1147; 4/1900, 2048; 7/3712; 9/4639; 10/5261, 5262.

⁴²⁶ “على القراءة الثانية...”: el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/178; el-Mâide 5/41; Meryem 19/36, 51; el-Furkân 25/18, 19; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/813; 3/1519; 4/2186; 9/4640, 4656; 10/5261, 5262.

⁴²⁷ “على القراءة الثالثة...”: el-Bakara 2/233; Tâhâ 20/63; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/813; 9/4746.

⁴²⁸ “في بعض القراءات...”: el-Fâtiha 1/6; İbrâhîm 14/24; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/68; 8/4020.

⁴²⁹ “على القراءة السابقة...”: el-Mâide 5/13; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 4/2078.

kullanarak aktardığını göstermektedir. Böylece onun tefsir metodunda, kıraatlerin isnad yönü değil, anlam zenginliği ve dilsel çeşitliliğe katkısı ön plana çıkmaktadır.

1.5.1.3. Tefsire Destek Olarak Kullandığı İfadeler

Ebû Zehre, tefsirinde kıraat farklılıklarına yer verirken, bu saydığımız kalıp ifadeleri kullanmakla yetinmemekte, aynı zamanda tefsire anlam zenginliği ve açıklık kazandıran farklı ifade yollarına da başvurmuştur. Bu bağlamda, yaptığı açıklamaları ve naklettiği kıraatleri desteklemek amacıyla çeşitli kalıplara başvurduğu görülmektedir. Bunlar arasında şunlar sayılabilir:

- “Bu şuna delalet eder”,⁴³⁰
- “Ve bu diğer kıraatin manasıdır”,⁴³¹ ve
- “Falancanın kıraati/kıraatinde bu şekildedir”,⁴³²

Ebû Zehre, bazı durumlarda kıraatleri zikrederken belirli bir kalıp kullanmaksızın, yaptığı yorum ve açıklamaları destekleyen okuyuşları doğrudan aktarmaktadır. Bu tür yerlerde müfessirin amacı, kıraat farklılıklarını sistematik biçimde sıralamak değil, benimsediği görüşleri güçlendiren rivayetleri delil olarak kullanmaktır.⁴³³

1.5.2. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Değerlendirme Yöntemi

Ebû Zehre, tefsirinde kıraat ilmine özel bir önem atfetmiş müfessirlerdendir. Onun tefsirinin dikkat çeken yönlerinden biri, kıraat farklılıklarına geniş ölçüde yer vermesidir. Müellif, sadece farklı kıraatleri aktarmakla yetinmemiş, bu farklılıklardan doğan anlam inceliklerine, irab farklılıklarına ve bunların semantik etkilerine de temas etmiştir. Ayrıca, kıraat farklılıklarını destekleyen ayet ve hadis delillerine yer vererek açıklamalarını güçlendirmiştir. Yeri geldikçe, kıraat farklılıklarının fikhî hükümler üzerindeki yansımalarını da ele almış ve bu konuda mezhepler arasındaki görüş

⁴³⁰ “وهذا يدل”: el-En‘âm 6/113; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-Tefâsîr*, 5/2636.

⁴³¹ “وهذا معنى القراءة الأخرى” Meryem 19/19; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tesfâsîr*, 9/4623.

⁴³² “قراءة ... هكذا”: el-Fâtiha 1/4; Âl-i İmrân 3/19, 73; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tesfâsîr*, 1/60; 3/1148, 1275.

⁴³³ el-Bakara 2/88, 283; Âl-i İmrân 3/41; et-Tevbe 9/110; en-Nahl 16/66; en-Nûr 24/27; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-Tefâsîr*, 1/307; 2/1077, 1078; 3/1210; 7/3449; 8/4210; 10/5175.

ayrılıklarına değinmiştir. Bazı durumlarda ise kıraatler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir.

Ebû Zehre'nin kıraatleri nakletme ve yorumlama yöntemine bütüncül olarak bakıldığında, onun kıraat ilmine hem teorik hem de uygulamalı düzeyde ciddi bir önem atfettiği müşahede edilmektedir. Müfessir, kıraat farklılıklarını yalnızca lafzî varyantlar olarak değil, anlam dünyasını zenginleştiren ilmî veriler olarak değerlendirmiştir. Tefsirinde kıraatleri ele alırken genellikle mütevâtir kıraatleri esas almış, bu kıraatler arasındaki anlam farklılıklarını tefsirî bağlamda yorumlamıştır. Tefsirinde yer alan ve mütevâtir kıraatler kapsamına girmeyen bazı okuyuşlar ise, müellifin metodunda şâz kıraatlere bilinçli ve sistematik biçimde yer verdiğini göstermekten ziyade, ya kaynağı açıkça belirtilmeden yapılan nakillerin bir sonucu ya da istisnaî mahiyetteki aktarımlar olarak değerlendirilmelidir.

Ebû Zehre'nin kıraatleri nakletmedeki temel yaklaşımı, mânâyı merkeze alan bir yorum anlayışıdır. Müfessir, farklı kıraatlerin ortaya koyduğu anlamları Kur'ân'ın bağlamı ve genel mana örgüsü çerçevesinde ele almış, bu okuyuşların ayetin anlam ufkunu daraltmak yerine çoğu zaman zenginleştirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda, kıraatler arasında tercihte bulunurken dilsel uygunluk, fesahat ve bağlamsal anlam ölçütlerini dikkate almıştır. Bu yaklaşım, onun tefsirinde kıraat ilmini sadece rivayet yönüyle değil, dirayet yönüyle de değerlendirdiğini göstermektedir.

Binaenaleyh, Ebû Zehre'nin kıraatleri ele alış tarzı, klasik müfessirlerin nakilci tavrını aşarak, kıraat farklılıklarını anlam boyutu, tefsirî yorum ve fikhî çıkarımlar açısından bütüncül bir yaklaşımla ele alan metodik bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle Ebû Zehre, modern dönemde kıraatleri tefsir ilmiyle irtibatlandıran müfessirler arasında mühim bir yere sahiptir.

1.5.2.1. Muhammed Ebû Zehre'nin Kıraatleri Değerlendirmede

Kullandığı İfadeler

Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarına yer verdiği bölümlerde, bu kıraatleri yalnızca rivâyet etmekle yetinmemiş, zaman zaman bunlara ilişkin değerlendirme ve tespitlerde de bulunmuştur. Tefsirinde kıraatleri aktaran diğer müfessirlerde olduğu gibi, o da naklettiği kıraatler hakkında çeşitli açıklamalar ve yorumlar yaparak kendi görüşünü ortaya koymuştur. Bunu yaparken kimi zaman tercih

belirten kalıp ifadelerden yararlanmış, kimi zaman da kıraatlere dair kısa fakat anlamlı açıklamalarla değerlendirmelerini desteklemiştir. Bu yönüyle Ebû Zehre'nin yaklaşımı, kıraat farklılıklarını sadece bir rivâyet malzemesi olarak değil, tefsirî yorumun anlam katmanlarını zenginleştiren bir unsur olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

1.5.2.2. Kıraatleri Açıklamada Kullandığı İfadeler

Ebû Zehre, kıraatleri değerlendirirken bazı standart ifadelerin ötesine geçerek çeşitli açıklamalar yapmıştır. Bu bağlamda, kıraatler hakkında yaptığı değerlendirmelerde özellikle bazı kalıp ifadeleri tercih etmiştir. Eserinde, mütevâtir kapsamına giren kıraatlerin yanı sıra, teknik tasnife göre şâz kabul edilen bazı okuyuşları da nakletmiş olmasına rağmen, bu nakillerle ilgili değerlendirmelerinde yalnızca sınırlı sayıda yerde “şâz”,⁴³⁴ “mütevâtir”⁴³⁵ ve “meşhur”⁴³⁶ gibi nitelendirici terimleri kullanmıştır. Bu ifadeleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- “Bu kıraate göre anlam şu şekilde olur”,⁴³⁷

- “Şeklindeki kıraate gelince”,⁴³⁸

- “Bunun anlamı şu şekilde de olabilir”,⁴³⁹ şeklindeki yaklaşımı, kıraatleri yalnızca türlerine göre sınıflandırmakla kalmayıp, onların tefsire katkısını açıklayıcı bir yöntem olarak da değerlendirdiğini göstermektedir.

1.5.2.3. Tercih Belirtmede Kullandığı İfadeler

Ebû Zehre'nin kıraatlere ilişkin tercihlerini ifade ederken kullandığı kalıpların büyük bir kısmı ism-i tafdîl (üstünlük bildiren sıfat) yapısındaki kelimelerden oluşmaktadır. Onun *Zehretü 't-tefâsîr* adlı tefsirinde, kıraatler arasında tercih bildirmek amacıyla kullandığı bu tür ifadeler, çoğunlukla bir kıraatin diğerine göre daha uygun,

⁴³⁴ el-Bakara 2/14; el-Mü'minûn 23/66; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/666; 10/5092.

⁴³⁵ el-Fâtiha 1/4; el-En'âm 6/161; el-A'râf 7/100; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/61; 5/2586; 6/2911.

⁴³⁶ el-Bakara 2/08; el-A'râf 7/100; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/650; 6/2911.

⁴³⁷ “وعلى هذه القراءة يكون المعنى...”: el-Bakara 2/106; el-İsrâ 17/31; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 1/352; 8/4330.

⁴³⁸ “وأما قراءة...”: el-Bakara 2/222; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/732.

⁴³⁹ “ويجوز أن يكون المعنى...”: el-En'âm 6/161; el-Furkân 25/18; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 5/2521; 10/5260.

fasih veya kuvvetli olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Ebû Zehre'nin eserinde yer alan ve tercih anlamı taşıyan ifadeler şu şekildedir:

- “Daha iyi/güzel”,⁴⁴⁰
- “Daha muhtemel/yakın”,⁴⁴¹
- “Daha belîğ/uygun”,⁴⁴²
- “Daha sahih/fasih”,⁴⁴³
- “Daha açık”,⁴⁴⁴
- “Daha ağır/zor”,⁴⁴⁵
- “Daha çok/fazla”,⁴⁴⁶ ve
- “Daha isabetli/doğru”⁴⁴⁷

Bu ifadeler ve örnekler, Ebû Zehre'nin tefsirinde naklettiği kıraatler arasında çeşitli kalıp ve yöntemler aracılığıyla tercih ve değerlendirmelerde bulunduğunu ortaya koymaktadır.

1.5.2.4. Arap Lehçelerini Belirtmede Kullandığı İfadeler

Ebû Zehre'nin tefsirinde kıraat farklılıklarına yaklaşımı incelendiğinde, onun bu farklılıkları doğrudan rivayet etmekle yetinmediği, yer yer Arap lehçeleriyle olan bağlantılarına da işaret ettiği görülmektedir. Her ne kadar bu tür atıflar tefsirinde sık rastlanan bir durum olmasa da Ebû Zehre bazı kıraat farklılıklarını rivayet ederken veya yaptığı tefsirî açıklamaları desteklemek amacıyla kıraatlerin dayandığı lehçelere dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, kimi zaman lehçeyi mensup olduğu kabileyi belirterek, kimi zaman ise herhangi bir kabile ismi zikretmeksizin, ilgili kıraat farkının yalnızca lehçe farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ebû Zehre'nin eserinde lehçe ve kabile isimlerine temas ettiği kalıp ifadeler ise şunlardır:

⁴⁴⁰ “أحسن”: el-Kehf 18/5; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 9/4488.

⁴⁴¹ “أقرب”: el-Bakara 2/188; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 2/570.

⁴⁴² “أبلغ”: Hüd 11/46; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 7/3712.

⁴⁴³ “أفصح”: el-Bakara 2/168; el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü 't-Tefâsîr*, 1/499; 5/2519.

⁴⁴⁴ “أوضح”: Âl-i İmrân 3/140; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 3/1422.

⁴⁴⁵ “أثقل”: el-En‘âm 6/125; Ebû Zehre, *Zehretü 't-Tefâsîr*, 5/2662.

⁴⁴⁶ “أكثر”: en-Nisâ 4/135; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 4/1900.

⁴⁴⁷ “أصوب”: el-Hicr 15/88; Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 8/4112.

- “Hicaz”,⁴⁴⁸
- “Necd”,⁴⁴⁹
- “Kureyş”,⁴⁵⁰
- “Nah”,⁴⁵¹
- “Ak”,⁴⁵²
- “Habeş”,⁴⁵³
- “Süryânî”,⁴⁵⁴
- “Hüzeyl”⁴⁵⁵ ve
- “Temîm”,⁴⁵⁶ kabileleri yer almaktadır. Bunun yanında, bazı yerlerde kabile ismini anmadan “O (kıraat) lugat/lehçedir.”,⁴⁵⁷ “Bu (kıraat) lugat/lehçedir.”⁴⁵⁸ veya “İki kıraat, iki farklı lehçedir.”⁴⁵⁹ şeklindeki ifadelerle kıraatlerin lehçeler ile olan irtibatına işaret etmektedir.

⁴⁴⁸ “لغة أهل الحجاز”: Âl-i İmrân 3/97; el-En‘âm 6/55, 56; en-Nahl 16/81; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 3/1325; 5/2519; 8/4237; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Hicaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/437-439.

⁴⁴⁹ “لغة نجد”: el-En‘âm 6/56; en-Nahl 16/81; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 5/2519; 8/4237; Zekeriya Kurşun, “Necid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/491-493.

⁴⁵⁰ “لغة قريش”: en-Nahl 16/59; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 8/4200; Casim Avcı, “Kureyş (Benî Kureyş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/442-444.

⁴⁵¹ “هي لغة قوم من النخع”: er-Ra‘d 13/7; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 8/3952; İbrahim Sarıçam, “Neha‘ (Benî Neha‘)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535.

⁴⁵² “في لغة عك”: Tâhâ 20/1; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 9/4703; Ahmet Lütfi Kazancı, “Ak (Benî Ak)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/207-208.

⁴⁵³ “في لغة الحبشة”: Tâhâ 20/1; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 9/4703; Davut Dursun, “Etiyopya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/491-496.

⁴⁵⁴ “في لغة السريان”: en-Nisâ 4/46; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 3/1287; Mehmet Çelik, “Süryânîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/175-178.

⁴⁵⁵ “في لغة هذيل”: Hûd 11/105; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 7/3752; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/70-72.

⁴⁵⁶ “لغة تميم”: el-En‘âm 6/56; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 5/2519; İrfan Aycan, “Temîm (Benî Temîm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/418-419.

⁴⁵⁷ Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 9/4786.

⁴⁵⁸ “وهي لغة”: Âl-i İmrân 3/146; el-Enfâl 8/9; en-Nahl 16/66; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 3/1438; 6/3077; 8/4210.

⁴⁵⁹ “وهما لغتان”: el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/41; el-En‘âm 6/56; el-Hicr 15/2; en-Nahl 16/91; el-Mü‘minûn 23/110; Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 2/1069; 4/2201; 5/2519; 8/4065, 4256; 10/5124.

1.6. Bölüm Sonu Değerlendirme

Bu bölümde elde edilen veriler dikkate alındığında, Ebû Zehre'nin kıraatleri nakletme yöntemi ve amacı bakımından klasik kıraat âlimlerinden farklı bir yaklaşım benimsediği sonucuna ulaşılmaktadır. Kıraat âlimlerinin temel amacı, kıraatleri sıhhat yönünden değerlendirmek ve her bir kıraati okuyanına nispet ederek rivayet zincirinin güvenilirliğini ortaya koymaktır. Buna karşılık, Ebû Zehre'nin ve benzeri müfessirlerin kıraatlere yönelişinde, bu rivayetlerin tefsirî katkısından yararlanma gayesi ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla Ebû Zehre'nin tefsirinde kıraatlere yaklaşımı, bir kıraat âliminin rivayet merkezli tavrından ziyade, bu kıraat farklılıklarının anlam zenginliği oluşturmadaki rolünü öne çıkaran tefsir merkezli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Ebû Zehre'nin tefsirinde kıraatleri naklederken kullandığı ifade kalıpları da onun kıraatleri ele alış biçiminin kıraat-tefsir ilişkisi ekseninde şekillendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, onun için önemli olan hususun kıraatlerin “kıraat-i seb‘a” veya “kıraat-i aşere” gibi sahîh kıraat gruplarına dâhil olup olmaması değil, bu kıraatlerin Kur’ân’ın tefsirine sunduğu katkı olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Zehre'nin sahîh kıraatleri naklederken genellikle “قَرَأَ” fiilini veya mâlûm kalıpta kullanılan benzer rivayet ifadelerini tercih ettiği görülmektedir. Bu tür ifadelerle zikredilen kıraatler, çoğunlukla kıraat-i aşere imamlarından gelen sahîh rivayetlerdir. Ebû Zehre, mütevâtir kıraatleri esas almakta, bunlar arasındaki anlam farklılıklarını tefsirî açıdan yorumlamaktadır. İlke olarak mütevâtir kıraatler dışındaki okuyuşların kullanılmasına cevaz vermemekle birlikte, tefsirinde yer alan ve teknik tasnife göre şâz kabul edilen bazı kıraatlerin ya nakil yapılan kaynaklar aracılığıyla ya da isnadı açıkça belirtilmeden aktarıldığı görülmektedir. Bu tür örneklerin, müellifin kıraat metodunda istisnaî mahiyette aktarımlar olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.

“Meçhûl kalıpla nakledilen kıraatler” başlığı altında belirtildiği üzere, Ebû Zehre'nin “قُرِئَ” ifadesiyle naklettiği kıraatler, genellikle senedi belirtilmeyen veya isnad yönünden zayıf sayılabilecek kıraatlerdir. Ancak onun bu kullanımı, kıraatlerin zayıflığına işaret etmekten ziyade, çoğu zaman rivayeti kısaltma (ihtisâr) amacı taşımaktadır. Bununla birlikte Ebû Zehre, şâz kabul edilen bazı kıraatleri sahâbe ve tâbiîn rivayetlerine dayandırarak, bunların tefsirsel yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Ayrıca, sahâbe mushaflarında yer alan farklı vecihlerden de tefsirinde faydalandığı görülmektedir.

Ebû Zehre, kıraatleri ele aldığı yerlerde kimi zaman kendi tercihini açıkça ortaya koyarken, kimi zaman da yalnızca rivayetle yetinmektedir. Bunun yanında, bazı kıraat farklılıklarının Arap lehçeleriyle olan ilişkisine de değinerek, bu farklılıkların dilsel temellerine dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşımı, onları birer rivayet zinciri olarak değerlendiren kıraat âlimlerinin metodundan farklıdır. O, kıraatleri tefsirinin anlam boyutlarını zenginleştiren bir unsur olarak görmüş, tefsirsel açıklamalarında kıraat farklılıklarından metnin yorumuna katkı sağlayacak ölçüde yararlanmıştır.

2. EBÛ ZEHRE’NİN ZEHRETÜ’T-TEFÂSÎR’İNDE KIRAAT VECİHLERİNİN SİSTEMATİK TASNİFİ VE TEFSİRE ETKİSİ

Kıraat literatüründe yapılan tasnifler incelendiğinde, farklı okuyuşların genel olarak usûl ve ferş başlıkları altında değerlendirildiği görülmektedir. Usûl kapsamında ele alınan kıraat farklılıkları, harflerin telaffuzu, medd, idgâm, teshîl, imâle, işmâm ve gunne gibi fonetik değişikliklerden ibaret olup, lafzın anlamına etkide bulunmadıkları için tefsir açısından doğrudan bir sonuç doğurmamaktadır.⁴⁶⁰ Bu nedenle müfessirlerin büyük çoğunluğu, söz konusu fonetik farklılıklardan tefsirî yorum aşamasında sınırlı düzeyde istifade etmişlerdir.⁴⁶¹

Buna karşılık ferş farklılıkları, kelimenin anlamına doğrudan etki eden ve bu yönüyle tefsirde önemli bir işlev üstlenen okuyuşlardır.⁴⁶² Ebû Zehre’nin kıraatlere yaklaşımını belirginleştiren husus da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Müfessir, ferş farklılıklarını yalnızca sahih kıraatlerle sınırlı tutmamakta, sahâbîlere ve tâbiîn’e nispet edilen, hatta yer yer şâz kabul edilen okuyuşlara da yer vermekte ve bunları birer anlam imkânı olarak değerlendirmektedir.

Bu çerçevede Ebû Zehre’nin kıraatlere yaklaşımı, kıraat ilminin tefsirdeki işlevini açık biçimde ortaya koymakta, kıraatlerin hem Arap dili açısından hem de anlam zenginliği bakımından tefsire sunduğu katkıyı belirginleştirmektedir. Böylece kıraatler, Ebû Zehre’nin tefsir yönteminde sadece bir okuma farklılığı değil, dilsel delillere dayalı bir anlam inşa yöntemi olarak işlev görmektedir.

⁴⁶⁰ Hâlid Abdurrahmân Akk, *Usûlü’l-tefsîr ve kavâiduhû* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1407), 428; Abdulkayyûm b. Abdulgâfûr Sindî, *Safahât fî ulûmi’l-kirâât* (Mekke: Mektebetü’l-İmdâdî’l-Âlemî, 1437), 12; Muhammed İsmâîl Şa’bân, *el-Medhâl ilâ ilmi’l-kirâât* (Mekke: Mektebetü Sâlim, 1424), 35; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 125; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 105-139; Cafer Yıldız, “Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2024), 446; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 57-58.

⁴⁶¹ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Tefsîr fî’l-kirâ’âti’s-seb’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1984), 59; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 108; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 131; Muhammed Aydın, “Tefsîru Sûreti’l-Fâtiha Nemûzec Tefsîri Tahlilî”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002), 446; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 159.

⁴⁶² Akk, *Usûlü’l-tefsîr ve kavâiduhû*, 428-429; Sindî, *Safahât fî ulûmi’l-kirâât*, 12-13; Şa’bân, *el-Medhâl ilâ ilmi’l-kirâât*, 35; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’limi*, 106; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 105-139; Yıldız, “Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi”, 446.

Bu bölümde, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr*'de ele aldığı kıraat vecihleri, Arap dili ile ilişkileri çerçevesinde sistematik biçimde incelenecektir. Müfessirin farklı okuyuşlara yaptığı atıflar, kelimenin kökeni, sarf ve nahiv yapısı, lehçeler arasındaki kullanımlar, semantik alan farklılıkları ve kıraatlerin delalet boyutu göz önünde bulundurularak tasnif edilecektir. Böylece Ebû Zehre'nin kıraatleri nasıl değerlendirdiği, hangi vecihleri tefsire dâhil ettiği, anlamı etkileyen ferş farklılıklarına ne ölçüde önem verdiği ve usûl farklılıkları karşısındaki tutumu bütüncül bir perspektifle ortaya konulmuş olacaktır. Bu yaklaşım, müfessirin kıraatlere yalnızca rivayet bağlamında değil, aynı zamanda Arap dilinin yapısı ve ifade imkânları çerçevesinde nasıl bir fonksiyon yüklediğini tespit etmeye de imkân sağlayacaktır.

2.1. Lehçe (Usûl) Yönünden Kıraatler

Kıraat farklılıklarının önemli bir kısmının Arap lehçeleriyle ilişkilendirildiği bilinmektedir.⁴⁶³ Kıraat-lehçe ilişkisine dair değerlendirmeler de çoğunlukla “yedi harf” ruhsatı bağlamında ele alınmış,⁴⁶⁴ bu ruhsatın Arap kabilelerinin farklı telaffuz ve ifade biçimlerini Kur'ân kıraatlerine yansıttığı ifade edilmiştir.⁴⁶⁵ Arap dili araştırmalarında, klasik Arapça olarak nitelenen dilin temelini Kureyş lehçesinin oluşturduğu kabul edilmekte, Kur'ân'ın bu lehçe üzere nazil oluşu sebebiyle Kureyş lehçesinin merkezî konumuna vurgu yapılmaktadır.⁴⁶⁶ Bu çerçevede “yedi harf”

⁴⁶³ İbrâhîm Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Encelû, 1992), 16; Abduh Râcihî, *el-Lehecâti'l-arabiyye fi'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (Mısır: Dâru'l-Marife, 1996), 69; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 27; Lokman Şan - Kevser Kırmızıçiçek, “Kıraat Lehçe İlişkisi”, *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (26 Haziran 2022), 97; İsmail Durmuş, “Arap Dili Lehçeleri Açısından Kıraatlar”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*, (2002), 438; Kıraat ilminde lehçeler konusuna dair geniş literatür için bk. Mustafa Hilmi Bilican, *Kıraat İlminde Lehçeler* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021).

⁴⁶⁴ Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete 'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1395), 96-97; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/154; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 27-30; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 71; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 117; Taşpınar, *Kıraat İhtilaflarının Tefsire Yansımaları*, 82-83.

⁴⁶⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 57.

⁴⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi'fihî'l-luğati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 28; Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir Süyûtî, *İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv* (Tanta: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006), 101; Râcihî, *el-Lehecât*, 40-41.

meselesi tartışılırken Arap lehçeleri arasındaki varyasyonlara atıflar yoğunluk kazanmaktadır.⁴⁶⁷

Lehçeler arasındaki bu farklılıkların, kıraatlerdeki fonetik ve ses temelli çeşitliliğe de yansıdığı görülmektedir. Buna bağlı olarak, lehçelerin tespitinde kıraatler, kıraat ihtilaflarının anlaşılmasında ise lehçeler önemli birer başvuru kaynağı hâline gelmiştir.⁴⁶⁸ Ebû Zehre her ne kadar yedi harf meselesini müstakil bir tartışma konusu olarak ele almamış olsa da tefsirinde yer verdiği kıraat rivayetleri arasında lehçelere dayanan ayrımlara dikkat çektiği görülmektedir. Müfessir, bazı okuyuşlarla ilişkilendirdiği kabile adlarını zikretmekte,⁴⁶⁹ kimi yerlerde ise ilgili vecihlerin yalnızca lügavî/lehçesel bir farktan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁰ Bu durum, Ebû Zehre'nin kıraatleri değerlendirirken onları sadece fonetik bir fark olarak değil, Arap lehçelerinin tarihsel ve fonetik çeşitliliğini yansıtan dilsel unsurlar olarak da gördüğünü göstermektedir.

Her ne kadar lehçelere bağlı kıraat farklılıklarını muhtelif şekillerde sınıflandırmak⁴⁷¹ mümkün olsa da literatürde genel kabul gören tasnifler ve Ebû Zehre'nin tefsirinde zikrettiği örnekler dikkate alındığında, lehçe temelli kıraat ihtilaflarının belirli alt kategoriler altında toplanabildiği görülmektedir.⁴⁷² Bu çalışma kapsamında söz konusu farklılıklar, usûl (fonetik) çerçevesinde ele alınacak ve Ebû Zehre'nin bu tür kıraatlere yaklaşımı sistematik biçimde değerlendirilecektir.

2.1.1. Harf veya Harekelerin Değişimine Bağlı Kıraat Vecihleri

Kıraat farklılıklarının önemli bir bölümünü, harf veya harekede meydana gelen değişimlerden kaynaklanan okuyuş vecihleri oluşturmaktadır. Bu tür farklılıklar, çoğu zaman Arap kabileleri arasındaki lehçe farklılıklarına dayandığı için, klasik kaynaklarda genellikle “usûl” veya “fonetik” farklılıklar başlığı altında ele alınmıştır.

⁴⁶⁷ Mustafa Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (22 Ocak 2014), 24.

⁴⁶⁸ Râcihî, *el-Lehecât*, 73-91.

⁴⁶⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1287; 5/2519; 7/3752; 8/4200, 4237; 9/4703.

⁴⁷⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/151; 2/899, 1069; 3/1321, 1325, 1348, 1422, 1438; 4/2192, 2201; 5/2519; 6/2889, 3077; 8/3952, 4065, 4210, 4256; 9/4786; 10/5124.

⁴⁷¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 55-64; Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, 24-47.

⁴⁷² Şan - Kırmızıçiçek, “Kıraat Lehçe İlişkisi”, 102-105.

Usûl farklılıkları olarak nitelenen bu okuyuşlar, mahreç, sıfat, hemzenin tahkîk veya teshîli, imâle, idgâm, med ve benzeri edâ farklılıklarını kapsamakta, kelimenin anlamında herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermedikleri için tefsire doğrudan bir etkide bulunmamaktadır. Bu tür kıraat farklılıklarının ortak yönü, tamamen edâ ve telaffuza dayalı olmaları ve Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde aynı fonetik kaideye bağlı olarak okunmalarınıdır.⁴⁷³

Bu bölümde, Ebû Zehre'nin tefsirinde yer verdiği çerçeve dikkate alınarak, hemze ile ilgili okuyuş farklılıkları (tahkîk, teshîl, tahfif, ibdâl vb.), lehçe kaynaklı telaffuz değişimleri ve seslerin etkileşimi sonucu ortaya çıkan okuyuşlar sistematik biçimde ele alınacaktır. Kıraat literatürü bu başlıkları genişletmeye imkân tanımakla birlikte, inceleme Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr*'de yer verdiği örneklerle sınırlandırılacaktır.

2.1.1.1. Hemze'nin Telaffuzuna Bağlı Kıraat Vecihleri

Kıraat literatüründe hemzenin farklı okunmasına ilişkin ihtilafların müstakil başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda hemzenin tahkîk yahut tahfif üzere okunması, arka arkaya gelen iki hemzenin ne şekilde telaffuz edileceği, hemzeye uygulanabilecek teshîl, ibdâl, hazf ve nakl gibi yöntemler ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.⁴⁷⁴ Söz konusu zengin terminoloji, hemzenin Arap lehçelerindeki telaffuz çeşitliliğini yansıtmaya bakımdan önemli bir birikim ortaya koymaktadır.

Ebû Zehre, tefsirinde hemzenin farklı okunuşlarına yer vermekle birlikte eserinin bir kıraat kaynağı olmaması sebebiyle, klasik kıraat literatüründe olduğu kadar detaylı teknik açıklamalara girmemektedir. Bunun yerine, tefsir bağlamında ihtiyaç duyduğu noktalarda hemzenin tahkîk, tahfif ve bunlarla bağlantılı hazf, ibdâl ve teshîl uygulamalarına temas ederek, kıraat farklılıklarının anlam alanına etkisini göstermeyi tercih etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada hemze meselesi, kaynaklarda geniş şekilde işlenen teknik ayrıntıların tamamına yer verilmeden, Ebû Zehre'nin tefsirinde yer alan örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

⁴⁷³ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 57-58.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/362-491; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrü't-teysîr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müflih (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1421), 210-218; Dimyâtî, *İthâf*, 1/174-237; Râcihî, *el-Lehecât*, 95-100.

Tahkîk, harfin mahrecine ve sıfatlarına tam uyularak okunmasını ifade eder. Bu çerçevede med ve hareke unsurları başta olmak üzere, şedde, izhar ve gunneyle ilgili kuralların tam olarak yerine getirilmesi ve hemzenin kendi mahrecinden sıfatları güçlü bir şekilde telaffuz edilmesi tahkîkin temelini oluşturur.⁴⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, tahkîk terimini açıklarken özellikle hemzenin “kâmil” bir edâ ile okunması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁷⁶ Tahkîk, Kur’ân tilâvetinin en ağır ve fasih okuyuş biçimi kabul edilmektedir.⁴⁷⁷ Tahkîkin karşıtı olan tahfîf ise hemzenin farklı yollarla yumuşatılarak telaffuz edilmesini ifade eder.⁴⁷⁸

Kıraat ilminde teshîl, hemzenin kendi mahreci ile harekesinin cinsinden olan med harfinin mahreci arasında orta bir sesle okunmasını ifade eder. Bu uygulamada hemzenin sesi belirgin biçimde hafifletilmekte, ancak oluşan sesin hâ harfinin telaffuzuna benzememesine özellikle dikkat edilmektedir.⁴⁷⁹ Bunun yanında, harekeli

⁴⁷⁵ Ebü Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Tahdîd fi'l-’itkân ve ’l-tecvîd*, nşr. Ğanim Kadduri Hamed (Ammân: Daru Ammâr, 2000), 89; Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi’r-Rızâ Hamevî, *el-Kavâidü ve ’l-işârât fi usûli ’l-kirâat*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed Bekkâr (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1406), 49; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205; Dabbâ’, *el-İdâetü fi beyâni usûli ’l-kirâat*, 1420, 23; Serdar Mutçalı, *el-Mu’camu ’l-arabiyyi ’l-hadis* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 183; Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 126-127; Demirhan Ünlü, *Kur’ân-ı Kerîm’in Tecvidi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 166; Yaşar Akaslan, “Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 221; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFVY, 2015), 265.

⁴⁷⁶ Ebü’l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre Hüzeli, *el-Kâmil fi ’l-kirâati ’l-’aşr ve ’l-erba’ne’z-zâideti ’aleyhâ*, nşr. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ’î eş-Şâyib (Beyrut: Müessesetü Semâ li’t-Tevzî’ ve’n-Neşr, 1428), 96; Makdisî, *el-Mürşidü ’l-vecîz*, 211; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205; Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi ’l-tecvîd*, thk. Ğanim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), 71.

⁴⁷⁷ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 176; Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 325; Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155-157.

⁴⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/19; Dimyâtî, *İthâf*, 1/178-215; Râcihî, *el-Lehecât*, 95-100; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine ’l-lehecâti ’l-Arabiyye ve ’l-Kur’âniyye* (Kahire: Müessetü Şebâb, 1986), 84-85.

⁴⁷⁹ Dabbâ’, *el-İdâetü fi beyâni usûli ’l-kirâat*, 1420, 23-24; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşr fi ’l-kirâ’ati ’l-’aşr ve ’l-keşf ’an ’ileli ’l-kirâ’ati ve tevcihihâ* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1997), 1/187; Ebü Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Mukni fi resmi mesâhifi ’l-emsâr*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, ts.), 61; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 91; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 187-188; Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 106-107; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 296; Mustafa Yıldırım, *Kıraat İlmine Giriş* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2013), 24; Celâleddin Karakılıç, *Tecvid İlmi (Kur’ân-ı Kerîm Okuma Kâideleri)* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012), 116.

bir hemzenin harekesinin önceki sâkin harfe nakledilmesi ve hemzenin bu nakilden sonra hafifletilmiş bir şekilde okunması da teshîl olarak değerlendirilmektedir.⁴⁸⁰

Hazf, kelimede bulunan hemzenin tamamen düşürülmesi veya peş peşe bulunan iki hemzeden birinin telaffuz edilmeden okunmamasıdır.⁴⁸¹

İbdâl ise hemzenin uygun bir med harfine dönüştürülerek kolaylaştırılmasıdır.⁴⁸² Bu kapsamda fetha, kesre veya zamme harekesinden sonra gelen sâkin hemzenin, harekesine uygun olarak elif, yâ veya vâv harfine çevrilmesi ibdâl olarak tanımlanır ve uygulamada hemzenin hiçbir izinin kalmaması esastır.⁴⁸³

Bir kıraat terimi olarak Nakl, teshîlin bölümlerinden biri olup kıraat ilminde önemli bir fonetik kolaylaştırma yöntemi olarak değerlendirilir. Bu uygulamada, öncesinde sükûn bulunan bir harfi takip eden harekeli hemzenin taşıdığı hareke, hemzeden önceki sâkin harfe aktarılır, böylece hemzenin kendisini de hazfedilerek okunur.⁴⁸⁴ Nakil yoluyla gerçekleştirilen bu okuma, hemzenin oluşturduğu ses zorluğunu gidermeyi amaçlayan Arap lehçelerine dayalı bir uygulama olup, kıraat farklılıkları içerisinde edâ ve telaffuza ilişkin usûlî bir kolaylaştırma yöntemi olarak kabul edilmektedir.

Bu farklı okuyuş biçimlerinin Arap kabilelerinin lehçeleriyle yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Nitekim hemzeyi tahfif ederek yumuşatma, daha sakin ve yumuşak telaffuza sahip Hicaz bölgesinden Kureyş başta olmak üzere Evs, Hazrec, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf ve Hevâzin gibi kabilelerin lehçelerinden yaygınken; hemzenin

⁴⁸⁰ Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 80; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 304.

⁴⁸¹ Dabbâ', *el-İdâetü fî beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 49; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 88; Abdullah Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'an ve Arab Dili Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (01 Aralık 2019), 25-44.

⁴⁸² Siraceddin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 61.

⁴⁸³ Dabbâ', *el-İdâetü fî beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 24; Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 85; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/390-391; Dimyâtî, *İthâf*, 1/194; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 100-101; Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 84; Altundağ, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", 33; Yıldırım, *Kıraat İlmîne Giriş*, 23.

⁴⁸⁴ Devserî, *Muhtasarü'l-İbârât*, 85; Dâni, *et-Teyşîr fî'l-kirâ'âti's-seb'*, 249; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/316-317; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, 71; Dimyâtî, *İthâf*, 1/207-211; Hamevî, *el-Kavâidü ve'l-işârât*, 49; Altundağ, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", 33.

tahkikle sert ve tam bir edâ ile okunması, daha coşkulu ve gür sesli Temîm, Kays, Benî Esed, Ukayl ve Benî Seleme kabilelerinin lehçelerinde görülmektedir.⁴⁸⁵

Hemze'nin okunuşu ile ilgili vecihlere işaret eden Ebû Zehre,⁴⁸⁶ فَاذْنُوا تَفَعَّلُوا...⁴⁸⁷ yer alan "فَاذْنُوا" kelimesindeki kıraat farklılıklarına dikkat çekmektedir. Bu kelime, hemzenin telaffuzu ve med yönüyle farklı okuyuşlara konu olmuş, kıraat imamlarının tercihleri doğrultusunda çeşitli şekillerde nakledilmiştir.

Kıraat kaynaklarından aktarılan bilgiye göre söz konusu kelime, kıraat-i seb'a imamları arasında hemze ve "ذ" harfinin telaffuzuyla ilgili iki farklı okuyuşa konu olmuştur. Buna göre Hamza b. Habîb ile Âsım b. Behdele'nin Ebû Bekir Şu'be rivâyeti, kelimeyi if'âl babından emir sigasında, hemzenin medli ve "ذ" harfinin kesreli olarak "فَاذْنُوا" şeklinde okumaktadır. Diğer kıraat imamları ise kelimeyi sülâsî babın emir kipi üzere, hemzenin kasr ile ve "ذ" harfinin fethalı olarak "فَاذْنُوا" şekliyle kıraat etmişlerdir.⁴⁸⁸ Bu farklılık, hemzenin tahkik ve tahfif yönünden iki ayrı lehçe ve telaffuz biçimine işaret etmektedir.

Ebû Zehre, mezkûr kelimedeki kıraat ihtilaflarını ele alırken farklı okuyuşların hangi kıraat imamlarına nispet edildiğine dair bir tasrihte bulunmamakta, sadece lafzın âyette geçmiş şekillerini esas alarak hemzenin okunuşuna dair iki ayrı vecih bulunduğunu belirtmekle yetinmektedir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetü Hancı, 1988), 3/542; Abdussabur Şahin, *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fi dav'i ilmi lügati'l-hadis* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 30-31; Râcihi, *el-Lehecât*, 105-107.

⁴⁸⁶ Hemzenin farklı okunuşlarıyla ilgili Ebû Zehre'nin tefsirinde yer alan örneklerin bir kısmı için bk. el-Bakara 2/106, 233; Âl-i İmrân 3/73, 146; el-Mâide 5/2; el-En'âm 6/109; et-Tevbe 9/12; el-İsrâ 17/16; Tâhâ 20/12; el-Mü'minûn 23/111.

⁴⁸⁷ el-Bakara 2/279. "Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin..."

⁴⁸⁸ Ebû'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısırî İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde, 1412), 278; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401), 103; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 148; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 84; Kâdi, *el-Büdüru'z-zâhire*, 56; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236; Dimyâtî, *İthâf*, 1/425; Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed Neşşâr, *el-Mükerrer fimâ tevâtera mine'l-kirâati's-seb'* ve *teharrara*, thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemî' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 62; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân fi izahi zübdeti'l-'irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 1/64; Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 308.

⁴⁸⁹ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 2/1058.

Müfessir, ilgili kıraat farkını açıklarken Zemahşerî'nin değerlendirmesine atıf yapar ve onun, “فَأَذِنُوا بِالْحَرْبِ” kıraatinin “başkalarını bu savaştan haberdar edin” anlamına gelebileceği yönündeki yorumunu aktarır. Böylece, hemzenin medli ve if'âl babından okunmasının “savaşı ilan etmek, duyurmak” anlamını ortaya çıkardığını belirtir. Buna karşılık, hemzenin kasr ile sülâsî babdan okunmasına dayanan “فَأَذِنُوا بِحَرْبٍ” kıraatinin ise “savaşta olduğunuzu bilin” mânasına geldiğini ifade eder.⁴⁹⁰ Ayrıca Ebû Zehre, Râgıb el-İsfahânî'ye de atıfta bulunarak her iki okuyuşun nihai anlam bakımından birbirine yakın olduğunu, dolayısıyla “فَأَذِنُوا” ile “فَأَذِنُوا” şeklindeki kıraatlerin mâna yönünden aynı çerçevede değerlendirilebileceğini belirtir.⁴⁹¹ Bu yaklaşım, müfessirin kıraat vecihleri arasında belirgin bir tercih ortaya koymaktan ziyade, mevcut farklılıkların anlam alanına etkisini göstermeyi önceliğini ortaya koymaktadır.

Kıraat kaynaklarında bu farklı okuyuşlar geniş şekilde ele alınmış olup,⁴⁹² İbn Mücâhid söz konusu kelimedede hem Âsım'ın râvisi Şu'be'yi hem Hamza'yı hem de kıraat-i aşere imamlarının geri kalanını tek tek zikretmektedir.⁴⁹³ İbnü'l-Bâziş (öl. 540/1145) ise hemzenin meddiyle okunan kıraatlerin ilan etmek, duyurmak anlamındaki îzân köküne dayandığını ve bu kıraatin haber verme anlamında olduğunu belirtir.⁴⁹⁴ Taberî ise kıraatleri değerlendirdikten sonra, “فَأَذِنُوا” şeklindeki tahkikli okuyuşun anlam açısından daha uygun olduğunu belirterek bu kıraati tercih etmektedir.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/322; Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/1058.

⁴⁹¹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/1058.

⁴⁹² Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Me'âlimü 'l-tenzîl fî tefsîri 'l-Kur'ân*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 1/387; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz fî tefsîri 'l-kitâbi 'l-azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/375; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü 'l-mesîr fî 'ilmi 'l-tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/249; Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmi 'l-Kurân*, 3/364; Kâdî, *el-Büdûru 'z-zâhire*, 56; Muhammed Emin Efendî, *Umdetu 'l-hullân*, 1/153.

⁴⁹³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi 'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 192.

⁴⁹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ 'fi 'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülmecîd Katâmiş (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 615.

⁴⁹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân fî te'vîli 'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1422), 6/24.

Ebû Zehre ise bu noktada herhangi bir tercih belirtmemekte, iki kıraat arasında anlam daralması veya genişlemesi olmadığını, her iki vecihte de Allah'ın tehdidinin ve ribânın şiddetle yasaklanmasının âyetin temel vurgusu olarak korunduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁶ Bu yönüyle müfessirin yaklaşımı, kıraat farklılıklarının esasen tefsire sağladığı anlam boyutuna göre değerlendirilmesi tarzını yansıtmaktadır.

Hemzenin okunuşuyla ilgili kıraat farklılıklarına dair Ebû Zehre'nin tefsirinde ele aldığı örneklerden biri diğeri, ... *أَوْتَيْتُمْ... قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتَيْتُمْ...* âyetinde⁴⁹⁷ geçen “أَنْ يُؤْتَىٰ” ifadesidir.

Kıraat kaynaklarında yer alan bilgilere göre bu kelimeyi İbn Kesîr, hemzeyi iki defa telaffuz ederek ve ikinci hemzeyi teshîl ile yumuşatarak “أَنْ يُؤْتَىٰ” şeklinde okumuştur. Diğer kıraat-i aşere imamları ise kelimeyi tek hemze ile “أَنْ يُؤْتَىٰ” biçiminde kıraat etmişlerdir.⁴⁹⁸ Böylece söz konusu okuyuş farkı, hemzenin tahkîk veya teshîl ile telaffuzu bağlamında usûl kategorisine giren bir farklılığa işaret etmektedir.

Ebû Zehre, bu kıraat farklılığını aktarırken kelimenin iki ayrı vecihle okunduğunu belirtmekte, birinci okuyuşta lafzın tek hemzeyle geldiğini, ikinci okuyuşta ise hemzelerden birinin hemze-i müsehhele olmak üzere iki hemze ile okunduğunu ifade etmektedir. Müfessir ayrıca, iki hemze ile yapılan okuyuşun İbn Kesîr'e ait olduğunu ve bu kıraatte yer alan hemzelerden birinin istifhâm-ı inkârî edası taşıdığını belirtmektedir. Bununla birlikte Ebû Zehre, burada olduğu gibi usûl kapsamında değerlendirilen fonetik nitelikli kıraat farklılıklarını aktarırken genellikle ayrıntılı isnad bilgisine yer vermemekte, kelimenin telaffuz farklılığına temas etmekle yetinmekte ve söz konusu vecihlerin âyetin anlamında esaslı bir değişikliğe yol açmadığını vurgulamaktadır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/1058-1060.

⁴⁹⁷ Âl-i İmrân 3/73. “...De ki: “Doğru olan yol ancak Allah'ın gösterdiği yoldur. Birine, size verilenin benzeri veriliyor diye mi...”

⁴⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. en-Nisâbü'rî İbn Mihrân, *el-Gâye fi 'l-kirââti 'l-aşr*, thk. Muhammed Ğıyâs el-Cenbâz (Riyad: Dârü's-Şevâf li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1411), 212-213; Hemedânî, *Gâyetü 'l-ihisâr*, 2/450; Şihabüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Nazım, *Şerhu tayyibeti 'n-neşr fi 'l-kirââti 'l-aşr* (Kahire: Lidâri's-Sââbeti li't-Turâsi Bitantâ, 2005), 90; Muhaysin, *el-Mühezzeb fi 'l-Kirââti 'l-Aşr*, 1/127; Hâmid b. el-Hâc Abdü'l-Fettâh Pâluvî, *Zübdetü 'l-irfân fi vücûhi 'l-Kur 'ân*, nşr. Halil İbrahim Üren (Ankara: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2023), 72; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu 'l-hullân*, 1/227.

⁴⁹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 3/1275-1276.

Âyette geçen “أَنَّ يُؤْتَى” kelimesi aynı zamanda şâz kıraatler arasında “إِنَّ يُؤْتَى” şeklinde de nakledilmiştir.⁵⁰⁰ Kıraat literatüründe bu okuyuş A‘meş’e nispet edilmektedir. Bu kıraate göre lafızdaki “أَنَّ” edatı nefiy (olumsuzluk) ifade eden “إِنَّ” edatına dönüşmekte ve anlam Ehl-i Kitab’ın sözlerine bağlanmaktadır.⁵⁰¹

Netice itibarıyla Ebû Zehre, hemzenin tahkîk ve teshîl ile okunuşuna dair farklı vecihleri aktarmakla birlikte bu kıraatlerin anlam yönü açısından belirgin bir farklılık meydana getirmediği kanaatini öne çıkarmakta, usûl farklılıklarını genel olarak anlamı etkilemeyen fonetik varyasyonlar çerçevesinde ele almaktadır.

Konuyla ilgili olarak ele alınacak son örnekte müellif, إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ...
...يَنْتَهُونَ âyetinde⁵⁰² geçen “لَا أَيْمَانَ” kelimesindeki kıraat ihtilafını da zikretmektedir.

Kelimenin mushaf yazımı açısından değerlendirilmesine gelince, ilgili lafız Hz. Osman mushafında “أَيْمَانَ” şeklinde elifsiz olarak kaydedilmiştir.⁵⁰³ Bununla birlikte kıraat kaynaklarında kelimeye dair farklı okuyuşlar nakledilmiştir. Kıraat imamlarından İbn Âmir, lafzı if‘âl bâbına nispet edilen bir masdar olarak değerlendirerek hemzeyi kesre ile “إَيْمَانَ” biçiminde okumuştur. Diğer kıraat imamları ise kelimeyi “يَمِينَ” kökünün çoğulu olarak kabul ederek hemzeyi fetha ile “أَيْمَانَ” şeklinde kıraat etmişlerdir.⁵⁰⁴ Böylece söz konusu lafız hem sarfî tasnif hem de hemzenin telaffuzu bakımından iki farklı okuyuşa konu olmuştur.

⁵⁰⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/448.

⁵⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/374; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi‘l-Kurân*, 4/114; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru‘t-tenzîl ve esrâru‘t-te‘vîl* (Beyrut: Dâru‘l-Fikr, ts.), 2/23.

⁵⁰² et-Tevbe 9/12. “...çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler.”

⁵⁰³ Süleyman b. Necâh Ebû Davûd, *Muhtasarü‘t-tebyîn li hecâi‘t-tenzîl* (Medîne: Macmau Melik Fehd, 2002), 5/1453.

⁵⁰⁴ İbn Mihrân, *el-Gâye fi‘l-kirâati‘l-‘aşr*, 83; Kâdî, *el-Büdûru‘z-zâhire*, 231; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/381; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali b. Mübârek Vâsîti, *el-Kenz fi‘l-kirâati‘l-‘aşr*, nşr. Hâlid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetü‘s-Sekâfetü‘d-Dîniyye, 1425), 2/496; Ebü‘l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü‘l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti‘n-neşr fi‘l-kirâ‘ât* (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 1420), 1/244; Dimyâtî, *İthâf*, 2/6; Muhammed Kerîm, *el-Kirâatu‘l-‘aşri‘l-mütevâtira min tariki‘ş-şâtibiyye ve‘d-dürre* (Medine: Daru‘l-Muhâcir, 1414), 188; Pâluvî, *Zübdetü‘l-‘İrfân*, 140; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu‘l-hullân*, 1/359; Ahmed Mahmûd Abdussâmî, *el-Vaflî fi keyfiyeti tertîli‘l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 2000), 231; Ebû Tâhir İsmâil b. Halef b. Saîd Sarakustî, *el-Unvân fi‘l-kirâati‘s-seb‘a*, thk. Cemalüddin Muhammed Şeref (Tanta: Darü‘s-Sahabe li‘t-Türas, 1430), 93.

Müfessirin kısaca temas ettiği bu farklılığa dair Mekkî b. Ebî Tâlib, hemzenin kesre ile okunmasının anlam yönünden meydana getirdiği değişikliğe ayrıca dikkat çekmektedir.⁵⁰⁵

Müfessir, söz konusu kelimenin hemzenin fethası ile “أَيْمَانٌ” şeklinde okunabildiği gibi hemzenin kesresiyle “إِيْمَانٌ” biçiminde de kıraat edildiğini kaydetmekte, ancak bu farklı okuyuşlara dair ayrıntılı bir açıklamaya gitmemektedir.⁵⁰⁶ Böylece Ebû Zehre, hemze ile ilgili ihtilafın sadece telaffuz düzeyindeki farklılığına işaret ederek kıraatler arasında tafsilata girmemeyi tercih etmektedir.

Fıkıh âlimleri, söz konusu âyet çerçevesinde yemînin hükmü konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İmâm Şâfiî, âyette geçen “أَيْمَانٌ” lafzını yemin anlamında değerlendirerek kâfirin yemininin de geçerli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre Allah Teâlâ'nın kâfirleri yeminlerini bozmakla itham etmesi, bu yeminlerin şer'an muteber olduğunu göstermektedir. Buna karşılık İmâm Ebû Hanîfe, lafzı hakiki anlamı olan yemin olarak kabul etmekle birlikte, buradan kâfirin yemininin geçerli olmadığını sonucunu çıkarmış ve bu yönde bir görüş benimsemiştir.⁵⁰⁷ Böylece âyet, mezhepler arasında yeminin hükmüne dair farklı fikhî çıkarımlara zemin hazırlamıştır.

Verilen örneklerden hareketle, Ebû Zehre'nin tefsirinde hemzenin farklı şekillerde telaffuz edilmesine bağlı kıraat vecihlerine sistematik biçimde yer verdiği görülmektedir. Müfessir, bu kapsamda ilgili kelimelerin çeşitli okuyuşlarını aktarmakla yetinmektedir. Bununla birlikte, aynı kelimelerdeki kıraat ihtilaflarını ele alan bazı klasik kıraat ve tefsir kaynakları, söz konusu okuyuşların Arap lehçeleriyle ilişkisini, hatta hangi kabileye ait bir lehçe özelliği olduğunu ayrıntılı biçimde açıklarken, Ebû Zehre'nin bu tür ayrıntılara girmediği görülmektedir. Bu durum,

⁵⁰⁵ Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ* (Dimeşk: Matbû'âtu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1394), 1/500.

⁵⁰⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3243.

⁵⁰⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421), 15/535; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 6/25; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986), 3/11; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999), 15/269.

müfessirin takip ettiği yöntemle yakından ilişkilidir. Nitekim Ebû Zehre, tefsirinin hacmini gereksiz yere genişletmemek ve daha çok muhtasar, kolay takip edilebilir bir tefsir ortaya koymak amacıyla kıraat ihtilaflarına dair bilgileri çoğunlukla ana hatlarıyla aktarmakla yetinmiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımında amaç, kıraat ilminin detaylarını ele almak değil, âyetin delaletine katkı sağlayan kıraat farklılıklarını tefsir bağlamında ve gerektiği ölçüde değerlendirmektir.

2.1.1.2. Fetha, Zamme ve Kesreye Bağlı Vecihler

Arap lehçeleri arasında fetha, zamme ve kesrenin tercih ve kullanımında çeşitli farklılıklar bulunmakta; söz konusu ayrışma, Kur'ân kıraatlerine de yansımış ve kıraat imamlarının okuyuşlarında belirgin şekilde karşılık bulmuştur. Harekelerin değişimine dayalı ve lehçe kökenli bu kıraat ihtilaflarının genellikle fetha-kesre, fetha-zamme ve kesre-zamme şeklindeki üçlü değişim ekseninde ortaya çıktığı bilinmektedir.⁵⁰⁸ Kıraat literatüründe çok sayıda örnekle ele alınan bu konu,⁵⁰⁹ Ebû Zehre'nin *Zehretü 't-tefâsîr* adlı eserinde tespit edilen örnekler üzerinden değerlendirilerek, söz konusu kıraat vecihlerinin Arap lehçeleriyle olan ilişkisi müellifin yaklaşımı çerçevesinde incelenecektir.

Lehçeler arasında fetha ve zamme farklılığının yansıdığı örneklerden ilki, Âl-i İmrân sûresindeki "... **قَرَحٌ** مِثْلَهُ... **قَرَحٌ** فَفَدَّ مَسَّ الْقَوْمَ **قَرَحٌ** مِثْلَهُ..." âyetinde⁵¹⁰ iki kez geçen "**قَرَحٌ**" lafzıdır. Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre Ebû Bekir Şû'be, Hamza, Kisâi ve Halefû'l- 'Âşir bu kelimeyi zammeli olarak "**قَرَحٌ**", diğer kurrâ ise fethalı olarak "**قَرَحٌ**" şeklinde okumuşlardır.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Ebû Amr Osman b. Saïd Dâni, *el- 'Ahrufu 's-seb 'a li 'l-Kur 'ân*, nşr. Abdulmuheymin Tahhân (Mekke, 1408), 40; Râcihi, *el-Lehecât*, 125; Necattin Hanay, *Kur 'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 164.

⁵⁰⁹ Tefsirde bu konuya dair yer alan diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/125, 208, 216, 222; Âl-i İmrân 3/80, 97; el-Mâide 5/47, 48, 71; el-En'âm 6/161; el-Enfâl 8/61; et-Tevbe 9/28, 57, 79, 90, 98; Yûnus 10/35; İbrâhîm 14/30; el-Hicr 15/2; en-Nahl 16/7, 62, 66; el-İsrâ 17/31, 37; el-Kehf 18/51; Meryem 19/8, 34, 51; Tâhâ 20/12, 87, 102; el-Hac 22/25; el-Mü'minûn 23/67, 110, 111; en-Nûr 24/21, 35; el-Furkân 25/18; eş-Şuarâ 26/19.

⁵¹⁰ Âl-i İmrân 3/140. "Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı..."

⁵¹¹ Dâni, *et-Teyisîr fi 'l-kirâ 'âtî 's-seb '*, 327-328; Ebû Amr Osman b. Saïd Dâni, *Câmi 'u 'l-beyân fi 'l-kirâ 'âtî 's-seb* (İmârât: Câmi 'atu'ş-Şârîka, 1428), 3/989; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/78; İbn Nazım, *Şerhu Tayyibeti 'n-Neşr*, 256; Kâdi, *el-Büdüru 'z-zâhire*, 70; Ebû

Ebû Zehre, her iki okuyuşu da naklederek kıraat farklılıklarının iki temel görüş çerçevesinde değerlendirildiğini belirtmektedir. Müfessirin aktardığı birinci görüş, iki kıraatin de birbirinden farklı iki Arap lehçesine ait olmakla birlikte aynı anlamı ifade ettiği yönündedir. Ona göre Kisâ ve Ahfeş'in⁵¹² de benimsediği bu yaklaşıma göre, her iki okuyuş da “yara ve belirtisi” anlamına delalet etmekte olup, âyet bu iki kıraat üzere okunmuştur. İkinci görüşe göre, kelimedeki kıraat farklılığı anlam boyutuna da yansımaktadır. Buna göre fethalı okuyuş “yara”, zammeli kıraat da “yaranın verdiği acı” anlamına gelmektedir. Böylelikle iki kıraat arasında yalnızca lehçe temelli bir fonetik farklılık değil, aynı zamanda anlam alanı bakımından da bir ayrışma bulunduğu kabul edilmektedir.⁵¹³ Her ne kadar kelime aynı sûrenin 172. âyetinde geçse de Ebû Zehre, bu âyetteki okuyuş farklılığına ayrıca temas etmemiştir.⁵¹⁴

Müfessir âyetin tefsirinin devamında, Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ındaki açıklamalara atıf yaparak anlam farklılığını destekleyen değerlendirmelere de yer verir. Buna göre “فَرَحٌ”, dış etki kaynaklı yara izini; “قُرْحٌ” ise içten yaralanma nedeniyle sivilce vb. yara izini ifade etmektedir. Buna göre Râgıb'ın terminolojik ayırımına göre “karh” dıştaki iz, “kurh” ise yaralanma ruhsal olursa yaraların içteki izidir.⁵¹⁵

Kıraat farklılıklarını ele alan müfessirlerden Taberî, iki vecih arasında fethalı okuyuşu anlam bakımından daha isabetli bulunduğunu ifade ederken;⁵¹⁶ Ferrâ ile Zeccâc, kıraatler arasında herhangi bir tercih ortaya koymamış, ancak anlam farklılığına dair benzer dilsel açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵¹⁷ Bunun yanında bazı tefsir eserlerinde

Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413), 1/119; Vâsîtî, *el-Kenz*, 2/442; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*, nşr. el-Cemâ'atu'l-Hayriyye (Cidde, ts.), 1/384; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'*, 1/356; Dimyâtî, *İthâf*, 1/455; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 77; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/230; Hamdullah b. Hayreddin Efendi Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 107.

⁵¹² Emin Işık, “Ahfeş ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/525.

⁵¹³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1422.

⁵¹⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1506.

⁵¹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1422.

⁵¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/236-238.

⁵¹⁷ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/234; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/470.

söz konusu kıraat vecihlerinin hangi Arap kabilelerinin lehçelerine dayandığına ilişkin bilgilere de yer verildiği görülmektedir.⁵¹⁸

Kelimede hareke değişikliğinden kaynaklanan kıraat farklılıklarının, fetha-zamme örneklerinde olduğu gibi kesre ile zamme arasında da ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda kıraat âlimleri, وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكَبِيرِ عَتِيًّا... âyetinde⁵¹⁹ geçen “عَتِيًّا” kelimesinin okunuşu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Sahih kıraatler içerisinde yer alan bu kelimeyi Hamza, Kisâi ve Hafs’ın kesre ile “عَتِيًّا” şeklinde; diğer kıraat imamlarının ise zamme ile “عُتِيًّا” şeklinde okudukları, klasik kıraat kaynaklarında kaydedilmektedir.⁵²⁰ Abdullah b. Mes’ûd’a nispet edilen rivayete göre ise söz konusu kelime, şâz bir kıraat olarak “عُسِيًّا” şeklinde okunmuştur.⁵²¹

Müfessir, kelimenin hem kesreli “عَتِيًّا” hem de zammeli “عُتِيًّا” olarak okunduğunu, ancak iki kıraat arasında mana farklılığı bulunmadığını vurgulamaktadır. Öte yandan, söz konusu iki okuyuşun birer lehçe farklılığı olup olmadığına dair bir değerlendirme de yapmamıştır.⁵²²

Bununla birlikte bazı kaynaklarda, söz konusu kelimenin her iki kıraatinin de aynı anlamı ifade ettiği, farklılığın esasen lehçeye dayalı bir kullanım farkı olduğu ve her iki formun da Arap kelâmında yerleşik olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁵²³ Bu yaklaşımı destekler mahiyette Hatîb eş-Şîrbînî (öl. 977/1570), “عَتِيًّا / عُتِيًّا” kıraat

⁵¹⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/237; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 174; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*, nşr. Heyet (Cidde, 1436), 3/173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/418; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/513, 514; Kurtubî, *el-Câmi ‘li ahkâmi’l-Kurân*, 4/217; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/40; Ebû’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*, nşr. Mervân Muhammed eş-Şî’âr (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 2005), 1/296; Muhammed b. Tâhir b. ‘Âşûr İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 4/99.

⁵¹⁹ Meryem 19/8. “...ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?”

⁵²⁰ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, 2/11; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâ’âti’s-seb’*, 2/84; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/441; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/241; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/317; Dimyâtî, *İthâf*, 2/154; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 206; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 2/511; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 299.

⁵²¹ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, 2/12; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Alî es-Sâbûnî (Mekke: Câmi’atu Ummu’l-Kurâ, 1409), 4/310.

⁵²² Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr*, 4/4614.

