BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

KUR`AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI VE KIRÂAT İLMİ ENSTİTÜSÜ

KIRÂAT İLMİ ANA BİLİM DALI

İBNÜ'L CEZERİ'NİN EN-NEŞR Fİ'L KIRÂATİ'L-AŞR İSİMLİ ESERİNDE KIRÂAT MEFHUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatoş ERDOĞMUŞ

239811003

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Servet KILIÇ

Bingöl 2026

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

KUR`AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI VE KIRÂAT İLMİ ENSTİTÜSÜ

KIRÂAT İLMİ ANA BİLİM DALI

İBNÜ'L CEZERİ'NİN EN-NEŞR Fİ'L KIRÂATİ'L-AŞR İSİMLİ ESERİNDE KIRÂAT MEFHUMU

Fatoş ERDOĞMUŞ

239811003

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Servet KILIÇ

Bingöl 2026

ÖNSÖZ I

ÖZET III

KISALTMALAR V

GİRİŞ VI

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI ..... **VII**

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR ..... **VIII**

III. TEZİN LİTERATÜRE KATKISI ..... **IX**

BİRİNCİ BÖLÜM 1

1. CEZERÎ'NİN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ **1**

1.1. Yaşadığı Dönem 1

1.2. İlmî Şahsiyeti ve Kırâat İlmindeki Yeri 3

1.3. Hayatı 6

1.3.1. Adı, Künyesi, Lakabı ve Nesebi 6

1.3.2. İlim Talebine Başlaması 8

1.3.3. Seyahatleri 8

1.4. Hocaları 14

1.4.1. Kırâat Alanındaki Hocaları 14

1.5. Talebeleri 38

1.6. İtikadî Görüşü ve Fıkhî Mezhebi 41

1.7. İlmî Konumu ve Âlimlerin O'nun Hakkındaki Görüşleri 43

1.8. Üstlendiği Görevler 44

1.9. Eserleri 45

1.9.1. İsmi Geçmeyen Eserleri veya Az Bilinen Eserleri 45

1.9.2. Nispeti Cezeriye Şüpheli Olan Eserler 47

1.10. Vefatı 48

2. EN-NEŞR FÎ'L-KIRÂÂTİ'L-AŞR ADLI ESERİ **50**

2.1. Kitabın Adının Tespiti 50
2.2. Kitabın Telif Sebebi ve Tarihi 51
2.3. Kitabın İbnü'l Cezerî'e Nispetinin Tespiti 51

İKİNCİ BÖLÜM 54

1. CEZERÎ'NİN KIRÂAT İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ 54

1.1. Kırâatlerin Doğuşu 54
1.2. Sahih Kırâatlerin Şartları 55
1.3. Kırâatin Sahih Olmasının Şartları Konusundaki Görüşü 62
1.4. Yedi Kırâate Eklenen Üç Kırâatin Tevâtürü Konusundaki Görüşü 69
1.5. Görüşlerini Temellendirme ve Muhalifi Yaklaşımları Reddetme Metodolojisi 70
1.6. Kırâat Senetleri Konusundaki Yöntemi 71
1.7. Tecvîd İlmi Konusundaki Yöntemi 74
1.8. Kırâatleri İhticâc Konusundaki Yöntemi 77
1.9. Osman Mushaf'ı Konusundaki Metodu 86
1.10. Tahrîrât Konusundaki Metodu 96
1.10.1. en-Neşr'de Verdiği Tahrîrât Örnekleri 100
1.11. İnfiradlar Konusundaki Metodolojik Yaklaşımı 106
1.12. Kırâatlerin Müstakil Olarak Tilaveti ve Cem' Metodu 112
1.13. Cezerî'nin Yedi Harf Meselesine Dair Görüşleri 116
1.13.1. Yedi ve On Kırâat Hakkında Telif Edilen Eserler 116
1.13.2. Yedi ve On Kırâat Hakkındaki Görüşler 118
1.13.3. Yedi Kırâat, Yediyi Ona Tamamlayan Üç Kırâat ve Tevâtür Konusu 127
1.13.4. Cezerî'nin Yedi Harf Konusundaki Yöntemi 132

SONUÇ 137

KAYNAKÇA 140

ÖNSÖZ

Kur’ân-ı Kerîm’in doğru okunması, sahih yollarla nakledilmesi ve ilmî ölçütler çerçevesinde muhafazası, İslâm ilim geleneğinin en temel meselelerinden biri olmuştur. Bu sahada yetişen kırâat âlimleri, yalnızca rivayetleri nakletmekle yetinmemiş; aynı zamanda kırâatlerin usûl ve kaidelerini tespit ederek onları sistemli bir yapıya kavuşturmuşlardır. Hicrî VIII–IX. asırlarda yaşamış olan İbnu’l-Cezerî (833/1429), bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biridir. Moğol istilasının ardından siyasî bakımdan parçalanmış bir İslâm dünyasında yetişmesine rağmen, ilmî hayatın son derece canlı olduğu bir dönemde yetişmiş; Şam, Mısır, Hicaz, Anadolu, Irak ve Horasan gibi merkezlerde dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak güçlü isnâd zincirlerine sahip olmuştur. Bu geniş ilmî birikim, onun kırâat ilmini hem rivayet hem de dirayet açısından kuşatıcı bir biçimde ele almasına imkân sağlamıştır.

Cezerî, kırâat ilmini sistematik bir çerçevede yeniden tasnif etmiş; farklı tarik ve vecihleri mukayese ederek tercihlerini ortaya koymuş ve önceki literatürü tenkit süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir. Özellikle Bursa’da telifine başladığı ve daha sonra ilmî seyahatleri sürecinde geliştirdiği en-Neşr fî’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr adlı eseri, on kırâatin esaslarını kapsamlı biçimde ortaya koyan temel bir başvuru kaynağı hâline gelmiştir. Bu eser, klasik kırâat geleneğinin birikimini derleyip sistemleştirmesi bakımından ilim tarihinde müstesna bir yere sahiptir.

Bu tez çalışmasında, Cezerî’nin yaşadığı siyasî ve ilmî çevre çerçevesinde hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları, seyahatleri ve eserleri bütüncül bir yaklaşımla ele alınmış; özellikle en-Neşr fî’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr adlı eserinde onun perspektifinden kırâat ve yedi harf konusu ele alınarak ayrıntısıyla işlenmiş, böylece onun söz konusu konulardaki metodolojisi ve kırâat ilmine katkıları analiz edilmiştir.

Bu vesileyle, tez süreci boyunca ilmî rehberliği ve yapıcı yönlendirmeleriyle çalışmama katkı sağlayan Tez Danışmanım **Dr. Öğr. Üyesi Servet KILIÇ**'a teşekkür ederim. Ayrıca, çalışmalarım esnasında desteklerini esirgemeyen eşime ve kaynak temininde yardımcı olan kıymetli hocalarıma şükranlarımı sunarım.

…./…./ 2026

Fatoş ERDOĞMUŞ

ÖZET

Bu çalışma, hicrî VIII–IX. asırlarda yaşamış olan büyük kırâat âlimi Cezerî'nin hayatını, ilmî şahsiyetini ve özellikle *en-Neşr fi'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr* adlı eserindeki metodunu incelemeyi amaçlamaktadır. Cezerî'nin yaşadığı dönem, siyasî açıdan Memlûk hâkimiyetinin sürdüğü, Moğol istilasının ardından İslâm dünyasında parçalanmış bir siyasî yapının hâkim olduğu bir zaman dilimidir. Buna rağmen ilmî hayat son derece canlı ve üretken bir görünüm arz etmiş; özellikle Mısır ve Şam bölgeleri, ilim merkezleri hâline gelmiştir. Bu ortamda yetişen Cezerî hem kırâat ilminin hem de hadis ve diğer şer'î ilimlerin önde gelen temsilcilerinden biri olarak temayüz etmiştir.

751/1350 yılında Şam'da doğan Cezerî, küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemiş, ilk eğitimini babasından almış ve kısa sürede kırâat ilminde derinleşmiştir. İlmi yalnızca bulunduğu çevreyle sınırlı tutmamış; Mısır, Hicaz, Anadolu, Irak, Horasan ve Yemen gibi birçok ilim merkezine seyahat ederek dönemin en seçkin âlimlerinden ders almış, isnâd zincirlerini güçlendirmiştir. Bu seyahatler, onun ilmî birikimini zenginleştirdiği gibi, kırâat ilminde rivayet ve tariklerin sistemli biçimde tasnif edilmesine de zemin hazırlamıştır.

Cezerî'nin en önemli eseri olan *en-Neşr*, on kırâat ilmini hem rivayet hem de dirayet açısından kuşatan kapsamlı bir çalışmadır. İbnü'l Cezerî bu eserinde önceki literatürü derlemiş, farklı tarik ve vecihleri karşılaştırmış, tercihlerde bulunmuş ve kırâat ilminin temel referans kaynaklarından birini ortaya koymuştur. Bu yönüyle Cezerî, klasik kırâat geleneğinin zirve isimlerinden biri olarak kabul edilmiş ve sonraki dönem kırâat çalışmalarını derinden etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: İbnu'l-Cezerî, Kur'ân Tarihi, Kırâat Tasnifleri, Sahih Kırâat, Yedi Harf.

ABSTRACT

This study aims to examine the life, scholarly personality, and particularly the methodological approach of the eminent Qurʾānic recitation scholar Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), who lived in the eighth and ninth centuries AH, with special focus on his major work *al-Nashr fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr*. The period in which the author lived was politically marked by Mamluk rule and by a fragmented political structure in the Islamic world following the Mongol invasions. Despite this political instability, intellectual life remained remarkably vibrant and productive, especially in regions such as Egypt and Syria, which became prominent centers of learning. Within this environment, Ibn al-Jazarī emerged as one of the leading authorities not only in the science of Qurʾānic recitation (qirāʾāt) but also in ḥadīth and other Islamic sciences.

Born in Damascus in 751/1350, Ibn al-Jazarī memorized the Qurʾān at an early age, received his initial education from his father, and soon distinguished himself in the field of qirāʾāt. He did not confine his studies to his local milieu; rather, he traveled extensively to major centers of learning such as Egypt, the Ḥijāz, Anatolia, Iraq, Khurāsān, and Yemen, studying with the most distinguished scholars of his time and strengthening his chains of transmission (isnād). These journeys not only enriched his scholarly formation but also laid the groundwork for a systematic classification of transmission routes (ṭuruq) and variant readings within the discipline of qirāʾāt.

His most important work, *al-Nashr*, is a comprehensive study that encompasses the ten canonical readings from both the perspectives of transmission (riwāyah) and critical analysis (dirāyah). In this work, Ibn al-Jazarī compiled the earlier literature, compared various transmission routes and variant readings (wujūh), made scholarly preferences, and produced one of the foundational reference works in the science of qirāʾāt. For this reason, he is regarded as one of the foremost authorities in the classical qirāʾāt tradition, and his scholarship has profoundly influenced subsequent studies in the field.

Keywords: Ibn al-Jazarī, History of the Qurʾān, Classification of Qirāʾāt, Authentic Qirāʾāt, Seven Aḥruf.

KISALTMALAR

b. :	bin
Bkz. :	Bakınız
h. :	hicrî
Hz. :	Hazreti
Ktp. :	Kütüphanesi
nr. :	Numara
nşr. :	neşreden
ö. :	ölümü
(s.a.v.) :	Sallallâhu aleyhi ve sellem
s. :	Sayfa/sayfalar
thk. :	tahkik
t.y. :	Basım tarihi yok
v.b. :	ve benzerleri
vr. :	varak
y.y. :	Basım yeri yok

GİRİŞ

Bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi, erken dönemlerden itibaren kırâat ilmi de Kur'ân-ı Kerîm'in sahih şekilde okunması, muhafazası ve nesilden nesile güvenilir isnâd zincirleriyle aktarılması amacıyla sistemli biçimde ele alınmıştır. Bu çerçevede kırâatler hem rivayet hem de dirayet boyutuyla incelenmiş; sahih nakil şartları, edâ keyfiyetleri ve tercih esasları ilmî ölçütlere bağlanmıştır. Hicrî VIII–IX. asırlarda yaşayan İbnu'l-Cezerî (833/1429), bu sürecin en önemli temsilcilerinden biri olarak kırâat ilmini sistematik bir yapıya kavuşturan âlimlerin başında gelmektedir.

Cezerî, siyasî bakımdan çalkantılı; ancak ilmî hayatın son derece canlı olduğu bir dönemde yetişmiştir. Şam'da başlayan tahsil hayatını Mısır, Hicaz, Anadolu, Irak ve Horasan gibi ilim merkezlerinde sürdürmüş; dönemin önde gelen kurrâ ve muhaddislerinden ders alarak güçlü isnâd zincirleri elde etmiştir. Bu geniş ilmî birikim, onun kırâat ilmini yalnızca nakil yönüyle değil, aynı zamanda usûl ve metodoloji açısından da ele almasına imkân sağlamıştır.

Onun en meşhur eseri olan en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr, kırâat ilminin hem teorik hem de pratik boyutunu kuşatan en kapsamlı çalışmalardan biridir. Cezerî bu eserinde, önceki literatürü derlemiş; farklı tarik ve vecihleri mukayese etmiş, rivayetleri sahihlik ölçütleri çerçevesinde değerlendirmiş ve kırâat ilminin temel prensiplerini sistemli bir çerçeveye oturtmuştur. Böylece yalnızca yedi kırâat anlayışıyla sınırlı kalan geleneğin ötesine geçerek on kırâat sistemini (aşere) ilmî esaslara dayandırmış ve bu alanın metodolojisini belirginleştirmiştir. Bu yönüyle en-Neşr, kırâat ilmi açısından bir dönüm noktası niteliği taşımakta ve sonraki dönem çalışmalarına temel teşkil etmektedir.

Bu tez çalışmasında, İbnu'l-Cezerî'nin kırâat ilmindeki yeri, yaşadığı ilmî çevre ve özellikle en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr adlı eserinin metodolojisi ve ilmî değeri ele alınmaktadır. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cezerî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları ve seyahatleri ile en-Neşr adlı eserin genel özellikleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise eserin metodolojik yapısı, tercih ölçütleri ve kırâat ilmine katkıları ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Bu araştırmanın temel amacı, Cezerî'nin en-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr adlı eserinde Kur'an tarihi, kırâatlerin doğuşu ve sahih kırâat tasnifleri bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımı tahlil etmektir. Çalışma, Cezerî'nin Kur'an'ın nüzûlünden mushaflaşma sürecine kadar geçen tarihî safhayı kırâat ilmiyle nasıl ilişkilendirdiğini; kırâatlerin sahihliğini belirleyen temel kriterleri —isnâdın sıhhati, Arap diline uygunluk ve Osmanlı mushaf hattına muvafakat— hangi teorik çerçeve içinde temellendirdiğini ve bu ölçütler üzerinden kırâatlerin epistemolojik statüsünü nasıl belirlediğini incelemektedir. Bu doğrultuda, Cezerî'nin kırâat ilmini salt rivayet aktarımından ibaret görmeyip, belirli usûl ve prensiplere dayanan metodolojik bir disiplin hâline getirdiği ortaya konulmaktadır.

Araştırmanın bir diğer amacı, "yedi harf" meselesini Cezerî'nin perspektifinden değerlendirmektir. Bu kapsamda yedi harf hadisinin anlamı, ihtilafın mahiyeti ve hikmeti ayrıntılı biçimde ele alınmış; yedi harf ile yedi ve on kırâat arasındaki ilişki, Cezerî'nin yaklaşımı çerçevesinde açıklığa kavuşturulmuştur. Ayrıca tevatür meselesi, kırâatlerin Kur'an'dan sayılma ölçütlerini belirlemedeki epistemolojik rolü bağlamında tartışılmıştır. Bu çerçevede tez, Cezerî'nin söz konusu meseleleri ele alış tarzını klasik kırâat literatürüyle mukayese ederek onun özgün katkısını belirlemeyi hedeflemektedir.

Araştırmanın kapsamı, esas itibarıyla Cezerî'nin en-Neşr adlı eseriyle sınırlıdır. Diğer klasik kırâat kaynakları, karşılaştırma ve bağlamlandırma amacıyla ikincil düzeyde kullanılmış; modern yorumlar ve çağdaş tartışmalar ise çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır. Böylece tez, Cezerî'nin kırâat anlayışını kendi eserinin bütünlüğü içinde değerlendirmeyi ve kırâat ilminin tarihsel gelişiminde onun metodolojik katkısını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Bu araştırma, Cezerî'nin en-Neşr fî'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr adlı eserini merkeze alan nitel bir metin incelemesi yöntemine dayanmaktadır. Çalışmada öncelikle eserin ilgili bölümleri tahlil edilmiş; Cezerî'nin Kur'an tarihi, kırâatlerin ortaya çıkışı ve sahih kırâat tasniflerine dair yaklaşımı doğrudan kendi ifadeleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kapsamda, Kur'an'ın nüzûlünden mushaflaşma sürecine kadar geçen tarihî çerçevenin kırâat ilmiyle nasıl ilişkilendirildiği analiz edilmiş; kırâatlerin sahihliğini belirleyen temel kriterler (isnâdın sıhhati, Arap diline uygunluk ve Osmanlı mushaf hattına muvafakat) sistematik biçimde incelenmiştir. Böylece Cezerî'nin kırâat ilmini yalnızca rivayet nakli olarak değil, belirli usûl ve prensiplere dayanan metodolojik bir disiplin olarak temellendirdiği ortaya konulmuştur.

Araştırmada ayrıca "yedi harf" meselesi, Cezerî'nin perspektifi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda yedi harf hadisinin anlamı, ihtilafın mahiyeti ve hikmeti incelenmiş; yedi harf ile yedi ve on kırâat arasındaki ilişki, Cezerî'nin değerlendirmeleri üzerinden açıklanmıştır. Tevatür meselesi ise kırâatlerin Kur'an'dan sayılma ölçütlerini belirlemedeki epistemolojik rolü bağlamında analiz edilmiştir. Bu aşamada karşılaştırmalı yöntemden yararlanılarak Cezerî'nin görüşleri klasik kırâat literatüründeki temel eserlerle mukayese edilmiş ve onun yaklaşımının özgün yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın birincil kaynağını Cezerî'nin en-Neşr adlı eseri oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, Cezerî'nin diğer eserleri ve klasik kırâat literatüründeki temel kaynaklar karşılaştırma ve bağlamlandırma amacıyla ikincil düzeyde kullanılmıştır. Tarihî arka planın ortaya konulmasında tabakat, tarih ve biyografi kaynaklarından istifade edilmiştir. Modern yorumlar ve çağdaş tartışmalar ise çalışma kapsamı dışında bırakılmış; inceleme klasik literatür çerçevesiyle sınırlandırılmıştır. Böylece tez, Cezerî'nin kırâat anlayışını kendi eserinin bütünlüğü içinde değerlendirmeyi ve onun kırâat ilminin tarihsel gelişimindeki metodolojik katkısını ortaya koymayı hedeflemektedir.

III. TEZİN LİTERATÜRE KATKISI

Tez, Cezerî'nin en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr adlı eserini merkeze alarak kıraat mefhumunu hem tarihî hem metodolojik düzlemde yeniden değerlendirmesi bakımından literatüre çok katmanlı bir katkı sunmaktadır. Çalışmanın temel katkısı, en-Neşr'i yalnızca on kıraati derleyen bir rivayet mecmuası olarak değil, kıraat ilmini sistematik ölçütler ve tutarlı bir usûl çerçevesi içinde yeniden yapılandıran kurucu bir metin olarak konumlandırmasıdır. Bu yaklaşım, Cezerî'nin ilmî rolünü nakil otoritesinin ötesine taşıyarak metodoloji kurucu bir şahsiyet olarak yeniden tanımlamaktadır.

Tezin ilk önemli katkısı, Cezerî'nin biyografik-ilmî otoritesi ile metodolojik otoritesi arasındaki ilişkiyi birlikte ele almasıdır. İkinci temel katkı, sahih kıraat kriterlerinin en-Neşr merkezli ve uygulamalı biçimde analiz edilmesidir. Cezerî'nin sahih kıraati üç şart üzerinden sistemleştirdiği; sahih sened, Arap diline uygunluk ve resm-i Osmânî'ye muvafakat ilkelerini teorik bir çerçeve olmanın ötesinde aktif bir değerlendirme mekanizması olarak kullandığı ortaya konulmuştur. Çalışma, bu üç unsur arasında hiyerarşik değil, dengeli ve bütüncül bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Özellikle sahih senedin merkezî konumu vurgulanmış; dil ve resmin ise nakli destekleyen fakat onu iptal etmeyen unsurlar olarak konumlandırıldığı tespit edilmiştir. Bu tahlil, kıraatlerin meşruiyetini açıklamada Cezerî'nin ölçüt merkezli yaklaşımını netleştirmektedir.

Tezin literatüre bir diğer katkısı, tahrîrât ve infirâd meselelerinin ayrıntılı biçimde ele alınması da çalışmanın özgün katkılarındandır. Cezerî'nin tarikler arasındaki sınırları belirginleştirmesi, rivayetlerin keyfî biçimde birleştirilmesine karşı çıkması ve her tarik bütünlüğünü koruma hassasiyeti, kıraat ilminin kontrolsüz genişlemesini engelleyen metodolojik bir bilinç olarak değerlendirilmiştir. Bu analiz, sonraki dönem tahrîrât literatürünün arka planını anlamaya imkân sağlamaktadır. Aynı şekilde infirâd rivayetlerine yaklaşımı üzerinden Cezerî'nin rivayet güvenliğini önceleyen dengeci tutumu ortaya konulmuştur.

Cem' metoduna dair değerlendirmeler ise Cezerî'nin pedagojik boyutunu literatüre kazandırmaktadır. Tez, onun yalnızca teorik ölçütler belirleyen bir usûl âlimi

olmadığını; aynı zamanda öğretim pratiğini sistemleştiren bir isim olduğunu göstermektedir. Cem‘ yöntemini kabul etmekle birlikte ifrâd eğitimini esas alması, ilmî disiplin ile pedagojik kolaylık arasında kurduğu dengeyi ortaya koymaktadır .

Metodolojik açıdan çalışma, nitel metin incelemesi yöntemiyle en-Neşr’in iç bütünlüğünü merkeze almış; Cezerî’nin kendi ifadelerini birincil veri kabul ederek klasik literatürle mukayeseli bir analiz gerçekleştirmiştir. Modern tartışmalar bilinçli biçimde sınırlı tutulmuş; böylece Cezerî’nin görüşleri kendi tarihsel bağlamı içinde daha berrak şekilde ortaya konulmuştur. Bu yaklaşım, en-Neşr’in yalnızca derleyici değil, teorik çerçeve kurucu bir metin olduğunu göstermekte; Cezerî’nin kıraat ilmini açık ölçütler, sistemli tasnif ve disipliner bir yapı içinde yeniden inşa ettiğini ortaya koymaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. CEZERÎ'NİN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

1.1. Yaşadığı Dönem

Cezerî'nin yaşadığı dönemin siyasî tablosu, esasen o çağda İslâm dünyasının genel durumunu yansıtmaktadır. Zira bu dönemde, etkileri bütün İslâm beldelerine yayılan geniş çaplı gelişmelerin yanı sıra, yalnızca belirli bölgelerde ortaya çıkan ve sonuçları da yine o bölgelerle sınırlı kalan mahallî olay ve etkenler de mevcuttur.[1]

Bu olayların en bilineni, güç ve hâkimiyetleriyle İslâm beldelerini istila eden Moğol saldırılarıdır. Moğollar, bu süreçte şehirleri birer birer ele geçirmişlerdir. Söz konusu istila, hicrî 617-656 yılları arasında gerçekleşmiş olup, hicrî 656 yılı, dönemin en önemli İslâm merkezlerinden biri kabul edilen Bağdat'ın düşüşüne sahne olmuştur.[2]

Moğol istilasının en ağır sonuçlarından biri, İslâm devletlerinin dağılması ve buna bağlı olarak derin bir siyasî parçalanmanın ortaya çıkmasıdır. Bu süreçte siyasî otorite, Moğollar, Türkler ve Araplar arasında paylaşılan ve zaman zaman el değiştiren bir yapı arz etmiştir.

Tarihçilerin tarih yazımında benimsedikleri yöntem ve terminoloji incelendiğinde, İslâm tarihini farklı dönemlere ayırdıkları ve sınırları kesin olmayan bu zaman dilimlerinin her birine ayırt edici bir ad verdikleri görülmektedir. Bu adlandırmalar, bazen bir devletin ismine, bazen de dönemin belirgin özelliklerine dayanmaktadır. Nitekim "Emevî Devleti", "Abbâsî Devleti", "Selçuklu Dönemi" ve "Endülüs Dönemi" gibi isimlendirmeler bu yaklaşımın örneklerindendir.

Bu çerçevede tarihçiler, Cezerî'nin yaşadığı dönemi hicrî 648'de başlayıp hicrî 923'te sona eren Memlûkler Dönemi olarak nitelendirmişlerdir.

---

[1] İsmail b. Ömer b. Kesîr Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 13/330-340 ve 14/48.

[2] İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1965), 9/230.

Memlûkler, aslen Türk, Çerkes ve Moğol kökenli köleleri ifade eden bir kavramdır. Bu kişiler başlangıçta Eyyûbî emirleri tarafından askerî hizmetlerde kullanılmak üzere istihdam edilmiş; zamanla devlet yönetiminde etkili bir konuma yükselmiş ve nihayet içlerinden bazı liderler iktidarı ele geçirerek Mısır'da Memlûk hâkimiyetini tesis etmiştir.[3]

Bu süreçte Mısır'da iki ayrı Memlûk hanedanı teşekkül etmiştir: Bahriyye Memlûkleri hicrî 648-784 yılları arasında, Burciyye (Çerkesiyye) Memlûkleri ise hicrî 784-923 yılları arasında hüküm sürmüştür.

Memlûklerin İslâm dünyasındaki hâkimiyeti, özellikle Mısır ve Şam bölgelerinde, belirtilen tarihler arasında uzun süre devam etmiştir. Bu dönemde hem olumlu gelişmeler yaşanmış hem de çeşitli olumsuzluklar ortaya çıkmıştır. Olumlu yönler arasında, İslâmî cihadın sürdürülmesi, İslâm'ın yayılmasına katkı sağlanması ve İslâm coğrafyasını istila etmeyi hedefleyen Haçlı ordularına karşı güçlü ve kararlı bir direniş sergilenmesi sayılabilir.

Buna karşılık, olumsuzlukların başında devletin iç siyasî yapısındaki zayıflık gelmektedir. Bu durum zamanla devletin genel gücünü de olumsuz yönde etkilemiştir. Memlûklerin son dönemlerinde belirginleşen siyasî zayıflığın başlıca sebepleri arasında, yönetimin liyakat sahibi olmayan kişilere verilmesi, kısa aralıklarla çok sayıda sultanın tahta çıkması (kimi zaman on yıl gibi kısa bir sürede beş sultanın değişmesi), Halep ve benzeri bölgelerde iç isyanların meydana gelmesi ve Memlûk emirleri arasında, özellikle Kahire merkezli, yoğun iç çekişmelerin yaşanması yer almaktadır.[4]

Bunların yanı sıra, bu çalışmanın kapsamı dışında kalan başka etkenlerin de bulunduğu ifade edilmelidir.

---

[3] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî, *Kitâbü'l-ʿİber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Ḫaber fî Eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men ʿÂṣarahum min Ẕevi'ş-Şeʾni'l-Ekber* (Dâru'l-Fikr, 1988), 5/278-286.

[4] Abdülkadir b. Muhammed Hüseynî, *Semtu'n-Nücûmi'l-Avâlî fî Enbâ'i'l-Evâ'il ve't-Tevâlî* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/32-34.

Dönemin Önemli Siyasî Olayları

Bu siyasî zayıflık ve dağınıklık ortamında, İbnü'l Cezerî'nin yaşadığı dönemde İslâm tarihi açısından son derece önemli bir siyasî hadise meydana gelmiştir. Bu olay, İbnü'l Cezerî'nin şahsiyeti ve hayatı üzerinde doğrudan etkili olmuş; nitekim kendisi ilerleyen süreçte bu büyük tarihî hadisenin önde gelen aktörlerine yakın isimlerden biri hâline gelmiştir. Söz konusu hadise, Timur Leng'in istilasıdır. [5]

Timur, Irak ve Şam bölgelerine seferler düzenlemiş; hile ve aldatma yoluyla halkı ve âlimleri güvence altına aldığını ileri sürerek Şam'a girmeyi başarmıştır. Ancak bu sürecin ardından kendisi ve ordusu bölgede zulüm ve baskı uygulamıştır.

Daha sonra Rum diyarına (Anadolu'ya) yönelen Timur, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in ordusuyla karşı karşıya gelmiştir. Bu savaşta galip gelen Timur, Bayezid'i mağlup ederek esir almış ve kendi ülkesine götürmüştür. Sultan Bayezid, vefat edinceye kadar Timur'un yanında kalmıştır. Bu hadiselerin tamamı hem Timur'a hem de Bayezid'e yakın bir konumda bulunan İbnü'l Cezerî'nin gözleri önünde cereyan etmiştir.

Timur, ölümüne kadar söz konusu bölgelerde askerî ve siyasî hâkimiyetini sürdürmüştür. Onun vefatının ardından da genel siyasî tabloda köklü bir değişiklik meydana gelmemiş; İslâm beldeleri arasındaki savaşlar, emirlerin birbirlerine karşı ayaklanmaları ve hatta aynı devletin yöneticileri arasında görülen siyasî ihanetler devam etmiştir.[6]

1.2. İlmî Şahsiyeti ve Kırâat İlmindeki Yeri

İslâm dünyasında, her dönemde ilim tahsili amacıyla uzak beldelere seyahat etmek yaygın bir gelenek olmuştur. Bu geleneği sürdüren Cezerî, hayatı boyunca çoğu ilmî nitelik taşıyan seyahatler gerçekleştirmiş; bu çerçevede Müslüman coğrafyasında

---

[5] İbnü'l-İmâd Hanbelî, *Şeẕerâtü'z-Ẕeheb fî Aḫbâri men Ẕeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/235, 236, 231, 228; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-Lâmiʿ li-Ehli'l-Ḳarni't-Tâsiʿ* (Dâru'l-Cîl, 1992), 3/47; Salim Muhammed Mahmud Ahmed Şankîtî, *Menhecu Cezerî fî Kitâbihi "en-Neşr" maʿa Taḥḳīḳi Ḳısm el-Usûl* (Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1421), 29.

[6] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 25.

ziyaret etmediği neredeyse hiçbir ilim merkezi kalmamıştır. Bu amaçla Şam, Mısır, Hicâz ve Yemen başta olmak üzere birçok bölgede ilim tahsil etmiştir. Söz konusu merkezlerde, başta kırâat ilmi olmak üzere hadis, tefsir ve İslâm tarihi gibi alanlarda eğitim almış; böylece bu ilimlerde de ihtisas sahibi olmuştur.

Onun kırâat ilmine dair kaleme aldığı eserler arasında et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd, Tahbîru't-Teysîr, Câmiu'l-Esânîd, Müncîdü'l-Mukriîn, en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr, Takrîbü'n-Neşr ve Tayyibetü'n-Neşr yer almaktadır. İslâmî ilimler tarihinde derin izler bırakan Cezerî'nin bu eserleri, önemini hiçbir dönemde yitirmemiş ve sürekli başvurulan temel kaynaklar arasında yer almıştır. Bu başarının temelinde, İbnü'l Cezerî'nin yalnızca belirli bir kaynağa bağlı kalmayıp kendisinden önceki ilmî birikimden azamî ölçüde istifade etmesi yatmaktadır.[7]

Özellikle *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr* adlı eseri, kırâat ilmi sahasında kendisinden önce kaleme alınan eserlerin adeta bir hülasası mahiyetindedir. Onun ilmî birikiminin dayandığı kaynak havuzunun bu denli geniş olması; İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sı, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'i, Mehdevî'nin *el-Hidâye*'si ve İbn Ğalbûn'un *el-İrşâd*'ı gibi temel eserlerden istifade etmiş olması, Cezerî ve onun teliflerini daha da değerli kılmıştır.[8]

Gittiği her ülke ve beldede, resmî bir ilim merkezi veya belirli bir mekân bulunmasa dahi, kendisinden ilim tahsil etmek isteyen kalabalık topluluklar etrafında toplanarak bir ilim meclisi teşekkül ettirmiştir. Bu sayede bulunduğu her bölgede çok sayıda talebe yetiştirmiştir.[9]

Üstün gayret ve ilmî mücadelesiyle kırâat ilmine önemli katkılar sunmasının yanı sıra, onu ayrıcalıklı ve otorite kılan husus, çok sayıda kaynaktan elde ettiği teorik bilgileri aynı zamanda uygulamaya aktarabilmiş olmasıdır.

---

[7] Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, ts.), 88.

[8] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*, 88.

[9] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf Cezerî, *en-Neşr fi'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/54; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 201.

Nitekim bu özelliği sebebiyle, İslâm diyarlarının farklı bölgelerinden pek çok öğrenci Kur'ân öğrenmek amacıyla kendisine yönelmiş; bu durum onun ilmî üstünlüğünün ve seçkin konumunun açık bir göstergesi olmuştur. Aynı şekilde, daha önce kırâat ilmini tahsil etmiş ve hatta bu sahada "Şeyhü'l-Kurrâ" unvanını kazanmış kimselerin dahi kendisinden kırâat okumak istemeleri, onun ilmî otoritesini ve ayrıcalıklı konumunu ortaya koymaktadır.[10]

Hz. Peygamber (sav)'den günümüze kadar ulaşan kırâat silsileleri, büyük ölçüde Cezerî'ye dayanmaktadır. Nitekim özellikle Türkiye'de ve bazı İslâm ülkelerinde sürdürülen icazet geleneğindeki isnad zincirleri de çoğunlukla ona ulaşmaktadır. Bu durum, onun kırâat ilmindeki otoritesinin ve belirleyici konumunun açık bir göstergesidir.[11]

Cezerî, kendisinden sonraki dönemlerde ve günümüzde başta kırâat ilmi olmak üzere çeşitli alanlarda çalışma yapan araştırmacılar için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Gittiği her belde ve ülkede, hem ilmî hem de siyasî çevreler üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Nitekim bulundukları bölgelerde temayüz etmiş kırâat âlimlerinin dahi ondan ders almaları; Yıldırım Bayezid ve Timur gibi dönemin önde gelen siyasî şahsiyetlerinin kendisini davet ederek ülkelerinde İslâm'a ve Kur'ân'a hizmet etmesini talep etmeleri, onun daha hayattayken yalnızca kendi çevresini değil, bütün İslâm dünyasını etkilediğini göstermektedir.[12]

Cezerî'nin kırâat ilmindeki etkisi, yaşadığı dönemle sınırlı kalmamış; tâlim, tecvid ve kırâat sahalarında ortaya koyduğu görüşler, geliştirdiği çözüm önerileri ile benimsediği tedris usul ve yöntemleri günümüzde de önemini korumaya devam etmiştir.[13]

Cezerî'nin bazı eserleri, kırâat talebeleri için pratik birer el kitabı niteliği taşımakta ve ezberlenerek okunmaktadır. Bunun yanında, çok sayıdaki diğer eserleri

---

[10] Cezerî, *Câmiʿu'l-Esânîd* (Yazma: İSAM Kütüphanesi, ts.), 16.

[11] Tayyar Altıkulaç, *Cezerî* (istanbul: DİA, 1999), 20/551-557.

[12] Cezerî, *Câmiʿu'l-Esânîd*, 16.

[13] Cezerî, *Câmiʿu'l-Esânîd*, 16.

de akademik çevreler için temel başvuru kaynakları arasında yer almakta; böylece ilmî gündemdeki yerini ve önemini korumaktadır.

Cezerî, İslâmî ilimler ve özellikle kırâat ilmi geleneğinde çağını aşan bir etki meydana getirerek yeni bir dönemin başlamasına öncülük etmiş ve bu alanda otorite kabul edilen bir âlim olmuştur.[14] Kaleme aldığı çok sayıdaki kıymetli eserin günümüzde hâlâ başvurulan ve tartışmasız kaynaklar arasında yer alması, onun bu sahadaki ilmî otoritesinin açık bir göstergesidir. Bu itibarla, başta kırâat ilmi olmak üzere İslâmî ilimler tarihinde müstesna bir yer edinmiş ve adını kalıcı biçimde ilmî mirasa kaydettirmiştir.[15]

1.3. Hayatı

1.3.1. Adı, Künyesi, Lakabı ve Nesebi

Cezerî'nin adı, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf'tur. Künyesi Ebü'l-Hayr, lakabı ise Şemseddin'dir. Nesebi "el-Kureşî" olarak zikredilmektedir. Bu nisbenin, meşhur Kureyş kabilesine dayandığı ifade edilmekle birlikte, bunu açık biçimde ortaya koyan kesin bir rivayete rastlanmamıştır.[16]

Sehâvî, buna ilâveten "el-Ömerî" nisbesini de zikretmiştir. Ancak bu nisbenin, bazı kimselerin zannettiği gibi sahâbî Abdullah b. Ömer'e değil; "el-Cezîre"ye nispet edilen başka bir İbn Ömer'e dayandığı belirtilmektedir.[17]

---

[14] Abdurrahman Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Emin Yayınları, 2004), 108.