⁵²³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 18/150; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/6; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 4/6; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/211; Kurtubî, *el-Câmi ‘li ahkâmi’l-Kurân*, 11/84.

farklılığını sarfî ve fonolojik gerekçelerle açıklamakta, kelimenin aslının “عُتُو” olduğunu, kesreli okuyuşun tahfif ve ses uyumu sebebiyle ortaya çıktığını belirtmekte ve bu iki kıraat arasında anlam bakımından bir farklılık bulunmadığını vurgulamaktadır.⁵²⁴ Nitekim erken dönem müfessirlerinden Kurtubî, Übey b. Ka‘b’ın Mushaf’ında yer alan rivayete dayanarak İbn Abbâs’ın kelimeyi “عُسيَّا” şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Buna karşılık Yahya b. Vessâb’ın ise kelimeyi “عُتيَّا” formunda okuduğunu nakletmesi, kelimeye dair kıraat-Arap lehçeleri bağlamındaki okuyuş çeşitliliğinin erken dönemden itibaren mevcut olduğunu göstermektedir.⁵²⁵

Harekenin kesre ve zamme ile okunmasından kaynaklanan kıraat farklılıklarına bir diğer örnek, فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ âyetinde⁵²⁶ geçen “سِخْرِيًّا” lafzıdır. Kıraat kaynaklarında yer alan bilgilere göre bu kelime, bazı imamlar tarafından “س” harfinin zammesiyle “سُخْرِيًّا”, bazıları tarafından ise kesresiyle “سِخْرِيًّا” şeklinde okunmuştur. Buna göre Nâfi‘, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Halef ve A‘meş kelimeyi zamme ile; İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ya‘kûb ve İbn Muhaysın (öl. 123/741) ise kesre ile okumuşlardır.⁵²⁷

Ebû Zehre, âyetin tefsirinde söz konusu kıraat farklılığına temas ederek, bazı dilcilerin bu iki okuyuş arasında anlam farkı bulunduğunu ileri sürdüklerini nakletmektedir. Buna göre “س” harfinin zammesiyle okunan “سُخْرِيًّا”, “teshîr”, yani mü‘minleri hizmetkâr edinme ve fiilî olarak küçük düşürme anlamına gelirken, kesre ile okunan “سِخْرِيًّا” ise “istihzâ”, yani sözle alay etme ve küçümseme mânasını ifade etmektedir. Ancak Halîl b. Ahmed ile birlikte Sîbeveyh, Kisâî ve Ferrâ gibi erken

⁵²⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i‘âne ‘alâ ma‘rifeti ba‘zı me‘ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr* (Kahire: Matba‘atu Bûlâk, 1285), 2/415.

⁵²⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kurân*, 11/84.

⁵²⁶ el-Mü‘minûn 23/110. “Ama siz (ey müşrikler), işte onları alaya aldınız; sonunda bu tutumunuz size beni hatırlamayı unutturdu. Hep gülerdiniz onlara.”

⁵²⁷ İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kirâ‘âti’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 2/95; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâ‘âti’s-seb‘*, 379; Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li’l-kurrâ‘i’s-seb‘a (el-Hücce fi ‘ileli’l-kirâ‘âti’s-seb‘)*, thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. (Beyrut: Dâru’l-Me‘mûn li’t-Türâs, 1413), 5/302; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihisâr*, 2/485; Ebû’l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed el-Bağdâdî Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir fi’l-kirâ‘âti’l-‘aşri’l-bevâhir*, nşr. İbrâhîm b. Sa‘îd ed-Devserî, ts., 1/78; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/329; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/470; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/355; Dimyâtî, *İthâf*, 2/212-213; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 235; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur‘ân*, 336.

dönem dil âlimleri, bu iki okuyuş arasında anlam bakımından esaslı bir fark bulunmadığını savunmuş ve her iki kıraatin de ortak bir manaya delâlet ettiğini belirtmişlerdir.⁵²⁸

Kıraat ve tefsir literatüründe yapılan değerlendirmelere göre söz konusu lafız, “سَخِرَ” fiilinden türemiş bir mastar olup âyetin yapısı içerisinde ikinci mef’ûl görevini üstlenmektedir. Lafzın sonunda yer alan nisbet yâsının ise anlamı pekiştiren ve mübalağa ifade eden bir unsur olduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede her iki okuyuşun da esas itibarıyla “istihzâ etmek” anlamına delâlet eden aynı fiilin mastarı olduğu belirtilmiştir.⁵²⁹ Bununla birlikte Ferrâ ve Yûnus b. Habîb, zamme ile yapılan okuyuşun köleleştirme ve hizmete zorlama, kesre ile yapılan okuyuşun ise alay etme ve küçümseme anlamı taşıdığı yönündeki görüşleri nakletmişlerdir.⁵³⁰

Öte yandan bazı müfessirler, değerlendirmelerinde Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed gibi dil âlimlerinin görüşlerini esas alarak, “س” harfinin farklı hareketlerle okunmasını lehçeye dayalı olup anlam farkı doğurmayan iki söyleyiş şeklinde yorumlamış ve bu yaklaşım çerçevesinde Ebû Zehre’nin değerlendirmesiyle örtüşen bir tutum ortaya koymuşlardır. Buna karşılık Kisâî ve Ferrâ, bir görüşlerinde bu yorumu benimsemekle birlikte, diğer değerlendirmelerinde kesreli okuyuşu sözlü alay ve istihzâyâ, zamme ile yapılan okuyuşu ise fiilî davranışlarla tezahür eden küçümsemeye delâlet eden bir kullanım olarak ayırt etmişlerdir.⁵³¹

Nehhâs (öl. 338/950), söz konusu lafzın farklı kıraatlerle okunmasından doğan anlam ayrımının Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kisâî ve Ferrâ tarafından bilinmediğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte Kisâî, bu okuyuş farklılığını lehçe temelli bir farklılık olarak değerlendirmekte;⁵³² Ferrâ ise *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserinde,

⁵²⁸ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tesfîr*, 10/5124.

⁵²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/205; Beydâvî, *Envâru’l-tenzil*, 4/170; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/593; Ebû Yûsuf Müntecebüddîn Hüseyin b. Ebi’l-Îz b. Reşîd Hemedânî, *el-Ferîd fî i’râbi’l-Kur’âni’l-mecîd* (Katar: Daru’s-Sekafe, 1411), 4/623.

⁵³⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/243; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, nşr. Abdulmun’im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 3/86; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, nşr. Muhammed ‘Avd Mir’ab (Beyrut: Daru’l-İhyâ, 1422), 7/78; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/303.

⁵³¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/243; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/80; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 4/24; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 7/58; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/194; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/154.

⁵³² Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 3/86.

kelimenin farklı kıraatlerine bağlı olarak ortaya çıkan anlam nüanslarına temas etmektedir. Bu durum, Nehhâs'ın Ferrâ'nın ilgili değerlendirmesinden haberdar olmadığına işaret etmektedir.⁵³³

Arap lehçelerindeki hareke farklılıklarından kaynaklanan kıraat ihtilaflarının bir örneği de fetha ile kesre tercihinine bağlı olarak ortaya çıkan okuyuş farklılıkları oluşturmaktadır. Bu kapsamda kıraat imamları ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً... âyetinde⁵³⁴ geçen “السَّلْمِ” kelimesinin okunuşu hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre, kelimenin sahih iki kıraati bulunmaktadır. Kıraat-i seb'a imamından Nâfi', İbn Kesîr, ve Kisâî kelimeyi “س” harfinin fethasıyla okurken; Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım ve Hamza ise “س” harfinin kesresiyle okumuşlardır.⁵³⁵ Bununla birlikte bazı kaynaklarda bu okuyuşların lehçe farklılığına dayandığı ifade edilirken,⁵³⁶ başka bazı kaynaklarda ise kelimenin hem “س” hem de “ل” harfinin fethasıyla “السَّلْمِ” şeklinde okunduğu ve bu okuyuşun A'meş'e isnat edildiği üçüncü bir kıraatinin de bulunduğu bildirilmektedir.⁵³⁷

Ebû Zehre, bu iki kıraat etrafında dil âlimlerinin farklı görüşler ileri sürdüğünü belirtir. Ona göre âyette geçen “السَّلْمِ” okuyuşu sin harfinin kesresiyle nakledilmiş olmakla birlikte, meşhur diğer bir kıraatte kelimenin sin harfi fethalı olarak “السَّلْمِ” şeklinde okunduğu da sabittir. Müfessir, bu duruma delil olarak Enfâl sûresindeki وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا... âyetini örnek verir. Burada da kelime fethalı olarak okunmuş,

⁵³³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/243.

⁵³⁴ el-Bakara 2/208. “Ey iman edenler! Hep birden barışa girin...”

⁵³⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 130; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 180-181; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 80; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/427; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/292; Dimyâtî, *İthâf*, 1/404; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 54; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/141; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 74.

⁵³⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 2/127; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/174; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/351; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/175.

⁵³⁷ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, 1/231; Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, 1/530; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/252; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/174; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 1/283; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1414), 1/242.

ancak meşhur kıraatler arasında aynı kelimenin kesreli okuyuşunun da bulunduğunu aktarmaktadır.⁵³⁸

Bu noktadan hareketle Kisâ ve Basra dilcileri, “السَّمِّ” ve “السَّلْمِ” kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini, her iki formun da “müsâleme, uzlaştırma ve İslâm” anlamlarında kullanıldığını söylemişlerdir. Buna karşılık Ebû Amr, iki kıraati anlam bakımından birbirinden ayırmış, Bakara sûresindeki kullanımı kesreli okuyarak “İslâm” anlamında değerlendirmiş, Enfâl sûresindeki fethalı okuyuşu ise “uzlaşma, karşılıklı esenlik hâli ve barış” manasında yorumlamıştır. Ayrıca müfessir, Müberred’in iki okuyuş arasındaki anlam ayrımını isabetli bulmadığını ve reddettiğini aktarmaktadır.⁵³⁹

Ebû Zehre ise bu farklı değerlendirmeleri aktardıktan sonra kendi kanaatini ortaya koyarak “السَّلْمِ” ve “السَّمِّ” kelimelerinin her ikisinin de “uzlaşma ve barış” anlamına geldiğini, bu ifadelerin “İslâm” anlamında kullanılmasının ise İslâm’ın toplumsal huzuru tesis eden, kalpleri arındıran ve insanı helake götüren davranışlardan uzaklaştıran bir din olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Müfessir, bu bağlamda Katâde’nin (öl. 117/735) yorumuna atıfta bulunarak âyetteki “السَّمِّ” kelimesinin Katâde tarafından “uzlaşma, karşılıklı esenlik hâli ve barış” şeklinde açıklanmış olduğunu ifade eder. Selef müfessirlerinden bazıları da Katâde’nin bu yorumunu benimseyerek kelimeyi söz konusu anlam çerçevesinde değerlendirdiklerini belirtmektedir.⁵⁴⁰

Râgıb el-İsfahânî de okuyuş farklılığını anlam açısından değerlendirerek, kesre ile okunan şeklin “İslâm” anlamına karşılık geldiğini, fetha ile okunan biçimin ise “sulh, barış ve esenlik” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu farklılık, mütevatir kıraatlerin anlam zenginliği oluşturduğu ve Kur’ân’ın icazının bir yönünü teşkil ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Her hâlükârda ister kesreli ister fethalı okunsun, İslâm’ın özünde barış ve esenliği esas alan bir din olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁴¹

⁵³⁸ Ebû Zehre, *Zehretü’l-telefâsîr*, 9/4614.

⁵³⁹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-telefâsîr*, 9/4614.

⁵⁴⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’l-telefâsîr*, 9/4614.

⁵⁴¹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kurâât*, 130; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve ş-seb’i’l-mesânî*, thk. Alî Abdubârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 1/492-493; Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 2/72.

Bahsi geçen konuya ... قَدْ ضَلَّكَ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ... âyetinde⁵⁴² yer alan “ضَلَّكَ” kelimesi de örnek teşkil etmektedir. Ebû Zehre, bu kelimedeki “ل” harfinin fetha veya kesre üzere telaffuz edildiğini belirterek, bu iki okuyuşun Arap lehçeleri arasındaki çeşitlilikle irtibatlı olduğunu dile getirmektedir. Onun aktardığına göre Ebû Amr b. Alâ, “ضَلَّكَ” şeklindeki kesreli kullanımın Temîm lehçesine ait olduğunu, bu kıraatin ayrıca Yahya b. Vessâb ve Talha b. Musarrif tarafından da tercih edildiğini kaydeder. Buna karşılık fethalı okuyuşun Hicaz ehlinin lehçesi olduğu için daha sahih ve fasih kabul edildiğini, ayrıca cumhurun kıraatinin de bu yönde olduğunu belirtir. Benzer şekilde “إِنْ ضَلَّكَ فَإِنَّمَا أَضِلُّ” ifadesindeki kullanımın Necid lehçesine ait olduğu ve fasih kabul edildiği zikredilmektedir. Âliye ehlinin ise fiili “ضَلَّكَ أَضِلُّ” şeklinde kesre ile okudukları aktarılmaktadır.⁵⁴³ Neticede Ebû Zehre, bu kıraat farklılıklarının esasen lügavî ve lehçesel temellere dayandığını vurgulamaktadır.

İlgili kelime hakkında kaynaklarda, Yahya b. Vessâb ile Talha b. Musarrif’in (öl. 112/730) lafzı “قَدْ ضَلَّكَ إِذَا” şeklinde, lâm harfini kesreli olarak okudukları nakledilmektedir. Ebû Amr ise söz konusu kullanımın Temîm lehçesine ait bir söyleyiş olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁴

Harekenin fetha ve kesre ile okunmasından kaynaklanan kıraat farklılıklarına son örnek, ... كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ... âyetinde⁵⁴⁵ yer alan “كَأَيِّنْ” kelimesi zikredilebilir. Söz konusu kelime, İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer tarafından “كَأَيِّنْ” şeklinde okunmuş, Ebû Ca‘fer ayrıca hemzeyi tül ve kasr ile birlikte teshîl ederek okumuştur.⁵⁴⁶

⁵⁴² el-En‘âm 6/56. “...aksi halde yolumu şaşırırm, hidayete erenlerden olamam...”

⁵⁴³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2519.

⁵⁴⁴ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur‘ân*, 2/13.

⁵⁴⁵ Âl-i İmrân 3/146. “Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar...”

⁵⁴⁶ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’âti’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 1/120; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’âti’s-seb‘*, 1/357; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi’l-kırâ’ât ve ‘ilelihâ*, 1/384-385; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihtisâr*, 2/1453; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/246; Dâni, *et-Teyşîr fi’l-kırâ’âti’s-seb‘*, 255; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/78; Ebû’l-Hasen (Ebû Muhammed) Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî Sefâkûsî, *Gaysü’n-nef‘ fi’l-kırâ’âti’s-seb‘*, nşr. Ahmed Mahmûd Abdussemeî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425), 1/410; Dimiyâtî, *İthâf*, 1/456; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 77; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/231.

Kıraat-i erbaate aşere imamlarından İbn Muhaysın'ın ise bu lafzı “وَكَاَنَّ” şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.⁵⁴⁷

Ebû Zehre, ilgili kelimeyi tefsirinde ele alarak “كَأَنَّ” lafzının, çokluk ve bolluk ifade eden “كَمْ”-i haberiyye anlamına geldiğini belirtmekte, bu bağlamda âyetin, birçok peygamberin yanlarında çok sayıda mü'minle birlikte savaş verdiklerini ifade ettiğini kaydetmektedir. Müfessir, kelimenin “كَأَنَّ” şeklindeki okuyuşunun da mevcut olduğunu aktarmakta ve bu okuyuşu, “كَأَنَّ” lafzına dair câiz bir lehçe kullanımı olarak değerlendirmektedir. Ebû Zehre, bu görüşünü desteklemek amacıyla şairin her iki okuyuşu da kullandığı şu beyte atıfta bulunmaktadır:

كَأَنَّ أَبَدْنَا مِنْ عَدُوِّ بَعْرَانَا... وَكَأَنَّ أُجْرَنَا مِنْ ضَعِيفٍ وَخَائِفٍ

“Gururumuzla/izzetimizle nice düşmanı yok ettik,

Zayıflardan ve korkaklardan nice kimseleri ödüllendirirdik”⁵⁴⁸

Verilen örnekler göstermektedir ki Ebû Zehre, tefsirinde kelimelerin Arap lehçeleriyle ilişkili olarak farklı hareketlerle okunmasına geniş ölçüde yer vermektedir. Müfessir, fetha ile zamme, kesre ile zamme ve fetha ile kesre şeklindeki hareke farklılıklarına işaret ederek bu kıraat vecihlerinin lehçe temelli çeşitlenmelerine dikkat çekmektedir. Her ne kadar söz konusu kıraatlerin mensup olduğu kabile lehçelerini çoğu zaman belirtmese de bu farklılıkların çoğunlukla aynı anlamı ifade eden lehçesel varyantlar olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte Ebû Zehre, bazı yerlerde kıraatlerin anlam bakımından meydana getirdiği nüansları önceki dil ve tefsir âlimlerinin değerlendirmelerine atıfla açıklamayı tercih etmekte, böylece kıraat farklılıklarının yorum boyutuna da katkı sunmaktadır.

2.1.1.3. Seslerin Etkileşimi

Fonetik açıdan ortaya çıkan kıraat farklılıklarının bir diğer boyutu, harflerin birbirleri üzerindeki etkisinin Arap lehçeleri çerçevesinde farklılık arz etmesidir. Lehçelere göre farklı uygulama alanı bulan idgam, izhar, imâle ve teshîl gibi fonetik süreçler, kelime içerisindeki seslerin birbirini etkilemesine yol açmış, buna bağlı

⁵⁴⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/456.

⁵⁴⁸ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 3/1438.

olarak kabilelerin aynı kelimeleri farklı biçimlerde telaffuz ettikleri görülmüştür. Arap dilindeki bu çeşitlilik, belli ölçüde kıraatlere de yansımış, kelimelerin Kur'ân tilavetinde her geçtiği yerde aynı yöntemle okunması sebebiyle bu tür farklılıklar “usûl farklılıkları”, telaffuz ve seslendirmeye ilişkin yönü sebebiyle ise “fonetik farklılıklar” olarak adlandırılmıştır.⁵⁴⁹ Ebû Zehre de tefsirinde bu tür kıraat ihtilaflarına ve fonetik farklılıklara yeri geldikçe temas etmiş, ancak tefsirinin muhtasar yapısıyla uyumlu olarak ayrıntılı açıklamalara girmemiştir. Bu nedenle konu ele alınırken bütün ihtilaflar değil, müfessirin bizzat değindiği örnekler esas alınacaktır.

2.1.1.3.1. İdgam ve İzhar Uygulamalarına Bağlı Vecihler

Kıraat imamları arasında farklılık gösteren hususlardan biri de idgam ve izhar uygulamalarına konu olan okuyuş farklılıklarıdır. Yazıda yer almayan fakat telaffuzda ortaya çıkan bu farklılıklar, çoğunlukla kelimelerin idgam veya izhar ile okunmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁵⁰ Lugatta “örtmek, kaplamak, bir harfi diğerine katmak” anlamlarına gelen idgam, terim olarak; iki benzer ya da yakın harfin belirli şartlar altında diğerine dâhil edilerek şeddeli bir harf gibi okunması şeklinde tanımlanır.⁵⁵¹ Buna karşılık sözlükteki karşılığı “açığa çıkarmak, göstermek” anlamına gelen izhar ise iki harfi birbirinden ayrıştırarak açık bir şekilde telaffuz etmeyi ifade eder.⁵⁵² Telaffuzu kolaylaştırmaya yönelik arızî bir uygulama olarak nitelendirilen idgama

⁵⁴⁹ Dağ, *İhticâc*, 57.

⁵⁵⁰ Tefsirde bu başlık kapsamında ele alınması mümkün olmakla birlikte çalışmanın kapsamı gereği açıklanmayan diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/222; Âl-i İmrân 3/120; et-Tevbe 9/38, 90, 103; Yûnus 10/24, 35; Meryem 19/8, 25.

⁵⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/54; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kirâat*, 2/672; Dabbâ', *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 11; Kurrâ Hâfız Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 175; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 81; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 231-232; Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tariki)*, 37; Karakılıç, *Tecvid İlmi (Kur'ân-ı Kerîm Okuma Kâideleri)*, 59; Tayyar Altıkulaç, *Tecvidü'l-Kur'ân* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 29; Mehmet Ali Sarı, “İdgam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471-472.

⁵⁵² İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, 165; Abdulfettâh Seyyid Acemî Mersafî, *Muhtasarü'l-vâfi hidâyetü'l-kâri ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî* (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 1341), 44; Dabbâ', *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 11; İbrahim b. Sa'îd Duserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâat* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008), 28; Mutçalı, *el-Mu'camu'l-arabiyyi'l-hadis*, 543; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 167; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 167; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 294; Karakılıç, *Tecvid İlmi (Kur'ân-ı Kerîm Okuma Kâideleri)*, 66; Abdurrahman Çetin, “İzhar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/506.

kıyasla, izharın aslî okuyuş biçimi olduğu belirtilmektedir.⁵⁵³ Çeşitli Kaynaklar, Temîm, Esed, Tay, Bekr b. Vâil, Abdülkays ve Tağlib kabilelerinin idgamlı okuyuşları uyguladıklarını, buna karşılık Hicaz'daki Kureyş, Sakîf, Hevâzin, Ensâr, Sa'd ve Kinâne kabilelerinin ise izhar yöntemini tercih ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁵⁴ Kıraat imamlarının idgam veya izhar yönündeki tercihlerinde de buldukları bölgenin lehçesinin belirleyici olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵⁵ Rivayetlerde yer alan bazı farklılıklar dikkate alınmadığında, idgam uygulamasının özellikle Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından tercih edildiği; buna karşılık izharın ise Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un okuyuşlarında belirgin şekilde öne çıktığı belirtilmektedir.⁵⁵⁶

İdgam uygulamasına örnek teşkil eden kıraatlerden biri ... كَانَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ... âyetinde⁵⁵⁷ yer alan “يَصْعَدُ” kelimesidir. Kıraat kaynaklarında kelimenin İbn Kesîr tarafından “يَصْعَدُ”, Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be tarafından ise “يَصَّاعِدُ” şeklinde okunduğu aktarılmaktadır.⁵⁵⁸ Ayrıca, sahih kıraatler arasında yer almayan bazı kârîlerden İbn Mes'ûd , Talha b. Musarrif ve A'meş'in bu kelimeyi “ت” harfiyle elifsiz olarak “تَصْعَدُ” şeklinde okudukları da kaynaklarda zikredilmektedir.⁵⁵⁹

Ebû Zehre, söz konusu kelimenin aslının “يَتَصْعَدُ” olduğunu, kelimedeki “ت” harfinin “ص” harfine dönüşmesiyle iki sâd harfinin yan yana gelmesi sonucu idgam

⁵⁵³ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984), 1/89; Dabbâ', *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 11; Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 63.

⁵⁵⁴ Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 73; Râcihî, *el-Lehecât*, 131-133; Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, 93; Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'arabiyye*, I, 93-94; Cafer Yıldız, *On Kirâat Bağlamında İdğâm Olgusu* (İstanbul: Nida Akademi, 2023), 194-196.

⁵⁵⁵ Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 64.

⁵⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2-21; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 113-125.

⁵⁵⁷ el-En'âm 6/125. “...göğe çıkıyormuş gibi...”

⁵⁵⁸ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ*, 1/169; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/343; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/76; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/502; Neseîfî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/536; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisâr*, 1/866; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/228; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/474; Dimyâtî, *İthâf*, 1/546; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 116; Kerîm, *el-Kirâatu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 144; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/302; Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halefü'l-Ensari Ebû Ca'fer, *Kitâbü'l-İknâ' fi'l-kirââti's-seb'a* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1403), 643; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 163.

⁵⁵⁹ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ*, 1/169; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/343; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/76.

gerçekleştiğini ifade etmektedir. Müfessir ayrıca kelimenin, aslı “تَصَاعَدٌ” formuna dayanan “يَصَاعَدُ” şeklinde de okunduğunu nakletmektedir. Ebû Zehre’ye göre bu kıraat farklılıkları anlam bakımından herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır.⁵⁶⁰

Bu kıraati ele alan klasik tefsirlerde, idgamlı okuyuşun sahâbe ve tâbiîn mensuplarından bazıları tarafından da tercih edildiği kaydedilmiş, bu doğrultuda kıraatlerin muhtemel anlam katkılarına ilişkin çeşitli açıklamalara yer verilmiştir.⁵⁶¹

Zehretü’l-tefâsîr’de ele alınan başka bir idgam örneği, ...بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ... âyetindeki⁵⁶² “ادَّارَكَ” lafzının farklı okuyuşlarıdır. Kıraat imamlarının rivayetleri dikkate alındığında Nâfi’, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef’in kelimeyi “بَلِ”deki “ل” harfini kesre ile okuyup hemzeye vaslederek, “د” harfini ise şeddeli ve fetha ile, ayrıca med harfî ile “بَلِ ادَّارَكَ” şeklinde okudukları görülmektedir. Buna karşılık İbn Kesîr, Ebû Ca’fer ve diğer bazı kıraat imamları hemze-i kat’ ile fethalı okuyarak, “د” harfini sâkin ve med olmadan “بَلِ ادَّرَكَ” olarak okumayı tercih etmişlerdir.⁵⁶³

Ebû Zehre ise, kelimenin aslındaki “ت” ve “د” harflerinin mahreç yakınlığı sebebiyle iki şekilde okunduğunu belirtir. Buna göre kelime, idgam uygulanarak uzatma olmaksızın “ادَّرَكَ” şeklinde; idgamsız, yani izhar ile ise “ادْرَكَ” biçiminde okunabilmektedir. Müfessir, her iki kıraatin anlam bakımından birbirine yakın olduğunu ve aralarında anlamı etkileyen belirgin bir farklılık bulunmadığını ifade etmektedir.⁵⁶⁴

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde âyette yer alan “بَلِ ادَّارَكَ” kıraatini esas alarak, inkârcıların âhirete dair bilgi sahibi oldukları yönündeki ifadenin hakikî bir

⁵⁶⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2662.

⁵⁶¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2/343; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/76; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/181; Dimyâtî, *İthâf*, 1/546; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/183.

⁵⁶² en-Neml 27/66. “Hayır, onların âhiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır...”

⁵⁶³ İbn Hâleveyh, *Î’râbü’l-kırâ’âti’s-seb’ ve ’ilelühâ*, 2/160-161; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 535; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü’l-Enbârî, *Îzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ’*, nşr. Muhyî’d-Dîn Abdurrahman Ramadân (Dımeşk: Matbû’âtu Mecma’î’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1390), 1/178; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ’an vücûhi’l-kırââti’s-seb’*, 2/164; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/339; Kerîm, *el-Kırââtu’l-Aşri’l-Mütevâtira*, 383; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü’l-itkân fî vücûhi’l-Kur’ân*, 365.

⁵⁶⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 10/5476.

anlam taşımadığını, bilakis alay ve istihzâ maksadıyla kullanıldığını belirtmektedir. Müfessir, bu durumu, bilgi bakımından son derece yetersiz bir kimseye alay yoluyla “Ne kadar da âlimsin!” denilmesine benzeterek açıklamaktadır.⁵⁶⁵ Buna göre söz konusu ifade, inkârcıların âhiret hakkında gerçek bir bilgiye sahip olduklarını değil, onların cehaletlerini hiciv yoluyla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kurtubî ise tefsirinde “بَلْ أَدْرَكَ” kıraatini merkeze alarak farklı bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre inkârcıların âhirete dair bilgiye ulaşamadıkları hususu, âyetin devamında yer alan “بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ” ifadesiyle temellendirilmektedir. Kurtubî, bu ibareyi, inkârcıların âhiret gerçeğini idrak etmekten tamamen uzak olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirmekte ve onların bu konuda bilgi sahibi oldukları yönündeki ihtimali reddetmektedir.⁵⁶⁶ Bu noktada âyette yer alan kıraat farklılıklarının, inkârcıların âhirete bakışına dair yorumlarda belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir.

Bilindiği üzere, anlamı değiştirmeyen bu tür kıraat farklılıkları, Arapça’daki çeşitli kullanım biçimlerini yansıtmaları bakımından önemli dilsel veriler sunmaktadır. Her ne kadar mânaya tesir etmeseler de Kur’ân’daki fonetik/sesletim temelli kıraat vecihleri arasında önemli bir yer kaplayan bu dilsel farklılıklar, diğer birçok müfessirde olduğu gibi Ebû Zehre’nin de dikkatini çekmiştir. Nitekim ele alınan örneklerde görüldüğü üzere Ebû Zehre, kelimelerin idgamlı veya izharlı okuyuşlarına temas etmiş, ancak söz konusu farklılıklarla ilgili lehçe isimlerini açıkça zikretmemiştir. Bu durum, müfessirin konuyu daha çok kıraat farklılıklarının fonetik yönü çerçevesinde ele alma eğiliminde olduğunu göstermektedir.

2.1.1.3.2. Harekenin Hazfine İlişkin Vecihler

Arap lehçeleriyle ilişkili kıraat farklılıklarının bir kısmı, kelimelerdeki harekenin hazfedilerek okunmasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede, bazı lehçelerde cezimle telaffuz edilen bir harfin, diğer bazı lehçelerde harekeli biçimde okunduğu görülmektedir. Ebû Zehre, anlam üzerinde belirgin bir etkisi bulunmamakla birlikte, tefsirinde yeri geldikçe bu tür kıraat özelliklerine dikkat çekmiştir. Kur’ân’da

⁵⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/379-380.

⁵⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li ahkâmi ‘l-Kurân*, 13/226-227.

bu nitelikte birçok örnek bulunmasına rağmen, konu burada müellifin *Zehretü 'l-tefâsîr*'de ele aldığı örnekler üzerinden değerlendirilecektir.⁵⁶⁷

Müfessir Ebû Zehre, ... عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ... âyetindeki⁵⁶⁸ "قَدْرَهُ" kelimesinin iki farklı şekilde okunduğunu belirtmektedir. Kıraat literatüründe söz konusu farklılığın, kıraat-i aşere kapsamında yer aldığı belirtilmektedir. Âyette iki kez geçen mezkûr kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hişâm, Ebû Bekir Şu'be ve Ya'kûb "د" harfini sâkin olarak; İbn Zekvân, Hafs, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef ve ise fetha ile okumaktadır.⁵⁶⁹

Müfessire göre bu kelime, "د" harfinin fethasıyla "قَدْرَهُ" veya sükûn ile "قَدْرُهُ" şeklinde kıraat edilmiştir. Müfessir, bu iki okuyuşun hangi Arap lehçesine dayandığına ilişkin bir açıklama yapmamıştır. Ebû Zehre, ilgili kelimenin kıraat farklılıkları bağlamında yapılan lugat değerlendirmelerine işaret ederek bazı âlimlerin "القَدْر" kelimesine "miktar", "القَدْر" kelimesine ise "güç" anlamı verdiklerini aktarmaktadır. Bununla birlikte müfessir, bu iki kullanım arasında anlam bakımından esaslı bir fark bulunmadığını, her iki lafzın da sonuç itibarıyla aynı manayı ifade ettiğini özellikle vurgulamaktadır.⁵⁷⁰ Bu durum, Ebû Zehre'nin de kelimenin lugat yönüne dair değerlendirme yapmamasının, muhtemelen bilinen bilgileri tekrar etmeme veya tefsiri muhtasar tutma amacıyla ilgili olduğunu göstermektedir.

Kıraat âlimleri, kelimenin sakin veya harekeli okunmasının hangi lehçeye ait olduğuna dair ayrıntılı bir açıklama yapmamış, her iki okuyuşun da aynı anlamı karşılayan iki farklı lugat biçimi olduğunu ifade etmekle yetinmişlerdir.⁵⁷¹ Zeccâc, kelimenin her iki okuyuşla da kıraat edildiğini belirtmiş, ancak bu kıraatlerin hangi

⁵⁶⁷ Konuya ilişkin ancak kapsam sınırlılığı sebebiyle burada açıklanmayan diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/168, 233; Âl-i İmrân 3/120, 154; el-Mâide 5/47; et-Tevbe 9/28, 90; Hüd 11/105; er-Ra'd 13/3, 17; Meryem 19/5.

⁵⁶⁸ el-Bakara 2/236. "...Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere..."

⁵⁶⁹ İbn Zencele, *Hüccetü 'l-kirâât*, 137; Dâni, *Câmi' u 'l-beyân*, 2/915; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri 'l-mesûn*, 2/488-489; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti 'n-Neşr*, 1/197; Hatîb, *Mu'cemu 'l-kirâât*, 1/331; Dimyâtî, *İthâf*, 1/410; Pâluvî, *Zübdetü 'l-İrfân*, 57; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu 'l-hullân*, 1/144; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü 'l-itkân fi vücûhi 'l-Kur'ân*, 78.

⁵⁷⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 2/829.

⁵⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/285; Nehhâs, *İ'râbü 'l-Kur'ân*, 1/117-11; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/338-339; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi 'l-kirââti 's-seb'*, 1/298; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed es-Sanhâcî İbn Âcurrûm, *Muşkilu i 'râbi 'l-Kur'ân*, ts., 1/78.

imam veya hangi kabileye nispet edildiğini açıklamamıştır.⁵⁷² Mekkî b. Ebî Tâlib de bu iki kıraatin lugat yönünden doğru olup birbirine denk olduğunu vurgulamakla yetinmiştir.⁵⁷³ Arap dili âlimlerinin çoğunluğu, söz konusu iki kıraatin anlam açısından eşdeğer olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵⁷⁴ Nitekim Ebû Zeyd (öl. 215/830), Arapların “خُذْ قَدَرَ كَذَا” ve “خُذْ قَدَرَ كَذَا” şeklindeki kullanımlarını aktarmaktadır.⁵⁷⁵ Müfessir Hâkim el-Cüşemî ise (öl. 413/1022), söz konusu kelimenin her iki okuyuşunun da Arap dilinde kullanımı bulunan iki ayrı lehçeye dayandığını ifade etmektedir. Müfessir, bu okuyuşlara dair ayrıntılı bir değerlendirmeye girişmeksizin yalnızca i‘rab açısından ortaya çıkan farkı vurgulamakla yetinir. Bu yaklaşıma göre, kelimenin sükûn ile okunması, onun masdar olduğunu, fetha ile okunması ise isim olarak kullanıldığını göstermektedir.⁵⁷⁶ Bu rivayetler, kelimenin her iki okunuşunun da Arap lehçelerinde kullanım alanı bulduğunu göstermektedir.

Harekenin hazfedilerek okunmasına ilişkin kıraat farklılıklarına örnek olarak *... قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...* âyetinde⁵⁷⁷ yer alan “بِنَهَرٍ” kelimesi de gösterilebilir. Ebû Zehre, bu kelimenin “ه” harfinin fethasıyla “بِنَهَرٍ” ve sükûnla “بِنَهَرٍ” şeklinde iki farklı okuyuşla kıraat edildiğini belirtmekte, ancak bu kıraatleri hangi imamların tercih ettiğine dair ayrıntılı bilgi vermemektedir. Müfessir, her iki okuyuşun da farklı lehçelere dayandığını ifade etmekle yetinmiş ve her iki kıraatin de anlam bakımından “nehir” karşılığını verdiğini vurgulamıştır.⁵⁷⁸ Bu yaklaşımıyla müfessir, sahih-şâz ayrımı yapmaksızın kelimenin farklı fonetik tezahürlerine işaret etmekte, ancak konuya ilişkin ayrıntılı açıklamalara girmemektedir. Ebû Zehre her ne kadar kelimenin lügavî yönüne dair ayrıntılı açıklamalara yer vermese de müfessirin, benzer şekilde okunan kelimelerin bir kısmında lehçe farklılıklarına temas ettiği,⁵⁷⁹ bilinen hususları

⁵⁷² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/338; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/298; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 2/488-489.

⁵⁷³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/298.

⁵⁷⁴ Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 1/117-118.

⁵⁷⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 2/488.

⁵⁷⁶ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman es Sâlimî (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1440), 2/950.

⁵⁷⁷ el-Bakara 2/249. “...Allah muhakkak sizi bir nehirle imtihan edecek...”

⁵⁷⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/899.

⁵⁷⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2519; 7/3752.

tekrar etmeme veya tefsirini daha muhtasar tutma amacıyla bazı yerlerde açıklamayı ihtisar ettiği anlaşılmaktadır.

Arap dili ve tefsir âlimi Nehhâs ise söz konusu kelimedeki hareke hazfine dayalı kıraat farklılıklarının iki ayrı lehçeyi yansıttığını belirtmiştir.⁵⁸⁰ Diğer bazı müfessirler ise kelimenin sakin ve harekeli okunuşlarının hangi lehçeye ait olduğuna dair bir değerlendirme yapmamış, ancak her iki formun da aynı anlama geldiğini ifade etmişlerdir.⁵⁸¹ Bu bağlamda, nehrin mahiyetine dair rivayetlere de yer verilmiş, İbn Abbâs, âyette zikredilen nehrin Filistin nehri olduğunu belirtirken, diğer bir görüşte bunun Ürdün ile Filistin arasında bulunan tatlı bir nehir olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸²

Fonetik veya usûle ilişkin farklılıklar şeklinde nitelenen ve seslerin birbirine etkisinden doğan kıraat farklılıklarının, örneklerde de görüldüğü üzere çeşitli Arap lehçelerinin izlerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu lehçe kaynaklı ihtilaflara Ebû Zehre de kendi tefsir metodolojisi çerçevesinde temas etmekte, ancak tefsirinin muhtasar niteliği sebebiyle çoğunlukla lehçenin adını açıkça zikretmeden ve ayrıntıya girmeden değerlendirmektedir. İncelenen örnekler, lehçelerin kıraatler üzerindeki farklılıklarının anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir işlev gördüğünü göstermektedir. Ayrıca, kıraat farklılıklarının, lehçelerin belirlenmesinde veya bir kelimenin hangi lehçeye ait kullanımının tespitinde kayda değer bir işlev üstlendiği anlaşılmaktadır.

2.1.1.3.3. Boğaz Harfleri ile İlgili Vecihler

Arap dilinde harflerin mahreçleri ele alınırken boğaz bölgesinden çıkan harfler müstakil bir grup olarak değerlendirilmiş ve bu harflerin, “ح خ ع غ ؤ” olmak üzere altı harften oluştuğu kabul edilmiştir. Tecvid ve kıraat literatüründe bu harfler, çıkış yerleri itibarıyla boğaz harfleri olarak isimlendirilmiştir.⁵⁸³ Arap lehçeleri arasında, sâkin durumda bulunan boğaz harflerinin telaffuzu hususunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış, bazı lehçeler bu harfleri sükûn üzere bırakmayı tercih ederken, bazıları

⁵⁸⁰ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/123.

⁵⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/295; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1/334; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 3/251; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît* (Kahire: Dâru Nehda, 1417), 1/455-456.

⁵⁸² Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, nşr. Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/182.

⁵⁸³ Râcihî, *el-Lehecât*, 109; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 99-100; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri*, 192-193; Karakılıç, *Tecvid İlmi (Kur'an-ı Kerîm Okuma Kâideleri)*, 34.

ise telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla bu harfleri fetha ile harekelendirme yoluna gitmiştir. Bu lehçesel farklılıklar, Kur'ân kıraatlerine de yansımış ve boğaz harflerinin sükûnlu veya harekeli okunmasına dayalı çeşitli vecihlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁸⁴

Ebû Zehre, Kur'ân'daki bazı kelimelerin lehçesel farklılıklar çerçevesinde farklı şekillerde okunabilmesine tefsirinde yer yer temas etmektedir. Bu bağlamda müellif, ... وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ... âyetinde⁵⁸⁵ geçen “يُغْشِي” fiiline ilişkin kıraat ihtilâfına dikkat çekmektedir. Kıraat kaynaklarında söz konusu kelimenin, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef tarafından “غ” harfinin fethası ve “ش” harfinin şeddelenmesiyle “يُغْشِي” şeklinde okunduğu; Hasan-ı Basrî ve A'meş'in de bu okuyuşu benimsedikleri nakledilmektedir. Diğer kıraat imamları ise kelimeyi “غ” harfinin sükûnu ve “ش” harfinin tahfifiyle “يُغْشِي” şeklinde okumuşlardır.⁵⁸⁶

Ebû Zehre, âyeti “Geceyi (bir tül gibi) gündüzün üstüne örter” şeklinde açıklamakta ve burada fiilin “غ” harfinin sükûnu ile okunduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte müellif, kelimenin “تَغْشِيَّةٌ” mastarından türetilerek “غ” harfinin fethası ve “ش” harfinin şeddelenmesiyle “يُغْشِي” şeklinde okunduğu başka bir kıraat vecihinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre her iki okuyuş da “bedeni örten elbise” anlamına delalet etmekte olup, âyette isti'âre-i asliyye ve isti'âre-i tebeyye söz konusudur. İsti'âre-i asliyye, karanlığın siyah bir elbiseye, aydınlığın ise beyaz bir cisme benzetilmesine dayanmakta, bunu da gecenin gündüzü örten bir örtüye teşbih edilmesi takip etmektedir.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ Râcihî, *el-Lehecât*, 109-110; Taşpınar, *Kıraat İhtilâflarının Tefsire Yansıması*, 89.

⁵⁸⁵ er-Ra'd 13/3. “...orada meyvelerin her birinden çift çift yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor...”

⁵⁸⁶ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirââti'l-Aşr*, 2/61-62; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 368; Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 326; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/297; Dimyâtî, *İthâf*, 2/80; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 173; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/441; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kirââti'l-aşri'l-mütevâtira min tariki tayyibeti'n*, nşr. Medâbiu Yusuf Beyzûn (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2020), 249; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 245.

⁵⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 7/3895.

Kıraat ve tefsir âlimlerinin, ilgili kelimedeki kıraat vecihlerini genellikle birbirine yakın bir çerçevede değerlendirdikleri ve bu farklı okuyuşların temelde lehçesel sebeplerden kaynaklandığına işaret ettikleri görülmektedir.⁵⁸⁸

Bu örnekte de görüldüğü üzere Ebû Zehre, tefsirinde boğaz harflerinin sâkin veya harekeli okunmasına dayalı kıraat vecihlerine temas etmiş, bu tür farklılıkların mânaya doğrudan bir etkisi bulunmadığı durumlarda okuyuşları nakletmekle yetinmiştir. Aynı kelimenin Kur'ân'da birden fazla yerde geçmesi hâlinde ise çoğunlukla ilk geçtiği yerdeki kıraat ihtilâfına işaret etmiş, lehçesel yönleri ayrıca vurgulama gereği duymamıştır.

2.1.2. Sarf Temelli Kıraat Vecihleri

Arap lehçeleri arasındaki farklılıklar, yalnızca kelimelerin harf ve hareke özelliklerinde değil, aynı zamanda kelimelerin yapısal unsurlarında da kendini göstermektedir. Bu bölümde, kelime yapısında ortaya çıkan ve lehçe farklılıklarından kaynaklanan kıraat vecihleri ele alınacaktır. Konu oldukça geniş olmakla birlikte inceleme, *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan örnekler esas alınarak sınırlandırılmış, bu bağlamdaki kıraat farklılıkları isimlerdeki ve fiillerdeki lehçelere işaret eden örnekler üzerinden iki alt başlık hâlinde değerlendirilmiştir.

2.1.2.1. İsimlerde Lehçe Farklılıkları

2.1.2.1.1. Muarrebler

Lehçelerle bağlantılı kıraat farklılıkları çerçevesinde ele alınacak ilk husus, muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin okunuş farklılıklarıdır. Bilindiği üzere, her dil gibi Arapça da tarih boyunca farklı kültür ve dillerle etkileşim hâlinde olmuş, bu etkileşimin bir sonucu olarak başka dillerden bazı kelimeleri bünyesine dâhil etmiştir. Zaman içinde Arapçanın fonetik ve morfolojik yapısına uyum sağlayan bu kelimeler, kaynaklarda genel olarak “dahîl” kavramıyla ifade edilmektedir. Söz konusu kelimelerin kıraat imamları tarafından çeşitli vecihlerle okunmuş olması, lehçeler

⁵⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/329-330; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, 1/185-186; Ebû Mansur Muhammed es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/306; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 15/208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/512; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/201; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/317.

arasındaki farklılıklara işaret eden dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸⁹

Bu çerçevede Ebû Zehre, ...وَأَتَيْنَا دَاوُودَ زُبُورًا... âyetinde⁵⁹⁰ yer alan “زُبُور” kelimesinin farklı kıraat vecihlerine işaret etmektedir. Kaynaklar kıraat imamlarından Hamza ve Halef’in lafzı “ز” harfinin zammesiyle “زُبُور” şeklinde; diğer kıraat imamlarının ise “ز” harfinin fethasıyla “زُبُور” biçiminde okuduklarını aktarmaktadır.⁵⁹¹

Müfessir, kıraat imamlarından Hamza’nın lafzı “ز” harfinin zammesiyle “زُبُور” şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Müellif, her iki kıraatte de kelimenin “yazılı kitap” anlamına geldiğini ve anlam bakımından bir farklılık meydana gelmediğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Ebû Zehre, kelimenin iki farklı okuyuşuna değinse de bu okuyuşların lugat yönü veya hangi lehçeye tekabül ettiği hususunda ayrıntılı bir açıklama yapmamaktadır. Bu tavır, müfessirin lehçelere dayalı kıraat farklılıklarını tamamen göz ardı etmediğini göstermektedir.⁵⁹² Ebû Zehre’nin, tefsirinde muhtelif âyetlerde geçen “زُبُور” kelimesine kıraat farklılıkları bağlamında yalnızca bu âyetin tefsirinde temas etmiş olması, diğer âyetlerde ise kelimeyi açıklamaya gerek duymaması, onun aynı zamanda tefsir yönteminin muhtasar niteliğini koruma gayesi taşıdığını göstermektedir.⁵⁹³

Diğer taraftan kıraat ve tefsir literatüründe söz konusu kelimenin çeşitli telaffuzları farklı sayılarla lugat kabul edilmiş, aynı zamanda kelimenin Arap

⁵⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/388; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 1/180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/170; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/184; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/91; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1422, 1/486; Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhahî’l-‘Arabiyye*, 1/179-180; Zülfikar Tüccar, “Dahîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/412-413.

⁵⁹⁰ en-Nisâ 4/163. “...Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.”

⁵⁹¹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 219; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirââti’s-seb’*, 1/402; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihstâr*, 1/795; Dimyâtî, *İthâf*, 1/496-497; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 96; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 132.

⁵⁹² Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 4/1965.

⁵⁹³ Diğer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/184; en-Nahl 16/44; eş-Şuarâ 26/196; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 3/534; 8/4184; 10/5409.

lehçeleriyle olan irtibatına da dikkat çekilmiştir. Bu durum, muarreb kabul edilen “زُبُورًا” kelimesinin Arap lehçeleriyle ilişkisini açık biçimde ortaya koymaktadır.⁵⁹⁴

2.1.2.1.2. Masterlar

Bir iş veya oluşu zaman ve şahıs kaydına bağlı olmaksızın ifade eden kelimeler master olarak tanımlanmakta olup,⁵⁹⁵ zamanla irtibatları bulunmadığı için isim kategorisinde değerlendirilmektedir.⁵⁹⁶ Arapçada fiillerin farklı master kalıplarına sahip olması,⁵⁹⁷ masterlara ilişkin kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu farklılıklar kimi zaman aynı kelimenin çeşitli master kalıplarıyla okunmasından, kimi zaman ise kelimenin master veya isim olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ihtilafların sebeplerinden biri de masterların Arap lehçelerine göre değişkenlik gösterebilmesidir.⁵⁹⁸ Bu çerçevede, kıraatlerde görülen master temelli farklılıklar Ebû Zehre'nin tefsirinde naklettiği örnekler üzerinden ele alınacaktır.⁵⁹⁹

Müellifin tefsirinde ele aldığı master örneklerinden biri, ... عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوِّءِ... âyetinde⁶⁰⁰ yer alan “السَّوِّءِ” kelimesinin farklı okuyuşlarıdır. Kıraat kaynaklarında yer

⁵⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/548; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/133; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kirââti's-seb'*, 1/140; Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Side el-Mursî İbn Side, *I'râbu'l-Kur'ân*, ts., 3/364; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/456; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/499; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 6/17; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/218.

⁵⁹⁵ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf - Nahiv - Edatlar* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 158; Muharrem Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi* (Ankara, 2012), 115; 'İmâduddîn İsmail b. el Efdâl Ali el Eyyübî Ebu'l Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasan el Havâm (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2000), 319-320; Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Master ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010), 210.

⁵⁹⁶ Mustafa b. Muhammed Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürüsi'l-arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1414), 1/164; Hasan Akdağ, *Arap Dili Dil Bilgisi* (Konya: Tekin Kitabevi, 1989), 40.

⁵⁹⁷ Arapça'da masterlar genel olarak dört başlık altında ele alınmaktadır: (1) Mücerred masterlar, (2) mezîd masterlar, (3) mimli masterlar ve (4) diğer master türleri. Bu sınıflandırma, masterların yapısal özellikleri ve fiille olan ilişkileri bakımından ortaya çıkan farklılıkları göstermesi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu tasnife dair ayrıntılı açıklamalar için bk. Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürüsi'l-arabiyye*, 1/164-181; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 158-165; Akdağ, *Arap Dili Dil Bilgisi*, 40-45; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 115-117.

⁵⁹⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 62.

⁵⁹⁹ Konuyla ilgili örnekler için bk. el-Bakara 2/240; Âl-i İmrân 3/154, 184; el-En'âm 6/161; et-Tevbe 9/79; er-Ra'd 13/29; el-İsrâ 17/37.

⁶⁰⁰ et-Tevbe 9/98. “...O kötü haller kendi başlarına gelsin!”

alan bilgilere göre bu kelimeyi aşere imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr “السُّوءِ” şeklinde zammeli, diğer kıraat imamları ise “السَّوْءِ” şeklinde fethalı okumuşlardır.⁶⁰¹

Ebû Zehre, bu kelimenin iki vecih üzere kıraat edildiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, “س” harfinin zammesiyle “السُّوءِ” şeklinde olup mastar mahiyetindedir ve “onlara zarar verecek, onları üzecek olan şey” anlamını ifade etmektedir. İkinci okuyuş ise “س” harfinin fethasıyla “السَّوْءِ” şeklindedir ve bu durumda kelime “fesat ve zarar” mânasında isim olarak değerlendirilmektedir. Müfessir, her iki okuyuşun da mütevatir kıraatler kapsamında olduğunu vurgulayarak, bu vecihlerin birlikte değerlendirilmesi hâlinde ifadenin “onlara acı veren ve onları üzen bir felâketin başlarına gelmesi” anlamını karşıladığını ifade etmektedir.

Bazı tefsir kaynaklarında bu okuyuşlar arasında yapılan değerlendirmeler de dikkat çekicidir. Nitekim Begavî, zammeli okuyuşun kelimeyi isim kıldığını ve bu formun “hezimet, musibet, zorluk ve azap” gibi anlamlar taşıdığını belirtmektedir. Fethalı okuyuşun ise mastar kabul edildiğini ve “kötü olmak” anlamını içerdiğini ifade etmektedir.⁶⁰² Fahreddîn er-Râzî de benzer şekilde kelimenin Kur’ân’ın başka sûrelerinde geçen ... مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأًا سَوْءٍ... âyetini⁶⁰³ ve aynı şekilde ... وَطَنَنْتُمْ ظَنًّا السَّوْءِ... âyetindeki⁶⁰⁴ “السَّوْءِ” kelimesinin mastar anlamıyla kullanıldığını vurgulayarak zammeli okuyuşun bu bağlamda anlamı daralttığını, zira “azap ve hezimet getiren şey” mânasına yönelttiğini söylemektedir.⁶⁰⁵ Buna göre, isim olarak okunan vecih felaketin doğuracağı olumsuz sonuçları ifade ederken, mastar okunuş felaketin şiddet ve büyüklüğüne işaret etmektedir.

Söz konusu kelimeye ilişkin kıraat farklılığı bağlamında, bazı âlimler her iki okuyuşta da anlamın esas itibarıyla değişmediğini belirtirken, bazıları ise kıraatin

⁶⁰¹ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, 1/252; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 321-322; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirââti’s-seb’*, 1/505; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihstâr*, 1/964; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280; Dimyâtî, *İthâf*, 2/15-16; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 146; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/362; Sarakustî, *el-Unvân*, 94; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 207; Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd Ahvâzî, *el-Vecîz fi’l-kirâati’s-semaniyye*, thk. Dureyd Hasan Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Gurebi’l-İslami, 2002), 197.

⁶⁰² Begavî, *Me’âlimü’l-tenzil*, 2/380.

⁶⁰³ Meryem 19/28. “...Baban kötü bir adam değildi...”

⁶⁰⁴ el-Fetih 48/12. “...Kötü zanna kapıldınız...”

⁶⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 16/126.

şekline bağlı olarak mânada farklılaşma meydana geldiğini ifade etmiştir. Buna göre kelimenin birinci kıraate göre hezimet, azap, belâ, şer ve zarar anlamlarını; ikinci kıraate göre ise fesâd ve helâk anlamlarını ifade ettiği dile getirilmiştir.⁶⁰⁶

Mastarlarla ilgili ele alınabilecek bir diğer örnek, ...دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا... âyetindeki⁶⁰⁷ “قِيَمًا” kelimesidir. Kıraat farklılıklarına bakıldığında, Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb’un kelimeyi “ق” harfini fetha, “ي” harfini ise kesreli şedde ile “قِيَمًا” şeklinde okudukları; buna karşılık İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef’in, mushaf hattında yer aldığı üzere “قِيَمًا” şeklindeki okuyuşu tercih ettikleri görülmektedir.⁶⁰⁸

Ebû Zehre, söz konusu kelimenin “قَوْم” kökünün mastarı olduğunu, anlam bakımından ise zıddı olan “عَوَج” kelimesinde görüldüğü üzere “فِعْل” vezninde bulunduğunu ifade etmektedir. Müfessir ayrıca kelimenin “قِيَمًا” şeklinde de okunduğunu zikretmektedir. Ona göre bu okuyuşlar dikkate alındığında âyet, “O, zâtı itibariyle sapsağlam olup diğer dinler içinde en yüksek konuma ulaşandır” anlamını taşımaktadır. Her iki kıraatin mânası birbiriyle uyumludur. İlk okuyuşta mastar konumundaki kelime dinin niteliğini belirtmekte ve mübalağa içeren bir anlam kazanarak “en sahit ve en sağlam din” şeklinde bir anlam ortaya çıkarmaktadır.⁶⁰⁹

Kurtubî, âyetteki “قِيَمًا” okuyuşunun Kûfeli kıraat imamları ile İbn Âmir tarafından tercih edildiğini, kelimenin “لِشَيْع” örneğinde olduğu gibi mastar formunda olmakla birlikte dîne sıfat olarak kullanıldığını belirtmektedir. Diğer imamların ise kelimeyi “قِيَمًا” şeklinde okuduklarını, bu iki okuyuşun aslında farklı telaffuz biçimlerinden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî’ye göre bu iki okuyuş iki ayrı

⁶⁰⁶ Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi ‘ulûmi’l-‘arabiyye*, 1/167; Dimyâtî, *İthâf*, 2/15-16; Ebû A’la Ahmed Kirmânî, *Mefâtihu’l-eğânî fi’l-kirâati ve’l-meânî*, thk. Abdulkerim Mustafa (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001), 199.

⁶⁰⁷ el-En‘âm 6/161. “...sapsağlam bir dine, Allah’ı bir bilen İbrâhim’in dinine ilettiler...”

⁶⁰⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi’l-kirâati’s-seb’*, 1/174; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 278-279; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb’*, 1/376; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/477; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/313; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi’l-kirâ’ât ve ‘ilelihâ*, 1/517; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/267; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/324; Dimyâtî, *İthâf*, 1/557; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 119; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur‘ân*, 168.

⁶⁰⁹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2761.

lehçeye dayanmaktadır. Burada yer alan “ي” harfinin aslı “و” olup, daha sonra “ي” ile idgam edilerek bu şekilde telaffuz edilmiştir. “مَيْت” kelimesi buna örnek olarak zikredilir. Bu değerlendirmeler ışığında âyetin anlamı, “Eğriliği ve bozukluğu bulunmayan dosdoğru bir din” şeklinde açıklanmaktadır.⁶¹⁰

Bu dil ve lehçe temelli açıklamalar, söz konusu kıraat farklılığının anlamda esaslı bir ayrışmaya yol açmadığını, aksine mânânın farklı yönlerini pekiştirdiğini göstermektedir. Nitekim âyette geçen “دِينًا قِيَمًا” ifadesi, Hz. İbrahim’e nisbet edilen hanîf dini, yani şirkten uzak, tevhid esasına dayalı olarak yalnızca Allah’a kulluğu esas alan din anlayışını ifade etmektedir. Kur’ân, Hz. İbrahim’i ataları olarak kabul eden müşriklere, onun dininin putperestlik değil, tevhid dini olduğunu vurgulamakta, her iki kıraatte de dinin doğruluğu, sağlamlığı ve istikrarı ön plana çıkarılmaktadır.⁶¹¹

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, farklı kabilelerde çeşitli telaffuz biçimlerine sahip olan muarreb kelimeler ile mastarlara ilişkin kıraat farklılıkları, Ebû Zehre’nin tefsirinde yer almaktadır. Müfessir, bu tür ihtilaflara genellikle lehçe adını açıkça zikretmeden ve eserinin muhtasar niteliğine bağlı olarak ayrıntıya girmeksizin temas etmektedir. Bununla birlikte söz konusu farklılıklar, yalnızca tefsir bağlamında değil, aynı zamanda Kur’ân tilâvetinin fasih oluşu, Arap dilinin lehçe çeşitliliği açısından tespiti ve Mushaf metnine uygunluğun kontrolü bakımından da önem arz etmektedir.

2.1.2.2. Fiillerde Lehçe Farklılıkları

Arapça fiillerin, sülâsî mücerred ve mezîd yapıda olmaları sebebiyle farklı şekillerde okunduğu, sülâsî mücerred fiillerin altı bâbdan birine ait oluşunun kurala değil işitmeye dayalı olarak belirlendiği belirtilmektedir.⁶¹² Nitekim mastarlarda

⁶¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kurân*, 8/152.

⁶¹¹ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 197-198.

⁶¹² Sülâsî mücerred fiillerde mâzî ve muzârî kiplerinde ikinci harfin harekesine göre belirlenen yapı “bab” olarak adlandırılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 46; Enîs, *fi’l-Lehecâti’l-Arabiyye*, 168.

olduğu gibi mücerred fiillerin kullanımında da kabilelere göre lehçe farklılıkları ortaya çıkmakta ve bu durum kıraatlere yansımaktadır.⁶¹³

Bu çerçevede ... وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا... âyetinde⁶¹⁴ geçen “كَذَّبُوا” fiiline ilişkin kıraat farklılıkları konumuza örnek teşkil eder.⁶¹⁵ Kıraat literatürü, kelimenin şeddeli ve şeddesiz okunması konusunda imamlar arasında ihtilaf bulunduğunu kaydetmektedir. Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Halef ve A‘meş kelimeyi şeddesiz “كَذَّبُوا” formunda; Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Amr, Ya‘kûb, İbn Muhaysın, Yezîdî (öl. 202/817) ve Hasan-ı Basrî ise şeddeli olarak “كَذَّبُوا” şeklinde tilavet etmişlerdir.⁶¹⁶ Söz konusu kelimenin Hicaz, Basra ve Şam bölgelerinin kıraat otoriteleri tarafından da “كَذَّبُوا” şeklinde okunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁶¹⁷ Mezkûr kelimenin İbn Abbâs, İbn Mücâhid ve Dahhâk tarafından “ك” harfinin fethasıyla “كَذَّبُوا” şeklinde şâz kıraat olarak okunduğu da nakledilmektedir.⁶¹⁸

Ebû Zehre, bu kelime hakkında iki farklı kıraat bulunduğunu aktarmaktadır. Bunlardan ilki, çoğunluğun kıraati olarak kabul edilen, şeddesiz ve meçhûl sigada “كَذَّبُوا” şeklindeki okuyuştur. Müfessir bu okuyuşu, peygamberlere gönderildikleri kavimler tarafından yöneltilen “yalancılıkla itham edilme” düşüncesinin, peygamberlerin iç dünyalarına doğması şeklinde yorumlamıştır. İkinci kıraat ise Hz. Âişe başta olmak üzere bazı kârîlerden nakledilen, şeddeli ve yine meçhûl sigadaki “كَذَّبُوا” şeklindeki okuyuştur. Bu okuyuşu ise “Peygamberlerin, kavimlerinin

⁶¹³ Sülâsî mücerred babların lehçesel farklılıklarıyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Sâliha Râşid Ğanîm Âl-i Ğanîm, *el-Lehecât fi'l-kitâbi li-sibeveyh esvâten ve bünyeten* (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1402), 297-313.

⁶¹⁴ Yûsuf 12/110. “...kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada...”

⁶¹⁵ Konuyla ilişkili diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/15, 20, 51; Âl-i İmrân 3/178; el-Mâide 5/89.

⁶¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 351-352; Vâsitî, *el-Kenz*, 2/515; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/458; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/296; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/256; Dimyâtî, *İthâf*, 2/77; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 172; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/433; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 244.

⁶¹⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 367.

⁶¹⁸ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ*, 1/317; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 70; Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1420), 1/350; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh Ukberî, *İ'râbu'l-kirâ'âti's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996), 1/719.

kendilerini yalanladığını kesin olarak kavradıkları ve kavimlerinin iman etmeyeceklerine dair ümitlerinin tükendiği” anlamında değerlendirmiştir.⁶¹⁹

Ebû Zehre, Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ına atıf yaparak,⁶²⁰ şeddesiz ve meçhûl sigadaki “كُذِّبُوا” okuyuşunun “Peygamberlerin, kavimleri tarafından yalancılıkla suçlandıklarını öğrenmeleri” anlamına geldiğini belirtir.⁶²¹

Tefsir ve kıraat literatüründe, âyette geçen ve şeddesiz, meçhûl sigada okunan “كُذِّبُوا” lafzı etrafında iki temel anlam ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu yorumlardan ilkinde göre, âyette yer alan zamirler, kendilerine elçi gönderilmiş olan kavme râcidir. Buna bağlı olarak âyette geçen “zann” ifadesi, iki ihtimalden birinin tercih edilmesi anlamında değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, İbn Mes'ûd, Sa'îd b. Cübeyr ve Mücâhid'den rivayet edilen ve tefsir kaynaklarında yaygın kabul gören bir görüştür.⁶²² Tahfifli okuyuşa dayanan bu ilk yorumda anlam bakımından ciddi bir problem görülmemekle birlikte, aynı okuyuşa dayalı ikinci yorum etrafında bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Nitekim İbn Müleyke tarikiyle nakledilen rivayete göre, söz konusu âyetteki fiilin şeddesiz olarak “كُذِّبُوا” şeklinde okunması İbn Abbâs tarafından savunulurken, şeddeli okuyuş olan “كُذِّبُوا” kıraati ise Hz. Âişe (ra) tarafından tercih edilmiştir.⁶²³ Hz. Âişe'nin bu tercihi, peygamberlerin karşılaştıkları inkâr ve yalanlanma sürecinin daha uzun süreli ve umûmî bir imtihan hali olabileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁶²⁴

Bu çerçevede, fiilin teşdîdli olarak “كُذِّبُوا” şeklinde okunması hâlinde âyetin anlamı, “Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kestiklerini ve kendilerinin kesin biçimde yalanlandığını anladıklarında, yardımımız onlara ulaştı”

⁶¹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 7/3877-3878.