[15] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*, 89-95.

[16] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye fî Ṭabaḳāti'l-Ḳurrâʾ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/247-251; Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *İnbâʾü'l-Ğumr bi-Enbâʾi'l-ʿUmr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/245; Muhammed b. Abdurrahman İbn Tulun, *Kudâtü Dımaşk* (Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1956), 121-122; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/255-260; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-Saʿâde ve Miṣbâḥu's-Siyâde fî Mevżûʿâti'l-ʿUlûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/88, 392-394; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nuʿmâniyye fî ʿUlemâʾi'd-Devleti'l-ʿOsmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 1/98-107.

[17] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, ed-Dav'u'l-Lâmi, 9/255; Abdülhay el-Kettânî, *el-Menâhu'l-Fikriyye fî Şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 20; el-Fîrûzâbâdî; ez-Zebîdî, *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ ve Tâcü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳāmûs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), md. (Kureyş maddesi).

Şöhret bulan ismi Cezerî'dir. Bu nisbe, Diyarbekir civarındaki bazı beldelere verilen "el-Cezîre" adına nispetle kullanılmaktadır. Aynı ad, tek bir yerleşim biriminin özel ismi olarak da geçmekte ve "Cezîretü İbn Ömer" şeklinde anılmaktadır. Söz konusu belde, Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî'ye nispet edilmektedir.

İbnü'l Cezerî'nin doğumu, Şam'da "Hattü'l-Kassâ'în" olarak bilinen bölgede gerçekleşmiştir. Bu noktada, Sehâvî'nin, İbnü'l Cezerî'nin babasının kırk yıl boyunca çocuğu olmadığına dair aktardığı bilginin isabetli olmadığına dikkat çekmek gerekir. Zira İbnü'l Cezerî, babası henüz yirmi altı yaşındayken dünyaya gelmiştir.[18]

Nitekim İbnü'l Cezerî, babasından naklen şu bilgiyi aktarmaktadır: Babası hicrî 725 yılında hacca gitmiş, 748 yılında tekrar hacca giderek orada, Allah'ın kendisine Kur'ân ehli olacak bir erkek evlat vermesi için Zemzem içerek dua etmiştir. 749 yılında geri dönmüş, 750 yılında evlenmiş ve 751 yılında İbnü'l Cezerî dünyaya gelmiştir.

Bu çerçevede, Sehâvî'nin incelediği nüshada "kırk" kelimesi ile "içtim" ifadesi arasında bir düşme veya eksikliğin bulunması muhtemeldir.

İbnü'l Cezerî, Şam'da yetişmiş; anne ve babasının himayesinde, kendisine gösterilen titiz ilgi ve özenle büyümüştür. Bu süreçte Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, onu usûlüne uygun ve güzel bir edâ ile okumuş; hadis ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında da ezber faaliyetlerinde bulunmuştur. Döneminin birçok şeyhinden hadis dinlemiş; bu alandaki ilmî gayreti sayesinde, Fahru İbnü'l-Buhârî'nin talebeleri ve diğer muhaddislerden rivayette bulunabilecek bir seviyeye ulaşmıştır.

Kaynaklar, İbnü'l Cezerî'nin yetişme süreci ve ailesi hakkında, Sehâvî'nin aktardığı bilgi dışında ayrıntılı malumat sunmamaktadır. Buna göre İbnü'l Cezerî'nin, Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Alâ ed-Dımaşkî adlı, Cezerî lakabıyla tanınan bir erkek kardeşi bulunmaktadır. Sehâvî, bu kişi hakkında onun "Şeyhu'l-kurrâ Şems Muhammed'in kardeşi" olduğunu, kendisine ulaşan bilgilere göre âlim bir kurrâ sayıldığını ve anne tarafından eşrâf nakîbi Şerîf Nâsıruddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Ali'nin dedesi konumunda bulunduğunu ifade etmektedir.

---

[18] *Cezerî, Muʿcemu Esânîdih*, 22a; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/256.

Bununla birlikte mevcut veriler, İbnü'l Cezerî'nin ailesinin hayır ve salâh ehli bir aile olduğunu açıkça göstermektedir. Kur'ân ve kırâat sevgisinin bu ailede köklü bir geleneğe dönüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum, İbnü'l Cezerî'nin kendisi, babası ve kardeşi üzerinden açıkça görülmektedir. Aynı şekilde, İbnü'l Cezerî'nin çocuklarının da gerek erkek gerekse kadın olmak üzere kırâatle meşgul kimseler olduğu belirtilmektedir.

1.3.2. İlim Talebine Başlaması

Cezerî hakkında, babasının Zemzem suyu içerek Kur'ân ehli bir evlatla rızıklandırılması yönündeki duasının kabul edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l Cezerî, öğrenim çağına ulaşır ulaşmaz Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeye başlamış ve onu usûlüne uygun, güzel bir edâ ile okumaya yönelmiştir.[19]

İbnü'l Cezerî'nin ilk hocası babasıdır. Kendisi bu durumu açıkça ifade ederek şu sözleri kaydetmiştir: "İlk şeyhim babamdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i onun yanında defalarca okudum; rivayetleri de benim tilâvetimden birçok kez dinledi."[20]

İbnü'l Cezerî'nin diğer hocaları bu çalışmanın ilgili bölümlerinde ayrıca ele alınacaktır. Bu hocaların yanında Kur'ân-ı Kerîm'i kırâatler üzere okumuş, aynı zamanda şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Böylece henüz yirmi yaşına ulaşmadan önce, çeşitli ilim dallarında temayüz etmesini sağlayan sağlam ve çok yönlü bir ilmî eğitim sürecinden geçmiştir.[21]

1.3.3. Seyahatleri

Cezerî, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeyi on dört yaşında tamamladıktan sonra kırâat ilmiyle meşgul olmaya başlamış ve bu ilmi öncelikle kendi memleketindeki âlimlerden tahsil etmiştir. Bununla yetinmeyerek, yalnızca kırâat sahasında değil, diğer ilim dallarında da kendisini geliştirmek amacıyla çok sayıda ilmî seyahat gerçekleştirmiştir.

---

[19] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 11b.

[20] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 11b.

[21] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 11b.

Kendi beyanına göre bu seyahatlerinin önemli bir kısmını şu şekilde ifade etmektedir: "Büyüyüp bu şerefli ilimle meşgul olmaya başladığımda ve Şam-ı muhafazada bu ilimde ehil olduğunu bildiğim kimselerin yanında kırâatleri okuduğumda, memleketlerde kırâat reisliğinin kime intikal ettiğini araştırmaya koyuldum. Çok sayıda rivayetle okumuş ve isnâdı âlî olan kimseleri soruşturuyordum. Bunlar arasında Mısır diyarında bulunan bir cemaat vardı…"

Bu kimselere ulaşabilmek için anne ve babasından izin talep etmiş ve bu hususta ısrarla ricada bulunmuştur. Bunun üzerine babasıyla birlikte hicrî 768 yılında yeniden yola çıkmış ve aynı yılın Ramazan ayının başında Mısır'a ulaşmıştır.[22]

Bu yolculuk, anne ve babası olmaksızın tek başına gerçekleştirdiği bir seyahattir. Nitekim İbnü'l Cezerî, bu yolculukta kırâat okuduğu şeyhleri zikrettikten sonra, yedi yüz yetmişinci yılın başında Şam'a döndüğünü ve yediden fazla kırâati okuyamamış olmasından dolayı içinde bir eksiklik hissettiğini ifade etmektedir. Bunun üzerine Mısır'a yeniden gitmek için babasından izin istemiş; ancak ailesi, yokluğunda çektikleri sıkıntıları hatırlatarak bu talebe izin vermemiştir.[23]

Bunun ardından üçüncü yolculuk gerçekleşmiştir. İbnü'l Cezerî, bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir: "Bu arzumdan duyduğum yanışı görünce, 'Seninle birlikte gelmemiz gerekir' dediler. Böylece bu yolculuk, yedi yüz yetmiş birinci yılın Rebîülevvel ayında veya ondan kısa bir süre önce gerçekleşti." İbnü'l Cezerî bu seyahati "mübarek" olarak nitelemiş ve bu yolculuk sırasında o dönemde hayatta bulunan birçok musnidden hadis dinlediğini özellikle vurgulamıştır.[24]

Daha sonra Şam'a dönen İbnü'l Cezerî, Yemen, Vâsıt ve Bağdat'a yeni ilmî yolculuklar yapmayı planlamış; ancak anne ve babası buna rıza göstermemiştir. Bunun üzerine kendisi, Bağdat'taki musnid şeyhlerden ve önde gelen âlimlerden icazet talep eden mektuplar yazdığını ifade etmektedir.

İbnü'l Cezerî'nin Şam'da kalarak kırâat ilmini ve diğer ilmî birikimini öğretmeye başlaması, bazı sebeplerle birlikte seyahatlerine bir süre ara vermesine yol

---

[22] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 13a.

[23] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 13b.

[24] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 14b.

açmıştır. Nitekim bu durumu, tek başına yolculuğa çıkmayı arzulamasına rağmen şartların buna engel olduğunu; ayrıca kendisinden ilim tahsil etmek isteyenlerin çokluğu sebebiyle meşguliyetinin arttığını ve bu sırada henüz yaklaşık on dokuz yaşında bulunduğunu belirterek açıklamaktadır.[25]

Bu durum hicrî 778 yılına kadar devam etmiştir. Bu tarihte İbnü'l Cezerî, üçüncü kez Mısır diyarına seyahat etmiştir. Bu yolculuğun ayırt edici yönü, oğlu Ebü'l-Feth'i de yanında götürmesi ve hocalarından onun adına icazet almış olmasıdır.[26] Ancak bu seyahat uzun sürmemiş; kısa bir müddet sonra Şam'a dönmüş ve hicrî 793 yılına kadar burada ikamet etmiştir.

Daha sonra yeniden Mısır'a gitmiş ve Allah'ın takdir ettiği süre boyunca orada kalmıştır. İbnü'l Cezerî, bu dönemi kendi ifadesiyle şöyle anlatmaktadır: "Allah'ın takdir ettiği şey gerçekleşti ve Rum diyarına yöneldim."[27]

İbnü'l Cezerî, Mısır diyarından hicrî 798 yılının Cemâziyelâhir ayının ilk günü, cumartesi günü ayrılmış; İskenderiye limanına yönelerek burada birkaç gün ikamet etmiştir. Ardından denize açılma imkânı bulmuş ve aynı yılın Receb ayının başında yola çıkmıştır. Yolculuğun ardından, zikredilen ayın beşinci günü Antakya limanına ulaşarak karaya çıkmış ve burada da birkaç gün kalmıştır.[28]

Daha sonra Bursa'ya geçen Cezerî, burada daha önce Şam'da kendisine kırâat okumuş olan talebesi Mü'min b. Ali er-Rûmî'nin yanında kalmıştır.[29] Mü'min b. Ali, Rum diyarında tanınmış kırâat imamlarından biri olup, Yıldırım Bayezid nezdinde itibarlı bir konuma sahipti. Bu vesileyle Bayezid, İbnü'l Cezerî'nin ilmî değerini fark etmiş ve kendisine büyük saygı ve iltifat göstermiştir.

İbnü'l Cezerî, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Bana fazlasıyla ihsan ve ikramda bulundu; ülkesinde kalmamı istedi ve cömertçe maaş bağladı. Ben ise,

---

[25] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 14b.

[26] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/346.

[27] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *el-Ğumr*, 3/287, 3/323; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/256.

[28] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 20a.

[29] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/324; Askalânî, *el-Ğumr*, 3/287, 324.

‘Buraya yalnızca gazilere katılmak, bana gelemeyenlerin benden faydalanmasını sağlamak ve ardından geri dönmek için geldim’ dedim.”

Bunun üzerine Yıldırım Bayezid şu karşılığı vermiştir: “Konstantiniyye’yi fethetmek ve kuşatmak için ordular hazırladım; ben de onların ardından gideceğim. Benimle birlikte olmayı kabul edersen, bunu yap.”[30]

İbnü’l Cezerî, bu teklife karşılık olarak, “Ben senden önce gideyim” dediğini ifade etmektedir. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, bu görev için en iyi şekilde donatılmasını emretmiş; İbnü’l Cezerî de aynı yılın Şevval ayında yola çıkarak Konstantiniyye civarına ulaşmış ve kâfir beldeleri arasında en güçlü olan Galata’ya varmıştır.[31]

Cezerî, bu sefere fiilen katılmış ve yaşadıklarını şu şekilde aktarmıştır: “Hükümdarla birlikteydim; ona cihadın faziletlerini, Allah’ın mücahitler için, özellikle de şehit olanlar ve sabredenler için hazırladığı mükâfatları anlatıyordum. Ancak benim bizzat gördüğüm şuydu: Kâfir ordusunun öncü birliği, Frenklerden oluşan otuz bin kişilik bir kuvvetti ve bunların kâfir topluluklar arasındaki en cesur savaşçılar olduğu söylenirdi. Bu olay, 798 yılının Zilhicce ayının yirmi sekizinci gününde gerçekleşti. O kadar büyük bir savaşa tanık oldum ki, bu devirlerde benzerine rastlanmamıştı.”[32]

İbnü’l Cezerî, bu askerî ve cihadî yolculuk sırasında karşılaştığı dikkat çekici bazı olayları da kaydetmiştir. Nitekim şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu gazvede gördüğüm en tuhaf şeylerden biri şuydu: Osmanoğlu hükümdar, esirlerden beş kişiyi bana verdi. Onlar, devletin merkezi olan Bursa’ya dönünceye kadar benimle kaldılar. Hiçbiri diğerinin dilini bilmiyordu; zira her biri farklı bölgelerden ve ayrı topluluklardandı.”[33]

Bu dönüşün ardından Cezerî, Bursa’da kırâat ilmine dair en önemli eserlerinden biri olan *en-Neşr*’i telif etmeye başlamıştır.

---

[30] Askalânî, *el-Ğumr*, 5/55-62, 128; Sehâvî, *ed-Davʾu’l-Lâmiʿ*, 11/148-149.

[31] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 22b.

[32] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 22b.

[33] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 22b.

İbnü'l Cezerî, bu süreci şu sözlerle anlatmaktadır: "O topraklarda yaklaşık yedi yıl kaldım. Nihayet büyük bir hadise meydana geldi; Emir Timur'un gelişiyle Allah'ın takdir ettiği gerçekleşti ve Yıldırım Bayezid yenilgiye uğradı. Timur'a, benim Osmanoğlu'nun yanında bulunduğum haberi ulaşmıştı. Bunun üzerine beni büyük bir hürmet ve ikramla huzuruna getirmeleri için adam gönderdi. Onunla birlikte bir yıl kaldım; bu süre boyunca bana olan güveni, ilgisi ve ihsanı giderek arttı. Nihayet benden, kendi ülkesinde yanında kalmamı istedi; böylece Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünneti benden öğrenilecekti."[34]

Bu gelişmenin ardından İbnü'l Cezerî, en iyi şekilde donatılarak Keş şehrine yerleştirilmiş ve emir gelinceye kadar burada kalmıştır.[35] Daha sonra Semerkand'a çağrılmış ve burada Timur'un vefatına kadar onun yanında bulunmuştur. İbnü'l Cezerî, Timur'un hicrî 807 yılının Şa'ban ayının on yedinci günü vefat ettiğini belirtmektedir.

Timur'un vefatının ardından İbnü'l Cezerî, yeniden yola çıkmış; Buhara üzerinden ilerlerken halkın kendisinden ilim talep etmesi üzerine bir süre burada kalmıştır. Daha sonra yoluna devam ederek hicrî 808 yılının Muharrem ayının yirminci günü Ceyhun Nehri'ni geçmiş ve Safer ayının on yedinci günü Herat'a ulaşmıştır.[36] Burada dönemin hükümdarı Şâhruh, kendisinden yanında kalmasını talep etmiştir.

İbnü'l Cezerî, Herat'ta bulunduğu süre içerisinde, âlimlerin kendisinden *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemek ve Begavî'nin *el-Mesâbîh* adlı eserini okutmasını istediklerini belirtmektedir. Bu talebi kabul eden İbnü'l Cezerî, camide ders halkası kurarak *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını okutmuş; ardından evinde *el-Mesâbîh* de kendisine okunmuştur. Ayrıca, bazı telif eserler de kendisine arz edilmiştir.

Daha sonra Cezerî, İsfahan ve Yezd'e, ardından Şîrâz'a gitmiş; bu yolculuk hicrî 809 yılında gerçekleşmiştir. Şîrâz'da 821 yılına kadar ikamet etmiş, daha sonra Basra'ya yönelerek burada yaklaşık bir yıl kalmıştır.[37]

---

[34] Askalânî, *el-Ğumr*, 5/225-226 ve 231-238; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 3/46-50.

[35] Yâkût Hemevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 4/462.

[36] Hemevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/196-197.

[37] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 266.

Ardından hac yolculuğuna çıkmış ve hicrî 823 yılında, özellikle Rebîülevvel ayında Medine'ye ulaşmıştır. Daha sonra Mekke'ye geçerek aynı yılın Receb ayının başında hac ibadetini yerine getirmiş, sonrasında yeniden Acem diyarına dönmüştür.

Hicrî 827 yılında bir kez daha hac maksadıyla yola çıkmış; bu esnada, yaklaşık yirmi yıl süren ayrılığın ardından oğlu Ebü'l-Hayr'a mektup yazarak kendisine katılmasını istemiştir. Böylece Kahire'de yaklaşık on altı gün birlikte kalmışlardır.

İbnü'l Cezerî, bu hac yolculuğunun ardından hicrî 828 yılı Rebîülâhir ayında Yemen'e gitmiştir. Bu seyahat her ne kadar ticaret amacı taşısa da ilmî faaliyetlerden uzak kalmamıştır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî bu hususta, Yemen hükümdarının kendisine büyük ikramlarda bulunduğunu, ondan hadis dinlediğini, çeşitli ihsanlarda bulunduğunu ve ticaret mallarının önemli bir kısmını gümrük vergisinden muaf tuttuğunu nakletmektedir.[38]

Daha sonra deniz yoluyla çok sayıda ticari malla Mekke'ye dönmüş ve aynı yıl hac ibadetini tamamlayıncaya kadar orada kalmıştır. Ardından Kahire'ye geçmiş, hicrî 829 yılının başında buraya ulaşmış; daha sonra Şam'a, oradan da tekrar Şîrâz'a gitmiştir. İbnü'l Cezerî, vefatına kadar Şîrâz'da ikamet etmiştir.

Bu sebeple, Cezerî'nin, ilerlemiş yaşına rağmen ilmi yaymak amacıyla seyahat etmeye devam etme arzusunu koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim talebelerinden birine yazdığı mektuba verdiği cevapta şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bundan daha şaşırtıcı olan şudur ki: Ey kurrâ topluluğu! Aramızda bu kadar yakın mesafe olmasına rağmen, sizden bu tahkik üzere kırâatleri almak için yola çıkacak bir gayret sahibi çıkmıyor." Ardından da, "Allah'a yemin ederim ki, gücüm yetseydi bu şerefli ve kıymetli ilmi benden almak için size ve başkalarına gelirdim. Çünkü bugün yeryüzünde, onu ancak benim yanımda okumuş olanlar dışında bilen kimse olduğunu bilmiyorum." sözleriyle bu arzusunu açıkça dile getirmektedir.

İbnü'l Cezerî, kırâat ve diğer ilimlerde döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bununla birlikte onun ilmî tahsili rastgele bir şekilde gerçekleşmemiş; herhangi bir hocadan ders almak yerine, özellikle kırâat ilminde kendisinden faydalanacağı kişilerde belirli nitelikleri aramıştır. Nitekim bu hususu şu sözleriyle

---

[38] Askalânî, *el-Ğumr*, 8/65.

ifade etmektedir: “Büyüyüp bu şerefli ilimle meşgul olmaya başladığımda ve Şam’da bu ilimde ehil olduğunu bildiğim kimselerden kırâatleri okuduğumda, memleketlerde kırâat önderliğinin kime geçtiğini araştırıyor, çok sayıda rivayetle okumuş ve bu rivayetlerde isnâdı yüksek olan kimseleri büyük bir titizlikle inceliyordum.”

1.4. Hocaları

1.4.1. Kırâat Alanındaki Hocaları

en-Neşr adlı eserinde, kendilerinden doğrudan kırâat okuduğu veya icazet aldığı hocaları:

1) Muhammed b. Abdullah es-Safavî

Cezerî’nin *en-Neşr* adlı eserinde, kendilerinden doğrudan kırâat okuduğu veya icazet aldığı hocalar arasında Muhammed b. Abdullah es-Safavî de yer almaktadır. “el-Hindî” ve “es-Sûfî” nisbesiyle anılan bu âlim, Ebû Abdullah künyesiyle tanınmaktadır. Hicrî 694 yılında Şam’da doğmuş, salih ve dindar bir kimse olarak tanınmış; hadis ilmine ve hadis ehline olan muhabbetiyle bilinmiştir. Hicrî 766 yılında vefat etmiştir.[39]

İbnü’l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, bu hocasına Şâtıbiyye’yi arz ettiğini; Sehâvî’nin *Nûniyye*’sini ve İbn Mihrân’ın *el-Gāye* adlı eserini kendisine okuduğunu, ayrıca ondan çok sayıda semâ‘ yoluyla rivayette bulunduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*’de ise, İbn Mihrân’ın *el-Gāye*’si ile *Nûniyye*’yi bizzat kendisine okuyarak ondan rivayet ettiğini açıkça ifade etmektedir.[40]

---

[39] Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 2/191; Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine fî A‘yâni’l-Mi’eti’s-Sâmina* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1993), 4/109.

[40] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 516, 531.

2) Ebû Bekir Eydügdi b. Abdullah el-Mısrî (İbnü'l-Cündî) İbnü'l-Cündî lakabıyla meşhur olup, adının Abdullah olduğu da nakledilmektedir. Hicrî 699 yılında doğmuş, Mısır kurrâsının şeyhü'ş-şüyûhu olarak tanınmıştır. Kırâat ilmine büyük önem vermiş, Arap dili sahasında derin bir vukufiyet sahibi olmuş; aynı zamanda dindarlığı ve hayâsı ile temayüz etmiştir.[41] el-Ca'berî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve es-Sâiğ gibi âlimlerden ders almıştır.[42] "el-Bustân" adlı eseri telif etmiş; ayrıca Şâtıbiyye üzerine, hocası el-Ca'berî'nin şerhini de açıklayan bir şerh kaleme almıştır. Hicrî 769 yılında vefat etmiştir.[43]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, onun "el-Bustân" adlı eserini —Hasen-i Basrî kırâati hariç olmak üzere— Nahl sûresinin 90. ayetine kadar kendisine okuduğunu; ardından hastalanması üzerine kendisine icazet verdiğini ve bu icazeti ilan ettiğini belirtmektedir.[44]

Buna karşılık *en-Neşr*'de, ondan Kur'ân-ı Kerîm'i birçok eser üzerinden okuduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasında *el-Vecîz, el-Îcâz, İrâdetü't-Tâlib, Tabsıratü'l-Mübtedî, el-Mühezzeb*, İbn Fâris'in *el-Câmiʿ*'i; Ebû Nasr'ın *et-Tezkâr*'ı ve *el-Müfîd*'i; Ebû'l-İzz'in *el-Mûdıh, el-Miftâh* ve *el-İrşâd*'ı; ayrıca *el-Kifâyetü'l-Kübrâ* ve *el-Bustân* yer almaktadır.

Ayrıca Ebû Ma'şer'in *el-Hâdî, el-Kâfî, et-Tezkira* ve *et-Telhîs*'i; el-Mu'addil'in *er-Ravda*'sı; *es-Sebʿa, el-Müstenîr, el-Mübehic, el-Kifâye fi's-Sitt, Gâyetü'l-İhtisâr, el-Misbâh, el-Kâmil, el-Müntehâ, el-İşâra*, Hadramî'nin *el-Müfîd*'i ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Matlûb* adlı eserlerini de ondan okuduğunu zikretmektedir.

İbnü'l Cezerî ayrıca, onun ve hocası el-Ca'berî'nin Şâtıbiyye şerhlerini, kendisine ait *el-Bustân*'ı ve İbnü'l-Bâziş'in *el-İknâʿ* adlı eserini rivayet yoluyla kendisine aktardığını belirtmektedir. Bunun yanında, İbnü'l Cezerî'nin ondan aldığı iki edâ tariki (Kālûn ve İbn Zekvân) bulunmaktadır.[45]

---

41 Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/173.

42 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 476.

43 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/180; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/471–472.

44 Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 69b; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/180 ve 2/247–248.

45 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 545 ve 626.

3) Muhammed b. Mûsâ b. Süleyman (Ebû Abdullah el-Ensârî)

Hicrî 682 yılında doğmuştur. Fahr İbnü'l-Buhârî'den semâ etmiş ve bu rivayette ondan tek kalmıştır. Ayrıca İbn Kesîr ve Irâkî'den de hadis rivayet etmiştir. Hazine görevinde bulunmuş; görevinde övülen, iffetli ve temiz bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Hicrî 770 yılında vefat etmiştir.46

İbnü'l Cezerî, onun biyografisine ne *Ğāyetü'n-Nihâye'de* ne de *Câmiʿu Esânîdih*'de yer vermemiştir. Ancak *en-Neşr*'de, *el-ʿUnvân* adlı eseri sözlü olarak ondan rivayet ettiğini belirtmektedir. Ayrıca bir başka yerde, "انْصُرْ أَخَاكَ" hadisini senediyle ondan rivayet etmiş ve bu isnad hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "…Bu hadiste benimle Resûlullah (s.a.v.) arasında güvenilir ve adalet sahibi on kişi bulunmaktadır. Bu, günümüzde yeryüzünde daha âlîsi ve Peygamber'e daha yakın olanı bulunmayan bir isnaddır. Böylece benim gözlerim, Peygamber'i göreni görenin onuncu gözü olmuştur."[47]

4) Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Ömer (Ebü'l-Abbâs el-Fîrûzâbâdî el-Mühendis)

Cezerî'nin kırâat alanındaki hocalarından biri olan Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Ömer, Ebü'l-Abbâs künyesiyle tanınmakta olup "Zağneş" lakabıyla meşhurdur.[48] Hicrî 670 yılında doğmuş; İbnü'l-Buhârî ve diğer bazı âlimlerden semâ yoluyla rivayette bulunmuştur. Salih bir kimse olarak tanınmış, Kur'ân tilâvetine düşkünlüğüyle temayüz etmiş ve rivayetlerinin sahih olduğu ifade edilmiştir. Hicrî 771 yılında vefat etmiştir.[49]

---

46 Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 5/38.

47 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 477 ve 747.

48 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 2/86; Şemseddin Muhammed b. Müflih Makdîsî, *el-Maḳṣadü'l-Erşed fî Zikri Aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 1/182.

49 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/111; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/310; Makdîsî, *el-Maksadü'l-Erşed*, 1/181–182.

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, bu hocasına *el-Kifâye fi'l-Kırâ'âti's-Sitt* ve *el-Mübehic* adlı eserleri okuduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, *et-Taḥrîd*, *el-Mübehic* ve *el-Kifâye fi's-Sitt* adlı eserleri onun evinde okuyarak kendisinden rivayet ettiğini ifade etmektedir.[50]

5) İsmâil b. Muhammed b. Ali b. Hânî (Ebü'r-Reşîd el-Gırnâtî el-Mâlikî)

Cezerî'nin kırâat alanındaki hocalarından biri olan İsmâil b. Muhammed b. Ali b. Hânî, Ebü'r-Reşîd künyesiyle tanınmaktadır. Hicrî 710 yılında doğmuş; *el-Muvaṭṭaʾ*'ı ezberlemiş ve fıkıh, nahiv, tefsir ile matematik alanlarında temayüz etmiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî ile görüşmüş ve onun tarafından takdir edilmiştir. Hama'da Mâlikîler kadılığı görevini üstlenmiş olup, bu göreve getirilen ilk Mâlikî kadı olarak bilinmektedir. Hicrî 771 yılında vefat etmiştir.[51]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, kendisine gidip geldiğini, ondan çeşitli faydalar dinlediğini ve İbnü'l Cezerî'ninden rivayet ettiği "el-Kıyecâtî" kasidesini ezberinden kendisine okuduğunu belirtmektedir. *Câmiʿu Esânîdih*'de ise, bu kasideyi ondan dinlediğini haber verdiğini; ayrıca Ebû'l-Hasen el-Husarî'nin kasidesinden büyük bir kısmı ezberinden ve kendi lafzıyla rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, İbnü'l-Lebbân'dan hicrî 769 yılında aldığı kırâat icazetine de şahitlik ettiğini zikretmektedir.[52]

5) İsmâil b. Muhammed b. Ali b. Hânî (Ebü'r-Reşîd el-Gırnâtî el-Mâlikî)

Cezerî'nin hocalarından olan İsmâil b. Muhammed b. Ali b. Hânî, Ebü'r-Reşîd künyesiyle tanınmaktadır. Hicrî 710 yılında doğmuş; *el-Muvaṭṭaʾ*'ı ezberlemiş, fıkıh, nahiv, tefsir ve matematik alanlarında temayüz etmiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî ile görüşmüş ve onun tarafından övgüyle anılmıştır. Hama'da Mâlikî kadılığı görevini

---

[50] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 497, 507 ve 510.

[51] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/168; Cezerî, *Câmiʿu Esânîdi'l-Müʾellif*, 43, 44; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/406–407.

[52] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 44a.

üstlenmiş olup, bu görevi icra eden ilk Mâlikî kadı olarak bilinmektedir. Hicrî 771 yılında vefat etmiştir.[53]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, kendisine gidip geldiğini, ondan çeşitli ilmî faydalar elde ettiğini ve "el-Kıyecâtî" kasidesini ezberinden kendisine okuduğunu belirtmektedir. *Câmiʿu Esânîdih*'de ise, bu kasideyi ondan dinlediğini; ayrıca Ebû'l-Hasen el-Husarî'nin kasidesinden büyük bir kısmı ezberinden ve kendi lafzıyla rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, İbnü'l-Lebbân'dan hicrî 769 yılında aldığı kırâat icazetine de şahitlik ettiğini zikretmektedir.[54]

6) Ahmed b. İsmâil b. Ahmed el-Makdisî

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. İsmâil Makdîsî, hicrî 682 yılında doğmuştur. Güvenilir ve köklü bir âlim olarak tanınmış; Fahr İbnü'l-Buhârî ve diğer bazı âlimlerden semâ yoluyla rivayette bulunmuştur. Hadis sahasında uzun ömür sürmüş ve bu alanda önde gelen isimlerden biri hâline gelmiştir. Hicrî 773 yılında vefat etmiştir.[55]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, İbnü'l-Fahhâm'a ait *Müfredetü Ya'kūb* adlı eseri, İbnü'l-Buhârî'den doğrudan semâ' etmemiş olması hâlinde onun icazetiyle kendisine okuduğunu belirtmektedir. Aynı hususu *en-Neşr*'de de zikretmektedir.[56]

7) Muhammed b. Râfi 'b. Hicres b. Muhammed b. Şâfi' (Ebü'l-Me'âlî el-Mısrî)

Hicrî 704 yılında doğmuştur. İbnü'l Cezerî'nin ifadesine göre, Mısır, Şam ve Hicaz bölgelerinde sayıları oldukça fazla olan âlimlerden semâ etmiştir. *Târîhu*

---

[53] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/168; Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 43–44; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/406–407.

[54] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 44a.

[55] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/39; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/21; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/112–113; Makdîsî, *el-Maksadü'l-Erşed*, 1/77–78; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/226.

[56] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 498.

Bağdâd'a zeyl yazmış; es-Sâiğ, el-Harâidî ve diğer bazı âlimlerden ders almıştır. Hadis ilminde önde gelen imamlar arasında yer almakta olup hicrî 774 yılında vefat etmiştir.

İbnü'l Cezerî, *Câmiʿu Esânîdih* ve *Ğāyetü'n-Nihâye'de, Şâtıbiyye* manzumesinin tamamını ona okuduğunu ve İmam Şâtıbî'nin resmü'l-mushaf konusuna dair *Râiyye* adlı kasidesini ondan dinlediğini belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, *Şâtıbiyye*'yi kendisine okuduğunu ve Sehâvî'nin *Şâtıbiyye* şerhini ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir. [57]

8) Ahmed b. Receb b. el-Hasen es-Selâmî (Ebü'l-Abbâs el-Bağdâdî)

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. Receb b. el-Hasen es-Selâmî, sâlih, güvenilir ve itibarlı bir âlim olarak tanınmaktadır. [58] İbn Receb el-Hanbelî'nin babasıdır. Bağdat'ta doğmuş, burada yetişmiş ve hadis tahsili amacıyla çeşitli ilmî yolculuklar gerçekleştirmiştir. Hicrî 775 yılında vefat etmiştir.[59]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, kendisine kırâatler üzere Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısmını ve çeşitli kırâat kitaplarını okuduğunu; ancak bu eserleri tek tek zikretmediğini, ayrıntılarını *Câmiʿu Esânîdih*'de açıkladığını belirtmektedir. Nitekim burada şu bilgileri vermektedir: Kur'ân-ı Kerîm'i Âsım kırâati ve diğer bazı kırâatler üzere ona okumuş; *Şâtıbiyye*'yi kendisinden dinlemiş; Resa'nî'nin "ẓâ" harflerine dair manzumesini ezberinden ona arz etmiştir.[60] Ayrıca kırâat kitaplarından pek çoğunu kendisine okumuş; özellikle Musullu Hanbelî Şu'le'nin *eş-Şemʿa fî Kırâ'âti's-Sebʿa* ve *Zâtü'l-Ḥalâ fî Kırâ'ati Ebî 'Amr b. el-'Alâ* gibi eserlerinden istifade etmiştir.

İbnü'l Cezerî, bir süre onun yanında kalmış; yedi kırâati hem cem' hem de ifrâd tarikiyle kendisinden dinlemiştir.[61]

---

[57] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/139–140, *Câmiʿu Esânîd*, 46; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/59–62, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/59–60; Abdülkādir b Muhammed en-Nuʿaymî Tahkik: Cafer el-Hasen Mektebetü's-Sekāfe Dîniyye, *ed-Dâris fî Târîḫi'l-Medâris*, ts., 1/94–95; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/234–235.

[58] Makdîsî, *el-Maksadü'l-Erşed*, 2/81–82.

[59] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/53; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/42–43; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/140; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/230–231.

[60] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/384.

[61] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 31; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1524 ve 525.

9) Abdurrahman b. el-Hüseyin b. Abdullah (Ebû Muhammed eş-Şâfiî)

Cezerî'nin hocalarından olan Abdurrahman b. el-Hüseyin b. Abdullah, Ebû Muhammed künyesiyle tanınan Şâfiî ve sûfî bir âlimdir. Hicrî 711 yılında doğmuş; Şâfiî fıkhını tahsil etmiş ve çeşitli ilim dallarında temayüz etmiştir. Hicrî 775 yılında vefat etmiştir.[62]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* adlı eserinde, kendisine Ebû'l-İzz'in *el-İrşâd* adlı eserini okuduğunu ve on kırâati kendisinden okumak istediğini, ancak bu talebinin kabul edilmediğini belirtmektedir. Buna karşılık *en-Neşr*'de, *el-İrşâd*'ın tamamını kendisine okuduğunu ifade etmektedir.

10) Ahmed b. el-Hüseyin b. Süleyman b. Fezâre (Ebü'l-Abbâs el-Hanefî)

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. el-Hüseyin b. Süleyman b. Fezâre, Ebü'l-Abbâs künyesiyle tanınan Hanefî bir âlimdir. Hicrî 691 yılında doğmuş; güvenilir, salih ve büyük bir imam olarak temayüz etmiştir. Şam'da kadılkudâtlık görevinde bulunmuş; el-Cerâidî ve diğer bazı âlimlerden ders almıştır.[63] Hicrî 776 yılında Şam'da vefat etmiştir.[64]

İbnü'l Cezerî, onun hakkında "Bana karşı çok büyük bir fazlı vardı; bana birtakım müjdeler verdi, bunların çoğu gerçekleşti. Geri kalanının da Allah Teâlâ tarafından hayırla tamamlanmasını ümit ederim." ve "Üzerinde okuduğum kimselerin en yücesiydi." ifadelerini kullanmıştır.[65]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, Kur'ân-ı Kerîm'i yedi kırâat üzere cem' ederek tamamen kendisine okuduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise şu bilgileri kaydetmektedir:

---

[62] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/67; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/119, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/435.