⁶²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*, 1/705.

⁶²¹ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 7/3877.

⁶²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/477-478; Beydâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 3/312-313; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/424-426; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fî'l-tefsîr ve'l-ahkâm* (Riyad: Daru'l-Hicre, 1996), 1/436-437.

⁶²³ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 183.

⁶²⁴ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fî'l-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/440-441.

şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁶²⁵ Buna karşılık fiilin tahfifli olarak “كُذِّبُوا” şeklinde okunması durumunda ise anlam, “Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kestiklerinde ve kendilerine vaad edilen ilâhî yardımın gerçekleşmeyeceği zannına kapılarak yalanlandıklarını düşündüklerinde, yardımımız onlara geldi” şeklinde anlaşılmaktadır.⁶²⁶

Bu iki farklı kıraat, âyetin lafzî yapısına ilişkin yorum alanını genişletmekte ve anlamın farklı yönlerden ele alınmasına imkân tanımaktadır. Hüccet, kıraat ve tefsir literatüründe de bu kıraat ihtilâfının doğurduğu anlam çeşitliliğine dikkat çekilmiş, mesele farklı açılardan değerlendirilmiştir.⁶²⁷ Kaynaklarda yer alan bu yaklaşımların, genel çerçevesiyle müellifin tefsir anlayışına da yansıdığı görülmektedir.

Kıraat geleneğinde bir fiilin, farklı Arap lehçelerinde çeşitli sülâsî bablara göre türetilerek kullanılması mümkündür. Bu durumun örneklerinden biri, Bakara sûresindeki ...يَكَادُ الْبَرَقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ... âyetinde⁶²⁸ geçen “يَخْطَفُ” fiilidir.⁶²⁹ Ebû Zehre, kelimenin aslının “خَطِفَ” olup “فَرِحَ” babına mensup olduğunu, bunun da Arap dilinde yaygın ve fasih kabul edilen bir kullanım olduğunu belirtir. Bununla birlikte, fiili “ضَرَبَ” babına dâhil eden bir lehçeden de söz edildiğini aktarmaktadır. Nitekim “خَطَفَ - يَخْطَفُ” şeklindeki kullanımın da mevcut olduğunu ve bu doğrultuda kelimeyle ilgili iki kıraat vecihinin bulunduğunu ifade eden Ahfeş’in değerlendirmesine atıfta bulunur. Ebû Zehre, “ط” harfinin farklı hareketlerle okunmasına dayanan bir kıraat mevcut olsa da bunun sıradan bir okuyuş olarak nitelendirilemeyeceğini, Ali

⁶²⁵ Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 2/217; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, 1/199; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/441-442; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/15-16; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/691; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/477-478.

⁶²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/15-16.

⁶²⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/56; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/296-310; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/132; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, 1/199; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/441; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 366-367; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 5/264-265; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdi*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/89; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 3/287-288; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/477-478; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/80-181; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 9/275; Beydâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 3/179; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/347; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 6/563-565.

⁶²⁸ el-Bakara 2/20. “Şimşek gözlerini kör edercesine çakar...”

⁶²⁹ Bu kelimenin kıraat farklılıklarına temas eden bazı kaynaklar için bk. İbn Hâleveyh, *Î'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ*, 2/77; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/370; İbn Sîde, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 1/77.

Zeynelâbidîn (öl. 94/712), Yahya b. Vessâb ve Yûnus b. Habîb el-Basrî'nin (öl. 182/798) bu şekilde okuduklarının rivayet edildiğini aktarır. Ona göre burada esas olan, “ط” harfinin harekesi konusunda iki farklı lehçenin bulunduğunu kabul etmektir.⁶³⁰ Bu açıklamalar, fiillerdeki lehçesel çeşitliliğin kıraat vecihlerine nasıl yansıdığını gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir.

2.1.3. Nahiv Temelli Kıraat Vecihleri

Kelimelerin yapısındaki farklılıklarla ilişkilendirilen ve lehçelerden kaynaklanan kıraat ihtilaflarının ardından, bu bölümde nahiv kurallarıyla ilgili bazı meselelerin lehçelerle olan irtibatını yansıtan kıraat örneklerine değinilecektir. Arap kabilelerinin dil özellikleri, kimi zaman cümlenin irabında değişikliklere yol açmakta, dolayısıyla nahivsel farklılıkların belirli lehçelerle bağlantılı olduğu görülmektedir.⁶³¹

Nahivle ilgili lehçe temelli farklılıklar çeşitli başlıklar altında incelenebilecek olmakla birlikte, konu Ebû Zehre'nin tefsirinde yer alan örnekler doğrultusunda sınırlandırılarak tesniyenin i'râbı ile bazı isimlerin müzekker veya müennes kabul edilmesine ilişkin kullanımlar çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1.3.1. İnne ve Tesniye Kullanımları

İsmi nasbedip haberini ref' eden edatlardan biri de ِٓ edatı olup,⁶³² tesniye isimlerle birlikte kullanıldığında, ilgili kelimelerin i'râbı lehçelere bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Bilindiği üzere tesniye, ref' halinde “elif”, nasb veya cer halinde ise “yâ” harfiyle i'râblanır.⁶³³ Bununla birlikte bazı lehçelerde bu genel kaidenin dışına çıkan kullanımların bulunduğu ve Kur'ân kıraatlerine de yansıdığı görülmektedir.

⁶³⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/151.

⁶³¹ Nahvin lehçelerle irtibatına dair ayrıntılı bilgi için bk. Râcihî, *el-Lehecât*, 178-193; Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 73-76; Abdullah b. Abdurrahman İbn Sa'du'l-İyâf, *el-Lehecâtü'l-Arabiyyeti fi kitâbi Sibeveyhi* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2002), 277-337; Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 197.

⁶³² Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 153; Yasin Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 272; M. Sadi Çögenli, *Ayet ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2014), 164.

⁶³³ Mehmet Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı (Sarf ve Nahve Giriş)* (İstanbul, 1998), 1/274; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 393; Çögenli, *Ayet ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 54.

Bu duruma örnek قَالَوَا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَى yer aldığı “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” kelimesindeki kıraat farklılıklarıdır. Kıraat kaynakları bu farklı okuyuşları şu şekilde sıralamaktadır: Nâfi‘, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, Halef ve Âsım’ın râvîsi Ebû Bekir Şu‘be “إِنَّ هَذَا”; İbn Kesîr “إِنَّ هَذَا”; Ebû Amr “إِنَّ هَذَيْنِ”; Âsım’ın râvîsi Hafs ile İbn Muhaysın ise “إِنَّ هَذَا” şeklinde tilavet etmişlerdir.⁶³⁵

Ebû Zehre, söz konusu âyete dair kıraat vecihlerini ele alırken hem nahiv hem de lehçe kökenli açıklamalara yer vermekte ve üç farklı kıraat ihtilafını ayrıntılı biçimde aktarmaktadır. Müellife göre bu görüşlerden birincisi; kelimenin “إِنَّ هَذَا” şeklinde olup, “إِنَّ” edatının bu şekil şeddeli nûn ile ve bunun ismi ile haberinin de lehçe gereği “هَذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde “ا” ile tesniye olarak okunduğu kıraattir. Müfessire göre, bu kullanımı benimseyen dil âlimleri, burada tesniyenin ref‘, nasb ve cer hâllerinde de “elif” ile geldiğini, bunun da bazı Arap kabilelerinde görülen bir lehçe olduğunu belirtmişlerdir. Bu lehçeyi desteklemek üzere müfessir, Arap şiirinden şu örneği nakleder:

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا ... قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا

“Muhakkak ki babası ve babasının babası,

İkisi de hedeflerine zaferle ulaştılar.”

Şiirde geçen tesniye ismin, başındaki harf-i cer dolayısıyla klasik nahiv kaidelerine göre “ي” harfiyle i‘râblanması gerekirken, “ا” ile okunmuştur. İkinci görüşe göre ise; mezkûr kelimenin okunuşu “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ” şeklinde olup, “إِنَّ” edatının şeddeli, “هَذَيْنِ” kelimesinin de “ي” ile okunduğu kıraattir. Bu okuyuş klasik

⁶³⁴ Tâhâ 20/63. “Şöyle diyorlardı: “Bunlar sizi sihirleriyle yurdunuzdan çıkarmak ve tuttuğunuz örnek yolu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdan başka bir şey değil!”

⁶³⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 419; Nehhâs, *’râbü’l-Kur’ân*, 3/30-33; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Me’âni’l-kirâât* (Suudi Arabistan: Merkezü’l-Bühûs fi Külliyyeti’l-Âdâb, 1412), 2/149; İbn Hâleveyh, *’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’ ve ’ilelühâ*, 2/36-40; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/229; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ’an vücûhi’l-kirââti’s-seb’*, 2/99-100; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/572; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi’l-kirâ’ât ve ’ilelihâ*, 1/838-839; Vâsıtî, *el-Kenz*, 1/68-69; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/320-321; Dimyâtî, *İthâf*, 2/170; Pâluvî, *Zübdetü’l-’İrfân*, 215; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 2/524; Hârûf, *el-Müyesser fi’l-kirââti’l-aşri’l*, 315.

nahiv kaidelerine uygun olup “هَدَيْنَ” şeklinde “إِنَّ” edatının ismi olarak “ي” harfinin mansub olmasıdır ve dilbilgisel açıdan en yaygın kullanımdır. Üçüncü kıraate gelince: kelimenin “إِنَّ هَدَانٍ لَسَاحِرَانَ” şeklinde olup, “إِنَّ” edatının tahfif edilmiş biçimi olan cezimli olarak okunmasıdır. Müfessire göre, bu vecihte “إِنَّ” nin ismi sayılmayan bir şe’n zamiri takdir edilir ve cümle “Sabit ve kesin olan durum, bu ikisinin sihirbaz olduğudur” anlamını taşır. Buradaki lâm-ı te’kîd ise tahfif edilmiş “إِنَّ” yi güçlendirme işlevi görmektedir. Ebû Zehre, bu âyetteki kıraat farklılıklarını aktardıktan sonra bazı kimselerin, Hz. Osman mushafında dilbilgisel hata bulunduğu yönündeki iddialarına işaret ederek bu tür değerlendirmelerin yanlış olduğunu ve meselenin tamamen lehçelerle ilgili bir durum olduğunu vurgulamaktadır.⁶³⁶

Bu kıraat vecihleri hakkında dil ve tefsir âlimleri çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁶³⁷ Zeccâc, âyetteki kıraat farklılıklarının lugat ehli için güçlük arz ettiğini ve tefsiri hakkında çok ihtilaf bulunduğunu belirtirken,⁶³⁸ bazı âlimler bu farklılıkların Kinâne ve Benî Hâris b. Kâ’b gibi kabilelerin lehçelerine dayandığını belirtmektedir.⁶³⁹ Müberred’in yaklaşımında ise kıraatler, mütevâtir veya şâz ayrımı gözetilmeksizin, istişhad amacıyla kullanılmıştır.⁶⁴⁰ Müellif, hükümleri desteklemek ve dilsel görüşlerini temellendirmek için benimsediği bu yöntemde, kıraatleri kimi zaman okuyucusuna nispet ederek, kimi zaman ise herhangi bir isnada yer vermeksizin zikretmiştir.⁶⁴¹

Sonuç olarak, söz konusu âyette yer alan kıraat farklılıklarının her birinin hem Arap dilinin kurallarıyla hem de Arap toplumunun günlük dil kullanımına ait örfi pratiklerle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu kıraat ihtilaflarının ortaya koyduğu

⁶³⁶ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 9/4746.

⁶³⁷ Taberî, *Câmi ’u’l-beyân*, 18/328; Mâverdi, *en-Nüket*, 3/411; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/72; İbn Atıyye, *el-Muharreru ’l-vecîz*, 4/50; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3/164-165; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 11/216; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/238.

⁶³⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 3/361.

⁶³⁹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâati’s-seb’*, 242; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 454; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/184.

⁶⁴⁰ Ahmet Eid Abdulfettah Hasan, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyyetü fi’l-müktedab lil Müberred (Dirâsetü’n-nahviyyetün ve sarfiyyetün)* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 31.

⁶⁴¹ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Müberred, *el-Muktedab* (Beyrut: Âlimü’l-Kütüb, 2012), 3/346-349.

çeşitlilik, Arap dilinin ifade kapasitesinin genişliğini göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

2.1.3.2. Müzekker-Müennes Uyumuna Bağlı Farklılıklar

Nahiv temelli lehçelerden doğan kıraat farklılıklarının bir kısmının, fiil ile fâil arasındaki müzekker-müennes uyumundan ileri geldiği görülmektedir. Fiil cümlesinin temel unsurları arasında yer alan bu uyumun, özellikle fâilin cins veya tür ismi olarak kullanıldığı durumlarda lehçelere göre değişiklik gösterebildiği anlaşılmaktadır.⁶⁴² Bu çerçevede söz konusu lehçesel farklılık, Ebû Zehre'nin tefsirinde aktardığı bir örnek üzerinden değerlendirilecektir.

Müzekker ve müennes uyumundan kaynaklanan kıraat farklılıklarına örnek teşkil eden ifadelerden biri, *وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ أُولِي الْأَلْبَابِ* âyetinde⁶⁴³ yer alan *وَلِتَسْتَبِينَ* kelimesidir. Âyetin kıraatlerine bakıldığında, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir'in *وَلَيْسْتَبِينَ* şeklinde “ي” ile okudukları görülmektedir. *سَبِيلٌ* kelimesini ise Nâfi' ve Ebû Ca'fer nasb ile *سَبِيلٌ* şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid de bu âyetin kıraat imamı arasında farklı şekillerde okunduğunu ifade eder. Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir bu kelimeyi *وَلِتَسْتَبِينَ* ve *سَبِيلٌ* şeklinde; Âsım'ın râvîsi Hafs da aynı şekilde kıraat etmiştir. Nâfi ise *وَلِتَسْتَبِينَ* şeklinde “ت” ile, *سَبِيلٌ* kelimesini ise *سَبِيلٌ* şeklinde nasb ile okumayı tercih etmiştir. Öte yandan Ebû Bekir Şu'be, Hamza ve Kisâi *وَلَيْسْتَبِينَ* ve *سَبِيلٌ* şeklinde okuyarak diğerlerinden ayrılmaktadır.⁶⁴⁴

Ebû Zehre, bu kelimenin hem *لَيْسْتَبِينَ* şeklinde “ي” harfiyle hem de *لِتَسْتَبِينَ* şeklinde “ت” harfiyle okunduğunu kaydetmektedir. Ona göre “ت” ile okunduğunda

⁶⁴² Râcihi, *el-Lehecât*, 178.

⁶⁴³ el-En'âm 6/55. “Böylece suçluların yolu belli olsun diye âyetlerimizi iyice açıklıyoruz.”

⁶⁴⁴ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 2/209; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 253; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/433; İbn Sîde, *İ'râbu'l-Kur'an*, 4/26; Şehrezûri, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/294; Vâsîti, *el-Kenz*, 2/468; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/471-472; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/224; Dimyâtî, *İthâf*, 1/528; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 110; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/301; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/294.

hitap Hz. Peygamber'e yönelmekte ve ifade "Ey Muhammed, mücrimlerin yolu sana belli olsun diye..." anlamını taşımaktadır. Şayet "Hz. Peygamber'e hitap edilmesinin anlamı nedir?" şeklinde bir soru yöneltirse, Zeccâc'ın açıklamasına göre, bu tür hitaplarda "Peygambere yönelik hitap, ümmete yönelik hitap kabul edilir." Dolayısıyla anlam, "Mücrimlerin yolu size açıkça belli olsun diye..." şeklinde anlaşılmalıdır.

Ebû Zehre, ilgili âyette yer alan "سَبِيلٌ" kelimesindeki lâm harfinin, kıraat farklılıklarına bağlı olarak hem merfû hem de mansûb biçimde okunduğunu belirtmektedir. Müfessir, mezkûr kelimenin Arapçada iki farklı biçimde, müzekker ve müennes formunda kullanıldığına dikkat çekmekte ve bu konuda kabileler arası farklılıklara işaret etmektedir. Buna göre Temîm kabilesi kelimeyi müzekker, Hicaz bölgesi ise müennes kabul etmektedir. Nitekim Kur'ân'da kelime her iki kullanım şekline de sahiptir: ...وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ... ifadesinde⁶⁴⁵ müzekker olarak, لِمَ تَصُدُّونَ... âyetinde⁶⁴⁶ ise müennes olarak kullanılmıştır. Ebû Zehre, her iki kullanımın da Arap lehçelerinin tabî bir sonucu olduğunu belirtmekte ve kıraat farklılıklarını bu bağlamda değerlendirmektedir.⁶⁴⁷

Fahreddîn er-Râzî de bu âyete dair kıraat ihtilaflarını aktarmış, özellikle Nâfi'nin kelimeleri âyetteki yazılış biçimine bağlı olarak okuduğunu belirtmiştir. Râzî ayrıca "sebîl" kelimesinin müennes kabul edilmesinin Hicaz lehçesine, müzekker kabul edilmesinin ise Benî Temîm lehçesine ait olduğunu ifade etmekte, Kur'ân'ın her iki lehçeyi de kapsadığını söyleyerek iki kullanımın da sahih olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁴⁸

Bu örnekten hareketle, lehçelerin bir kelimenin müzekker veya müennes olarak değerlendirilmesinde doğrudan etkili olduğu ve buna bağlı olarak kıraat farklılıklarının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak bir lehçenin aynı kelimeyi müzekker kabul ederken diğerinin müennes kabul etmesinin belirli bir kaideye dayandırılmadığı görülmektedir.⁶⁴⁹ Ebû Zehre de âyet üzerine yaptığı değerlendirmede bu farklılığı

⁶⁴⁵ el-A'râf 7/146. "...doğruluk yolunu görseler..."

⁶⁴⁶ Âl-i İmrân 3/99. "...Allah yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz?"

⁶⁴⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2518-2519.

⁶⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/6.

⁶⁴⁹ Râcihî, *el-Lehecât*, 179.

yalnızca lehçe farklılığına bağlamakta ve ayrıntılı dilbilgisel izahlara girmeden konuya temas etmektedir.

2.1.4. Delâlet Açısından Lehçe Farklılıklarının Kıraatlere Yansıması

Arap dilinde, diğer dillerde olduğu gibi, farklı lafızlarla aynı mananın ifade edilmesi yaygın bir dil olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Lehçe farklılıklarından kaynaklanan kıraat varyantları incelendiğinde ise, aynı anlama delâlet eden farklı kelimelerin sayısının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Literatürde *müteradif* kavramı ile açıklanan bu olgu, kimi zaman lehçeler arasındaki farklılıklardan, kimi zaman da aynı lehçe içerisindeki kullanım çeşitliliğinden kaynaklanabilmektedir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla müteradif kelimelerin anlamı karşılama biçimi, ilgili kıraatlerde farklı lehçelerin etkisinin bulunabileceği ihtimaline işaret etmektedir.⁶⁵¹ Ancak bu tür örnekler, sahih kıraatlerin taşınması gereken Mushaf hattına uygunluk ölçütünü karşılamadıkları için, genellikle şâz kıraatler kapsamında değerlendirilmekte ve bu çerçevede ilmî tartışmalara konu olmaktadır.

Zehretü't-tefâsîr'de yer alan ...أَفَلَمْ يَيَّاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا... âyeti,⁶⁵² lehçe farklılıklarıyla ilişkili kıraat örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Söz konusu kelimeye ilişkin kıraat farklılıkları incelendiğinde, kıraat imamlarının kelimeyi herhangi bir değişiklik yapmaksızın “أَفَلَمْ يَيَّاسِ” şeklinde okudukları görülmektedir. Buna karşılık Bezzî'nin (öl. 250/864) hulf yoluyla bu kelimeyi birinci “ى” harfinden önce med harfi getirerek ve ikinci “ى” harfinin cezimini fetha ile değiştirerek “أَفَلَمْ يَآيسِ” şeklinde okuduğu aktarılmaktadır.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 151-175; Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 195-196.

⁶⁵¹ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/372.

⁶⁵² er-Ra'd 13/31. “...Müminler bilmezler mi ki, Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi?”

⁶⁵³ Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/22; Ebû'l-Kâsım 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'i'l-müntehî* (Mısır: Matba'atu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1373), 1/260; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 1/464; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298; Dimyâtî, *İthâf*, 1/204; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*, 249.

Ebû Zehre, âyette geçen “أَفَلَمْ يَيْئَسْ” kelimesinin bazı kıraatlerde “أَفَلَمْ يَعْلَمْ” anlamında değerlendirildiğini nakleder.⁶⁵⁴ Ona göre bu kullanım, Nah‘ kabilesine özgü bir lehçe olup “ye’s” kelimesinin “ilim/bilmek” anlamını karşılayacak şekilde kullanılması mümkündür.⁶⁵⁵ Müfessir ayrıca, Arap dilinde bazı fiillerin anlam genişlemesine uğrayarak başka kavramları ihtiva edebildiğini, ümidin kesilmesiyle bilginin oluşması arasındaki ilişkiyi de bu kapsamda değerlendirmek gerektiğini belirtir. Bu çerçevede “ye’s” kelimesinin anlamının tazmîn yoluyla “bilmek” kavramını içerdiğini ifade eder ve nisyânın “terk”, recânın “korku” anlamında kullanılmasını buna örnek gösterir. Ebû Zehre, müfessirlerin büyük çoğunluğunun söz konusu ibareyi “كَمْ يَعْلَمْ” anlamıyla tefsir ettiğini kaydederek, Arap dilinde bu kullanımı destekleyen birçok örneğin bulunduğunu da vurgular. Müellife göre, Zemahşerî’nin değerlendirmesi de aynı doğrultuda olmakla birlikte, o, “يَيْئَسْ” fiilinin “ye’s” yani müşriklerin iman etmesinden ümit kesmek anlamına gelebileceği ihtimalini de dikkate alır. Nitekim âyetin devamındaki “أَنْ لَوْ يَشَاءُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا” ifadesi de ona göre bu anlamı desteklemektedir. Ebû Zehre, Mushaf hattına uymadığı için şâz kıraatler arasında değerlendirilen bu okuyuşun kimin kıraati olduğu hakkında da bilgi vermemektedir.⁶⁵⁶

Kıraat ilmindeki birikim içerisinde, sahih kıraatler arasında yer almamakla birlikte mezkûr âyetin tefsirinde dikkate alınan söz konusu okuyuşa ilişkin müfessirler farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çerçevede Mâverdî, ilgili ibarenin erken dönem kıraatlerinde zaten “أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا” şeklinde okunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca onun aktardığına göre Cürhüm lehçesinde “أَفَلَمْ يَيْئَسْ” ifadesi “يَتَّبِعِ” anlamında

⁶⁵⁴ Bu âyeti, Ebû Zehre’nin yaklaşımında olduğu gibi “أَفَلَمْ يَعْلَمْ” (bilmedi mi?) anlamı doğrultusunda yorumlayan müfessirlere dair değerlendirmeler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/536; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/530; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 3/23; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 3/313; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 3/188; Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/155; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/390; Ebû’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü’l-’ulûm*, nşr. Mahmûd Mataracı (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/228; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/100.

⁶⁵⁵ Müfessirlerin, kelimenin lehçe kökenine dair yaptıkları açıklamalar bağlamında Nah‘ lehçesine işaret eden değerlendirmeleri için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/536; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 3/149; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 3/23; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/530; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 3/313; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/496; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/43; Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/155; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/100.

⁶⁵⁶ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 8/3952.

kullanılmakta olup, bu kullanım lehçesel bir farklılığın sonucu olarak görülmelidir.⁶⁵⁷ Kıraat literatüründe ise, bu vecihle okumanın İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib, İkrime (öl. 105/723) gibi sahâbe ile İbn Ebî Müleyke (öl. 117/735) ve Hüseyin b. Ali (öl. 61/680) gibi tâbiine mensup isimler tarafından nakledildiğine dair rivayetler bulunmaktadır.⁶⁵⁸ Kelimenin lehçe kökenine ilişkin açıklamalarda ise genellikle Hevâzin lehçesine atıfta bulunulduğu görülmektedir.⁶⁵⁹ Zemahşerî, kelimenin bilgi anlamında kullanılmasının dilsel gerekçesini açıklarken, Arapçada bazı kelimelerin anlam genişlemesine örnek olarak “recâ-havf” ve “nisyân-terk” ikililerini hatırlatır.⁶⁶⁰ Mâtürîdî ise âyetteki ifade ile ilgili olarak Hz. Âişe’ye isnad edilen ve aslî okunuşunun “أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا” şeklinde olması gerektiğini belirten bir rivayete yer verir.⁶⁶¹

Dilsel analizlere önem veren bir müfessir olarak Ebû Zehre, tefsirinde naklettiği kıraatleri kimi zaman anlamı destekleyen bir unsur olarak, kimi zaman da Arap dilindeki farklı kullanım biçimlerini göstermeye yarayan veriler olarak değerlendirmiştir. Çeşitli bölümlerde ele alınan örnekler, kıraat vecihlerinin bazen lehçelerle doğrudan ilişkili olduğunu, bazen ise Arapçadaki kelime ve anlam çeşitliliğini belirgin hâle getirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle kıraat farklılıklarının yalnızca fonetik ve rivayet temelli olmayıp, Arap dilinin tarihsel birikimini ve lehçe çeşitliliğini yansıtan önemli dilsel veriler niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Ebû Zehre’nin tefsirinde de benzer şekilde bu tür kıraat farklılıklarına yer verildiği, bunların da kimi zaman âyetin anlam zenginliğini artırmak, kimi zaman da Arap dilindeki kültürel ve lehçesel arka planı görünür kılmak amacıyla aktarıldığı görülmektedir.

⁶⁵⁷ Mâverdî, *en-Nüket*, 3/112-113.

⁶⁵⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî ‘l-Kur ‘ân*, 71; Taberî, *Câmi ‘u ‘l-beyân*, 16/450-455; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/357; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/530; İbn Atıyye, *el-Muharreru ‘l-veciz*, 3/313; İbnü ‘l-Cevzî, *Zâdü ‘l-mesîr*, 2/496; Râzî, *Me‘âtilu ‘l-ğayb*, 19/43; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li ahkâmi ‘l-Kurân*, 9/320; Beydâvî, *Envâru ‘t-tenzîl*, 3/188; Ebû Hayyân, *el-Bahrü ‘l-muhît*, 6/390; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru ‘l-mesûn*, 7/53-54; Semerkandî, *Bahrü ‘l- ‘ulûm*, 2/228.

⁶⁵⁹ Taberî, *Câmi ‘u ‘l-beyân*, 13/536; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru ‘l-mesûn*, 7/53; Şevkânî, *Fethu ‘l-kadîr*, 3/100.

⁶⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/530.

⁶⁶¹ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6/343.

2.2. Ferş Yönünden Kıraatler

Kıraat farklılıklarının bir bölümü, usûlî/fonetik farklılıkların dışında kalan ve literatürde ferşu'l-hurûf olarak adlandırılan okuyuşlardan oluşmaktadır. Ferş yönünden kıraat farklılıkları, kelimelerin vahiy sürecine dayalı olarak birbirinden farklı şekillerde okunmasını ifade eder. Bu tür kıraatler, lehçelere dayandırılması mümkün olmayan, aksine yedi harf ruhsatının dışında kalan ve Arap dili kuralları çerçevesinde ortaya çıkan okuyuş biçimlerinden oluşmaktadır. Ferşî farklılıkların bir kısmı âyetin anlam alanına doğrudan etki ederek anlam farklılaşmasına yol açarken, bir kısmı ise anlamda herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermemektedir.⁶⁶² Ebû Zehre'nin tefsirinde yararlandığı bu kıraat çeşitleri, ilgili bölümlerde sarf ve nahiv temelli kıraat farklılıkları bağlamında ele alınacak ve müfessirin naklettiği örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

2.2.1. Sarf Kuralları Yönünden Kıraat Vecihleri

Sarf ilmi, kelimelerin yapısını, kökenini ve anlam değişimlerine bağlı olarak geçirdiği biçimbilimsel dönüşümleri konu edinen bir dil disiplini'dir.⁶⁶³ Kelimenin isim, fiil ve harf olarak üç temel bölümde incelendiği bu ilmin, kıraat farklılıklarının anlaşılmasında da önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Nitekim kıraat vecihlerinde ortaya çıkan birçok farklılığın kelimenin yapısal özellikleri, çekim biçimleri veya fiil bablarıyla ilişkili olduğu görülmektedir.⁶⁶⁴ Bu nedenle, kıraatlerin sarf açısından incelenmesi, hem lafızların anlam yönüyle daha sağlıklı değerlendirilmesine hem de kıraat farklılıklarının dilsel dayanaklarının açıklanmasına imkân sunmaktadır. Bu bölümde konu bütün yönleriyle değil, *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan örnekler esas alınarak, ilgili kıraat vecihlerinin sarfî özellikleri, kelimelerin yapı ve çekimleri çerçevesinde ele alınacaktır.

⁶⁶² Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 71; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 161.

⁶⁶³ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Münsif*, thk. İbrahim Mustafa (Mısır: Mektebetu Matbaatu Mustafa el Bâbî el Halebî, 1954), 1/2; Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/8; Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 1/8; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 41; Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi*, 33.

⁶⁶⁴ Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/9; Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 1/29; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 41.

2.2.1.1. İsimlerde Kıraat Vecihleri

Kaynaklarda isim, zamanla irtibatı bulunmayan; insan, hayvan, bitki ve nesne gibi varlıkların adını veya bir işin bizzat kendisini ifade eden, müstakil anlam taşıyan kelime olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶⁵ Bu tarifte özellikle ismin, fiilden farklı olarak zamansal bir anlam içermediği vurgulanmaktadır. İsimler, çekim kabul eden ve çekim kabul etmeyen olmak üzere iki temel grupta ele alınmaktadır. İsimlerin farklı şekillerde telaffuz edilmesi ise Kur'ân kıraatinde de görülen bir husustur.⁶⁶⁶

Her ne kadar isimlerdeki kıraat farklılıkları çeşitli alt başlıklar altında geniş biçimde incelenebilecek nitelikte olsa da bu çalışmada konu, araştırmanın kapsamı çerçevesinde sınırlandırılarak ele alınacaktır. Bu bağlamda, kelimenin müfred veya cem' okunmasına, kelimenin isim veya fiil olarak tilâvet edilmesine, ism-i fâil formuna ilişkin kıraatlere, kelimedeki fazlalık ve eksikliklere ve isimlerde harf veya hareke değişiminden doğan kıraatlere dair örnekler, Ebû Zehre'nin tefsirinde naklettiği kıraat vecihleri üzerinden değerlendirilecektir.

Bu tür ihtilafların, lehçelerden kaynaklanan kıraat farklılıklarının aksine, anlam üzerinde doğrudan etkili olduğu, ancak bu etkinin bir zıtlasmaya yol açmadığı, bilakis metnin anlam zenginliğini artırdığı ve âyetlerin farklı açılardan yorumlanmasına imkân sağladığı anlaşılmaktadır.

2.2.1.1.1. Kelimenin Müfred ve Cemi Okunmasıyla İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat vecihleri arasında önemli bir yer tutan farklılıklardan biri de kelimelerin müfred veya cem' olarak okunmasından kaynaklanan ihtilaflardır.⁶⁶⁷ Bu tür kıraat farklılıkları çoğu zaman âyetin anlamında belirgin değişiklikler meydana getirmekte olup, bazı okuyuşlar sahih, bazıları ise şâz kıraatler arasında değerlendirilmiştir. Genel olarak müfred-cem' farklılığı, metnin anlamına tesir eden bir yön taşımakla birlikte,

⁶⁶⁵ Ğalâyîni, *Câmi 'u'd-dürûsi 'l-arabiyye*, 1/9; Talû, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 1/29; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 427; Abdulhakim Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 14; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 136.

⁶⁶⁶ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 427.

⁶⁶⁷ Benzer kelimelerin okunuşuyla ilgili örnekler için bk. Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi 'ulûmi 'l-arabiyye*, 1/281-313; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 517-551; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 446-449.

bazı durumlarda müfred okuyuşun cins ismi ifade etmesi sebebiyle,⁶⁶⁸ cem‘ okuyuşla mana bakımından bir değişiklik ortaya çıkmayabilmektedir. Aynı şekilde cem‘ kelimenin cem‘u’l-cem‘ şeklinde okunması da anlamda bir dönüşüme yol açmayabilir. Dolayısıyla müfred ve cem‘ kıraatlerin anlam üzerindeki etkisi, kullanım bağlamına ve kelimenin Arap dilindeki kapsamına göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu bölümde, müfessirin eserinde aktardığı örnekler üzerinden, onun söz konusu kıraat vecihlerini nasıl değerlendirdiği ve bu vecihlerin anlam üzerindeki etkisini nasıl ele aldığı ortaya konulacaktır.⁶⁶⁹

Tevbe sûresindeki ...لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ... âyetinde⁶⁷⁰ yer alan “مَسَاجِدَ” lafzının, müfred ve cem‘ olmak üzere iki farklı kıraatle okunduğu görülmektedir. Bu kelimenin kaynaklarda, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya‘kûb, ile kıraat-i erbaate aşere imamlarından İbn Muhaysın ve Yahya b. Mübarek el-Yezîdî tarafından müfred olarak “مَسْجِدَ” şeklinde; diğer kıraat imamı tarafından ise cem‘ olarak “مَسَاجِدَ” biçiminde okunmuştur.⁶⁷¹

Ebû Zehre, her iki kıraati naklettikten sonra bunlar arasındaki anlam ilişkisine temas etmektedir. Ona göre kelimenin müfred olarak “مَسْجِدَ” şeklinde okunması, doğrudan Mescid-i Harâmı işaret eder. Zira burası, ibadet için inşa edilen ilk ev olup, müminlerin kiblesi olması sebebiyle en yüce ve en kapsayıcı mâbeddir. Müfessire göre, kelimenin cem‘ olarak “مَسَاجِدَ” şeklindeki okuyuşu ise, İmam Hafis’in kıraatidir. Buna rağmen Ebû Zehre, cem‘ formunun kullanılmasının, anlamı çoğul bir yapı

⁶⁶⁸ Cins isim, lafız bakımından müfred olmakla birlikte, kapsamı itibarıyla o isim altında yer alan bütün varlıkları içine alan kelimeleri ifade eder. Örneğin “الشجرة” lafzı biçim olarak tekil olsa da ağaç türüne dâhil olan bütün fertleri kapsayacak biçimde cins isim olarak kullanılabilir. Ebu'l Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, 1/292.

⁶⁶⁹ Bu konuyla ilgili olarak tefsirde yer alan diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/88, 168; Âl-i İmrân 3/41, 184; en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/59, 111, 125; el-A'râf 7/57, 205; et-Tevbe 9/19; Yûsuf 12/111; İbrâhîm 14/18, 37; el-Kehf 18/109; Meryem 19/60; el-Hac 22/23, 36; el-Furkân 25/48.

⁶⁷⁰ et-Tevbe 9/17. “Müşrikler, inkârlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah'ın mescidlerini onarıp şenlendiremezler...”

⁶⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 313; İbn Hâleveyh, *l'râbü'l-kirâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ*, 1/236; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'a*, 1/500; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/245; Dimyâtî, *İthâf*, 2/7; Kerîm, *el-Kirâ'âtu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 189; Pâluvî, *Zübdetü'l-'İrfân*, 141; Abdussâmi, *el-Vaflî fi keyfiyeti tertili'l-Kur'an*, 231; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*, 200; Ahvâzî, *el-Vecîz fi'l-kirâ'âti's-semâniyye*, 195; Ebû Abdillâh Muhammed bin İbrahim Hadarî, *el-Müfîd fi'l-kirâ'âti's-semâni*, thk. Muhammed Ahmed Yusuf es-Samâtî (Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1431), 340.

üzerinden genişlettiğini, ancak bağlam gereği yine Mescid-i Harâmın kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre Mescid-i Harâm'ın her bir bölümü birer mescit mahiyetindedir, kendisi ise tüm mescitlerin merkezi ve aslıdır. Bu sebeple cem' okuyuşu da nihayetinde tek bir mâbedi, yani Mescid-i Harâm'ı ifade etmektedir.⁶⁷²

Tefsir ve kıraat kaynaklarında, Ebû Zehre'nin de yararlandığı müfessirlerin açıklamalarında, âyette geçen "مَسَاجِدَ" lafzının tekil ve çoğul olarak farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Tekil okuyuşu benimseyen müfessirler, lafzın Mescid-i Harâm veya onun bünyesindeki her bir mekâna işaret ettiğini ifade etmişlerdir.⁶⁷³ Nitekim İbn Kesîr ve Basra ekolünün tekil kıraati bu doğrultudadır.⁶⁷⁴ Müfessirlerin bir kısmı, tekil formun ism-i cins olarak değerlendirilmesi hâlinde bütün mescitleri kapsayabileceğini de belirtmiştir.⁶⁷⁵ Çoğul kıraati benimseyenlere göre ise âyette kastedilen, genel anlamda yeryüzündeki tüm mescitlerdir. Bu görüşü destekleyen müfessirler, Arap dilinde tekil ve çoğul formlar arasında zaman zaman anlam genişlemesine dayalı geçişlerin bulunduğuna işaret etmişlerdir.⁶⁷⁶ Ayrıca bazı âlimler, Mescid-i Harâm'ın konumu itibarıyla diğer tüm mescitlerin merkezi kabul edildiğini, dolayısıyla onu imar etmenin bütün mescitlerin imarına denk anlam taşıyabileceğini de ifade etmişlerdir.⁶⁷⁷

Kurrâdan bir kısmının âyette geçen "mescid" kelimesini "mesâcid" şeklinde çoğul olarak, diğer bir kısmının ise tekil olarak okuması, lafzî farklılığın anlam üzerindeki etkisini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, kelimenin çoğul okunması, hükmün kapsamını genişleterek umûmun tahsisi neticesini doğurmaktadır. Nitekim Kur'ân'da kelime/kelimât, rih/riyâh, sebîl/subul gibi pek çok kelimenin tekil ve çoğul formlarıyla okunmuş olması, kıraat farklılıklarının anlam alanını

⁶⁷² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3250.

⁶⁷³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-karâîti's-seb'*, 1/500; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 8/89; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 1/1906.

⁶⁷⁴ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/669; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 1/1906.

⁶⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/253; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/15; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 4/140.

⁶⁷⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/426; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/323; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 8/89.

⁶⁷⁷ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/74; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/669; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 2/341; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, ts.), 4/50.

zenginleştirdiğini göstermektedir. Benzer şekilde, bu tür okuyuş farklılıklarının yer aldığı diğer âyetlerde de aynı yorum yönteminin uygulanması mümkündür.⁶⁷⁸

Özetle, söz konusu âyette “mescid” kelimesinin “mesâcid” şeklinde okunması, onların mescitleri imar etmelerinin genel ve mutlak biçimde nefyedildiğini ifade ederken, kelimenin tekil okunması durumunda ise hükmün husûsî bir mahiyet kazandığı ve özellikle Kâbe'nin ayrıcalıklı konumuna vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶⁷⁹

Kelimenin müfred ve cem‘ olarak okunmasına ilişkin kıraat farklılıkları bağlamında ele alınabilecek bir diğer örnek, *وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ* ...*مَقْبُوضَةً*... âyetinde⁶⁸⁰ geçen “*فَرِهَانٌ*” lafzıdır. Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre İbn Kesîr, Ebû Amr ile kıraat-i erbaate aşere imamlarından İbn Muhaysın ve Yezîdî, kelimeyi medsiz ve hem “râ” hem de “hâ” harflerini zamme ile “*فَرُهْنٌ*” şeklinde okumuşlardır. Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâi ise kelimeyi “râ” harfi kesreli, “hâ” harfi fethalı ve medli olarak “*فِرِهَانٌ*” biçiminde okumuşlardır. Bazı şâz kıraatlerde de “hâ” harfini sâkin olarak “*فَرُهْنٌ*” şeklinde telaffuz etmişlerdir.⁶⁸¹

Ebû Zehre ise ilgili ifadede geçen “*رِهَانٌ*” lafzının, “rehin olarak bırakılan eşya” anlamındaki “*رَهْنٌ*” kelimesinin çoğulu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kelimenin “*فَرُهْنٌ*” şeklindeki okuyuşunun da bulunduğunu aktaran müfessir, bu kıraatın bazılarına göre “*رَهْنٌ*” kelimesinin, bazılarına göre ise “*رَهْنٌ*” kelimesinin çoğulu kabul edildiğini ifade eder. Müfessirin değerlendirmesine göre, söz konusu ifadeden hareketle âyetin anlamı şu şekilde belirginleşmektedir: Yolculuk hâlinde iken bir kâtibe ulaşılamaması, yazı yazılacak bir malzemenin bulunmaması yahut herhangi bir sebeple yazma imkânının ortadan kalkması durumunda, borcun kayda geçirilmesine alternatif olarak

⁶⁷⁸ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 230.

⁶⁷⁹ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 230.

⁶⁸⁰ el-Bakara 2/283. “Şayet yolculuk halinde olur ve yazacak birini bulamazsanız, teslim alınmış rehinler (yeterlidir)...”

⁶⁸¹ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, 1/105; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 152; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/154; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi’l-kırââti’s-seb’*, 1/322; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/204; Dimyâtî, *İthâf*, 1/468; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fî vücûhi’l-Kur’ân*, 87.

rehin uygulaması devreye girmektedir. Böyle bir durumda, borcun geri ödenmesini teminat altına alan rehin, yalnızca yazılı kaydın yerine geçen bir unsur olmayıp aynı zamanda şahitliğin fonksiyonunu da üstlenmektedir.

Ebû Zehre aynı âyette yer alan “وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا” âyetinin “وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا” şeklinde de okunduğunu kaydeder. Her iki okuyuşun da mütevatir olduğuna vurgu yaparak, bu iki kıraatin anlam bakımından birbirini desteklediğini belirtir. Buna göre yolculuk sırasında ya yazacak bir kâtip bulunmadığında ya da yazı yazmayı mümkün kılacak malzeme bulunmadığında, borcun güvence altına alınması amacıyla rehin uygulaması hem yazının hem de şahitliğin yerini tutmaktadır.⁶⁸²

En‘âm sûresindeki ... وَعَدَلًا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا... âyetinde⁶⁸³ yer alan “كَلِمَةٌ” lafzı, müfredi ve cem‘i birlikte ihtiva eden kıraat farklılıkları arasında değerlendirilir. Nitekim bu kelimeyi Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer, İbn Muhaysın ve Yezîdî burada -Yûnus ve Mü‘min sûrelerindeki kullanımında olduğu gibi- medli cem‘ formunda “كَلِمَاتٌ” şeklinde okumuşlardır. Âsım, Hamza, Kisâi, Ya‘kûb, Halef, Hasan-ı Basrî ve A‘meş ise âyette yer aldığı şekliyle müfred vechini rivayet etmişlerdir.⁶⁸⁴

Ebû Zehre, söz konusu âyette geçen “كَلِمَةٌ” lafzının bazı kıraatlerde cem‘ formunda “وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ” şeklinde okunduğunu kaydeder. Ona göre, her iki okuyuşta da kelime, “رَبِّ” lafzına izafe edilmiştir ve bu izafe, Allah Teâlâ’nın her topluma ve her şeriata uygun nebevî mûcizeyi bildiğine işaret etmektedir. Buna göre Yüce Allah, her bir peygambere kendi risâletinin gerekleriyle uyumlu olan mûcizeyi seçer.⁶⁸⁵

Ebû Zehre’nin tefsirinde istifa ettiğî müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî, söz konusu âyette yer alan “كَلِمَةٌ” ve “كَلِمَاتٌ” lafızlarının anlamına ilişkin

⁶⁸² Ebû Zehre, *Zehretü’l-‘âlem*, 2/1076-1077.

⁶⁸³ el-En‘âm 6/115. “Rabbın sözünü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır...”

⁶⁸⁴ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâat*, 268; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/362; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/313; Dimyâtî, *İthâf*, 1/544; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 115; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/302; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fî vücûhi’l-Kur‘ân*, 162.

⁶⁸⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-‘âlem*, 5/2639.

değerlendirmesinde “Ehlü’l-meânî”nin görüşüne atıfta bulunur. Bu görüşe göre her iki kullanım da değişmeye konu olmayan ilahî va’d ve va’idi; sevap ve cezaya ilişkin ilahî hükümleri ifade eder. Râzî, kelimeyi çoğul olarak okuyanların, mânanın küllî yapısı sebebiyle lafzın da çoğul olması gerektiğini savunduklarını, müfred okuyuşu tercih edenlerin ise müfred bir lafzın bağlama göre pek çok manayı kapsayabileceğini ileri sürdüklerini aktarmaktadır.⁶⁸⁶

2.2.1.1.2. Kelimenin İsim veya Fiil Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri

Kur’ân kıraatlerinde görülen farklılıkların bir kısmı, aynı kelimenin bazı kurrâ tarafından isim, bazıları tarafından ise fiil şeklinde okunmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür ihtilaflar, kimi zaman âyetin anlam alanını genişletmekte, kimi zaman da anlam üzerinde doğrudan bir değişikliğe yol açmaktadır. Dolayısıyla kelimenin isim veya fiil kategorisinde değerlendirilmesi, lafzın delâlet boyutunu etkilemekte, yer yer mânayı zenginleştiren, yer yer ise anlamı belirginleştiren sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada, Ebû Zehre’nin kıraat vecihlerini aktarırken ilgili ihtilafları nasıl yorumladığı ve anlam ilişkisini nasıl kurduğu, çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Bu hususta zikredilebilecek örneklerden birisi *قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...* âyetinde⁶⁸⁷ geçen *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* cümlesinde müşahede edilen kıraat farklılıklarıdır. Kıraat kaynaklarında aktarıldığı üzere, Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ebû Ca‘fer ile kıraat-i erbaate aşere imamlarından Hasan-ı Basrî ve A‘meş bu ifadeyi isim cümlesi olarak *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık Kisâi ve Ya‘kûb, *عَمَلٌ* kelimesini mâzî fiil olarak, onu takiben gelen *غَيْرٌ* kelimesini ise mef’ûl veya mahzûf bir mastarın sıfatı kabul ederek mansûb şekilde *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* biçiminde okumuşlardır.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/124-125.

⁶⁸⁷ Hûd 11/46. “Allah buyurdu ki: “Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir...”

⁶⁸⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 324; İbnü’l-Enbârî, *Îzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ’*, 2/713; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/341; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân Nisâbüri, *el-Mebsût fi’l-kirâ’ati’l-âşr*, thk. Sebî’ Hamza Hâkimî (Dimaşk: Mecme’u Lügati’l-arabiyye, 1981), 239; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 371-372; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vüçûhi’l-kirâati’s-seb’a*, 1/530-531; İbn Ebû Meryem, *el-*

Ebû Zehre, kıraat vecihlerini teker teker zikretmeksizin, söz konusu kelimelerin farklı biçimlerde telaffuz edilmesinin anlam üzerindeki etkilerine dikkat çekmektedir. Müellif, ilgili âyette yer alan “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” ifadesindeki “عَمَلٌ” kelimesinin, bazı kıraatlerde isim olarak değil, fiil olarak “عَمِلَ” şeklinde okunduğunu, buna bağlı olarak “غَيْرٌ” kelimesinin de fethalı biçimiyle “غَيْرٌ” şeklinde telaffuz edildiğini aktarmaktadır. Böylece ifade “إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklinde ikinci bir kıraat olarak karşımıza çıkmaktadır. Müfessir, bu okuyuştan hareketle söz konusu fiilin, Nûh’un oğlunun kâfirler topluluğuna katılması şeklindeki uygunsuz eylemine işaret ettiğini belirtir. Ayrıca müfessir, ilk kıraatte yer alan "amel" kelimesinin isim olarak okunmasının, yapılan fiilin niteliğine vurgu yapması bakımından daha güçlü bir anlam ifade ettiğini, bu yönüyle eylemin fesadını ikinci kıraate nazaran daha etkili biçimde ortaya koyduğunu ifade eder.⁶⁸⁹

Zikredilen kıraat vecihlerini değerlendiren müfessir ve dil âlimlerinin farklı tercihlerde buldukları görülmektedir. Nitekim Taberî, “إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرٌ صَالِحٍ” kıraati hakkında nakledilen rivayetlerin isnad bakımından sahih olmadığını, ayrıca bu okuyuşu benimseyenlerin de yalnızca bazı müteahhir kurrâ ile sınırlı olduğunu ifade ederek bu vechi tercih edilebilir bulmadığını belirtmektedir.⁶⁹⁰ Mâtürîdî ise, söz konusu kelimenin fiil olarak “عَمِلَ” şeklinde okunması hâlinde “bir fiili gerçekleştirdi” anlamına geldiğini, isim olarak “عَمَلٌ” biçiminde okunması durumunda ise “bir iştir” mânasını ifade ettiğini kaydetmektedir.⁶⁹¹ Begavî de kıraat farklılığının, kelimenin isim veya fiil olarak okunmasına bağlı biçimde cümle yapısında değişiklikler meydana getirdiğini ve bunun da âyetin anlam alanına doğrudan etki ettiğini vurgulamaktadır.⁶⁹²

Kelimelerin isim veya fiil olarak okunmasına ilişkin kıraat farklılıkları bağlamında ele alınabilecek örneklerden biri de قَالُوا أَنْوْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ...

Mûdah fi vücûhi 'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ, 1/648; Hemedânî, *Gâyetü 'l-ihisâr*, 1/520; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü 'l-mesûn*, 6/336; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti 'n-neşr*, 2/379; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289; Hatîb, *Mu'cemu 'l-kirâât*, 4/67-68; Dimyâtî, *İthâf*, 2/47-48; Pâluvî, *Zübdetü 'l-İrfân*, 159; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu 'l-hullân*, 1/407.

⁶⁸⁹ Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 7/3712.

⁶⁹⁰ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 15/340-341.

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü 'l-Kur 'ân*, 6/136-137.

⁶⁹² Begavî, *Me 'âlimü 't-tenzîl*, 2/451.

âyetinde⁶⁹³ yer alan “وَاتَّبَعَكَ” kelimesine dair rivayetlerdir. *Zehretü't-tefâsîr*'de aktarıldığı üzere, bu kelimenin farklı kıraat vecihleri bulunmaktadır. Şeyh Ya'kûb, kelimedeki “و” harfinden sonra gelen hemzeyi fetha; “ت” harfini de cezim ile okumuş, ayrıca “ب” harfinden sonra bir elif harfi ilâve etmiş ve “ع” harfinin harekesini zamme yaparak kelimeyi “وَاتَّبَاعُكَ” şeklinde tilâvet etmiştir.⁶⁹⁴ Şâz kıraatlere ilişkin kaynaklarda, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Dahhâk b. Müzâhim, Saîd b. Ebû Saîd (öl. 125/743) ve A'meş'in söz konusu lafzı “وَاتَّبَاعُكَ” biçiminde okuyarak, kelimeyi isim kalıbına dönüştüren bir kıraat benimsemişlerdir.⁶⁹⁵ Nehhâs, bu okuyuşun, kelimedeki “و” harfinin çok sayıda ismi kendine tâbi kılma özelliği dikkate alındığında fesahat açısından güçlü bir yön taşıdığını ifade etmektedir.⁶⁹⁶

Ebû Zehre ise tefsirinde söz konusu kelimenin, bir kıraate göre tekili “تَبِعَ” olan “اتَّبَاعُكَ” şeklinde isim olarak okunduğunu belirtmektedir. Bu okuyuşa göre âyetin mânası, “seninle birlikte ancak sefiller bulunur” şeklinde anlaşılmaktadır. Böylece kelimenin fiil veya isim olarak okunmasına bağlı olarak âyetin ifade ettiği anlamda nüans meydana geldiği görülmektedir.⁶⁹⁷

Kelimelerin isim veya fiil olarak okunmasından kaynaklanan kıraat farklılıklarının, âyetlerin anlam alanını genişlettiği açıktır. Ebû Zehre de tefsirinde, bu tür farklılıklara ihtiyaç duyduğu ölçüde temas etmektedir. Ancak müfessir, söz konusu kıraatleri çoğu zaman isnad zinciriyle veya kıraat imamlarının isimlerini zikrederek ayrıntılı şekilde aktarmak yerine, bu farklılıkların anlam üzerinde ortaya çıkardığı etkiyi esas alarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, bazı yerlerde kıraatler arasında tercihte bulunduğu da görülmektedir. Bu tercihlerin, genellikle bağlamın anlam bütünlüğünü daha açık biçimde ortaya koyan okuyuş yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁹³ eş-Şuarâ 26/111. “Şöyle cevap verdiler: “Seni toplumun en aşağı kesiminin izlediğini göre göre sana iman eder miyiz!”

⁶⁹⁴ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirââti'l-Aşr*, 2/218; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/335; Dimyâtî, *İthâf*, 2/244; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 248; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/576; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 356; Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire*, 644-645.

⁶⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/131; İbn Sîde, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 7/94.

⁶⁹⁶ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/126.

⁶⁹⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 10/5378.

2.2.1.1.3. İsm-i Fâil ile İlgili Kıraat Vecihleri

İsm-i fâil, bir fiilden türeyen ve o fiilin anlamını gerçekleştiren fâilin niteliğini ifade eden etken sıfat-fiil türü olarak tanımlanmaktadır.⁶⁹⁸ Kıraatlerde yer alan farklılıkların, ilgili kelimenin kimi zaman ism-i fâil, kimi zaman ise ism-i mef'ûl, zamân/mekân isimleri, sıfat-ı müşebbehe veya mastar yahut mübalağalı ism-i fâil şeklinde okunmasından kaynaklandığı görülmektedir.⁶⁹⁹ Bu tür farklı okumalar, bazı durumlarda âyetin anlamında belirgin bir değişikliğe yol açmazken, kimi örneklerde anlamı belirli ölçüde etkilemektedir. Ancak söz konusu etkiler, kıraatler arasında zıt anlamlılık oluşturacak bir yönelime sebep olmamakta, bilakis anlam ufkunun genişlemesine veya bağlamın farklı bir açıdan yorumlanmasına imkân sağlamaktadır. Hem sahih hem şâz kıraatlere dair örnekleri içeren bu konu, *Zehretü 't-tefâsîr'* de yer alan ilgili âyetler çerçevesinde ele alınacaktır.⁷⁰⁰

İsm-i fâil ile ilişkili kıraat farklılıklarına verilebilecek ilk örnek, *إِنَّ الدِّينَ اتَّقُوا* ...*إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ*... âyetinde⁷⁰¹ yer alan “طَائِفٌ” kelimesinin farklı okunuşlarıdır. Kıraat imamlarının bu kelimeyi okuyuş biçimleri incelendiğinde, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ya'kûb, Yezîdî ve İbn Şenebûz'un (öl. 328/939) kelimeyi “medsiz” olarak “طَيْفٌ” şeklinde okudukları; buna karşılık Nâfi', Âsım, İbn Âmir, Hamza, Ebû Ca'fer ve Halef'in kelimeyi günümüz mushaflarında yer aldığı şekliyle “طَائِفٌ” olarak okudukları bildirilmektedir.⁷⁰² Şâz kıraatleri konu alan kaynaklarda,

⁶⁹⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm, *Şerhü katrû 'n-nedâ ve bellü 's-sadâ*, thk. Mustafa Deybülboğa (Dâru Mustafa, 1431), 323; Ğalâyînî, *Câmi 'u'd-dürûsi 'l-arabiyye*, 1/181; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 445; Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi*, 76; Akdağ, *Arap Dili Dil Bilgisi*, 45; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 460; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 552; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 118.

⁶⁹⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 64-65; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 128; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 445-473; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 460-550; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 115-125.

⁷⁰⁰ Ayrıca konunun farklı ayetlerdeki yansımalarına ilişkin diğer örnekler için müfessirin ilgili pasajlarda yaptığı değerlendirmelere bk. Âl-i İmrân 3/146; el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/59; el-Enfâl 8/9; İbrâhîm 14/37; el-Kehf 18/86; eş-Şuarâ 26/149.

⁷⁰¹ el-A'râf 7/201. “Takvâ sahipleri, içlerine şeytandan gelen bir saptırıcı fikir doğduğunda...”

⁷⁰² İbn Mücâhid, *Kitâbü 's-seb'a*, 301; İbn Hâleveyh, *İ'râbü 'l-kirâ'âti 's-seb' ve 'ilelühâ*, 1/217-218; İbn Zencele, *Hüccetü 'l-kirâât*, 305; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi 'l-kirââti 's-seb'*, 168-169; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 4/120-121; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 350; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi 'l-kirââti 's-seb'*, 1/486-487; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ 'fi 'l-kirââti 's-seb'*, 652; İbn Ebû Meryem, *el-Müdah fi vücûhi 'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/569; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/488; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/275; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti 'n-neşr*, 2/347; Hatîb, *Mu'cemu 'l-kirâât*, 3/248-249; Dimyâtî, *İthâf*, 1/592; Pâluvî, *Zübdetü 'l-İrfân*, 135.

Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713) söz konusu kelimeyi “طَيْفٌ” şeklinde, yâ harfini teşdîd ederek okuduğuna dair rivayetlere de yer verilmektedir.⁷⁰³

Ebû Zehre, ilgili âyeti açıklarken “اتَّقُوا” ifadesinin, “onlara dokunduğu zaman” “إِذَا مَسَّهُمْ” şeytandan bir grubun “طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ” kalplerine veya duygularına sirayet eden bir musibet karşısında müminlerin nefislerini Allah'a saygı duyup O'na yönelerek koruma altına almaları şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Müfessir, başka bir kıraatte bu ifadenin “طَيْفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ” şeklinde okunduğunu aktarmakta ve bu farklı okunuşun yorumda da çeşitliliğe yol açtığını ifade etmektedir. Ona göre şeytanın nefisleri tahrik etmesi sonucunda kişiye kin, öfke veya vehim türünden bir etki dokunabilir; ancak takvayla dolu bir kalp bu tür duygulara kapıldığı anda hemen uyanır, Allah'ı hatırlar ve O'nun rahmetini umup azabından korkar.

Ebû Zehre, bu iki kıraat arasında anlam açısından bir ihtilaf bulunduğunu ve farklı görüşler ortaya konulduğunu belirtir. Ona göre hem “طَيْفٌ” hem de “طَائِفٌ” kelimeleri “öfke ve kızgınlık” anlamlarıyla ilişkilendirilebilmekte ve şeytanın insana yönelttiği olumsuz duygusal etkileri ifade etmektedir. Müellife göre, bazı âlimler bu kelimeyi “şeytanın bakışı”, bazıları “günah ve keder”, bazıları ise doğrudan “günah” şeklinde yorumlamıştır. Ebû Zehre'ye göre ise “طَائِفٌ” lafzı, bu anlamların tümünü kapsayabilecek genel bir muhtevaya sahiptir ve bağlama göre hepsiyle ilişkilendirilebilir.⁷⁰⁴

Söz konusu kelimeye dair iki farklı kıraati ele alan müfessirlerden Fahreddin er-Râzî, Ebüssuûd Efendi ve Semîn el-Halebî, kendi tefsirlerinde “طَائِفٌ” şeklindeki kıraatin ism-i fâil, “طَيْفٌ” şeklindeki okuyuşun ise bazı ihtimallere göre mastar anlamı taşıdığını ifade etmişlerdir.⁷⁰⁵ Sa'lebî de *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirinde bu kelimeye ilişkin kıraat farklılıklarının, “أَلْمِيَّتْ” ve “أَلْمَائِتْ” örneklerinde olduğu gibi, iki ayrı lugat veya lehçe farklılığından kaynaklandığını kaydetmektedir.⁷⁰⁶

⁷⁰³ Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 2/86; İbn Sîde, *I'râbü'l-Kur'ân*, 5/167.

⁷⁰⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/3045-3046.

⁷⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/436-437; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 5/545-547; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/308-309.

⁷⁰⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 4/319.

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ, İsm-i fâil konusuna örnek teşkil eden bir diğer kullanım, *حَمِيَّةٌ* kelimesine dair kıraatlerdir. Kıraat imamlarından Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım’dan rivayetle Hafs ve Ya‘kûb, kelimeyi *حَمِيَّةٌ* şeklinde -sıfat-ı müşebbehe kalıbında- okumuşlardır. Buna karşılık İbn Âmir, Âsım’dan rivayetle Ebû Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâi, Ebû Ca‘fer ve Halef, kelimeyi *حَامِيَّةٌ* şeklinde -ism-i fâil kalıbında- telaffuz etmişlerdir.⁷⁰⁸

Müfessir, bu kıraat farklılıklarının lafzın anlamı üzerindeki etkisine dair çeşitli yorumlar ileri sürmüştür. Buna göre *حَمِيَّةٌ* lafzı “balçıklı” anlamına gelmektedir. Nitekim *حَمًا* kelimesi Kur’ân’da “kuru bir çamur ve şekillendirilmiş bir balçık” şeklinde ifade edilen maddeyi karşılamakta olup⁷⁰⁹ bu bağlamda âyetteki ifade, “(Zülkarneyn) güneşi, batarken balçıklı bir su kaynağında (batıyor gibi) buldu” şeklinde anlaşılmaktadır. Ebû Zehre, ilgili kelimenin *حَامِيَّةٌ* şeklindeki kıraatini de değerlendirmekte ve bu okuyuşa göre lafzın “son derece sıcak bir su kaynağı” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca müfessir, kelimenin aslının *حَامِيَّةٌ* şeklinde olduğunu ve bu formdan dönüşmüş olarak *حَامِيَّةٌ* şeklinde de okunduğunu belirtmekte, bu okuyuşa göre lafzın “çok balçıklı” anlamını ifade ettiğini kaydetmektedir. Her iki kıraat şekli görünürde farklılık arz etse de Ebû Zehre’ye göre bu formlar kök itibarıyla aynı anlama yönelmekte ve âyetin tasvir ettiği manayı bütüncül biçimde desteklemektedir. Buna göre âyetin muradı, güneşin “balçıklı karışık sıcak bir su kaynağında batıyor gibi görülmesi” şeklinde anlaşılmaktadır.⁷¹⁰

Ebû Zehre, Zülkarneyn’in güneşin battığı yeri tarif eden mezkûr âyetteki her iki okuyuşu da dikkate alarak, pınarın hem siyah çamurlu *حَمِيَّةٌ* hem de sıcak *حَامِيَّةٌ*

⁷⁰⁷ el-Kehf 18/86. “Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar (gibi) buldu...”

⁷⁰⁸ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi’l-Kırâati’l-Aşr*, 2/121; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 398; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’âti’s-seb’a ve ’ilelühâ*, 412-413; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 428-429; Nîsâbüri, *el-Mebsût*, 282; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/169; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ’an vücûhi’l-kırââti’s-seb’a*, 2/73; Dâni, *et-Teyâsîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*, 352; Şehrezûri, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/538; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/314; Dimyâtî, *İthâf*, 2/145; Pâluvi, *Zübdetü’l-’İrfân*, 204.

⁷⁰⁹ el-Hicr 15/26. “Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.”

⁷¹⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 9/4579.

olabileceğini ifade etmiştir. Müfessirler, Ebû Zehre ile büyük ölçüde uyumlu bir değerlendirme yapmış, iki okuyuşun birlikte anlaşılabilirliğini veya çamurlu/sıcak özelliklerin bir arada düşünülebileceğini belirtmişlerdir.⁷¹¹ Mâverdî ise “حمية” okuyuşunu benimsemiş ve çamurlu pınar anlamını anlamını ön plana çıkarmış ve sıcaklık boyutunu daha sınırlı ele alarak Ebû Zehre’nin yorumuna kısmen paralel bir tavır sergilemiştir.⁷¹² Öte yandan, Salebî, kelimeyi ağırlıklı olarak “حامية” (sıcak) şeklinde yorumlamış ve çamur anlamını ikinci planda tutarak Ebû Zehre’nin iki yönlü yaklaşımından farklı bir tutum ortaya koymuştur.⁷¹³ Buna karşılık, Ebû Zehre’nin kıraatleri göz önünde bulunduran yaklaşımı, söz konusu âyetin anlamını hem metin hem de rivayet boyutlarıyla bütüncül bir şekilde değerlendirme imkânı vermektedir.

İsm-i fâil ile ilişkili kıraat farklılıklarına dair son örnek, وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ âyetinde⁷¹⁴ yer alan “فَارِهِينَ” kelimesine dair rivayetlerdir. Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre kıraat imamları, bu kelimedeki “ا” harfinin isbâtı ve hazfî konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya‘kûb lafzı “فَرِهِينَ” şeklinde okurken; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve A‘meş’in okuyuşu “فَارِهِينَ” şeklindedir.⁷¹⁵

Ebû Zehre, âyette geçen “فَارِهِينَ” lafzına ilişkin iki farklı kıraati zikretmekte ve birinci kıraat şeklinin “فَرِهِينَ”, ikinci okuyuşun ise elifsiz biçimiyle “فَرِهِينَ” olduğunu belirtmektedir. Müellife göre iki kıraatte de anlam açısından bir farklılık

⁷¹¹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 18/95-96; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuhû*, 3/308; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/743; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 21/141-142; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur‘ân*, 11/49; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-mesûn*, 7/541; Hâzin, *Lübâbü’t-te‘vil fi me‘âni’t-tenzil*, 3/176; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 5/242; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/364; Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vasît*, 1/2747.

⁷¹² Mâverdî, *en-Nüket*, 3/338-339.

⁷¹³ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur‘ân*, 6/190-191.

⁷¹⁴ eŞ-Şuarâ 26/149. “dağlardan ustaca evler oyup yapmaya devam edebileceğinizi mi sanıyorsunuz?”

⁷¹⁵ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi’l-Kirâati’l-Aşr*, 2/219; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 472; İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kirâ‘âti’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 2/137; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 519; Ezherî, *Me‘âni’l-kirâât*, 2/228; Nisâbüürî, *el-Mebsût*, 328; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/651; Dâni, *et-Teyisr fi’l-kirâ‘âti’s-seb‘*, 391; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb‘*, 2/151; İbnu’l-Kâsîh, *Sirâcü’l-kâri’i’l-mübtedî*, 1/307; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/336; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/288; Dimyâtî, *İthâf*, 2/245; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 249; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur‘ân*, 357.

bulunmamaktadır; zira iki okuyuş da aynı manaya işaret etmektedir. Bu bağlamda Ebû Zehre, âyetin “onların dağları oyarak, parçalarını kesip biçerek oralarda ev inşa ettikleri” anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Buna göre burada vurgulanan husus, kavmin ev yapımında tuğla veya hazır malzeme kullanmaksızın doğrudan dağları şekillendirmek suretiyle meskenler edinmesidir.⁷¹⁶

Konuya dair örneklerin bütününden hareketle, müfessirin ferşî kıraatler kapsamında değerlendirilen ism-i fâil türündeki kıraat vecihlerine yer verdiği görülmektedir. Bu çerçevede o, söz konusu kıraatler arasında anlam bakımından ortaya çıkan nüansları dikkate alarak tefsirinde bunların metne kazandırdığı semantik katkıları açıklamaktadır. Her ne kadar kıraatlerin tercihinine ilişkin açık bir yönlendirmede bulunmasa da bazı yerlerde belirli bir kıraati önce zikretmesi veya açıklamasını o kıraatin çerçevesinde temellendirmesi, müfessirin zımnî bir tercihte bulunduğuna işaret eden unsurlar olarak değerlendirilebilir.

2.2.1.1.4. Kelimedeki Ziyadelik ve Noksanlıkla İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat farklılıklarının önemli bir kısmı, kelimelerde kimi zaman harf ziyadesinin, kimi zaman ise harf düşmesinin söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür farklılıklar aynı zamanda kelimelerin uzatılarak veya uzatılmadan okunmasına bağlı olarak yapılan tasnife imkân vermektedir. Söz konusu uygulamalar, yalnızca isimlerde değil fiillerde de görüldüğünden, fiillerde ortaya çıkan sarfî vecihlerin ayrıca ele alınmasını gerektiren müstakil bir başlığa ihtiyaç duyulmamıştır. Bu bölümde hem isim hem de fiil kalıplarında ortaya çıkan ziyade ve noksanlıklar, Ebû Zehre'nin tefsirinde yer alan bazı örnekler üzerinden değerlendirilerek incelenecektir.

Kelimelere yapılan harf ziyadesi veya eksikliğiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarına, Fâtiha sûresindeki *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* âyetinde⁷¹⁷ yer alan “مَالِكِ” kelimesine ilişkin rivayetler örnek gösterilebilir. Kıraat kaynaklarında, Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halef'in mezkûr kelimeyi elif harfinin ziyadesiyle “مَالِكِ” şeklinde; Nâfi', İbn Kesîr,

⁷¹⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 10/5391.

⁷¹⁷ el-Fâtiha 1/4. “Ödül ve ceza gününün tek hâkimi.”

Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer'in ise elifsiz olarak “مَلِكٍ” şeklinde okudukları aktarılmaktadır.⁷¹⁸

Âyette geçen kelimenin farklı kıraatlerine ilişkin anlam farklılığını ortaya koymak üzere Ebû Zehre'nin, herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin çeşitli görüşlere yer verdiği görülmektedir. Müfessire göre “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ifadesi, şekil bakımından farklı kıraatlere konu olmuş olsa da anlam yönünden değişikliğe yol açmamaktadır. Buna göre ifade, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklinde okunabildiği gibi “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” veya “مَلِكٍ” şeklinde de tilâvet edilmiştir. Ebû Zehre ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin ifadeyi “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklinde okuduğuna dair bir rivayet de aktarmaktadır. Müfessir, kelimenin “مَالِكًا يَوْمِ الدِّينِ” veya “مَلِكٌ” şeklindeki okuyuşlarının da rivayet edildiğini, bu farklı okunuşların irap bakımından değişiklik arz etse de mânâyı etkilemediğini ifade etmektedir. Ebû Zehre'ye göre söz konusu kıraatlerin tamamı Hatt-ı Osmânî ile uyumludur ve mütevatir mushaf nüshalarında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Bununla yanında müfessir, kelimenin “مَالِكًا” şeklinde mansup okunması durumunda cümlede hâl anlamı kazanacağını ve âyetin, Allah Teâlâ'nın din gününün mutlak mâlikî olarak herkese işlediğinin karşılığını vereceğini vurguladığını belirtir. Bu durumda “يَوْمِ الدِّينِ” ifadesi, muzâfun ileyh zikredilmeyen bir zarf konumundadır. Kelimenin tenvinli ve merfû okunması durumunda da aynı irap ilişkisi geçerlidir, bu durumda “يَوْمِ الدِّينِ” zarf olup “مَلِكٍ” kelimesine taalluk eder ve Allah Teâlâ'nın mutlak hâkimiyetinin kemâline delalet eder.⁷¹⁹

Ebû Zehre'ye göre, “مَلِكٌ” ve “مَلِكٍ” kelimelerinin anlamca birbirine yakın olmakla birlikte, “مَالِكٍ” kıraatiyle aralarında belirgin bir fark bulunduğunu belirtir. Bu farkı, Arapçadaki “المَلِكِ” ve “المَلِكُ” mastarlarının anlam ayırımına benzeten müfessir,

⁷¹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' a*, 104; Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/109; İbn Hâleveyh, *Î'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, 1/47-48; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/7; Nisâbûrî, *el-Mebsût*, 86; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb'*, 1/25-32; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/229-230; İbnu'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî*, 1/31; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/271; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/49; Dimyâtî, *İthâf*, 1/339; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 13; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/53.

⁷¹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 1/60.

“المَلِكِ” kelimesi hukuki sahipliği ve sorumluluğu; “المُلْكِ” kelimesi ise mutlak tasarruf ve hükümranlık yetkisini ifade ettiğini vurgular. Ona göre “المَلِكِ” kavramı, mülkiyetle birlikte otoriteyi de zorunlu olarak içerdiğinden “المُلْكِ” ifadesinden daha kapsamlıdır. Bu sebeptir ki dilde “سُبْحَانَ مَالِكِ الْمُلْكِ” (mülkün mâliki ne yücedir) ifadesi kullanılabilirken, “سُبْحَانَ مَلِكِ الْمُلْكِ” şeklindeki kullanım uygun görülmemiştir.

Müfessir, burada söz konusu okuyuş farklılıklarının tamamının mütevatir olduğunu ve bu sebeple her birinin Kur’ân’ın bir parçası kabul edilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Ona göre Kur’ân’ın herhangi bir bölümü diğer bir bölümüyle çelişki arz etmez; aksine, bütünlüğü içinde âyetler ve kıraatler birbirlerini destekleyici ve tamamlayıcı bir mahiyet taşır. Bu sebeple, mütevatir kıraatler arasında bir seçim yapmanın şart olmadığını, zira her bir kıraatin diğerini tamamlayan bir işlev gördüğünü belirtir. Ebû Zehre, “وخلاصة القول في القراءتين” ifadesiyle iki kıraate ilişkin değerlendirmesini özetlerken, “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklindeki okuyuşun, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraatinin anlamını açıklayıcı ve tamamlayıcı bir mahiyet taşıdığını ifade eder. Ona göre iki kıraat arasında bir tenakuz düşünmek mümkün değildir; çünkü Kur’ân’ın kendi içinde çelişmesi söz konusu olamaz.⁷²⁰

İlgili kıraat ihtilâfını ele alan kaynaklarda, gerek elifli olarak okunan “مَالِكِ”, gerekse elifsiz biçimde “مَلِكِ” şeklindeki okuyuşların her ikisinin de Hz. Peygamber’e dayandırılan rivâyetlerle nakledildiği belirtilmektedir.⁷²¹ Bu çerçevede, kıraat farklılıklarını ele alan muhtelif tefsir kaynakları, hem medli “مَالِكِ” kıraatini hem de medsiz “مَلِكِ” okuyuşunu çeşitli açılardan yorumlamışlardır. Ancak bu iki kıraatten hangisinin anlam bakımından daha kapsamlı olduğu hususunda müfessirler arasında bir görüş birliği oluşmamış, değerlendirmeler farklı yaklaşımlar çerçevesinde çeşitlilik arz etmiştir.⁷²²

⁷²⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/60-61.

⁷²¹ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435), 5/35.

⁷²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/149-154; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 1/46-47; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 46-47; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/7-10; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*,

Kelimelerdeki harf fazlalığı veya noksanlığından kaynaklanan kıraat farklılıklarına örnek teşkil eden diğer bir kullanım, *إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ* ...*فَرَّقُوا*” kelimesine ilişkin kıraat ihtilaflarıdır. Bu kelimeyi Hamza ve Kisâî, burada olduğu gibi Rûm sûresindeki kullanımında da “ف” harfinden sonra med elifi getirerek “فَارَّقُوا” şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, ve Halef hem bu âyette hem de Rûm sûresinde kelimeyi Mushaf’ta bulunduğu şekliyle “فَرَّقُوا”, yani şeddeli “ر” ile tilavet etmişlerdir.⁷²⁴

Ebû Zehre de bu âyette geçen “فَرَّقُوا” lafzında “ر” harfinin Hafs rivayetine göre şeddeli olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında kelimenin “فَارَّقُوا” şeklindeki medli kıraatinin de mevcut olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, Mushaf hattında kelimenin med harfi olmaksızın (elifsiz) yazıldığını özellikle vurgular ve Semâvât “سَمَوَات” örneğinde olduğu gibi Kur’ân’da birçok med harfinin yazımının bu şekilde olduğuna dikkat çeker. Her iki kıraat vecihini de kapsayacak biçimde Ebû Zehre, Hz. Ali’ye (r.a.) nispet edilen şu ifadeyi aktarır: “فَرَّقُوا حَتَّى فَارَّقُوا”- “Ayrışınca kadar (dinlerini) parçaladılar.”⁷²⁵ Bu rivayet hem şeddeli hem de medli okuyuşun anlam bakımından nasıl birbirini tamamladığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Ebû Zehre’nin tefsirinde yararlandığı kaynaklardan biri olan Kurtubî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân’ında, Hamza ve Kisâî’nin “فَارَّقُوا” şeklindeki okuyuşunun aynı zamanda Hz. Ali tarafından da tercih edildiği aktarılmaktadır.⁷²⁶ Ebû Zehre’nin söz konusu kıraati benzer şekilde tefsirinde ele alması, onun bu bağlamda Kurtubî’den

1/204-205; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/19; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kurân*, 1/140-144; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîd*, 1/36; Neseî, *Medârikü’l-tenzil*, 1/32; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn*, 1/47-51; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 1/35-37.

⁷²³ el-En‘âm 6/159. “Dinlerini bölüp gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur...”

⁷²⁴ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi’l-Kirâati’l-Aşr*, 1/233; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’ati’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 1/173; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 278; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/3; Dâni, *et-Teyisr fi’l-kirâ’ati’s-seb‘*, 285; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihtisâr*, 1/882; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi’l-kirâ’at ve ‘ilelihâ*, 1/515; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/266; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 119; Dimyâtî, *İthâf*, 1/556; Kerîm, *el-Kirâatu’l-Aşri’l-Mütevâtira*, 354; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/305.

⁷²⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2754.

⁷²⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kurân*, 7/149.

istifade ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, müfessirin kıraat farklılıklarını değerlendirirken klasik tefsir literatürüyle kurduğu irtibatı ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir.

Ebû Zehre'nin bu âyetteki kıraat farklılıklarını ele alış biçimi, tefsirinde istifade ettiği müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî'nin yaklaşımıyla da paralellik arz etmektedir. Nitekim Râzî, kelimenin ister med harfiyle “فَارَقُوا” şeklinde, isterse şeddeli ve med harfi bulunmaksızın “فَرَّقُوا” biçiminde okunmasının anlamda herhangi bir değişiklik meydana getirmediğini belirtir. Ona göre, dinin bir kısmını benimseyip diğer bir kısmını reddetmeye dayalı bu tavır, esasen kişinin bütünüyle dinden uzaklaşmış olması anlamına gelmektedir.⁷²⁷ Bu durum, Ebû Zehre'nin söz konusu kıraati benzer bir çerçevede değerlendirdiğini, tıpkı Râzî'de olduğu gibi okuyuş farklılığını anlam üzerinde belirleyici bir değişiklik meydana getirmeyen bir varyant olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşımın klasik tefsir geleneğindeki bir diğer yansıması, Ebüssuûd Efendi'nin söz konusu âyete dair yorumlarında kendini göstermektedir. Müfessir, “فَرَّقُوا دِينَهُمْ” ifadesini, Yahudi ve Hristiyanların dinî bütünlüğü bozarak her bir fırkanın dinin bir kısmına sarılması ve farklı önderler etrafında toplanmaları sonucu ortaya çıkan firkalaşma olgusu şeklinde yorumlamaktadır.⁷²⁸ Bazı müfessirler tarafından âyetin bu ümmetten bid'at ehli ve bâtil fikir sahiplerine hamledilmesi yönünde bir görüş ileri sürülmüşse de,⁷²⁹ Ebüssuûd bu yorumu benimsememekte ve anlamı Ehl-i kitap bağlamıyla sınırlı tutmaktadır.⁷³⁰

Netice itibarıyla söz konusu kıraat farklılığı, fiilin sarf kalıbında bir değişiklik meydana getirmekte, bu değişim ise anlamda bir çelişki doğurmaktan ziyade, yorumun farklı boyutlar kazanmasına ve anlam alanının genişleyerek tamamlayıcı bir nitelik kazanmasına imkân sağlamaktadır.⁷³¹

⁷²⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/7.

⁷²⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/345.

⁷²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/96; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/8; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/149; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/260.

⁷³⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/347.

⁷³¹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, 1/152; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 278; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/438; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/458.

Kelimelerde harf ziyadesi veya noksanlığıyla ortaya çıkan kıraat farklılıklarına vereceğimiz son örnek, *وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...* âyetinde⁷³² yer alan “وَاعِدْنَا” kelimesidir. Bu kelime, kıraatler arasında iki farklı biçimde tilâvet edilmiştir. Buna göre kelime, mufâale babından geldiğinde “وَاعِدْنَا” şeklinde elif ziyadesiyle okunmakta, sülâsî mücerred kalıpta ise elifsiz olarak “وَعَدْنَا” biçiminde tilâvet edilmektedir. Nitekim Ebû Amr, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, İbn Muhaysın ve Yezîdî, fiili sülâsî mücerred kalıbında okuyarak elifsiz kıraati tercih etmişlerdir. Diğer kurrâ ise kelimeyi mufâale babına nisbet ederek elif ziyadesiyle okumuş ve böylece kıraat farklılığı ortaya çıkmıştır.⁷³³

Ebû Zehre de söz konusu fiilin iki farklı kıraatle nakledildiğini belirtmektedir. Müfessire göre birinci okuyuşta fiil, sülâsî mücerred kalıpta “Musa’ya vadettik” anlamına gelen “وَعَدْنَا مُوسَىٰ” şeklinde okunmuştur. Diğer kıraatte ise fiil, mufâale babına nispet edilerek “وَاعِدْنَا مُوسَىٰ” biçiminde “sözleştik” mânasını çağrıştıracak şekilde tilâvet edilmiştir. Bununla birlikte, klasik dil âlimlerinin önemli bir kısmı, mufâale babının ifade ettiği müştereklik/işteşlik anlamının Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının tenzih ilkesiyle bağdaşmayacağını vurgulamış, bu sebeple “وَاعِدْنَا” kıraatinde işteşlik anlamının değil, aksine “söz verdik” anlamının esas alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte Ebû Zehre, diğer bazı dilcilerden farklı olarak, “وَاعِدْنَا” kıraatinde mufâale babının ifade ettiği müştereklik anlamının bütünüyle reddedilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu kullanım, iki taraflı bir ortaklık anlamı taşımakla birlikte, burada söz konusu olan ortaklık, Allah’ın Hz. Mûsâ’ya söz vermesi, Hz. Mûsâ’nın ise bu ilahî sözü kabul edip gereğini yerine getirmesi şeklinde gerçekleşen bir karşılıklılığı ifade etmektedir. Dolayısıyla müfessir,

⁷³² el-Bakara 2/51. “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik...”

⁷³³ Muhaysın, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 56; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 96; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/52-53; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/239; Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâ'ati's-seb'*, 226; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/274; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/41; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/173; Dimyâtî, *İthâf*, 1/361; Pâluvi, *Zübdetü'l-'İrfân*, 34; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/110; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 51.

fiilin babından kaynaklanan işteşlik anlamının mecâzî ve tenzih ilkesine uygun bir çerçevede anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷³⁴

Kelimelerin telaffuz ve yazımında ortaya çıkan bu kıraat farklılıkları, bazı durumlarda semantik düzlemde de yansımalarını göstermekte ve böylece anlam çeşitliliğine imkân tanımaktadır. Ebû Zehre, ilgili âyetleri yorumlarken çoğu zaman kelimenin farklı okunuşlarını zikretmekle yetinmiş, ancak gerekli gördüğü yerlerde söz konusu kıraatlerin anlam ilişkilerine de işaret etmiştir. Bununla birlikte, farklı kıraatlerin ortaya çıkardığı anlamlar birbirleriyle çelişen bir durum oluşturmamakta, aksine Kur'ân'ın ifade alanını genişleten ve metnin yorum imkânlarını artıran bir nitelik arz etmektedir. Nitekim bu durum, kıraat farklılıklarının tefsire sağladığı çok yönlü anlam katkısının da açık bir göstergesidir.

2.2.1.1.5. İsimlerdeki Harf veya Hareke Değişikliğinden Kaynaklanan Kıraat Vecihleri

Zehretü't-tefâsîr'de yer alan kıraat farklılıklarının bir bölümünün, isimlerin harf veya harekelerinde meydana gelen değişikliklerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu tür farklılıklar, diğer fonetik yahut lehçeye dayalı okumaların aksine, çoğu zaman anlam üzerinde doğrudan etkili olmakta ve lafzın yorum alanını genişletmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında, söz konusu kıraat ihtilafları müfessirin tefsirinde yer verdiği örnekler esas alınarak ele alınacak ve isimlerdeki bu değişimlerin tefsire yansımaları analiz edilecektir.⁷³⁵

İsimlerin harf veya harekelerindeki değişimden kaynaklanan kıraat farklılıklarına örnek olarak, ... وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ... âyetinde⁷³⁶ yer alan “بُشْرًا” kelimesine ilişkin rivayetler zikredilebilir. Ebû Zehre, söz konusu lafzın yalnızca sahih kabul edilen iki vecihini aktarmakla yetinmiş olmakla birlikte, kıraat literatüründe bu kelimeye dair hem sahih hem de şâz olmak üzere daha fazla vecihin yer aldığı görülmektedir. Buna göre kelime, Âsım tarafından “بُشْرًا” şeklinde; İbn

⁷³⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 1/230.

⁷³⁵ Aynı bağlamda değerlendirilebilecek diğer örnekler için bk. el-En'âm 6/111; el-A'râf 7/57; et-Tevbe 9/12, 79; İbrâhîm 14/18; el-İsrâ 17/31; el-Kehf 18/5; Meryem 19/8; el-Hac 22/36; el-Mü'minûn 23/44; en-Nûr 24/21; eş-Şuarâ 26/137.

⁷³⁶ el-Furkân 25/48. “Rüzgârları rahmetinin önünde müjdecî olarak gönderen O'dur...”

Kuteybe (öl. 276/889) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin İbnü's-Sümeýfa' (öl. 215/830) rivayetinde “بُشْرَى” olarak; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Ya'kûb, İbn Muhaysın ve Yezîdî tarafından “نُشْرَى”; İbn Âmir, Katâde, Ebû Recâ (öl. 105/723-724 [?]) ve Amr b. Meymûn (öl. 74/693 [?]) tarafından “نُشْرَى”; Hamza, Kisâi ve Halef tarafından ise “نُشْرَى” şeklinde okunmuştur.⁷³⁷

Ebû Zehre, kelimenin meçhûl sîga ile hem “ب” hem de “ن” harfleriyle okunduğunu belirtmekte ve bu iki sahih vecih üzerinden anlamı değerlendirmektedir. Müfessire göre “ب” harfiyle okunan “بُشْرَى” kıraatinde rüzgârların “Bu rüzgarlar, ilâhi rahmetin tüm mahlûkata ulaşmasının başlangıcı olan rüzgarlardır” olduğu anlatılmakta ve burada isti'âre-i temsiliyye türünde bir benzetme bulunmaktadır. Yağmuru taşıyan rüzgârlar, önünde bereketli bir rahmet bulunan kimsenin yürüyüşüne benzetilmiş, bu benzetme, lafzın ifade gücünü artıran bir yönüyle ele alınmıştır. “ن” harfiyle okunan “نُشْرَى” kıraatinde ise rüzgârların rahmeti yaymak üzere dağılan ve hareket eden bir vasfa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Zehre, her iki okuyuşun anlam bakımından birbiriyle çelişmediğini, bilakis rüzgârların iki farklı özelliğine işaret ettiğini ifade eder: Bunlardan ilki rüzgârların hayrı müjdelemesi, ikincisi ise dağılıp genişleme işlevleridir. Bu bağlamda müfessir, iki kıraatin birlikte ele alınabileceği ve anlam bakımından telif edilebileceği kanaatindedir. Böylece rüzgârlar, hem “müjdeleyici” hem de “genişleyen” vasıflarıyla bütüncül bir şekilde anlaşılabilir. Ebû Zehre'ye göre her iki kıraat, kendi bağlamlarında geçerli olup, anlamların birlikte değerlendirilmesi âyetin mâna zenginliğine katkı sağlamaktadır.⁷³⁸

İsimlerdeki harf veya hareke farklılıklarından kaynaklanan kıraat farklılıklarına örnek olarak *إِن هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوْلِيْنَ* âyetinde⁷³⁹ yer alan “خَلْقٌ” kelimesine ilişkin rivayetler zikredilebilir. Kıraat literatüründe bu kelimenin kıraat imamları

⁷³⁷ Muhaysın, *el-Mühezzeb fi'l-Kirââti'l-Aşr*, 207; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 465; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve ilelühâ*, 1/186; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 511; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/123; Dâni, *et-Teytir fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 387; İbn Sîde, *İ'râbu'l-Kur'an*, 5/53-54; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 6/360-361; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 255; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*, 348.

⁷³⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 10/5292.

⁷³⁹ eş-Şuarâ 26/137. “Bu, öncekilerin tuttuğu yoldan başkası değildir.”

tarafından iki temel şekilde okunduğu nakledilmektedir. Buna göre kıraat-i aşere imamlarından Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Halef; kelimeyi “ل” ve “خ” harflerinin zammesiyle “خُلُقٌ” şeklinde okumuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ise kelimeyi “خ” harfinin fethası ve “ل” harfinin sükûnu ile “خُلُقٌ” şeklinde kıraat etmişlerdir.⁷⁴⁰ Ayrıca bazı kaynaklarda, İbn Abbâs, İkrime, İbn Kılâbe (öl. ?) ile Nâfi‘ tarikiyle Saîd b. Cübeyr ve Ebû'l-Âliye el-Cehderî'nin (öl. 90/709) kelimeyi “خ” harfinin zammesi ve “ل” harfinin de sükûnu ile “خُلُقٌ” biçiminde okuduğuna dair rivayetler de yer almaktadır.⁷⁴¹

Ebû Zehre, söz konusu kelimenin iki farklı şekilde kıraat edildiğini belirtmiş ve her bir varyantın anlam üzerinde oluşturduğu etkiyi açıklamıştır. Müfessire göre birinci kıraat olan “خُلُقٌ” okunuşu, âyete iki anlam kazandırmaktadır: Bunlardan ilki, müşriklerin içinde buldukları şirk geleneğinin önceki nesillerden devralınmış bir yol olduğudur. Bu yorum, onların “Babalarımızın böyle yaptığını gördük” şeklindeki ifadeleriyle uyumludur. İkinci olarak bu okuyuş, müşriklerde gözlenen zorbalık ve taşkınlık eğiliminin atalarından miras kalan bir karakter özelliği olduğunu ifade eder. Müfessir, her iki mâna ihtimaline de işaret etmek amacıyla kelimenin “din” yerine “huluk” şeklinde kullanıldığını belirtmektedir. İkinci kıraat olan “خُلُقٌ” şeklindeki okuyuşa göre ise âyet, “Bu verdiğin vaaz öncekilerin uydurup söylediği şeylerdir” anlamını ifade eder. Müfessirin değerlendirmesine göre, kelimenin “خُلُقٌ” şeklindeki okuyuşu, müşriklerin Kur'ân'a yönelik inkârcı tutumlarıyla paralellik arz etmektedir. Zira onlar, başka bir âyette de görüldüğü üzere, Kur'ân'ın ilahî bir vahiy olmadığını

⁷⁴⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 472; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/128; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'ati's-seb'a ve 'ilelühâ*, 2/136; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 518; Dâni, *et-Teyâsîr fi'l-kirâ'ati's-seb'a*, 391; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 943-944; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/335-336; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/288; Dimyâtî, *İthâf*, 244-245; Kerîm, *el-Kirâatu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 373; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 249.

⁷⁴¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 109; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/239; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 8/541; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, thk. Şimrân Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 356; Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/617.

ileri sürmek şartıyla⁷⁴² bir iddiada bulunmuşlardır. Böylece ilgili kıraat, müşriklerin söz konusu ithamlarını yansıtan anlamı destekleyici bir mahiyet taşımaktadır.⁷⁴³

Zemahşerî, söz konusu kelimenin farklı kıraatlerinin müşriklerin tarihsel ve geleneksel temelli inanç iddialarını çeşitli açılardan yansıttığını belirtir.⁷⁴⁴ Râzî ise bu âyete ilişkin değerlendirmesinde, Zemahşerî'nin yorumlarını ona atıfta bulunmaksızın büyük ölçüde tekrar etmiştir.⁷⁴⁵ Begavî ve Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin (öl. 741/1341) kıraat-i aşere kapsamında yer alan her iki okuyuşu da geçerli kabul ederek aralarında bir tercihte bulunmamış,⁷⁴⁶ buna karşılık bazı müfessirler, kıraat farklılıklarını aktardıktan sonra belirli bir okuyuşu diğerine göre daha isabetli görerek tercihte bulunmayı uygun bulmuşlardır.⁷⁴⁷

İsimlerdeki harf veya hareke değişikliğine dayanan kıraat farklılıklarına verilebilecek örneklerden birisi de *وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا* ... âyetinde⁷⁴⁸ geçen “قُبُلًا” kelimesidir. Bu kelime, kıraat imamları tarafından farklı şekilde okunmuştur. Nitekim Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer, lafzın “ق” harfini kesre, “ب” harfini ise fetha ile okuyarak “قِبُلًا” şeklinde kıraatte bulunmuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya‘kûb ve Halef ise “قُبُلًا” şeklindeki kıraati tercih etmişlerdir.⁷⁴⁹

Ebû Zehre, söz konusu kelimeyi Mücâhid'in İbn Abbas'tan naklettiği açıklamaya paralel biçimde “grup grup” anlamıyla yorumlamış ve bunu, “قُبُلًا” lafzının “قُبَيْل” kelimesinin çoğulu olmasıyla temellendirmiştir. Müfessir, ayrıca kelimenin

⁷⁴² el-En‘âm 6/25. “Bu Kur’an eskilerin masallarından başka bir şey değildir.”

⁷⁴³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 10/5387.

⁷⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/327.

⁷⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/523.

⁷⁴⁶ Begavî, *Me‘âlimü’l-tenzil*, 3/475; Hâzin, *Lübâbü’l-te‘vîl fi me‘âni’l-tenzil*, 3/330.

⁷⁴⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 19/377-379; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur‘ân*, 3/128; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb‘*, 2/151.

⁷⁴⁸ el-En‘âm 6/111. “Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik...”

⁷⁴⁹ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur‘ân*, 2/28; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ‘ati’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 1/167; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâat*, 267; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/306; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb‘*, 1/446; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâ‘ati’s-seb‘*, 281; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihtisâr*, 1/860; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/472; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261-262; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/312; Dimyâtî, *İthâf*, 1/543; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 115; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/302.

“yüz yüze karşılaşma” anlamı taşıyan “قَبْلًا” şeklinde de okunduğunu hatırlatarak bu kıraatin de bağlama uygun bir anlam imkânı sunduğunu ifade eder. Bu okunuşa göre âyet, “Müşrikler bunları açıkça görseler ve bunlarla yüz yüze karşılaşsalar bile...” şeklinde anlaşılmaktadır. Müellif, ayrıca her iki kıraatin anlamının birlikte değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu belirtir. Buna göre âyet, müşriklerin kendilerine çeşitli mucizelerin gösterilmesine ve bunları grup grup, açıkça ve yüz yüze müşahede etmelerine rağmen -Allah’ın diledikleri müstesna- yine de iman etmeyeceklerine işaret etmektedir. Böylece kıraat farklılıkları hem semantik zenginlik kazandırmakta hem de âyetin bağlamıyla uyumlu bir yorum bütünlüğü ortaya koymaktadır.⁷⁵⁰

Bu kelimenin kıraatleri arasında yapılan tercihler konusunda müfessirler farklı değerlendirmeler ortaya koymuştur. Müfessirlerin bir kısmı, kelimenin üç şekilde yorumlanabileceğini belirtir: Buna göre ifade, ya “kefil ve şahit” anlamındaki “قَبِيلٌ” kelimesinin çoğulu olup âyet, “Her şey doğruluğa tanıklık etse bile inanmazlar” anlamına gelir; ya “tür ve sınıf” manasında olup “Onlara her çeşitten delil gösterilse dahi...” şeklinde anlaşılır; yahut “yüz yüze, karşı karşıya” anlamındaki “قَبْلًا” formunda değerlendirilir.⁷⁵¹ Müfessir Kurtubî de, İbn Abbas, Katâde ve İbn Zeyd’in kelimeyi “قَبْلًا” şeklinde okuduklarını belirterek bu okuyuşun “karşılarına” anlamı verdiğini ifade eder. Öte yandan, kelimeyi âyetteki yazım şekline uygun olarak “قَبْلًا” şeklinde okuyanların ise bu kıraate “teminatçılar” anlamını yüklediklerini ifade etmiştir.⁷⁵² Mâtürîdî, İbn Kesîr, es-Semerkindî (ö. 373/983) ve Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise kelimenin her iki şekilde de okunduğunu aktarmış, kıraat farklılığının hem tilavet hem de te’vil düzeyinde anlam çeşitliliğine yol açtığını vurgulamıştır.⁷⁵³

⁷⁵⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2632.

⁷⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/48; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/283; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/117-118; Mâverîdî, *en-Nüket*, 2/157; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/152; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 12/182-183; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, 2/147; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 1/1522.

⁷⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/66.

⁷⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/219-220; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/318; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 1/494; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/117.

2.2.1.2. Fiillerde Kıraat Vecihleri

Fiil; şahıs ve zamanla bağlantılı olarak bir iş, oluş veya hareketi ifade eden kelimedir.⁷⁵⁴ Başka bir ifadeyle fiil, geçmiş (mâzî), şimdiki (hâl) veya gelecek (müstakbel) zamanlardan delalet eden ve bu zamanlardan birinde meydana gelen bir durumu bildiren lafızdır.⁷⁵⁵ Fiiller, kendi içinde zaman, şahıs, müzekkerlik-müenneslik, müteaddî-lâzım olma veya malûm-meçhûl kullanım gibi çeşitli açılardan tasnif edilebilmektedir.⁷⁵⁶ Kıraat farklılıklarının en yoğun biçimde görüldüğü alanlardan biri fiillerdir. Bu çeşitlilik, bir yandan Arap dilinin zenginliğine işaret ederken, diğer yandan âyetlerin anlam alanını doğrudan etkileyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle fiillerdeki kıraat ihtilafları, müfessirler için tefsir faaliyetinde dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır. Fiillerde ortaya çıkan kıraat farklılıklarının bazı yerlerde kelimenin farklı şekillerde okunmasıyla kendini göstermesi, bu ihtilafların esasen lehçeye dayalı bir ayrışmadan kaynaklanmadığını göstermektedir.⁷⁵⁷

Bu bölümde fiillere ilişkin kıraat farklılıkları, belirli alt başlıklar altında sınıflandırılacak ve konu, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı eserinden seçilen örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

2.2.1.2.1. Fiilin Malûm-Meçhûl Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri

Fâilin lafzen veya takdiren belli olduğu durumlarda fiilin mâlum, fâilin belirtilmediği ya da çeşitli gerekçelerle gizlendiği durumlarda ise meçhûl olarak nitelendirildiği⁷⁵⁸ Arapça'da fiil cümlesi, temel olarak fiil, fâil ve mef'ûlden oluşur.⁷⁵⁹ Fâilin zikredilmediği yapılarda, normalde mef'ûl konumunda bulunan unsurun fiilin

⁷⁵⁴ Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/10; Muhammed Ali Serrâc, *el-Lübâb fî Kavâidi'l-lugati ve âleti'l-edeb* (Dımaşk: Dâru'l Fikr, 1983), 11; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 89; Nusrettin Bolelli, *Arapça Dilbilgisi Nahiv ve Sarf Terimleri* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006), 126; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 15.

⁷⁵⁵ Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/11; Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 29; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 15.

⁷⁵⁶ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 89-104; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 389-442.

⁷⁵⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 63-65.

⁷⁵⁸ Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/49-50; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 103.; Önel, *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*, 408-422.

⁷⁵⁹ Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 33-34; Kahyaoglu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 56.

meçhûl kalıbına aktarılmasıyla nâibü'l-fâil konumuna geçtiği görülür.⁷⁶⁰ Etken ve edilgen fiil yapısına bağlı olarak ortaya çıkan bu tür yapısal farklılıklar, Kur'an kıraatlerinde de dikkate değer bir çeşitlilik arz etmektedir.

Arapça'nın tabiatı gereği fiilin mâlum veya meçhûl oluşu çoğu zaman harf düzeyinde bir değişiklik gerektirmemekle birlikte, her durumda hareke farklılığına dayanır. Bu nedenle anlam değişimi, esas itibarıyla fiil ve fâil üzerine yerleştirilen hareketler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.⁷⁶¹ Hem mâzî hem de muzârî fiillerde görülen bu kıraat farklılıkları, fiilin etken veya edilgen okunmasına bağlı olarak âyetlerin anlam alanını doğrudan etkilemektedir. Ebû Zehre de tefsirinde bu hususa önem atfetmekte ve ilgili kıraatleri, anlam üzerinde meydana getirdikleri etkiler çerçevesinde değerlendirmektedir. Söz konusu yaklaşım, Ebû Zehre'nin tefsirinden seçilen örneklerle somutlaştırılacaktır.⁷⁶²

Fiilin mâlum ve meçhûl okunmasına ilişkin kıraat farklılıklarına, وَمَا لَكُمْ أَلَّا... فَصَّلَ... ve حَرَّمَ... âyetinde⁷⁶³ yer alan “فَصَّلَ” ve “حَرَّمَ” kelimeleri örnek olarak verilebilir. Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre söz konusu âyette geçen “فَصَّلَ” kelimesi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir tarafından “فَصَّلَ” şeklinde, meçhûl kalıpta okunmuştur. Aynı âyetteki “حَرَّمَ” kelimesi de Nâfi', Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb dışındaki kıraat imamları tarafından “حَرَّمَ” şeklinde meçhûl olarak tilâvet edilmiştir.⁷⁶⁴ Şâz kıraatlerde ise İbn Muhaysın, Yezîdî ve Mufaddal b. Âsım'ın “فَصَّلَ” kıraatini; A'meş'in ise “حَرَّمَ” kıraatini rivayet ettiği nakledilmektedir.⁷⁶⁵

⁷⁶⁰ Ebu'l Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, 1/138; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 98; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 250-252; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 370-376.

⁷⁶¹ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 115.

⁷⁶² Bu konuyla ilgili tefsirde yer alan diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/233; el-Mâide 5/107; el-En'âm 6/16; et-Tevbe 9/111; Tâhâ 20/87, 102; el-Furkân 25/18.

⁷⁶³ el-En'âm 6/119. “Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır...”

⁷⁶⁴ Muhaysın, *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 1/223; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ*, 1/168; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 269; Dâni, *et-Teyisr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 281; İbn Ebû Meryem, *el-Müdâh fi vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/496-497; İbnu'l-Kâsih, *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübedî*, 1/215; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262; Dimyâtî, *İthâf*, 1/544; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 116; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/302.

⁷⁶⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hüccetü fi'l-kırââti's-seb'*, 1/168; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kırââti's-seb'*, 1/448; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 1/863; Dimyâtî, *İthâf*, 1/544.

Ebû Zehre, bu âyet bağlamında iki farklı mütevatir kıraatin mevcut olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, kelimelerin “فَصَّلَ” ve “حَرَّمَ” şeklinde mâlum/etken fiil formunda okunmasıdır. Müfessire göre bu okuyuş, muhatapların Allah’ın helâl ve haram kıldığı hususları bilmelerine rağmen, kesim esnasında Allah’ın ismi anılan bazı hayvanları kendi tasarruflarıyla haram saymalarını eleştirmektedir. Bu nedenle âyetteki kınama, ilahî hükmü bildikleri hâlde keyfî biçimde yasak koymalarına yöneliktir. Müellifin aktardığı ikinci kıraat ise fiillerin “فُصِّلَ” ve “حُرِّمَ” şeklinde meçhûl/edilgen formda okunmasıdır. Bu okuyuşa göre âyet, Allah’ın haram kıldığı hususlar açıkça bildirilmiş olmasına rağmen, muhatapların taşkınlıkları sebebiyle bazı hayvanları haram saydıklarını ifade etmektedir. Ebû Zehre ayrıca bu haramlığın hem ilahî beyana hem de fitratın hoş görmediği şeyleri reddeden tabiî eğilime dayandığını belirtmektedir.

Müfessir, âyetteki kelimelerin malûm ve meçhûl olarak okunmasına göre anlamın vurgu noktasının değiştiğini belirtir. Malûm/etken okuyuşta fiillerin fâili doğrudan Allah olup, eleştirinin nedeni muhatapların Allah’ın açıkça bildirdiği helâl-haram hükümlerini bilmelerine rağmen bazı hayvanları keyfî biçimde kendilerine haram kılmalarıdır. Buna karşılık meçhûl/edilgen okuyuşta vurgu, haramlık hükümlerinin vahiy ve fitrat tarafından zaten bilinir olduğuna yapılmakta, muhatapların bu açık hakikate rağmen taşkınlık ve aşırılık sebebiyle ilaveten haramlar ihdas ettikleri ifade edilmektedir. Böylece iki kıraat arasında anlam bütünlüğü korunmakla birlikte, kınamanın gerekçesi -birinde ilahî hükmü bile bile çiğneme, diğesinde ise fitrata ve açık beyana aykırı bir aşırılığa yönelme- bakımından farklılaşmaktadır.⁷⁶⁶

Mezkûr âyette geçen kelimelerin malûm ve meçhûl okunmasına ilişkin değerlendirmelerde, Ebû Zehre’nin yaklaşımından farklı tutumlar sergileyen müfessirler de bulunmaktadır. Begavî, kıraat farklılıklarını yalnızca aktarmakla yetinmemiş, fiillerin malûm veya meçhûl oluşunu âyetin siyak ve sibakı çerçevesinde temellendirerek söz konusu okuyuşları bizzat Kur’ân’ın bağlamıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Böylece o, kıraatlerin anlam yönünü âyet içi delillerle desteklemiştir.⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ Ebû Zehre, *Zehretü’l-ı-tefâsîr*, 5/2646-2647.

⁷⁶⁷ Begavî, *Me’âlimü’l-ı-tenzîl*, 2/154.

Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî de *Tefsîrû'l-kebîr* adlı eserinde “فَصَّلَ” ve “حَرَّمَ” kelimelerinin okunuşlarına dair temel bilgileri aktardıktan sonra, malûm ve meçhûl okuyuşları tercih edenlerin delillerinin bulunduğunu belirtmiş, bu delilleri çeşitli âyetlerden örneklerle yorumlayarak açıklamıştır.⁷⁶⁸ Öte yandan bazı kıraat ve tefsir kaynaklarında, mezkûr kelimeye dair üç farklı okuyuş bulunduğu nakledilmekte, ayrıca şâz kıraatler arasında Atiyye el-Avfi'nin (öl. 111/729-30) kelimeyi “فَصَّلَ” şeklinde şeddesiz olarak okuduğu da belirtilmektedir.⁷⁶⁹

Kıraat farklılıklarının fiillerin malûm ve meçhûl çatılarda okunmasına etkisine örnek olarak... وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ... âyetinde⁷⁷⁰ geçen “لِيَحْكُمَ” fiili gösterilebilir. Kıraat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer, kelimeyi meçhûl çatıda “لِيُحْكَمَ” şeklinde; “ى” harfini zammeli, “ك” harfini ise fethalı olarak okumuştur.⁷⁷¹ Kıraat-i aşere dışında zikredilen rivayetlerde de el-Cehderî'nin aynı kelimeyi “لِيُحْكَمَ” şeklinde meçhûl olarak okuduğu kaydedilmiştir.⁷⁷²

Ebû Zehre, söz konusu fiilin hem malûm hem de meçhûl yapıda okunduğunu belirterek bu iki kıraatın manaya etkisini açıklamıştır. Ona göre kelimenin meşhur kıraat üzere malûm olarak “لِيُحْكَمَ” şeklinde okunması halinde âyet, “İnsanlar arasında hüküm veren bizzat Kur'an'dır; zira Kur'an, dinle ilgili her konuda ilmî bir kaynak olup kıyamete kadar geçerli adil hükümleri bünyesinde barındırmaktadır” anlamını ifade eder. Müfessir, kelimenin meçhûl olarak “لِيُحْكَمَ” şeklindeki kıraate göre ise âyetin, insanların dünya ve ahirete dair ihtilaflarında hükmün bizzat Kur'an'a dayandığını ifade ettiğini belirtir. Bu anlayışa göre Kur'an, inanç ve şeriat konuları başta olmak üzere tüm anlaşmazlıklarda hakikate ulaştırın temel referans kaynağıdır.

⁷⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/128-129.

⁷⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/68-71; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb'*, 1/448; Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an* (Lahor: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/259-260; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/631.

⁷⁷⁰ el-Bakara 2/213. “...onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi...”

⁷⁷¹ Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/123; Vâstî, *el-Kenz*, 2/424; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/203; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/195; Dimyâtî, *İthâf*, 1/405; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 54; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/141; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'an*, 74.

⁷⁷² Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, 1/161.

Dolayısıyla müfessirin yorumuna göre, malûm kıraatte Kur'ân aktif bir hakem konumundayken, meçhûl kıraatte hüküm verme sürecinde başvuru temel referans niteliği taşımaktadır. Ebû Zehre ayrıca Kurtubî'nin bu okuyuşu şâz olarak değerlendirdiğini de belirtir.⁷⁷³

Müfessir, sıkça atıfta bulunduğu ve “Üstad” diye nitelediği Muhammed Abduh'un bu âyet hakkındaki değerlendirmesine de yer verir. Abduh'a göre âyette hüküm, doğrudan Kitab'a nispet edilmiştir. Bu ifade, ihtilafların çözümünde belirleyici olanın bizzat Kitap olduğunu, onun hükmüne sarılmakla yükümlü bulunan kimselerin hevâ ve heveslerinin yönlendirmesine kapılmamaları gerektiğini vurgular. Zira gerçek anlamda hâkim olan Kitab'ın kendisidir, onun dışında hakem kabul edilebilecek başka bir merci bulunmamaktadır.⁷⁷⁴

Begavî'nin aktardığına göre, Ebû Ca'fer'in söz konusu kelimeyi “لِيُحْكَمَ” şeklinde okuması durumunda kelime meçhûl sigaya dönüşmekte ve “hükmedilsin diye” anlamı ortaya çıkmaktadır. Begavî, bu okuyuşta hükmeden öznenin doğrudan Kitap/Kur'ân olmadığını; bilakis hakikate dair hüküm verilirken Kur'ân'ın bir vesile veya başvuru kaynağı olarak kullanıldığını ifade eder. Buna karşılık kıraat imamlarının çoğunluğuna nispet edilen “لِيُحْكَمَ” şeklindeki malûm okuyuşta ise hükmetme fiili Kitap/Kur'ân'a nispet edilmekte ve “Kitabın hükmetmesi için” anlamı ortaya çıkmaktadır. Begavî, bu kıraat yorumuna göre hükmetme eyleminin Kitap'a izafe edilmesinin hakiki değil, mecâzî bir nispet olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁷⁵

Ebû Zehre, ... قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ...⁷⁷⁶ yer alan “وَلَا يُطْعَمُ” fiilinin hem ma'lûm hem de meçhûl yapıda okunduğunu aktarmaktadır. Kıraat-i aşerenin dışında kalan bazı rivayetleri de nakleden kıraat kaynaklarında, söz konusu fiilin Hasan b. Sâlih el-Cufî (öl.?), Hasan-ı Basrî ve Ebu'l-Abbas el-Abbâdânî el-Mutavvi'î (öl. 270/884) tarafından ma'lûm sîga ile “وَلَا يُطْعَمُ” şeklinde okunduğu belirtilmektedir.⁷⁷⁷

⁷⁷³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/666.

⁷⁷⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/666.

⁷⁷⁵ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/272.

⁷⁷⁶ el-En'âm 6/14. “De ki: “Gökleri ve yeri yoktan var eden, yediren ama yedirilmeye ihtiyacı olmayan Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?”

⁷⁷⁷ Şehrezûrî, *el-Misbâhu 'z-zâhir*, 1/285; Dimyâtî, *İthâf*, 1/521.

Ebû Zehre, âyeti tefsir ederken kelimenin iki farklı kıraatle okunduğunu ifade etmiştir. Âyette yer aldığı şekliyle meçhûl olarak “وَلَا يُطْعَمُ” şeklindeki okuyuşu “yedirmeyen, beslenmeye muhtaç olmayan” anlamıyla açıklayan müfessire göre, bu kıraate göre Yüce Allah hiçbir şeye muhtaç olmayandır; bilakis bütün varlıkları rızıklandırır ve onlara hayat imkânı veren O’dur. Buna karşılık kelimenin ma’lûm olarak “وَلَا يَطْعَمُ” şeklinde okunması halinde ise anlam “Allah’ın dilediğine bol rızık verdiği, dilediğinin ise rızıkını daralttığı” şeklinde yorumlanmıştır. Böylece birinci okuyuş Allah’ın müstağnîliğini, ikinci okuyuş ise rızık dilediğince veren ve kısıtlayan ilahî kudreti öne çıkarmaktadır.

Kurtubî, kıraat imamlarının çoğunluğunun âyeti “وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ” şeklinde okuyarak Allah’ın kullarını rızıklandırır, fakat kendisi hiçbir şekilde rızıkla muhtaç olmayan yüce bir varlık olduğunu vurguladıklarını belirtir. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve A‘meş’in ise kelimeyi ma’lûm olarak “وَلَا يَطْعَمُ” şeklinde okuduklarını ve bu okuyuşun da anlam bakımından uygun olduğunu ifade eder.⁷⁷⁸ Dolayısıyla her iki kıraatte de Allah’ın mahlûkâtı beslediği, ancak kendisinin yeme ve içme gibi bir ihtiyaçtan tamamen münezzehe olduğu ortak anlamı öne çıkmaktadır.

2.2.1.2.2. Fiilin Tahfifli ve Teşdidli Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri

Fiillerde ortaya çıkan kıraat farklılıklarının bir bölümü, kelimenin şeddeli ya da şeddesiz okunmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür ihtilafların anlam üzerinde belirgin farklılıklar oluşturduğu ve metne semantik bir zenginlik kazandırdığı görülmektedir. Arapça’nın yapısal özellikleri gereği, bu başlık altında ele alınabilecek bazı örneklerin başka tasniflere de dâhil edilebilmesi mümkündür. Bununla birlikte bu bölümde, *Zehretü’l-tesfîr*’de yer alan ve özellikle fiillerin şeddeli yahut şeddesiz okunmasına dayanan kıraat farklılıklarını konu edinen örnekler ele alınacaktır.

Fiillerin tahfifli veya teşdidli biçimde okunmasına ilişkin kıraat farklılıklarına, ...*يَطْهَرْنَ*... âyetinde⁷⁷⁹ geçen “...*يَطْهَرْنَ*...*قُلْ هُوَ أَدَّى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ*...” fiili örnek olarak gösterilebilir. Kıraat kaynaklarında bu fiilin, Âsım’ın râvisi Ebû

⁷⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 6/397.

⁷⁷⁹ el-Bakara 2/222. “...De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın...”

Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâi ve Halef tarafından “يَطْهَرْنَ” şeklinde; diğer kıraat imamları tarafından ise “يَطْهَرْنَ” şeklinde okunduğu nakledilmektedir.⁷⁸⁰ Bunun yanında fiilin “يَتَطَهَّرْنَ” biçimindeki şâz kıraati de İbn Mes‘ûd ile Übey b. Ka‘b’ın okuyuşu olarak rivayet edilmiştir.⁷⁸¹

Ebû Zehre de bu iki okuyuşu tahfif ve teşdîd farkına dayalı kıraat ihtilafı olarak değerlendirmektedir. Ona göre meşhur kıraatte kelime, “ه” harfinin zammesi ve “ط” harfinin teşdîdsiz hâliyle “يَطْهَرْنَ” biçiminde okunur. Hamza, Kisâi ve Bişr b. el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbi rivayetinde Âsım ise bu kelimeyi, “ه” harfinin fethası ve hem “ط” hem “ه” harflerinin teşdîdiyle “يَطْهَرْنَ” şeklinde kıraat etmiştir. Ebû Zehre’ye göre meşhur kıraattaki “يَطْهَرْنَ” okuyuşu “âdet kanının kesilmesi” anlamına işaret eder. Hayız hâlinin sona ermesine neden olan unsur kanın kesilmesi olduğundan, bu okuyuşta temizliğin kadında gerçekleşen bir hâl olarak kabul edildiği görülür. Buna karşılık teşdîdli okuyuş olan “يَطْهَرْنَ” ise “...gusledinceye kadar onlara yaklaşmayın.” manasını ifade eder. Zira tetahhur, kadının fiilen gerçekleştirdiği bir eylem iken; tuhûr, necasetin ortadan kalkmasıyla kendiliğinden oluşan bir durumdur.⁷⁸²

Kıraat farklılıkları çerçevesinde bazı âlimler, âyetteki temizliğin kanın kesilmesiyle gerçekleşeceğini savunmuş, Hanefiler de bu görüşü tercih etmiştir. Buna karşın et-Taberî başta olmak üzere âlimlerin çoğu, her iki kıraat şeklinin anlamca aynı olduğunu ve “tetahhur”un ancak fiilî temizlenmeye, yani gusle işaret ettiğini belirtmiştir. Fakihlerin çoğunluğu da bu yaklaşımı takip ederek temizliğin gusülle tamamlanacağını ifade etmiştir. Ebû Zehre, söz konusu kıraat ihtilafının mezhepler arasındaki fikhî farklılıkların temelini oluşturduğunu belirtir. Hanefilere göre meşhur kıraat esas alındığında kanın kesilmesi cinsel ilişkinin helâli için yeterlidir. Ancak

⁷⁸⁰ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 134-135; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb'*, 1/293; Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 239; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/125; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/326; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/204; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/196; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 55; Muhammed Emin Efendî, *Umdetu'l-hullân*, 1/142; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 76.

⁷⁸¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/407.

⁷⁸² Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 2/732.

kanın en az süre içinde kesilmesi hâlinde kadın tarafından bunun teyit edilmesi gerektiğini, bunun da gusülle mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Ebû Zehre'ye göre Hanefiler her iki kıraati de kendi görüşlerini temellendirmede delil olarak kullanmıştır. Müfessire göre Hanefiler dışındaki fakihler ise, iki kıraat arasında mana bakımından bir ayırım yapmayarak her iki okuyuşu da “gusül” anlamında değerlendirmiştir. Bu görüş çerçevesinde hayız sonrasında cinsel ilişkinin helâl olabilmesi, yalnızca temizlik hâlinin gerçekleşmesine değil, fiilî temizlenmenin yani guslün tamamlanmasına bağlıdır.⁷⁸³

İlgili âyete dair kıraat ve tefsir literatüründe farklı yorumlar bulunmaktadır. Kıraat imamlarının çoğunluğu kelimeyi “يَطْهَرْنَ” şeklinde okumuş ve bu okuyuşu hayız kanının kesilmesi anlamında değerlendirmiştir. Bu görüşe göre kadınlardan uzak durma emri, kanın kesilmesine kadardır ve bu durumda gusül alınmadan cinsel ilişkinin helâl olabileceği ifade edilmiştir.⁷⁸⁴ Zeccâc'ın “طهرت المرأة” ifadesine ilişkin açıklaması da bu yaklaşımı desteklemektedir.⁷⁸⁵ Diğer taraftan kelimeyi “يَطْهَرْنَ” şeklinde okuyanlara göre, bu formun aslı “يَتَطَهَّرْنَ” olup idğâm yoluyla mevcut şekli almıştır. Bu kıraati tercih eden âlimler, âyette hem hayız hâlinin sona ermesine hem de su ile yapılan fiilî temizliğe işaret bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna göre cinsel ilişkinin helâl olması, yalnızca kanın kesilmesine değil, aynı zamanda guslün gerçekleşmesine bağlıdır Nitekim İbn Abbâs ve Mücâhid de iki kıraat arasında bu yönde bir anlam ayırımı yapmışlardır.⁷⁸⁶

Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer örnek, لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ... âyetinde⁷⁸⁷ yer alan “عَقَدْتُمْ” fiilindeki kıraat farklılıklarıdır. Kıraat kaynaklarında bu fiilin, Âsım'ın râvilerinden Ebû Bekir Şu'be,

⁷⁸³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/732-733.

⁷⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/383-385; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 134-135; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 1/146; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 1/190; Dimyâtî, *İthâf*, 1/407; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1440), 1/119.

⁷⁸⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/297.

⁷⁸⁶ Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 239; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/326; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/515.

⁷⁸⁷ el-Mâide 5/89. “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar...”

Hamza, Kisâi ve Hâlef tarafından tahfifli olarak “عَقَّدْتُمْ” şeklinde; İbn Zekvân tarafından ise elifle medli biçimde müfâale babından “عَقَّدْتُمْ” şeklinde okunduğu nakledilmektedir. Diğer kıraat imamlarının ise kelimeyi teşdîdli olarak tef’îl babından “عَقَّدْتُمْ” şeklinde okudukları rivayet edilmektedir.⁷⁸⁸

Ebû Zehre, ilgili kelimenin hem tahfifli hem de teşdîdli biçimlerinin rivayet edildiğini aktarmaktadır. Ona göre kelimenin teşdîdli “عَقَّدْتُمْ” formunda tef’îl babından gelmesi, anlamı güçlendirme ve tekit etme fonksiyonu taşımaktadır. Bununla birlikte, kelimenin tahfifli “عَقَّدْتُمْ” şeklindeki okuyuşunda da -mücerred baba ait olmasına rağmen- benzer bir tekit anlamının bulunduğu ifade edilmektedir. Müfessir, tefsir ve fıkıh âlimleri arasındaki farklı değerlendirmelere işaret ederek kendi görüşünü de ortaya koymaktadır. Buna göre Ebû Zehre, “yemin-i lağv”ı; kastın bulunmadığı, bilinçli bir bağlayıcılık amacı taşımayan ve gelecek bir fiile ilişkin kesinlik ifade etmeyen sözler şeklinde tanımlamakta ve bu tür yeminlerden dolayı sorumluluk oluşmayacağını belirtmektedir. Ona göre sorumluluk, ancak kalben kasıtlı olarak yapılan ve daha sonra bozulan yeminlerde söz konusudur. Nitekim kişinin Allah’ın helâl kıldığı bir hususu kendisine haram kıldıktan sonra bu kararından dönmesi durumunda yemin keffâreti gerekeceği gibi, burada da bilinçli bir taahhüdün ihlali söz konusudur.⁷⁸⁹

Bu âyette müfessirler, kıraat farklılıklarını esas alarak kelimenin anlamını farklı yönlerden temellendirmiş, bir kısmı ‘kefalet ve şahitlik’ anlamı üzerinden delillendirici boyutu, bir kısmı ise ‘muayene, karşı karşıya gelme ve topluluklar hâlinde arz edilme’ anlamları üzerinden tasvirî boyutu öne çıkarmıştır.⁷⁹⁰ Böylece kıraat farklılığı, yalnızca tilâvet düzeyinde kalmamış, tefsir ve te’vil düzeyinde de anlam çeşitliliğine zemin hazırlamıştır.

⁷⁸⁸ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, 1/149; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/ 270; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâ’âti’s-seb’*, 1/417; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi’l-kirâ’ât ve ‘ilelihâ*, 1/449; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/107; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/220; Dimyâtî, *İthâf*, 1/513; Pâluvî, *Zübdetü’l- ‘İrfân*, 104; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/278; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fî vücûhi’l-Kur’ân*, 145.

⁷⁸⁹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2338.

⁷⁹⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 11/471-472; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 3/90; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2/229; Semerkandî, *Bahrü’l- ‘ulûm*, 1/437; Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vasît*, 1/1351; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri’l-Kur’ân*, ts., 6/60-61.

Bu bağlamdaki bir diğer örnek, ... وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ...⁷⁹¹ âyetinde yer alan “يُمَسِّكُونَ” fiilinde görülen kıraat farklılıklarıdır. Kıraat kaynaklarında, aşere kurrâsı içerisinde yalnızca Âsım’ın râvilerinden Ebû Bekir Şu‘be’nin kelimeyi tahfifli biçimde, if‘âl babından “يُمَسِّكُونَ” şeklinde okuduğu; diğer kurrânın ise mushaf hattına yazıldığı şekliyle kelimeyi teşdîdli, tef‘îl babından “يُمَسِّكُونَ” şeklinde tilâvet ettikleri nakledilmektedir.⁷⁹² Kıraat literatüründe, söz konusu fiile dair şâz rivayetler de nakledilmiştir. Buna göre Abdullah b. Mes‘ûd’un kelimeyi “اِسْتَمْسَكُوا” şeklinde; Übey b. Ka‘b’in ise “مَسَكُوا” biçiminde okuduğu rivayet edilmektedir.⁷⁹³

Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*’de söz konusu âyeti yorumlarken iki kıraat arasında da mana bakımından kayda değer bir farklılık bulunmadığını ifade etmekle birlikte, “مَسَكَ بِهِ” yapısının tutunma anlamını daha güçlü biçimde karşıladığını belirtmiş ve bu sebeple teşdîdli kıraati esas almıştır. Buna göre müfessir, lafzın tef‘îl babındaki “يُمَسِّكُونَ” şeklindeki okuyuşunun, Kitap’a sımsıkı sarılmayı daha kuvvetli bir şekilde ifade ettiğini vurgulamaktadır. Müfessir, if‘âl babından “يُمَسِّكُونَ” şeklindeki kıraatin özelliklerine değinirken bu okuyuşta “م” harfinin sâkin, “س” harfinin ise kesreli olduğunu, dilcilerin bu kullanımın anlam bakımından “يَسْتَمْسِكُونَ بِهِ” ifadesiyle eşdeğer olduğunu belirttiklerini aktarır. Nitekim Arap dilinde “اِسْتَمْسَكَ بِهِ” ve “تَمَسَكَ بِهِ” kalıplarının tamamı “sımsıkı tutunmak” anlamını taşımaktadır.⁷⁹⁴

Bununla birlikte Ebû Zehre, âyetteki bağlamın yalnızca bireysel bir tutunmayı ifade eden “مَسَكَ بِهِ” yapısından ziyade, pek çok kişinin tutunduğunu ifade eden “اِسْتَمْسَكَ بِهِ” anlam alanına daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu fiil, yalnızca tutunmayı değil; hükümlere bağlılığı sürdürmeyi, onları hayatın merkezine

⁷⁹¹ el-A‘râf 7/170. “Kitaba sımsıkı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya...”