[63] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 473.

[64] Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/510–511.

[65] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/48–49; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/104–105, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/133–134; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/239–240.

Kendisine *et-Teysîr* üzerinden, Halvânî tarikiyle Kālûn rivayetini Ebû Amr'a kadar okumuştur. Ayrıca muhteva itibarıyla Tılemnekî'nin *er-Ravda*'sını ve İbn Mihrân'ın *el-Müctebâ* ile *el-Gāye* adlı eserlerini kendisine okumuştur.[66]

Bunun yanında, kendisine *eş-Şâtıbiyye* ve *Cemâlü'l-Kurrâ* adlı eserleri rivayet ettiğini belirtmiş; ayrıca "Tâhâ" lafzındaki imâle ile ilgili hadisi senediyle ondan rivayet ettiğini ifade etmiştir.[67]

11) Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali (Ebü'l-Abbâs)

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, nahiv sahasında temayüz etmiş bir âlimdir. Kahire'ye gelerek Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye intisap etmiş ve nahiv ilmini ondan ileri düzeyde tahsil etmiştir. Bunun yanında sekiz kırâati de onun yanında okumuş ve vefatına kadar kendisine hizmet etmiştir. *et-Teshîl* ve *el-Kitâb* üzerine şerhler kaleme almıştır. Daha sonra Şam'a gelmiş ve Emevî Camii'nde tedris faaliyetinde bulunmuştur. Hicrî 776 yılında vefat etmiştir.[68]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de* kendisine okuduğu eserleri zikretmemiştir. Ancak *en-Neşr*'de, İbnü'l-Bâziş'in *el-İknâʿ* adlı eserini kendisine rivayet ettiğini belirtmektedir.

12) Muhammed b. Ahmed b. Ali b. el-Hasen b. Câmiʿ (Ebü'l-Me'âlî İbnü'l-Lebbân ed-Dımaşkî)

Hicrî 715 yılında doğmuştur. Üstat, muharrir ve zabt sahibi bir âlim olup, İbnü'l Cezerî'nin ifadesiyle kendi döneminde kırâatleri en iyi muhafaza eden kimse olarak tanınmıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî ve el-Ca'berî başta olmak üzere birçok âlimden ders almış; Emevî Camii'nde ve diğer bazı merkezlerde meşîhatü'l-ikrâ görevini üstlenmiştir. Şâz kırâatleri de ezberinde bulundurmuş, hatta zaman zaman bunlarla

---

66 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/49.

67 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 518.

68 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/125; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/107; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/318–319.

namaz kıldırması sebebiyle bazı Şâfiî âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Hicrî 776 yılında vefat etmiştir.

İbnü'l Cezerî, Ğāyetü'n-Nihâye'de kendisine "kitapların muhtevası üzere" okuduğunu ifade etmekle yetinmiş; ayrıntıları ise *Câmiʿu Esânîdih*'de açıklamıştır.[69] Buna göre, hicrî 768 yılında on kitabın muhtevası çerçevesinde, yolları, rivayetleri, vecihleri ve medd mertebeleriyle birlikte yedi kırâat üzere Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona cem' ederek okumuştur. Hac yolculuğu sebebiyle hatmi tamamlayamamış; dönüşünde hicrî 769 yılında bu hatmi tamamlamıştır. Ardından on kırâat üzere ikinci bir hatme başlamış; bu süreçte hocasının rivayet ettiği bütün yolları ve kırâatleri toplamaya çalışmıştır.[70]

Ayrıca onun lafzından kırâat ilmine dair birçok eseri dinlemiş ve kırâat kitaplarının önemli bir kısmını kendisine okumuştur. Bunlar arasında *el-Kifâye fi's-Sitt* de yer almaktadır.[71]

en-Neşr'de ise şu bilgileri kaydetmektedir: Kendisine *Câmiʿu'l-Beyân, et-Tabsıra, el-Kâsıd, el-İknâʿ* ve *ʿAkdu'l-Leʾâlî* gibi eserleri okumuştur. Bunun yanında *el-ʿUnvân, el-Hâdî, el-Kâfî, el-Hidâye, Telḫîṣu'l-ʿİbârât, Gâyetü'l-İḫtiṣâr, el-Kâmil, el-Müntehâ, el-İşâra* ve *ʿAkdu'l-Leʾâlî* gibi eserleri de muhtevaları itibarıyla okumuştur.[72]

İbnü'l Cezerî ayrıca, kendisine *Câmiʿu'l-Beyân*, Fâsî'ye ait *Şerḥu'ş-Şâṭıbiyye*, *el-Hidâye, el-İknâʿ, el-Küter*, Vâsıtî'ye ait *el-Kifâye*, *eş-Şerʿa*, *el-Ḥuṣriyye* ve Saʿîdî'ye ait *Müfredetü Yaʿkūb* gibi eserleri rivayet ettiğini; ayrıca *et-Teysîr*, *el-Kâfî* ve *Telḫîṣu'l-ʿİbârât*'ı da kendisine aktardığını belirtmektedir. Bunun yanında, Ebû Amr ed-Dânî'ye ait *Müfredetü Yaʿkūb*'u ona okuduğunu ifade etmektedir.

---

69 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/72–73; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/126–127; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/430; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/243–244.

70 Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 34a; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 471, 524, 525.

71 Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 34a.

72 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 488, 514 ve 522.

Son olarak, İbnü'l Cezerî'nin bu hocasından aldığı tek edâ tariki, Ebû Neşît tarikiyle Kālûn rivayetidir.[73]

13) Muhammed b. Abdurrahman b. Ali (İbnü's-Sâiğ)

Cezerî'nin en önemli hocalarından biri olan Muhammed b. Abdurrahman b. Ali, Şemseddin lakabıyla ve Ebû Abdullah künyesiyle tanınmaktadır. Hicrî 704 yılında Kahire'de doğmuştur. Yedi ve on kırâati, Tâkıyyüddîn es-Sâiğ'den hem ferd hem de cem' tarikiyle okumuş; Arapçayı Ebû Hayyân el-Endelüsî'den tahsil etmiş ve çeşitli ilim dallarında temayüz etmiştir. Hicrî 776 yılında vefat etmiştir.[74]

İbnü'l Cezerî, ona iki ayrı yolculuk gerçekleştirmiştir. İlk yolculuğunda kendisinden kırâat okumak istemiş; ancak başlangıçta buna izin verilmemiştir. Bununla birlikte, ilmî ehliyetini ortaya koyması üzerine gece vakitlerinde ders almasına müsaade edilmiştir. İbnü'l Cezerî, bu durumu "Gecenin hangi vaktinde gidersem gideyim, mutlaka yanıma çıkar, evinin karşısında bir yere oturur ve ben de ona okurdum." sözleriyle ifade etmektedir.[75]

İbnü's-Sâiğ, nahiv sahasında İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sini, hadis sahasında ise *el-Meşârik* ve diğer bazı eserleri şerh etmiştir.[76]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, ilk yolculuğunda *eş-Şâtıbiyye*, *et-Teysîr* ve *el-ʿUnvân* çerçevesinde yedi kırâati cem' ederek bir hatim okuduğunu; ikinci yolculuğunda ise hicrî 771 yılında aldığı icazet kapsamında, çeşitli eserlerin muhtevası doğrultusunda yedi ve on kırâati cem' ederek okuduğunu belirtmektedir.[77]

en-Neşr'de ise, kendisine Kur'ân-ı Kerîm'i çok sayıda eser üzerinden okuduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasında *et-Tabsıra*, *et-Tecrîd*, İbnü'l-Fahhâm'a ait *Müfredetü Yaʿkūb*, *el-Vecîz*, *el-Îcâz*, *İrâdetü't-Tâlib*, *Tabsıratü'l-Mübtedî*, *el-*

---

[73] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 541.

[74] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/164; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 245; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/163–164; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/137–139; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/119–120; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/248.

[75] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/164.

[76] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/163–164.

[77] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/164.

Mühezzeb, İbn Fâris'in *el-Câmiʿ*'i; Ebû Nasr'ın *et-Tezkâr*'ı ve *el-Müfîd*'i; Ebû'l-İzz'in *el-Mûdıh*, *el-Miftâh* ve *el-İrşâd*'ı ile *el-Kifâyetü'l-Kübrâ* yer almaktadır.[78]

Ayrıca muhteva itibarıyla *el-ʿUnvân*, Ebû Ma'şer'in *el-Hâdî, et-Tezkira* ve *et-Telhîs*'i; el-Mu'addil'in *er-Ravda*'sı; *el-Müstenîr, el-Misbâh, el-Kâmil, el-Müntehâ, el-İşâra* ve Hadramî'ye ait *el-Müfîd* gibi eserleri de okuduğunu belirtmektedir.

İbnü'l Cezerî, ayrıca ondan *et-Tezkira*'yı rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, kendisinden aldığı beş edâ tariki bulunmaktadır: ikisi İbn Zekvân tarikiyle, biri Kālûn, biri Verş ve biri de Kisâî'nin Dûrî rivayetidir.[79]

Son olarak İbnü'l Cezerî, Kur'ân-ı Kerîm'i İmam Şâfiî rivayetiyle de kendisine okuduğunu ve ayrıca "et-Taḥkîḳ" hadisini ondan rivayet ettiğini belirtmektedir.[80]

14) Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Halîl (Ebû Muhammed el-Kureşî)

Cezerî'nin hocalarından olan Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Halîl, nesebi itibarıyla evladı Ebân yoluyla Osman b. Affan'a ulaşmaktadır. Hicrî 694 yılında doğmuş; Tâkıyyüddîn es-Sâiğ, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tâceddin es-Subkî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Hicrî 777 yılında vefat etmiştir.[81]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, kendisine *Şâtıbiyye* veya kırâatlere dair herhangi bir eseri okuma imkânı bulamadığını; ancak bu yönde bir talepte bulunsaydı hocasının buna engel olmayacağını ifade etmektedir.[82]

Câmiʿu Esânîdih'de ise, Nesâî'nin küçük eseri ile İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i başta olmak üzere çeşitli eserlerden bir grup hadisi kendisinden dinlediğini; ayrıca rivayet

---

78 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 520, 522.

79 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 629, 665, 916, 1170.

80 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/95; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 764.

81 Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 46b; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/451; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/169.

82 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/451.

etmesi câiz olan bütün rivayetler için kendisine icazet verdiğini ve *Şâtıbiyye*'yi de bir grup şeyhten kendisine rivayet ettiğini belirtmektedir.[83]

15) Ömer b. el-Hasen b. Mezîd b. Umeyle (Ebû Hafs el-Merâğî)

Cezerî'nin hocalarından olan Ömer b. el-Hasen el-Merâğî, hicrî 679 yılında doğmuştur. Döneminin isnadı en yüksek râvilerinden biri olarak tanınmış; Fahr İbnü'l-Buhârî ve diğer bazı âlimlerden semâ' yoluyla rivayette bulunmuştur. Hadis dinleme ve rivayet etme konusunda son derece sabırlı olduğu, zaman zaman bir günü tamamen hadis rivayetine ayırdığı belirtilmektedir. Hicrî 778 yılında vefat etmiştir.[84]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, kendisine, hocaları Fahr İbnü'l-Buhârî ve el-Fârûvî'den aldığı icazet doğrultusunda birçok kırâat kitabını okuduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasında İbn Mihrân'ın *el-İrşâd, el-Kifâyetü'l-Kübrâ* ve *el-Gāye* adlı eserleri yer almaktadır. Ayrıca, İbnü'l-Buhârî tarikiyle el-Kindî'den rivayet edilen *es-Sebʿa* adlı eseri ve yine onun şeyhlerinden gelen senetle *el-Misbâh* adlı kitabı semâ' ve tilâvet yoluyla kendisine okuduğunu belirtmektedir. Bunun yanında, el-Fârûvî tarikiyle Fâtiha sûresini de kendisine okuduğunu ifade etmektedir.[85]

en-Neşr'de ise, *es-Sebʿa, el-İrşâd, el-Kifâyetü'l-Kübrâ* ve *el-Misbâh* adlı eserleri kendisine rivayet ettiğini; ayrıca İbn Mihrân'a ait *el-Gāye*'yi kendisine okuduğunu zikretmektedir. Bunun yanında, kendisinden iki hadisi rivayet etmiş, üçüncü bir hadisi de ona arz etmiştir.[86]

16) Ahmed b. Yûsuf b. Mâlik (Ebû Ca'fer er-Ru'aynî el-Gırnâtî)

Hicrî 708 yılında doğmuştur. El-Kıyecâtî ve diğer bazı âlimlerden ders almış; hicrî 738 yılında hac maksadıyla yola çıkmış, haccını eda ettikten sonra Kahire'ye gelerek Ebû Hayyân el-Endelüsî ve başkalarından ilim tahsil etmiştir. *Tuḥfetü'l-Akrân*

---

[83] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 47b.

[84] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/590; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/216; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/235.

[85] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/590, 2/84, 92 ve 125.

[86] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1614 ve 1304.

adlı eser ile İbn Mu‘ṭî’nin *Elfiyye*’sine yazdığı şerh onun telifleri arasındadır. Hicrî 779 yılında vefat etmiştir.[87]

İbnü’l Cezerî, kendisine *et-Teysîr*’in tamamını ve el-Kıyecâtî’ye ait *et-Tekmiletu’l-Müfîde* adlı eseri okuduğunu belirtmektedir.[88]

17) el-Hasen b. Ahmed b. Hilâl b. Fazlullah (İbn Hebel eş-Şâlihî)

Cezerî’nin hocalarından olan el-Hasen b. Ahmed b. Hilâl, aslen es-Sarhadî olup daha sonra ed-Dımaşkî nisbesiyle anılmış ve İbn Hebel eş-Şâlihî lakabıyla meşhur olmuştur. Hicrî 683 yılında doğmuştur. Fahr İbnü’l-Buhârî’den *el-Harbiyyât*’ın ikinci cüzünü dinlemiş, ondan icazet almış ve rivayette bulunmuştur.[89]

İbnü’l Cezerî, Beyhakî’nin *es-Sünen*’inin büyük bir kısmını, Ebû Nu‘aym el-İsfahânî’nin *el-Hilye*’sini ve Taberânî’nin *el-Muʿcemü’l-Kebîr*’inin pek çok bölümünü ondan dinlemiştir. İbnü’l Cezerî, onun hakkında “salih, güvenilir ve semâ‘a karşı sabırlı bir kimse” olduğunu ifade etmektedir. Hicrî 779 yılında vefat etmiştir.[90]

İbnü’l Cezerî, *Gāyetühû* ve *Câmiʿu Esânîdih*’de, kendisine Ebû’l-Alâ’ya ait *el-Gāye* ile *et-Teysîr*’i okuduğunu belirtmektedir. Ayrıca İdrîs’e ulaşan bir isnadı da ondan nakletmiştir.[91]

en-Neşr’de ise, *et-Teysîr*’in tamamını kendisine okuduğunu; ayrıca *el-Îcâz* ve *Gâyetü’l-İḫtişâr* adlı eserleri ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, kendisinden Ebû’l-Hâris tarikiyle Kisâî’ye ulaşan iki edâ tariki almıştır. Ayrıca İbnü’l

---

87 Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 41b, 43b; Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/151–152; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/244; Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, 1/361–362; Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, 7/244.

88 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 465, 529.

89 Hemevî, *Muʿcemü’l-Büldân*, 3/401; Ahmed b Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd* (Dârü’l-Kitâbi’l-ʿArabî Matbaası, ts.), 2/40; Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, *Fihristu Maḫṭûṭâti Mektebeti’z-Zâhiriyye* (Dımaşk: Dâru’l-Maʿrife, 1947), 152.

90 Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/207–208; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 60; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/248–249; Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, 2/94–95; Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, 6/261–262.

91 Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 2/92.

Cezerî, ondan senediyle iki eser rivayet etmiş olup, bunlardan biri Abdullah b. Mesud'a, diğeri ise Hamza'ya ulaşmaktadır. Her iki eser de medd bahsiyle ilgilidir.[92]

18) İbrâhim b. Ahmed b. İbrâhim b. Fellâh (Ebû İshak el-İskenderî)

Hicrî 694 yılında doğmuştur. Kırâatleri Ömer b. Gadir'den rivayet etmiş; kendisinden de *Muʿcemü İbn Cemîʿ* ve diğer bazı eserler rivayet edilmiştir. Zühd ve inzivaya meyilli bir hayat sürmüş; sakin bir yaşam tarzı benimsemiştir. Hicrî 780 yılında vefat etmiştir.[93]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, kırâatleri Huzelî'nin *el-Kâmil* adlı eseri üzerinden icazet yoluyla; *eş-Şâtıbiyye*'yi ise semâʿ yoluyla ondan rivayet ettiğini belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, *el-Kâmil*'i kendisine okuyarak ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir.[94]

19) Abdurrahman b. Ahmed b. Ali b. el-Mübârek b. Meʿâlî (Ebû Muhammed İbnü'l-Bağdâdî)

Cezerî'nin hocalarından olan Abdurrahman b. Ahmed b. Ali b. el-Mübârek, İbnü'l-Bağdâdî lakabıyla tanınmakta; ayrıca el-Vâsıtî ve el-Mısrî nisbesiyle de anılmaktadır. Hicrî 702 yılında Mısır'da doğmuştur. Kırâatleri Tâkıyyüddîn es-Sâiğ'den çok sayıda rivayetle okumuş; Arapçayı Ebû Hayyân el-Endelüsî'den tahsil etmiştir. Mısır'da meşîhatü'l-ikrâ makamı kendisine intikal etmiştir.[95]

eş-Şâtıbiyye üzerine bir şerh kaleme almış; ayrıca Ebû Hayyân'a ait *Gâyetü'l-İḥsân*'ı manzum hâle getirmiş ve onun *el-Baḥru'l-Muḥîṭ* adlı tefsirini ihtisar etmiştir. Hicrî 781 yılında vefat etmiştir.[96]

---

92 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 693–694.

93 Askalânî, *el-Ğumr*, 1/199–200; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/7.

94 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/5.

95 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 474. 250.

96 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/364; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/316–317; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/431; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/271.

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de,* kendisine kırâatler üzere iki hatim okuduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki hicrî 769 yılında, *eş-Şâtıbiyye*, *et-Teysîr* ve *el-ʿUnvân* çerçevesinde yedi kırâat üzere; ikincisi ise hicrî 771 yılında yaptığı ikinci yolculukta, hocası es-Sâiğ'e okuduğu şekilde, çeşitli kitapların muhtevasına göre on üç kırâat üzere gerçekleştirilmiştir.

en-Neşr'de ise, kendisine Kur'ân-ı Kerîm'i çok sayıda eser üzerinden okuduğunu ifade etmektedir. Bu eserler arasında *et-Tabsıra*, Mâlikî'ye ait *er-Ravda,* İbn Fâris'e ait *el-Câmiʿ*, İbnü'l-Fahhâm'a ait *Müfredetü Yaʿkūb, el-Vecîz, el-Îcâz, İrâdetü't-Tâlib, Tabsıratü'l-Mübtedî, el-Mühezzeb*, Ebû Nasr'ın *et-Tezkâr* ve *el-Müfîd*'i; Ebû'l-İzz'in *el-Mûdıh*, *el-Miftâh* ve *el-İrşâd*'ı; ayrıca *el-Kifâyetü'l-Kübrâ* ve İbn Mihrân'ın *el-Gāye* adlı eseri yer almaktadır.

Ayrıca Kur'ân'ı, *eş-Şâtıbiyye, el-ʿUnvân, el-Hâdî, et-Tezkira*, Ebû Ma'şer'e ait *et-Telhîs,* el-Mu'addil'e ait *er-Ravda, es-Sebʿa, el-Müstenîr, el-Mübehcec, el-Kifâye fi's-Sitt, el-Misbâh, el-Kâmil, el-Müntehâ, el-İşâra* ve Hadramî'ye ait *el-Müfîd* gibi eserlerin muhtevası üzere de okuduğunu belirtmektedir.[97]

İbnü'l Cezerî ayrıca, kendisine *eş-Şâtıbiyye*'yi rivayet ettiğini ve *el-ʿUnvân*'ı da ona okuduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında, kendisinden aldığı iki edâ tariki bulunmakta olup her ikisi de Halvânî tarikiyle Kālûn rivayetine dayanmaktadır. [98]

20) Ahmed b. İbrâhim b. Sâlim b. Dâvûd el-Menbicî (İbnü't-Tahhân)

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. İbrâhim el-Menbicî, İbnü't-Tahhân lakabıyla tanınmaktadır. Hicrî 702 yılında doğmuştur. İbn Nahlah'dan ders almış ve ondan önemli ölçüde istifade etmiştir. Ayrıca Zehebî ve diğer bazı âlimlerden de ilim tahsil etmiştir. Bir süre kırâat okutmuş olmakla birlikte, kendisinden geniş ölçüde istifade edilmediği belirtilmektedir. Dârü'l-Hadîs şeyhliğini üstlenmiş ve İbnü'l

97 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 522.

98 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 545.

Cezerî'nin ifadesine göre, Zehebî'ye kırâat okuma hususunda tek kalan kişi olmuştur. Hicrî 782 yılında vefat etmiştir.[99]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, kendisine İbn Âmir ve Kisâî kırâatleriyle Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birini okuduğunu; ardından Fâtiha ve Bakara sûresinin başlarını on kırâat üzere cem' ederek okuduğunu ve sonrasında kendisinden icazet aldığını belirtmektedir.[100]

Câmiʿu Esânîdih'de ise, İbn Âmir ve Âsım kırâatlerini cem' ederek Kur'ân'ı okuduğunu; bir süre yanında kaldığını; başlangıçta on kırâat üzere okumaya izin verilmediğini, ancak ısrarı neticesinde izin aldığını ve bu çerçevede Fâtiha ile Bakara sûresinin bir kısmını on kırâat üzere okuyarak icazet aldığını ifade etmektedir.

en-Neşr'de ise, Şam'da kendisine *el-Vecîz*'i okuyarak rivayet ettiğini; ayrıca *el-Küter*'in muhtevası ve *el-Kifâye fi'l-Kırâ'âti'l-ʿAşr* manzumesi çerçevesinde Kur'ân'ın bir kısmını kendisine okuduğunu belirtmektedir.[101]

21) Abdülvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhim (İbnü's-Sellâr, Ebû Muhammed)

Hicrî 698 yılında doğmuştur. Yedi kırâati ferdî ve cem' olarak el-Beyânî, el-Hallâtî ve diğer bazı âlimlerden okumuş; zamanla Tâkıyyüddîn es-Sâiğ'den kırâat alan tek kişi olarak tanınmıştır. Şam'da meşîhatü'l-kübrâ görevini üstlenmiş; dindarlığıyla temayüz etmiş ve nahiv, fıkıh, tefsir gibi çeşitli ilimleri bir arada tahsil etmiştir. Hicrî 782 yılında vefat etmiştir.[102]

İbnü'l Cezerî, onun hakkında "Kendisinden ilk faydalandığım şeyhtir; yanında bulundum ve Şâtıbiyye'yi ders ve arz yoluyla kendisine tashih ettirdim." ifadelerini kullanmaktadır. [103] *Ğāyetü'n-Nihâye'de,* kendisine Ebû Amr kırâatiyle bir hatim

---

[99] Askalânî, *el-Ğumr*, 2/20; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 16150; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/33; Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 31–32; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/19–20.

[100] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/33.

[101] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 31–32.

[102] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 475; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 45–46; Askalânî, *el-Ğumr*, 1/29–30; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/45.

[103] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/382, 483.

okuduğunu ve henüz küçük yaşta olmasına rağmen icazet aldığını; ayrıca Hamza kırâatiyle de bir hatim gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Daha sonra cem‘ üzere okumak istemiş; ancak imkânsızlıklar sebebiyle bu talebi gerçekleşmemiştir. Bunun üzerine Nâfiʿ ve İbn Kesîr kırâatleriyle cem‘ ederek Ra‘d sûresinin sonlarına kadar okumuş; ardından çeşitli sebeplerle ondan ayrılmıştır.[104]

22) Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebî Bekir b. el-A‘zâzî (es-Sâlihî)

Cezerî'nin hocalarından olan Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebî Bekir el-A‘zâzî, kurrâdan olup sâlih ve faziletli bir zattır. İbn Mü'min ve diğer bazı âlimlerden kırâat tahsil etmiş; ayrıca Kādî Süleyman b. Hamza ve başkalarından hadis dinlemiştir. Daha sonra bu ilmi bırakmış ve İbn Mü'min'in talebeleri arasında ondan başka kimse kalmamıştır. Hicrî 784 yılında vefat etmiştir.[105]

İbnü'l Cezerî, *Gāyetühû* ve *Câmiʿu Esânîdih*'de, kendisine *el-Küter* adlı eseri okuduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, bu eseri kendisine okuyarak ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir.[106]

23) Ahmed b. İbrâhim b. Mahmûd el-Ma‘sırânî

Kurrâdan olan bu âlim, yedi kırâati el-Harrânî'ye okumuş, daha sonra kırâatle meşguliyeti bırakmıştır. İbnü'l Cezerî, onun hakkında "hayır sahibi ve salih bir kimseydi" değerlendirmesinde bulunmaktadır. Hicrî 784 yılı civarında vefat etmiştir. İbnü'l Cezerî, Mâlikî'ye ait *er-Ravda* adlı eseri kendisine okuyarak ondan rivayet ettiğini belirtmektedir.[107]

---

[104] Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/275.

[105] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 497; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/184; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 45b.

[106] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 525.

[107] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/35; Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 44–45.

24) Ahmed b. Muhammed el-Hıdr b. Müslim es-Sâlihî

Hicrî 706 yılında doğmuştur. Hanefî müftüsü olarak görev yapmış; İbn Abdü'd-Dâim, el-Haccâr ve diğer bazı âlimlerden hadis dinlemiştir. Şam'da Dârü'l-'Adl'de fetva görevini üstlenen ilk kişi olmuş; güçlü ve metin bir şahsiyet olarak tanınmıştır. el-Konevî'ye ait *ed-Dürer* adlı eseri ciltler hâlinde şerh etmiştir. Hicrî 785 yılında vefat etmiştir.[108]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, hicrî 771 yılında el-Haccâr'dan semâ' yoluyla *el-Müstenîr* adlı eseri kendisine okuduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, bu eseri kendisine okuyarak ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir.[109]

Bunun yanında İbnü'l Cezerî'nin bu hocasından aldığı iki edâ tariki bulunmaktadır. Her iki tarik de Kisâî'ye, İbn Süvvâr ve Ebû'l-Hâris yollarıyla ulaşmaktadır. Ayrıca İbnü'l Cezerî, İbn Süvvâr tarikiyle "Ümmetimin en şereflileri, Kur'ân'ı taşıyanlardır." hadisini de senediyle ondan rivayet etmiştir.[110]

25) Muhammed b. Sâlih b. İsmâil (Ebû Abdullah)

Cezerî'nin hocalarından olan Muhammed b. Sâlih b. İsmâil, kurrâdan olup hicrî 703 yılında doğmuştur. Medine-i Münevvere'nin önde gelen kırâat âlimlerinden biri olarak tanınmış; Hicaz bölgesinde kırâat ilmi en yüksek isnadla kendisinde son bulmuştur. Güvenilir, salih ve ârif bir şahsiyet olarak bilinen bu âlim, Mescid-i Nebevî'de hutbe ve imamlık görevlerinde bulunmuş ve hicrî 785 yılında vefat etmiştir.[111]

İbnü'l Cezerî, hicrî 768 yılında Mescid-i Nebevî'de, Ravza-i Şerîfe'de, Hücre-i Şerîfe'nin karşısında, *el-Kâfî*'nin muhtevası üzere cem' ederek Bakara sûresinin 25. ayetine kadar kendisine okuduğunu belirtmektedir. [112]

---

[108] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn ʿan Esâmî'l-Kitâb ve'l-Funûn* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), 1/746.

[109] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/113; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/142–143; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/279; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/286–287.

[110] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 506, 694, 334.

[111] Askalânî, *el-Ğumr*, 2/151.

[112] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/155; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/76; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/289.

26) Ahmed b. Abdülazîz b. Yûsuf el-Harrânî (Ebü'l-Abbâs)

Hicrî 690 yılında doğmuştur. Yahyâ es-Savvâf ve diğer bazı âlimlerden icazet almıştır. Hadis ilmine ve hadis ehline muhabbetiyle tanınan, hayır sahibi bir zattır. Hicrî 788 yılında vefat etmiştir.[113]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, kendisine verilen icazetin içeriğini açıkça belirtmemiş; yalnızca Halep'ten kendisine defalarca icazet gönderildiğini ifade etmiştir. *en-Neşr*'de ise bu hususu açıklayarak, kendisine gönderilen mektuplarda *et-Tabsıra* ve Ebû Ma'şer'e ait *et-Telhîs* adlı eserlerin rivayetinin yer aldığını belirtmiştir.[114]

27) Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdurrahman (Ebû Muhammed el-İskenderî)

Hicrî 702 yılında doğmuştur. Kurrâdan olup salih, güvenilir ve müsnid bir âlimdir. El-Kûsî'ye kırk hatim okumuş; kırâat ve hadis ilimlerine büyük önem vermiştir. İbnü'l Cezerî, hadis kitaplarından *el-Muvaṭṭaʾ*'ı kendisine okumuştur. Zehebî onun hadislerinden bir cüz derlemiş; İbnü'l Cezerî de bunu kendisinden yazıp okumuştur. Hicrî 788 yılında vefat etmiştir. [115]

İbnü'l Cezerî, *Câmiʿu Esânîdih* ve *Ğāyetü'n-Nihâye'de*, *el-İʿlân*'ın muhtevası üzere kendisine okuduğunu belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, *el-Hâdî*, *Telḫîṣu'l-ʿİbârât*, *et-Tecrîd* ve İbn Ğalbûn'a ait *el-İrşâd*'ı kendisine okuduğunu; ayrıca *Câmiʿu'l-Beyân* ve *el-İʿlân* çerçevesinde ders aldığını ifade etmektedir. Bunun yanında, Saʿîdî'ye ait *Müfredetü Yaʿkūb*'u kendisine rivayet ettiğini de zikretmektedir.[116]

---

[113] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 471; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/69; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/226–227; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/175; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/289.

[114] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/69.

[115] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/482; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 63–64; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/238–239; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/44; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/302.

[116] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 471.

28) Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (Ebû Bekir el-Makdisî)

Hicrî 712 yılında doğmuştur. İbnü'l Cezerî, onu "şeyhimiz, imamımız ve önde gelenimiz" olarak nitelendirmekte; büyük bir hâfız olduğunu ifade etmektedir. Babasının yönlendirmesiyle küçük yaşta dönemin büyük âlimlerine arz edilmiş; daha sonra çok sayıda kitap ve cüz okuyarak geniş bir ilmî birikim elde etmiştir. Rivayetleriyle tanınmış ve İmam Ahmed'in *Müsned*'ini sahâbeye göre tertip ederek dikkat çekici bir çalışma ortaya koymuştur. İbnü'l Cezerî ayrıca onun salih, zâhid ve kanaatkâr bir kimse olduğunu; kendisiyle özel bir yakınlık kurduğunu ve zaman zaman evine gelerek ona ve ailesine ders verdiğini belirtmektedir. Hicrî 789 yılında vefat etmiştir.[117]

29) Muhammed b. Muhammed b. Ömer (Ebû Abdullah el-Ensârî el-Bilbîsî)

Cezerî'nin hocalarından olan Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Bilbîsî, hicrî 705 yılında doğmuştur. Kurrâdan olup salih bir kimse olarak tanınmıştır. İbnü'l Cezerî, dördüncü yolculuğunda Mısır'daki evinde kendisini ziyaret ettiğini, oldukça zayıflamış hâlde bulunduğunu ve Zübeyr b. Ali'den aldığı yedi kırâate dair ferd ve cem' icazetini gördüğünü ifade etmektedir. Hicrî 792 yılında vefat etmiştir.[118]

30) Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah (Ebû Abdullah el-Ensârî, İbnü'n-Nehhâs)

İbnü'n-Nehhâs lakabıyla meşhurdur. Hicrî 717 yılında doğmuştur. İbnü'l Cezerî, onu "şeyhimiz, arkadaşımız ve dostumuz" şeklinde nitelendirmektedir. Şam, Mısır ve Bağdat'ta birçok âlim tarafından kendisine icazet verilmiş; nazik, hayır sahibi ve güzel sohbetiyle tanınmıştır. Hicrî 794 yılında vefat etmiştir.[119]

---

[117] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/174–175; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/270–271; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/84; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/309.

[118] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/245-246; Askalânî, *el-Ğumr*, 3/50–51; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/327; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/326.

[119] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/255–256; Askalânî, *el-Ğumr*, 3/144; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 5/6–7.

31) İbrâhim b. Ahmed b. Abdülvâhid (Ebû İshak eş-Şâmî)

Hicrî 709 yılında doğmuştur. Kırâat şeyhi ve döneminin önde gelen müsnidlerinden biridir. Hadis tahsil etmiş ve iki yüzü aşkın âlimden semâ‘ etmiştir. Kırâat ilmiyle de meşgul olmuş; İbnü'l Cezerî'ye, Zehebî ile İbn Bıshân arasında geçen bazı hadiseler hakkında bilgi veren kişi olmuştur. İbnü'l Cezerî'nin ifadesine göre, Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye on kırâati okuyan tek kişidir. Hicrî 800 yılında vefat etmiştir.[120]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de* onunla olan talebelik ilişkisine değinmemiştir. Ancak *Câmiʿu Esânîdih*'de, hicrî 769 yılında Mısır'a yaptığı yolculuk sırasında onu el-Câmiʿu'l-Akmar'da zayıf ve inzivaya çekilmiş bir hâlde gördüğünü; kendisine doğrudan ders almak istediğini ancak kabul edilmediğini, buna karşılık *el-İʿlân* adlı eseri belirli bir bölüme kadar kendisine okuduğunu ifade etmektedir.[121]

Daha sonra hicrî 794 yılında çocuklarıyla birlikte Mısır'a gittiğinde, oğlu Ebû Bekir Ahmed'in on kırâati kendisine okuması için izin aldığını; oğlunun Kur'ân'ı tamamen ona arz ettiğini ve hatim meclisinde Zeyneddin el-Irâkî gibi büyük âlimlerin hazır bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ebû'l-Kerem eş-Şehrizûrî'nin *el-Misbâh* adlı eserini, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den semâ‘ ettiğini tespit etmiş ve bunu oğluyla birlikte kendisine okumuştur.[122]

32) Ahmed b. Hasan b. Muhammed b. Zekeriyyâ b. Yahyâ (Ebü'l-Abbâs İbnü's-Suveydâî)

Cezerî'nin hocalarından olan Ahmed b. Hasan b. Muhammed b. Zekeriyyâ, Kudüslü olup Mısır'da yaşamıştır. Hicrî 717 yılında doğmuştur. Salih ve faziletli bir kimse olarak tanınmış; babasının özel ilgisiyle devrinin önde gelen âlimleri nezdinde

---

[120] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/59; Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 59a.

[121] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/7–8; Askalânî, *el-Ğumr*, 3/398–401; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/11–12; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/363–364.

[122] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 59.

kırâat ve hadis başta olmak üzere pek çok eseri tahsil etmiştir. Şâfiî fıkhı ile meşgul olmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasında İbn Hacer el-Askalânî de yer almaktadır. Hicrî 804 yılında vefat etmiştir.[123]

İbnü'l Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye'de,* kendisine *et-Teysîr* ile Ebû Ma'şer'e ait *et-Telhîs*'i okuduğunu, *el-Hâdî*'yi ise ondan dinlediğini belirtmektedir. *en-Neşr*'de ise, *el-Hidâye* ve *et-Tecrîd* adlı eserleri kendisine okuduğunu; ayrıca *et-Teysîr*, *el-Hâdî* ve *et-Telhîs*'i kendisinden rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, kendisinden Halvânî tarikiyle Kālûn rivayetine dayanan bir edâ tariki almıştır.

33) Muhammed b. Mahmûd (Ebû Abdullah es-Sîvâsî)

Çeşitli beldeleri dolaşmış ve Vâsıt'a da uğramıştır. İbnü'l Cezerî, onunla ilgili olarak, başlangıçta Arapça bilmediğini; bir camide otururken Ali ed-Dîvânî ile karşılaştığını ve onun yanında kırâat öğrenmeye başladığını nakletmektedir. Onun yanında kalarak *Câmiʿu'l-Usûl* ve *Ravżatü't-Takrîr* adlı eserleri yazıp okuduğunu belirtmektedir.[124]

İbnü'l Cezerî, *en-Neşr*'de, bu iki eseri onun yanında tamamen okuduğunu ifade etmektedir.[125]

Bunun yanı sıra, *en-Neşr*'de doğrudan kırâat veya kitap yoluyla değil, hadis ve âsâr rivayeti yoluyla faydalandığı bazı şeyhler de zikredilmektedir. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır:

1) Sittü'l-ʿArab bint el-ʿIrâkî

Hanbelî mezhebine mensup, sâliha ve müsnide bir kadın âlimdir. Dedesi başta olmak üzere birçok âlimden rivayette bulunmuş; Irâkî ve Heysemî gibi isimler ondan

---

[123] Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 41/7; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 57b; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 1/278-279; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 47/1; Askalânî, *el-Ğumr*, 26/5–28; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7/41.

[124] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 47–48; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/261.

[125] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 526.

hadis dinlemiştir. Uzun ömür sürmüş ve kendisinden geniş ölçüde istifade edilmiştir. Hicrî 767 yılında vefat etmiştir.[126]

2) Muhammed b. Muhammed en-Nesâî

Hicrî yediyüzlü yıllardan sonra doğmuştur. Salih ve âlim bir kimse olarak tanınmış; kırâat ilmine de vukufiyeti bulunduğu belirtilmiştir. İbnü'l Cezerî, ondan hem dinlediğini hem de kendisine okuduğunu; ayrıca kendisine karşı özel bir ilgisi bulunduğunu ifade etmektedir. Hicrî 784 yılında vefat etmiştir.[127]

1.4.2. Diğer İlimlerdeki Hocaları

Cezerî'nin biyografisini ele alan kaynaklar, onun şer'î ilimleri devrinin önde gelen âlimlerinden tahsil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu kaynaklarda zikredilen hocalar, mensup oldukları ilimlerde temayüz etmiş, o sahaların inceliklerine vâkıf, seçkin şahsiyetlerdir. Bununla birlikte İbnü'l Cezerî'nin yalnızca ihtisas alanı olan kırâat ilmiyle yetinmediği; diğer ilimlerde de derinleşmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır.[128]

Nitekim klasik dönemde ilme yaklaşım, modern anlamdaki dar ihtisas anlayışından farklıdır. Önceki âlimler, ihtisas dışındaki ilimleri, esas alanı tamamlayan unsurlar olarak görmüş; bu ilimlerin bilinmesi ve kavranması olmaksızın ihtisas alanında derinleşmenin mümkün olmayacağını kabul etmişlerdir. Bu sebeple, belli bir ilimde temayüz eden birçok âlimin, aynı zamanda farklı ilim dallarında da söz sahibi olduğu görülmektedir. Örnek olarak İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Şevkânî gibi isimler zikredilebilir.[129]

Bu çerçevede İbnü'l Cezerî de aynı ilmî çizgiyi takip etmiş; her ne kadar kırâat ilmi onun temel ihtisas alanı olsa da diğer ilimlerde de önemli bir birikim elde etmiştir.

---

[126] Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/220; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/208.

[127] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/253.

[128] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 72/b.

[129] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/253.

Bu birikim, sabır, ilim tahsilinde süreklilik ve âlimlerin meclislerine devam etme neticesinde ortaya çıkmıştır.[130]

Aşağıda, onun diğer ilimlerde istifade ettiği bazı hocalar zikredilmektedir:

1) İbn Kesîr (İsmâil b. Ömer b. Kesîr)

İmam, müfessir, muhaddis ve tarihçi olan İbn Kesîr, hicrî 700 yılında doğmuştur. Tefsiriyle meşhur olup, devrinin en önemli âlimlerinden biridir. Başta İbn Teymiyye olmak üzere dönemin büyük şeyhlerinden ilim tahsil etmiştir. İbn Teymiyye ile güçlü bir ilmî ve şahsî bağa sahipti. Hicrî 774 yılında vefat etmiştir.[131]

İbnü'l Cezerî, aynı yıl kendisinden icazet almış ve fetva verme yetkisi elde etmiştir. Ayrıca *en-Neşr*'de, kendisine çeşitli meseleler sorduğunu ve ondan rivayetlerde bulunduğunu ifade etmektedir. Nitekim, Kur'ân'ın hıfzı meselesine dair aralarında geçen bir konuşmayı da nakletmektedir.[132]

2) Cemâlüddin el-İsnevî (Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî)

Hicrî 704 yılında doğmuştur. Fakih, usûl âlimi ve nahivci olarak tanınan el-İsnevî, devrinin önde gelen âlimlerinden ders almış; Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tâceddin es-Subkî gibi isimlerden istifade etmiştir. *et-Temhîd fî Tertîli'l-Furûʿ ʿale'l-Usûl* ve *el-Kevkebu'd-Dürrî* gibi önemli eserler kaleme almıştır. Hicrî 772 yılında vefat etmiştir.[133]

İbnü'l Cezerî, fıkıh ilmini bu hocasından tahsil etmiş ve onu eserlerinde genellikle "Şeyhimiz el-İsnevî" şeklinde anmıştır.[134]

---

[130] Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Bedru't-Ṭâliʿ bi-Meḥâsini men baʿde'l-Ḳarni's-Sâbiʿ* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1929), 2/259.

[131] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 268; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/248.

[132] Cezerî, *en-Neşr*, 2/453–454; 427, 415, 406; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/431.

[133] Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/354–356; Celâleddîn Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/352–354; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/223–224.

[134] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/382.

3) Ömer el-Bulkînî (Ömer b. Reslân b. Nasîr el-Bulkînî)

Hicrî 724 yılında doğmuştur. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş; zekâsı, güçlü hafızası ve hızlı kavrayışıyla temayüz etmiştir. Başta Ebû Hayyân el-Endelüsî olmak üzere birçok âlimden ders almış; Mizzî ve Zehebî kendisine icazet vermiştir. Talebeleri arasında İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli isimler yer almaktadır. Hicrî 805 yılında vefat etmiştir.[135]

Cezerî, bu hocasının kendisine hicrî 785 yılında fetva verme izni verdiğini belirtmektedir.[136]

4) Abdullah el-Kazvînî (Abdullah b. Sa'd b. Muhammed el-Kazvînî)

"ed-Dıyâ" lakabıyla da anılan ve "Kırım Kadısı" olarak tanınan bu âlim, Şâfiî mezhebine mensup olup devrinin önde gelen imamlarındandır. Adudüddin el-Îcî ve diğer bazı âlimlerden ilim tahsil etmiş; Teftazânî gibi önemli isimler de kendisinden ders almıştır. *el-Keşşâf* ve *el-Hâvî* üzerine yaptığı açıklamalarla tanınmıştır. Hicrî 780 yılında vefat etmiştir.[137]

İbnü'l Cezerî, Mısır'a yaptığı yolculuklardan birinde bu hocadan usûl, me'ânî ve beyân ilimlerini tahsil etmiştir.[138]

1.5. Talebeleri

Cezerî'nin ilmî hayatında talebe sayısının fazlalığı, üç temel sebeple açıklanmaktadır. Bunlardan ilki, hocaları hayattayken erken yaşta ders vermeye ve kırâat okutmaya başlamasıdır. İkincisi, çok sayıda ilmî seyahat gerçekleştirmesi ve

---

135 Askalânî, *el-Ğumr*, 5/107–109; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 6/85–90.

136 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/248.

137 Askalânî, *el-Ğumr*, 1/282–284; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/209–210; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/266–267.

138 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/248.

farklı beldelerde bulunmasıdır. Üçüncüsü ise isnadının yüksek oluşudur. Özellikle ilerleyen yaşlarında bu durum daha belirgin hâle gelmiş ve talebe talebini artırmıştır.[139]

Bu sebeplerle İbnü'l Cezerî'den ders alanların sayısı oldukça yüksek olup, biyografi kaynaklarında geniş şekilde yer almaktadır. Özellikle İnbâʾü'l-Gumr ve ed-Davʾu'l-Lâmiʿ gibi temel kaynaklar incelenerek çok sayıda talebe tespit edilmiştir. Nitekim yalnızca *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*'te bu sayı iki yüz elliyi aşmaktadır.[140]

Talebelerle ilgili bazı önemli hususlar dikkat çekmektedir: Bunların tamamı kırâat talebesi olmayıp, bir kısmı hadis ve diğer ilimleri tahsil etmiştir. Ayrıca aralarında kadın talebeler de bulunmakta olup sayıları yedi civarındadır. Derslerin verildiği mekânlar da çeşitlilik arz etmektedir; Ravza-i Şerîfe, Kâbe'nin yanı ve hatta deniz yolculukları sırasında yapılan dersler bu duruma örnek teşkil etmektedir.[141]

Bu geniş talebe halkası içerisinden temayüz eden bazı isimler şunlardır:

1) İbrahim el-Bikâî (İbrâhim b. Ömer el-Bikâʿî)

Hicrî 809 yılı civarında doğmuştur. Büyük bir âlim, hâfız ve muhakkik olup kırâat ve tecvid ilmini İbnü'l Cezerî'den ileri seviyede tahsil etmiştir. Hicrî 827 yılında, *et-Tayyibe* çerçevesinde on kırâatle Bakara sûresinin ortalarına kadar İbnü'l Cezerî'ye okumuştur. Hicrî 885 yılında vefat etmiştir.[142]

2) Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf ez-Zübeydî

Hanefî mezhebine mensup olup hicrî 811 yılında doğmuştur. Hicrî 829 yılında İbnü'l Cezerî'den Nesâî, İbn Mâce ve İmam Şafii'nin *Müsned*'i gibi eserleri dinlemiştir. Hicrî 893 yılında vefat etmiştir.[143]

---

139 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 1/100.

140 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 1/103.

141 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/240.

142 Muhammed b. Muhammed İbn Fehd el-Mekkî, *Muʿcemü'ş-Şuyûh (İbn Fehd)*, 336–339; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 1/103.

143 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 1/214–215.

3) Ahmed b. Muhammed el-Abdelî

Zebîd'de kırâat şeyhi olarak tanınmıştır. İbnü'l Cezerî, onu Yemen'de gördüğü en faziletli kimselerden biri olarak nitelendirmiştir. Kendisine *et-Taḥbîr, et-Teysîr, et-Tayyibe* ve *en-Neşr*'in önemli bir kısmını dinlemiş; ayrıca on kırâatle ders almıştır. Hicrî 828 yılında hayatta olduğu bilinmektedir.[144]

4) Rıdvân b. Muhammed el-Ukbî

Hicrî 769 yılında doğmuştur. İbnü'l Cezerî'e Kâbe'nin içinde, Fâtiha'dan Bakara sûresinin başlarına kadar on kırâatle okumuş; bunun üzerine İbnü'l Cezerî kendisine ders verme yetkisi vermiştir. Sehâvî'nin hocalarındandır. Hicrî 852 yılında vefat etmiştir.[145]

5) Abdüddâim b. Ali el-Hadîdî

İbnü'l Cezerî'e Kur'ân'ın bir kısmını on kırâatle okumuş; ayrıca *el-Mukaddime* ve *et-Tayyibe*'yi Hûd sûresine kadar okumuştur. İbnü'l Cezerî'nin hadis alanındaki *el-Hidâye* adlı eserini de şerh etmiştir. Hicrî 870 yılında vefat etmiştir.[146]

6) Abdülalîm b. Abdullah el-Ensârî

İbnü'l Cezerî'e on kırâatle okumuş; kırâatle ilgili bazı önemli hususlara dikkat çekerek ilmî katkı sağlamıştır.[147]

---

144 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*.

145 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 3/226–229.

146 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 4/42.

147 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 4/251.

7) Abdülganî b. Abdülvâhid el-Hanefî

Hicrî 804 yılında doğmuştur. İbnü'l Cezerîle birlikte Yemen'e gitmiş; deniz yolculuğu sırasında Taberânî'nin *el-Muʿcemü's-Sağîr* adlı eserini dokuz mecliste İbnü'l Cezerî'ye okumuştur. İbnü'l Cezerî ona "şeyh" ve "muhaddis" unvanlarını vermiştir. Hicrî 833 yılında vefat etmiştir.[148]

8) Osman b. Muhammed ed-Dımaşkî

Hicrî 772 yılında doğmuştur. Kırâat ilmini İbnü'l Cezerî'den tahsil etmiş; İbnü'l Cezerî'nin Şam'a dönüşünden sonra en çok istifade eden talebeler arasında yer almıştır.[149]

9) Ali b. Dâvûd el-Mekkî

İbnü'l Cezerî'e on kırâatle okumuş; hicrî 828 yılında onunla birlikte Yemen'e gitmiştir. Mekke'de kadılık görevinde bulunmuş ve hicrî 842 yılında vefat etmiştir.[150]

1.6. İtikadî Görüşü ve Fıkhî Mezhebi

Cezerî'nin itikadına dair açık ve doğrudan bir beyana ulaşılamamakla birlikte, çeşitli karineler onun Selefî çizgide bulunduğunu göstermektedir. Bu kanaati destekleyen hususlar birkaç başlıkta toplanabilir.

Öncelikle, biyografisini kaleme alan âlimlerin hiçbirinin onun akîdesine yönelik bir tenkit veya cerh kaydetmemiş olması dikkat çekicidir. Ayrıca İbnü'l Cezerî'nin kendi eserlerinde Selef yoluna yaptığı vurgular bu kanaati güçlendirmektedir. Nitekim *et-Tayyibe*'de Selefin yoluna bağlı kalmayı tavsiye etmiş; ihtilaflı veya ittifak edilen meselelerde bu çizginin esas alınması gerektiğini ifade etmiştir. Yine, salih Selef'ten nakledilen görüşlerin terk edilmeyeceğini, bid'atten uzak durulması gerektiğini ve

---

148 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 4/252.

149 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 2/30.

150 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 5/219–220.

sahih olanın ittibâya daha layık bulunduğunu açıkça belirtmiştir. Bunun yanında, bazı meselelerde münferit görüşleri zikrederken "doğru olanın Selefin üzerinde bulunduğu görüş" olduğunu vurgulaması da aynı istikameti teyit etmektedir. [151]

Bu çerçevede, onun bid'at ve hurafe ehline karşı eleştirel tutumu da dikkat çekicidir. Özellikle bir Râfızî hakkında yaptığı değerlendirmede, Kur'ân'ın aslî rivayet çizgisine aykırı iddiaları açık şekilde reddetmesi, akîde konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, *Gāyetü'n-Nihâye*'de yer alan bazı ifadelerin, sahih akîde açısından problemli görünebileceği de belirtilmiştir. Ancak bu durum, ilmî hüsn-i zan çerçevesinde, İbnü'l Cezerî'nin gençlik dönemine ait olup henüz tam tahkik olgunluğuna ulaşmamış değerlendirmeler olarak izah edilebilir.[152]

Ayrıca, mütevâtir on kırâatin günümüze kadar intikalinde onun ve eserlerinin merkezi bir rol oynaması da dolaylı bir tezkiye olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, onun ilmî güvenilirliğini ve ümmet nezdindeki kabulünü göstermektedir.[153]

Fıkhî mezhebi açısından ise İbnü'l Cezerî'nin Şâfiî Mezhebi'ne mensup olduğu açıktır. Nitekim kendisi eserlerinde bu durumu açıkça ifade etmiş; "Şâfiî mezhebinden olan ashabımız" şeklindeki ifadeleriyle mezhebî aidiyetini ortaya koymuştur. Onu tanıtan âlimler de aynı bilgiyi teyit etmektedir. [154]

Bunun yanı sıra, *en-Neşr* adlı eserinde fıkhî meseleleri ele alırken başvurduğu kaynakların büyük ölçüde Şâfiî literatürüne ait olması da bu mensubiyeti desteklemektedir. Diğer mezheplerin görüşlerine yer verdiğinde ise genellikle bu görüşleri doğrudan mezhep imamlarına nispet etmekle yetinmiştir. [155]

Bazı yerlerde "imamlarımızdan bazıları" ifadesini kullanmış; ancak isim zikretmemiştir. Yapılan incelemelerde bu ifadelerden birinin Ebû Hayyân el-

---

[151] Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Ḳırâ'âti'l-ʿAşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2000), 32.

[152] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 862.

[153] Cezerî, *en-Neşr*, 2/451.

[154] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/82; 97, 1/246, 2/23; 208.

[155] Cezerî, *Müncidül-Mukriin ve Mürşidit-Talibin* (Daru Alemi'l-Fevaid, 1998), 83; Askalânî, *el-Ğumr*, 3/75; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmiʿ*, 7/256.

Endelüsî'ye (Zâhirî), diğerinin ise İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (Hanbelî) ait olduğu anlaşılmıştır. Bu durum, İbnü'l Cezerî'nin farklı mezheplerden âlimlerin görüşlerine değer verdiğini göstermekte; ancak mezhebî aidiyetini değiştirmemektedir.[156]

Aynı şekilde, İmam Ahmed bin Hanbel'in *el-Müsned*'ine hizmet etmiş olması da onun Hanbelî olduğu anlamına gelmez. Bu durum, söz konusu eserin hadis ilmindeki yüksek değerine işaret etmektedir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî gibi Şâfiî âlimler de benzer şekilde bu esere hizmet etmişlerdir.[157]

1.7. İlmî Konumu ve Âlimlerin O'nun Hakkındaki Görüşleri

Cezerî, çağının âlimleri arasında son derece yüksek bir ilmî mevkie ulaşmış; özellikle kırâat ilmi sahasında en önde gelen isimlerden biri, hatta birçok değerlendirmeye göre en meşhuru kabul edilmiştir. Hocalarının kendisine ders verme, fetva ve ilmî otorite olarak öne çıkma izni vermeleri, bu seviyeye ancak yoğun gayret, sürekli çalışma ve ilmî disiplinle ulaşılabileceğini göstermektedir.[158]

Onun ilmî şahsiyeti, çağdaşı âlimler tarafından açık şekilde takdir edilmiştir. Bu çerçevede İbn Hacer el-Askalânî onu "imam, hâfız ve mukrî" olarak nitelendirmiş; kırâat ilminde temayüz ettiğini, fasih ve beliğ bir üsluba sahip olduğunu ve kendi beldesinde "İmamü'l-a'zam" unvanıyla anıldığını belirtmiştir. Celaleddin es-Süyûtî ise onun kırâat ilminde çağında eşi bulunmayan bir otorite olduğunu ifade etmiş; hadis ilminde de hâfız derecesine ulaştığını vurgulamıştır. Benzer şekilde İbnü'l-İmâd, onun şöhretinin geniş coğrafyalara yayıldığını ve eserlerinin büyük fayda sağladığını dile getirmiştir.[159]

Bu değerlendirmeler, İbnü'l Cezerî'nin yalnızca kendi döneminde değil, sonraki asırlarda da etkisini sürdüren bir ilmî otorite olduğunu göstermektedir.[160]

---

156 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 376 ve 770.

157 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/255.

158 Askalânî, *el-Ğumr*, 8/245–247.

159 Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/258.

160 Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Zeylü Teẕkirati'l-Ḥuffâẓ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 376; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7/206.

1.8. Üstlendiği Görevler

İbnü'l Cezerî, hayatı boyunca kırâat ve ilgili ilimlerle bağlantılı birçok resmî ve ilmî görev üstlenmiştir. Bu görevler, onun ilmî otoritesinin ve toplum nezdindeki itibarının bir yansımasıdır.[161]

Öncelikle, Şam'daki Emevî Camii'nde, hocalarının izniyle hicrî 770 yılında kırâat okutmaya başlamıştır. Bunun ardından, hocası Abdülvehhâb b. es-Sellâr'ın vefatı üzerine Ümmü's-Sâlih Türbesi'nde kırâat şeyhliğini üstlenmiş ve burada ders vermiştir. Bu görevin kendisine verilmesi, İbn Hacer el-Askalânî tarafından da onun bu işe en ehil kişi olmasıyla açıklanmıştır.[162]

Ayrıca Âdiliyye Medresesi'nde kırâat şeyhliğine getirilmiş; bu görevi hicrî 776 yılında, önceki şeyh Nasrullah el-Bâbî'nin vefatından sonra üstlenmiştir.[163] Bunun yanında Şam ve Şîrâz'da Dârü'l-Kur'ân el-Cezeriyye'de, ayrıca Dârü'l-Hadîs el-Eşrefiyye'de kırâat şeyhliği yapmıştır.[164]

İbnü'l Cezerî'nin üstlendiği görevler yalnızca kırâat öğretimiyle sınırlı kalmamış; Kudüs'te Sâlihiyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, ayrıca Atabekiyye Medresesi'nde ders vermiştir.[165]

Resmî görevler arasında kadılık da bulunmaktadır. İlk olarak hicrî 773 yılında Dımaşk'ta kadı olarak görevlendirilmiş; ancak bu görevde kısa süre kalmıştır. Daha sonra Şîrâz'da kadılık yapmış ve bu görevde uzun süre bulunmuştur.[166]

Bunlara ilaveten hatiplik görevini üstlenmiş; ayrıca hicrî 779 yılında dîvân imzası (düst) görevine getirilmiştir. Bu görevleri, onun yalnızca ilmî değil, idarî ve

---

[161] Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/316–317 ve 325.

[162] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 16; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/248; Askalânî, *el-Ğumr*, 2/30; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/256; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 8/153.

[163] Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/359; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/340.

[164] Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 67/b; Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/19–50; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/257.

[165] Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/331–332; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/257; Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/131; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/130.

[166] Askalânî, *el-Ğumr*, 8/43 ve 245; Sehâvî, *ed-Davʾu'l-Lâmiʿ*, 9/256.

toplumsal alanlarda da etkin bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmalarda onun Mısır'da kâtiplik yaptığı ileri sürülmüşse de bu görüşün metinlerdeki "kâtib" kelimesinin yanlış okunmasından kaynaklandığı; doğru anlamın "yazışan, muhatap olan" şeklinde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.[167]

1.9. Eserleri

Cezerî, ilmin yayılması hususunda yalnızca tedris faaliyetiyle yetinmemiş; telif yoluyla da önemli katkılarda bulunmuştur. Kırâat başta olmak üzere hadis ve diğer İslâmî ilimlerde çok sayıda eser kaleme almış; bu eserler hem çağdaşları hem de sonraki âlimler tarafından kabul ve takdir görmüştür.[168]

İbnü'l Cezerî'nin eserleri üzerine yapılan bazı modern çalışmalar, bu telifleri ayrıntılı biçimde tespit etmiş; baskıları, yazma nüshaları ve bulundukları kütüphaneler hakkında kapsamlı bilgiler sunmuştur. Ancak burada, bu çalışmaların tekrarı yapılmaksızın, özellikle adı daha az bilinen veya zikredilmeyen eserler üzerinde durulmaktadır:

1.9.1. İsmi Geçmeyen Eserleri veya Az Bilinen Eserleri

İbnü'l Cezerî'nin bazı eserleri doğrudan kendi beyanlarından veya dolaylı atıflardan bilinmekte olup, bir kısmının günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır:

- **el-İsʿâd**: İbnü'l Cezerî, Ebü'l-İzz'in biyografisinde bu eseri zikretmiş ve *el-İrşâd*'ın devamı mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir. Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekte olup muhtemelen kayıptır.[169]
- **eş-Şâtıbiyye ile et-Taḥrîr arasındaki kayıt (et-Taḳyîd)**: İbnü'l-Faḥḥâm'ın tercümesinde zikredilmiştir. Kütüphanelerde adına rastlanmamakta, bu sebeple kayıp olduğu düşünülmektedir.[170]

---

[167] Dîniyye, *ed-Dâris*, 2/294 ve 426–427.

[168] Dîniyye, *ed-Dâris*, 1/131–133.

[169] Dımaşkî, *el-Bidâye*, 1/373.

[170] Dımaşkî, *el-Bidâye*, 1/374.

- **Yedi harf hadisinin şerhine dair müstakil bir cüz**: İbnü'l Cezerî'nin *en-Neşr*'de işaret ettiği bu eser de günümüze ulaşmamış görünmektedir.[171]
- **Ṭayyibetü'n-Neşr üzerine hâşiye**: İbnü'l Cezerî'nin kendi hattıyla yazdığı ve nihai şekli temsil eden bir nüshanın varlığından söz edilmektedir. Bu nüsha, metnin son hâlini yansıtması bakımından özel bir önem taşımaktadır.[172]
- **Ṭabaḳātü'n-Nuḥât (Nahivcilerin tabakatı)**: İbnü'l Cezerî, *Ğâyetühû*'da bu esere atıfta bulunmuştur. Nahiv âlimlerinin biyografilerini içeren bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.[173]
- **el-Fevâʾidü'l-Mucemmaʿa fî Zevâʾidi'l-Kütübi'l-Erbaʿa**: Bu eserde, *eş-Şâtıbiyye*'de yer alan bilgilere ek olarak dört temel eserin (Mekkî'nin *et-Tebṣıra*'sı, Mehdavî'nin *el-Hidâye*'si, İbn Şureyh'in *el-Kâfî*'si ve İbn Belîme'nin *et-Telḫîṣ*'i) ilaveleri bir araya getirilmiştir.[174]
- **Mişyahatü'l-Cüneyd (Cüneyd Meşîhati)**: İbn Hacer el-Askalânî ve Sehâvî bu eseri İbnü'l Cezerî'ye nispet etmişlerdir. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine* adlı eserinde yer alan bazı biyografileri doğrudan bu kaynaktan nakletmiştir. Bu eserin, İbnü'l Cezerî'nin torunu Cüneyd için kaleme aldığı bir meşîha olduğu ve içinde çeşitli âlimlere dair rivayetlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.[175]

Bu eserler, İbnü'l Cezerî'nin ilmî faaliyetlerinin yalnızca bilinen eserlerle sınırlı olmadığını; aynı zamanda günümüze ulaşmayan veya sınırlı şekilde bilinen çalışmalarının da bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, onun ilmî üretiminin genişliğini ve farklı alanlara yayılan katkılarını ortaya koymaktadır.[176]

---

171 Cezerî, *en-Neşr*, 390.

172 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 17 ve 19/b.

173 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/613.

174 Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hûce, *el-Ḳırâʾât fî İfrîḳiyâ* (Tunus: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2006), 335–357.

175 Askalânî, *el-Ğumr*, 6/117 ve 6/117.

176 Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/231, 1/244–245; 270–271; 2/118–119; 293; 3/170; 389; 462; 4/85; 102–103; 139; 209; 5/24–25; 63; 94; 120.

1.9.2. Nispeti Cezeriye Şüpheli Olan Eserler

Cezerî'ye nispet edilen bazı eserlerin aidiyeti kesin değildir. Bu eserler arasında en dikkat çekeni, nahiv alanında İbn Mâlik'in Elfiyye'sine yazılmış bir şerh olan *Kâşifü'l-Ḫaṣâṣa ʿan Elfâẓi'l-Ḫulâṣa* adlı eserdir.[177]

Bu eser, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından İbnü'l Cezerî'ye nispet edilmiş olsa da, yapılan incelemeler bu nispetin ciddi şüpheler içerdiğini göstermektedir. Öncelikle, İbnü'l Cezerî'nin ilk biyografi yazarları olan İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Bikāʿî gibi isimler bu eseri ona nispet etmemiştir. Bu durum, eserin gerçekten ona ait olması hâlinde beklenmeyecek bir eksikliktir.[178]

Metin içeriği incelendiğinde de eserin İbnü'l Cezerî'ye ait olmadığını düşündüren bazı önemli hususlar ortaya çıkmaktadır. Bunların başında, sahih kırâatlere yönelik yaklaşımın Cezerî'nin bilinen metoduyla uyuşmaması gelir. Nitekim bazı sahih kırâatlerin "az" görülmesi veya yeterince temellendirilmemesi, onun *en-Neşr*'de benimsediği güçlü savunmacı yaklaşım ile çelişmektedir.[179]

Bunun yanı sıra, kırâatlere dair örnekler verilirken okuyuş sahiplerinin zikredilmemesi, zayıf kırâatlerin tercih edilmesi ve bazı dil meselelerinde İbnü'l Cezerî'nin kendi görüşünü açıkça ortaya koymaması da dikkat çekmektedir. Bu tür yaklaşımlar, onun ilmî üslubuyla bağdaşmamaktadır.[180]

Ayrıca eserde adı geçen hocalar arasında, İbnü'l Cezerî'nin bilinen hocaları arasında yer almayan Takiyyüddin en-Nasîbî gibi isimlerin bulunması da önemli bir problemdir. Bu durum, eserin farklı bir şahsa ait olabileceğini düşündürmektedir.[181]

Bu çerçevede yapılan değerlendirmeler sonucunda, söz konusu eserin gerçek İbnü'l Cezerî'ninin, yine "Şemseddin el-Cezerî" nisbesiyle tanınan başka bir şahıs olabileceği ihtimali öne çıkmaktadır. Bu kişi, Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî olup hicrî

---

[177] Cezerî, *en-Neşr*, 31.

[178] Abdulfettah Kādî, *Kâşifü'l-Ḫaṣâṣa ʿan Vücûhi'l-Ḳırâ'âti's-Sebʿ ve'l-ʿAşr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992), 423.

[179] Cezerî, *en-Neşr*, 32.

[180] Kādî, *Kâşifü'l-Ḫaṣâṣa*, 31, 184.

[181] Cezerî, *el-Fuṣûlü'l-Ḫamsûn fî ʿİlmi'l-ʿArabiyye*, ts., 29–33.

630 yılında doğmuş, hatiplik yapmış ve nahiv alanında eserler kaleme almış bir âlimdir.[182] *Kâşifü'l-Ḫaṣâṣa ʿan Elfâẓi'l-Ḫulâṣa* adlı eserin Cezerî'ye aidiyeti kesin değildir. Mevcut veriler, bu eserin başka bir "el-Cezerî"ye ait olma ihtimalinin daha güçlü olduğunu göstermektedir. Bu konuda kesin bir hükme varılabilmesi ise, yeni yazma nüshaların tespiti ve daha kapsamlı ilmî çalışmaların yapılmasına bağlıdır.[183]

1.10. Vefatı

Cezerî, ilim, tedris, telif ve seyahatlerle geçen uzun ve verimli bir ömrün ardından vefat etmiştir. Vefatı, hicrî 833 yılının Rebîülevvel ile Rebîülâhir aylarının başından beş gün sonra, cuma günü kuşluk vaktinde, Şîrâz'da gerçekleşmiştir. İbnü'l Cezerî, burada kendi inşa ettirdiği Dârü'l-Kur'ân'a defnedilmiştir.[184]

Kaynaklarda bu tarih genel olarak kabul edilmiş ve üzerinde ittifak edilmiştir. Bununla birlikte, İbn Hacer el-Askalânî ve onu takip eden İbnü'l-İmâd, İbnü'l Cezerî'yi hicrî 834 yılında vefat edenler arasında zikretmişlerdir. Ancak bu görüşün, büyük ihtimalle istinsah hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[185]

Nitekim aynı yerde İbn Hacer el-Askalânî'in "hicrî 833 yılının başlarında vefat etti" şeklindeki ifadesi, doğru tarihin 833 yılı olduğunu açıkça göstermektedir. Bu nedenle, İbnü'l Cezerî'nin vefat tarihi olarak hicrî 833 yılı esas kabul edilmektedir.[186]

Cezerî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve yaşadığı dönemin şartları birlikte değerlendirildiğinde, onun yalnızca bir kırâat âlimi değil; tarihî, siyasî ve ilmî unsurların kesişiminde şekillenmiş çok yönlü bir şahsiyet olduğu görülür. Hicrî VII.

---

[182] Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 1/152; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/13.

[183] Cezerî, *en-Neşr*, 2/263–265, 325; el-Kādî, *Kâşifü'l-Ḫaṣâṣa*, 245, 263; Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 361–364; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 5/67 ayrıca 1/226 ve 1/228; Hâcî Halîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, 2/1807; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/99; Tâceddin Abdülvehhâb es-Subkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Kübrâ* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 5/13; Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Es-Suyûti, *Buġyetü'l-Vuʿât fî Ṭabaḳāti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuḥât*, ts., 1/355–390.

[184] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/251.

[185] Askalânî, *el-Ğumr*, 8/245.

[186] Askalânî, *el-Ğumr*, 8/245.

yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını derinden sarsan Moğol istilası, siyasî otoritenin zayıflamasına ve parçalanmaya yol açmış; bu sürecin ardından ortaya çıkan Memlûkler Devleti dönemi hem dış tehditlere karşı güçlü bir direnişin hem de iç siyasî çekişmelerin yoğunlaştığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu atmosferde gerçekleşen Timur istilaları da ilmî çevreleri doğrudan etkilemiş; Cezerî bu olaylara bizzat şahit olmuş ve dönemin siyasî aktörleriyle temas kurmuştur. Bu bağlam, onun şahsiyetinin yalnızca ilmî değil, aynı zamanda tarihî tecrübeyle yoğrulmuş bir karakter taşıdığını göstermektedir.

İlmî yönüyle Cezerî, kırâat ilminde zirve bir otorite ve metodoloji kurucusu olarak temayüz etmiştir. Küçük yaşta başladığı Kur'ân eğitimi ve erken dönemde tamamladığı hıfzı üzerine inşa ettiği ilmî hayatı, Şam, Mısır, Hicaz ve Yemen gibi merkezlere uzanan ilmî seyahatlerle derinleşmiştir. Bu süreç, onu sadece bilgi aktaran değil; ilmî mirası değerlendiren, tasnif eden ve yeniden inşa eden bir âlim konumuna taşımıştır. Özellikle en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr adlı eseri, kırâat literatürünü sistemleştiren temel bir kaynak olarak öne çıkmakta; onun teorik bilgiyi pratikle birleştiren yaklaşımını yansıtmaktadır. Yetiştirdiği talebeler, yaygınlaşan ilmî halkalar ve günümüze ulaşan isnad zincirlerinin büyük ölçüde ona dayanması, etkisinin sürekliliğini göstermektedir. Ayrıca ilmî faaliyetlerinin yanında kadılık ve müderrislik gibi görevler üstlenmesi, farklı mezheplere yer veren kuşatıcı yaklaşımı ve siyasî çevrelerle kurduğu ilişkiler, onun hem ilmî hem toplumsal düzeyde kalıcı ve belirleyici bir konum kazandığını ortaya koymaktadır.

2. EN-NEŞR FÎ'L-KIRÂÂTİ'L-AŞR ADLI ESERİ

2.1. Kitabın Adının Tespiti

Cezerî, bu eserini farklı yerlerde çeşitli şekillerde adlandırmıştır. İbnü'l Cezerî'nin kendi beyanına göre eserin asıl adı "Neşru'l-ʿAşr"dır. Nitekim mukaddimede yer alan "...gerçekte bu, Neşru'l-ʿAşr'dır" ifadesi bu adlandırmayı açıkça ortaya koymaktadır. Aynı isimlendirme, İbnü'l Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* adlı manzumesinde de "Ona Neşru'l-ʿAşr kitabını dâhil ettim" şeklinde geçmektedir.[187]

Bununla birlikte eser, farklı yerlerde "Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" şeklinde de zikredilmiştir. Nitekim eserin sonunda bu ad başlık olarak yer almakta; ayrıca İbnü'l Cezerî'nin *Takrîbü'n-Neşr* adlı eserinde "Kitabım Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr olunca..." ifadesiyle bu isim kullanılmıştır. Aynı adlandırmaya *Câmiʿu Esânîdih*'de de iki ayrı yerde rastlanmaktadır. Ayrıca İbnü'l Cezerî'nin kızı da eseri bu isimle anmıştır.[188]

Öte yandan İbnü'l Cezerî, bazı yerlerde eseri kısaca "en-Neşr" şeklinde de zikretmiştir. Bu kullanım, *Ğâyetü'n-Nihâye* ve *Câmiʿu Esânîdih* gibi eserlerde görülmektedir.[189]

Bu veriler ışığında, eserin adı konusunda birden fazla kullanım bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbnü'l Cezerî'nin en yaygın şekilde kullandığı ifade dikkate alındığında, eserin "Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" şeklinde adlandırılması daha isabetli görünmektedir. Bununla birlikte "en-Neşr fî'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" şeklindeki kullanım da aynı muhtevayı ifade etmekte olup, ilmî açıdan herhangi bir sakınca taşımamaktadır.

---

187 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 463; Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, beyit 34.

188 Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 21/a; Cezerî, *en-Neşr*, 2/469; Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr* (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2004), 1; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 18/a ve 21/a; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/251.

189 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/244; Cezerî, *Muʿcemu Esânîdih*, 21/b.

2.2. Kitabın Telif Sebebi ve Tarihi

Eserin telif sebebi, İbnü'l Cezerî tarafından açık şekilde ifade edilmiştir. Buna göre, kırâat ilmine yönelik ilginin zayıflaması ve bu ilmin işaretlerinin zamanla silinmeye yüz tutması, onu bu eseri kaleme almaya sevk etmiştir. Bu durum, ilmin korunması ve sistematik biçimde aktarılması ihtiyacını doğurmuştur.