⁷⁹² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 297; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 301; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/350; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb‘*, 2/319; İbn Side, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, 5/136; Vâsitî, *el-Kenz*, 2/487; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/273; Dimyâtî, *İthâf*, 1/586; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 133.

⁷⁹³ İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kirâ‘ati’s-seb‘* ve *‘ilelühâ*, 1/214; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/174.

⁷⁹⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 6/2999.

almayı, terk etmeme kararlılığını ve bu hükümlere çağırma sorumluluğunu da içermektedir. Dolayısıyla “Kitab’a sımsıkı sarılmak”, müfessire göre, onun hükümlerini yerine getirmek, bu bağlılığa davet etmek, terk etmeyi düşünmeksizin sadakatle amel etmek ve amel terk edildiğinde sorumluluk bilinciyle özür beyan etmek şeklinde kapsamlı bir bağlılık ifadesidir.⁷⁹⁵

Zemaşerî, *el-Keşşâf*’ta söz konusu âyeti tefsir ederken Ebû Zehre’nin tercihi muhalif olarak, fiilin “يُمَسْكُونَ” şeklindeki tahfifli kıraatini esas almıştır.⁷⁹⁶

Buna karşılık Ebû Zehre’nin tefsirinde sıklıkla atıfta bulunduğu müfessirlerden Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî ise Ebû Zehre ile benzer bir yaklaşım benimseyerek âyette geçen “kitab” ifadesinin Tevrat olduğunu belirtmiş, “ona sımsıkı sarılanlar” ifadesinden maksadın, Tevrat’a inanıp hükümleriyle amel eden Yahudiler olduğunu dile getirmişlerdir. Bu müfessirlere göre teşdidli kıraat olan “يُمَسْكُونَ” fiili, “sımsıkı sarılanlar” anlamını daha güçlü bir biçimde yansıtmaktadır. Buna karşılık tahfifli kıraat olan “يُمَسْكُونَ” ise “tutunanlar” anlamına gelmekte olup teşdidli kıraatte bulunan vurgu ve süreklilik boyutunu içermemektedir.⁷⁹⁷

2.2.1.2.3. Fiilin Farklı Sîgalarda Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat farklılıklarının sarfi boyutunu oluşturan önemli alanlardan biri, fiillerin çeşitli bab ve kalıplarda okunmasından kaynaklanan ihtilaflardır. Literatürde pek çok misali bulunan bu tür kıraat farklılıkları, çoğu zaman ilgili âyetlerin anlamında belirgin değişikliklere yol açmakta veya metne yorum açısından zenginlik kazandırmaktadır. Bu nedenle müfessirler tarafından sıklıkla ele alınan kıraat vecihlerinin dikkate değer bir bölümünü teşkil etmektedir. Dilsel tahlillere özel bir önem verdiği bilinen Ebû Zehre de *Zehretü’l-tesfîr* adlı eserinde bu konuya temas etmiş, farklı bablarda okunan fiillere dair kıraatleri, tefsir bağlamındaki açıklamalarını desteklemek veya ilgili âyetlerdeki mana imkânlarını ortaya koymak amacıyla değerlendirmiştir. Bu çerçevede, söz konusu yaklaşımın somutlaşmasını göstermek üzere tefsirinde yer alan bazı örneklere aşağıda yer verilecektir.

⁷⁹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tesfîr*, 6/3000.

⁷⁹⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/174-175.

⁷⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/396; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 7/313.

Fiillerin farklı bablarda okunmasına ilişkin kıraatlere örnek olarak مَا نَنْسَخُ مِنْ مَّا نَنْسَخُ مِنْ... âyetinde⁷⁹⁸ geçen “أَوْ نُنْسِهَا” ifadesindeki farklı okuyuşlar zikredilebilir. Kıraat kaynaklarında aktarıldığı üzere Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, Halef ve A‘meş söz konusu fiili “أَوْ نُنْسِهَا” şeklinde telaffuz ederken; İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Muhaysın ve Yezîdî ise kelimeyi “أَوْ نُنْسَأُهَا” biçiminde telaffuz etmişlerdir.⁷⁹⁹ Bu iki sahih vecih dışında bazı sahâbî ve tâbiîlerden nakledilen şâz kıraatlerde kelimenin, Sa‘d b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675) ile Yahyâ b. Ya‘mer’in (öl. 89/708 [?]) lafzı “أَوْ تَنْسِهَا”, Saîd b. Müseyyeb ve Dahhâk’ın ise “أَوْ تَنْسَأُهَا” şeklinde okudukları rivayet edilmektedir. Ayrıca Abdullah b. Mes‘ûd’un kelimeyi “أَوْ نَنْسَخُهَا”, Ebû Recâ’nın da “أَوْ نُنْسِهَا” şeklinde tilavet ettiği ifade edilmektedir.⁸⁰⁰

Ebû Zehre, ilgili âyeti yorumlarken burada iki farklı okuyuşun mevcut olduğunu ifade etmekle yetinmekte, ancak bu kıraatlerin isnadına yönelik ayrıntıya girmemektedir. Müfessir, kelimenin “نُنْسِهَا” şeklindeki okuyuşunun “insanların kalplerinden unutturmak” anlamı taşıdığı kanaatindedir. Ona göre bu fiil, “onu insanların kalplerinden unutturdu” anlamındaki “نسي” kökünden gelmekte olup, dolayısıyla “Allah’ın bazı âyetleri insanların zihinlerinden çıkarması” şeklinde bir mânâ ortaya çıkmaktadır. Ebû Zehre, bu kıraatin özellikle tilaveti neshedilip hükmü muhafaza edilen âyetlerin varlığını savunanların görüşüyle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Fiilin “نُنْسَأُهَا” şeklinde okunmasına gelince, müfessir bu vecihte “tecil/ertelemek” anlamının bulunduğunu ifade etmektedir. Bazı dil âlimlerinin ise birinci kıraati de aynı mânaya hamlettiklerini aktaran Ebû Zehre, bu görüşü açıklarken şu tahlile yer verir: Kelimenin kökünün “نُنْسَأُهَا” olduğu, hemzenin teshîl yoluyla “نسي” harfine dönüştürüldüğü, ardından bu harfin illet harfi muamelesi gördüğü ve

⁷⁹⁸ el-Bakara 2/106. “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...”

⁷⁹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 168; Nisâbü’rî, *el-Mebsût*, 134; Dâni, *et-Teyisîr fi’l-kirâ’âti’s-seb‘*, 231; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/220; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/182; Dimyâtî, *İthâf*, 1/380; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 43; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/127; Kerîm, *el-Kirââtu’l-Aşri’l-Mütevâtira*, 17; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur‘ân*, 60.

⁸⁰⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur‘ân*, 16; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirââti’s-seb‘*, 1/86; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/103; Hatîb, *Mu‘cemu’l-kirâât*, 1/183.

nihayetinde cezm sebebiyle hazfedildiği belirtilmektedir. Böylelikle her iki kıraat de anlam açısından “tecil” üzerinde birleşmektedir. Bu çerçevede âyetin anlamı, Ebû Zehre’nin değerlendirmesine göre şu şekilde belirginleşmektedir: “Biz, bir âyetin hükmünü ancak ondan daha iyisini veya benzerini getirmek üzere kaldırır yahut erteleriz.”⁸⁰¹ Böylece müfessir, farklı kıraatlerin sarfi yapıya dayanan yönlerini dikkate alarak hem anlam farklılıklarını hem de ortak semantik zemini göstermeye çalışmaktadır.

Kıraat ihtilâfı bağlamında “نَسَخَ” kelimesinin “نُسَخَ” şeklinde de okunduğunu aktaran Ebüssuûd, bu okuyuşa göre mânanın “Biz, nesh emrini sana veya Cebrâil’e bildirirsek yahut sen bir âyeti neshedilmiş olarak bulursan” şeklinde anlaşılacağını belirtmektedir.⁸⁰² Ebüssuûd’un işaret ettiği bu anlam inceliği, iki kıraat arasında lafzî farklılığa dayalı bir yorum çeşitliliğine imkân tanımaktadır. Bununla birlikte bazı âlimler, lafız bakımından farklılık arz eden bu okuyuşların, nihai anlam itibariyle aynı sonucu ifade ettiği yönünde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸⁰³

Tefsir ilminin önemli meselelerinden biri olan nesh konusu etrafında şekillenen bu âyet bağlamında, Ebû Zehre’nin değerlendirmesine kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Müfessir, ilgili tartışmayı üç temel görüş üzerinden özetlemektedir. İlk görüş, âyetin hükmünün neshedilip tilavetinin devam ettiği kanaatini ifade etmektedir. İkinci görüş ise bunun aksine, tilaveti neshedilen fakat hükmü yürürlükte kalan âyetlerin bulunduğunu savunmaktadır. Üçüncü görüşte ise söz konusu kısmın, neshin ve te’vil farklılığının söz konusu olmadığı, muhkem âyetlerden oluşan temel bölüme işaret ettiği belirtilmekte, Kur’ân’ın büyük bir kısmının da bu sınıfta yer aldığı ifade edilmektedir. Müfessir, bütün bu görüşleri aktardıktan sonra âyetin neshin kesin olarak vukuuna değil, yalnızca mümkün oluşuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Zira ona göre âyet, şart cümlesi ve cevabıyla birlikte bir imkân çerçevesi sunmakta, neshin mutlaka gerçekleştiğini veya gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ifade etmemektedir.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/353.

⁸⁰² Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1/143.

⁸⁰³ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/192-193; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/205-209; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 2/67; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/512; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/84.

⁸⁰⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/352.

Bu çerçevede, âyette yer alan iki farklı kıraat, anlamda birbirini tamamlayan ancak vurguları farklılaşan yorumların ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. “أَوْ نُنسِيهَا” kıraatine göre âyet, “neshedilen yahut unutturulan bir âyetin yerine, ondan daha hayırlısının veya ona denk bir âyetin getirileceğini” ifade etmektedir. “أَوْ نُنسَاهَا” kıraati ise anlamı, “neshedilen yahut hükmü ertelenen bir âyetin yerine, ondan daha hayırlı ya da benzeri bir âyetin ikame edileceği” şeklinde ortaya koymaktadır.⁸⁰⁵ Böylece kıraat farklılığı, âyetin manasını daraltmaktan ziyade yorum ufkunu genişleten bir unsur olarak dikkat çekmektedir.

Ele alınan âyette vurgulanan nesh meselesi bağlamında bazı hususlara kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Nesh kavramı, erken dönem âlimleri tarafından yalnızca bir hükmün tamamen ortadan kaldırılması anlamında değil, aynı zamanda mutlak lafzın takyîdi, âmmın tahsisi, mücmelin beyânı, şer‘î bir hükmün ilga edilmesi ve lafzın kendi dışında bir unsurla açıklanması gibi farklı anlam çerçevelerinde kullanılmıştır.⁸⁰⁶ Daha sonraki dönemlerde ise nesh, teknik bir terim olarak, bir şer‘î hükmün yine şer‘î başka bir delille yürürlükten kaldırılması veya değiştirilmesi anlamıyla yaygınlık kazanmıştır.⁸⁰⁷

Nesh, İslâm ilim geleneğinde üzerinde en fazla tartışılan konular arasında yer almakla birlikte, burada bu meseleye dair kapsamlı bir inceleme yapılması amaçlanmamaktadır.⁸⁰⁸ Bununla birlikte, ele alınan âyette söz konusu edilen ve bir âyetin hükmünün kaldırılması, unutturulması yahut hükmünün ertelenmesi şeklinde anlaşılan nesh türüne kısaca değinmek gerekmektedir.

Kur‘ân’ın sağlıklı bir biçimde yorumlanabilmesi için, ilgili âyetin siyâk ve sibâkının, yani bağlamının, nüzûl ortamının ve muhatap kitlesinin dikkate alınması

⁸⁰⁵ Ünal, *Kur‘ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 277; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 121.

⁸⁰⁶ Halid b. Osman Sebt, *Kavâidü’l-tefsîr* (Kahire: Dâru İbnu Affân, 1997), 2/725; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed B. Ebî Bekr B. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-‘âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1973), 1/35.

⁸⁰⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta‘rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009), 240; Elmalılı, *Hak Dini Kur‘an Dili*, 1/456.

⁸⁰⁸ Nesh konusuna dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 93-108; Ahmad Hasan, “Nesh Teorisi III”, çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 1/4 (1987), 102-107.

okudukları nakledilmektedir.⁸¹³ Bu kıraat, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216/831) ve A‘meş‘den de şâz vecih olarak rivayet edilmiştir.⁸¹⁴ Diğer kıraat imamları ise metindeki yazılı şekle uygun olarak fiilleri müfâale babında tilavet etmişlerdir.

Ebû Zehre, söz konusu fiildeki kıraat farklılıklarını ele alırken âyetin hem sülâsî babda “وَلَا تَقْتُلُوهُمْ” şeklinde “Onları öldürmeyiniz!” anlamıyla, hem de müfâale babında “وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ” biçiminde “Onlarla savaşmayınız!” mânasıyla okunduğunu nakletmektedir. Müfessire göre okuyuşun “öldürmeyiniz” şeklinde olması, âyetin bu hususta açık ve doğrudan bir yasak ifade ettiği anlamına gelir. Buna karşılık fiilin “onlarla savaşmayınız” şeklinde okunması durumunda ise, savaşmanın yasaklanmış olması, savaşın tabii sonucu olan öldürmenin de yasaklandığına işaret eden dolaylı fakat güçlü bir delâlet sunmaktadır.⁸¹⁵

Ebû Zehre, âyetteki kıraat farklılıklarının anlam boyutuna işaret ettikten sonra Kâdî ez-Zencânî’nin ilgili âyeti değerlendirirken -her ne kadar kendisinin bu görüşte olmadığını özellikle belirtse de- İmam Şâfi‘ ve İmam Mâlik’in görüşünü destekleyerek bu âyetin “müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” hükmündeki âyetle neshedildiğini ileri sürdüğünü nakleder. Bunun üzerine Sâgânlı âlim, Kâdî’nin bu iddiasına itiraz ederek delil olarak getirilen âyetin bütün mekânlara yönelik umumî bir hüküm taşıdığını, oysa neshedildiği öne sürülen âyetin yalnızca Mescid-i Harâm’a mahsus özel bir hüküm içerdiğini belirtmiştir. Ona göre umum ifade eden bir nassın, husus ifade eden bir nassı neshetmesi metodolojik olarak mümkün değildir. Ebû Zehre’nin naklettiğine göre Kâdî ez-Zencânî bu cevap karşısında şaşkınlık yaşamış ve Sâgânlı âlimin bu itirazı, belâgat yönünden de kayda değer bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan İbn Arabî (öl. 638/1240) hem âyetin açık nassına hem de Mescid-i Harâm’da savaşmayı yasaklayan sahih sünnete dayanarak bu kutsal mekâna sığınan kimselerin dokunulmazlığı bulunduğunu vurgular.⁸¹⁶

⁸¹³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 127-128; Dâni, *et-Teysir fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, 238; Vâstî, *el-Kenz*, 2/423; İbnü’l-Kâsîh, *Sirâcü’l-kâri’i’l-mübtedî*, 1/161; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/201; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/55; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 52-53; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 72.

⁸¹⁴ Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/119; Dimyâtî, *İthâf*, 1/402; Hatîb, *Mu‘cemu’l-kırâât*, 1/265.

⁸¹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/582.

⁸¹⁶ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/582-583.

Kıraat-i Aşere imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef, âyet-i kerîmedeki “kıtal” kelimesini, sülâsî babda “قتل” şeklinde okuyarak “öldürmek” anlamıyla yorumlamışlardır. Bu kıraate göre âyet “Onlar sizi öldürmedikçe...” şeklinde anlaşılmaktadır. Çoğunluk kurrâ ise kelimeyi müfâale babında okuyarak fiile karşılıklı savaşıma anlamı vermiş ve âyeti “Onlar sizinle savaşmadıkça...” şeklinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda A‘meş, Hamza’nın okuyuşuna dilsel bir itiraz yöneltmiş; Hamza ise Arapçada fiillerin çoğul sigaya hamledildiği benzer kullanımları hatırlatarak kıraatini temellendirmiştir.⁸¹⁷

Fiillerin farklı sîgalarda okunmasına dair misallere, *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا*...
...*مَاءً* âyetinde⁸¹⁸ geçen “أَوْ لَمَسْتُمُ” kelimesinde mevcut olan ihtilaflar da misal olabilir. Kıraat kaynaklarında bu kelimenin iki sahih okuyuşunun bulunduğu belirtilmektedir. Rubâi fiil kalıbından, müfâ‘ale bâbında “لَمَسْتُمُ” şeklindeki okuyuşun Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb tarafından tercih edildiği; sülâsî fiil kalıbında, elifsiz olarak okunan “لَمَسْتُمُ” şeklindeki kıraatin ise Hamza, Kisâi, Halef ve A‘meş’e nispet edildiği görülmektedir.⁸¹⁹

Ebû Zehre’ye göre abdest ve teyemmümü gerekli kılan hâller bağlamında âyette yer alan “لَمَسْتُمُ” lafzı, diğer bir sahih kıraatte “لَمَسْتُمُ” şeklinde okunmuş olup, her iki okuyuş da literal anlamda bir temas ifade etmekten ziyade, “kadınlarla cinsel ilişkide bulunma”ya yönelik kinâi bir anlatım taşımaktadır. Müfessir, Kur’ân’ın bu tür ifadelerde açık ve doğrudan bir anlatım yerine edep ve nezaket sınırları içinde kalan dolaylı bir üslubu tercih ettiğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede “مَسَّ” kelimesinin de Kur’ânî kullanımlarda benzer şekilde cinsel ilişkiyi ima eden kinâi lafızlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Müfessirin aktardığına göre İmam Şâfiî, bir lafzın hem

⁸¹⁷ Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân*, 3/568; Râzî, *Mefâtihu‘l-ğayb*, 5/290; Dâni, *et-Teyisîr fi‘l-kirâ‘âti‘s-seb‘*, 238; Dimiyâtî, *İthâf*, 1/402; Öztoprak, *Kur‘ân Kıraatı*, 292.

⁸¹⁸ en-Nisâ 4/43. “...ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız...”

⁸¹⁹ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi‘l-Kirââti‘l-Aşr*, 1/160; İbn Mücâhid, *Kitâbü‘s-seb‘a*, 234; İbn Hâleveyh, *Î‘râbü‘l-kirâ‘âti‘s-seb‘* ve *‘ilelühâ*, 1/134; Nisâbüri, *el-Mebsût*, 180; Şhrezûrî, *el-Misbâhu‘z-zâhir*, 1/237; Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşf‘an vücûhi‘l-kirââti‘s-seb‘*, 1/391; Dâni, *et-Teyisîr fi‘l-kirâ‘âti‘s-seb‘*, 263-264; Hemedânî, *Gâyetü‘l-ihisâr*, 2/464; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti‘n-neşr*, 2/272; İbnü‘l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti‘n-Neşr*, 1/215; Hatîb, *Mu‘cemu‘l-kirâât*, 2/80; Dimiyâtî, *İthâf*, 1/483; Pâluvî, *Zübdetü‘l-‘İrfân*, 88; Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi‘t-tefsîr ve‘l-ahkâm*, 1/420.

hakikî hem de mecazî anlamlara ihtimal taşınması durumunda, bu iki anlamın birlikte kastedilmesini câiz görmektedir. Bu çerçevede “مَسَّ” kelimesi, hakikî anlamıyla “tene dokunma”yı ifade edebileceği gibi, mecazî veya kinâî bir kullanım olarak “kadınla cinsel ilişkide bulunma” anlamına da delâlet edebilmektedir. İmam Şâfiî’nin bu dilsel yaklaşımı, fikhî hükme de yansımış, kendisiyle evlenilmesi câiz olan ve bulûğ çağına ulaşmış bir kadına herhangi bir şekilde dokunulmasının abdesti bozacağı sonucuna ulaşmıştır.⁸²⁰

Âyet, suyun bulunmadığı veya kullanılmasının mümkün olmadığı hâllerde abdest ve gusül yerine geçen teyemmüm uygulamasına işaret etmekte, bunun yanı sıra abdesti bozan durumlara da temas etmektedir. Bu çerçevede hades, hakikî⁸²¹ ve hükmi⁸²² olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.⁸²³

Hükmi hades kapsamında değerlendirilen kadına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesi ise fukahâ arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu görüş ayrılığının temelinde, âyette yer alan kıraat farklılığı bulunmaktadır. “لَمَسْتُمْ” kıraatini esas alanlara göre fiil, tek taraflı olarak gerçekleşen “elle dokunma” anlamını ifade etmekte olup lafzın hem hakikî hem de mecazî manaya ihtimali söz konusudur. Bu sebeple söz konusu lafız müşkil kabul edilmiştir.⁸²⁴ Kur’ân’da “مَسَّ” ve “مُبَاشَرَةٌ” gibi lafızların cinsel ilişkiyi kinaye yoluyla ifade eden kullanımlara sahip olması da bu yaklaşımı desteklemektedir.⁸²⁵

Şâfiî mezhebi, “لَمَسْتُمْ” kıraatini esas alarak dokunmanın abdesti bozacağını savunmuş, lafzın hakiki anlamının “elle dokunma” olduğunu, mecazî anlamının ise

⁸²⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1695.

⁸²¹ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merginânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1/14-15; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/24-25; Abdurrahman B. Muhammed B. İyaz Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1987), 1/79-80.

⁸²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs İmam Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü's-Şüab, 1968), 1/15-19; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/29-30; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/15; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dımaşk: Dârü'l-Fîkr, 1989), 1/271-274; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'*, 1/80-84; Ebû'l-Velîd Muhammed B. Ahmed B. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/37-39.

⁸²³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/24.

⁸²⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/391.

⁸²⁵ Bu hususun izahı için bk. Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâilü'l-beyân fi tefsîri âyâti'l-ahkâm* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, 1984), 1/478.

cinsel ilişkiyi ifade ettiğini belirtmiştir. Kelamda aslolanın hakiki anlam olduğundan hareketle, dokunmanın abdesti bozduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁸²⁶ Ayrıca İbn Ömer’den rivayet edilen, kişinin eşine dokunmasının mülânese sayıldığına dair rivayetler bu görüşe delil olarak kullanılmıştır.⁸²⁷ Bu doğrultuda Şâfiilere göre, kadın ile erkeğin birbirlerine dokunmaları -şehvet şartı aranmaksızın- abdesti bozmaktadır.⁸²⁸ Buna karşılık müfâ‘ale bâbında okunan “لَا مَسْتَمٌ” kıraati, fiilin karşılıklı gerçekleşmesini ifade etmesi sebebiyle cinsel ilişki anlamına hamledilmiştir. Bu okuyuşta lafzın anlamı açık ve belirgin olup muhkem kabul edilmektedir.⁸²⁹ Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (öl. 42/662-63), Evzâî (öl. 157/774), Âmir b. Şerâhîl eş-Şa‘bî (öl. 104/722) ve Ebû Hanife bu görüşü benimsemişlerdir. Hanefî mezhebi, bu kıraati delil olarak sırf dokunmanın abdesti bozmayacağını savunmuştur.⁸³⁰ Ebû Hanife’ye göre âyette kastedilen mülânese, cimâ anlamındadır; el ile dokunma abdesti bozmaz. Hatta şehvet kastıyla öpme dahi, akıntı olmadığı sürece abdesti bozmaz.⁸³¹ Hanefiler bu husustaki kanaatlerini, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hanımlarından birini öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığına dair rivayetlerle desteklemişlerdir.⁸³² Hz. Âişe’den nakledilen bu rivayet,⁸³³ dokunma fiilinin abdesti bozmadığına delil olarak değerlendirilmiştir.⁸³⁴

Sonuç olarak, söz konusu âyetteki kıraat farklılığı, mezhepler arasında abdesti bozan hâller konusunda belirleyici bir rol oynamıştır. “لَا مَسْتَمٌ” kıraatini esas alan Şâfiî mezhebine göre dokunma abdesti bozarken, “لَا مَسْتَمٌ” kıraatini tercih eden Hanefilere

⁸²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/215-216; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 5/223-224; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/363.

⁸²⁷ Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abbas Ahmed el-Bâz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/464.

⁸²⁸ Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akâdeti ve's-şerîati ve'l-menhec* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 3/94.

⁸²⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/392; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 5/225; Ebû Bekr Ahmed B. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/466.

⁸³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/462; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/363.

⁸³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 5/224; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1989), 2/292; Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/421.

⁸³² Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 3/94.

⁸³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435), 1/168.

⁸³⁴ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/422.

göre cinsel ilişki dışında kalan temaslar abdesti bozmaz. Bu durum, kıraat farklılıklarının fiqhî hükümlerin teşekkülünde ne denli etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Fiillerin farklı bablarda okunmasına dair kıraat ihtilaflarına verilebilecek son örnek, ... وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا... âyetinde⁸³⁵ yer alan “أَمَرْنَا” fiilindeki farklı vecihlerdir. Söz konusu kelimeye ilişkin sahih kabul edilen iki farklı kıraat bulunmaktadır. Aşere imamlarından yalnızca Ya‘kûb kelimeyi hemzenin meddiyle “أَمَرْنَا” şeklinde okurken, diğer imamlar kelimeyi meddsiz olarak “أَمَرْنَا” şeklinde tilâvet etmişlerdir.⁸³⁶ Bunun yanı sıra kaynaklarda iki farklı şâz kıraat zikredilmektedir. Bunlardan ilki, “م” harfinin şeddesiyle “أَمَرْنَا” şeklindeki okuyuş olup Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Ali (öl. 122/740), Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), Ebû Osmân en-Nehdî (öl. 100/718-719), Ebân b. Yezîd el-Attâr (öl. 163/779-80 [?]) ve Leys'den nakledilmiştir.⁸³⁷ İkinci şâz vecih ise “م” harfinin kesresiyle “أَمَرْنَا” şeklindeki okuyuştur ve Hasan-ı Basrî, Yahyâ b. Ya‘mer ve İkrime'ye nispet edilmektedir.⁸³⁸

Ebû Zehre, kelimedeki kıraat farklılıklarını ele alırken, “م” harfinin kesresiyle okunan şâz rivayet dışında, diğer vecihleri kıraat imamlarının isimlerini belirtmeksizin aktarmakta ve bu üç kıraatin anlam boyutunu değerlendirmektedir. Ona göre birinci kıraat olan “أَمَرْنَا”, klasik emir anlamında “talep ve yükümlülük” bildirmemekte, aksine toplumun müreffeh kesiminde ortaya çıkan taşkınlık, gevşeklik ve bunun sonucunda fiskın kolaylaştırılması anlamına gelmektedir. Bu noktada Zemahşerî'nin ifadesine atıf yapan müfessir, âyetteki “emir” kelimesinin hakiki anlamda bir buyruk değil, mecazî bir ifade olduğunu vurgulamaktadır. İkinci kıraat olan “أَمَرْنَا” okuyuşunun ise “toplumun ileri gelen azgınlığını yetkilendirmek, onları yönetici konumuna getirmek

⁸³⁵ el-İsrâ 17/16. “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz...”

⁸³⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 379; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 268; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâ'ât ve ilelihâ*, 1/752; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/537; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/419; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/306; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 1/265; Dimyâtî, *İthâf*, 2/115; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 191; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/483.

⁸³⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/119; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/404; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/16; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/17; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 7/330; Dimyâtî, *İthâf*, 2/115.

⁸³⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 79; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/17; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/17; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 7/330.

ve böylece onlar üzerinden toplumun bozulmasına imkân tanımak” anlamını taşıdığını belirtir. Üçüncü kıraat olan “آمَرْنَا” şeklindeki okuyuş ise “çok oldu” anlamına geldiğinden, müfessire göre “Allah’ın toplumdaki mütrefleri çoğaltması, bunun sonucunda fesadın yayılması ve nihayetinde söz konusu toplumun helâk edilmesi” şeklinde yorumlanmaktadır. Ebû Zehre, bu üç kıraatin de -ifade ettikleri anlamlar bakımından- tutarlı olduğunu ve her birinin âyetin bağlamına uygun bir yorum imkânı sunduğunu belirtmekte, böylece farklı vecihlerin anlamda çeşitlilik ve zenginlik kazandırdığını ifade etmektedir.⁸³⁹

Tefsir ve hüccet literatüründe, âyette yer alan “آمَرْنَا” fiilinin nehiy kavramının karşıtı olarak emir anlamında kullanıldığı, bu bağlamda Allah Teâlâ’nın söz konusu belde halkına itaat ve sâlih amelleri emrettiği, ancak onların bu emre muhalefet ederek günah işledikleri ifade edilmektedir.⁸⁴⁰ Ayrıca fiilin if’âl babında “آمَرْنَا” ve tef’îl babında “آمَرْنَا” şeklindeki kıraatleri de zikredilmekte, bu okuyuşlara göre mânanın, “onları yönetici ve idareci konumuna getirdik” şeklinde anlaşıldığı belirtilmektedir.⁸⁴¹

Fiillerin farklı bablarda okunmasına dair örnekler dikkate alındığında, Ebû Zehre’nin mütevâtir kıraatlerle birlikte şâz olarak nitelenen kıraat vecihlerine de temas ettiği ve bu vecihler arasında ortaya çıkan anlam farklılıklarına değindiği görülmektedir. Nitekim ele alınan örneklerde, kıraat farklılıklarının âyetin anlamını farklı yönlere açtığı, bir kıraatin belirli bir yorumu desteklerken diğer bir kıraatin farklı bir anlam imkânı sunduğu anlaşılmaktadır. Ebû Zehre de bu farklılığı göz önünde bulundurarak, kıraat ihtilaflarının doğurduğu semantik farklılıkları değerlendirmekte ve böylece âyetin birden fazla yorum çerçevesinde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

⁸³⁹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tesfîr*, 8/4352-4353.

⁸⁴⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/119; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/404; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/16; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/313-315; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 7/24-27; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn*, 7/330.

⁸⁴¹ Ukberî, *et-Tibyân fi’l-râbi’l-Kur’ân*, 2/89; Ukberî, *İ’râbu’l-kırâati’s-şevâz*, 1/780-781; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 5/162.

2.2.1.2.4. Fiilin Gâib-Muhatab-Mütekellim Okunması ile İlgili Kıraat Vecihleri

Fiillerde görülen kıraat farklılıklarının bir diğer boyutunu, fiillerin gâib, muhâtab veya mütekellim sîgalarında okunmasından kaynaklanan ihtilaflar oluşturmaktadır. Bu tür farklılıklar, fiilin sîgasına bağlı olarak cümledeki fâilin değişmesine yol açmakta, buna bağlı olarak üslup farklılıkları meydana gelmektedir. Söz konusu üslup değişimi, belâgat ilminde “iltifât” sanatı çerçevesinde değerlendirilir. İltifat, bir ifadenin gâib, muhâtab ve mütekellim kipleri arasında geçiş göstermesi şeklinde tanımlanır ve Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân’ın üslubunda da yaygın biçimde kullanılan bir belâgat yöntemidir.⁸⁴² Âyetin hem anlam örgüsünü hem de i’râbını etkileyen bu husus, Ebû Zehre’nin tefsirinde de dikkat çektiği konular arasında yer almakta olup, müfessirin değerlendirmeleri kendi eserinden seçilecek örnekler üzerinden incelenecektir.⁸⁴³

Fiillerin gâib ve mütekellim sîgalarıyla okunmasından kaynaklanan kıraat farklılıklarına dair ilk örnek, ... لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ... âyetindeki⁸⁴⁴ “لَا نُفَرِّقُ” fiilinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında yer aldığı üzere kıraat-i aşere imamlarından Ya’kûb kelimeyi gâib sîgasıyla “لَا يُفَرِّقُ” şeklinde okurken, diğer kıraat imamları mushaf hattında yazıldığı şekliyle mütekellim sîgasındaki “لَا نُفَرِّقُ” okuyuşunu tercih etmişlerdir.⁸⁴⁵ Ayrıca Yahyâ b. Ya’mer, Saîd b. Cübeyr, Ebû Zür’a b. Amr b. Cerîr el-Becelî (öl. 91/709), Ebû Ubeyde el-Lü’lü’î (öl. 180/796) ve Hârice b. Mus’ab es-Sülemî (öl. 168/784) gibi bazı râvilerden de “لَا يُفَرِّقُ” şeklindeki şâz okuyuş nakledilmektedir.⁸⁴⁶

⁸⁴² Konuya dair ayrıntılı açıklamalar için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/84-85; İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153; Kadir Kınar, “Belagatta İltifat”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 3/8 (Şubat 2005), 75-106.

⁸⁴³ Bu başlık altında değerlendirilebilecek diğer örnekler için bk. Âl-i İmrân 3/178; el-En’âm 6/22; el-Enfâl 8/38; et-Tevbe 9/104; Yûsuf 12/12; el-İsrâ 17/2; el-Kehf 18/51; Tâhâ 20/102; el-Furkân 25/17, 19; eş-Şuarâ 26/11.

⁸⁴⁴ el-Bakara 2/285. “...O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız”

⁸⁴⁵ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâ’ât ve ’ilelihâ*, 1/357; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/205; Dimyâtî, *İthâf*, 1/429; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 65; Kerîm, *el-Kirââtü'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 49; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur’ân*, 88.

⁸⁴⁶ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/560; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/159.

Ebû Zehre, söz konusu fiildeki mütekellim sîgasıyla “لَا نُفَرِّقُ” kıraatinin belâgatta iltifat sanatına işaret ettiğini belirtir. Buna göre metin önce Hz. Peygamber ve müminlerden hikâye sîgasıyla bahsetmekte, ardından mütekellim sîgasına geçerek iman esaslarındaki ortak duruşlarını ifade etmektedir. Böylelikle müminlerin peygamberler arasında ayırım yapmadıkları, bir kısmını tasdik edip diğerlerini inkâr etmedikleri vurgulanmış olmaktadır. Ebû Zehre’ye göre fiilin gâib formundaki “لَا يُفَرِّقُ” kıraatinde ise zamir “كُلُّ” lafzına dönmektedir. Her ne kadar “كُلُّ” anlam itibarıyla çoğulluk ifade etse de lafzen müfret olduğu için zamirin müfret gelmesi Arap dilinin kaidelerine uygundur. Bununla birlikte bazı bağlamlarda zamirin kelimenin anlamına uygun şekilde cemî olarak döndüğü de bilinmektedir. Fiilin bu şekilde gâib sigasıyla okunması hâlinde, önceki cümlenin içerdiği anlamın açık bir biçimde tekrarlanması söz konusudur; zira önceki ifade tüm peygamberlere iman edildiğini bildirmekte, bunun tabîî sonucu olarak iman sahasında peygamberler arasında ayırım yapılmaması gerekmektedir. Ebû Zehre’ye göre buradaki “ayırım yapmama” ilkesi, peygamberlerin derecelerindeki üstünlükle ilgili olmayıp tamamen iman konusuna ilişkindir.⁸⁴⁷

Zemahşerî de bu âyetteki “لَا نُفَرِّقُ” ibaresinin Ya’kûb tarafından “لَا يُفَرِّقُ” şeklinde okunduğunu aktarır. Ona göre bu okuyuşta fiilin fâili “كُلُّ” lafzı olduğundan, âyeti “dediler” anlamını takdir etmeye gerek kalmaksızın “Hepsi de onun peygamberleri arasında ayırım yapmaz” şeklinde anlamak mümkün olmaktadır.⁸⁴⁸

Bu bağlamda, cumhurun kıraatine göre âyetin anlamı, “Resûl, kendisine Rabb’i tarafından indirilene iman etti... (Resûl ve müminler olarak) hepsi, ‘O’nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz’ dediler” şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁹ Bu okuyuştan hareketle, âyette geçen “نُفَرِّقُ” fiilinin fâili hem Resûl hem de müminler olarak anlaşılmaktadır. Buna karşılık, Ya’kûb’un kıraatinde fiilin tekil yapıda

⁸⁴⁷ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/1088-1089.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/331.

⁸⁴⁹ Hemedânî, *el-Ferîd fî i’râbi’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/533.

okunması, fâilin yalnızca Resûl olduğunu göstermekte, böylece âyetin anlamı, öznenin kapsamı bakımından cumhurun okuyuşundan ayrışmaktadır.⁸⁵⁰

Fiil sîgalarındaki değişime bağlı olarak ortaya çıkan kıraat farklılıklarının bir diğer örneği gâib ve muhâtab sîgalardaki okumalarda meydana gelmektedir. Bu konuya *وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا* âyetinde⁸⁵¹ yer alan *تَتَّخِذُوا* fiilinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında yer alan bilgiler bir arada değerlendirildiğinde, kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun -Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halef- kelimeyi muhâtab sîgada *تَتَّخِذُوا* şeklinde okudukları; buna karşılık Ebû Amr, İbn Abbâs ve Mücâhid’den ise fiilin gâib sigasıyla *يَتَّخِذُوا* biçiminde okunduğuna dair rivayetler nakledildiği anlaşılmaktadır.⁸⁵²

Ebû Zehre, âyetin tefsirinde bu iki kıraat vecihine değinmiş ve her birine göre ortaya çıkan yorumu aktarmıştır. Buna göre fiilin “ت” harfiyle okunması, muhataba yönelik bir hitap üslubu taşımakta olup “O’ndan başka kendinize bir vekil edinmeyin” şeklindeki anlamı desteklemektedir. Fiilin “ي” harfiyle gâib sîgada okunması hâlinde ise anlam, “Allah, Musa’yı (a.s.) İsrâiloğullarına, Allah’tan başkasını veli ve rab edinmesinler diye bir rehber kıldı” şeklinde olmaktadır. Ebû Zehre’nin değerlendirmesine göre her iki kıraat de mütevâtir ve meşhur kıraatler arasında yer almakta olup anlam bakımından geçerli te’viller sunmaktadır.⁸⁵³

Konuya dair verilebilecek diğer bir örnek ise mütekellim (birinci tekil şahıs - “ben”) ve muhatap (ikinci tekil şahıs - “sen”) sigalarıyla okunan *وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ*... âyetindeki⁸⁵⁴ *كُنْتُ* fiilinde görülen kıraat farklılığıdır. Kıraat kaynaklarında

⁸⁵⁰ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 260.

⁸⁵¹ el-İsrâ 17/2. “Mûsâ’ya kitabı verdik ve “Benden başkasına güvenip dayanmayın” diyerek o kitabı İsrâiloğulları’na bir hidayet rehberi kıldık.”

⁸⁵² İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’âti’s-seb’* ve *‘ilelihâ*, I, 363; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 396-397; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/512; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi’l-kirââti’s-seb’*, 2/42; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâ’âti’s-seb’*, 341; Hemedânî, *Gâyetü’l-ihtisâr*, 2/544; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi’l-kirâ’ât ve ‘ilelihâ*, 1/748; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/418; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/306; Dimyâtî, *İthâf*, 2/113-114; Pâluvî, *Zübdetü’l-‘İrfân*, 190; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 2/482.

⁸⁵³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 8/4330.

⁸⁵⁴ el-Kehf 18/51. “...Ben yoldan çıkarılanları yardımcı edinecek değilim.”

belirtildiğine göre Ebû Ca‘fer ve Hasan-ı Basrî, kelimedeki zamiri muhâtab sigasına çevirerek “كُنْتُ” şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık diğer kıraat imamlarının tamamı, kelimeyi mütekellim sigasında “كُنْتُ” olarak kıraat etmişlerdir.⁸⁵⁵

Ebû Zehre, söz konusu kelimenin iki farklı şekilde okunduğunu ifade ederek her bir kıraate göre âyetin mana çerçevesini açıklamaktadır. Buna göre “كُنْتُ” şeklindeki mütekellim okuyuşunda zamir “ben” anlamına gelmekte ve ifade, “Her şeyi yaratan ve her şeyi bilen benim, bu sebeple saptıranları kendime yardımcı edinmem düşünülemez” anlamını taşımaktadır. Bu te’vile göre Yüce Allah, yaratma ve yönetme fiillerinde hiçbir varlığa ihtiyaç duymadığı gibi, özellikle hidayet vermeyen ve insanları saptıran kimseleri destekçi edinmesi zatına yakışmaz. Müfessire göre, fiilin “كُنْتُ” şeklinde muhatap sîgasıyla okunması hâlinde ise hitabın Hz. Peygamber’e yöneldiği anlaşılmaktadır. Bu durumda âyetin anlamı, “Ey Muhammed! Saptıranları kendine yardımcı edinmen uygun olmaz, onların hoşnutluğunu gözeterek destek arayışına girmemelisin. Ayrıca Rablerinin rızasını kazanmak için sabah akşam dua eden müminleri yanından uzaklaştırma” şeklinde yorumlanmaktadır. Ebû Zehre, “كُنْتُ” şeklindeki sahih okuyuşta Allah’ın saptırıcıların niteliklerini vurgulamak üzere zamir kullanmayıp doğrudan “الْمُضِلِّينَ” lafzını tercih ettiğine dikkat çekmekte ve bunun, söz konusu grubun temel vasfı olan “saptırma” fiilini belirginleştirdiğini ifade etmektedir. Nitekim İblîs’in “*Elbette onların çoğunu saptıracağım!*”⁸⁵⁶ şeklindeki sözü de bu vasfın mahiyetini yansıtmaktadır.⁸⁵⁷

Zemaşerî, “وَمَا كُنْتُ” kelimesinin fetha ile “وَمَا كُنْتُ / sen ... -madın” şeklinde okunabildiğini aktarır. Bu kıraate göre hitap Hz. Peygamber’e yöneliktir ve anlam, “Senin onları kendine destekçi edinmen veya onlarla övünmeyi düşünmen uygun değildir” şeklinde yorumlanır.⁸⁵⁸

⁸⁵⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 420; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/533; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb'*, 2/65; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/432; Dimyâtî, *İthâf*, 2/139; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/498; Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire*, 192.

⁸⁵⁶ Sâd 38/82.

⁸⁵⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4544.

⁸⁵⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/728.

Fiilin gâib, muhâtab ve mütekellim sîgalarda okunmasından kaynaklanan kıraat farklılıklarına dair son örnek, ... تَجْعَلُونَهُ قَرَأَ طَيْسَ تَبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا... âyetinde⁸⁵⁹ yer alan “تَجْعَلُونَهُ” ve “تُخْفُونَ” fiillerinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında yer alan bilgilere göre İbn Kesîr ve Ebû Amr, her iki fiili de gâib sîgada “يَجْعَلُونَهُ” ve “يُخْفُونَ” şeklinde okumuş; Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halef ise muhâtab sîgada “تَجْعَلُونَهُ” ve “تُخْفُونَ” biçimindeki okuyuşu tercih etmişlerdir.⁸⁶⁰

Ebû Zehre’ye göre âyette meşhur olan kıraat, fiillerin “ت” harfiyle muhâtab sîgada okunduğu “تَجْعَلُونَهُ” ve “تُخْفُونَ” kıraatidir. Bununla birlikte, her iki fiilin de “ي” harfiyle gâib sîgada okunmasına dayanan mütevâtir bir kıraat vecihinin bulunduğu da belirtmektedir. Müfessire göre “يَجْعَلُونَ” ve “يُخْفُونَ” şeklindeki okuyuşlarda, Yahudilerden üçüncü şahıs olarak söz edilmesi suretiyle bir iltifat sanatı söz konusudur. Bu üslup değişikliği, onların Tevrat’ı tahrif etmeleri ve hükümlerini gizlemeleri sebebiyle kınanmalarını şiddetlendirmek ve yaptıkları fiilleri tahkir etmek amacı taşımaktadır. Müfessir ayrıca âyetin Mekkî veya Medenî oluşu konusunda ihtilaf bulunduğunu, ancak tercih edilen görüşün âyetin Mekkî olduğu yönünde olduğunu ifade eder. Zira âyette muhatap alınan kesim, kendilerine indirilen vahyi gizleyen ve ilâhî hükümleri değiştiren Yahudilerdir. Âyette geçen “قَرَأَ طَيْسَ” lafzı, onların bir kısmını açıkladıkları, bir kısmını ise gizledikleri Tevrat sahifelerini ifade etmektedir. Müfessire göre âyetin indiriliş gayesi, “Allah hiçbir beşere bir şey indirmemiştir” şeklindeki iddiayı reddetmektir. Bu bağlamda, fiillerin gâib sîgada okunması, Yahudilerin tahrif ve gizleme fiillerini daha sert bir üslupla eleştirmeye yönelik belâgî bir tercih olarak değerlendirilmelidir.⁸⁶¹

Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*’inde âyette muhâtab sîgasıyla yer alan “تَجْعَلُونَهُ” fiilinin Ebû Amr ve İbn Kesîr tarafından gâib sîgasıyla “يَجْعَلُونَهُ” şeklinde

⁸⁵⁹ el-En‘âm 6/91. “...Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz...”

⁸⁶⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 263; İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kırâ‘âti’s-seb‘ ve ‘ilelühâ*, 1/164; İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ’*, 2/640; Dâni, *et-Tefsîr fi’l-kırâ‘âti’s-seb‘*, 279; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/470; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 2/306; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/119; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/290; Dimyâtî, *İthâf*, 1/537; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/300.

⁸⁶¹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2586-2587.

okunduğunu belirtir. Bu okuyuşa göre aynı âyette geçen “يُبْدُونَهَا” ve “يُحْفُونَ” fiilleri de gâib sîgasında değerlendirilmiştir. Râzî, bu tercihi, âyetin bağlamında gâib sîgasının kullanılmasına dayandırmakta; buna karşılık muhâtab sîgasıyla okuyanların ise delil olarak âyetin ilerleyen kısmındaki “وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعَلَّمُوا” ifadesini ileri sürdüklerini aktarmaktadır.⁸⁶²

2.2.1.2.5. Haber ve İnşâ Yapısındaki Kıraat Vecihleri

Kıraatler arasındaki ihtilaf türlerinden biri, bazı fiillerin emir, nehiy veya muzâri kalıplarında okunmasından kaynaklanmaktadır. Arap dili belâgatında cümleler, meânî ilmi çerçevesinde haber ve inşâ olmak üzere iki ana kısımda ele alınmaktadır.⁸⁶³ Anlam bakımından doğru ya da yanlış olma olasılığı taşıyan ve bir hüküm bildiren sözler haber,⁸⁶⁴ bu ihtimali taşımayan ve bir talep, emir, nehiy, temenni veya şart ifade eden sözler ise inşâ olarak tanımlanmaktadır.⁸⁶⁵ Bu noktada, belâgat ilmindeki haber kavramı ile nahiv ilmindeki haber teriminin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat edilmelidir. Zira belâgatta haber, inşânın karşıtı olarak kelâmın temel iki türünden biri kabul edilirken; nahiv ilminde haber, isim cümlesinin unsurlarından biri olup mübtedânın tamamlayıcısı konumundadır.⁸⁶⁶ Meânî ilminde inşâ ise, söylenen sözde hükmün doğruluk veya yanlışlık ihtimali bulunmayan; emir, nehiy, soru, temenni, nida ve benzeri anlamlar taşıyan ifadeler şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁶⁷ Bu ayrımı somutlaştırmak amacıyla şu örnekler verilebilir: “Osman ders çalıştı.” ifadesi, doğrulanabilir veya yalanlanabilir bir hüküm

⁸⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/64.

⁸⁶³ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/55; Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011), 49; İsmail Durmuş, “Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/206-207.

⁸⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/257; Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/130; Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 189; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 57.

⁸⁶⁵ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/22; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334-337; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 56-300.

⁸⁶⁶ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/24; Ahmet Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvurihâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2007), 478-479; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 56.

⁸⁶⁷ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 42; Bolelli, *Belâgat*, 229; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 126.

bildirdiğinden haber cümlesi niteliği taşımaktadır. Buna karşılık “Osman ders çalış.” ifadesi ise bir talep içerdiği için inşâ cümlesi kapsamında değerlendirilir. Zira bu ifade, muhtevası itibarıyla doğrulanması veya yalanlanması mümkün olan bir durumu ya da olguyu haber vermemektedir.⁸⁶⁸ Recâ, soru, emir, nehiy ve nida gibi anlamlar içeren ifadeler de inşâ cümlelerinin başlıca türleri arasında yer almaktadır.⁸⁶⁹ Kıraat ilminde görülen ihtilafların bir kısmı da âyetlerin haber ya da inşâ biçimine göre telaffuz edilmesinden meydana gelmektedir. Anlam üzerinde belirgin etkiler doğuran bu tür kıraat farklılıklarına, Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı eserinden seçilen örnekler çerçevesinde değinilecektir.

Haber ve inşâ formundaki kıraatler hususuna örnek teşkil eden âyetlerden biri ...وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا... âyetinde⁸⁷⁰ yer alan “وَاتَّخِذُوا” fiilidir. Kıraat kaynaklarında, Ebû Zehre'nin imam isimlerini tek tek zikretmeksizin naklettiği bu kelimeye dair farklı okuyuşlar bulunduğu görülmektedir. Buna göre, fiilin “خ” harfi kesre ile emir (inşâ) biçiminde “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunmuş olup, bu kıraat İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef, İbn Muhaysın ve A'meş tarafından telaffuz edilmiştir. Buna karşılık fiilin “خ” harfinin fethasıyla haber kalıbında “وَاتَّخِذُوا” şeklindeki okuyuşu ise Nâfi' ve İbn Âmir'e nispet edilmektedir.⁸⁷¹

Her iki kıraati de aktaran müfessir, lafzın emir sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunmasının yanı sıra haber sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde de rivayet edildiğini belirtmektedir. Ebû Zehre'ye göre her iki okuyuşta da söz konusu fiil, âyette geçen “جَعَلْنَا” fiiline atfedilmektedir. Bununla birlikte fiilin haber veya inşâ kalıbında okunması, âyetin anlamında doğrudan bir farklılık meydana getirmektedir. Nitekim

⁸⁶⁸ Ayrıca Arap belâgatında haber ve inşâ cümleleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Irmak, *Arap Belâgatında Haber-Inşâ Meselesi*, 56-300.

⁸⁶⁹ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/135-148; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvurihâ*, 195-196.

⁸⁷⁰ el-Bakara 2/125. “...Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin...”

⁸⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 170; Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 1/174; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb'a*, 1/263; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 113; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 2/220; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/185; Dimyâtî, *İthâf*, 1/385; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 45; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/129; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'an*, 62.

fiilin haber sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunması hâlinde âyetin anlamı, “Biz orayı insanlar için toplanma ve güven yeri kıldık, onlar da Makâm-ı İbrahim’i namazgâh edindiler” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Emir sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklindeki okuyuşta ise bir talep cümlesinin başka bir talep cümlesine atfedilmesi söz konusudur. Her ne kadar “جَعَلْنَا” fiili şekil itibariyle mâzî ve haber ifade etse de mâna bakımından talep ve emir anlamı taşımaktadır. Bu durum, Yüce Allah’ın Beyt’i insanlar için kendisine yönelecekleri, sığınacakları ve namazlarında daire şeklinde etrafını kuşatacakları bir toplanma alanı olmasını istemesi ve buna bağlı olarak Makâm-ı İbrahim’in namazgâh edinilmesini emretmesiyle açıklanmaktadır.⁸⁷²

Kıraatlerin farklı yapılarla okunması, âyetin anlamında doğrudan bir farklılaşmaya yol açmaktadır. Nitekim fiilin haber sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunması hâlinde âyetin anlamı, “Onlar da (Hz. İbrahim’in soyu) Makâm-ı İbrahim’i bir namaz yeri edindiler.” şeklinde anlaşılmaktadır. Buna karşılık fiilin inşâ (emir) sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunması durumunda ise âyet, doğrudan muhataplara yönelik bir talep ifade etmekte ve “Siz de Makâm-ı İbrahim’i bir namaz yeri edinin.” anlamını kazanmaktadır.⁸⁷³

Sahih kıraatler arasında yer alan bu iki okuyuşun tercihi hususunda âlimler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Dilci kimliğiyle temayüz eden müfessirlerinden Ferrâ, söz konusu iki kıraati hem dil hem anlam bakımından isabetli görmektedir.⁸⁷⁴ Buna karşılık Taberî, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen sahih rivayetleri esas alarak fiilin emir sigasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunan kıraatini tercih ettiğini belirtmektedir.⁸⁷⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib ise bu gerekçeye ilâveten, kurrânın çoğunluğunun söz konusu kıraati benimsemesini ve bu okuyuşun farklı tariklerle Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve Hz. Ömer’e (r.a.) isnad edilmesini tercih sebebi olarak zikretmekte, dolayısıyla inşâ yapısındaki kıraati daha güçlü kabul etmektedir.⁸⁷⁶

⁸⁷² Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 1/397-398.

⁸⁷³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 113; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 266; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 124.

⁸⁷⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, 1/77.

⁸⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/30-33.

⁸⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi’l-kirââti’s-seb’*, 1/264.

Müfessirler, âyette geçen mezkûr fiilin farklı kıraat vecihleriyle okunmasının, anlam üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre kelimenin emir (inşâ) sîgasıyla “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunması hâlinde âyet, doğrudan muhataplara yönelik bir talep içermekte olup mâna, “Siz de İbrahim’in makamından bir namaz yeri edinin.” şeklinde olmaktadır. Bu okuyuşta hitap unsuru öne çıkmakta ve ilâhî emrin doğrudan muhataplara yöneltildiği görülmektedir. Fiilin haber (ihbâr) yapısında “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunması durumunda ise âyet, geçmişte gerçekleşmiş bir durumu bildiren haber cümlesi hüviyeti kazanmakta ve mâna, “Onlar da İbrahim’in makamını namazgâh edindiler.” şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁸⁷⁷ Bu okuyuşta ise tarihsel bir uygulamanın aktarılması söz konusudur. Dolayısıyla haber ve inşâ yapıları arasındaki bu kıraat farklılığı, âyetin hem üslubunu hem de anlam yönünü çeşitlendirmekte, belâgat açısından da metne zenginlik kazandırmaktadır.

Haber ve inşâ yapısında okunan kıraatlere dair diğer bir örnek, لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ...

... لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...⁸⁷⁸ âyetinde geçen “لَا تُضَارَّ” fiilinde görülmektedir. Bu kelimeye ilişkin kıraat farklılıkları, cümlenin haber veya inşâ yapısında anlaşılmasına doğrudan etki etmektedir.

Kıraat kaynaklarında, mezkûr kelimeyi İbn Kesîr ve Ebû Amr, Ya’kûb, İbn Muhaysîn ve Yezîdî, söz konusu fiili haber sigasında merfû olarak “لَا تُضَارُّ” şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşta “لَا”, nefiy edatı konumunda olup cümle lafzen haber yapısındadır. Bununla birlikte, zararın nefyedilmesi, hüküm itibariyle zararın yasaklanmasını gerektirdiğinden, cümle anlam bakımından nehiy ifade eden inşâî bir muhteva taşımaktadır. Ebû Ca’fer ise “ر” harfini tahfif ve iskân ile “لَا تُضَارُّ” şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ da kelimeyi metinde yer aldığı üzere nehiy anlamında okumuşlardır. Bu okuyuş, İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd’a nispet edilmekte olup fiilin nehiy sigasında kullanılması sebebiyle idgamlı hâlinin harekesi de nehiy fiiline uygun

⁸⁷⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/30-33; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/185; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/207; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li ahkâmi’l-Kurân*, 2/110-112; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/552-553; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1/157.

⁸⁷⁸ el-Bakara 2/233. “...Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır...”

olarak fethalı gelmiştir. Bu kıraatte yasaklama anlamı, lafzen ve doğrudan ifade edilmiş olmaktadır.⁸⁷⁹

Ebû Zehre'ye göre âyette geçen “لَا تُضَارُّ” fiili, zarar anlamına gelen “الضرر” kökünden türemiş olup müfâ‘ale babındandır. Kelime, zararın reddedilmesini ifade eden lâ-i nâfiye ile haber kalıbında “لَا تُضَارُّ” şeklinde merfû olarak okunmuştur. Bu durumda zararın nefyedilmesi, aynı zamanda onun yasaklanmasını da zorunlu kılmaktadır. Müfessire göre, fiilin lâ-i nâfiye ile “لَا تُضَارُّ” şeklinde meczûm okunması da rivayet edilmiştir. Her ne kadar lafzen iki sâkin harf bulunmasa da vasıl hâlinde “iki sakin harfın bir araya gelmesinden kaçınmak gerekir” kaidesine göre burada sâkin harfın, fetha ile harekelendirildiği görülmektedir. Ayrıca kelimenin sükûn ile “لَا تُضَارُّ” şeklinde okunması da açık bir nehiy anlamı taşımaktadır. Müfessir, fiilin müfâ‘ale babından meçhûl kalıpta değerlendirilmesini de mümkün görmekte, ancak her iki takdirde de mânanın değişmediğini belirtmektedir. Buna göre âyet, anne ve babadan her birinin, çocuk sebebiyle birbirine zarar vermesinin ya da çocuğa duyulan şefkat gerekçe gösterilerek taraflardan birinin zarara uğratılmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸⁸⁰

Tefsir kaynaklarını incelediğimizde, “لَا تُضَارُّ” ifadesine dair kıraat farklılıklarının anlamda bir çelişkiye yol açmadığı, bilakis hükmün kapsamını pekiştiren bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Ebû Zehre'nin bu konudaki değerlendirmeleri, klasik müfessirlerin yaklaşımlarıyla tutarlılık göstermekte, fiilin haber veya nehiy sigasıyla okunması, nihai olarak anne ve babanın çocuk sebebiyle birbirine zarar vermesinin kesin biçimde yasaklandığı ortak sonucuna ulaştırmaktadır.⁸⁸¹

⁸⁷⁹ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 1/94; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 136; Dâni, *et-Teysir fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 239; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Dimyâtî, *İthâf*, 1/409; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 57; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/143.

⁸⁸⁰ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 2/810.

⁸⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/46-47; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/103-104; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 3/167-168; Semerkandî, *Bahrü'l-ülûm*, 1/179.

Haber ve inşâ yapısında okunan kıraatlere dair son örnek **وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا** Haber ve inşâ yapısında okunan kıraatlere dair son örnek **وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا** ...⁸⁸² yer alan **“وَلِيَحْكُمَ”** fiilinde görülen kıraat ihtilafıdır. Kıraat imamlarının çoğunluğu, kelimeyi yazıldığı gibi cezmlı biçimde okuyarak fiildeki lâm harfini emir edatı kabul etmişlerdir. Buna karşılık Hamza ve A‘meş, kelimeyi “ل” harfinin kesresi ve “م” harfinin fethasıyla **“وَلِيَحْكُمَ”** şeklinde mansûb okumuşlardır.⁸⁸³ Ayrıca kaynaklarda, **“وَأَنْ لِيَحْكُمَ”** şeklinde nakledilen ve Übey b. Ka‘b’a nispet edilen şâz bir kıraatin de bulunduğu belirtilmektedir.⁸⁸⁴

Ebû Zehre, ilgili âyette birden fazla kıraat bulunduğunu belirtmekle birlikte değerlendirmesinde iki vecihe odaklanmaktadır. Bunlardan ilki, İmam Hamza’ya nispet edilen ve fiilin **“وَلِيَحْكُمَ”** şeklinde mansûb okunduğu kıraattir. Müfessire göre bu okuyuşta lâm harfi, ta‘lîl (sebeup bildirme) anlamı taşımakta ve önceki âyetle anlam ilişkisi kurmaktadır. Bu kıraate göre âyetin mânası, Allah Teâlâ’nın Hz. İsa’ya (a.s.) hidayet ve nur içeren, Tevrat’ı tasdik eden ve muttakiler için öğüt olan İncil’i vermesinin, İncil ehlinin Allah’ın onda indirdiği hükümlerle hükmetmeleri amacıyla gerçekleştiği şeklinde anlaşılmaktadır. Ebû Zehre, bu kapsamda İncil ehlinin Hz. İsa’dan Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gönderilişine kadar olan dönemi kapsadığını ve nâsih bir şeriat gelinceye kadar önceki şeriatla amel etmenin vacip olduğunu ifade etmektedir. İkinci kıraat ise, fiilin **“وَلِيَحْكُمَ”** şeklinde cezmlı okunmasıdır. Bu durumda lâm harfi emir edatı olup cümle açık bir inşâ yapısı kazanmaktadır. Ancak bu okuyuşta, kelâmın bağlamı gereği mahzûf bir sözün takdir edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ebû Zehre’ye göre burada takdir edilen ifade, Tevrat ehline hitap eden önceki âyete⁸⁸⁵ uygun biçimde, “dedik ki” anlamındaki **“قُلْنَا”** lafzıdır. Buna göre mâna, “Biz de dedik

⁸⁸² el-Mâide 5/47. “İncil’e tâbi olanlar da Allah’ın onda indirdikleriyle hükmetsinler...”

⁸⁸³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 244; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 227-228; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vüçûhi’l-kirââti’s-seb’a*, 1/410; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâ’âti’s-seb’a*, 269; Vâsıtî, *el-Kenz*, 2/459; İbnü’l-Kâsîh, *Sirâcü’l-kâri’i’l-mübtedî*, 1/200; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/219; Dimyâtî, *İthâf*, 1/508; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 101; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/277.

⁸⁸⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/375; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 1/270; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirââti’s-seb’a*, 1/131; İbn Sîde, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 3/419; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/639; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2/199; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn*, 4/286.

⁸⁸⁵ el-Mâide 5/45. “Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş diş...”

ki; İncil'e inananlar hükümler" şeklinde olur. Bu takdire göre İncil ile amel edilmesi, Kur'an'ın nüzûlünden önceki döneme ait bir yükümlülük olarak anlaşılmaktadır.⁸⁸⁶

Mezkûr âyetin kıraati ve buna bağlı anlam yönelimleri, müfessirler ve kurrâ arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu ihtilaf, esas itibarıyla lâm harfinin fonksiyonu etrafında şekillenmekte ve iki temel okuyuş ekseninde ele alınmaktadır.