Telif tarihi de yine İbnü'l Cezerî'nin kendi beyanına dayanmaktadır. Buna göre eser, hicrî 799 yılı Rebîülevvel ayının başlarında, Bursa'da yazılmaya başlanmış; aynı yılın Zilhicce ayında tamamlanmıştır. Bu bilgi, eserin kısa sürede ancak yoğun bir ilmî birikimle kaleme alındığını göstermektedir.[190]

2.3. Kitabın İbnü'l Cezerî'e Nispetinin Tespiti

Cezerî'ye nispet edilen *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* adlı eserin aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İbnü'l Cezerî'nin biyografisini kaleme alan İbn Hacer el-Askalânî, Bikā'î, Sehâvî ve İbnü'l-İmâd gibi âlimlerin tamamı bu nispet üzerinde ittifak etmişlerdir. Ayrıca günümüze ulaşan yazma nüshaların tümünde eser, açık şekilde İbnü'l Cezerî'nine nispet edilmiştir.[191]

Bunun yanında, sonraki dönem âlimlerinin eserden doğrudan nakiller yapmaları ve ona atıfta bulunmaları da bu aidiyeti teyit etmektedir. Nitekim Sehâvî, Kastalânî, Ezmîrî ve el-Mütevellî gibi isimler, eser üzerinden nakillerde bulunmuş ve onu açıkça referans göstermişlerdir. Bu sebeple, eserin İbnü'l Cezerî'ye aidiyetini ayrıca ispat etmeye çalışmak ilmî açıdan gereksiz görülmektedir.[192]

Eserin telif sebebi, İbnü'l Cezerî tarafından açık şekilde ifade edilmiştir. Buna göre, kırâat ilmine olan ilginin zayıflaması ve bu ilmin işaretlerinin zamanla silinmeye yüz tutması, onu bu eseri kaleme almaya sevk etmiştir. İbnü'l Cezerî, bu durumu

---

190 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 457.

191 Yaşar Akaslan, *Bir İlm-İ Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırââti'l-'Aşr* (Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergis, 2017), 277.

192 Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr*, 278-290.

“azimlerin zayıflaması ve bu şerefli ilmin alâmetlerinin kaybolması” şeklinde dile getirerek, eserini bu ilmi ihya ve muhafaza etme amacıyla yazdığını belirtmiştir.[193]

Telif tarihi de yine İbnü’l Cezerî’nin kendi beyanına dayanmaktadır. Buna göre eser, hicrî 799 yılı Rebîülevvel ayının başlarında Bursa’da yazılmaya başlanmış ve aynı yılın Zilhicce ayında tamamlanmıştır. Bu durum, eserin yoğun bir ilmî birikimin ürünü olarak kısa sürede kaleme alındığını göstermektedir.[194]

Cezerî’nin en-Neşr fî’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr adlı eseri, isimlendirme, telif süreci ve İbnü’l Cezerî’ye aidiyeti açısından incelendiğinde, kırâat literatüründe merkezi bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbnü’l Cezerî, eserini farklı yerlerde çeşitli isimlerle anmış olmakla birlikte, kendi beyanına göre asıl adı “Neşru’l-ʿAşr”dır. Bunun yanında “Neşru’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr” ve kısaca “en-Neşr” şeklindeki kullanımlar da hem İbnü’l Cezerî hem de sonraki âlimler tarafından tercih edilmiştir. Bu farklı adlandırmalar, eserin aynı muhtevayı ifade eden çeşitli isimlerle tanındığını göstermekte; ancak yaygın kullanım dikkate alındığında “Neşru’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr” şeklindeki isimlendirme daha isabetli kabul edilmektedir.

Eserin telif sebebi, İbnü’l Cezerî tarafından açık biçimde ortaya konmuştur. Buna göre Cezerî, kırâat ilmine olan ilginin zayıfladığını ve bu ilmin zamanla unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını gözlemlemiştir. Bu durum onu, kırâat ilmini yeniden ihya etmek, sistematik bir şekilde derlemek ve sonraki nesillere sağlam bir biçimde aktarmak amacıyla bu eseri kaleme almaya sevk etmiştir. İbnü’l Cezerî’nin ifadelerinde geçen “azimlerin zayıflaması ve ilmin alâmetlerinin kaybolması” vurgusu, eserin yazılış gayesini açık şekilde ortaya koymaktadır.

Telif tarihi de yine İbnü’l Cezerî’nin kendi beyanına dayanmaktadır. Buna göre eser, hicrî 799 yılı Rebîülevvel ayının başlarında Bursa’da yazılmaya başlanmış ve aynı yılın Zilhicce ayında tamamlanmıştır. Bu durum, eserin kısa bir zaman diliminde kaleme alınmasına rağmen, İbnü’l Cezerî’nin uzun yıllara dayanan ilmî birikiminin ürünü olduğunu göstermektedir.

---

193 Akaslan, *Tayyibetü’n-Neşr*, 291.

194 Akaslan, *Tayyibetü’n-Neşr*, 277-310.

Eserin Cezerî'ye aidiyeti konusunda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî, Bikāʿî ve İbnü'l-İmâd gibi biyografi âlimleri bu eseri açık şekilde ona nispet etmişlerdir. Ayrıca günümüze ulaşan yazma nüshaların tamamında eserin İbnü'l Cezerî'yi olarak Cezerî'nin adı yer almakta; sonraki dönem âlimlerinin eserden yaptıkları doğrudan nakiller ve atıflar da bu nispeti kesin biçimde teyit etmektedir. Bu sebeple, eserin İbnü'l Cezerî'ye aidiyeti ilmî açıdan tartışmaya kapalı ve kesin kabul edilen bir husustur. en-Neşr, farklı isimlerle anılsa da kırâat ilmini sistemli bir şekilde ele alan, ilmin korunması amacıyla telif edilmiş ve aidiyeti kesin olan temel bir kaynak niteliği taşımaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

1. CEZERÎ'NİN KIRÂAT İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

1.1. Kırâatlerin Doğuşu

Cezerî'ye göre kırâatlerin ortaya çıkışı, Kur'ân'ın nüzûl süreci ve sahih rivayet geleneğiyle doğrudan ilişkilidir. Hz. Peygamber'den sahih şekilde nakledilen kırâatlerin tamamını kapsayabilmesi amacıyla mushaflara başlangıçta nokta ve hareke konulmamıştır. Bu durum, Kur'ân'ın korunmasında yazılı metnin yanı sıra ezberin de temel bir unsur olduğunu göstermektedir.[195]

Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in son arzında sabit olan lafızlar esas alınmış ve Kur'ân'ın "yedi harf üzere nazil olduğu"na dair hadis, kırâatlerin temelini oluşturmuştur. Bu görüş, selef âlimlerinden Muhammed İbn Sîrîn, Ubeydullah es-Selmanî ve Âmir eş-Şa'bî tarafından da benimsenmiştir. Ayrıca Ali bin Ebu Talib, mushafların yazımı konusunda Hz. Osman'ın uygulamasını tasvip ettiğini ifade etmiştir.[196]

Sahâbe döneminde çoğaltılan mushaflar farklı beldelere gönderilmiş; her bölge halkı bu mushafları esas alarak kırâatlerini sürdürmüştür. Bu görev daha sonra tâbiîn nesline intikal etmiştir. Medine'de Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Salim b. Abdullah, Ömer bin Abdülaziz ve İbn Şihab ez-Zührî gibi isimler öne çıkmıştır. Mekke'de Ata b. Ebi Rebâh, Tavus b. Keysân, Mücahid b. Cebr ve İkrime gibi âlimler kırâat ilminde temayüz etmiştir.[197]

---

[195] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/150.

[196] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/350, 498.

[197] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/302, 329, 382-384; Şevkî Dâyf, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 56-58; Enderebî, Ahmed b. Ebî Ömer, *Kırââtü'l-Kurrâ'i'l-Ma'rûfîn bi Ri vâyeti'r-Ruvâtı'l-Meşhûrîn, thk., Ahmed Nesîf,* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 75; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/167.

Kûfe'de Alkame b. Kays, Mesruk b. el-Ecda, İbrahim en-Nehaî ve Saîd b. Cübeyr; Basra'da Hasan-ı Basrî, Katade b. Diame ve Yahya b. Ya'mer; Şam'da ise Ebû'd-Derdâ'nın talebeleri kırâat ilminde öne çıkan isimler olmuştur.[198]

Zamanla kırâat rivayetlerinin artmasıyla birlikte ihtilaflar çoğalmış; sahih olan ile zayıf olanın ayrılması zorlaşmıştır. Bunun üzerine kırâat alanında uzman âlimler, rivayetleri senedleriyle birlikte inceleyerek sahih, meşhur ve şâz kırâatleri birbirinden ayırmışlardır. Böylece kırâat ilmi, sağlam esaslara dayanan müstakil bir disiplin hâline gelmiştir. Cezerî, kırâatlerin doğuşunu vahiy, sahih rivayet ve ümmetin ilmî birikimiyle şekillenen tarihî ve ilmî bir süreç olarak değerlendirmektedir.[199]

1.2. Sahih Kırâatlerin Şartları

Cezerî'ye göre bir kırâatin sahih kabul edilebilmesi için üç temel şartı taşıması gerekir. Buna göre bir kırâat; Arap dili kaidelerine uygun olmalı, ihtimal dâhilinde de olsa Osman mushafının hattına uymalı ve sahih bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşmalıdır. Bu üç şartı taşıyan kırâat, sahih kabul edilir.[200]

Bu niteliklere sahip kırâatler, ister meşhur yedi veya on kırâat imamından, isterse bu imamlar dışındaki güvenilir âlimlerden rivayet edilmiş olsun, reddedilemez ve inkâr edilmesi caiz değildir. Zira bu kırâatler, Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harf kapsamında değerlendirilmekte ve kabulü vacip görülmektedir. Buna karşılık bu şartlardan herhangi birini taşımayan kırâatler, şâzz, zayıf veya batıl olarak kabul edilmiştir.[201]

Bu yaklaşım, yalnızca Cezerî'ye ait olmayıp, önceki ve sonraki birçok muhakkik âlim tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Ebu Amr ed-Dânî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve

---

198 Ebû 'Amr Osman b. Saîd Dânî, *Kitâbü't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'* (İstanbul: Otto Yayınları, 1930), 6; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Shah* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 2/568.

199 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/380.

200 M Ebû Muhammed Mekkî b. Mekkî Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne ʿan Meʿânî'l-Ḳırâʾât* (Mısır: Dârü'n-Nehda, ts.), 35.

201 Mekkî, *el-İbâne*, 36.

Mehdevî bu esasları açıkça ifade etmişlerdir. Aynı şekilde Ebû Şâme de bu görüşü teyit etmiş ve önceki âlimlerin de bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir.[202]

Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinde konuyu daha da sistematik bir şekilde açıklamıştır. Ona göre, kırâatlerin doğruluğu belirli imamlara nispet edilmesine değil, söz konusu üç şartı taşıyıp taşımamasına bağlıdır. Bu yaklaşım, üç önemli sonucu beraberinde getirir:

Birincisi, kırâat naklinde hiçbir imam diğerine mutlak anlamda üstün tutulmaz. İkincisi, sahih kırâatler yalnızca yedi imamla sınırlandırılamaz. Üçüncüsü, yedi imam dışındaki kırâat imamlarından gelen rivayetler de bu şartları taşıdığı sürece sahih kabul edilir.[203]

Bu çerçevede gerek yedi kırâat imamına gerekse diğer kurrâya nispet edilen kırâatler ikiye ayrılmaktadır: sahih (üzerinde ittifak edilen) ve şâzz (münferit kalan) kırâatler. Bununla birlikte, yedi kırâat imamının şöhret kazanması ve sahih rivayetlerinin yaygın olması sebebiyle, uygulamada onların kırâatlerine daha fazla yönelim olduğu da bir vakıadır. Kırâatlerin değerlendirilmesinde esas ölçü, imamların isimleri değil; Arap dili, mushaf hattı ve sahih isnad şartlarının birlikte bulunmasıdır.[204]

Belirtilen şartlardan "kırâatin bir yönüyle de olsa Arap dili kaidelerine uygun olması", kırâatin nahiv kurallarından en az biriyle irtibatlı bulunmasını ifade eder. Bu uygunluk; kaidenin yaygınlığı, üzerinde ittifak edilmesi veya ihtilaflı olması bakımından fark etmez. Esas olan, kırâatin Arap dili içerisinde mümkün ve geçerli bir vecih taşımasıdır. Cezerî'ye göre sahih isnadla rivayet edilip yaygınlık kazanan kırâatler kabul edilir; diğer şartları da taşıdıklarında en güçlü delil niteliğini kazanırlar. Bu yaklaşım, muhakkik âlimlerin genel kabulüyle örtüşmektedir. Bazı kırâatlerin nahiv âlimlerince yadırganması, onların reddini gerektirmez. Zira kırâat ilminde esas

---

[202] Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *Câmi'u'l-Beyân fî'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhûra* (Yayınlanmamış Doktora Çalışması: Erzurum, 1982), 15.

[203] Mekkî, *el-İbâne*, 35-36.

[204] Mekkî, *el-İbâne*, 37.

ölçü sahih rivayettir. Nitekim Ebu Amr ed-Dânî, rivayeti esas almış; Sîbeveyh'in bazı itirazlarının ise kırâatin sıhhatine zarar vermediğini belirtmiştir.[205]

Bu bağlamda sahih kabul edilen bazı kırâat örnekleri şunlardır:

"بارئكم / bâriikum"[206] kelimesinde hemzenin, "يأمركم / ye'murukum"[207] kelimesinde râ harfinin sükûn ile okunması; "لسبئين / lisebe'in"[208], "يا بنيّ / yâ buneyye"[209] ve "مكر السيئ / mekru's-seyyi' "[210] gibi kelimelerde hemze ve yâ'nın sâkin okunması; "ننجِ المؤمنين / nunccî'l-mu'minîn"[211] lafzının tek nûn ile okunması; ayrıca Bezzî'nin bazı "tâ"larda iki sâkini cem etmesi, Ebu Amr b. el-Ala'nın idğamları ve Hamza ez-Zeyyat'ın bazı kelimeleri idğam ile okuması.[212]

﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا﴾ (innallâhe ni'immâ)[213] ve ﴿أَمَّنْ لا يَهْدِي﴾ (emmen lâ yehdî)[214] ifadelerinin tahfîf ile okunması.[215] "نرتعي / nerte'î"[216] ve "وأفئدة / ef'idetün"[217] gibi kelimelerde yâ harfinin ispat edilmesi.[218] ﴿لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾ ifadesinin[219] "li'l-melâiketi's-cudû" şeklinde; ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ ifadesinin[220] ise "kun feyekûne" şeklinde okunması.[221]

---

[205] Dânî, *Kitâbü't-Teysir*, 20.

[206] *Kur'ân-ı Kerîm*, ts., Bakara Suresi, 54.

[207] Bakara, 67, 93, 169, 268; Âl-i İmrân, 80; Nisâ, 58.

[208] Sebe, 15.

[209] Lokman, 17.

[210] Fatır, 43.

[211] Enbiya, 88.

[212] Mehmet Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 23–24, 37, 94, 103/104, 109,; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/119; Dânî, *Kitâbü't-Teysir*, 83, 143; Cezerî, *en-Neşr*, 2/232, 316.

[213] Nisâ, 58.

[214] Yunus, 35.

[215] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 38, 68.

[216] Yusuf, 12.

[217] Ahkaf, 26; Mülk, 23; Secde, 9; Nahl, 78.

[218] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 72, 75 ve 78.

[219] Bakara, 34; A'raf, 11; İsra, 61; Kehf, 50; Taha, 116.

[220] Yasin, 82.

[221] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 21, 29.

﴿وَالْأَرْحَامِ﴾ lafzındaki[222] mîm harfinin cer ile okunması.[223] ﴿لِيَجْزِيَ قَوْمًا﴾ ifadesinin[224] meçhul kalıpta okunması.[225] En'âm sûresinde muzâf ile muzâfun ileyh arasının ayrılması.[226] ﴿سَاقَيْهَا﴾ kelimesinin[227] hemzeli şekilde okunması.[228] ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ﴾ ifadesinde[229] hemzenin vasledilerek "ve inne'l-Yâse" şeklinde okunması.[230] ﴿إِنَّ هَذَانِ﴾ lafzının[231] farklı vecihlerle okunması.[232] ﴿وَلَا تَتَّبِعَانِ﴾ ifadesinin[233] tahfîf ile okunması.[234] ﴿أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ﴾ lafzının[235] hemzesiz okunması.[236]

Bu örnekler, nahiv açısından bazı tartışmalara konu olmuş olsa da sahih rivayetle sabit oldukları için kabul edilmişlerdir. Ebu Amr ed-Dânî'nin de açıkça ifade ettiği üzere, kurrâ imamları kırâatleri değerlendirirken dil kaidelerini değil, öncelikle rivayet ve isnadın sağlamlığını esas almışlardır. Sahih rivayetle sabit olan bir kırâat, dil kurallarına aykırı gibi görünse dahi reddedilemez; bilakis uyulması gereken bir sünnet olarak kabul edilir.[237]

Sahih kırâatin şartlarından biri de kırâatin Osman (r.a.) mushaflarının hattına uygun olmasıdır. Bu uygunluk, kırâatin bütün mushaflara değil, en azından bu

---

222 Nisa, 1.

223 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 45.

224 Câsiye, 14.

225 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 125.

226 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 57.

227 Neml, 44.

228 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 104; Abdullah Efendi Zade el-Kârî, *Umdetü'l-Hallân fî İzâhi Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Hüsâri Zade Matbaası, ts.), 346.

229 Sâffât, 123.

230 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 91.

231 Tâhâ, 63.

232 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 91.

233 Yûnus, 89.

234 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 69-70.

235 Hicr, 78; Şuarâ, 176; Sâd, 13; Kâf, 14.

236 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 103.

237 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 23.

mushaflardan birine uygun olmasını ifade eder. Cezerî'ye göre, bir kırâatin farklı mushaflardan birine dayanması yeterlidir. Nitekim İbn Amir ed-Dımaşkî'nin bazı kelimeleri farklı şekilde okuması, Şam mushafının hattına; Abdullah İbn Kesîr'in bazı ziyade ile okuyuşları ise Mekke mushafının hattına dayanmaktadır. Bu durum, kırâat farklılıklarının mushafların yazımındaki çeşitlilikten kaynaklandığını göstermektedir.[238]

Mushafların yazımındaki bu farklılıklar sebebiyle, her bölgenin kırâat imamları kendi mushaflarına uygun okuyuşları rivayet etmişlerdir. Eğer bu kırâatler, Osman mushaflarının genel hattına aykırı olsaydı, şâzz kabul edilmeleri gerekirdi.[239]

Mushaf hattına uygunluk iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, tahkîkî uygunluk olup kırâatin yazıya açık ve doğrudan uymasıdır. İkincisi ise, takdîrî uygunluk olup kırâatin yazıya ihtimalen uygun düşmesidir.

Bu ikinci türde, yazımda hazfedilmiş veya farklı şekilde yazılmış harfler dikkate alınır. Örneğin bazı kelimelerin elifsiz yazılması, onların hem kısa hem de medli okunmasına imkân tanır. Bu bağlamda Fâtiha'daki "مَالِكِ" kelimesinin[240] "مَلِكِ" şeklinde okunması tahkîkî; medli okunması ise takdîrî uygunluğa örnektir.[241]

Benzer şekilde bazı kelimeler, resmî mushaf hattına doğrudan uyarken; bazıları yazım özellikleri sebebiyle farklı okuyuşlara imkân verecek şekilde ihtimalli bir uyum gösterir. Bu durum, kırâat ihtilaflarının önemli bir kısmının yazı sisteminin nokta ve harekeden yoksun oluşundan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Kırâatlerin mushaf hattına uygunluğu, onların sahih kabul edilmesinde temel ölçütlerden biridir. Bu uygunluk bazen açık, bazen de ihtimale dayalıdır; ancak her iki durumda da kırâatin Osman mushaflarıyla irtibatı korunmuş olur.[242]

---

238 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 44, 133.

239 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 43, 84.

240 Fâtiha, 4.

241 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 7, 26, 30, 40, 62, 73, 107,; Cezerî, *en-Neşr*, 2/215.

242 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşr* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1980), 1/255.

İmam Şafii, sahâbenin faziletine dikkat çekerek onların Kur'ân, Tevrat ve İncil'de övüldüğünü, Hz. Peygamber'in diliyle de üstün meziyetlerle nitelendirildiğini ifade etmiştir. Ona göre sahâbe; vahyi bizzat müşahede etmeleri, sünneti doğrudan öğrenmeleri ve ilim, içtihat, zühd ve takvada en ileri seviyede bulunmaları sebebiyle sonraki nesillerden üstündür.[243]

Bu çerçevede kırâat meselesinde de sahâbenin rivayetleri esas alınmıştır. Nitekim bazı kelimelerin yazımında görülen farklılıklar, kırâat çeşitliliğine imkân tanımaktadır. Örneğin "الصراط" gibi[244] kelimelerin aslı "sin" olmakla birlikte "sad" ile yazılması, bu kelimenin hem "sin" hem "sad" ile okunmasına imkân vermektedir. Bu durumda her iki okuyuş da mushaf hattına uygun kabul edilir.[245]

Benzer şekilde A'râf sûresindeki "بصطة" kelimesi[246] "sin" veya "sad" ile okunabilirken, Bakara sûresindeki "بسطة" kelimesinde bu ihtilaf bulunmaz. Bu da yazım farklılığının kırâat ihtilafına doğrudan etki ettiğini göstermektedir.[247]

İdğam, ibdâl, ispat ve hazf gibi kırâat usulleri de zahiren mushaf hattına aykırı gibi görünse bile, sahih ve yaygın rivayetlere dayandıkları için kabul edilmiştir. Nitekim kırâat âlimleri, bazı harflerin hazfi veya ispatı gibi okuyuşları, resmî hatta aykırı sayarak reddetmemiştir.[248]

Buna karşılık, kelimede harf ilavesi, eksiltme veya takdim-tehir gibi durumlar, eğer mushaf hattına dayanmaz ve anlamı etkileyen bir değişiklik oluşturursa, bu tür okuyuşlar kabul edilmez. Sahih kırâatlerde esas ölçü; sahih rivayet, mushaf hattına uygunluk (tahkîkî veya takdîrî) ve Arap diliyle uyumdur. Bu şartları taşıyan ihtilaflar makbul sayılmış ve ümmet tarafından genel kabul görmüştür.[249]

---

[243] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/168; Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 7, 144.

[244] Fâtiha, 6.

[245] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 36, 60.

[246] A'râf, 69.

[247] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 90.

[248] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 135.

[249] Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 142, 143.

Kırâatin sahih kabul edilebilmesi için temel şartlardan biri, güvenilir raviler tarafından kesintisiz bir senedle Hz. Peygamber'e kadar rivayet edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte, bu rivayet yalnızca sened bakımından sahih olmakla kalmamalı; aynı zamanda kırâat âlimleri arasında yaygınlık kazanmalı, hatalı kabul edilmemeli ve şâzz sayılmamalıdır.[250]

Bazı müteahhirîn âlimleri ise bu şartlara ilaveten tevatürü gerekli görmüş ve Kur'ân'ın ancak mütevatir rivayetlerle sabit olacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak bu yaklaşım, tüm kırâat farklılıklarını kapsamada yeterli görülmemiştir. Nitekim Cezerî, başlangıçta bu görüşe meyletmiş, ancak daha sonra selef ve halef âlimlerin yaklaşımının daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.[251]

Ebû Şâme de *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinde, bazı kurrâların yedi kırâat imamından gelen bütün rivayetleri mütevatir kabul ettiğini, ancak bu genellemenin isabetli olmadığını belirtmiştir. Bu çerçevede sahih kırâatin kabulü için şu hususlar yeterli görülmüştür:

1) Kırâatin, imamlar vasıtasıyla gelen tariklerinin birleşmesi ve sağlam bir nakil zincirine dayanması,

2) Kırâat üzerinde bir âlimler topluluğunun ittifak etmesi ve bunun yadırganmaması,

3) Kırâatin yaygınlık kazanarak meşhur hâle gelmesi.[252]

Bu şartları taşıyan kırâatler, tevatür derecesine ulaşmasa bile kabul edilmiştir.

Nitekim el-Ca'berî, sahih kırâatte esas olanın rivayetin sağlamlığı olduğunu belirtmiş; Arap dili ve mushaf hattına uygunluk şartlarını ise tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirmiştir. Ona göre, ravilerin güvenilirliği sabit olup kırâat Arapçaya ve Osman mushafına uygun düştüğünde, artık bu kırâat hakkında şüphe kalmaz. Kırâat ilminde belirleyici unsur yalnızca tevatür değil; sahih rivayet, ümmetin kabulü ve ilim

---

250 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 143.

251 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 135.

252 ʿAbdurraḥmān b. İsmāʿīl Şâme, *İbrâzü'l-Meʿânî fî Ḥırzi'l-Emânî fî'l-Ḳırāʾâti's-Sebʿ*, ed. Maḥmūd Cādū (Medine: el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye Yayınları, ts.), 176-177.

ehlinin ittifakıdır. Bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde sahih kırâat ortaya çıkmaktadır.[253]

1.3. Kırâatin Sahih Olmasının Şartları Konusundaki Görüşü

Cezerî'ye göre kırâatlerin sahihliğini belirleme süreci, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin Kur'ân'ı farklı beldelere taşımasıyla başlamıştır. Sahâbîler, Resûlullah'tan öğrendikleri şekilde kırâati öğretmiş; bu rivayetler, talebeler ve sonraki nesiller aracılığıyla çoğalarak geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.[254]

Ancak zamanla kurrânın sayısı artmış, buna karşılık rivayet ve zabt bakımından aynı seviyede olmayan kişiler ortaya çıkmıştır. Bu durum, kırâatler arasında ihtilafın çoğalmasına yol açmıştır. Bunun üzerine âlimler, sahih kırâatleri ayırt edebilmek için belirli ölçütler ve şartlar tespit etmişlerdir.

Bu bağlamda "şart" kavramı, lugavî olarak alâmet ve bağlayıcılık anlamlarına gelirken; ıstılahî olarak, yokluğu hâlinde hükmün de yok olmasını gerektiren unsur şeklinde tanımlanır.[255]

Âlimler, sahih kırâat için üç temel şart belirlemiştir:

Birincisi, kırâatin Arap diline uygun olmasıdır. Bu uygunluk, kırâatin Arapların konuşma dili içerisinde geçerli bir veche dayanmasını ifade eder. Bu vecih ister en fasih ister daha az yaygın olsun ister üzerinde ittifak edilmiş ister ihtilaflı bulunsun, önemli olan Arap dili sınırları dışına çıkmamasıdır.[256]

---

[253] Tâceddin es-Subkî, *Tabakât*, 6/82; Dımaşkî, *el-Bidâye*, 14/160; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/21; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buġyetü'l-Vuʿât*, 1/420.

[254] Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme. Tahkik: Dr. Tayyâr Âltı Kulaç, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ ʿUlûmin Teteʿallaḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz* (Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, ts.), 165.

[255] Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḳh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/309; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Dâr Şâdır Matbaası, ts.), md. (شرط maddesi); Kulaç, *el-Mürşid*, 165–166.

[256] Seyfeddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/212; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr ʿan Uṣûli'l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997), 1/67–70.

İkincisi, kırâatin Osman mushaflarının hattına uygun olmasıdır. Bu uygunluk iki şekilde gerçekleşir: Tahkîkî uygunlukta lafız yazıyla birebir örtüşür. Takdîrî uygunlukta ise yazı, farklı okuyuş ihtimallerine imkân tanıyacak şekilde değerlendirilir.[257]

Üçüncüsü ise tevâtürdür. Lugavî olarak ardı ardına gelmek anlamına gelen tevâtür, ıstılahî olarak yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan toplulukların, aynı şekilde birbirlerinden naklettikleri rivayet zincirini ifade eder. Bu zincir, Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz şekilde devam eder. Cezerî, sahih kırâatlerin tespitinde bu üç şartın birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiş; bu ölçütlere uyan kırâatleri sahih ve kabul edilebilir olarak kabul etmiştir.[258]

Tevâtürün gerçekleşmesi için gerekli olan râvi sayısı konusunda âlimler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda bazıları dört kişi gibi asgarî bir sayıdan söz ederken, bazıları bu sayıyı Bedir ehlinin sayısı olan üç yüz on küsura kadar çıkarmıştır.[259]

Bununla birlikte muhakkik usûl âlimlerine göre sahih ve tercih edilen görüş, tevâtür için belirli bir sayı sınırının bulunmadığı yönündedir. Esas olan, nakledilen bilginin kesinlik ifade etmesi ve yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılmasıdır. Bu şart gerçekleştiğinde, sayı ne olursa olsun tevâtür meydana gelmiş kabul edilir.

Nitekim *Muhassal* adlı eserde de bu görüş teyit edilerek, belirli bir sayıyı esas almanın isabetli olmadığı ifade edilmiştir. Zira aklî açıdan, hangi sayı esas alınırsa

---

257 Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Kâsım Ali Nüveyrî, *Şerḥu'n-Nüveyrî ʿalâ Ṭayyibeti'n-Neşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/115–117; Aḥmed b. Muḥammed Bennā, *İtḥāfü Fuḍalāʾi'l-Beşer fī'l-Ḳırāʾāti'l-Erbaʿa ʿAşer* (el-Meşhedü'l-Ḥüseynī, 1359), 10.

258 Muhammed b. Sellâm Cumahî, *Ṭabaḳātu Fuḥûli'ş-Şuʿarâʾ* (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 1974), 2/583; Humeyd b. Sevr Hilâlî, *Humeyd b. Sevr el-Hilâlî Dîvânı* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 55.

259 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Maḥṣûl fî ʿİlmi Uṣûli'l-Fıḳh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/129; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menḫûl min Taʿlîḳāti'l-Uṣûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980), 240–242.

alınsın, o sayının yalan üzere birleşmesi teorik olarak mümkündür. Bu sebeple, bir sayıyı kesin ölçü kabul etmek yerine, bilginin kesinlik derecesi esas alınmalıdır.[260]

Meraḳī's-Suʿūd İbnü'l Cezerî'yi, tevâtürde râvi sayısına dair ihtilafı şu şekilde ifade etmiştir:

وأوجب العدد من غير تحديدٍ **على الذي عليه المعتمدُ**

وقيل بالعشرين أو بأكثرا **أو بثلاثين أو اثني عشرا**

إلغاء الأربعة فيه راجحٌ **وما عليها زاد فهو صالحٌ**

"Tevâtürde sayı şart koşulmuş, ancak belirli bir sınır tayin edilmemiştir; tercih edilen görüş de budur. Kimi yirmi, kimi daha fazla; kimi otuz, kimi on iki demiştir. Dört sayısını esas almak zayıf görülmüş; bunun üzerindeki sayılar ise geçerli kabul edilmiştir."[261]

İbnü'l Cezerî, şerhinde ise bu görüşü şu şekilde açıklamaktadır: Tevâtürde esas olan râvilerin çokluğu olmakla birlikte, bu çokluk için belirli bir sayı sınırı yoktur. Asıl ölçüt, naklin kesin bilgi (ilm-i yakîn) ifade etmesidir. Bu yaklaşım, cumhur ulemânın benimsediği görüştür.

Kırâatin sahihliğine dair belirlenen bu şartlar değerlendirildiğinde, Cezerî'nin yaklaşımı netleşmektedir. Buna göre İbnü'l Cezerî, cumhur ile ilk iki şartta—yani kırâatin Arap diline uygunluğu ve Osman mushafı hattına uygunluğu—tam bir uyum içerisindedir.[262]

Ancak üçüncü şart olan tevâtür konusunda cumhurdan ayrılmaktadır. İbnü'l Cezerî'e göre, tevâtürün kırâatin her bir harfi için ayrı ayrı gerçekleştiğini kabul etmek

---

[260] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî Uṣûli'l-Fıḳh* (Fransız Arap Araştırmaları Bilim Enstitüsü yayını, ts.), 2/129; Gazzâlî, *el-Menḫûl*, 240–242.

[261] Ahmed b. el-Emîn Şinkîtî, *el-Vasîṭ fî Terâcimi Udebâʾi Şenḳīṭ* (Mektebetü'l-Hancî Matbaası, 1380), 37–40; Hayreddin Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn Matbaası, 1984), 4/65; Sîdî Abdullah b. el-Hâc İbrahim, *Neşrü'l-Bunûd ʿalâ Meraḳi's-Suʿûd* (Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye Matbaası, 1409), 2/23.

[262] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 362.

mümkün değildir. Bu sebeple tevâtürü, sahih kırâat için zorunlu ve kesin bir şart olarak görmemektedir.[263]

Bunun yerine Cezerî, daha uygulanabilir ve isabetli bir ölçüt olarak senedin sahih olmasını esas almıştır. Ona göre, güvenilir ravilerle Hz. Peygamber'e ulaşan sahih isnad, kırâatin kabulü için yeterli ve temel kriterdir.

Cezerî, sahih kırâatin şartlarını açık ve sistematik bir şekilde şu ifadelerle ortaya koymaktadır: Bir kırâat, Arap diline en az bir vecihle uygun düşer, Osman mushaflarından birinin hattına ihtimal dâhilinde de olsa uyum sağlar ve senedi sahih olursa, bu kırâat sahih kabul edilir; reddedilmesi veya inkâr edilmesi câiz değildir. Aksine bu tür kırâatler, Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harf kapsamında değerlendirilir. Buna karşılık bu üç rükünden biri eksik olursa, söz konusu kırâat zayıf, şâz veya bâtıl olarak nitelendirilir. Bu yaklaşım, selef ve halef âlimlerinin muhakkik çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir.

Cezerî aynı esasları *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserinde manzum olarak da ifade eder. Buna göre, nahiv açısından bir veche uygun olan, mushaf hattına ihtimalen de olsa uyan ve sahih isnada sahip bulunan kırâat Kur'ân'dandır; bu üç unsur kırâatin temel rükünleridir. Bu rükünlerden birinin eksikliği hâlinde ise, kırâat yedi imamdan nakledilmiş olsa bile şâz kabul edilir.[264]

Cezerî, "senedin sahih olması" şartını da ayrıca açıklamaktadır. Buna göre sahih isnad; adalet ve zabt sahibi râvilerin, yine aynı vasıfları taşıyan ravilerden kesintisiz şekilde rivayette bulunmasıyla oluşur. Bunun yanında, bu kırâatin kırâat ilminin ehli olan imamlar nezdinde meşhur olması ve hata veya münferit (şâz) bir okuyuş olarak değerlendirilmemesi gerekir.

Cezerî, tevâtürü kırâatin sahihliği için zorunlu bir şart kabul etmemenin gerekçesini daha da açık biçimde ortaya koymuştur. Ona göre tevâtürü şart koşmak, sabit olan birçok ihtilaf vecihlerinin ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Zira her bir ihtilaflı harf için ayrı ayrı tevâtür aranması, yedi kırâat imamı ve diğerlerinden sahih olarak nakledilen birçok kırâatin reddedilmesi sonucunu doğuracaktır.

---

[263] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 359, 360, 361.

[264] Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, beyit 32.

Cezerî ayrıca, bu görüşe bir dönem kendisinin de meylettiğini açıkça ifade eder. Ancak daha sonra bu yaklaşımın isabetli olmadığını fark etmiş ve selef ile halef âlimlerinin benimsediği görüşün daha doğru olduğu kanaatine varmıştır. Bu durum, onun ilmî yaklaşımında eleştirel değerlendirmeye açık olduğunu ve ulaştığı sonuçları yeniden gözden geçirebildiğini göstermektedir.

Nitekim Cezerî'nin "önceden" (كنتُ قبلُ) ifadesiyle kastettiği dönem, erken ilmî safhasıdır. Bu dönemde kaleme aldığı *Müncidü'l-Mukriʾîn* adlı eserinde tevâtürü açıkça şart koşmuş, hatta bu görüşü savunarak buna muhalif olanları hatalı kabul etmiştir. Ancak sonraki döneminde bu görüşten vazgeçmiş; kırâatin sahihliği için tevâtür yerine sahih isnadı esas alan yaklaşımı benimsemiştir. Bu değişim, onun kırâat ilminde ulaştığı nihai metodolojinin şekillenmesinde önemli bir dönüm noktasıdır.

Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırâʾâti'l-Aşr* ve *et-Tayyibe* adlı eserlerindeki açık ifadeleri, onun kırâatin sahihliği için tevâtür yerine "senedin sahihliğini" esas aldığını göstermektedir. Hatta bu bağlamda tevâtürü gerekli ve zorunlu bir şart olarak görmediği anlaşılmaktadır.[265]

Bu yaklaşım, aslında İbnü'l Cezerî'ye özgü bir görüş olmayıp, kendisinden önce yaşamış bazı önemli kırâat imamlarının da benimsediği bir görüştür. Nitekim Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm, Ebû Amr ed-Dânî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî ve Ebû Şâme el-Makdisî gibi isimler de benzer doğrultuda değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[266]

Bununla birlikte bu görüş hem Cezerî'nin çağında hem de sonrasında bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle talebelerinden Ebû'l-Kāsım en-Nüveyrî, *et-Tayyibe* şerhinde "senedin sahihliği" ile yetinilmesini, Kur'ân'ın tevâtürle sabit olması gerektiği yönündeki cumhur görüşüne aykırı bulmuştur. Ona göre bu yaklaşım, fakihler ve muhaddisler nezdinde kabul görmüş genel anlayışla örtüşmemektedir.[267]

---

[265] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 370, 371.

[266] Dânî, *Câmiʿu'l-Beyân*, 1/5; Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kırââtiʾs-Sebʿ* (Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî Matbaası, 1404), 2.

[267] Mekkî, *el-İbâne*, 39, 66–67; Ebû Şâme, *Beyânüʾs-Sebeb el-Mûcib liʾḪilâfiʾl-Ḳurrâʾ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 30; Şemseddin en-Nüveyrî, *el-İʿlân bi-Tenvîhi Ehliʾl-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/123.

Aynı şekilde Cezerî'den önce de bu görüşe muhalefet edenler vardır. es-Saffârâvî, meşhur kırâatlerin tevâtür yoluyla nakledildiğini açıkça ifade etmiş; Muhammed b. İbrahim el-Caʿberî ise daha ileri giderek, bir kırâat tevâtürle sabit olduğunda artık onun Arapça kaidelerine veya Mushaf hattına uygunluk şartlarına ihtiyaç duymayacağını belirtmiştir.[268]

Bu tartışma, kırâat ilminde iki temel yaklaşımı ortaya koymaktadır: Birincisi, cumhurun temsil ettiği ve tevâtürü esas alan yaklaşım; ikincisi ise Cezerî'nin sistemleştirdiği ve sahih isnadı merkeze alan yaklaşımdır.[269]

es-Safâḳasî, usûlcüler, dört mezhep fakihleri, muhaddisler ve kurrâya nispetle tevâtürü kırâatin sahihliği için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eder. Ona göre, sahih senetli olsa bile tevâtür derecesine ulaşmayan bir kırâat, Arapçaya ve Osmanî mushaf hattına uygun bulunsa dahi sabit sayılmaz. Bu sebeple, Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırâʾâti'l-Aşr* ve *et-Tayyibe*'de ortaya koyduğu yaklaşımı "sonradan ortaya çıkmış" bir görüş olarak nitelendirir ve bunun, Kur'ân olmayan bir şeyi Kur'ân ile eşitleme riskini taşıdığını ileri sürer.[270]

Ancak metinde ulaşılan sonuç, bu iki yaklaşım arasında mutlak bir çelişki bulunmadığı yönündedir. Zira "senedin sahihliği"ni esas alan görüş, gerçekte tamamen tevâtürü dışlamamakta; aksine şöhret ve istifâza şartlarıyla birlikte düşünüldüğünde fiilen tevâtüre yaklaşmaktadır.[271]

Nitekim *Keşfü'l-Esrâr*'da meşhur haber şu şekilde tanımlanır:

''أَصْلُهُ آحَادٌ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي حَتَّى تَلَقَّاهُ جَمْعٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ''

Yani aslen âhâd olup, ikinci asırda yaygınlık kazanarak yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen haberdir.[272]

---

268 Dânî, *Câmiʿu'l-Beyân*, 1/5.

269 Muhammed b Ahmed Mevsılî, *Keşrü'l-Meʿânî Şerḥu Ḥırzi'l-Emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/30 ve 195.

270 Ebü'l-Hasen Ebû Muhammed Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî es-Sefâkusî, *Ġayssu'n-nefʿ fi'l-ḳırâʾâti's-seb,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 17.

271 Sefâkusî, *Ġayssu'n-nefʿ*, 17.

272 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/673–675.

Bu anlayış, el-Cessâs tarafından tevâtürün bir türü olarak değerlendirilmiş ve bu yolla ilm-i yakînin sabit olacağı ifade edilmiştir. Aynı eserde ayrıca: "المشهور ما تلقته الأمة بالقبول" yani "meşhur olan, ümmetin kabul ile karşıladığı haberdir" denilerek, şöhretin ilmî değerine dikkat çekilmiştir.[273]

Bu çerçevede şu sonuç ortaya çıkmaktadır: "Senedin sahihliği" görüşü, tevâtürü tamamen reddetmek değil; onu daha geniş bir çerçevede, şöhret ve kabul ile birlikte değerlendirmektir. Aksi hâlde Kur'ân'ın aslî tevâtürünü inkâr etmek gerekeceği açıktır.[274]

Şevkânî, Ebû'l-Kāsım en-Nüveyrî ve es-Safâḳasî'nin itirazlarını değerlendirirken, meselenin ehliyet ve ihtisas boyutuna dikkat çeker. Ona göre, Cezerî gibi kırâat ilminde otorite kabul edilen imamların nakilleri varken, bu görüşlere muhalif olanların sözleriyle onların görüşü reddedilemez. Zira kırâat ilminde asıl belirleyici olan, bu sahadaki derin uzmanlık ve rivayet otoritesidir.

Şevkânî ayrıca, Cezerî'nin yaklaşımının münferit olmadığını, aksine birçok büyük imam tarafından paylaşıldığını belirtir. Nitekim Zekeriyyâ el-Ensârî de *Ğāyetü'l-Uṣûl* adlı eserinde, bu ihtilafı sınırlı çerçevede zikretmiş ve genelleştirmemiştir.[275]

Bu tartışmadan çıkan temel sonuç şudur: Tahkik ehli hiçbir âlim, kırâatlerin bütün harflerinde tek tek tevâtür bulunduğunu ileri sürmemiştir. İhtilaf, her bir vecihte tevâtür aranıp aranmayacağı noktasındadır.

Bununla birlikte, ister tevâtürü esas alan yaklaşım benimsensin ister sahih sened görüşü tercih edilsin, pratikte kabul edilen kırâatler meşhur on kırâatle sınırlıdır. Bu sınırın dışında kalan kırâatler ya tevâtür vasfını ya da sahih isnad şartını kaybetmiştir.[276]

---

[273] Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/673–675.

[274] Hasan b. Muhammed Aṭṭâr, *Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ʿalâ Cemʿi'l-Cevâmiʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/301.

[275] Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr min Esrâri Münteḳā'l-Aḫbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973), 2/238, 239.

[276] Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 2/238.

1.4. Yedi Kırâate Eklenen Üç Kırâatin Tevâtürü Konusundaki Görüşü

Âlimlerin çoğunluğu—özellikle fakihler ve usûlcüler—yedi kırâatin tevâtürü konusunda, küçük bir azınlık dışında, ittifak hâlindedir. Bu çerçevede "yedi kırâat mütevâtirdir" ifadesi yaygın bir kabul hâline gelmiştir. Ancak bu ittifak, yedi kırâate sonradan eklenen üç kırâat hakkında aynı şekilde devam etmemiştir.[277]

Bu üç kırâat; Ebû Ca'fer el-Medenî, Ya'kūb el-Basrî ve Halef el-Kûfî'ye nispet edilen kırâatlerdir. Bunlar hakkında âlimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bir grup, bu üç kırâati de yedi kırâatle aynı derecede mütevâtir kabul ederken; diğer bir grup onları zayıf, hatta şâz veya âhâd olarak değerlendirmiştir.[278]

Usûlcüler ve fakihlerin bir kısmının eserlerinde sadece "yedi kırâat mütevâtirdir" ifadesini zikretmeleri, bazılarınca "yediden fazlasının tevâtür olmadığı" şeklinde anlaşılmıştır. Bu yorum, mefhum-i muhalefet esasına dayanmakta olup, üç kırâatin tevâtürünü reddeden görüşlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hatta bazı âlimler, yedinin dışındaki tüm kırâatler için şüzûz iddiasında bulunmuş ve bu üç kırâati de bu kapsamda değerlendirmiştir.[279]

Bu yaklaşımın ortaya çıkmasında iki temel sebep dikkat çekmektedir. Birincisi, kırâat ilmiyle doğrudan meşgul olmayanlar arasında yalnızca yedi kırâatin şöhret bulmuş olmasıdır. İkincisi ise, eğitimde ve öğretimde çoğunlukla *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye* gibi sadece yedi kırâati ele alan eserlerle yetinilmesidir. Bu durum zamanla, yedi kırâat dışındakilerin okunamayacağı yönünde hatalı bir kanaatin yayılmasına yol açmıştır.[280]

Buna karşılık Cezerî, bu genel eğilime muhalefet ederek üç kırâatin de tevâtür derecesinde olduğunu açıkça savunmuştur. Onun bu yaklaşımı, özellikle *en-Neşr fi'l-*

---

[277] Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ʿİlmi'l-Uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 120–125.

[278] Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1/212.

[279] Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1/466; Muhammed b. Ahmed Futûhî, *Şerḥu'l-Kevkebi'l-Münîr* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997), 1/127.

[280] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 431.

Kırâʾâti'l-Aşr adlı eserinde sistematik biçimde ortaya konulmuş; deliller, rivayetler ve isnad yapısı üzerinden temellendirilmiştir.[281]

1.5. Görüşlerini Temellendirme ve Muhalifi Yaklaşımları Reddetme Metodolojisi

Cezerî, üç kırâatin tevâtürünü temellendirirken sistemli bir metod takip etmiş ve muhalif görüşleri reddetmek için üç ana delil yolu kullanmıştır.

Birincisi, döneminin fetva otoritelerine dayanmasıdır. Bu bağlamda özellikle İbn Teymiyye'nin fetvası, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin görüşü ve Tâceddin es-Sübkî'nin açık fetvası dikkat çeker. Sübkî'nin şu ifadesi bu noktada belirleyicidir:

''قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف متواترة، وهي من المعلوم من الدين بالضرورة''

Bu fetva, üç kırâatin tevâtürünü açıkça ortaya koymaktadır.[282]

İkincisi, ilmî otoritesi kabul edilmiş büyük âlimlerin açık beyanlarını delil getirmesidir. Bu kapsamda Ebû'l-Alâ el-Hemedânî, el-Beğavî, el-Kevâşî ve İbnü's-Salâh gibi isimlerin görüşlerine dayanmıştır. Bu yöntem, görüşünü şahsî olmaktan çıkarıp gelenek içindeki sürekliliğe bağlamaktadır.

Üçüncüsü ise istikrâ (tümevarım) metodudur. İbnü'l Cezerî, kırâatleri bütüncül biçimde inceleyerek şu sonuca ulaşmıştır: Üç kırâat, aslında yedi kırâatten tamamen bağımsız değildir; bilakis onlara dayanır.[283] Ebû Ca'fer el-Medenî'nin kırâati büyük ölçüde Nâfi''e dayanır. Ya'kūb el-Basrî, Ebû Amr el-Basrî çizgisindedir. Halef el-Kûfî ise Kûfe kırâat geleneğinin devamıdır.

Bu yaklaşım, üç kırâatin ayrı ve zayıf değil; köklü kırâat sisteminin devamı olduğunu göstermektedir.[284]

---

[281] Hasen b. Muhammed b. Mahmûd Aṭṭâr, *Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr*, 1/297–298.

[282] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 429, 431, 441.

[283] Ahmed b. Muhammed Nüveyrî, *Şerḥu'd-Dürreti'l-Muḍıyye fi'l-Ḳırâʾâti's-Selâşi'l-Merḍıyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/161–162.

[284] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 734.

İbnü'l Cezerî, bu çerçevede açık bir ilke ortaya koyar:

"...إن القراءات التي اجتمعت فيها الأركان الثلاثة في زماننا هي قراءات الأئمة العشرة"

Yani kendi döneminde üç şartı bir arada taşıyan kırâatler, yalnızca on imamın kırâatleridir ve bunlar arasında kesinlik bakımından fark yoktur.[285]

Bu görüş, yalnızca İbnü'l Cezerî'ye ait kalmamış; Ebû'l-Kāsım en-Nüveyrî'nin aktardığı üzere, el-Belkīnî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi büyük âlimler de fetvalarında aynı noktada birleşmişlerdir: On kırâat mütevâtirdir; bunların dışındakiler şâzdır ve onlarla okumak câiz değildir.[286]

Nitekim İbn Hacer el-Askalânî bu sınırlandırmayı şu şekilde gerekçelendirir: "Çünkü bu on kırâat dışında, sahihlik şartlarını bir arada toplayan başka bir kırâat yoktur."[287]

1.6. Kırâat Senetleri Konusundaki Yöntemi

Cezerî'nin sened konusundaki yöntemi, klasik İslâm ilim geleneğinin isnâd merkezli yaklaşımının bir devamıdır.

Sened, lugatte yüksek ve dayanılan yer anlamına gelirken; hadis terminolojisinde metne ulaşan rivayet zincirini ifade eder. Bu çerçevede "müsned hadis", senedi kesintisiz olarak Hz. Muhammed'e ulaşan rivayettir. İbnü'l Cezerî'nin yaklaşımı da bu tanım üzerine kuruludur.[288]

İsnâd, İslâm ümmetine mahsus bir ayrıcalık olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l Cezerî'nin de benimsediği bu anlayışa göre, diğer ümmetler metinlere sahip olmakla birlikte, bu metinleri güvenilir bir rivayet zinciriyle ayırt etme imkânından mahrum

---

[285] Cezerî, *Müncidü'l-Muḳri'în*, 84.

[286] Ali b. Süleyman Mansûrî, *el-Ḳavlü'l-Câz fî 'İlmi'l-Ḳırâ'ât* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 85–88.

[287] AMansûrî, *el-Ḳavlü'l-Câz*, 68; Ahmed b. Muhammed Cezerî. Tashih: Ali ed-Debbâ', *Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* (Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1369), 1/141–146.

[288] Türkiye Diyanet Vakfı, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 23/ 153-154.

kalmışlardır. Buna karşılık Müslümanlar, güvenilir râvilerin birbirinden nakliyle bilgiyi doğrudan kaynağına kadar ulaştırabilmektedir.[289]

Bu sebeple İslâm âlimleri, özellikle kırâat ve hadis sahasında, isnâdı ilmin temel unsuru kabul etmişlerdir. Nitekim kırâat "tatbik edilen bir sünnet" olarak görülmüş; sadece kitaplardan değil, ehil hocalardan "telakkî" yoluyla öğrenilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu durum, kırâat ilmini teorik olmaktan çıkarıp uygulamalı ve canlı bir gelenek hâline getirmiştir.[290]

Cezerî de bu geleneği aynen sürdürmüş; isnâdı ümmet için büyük bir nimet ve ayırt edici bir özellik olarak değerlendirmiştir. Hatta onun yaklaşımına göre, ümmetin diğer bütün faziletleri olmasa bile yalnızca isnâd nimetinin bulunması bile başlı başına yeterli bir üstünlük sayılabilir.

Cezerî'nin isnâd metodolojisi, kırâat ilminde rivayet merkezli yaklaşımın en sistematik örneklerinden biridir ve şu esaslara dayanır:

Birincisi, senedin sahihliğini kırâatin üç temel rüknünden biri kabul etmesidir. Ona göre bir kırâat, sahih isnad şartını taşımıyorsa zayıf veya şâz sayılır. Bu yaklaşım, kırâatin sıhhatini doğrudan rivayet zincirinin güvenilirliğine bağlar.

İkincisi, kırâatlerin nakledildiği metin ve eda kitaplarını zikretmekle birlikte, özellikle eda isnadlarına ağırlık vermesidir. İbnü'l Cezerî, teorik aktarımı değil, fiilî okuyuş zincirini esas alır ve sadece kendisine göre sahih olan eda isnadlarını tercih eder.[291]

Üçüncüsü, isnâd için ileri sürdüğü özel şartlardır. Bunlar, Adalet (râvinin güvenilirliği), Likā (hoca ile bizzat görüşme) ve Muâsarat (aynı dönemde yaşama), Bu üç şartı birlikte araması, onu önceki birçok İbnü'l Cezerî'den ayırır ve isnâd değerlendirmesini daha sıkı bir zemine oturtur.[292]

---

289 İbn Kesîr, *el-Muḫtaṣar fî ʿUlûmi'l-Ḥadîs (İḫtişâr ʿUlûmi'l-Ḥadîs)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 153.

290 Cezerî, *Câmiʿu Esânîd*, 6.

291 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 88.

292 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 736.

Dördüncüsü, isnâd ihmalinin kırâatlerin kaybolmasına yol açtığını açıkça ifade etmesidir. Ona göre isnâd ilmi ihmal edildiği için birçok kırâat terk edilmiş ve unutulmuştur. Bu tespit, onun isnâda verdiği önemin teorik değil, tarihsel bir bilinçten kaynaklandığını gösterir.

Beşincisi, sahih olmayan rivayetleri sistematik biçimde reddetmesidir. İbnü'l Cezerî, bir kırâat imamına nispet edilse bile Sahih tarikle sabit değilse, mevcut sahih rivayetlere aykırıysa, eda ehlinin icmâına muhalifse bu rivayetleri açık ifadelerle reddeder. "Sahih değildir", "bu tarik bizden değildir", "imamlar bunu kabul etmemiştir" gibi kesin hükümler kullanır.[293]

Rivayet ile ictihadı kesin biçimde ayırmasıdır. Bu noktada Ebû Şâme el-Makdisî'nin "daha kuvvetli olan rivayetin tercih edileceği" görüşüne sert şekilde karşı çıkar. Ona göre kırâat, ictihad alanı değil rivayet alanıdır. Bu sebeple zayıf görülen bir rivayet, sırf aklî tercih ile terk edilemez. Mütevâtir veya sahih rivayetler, "daha güçlü" görülen başka bir vecihle iptal edilemez.

Bu bağlamda şu temel ilkeyi benimser: Kesin bilgi ancak kesin bilgiyle ortadan kaldırılır; zannî tercihlerle değil.[294]

Cezerî'nin isnâd metoduna verdiği önem, sadece teorik ilkelerle sınırlı kalmamış; uygulamada da iki önemli yönle kendini göstermiştir:

Birincisi, tahammül ve edâ sigalarında gösterdiği dil hassasiyetidir. İbnü'l Cezerî, rivayet yollarını ifade ederken genel ve muğlak ifadelerle yetinmemiş; aksine her bir aktarımın mahiyetini açıkça belirten teknik lafızlar kullanmıştır. "ḥaddesenî", "aḫberenî" gibi klasik ifadelerin yanında;

''قرأت مضمونه'' ''حدثني به بعد أن تلوته عليه بمضمونه'' ''أخبرني قراءةً عليه''

Gibi daha detaylı ve açıklayıcı sigalar tercih etmiştir. Bu kullanım, rivayetin hangi yöntemle alındığını (okuyarak mı, dinleyerek mi) kesin biçimde ortaya koyar.

İkincisi, isnâdın alınış şeklini ve kapsamını titizlikle ayırt etmesidir. İbnü'l Cezerî, bir rivayeti yalnızca isnadla nakletmekle yetinmez. Rivayetin semâ (işitme)

---

293 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 806, 1334.

294 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1555, 1576, 1577, 1578.

yoluyla mı, kırâat/arz (okuyarak) yoluyla mı, yoksa icazet yoluyla mı alındığını açıkça belirtir.

Bununla da yetinmeyip, bir şeyhten Kur'ân'ın tamamını okumamışsa, hangi kısmını okuduğunu, hatta bazen bunu hangi tarihte gerçekleştirdiğini dahi kaydeder.

Bu iki husus, kırâat ilminde rivayet türlerinin birbirinden ayrılması açısından kritik öneme sahiptir. Zira: Arz (kırâat) yoluyla alınan bilgi, doğrudan uygulamaya dayanır. Semâ, işitmeye dayalıdır ve icazet ise daha dolaylı bir aktarım türüdür.

Dolayısıyla bunların hepsi aynı kuvvette kabul edilmez. İbnü'l Cezerî'nin bu ayrımı titizlikle yapması, isnâdın değerini belirlemede yüksek bir ilmî bilinç taşıdığını gösterir.[295]

1.7. Tecvîd İlmi Konusundaki Yöntemi

Cezerî'nin tecvîd konusundaki yöntemi, yalnızca teknik kuralların zikrinden ibaret olmayıp; Kur'ân'ın lafzının, edâsının ve sahih rivayet zinciriyle korunmasının bütüncül bir sistemidir. Bu yaklaşım, onun kırâat ilmindeki genel metodunun bir uzantısıdır ve hem nazarî hem amelî boyutları birlikte ele alır.

Kur'ân-ı Kerîm'in korunmuşluğu meselesinde İbnü'l Cezerî, sadece metnin korunmasını yeterli görmez; bilakis edâ keyfiyetinin de korunmasının ilâhî muhafazanın bir parçası olduğunu kabul eder. Bu bağlamda şu âyeti esas alır:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [296]

Bu muhafazanın gerçekleşme yollarından biri, Kur'ân'ı sahih isnadlarla nakleden ve ömürlerini bu işe adayan kurrâ zinciridir. İbnü'l Cezerî'e göre bu zincir, sahâbeden başlayarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar kesintisiz ulaşır ve tecvîd de bu zincirin pratik tezahürüdür.[297]

---

[295] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 501.

[296] Hicr, 9.

[297] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 775; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/459.

Nitekim Abdullah ibn Mas'ud'dan nakledilen şu rivayet, tecvîdin uygulamadaki önemini açıkça gösterir:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [298]

Bu ayeti bir kimse meddsiz (irsâl ile) okuyunca İbn Mes'ûd şöyle demiştir: " هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ" diyerek, Resûlullah'ın kendisine medd ile okuttuğunu belirtmiş ve doğru edâyı bizzat uygulayarak öğretmiştir.[299]

Bu rivayet, kırâatin sadece lafız değil, edâ ile birlikte öğrenildiğini ve tecvîdin sünnetle sabit olduğunu ortaya koyar.

İbnü'l Cezerî'nin tecvîd anlayışında dikkat çeken temel esaslar ayrıntılı şekilde şu şekilde ortaya konulabilir:

Birincisi: Tecvîdin ilimler arasındaki önceliği. İbnü'l Cezerî, tecvîdi Kur'ân ilimlerinin başına yerleştirir ve şu anlamı ifade eder:

"أَوَّلُ مَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْنَى بِهِ مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ تَجْوِيدُ أَلْفَاظِهِ"

Yani Kur'ân ilimleri içinde ilk öğrenilmesi gereken şey, onun lafızlarının doğru şekilde icrasıdır. Bu yaklaşım, anlamdan önce lafzın korunmasına verilen önemi gösterir.[300]

İkincisi: Harflerin mahreç ve sıfatlarının tam verilmesi zorunluluğu. İbnü'l Cezerî, "en-Neşr"de kırâatte kemalin ilk şartını şöyle ifade eder:

"إِخْرَاجُ كُلِّ حَرْفٍ مِنْ مَخْرَجِهِ وَإِعْطَاؤُهُ حَقَّهُ وَمُسْتَحَقَّهُ"

Yani her harfin mahrecinden doğru çıkarılması ve kendine ait sıfatların eksiksiz verilmesi gerekir.[301]

Bu ilkeye göre ince okunması gereken kalınlaştırılamaz. Med yapılacak yer kısaltılamaz. İdğam, izhar gibi hükümler keyfî değiştirilemez.

---

[298] Tevbe, 60.

[299] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 975.

[300] Cezerî, *et-Temhîd fî ʿİlmi't-Tecvîd* (Müessesetü'r-Risâle Matbaası, 1407), 52.

[301] Cezerî, *et-Temhîd*, 52.

Üçüncüsü: Tecvîdin sadece kitaptan öğrenilemeyeceği. İbnü'l Cezerî, Kur'ân'ın "müşâfehe" yoluyla alınmasını zorunlu görür. Bu bağlamda şu hususu vurgular: Kur'ân'da bazı kelimeler vardır ki, bir hocadan dinlenmeden doğru okunmaları mümkün değildir. Örnek olarak şu lafızları zikreder:

(بِأَيْدٍ)[302] – (مَجْرَاهَا)[303] – (وَلَأَوْضَعُوا)[304] – (أَفَإِنْ مَاتَ)[305]

Bu kelimeler, sadece yazıya bakılarak doğru telaffuz edilemez; mutlaka ehil bir hocadan alınmalıdır.

Dördüncüsü: Tecvîdin ihmal edilmesinin dinî sorumluluk doğurması. İbnü'l Cezerî, bu konuda oldukça sert bir ifade kullanır. Ona göre: Doğru okumayı öğrenme imkânı olduğu hâlde öğrenmeyen, Kendi görüşüne güvenerek hatalı okumaya devam eden ehline müracaat etmeyi kibir sebebiyle reddeden kimse için durum sadece hata değil, aynı zamanda günah ve dalâlet olarak değerlendirilir.[306]

Beşincisi: Bozulmanın sebeplerinin analizi. İbnü'l Cezerî, kendi döneminde kırâat ve tecvîdde meydana gelen bozulmayı tespit eder ve şöyle der:

''أَصْلُ الْخَلَلِ فِي أَلْسِنَةِ الْقُرَّاءِ إِطْلَاقُ التَّفْخِيمِ وَالتَّغْلِيظِ عَلَى الطَّبْعِ''

Yani okuyucuların tabiatlarına göre keyfî şekilde kalınlaştırma ve sesleri değiştirmeleri bu bozulmanın temel sebebidir. Ayrıca bu durumun acem etkisi ve ehliyetli hocalardan uzaklaşma sonucu ortaya çıktığını belirtir.

Altıncısı: Bu bozulmanın çözüm yolu. İbnü'l Cezerî çözümü açık şekilde ortaya koyar:

''لَا أَعْلَمُ سَبَبًا أَقْوَى فِي التَّصْحِيحِ مِنْ مُلَازَمَةِ أَلْسِنَةِ الْمُحْسِنِينَ''

Yani en doğru yol, iyi okuyan bir hocanın diline sürekli tâbi olmak ve tekrar etmektir. Bu, teorik bilgiden daha etkilidir.

---

302 Zâriyât, 47; Abese, 15.

303 Hûd, 41.

304 Tevbe, 47.

305 Âl-i İmrân, 144.

306 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 773.

Yedincisi: Coğrafî telaffuz hatalarının tespiti. İbnü'l Cezerî, önceki eserlerde nadir görülen bir yöntemle farklı bölgelerdeki hatalı telaffuzları kaydeder:

– Şam

– Mısır

– Yemen

– Endülüs

– Acem diyarı (Türkiye ve İran)

– Mağrib

Bu bölgelerdeki harf bozulmalarını zikretmesinin amacı, okuyucuyu bu hatalardan sakındırmaktır.[307]

Sekizincisi: Tecvîdin dinî yükümlülük oluşu. İbnü'l Cezerî şu temel prensibi ortaya koyar: Ümmet nasıl ki Kur'ân'ın manasını anlamakla yükümlüyse, aynı şekilde onu doğru okumakla da yükümlüdür.

Bu yaklaşım, tecvîdi "fazilet" değil, farz-ı ayn veya en azından zaruri bir sorumluluk seviyesine çıkarır. [308]

1.8. Kırâatleri İhticâc Konusundaki Yöntemi

Cezerî'nin kırâatlerde ihticâc konusundaki yöntemi, onun kırâat ilminde rivayet ile dirayeti birleştiren yaklaşımının önemli bir boyutunu teşkil eder.

İhticâc, "kastetmek" anlamına gelen ḥ-c-c (حجج) kökünden türemiştir. Fiil olarak اِحْتَجَّ "delil getirdi" anlamına gelir. "Hüccet" ise delil ve burhan demektir; bu isimle anılmasının sebebi, kendisine yönelinmesidir. Istılahta hüccet, bir iddianın doğruluğunu ispat etmek üzere ileri sürülen delildir.[309]

---

307 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 783.

308 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 777.

309 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, md. (حجّ maddesi).

"Kırâatlerde ihticâc" kavramı klasik kaynaklarda açık bir tarifle verilmemekle birlikte, bu ilmin muhtevası dikkate alındığında şu şekilde tanımlanabilir:

"Kırâatlerin, Arap dilinin hangi üslûbu üzere geldiğini ortaya koymak ve onları bu çerçevede temellendirmek." Bu tanım, ihticâcın mahiyetini doğrudan ortaya koyar. Zira kırâatler etrafında ortaya çıkan ihtilafların önemli bir kısmı, onların Arap diliyle olan ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özellikle bazı nahivciler ve lugat âlimleri, kırâatleri değerlendirirken kendi kaidelerini esas almış; bu sebeple bazı sahih kırâatleri: [310]

– zayıf (ضعيف)

– lahn (لحن)

– hata (خطأ) olarak nitelemişlerdir.[311]

Bu ilme yönelik dikkat ve uyanıklığın sahâbe döneminden itibaren mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim İbn Abbas'ın (r.a.), (نُنْشِزُهَا)[312] lafzını râ ile okuyup bunu ﴿أَنْشَرَهُ﴾ fiiliyle temellendirmesi; benzer şekilde Hasan al-Basri'den de aynı tür uygulamaların nakledilmesi, kırâatlerin dil ile delillendirilmesinin erken dönemde bilinen ve uygulanan bir yöntem olduğunu göstermektedir.[313]

Zamanla âlimlerin bu alana olan ilgisi artmış; tefsir, nahiv ve lügat eserlerinde kırâatlerin delillendirilmesine yer verilmiş; nihayetinde bu konu müstakil teliflere konu olmuştur. Bu durum, kırâatlerde ihticâcın başlı başına bağımsız bir ilim dalı hâline geldiğini göstermektedir.[314]

---

310 Ebü'l-Kāsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü'l-Meʿânî min Ḥırzi'l-Emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/151; Merğınânî, *el-Hidâye şerhu hidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: DâruL-kütübiL-ilmiyye, 1990), 2/292; Mekkî b. Mekkî, *el-Keşf ʿan Vücûhi'l-Kırââti's-Sebʿ ve ʿİlelihâ ve Ḥucecihâ* (Müessesetü'r-Risâle Matbaası, 1407), 1/375–376, 402, 454.

311 Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 82.

312 Bakara, 259.

313 Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

314 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 358; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meʿânî'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/173.

İbnü'l Cezerî'nin bu konudaki metodunu ortaya koymadan önce, kırâat âlimleri ile diğer ilim ehli arasındaki ihtilafın sebeplerine işaret etmek gerekir. Bu bağlamda şu hususlar önem arz etmektedir:

Öncelikle, ihticâc ilmi bir kırâatin sahih veya şâz olup olmadığını araştırmaz. Bu mesele, rivayet ve kabul şartlarının konusudur. İhticâcın görevi, sahih olarak sabit olmuş bir kırâatin Arap dili içerisindeki yerini ve dayanağını açıklamaktır.[315]

İkinci olarak, kırâat âlimlerinin kırâatlere bakışı ile nahiv ve lugat âlimlerinin bakışı arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Kurrâ, kırâatleri esas itibariyle rivayet merkezli değerlendirirken; özellikle Basra ekolüne mensup nahivciler, dil kaidelerini merkeze almışlardır. Bu yaklaşım farklılığı, bazı nahivcilerin sahih kırâatleri dahi zayıf, lahn veya hata olarak nitelendirmelerine yol açmıştır.

Üçüncü olarak, Arap diline tam vukufiyetin sağlanamaması ve Arapların ifade üsluplarının yeterince istikrâ edilmemesi, bu alandaki hatalı değerlendirmelerin önemli sebeplerindendir. Zira kırâatler, Arap dilinin farklı lehçe ve kullanım biçimlerini yansıtmaktadır.

Bu çerçevede ihticâc ilmi, sahih kırâatlerin Arap dili içerisinde yer aldığını, en azından fasih bir vecih üzere bulunduğunu ortaya koymayı amaçlar. Dolayısıyla ihticâc, kırâatleri reddetmek için değil; bilakis onları savunmak ve temellendirmek için kullanılan bir ilimdir.[316]

Bir kırâat sahih biçimde sabit olduktan sonra ona dair yapılan yönlendirme ve açıklamalar, ancak ehil kimseler açısından bir istinâs ve tercih değeri taşır. Zira okunması câiz olan her kırâat, dil bakımından da câizdir; ancak dil bakımından câiz olan her ifade, kırâat olarak okunabilir nitelikte değildir. Bu husus, Ebu Amr ed-Dânî, Cezerî ve diğer bazı âlimler tarafından açıkça ifade edilmiştir.[317]

---

315 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Mergīnânî, *Şerḥu'l-Hidâye*, 1/28–38.

316 Muhammed Abdülhâlik Udayme, *el-Ḳırâ'âtü'l-Ḳur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Naḥviyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 109–110; Muhammed Abdülhâlik Udayme, *el-Lehecâtü'l-ʿArabiyye fi'l-Ḳırâ'âti'l-Ḳur'âniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997), 86.

317 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 356.

Bu çerçevede, geçmişte ve günümüzde bazı büyük dil ve nahiv âlimlerinin kırâatlere yönelttikleri tenkitlerin sağlam bir yönteme dayanmadığı, bilakis hatalı ve kabul edilemez olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, onların kurrâ olmamaları veya kırâatlere kurrâdan farklı bir gözle bakmaları değildir. Asıl sebep, dil ve nahiv âlimlerinin büyük çoğunluğunun, hatta muhakkiklerinin, günümüze ulaşan Arapça dil malzemesinin oldukça sınırlı olduğu konusunda görüş birliği içinde bulunmalarıdır. Bu durumda, bize intikal etmemiş olmakla birlikte Arapça içerisinde yer alan bir üslûbun kırâatlerde bulunmuş olabileceği ihtimali göz ardı edilemez.

İbnü'l Cezerî'nin kırâatlerde ihticâc metodunu, yönlendirdiği ve delillendirdiği kırâatlerin çokluğu ile bu hususta izlediği yol açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim o, usûl ve ferş kapsamında elli altıdan fazla kırâati yönlendirmiştir. Ancak İbnü'l Cezerî, her kırâati mutlaka tevcih etmeyi ilke edinmemiş; bir kısmını açıklama yapmadan bırakmıştır. Bununla birlikte, bu durum onun yalnızca nahivcilerin veya başkalarının itiraz ettiği kırâatlerle meşgul olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira açıklamadığı bazı kırâatler hakkında da itiraz, zayıflatma ve hatta hata isnadı söz konusudur.[318]

Öte yandan İbnü'l Cezerî, yönlendirdiği kırâatlerde tekdüze bir yöntem takip etmemiştir. Bazı yerlerde "Bu bir dildir" veya "Bu, bazı Arapların dilidir" demekle yetinirken, bazı yerlerde delillendirmeyi daha ayrıntılı şekilde ele almıştır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, İbn Amir ed-Dımaşkî kırâati olan ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ayetindeki[319] okuyuşa dair yaptığı açıklamadır.[320]

İbnü'l Cezerî'nin kırâatlerde ihticâc yöntemi, tek bir delillendirme biçimiyle sınırlı olmayıp, farklı ilim alanlarını içine alan çok yönlü bir yapı arz etmektedir. Bu çerçevede öne çıkan ihticâc türlerinden bazıları şunlardır:

a) Tefsîrî ihticâc: İbnü'l Cezerî, bazı kırâatleri açıklarken anlam farklılıklarını esas alarak tefsîrî bir temellendirmeye başvurur.

---

318 Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

319 En'âm, 137.

320 Cezerî, *en-Neşr*, 2/236, 263–265, 285.

Nitekim ﴿تَجۡرِي تَحۡتَهَا﴾ ifadesine[321] dair kırâatleri zikrettikten sonra yaptığı açıklama bu türün açık bir örneğidir. İbnü'l Cezerî, Kur'ân'ın başka yerlerinde "تحتها"dan önce ﴿مِنۡ﴾ edatının bulunduğunu, ancak bu ayette yer almamasının anlamla ilgili olduğunu belirtir. Buna göre burada kastedilen, suların doğrudan ağaçların altından kaynayarak çıkmasıdır; diğer yerlerde ise suların başka bir yerden gelip ağaçların altından akması söz konusudur.[322]

Bu anlam farklılığına bağlı olarak yazım (resm) da farklılık göstermiştir. Böylece söz konusu ifade, bu nimetlerin belirli kimseler için hazırlanmış olduğunu vurgulamakta; onların derecelerini yüceltmek, faziletlerini öne çıkarmak ve Allah Teâlâ'nın bu kerîm peygamberini tasdikte öne geçenleri —ve onlara ihsanla tâbi olanları— tazim etmek maksadına hizmet etmektedir. Bu yaklaşım, kırâatlerin yalnızca lafzî değil, aynı zamanda anlam merkezli olarak da temellendirildiğini göstermektedir.

b) Fıkhî ihticâc: İbnü'l Cezerî, bazı kırâatleri fıkhî hükümlerle ilişkilendirerek delillendirmektedir. Buna örnek olarak ﴿مَسَاكِينَ﴾ kelimesi [323] zikredilebilir. Bu kelimenin cem' (çoğul) olarak gelmesi üzerinde ittifak edilmiştir. Bunun gerekçesi, avı öldürmenin kefaretinde tek bir yoksulun değil, birden fazla yoksulun doyurulmasının gerekli olmasıdır.