Birinci okuyuş, Hicaz ve Basra kurrâsı ile bazı Kûfeli kurrâ tarafından tercih edilen ve lâmin sükûnlu olduğu lâm-ı emir kıraatidir. Bu okuyuşa göre âyet, Allah Teâlâ'nın İncil ehline, kendilerine indirilen kitapta yer alan hükümlerle hükmetmelerini emrettiğini bildirmektedir. Taberî, bu kıraate göre âyetin söz diziminde bir hazfin bulunduğunu, ancak bağlamın bu hazfi açıkça gösterdiğini belirtir. Buna göre takdirî anlam, "Biz İsa'ya İncil'i verdik... ve onun ehline, Allah'ın İncil'de indirdiğiyle hükmetmelerini emrettik" şeklindedir.⁸⁸⁷ Ebû'l-Leys es-Semerkandî ve Hâzin de bu okuyuşu, İncil indirildiği sırada verilen ilahî bir emrin haber verilmesi olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁸⁸

İkinci okuyuş ise, başta Hamza olmak üzere bazı Kûfeli kurrâ tarafından tercih edilen ve lâmin kesreli okunduğu lâm-ı ta'lîl (lâm-ı key) kıraatidir. Bu okuyuşta fiil mansûb kabul edilmekte ve anlam, "Biz ona İncil'i verdik ki, İncil ehli Allah'ın onda indirdiğiyle hükümler" şeklinde kurulmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı, bu kıraatte lâmin sebep ve gaye bildirdiğini, dolayısıyla İncil'in verilme hikmetlerinden birinin de onunla hükmedilmesi olduğunu ifade ederler.⁸⁸⁹ Übeyy b. Ka'b'a nispet edilen "وَأَنَّ" kıraati de bu anlam yönünü destekler nitelikte olup, Arap dilinde emre bağlı "لِيَحْكَمَ" edatının kullanımına örnek teşkil etmektedir.⁸⁹⁰

Müfessirlerin bir kısmı ve bazı ehl-i me'ânî âlimleri, âyette yer alan bu emrin Kur'an'ın nüzûlünden sonraki Hristiyanları da kapsayıp kapsamadığı meselesini ayrıca ele almıştır. Bu noktada iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bir görüşe göre, emir

⁸⁸⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tesfîr*, 4/2220-2221.

⁸⁸⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/374.

⁸⁸⁸ Hâzin, *Lübâbü 'l-te'vil fî me'ânî 'l-tenzîl*, 2/50; Semerkandî, *Bahrü 'l-'ulûm*, 1/418.

⁸⁸⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, 2/199; Beydâvî, *Envâru 'l-tenzîl*, 2/331; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü 'l-münîr*, 1/378; Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 3/319; Tantâvî, *et-Tefsîru 'l-vasîf*, 1/1284.

⁸⁹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/374; İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, 2/199; Beydâvî, *Envâru 'l-tenzîl*, 2/331; Hâzin, *Lübâbü 'l-te'vil fî me'ânî 'l-tenzîl*, 2/50; Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 3/319.

yalnızca Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gönderilişine kadar olan dönemi kapsamakta; İslâm'ın gelişiyle önceki şeriatların hükmü sona ermektedir. Diğer bir yaklaşıma göre ise, Kur'ân sonrasında Hristiyanlara yönelik hitabın muhtevası, İncil'de yer alan Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman edilmesi emrine yöneliktir. Bu durumda, Hz. Muhammed'e iman eden kimse, gerçekte İncil'de yer alan hükümlerle amel etmiş sayılmaktadır.⁸⁹¹

Âlûsî, “وَأَيُّكُمْ” ifadesine dair yorumunda, erken dönem müfessirlerinin (özellikle Taberî, İbn Atıyye ve Beydâvî) kıraat ve nahiv temelli açıklamalarını bir araya getirerek meseleyi çok yönlü biçimde ele almıştır. Bununla birlikte, nesih meselesini yorumunun merkezine yerleştirmesi ve Hamza kıraatini ayrıntılı dilsel gerekçelerle temellendirmesi, onun yaklaşımını önceki açıklamalardan ayıran temel hususlardır.⁸⁹² Bu yönüyle Âlûsî'nin değerlendirmeleri, âyetin yalnızca dilsel ve kıraat temelli bir tartışma alanı olmadığını, aynı zamanda şeriatların birbirleriyle ilişkisini de doğrudan ilgilendirdiğini göstermektedir. Nitekim bu çerçevede âyet, İncil'in Tevrat'ı genel olarak tasdik etmekle birlikte bazı hükümlerini neshettiği kabulü doğrultusunda yorumlanmıştır. Buna göre, İncil'in açıkça helâl kıldığı hususlar dışında kalan Tevrat hükümleriyle amel edilmesi de gerçekte İncil'le amel etmek anlamına gelmektedir.⁸⁹³ Bu yaklaşım, İncil'in Tevrat gibi ayrıntılı ve müstakil bir şeriat ihtiva ettiğini ileri süren değerlendirmelerin zayıflığını ortaya koymaktadır.

Âyetin devamında yer alan “وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” ifadesi ise, müfessirlerin bir kısmına göre önceki emrin te'kidi mahiyetindedir.⁸⁹⁴ Nitekim Allah Teâlâ, aynı uyarıyı Yahudiler ve Hristiyanlar hakkında farklı lafızlarla tekrar ederek, ilahî hükümlere muhalefetin küfür, zulüm ve fiske gibi ağır sonuçlara yol açtığını açıkça ortaya koymuştur.

Ebû Zehre, tefsirinde mütevâtir kıraatlere yer vermekle birlikte, bu kıraatlerin âyetin anlamına etkisini esas alarak bir tercihte bulunmaktadır. Bu bağlamda bazı âyetlerde mevcut olan bütün mütevâtir kıraatleri ayrıntılı biçimde zikretmek yerine,

⁸⁹¹ Beydâvî, *Envâru 'l-tenzîl*, 2/331; Hâzin, *Lübâbü 'l-te'vil fî me'âni 'l-tenzîl*, 2/50.

⁸⁹² Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 3/319.

⁸⁹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 5/200.

⁸⁹⁴ Beydâvî, *Envâru 'l-tenzîl*, 2/331; Hâzin, *Lübâbü 'l-te'vil fî me'âni 'l-tenzîl*, 2/50; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 5/200.

anlam bakımından belirleyici olan okuyuşları öne çıkarmakta, diğerlerine ise kısaca işaret etmekle yetinmektedir. Bu yaklaşımın, tefsirin muhtasar niteliğini koruma ve kıraatlere dair ayrıntılı bilginin müstakil eserlerde yer alması gibi gerekçelere dayandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ele alınan örnekler, Ebû Zehre'nin haber ve inşâ yapısında okunan, dolayısıyla âyetin anlamını doğrudan etkileyen kıraat ihtilaflarını özellikle dikkate aldığına açıkça ortaya koymaktadır.

2.2.1.2.6. Kelimenin Tenvinli veya Tenvinsiz Okunuşundan Kaynaklanan Kıraat Vecihleri

Kıraat ihtilaflarının bir kısmı, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı kelimelerin tenvinli veya tenvinsiz okunmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür farklı okuyuşlar, lafzî düzeyde meydana gelmekle birlikte, âyetlerin anlamına yeni boyutlar kazandırmakta ve semantik açıdan bir zenginlik oluşturmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, söz konusu kıraat farklılıkları, Ebû Zehre'nin tefsirinde temas ettiği örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Kelimenin tenvinli veya tenvinsiz olarak telaffuz edilmesinden doğan kıraat farklılıklarına örnek olarak ... مِنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا... âyetinde⁸⁹⁵ yer alan “عَشْرٌ” kelimesindeki ihtilaf zikredilebilir. Ebû Zehre'nin de temas ettiği bu kelimeye dair tenvinli okuyuşun, kaynaklarda hem sahih hem de şâz olarak kaydedildiği görülmektedir. Buna göre kıraat-i aşere imamlarından Ya'kûb, kelimeyi “ر” harfi tenvinli ve ardından gelen kelimeyi ref' hâlinde olmak üzere “عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” şeklinde okumuştur.⁸⁹⁶ Ayrıca Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Îsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), Yûnus b. Habîb, Abdülvâris b. Sa'îd (öl. 180/796) Mahbûb b. el-Hasan ve A'meş'in de mezkûr kelimeyi tenvinli okuyarak, devamındaki lafzı ref' veya nasb üzere “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” ve “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” şeklinde şâz rivayet olarak okudukları nakledilmektedir.⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ el-En'âm 6/160. “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır...”

⁸⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/266-267; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/230; Dimyâtî, *İthâf*, 1/556; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 119; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/305; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'ân*, 168.

⁸⁹⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 47; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/313; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, 182; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/151; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn*, 5/238; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 2/597.

Ebû Zehre, Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” şeklindeki tenvinli kıraatin Arap dili açısından sahih ve anlam bakımından tutarlı olduğunu belirtmektedir. Müfessir, bu kıraati bağımsız bir delil olarak değil, âyette ifade edilen mükâfatın asgarî sınırını vurgulayan açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirmekte, bu yönüyle önceki müfessirlerin yerleşik yaklaşımını sürdürmektedir. Bu tutum, Ebû Zehre'nin kıraatleri tefsirî anlamı destekleyen tali unsurlar olarak konumlandığını göstermektedir. Bu okuyuşa göre âyetteki anlam, “bu sadakanın aynı türünden on katı” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Müfessire göre, diğer ilgili âyetler de dikkate alındığında, bu ifade sevabın asgarî sınırını göstermekte, hasenenin değeri ise niyetin samimiyeti, yapılan işin mahiyeti ve sağladığı faydanın derecesine göre artabilmektedir.⁸⁹⁸

Kıraat farklılıklarını ele alan kaynaklarda, “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” kıraatinde “أَمْثَالِهَا” kelimesinin “عَشْرٌ” lafzının sıfatı olduğu, “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” şeklindeki okuyuşta ise temyîz konumunda bulunduğu ifade edilmektedir.⁸⁹⁹ Zeccâc, mansûb okuyuşun kıraat olarak değilse de dil açısından câiz olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁰⁰ Müberred ise her iki okuyuşun da dilcilerin kaidelerine göre fasih ve güzel bir okuyuş olduğunu belirtmektedir.⁹⁰¹ Kurtubî de Ya'kûb'a ilaveten Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr ve A'meş'in de “فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” şeklinde okuduklarını aktararak, bu okuyuşun takdiren “فله عشر حسنات أمثالها” anlamında olduğunu belirtmektedir. Buna göre âyet, yapılan iyiliğin karşılığının en az on kat sevap olarak verileceğini ifade etmektedir.⁹⁰²

Tenvinli veya tenvinsiz okumaya dayalı kıraat farklılıklarına dair bir diğer örnek ... ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرَى... âyetinde⁹⁰³ geçen “تَتْرَى” kelimesinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında yer alan bilgilere göre, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer kelimeyi tenvinli olarak “تَتْرَى” şeklinde okumuşlardır. Nâfi', İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî

⁸⁹⁸ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-telefâsîr*, 5/2758.

⁸⁹⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/367; Ebû'l-Hasen el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411), 1/318; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/150; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn*, 5/237-238; Dimyâtî, *İthâf*, 1/556; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/597.

⁹⁰⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/309.

⁹⁰¹ Müberred, *el-Muktedab*, 2/185.

⁹⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/151.

⁹⁰³ el-Mü'minûn 23/44. “Sonra birbiri ardından elçilerimizi gönderdik...”

ise kelimeyi tenvinsiz olarak “تَتْرَى” şeklinde okumayı tercih etmişlerdir. Ayrıca Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve Halef’ten imâleli “تَتْرَى” okuyuş da rivayet edilmiştir.⁹⁰⁴

Ebû Zehre, bu kelime hakkında iki temel yaklaşım bulunduğunu belirterek âyetin tefsirine başlamaktadır. Buna göre “تَتْرَى” lafzının aslı “وَتْرَى” olup, kelimedeki elifin Zemahşerî’nin de ifade ettiği üzere ya müenneslik ya da ilhâk için getirildiği kabul edilmektedir. Kelimenin tenvinli “تَتْرَى” okunması hâlinde de anlam değişmemekte; her iki okuyuşta da âyet, “elçilerimizi peş peşe, birbiri ardından gönderdik” mânasını ifade etmektedir.⁹⁰⁵

Bununla birlikte, kelime her ne kadar telaffuzda benzerlik gösterse de tenvinli ve tenvinsiz okuyuşlar dilbilimsel açıdan bazı nüanslar ortaya çıkarmaktadır. Çoğunluğun tercih ettiği tenvinsiz okuyuşa göre âyetin anlamı, “peyderpey, birbirinin ardından peygamberler gönderdik” şeklindedir. Bu anlayış, Ebû Ubeyde ve çoğunluk tarafından “بَعْضُهَا فِي إِتْرٍ بَعْضٍ” ifadesiyle açıklanmıştır.⁹⁰⁶ Buna karşılık Esmâî, kelimenin “vitr” kökünden türediğini dikkate alarak, bu okuyuşta “gönderilen elçiler arasında belirli aralıklar bulunduğu” anlamının da mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kelimeyi tenvinsiz okuyanlar, onun “مَوَاتِرَةٌ” mastarından geldiğini ve bu sebeple tenvin almaması gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca kelimenin başındaki “ت” harfinin aslında “و” harfinden bedel olduğu ve “tek tek, birer birer” anlamı taşıdığı da dile getirilmiştir. Buna göre âyet, “elçileri tek tek gönderdik” mânasını da ihtiva etmektedir. Tenvinli okuyuşta ise kelimenin masdar veya hâl anlamı taşıması mümkün olmakta ve bu durumda âyet, “onları birer birer gönderdik” şeklinde anlaşılmaktadır.⁹⁰⁷ Sonuç olarak, “تَتْرَى / تَتْرَى” kelimesinin tenvinli veya tenvinsiz okunması, âyetin temel anlamını

⁹⁰⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 446; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 487; Nîsâbüri, *el-Mebsût*, 312; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*, 377; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/328; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/283; Dimyâtî, *İthâf*, 2/208; Pâluvi, *Zübdetü’l-İrfân*, 232; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 2/551; Hatîb, *Mu’cemu’l-kırâât*, 6/177-178.

⁹⁰⁵ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 10/5077.

⁹⁰⁶ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dârü İhyâ’i’t-Türâs, 1423), 3/157; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 3/366.

⁹⁰⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/51; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 4/14; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/188; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/278; Neseî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/469.

değiştirmemekle birlikte, gönderilişin şekli ve sürekliliğine dair farklı dilbilimsel yorumların ortaya çıkmasına imkân tanımakta, böylece kıraat farklılıklarının anlam zenginliği oluşturduğu açıkça görülmektedir.

2.2.1.3. Harf veya Edatlarda Kıraat Vecihleri

Arap dilinde kelimelerin isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana kısma ayrıldığı daha önce belirtilmiştir. İsim ve fiillerde görülen kıraat farklılıklarının ardından bu bölümde, harflerde ortaya çıkan kıraat ihtilafları ele alınacaktır. Buradaki “harf” kavramıyla kastedilen, alfabetik anlamdaki harfler değil, tek başına müstakil bir anlam taşımayan, ancak isim ve fiillerle birlikte yer aldıklarında anlam taşıyan edat ve harf-i cer türü unsurlardır.⁹⁰⁸ Bu edatlar, cümle içerisinde i‘rabı etkileyen temel nahvî öğeler olup, ifadenin anlamını pekiştirme, bağlama uygunluk sağlama ve üslubu inşa etme gibi işlevler üstlenir. Dolayısıyla edatların anlamı, içinde buldukları bağlam çerçevesinde belirginlik kazanır. Nahiv ilminde âmillerden sayılan bu unsurların, cümledeki konumlarına bağlı olarak amel ettikleri ve bunun da kimi zaman anlam ve i‘rab farklılıklarına yol açtığı bilinmektedir.⁹⁰⁹ Kıraatler dikkate alındığında, bu alanda oldukça fazla örnek bulunduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu kıraat ihtilafları yalnızca fiil çekimleri veya isim formlarındaki değişikliklerle sınırlı kalmayıp, anlamın yönlendirilmesinde önemli işlevler üstlenen harf ve edatlar üzerinde de yoğunlaşmaktadır. Bu kapsamda bir edatın yerine başka bir edatın okunması, edatların hazf veya isbât yoluyla farklı şekilde tilâvet edilmesi yahut metne ilave edilmiş (müddrec) edatların yer aldığı vecihler, kıraat literatüründe müstakil değerlendirmelere konu olmuştur. Bu başlık altında, kıraat kaynaklarında ayrıntılı biçimde ele alınan bu tür vecihlere, Ebû Zehre’nin tefsirinde naklettiği örnekler çerçevesinde temas edilecektir.

⁹⁰⁸ Ğalâyînî, *Câmi‘u‘d-dürûsi‘l-arabiyye*, 1/12; Ebu‘l Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi‘n-nahvi ve‘ş-sarf*, 1/114; Abdülġani Dekar, *Mu‘cemü‘l-kavâ‘idi‘l-Arabiyye fi‘n-nahvi ve‘t-tasrîf* (Dimeşk: Dâru‘l-Kalem, 1986), 228; Serrâc, *el Lübbâb*, 12; Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 29; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 91; Maksudoġlu, *Arapça Dil Bilgisi*, 34.

⁹⁰⁹ el-Mutevelli Sabrî, *Fî İlmi‘n-nahvi‘l-arabî ru‘ya cedîde ve arz nakdî* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 232.

2.2.1.3.1. Bir Edatın Yerine Başka Bir Edatın Okunduğu Kıraat Vecihleri

Arapçada sayıca oldukça fazla olan edatların kullanım alanı geniştir.⁹¹⁰ Bu edatlar, bazen bir fiille birleşerek fiilin anlam alanını genişletmekte veya yönlendirmekte, kimi zaman ise müstakil olarak cümlenin anlamına katkı sağlamaktadır. Bu çok yönlü kullanımın, kıraat ihtilaflarına da farklı biçimlerde yansdığı görülmektedir. Nitekim bir edatın başka bir edatla yer değiştirerek okunması şeklinde ortaya çıkan kıraat farklılıkları, kimi zaman sahih, kimi zaman ise şâz kıraatler kapsamında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte müfessirlerin, bu tür kıraatleri yalnızca rivayet etmekle yetinmeyip, âyetin anlamını açıklama ve tefsir faaliyetini zenginleştirme amacıyla naklettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ebû Zehre'nin, edatların yer değiştirmesiyle ortaya çıkan kıraatlerden ne şekilde istifade ettiği, tefsirinde yer verdiği örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Kıraatlerde bir edatın başka bir edatla yer değiştirmesi şeklinde ortaya çıkan kıraat farklılıklarına ilk örnek, ... لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ... âyetinde⁹¹¹ bulunan “إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ” ifadesidir. Söz konusu terkihi, kıraat imamlarından Ya'kûb'un istisnâ edatı olan “إِلَّا” yerine gaye bildiren harf-i cer “إِلَى” ile “إِلَى أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ” şeklinde okunduğu rivayet edilmiştir. Diğer kurrânın ise lafzı istisnâ edatıyla okudukları belirtilmektedir.⁹¹²

Ebû Zehre, ilgili âyetin tefsiri kapsamında bu kıraat farklılığına bağlı olarak iki farklı yoruma yer vermektedir. Birinci yoruma göre, ekser kurrânın kıraati olan “إِلَّا أَنْ” şeklindeki okuma esas alındığında âyetin anlamı, “Yaptıkları bina, kalpleri parçalanıncaya kadar yüreklerinde sürekli bir kuşku sebebi olarak kalacaktır” şeklinde anlaşılmaktadır. İkinci yoruma göre ise Ebû Zehre, Hasan-ı Basrî'nin bu

⁹¹⁰ Harf ve edatların tanımı, işlevleri ve Arap dilindeki kullanım alanlarına dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 11-455; Akdağ, *Arap Dili Dil Bilgisi*, 4-149; Ahmed Tâhir Haseneyn-Nârimân Nânîlî Verrâk, *Edevâtu'r-rabt fi'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Kahire, 1984).

⁹¹¹ et-Tevbe 9/110. “Onların kurduğu bina, yürekleri paramparça olmadığı (yaşadıkları) sürece içlerinde bir huzursuzluk kaynağı olmaya devam edecektir...”

⁹¹² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 318; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/507; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisâr*, 1/974; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/364; Vâsîtî, *el-Kenz*, 2/499; Dimyâtî, *İthâf*, 2/18; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 147.

ifadeyi “إِلَىٰ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ” şeklinde okuduğunu aktarmakta ve bu kıraate göre şüphenin, kabre girip kalpler parçalanıncaya kadar devam edeceğini ifade etmektedir. Müfessir, bu yorumu desteklemek üzere söz konusu yapının, Hz. Peygamber’in hayatı boyunca ve onun ardından Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer dönemlerinde de münafıkların kin ve düşmanlıklarını sürekli canlı tuttuğuna dikkat çekmektedir.⁹¹³

Daha önce de belirtildiği üzere, edatların değişmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıkları genellikle şâz kıraatler kapsamında ele alınmaktadır. Bu âyetteki edat değişimine dayalı kıraat ihtilafının da muhtelif kaynaklarda zikredildiği görülmektedir.⁹¹⁴

Ebû Zehre, ilgili âyetteki kelimelere dair sahih ve şâz kıraat vecihleri arasından yalnızca söz konusu edilen farklılığa temas ettiği görülmektedir.⁹¹⁵ Bu yaklaşım, onun kıraatleri kapsamlı biçimde sıralamaktan ziyade, tefsir açısından anlamı doğrudan etkilediğini düşündüğü vecihleri tercih ederek aktardığını göstermektedir.

Edatların değişmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarına bir diğer örnek, وَلَا... “أَنْ صَدُّوْكُمْ” âyetinde⁹¹⁶ yer alan “أَنْ صَدُّوْكُمْ” kelimesinde görülmektedir. İlgili kelime, kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Muhaysın ve Yezîdî tarafından hemzenin kesreli okunmasıyla şart edatı kabul edilerek “إِنْ صَدُّوْكُمْ” şeklinde; diğer kıraat imamları tarafından ise mastariyye edatı olarak hemzenin fethalı okunmasıyla “أَنْ صَدُّوْكُمْ” şeklinde tilâvet edilmiştir.⁹¹⁷

Ebû Zehre, söz konusu âyetin tefsirinde “أَنْ صَدُّوْكُمْ” cümlesine dair bu iki farklı kıraati zikretmekte ve her birinin âyetin anlamına yansıyan yönlerini açıklamaktadır. Hemzenin fethalı okunduğu kıraate göre, âyette ifade edilen alıkoyma fiilinin geçmişte

⁹¹³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/3449.

⁹¹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/452; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, 221; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/98.

⁹¹⁵ Bahsi geçen kelimelerdeki kıraat farklılıklarını ele alan bazı eserler için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/452; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/497; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/313; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/86; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 6/127; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 3/462-463.

⁹¹⁶ el-Mâide 5/2. “...Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın...”

⁹¹⁷ Muhaysın, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 1/179; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 242; İbn Hâleveyh, *Î'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, 142; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 220; Dâni, *et-Teyâsîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 268; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; Dimyâtî, *İthâf*, 1/500; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 97; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/274; Kerîm, *el-Kirâatu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 106.

gerçekleşmiş olduğu kabul edilmekte, buna bağlı olarak, müminlerin taşkınlığa sevk edilmemesi gerektiği vurgusu, yaşanmış bir hadisenin intikamını alma düşüncesine yöneltilmektedir. Buna karşılık, hemzenin kesreli okunduğu şart edatı kıraatinde ise anlam, geleceğe yönelik bir uyarı mahiyeti kazanmaktadır. Bu okuyuşa göre, ileride müminleri Mescid-i Harâm'dan alıkoyacak bir durum söz konusu olduğunda dahi, bunun saldırganlığa ve haddi aşmaya gerekçe kılınmaması gerektiği ifade edilmektedir. Müfessire göre âyet, sebebi ne olursa olsun, alıkoyma fiilinin taşkınlık kapsamında değerlendirilerek yasaklandığına delâlet etmektedir.⁹¹⁸

Kaynaklarda belirtildiği üzere, bu ikinci kıraat, şart edatı üzerinden okunmakta ve şartın cevabının istikbâle yönelik bir anlam taşıdığı görülmektedir. Her ne surette şart edatını takiben gelen fiil mâzî sîgada olsa da Arap dilinde mâzî fiilin istikbâl mânasında kullanılabilirdiği bilinmektedir. Bu çerçevede âyetin anlamı, “Eğer sizi Mescid-i Harâm'dan alıkoyarlarsa -ki bu durum daha önce de vuku bulmuştur- bu engelleme sizi saldırıya sevk etmesin” şeklinde anlaşılmaktadır.⁹¹⁹ Buna göre edatın fethalı okunması fiile mâzîlik anlamı kazandırırken, kesreli okunması hâlinde şart yapısı sebebiyle istikbâle yönelik bir anlam ortaya çıkmaktadır.⁹²⁰ Nitekim A‘meş'ten gelen bir rivâyette ifadenin “إِنْ يَصُدُّكُمْ” şeklinde okunduğu,⁹²¹ bu okuyuşun İbn Mes‘ûd'a nispet edildiği aktarılmakla birlikte,⁹²² nahivciler şart edatının amel etmesi durumunda cevap fâ'sının bulunması gerektiği gerekçesiyle bu kıraati câiz görmemişlerdir.⁹²³

Diğer taraftan bu kıraate dair ileri sürülen bazı müşkil meseleler, âlimler arasında birtakım tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmış ve bu bağlamda ileri sürülen deliller, onları mukayeseli değerlendirmeler yapmaya sevk etmiştir.⁹²⁴ Bununla birlikte Nisâbü'rî'nin, bu kıraat konusunda herhangi bir kıyas yöntemine başvurmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, mezkûr kıraatte tercih veya mukayese

⁹¹⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2025.

⁹¹⁹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, 1/143; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/212-213; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/405.

⁹²⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/300.

⁹²¹ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/256.

⁹²² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/206.

⁹²³ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/256.

⁹²⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn*, 4/192-193.

yapmaktan kaçınmış, yalnızca bazı âlimlerin bu alanda başvurdukları kıyasa kısaca temas etmekle yetinmiştir.⁹²⁵

Bu örnekten hareketle, Ebû Zehre'nin “إِنْ / أَنْ” edatlarındaki kıraat ihtilâfını Arap dili kuralları çerçevesinde değerlendirdiği ve söz konusu farklılığın âyetin anlamına kazandırdığı zenginliğe dikkat çektiği görülmektedir. Ayrıca yapılan incelemeler, erken dönemden başlayarak kaleme alınan kıraat, tefsir ve hüccet literatüründe de bu kıraat ihtilâfının ayrıntılı yahut özet biçimde ele alındığını ortaya koymaktadır.⁹²⁶

Bir edatın yerine başka bir edatın okunmasıyla ortaya çıkan kıraat farklılıklarına, وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ... âyetinde⁹²⁷ yer alan “أَنَّ” edatının okunuşuna dair ihtilaflar da örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu edat, kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb ve Halef tarafından hemzenin kesreli okunmasıyla “إِنَّهَا”; Nâfi', İbn Âmir, Âsım'ın râvisi Hafs, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca'fer tarafından ise hemzenin fethalı okunmasıyla “أَنَّهَا” şeklinde tilâvet edilmiştir.⁹²⁸ Şâz kıraat çerçevesinde “أَنَّ” yerine “لَعَلَّ” edatının okunduğu kıraat ise Übey b. Ka'b'a nispet edilmektedir.⁹²⁹

Ebû Zehre, âyetin başında yer alan edatın “أَنَّ” şeklinde hemzenin fethasıyla okunduğu kıraate göre, ifadenin “İstedikleri âyetler geldiği takdirde de iman etmeyeceklerini siz fark etmiyor musunuz?” anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu okuyuş, müşriklerin talep ettikleri âyetler gelse bile iman etmeyeceklerini haber veren bir anlam taşımakta, inkârda ısrar etmeleri ve azgınlıklarının kendilerine galip gelmesi

⁹²⁵ Yunus İşeri, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Nisâbü'rî'nin Tefsir Yönteminde Kıraat Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 239-240.

⁹²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/449; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/488; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, 11/127; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/602-603; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/150; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/104-105; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 6/46; Beydâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 2/292; Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, 1/255; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/436-437; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/7; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/9.

⁹²⁷ el-En'âm 6/109. “...Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?”

⁹²⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 265; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 265-266; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 280; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; Dimyâtî, *İthâf*, 1/541-542; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 115; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/302; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 519-520.

⁹²⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/350; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 147; Dimyâtî, *İthâf*, 1/542; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 2/522.

sebebiyle iman etmelerinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Müfessire göre edatın “إِنَّ” şeklinde hemzenin kesresi ile okunması hâlinde ise ifade, istifham anlamı kazanmakta ve “Siz bunu nereden bileceksiniz?” mânasına gelmektedir. Bu durumda âyet, onların iddialarında samimi olup olmayacaklarını muhataplara sorgulatan bir üslup taşımaktadır.⁹³⁰

Kıraat kaynaklarında, söz konusu edatın “أَنَّهَا” şeklinde okunması hâlinde “لَعَلَّ” mânasına delâlet ettiği ifade edilmiştir. Buna karşılık “إِنَّهَا” şeklindeki okuyuşta ise, cümlenin tamamlandığı ve ardından yeni bir sözün başladığı kabul edilerek ibtidâ gerekçesiyle hemzenin kesreli okunduğu belirtilmektedir.⁹³¹ Bu çerçevede edatın farklı okunması, âyetin anlamına yönelik vurgunun da değişmesine yol açmaktadır.

Fetha ile okunan kıraatte “ي” harfinin zâid kabul edilmesi meselesi, dilciler arasında tartışmalıdır. Zeccâc, bir ifadenin aynı anda hem olumlu hem de olumsuz anlam taşımasının mümkün olmadığını ileri sürerek “ي” harfinin zâid olduğu görüşünü reddetmektedir.⁹³² Buna karşılık Kisâî, söz konusu harfin zâid kabul edilebileceğini savunmaktadır.⁹³³ Bu yaklaşımı benimseyenler, Kur’ân’daki bazı kullanımlarda “ي” edatının olumsuzluk anlamı taşımadığına dikkat çekerek ilgili âyetleri⁹³⁴ delil olarak zikretmişlerdir.⁹³⁵

Fethalı ve kesreli okuyuşlar arasında Ebû Zehre’nin herhangi bir tercih belirtmediği görülmektedir. Buna karşılık Ferrâ ve Taberî, edatın “أَنَّهَا” şeklindeki okuyuşunu daha isabetli bulurken;⁹³⁶ Zeccâc ise “إِنَّهَا” kıraatini lafız ve yapı bakımından daha güzel kabul etmektedir.⁹³⁷

⁹³⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’l-telefâsîr*, 5/2629.

⁹³¹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâati’s-seb’*, 1/147.

⁹³² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 2/282-283.

⁹³³ Ebu’l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah Kisâî, *Me’âni’l-Kur’ân*, nşr. İsa Şehhâte İsa (Kahire: Dâru Kabbâ, 1998), 135.

⁹³⁴ el-A’râf 7/12; el-Enbiyâ 21/95.

⁹³⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/350; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/41; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâat*, 265-266; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/376; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 7/64-65; Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, 4/239.

⁹³⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/350; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/43.

⁹³⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 2/283.

2.2.1.3.2. Edatların Hazf veya İsbat ile Okunduğu Kıraat Vecihleri

Edatların hazf⁹³⁸ veya isbat⁹³⁹ edilmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıkları da bu başlık altında ele alınacaktır. Bu tür kıraatlerin değerlendirilmesinde temel ölçüt, Hz. Osman (r.a.) döneminde istinsah edilen mushaf hattına uygunluktur. Bununla birlikte, ister mushaf hattına mutabık olsun isterse olmasın, edatların hazf veya isbat yoluyla farklı şekilde okunmasına dayanan kıraat vecihlerinin âyetlerin anlaşılması ve tefsiri üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Nitekim müfessirler, söz konusu kıraat farklılıklarını tefsir faaliyetlerinde dikkate almış ve anlam üzerindeki yansımalarını değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede konu, *Zehretü't-tefâsîr*'de yer alan örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Edatların hazf veya isbât edilmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarına وَسَارِعُوا و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ“⁹⁴⁰ âyetinin 940 “سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ“ şeklinde okunması örnek gösterilebilir. Söz konusu âyette geçen “وَسَارِعُوا” kelimesi, Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer tarafından başındaki atf vâvı hazfedilerek “سَارِعُوا” şeklinde okunmuş; diğer kıraat imamları ise lafzı “وَسَارِعُوا” şeklinde vâv ile okumuşlardır.⁹⁴¹ Mushaf yazımı açısından bakıldığında, Medine ve Şam mushaflarında kelimenin vâvsız, Mekke, Irak ve Hz. Osman mushaflarında ise vâv ile yazıldığı nakledilmektedir.⁹⁴²

Ebû Zehre, bu âyetin tefsirinde Medine ve Şam ehlinin mushaflarında lafzın “سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ” şeklinde vâvsız yer aldığını, buna karşılık diğer mushaflarda başında vâv bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu âyet, önceki âyetlerle anlam bakımından irtibatlıdır. Zira bir önceki âyette Allah’a ve Resûlü’ne itaat emri

⁹³⁸ Devserî, *Muhtasaru'l-İbârât*, 22-23; Dabbâ‘, *el-İdâetü fî beyâni usûli'l-kirâat*, 1420, 49; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 60; Bolelli, *Arapça Dilbilgisi Nahiv ve Sarf Terimleri*, 163.

⁹³⁹ Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 76.

⁹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/133. “Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!”

⁹⁴¹ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 1/136; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 216; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb'* ve *'ilelühâ*, 1/119; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/209; Dimyâtî, *İthâf*, 1/455; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 77; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/242; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhire*, 70.

⁹⁴² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 216; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/78; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'*, 1/356; Dâni, *el-Mukni*, 1/106; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/415; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 4/203; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/5; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242.

vurgulanmış, hemen ardından takvâya çağrı yapılmıştır. Bu bağlamda “سَارِعُوا” şeklindeki vâvsız okuyuş, önceki emirlerin anlamını açıklayıcı ve pekiştirici nitelikte yeni bir hitap olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık “وَسَارِعُوا” şeklindeki okuyuşta ise, cümle önceki ifadeye atfedilerek itaat emriyle birlikte ele alınmaktadır.⁹⁴³

Müfessire göre âyette yer alan “المُسَارِعَةَ / سَارِعُوا” lafzı, gevşeklik ve tereddüt etmeden süratle yönelmeyi ve bilinçli bir çabayı ifade etmektedir. Bu bağlamda “وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ” buyruğu, kulun kalbini günahlardan, nefsinin ise mânevî kirlilerden arındırarak Allah’ın yoluna yönelme gayretini ortaya koymasını ve kalb-i selîm ile O’na yönelmesini emretmektedir.⁹⁴⁴

Mezkûr âyetin başındaki “و” harfinin varlığı veya yokluğuna bağlı olarak ortaya çıkan kıraat farklılığının tevcihine dair değerlendirmelerde bulunan kaynaklar, “و” ile okunan kıraatte cümlelerin önceki cümleye atfedildiği hususunda ittifak etmektedir.⁹⁴⁵ Nitekim bu okuyuşta âyetin i’râbı, atıf vâvı esas alınarak açıklanmaktadır.⁹⁴⁶ Buna karşılık, “و” harfinin iskâtiyle okunan kıraatin tevcihi konusunda kaynaklar arasında görüş ayrılıkları bulunduğu görülmektedir.⁹⁴⁷

Âyeti “وَسَارِعُوا” şeklinde okuyanlara göre anlam, “Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin ve (ardından) cennete koşun” şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁹⁴⁸ Buna mukabil, âyeti “سَارِعُوا” şeklinde vâvsız okuyanlar, bu ifadeyi önceki hitapla birlikte tek bir söz ve bütüncül bir emir olarak değerlendirmiş; buna göre anlamı, “Allah’a ve Peygamber’e itaat edin” şeklinde yorumlamışlardır.⁹⁴⁹ Bu çerçevede vâvsız okuyuş, âyeti müste’nife

⁹⁴³ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-’tefâsîr*, 3/1410-1411.

⁹⁴⁴ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-’tefâsîr*, 3/1411.

⁹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu ’l-’ğayb*, 9/5; Kurtubî, *el-Câmi ’ li ahkâmi ’l-Kurân*, 4/203; Nesefî, *Medârikü ’l-tenzîl*, 1/292; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’l-tenvîr*, 4/88.

⁹⁴⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü’l-Enbârî, *el-Beyân fî ’ğaribi i ’râbi ’l-Kur’ân*, thk. Tâhâ Abdül’l-Hamîd (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1980), 1/221; Ukberî, *et-Tibyân fî i ’râbi ’l-Kur’ân*, 1/149; Ebû Hayyân, *el-Bahrü ’l-muhît*, 3/61; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü ’l-mesûn*, 3/394.

⁹⁴⁷ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 3/78; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ’an vücûhi ’l-kirâati ’s-seb’*, 1/356; Râzî, *Mefâtihu ’l-’ğayb*, 9/4; Kurtubî, *el-Câmi ’ li ahkâmi ’l-Kurân*, 4/203.

⁹⁴⁸ Nesefî, *Medârikü ’l-tenzîl*, 1/180; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’l-tenvîr*, 4/88.

⁹⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru ’l-vecîz*, 1/508; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’l-tenvîr*, 4/89.

kabul ederek yeni bir başlangıç olarak değerlendirirken, vâvlı okuyuş ise cümleyi önceki ifadeye bağlı bir atıf unsuru olarak ele almaktadır.⁹⁵⁰

Öte yandan Übey b. Ka‘b ile Abdullah b. Mes‘ûd’un, âyetin baş kısmını “وَسَابِقُوا” şeklinde, başında “و” ile okuduklarının nakledilmesi, söz konusu âyetin vâv ile okunan kıraatini destekleyen rivayetler arasında zikredilmektedir.⁹⁵¹

Edatların hazf veya isbat edilmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarına bir diğer örnek, ... وَالسَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ... âyetinde⁹⁵² yer alan “وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ” ifadesinin okunuşunda görülmektedir.

Ebû Zehre’ye göre bu âyette iki farklı okuyuş bulunmaktadır. Birinci okuyuşta ifade, başındaki atıf vâvı ile birlikte “وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ” şeklinde okunmaktadır. Bu okuyuşa göre âyet, muhacirler ve ensardan sonra gelen ve onların yolunu benimseyerek ihsan üzere kendilerine tâbi olanların faziletini ayrıca beyan etmektedir. Müfessir, âyette geçen “مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ” terkindeki “مِنَ” edatının beyâniyye için olduğunu, dolayısıyla ifadenin “öncü olanlar, muhacirler ve ensardır” anlamını taşıdığını belirtmektedir. İkinci okuyuşta ise ifade, başındaki vâv hazfedilerek “الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ” şeklinde okunmaktadır. Ebû Zehre, bu vâvsız okuyuşun mütevâtir on kıraat (kıraat-i aşere) içerisinde yer almadığını ifade etmektedir. Bu okuyuşta “الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ” terkihi, ensarın faziletini açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirilmekte, cümle nahiv açısından bedel yahut atf-ı beyân konumunda kabul edilmektedir. Bu okuyuş esas alındığında, âyetin anlamı, muhacirlerin din uğrunda öncülük ederek eziyet ve sıkıntılara katlandıkları, ensarın ise onlara yardım ederek ihsan üzere ve gönül hoşnutluğuyla kendilerine tâbi oldukları şeklinde yorumlanabilir. Müfessire göre Allah Teâlâ bu âyette, muhacirler ve ensarın faziletlerini ve kendileri için hazırlanan mükâfatları beyan etmektedir.⁹⁵³

⁹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/415; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi ‘l-Kurân*, 4/203; Nesefî, *Medârikü ‘l-tenzîl*, 1/180; Ebû Hayyân, *el-Bahrü ‘l-muhît*, 3/61.

⁹⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/442.

⁹⁵² et-Tevbe 9/100. “Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O’ndan razıdırlar...”

⁹⁵³ Ebû Zehre, *Zehretü ‘l-tefâsîr*, 7/3428-3429.

Ebû Zehre, söz konusu âyette mâna bakımından birbiriyle örtüşen iki farklı kıraat vecihinin bulunduğunu ifade eder. Ona göre Mekke Mushaf'ında "مِنْ" harf-i cerrinin yer alması, diğer Mushaflarda ise bu edatın bulunmaması, anlamda esaslı bir farklılığa yol açmamaktadır. Nitekim âyette zikredilen "جَنَّاتٍ" lafzının çoğul olarak kullanılması, bu bahçelerde bulunan meyvelerin çeşitliliği ve bolluğuna işaret etmektedir. Ebû Zehre, bu nimetin mahiyetini açıklarken, cennetin gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve insan kalbinin tahayyül edemediği bir mükâfat olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁵⁶

Kıraat ve Mushaf tarihiyle ilgili kaynaklarda, İbn Ebû Dâvûd'un (öl. 316/929) Ebû Hâtim es-Sicistânî'den (öl. 255/869) naklen, söz konusu âyette Mekke Mushaf'ında "مِنْ" harfinin yazılı bulunduğunu, Basra Mushaf'ında ise bu edatın yer almadığını aktardığı belirtilmektedir.⁹⁵⁷ Mekke Mushafı dışındaki diğer Mushaflarda "مِنْ" harfinin bulunmadığı hususunda ise genel bir ittifak söz konusudur.⁹⁵⁸

Mezkûr âyette "تَحْتَهُمَا" lafzına "مِنْ" harfinin ilave edilmesi durumunda, ifade te'kîd kazanmakta, ilave edilmediğinde ise daha veciz bir anlatım ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, her iki okuyuşta da anlam bakımından esaslı bir değişiklik meydana gelmemektedir.⁹⁵⁹ Bu çerçevede "مِنْ" harf-i cerrini ilave etmeksizin okuyanlara göre ilgili ifade, cümlede zarf konumundadır ve maksadı ifade etmek için te'kîde ihtiyaç bulunmamaktadır.⁹⁶⁰ Buna karşılık "مِنْ" harfini ziyade ederek okuyanlara göre ise ifade, câr-mecrûr konumunda olup, anlamı pekiştirici bir işlev üstlenmektedir. Zira Arapça'da "مِنْ" harf-i cerrinin zarfla birlikte kullanılması, te'kîd mânası taşımaktadır. Ayrıca bu okuyuş, âyette zikredilen ırmakların kaynağının bahsi geçen ağaçların altından veya alt tarafından çıkıp akmaya devam ettiği yönünde daha güçlü

⁹⁵⁶ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 7/3429.

⁹⁵⁷ Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü 'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: Faruku'l-Hâdîsiyye, 2002), 154.

⁹⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü 'l-mukriîn ve murşidu 'l-tâlibin*, 1/18; Zürkânî, *Menâhilü 'l-irfân fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/170.

⁹⁵⁹ Ezherî, *Me'âni 'l-kirâât*, 1/463.

⁹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 11/19.

bir tasvire de imkân vermektedir. Buna rağmen, her iki kıraat vechinin de anlam açısından birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir.⁹⁶¹

Sonuç olarak söz konusu lafzın, ziyadeli veya ziyadesiz şekilde tilâvet edilmesi, âyetin anlam alanını genişletmekte ve yorum çeşitliliğine imkân tanımaktadır. Bu kıraat farklılığı, müminler için hazırlanmış cennetlerin niteliklerini daha ayrıntılı bir biçimde tasvir etmekte, özellikle anlatımda ortaya çıkan te'kîd unsuru, ilâhî mükâfatın büyüklüğünü vurgulayan bir ifade gücü kazandırmaktadır. Bu yönüyle âyet, hem cennet tasvirlerine dair zengin bir içerik sunmakta hem de müminler için teşvik edici ve moral verici bir üslup ortaya koymaktadır.

Edatların ilavesiyle okunan kıraatlara bir diğer örnek, *وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ* âyetinde⁹⁶² yer alan “وَإِنَّ اللَّهَ” ifadesinin kıraat farklılıklarında görülmektedir. Kıraat kaynaklarında aktarıldığına göre Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb’un râvilerinden Ruveys, söz konusu lafzı hemzenin kesresiyle “إِنَّ” şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve Ya‘kûb’un râvilerinden Ravh ise hemzenin fethasıyla “أَنَّ” kıraatini tercih etmişlerdir.⁹⁶³

Ebû Zehre, ilgili âyetin tefsirinde bu ifadeye dair iki farklı kıraatin bulunduğunu belirtmekte, bunlardan birinin “إِنَّ اللَّهَ”, diğeri ise “أَنَّ اللَّهَ” şeklinde okunduğunu aktarmaktadır. Hemzenin kesresiyle okunan kıraate göre âyetin mânası, “Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir; öyleyse yalnız O’na kulluk edin. İşte bu, dosdoğru yoldur.” şeklinde anlaşılmaktadır. Hemzenin fethasıyla okunan ikinci kıraatte ise, müfessire göre cümlede mahzûf bir lâm “لِ” harfinin takdiri söz konusudur. Buna göre ifadenin takdiri, “وَلِأَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ...” şeklinde olup, “Allah benim de sizin de Rabbiniz olduğu için O’na ibadet edin” mânasına delalet etmektedir. Bu bağlamda “فَاعْبُدُوهُ” ifadesinin başındaki fâ harfi, hazfedilen lâmin

⁹⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280-281.

⁹⁶² Meryem 19/36. “İsâ şunu da söyledi: “Muhakkak ki Allah, benim de rabbim, sizin de rabbinizdir. O halde O’na kulluk edin, doğru yol budur.”

⁹⁶³ Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 318; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisâr*, 2/564; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/318; Dimyâtî, *İthâf*, 2/157; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 208; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/513; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 302.

tazammun ettiği sebep ve açıklama anlamını pekiştirmektedir. Bununla birlikte Ebû Zehre, kendi değerlendirmesine göre hemzenin kesresiyle okunan kıraatin, âyetin genel anlam örgüsü içinde daha uyumlu olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶⁴

2.2.1.3.4. Kelimenin Harfinin/Noktasının Değiştiği Kıraat Vecihleri

Kıraat literatüründe, kelimelerdeki nokta farklılığından -dolayısıyla harf değişiminden- kaynaklanan kıraat ihtilaflarının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu tür ihtilaflar, sahih ve şâz olmak üzere farklı kategorilerde çok sayıda örnekle temsil edilmektedir. Hz. Peygamber devrinde ve onu takip eden ilk asırlarda Mushaf hattının noktasız ve harekesiz olarak yazıldığı dikkate alındığında, kelimelerdeki bu tür farklılıkların mushaf hattına uygunluk bakımından problem teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim burada söz konusu edilen “nokta farklılığı”, esasında harflerin farklılaşmasına işaret etmektedir. Bu durum, erken dönem Mushaf imlâsının yapısal özelliklerinden kaynaklanmakta olup, kelimelerin farklı şekillerde okunabilmesine imkân tanımıştır.⁹⁶⁵ Söz konusu farklılıklar, çoğu zaman kelimelerin kök yapısında değişikliğe neden olmakta, buna bağlı olarak da âyetlerin anlam çerçevesinde çeşitlilik ve zenginlik ortaya çıkmaktadır.⁹⁶⁶ Mushaf hattının bu özelliği sayesinde mümkün hâle gelen kıraat ihtilafları, tefsir açısından dikkate değer açılımlar sunmaktadır. Bununla birlikte, mushaf yazısının elverişli olması tek başına yeterli görülmemekte, bu çerçevede değerlendirilen okuyuşların mutlaka şifâhî nakil yoluyla sabit olmuş kıraatler olması gerekmektedir. Yazının imkân tanıdığı, ancak sahih nakil şartını taşımayan okuyuşlar bu kapsamın dışında bırakılmaktadır. Bu başlık altında ele alınacak örnekler, Ebû Zehre'nin tefsirinde naklettiği kıraatler esas alınarak incelenecektir.

Kelimenin noktasının (harfinin) değişmesinden kaynaklanan kıraat ihtilaflarına, ... مَا أَسْلَفَتْ...⁹⁶⁷ âyetinde⁹⁶⁷ yer alan “تَبَلَّوْ” fiilindeki okuyuş farklılıkları örnek olarak verilebilir. Kıraat kaynaklarında bu fiilin, Nâfi‘, İbn Kesîr,

⁹⁶⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4639-4640.

⁹⁶⁵ Mushaf hattına dair ayrıntılı değerlendirme ve açıklamalar için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2004).

⁹⁶⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/406.

⁹⁶⁷ Yûnus 10/30. “İşte o gün her şahıs, dünyada yaptığının karşılığını görecek...”

Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından “ب” harfiyle “تَبْلُو” şeklinde okunduğu; Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş tarafından “ت” harfiyle “تَبْلُوا” şeklinde tilâvet edildiği belirtilmektedir.⁹⁶⁸ Bunun yanı sıra muhtelif kaynaklarda, kıraat imamlarından Âsım'a atfedilen edilen ve şâz sayılan “نَبْلُو كُلَّ نَفْسٍ” şeklinde bir okuyuşa da yer verilmektedir.⁹⁶⁹

Ebû Zehre, âyetin tefsirine söz konusu kelimedeki kıraat vecihlerini zikrederek başlamakta ve burada üç farklı okuyuşun bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre birinci kıraat, fiilin “ت” harfiyle “تَبْلُوا” şeklinde okunmasıdır. Bu okuyuş, “*Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız. “Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargulamak üzere kendi nefsin yeter!”* meâlindeki âyetlerle⁹⁷⁰ birlikte değerlendirildiğinde, her nefsin dünyada işlediği amelleri kendi amel defterinden okuyacağı ve yaptıklarını karşısında hazır bulacağı anlamına gelmektedir. İkinci kıraat ise fiilin “ن” harfiyle “نَبْلُو” şeklinde okunmasıdır. Bu okuyuşta “كُلُّ” kelimesi ref' i'râbı almaktadır. Buna göre âyet, “Onlara, geçmişte yapmış oldukları amellerden dolayı ilk defa tanıştırmış gibi muamele ederiz; onları imtihan ederiz.” anlamını taşımaktadır. Nitekim “*O gün insana yaptığı ve yapmadığı her şey hakkında bilgi verilecektir.*” meâlindeki âyet⁹⁷¹ de bu anlamı desteklemektedir. Buradaki haber verme, Allah'ın kulların dünyada işledikleri fiilleri kıyamet günü açığa çıkarıp önlerine koymasını anlamındadır. Üçüncü okuyuş da yine “نَبْلُو” şeklinde olmakla birlikte bu defa “كُلُّ” kelimesi nasb i'râbı almaktadır. Ebû Zehre'ye göre bu okuyuş, anlam bakımından ref' i'râbıyla okunan ikinci kıraatle örtüşmekte olup aralarındaki fark esasen anlamdan

⁹⁶⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 325; Dâni, *et-Teyşir fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 309; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/283; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/248; Dimyâtî, *İthâf*, 2/28; Pâluvi, *Zübdetü'l-İrfân*, 151; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/275; Hemedânî, *el-Ferid fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecid*, 2/556; Kerim, *el-Kirâatu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 212; Hatib-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 214.

⁹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/344; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/246; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 6/193.

⁹⁷⁰ el-İsrâ 17/13-14.

⁹⁷¹ el-Kiyâmet 75/13.

ziyade i'râb ve hareke farklılığından ibarettir. Dolayısıyla âyetteki temel ihtilaf, fiilin “ت” veya “ن” harfiyle okunmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁷²

Kaynaklarda söz konusu kıraatlerin anlam boyutuna ilişkin yapılan açıklamalar incelendiğinde, Ebû Zehre dışında da müfessirlerin “تَبَلُّو” kıraatini tefsirlerinde ele aldıkları görülmektedir. Buna göre “تَبَلُّو” okuyuşu, “imtihan etmek, hissetmek, müşahede etmek, öğrenmek ve deneyimlemek” gibi anlamlar içermekte, âyet bu çerçevede, her nefsin dünyada yaptığı hayır ve şer amellerin sonucunu göreceği ve bunların hesabını vereceği şeklinde yorumlanmaktadır.⁹⁷³ “تَتَلَّو” kıraati ise “tâbi olmak/uymak” ve “okumak” mânalarını ihtiva etmekte, bu bağlamda âyet, herkesin geçmişte yaptıklarının peşine düşeceği ve amel defterini bizzat okuyacağı şeklinde anlaşılmaktadır.⁹⁷⁴

Bu kıraat vecihleri bir arada ele alındığında, âyetin anlam dünyasının farklı boyutlarıyla görünür hâle geldiği, kıyamet sahnelerini farklı yönleriyle tasvir ettiği ve insanın âhirette amel defteriyle yüzleşerek dünyadaki fiillerinin karşılığını mükâfat veya ceza olarak göreceğini vurguladığı anlaşılmaktadır.⁹⁷⁵

Kelimenin noktasının/harfinin değişmesinden kaynaklanan kıraat farklılıklarına diğer bir örnek, ... وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا... âyetinde⁹⁷⁶ yer alan “نُنشِرُهَا” kelimesinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında bu kelimeye dair iki sahih vecih bulunduğu nakledilmektedir. Buna göre kıraat-i aşere imamlarından Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ile kıraat-i erbeate aşere imamlarından A‘meş, kelimeyi birinci “ن” harfinin zammesi ve “ر” harfiyle “نُنشِرُهَا” şeklinde

⁹⁷² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/3558-3559.

⁹⁷³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/463; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/80; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/17; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/37; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/195; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/19; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 2/441; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 2/114; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4/362; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/141; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/500.

⁹⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/463; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/81; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/17; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/19; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 2/441; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/141; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 270; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 201.

⁹⁷⁵ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 271; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 223.

⁹⁷⁶ el-Bakara 2/259. “...ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz...”

okumuşlardır. Buna karşılık İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef ise fiili “ز” harfiyle “نَنْشُرُهَا” şeklinde tilâvet etmişlerdir.⁹⁷⁷ Ayrıca fiildeki şâz kıraatler arasında, Hasan-ı Basrî ve Ebân b. Tağlib’den (öl. 41/758) rivâyet edilen ve “ن” harfinin fethası, “ش” harfinin zammesiyle okunan “نَنْشُرُهَا” kıraati de zikredilmektedir.⁹⁷⁸

Ebû Zehre, söz konusu kelimedeki iki kıraat bulunduğunu belirterek âyetin tefsirine giriş yapmaktadır. Ona göre kelimedeki birinci kıraat, “ز” harfiyle okunan “نَنْشُرُهَا” kıraatidir. Bu okuyuşa göre âyetin mânası, “Kemikleri nasıl bir araya getirdiğimize, başka bir ifadeyle, onları yarattıktan sonra nasıl birbirleriyle kaynaştırdığımıza bak!” şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim inşâz “الإنشاز”, kemikleri kaldırarak yerli yerine koymak ve onları düzenli bir biçimde birleştirmek anlamına gelmektedir. Müfessire göre kelimedeki ikinci kıraat ise “ز” harfiyle okunan “نَنْشُرُهَا” şeklindedir. Bu kıraate göre anlam, “Onu nasıl dirilttiğimize ve icat ettiğimize bak!” şeklinde tefsir edilmektedir. Bu durumda âyet, Allah Teâlâ’nın insanları ve hayvanları yoktan var etme kudretine işaret etmektedir. Zira Allah Teâlâ önce kemikleri yaratmakta, onları birbiri üzerine yerleştirerek düzenlemekte, kemikler tamamlandıktan sonra ise et yaratılarak kemiklerin etrafı, bir elbise gibi etle kaplanmaktadır.⁹⁷⁹

Müellife göre, bu mâna, Allah Teâlâ’nın şu buyruğuyla da örtüşmektedir: İlk olarak insan, çamurdan alınan bir özden yaratılır; ardından bu öz, güvenli bir ortamda nutfe hâline getirilir. Nutfe, rahimde asılı olarak beslenen alaka hâline dönüşür ve bu alaka, şekilsiz bir et parçasına dönüştürülür. Daha sonra bu etten kemikler meydana gelir ve kemiklere adaleler giydirilir. Nihayet insan, tamamen farklı bir varlık hâline getirilerek tamamlanır. Bu süreç, her şeyi kusursuz biçimde yaratan ve düzenleyen

⁹⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 189; İbn Hâleveyh, *Îrâbü’l-kirâ’âti’s-seb’a* ve *’ilelihâ*, 1/96-97; Nîsâbü’rî, *el-Mebsût*, 151; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/199; Dimyâtî, *İthâf*, 1/417-418; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 61; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/176; Hatîb, *Mu’cemu’l-kirâât*, 1/371-372; Kerîm, *el-Kirâatu’l-Aşri’l-Mütevâtira*, 43; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 82.

⁹⁷⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/173; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 189; Ezherî, *Me’âni’l-kirâât*, 1/222; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/379; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/307; İbn Ebû Meryem, *el-Müdah fi vücûhi’l-kirâ’ât ve ’ilelihâ*, 1/342; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 3/295; Dimyâtî, *İthâf*, 1/418; Hatîb, *Mu’cemu’l-kirâât*, 1/373.

⁹⁷⁹ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 2/963-964.

Allah'ın yüceliğini ortaya koymaktadır. Ebû Zehre'ye göre bu deliller, somut ve kesin bir netice ortaya koymaktadır. Nitekim Allah Teâlâ, bu hakikati idrak eden kimsenin sözünü aktararak şöyle buyurmuştur: “Durum o kişi için açıkça ortaya çıktığında, Allah'ın her şeye mutlak olarak kudreti vardır.” Bu ifadeyle, bütün tereddütleri ortadan kaldıran maddî deliller karşısında kişinin kesin bilgiye ulaştığı vurgulanmaktadır.⁹⁸⁰

Kaynaklarda söz konusu kıraatlerin anlamlarına dair yapılan açıklamalara bakıldığında, Ebû Zehre'nin değerlendirmelerine benzer izahların yer aldığı görülmektedir. Buna göre “نُنشِرُهَا” kıraati “diriltmek, ölüye hayat vermek” anlamından hareketle, âyeti “Onu nasıl dirilttiğimize ve icat ettiğimize bak!” şeklinde anlamlandırmaktadır. “نُنشِرُهَا” kıraati ise “kemikleri birbiri üzerine koyarak birleştirmek ve inşa etmek” anlamına dayanmakta; bu doğrultuda âyet, “Kemikleri nasıl bir araya getirdiğimize, başka bir ifadeyle, onları yarattıktan sonra nasıl birbirleriyle kaynaştırdığımıza bak!” şeklinde tefsir edilmektedir.⁹⁸¹

Bu örnek çerçevesinde değerlendirildiğinde, Ebû Zehre'nin söz konusu âyetle ilgili yaygın olarak bilinen iki kıraati tefsirinde zikrettiği ve bu okuyuşların âyetin anlamına kazandırdığı farklı yönler dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Diğer tefsir ve kıraat kaynaklarıyla karşılaştırıldığında, müellifin bu kıraatlere dair yaptığı açıklamaların kısa tutulmakla birlikte konuyu açıklamaya yeterli olduğu görülmektedir. Mushaf hattının erken dönemlerde nokta ve hareketlerden yoksun bir şekilde yazılmış olması, sınırlı ölçüde de olsa farklı okuyuşların rivâyet edilmesine imkân tanımıştır. Bu bağlamda “نُنشِرُهَا” ve “نُنشِرُهَا” şeklindeki iki okuyuş, yazı itibarıyla aynı hattı paylaşmalarına rağmen sahih kıraatler arasında yer almaları bakımından dikkat çekici bir örnek sunmaktadır. Söz konusu durum, kıraat ilminde yazıdan ziyade rivâyetin esas alındığını açık bir biçimde göstermektedir.

Sonuç olarak söz konusu iki kıraatin, birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. “نُنشِرُهَا” kıraati kemiklerin kaldırılarak birleştirilmesini, “نُنشِرُهَا” kıraati

⁹⁸⁰ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-telefâsîr*, 2/964.

⁹⁸¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/476-477; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/344; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/307-308; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1/350-351; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, 1/235; Râzî, *Me'âtilhu'l-ğayb*, 7/33; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 3/295; Beydâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 1/562; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/638; Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidü'l-tedebbür 'i l-emsâl* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 752; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/202.

ise bu kemiklerin yeniden diriltilmesini ifade etmektedir. Bu yönüyle kıraatler, Allah Teâlâ'nın kudretini muciz bir üslupla ortaya koymakta, O'nun ölüleri diriltmeye ve dağılmış parçaları yeniden bir araya getirmeye kâdir olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.⁹⁸²

Kelimenin noktasının veya harfinin değişmesinden kaynaklanan kıraat ihtilaflarına dair son örnek, *يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ*... âyetinde⁹⁸³ geçen “يَقْضُ” fiilinde görülmektedir. Kıraat kaynaklarında yer alan bilgilere göre bu fiil, Nâfi', İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Ca'fer tarafından “ص” harfiyle “يَقْضُ” şeklinde okunurken; Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef tarafından ise “ق” harfinin sükûnu ve “ض” harfinin kesresiyle “يَقْضُ” şeklinde okunmuştur.⁹⁸⁴

Ebû Zehre, Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, İbn Mücâhid, A'rac ve İbn Abbâs'ın da bu fiili, mushaf hattında yer aldığı üzere “يَقْضُ الْحَقَّ” şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayette, onun bu okuyuşu *نَحْنُ نَقْضُ عَلَيْكَ*...
أَحْسَنَ الْقِصَصِ...⁹⁸⁵ âyetiyle temellendirdiğini ifade etmektedir. Buna karşılık diğer kıraat imamlarının fiili “يَقْضِي الْحَقَّ” şeklinde okuduklarını, ayrıca Hz. Ali, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Saîd b. Müseyyeb'in de bu okuyuşu tercih ettiklerini ifade etmektedir.⁹⁸⁶

Müfessire göre, Kur'an'da mecâzı kabul etmeyenler bu âyeti delil olarak kullanmışlardır. Mezkûr kelimenin İmam Mushafı'nda “يقض” şeklinde, yani “ي” harfi olmaksızın yazılması da bu okuyuşa dayanak teşkil etmektedir. Kelimenin “قضاء” kökünden gelmesi, âyetin devamında yer alan *وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ* ifadesiyle de

⁹⁸² Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 270.

⁹⁸³ el-En'âm 6/57. “...Allah hakkı anlatır; O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır.”

⁹⁸⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 259; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb'* ve *ilelühâ*, 1/159; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 254; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 195; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/294; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirââti's-seb'*, 1/434; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 276; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/258; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/224; Dimyâtî, *İthâf*, 1/529; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 110; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 2/440; Kerîm, *el-Kirâatu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 134; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*, 155.

⁹⁸⁵ Yûsuf 12/3. “Biz sana en güzel kıssayı da anlatıyoruz...”

⁹⁸⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2520.

desteklenmektedir. Zira “فصل” kavramı, kıssalardan ziyade hüküm ve yargılama bağlamında kullanılır. Aynı şekilde “إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ” âyeti ile İbn Mes‘ûd’a nispet edilen “إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضِي بِالْحَقِّ” kıraati de bu yorumu güçlendirmektedir. Müellif, âyette yer alan “بالحق” ifadesindeki “ب” harfinin, “يَفْضِي” fiilinin anlamını pekiştirdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Nehhâs, buna gerek olmadığını savunmaktadır. Ona göre “يَفْضِي” fiili “gelmek” veya “yapmak” anlamında da kullanılabilirdiğinden, âyet “hak geldi” yahut “hak hükmün gerçekleşmesi” şeklinde de anlaşılabilir.⁹⁸⁷

Ebû Zehre, Mekkî'nin Haremeyn ve Âsım'ın okuyuşunu esas aldığını belirten değerlendirmesine atıfta bulunarak, kelimenin “ص” harfiyle “يَفْضُصُ” şeklinde okunmasının kendisine daha uygun görüldüğünü ifade etmektedir. Ona göre fiil, gerçekten “القضاء” anlamında, yani “hükmetmek” manasında kullanılmış olsaydı, İbn Mes‘ûd kıraatinde görüldüğü üzere başına “ب” harf-i cerrinin getirilmesi gerekirdi. Bununla birlikte Nehhâs, Kur‘ân’da “ب” harf-i cerrinin birçok yerde hafzedildiğini belirterek, bu gerekçenin zorunlu ve bağlayıcı bir delil niteliği taşımadığını öne sürmektedir.⁹⁸⁸

Anlam bakımından değerlendirildiğinde, “فَصَّصَ” kökünden gelen “يَفْضُصُ” kıraati; “anlatmak, haber vermek ve tebliğ etmek” gibi manaları ihtiva etmekte olup genellikle sözlü anlatımı ifade etmektedir. Söz konusu kıraatin, bazı kaynaklarda “takip etmek” ve “peşinden gitmek” mânalarını da kapsadığı belirtilmektedir.⁹⁸⁹ Bu okuyuşa göre âyetin anlamı, “Allah hakkı anlatır” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık “قضاء” kökünden gelen “يَفْضُصُ” kıraati ise; “kesin hüküm vermek, ayırmak ve sonuçlandırmak” anlamlarını içermekte, buna bağlı olarak âyet “Allah hakkıyla hükmeder ve gerçeği fiilen ortaya koyar” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu hüküm, sözle, fiille yahut her ikisiyle birlikte gerçekleşebilir.⁹⁹⁰

⁹⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2520-2521.

⁹⁸⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2521.

⁹⁸⁹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 254; Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/359; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/30; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/142; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/140.

⁹⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/399; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/129; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/36; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/165.

Söz konusu kıraatler arasında Taberî, “يَقْضُ” şeklindeki okuyuşu tercih etmektedir. Buna karşılık Mekkî b. Ebî Tâlib, bu okuyuşun Nâfi‘, İbn Kesîr ve Âsım tarafından okunmuş olmasını gerekçe göstererek, “يَقْضُ” şeklindeki kıraatin kendisine daha uygun ve tercih edilir görüldüğünü ifade etmektedir. Ebû Zehre’nin de değerlendirmesinde Mekkî b. Ebî Tâlib’in bu yaklaşımını benimsediği ve tercihini aynı yönde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.⁹⁹¹

Önceki birçok başlık altında, ferşî kıraat farklılıkları sarf ilmi çerçevesinde değerlendirilebilecek örnekler üzerinden, *Zehretü’l-tefâsîr* özelinde ele alınmıştır. Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, herhangi bir kıraat farklılığının bütünüyle tek bir ilim dalına veya tek bir başlık altında sınırlandırılması çoğu zaman mümkün değildir. Zira İslâmî ilimler arasındaki güçlü ve iç içe geçmiş ilişki sebebiyle, sarf açısından incelenen bir kıraat farklılığı aynı zamanda nahiv ilmini ilgilendiren yönler de barındırabilmektedir. Bu çerçevede, takip eden başlıkta nahiv kuralları bağlamında ortaya çıkan kıraat farklılıklarına dair örneklerle yer verilerek çalışmanın ikinci bölümü tamamlanacaktır.

2.2.1.4. Farklı Bir Kelimenin Kullanımıyla İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat farklılıklarının bir bölümü, kelimenin aynı kök ve lafız yapısı içinde sarfî veya nahvî vecihlerle okunmasından kaynaklanmakla birlikte, bazı okuyuşlarda lafız bakımından farklı bir kelimenin tercih edildiği görülmektedir. Bu tür kıraatlerde, mushaf hattının imkân verdiği ölçüde, aynı bağlam içinde anlamları birbirine yakın fakat lafızları farklı kelimeler ortaya çıkmaktadır. Kıraat literatüründe bu okuyuşlar, genellikle ferşü’l-hurûf kapsamında değerlendirilmiş, lafız farklılığına rağmen bağlamın ve temel anlamın muhafaza edilmesi yönüyle ele alınmıştır. Bu durum, kıraatlerin birbiriyle çelişen değil, anlamı tamamlayan ve zenginleştiren okuyuşlar olduğunu göstermektedir. Bu başlık altında, Ebû Zehre’nin tefsirinde yer verdiği örnekler çerçevesinde söz konusu kıraat vecihleri incelenecektir.

⁹⁹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/399; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vüçûhi’l-kırâati’s-seb’*, 1/434; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2521.

Farklı Bir Kelimenin Kullanımıyla İlgili Kıraat Vecihlerine verilebilecek ilk örnek, “فَتَّبِينُوا... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَّبِينُوا...” âyetinde⁹⁹² yer alan “فَتَّبِينُوا” kelimesine dair kıraat ihtilâfıdır. Söz konusu kelime, kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef ile Hasan-ı Basrî ve A‘meş tarafından “فَتَّبِينُوا” şeklinde okunmuş; diğer kıraat imamları ise meşhur kıraat olan “فَتَّبِينُوا” okuyuşunu tercih etmişlerdir.⁹⁹³

Ebû Zehre, âyette geçen “فَتَّبِينُوا” lafzını, “تَتَّبِينُوا” anlamında değerlendirerek bu ifadeyi, “iyice araştırıp işin mahiyetini kavramadan harekete geçmeyin” şeklinde açıklamaktadır. Müellif, ayrıca bu kelimenin “فَتَّبِينُوا” şeklinde sahîh bir kıraatinin bulunduğunu da zikretmektedir. Bu çerçevede Ebû Zehre’ye göre âyetin anlamı, Allah yolunda cihada çıkan müminlerin, karşılaştıkları kimseler hakkında aceleci davranmamaları, silah kullandıkları kimsenin gerçekten kendileriyle savaşan ve düşmanlık eden bir muharip olup olmadığını kesin biçimde tespit etmeleri gerektiği yönündedir. Zira can ve kan dokunulmazlığı İslâm’da aslî bir ilkedir ve şüphe hâli, öldürmeye engel teşkil eder. Bu nedenle, düşmanlığı kesin olarak ortaya çıkmayan bir kimseye yönelik öldürme fiili, ilâhî emre aykırı bir tutum olarak değerlendirilir.⁹⁹⁴

Kaynaklarda, “التَّبَيْتُ” okuyuşunu tercih edenlerin, müminlerin açık ve kesin bir durum ortaya çıkmadan harekete geçmemeleri, teennî ve ihtiyatla davranmaları gerektiği anlamını ön plana çıkardıkları, “التَّبِينُ” okuyuşunu esas alanların ise, hakkında hüküm verilecek kimselerin durumunun araştırılması ve hakikatin açığa çıkarılması gerektiği mânasına vurgu yaptıkları görülmektedir.⁹⁹⁵ Bununla birlikte, her iki lafzın anlam bakımından birbirine yakın olduğu, “tebeyyün” ve “tesebbüt”

⁹⁹² en-Nisâ 4/94. “Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığımız zaman iyi anlayıp dinleyin...”

⁹⁹³ İbn Hâleveyh, *Îrâbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, 1/136; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 208-209; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/173; Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir*, 1/241; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'*, 1/394; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 265; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/466; İbnu'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî*, 1/193; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/93; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/216; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 2/274; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251; Dimyâtî, *İthâf*, 1/488; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 91; Hârûf, *el-Müeyesser fi'l-kirâ'âti'l-aşri'l*, 93.

⁹⁹⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/1807.

⁹⁹⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'*, 1/394; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/189; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 5/338; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/171-172.

kelimelerinin bağlama göre birbirinin yerine kullanılabilirdiği ve bu kıraat vecihlerinin anlamda bir çatışma değil, tamamlayıcılık ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁹⁶

âyetinde⁹⁹⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا...

yer alan “حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا” lafzı da farklı bir kelimenin kullanımıyla ortaya çıkan kıraat vecihlerine örnek teşkil eden ifadelerden biridir. Söz konusu kelime, lafız itibariyle değişmekle birlikte bağlam ve anlam bütünlüğünü koruyan okuyuşlar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Ebû Zehre, âyeti tefsir ederken “تَسْتَأْنِسُوا” ifadesini “geldiğinizi fark ettirmek” şeklinde açıklamakta, bunu da ev halkıyla bir yakınlık kurarak ani ve kaba bir girişin doğuracağı rahatsızlığı gidermek olarak yorumlamaktadır. Ona göre fiilin başındaki “س” ve “ت” harfleri, talep anlamı taşıyarak söz konusu fiilin kasıt ve bilinçli bir davranışı ifade ettiğine işaret etmektedir. Nitekim bazı yorumlarda bu ifadenin, “izin istemedikçe” anlamında kullanıldığı belirtilmiş, bu bağlamda kelimenin “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde rivayet edildiği aktarılmıştır. Bununla birlikte Ebû Zehre, isti’nâs “إِسْتِنَاسٌ” ile istîzân “إِسْتِزَانٌ” kavramları arasında anlam bakımından bir ayırım yaparak kendi tercihinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Ona göre istîzân, yalnızca iznin talep edilmesini ifade ederken; isti’nâs, muhatapla yakınlık kurmayı, kendini tanıtmayı ve kaba davranıştan kaçınmayı da kapsayan daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Bu yönüyle isti’nâs, iznin fiilen gerçekleşmesini de içine alan bütüncül bir süreci ifade etmektedir. Ayrıca bu kelimenin içerdiği anlam çerçevesinde, karşı taraf hakkında araştırma ve gözetleme yoluyla sû-i zanda bulunmanın yasaklandığına ve iyi niyetin esas alındığına dair bir işaret bulunduğu da vurgulanmaktadır.⁹⁹⁸

Müfessirler, söz konusu âyetin tefsiri bağlamında bu ifadeye dair üç farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre âyette yer alan “حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا” ifadesi, anlam itibariyle “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Abdullah b. Abbâs’a, kelimenin mushafa yazımı sırasında kâtibin hata ettiği ve

⁹⁹⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâati’s-seb’*, 1/126; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/312.

⁹⁹⁷ en-Nûr 24/27. “Ey iman edenler! Kendinizi tanıtip izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin...”

⁹⁹⁸ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 10/5175.

kendisinin bu ifadeyi “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde okuduğu yönünde bir rivâyet nispet edilmiştir. Bununla birlikte bazı değerlendirmelerde, “istîzân” kelimesinin “ünsiyet ve yakınlık” anlamı taşıdığı, dolayısıyla “istî'nâs” lafzının bu anlamı karşılayacak biçimde kullanıldığı ifade edilerek ne yazımda ne de okuyuşta bir hata bulunduğu belirtilmiştir.⁹⁹⁹

Öte yandan konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunan bazı görüşlerde, söz konusu kelimenin bütün mushaflarda “تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde yazıldığı, Hz. Osman (r.a.) döneminden itibaren bu okuyuş üzerinde ümmetin icmâ ettiği ve bu icmâyâ muhalefetin caiz olmadığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede, kelimenin “تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde okunmasına dair nakillerin sahih olmadığı, Abdullah b. Abbâs'a nispet edilen bu tür rivayetlerin ise kıraat değil, tefsir mahiyetinde değerlendirilmesi gerektiği görüşü benimsenmiştir.¹⁰⁰⁰

Farklı bir kelimenin kullanımıyla ilgili kıraat vecihleri kapsamında ele alınacak son örnek, “عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ” âyetinde¹⁰⁰¹ geçen “عَلَىٰ” ifadesine ilişkin kıraat ihtilâfidir.

Ebû Zehre, söz konusu âyeti tefsir ederken “عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ” ifadesinin, inkârcıların hakikatten yüz çevirmelerini tasvir eden mecazî bir anlatım içerdiğini belirtmektedir. Ona göre “تَنْكِصُونَ” lafzı, yönelişin ileriye doğru olması gerekirken bilinçli bir biçimde geriye dönmeyi ifade etmekte olup, bu kullanım hakikatten yüz çevirmenin tasvirî bir anlatımıdır. Bu tasvirde, onların sırtlarını dönerek topukları üzerinde geri geri yürümeleri, hakikatten bilinçli bir uzaklaşmanın sembolü olarak sunulmaktadır. Ebû Zehre ayrıca, Ali b. Ebî Tâlib'e (r.a.) nispet edilen şâz bir okuyuşta ifadenin “فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ” şeklinde okunduğunu kaydetmekte; ancak bu okuyuşun, müstakil bir kıraat vecihinden ziyade, ona ait bir tefsir yorumu olabileceğine de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda söz konusu ifade, bir hâlin başka bir hâle benzetilmesi yoluyla açıklanmakta ve inkârcıların, kalpleriyle idrak etmeden sadece kulaklarıyla

⁹⁹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 19/145-146; Mâverdî, *en-Nüket*, 4/85-86.

¹⁰⁰⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/176; Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmi'l-Kurân*, 12/214; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/410-411; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 8/396.

¹⁰⁰¹ el-Mü'minûn 23/66. “Zira âyetlerimiz size okunurdu da arkanızı dönüp giderdiniz.”

işitmeleri, geri geri yürüyen kimselerin durumu ile temsil edilmektedir.¹⁰⁰² Böylece lafız farklılığına rağmen anlam bütünlüğü korunmakta, farklı kelime kullanımı aynı mesajı pekiştiren tamamlayıcı bir anlatım işlevi görmektedir.

Müfessir, rivâyeti nakletmekle birlikte onun isnadı veya kıraat değeri üzerinde durmamakta, ancak okuyuşun muhtemel bir tefsir yorumu olabileceğini belirtmek suretiyle âyetin temsilî anlatımına dair kısa bir açıklama yapmaktadır. Daha önce farklı bağlamlarda da temas edildiği üzere, müellifin rivâyet nakillerinde başvurduğu temel kaynaklardan birinin Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı görüşün anılan eserde de yer alması,¹⁰⁰³ müfessirin bu rivâyeti doğrudan ilgili kaynaktan istifade ederek âyetin tefsiri bağlamında naklettiği kanaatini güçlendirmektedir.

2.2.2. Nahiv Kuralları Yönünden Kıraat Vecihleri

Kur'ân metninin harekelenmesi sürecinde önemli bir işlev üstlendiği kabul edilen nahiv ilmi,¹⁰⁰⁴ cümlenin kuruluşu ve unsurları, kelimelerin cümle içerisindeki konumlarına bağlı olarak kazandıkları i'râb durumları ve alâmetleri ile âmiller ve mâmuller gibi pek çok meseleyi inceleme alanına dâhil etmektedir.¹⁰⁰⁵ Bu bağlamda nahiv, kelimelerin cümle içerisindeki görevlerini ve bu görevler doğrultusunda kelime sonlarında meydana gelen i'râb değişikliklerini inceleyen bir ilim olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁰⁶ Arap dili çalışmalarının genel olarak ses (savt), kelime (sarf) ve cümle (nahiv) düzeylerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çerçevede kelimeler arasındaki ilişkiler, kelimelerin bir araya gelerek anlamlı yapılar oluşturması ve terkipler arasındaki etkileşimler nahiv ilminin inceleme alanına girmektedir. Başka bir ifadeyle, cümle ve terkiplerin kuruluşu, unsurları, i'râb şekilleri ve alâmetleri, âmiller ve mâmuller ile mu'reb ve mebnî unsurlar nahvin temel konuları arasında yer almaktadır.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰² Ebû Zehre, *Zehretü 't-tefâsîr*, 10/5092.

¹⁰⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 12/136.

¹⁰⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic Zübeydî, *Tabakâtü'n nahviyyîn ve'l lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 21.

¹⁰⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

¹⁰⁰⁶ Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-arabiyye*, 1/9; Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 171; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 11.

¹⁰⁰⁷ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (Sakarya Üniversitesi, 2015), 9.

Kıraat ile nahiv arasındaki ilişki hem kıraat âlimleri hem de dilciler tarafından yoğun biçimde dikkate alınmıştır. Zira bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için aranan üç temel şarttan biri, o okuyuşun en az bir vecihle Arap dil kaidelerine uygun olmasıdır.¹⁰⁰⁸ Bu durum, nahiv ilmi ile kıraat ilmi arasındaki yakın ve çok yönlü ilişkinin açık bir göstergesidir.¹⁰⁰⁹

Nahiv kuralları çerçevesinde ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının, âyetlerin anlamı üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Ebû Zehre, tefsirinde çeşitli konular bağlamında kıraat farklılıklarına temas ettiği gibi, anlam üzerinde belirleyici olan nahiv temelli kıraatlere de yer vermektedir. Her ne kadar nahiv ilminin kapsamı oldukça geniş olsa da bu bölümde özellikle kelimelerin cümle içerisindeki konumlarına bağlı olarak i'râb yönünden oluşan kıraat farklılıkları incelenecektir. Bu bağlamda, mübtedâ-haber ilişkisi, sıfat, atıf ve bedel yapıları ile fâil ve mef'ûlün yer değiştirmesinden kaynaklanan kıraat örnekleri, Ebû Zehre'nin değindiği âyetler çerçevesinde incelenecektir.

2.2.2.1. Mübtedâ ve Haber ile İlgili Kıraat Vecihleri

Mübtedâ ve haber, isim cümlesinin temel unsurlarını teşkil etmektedir.¹⁰¹⁰ Kıraat literatüründe bazı âyetlerde yer alan isimlerin, mübtedâ ve haber olarak i'râb edilebildiği gibi, farklı vecihler doğrultusunda başka i'râb ihtimallerine de açık olduğu görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu kelimeler; mef'ûl, hâl, bedel, sıfat yahut önceki unsurlara atıf konumunda değerlendirilerek farklı nahivsel tahlillere konu olabilmektedir. Böyle bir i'râb çeşitliliği ise, âyetin anlam alanında nüansların ve yorum farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Mübtedâ ve haber konumunda okunabilen kıraatlere örnek olarak, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* âyetinde¹⁰¹¹ *...وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ...* geçen “سواء” kelimesindeki kıraat farklılığı zikredilebilir. Kıraat kaynaklarında bu

¹⁰⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

¹⁰⁰⁹ Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 137-145.

¹⁰¹⁰ Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 219-220; Çögenli, *Ayet ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 130; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 102; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 80; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 136-137.

¹⁰¹¹ el-Hac 22/25. “İnkâr edenlere, insanları Allah yolundan ve -yerli olsun dışarıdan gelmiş olsun bütün insanlar için (ibadet yeri) yaptığımız- Mescid-i Harâm'dan alıkoyanlara...”

kelimenin, kıraat-i aşere imamlarından Âsım'ın râvîsi Hafs tarafından nasb ile “سَوَاءٌ” şeklinde okunduğu; Hafs dışındaki kurrânın ise kelimeyi ref' ile “سَوَاءٌ” biçiminde tilâvet ettikleri kaydedilmektedir.¹⁰¹²

Ebû Zehre, âyetteki “سَوَاءٌ” kelimesinin, iki mef'ûl alan “جَعَلْنَاهُ” fiilinin ikinci mef'ûlü olarak mansûb okunduğunu belirtmektedir. Bu durumda birinci mef'ûl fiile bitişik “ه” zamiri olup, “لِلنَّاسِ” ifadesi de anlam bakımından “سَوَاءٌ” kelimesiyle irtibatlıdır. Bu vecih esas alındığında âyetin mânası, “biz onu kıldık” şeklinde anlaşılmaktadır. Müfessire göre kelimenin merfû olarak “سَوَاءٌ” şeklinde okunması hâlinde ise isim cümlesi oluşmakta ve buna bağlı olarak “سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ” ifadesi, mübtedâ-haber terkibi veya ikinci mef'ûl yahut hâl konumunda değerlendirilmektedir.¹⁰¹³

Tefsir ve kıraat literatüründe Hafs kıraatinde kelimenin nasb ile okunmasının temel gerekçesi, “سَوَاءٌ” lafzının “جَعَلْنَاهُ” fiilinin ikinci mef'ûlü olarak kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre “الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءٌ” ifadesi, “Orayı bütün insanlar için eşit kıldık” anlamını taşımakta, ardından gelen “الْعَاكِفُ” kelimesi ise yeni bir cümlenin başlangıcı sayılmaktadır.¹⁰¹⁴ Hafs kıraatini esas alan bazı değerlendirmelerde ise “سَوَاءٌ” kelimesinin, fiildeki “ه” zamirinin hâli olarak mansûb kabul edildiği görülmektedir.¹⁰¹⁵ Hafs dışındaki kurrânın tercih ettiği ref' kıraatinde ise “الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ” ifadesiyle anlamın tamamlandığı ve bu durumda “لِلنَّاسِ” üzerinde vakf-ı tâm bulunduğu ifade edilmektedir. Bu durumda “سَوَاءٌ” kelimesiyle yeni bir cümle başlamış olmakta ve

¹⁰¹² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 475; Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 2/179; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/270; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 373; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisâr*, 2/578; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/326; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/280; Dimyâtî, *İthâf*, 2/196; Pâlvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 227; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 2/543; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 324.

¹⁰¹³ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 9/4967.

¹⁰¹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 435; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/66; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirââti's-seb'*, 1/253; Dimyâtî, *İthâf*, 2/196.

¹⁰¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 435; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 12/34.

kelime mübtedâ konumunda merfû kabul edilmektedir.¹⁰¹⁶ Diğer bir görüşte ise “الْعَاكِفُ” mübtedâ, “سَوَاءٌ” ise mukaddem haber olarak değerlendirilmiştir.¹⁰¹⁷ Çoğunluğun kıraatine ilişkin bir diğer açıklamada, kelimenin merfû olarak “سَوَاءٌ” şeklinde okunması farklı bir dilsel çerçevede ele alınmaktadır. Bu vecihte “جَعَلْنَا” fiilindeki zamir birinci mef’ûl olarak kabul edilmekte, “سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ” ifadesi ise bütünüyle bir isim cümlesi teşkil ederek fiilin ikinci mef’ûlü konumunda değerlendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre ikinci mef’ûl, lafzen tek bir kelimeyle değil, mübtedâ-haber terkibi şeklinde kurulan bir isim cümlesiyle karşılanmaktadır.¹⁰¹⁸

Söz konusu kıraat farklılığı, âyetin temel anlamını değiştirmemekle birlikte, kelimenin cümle içerisindeki i’râb konumunun farklı şekillerde temellendirilmesine yol açmıştır. Kelimeyi mansûb okuyanlar onu mef’ûl veya hâl olarak değerlendirirken, merfû okuyanlar mübtedâ yahut mukaddem haber kabul etmişlerdir. Bu örnek, nahiv esaslı kıraat farklılıklarının i’râb yapısı üzerinden âyetin anlam alanını nasıl çeşitlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kelimenin mübtedâ veya haber konumunda değerlendirilmesine imkân tanıyan kıraat farklılıklarına örnek olarak, ... وَالنَّصَارَى... İNِّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى... âyetinde¹⁰¹⁹ yer alan “الصَّابِئُونَ” kelimesi zikredilebilir. Bu kelimenin i’râbı, nahiv ve kıraat literatüründe üzerinde tartışılan örneklerden biri olmuştur. Mekzûr kelimeye dair kıraat farklılıkları kaynaklarda çeşitli şekillerde nakledilmiştir. Buna göre Nâfi‘, ve Ebû Ca‘fer, kelimeyi “ب” harfini zamme ile okuyup hemzeyi hafifleterek “الصَّابِئُونَ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat imamları ise “ب” harfini kesreli, hemzeyi ötreli olarak “الصَّابِئُونَ” kıraatıyla rivayet etmişlerdir.¹⁰²⁰ Şâz kıraatlere dair kaynaklarda ise Hasan-ı Basrî ve Zührî’nin (öl. 124/742) “ي” harfini ispat ederek “الصَّابِئُونَ” şeklinde;

¹⁰¹⁶ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i’râbuhû*, 3/420; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/419.

¹⁰¹⁷ Nehâs, *İ’râbü’l-Kur‘ân*, 3/66; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 475.

¹⁰¹⁸ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i’râbuhû*, 3/420; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/151.

¹⁰¹⁹ el-Mâide 5/69. “İman edenler, Yahudiler, Sâbiiler ve Hristiyanlar...”

¹⁰²⁰ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâati’s-seb’*, 1/81; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb’*, 1/245; Neşşâr, *el-Mükerrer*, 1/106-107; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255; Dimyâtî, *İthâf*, 1/512; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur‘ân*, 143.

H.z.Osman, Übey b. Ka‘b, H.z. Âişe, Saîd b. Cübeyr ve el-Cahderî’nin (öl. 129/746) ise “الصَّابِئِينَ” şeklinde okudukları rivayet edilmiştir.¹⁰²¹

Ebû Zehre, âyette geçen “الصَّابِئُونَ” kelimesinin merfû olarak okunmasını mümkün görmekte ve bu durumda kelimenin mübtedâ konumunda değerlendirildiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, kelimenin önceki bağlamı dikkate alındığında, “إِنَّ” edatının ismine atfedilerek nasb ile “الصَّابِئِينَ” şeklinde okunmasının da nahiv açısından mümkün olduğu belirtilmektedir. Nitekim kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr’in bu kelimeyi mansûb olarak “الصَّابِئِينَ” şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Bunun dışında kalan kurrânın çoğunluğu ise kelimeyi ref‘ ile “الصَّابِئُونَ” şeklinde kıraat etmiştir. Bu durum, müfessirlerin çoğunluk kıraatini esas alarak meseleyi açıklamaya yönelmelerine ve söz konusu okuyuşu temellendirmek amacıyla ayrıntılı nahiv izahlarına başvurmalarına yol açmıştır.¹⁰²²

Müfessir, Kur’ân’ın dil açısından hatalı olabileceğini ileri süren bazı müsteşrik yaklaşımların, İslâm ilim geleneğinde kabul görmediğini ifade etmiştir. Zira nahiv kurallarının Kur’ân’ı yargılayan bir üst otorite olduğu düşüncesi temelden yanlıştır. Aksine nahiv ilmi, esas itibarıyla Kur’ân’dan hareketle teşekkül etmiş, dil kuralları, Kur’ân metni üzerinden tespit edilmiştir. Bu bağlamda Kur’ân’ın nahiv kurallarına tâbi olduğu değil, nahivcilerin Kur’ân’a tâbi olduğu kabul edilmiştir. Söz konusu âyette de haber konumundaki cümlenin “مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ” ifadesinden sonra gelmiş olması, “الصَّابِئُونَ” kelimesinin, “إِنَّ” edatının ismi olan “الَّذِينَ” lafzının aslî mübtedâlık konumu dikkate alınarak ref‘ ile atfedilmesini mümkün kılmaktadır. Bu husus, Kur’ân’ın dilsel kullanımlarının bizzat Arapçanın en sahih örneklerini teşkil ettiğini göstermektedir.

Nitekim Ebû Zehre, Arap kelâmında haber gelmeden önce “إِنَّ” ismi üzerine yapılan atıflarda ref‘ i‘râbının tercih edilebildiğine dikkat çekmekte ve bu kullanımın Arap dilinde örneklerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede, söz konusu dilsel yapıyı temellendirmek üzere Dâbi’ b. el-Hâris’e nispet edilen şu beyiti delil olarak zikretmektedir:

¹⁰²¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/216-217.

¹⁰²² Ebû Zehre, *Zehretü ‘t-tefâsîr*, 5/2295.

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَإِنِّي وَقِيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبٌ

“Kim yükü ile birlikte Medine'de gecelerse;

Şüphesiz ben ve Kayyâr (isimli atı veya deve) orada yabancıyızdır.”

Söz konusu beyitte görüldüğü üzere, mâtuf konumundaki “قِيَّارٌ” kelimesi, haber olan “لَغَرِيبٌ” ifadesi henüz zikredilmeden önce, “إِنَّ” edatının ismi durumundaki mütekellim yâ’sına “إِنِّي” ref’ i’râbı ile atfedilmiştir. Bu kullanım, bazı nahivcilerin benimsediği bir görüş olup, Kur’ân’daki ilgili örneklerle de desteklenmektedir.

Ebû Zehre’ye göre, söz konusu âyette nahiv kurallarına aykırı bir durum bulunduğunu düşünenler için nahiv âlimleri çeşitli açıklamalar geliştirmiştir. Bazılarına göre “الصَّابُونَ” kelimesi, haberi hafzedilmiş bir mübtedâdır; mübtedâ ve mahzûf haberin takdiri ise “الصَّابُونَ كَذَلِكَ” şeklindedir. Diğer bir yaklaşıma göre ise, “إِنَّ”nin ismi aslen mübtedâdır; edat sonradan bu isim üzerine dâhil olmuştur. Bu nedenle kelimenin ref’ ile okunması, onun aslî mübtedâlık vasfı dikkate alınarak açıklanmaktadır.¹⁰²³

Ebû Zehre, her ne kadar nahivcilerin çoğunun farklı i’râb vecihlerini mümkün gördüğünü ve Mushaf’taki kıraatten farklı okumaları da teorik olarak caiz saydıklarını aktarsa da Kur’ân’ın en beliğ ve en fasih kelâm olduğu gerçeğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre, kelimenin bağlam gereği nasb ile gelmesi mümkünken ref’ ile gelmiş olması, mutlaka anlam açısından bir hikmete dayanmaktadır. Bu çerçevede bazı âlimler, Sâbiîlerin Yahudi ve Hıristiyanlara kıyasla küfre daha ileri bir noktada bulunmaları sebebiyle, onların özel bir vurgu ile zikredildiğini belirtmişlerdir. Buna göre, yıldızlara tapan, belirli bir kutsal kitaba sahip olmayan ve inançlarını gizleyen Sâbiîlerin bile iman etmeleri hâlinde bağışlanabileceklerinin ifade edilmesi, Yahudi ve Hıristiyanlar için bağışlanmanın evleviyetle mümkün olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda bu vurgu, şirk inancını terk ederek iman eden müşriklerin tevbelerinin kabul edileceğine dair güçlü bir anlam boyutu da taşımaktadır.¹⁰²⁴

¹⁰²³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2295.

¹⁰²⁴ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2296.

Neticede Ebû Zehre'ye göre, söz konusu âyette “الصَّابُونَ” kelimesinin ref ile okunması, kelimenin mübtedâ konumunda değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu okuyuşta, âyette geçen farklı gruplar tek bir haberle ilişkilendirilmekte ve “مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ” cümlesi, tamamı için müşterek haber konumunda bulunmaktadır.

Ebû Zehre'nin Mâide sûresi 69. âyette geçen “وَالصَّابُونَ” lafzının ref ile okunmasına dair yaklaşımı, klasik tefsir geleneğinde yaygın olarak benimsenen Basra ekolü merkezli nahiv açıklamalarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim Sîbeveyh, Halîl b. Ahmed, Zemahşerî, Nesefî ve Kurtubî gibi müfessirlerin çoğunluğu, söz konusu lafzın mübtedâ olarak merfû kabul edilmesini ve haberinin hazfedildiğini savunarak, yapıyı takdim-te'hîr esasına dayandırmışlardır. Bu yaklaşımda “الصَّابُونَ” kelimesi, “إِنَّ” edatının isim ve haberinin oluşturduğu cümleden sonra hükme bağlanmış müstakil bir unsur olarak değerlendirilmekte; “مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ” ifadesi ise âyette zikredilen tüm gruplar için müşterek haber kabul edilmektedir.¹⁰²⁵ Ebû Zehre'nin, bu okuyuşun Arap dili açısından sahîh olduğu gibi, anlam bakımından da hikmetli bir tercihe dayandığını vurgulaması, özellikle Zemahşerî ve Nesefî'nin açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir.

Buna karşılık Kisâi, Ahfeş ve kısmen Ferrâ'ya nispet edilen görüşler, lafzın gizli zamire atfedilmesi veya “inne” edatının amelinin zayıflamasıyla ref geldiği yönündedir. Ancak bu yaklaşımlar, Zeccâc, Nehhâs ve Kurtubî gibi âlimler tarafından hem nahiv hem de anlam bakımından eleştirilmiş; özellikle gizli zamire yapılan atfın, Sâbiîleri Yahudilerle aynı dinî kategoriye dâhil ediyormuş gibi bir anlam doğurmasının kabul edilemez olduğu vurgulanmıştır.¹⁰²⁶

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin yaklaşımı ise Ebû Zehre'nin görüşüyle kısmen örtüşmekle birlikte, meseleyi daha ziyade i'râb vecihlerinin teorik imkânı üzerinden ele almaktadır. Semerkandî, “الصَّابُونَ” lafzının bu sûrede ref ile, başka bir yerde ise

¹⁰²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/660-662; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 6/246; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/275.

¹⁰²⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/192-194; Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 1/276; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 6/246.

nasb ile gelmesini, kelimenin “inne’nin haberine atfedilmesi” ihtimaliyle açıklamakta ve her iki okuyuşu da dil açısından câiz görmektedir.¹⁰²⁷

Sonuç itibariyle Ebû Zehre’nin mezkûr âyetteki kıraat farklılığına dair yaklaşımı, Basra ekolünün temsil ettiği ana damar ile büyük ölçüde örtüşmekte, Kisâf ve Ferrâ gibi dilcilerin “inne’nin zayıflığı” merkezli açıklamalarından ise açık biçimde ayrılmaktadır. Ebû Zehre’yi diğer müfessirlerden ayıran temel nokta, kıraat farklılığını yalnızca nahiv açısından mümkünlük çerçevesinde değerlendirmekle yetinmeyip, Mushaf’taki tercihlerin anlamsal ve tefsirî hikmetini özellikle vurgulamasıdır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, kıraat farklılığını Kur’ân’ın fasahat ve belâğatinin bir tezahürü olarak gören bütüncül bir tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

2.2.2.2. Atıf ile İlgili Kıraat Vecihleri

Atıf çerçevesinde ortaya çıkan i’râb vecihleri; kelimenin atıf, isti’nâf, cevâb, mef’ûl veya hâl konumlarında değerlendirilmesi, farklı kelimelere atfedilmesi sebebiyle i’râbının değişmesi yahut bir kelimenin başka bir lafzın veya mahallin üzerine atfedilmesinden kaynaklanan i’râb farklılıklarını kapsamaktadır. Kelimelerin, önceki bir unsurun lafzı veya mahalli esas alınarak okunması, kıraat farklılıklarının teşekkülünde belirleyici rol oynayan başlıca etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Atıfla bağlantılı bu tür kıraat farklılıkları, kelimelerin i’râbında değişiklik meydana getirmekte, buna bağlı olarak da âyetlerin anlam çerçevesinde farklı yorum imkânları ortaya çıkmaktadır.¹⁰²⁸ Bu başlık altında konu, Ebû Zehre’nin tefsirinde yer verdiği kıraat örnekleri esas alınarak ele alınacak ve söz konusu okuyuşların dilbilgisel ve anlamsal boyutları değerlendirilecektir.

¹⁰²⁷ Semerkandî, *Bahrü’l-’ulûm*, 1/430.

¹⁰²⁸ Nahiv ilminde atıf, bir kelime veya cümlelerin atıf harflerinden biri vasıtasıyla kendisinden önce gelen bir kelime yahut cümleye bağlanması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yapıda atıf harfinden sonra gelen unsur ma’tûf, kendisine bağlanılan önceki unsur ise ma’tûfun aleyh olarak adlandırılmaktadır. Atıf konusu ve atıfla ilişkili nahiv meseleleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için ilgili bk. Talû, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 266; Çögenli, *Ayet ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 283-284; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 371-384; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 404-408; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 224-225.

Kelimelerin atıf yoluyla okunmasına dair örneklerden ilki, *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ*...
...*وَالْأَرْحَامَ*...¹⁰²⁹ yer alan “*وَالْأَرْحَامَ*” kelimesinde görülen kıraat ihtilafıdır. Kıraat kaynaklarında bu kelimenin, kıraat-i aşere imamlarından yalnızca Hamza tarafından “*م*” harfinin kesresiyle “*وَالْأَرْحَامَ*” şeklinde okunduğu; diğer kıraat imamlarının ise kelimeyi fetha ile “*وَالْأَرْحَامَ*” biçiminde tilâvet ettikleri nakledilmektedir.¹⁰³⁰

Ebû Zehre’ye göre, kelimenin fetha ile “*وَالْأَرْحَامَ*” şeklinde okunması hâlinde anlam, “Allah’tan sakının ve akrabalık bağlarını koparmaktan da sakının” şeklinde tezahür etmektedir. Bu bağlamda akrabalık bağından sakınmak, insanî ilişkileri koruyan sevgi ve bağlılığı muhafaza ederek bu bağın zedelenmesinden uzak durmak anlamına gelmektedir. Müfessir, “*الْأَرْحَامَ*” lafzının yalnızca yakın akrabalık ilişkilerini değil, aynı zamanda bir tek nefisten yaratılan bütün insanların birbirleriyle olan bağlarını ifade eden kapsamlı bir anlam alanına sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ebû Zehre’ye göre bu okuyuş, “Yüce Allah’ı ve akrabalık ilişkilerini vesile edinerek birbirinizden talepte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten sakının” şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumda “*وَالْأَرْحَامَ*” terkindeki vâv harfi, ma’iyyet (birliktelik) anlamı taşımaktadır. Öte yandan kelimenin kesre ile “*وَالْأَرْحَامَ*” şeklinde okunması, nahiv açısından “atıf, bitişik mecrûr zamire “*بِهِ*” kelimesine yapılmaz” diyen nahivcilerin kurallarıyla çelişmektedir. Bununla birlikte Ebû Zehre, mütevâtir kıraatlerin nahiv kurallarından üstün olduğunu ve fasâhat bakımından en sahih ölçüyü teşkil ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰³¹

Kıraatlerin tevcihine yer veren kaynaklarda, her iki okuyuşta da atfın söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Cumhûrun tercih ettiği fetha ile okuyuşta kelimenin “*اللَّهُ*” lafzına atfedildiği ve anlamın “akrabalık bağlarını koparmaktan sakının” şeklinde

¹⁰²⁹ en-Nisâ 4/1. “...Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının...”

¹⁰³⁰ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirââtî'l-Aşr*, 1/150; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 226; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 188; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 175; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âtî's-seb'*, 260; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/459; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/212; Dimyâtî, *İthâf*, 1/470-471; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 83; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/248; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 117.

¹⁰³¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1577-1578.

takdir edildiği belirtilmektedir. Bu vecihte ayrıca kelimenin cer ve mecrûr konumuna atfedilmesi de mümkündür. Zira bu durumda lafzın yine nasb mahallinde bulunduğu ifade edilmektedir. Hamza'nın tercih ettiği kesreli okuyuşta ise “وَالْأَرْحَامِ” kelimesi, “بِهِ” lafzına atfedilmekte olup anlam, “O'nun adı ve akrabalık bağı çerçevesinde birbirinizden dilekte bulunursunuz” şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁰³²

Bununla birlikte Basralı nahiv âlimlerinin, açık bir lafzın gizli bir cer âmiline atfedilmesini câiz görmedikleri, bu tür kullanımların ancak zaruret hâlinde ve şiirde mümkün olabileceğini savundukları aktarılmaktadır. Nitekim Zeccâc, “وَالْأَرْحَامِ” şeklindeki cerli okuyuşu hem nahiv hem de anlam bakımından problemlili bulmakta ve Allah'tan başkasının adıyla talepte bulunulmasının câiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁰³³ Müberred ise kelimenin kesre ile okunmasını nahiv açısından sahih görmez, zira zâhir ismin zamir üzerine atfedilmesi Arapçada nadir ve şâz bir kullanımdır.¹⁰³⁴ Ferrâ da Arap dilinde art arda mecrûr yapıların ancak zorunluluk sebebiyle şiirde görüldüğünü ifade ederek bu görüşü desteklemektedir.¹⁰³⁵

Atıf ile irtibatlı kıraat ihtilaflarına dair bir diğer örnek, فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ... âyetinde¹⁰³⁶ yer alan “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesi üzerinde ortaya çıkan kıraat farklılıklarıdır. Âyette geçen “وَأَرْجُلَكُمْ” terkindeki “وَأَرْجُلَكُمْ” lafzı, kıraat imamları tarafından hem nasb hem de cer ile okunmuştur. Kıraat kaynaklarında belirtildiğine göre, kıraat-i aşere imamlarından Nâfi', İbn Âmir, Âsım'dan gelen rivâyetle Hafs, Kisâi ve Ya'kûb, kelimeyi lâm harfinin fetha ile okunması suretiyle “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde tilâvet etmişlerdir. Buna karşılık İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım'dan gelen rivâyetle Ebû Bekir, Hamza, Ebû Ca'fer

¹⁰³² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/243; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/6; Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 1/197; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, 1/118; Ezherî, *Me'âni'l-kirâat*, 1/290; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/121; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 1/375-376; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/4; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/367; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 3/554; Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî Mahallî - Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/97.

¹⁰³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/6.

¹⁰³⁴ Müberred, *el-Muktedab*, 2/134.

¹⁰³⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/253.

¹⁰³⁶ el-Mâide 5/6. “...yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”

ve Halefû'l-Âşir ise aynı kelimeyi kesre ile “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklinde okumuşlardır.¹⁰³⁷ Söz konusu kelime, Hasan-ı Basrî tarafından ise lâm harfinin ötreli okunması suretiyle merfû olarak “أَرْجُلِكُمْ” şeklinde şâz olarak kıraat edilmiştir.¹⁰³⁸

Ebû Zehre, söz konusu âyette ilgili lafzın hem mecrûr hem de mensûb olarak okunmasının, âyette iki farklı kıraat vecihinin bulunduğunu açıkça ortaya koyduğunu belirterek tefsirine bu noktadan başlamaktadır. Birinci vecihte kelimenin fetha ile okunması esas alınmakta ve bu kıraate göre başında bir fiilin hafzedildiği kabul edilmektedir. Buna göre anlam, “Başlarınızı meshedin, ayaklarınızı ise yıkayın” şeklinde takdir edilmektedir. İkinci vecihte ise kelimenin kesre ile okunması söz konusu olup, bu durumda “وَأَرْجُلِكُمْ” lafzı, “بِرُؤُوسِكُمْ” terkibine atfedilmiş kabul edilmektedir. Bununla birlikte Ebû Zehre, bu kıraatin mâna bakımından birinci kıraate hamledilmesi gerektiğini vurgulamakta ve burada da kastedilen hükmün yıkama olduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre bu atfın gerekçesi, ayakların yıkanması esnasında israf edilmemesi gerektiğine işaret etmektir. Zira ayaklar, yapıları itibariyle israfa elverişli uzuvlardır. Bu sebeple lafız yönünden mesh edilen bir uzva atfedilmiş, mâna itibariyle ise yıkama hükmü korunmuştur. Ayrıca Ebû Zehre, yıkamanın mesh kavramına bütünüyle zıt bir anlam taşımadığını da belirtmektedir.¹⁰³⁹

Arap dili perspektifinden bakıldığında, söz konusu kelimeye ilişkin olarak farklı nahvî izahların ortaya konulduğu görülmektedir. Meşhur görüşlerden birine göre “وَأَرْجُلِكُمْ” lafzı, mânen mensûb olup “بِرُؤُوسِكُمْ” lafzına mücâveret sebebiyle mecrûr okunmuştur. Diğer bir görüşte ise “وَأَرْجُلِكُمْ” kelimesi, âyetin baş kısmında yer alan “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ” cümlesindeki “وَأَيْدِيَكُمْ” lafzına atfedilerek mensûb kabul

¹⁰³⁷ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 1/180-181; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 242-243; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 221; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâ'ati's-seb'*, 268; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihâsâr*, 1/799; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/219; Dimyâtî, *İthâf*, 1/501; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 98; Muhammed Emin Efendî, *Umdetu'l-hullân*, 1/274; Kerîm, *el-Kirââtu'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 108.

¹⁰³⁸ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/208; Ukberî, *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'ân*, 1/209.

¹⁰³⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 4/2048-2049.

edilmiştir.¹⁰⁴⁰ Bu bağlamda “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklindeki kıraate göre âyetin delâleti, ayakların topuklara kadar yıkanmasını ifade etmektedir. Buna karşılık kelimenin “وَأَرْجُلِكُمْ” biçiminde okunması, lafzen ayakların mesh edilmesini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte cumhur âlimler, bu ikinci okuyuşu mücâveret ve kelâmın iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmekte, lafzın anlam bakımından “فَاعْسِلُوا” fiiline atfedilmesi gerektiği ve böylece ayakların yıkanmasının gerekli olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Nitekim sahih hadisler de bu anlayışı desteklemektedir. Buna göre, lafız “وَأَمْسَحُوا” fiiline atfedilse dahi, bundan kastedilenin suyu israf etmeden yıkamak olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca mest giyen kimsenin mesh, mest giymeyen kimsenin ise yıkama ile yükümlü olduğu şeklindeki fikhî sonuç da bu çerçevede değerlendirilmektedir.¹⁰⁴¹

Kelimenin yakın lafza atfedilmesi suretiyle cer ile okunması yahut mansûb mahalline atfedilmesi yoluyla nasb ile okunması, ayakların mesh mi yoksa gasl ile mi temizleneceği hususunda şer’î ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁰⁴² Ayakların yıkanmasının farz olduğunu savunanlar, kelime cer ile okunsa dahi burada takdîmte’hîr bulunduğunu, Kur’ân’da benzer örneklerin mevcut olduğunu¹⁰⁴³ ve “mesh” lafzının Arapçada zaman zaman “gasl” anlamında da kullanıldığını ileri sürmektedirler.¹⁰⁴⁴

Öte yandan ayakların meshinin farz olduğunu savunanlardan Ferrâ, bir rivâyette mesh’in farz, gasl’in ise sünnet olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁴⁵ Bu görüşü benimseyenler, kelimenin yakınlıktan dolayı cer ile okunmasını kabul etmemekte, söz konusu dilsel kullanımların, Arap şiirinde ancak zorunluluk hâlinde ortaya çıktığı; Kur’ân metninde ise böyle bir zorlayıcı durumun bulunmadığı ileri sürülmektedir.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁰ Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’ân*, 1/259; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâati’s-seb’*, 1/406; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/610-611; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn*, 4/210; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârib*, thk. Mâzin el- (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998), 467; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 3/28-29; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 1/137.

¹⁰⁴¹ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 170.

¹⁰⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254.

¹⁰⁴³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 221.

¹⁰⁴⁴ Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire, 1381), 155.

¹⁰⁴⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/302.

¹⁰⁴⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi’l-kırâati’s-seb’*, 1/129.

Sonuç itibarıyla, söz konusu âyette yer alan kıraat farklılığı, fikhî hüküm düzeyinde iki ayrı yaklaşımın ortaya çıkmasına imkân tanımış, bu durum âyetin anlam alanını da genişletmiştir. Nasb kıraatine göre abdestte ayakların yıkanmasının farz olduğu görüşü, cumhûr ulemânın benimsediği hâkim kanaat olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte âyetteki cerr kıraati de kurrânın bir kısmı tarafından rivayet edilmiş, bu okuyuşu esas alan bazı fakihler, abdestte ayakların meshedilmesinin yeterli olacağı görüşünü savunmuşlardır. Bu çerçevede kıraat farklılığı hem lafzî hem de hükmî düzlemde anlamın çeşitlenmesine katkı sağlamıştır.¹⁰⁴⁷

2.2.2.3. Bedel ile İlgili Kıraat Vecihleri

Nahiv ilminde bedel, kendisinden önce zikredilen metbû' u açıklamak, tahsis etmek veya onu daha da pekiştirmek amacıyla getirilen ve i'râb bakımından metbû' una tâbi olan kelime şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁴⁸ Kıraat ihtilaflarının ortaya çıkmasında etkili olan unsurlardan biri de, bazı kelimelerin önceki bir lafızla irtibatlandırılarak bedel kabul edilmesi ve buna bağlı olarak farklı i'râb vecihleriyle okunmasıdır. Bu tür değerlendirmeler, âyetlerde yer alan kelimelerin i'râbında değişikliklere yol açmakta ve buna paralel olarak kıraat farklılıkları meydana gelmektedir.¹⁰⁴⁹ Bu başlık altında, bedel çerçevesinde ortaya çıkan i'râb ihtilaflarının kıraate yansıyan örnekleri, Ebû Zehre'nin *Zehretü t-tefâsîr* adlı eseri özelinde ele alınacaktır.

Bu bağlamda bedel ile ilişkili kıraat farklılıklarına örnek olarak En'âm sûresinde *وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ* ve *”أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ“* geçen âyetinde¹⁰⁵⁰ *”أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ“* geçen âyetinde *”أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ“* ve *”أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ“* ifadelerinde görülen kıraat ihtilafları zikredilebilir. Kıraat kaynaklarında, âyetteki *”أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ“* ifadelerinde yer alan *”أَنَّ“* edatının, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve

¹⁰⁴⁷ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 197.

¹⁰⁴⁸ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 365; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 412; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 226-227.

¹⁰⁴⁹ Muhammed Meşhud Hakçioğlu, “Arapçada Bedel ve Atf-ı Beyân Kavramlarının Tanımı, Çeşitleri ve Aralarındaki Fonksiyonel Farklar”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (30 Haziran 2020), 118-127.

¹⁰⁵⁰ el-En'âm 6/54. “Âyetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: “Selâm size! Rabbiniz kendine, merhamet etmeyi yazdı. Gerçek şu ki, sizden kim bilmeyerek bir kötülük yapar da ardından tövbe edip kendisini düzeltirse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”

Halef tarafından hemzenin kesresiyle “إِنَّ” şeklinde okunduğu nakledilmektedir. Âyetin sonunda geçen “فَأَنَّهُ” lafzı ise İbn Âmir, Âsım, Ya’kûb, Hasan-ı Basrî ve İbn Şenebûz dışındaki kurrâ tarafından yine kesre ile “فَأَنَّهُ” şeklinde kıraat edilmiştir.¹⁰⁵¹

Ebû Zehre, söz konusu âyetteki bu kıraat farklılıklarını tefsirinde ayrıntılı biçimde ele almakta ve “فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ” ifadesinin İbn Âmir ve Âsım tarafından hemzenin fethasıyla “فَأَنَّهُ” şeklinde okunduğunu aktarmaktadır. Aynı şekilde “أَنَّهُ مِنْ” bölümünün de bu iki imam tarafından fethalı olarak kıraat edildiğini belirtmektedir. Buna karşılık diğer kıraat imamlarının her iki lafzı da kesre ile “إِنَّ” şeklinde okuduklarını ifade etmektedir.¹⁰⁵²

Ebû Zehre’ye göre “إِنَّ” şeklindeki okuyuş, cümle başı kabul edilmekte olup istinaf ifade etmektedir. Zira “إِنَّ” edatı, ibtidâ konumunda yer aldığı anda kesre ile okunur ve çoğu zaman fâ-i ibtidâiyeden sonra gelir. Bu durumda cümle, önceki ifadeyi açıklayıcı mahiyette müstakil bir yapı kazanmaktadır. Buna karşılık her iki lafzın da fetha ile “أَنَّ” şeklinde okunması hâlinde, ilk kullanımda “أَنَّ” edatı, “الرَّحْمَةَ” lafzından bedel kabul edilmekte ve bedelü’l-iştimâl kapsamında değerlendirilerek nasb konumunda görülmektedir. Bu durumda “كَتَبَ” fiilinin amel ettiği kabul edilmekte ve anlam, “Rabbiniz kendisine şunu yazmıştır ki; kim (cahillik ederek bir) amel yaparsa...” şeklinde takdir edilmektedir. Müfessir, “فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ” ifadesinin fethalı okunmasıyla ilgili olarak ise iki farklı nahiv ihtimaline dikkat çekmektedir. Birinci ihtimale göre, burada gizli bir mübteda bulunmakta ve “غَفُورٌ رَحِيمٌ” onun haberi konumunda değerlendirilmektedir. Buna göre takdir, “Onun için şu vardır; Allah Ğafûr’dur ve Rahîm’dur” şeklindedir. Bu değerlendirmede “فَ” harfinden sonra gelen lafız mübteda kabul edilmektedir. İkinci ihtimale göre ise mübteda gizli olup, “أَنَّ” edatı ve ona bağlı cümle haber konumundadır. Bu vecihte anlam, “O’nun işi, Allah’ın

¹⁰⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 258; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 251-252; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’a ve ’ilelihâ*, 1/157; Dâni, *et-Teyisîr fi’l-kirâ’âti’s-seb’a*, 276; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vüçûhi’l-kirâ’ât ve ’ilelihâ*, 1/470-471; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/258; Dimyâtî, *İthâf*, 1/528; Pâluvî, *Zübdetü’l-’İrfân*, 110; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 1/294.

¹⁰⁵² Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2517.

onu bağışlamasıdır” şeklinde takdir edilmekte olup bu görüş Sîbeveyh’e nispet edilmektedir. Sîbeveyh birinci vecihi câiz görmezken, Ebû Hâtim bu ihtimali mümkün kabul etmektedir. Müfessire göre, bazı rivayetlerde “كَتَبَ” fiilinin “amel etti” anlamında kullanıldığı; dolayısıyla ifadenin, “Rabbiniz, Ğafûr ve Rahîm olduğunu yazdı” mânasına geldiği de belirtilmektedir. Ali b. Sâlih ile İbn Hürmüz’ün, ilk lafzı ibtidâ sebebiyle “إِنَّ” şeklinde; ikinci lafzı ise mübteda, haber yahut “كَتَبَ” fiilinin ameli gerekçesiyle “أَنَّ” şeklinde okudukları nakledilmektedir. Nâfi’nin de aralarında bulunduğu bazı kurrâ ise ilk “أَنَّ” kelimesini rahmetten bedel kabul etmiş, ikinciyi ise “ف” harfi sebebiyle istinaf olarak değerlendirmiştir. Ebû Zehre’ye göre bu vecih, kıraat açısından açık ve makbul bir yorumdur.¹⁰⁵³

Tefsir kaynaklarında söz konusu kelimelerin kıraatlerine dair yapılan açıklamalar incelendiğinde, Râzî’nin fethalı okuyuşu bedel ve tefsir ilişkisi çerçevesinde, kesreli okuyuşu ise istinaf olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu yaklaşım, Ebû Zehre’nin bedelü’l-iştimâl merkezli yorumuyla büyük ölçüde örtüşmektedir.¹⁰⁵⁴ Mâtürîdî ise fethalı okuyuşu önceki cümleye bağlı bir yapı, kesreli okuyuşu ise yeni bir hüküm bildiren bağımsız bir cümle olarak ele almakta, böylece meseleyi daha çok anlam bütünlüğü açısından değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁵

Bedel ile ilişkili kıraat farklılıklarına örnek olarak, ذٰلِكَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ, Ebû Zehre’nin bedelü’l-iştimâl merkezli yorumuyla büyük ölçüde örtüşmektedir.¹⁰⁵⁴ Mâtürîdî ise fethalı okuyuşu önceki cümleye bağlı bir yapı, kesreli okuyuşu ise yeni bir hüküm bildiren bağımsız bir cümle olarak ele almakta, böylece meseleyi daha çok anlam bütünlüğü açısından değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁵

Bedel ile ilişkili kıraat farklılıklarına örnek olarak, ذٰلِكَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ, Ebû Zehre’nin bedelü’l-iştimâl merkezli yorumuyla büyük ölçüde örtüşmektedir.¹⁰⁵⁴ Mâtürîdî ise fethalı okuyuşu önceki cümleye bağlı bir yapı, kesreli okuyuşu ise yeni bir hüküm bildiren bağımsız bir cümle olarak ele almakta, böylece meseleyi daha çok anlam bütünlüğü açısından değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁵

Bedel ile ilişkili kıraat farklılıklarına örnek olarak, ذٰلِكَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ, Ebû Zehre’nin bedelü’l-iştimâl merkezli yorumuyla büyük ölçüde örtüşmektedir.¹⁰⁵⁴ Mâtürîdî ise fethalı okuyuşu önceki cümleye bağlı bir yapı, kesreli okuyuşu ise yeni bir hüküm bildiren bağımsız bir cümle olarak ele almakta, böylece meseleyi daha çok anlam bütünlüğü açısından değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵³ Ebû Zehre, *Zehretü’l-İstifâsîr*, 5/2517-2518.

¹⁰⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 13/7.

¹⁰⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4/95-96.

¹⁰⁵⁶ Meryem 19/34. “İşte Meryem oğlu İsa bu; şüpheye düşüp tartıştıkları konuda gerçek söz de bu.”

¹⁰⁵⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 409; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâ’âti’s-seb’a ve ‘ilelühâ*, 2/18; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 443; İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 2/763; Dâni, *et-Teydir fi’l-*

Ebû Zehre, âyette geçen “قَوْلَ الْحَقِّ” ifadesine dair iki farklı kıraat vecih bulunduğunu belirtmektedir. Müfessire göre birinci vecih, kelimenin zamme ile “قَوْلُ” şeklinde okunmasıdır. Bu okuyuşta söz konusu ifade, “عيسى” kelimesinden bedel kabul edilmekte ve anlam “Hz. Îsâ, hak sözdür” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buradaki izâfet, “demir mühür” ifadesinde olduğu gibi, ismin sifata izâfesi türünden olup, Hz. Îsâ’nın “hak söz” olarak nitelendirilmesi, onun ilâhî bir sözle yaratılmış olmasına dayanmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ’nın Hz. Îsâ hakkında “كُنْ” buyurmasıyla onun vücut bulduğu, Kur’ân’da “Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruh” ifadesiyle de dile getirilmektedir. Müellife göre ikinci kıraat vechi ise “قَوْلُ” kelimesinin nasb ile okunmasıdır. Bu durumda kelime, hazfedilmiş bir fiilin mef’ûlü olarak değerlendirilir. Fiilin hazfî ise tahsîs amacı taşımaktadır. Buna göre cümlenin takdiri, “Allah hak sözü tahsis etti/seçti (أَخَصَّ قَوْلَ الْحَقِّ)” şeklindedir. Bu yorum, Hz. Îsâ’nın Allah Teâlâ’nın “كُنْ فَيَكُونُ” emriyle yaratılmış olmasıyla ilişkilendirilmektedir. Âyetin devamında yer alan “الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ” ifadesindeki *imtira* kavramı ise tartışma ve sözlü münakaşalarla beslenen bir tür şüphe ve tereddüt hâlini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁸

Mânâ açısından bakıldığında, “قَوْلَ الْحَقِّ” terkibine dair kıraat vecihleri arasında belirgin bir anlam ayrılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte müfessirler, kelimenin i’râbını temellendirmek amacıyla farklı nahiv delillerine başvurmuş, bu gramer merkezli açıklamalar, kıraat farklılıklarının gerekçelendirilmesinde belirleyici olmuştur. Bu çerçevede kelimenin merfû‘ okunması hâlinde, gizli bir mübteda veya “عيسى” lafzının haberi olarak değerlendirildiği; mansûb okuyuşta ise “قَوْلُ” lafzının mahzûf bir fiilin mef’ûlü kabul edildiği görülmektedir.¹⁰⁵⁹

kirâ’âti’s-seb’, 358; Şehrezûrî, *el-Misbâhu’z-zâhir*, 1/557; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/318; İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/272; Dimyâtî, *İthâf*, 2/157; Pâluvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 208; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-hullân*, 2/513; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü’l-itkân fi vücûhi’l-Kur’ân*, 301.

¹⁰⁵⁸ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 9/4637.

¹⁰⁵⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 3/329; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 3/12; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kirââti’s-seb’*, 1/238; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/16; Beydâvî, *Envâru’l-tenzil*, 4/10; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn*, 7/598; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 1/399.

2.2.2.4. Sıfat ile İlgili Kıraat Vecihleri

Sıfat, varlıkların nitelik ve niceliklerini belirten, başka bir ifadeyle onları tanımlayıp vasıflandıran kelimedir.¹⁰⁶⁰ Sıfatın nitelediği isim ise mevsûf olarak adlandırılır. Nahiv kuralları çerçevesinde sıfat, i‘râb, marifelik-nekrelik, cinsiyet ve sayı bakımından mevsûfuna tâbidir.¹⁰⁶¹ Kıraat ihtilaflarının önemli bir kısmı da sıfatla irtibatlı i‘râb vecihlerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda bir kelimenin farklı mevsûflara sıfat olması; sıfat, hâl, medh, mef‘ûl, mastar veya talep cümlesinin cevabı şeklinde değerlendirilmesi gibi gramer ihtimalleri, kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.¹⁰⁶² Nitekim kıraat literatüründe, âyetlerde yer alan bazı kelimelerin sıfat veya sıfatla bağlantılı i‘râb vecihleri üzerinden farklı şekillerde okunması, kelimenin harekesinde meydana gelen değişikliklerle somutlaşmaktadır. Bu çalışmada, sıfatla ilişkili kıraat farklılıkları Ebû Zehre’nin tefsirinde naklettiği örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Sıfatla bağlantılı kıraat farklılıklarına örnek olarak *عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ*...¹⁰⁶³ yer alan “الْعَظِيمِ” kelimesi zikredilebilir. Müfessir, söz konusu âyeti tefsir ederken bu ifadede iki farklı durumun bulunduğunu belirterek değerlendirmesine başlamaktadır. Buna göre “رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ” terkinde geçen “الْعَظِيمِ” lafzının iki ayrı kıraat vechi bulunmaktadır. Birinci vecihte kelime, sonundaki “م” harfinin zammeli okunmasıyla “الْعَظِيمُ” şeklinde kıraat edilmiştir. Bu okuyuşa göre “الْعَظِيمُ” kelimesi, “رَبُّ” lafzının sıfatı konumunda olup doğrudan Allah Teâlâ’ya nispet edilmektedir. Bu durumda mânâ, O’nun yüceliğinin ve azametinin hiçbir ölçüyle takdir edilemeyecek derecede üstün olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah Teâlâ, her türlü takdir ve tasavvurun üstünde olan mutlak azamet sahibidir. İkinci vecihte ise kelimenin sonundaki “م” harfi kesreli okunarak “الْعَظِيمِ” şeklinde kıraat edilmiştir. Bu okuyuşta

¹⁰⁶⁰ Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 128; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 223.