Buna karşılık bazı yerlerde kelimenin tekil veya çoğul olarak okunması hususunda ihtilaf bulunmasının sebebi, anlam farklılığına dayanmaktadır. Tekil kullanım, her bir gün için ayrı ayrı bir yoksulun doyurulmasını ifade ederken; çoğul kullanım, birden fazla gün için birden çok yoksulun doyurulmasını ifade etmektedir.[324]

c) Belâgatî ihticâc: İbnü'l Cezerî, bazı kırâatleri belâgat ilkeleri çerçevesinde temellendirmektedir. Buna örnek olarak ﴿مَنۡ يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ﴾ ifadesi[325] zikredilir. Bu lafzın

---

321 Bakara, 25; Âl-i İmrân, 15; Nisâ, 57.

322 Cezerî, *en-Neşr*, 2/243, 249, 278, 288, 294, 312, 356, 383, 391, 392, 403.

323 Kehf, 79; İnsan, 8; Beled, 16; Nur, 22; Haşr, 7.

324 Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

325 Bakara, 217.

iki dâl ile okunması üzerinde ittifak edilmiştir; zira mushafların tamamı bu şekildedir. Ayrıca Bakara sûresinin uzunluğu, belâgatte itnâb (uzatma) gerektirir ve harf artırımı da bu bağlamda değerlendirilir.

İbnü'l Cezerî bu durumu şu örnekle pekiştirir: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللهَ﴾ ifadesinde[326] idgâmın çözülmesi üzerinde ittifak edilirken; ﴿وَمَنْ يُشَاقِ اللهَ﴾ ifadesinde idgâm yapılması üzerinde ittifak edilmiştir.

Bu farklılık, iki bağlamın itnâb ve îcâz (kısalık) bakımından birbirine yakın oluşuyla açıklanır. Böylece kırâat farklılıklarının, belâgat ilkeleriyle uyumlu olduğu ortaya konulmuş olur.[327]

d) Lügavî ihticâc: İbnü'l Cezerî, kırâatleri Arap dilindeki kullanım çeşitliliğiyle temellendirmektedir. Buna örnek olarak ﴿هَيْتَ﴾ kelimesi[328] zikredilir. Bu kelimeye dair farklı kırâatleri aktardıktan sonra şöyle der:

"Bu yedi kırâatin tamamı bu kelimede birer dildir. Hepsi 'هلمّ' anlamında[329] bir ism-i fiildir; bunların hiçbirinde fiil yoktur. İçlerindeki 'tâ' da ne konuşanın ne de muhatabın zamiridir."

Bu açıklama, farklı okuyuşların aslında Arap dilinin çeşitli lehçelerine dayandığını ve her birinin dil açısından meşru olduğunu göstermektedir.[330]

e) Nahvî ihticâc: İbnü'l Cezerî, bazı kırâatleri nahiv kuralları çerçevesinde de temellendirir. Bu bağlamda, Ebû Ca'fer'in ﴿وَيُخْرَجَ لَهُ﴾, Ya'kūb'un ﴿يَخْرُجُ﴾,[331] Belkīnî'nin ise ﴿نُخْرِجُ﴾ şeklindeki kırâatlerini zikreder.[332]

---

326 Enfâl, 13; Haşr, 4.

327 Cezerî, *en-Neşr*, 2/255 ve 2/279.

328 Yûsuf, 23.

329 En'âm, 150; Ahzâb, 18.

330 Cezerî, *en-Neşr*, 2/220, 224, 231, 235, 257, 260, 263, 278, 279, 280, 286.

331 İsrâ, 13.

332 Cezerî, *en-Neşr*, 2/260, 263, 278, 279, 280, 286, 291, 306, 332–333.

Ardından ﴿كِتَابًا﴾ kelimesinin[333] nasbı üzerinde ittifak bulunduğunu belirtir ve özellikle Ebû Ca‘fer’in meçhul bina ile okuduğu ﴿يُخْرَجُ﴾ kırâatinde nasbın çeşitli vecihlerini açıklar. Buna göre: “له” ifadesindeki cer–mecrûr, fâil yerine geçmiş olabilir. Yahut masdar kabul edilerek mef‘ûl bih olarak değerlendirilir; nitekim ﴿لِيُحْزَى قَوْمًا﴾ örneğinde[334] olduğu gibi. En güçlü (ahsenu) vecih ise hâl olmasıdır; yani “kuş için bir kitap çıkarılır” anlamı kastedilir.[335]

İbnü’l Cezerî, Ya‘kūb’un kırâatinde de nasbın aynı vecihlerle açıklanabileceğini belirtir.[336] Böylece farklı kırâatler, nahiv açısından ortak bir temelde birleşmekte; her iki okuyuşun da sahih ve fasih olduğu ortaya konulmaktadır.[337]

f) Sarfî ihticâc: İbnü’l Cezerî, bazı kırâatleri sarf ilmi çerçevesinde temellendirir. Buna örnek olarak Ebû Ca‘fer’in ﴿وَلَا يَتَأَلَّ﴾ kırâatini[338] ele alır ve bu lafzın ‘‘أَلِيَّة’’ kökünden geldiğini, فَعِيلَة vezninde bulunduğunu belirtir. Ayrıca bunun ‘‘أَلْوَة’’den (hemzenin feth, damm ve kesriyle) türediğini ve “yemin etmek” anlamını taşıdığını ifade eder. Bu açıklama, kırâat farklılıklarının sarfî yapılar çerçevesinde de temellendirildiğini göstermektedir.[339]

Bununla birlikte İbnü’l Cezerî’ye göre ihticâcta asıl belirleyici unsur, rivayetin sahih olması ve daha önce zikredilen üç şartla (Arapçaya uygunluk, mushaf hattına uygunluk ve sahih sened) uyumlu bulunmasıdır. Rivayet sahih değilse, ona dayalı ihticâc da geçerli kabul edilmez.

---

333 İsrâ, 13.

334 Câsiye, 14.

335 Cezerî, *en-Neşr*, 2/220, 224, 231, 235, 257, 260, 263, 278, 279, 280, 286, 291, 306, 332–333.

336 Cezerî, *en-Neşr*, 2/306.

337 Cezerî, *en-Neşr*, 2/211, 213, 220, 228, 236, 240, 282, 285, 299; 300, 312, 338, 353, 372, 403, 405.

338 Nûr, 22.

339 Cezerî, *en-Neşr*, 2/274, 295, 298, 316, 324, 331, 349–350, 357–360.

Bu yaklaşım, Muhammed el-Ca'berî'yi takip ederek ﴿نَارًا تَلَظَّى﴾ ifadesinde[340] tenvinin kesre ile okunmasını câiz gören görüşe yönelttiği eleştiride açıkça görülmektedir. İbnü'l Cezerî bu görüşe karşı şöyle der:

"Bu görüşte Ca'berî'den önce kimsenin bulunduğunu bilmiyoruz. Kırâat imamlarının hiçbirinden böyle bir nakil gelmemiştir. Bu, Arap dili ehline göre konuşmada câiz görülse bile, Melik-i Allâm'ın kelâmında kurrâ nezdinde câiz değildir. Çünkü kırâat, sonrakinin öncekinden aldığı bir sünnettir."[341]

g) Hadisle ihticâc: İbnü'l Cezerî, bazı durumlarda kırâatleri doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivayetlerle temellendirmektedir. Buna örnek olarak Ruveys rivayetinde Yûnus sûresi 58. ayette geçen ﴿فَلْتَفْرَحُوا﴾ kırâati zikredilir. İbnü'l Cezerî, bu lafzın hitap sigasıyla okunduğunu, bunun Übeyy b. Ka'b'ın da kırâati olduğunu ve kendilerine Resûlullah'a isnatlı olarak rivayet edildiğini belirtir.[342]

Ardından bu okuyuşun Arap dili içerisindeki karşılığını göstermek üzere şu hadisi delil getirir:

«لِتَأْخُذُوا مَصَافَّكُمْ»

Bu örnek, İbnü'l Cezerî'nin kırâatleri temellendirirken yalnızca dil ve nahiv verilerine değil, hadis rivayetlerine de başvurduğunu göstermektedir.[343]

h) Kırâatleri inkâr edenlere reddiyesi: İbnü'l Cezerî, sahih rivayetle sabit olan kırâatlere yöneltilen itirazları açık bir şekilde reddeder ve bu tür sözlerin kabul edilemeyeceğini vurgular. Bu bağlamda İbrahim ez-Zeccâc ve Mahmud ez-Zemahşerî'nin bazı değerlendirmeleri hakkında: "Zeccâc'ın sözüne de Zemahşerî'nin sözüne de itibar edilmez." ifadesini kullanır.

---

[340] Leyl, 14.

[341] Cezerî, *en-Neşr*, 2/233.

[342] Cezerî, *en-Neşr*, 2/383.

[343] Cezerî, *en-Neşr*, 2/285.

Aynı şekilde el-Müberred'in ﴿بَارِئِكُمْ﴾ kelimesinin[344] sükûn ile okunmasına yönelik itirazını naklettikten sonra: "Bu, söyleyenine reddedilir." diyerek kırâat ilminde ölçünün dilcilerin tercihleri değil, sahih rivayet olduğunu açıkça ortaya koyar.[345]

i) Şiirle istişhâd: İbnü'l Cezerî, kırâatleri temellendirirken Arap şiirini delil olarak kullanır. Bu yöntem klasik geleneğe uygundur. Nitekim Abdullah ibn Abbas'tan rivayet edilen şu hadis bu yaklaşımı destekler:

«إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً، فَإِذَا خَفِيَ عَلَيْكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشِّعْرِ، فَإِنَّهُ دِيوَانُ الْعَرَبِ»[346]

Yine ondan şu söz nakledilmiştir:

«إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشِّعْرِ، فَإِنَّ الشِّعْرَ دِيوَانُ الْعَرَبِ»[347]

Bu çerçevede şiir, Arap dilinin en sahih ve canlı örneklerini taşıdığı için kırâatlerin lügavî temellendirilmesinde önemli bir kaynak kabul edilmiştir.[348]

j) İttifak edilen kırâatleri de tevcih etmesi: Kırâat ve tevcih eserleri genellikle ihtilaflı okuyuşları ele almak üzere telif edilmiş olsa da İbnü'l Cezerî bununla yetinmemiştir. Kurrâ arasında ittifak edilen kırâatleri de zikretmiş ve onları da tevcih etmiştir.[349]

Bu bağlamda çoğu yerde şu ifadeyi kullanır: «واتفقوا على كذا» Örnek olarak ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ ayetindeki[350] ihtilafı açıkladıktan sonra, şu ayette geçen lafzın ittifakla fetha ile okunduğunu belirtir: ﴿وَلَا تَأْيَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ Burada[351] "رَوْح" kelimesinin

---

344 Bakara, 54.

345 Cezerî, *en-Neşr*, 2/213.

346 Cezerî, *et-Temhîd*, 201; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ḥilyetü'l-Evliyâ' ve Ṭabaḳātü'l-Aṣfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 7/269.

347 Cezerî, *et-Temhîd*, 208.

348 Cezerî, *et-Temhîd*, 201.

349 Cezerî, *en-Neşr*, 2/383.

350 Vâkıa, 89.

351 Yûsuf, 87.

“ferahlık, kurtuluş ve rahmet” anlamında olduğu; “ruh” (can) anlamında olmadığı için bu okuyuşta ittifak edildiğini ifade eder.[352]

İbnü’l Cezerî’nin bu şekilde tevcih ettiği ittifaklı kırâatlerin sayısı yaklaşık elliye ulaşmaktadır. Bu durum, onun metodunun yalnızca ihtilafları çözmeye değil, aynı zamanda kırâat bütünlüğünü ilmî olarak temellendirmeye yönelik olduğunu göstermektedir.

1.9. Osman Mushaf’ı Konusundaki Metodu

“Resm” kelimesi lügatte “eser, iz” anlamına gelir. “Evin resmi” ifadesi, yere bitişik hâlde kalan kalıntı ve izleri ifade eder.[353] Nitekim şair şöyle demiştir:

أمِن رسم دارٍ مَرْبعٌ ومُصيفُ»

لعينيك من ماء الشؤون وكيفُ»[354]

Istılahî olarak ise resm, Kur’ân-ı Kerîm’in yazılış keyfiyeti, yani mushaf hattının kendisidir. “Resm-i Osmanî” denildiğinde, bu yazım şeklinin Osman bin Affan döneminde onun emriyle yazılan ve sahâbenin üzerinde icmâ ettiği mushaflara nispet edildiği anlaşılır. Bu mushaflar, Ebu Bekir döneminde toplanan sahifelerden; onlar da Hz. Peygamber’in huzurunda yazılan ilk nüshalardan nakledilmiştir.[355]

İbnü’l Cezerî’e göre resm, kırâat ilmiyle doğrudan bağlantılı temel alanlardan biridir. Kur’ân’ı sahih ve sağlam bir şekilde okumak isteyen kimse için bu ilmi öğrenmek zaruridir. Aksi hâlde hata, ardından da tahrif ve anlam kayması kaçınılmaz

---

352 Cezerî, *en-Neşr*, 2/207, 212, 218, 220, 223, 225, 226, 228, 230, 239, 240, 243, 249, 250, 258, 259, 260, 262, 268, 271, 272, 278, 279, 280, 285, 288, 295, 300, 304, 305, 308, 309, 311, 312, 320, 321, 328, 329, 330, 336, 344, 355, 356, 371, 376, 382, 383, 388, 391, 392, 397.

353 Türkiye Diyanet Vakfı, *TDV*, md. HATT-ı OSMÂNÎ (Resm-î Osmânî); İbn Manzûr, *Lisânü’l-ʿArab*, md. (رسم maddesi); Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûs*, md. (رسم maddesi).

354 Cerîr b. Abdillâh Ḥuṭayʾe, *Dîvânu’l-Ḥuṭayʾe* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 39; Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali Bağdâdî, *Ḫizânetü’l-Edeb ve Lübbu Lubâbi Lisâni’l-ʿArab* (Kahire: el-Mektebetü’l-Hanciyye, 1967), 8/121.

355 Mekkî, *el-İbâne*, 23, 46.

olabilir. Bu sebeple resm, sadece yazı tekniği değil; kırâat sıhhatini belirleyen ölçülerden biri olarak değerlendirilmiştir.[356]

Bu ilimle müstakil olarak ilgilenen âlimler arasında Ebû Amr ed-Dânî, İbn Neccâh, eş-Şâtıbî, Sehâvî ve İbnü'l Cezerî yer alır. Hatta bazıları, kırâatlerin tevcihinde olduğu gibi, resmin tevcihi konusunda da müstakil eserler telif etmiştir.[357]

İbnü'l Cezerî'nin yaklaşımında dikkat çeken temel nokta şudur: Resm, keyfiyeti itibarıyla nakle dayalıdır ve selef âlimleri tarafından sahih şekilde korunmuştur. Bu sebeple kırâat ihtilaflarında başvurulan ana ölçülerden biridir. Nitekim el-Harrâz'ın şu sözü bu anlayışı özetler:

''اعلم أن أصل الرسم ثابت عند أهل العلم والعقل''

Yani: "Bil ki resmin aslı, ilim ve akıl ehli nezdinde sabit olmuştur."[358]

Bedreddin ez-Zerkeşî şöyle demiştir: "Selef âlimlerinin—sahâbe ve sonrakilerin—bu konudaki bilgisine delillerden biri şudur: Mushafı, nahivcilerin yâ ve vâvlı kelimeler, hemze, med ve kasr gibi hususlarda gerekçelendirdikleri şekilde yazmışlardır. Buna göre yâ'lı kelimeleri yâ ile, vâv'lı kelimeleri vâv ile yazmışlar; öncesi sâkin olan hemzeyi ise tasvir etmemişlerdir; meselâ (الخبء)[359] kelimesinde olduğu gibi. Böylece bütün bunlar birer hüccet olmuştur."[360]

Resm ilminin bu derecedeki önemi sebebiyle selef âlimleri ona büyük bir titizlikle yaklaşmışlardır. Mushaf hattına aykırı görülen harfleri tek tek tespit etmiş, bunları kayda geçirmiş ve böylece bu alan müstakil bir ilim hâline gelmiştir. Bu ilim, ''هَجَاءُ الْمَصَاحِف'' ve ''رَسْمُ الْقُرْآن'' adlarıyla anılmıştır. Ancak bu resme uymanın hükmü konusunda âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Bir grup âlim, resm-i Osmanî'ye

---

356 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 407.

357 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/46.

358 Cezerî, *Delîlü'l-Ḥayrân ʿalâ Mevâḍiʿi'l-Âyât ve's-Süver*, ts., 10.

359 Neml, 25.

360 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2006), 1/378.

uymanın vâcip olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşte olanlar arasında Malik ibn Anas, Ahmed bin Hanbel, Ferrâ ve Beyhakî gibi isimler yer alır.[361]

Ahmed bin Hanbel bu konuda şöyle demiştir: "Osman b. Affân r.a. mushafının hattına—ister yâ, ister vâv, ister elif veya başka bir şey olsun—muhalefet etmek haramdır."[362]

Beyhakî ise şöyle der: "Kim bir mushaf yazarsa, bu mushafları yazdıkları imlâyı korumalı; bu konuda onlara muhalefet etmemeli ve yazdıklarından hiçbir şeyi değiştirmemelidir. Zira onlar bizden daha âlim, kalp ve dil bakımından daha doğru, emanet bakımından daha büyüktüler. Kendimiz için, onları telâfi ediyormuşuz veya onlarda bir eksiklik varmış gibi bir zanna kapılmamız uygun değildir."[363]

Yine Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'dan nakledilen şu ifade de bu yaklaşımı destekler: "Bizim nezdimizde mushafların harflerine uymak, aşılması câiz olmayan yerleşik sünnetler gibidir."[364]

Hatta Mahmud ez-Zemahşerî gibi bazı kırâatleri reddetmesiyle bilinen bir âlim dahi resm konusunda cumhurun görüşünü benimsemiş ve şöyle demiştir: "Mushafın hattı bir sünnettir; değiştirilemez."[365]

Buna karşılık Bâkıllânî ve İzz b. Abdüsselâm gibi bazı âlimler, resm-i Osmanî'ye muhalefeti ve Kur'ân'ın yaygın imlâ ile yazılmasını câiz görmüşlerdir. Bâkıllânî bu görüşünü, bu konuda bağlayıcı bir nass bulunmamasıyla temellendirirken; İzz b. Abdüsselâm ise, cahillerin hataya düşmesini engelleme düşüncesiyle bu görüşü tercih etmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî ise bu yaklaşımı şu

---

361 Süyûtî, *el-İtḳān*, 4/146; Dânî, *el-Muḳniʿ fî Maʿrifeti Merâsimi Meṣâḥifi Ehli'l-Emṣâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1–10; Ali b. Muhammed es-Safâḳsî, *Risâle fî Resmi'l-Muṣḥaf*, ts., 23–24; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379.

362 Süyûtî, *el-İtḳān*, 4/146; Dânî, *el-Muḳniʿ*, 1–10; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusî, *Risâletü's-Safâḳsî*, 23–24; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379.

363 Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuʿabü'l-Îmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/548; Süyûtî, *el-İtḳān*, 4/146–147.

364 Beyhakî, *Şuʿabü'l-Îmân*, 2/548; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/380.

365 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfʿan Ḥaḳāʾiḳi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Aḳāvîl fî Vücûhi't-Teʾvîl* (Dârü'l-Maʿrife Matbaası, ts.), 3/209.

sözlerle tenkit eder: “Bu görüş mutlak olarak uygulanmamalıdır; aksi hâlde ilmin silinmesine yol açar. Selefin sağlamlaştırdığı bir şey, cahillerin cehaleti gözetilerek terk edilmez. Yeryüzü, Allah için hücceti ayakta tutan bir kimseden asla boş kalmaz.”[366]

İbnü’l Cezerî’nin resm-i Osmanî konusundaki metoduna gelince; eserinin incelenmesi, onun bu ilme hem rivayet hem dirayet yönüyle büyük önem verdiğini açıkça göstermektedir. Bu metod şu esaslarda toplanır:

Resm-i Osmanî’yi, kırâatin sıhhat ve kabul şartlarından biri kabul etmiştir. Buna göre kırâat; Arapçaya uygunluk, mushaf hattına uygunluk ve sahih sened şartlarını taşımalıdır. Bu şartlardan biri eksik olursa kırâat “zayıf” veya “şâz” sayılır.

1) Mushaf hattına muhalefeti, kural olarak şâzlık sebebi kabul etmiştir. Bu yaklaşım, kırâatlerin yazılı vahiy ile uyum içinde korunmasını esas alır.

Bununla birlikte İbnü’l Cezerî, resme muhalefetin her durumda şâzlık anlamına gelmediğini de belirtir. Özellikle idğam, ibdâl, hazf ve ispat gibi durumlarda, eğer kırâat sahih rivayetle sabit olmuş, meşhur ve müstefîz olarak gelmişse, zahirî muhalefet gerçek bir muhalefet sayılmaz. Bu hususu şu ifadeyle açıklar: “İdğamlı, bedelli, sabit veya hazfedilmiş bir harfte resmin açıkça hilafına olan şey—kırâatle sabit olmuş, meşhur ve müstefîz olarak gelmişse—muhalefet sayılmaz.”

Ardından İbnü’l Cezerî, ziyâde yâ’larının isbâtı, ﴿تَسْئَلْنِ﴾ kelimesindeki[367] yâ’nın hazfi ve benzeri örnekleri zikrederek meseleyi somutlaştırır. Bu tür ihtilaflar hakkında şöyle der: “Bu konudaki ihtilaf bağışlanmıştır; zira yakın bir ihtilaftır ve tek bir mânaya döner.” Ardından şu temel ölçüyü ortaya koyar: “İşte resme uymanın ve ona muhalefetin hakikatinde ayırıcı sınır budur.”[368]

2) İbnü’l Cezerî, resm-i Osmanî konusuna özel bir bölüm tahsis etmiş ve bu bölümün başına kapsamlı bir mukaddime yerleştirmiştir. Bu mukaddimede ortaya koyduğu esaslar şu şekilde özetlenebilir:

---

366 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379.

367 Kehf, 70.

368 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 370.

a) Resm-i hattın tanımı: Resm ile kastedilenin, sahâbenin üzerinde icmâ ettiği Osmanî mushafların hattı olduğunu açıkça belirtir. Başka bir ifadeyle bu, mushaflarda yazılı olan lafzın sûretidir.

b) Resm-i Osmanî'nin taksimi: İbnü'l Cezerî resm-i Osmanî'yi iki kısma ayırır:

– **Kıyâsî resm:** Yazının lafza tam uygun olduğu yerler.

– **Istılâhî resm:** Yazının lafza ziyade, hazf, bedel, vasl ve fasl gibi yönlerden farklılık gösterdiği yerler.[369]

c) Resmin kaideleri: Resm-i Osmanî'nin belirli kaide ve esaslara dayandığını, bunların bilinmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Mushaf hattının büyük kısmı bu kaidelere uygun olmakla birlikte, bazı yerlerde sebebi bilinsin veya bilinmesin aynen korunması gereken istisnalar da vardır.

d) Resme ittibânın zorunluluğu: İbnü'l Cezerî, özellikle ehlu'l-edâ ve kırâat imamları nezdinde, ihtiyaç duyulan yerlerde mushaf hattına uymanın gerekliliği konusunda icmâ bulunduğunu nakleder. Bu da resm-i Osmanî'nin bağlayıcı bir ölçü olduğunu gösterir.[370]

3) İbnü'l Cezerî, resm-i Osmanî'de ihtilaflı kelimeleri ele alırken sadece nakil yapmakla yetinmemiş; aksine ilmî derinliğini ve tenkit gücünü ortaya koyan bir yöntem takip etmiştir. Bu metod şu yönlerde belirginleşir:

a) Tercih ve ta'lîl (gerekçelendirme): İhtilaflı görüşler arasında delile en uygun olanı tercih eder ve tercih sebebini açıkça ortaya koyar.

Örnek olarak Ebû Amr ed-Dânî, ﴿لَتَنُوأُ﴾ kelimesinde[371] sonda yer alan hemzenin elif sûretinde yazıldığını söylemiş; eş-Şâtıbî de onu takip ederek bunu kıyasa aykırı örneklerden saymıştır.

İbnü'l Cezerî ise bu görüşü kabul etmez ve doğru olanın, buradaki elifin hemze sûreti değil zâid bir elif olduğu görüşü olduğunu belirtir. Gerekçesi şudur: Eğer bu harf

---

369 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1192.

370 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1473.

371 Kasas, 76.

hemze olsaydı, damme ile harekeli olması sebebiyle vav sûretinde yazılması gerekirdi. Bu şekilde hem dil hem yazı kaidelerini birlikte değerlendirerek tercih yapar.

b) Mushaflara müracaat ederek tahkik yapması: İbnü'l Cezerî, ihtilaflı resimleri değerlendirirken kendi döneminde muteber kabul edilen mushaf nüshalarına başvurur. Bu yaklaşım, onun metodunun yalnız teorik değil, aynı zamanda uygulamaya dayalı olduğunu gösterir.

Başvurduğu başlıca mushaflar şunlardır:

– Sehâvî'nin işaret ettiği **Mushaf-ı Şâmî**: Dımaşk'taki Emevî Camii'nin doğu-kuzey kısmında, "Meşhed-i Ali" diye bilinen yerde bulunan nüshadır. İbnü'l Cezerî, bu mushafın daha önce Nûreddin Zengî'nin imar ettiği bir mescitte bulunduğunu da kaydeder.

– **Büyük Mushaf-ı Şâmî (Mushaf-ı Osmanî)**: Emevî Camii'ndeki maksûrede bulunan ve "Mushaf-ı Osmanî" diye bilinen nüshadır.

– **Mısır'daki İmam Mushafı**: Kahire'de Fâdıliyye Medresesi'nde bulunan nüshadır.

İbnü'l Cezerî bu mushaflara yer yer müracaat ederek resm ihtilaflarını somut delillerle incelemiştir. Bu yöntem, özellikle muhakkik âlimler nezdinde en güçlü tercih yollarından biri kabul edilir.[372]

c) Otoriteye bağlı kalmadan ilmî tenkit yapması: İbnü'l Cezerî, görüş hatalı ise, onu söyleyenin ilmî konumu ne olursa olsun reddetmekten çekinmez.

Buna örnek olarak Ebû Amr ed-Dânî'nin ﴿تَرَاءَا الْجَمْعَانِ﴾ lafzında[373] ilk elifin hazfedildiği görüşü verilebilir. Dânî bu görüşünü üç vecihle temellendirmiştir.

İbnü'l Cezerî ise ikinci elifin hazfedildiği görüşünü tercih eder; bu görüş lehine beş ayrı delil ortaya koyar ve ardından Dânî'nin delillerini ilmî bir üslupla tek tek

---

372 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1196, 1526, 1209.

373 Şuarâ, 61.

değerlendirerek cevaplandırır. Aynı şekilde eş-Şâtıbî ve diğer bazı âlimlerin görüşlerine de gerektiğinde tenkit yöneltir.[374]

4) İbnü'l Cezerî, resm-i Osmanî bahsinde kendinden önceki âlimlerin bazı hatalarına da işaret eder. Bu yaklaşım, onun sadece nakleden değil; aynı zamanda tenkit eden ve tashih eden bir âlim olduğunu gösterir. Bu tenkitler iki şekilde ortaya çıkar:

a) Kelimelerin yanlış bâbda zikredilmesi: Bazı âlimlerin kelimeleri ait olmadıkları başlıklar altında ele aldıklarını belirtir ve bunları tashih eder.

– Hemzenin elif sûretinde yazıldığı yerler bahsinde bazı âlimlerin şu lafızları da zikrettiğini ifade eder: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسْ﴾ ﴿وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ﴾ İbnü'l Cezerî bu görüşü[375] reddeder ve şöyle açıklar: Bu kelimelerdeki elifin hemze ile ilgisi yoktur. [376]Aksine iki ihtimal vardır:

Bu yazım, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer el-Medenî kırâatlerine göre (Bazzî ve İbn Verdân rivayetleriyle) yazılmıştır.

Kelimenin benzerlerinden ayırt edilmesi için ziyade olarak konulmuştur.

– eş-Şâtıbî'nin ﴿مَسْئُولًا﴾ kelimesini[377] ve ﴿قُرْآن﴾ lafzındaki[378] elif hazfını ilgili bâbda zikretmesini eleştirir ve şöyle der: "Şâtıbî'den hayret edilir; bunu nasıl zikretmiştir? Zira ilmen bilindiği için ihtisar maksadıyla yapılan hazifler bu bâbda değildir."

– Bazı âlimlerin ﴿أَئِمَّة﴾ kelimesini[379] iki istifham hemzesi bâbında zikretmelerine karşı çıkar ve şu uyarıyı yapar: "﴿أَئِمَّة﴾ bu bâbdan değildir… Zira buradaki hemze, her ne kadar kelimenin fâ'sı olsa da başta değildir."

---

374 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1526.

375 Yûsuf, 87.

376 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1211.

377 İsrâ, 34; İsrâ, 36; Furkân, 16.

378 Bakara, 185; Yûnus, 37; İsrâ, 9; İsrâ, 82; Tâhâ, 2; Kıyâmet, 17-18.

379 Tevbe, 12; Enbiyâ, 73; Kasas, 5; Kasas, 41; Secde, 24.

b) Sehiv ve kalem sürçmelerini tashih etmesi: İbnü'l Cezerî, bazı âlimlerin sehven yaptıkları hataları da düzeltir.

– Mekkî b. Ebî Tâlib'in ﴿هَاؤُمُ﴾ kelimesindeki[380] mîm üzerinde vakfı yasaklamasını eleştirir. Mekkî bunu kelimenin aslının ﴿هَاؤُمُو﴾ olduğu zannına dayandırmıştır. Sehâvî de bu görüşü takip etmiştir.

İbnü'l Cezerî ise şöyle der: "Bu apaçık bir sehivdir. Zira ﴿هَاؤُمُ﴾'daki mîm, ﴿أَنتُمْ﴾'daki[381] mîm gibidir; aslı vâv ile sıladır."

– Sehâvî'nin (بآية) örneği[382] üzerinden yaptığı açıklamayı da tashih eder ve şöyle der: "Bu ifadede nazar vardır; çünkü (بآية)'de yâ'dan sonra bir elif yoktur. Elif, ﴿بآياتنا﴾'da[383] vardır."

Ancak İbnü'l Cezerî burada dikkat çekici bir ilmî nezaket de gösterir. Sehâvî için şöyle bir ihtimal ileri sürer: "Belki bunu kastetmişti de kalemi sürçtü yahut müstensihin kaleminden bir kelime düşmüştür."[384]

5) İbnü'l Cezerî, resm-i Osmanî'de geçen kelimelerin yazılış sebeplerini açıklarken sistemli bir terminoloji kullanır. Bu bağlamda sıkça şu kavramlara başvurur: "misillerin bir araya gelmesinden kaçınma", "ihtisar için hazif", "tahfif için", "iki kırâate ihtimal vermek", "âyet sonlarına uygunluk" gibi. Bu durum, resmin tevcihinin belirli kaideler çerçevesinde yürütüldüğünü göstermektedir.[385]

Bütün örnekleri zikretmek mümkün olmadığından, İbnü'l Cezerî'nin yaklaşımını yansıtan bazı misaller şu şekildedir:

---

380 Hâkka, 19.

381 Kâfirûn, 3. ve 5; Bakara, 42; Âl-i İmrân, 139; Âl-İmrân, 119; Mü'minûn, 115.

382 Bakara, 106.

383 A'râf, 103.

384 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1210, 1211.

385 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1193–1195.

a) ﴿رِئْيًا﴾ kelimesi[386] hakkında şöyle der: "Doğru olan; hemzesinin sûretinin hazfedilmesi ve kelimenin tek yâ ile yazılmasıdır. Bunun sebebi, misillerin bir araya gelmesinden kaçınmadır. Zira hemze sûretlenseydi yâ olacaktı; bu yüzden hazfedilmiştir."[387]

b) ﴿رُؤْيَاكَ﴾ ve[388] Kur'ân'da geçen ﴿الرُّؤْيَا﴾ lafızlarının sûretsiz yazılmasını, iki kırâate (idğam ve izhâr) ihtimal vermesiyle açıklar.

c) ﴿إِلَى﴾ kelimesinin[389] yazımı hakkında: "Zâhir olan, hemze sûretinin hazfedilmiş, sabit olanın ise yâ olduğudur." der.[390]

d) ﴿نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾ lafzındaki[391] yâ hakkında iki görüş zikredilir: Hemzenin sûreti olduğu, Zâid olduğu İbnü'l Cezerî birinci görüşü tercih ederek: "Bu görüş doğruya daha yakındır." der.

e) ﴿نَا﴾ hakkında şöyle der: "Bize göre şüphe yoktur ki hazfedilen elif, inkılâb eden eliftir; sabit olan ise hemzenin sûretidir."

f) ﴿سَأُورِيكُمْ﴾ kelimesinde[392] bazılarına göre vâv zâid kabul edilmiştir. İbnü'l Cezerî ise: "Zâhir olan, zâid olanın elif; hemzenin sûretinin ise vâv olduğudur." diyerek farklı bir tercih ortaya koyar.[393]

g) ﴿بِأَيْيدٍ﴾ kelimesinde[394] iki yâ'dan birinin zâid olduğu görüşüne karşılık: "Bana göre doğru olan, zâid olanın elif olduğudur." der.

---

386 Meryem, 74.

387 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1193.

388 Yûsuf, 5.

389 Bakara, 43.

390 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1203.

391 En'âm, 34.

392 A'râf, 145; Enbiyâ, 37.

393 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1210.

394 Zâriyât, 47.

Bu örnekler, İbnü'l Cezerî'nin resm-i Osmanî'de sadece nakil yapmakla kalmayıp, illetlendirme ve tercih yoluyla aktif bir ilmî tutum benimsediğini göstermektedir. Ayrıca tercihlerini ifade ederken farklı derecelendirme ifadeleri kullanır: "الصحيح" (doğru olan), "الأولى" (daha uygun olan), "لا شك عندنا" (bizce şüphe yoktur), "الظاهر" (zâhir olan), "الأحسن" (en güzel olan) gibi. Bu terminoloji, onun ilmî değerlendirmelerinde kesinlik derecelerini bilinçli biçimde ayırdığını ve sistematik bir usûl takip ettiğini ortaya koymaktadır.[395]

6) İbnü'l Cezerî, yalnızca resmin ihtimal vermesini esas alarak kırâat vecihlerini câiz gören anlayışı açık şekilde eleştirir. Ona göre bir vecih; rivayetle sabit değilse, Arapça kaidelerine uygun değilse ve kıyasa dayanmıyorsa, sırf mushaf hattı buna ihtimal veriyor diye kabul edilemez.

Bu bağlamda, bazı eş-Şâtıbî şârihlerinin ﴿الْمَوْءُودَةُ﴾ yerine[396] ﴿الْمَوَدَّةُ﴾ gibi vecihleri câiz görmelerine dolaylı bir reddiye yöneltir. Böylece resmin tek başına belirleyici olmadığını, mutlaka rivayet ve dil ölçüleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.[397]

7) İbnü'l Cezerî'nin metodunun en dikkat çekici yönlerinden biri, konuyu bütün yönleriyle kuşatmaya çalışmasıdır. Nitekim şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koyar: "Burada maksadımız, bu konuda resmedilenlerin tamamını kuşatmaktır…" "Bu, hemzenin, yerleşik kıyasa aykırı olarak resmedildiğini bildiğimiz bütün örneklerdir…"[398]

Bu yaklaşım özellikle "resm-i hat üzerine vakıf olma" bahsinde belirgindir. İbnü'l Cezerî, benzer örnekleri bir araya getirir, yazım şekillerini karşılaştırır ve ihtilaflı–ittifaklı noktaları sistematik biçimde ayırt eder.

İbnü'l Cezerî, resm-i Osmanî'yi kırâatin sıhhat şartlarından biri kabul etmekle birlikte, Arapça kıyasını da vazgeçilmez bir ölçü olarak görür. Bu nedenle şu temel

---

[395] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1197, 1210, 1212.

[396] Tekvîr, 8.

[397] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1218.

[398] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 215.

ilkeyi ortaya koyar: "Arapça kıyasına aykırı olduğunda, resme uymak câiz değildir." Ayrıca şöyle der: "Bu, Arapçada da rivayette de hiçbir aslı bulunmayan şâz bir vecihtir. Bu ve benzeri hususlarda sırf resme uymak orta bir durumdur."[399]

Bu ifadeler, onun metodunda resm ile rivayet ve dil arasında dengeli bir yaklaşım bulunduğunu gösterir. İbnü'l Cezerî, ﴿الٓ يٰسٓ﴾ lafzını[400] ele alırken şu önemli tespiti yapar: Bu ifade yazımda ayrı görünse de kırâatte tek kelime kabul edilmelidir. Dolayısıyla parçalanarak okunamaz. Vakıf hâlinde ise resme uymak icmâ ile câiz değildir. Bu durumun kırâatte benzeri bulunmadığını özellikle vurgular.[401]

Bu örnek, İbnü'l Cezerî'nin resme mutlak bağlı kalmadığını; gerektiğinde kırâatin esas alındığını açıkça ortaya koyar.