¹⁰⁶¹ Bolelli, *Arapça Dilbilgisi Nahiv ve Sarf Terimleri*, 779; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 347; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 128-138; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 223.

¹⁰⁶² Talü, *Arab Dili ve Edebiyatı*, 260; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 347.

¹⁰⁶³ et-Tevbe 9/129. “...ben yalnız O’na güvenip dayanırım; O, büyük arşın sahibidir.”

“الْعَظِيمِ” kelimesi, “الْعَرْشِ” lafzının sıfatı kabul edilmekte ve arşın büyüklüğüne ve yüceliğine işaret etmektedir. Bu takdirde mânâ, Allah Teâlâ'nın saltanatının ve hâkimiyetinin azametini dolaylı olarak ortaya koymakta, arşın yüceliği üzerinden ilâhî kudretin büyüklüğünü vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁴

Bu çerçevede söz konusu kıraat farklılığı, “الْعَظِيمِ” kelimesinin i'râbındaki değişikliğe bağlı olarak sıfatın hangi isme râci olacağını belirlemekte, böylece âyetin mânâ ufkunu daraltmadan zenginleştiren nahiv temelli bir çeşitlilik ortaya koymaktadır.

Söz konusu ifade, Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı sûrede toplam dört yerde geçmekte olup, bu âyetlerin tamamında “الْعَظِيمِ” kelimesi mîm harfinin ref'ıyla okunmuştur. Bu okuyuşta lafız, sıfat konumunda değerlendirilmekte ve doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. Buna karşılık cumhurun tercih ettiği kıraatte kelime mecrûr olarak “الْعَظِيمِ” şeklinde okunmakta; bu durumda sıfat, “الْعَرْشِ” lafzına râci kabul edilerek arşın azamet ve yüceliğini nitelemektedir. Her iki okuyuş da kıraat farklılığı sıfat-mevsûf ilişkisinin yönünü değiştirmekle birlikte mânâda bir çelişkiye yol açmamıştır.¹⁰⁶⁵

Sıfat ile ilişkili kıraat farklılıklarına örnek olarak, وَيَذَرُونَ مِنْكُمْ وَيَتَوَفَّوْنَ مَنْكُمْ وَيَذَرُونَ... وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ... âyetinde¹⁰⁶⁶ geçen “وَصِيَّةً” kelimesi bağlamında ortaya çıkan nasb ve ref' kıraatleri zikredilebilir. Söz konusu kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef, Hasan-ı Basrî, İbn Ebû İshak (öl. 117/735) ve A'rec merfû'; Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvîsi Hafs ve Hamza ise mansûb olarak okumuşlardır.¹⁰⁶⁷

Ebû Zehre, bu âyetin tefsirine başlarken lafzî bazı hususlara dikkat çekmekte ve “وَصِيَّةً” kelimesinde biri fetha, diğeri zamme ile olmak üzere iki meşhur kıraat

¹⁰⁶⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tesfîr*, 7/3497.

¹⁰⁶⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 2/20.

¹⁰⁶⁶ el-Bakara 2/240. “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler...”

¹⁰⁶⁷ İbn Zencele, *Hüccetü 'l-kirâat*, 138; İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu 'l-vakf ve 'l-ibtidâ'*, 1/553; Şehrezûrî, *el-Misbâhu 'z-zâhir*, 1/130; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi 'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, 1/331; Vâsîfî, *el-Kenz*, 2/426; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti 'n-neşr*, 2/209; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti 'n-Neşr*, 1/197; Dimyâtî, *İthâf*, 1/411; Pâluvî, *Zübdetü 'l- 'İrfân*, 58; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü 'l-itkân fi vücûhi 'l-Kur'ân*, 78.

bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelimenin mansûb okunduğu fetha kıraatinde, ifadenin takdiri “Allah, geride kalan eşlerin evlerinden çıkarılmaksızın bir yıla kadar bırakılan maldan faydalanmaları hususunda vasiyeti farz kılmıştır” şeklindedir. Buna karşılık kelimenin merfû‘ okunduğu zamme kıraatinde ise anlam, “Evlerinden çıkarılmadan bir yıl süreyle faydalanmaları amacıyla, erkeklerin geride kalan eşleri lehine üzerlerinde bir vasiyet borcu bulunmaktadır” şeklinde takdir edilmektedir.

Ebû Zehre, âyette yer alan “غَيْرَ إِخْرَاجٍ” ifadesini, “o kadınlar (evlerinden) çıkartılmadığı halde veya ölen kocanın varisleri tarafından çıkartılmadan evlerinde kaldıkları halde” anlamını taşımakta olduğunu, bunun mastar sigasıyla “إِخْرَاجٍ” şeklinde ifade edilmesinin temel bir husus olduğunu söylemiştir. Zira burada kastedilen husus, bizzat “çıkarma fiilinin gerçekleşmemesi”dir; başka bir ifadeyle vasiyetin muhtevası, kadınların evlerinden çıkarılmamalarıdır. Bu nedenle meselenin mastar kalıbıyla ifade edilmesi anlam açısından daha uygundur. Müfessire göre, âyette geçen “وَصِيَّةٌ / وَصِيَّةٌ” kıraat farkı, doğrudan “مَتَاعًا” ve onun sıfatı olan “غَيْرَ إِخْرَاجٍ” terkinin i‘râbını değiştirmektedir. “مَتَاعًا” lafzı, nasb kıraatinde “وَصِيَّةٌ” kelimesine bedel veya atf-ı beyân olarak değerlendirilirken; “وَصِيَّةٌ” şeklindeki ref kıraatinde ise hâl yahut temyîz konumunda kabul edilmektedir. Bu durum, kelimenin i‘râbındaki değişimin sıfatla ilişkili farklı nahiv vecihlerine yol açtığını ve buna bağlı olarak anlam alanının genişlediğini göstermektedir.¹⁰⁶⁸

Bazı dil âlimlerine göre mansûb kıraat, mahzûf bir emrin gâib sigasındaki amelini esas almakta olup, bu okuyuşa “فليوصوا وصيةً لأزواجهم” takdiriyle anlam verilmektedir. Buna karşılık Basralı nahivciler, merfû‘ okuyuşu nahiv açısından câiz görmüşler ve bu okuyuşu, “وَصِيَّةٌ” kelimesinin mübteda, ona bağlı zarfın ise haber konumunda olmasıyla temellendirmişlerdir. Bu yaklaşıma göre ifadenin takdiri, “فعلهم وصيةً لأزواجهم” şeklindedir.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁸ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-telefâsîr*, 2/847.

¹⁰⁶⁹ İbn Zencele, *Hüccetü 'l-kırâât*, 138.

2.2.2.5. İzâfet Terkibi ile İlgili Kıraat Vecihleri

Arap dilinde iki veya daha fazla kelimenin nahiv kuralları çerçevesinde anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirilmesi “terkîb” olarak adlandırılır ve bu birleşme neticesinde ortaya çıkan yapıya “mürekkeb” denir. Terkîbin en temel türlerinden biri olan izâfet, bir ismin anlamını belirginleştirmek veya sınırlandırmak amacıyla ikinci bir isimle ilişkilendirilmesidir.¹⁰⁷⁰ Bu yapıda ilk unsur “muzâf”, onu takip eden ve daima mecrûr durumda bulunan ikinci unsur ise “muzâfun ileyh” olarak isimlendirilir.¹⁰⁷¹ İzâfet, bir ismin başka bir isme nisbet edilmesi suretiyle kurulur¹⁰⁷² ve bu nisbet sayesinde muzâf, muzâfun ileyh aracılığıyla ya marifelik (belirlilik) ya da tahsis (hususilik) kazanır.¹⁰⁷³ İzâfet yapısı, anlam bakımından sıkı bir bütünlük arz eder ve iki isimden oluşmasına rağmen tek bir kelime gibi değerlendirilir. Bu sebeple izâfeti meydana getiren unsurların yer değiştirmesi mümkün değildir. Zira öğelerin sıralamasındaki değişiklik, yapının izâfet olmaktan çıkmasına ve farklı bir nahvî terkibe dönüşmesine yol açar.

Kıraat farklılıkları bağlamında izâfet terkibi, özellikle muzâf kelimenin tenvinli veya tenvinsiz okunması ve buna bağlı olarak muzâfun ileyhin açıkça zikredilmesi ya da mahzûf kabul edilmesi yönüyle önem arz eder. Bazı kıraatlerde bir kelimenin izâfet terkibi olarak değerlendirilmesi, i‘râbda ve dolayısıyla anlamda farklılaşmalara yol açabilmektedir. Bu çerçevede izâfet, yalnızca bir tamlama türü değil, kıraat vecihlerinin nahvî ve semantik boyutlarını ortaya koyan temel yapılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mezkûr konudan kaynaklanan kıraat farklılıklarına vereceğimiz örnek, **وَأَتَاكُمْ** ve **وَأَتَاكُمْ** âyetinde¹⁰⁷⁴ yer alan “كُلٌّ” kelimesindeki ihtilaflar zikredilebilir. Kıraat literatüründe söz konusu kelimenin tenvinli olarak “كُلٌّ” şeklinde okunmasına

¹⁰⁷⁰ Terkîb konusuna ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti 'l-fün'un*, 423-425.

¹⁰⁷¹ Bolelli, *Arapça Dilbilgisi Nahiv ve Sarf Terimleri*, 299; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 315; Kahyaoğlu vd., *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*, 94; Çöllü, *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*, 139.

¹⁰⁷² Hasan Abbâs, *en-Nahvu 'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2008), 3/2.

¹⁰⁷³ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Mufasssal fi 'ilmi 'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Salih Kadâre (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2004), 98; Abdulhâdî Fadlî, *Muhtasaru'n-nahv* (Suudi Arabistan: Dâretu'l-Gariyyeyn li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 2017), 232.

¹⁰⁷⁴ İbrâhîm 14/34. “O size istediğiniz her şeyi verdi...”

dair bir rivayet de yer almaktadır. Ancak bu okuyuş, kaynaklarda şâz kıraat kapsamında değerlendirilmiştir. Kıraat-i aşere imamlarının tamamı, söz konusu âyette yer alan “كُلِّ مَا” ifadesini izâfetli olarak, yani tenvinsiz biçimde okumuştur. Bununla birlikte kıraat kaynaklarında, İbn Abbâs, Muhammed b. Ali el-Bâkır (öl. 114/733), Ca‘fer b. Muhammed es-Sâdık (öl. 148/765), Hasan-ı Basrî, A‘meş, Amr b. Fâid (öl. ?), Sellâm b. Münzir (öl. ?), Dahhâk ve Katâde’ye nispetle, söz konusu âyette yer alan “كُلِّ” kelimesinin tenvinli şekilde okunduğu yönünde rivayetlerin bulunduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁷⁵ Bu okuyuş, mütevâtir kıraatlerin dışında yer almakta olup kıraat literatüründe farklı değerlendirmelere konu edilmiştir.

Ebû Zehre’nin naklettiğine göre bu kelime, iki farklı şekilde okunmuştur. Bunlardan ilki, kelimenin kendisinden sonra gelen ifadeye muzâf olması sebebiyle tenvinsiz olarak “كَلِّ” şeklinde okunmasıdır. Bu okuyuş, mushaf kıraatine uygun olup sahih kıraatler arasında yer almaktadır. İkinci kıraat ise kelimenin izafetten bağımsız kabul edilerek tenvinli şekilde okunmasıdır ki, bu okuyuş kıraat kaynaklarında şâz olarak nitelendirilmiştir. Ebû Zehre, âyette yer alan bu iki kıraati zikretmekte ve aralarındaki anlam farklılıklarını dilbilimsel açıdan ele almaktadır. Âyette geçen “مَا سَأَلْتُمُوهُ” ibaresindeki “مَا” edatının, “الذِي” anlamında ism-i mevsûl olarak veya olumsuzluk edatı şeklinde anlaşılabilceğini belirtmekle birlikte, Ebû Zehre bu edatın nâfiye olarak kabul edilmesini gerekli görmemektedir. Ayrıca “مِنْ كُلِّ” terkindeki “مِنْ” harf-i cerrinin, ya teb‘îziyye ya da hükmün kapsamını pekiştiren zâid bir harf olarak değerlendirilmesi mümkündür. Teb‘îziyye kabul edildiğinde âyetin anlamı, Allah’ın insanlara istediklerinin tamamını değil, ihtiyaçları doğrultusunda bir kısmını verdiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu yorum, insanın fitratı ve tabîi ihtiyaçları çerçevesinde Allah’tan talepte bulunduğu gerçeğiyle de örtüşmektedir. Buna karşılık “مِنْ” harfinin beyâniyye kabul edilmesi hâlinde ise mâna, Allah’ın insanlara fitrat ve kabiliyetleri ölçüsünde istedikleri her şeyi verdiği şeklinde genişlemektedir. Ebû Zehre’ye göre her iki okuyuşta da “كُلِّ” kelimesinin kapsayıcılık ve ihsan anlamlarını

¹⁰⁷⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi’l-Kur’ân*, 73; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/15; Nîsâbüri, *el-Mebsût*, 1/257; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/363; Kirmânî, *Şevâzzü’l-kurâât*, 261; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-mesûn*, 7/109; Dimyâtî, *İthâf*, 2/90.

birlikte barındırdığı görülmektedir. Kelimenin tenvinli okunması durumunda ise tenvinin, mahzûf bir muzâfa delâlet ettiği ve bu takdirde anlamın “Allah size, fitratınız gereği istediğiniz şeylerin tamamını vermiştir” şeklinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Netice itibarıyla her iki kıraat, âyetin anlam alanını genişletmekte ve lafızdaki farklılığın mâna üzerindeki yansımalarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Ebû Zehre’nin değerlendirmesine göre ise, her iki okuyuş esas alındığında da âyette geçen “مِنْ” harf-i cerrinin beyâniyye anlamı taşıdığı sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁰⁷⁶

Ebû Zehre, tefsirinde Zemahşerî’den önemli ölçüde yararlanmakla birlikte, bazı âyetlerin yorumunda ondan farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. İncelenen bu âyet ise, Zemahşerî’nin kıraat farklılıklarının tefsire etkisini açık biçimde ortaya koyduğu örnekler arasında yer almaktadır. Zemahşerî, ilgili âyette bulunan “مِنْ” harf-i cerrini teb’îz anlamında değerlendirerek cümlelerin, “Allah, maslahatınızı gözeterek kendisinden talep ettiğiniz şeylerin bir kısmını size vermiştir” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Zemahşerî, âyetin “مِنْ كُلِّ” ifadesinin tenvinli olarak da okunduğunu nakletmekte, bu okuyuşta “ما” edatının nefîy anlamı taşıdığını ve hâl konumunda mahallen mansûb olduğunu dile getirmektedir. Bu takdirde âyetin mânası, “Allah, kendisinden açıkça talep etmeseniz dahi bütün bunları size vermiştir” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî ayrıca, bu bağlamda “ما” edatının ism-i mevsûl olarak değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu, bu durumda âyetin, “hayatın devamı ve maslahatın gerçekleşmesi için zaruri olan şeyleri, sanki siz bunları hâl diliyle talep etmişsiniz gibi Allah’ın size vermesi” anlamına geleceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁷

2.2.2.6. Fâil’in ve Mef’ûlün Değiştiği Kıraat Vecihleri

Nahiv ilmi açısından kıraat ihtilaflarının ele alınabileceği alanlardan biri, âyetlerde kelimelerin lafzen yerleri değişmeden, i’râb bakımından bazen fâil, bazen de mef’ûl veya nâib-i fâil olarak okunmasıyla ortaya çıkan kıraat vecihleridir. Bu tür farklılıklar kimi zaman, fâil konumundaki bir kelimenin yerine mef’ûl ya da nâib-i fâil

¹⁰⁷⁶ Ebû Zehre, *Zehretü ’l-tefâsîr*, 8/4033-4034.

¹⁰⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/557.

dışında başka bir unsurun fâil yapılması şeklinde de tezahür edebilmektedir. Söz konusu i'râb değişikliklerinin cümlelerin anlamına doğrudan etki ettiği, hatta bazı durumlarda anlamı bütünüyle değiştirdiği görülmektedir. Arapça'nın yapısal özelliklerinden kaynaklanan bu durum, kıraat ihtilaflarında da açık biçimde kendini göstermektedir. Hem sahih hem de şâz kıraatlerde örneklerine rastlanan bu başlık, Ebû Zehre'nin tefsirinde yer verdiği örnekler üzerinden incelenecek, böylece müfessirin fâil-mef'ûl eksenli kıraat farklılıklarına yaklaşımı, bu vecihlerden yararlanma biçimi ve bunları tefsirine dâhil etme amacı ortaya konulacaktır.

Fâil ve mef'ûlün yer değiştirmesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarına, وَكَذَلِكَ 1078 geçen "دَرَسْتُ" kelimesinin okunuşları örnek olarak gösterilebilir. Bu kelimeyle ilgili olarak müfessirlerin sahih ve şâz olmak üzere birden fazla kıraat vecihleri naklettikleri görülmektedir. Rivayetlere göre beş temel vecih söz konusu olup bunlardan üçü sahih, ikisi ise şâz kabul edilmiştir.

Kıraat imamlarının okuyuşları şu şekilde özetlenebilir: Kıraat-i aşere imamlarından Nâfi', Âsım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef kelimeyi "دَرَسْتُ" şeklinde; İbn Kesîr ile Ebû Amr "دَارَسْتُ" şeklinde; İbn Âmir ve Ya'kûb ise "دَرَسْتُ" şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁷⁹ Şâz kıraatler arasında ise "دُرَسْتُ" okuyuşunun İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve Katâde'ye; "دَرَسْ" okuyuşunun Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edildiği nakledilmektedir. Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin "دَارَسْتُ", Abdullah b. Mes'ûd'un ise "دَرَسْنُ" şeklindeki okuyuşları da rivayetler arasında yer almaktadır.¹⁰⁸⁰

Ebû Zehre, söz konusu kelimeyle ilgili olarak sahih ve şâz olmak üzere, anlam bakımından birbirinden farklı üç kıraati zikretmektedir. Ona göre mezkûr kelimenin

¹⁰⁷⁸ el-En'âm 6/105. "Böylece biz âyetleri, duruma göre farklı tarzlarda gönderiyoruz ki, "İyi öğrenmişsin" desinler ve biz, anlayan topluluk için Kur'an'ı iyice açıklamış olalım."

¹⁰⁷⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 264; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 264-265; Nîsâbü'rî, *el-Mebsût*, 200; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirââti's-seb'a*, 1/443; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'a*, 280; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/226; Dimyâtî, *İthâf*, 1/541; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 114; Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/301; Hatîb-i Ayasofya, *Füyûzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*, 161.

¹⁰⁸⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 45; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/225.

“دَرَسْتَ” şeklindeki kıraati, “sen ders almışsın” mânasını ifade etmektedir. İkinci kıraat vechi olarak ise “دَارَسْتَ” okuyuşu zikredilmektedir. Müellif, “وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ” ifadesinde yer alan “و” harfinin, siyaktan anlaşılan mahzûf bir fiile atfedildiğini ve buradaki “ل” harfinin sebep değil, lâmü’l-âkıbe olduğunu belirtmektedir. Bu durumda anlam, “Biz âyetleri, onların akletmeleri ve içindeki i’câzı kavramaları için açıklıyoruz, nihayetinde ise ‘başkasından ders aldın veya bunu başkasından öğrendin’ demeleriyle sonuçlanmaktadır” şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim bu okuyuşa göre kâfirlerin iddiası, Hz. Peygamber’in söz konusu bilgileri başkalarından, özellikle de Ehl-i kitap’tan aldığı yönündedir. Üçüncü kıraat olan “دَرَسْتُ” okuyuşu ise, “geçti, tekrar etti” anlamına gelmekte olup, “Bunu daha önce işittik” şeklindeki ifadelerle benzer bir mânaya işaret etmektedir.¹⁰⁸¹

Bu değerlendirmelerden, Ebû Zehre’nin sahih ve şâz kıraatleri çoğu zaman okuyucularına tek tek nispet etmeksizin zikrettiği, ancak her bir kıraatin anlam üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak açıklamaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Müellifin bu yaklaşımı, onun kıraat farklılıklarını yalnızca rivayet düzeyinde aktarmakla yetinmediğini, bilakis bu farklılıkların tefsiri anlam boyutunu ortaya koymayı amaçladığını göstermektedir.

Söz konusu âyetteki kıraat farklılıkları ve bu farklı okuyuşların anlam üzerindeki yansımaları, Abdurrahman Çetin’in *Kıraatların Tefsire Etkisi* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Çetin’e göre kelimenin “دَرَسْتَ” şeklinde okunması, “sen ders almışsın” anlamına gelmektedir. “دَارَسْتَ” okuyuşu ise, muhatabın bu bilgileri başkalarından, özellikle Ehl-i kitap’tan öğrenmiş olduğu iddiasını ifade etmektedir. “دَرَسْتُ” kıraatine göre ise anlam, “okuduğun bu şeyler eskimiş, zamanı geçmiş ve hükmünü yitirmiştir” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çetin’e göre bu kıraat farklılıkları, âyetten temelde iki ana mânânın çıkarılmasına imkân vermektedir. Buna göre inkârcılar bir yandan Kur’ân’daki belâgat ve i’câz karşısında Hz. Peygamber’in bu bilgileri başkalarından, özellikle Ehl-i kitaptan öğrendiğini iddia etmişler; diğer yandan ise âyetlerin tekrar edilmesini gerekçe göstererek Kur’ân’ın eskimiş ve

¹⁰⁸¹ Ebû Zehre, *Zehretü t-tefâsîr*, 5/2620.

geçerliliğini yitirmiş sözlerden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece farklı kıraat vecihleri, İslâm karşıtlarının Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e yönelttikleri çeşitli ithamları birlikte yansıtmaktadır.¹⁰⁸²

Fahreddîn er-Râzî ile Kurtubî, ilgili âyetteki “دَرَسْتُ” kelimesini farklı kıraat vecihleri üzerinden yorumlamaktadır. Râzî, özellikle “دَرَسْتُ” kıraatini esas alarak kelimeyi eskime, silinme ve zamanla etkisini yitirme anlamları çerçevesinde ele almakta ve bu okuyuşu inkârcıların Kur'ân'ı değersizleştirme söylemiyle ilişkilendirmektedir.¹⁰⁸³ Kurtubî ise “دَارَسْتُ” kıraatini merkeze alarak kelimeyi karşılıklı okuma ve müzakere anlamında değerlendirmekte, bu okuyuşu müşriklerin Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Ehl-i kitaptan öğrendiği yönündeki ithamlarını yansıtan bir vecih olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁸⁴

Fâil ve mef'ûlün değiştiği kıraatlara son bir örnek olarak, قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ... هُوَ لِأَنَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرٌ... âyetinde¹⁰⁸⁵ yer alan “عَلِمْتَ” fiilindeki kıraat farklılığı zikredilebilir. Söz konusu fiil, kıraat-i aşere imamlarından yalnızca Kisâî tarafından “ت” harfinin zammesiyle “عَلِمْتَ” okunmuş; diğer imamlar ise kelimeyi “ت” harfinin fethasıyla “عَلِمْتَ” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Kıraat-i erbeate aşere imamlarından A'meş'in de bu noktada Kisâî'ye muvafakat ettiği nakledilmektedir.¹⁰⁸⁶

Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*'de mezkûr âyeti tefsir ederken “عَلِمْتَ” fiilinin fâilinin Firavun olduğunu belirtmektedir. Ona göre çoğunluğun tercih ettiği fethalı kıraatte, muhatap zamiri Firavun'a râcidir ve Hz. Mûsâ'nın, söz konusu mucizelerin yalnızca göklerin ve yerin Rabbi tarafından ibret ve apaçık deliller olarak indirildiğini Firavun'un da bildiğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu okuyuşta, Firavun'un hakikati

¹⁰⁸² Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 189-190.

¹⁰⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/106.

¹⁰⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 7/58-59.

¹⁰⁸⁵ el-İsrâ 17/102. “Mûsâ şöyle dedi: “Çok iyi biliyorsun ki, bunları birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin rabbi indirdi...”

¹⁰⁸⁶ Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kirâati'l-Aşr*, 2/104-105; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 385-386; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 411; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 345; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihtisâr*, 2/551; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/266; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/309; Dimyâtî, *İthâf*, 2/127; Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 197; Kerîm, *el-Kirââtü'l-Aşri'l-Mütevâtira*, 293; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 283.

bilmesine rağmen inkârı sürdürmesi, inat ve küfürle açıklanmaktadır. Mezkûr kelimenin “ت” harfinin zammesiyle “عَلِمْتُ” şeklinde de okunduğunu da aktaran Müfessir, bu kıraatin Ali b. Ebî Tâlib’e nispet edildiğini nakletmekte ve buna göre anlamın, fiilin fâilinin Hz. Mûsâ olması yönünde değiştiğini belirtmektedir. Bu durumda âyet, “Muhakkak ki ben, o mucizelerin göklerin ve yerin Rabbi tarafından indirildiğini, hakkı gösteren apaçık deliller olduğunu bildim” anlamını kazanmakta, böylece Hz. Mûsâ’nın, ilahî destekle hareket ettiğini açıkça beyan ettiği bir ifade ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda âyetin devamındaki “وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَشْبُورًا” cümlesi, Firavun’un helâke mahkûm bir kimse olarak nitelendirilmesiyle irtibatlandırılmaktadır.¹⁰⁸⁷

Kelimenin fethalı okunuşunu esas alan âlimler ise, bu kıraatte fiilin fâilinin Firavun olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Onlara göre Hz. Mûsâ, Firavun’a hitaben, bu mucizelerin kendi fiili olmadığını ve Allah tarafından indirildiğini Firavun’un da bildiğini, buna rağmen inkârda ısrar ettiğini bildirmektedir.¹⁰⁸⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, âyetin devamında hitap için “ك” zamirinin kullanılmasını, fethalı kıraatin anlamını destekleyen bir unsur olarak değerlendirmiş, ayrıca kurrânın çoğunluğunun bu okuyuşu benimsemesi sebebiyle tercih edilmesi gereken kıraatin de bu olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸⁹

Kaynakların büyük bir kısmı, kelimenin zamme ile okunan kıraatinin Hz. Ali’ye nispet edildiğini kaydetmekle birlikte,¹⁰⁹⁰ bu rivayetin sıhhati hususunda ihtilaf bulunduğunu da aktarmaktadır. Bazı âlimler, Hz. Ali’nin bu kıraati, “Allah’ın düşmanı bunu bilmemiştir; onu bilen yalnızca Hz. Mûsâ’dır” gerekçesiyle reddettiğini nakletmişlerdir.¹⁰⁹¹ Neticede âlimlerin önemli bir kısmı hem kıraat imamlarının çoğunluğunun tercihi hem de bağlamın anlam bütünlüğü sebebiyle “ت” harfinin

¹⁰⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü t-tefâsîr*, 5/2620.

¹⁰⁸⁸ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2/132; Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 17/568-569; İbn Zencele, *Hüccetü l-kirâât*, 411; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/122-123; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi l-kirââti’s-seb’*, 2/52; Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 4/200; Ukberî, *et-Tibyân fî i râbi l-Kur’ân*, 1/256; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri l-mesûn*, 7/422.

¹⁰⁸⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi l-kirââti’s-seb’*, 2/52.

¹⁰⁹⁰ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2/132; İbn Zencele, *Hüccetü l-kirâât*, 411; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/122-123; Ebû Hayyân, *el-Bahrü l-muhît*, 6/83.

¹⁰⁹¹ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2/132; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri l-mesûn*, 7/422.

fethasıyla okunan kıraati benimsemiş,¹⁰⁹² buna karşılık zamme ile okunan kıraate ise ya ihtiyatla yaklaşmış ya da açıkça cevaz vermemiştir.¹⁰⁹³ Bu durum, söz konusu kıraat farklılığının fâil-muhatap ilişkisini doğrudan etkileyerek âyetin anlam yöneliminde belirgin bir değişikliğe yol açtığını göstermektedir.

Sonuç olarak Ebû Zehre, tefsirinde kıraat ihtilaflarını esas itibarıyla âyetin anlamına katkısı çerçevesinde ele almış, kıraatlerin sıhhati, tercihi ve tarihsel tartışmaları üzerinde durmamıştır. Klasik kaynaklarda yer alan ve özellikle sahih kıraatlerin kabulü etrafında şekillenen eleştirel değerlendirmelere genellikle yer vermeyen müfessir, kıraat farklılıklarını tartışma konusu yapmaksızın, doğrudan tefsirî anlamı zenginleştiren unsurlar olarak değerlendirmiştir.

2.3. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Bu bölümde ele alınan başlıklar çerçevesinde, kıraat ve tefsir ilminin kesişim noktaları, çalışmanın kapsamı dâhilinde incelenmiştir. Sunulan örnekler, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tesfâsîr* adlı eserinin rivâyet yönüyle ve dirâyet temelli yorumlarıyla tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. İncelenen kıraat ihtilaflarının önemli bir kısmının lehçe farklılıklarına dayandığı ve kıraat ilminin usûlî boyutuna ilişkin olduğu, bu tür okuyuşların ise çoğunlukla âyetlerin anlamında belirleyici bir değişikliğe yol açmadığı görülmüştür. Buna karşılık sarfî ve nahvî nitelik taşıyan ferşî kıraat farklılıklarının, âyetlerin anlamında belli ölçülerde farklılaşmalara sebep olduğu, müfessirin tefsirinde zikrettiği örnekler üzerinden gösterilmiştir. Bununla birlikte, kıraat ihtilafları neticesinde ortaya çıkan anlamların büyük ölçüde birbirini tamamlayıcı veya birbirine yakın nitelikte olması, bu farklılıkların tefsir açısından bir zenginlik unsuru olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Bu bölümde incelenen veriler ışığında, Ebû Zehre'nin âyetlerin tefsirinde Arap dili ile kıraat arasındaki ilişkiyi dikkate aldığı, lehçelere dayanan okuyuşlar ile sarf ve nahiv ilmine temas eden kıraat vecihlerinden anlamlı bir şekilde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirin, âyetleri açıklarken kıraatlerden gerekli gördüğü ölçüde yararlandığı, yorumlarını çoğu zaman aktardığı kıraat vecihleriyle desteklediği ve bu

¹⁰⁹² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/263.

¹⁰⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/132; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/568-569.

açıklamaları kendisinden önceki âlimlerden naklettiği rivâyetlerle temellendirmeye özen gösterdiği görülmektedir. Özellikle anlam üzerinde etkisi bulunan kıraatlere yer verdiği, manaya katkısı sınırlı olan okuyuş farklılıklarını ise ayrıntılı biçimde ele almadığı dikkat çekmektedir.

Ebû Zehre'nin kıraat ihtilaflarını değerlendirirken genellikle uzlaştırıcı bir yaklaşım benimsediği, bazı âyetlerde farklı kıraatleri zikrettikten sonra, bunlar arasından dil, anlam veya belâgat açısından daha uygun gördüğü okuyuşu tercih ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca müfessirin, kıraat vecihlerine dair görüşlerini çoğunlukla kıraat imamlarının isimlerini zikretmeksizin aktardığı, buna karşılık tefsire ilişkin değerlendirmelerde görüş sahiplerine atıfta bulunmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu tutum, onun tefsir metodunun belirgin özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Hacim bakımından muhtasar sayılabilecek *Zehretü 't-tefâsîr'* de Ebû Zehre'nin genel olarak mütevâtir kıraatlerle yetinmeye özen gösterdiği, ancak nadiren de olsa şâz kıraatlere temas ederek kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki yansımalarına işaret ettiği görülmektedir. Bu durum, müellifin kıraatlere yaklaşımını ortaya koyması bakımından önemlidir. Sonuç olarak bu bölümde elde edilen bulgular bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde, Ebû Zehre'nin Arap dili-kıraat ilişkisini merkeze alarak kıraat farklılıklarını tefsirine dâhil ettiği, naklettiği görüşleri, yorum ve açıklamalarını ilgili kıraat vecihleriyle desteklediği, kıraat ihtilaflarının doğurduğu anlam çeşitliliğine ve dilsel tahlillere tefsirinde bilinçli ve seçici bir şekilde yer verdiği anlaşılmaktadır.

3. SONUÇ

Bu çalışmada, XX. yüzyıl İslâm düşüncesinin önde gelen âlimlerinden Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsiri, kıraat ilmi açısından incelenmiş, müfessirin kıraatlere yaklaşım yöntemi, tefsir anlayışıyla olan ilişkisi ve bu alandaki ilmî tutumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında, Ebû Zehre'nin tefsirinde yer verdiği kıraat örnekleri, bu kıraatlerin tefsire katkısı ve kıraat-mana ilişkisi, ilgili âyetler bağlamında değerlendirilmiştir.

Farklı sahalarda telif ettiği eserlerle ilmî çevrelerde temayüz eden Muhammed Ebû Zehre, özellikle tefsir alanında benimsediği yöntemle öne çıkmaktadır. 1951 yılında telifine başlayıp vefatına kadar sürdürdüğü *Zehretü't-tefâsîr*, Kur'ân-ı Kerîm'in Fâtiha sûresinden Neml sûresinin 74. âyetine kadar olan kısmını kapsayan, hacim bakımından muhtasar olmakla birlikte muhteva açısından son derece zengin bir tefsirdir. Yaklaşık yirmi üç yıllık bir süreçte kaleme alınan bu eser, Ebû Zehre'nin kıraatleri tefsir sürecinde nasıl değerlendirdiğini ve bu farklılıkları anlam inşasında hangi çerçevede kullandığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Tefsirin kıraat, fıkıh, kelâm ve Arap dili ilimleriyle kurduğu güçlü irtibat, müellifin Kur'ân'ı anlama ve açıklama konusundaki bütüncül yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu çalışma neticesinde, *Zehretü't-tefâsîr*'de yer verilen kıraatlerin, Ebû Zehre'nin tefsir anlayışında tamamlayıcı ve belirleyici bir unsur olduğu, müellifin kıraatlere yaklaşımının ise temelde tefsir merkezli bir nitelik taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Müfessir, kıraatleri müstakil bir ilim olarak ele almak yerine, âyetlerin anlamını açıklayan, tefsiri destekleyen ve mana zenginliği sağlayan unsurlar olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple tefsirinde, her âyetteki bütün kıraat ihtilaflarına yer vermemiş, yalnızca anlamı etkileyen, tefsire katkı sağlayan veya yaptığı yorumları destekleyen kıraat vecihlerini zikretmeyi tercih etmiştir.

Ebû Zehre'nin tefsirinde ağırlıklı olarak mütevâtir ve sahih kıraatlere yer verdiği, şâz kıraatlerin ise ilkesel bir tercih olarak değil, istisnâ ve tali mahiyette bazı bağlamlarda zikredildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, onun kıraat birikimini dar bir rivayet çerçevesiyle sınırlamadığını, ancak mütevâtir kıraatleri esas almakla birlikte, tefsirî açıklamayı desteklediği ölçüde bazı şâz okuyuşlara da temas ettiğini göstermektedir. İncelenen örneklerde, şâz kıraatlerin genellikle dilsel açıklamalar,

mana ihtimallerinin genişletilmesi veya fikhî değerlendirmelere zemin oluşturması amacıyla zikredildiği görülmüştür.

Müfessirin kıraatleri aktarırken genellikle kıraat imamlarının isimlerini zikretmemesi, dikkat çeken bir diğer husustur. Eb Zehre, tefsirinde kıraatleri bazen mlum, bazen de meçhl kalıplarla aktarmış, bunun yanı sıra kimi yerlerde kıraatleri Mekke, Medine, Kfe, Basra ve Hicaz gibi bölge ve merkezlere nispet ederek rivyet etmeyi tercih etmiştir. Bunun yanında Abdullah b. Mes'd, Übey b. Ka'b, Hz. işe ve Hz. Osman mushafı gibi sahblere veya farklı mushaflara atıfta bulunarak da kıraatleri nakletmiştir. Ancak bu kullanımın, kıraatlerin sıhhat derecesini belirtme amacı taşımadığı, daha çok ihtisar ve tefsir merkezli bir anlatım tercihinin sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirin, meçhl kalıpla sahih kıraatleri; mlum kalıpla ise şz kıraatleri aktardığı örnekler mevcuttur.

Eb Zehre'nin kıraatlere yaklaşımında Arap dili belirleyici bir konuma sahiptir. Müfessir, kıraat farklılıklarını çoğunlukla lugat, sarf ve nahiv kuralları çerçevesinde değerlendirmiş, yetlerin anlamını açıklarken dilsel tahlillere yer vermiştir. Bununla birlikte, zorunlu olmadıkça gramer tartışmalarına girmemiş, istifham, te'kd, takdm-te'hr, hazf, i'll gibi belg ve dilsel unsurlara sıkça temas etmiştir. Beyn, me'n ve bedi' ilimlerine dair açıklamalar ise tefsirin dikkat çeken yönlerinden biri olmuştur. şiirle istişhad sınırlı olmakla birlikte, yer yer Arap dili ve lehçelerine dair değerlendirmelere de başvurulmuştur.

Çalışmada incelenen yet rnekleri, Eb Zehre'nin özellikle ferş kıraat farklılıklarına ağırlık verdiğini göstermektedir. Usl/fonetik farklılıklara (idgam, izhar, imle, teshl, gunne vb.) daha sınırlı şekilde değinen müfessir, buna karşılık yetlerin anlamında değişiklik veya zenginlik meydana getiren sarfi ve nahvi kıraat vecihlerini ön plana çıkarmıştır. Bu farklılıkların, yetlerde çelişkili anlamlar oluşturmadığı, bilakis manayı tamamlayan ve derinleştiren bir işlev grdğu tespit edilmiştir. Fakih kimliği, Eb Zehre'nin kıraatlere yaklaşımında belirleyici unsurlardan biridir. Tefsirinde fikh üslubun belirgin olduğu, kıraat farklılıklarının fikh hükümlere etkisine yer verdiği görülmektedir. Hanefi mezhebine ait olmasına rağmen mezhep taassubundan uzak duran müfessir, İmam Eb Hanife'nin yanı sıra İmam şfi, İmam Mlik, Ahmed b. Hanbel ve diğer müctehidlerin görüşlerinden de istifade etmiştir. Kıraatler arasındaki farklılıkların ortaya çıkardığı anlam

değişikliklerinin fikhî yorumlara yansıtılması, tefsirde dikkat çekici bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Zehre'nin kıraatlerin sıhhat şartlarına (senedin sahih olması, mushaf hattına ve Arap diline uygunluk) dair tefsirinde açık bir hassasiyet sergilediği görülmektedir. İlke olarak mütevâtir kıraatler dışındaki okuyuşların kullanılmasına cevaz vermemekle birlikte, tefsirinde yer alan ve teknik tasnife göre şâz kabul edilen bazı kıraatlerin, istifade edilen kaynaklar aracılığıyla veya isnadı açıkça belirtilmeden, tefsirî açıklamayı destekleyici mahiyette zikredildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, *Zehretü't-tefâsîr*, Ebû Zehre'nin kıraat ilmindeki birikimini, tefsir ve Arap diliyle bütünleştiren özgün bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Müfessirin önceliği, kıraatleri kayıt altına almak değil, onları tefsirin hizmetine sunmak, âyetlerin anlamını derinleştirmek ve yaptığı yorumları temellendirmektir. Bu yönüyle eser hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle kıraat-tefsir ilişkisini inceleyen çalışmalar için *Zehretü't-tefâsîr*, başvurulması gereken kaynaklardan biri olma özelliğini taşımaktadır.

Bu çalışma, Ebû Zehre'nin kıraatlere yaklaşımını belirli sınırlar içerisinde ele almakta olup, onun ilmî mirasının tüm yönleriyle tüketildiği iddiasında değildir. Aksine, müfessirin eserleri üzerine yapılacak yeni ve müstakil çalışmaların hem kıraat ilmi hem de tefsir metodolojisi açısından literatüre önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Bu vesileyle, İslâm ilim mirasına her alanda değerli katkılar sunmuş olan merhum Muhammed Ebû Zehre'yi rahmetle anıyor, bu çalışmanın, onun ilmî şahsiyetinin daha iyi anlaşılmasına mütevazı bir katkı sunmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Hasan. *en-Nahvu 'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2008.
- Abdussâmi', Ahmed Mahmûd. *el-Va'fi fi keyfiyeti tertili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Abdürrezzak, Ebû Bekir. *Ebû Zehre: fî Re'y ulemâi'l-asr*. Kahire: Dâru'l-İ'tisam, 1986.
- Abdürrezzak, Ebû Bekir. *Ebû Zehre: İmamu asrihî, hayâtühü ve eserühü'l-ilmiyyü*. Kahire: Dâru'l-i'tisâm, 1985.
- Ahfes, Ebû'l-Hasen el-Mücâşiî el-Belhî el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411.
- Ahrışan, Emre - Çelik, İmran. "Türkiye'de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 219-246.
- Ahmed Muhammed Müflih vd. *Mukaddimât fi ulumi'l-kırâat*. Amman: Dâru Amman, 2001.
- Ahvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd. *el-Vecîz fi'l-kırâati's-semaniyye*. thk. Dureyd Hasan Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Gurebi'l-İslami, 2002.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 217-251.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dili Dil Bilgisi*. Konya: Tekin Kitabevi, 1989.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akîl, Abdullah. *Min e'lâmi'd-d'aveti ve'l-hikmeti'l-İslâmiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. İstanbul: Merkezü'l-Hadâra li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât ve't-Tedrib, 2. Basım, 2018.
- Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1407.
- Âl-i Ğanîm, Sâliha Râşid Ğanîm. *el-Lehecât fi'l-kitâbi li-sîbeveyh esvâten ve bünyeten*. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1402.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ali b. Hamza Kisâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr. b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Altıkulaç, Tayyar. *Tecvîdu'l-Kur'ân*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Altundağ, Mustafa. "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (22 Ocak 2014).
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *İlmü'l-kırâât neş'etuhu etvâruhu eseruhu fi 'ulûmi's-şer'iyye*. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998.
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*. çev. Yavuz Fırat. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Alî Abdubârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Furûku'l-lüğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfet, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1989.
- Avcı, Casim. "Kureyş (Benî Kureyş)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aycan, İrfan. "Temîm (Benî Temîm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'ân Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Ali Muhammed el-Hafîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Muhammed. "Fatiha'nın Tahlili Tefsiri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002).
- Aydın, Muhammed. "Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha Nemûzec Tefsîri Tahlîlî". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002).
- Başoğlu, Tuncay. "Zavâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bâz, Muhammed Abbas. *Mebâhis fi 'ilmi'l-kırâât me'a beyâni usûli rivâyeti Hafs*. Kahire: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Riyad: Daru'l-Hicre, 1. Basım, 1996.

- Bedir, Murteza. “Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ûd el-Ferrâ. *Me‘âlimü’l-tenzîl fî tefsîri’l-Kur‘ân*. nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Beyyûmî, Muhammed Recep. *Min a’lâmi’l-asr; Keyfe areftü hâülâi*. Kahire, 1998.
- Bıyıkoglu, Yakup. “Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü’t-Tefâsîr İsimli Tefsiri”. *Diyanet İlmi Dergi* 51/2 (01 Haziran 2015), 37-65.
- Bilican, Mustafa Hilmi. *Kırâat İlminde Lehçeler*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960.
- Birişik, Abdulhamid. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdülhamid. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamid. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bolelli, Nusrettin. *Arapça Dilbilgisi Nahiv ve Sarf Terimleri*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Kur‘ân*. Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed B. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur‘ân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-luga ve sıhahî’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 4. Basım, 1990.
- Cezîrî, Abdurrahman B. Muhammed B. İyaz. *Kitâbü’l-fikh ale’l-mezâhibi’l-erba’*. Kahire: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, 1987.
- Cezzâr, Abdülmuiz Abdülhamîd. *Min a’lâmi’l-Ezher: Muhammed Ebû Zehre*. Kahire: Mecelletü’l-Ezher, 1984.

- Cündî, Enver. *A'lâmü'l-karnî'r-rabia aşere el-hicri: A'lâmü'd-da'veti ve'l-fikri*. Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye, 1981.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Cüşemî, Ebü Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. nşr. Abdurrahman b. Süleyman es Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1440.
- Çelik, İmran. *Kur'an'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şiî Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Çelik, Mehmet. "Süryânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "İzhar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kiraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 14. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kiraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çögenli, M. Sadi. *Ayet ve Hadis Örneklî Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Çöllü, Muharrem. *Muhtasar Arapça Dilbilgisi*. Ankara, 2. Basım, 2012.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2020.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 27. Basım, 2019.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf - Nahiv - Edatlar*. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2020.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kirâat*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420.

- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Dağdeviren, Alican. “el-Mu‘cizetü’l-Kübra: el-Kur’ân”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002).
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi ‘u’l-beyân fi’l-kırâ’âti’s-seb*. İmârât: Câmi ‘atu’ş-Şârîka, 1428.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni fî resmi mesâhifi’l-emsâr*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el- ‘Ahrufu’s-seb ‘a li’l-Kur’ân*. nşr. Abdulmuheymin Tahhân. Mekke, 1408.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fi’l- ‘itkân ve’t-tecvîd*. nşr. Ğanim Kadduri Hamed. Ammân: Daru Ammâr, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teyisîr fi’l-kırâ’âti’s-seb ‘*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1984.
- Dekar, Abdülġani. *Mu ‘cemü’l-kavâ ‘idi’l-Arabiyye fi’n-nahvi ve’t-tasrîf*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFVY, 4. Basım, 2015.
- Devserî, İbrahim b. Said. *Muhtasaru’l-ibârât li mu ‘cemi mustalahâti’l-kırâât*. Riyad: Dâru’l-Hadareti li’n-Neşr, 1429.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erba ‘ate ‘aşer*. thk. Abdurrahim el-Tarhûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2009.
- Durmuş, İsmail. “Arap Dili Lehçeleri Açısından Kıraatlar”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*, 437-450.
- Durmuş, İsmail. “İltifât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Meânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Müberred”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Dursun, Davut. “Etiyopya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Duserî, İbrahim b. Sa'îd. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kıraat*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a (el-Hücce fî 'ileli'l-kirâati's-seb')*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1413.
- Ebû Ca'fer, Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halefü'l-Ensari. *Kitâbü'l-İknâ' fî'l-kirâati's-seb'*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Necâh. *Muhtasarü't-tebyîn li hecâi't-tenzîl*. Medîne: Macmau Melik Fehd, 2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt, 1422.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh. *Dünya İslâm Birliği (el-Vahdetü'l-İslâmiyye)*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Esra Yayınları, 1996.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh. *En Büyükk Mu'cize: Kur'an*. çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 1. Basım, 2018.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh. *La Conception de la guerre dans l'Islam (Son Barış Çağrısı)*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed b. Abdillâh. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002.
- Ebu'l Fidâ, 'İmâduddîn İsmail b. el Efdâl Ali el Eyyûbî. *el-Kunnâş fî fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*. thk. Riyad b. Hasan el Havâm. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Enîs, İbrâhîm. *fî'l-Lehecâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Encelû, 8. Basım, 1992.
- Eren, Mehmet. "Muhammed Ebû Zehre'nin Küleynî'ye Yönelik Eleştirileri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (31 Aralık 2008), 367-401.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Me'âni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Âdâb, 1412.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyâ, 1422.
- Fadlî, Abdulhâdî. *Muhtasarü'n-nahv*. Suudi Arabistan: Dâretü'l-Gariyyeyn li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 2017.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebu Tahkiki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risale. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Tenvîrü'l-mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Görgün, Hilal. "Sa'd Zağlûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Günbey, Ebubekir. *Muhammed Ebû Zehre'nin Zehretü't-Tefâsîr İsimli Eserinde Münâsebâtü'l-Kur'ân*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Günel, Fuat. "Abdülvehhâb Azzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ğalâyînî, Mustafa b. Muhammed. *Câmi'u'd-dürüsi'l-arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 28. Basım, 1414.
- Hadarî, Ebû Abdullah Muhammed bin İbrahim. *el-Müfid fi'l-kırâati's-semâni*. thk. Muhammed Ahmed Yusuf es-Samâtî. Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1431.
- Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. "Arapçada Bedel ve Atf-ı Beyân Kavramlarının Tanımı, Çeşitleri ve Aralarındaki Fonksiyonel Farklar". *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (30 Haziran 2020), 115-138.
- Hallâf, Abdülmün'im. "Abdülvehhâb Hallâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rızâ. *el-Kavâidü ve'l-işârât fi usûli'l-kirâât*. thk. Abdülkerîm b. Muhammed Bekkâr. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1406.
- Hanay, Necattin. *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibeti'n*. nşr. Medâbiu Yusuf Beyzûn. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 6. Basım, 2020.
- Hasan, Ahmad. "Nesh Teorisi III". çev. Mehmet Paçacı. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 1/4 (1987), 102-107.
- Hasan, Ahmet Eid Abdulfettah. *el-Kirââtü'l-Kur'âniyyetü fi'l-müktedab lil Müberred (Dirâsetü'n-nahviyyetün ve sarfiyyetün)*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemu'l-kirâât*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1285.
- Hatîb-i Ayasofya, Hamdullah b. Hayreddin Efendi. *Füyüzü'l-itkân fi vücûhi'l-Kur'an*. thk. Mehmet Çaba. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*. nşr. Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Hemedânî, Ebü Yûsuf Müntecebüddîn Hüseyin b. Ebi'l-İz b. Reşîd. *el-Ferîd fi'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. Katar: Daru's-Sekafe, 1411.
- Hemedânî, Ebü'l-Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr. *Gâyetü'l-ihtisâr fi'l-kirâ'ati'l-aşr li-e'immeti'l-emsâr*. thk. Eşref Muhammed Fuad Talat. 2 Cilt. Cidde: Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1994.
- Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsüli'lâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Abbas Ahmed el-Bâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Hüdhüd, Hamdi Salah. *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât fi dav'i 'ilmi'l-mustalahi'l-hadis*. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Besair, 2008.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre. *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-aşr ve'l-erba'ne'z-zâidetü 'aleyhâ*. nşr. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü Semâ li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1428.

- Irmak, Mustafa. *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011.
- Işık, Emin. "Ahfeş ed-Dımaşkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İbn Âcurrûm, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed es-Sanhâcî. *Muşkilu i 'râbi'l-Kur'an*, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhi anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1420.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Münsif*. thk. İbrahim Mustafa. Mısır: Mektebetu Matbaatu Mustafa el Bâbî el Halebî, 1. Basım, 1954.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: Faruku'l-Hâdîsiyye, 2002.
- İbn Ebû Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî. *el-Mûdah fî vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*. nşr. el-Cemâ'atu'l-Hayriyye. Cidde, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısırî. *et-Tezkira fî'l-kırâ'âtî's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde, 1412.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fî'l-kırâ'âtî's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 4. Basım, 1401.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırâ'âtî's-seb' ve 'ilelühâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1413.

- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh. *Şerhü katrû'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. thk. Mustafa Deybülboğa. Dâru Mustafa, 1431.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Mâzin el-Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed B. Ebî Bekr B. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1973.
- 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. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. en-Nisâbüri. *el-Gâye fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Muhammed Ğiyâs el-Cenbâz. Riyad: Dârü's-Şevâf li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1411.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Nazım, Şihabüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. Kahire: Lidâri's-Sââbeti li't-Turâsi Bitantâ, 2005.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed B. Ahmed B. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Sa'du'l-İyâf, Abdullah b. Abdurrahman. *el-Lehecâtü'l-Arabiyyeti fî kitâbi Sibeveyhi*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2002.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *İ'râbu'l-Kur'ân*, ts.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebü'l-Kâsım 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan. *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'i'l-müntehî*. 1 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1373.

- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Abdülmecîd Katâmiş. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi' ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdürrazzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibin*. thk. Muhammed Ali Beydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'ât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîrü't-teysîr fi'l-kırâati'l'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müflih. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1421.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Beyân fi ğarîbi i'râbi'l-Kur'an*. thk. Tâhâ Abdül'l-Hamîd. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1980.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. nşr. Muhyî'd-Dîn Abdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dımeşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390.
- İmam Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'ş-Şüab, 1968.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- İşeri, Yunus. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Nisâbü'rî'nin Tefsir Yönteminde Kıraat Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdülganî b. Muhammed. *el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kırâati'l'aşri'l-mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Kahyaoglu, Yasin vd. *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Nahiv]*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2020.

- Kara, Ömer. “Râgıb el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Karakılıç, Celâleddin. *Tecvîd İlmi (Kur’ân-ı Kerîm Okuma Kâideleri)*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 7. Basım, 2012.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur’an Yolu Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Karataş, Yahya. *Muhammed Ebu Zehre’nin Kur’an İlimlerine Bakışı ve el-Mu’cizetu’l-Kübra Adlı Eseri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i ‘fi tertibi’ş-şerâ’i’*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü’l-işârât li-fünuni’l-kirâat*. thk. Merkezü Dirâsâti’l-Kur’âniyye. 10 Cilt. Medine: Mecme’u Melik Fehd li Tibâeti’l-Mushaf, 1434.
- Kazancı, Ahmet Lütfî. “Ak (Benî Ak)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kazvîni, Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 3. Basım, ts.
- Kerîm, Muhammed. *el-Kirâātu’l-aşri’l-mütevâtira min tariki’ş-şâtibiyye ve’d-dürre*. Medine: Daru’l-Muhâcir, 1414.
- Kılıç, Hulusî. “Ahmed Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kınar, Kadir. “Belagatta İltifat”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 3/8 (Şubat 2005), 75-106.
- Kırkız, Mustafa. “Arap Dilinde Mastar ve Önemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010).

- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kirâât*. thk. Şimrân Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kirmânî, Ebû A'la Ahmed. *Me'âni'l-kirâati ve'l-meânî*. thk. Abdulkerim Mustafa. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- Kisâî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. İsa Şehhâte İsa. Kahire: Dâru Kabbâ, 1998.
- Koca, Ferhat. "Hudari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Evsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Koçyiğit, Talat. "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 93-108.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kâideleri (Mısır Tarîki)*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı - İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri - Eserleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı] (2005), 479-496.
- Kurşun, Zekeriya. "Necid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423.
- Kuşçu, İrfan. "Muhammed Ebû Zehra'nin Tasrîf Anlayışı". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (23 Eylül 2016).
- Kuşçuoğlu, Abdullah. "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (01 Aralık 2019), 25-44.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî - Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

- Makdisî, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1395.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dil Bilgisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire, 1381.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2004.
- Matlûb, Ahmet. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvurihâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsiru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâ'ât*. thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. 2 Cilt. Dımeşk: Matbû'âtu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1394.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mersafî, Abdülfettâh Seyyid Acmi. *Muhtasaru'l-vâfi hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Dımeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 1341.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mes'ûl, Abdulali. *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dârusselâm, 2007.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavâidü't-tedebbür'î l-emsâl*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Muhammed Ahmed Sirâc. "Cühûdü'ş-Şeyh Ebû Zehre Tadvîri'd-Dirâsâti'l-Fıkhîyye". *Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye* 11 (1992), 73-97.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetu'l-hullân fi izahi zübdeti'l-'irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr ve'l-keşf'an ileli'l-kirâ'âti ve tevcîhihâ*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l kirâ'âti's-seb'i min tarîki'ş-şatıbiyye*. thk. Muhammed Abdulvahhâb. Kahire: Dâr-u Muhaysin, 2005.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: Müessetü Şebâb, 1986.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-kirââti'l-'aşr ve tevcîhihâ min tarîki tayyibeti'n-neşr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1417.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâs, 1423.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'camu'l-arabiyyi'l-hadis*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. 4 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2012.
- Müsteşâr, Abdullah Akîl. *Min a'lami'd-da'veti ve'l-hareketi'l İslâmiyyeti'l-muasıra*. Kahire: Dârü'l-Beşir, 2008.
- Nedvî, Muhammed Râşid. "Şeyh Muhammed Ebû Zehre". *Mecelletü'l-mecma'î'l-ilmî el-hindî* 2/6 (1997), 193-196.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. nşr. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Alî es-Sâbûnî. Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1409.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. nşr. Mervân Muhammed eş-Şi'âr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 2005.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed. *el-Mükerrer fî mâ tevâtera mine'l-kirâati's-seb' ve teharara*. thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemî'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Mebsût fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Sebî' Hamza Hâkimî. Dımaşk: Mecme'u Lügati'l-arabiyye, 1981.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu tayyibeti'n-neşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Önel, Abdulhakim. *Arapça Dil Bilgisini En Kolay Öğreten Kitap [Sarf]*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2021.
- Özaydın, Abdulkerim. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. TDV Yayınları, 1999.
- Özbalıkcı, M. Reşit. "Sîbeveyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 163-181.
- Özel, Ahmet. "Ahmed İbrâhim Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öztoprak, Siraceddin. *Kur'ân Kıraatı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Pakdil, Kurrâ Hâfız Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pâluvî, Hâmid b. el-Hâc Abdü'l-Fettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. nşr. Halil İbrahim Üren. Ankara: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2023.
- Paşa, Ahmed Fuat. *Mevsûatü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî; Muhammed Ebû Zehre*. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1984.
- Râcihî, Abduh. *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kirâati'l-Kur'âniyye*. Mısır: Dâru'l-Marife, 1996.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Sabrî, el-Mutevvelî. *Fî İlmi'n-nahvi'l-arabî ru'ya cedîde ve arz nakdî*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâilü'l-beyân fî tefsîri âyâti'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, 1984.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1440.
- Sainkaplan, Havva Ayşe. *Muhammed Ebu Zehre'nin Zehretü't-Tefasir İsimli Tefsirinde Ahkam Ayetlerini Yorumlaması*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Heyet. Cidde, 1436.
- Sâlih, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l İlm-i Melâyin, 1988.
- Sarakustî, Ebû Tâhir İsmâil b. Halef b. Saîd. *el-Unvân fî'l-kırâati's-seb'a*. thk. Cemalüddin Muhammed Şeref. 1 Cilt. Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 1430.
- Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sarıçam, İbrahim. "Neha' (Benî Neha')". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sebt, Halid b. Osman. *Kavâidü't-tefsîr*. Kahire: Dâru İbnu Affân, 1997.
- Sefâkusî, Ebü'l-Hasen (Ebû Muhammed) Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî. *Gaysü'n-nef' fî'l-kırâ'ati's-seb'*. nşr. Ahmed Mahmûd Abdussemî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdussamed. *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*. thk. Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe. Beyrut: Dâru'lMe'mûn li't-Turâs, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. nşr. Mahmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî Kavâidi'l-lugati ve âleti'l-edeb*. Dımeşk: Dâru'l Fikr, 1983.

- Sezgin, Ayşe. *Muhammet Ebu Zehre'nin Mezhepler Tarihçiliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Shams, Shahabaddin Amirzadeh. “العلامة محمد أبو زهرة ومنهجه في التفسير”. *İslami İlimler Dergisi* 14/1 (12 Haziran 2019), 76-57.
- Sîbeveyhi, Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü Hancı, 1988.
- Sindî, Abdulkayyûm b. Abdulğafûr. *Safahât fi ulûmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdî'l-Âlemî, 8. Basım, 1437.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*. Tanta: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Şa'bân, Muhammed İsmâîl. *el-Medhâl ilâ ilmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü Sâlim, 2. Basım, 1424.
- Şahin, Abdussabur. *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fi dav'i ilmi lügati'l-hadis*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Şan, Lokman - Kırmızıçiçek, Kevser. “Kıraat Lehçe İlişkisi”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (26 Haziran 2022), 95-109.
- Şehrezûrî, Ebû'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-bevâhir*. nşr. İbrâhîm b. Sa'îd ed-Devserî, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1414.
- Şimşek, Mustafa Said. *Günümüz Tefsir problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1995.
- Şübeyr, Muhammed Osman. *Muhammed Ebû Zehre: İmamü'l-fukahai'l-muâsırîn ve'l-müdafîü'l-cerû an hakaiki'd-Din*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 20 Cilt, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hicr, 1422.
- Talü, Mehmet. *Arab Dili ve Edebiyatı (Sarf ve Nahve Giriş)*. 5 Cilt. İstanbul, 1998.

- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru 'l-vasît*. Kahire: Dâru Nehda, 1417.
- Taşpınar, Kadir. *Kıraat İhtilaflarının Tefsire Yansıması Ebüssuûd Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Basım, 2022.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Kadı Muhammed Hamid. *Keşşâfu istilâhâti 'l-fün'un ve 'l-'ulûm*. nşr. Refik el-'Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Istilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halîl b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Tüccar, Zülfikar. "Dahîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Lahor: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *İ'râbu'l-kirâati 'ş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Uz, Mustafa. *Muhammed Ebû Zehre'nin Tefsirde Modernist Yorumlara Bakışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2005.

- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü - Bütünlük Üzerine*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vâsıtî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali b. Mübârek. *el-Kenz fi'l-Kırâati'l-'aşr*. nşr. Hâlid el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1425.
- Vehdan, Nasır Mahmud. *Ebû Zehre: Âlimen İslâmiyyen, hayatuhû ve menhecuhû fi buhûsihî ve kütübihî*. Kahire: Şirketi'n-Nas li't-Tıbaa, 1. Basım, 1996.
- Verrâk, Ahmed Tâhir Haseneyn-Nârimân Nânîlî. *Edevâtu'r-rabt fi'l-arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire, 1984.
- Yaşar, Mehmet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'ân Kıssalarının Özgün Yönleri". *Mütefekkir* 11/22 (15 Aralık 2024), 351-375.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Mustafa. *Kırâat İlmine Giriş*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2013.
- Yıldız, Cafer. *On Kırâat Bağlamında İdgâm Olgusu*. İstanbul: Nida Akademi, 2023.
- Yıldız, Cafer. "Yedi Harfi Oluşturan Kırâat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2024), 435-459.
- Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*. Ankara: İsam Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (01 Mart 2015), 13-31.
- Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (20 Aralık 2020), 93-111.
- Yolagele, Cihan. *Modern Dönem Fakihlerinden Muhammed Ebû Zehre'nin Fikhî Tercihleri*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Übey el-Erkam, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî 'ilmi'l- 'Arabiyye*. thk. Fahr Salih Kadâre. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2004.
- Zerzûr, Adnan. *A'lâm-u ve ulemâu kudemâu ve muasirûn*. Ürdün: Darü'l-Fethi Liddiraseti Ve'n-neşri, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. thk. Fethullah Züheyr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. Basım, 1996.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n nahviyyîn ve'l lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1989.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l- 'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, ts.