İbnü'l Cezerî, bu alandaki titizliğini sadece teorik olarak değil, uygulamada da göstermiştir. Nitekim kendisi şöyle der: "Resme göre tashih ettiğim ve kendi hattımla yazdığım Mushaf, bu konuda benim için bir dayanak olmuştur. Onu yazarken imamların naslarını ve ulaşabildiğim eski Mushafları tek tek takip ettim…" Ayrıca resm konusunda müstakil bir eser telif etmeyi düşündüğünü, ancak çeşitli sebeplerle bunu gerçekleştiremediğini ifade eder.[402]

1.10. Tahrîrât Konusundaki Metodu

On kırâat, Hz. Peygamber'den sahih ve mütevâtir olarak ümmete ulaşmış; ümmet de bu kırâatleri hem sadırlarda hem satırlarda muhafaza ederek korumuştur. Bu durum, Yüce Allah'ın şu vaadinin bir tezahürüdür:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [403]

---

399 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1213.

400 Sâffât, 130.

401 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1214.

402 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1193, 1236, 1511; Cezerî'ye nispet edilen, *el-Ecvibetü'l-Erbaʿîn ʿalâ Mesâʾili'l-Ḳırâʾât*, 17a.

403 Hicr, 9.

Ancak zaman ilerleyip ilk kurrâ neslinden uzaklaşıldıkça; kırâatlerin kitaplarda toplanması, rivayetlerin bir araya getirilmesi ve tariklerin çoğalmasıyla birlikte yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Özellikle insanların himmetlerinin zayıflaması sebebiyle, selefin yaptığı gibi her rivayeti ayrı ayrı okumak yerine, tek bir hatimde bütün kırâatleri cem etme yöntemi yaygınlaşmıştır. İşte bu süreçte, müteahhirûn tarafından "tahrîrât" adı verilen ilim ortaya çıkmıştır.

"Tahrîrât" kelimesi, Arapça "حرّ" kökünden gelir. Bu kök, lügatte "seçkin, değerli, en iyi" anlamlarını taşır. Mecazî olarak ise "güzel ve sağlam fiil" manasında kullanılmıştır.[404] Nitekim şair Tarafe b. el-Abd şöyle demiştir:

لَيْسَ هَذَا مِنْكَ مَا وَيٌّ بِحُرٍّ لاَ يَكُنْ حُبُّكَ دَاءً قَاتِلاً

"Sevgin öldürücü bir hastalık olmasın; bu, senden çıkan güzel bir davranış değildir."[405]

"Bu davranış senden güzel bir iş değildir" ifadesinde olduğu gibi, "حرّ" kökünden türeyen "tahrîr", lügatte düzeltmek, arındırmak, eksikleri tamamlamak ve metni sağlam hâle getirmek anlamlarını taşır. Bu çerçevede "bir kitabı tahrîr etmek", onu tashih etmek, hatalardan temizlemek ve tertipli hâle getirmek demektir. Kırâat ilmi terminolojisinde ise "tahrîr", kırâati hata ve kusurdan arındırmak anlamına gelir. Burada kastedilen; vecihleri, tarikleri ve rivayetleri birbirinden ayırmak, eda esnasında bunların karışmasını önlemek ve okuyucunun telfîke düşmesini engellemektir.[406]

Kırâat ilminde kullanılan "telfîk", "terkîb" ve "karıştırma" terimleri aynı anlamda değerlendirilir. Bu da bir okuyucunun tilavet sırasında bir kırâate göre başladığı okuyuşu, ihtilaflı vecihleri gözetmeden ve geri dönüş yapmadan başka bir kırâate geçerek sürdürmesi; böylece farklı kırâatleri aynı bağlam içinde birleştirmesidir. Bu durum, kırâat ehli tarafından hatalı kabul edilmiştir.[407]

---

[404] Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *el-Ḳāmûs ve't-Tâc*, md. (حرر maddesi).

[405] el-Cumahî, *Ṭabaḳātu Fuḥûli'ş-Şuʿarâʾ*, 1/138; Abdülkādir el-Bağdâdî, *el-Ḫizânetu'l-Edeb*, 2/419–425.

[406] Cezerî'ye nispet edilir, *el-Fevâʾidü'l-Müfhimme fî ʿUlûmi'l-Ḳırâʾât*, ts., 6.

[407] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, md. (لفق maddesi).

Araştırmamıza göre tahrîrât iki ana kısma ayrılır:

Birincisi, tarik ve rivayetlere dair tahrîrlerdir. Bu tür tahrîrlerde, farklı rivayet yolları karşılaştırılır, sahih olanlar ayıklanır ve zayıf veya hatalı olanlar dışarıda bırakılır. Ebû Amr ed-Dânî bu yöntemi *et-Teysîr* adlı eserinde uygulamış, rivayetleri *Câmiʿu'l-Beyân* ile mukayese etmiştir. Aynı şekilde Cezerî de *en-Neşr*'inde çok sayıda kırâat kitabını inceleyerek tarik ve rivayetleri tahrîr etmiştir. Bu yaklaşım, selef dönemine ait kırâat eserlerinin temel özelliklerinden biridir. Nitekim bu eserler genellikle Resûlullah'a ulaşan isnadlarla başlar; çünkü bir metni okuyanın, o metnin tariklerini bilmesi zorunlu kabul edilmiştir.[408]

İkincisi ise vecihlerde yapılan tahrîrlerdir. Bu konuda âlimler üç gruba ayrılmıştır.

Birinci grup, ilk dönem selef âlimleridir. Bu âlimlerden vecihler arasında tercih yapıldığına veya bazı vecihlerin yasaklandığına dair bir nakil bulunmaz. Bunun temel sebebi, onların kırâatleri ayrı ayrı ve her rivayeti müstakil olarak okumalarıdır. Bu nedenle okumanın uzunluğu ya da zorluğu onlar açısından bir problem teşkil etmemiştir.[409]

Cezerî, tahrîrât meselesinde orta yolu benimseyenlerdendir. Bu alanı tamamen ihmal etmemiş; ancak müteahhir âlimlerin yaptığı gibi aşırıya da gitmemiştir. Onun yaklaşımı, tahrîrâtı bir zaruret ölçüsünde ele almak ve kırâatlerin sahihliğini korumaya yönelik sınırlı bir çerçevede değerlendirmektir.

Eserde dikkatle incelendiğinde, İbnü'l Cezerî'nin yaptığı tahrîrlerin daha çok "usûl" bahislerinin bazı bölümlerinde yer aldığı görülür. Özellikle med bahisleri ve hemzede vakıf konuları bu bağlamda öne çıkar. Buna karşılık "ferş" bahislerinde tahrîrât neredeyse hiç yer almaz. Bu durum, İbnü'l Cezerî'nin tahrîrâtı başlı başına bir amaç olarak görmediğini; dolayısıyla bunlara riayet edilmemesinin kırâat ve tilâvette bir eksiklik doğurmayacağını düşündüğünü göstermektedir.[410]

---

408 Sefâkusî, *Ğaysu'n-Nefʿ*, 35.

409 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1610–1611; Ahmed ed-Dabbâʿ Ahmed ed-Dabbâʿ, *el-Ḳavlü'l-Muʿteber fî ʿIlmi'l-Ḳırâʾât* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 185.

410 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 463.

İbnü'l Cezerî'nin, zikrettiği tahrîrler karşısındaki tutumu da kullandığı ifade kalıplarından anlaşılmaktadır. Bu ifadelerle bazen bir görüşü kabul eder, bazen reddeder; tahrîrin sahih olup olmadığını açıkça belirtir. Nadiren de olsa tahrîri yapan kişiyi zikreder ve eğer görüş sahih değilse ona cevap verir. Böylece meseleleri mutlaklaştırmadan, ilmî bir değerlendirme çerçevesinde ele alır.

Bununla birlikte İbnü'l Cezerî, tahrîr edilen meseleler üzerinde genellikle uzun uzadıya durmaz. Bu konuda istisna teşkil eden örnek, Yûnus sûresinde geçen ﴿ءآلآنَ﴾ kelimesidir.[411] İbnü'l Cezerî bu kelime hakkında oldukça geniş bir inceleme yapmış ve farklı vecihleri, tarikleri ve değerlendirmeleri ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bu uzunluğu da şu sözleriyle gerekçelendirmiştir:

"Bu meselenin bütün vecihlerini, tariklerini, takdirlerini; câiz olan ve olmayan yönlerini kapsayan tahrîrini al. Bunu, sana zikrettiklerimin dışında bir yerde bulamazsın… Zira hak, uyulmaya daha lâyıktır."[412]

Ayrıca İbnü'l Cezerî, tahrîrâtı yalnızca dağınık değerlendirmeler hâlinde bırakmamış; bunları belli kurallar çerçevesinde ele almıştır. Nitekim "tahrîre bağlı kalarak" ifadesiyle bu yöntemi benimsediğini açıkça ortaya koyar ve ardından şöyle der:

"Bu kuralların altında birtakım meseleler yer alır."[413]

Bu yaklaşım, onun tahrîrâtı sistematik bir yapıya kavuşturduğunu ve meseleyi gelişi güzel değil, belirli kaideler çerçevesinde ele aldığını göstermektedir. Bununla birlikte İbnü'l Cezerî, bu kuralları mutlaklaştırmamış; uygulamada esneklik payı bırakmış ve örnekler üzerinden meseleyi açıklamakla yetinmiştir.

411 Yunus, 51 ve 91.

412 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1039.

413 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 462.

1.10.1. en-Neşr'de Verdiği Tahrîrât Örnekleri

İbnü'l Cezerî, tahrîrât metodunu somutlaştırmak için çeşitli örnekler zikretmiş; bu örneklerde hem tariklerin ayrımını hem de vecihlerin sınırlarını açık biçimde ortaya koymuştur:

Hafs kırâatinde "sekt" meselesi:

Hafs'a göre sekt ile okuma, yalnızca med ile birlikte câizdir; kasr ile birlikte câiz değildir. Çünkü sekt, sadece el-Eşnânî → Ubeyd → Hafs tarikiyle sabittir ve bu tarik için med vardır. Buna karşılık kasr, el-Fîl → Amr → Hafs tarikiyle gelmiştir ve bu tarik için yalnızca idrâc (sekt yapmadan okuma) söz konusudur. Bu örnek, farklı tariklerin vecihlerinin birbirine karıştırılamayacağını açıkça göstermektedir.[414]

﴿الم الله﴾ ve benzeri[415] yerlerde med–kasr meselesi:

Bu ifade vasl ile okunduğunda, bütün kırâat imamları için mîm harfinin yâ'sında hem med hem kasr câizdir. Bu hüküm, med sebebinin devam etmesi ve ârız sebebin dikkate alınmasına dayanır.

Aynı durum, nakl ile okuyan Verş ve ona tâbi olanlar için ﴿الم أحسب﴾ kelimesinde[416] de geçerlidir. İbnü'l Cezerî, bu vecihleri detaylandırmış ve her birini ilgili kitap ve tariklere nispet etmiştir.

İbn Galbûn'un kasrı tercih etmesini ise şu gerekçeyle açıklar: "Çünkü sâkin harf, harekeyi düşürmüştür."

Ayrıca el-Fâsî'nin "lafız ile hükmü birlikte gözeterek orta yol (tevassut) benimsenebilir" şeklindeki görüşünü nakletmiş, ancak bunu zayıf bulmuş ve şöyle cevap vermiştir: "Bu, fıkhî bir değerlendirme ve kıyastır; fakat nakil buna yardımcı olmamaktadır."

---

414 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1164.

415 Âl-i İmrân, 1,2.

416 Ankebût, 1,2.

Bu ifade, İbnü'l Cezerî'nin kıyasa değil rivayete öncelik verdiğini açıkça ortaya koyar.[417]

﴿الحَبْء﴾ kelimesindeki[418] vecihler:

Bu kelimede sahih olan tek vecih, nakil ile birlikte bâ harfi üzerinde sükûn ile vakfetmektir. Bu, istikrarlı kıyasa uygun olan vecihtir.

Bunun dışında, elif ile (الحَبَا) şeklinde bir vecih zikredilmiş olup bunu Ebü'l-Alâ el-Hemedânî nakletmiştir. Ayrıca idğamlı bir vecih de aktarılmış ve bunu el-Hüzelî rivayet etmiştir. Ancak bu vecih, Hamza'dan sahih değildir. Bu örnekler, İbnü'l Cezerî'nin müteahhirlerin terminolojisinde "tahrîrât", kendi ifadesiyle ise "kurallar" olarak ele aldığı bazı vecih ve kelimelere dair bir numune teşkil etmektedir. [419]

Bu bölümün sonunda araştırma, tahrîrâtla doğrudan ilgili ve önemli iki mesele üzerinde durmaktadır. Araştırmacı, tahrîrâtla meşgul olan âlimlerin bu iki meseleye temas etmediğini tespit etmiştir. Oysa bu meseleler, "tahrîrâtla amel etmek zorunludur" diyen müteahhir yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir ve ciddi bir inceleme gerektirir.

Birinci Mesele: Rûm Sûresi'ndeki ﴿ضَعْفٍ﴾ ve ﴿ضَعْفًا﴾ kelimeleri[420]

Kırâat kaynaklarının tamamı, bu iki kelimede Âsım b. Behdele ve Hamza ez-Zeyyât'ın ḍâd harfini fetha ile; diğer kırâat imamlarının ise ḍamma ile okudukları konusunda ittifak etmiştir.

Bununla birlikte, Hafs b. Süleyman'ın bu kelimeleri diğer imamlarla birlikte ḍamma ile okuduğuna dair bir rivayet de zikredilmiş; böylece Hafs için iki vecih ortaya çıkmıştır: fetha ve ḍamma.

---

417 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1040.

418 Neml, 25.

419 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1235.

420 Rûm, 54.

Ancak burada önemli bir problem ortaya çıkmaktadır: Bu mesele, tahrîrât yapılması gereken bir konu olmasına rağmen, muharrirler tarafından çoğunlukla ihmal edilmiş ve üzerinde durulmamıştır.

Eleştiri noktası şudur: Hafs'a nispet edilen ḍamma vecihinin gerçekten onun rivayeti olup olmadığı. Çünkü ulaşılabilen birçok kırâat kaynağı, Hafs'ın bu okuyuşu hocası Âsım'dan rivayet etmediğini; aksine kendi tercihiyle bu vecihe yöneldiğini açıkça belirtmektedir.

Bu konuda bazı önemli âlimlerin ifadeleri şöyledir:

İbn Mücâhid:

"Hafs, ḍâd harfini Âsım'dan değil, kendi görüşüyle ḍamme ile okumuştur."[421]

İbn Galbûn:

Hafs'ın, Âsım'a yalnızca bu kelimede muhalefet ettiğini belirtmiştir.[422]

Mekkî b. Ebî Tâlib:

"Hafs, fethayı Âsım'dan rivayet etmiş; ancak kendisine daha güçlü gelen bir rivayet sebebiyle ḍamme'yi tercih etmiştir."[423]

Ebû Amr ed-Dânî: Hafs'ın, Âsım'dan fetha ile rivayet ettiği halde, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayanarak ḍamme'yi tercih ettiğini ve fethayı terk ettiğini belirtir. Ardından şu hükmü verir: "Hafs'ın, Âsım'dan rivayet ettiği okuyuş daha sahihtir."[424]

el-Mu'addil:

Hafs'ın ḍamma okuyuşunu, Peygamber'den bu şekilde okunduğuna dair bir rivayete dayanarak tercih ettiğini ifade etmiştir.[425]

---

421 Dâyf, *Kitâbü's-Seb'a*, 508.

422 Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer Hemedânî, *et-Tezkira fi'l-Ḳırâ'ât*, 2/495.

423 Mekkî, *et-Tebṣıra fi'l-Ḳırâ'ât* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut), 635.

424 Dânî, *et-Teysîr*, 175–176.

425 Zehebî, *Tezkiretü'l-Ḥuffâẓ* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, ts.), 2/178.

Bu açık nakiller, güvenilir imamlar ve muteber kırâat kaynakları tarafından aktarılmış olup, ortak bir sonuca işaret etmektedir: Hafs'ın ḍamma okuyuşu, Âsım'dan rivayet değildir; bilakis onun şahsî tercihi olarak ortaya çıkmıştır.

Bu husus, Hafs b. Süleyman'ın kendi beyanıyla da sabittir. Nitekim şöyle demiştir: "Âsım'dan okuduğum şeylerin hiçbirinde ona muhalefet etmedim; yalnızca bu üç harfte ḍamme yaptım."[426]

Bu ifade, söz konusu vecihin doğrudan Âsım b. Behdele'a ait bir rivayet olmadığını; bilakis Hafs'ın kendi tercihi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Burada muharrirlere yöneltilen temel problem şudur: Bu vecihle okumaya nasıl cevaz verilmiştir? Zira bu okuyuş her ne kadar Hafs'tan sahih olarak nakledilmiş olsa da onun hocası Âsım'a dayanmaz. Bu da sened açısından kopuk bir vecih olduğu anlamına gelir.

Nitekim el-Ca'berî, eş-Şâtıbî'nin şu beyti üzerine:

وَفِي الرُّومِ صَفْ عَنْ خُلْفٍ فَصَلْ [427]

Şu değerlendirmeyi yapmıştır: Hafs için iki vecih zikredilmesi iki açıdan problem taşımaktadır. Birincisi, ḍamme okuyuşunun Âsım'dan değil, başka bir yoldan (Amr b. es-Sabbâh → Ubeyd b. es-Sabbâh tarikiyle) gelmiş olmasıdır. Bu durum, hadis usulü terminolojisinde "tedlîs" olarak değerlendirilir. Bu sebeple asıl olan, Âsım için bütün vecihlerde fetha ile hüküm vermektir.[428]

İkinci problem ise, Hafs'ın bu tercihini hadise dayandırmasıdır. Oysa kırâat âlimleri nezdinde, bir kırâatin kabulü için hadisle istidlal yeterli görülmez; hadis sahih ve üzerinde ittifak edilmiş olsa bile bu durum değişmez. Kaldı ki burada dayandırılan rivayetin zayıf olduğu da belirtilmiştir. Bu noktada ortaya çıkan eleştiri şudur: Tahrîrâtın zorunlu olduğunu savunanlar, bizzat kendilerinin reddettiği bir duruma

---

426 Mekkî, *et-Tebṣıra*, 635; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/254; Cezerî, *en-Neşr*, 2/345; eş-Şerîf al-Muʿaddil, "Ravżatü'l-Ḥuffāẓ", ts., 178.

427 Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî , *Ḥırzü'l-Emânî ve Vecḥü't-Tehânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 57.

428 Dânî, *et-Teysîr*, 176.

düşmüş olmaktadır. Çünkü sened bakımından problemli bir vecihe cevaz verilmiştir.[429]

Mesele, Cezerî'nin metoduna yöneltilen eleştiri açısından ele alındığında ise daha dikkat çekici bir durum ortaya çıkar: Bu vecih neden diğer "ziyâdeler" gibi değerlendirilmemiştir? Halbuki eş-Şâtıbî'nin zikrettiği ziyâdelerde sened kopukluğu yoktur; en fazla İbnü'l Cezerî'nin kendi tariklerinin dışında kalmaları söz konusudur.[430]

Buna karşılık, Hafs'a nispet edilen bu vecihte İbnü'l Cezerî'nin aynı tavrı göstermemesi ne açıkça kabul ne de reddetmemesi, kendi metoduyla tam uyumlu görünmemektedir. Nitekim bu durum, onun şu prensibiyle de çelişmektedir:

"Bizim âdetimiz, yalnızca yollarımızdan sabit ve sahih olanı toplamak, onun dışına çıkmamak ve başkasıyla karıştırmamaktır."

Bu bağlamda, el-Mütevellî'nin, el-Ca'berî'den naklettiği bir gerekçelendirme dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımda, Hafs'ın ḍamme vecihini tercih etmesi, onun hocası Âsım b. Behdele'dan fethayı rivayet etmiş olmasıyla birlikte açıklanmaya çalışılmıştır.

el-Ca'berî'ye göre, el-Ehvezî'nin "Ebû Umâre → Hafs → Âsım" tarikiyle; el-Hazzâz'ın da "Hubeyre → Hafs → Âsım" tarikiyle Rûm sûresindeki ilgili kelimelerin ḍamme ile okunduğunu nakletmesi, Hafs'ın bu vecihi Âsım'dan rivayet ettiğini göstermektedir. [431]Ardından el-Ca'berî şu kaydı düşer:

"Eğer nâzımın kastı buysa, bu cevap sahihtir."

Bu çerçevede ortaya konan savunma şudur: Hafs, hocasına muhalefet etmiş değildir. Bilakis ondan okuduğunu ondan rivayet etmiş; başkasından aldığı vecihleri de o kaynaklara nispet etmiştir. Dolayısıyla bu tercih, şahsî bir rey değil, farklı rivayetlerin naklidir.[432]

---

[429] Dânî, *et-Teysîr*, 176, 177.

[430] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1000.

[431] Mansûrî, *er-Ravżu'n-Naḍîr fî ʿIlmi'l-Ḳırâʾât*, 381–382.

[432] Mevsılî, *Keşrü'l-Meʿânî Şerḥu Ḥırzi'l-Emânî*, 249–250.

Bu yorum, Ebû Amr ed-Dânî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Cezerî gibi imamların ifadelerinde kapalı kalan noktayı açıklama iddiasındadır. Buna göre, onların sözlerinden anlaşılan "Hafs'ın bu vecihi Âsım'a arz etmediği" anlamı, zahirî bir yorumdur; gerçekte böyle bir murad söz konusu değildir. Çünkü bu imamların, senedi kopuk bir kırâati câiz görmeleri düşünülemez.[433]

Bu yaklaşımın vardığı sonuç şudur: Hafs için ḍamme vecih, *et-Teysîr, eş-Şâtıbiyye* ve *en-Neşr* yollarının dışındadır. Bununla birlikte, bazı âlimler bu vecihle okumayı tamamen terk etmemiş; şeyhlerine tâbi olarak ve hüsnüzanla bu okuyuşu sürdürmüşlerdir. Bu tutum, rivayeti esas alma ve selef mirasına bağlılık anlayışıyla temellendirilmektedir. Ayrıca Hafs'ın, Âsım'ın râvisi olması, kendisine başka bir yoldan sahih olarak ulaşan bir vecihi tercih etmesine engel görülmemiş; bu durum "telfîk" kapsamında değerlendirilmemiştir.[434]

İbnü'l Cezerî, iki farklı yerde mutlak ifadeler kullanarak, Ebû'l-İzz el-Kalânisî'nin *el-İrşâd* adlı eserinde, Hâlef el-Kûfî'ten sûreler arasında sükûtun rivayet edildiğini belirtmiştir. Bu ifadeler, zahiren hem İshak hem de İdrîs rivayetleri için sükût bulunduğu anlamını vermektedir.

Ancak bu durum iki açıdan problemli görünmektedir:

Birinci yön: *el-İrşâd*'da Hâlef için yalnızca İshak rivayeti yer almaktadır. Bu rivayet, İbnü'l Cezerî'nin *en-Neşr*'de benimsediği yollar arasındadır. Buna karşılık İdrîs rivayeti bu eserde kesinlikle bulunmamaktadır. [435]

İkinci yön: Ebû'l-İzz el-Kalânisî'nin *el-Kifâye el-Kübrâ* adlı eserinde İdrîs rivayeti zikredilmekle birlikte, bu rivayet *en-Neşr*'in yollarından değildir ve İbnü'l Cezerî de bunu kendi tercih ettiği tarikler arasında almamıştır.[436]

Bu noktada el-Ezmirî'nin yaklaşımı da tutarsız görünmektedir. Zira önce sükûtun yalnızca İshak'a ait olduğunu belirtmiş; ardından İbnü'l Cezerî'nin mutlak

---

433 Mevsılî, *Keşrü'l-Meʿânî Şerḥu Ḥırzi'l-Emânî*, 249.

434 Ebû'l-İzz Kalânsî., *İrşâdü'l-Mübtedi ve Teẕkiretü'l-Müntehî fi'l-Kırââti'l-ʿAşr* (el-Mektebetü'l-Faysaliyye Matbaası, 1404), 155.

435 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 735.

436 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 853.

ifadesine dayanarak İdrîs için de sükûtu kabul ettiğini söylemiştir. Bu ise metodolojik bir kararsızlık izlenimi vermektedir. [437]

Bu yaklaşım, tahrîrâtı zorunlu gören muharrirlerin metoduna göre de problemlidir. Çünkü eğer bu metod sıkı şekilde uygulanacaksa, İdrîs rivayetinin alınmaması gerekirdi. Madem alınmıştır, o hâlde daha tutarlı olan, bunun *el-İrşâd*'a değil *el-Kifâye el-Kübrâ*'ya dayandırılmasıdır. Bu durumda bir tarik diğerine karıştırılmamış; yalnızca bir kitap başka bir kitapla karıştırılmış olur ki bu daha hafif bir hatadır.[438]

Bu meselede el-Mütevellî'nin yaklaşımı daha isabetli görünmektedir. Zira o, İbnü'l Cezerî'nin mutlak ifadelerinin mukayyed rivayetlere hamledilmesi gerektiğini belirtmiş ve şu kaideyi ortaya koymuştur:

"Cezerî'nin mutlak sözü, mukayyede hamledilir."[439]

Bu yaklaşım, rivayetler arasındaki sınırları koruma açısından daha sağlam bir metodoloji sunmaktadır.

1.11. İnfiradlar Konusundaki Metodolojik Yaklaşımı

"فرد" kökü lügatte, bir şeyden ayrılmak ve tek başına kalmak anlamına gelir. Bu kökten türeyen kullanımlarda, sürüden ayrılan hayvan, diğerlerinden uzaklaşan ağaç veya bir şeyde tek başına kalan kimse ifade edilir. [440]

Istılahî olarak ise kırâat âlimlerinin "infirâd" kavramını açık ve kapsamlı biçimde tanımlamadıkları görülmektedir. Bu konuda özellikle el-Mezzâhî ve el-Mütevellî'nin tanımları dikkat çekmekle birlikte, her ikisi de meseleyi tam anlamıyla kuşatıcı değildir.[441]

---

[437] Kalânsî., *İrşâdü'l-Mübtedi*, 155–156.

[438] Cezerî, *el-Kifâye el-Kübrâ fi'l-Ḳırâ'ât*, 110–111; Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Tahrîru'n-Neşr fi'l-Ḳırâ'ât*, 195b; Cezerî, *Bedâ'iʿu'l-Burhân fî ʿIlmi'l-Ḳırâ'ât*, 10, 176.

[439] Mansûrî, *er-Ravżu'n-Naḍîr*, 36–37.

[440] Zebîdî, *el-Ḳāmûs ve't-Tâc*, md. (فرد) maddesi.

[441] Bağdâdî, *Ḫizânetu'l-Edeb*, 3/240.

el-Mezzâhî, infirâdı "şâz olmak" şeklinde tanımlamış ve bu iki kavramı eşitlemiştir. Ancak bu yaklaşım isabetli değildir. Zira bir vecihte infirad bulunması, onun zorunlu olarak şâz olduğu anlamına gelmez; aksine bazı infiradlar sahih hatta mütevâtir olabilir. Muhtemelen bu yaklaşım, İbnü'l Cezerî'nin bazı yerlerde "şezze", bazı yerlerde ise "inferede" ifadelerini kullanmasından kaynaklanmaktadır.[442]

el-Mütevellî ise infirâdı "râvilerden birinin bazı vecihlerde tek başına kalması" şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda iki problem bulunmaktadır: Birincisi, tanımın aşırı derecede muhtasar olmasıdır. İkincisi ise "râviler" ifadesidir. Kırâat ıstılahında râvi, doğrudan imamın talebesini ifade ederken; onlardan nakilde bulunanlar "tarîk" olarak adlandırılır. Bu sebeple infiradı yalnızca râvilerle sınırlı görmek isabetli değildir. Ancak "râviler" ifadesi geniş anlamda, tarikleri de kapsayacak şekilde anlaşılırsa bu problem giderilebilir.[443]

İbnü'l Cezerî'nin eserindeki kullanımlar esas alındığında infirâd şu şekilde tanımlanabilir:

İnfirad: Bir kırâat veya vecihin, yalnızca tarik sahiplerinden birinin onu belirli bir râviye nispet etmesi ve bu nispetin, aynı râviden gelen diğer meşhur tariklere aykırı olmasıdır.[444]

"Kırâat" ifadesi, lafzın kendisine (metne) ait farklılıkları ifade eder. Buna ﴿رِضْوَانَهُ﴾ kelimesinde[445] râ harfinin kesre ile okunması örnek verilebilir. Bu vecihte en-Nehrevânî, Hamdûn → Şu'be tarikiyle râ'nın kesreli okunmasını tek başına rivayet etmiş ve bu yönüyle diğer rivayetlere muhalefet etmiştir.[446]

"Vecih" ise edâ ile ilgili farklılıkları ifade eder. İstiâzenin gizli okunması veya hemze üzerinde vakıf şekilleri gibi uygulamalar bu kapsamdadır. Meselâ el-Velî, İsmâil → Nâfi' tarikiyle istiâzenin gizlenmesini tek başına rivayet etmiştir.[447]

---

442 Zebîdî, *el-Ḳāmûs ve't-Tâc*, md. (فرد) maddesi.

443 Mansûrî, *er-Ravżu'n-Naḍîr*, 315b.

444 Türkiye Diyanet Vakfı, *TDV*, md. İNFİRÂD maddesi.

445 Mâide, 16; Tevbe, 109; Muhammed, 28; Hadîd, 27.

446 Cezerî, *en-Neşr*, 2/238.

447 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 842.

"Yollardan biri" ifadesiyle, yirmi meşhur râvi dışındaki nakil yolları kastedilir. Bu kapsamda el-Ezrak, ed-Dânî, eş-Şâtıbî gibi isimler ve onların eserleriyle gelen tarikler yer alır. "Sadece" kaydı, bir vecihte hiçbir başka râvi veya tarik sahibinin o rivayete katılmamasını ifade eder. "Râviler" ifadesi ise Kālûn, Hafs, Rûh, İdrîs gibi meşhur yirmi râviyi kapsar.

Bu çerçevede infirâdın ölçüsü, bir vecihin yalnızca tek bir tarik tarafından rivayet edilmesi ve diğer meşhur tariklere muhalif olmasıdır. Bunun ötesinde bir vecihe "şâz" veya "mütevâtir" denilmesi, tanım değil nitelendirme kapsamına girer.

İnfirâdlar, sıhhat ve kullanım bakımından aynı seviyede değildir. Başlıca iki kısımda değerlendirilir:

a) Mütevâtir olup başka yollardan sabit olan infirâd

Bu türde vecih, aslında sahih ve okunur durumdadır; ancak onu tek başına rivayet eden tarik açısından geçerli değildir. Örnek: ﴿أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ﴾ [448] kelimesi. Bu kelimeyi Hafs ve Ya'kūb "أُسْوِرَة" şeklinde okurken, Rüveys Ya'kūb'dan "أَسَاوِرَة" şeklinde tek başına rivayet etmiştir.

Bu okuyuş mütevâtirdir; ancak Rüveys tarikiyle değil, diğer tariklerle sabit olduğu için Rüveys'e nispetle bu vecihle okunmaz. Buna rağmen şâz sayılmaz.[449]

b) Şâz olan ve hiçbir şekilde okunmayan infirâd

Bu tür, ne onu rivayet eden râvi için ne de başkaları için geçerli kabul edilir. Örnek: ﴿لَا يَلْبُثُونَ﴾ kelimesinin, [450] Rûh tarafından "يُلَبَّثُونَ" şeklinde okunması.

Bu okuyuş, on kırâat imamından hiçbirine dayanmaması sebebiyle şâz kabul edilir ve hiçbir şekilde okunmaz. Infirâd, tek başına hüküm ifade eden bir sıhhat ölçüsü değildir; her bir infirad, bağlı olduğu rivayet ağına ve diğer şartlara göre değerlendirilir.[451]

---

448 Zuhruf, 53.

449 Cezerî, *en-Neşr*, 2/308.

450 İsrâ, 76; Ahzâb, 14.

451 Bu eser Cezerî'ye nispet edilir, bkz., *et-Tetimme ʿalâ'n-Neşr*, 790.

Cezerî, Kırâat imamlarından herhangi birine nispet edilen hiçbir vecihi ihmal etmediğini vurgulayarak şöyle der: "Bu güvenilir ve sağlam râvilerden gelen hiçbir harfi zikretmeden bırakmadım… Tek kalan seçkin kimsenin infiradını da belirttim."[452]

Eserin bütünü incelendiğinde bu yaklaşımın fiilen de uygulandığı görülür. Kitap boyunca toplam 344 infirâd tespit edilmiş ve bunlar çoğunlukla "انفرد فلان" (falanca tek kaldı) şeklinde açık ifadelerle kaydedilmiştir. Bunun yanında: 10 yerde "şâz oldu" (شذّ), 5 yerde de "yanıldı" (وهم) ifadeleri kullanılmıştır. Bu da İbnü'l Cezerî'nin infirâdları sadece nakletmekle kalmayıp değerlendirdiğini de göstermektedir.

İbnü'l Cezerî, infirâdları aktarırken farklı isnad ve atıf yöntemleri kullanmıştır:

1) Tarik içindeki şahsa nispet

İnfirâdı doğrudan rivayet zincirindeki kişiye bağlar. Örnek olarak: "Kârizînî, ﴿جَاوَزَهُ هُوَ﴾ ifadesinde izhâr ile okuma hususunda tek kalmıştır."[453] Benzer şekilde: "Zeyd, er-Ramlî → es-Sûrî tarikiyle râ'yı fethalı, hemzeyi imâleli okumada tek kalmıştır."[454]

2) İbnü'l Cezerî'e nispet (kitap adı olmadan)

İnfirâdı bir âlime nispet eder, fakat eser adını zikretmez. Örnek: "el-Hüzellî, el-Hâşimî'den rivayette tek kalmıştır.", "İbn Mihrân, Rûh'tan rivayette tek kalmıştır."[455]

3) İbnü'l Cezerî ve eser adı birlikte

Daha açık isnad için hem âlimi hem eserini zikreder. Örnek: "Ebû'l-İzz, el-Kifâye'de tek kalmıştır." "Sıbtü'l-Hayyât, el-Mübehcec'de tek kalmıştır."[456]

---

[452] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 462.

[453] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1329.

[454] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 880.

[455] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 880, 1371.

[456] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1064.

Bazen İbnü'l Cezerî adı yerine sadece "sâhib" ifadesini kullanır: "et-Tahrîd'in sahibi tek kalmıştır." "el-Unvân'ın sahibi tek kalmıştır."[457]

4) Sadece esere nispet

Doğrudan kitap adı zikredilir, şahıs belirtilmez: "et-Tecrîd'de bu okuyuşla tek kalınmıştır." "el-Misbah'ta bu şekilde tek kalınmıştır."[458]

5) Vecih zikredilip ardından infirâdın belirtilmesi

Nadiren önce okuyuş verilir, sonra onun infirâd olduğu ifade edilir.[459]

Bu maddelere ek olarak, İbnü'l Cezerî'nin infirâdlar konusundaki metodunu tamamlayan bazı önemli yönler daha tespit edilmiştir:

1) İnfirâd hakkında hüküm vermesi

İbnü'l Cezerî, infirâdı sadece nakletmekle yetinmez; çoğu zaman onun değerine dair değerlendirme yapar. Örnek olarak: "et-Tezkire'de Ya'kūb için bu okuyuşla tek kalınmıştır; bu ise gariptir." ifadesiyle, infirâdın zayıflığına işaret eder.[460] Bazen de açıkça muhalefeti vurgular: "Falanca tek kalmış ve bütün râvilere muhalefet etmiştir." Yine bazı durumlarda rivayetin kaynaklarda bulunmamasını tenkit eder: "Bunu eş-Şerîf'in el-Müfredât'ında bulamadım."[461]

2) İnfirâdı ta'lîl etmesi (gerekçelendirmesi)

İbnü'l Cezerî, bazı infirâdların ortaya çıkış sebebini açıklamaya çalışır. Örneğin: "Bu okuyuşta tek kalmıştır; bunun sebebi fethanın hafifliği ve öncesindeki harfin sâkin oluşudur." Bu yaklaşım, onun sadece nakil değil dirayet yönünü de öne çıkardığını gösterir.[462]

---

457 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1336.

458 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1352.

459 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1265; Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

460 Cezerî, *en-Neşr*, 2/343.

461 Cezerî, *en-Neşr*, 2/248.

462 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 918.

3) Takip edenleri zikretmesi

Bazen infirâdın mutlak olmadığını, sonradan başkalarının da bu görüşü benimsediğini belirtir: "İbn Mihrân bu hususta tek kalmıştır; onu bu görüşte el-Hüzellî de takip etmiştir."[463]

4) Kaynağa ircâ etmesi

Bazı infirâdları önceki bir kaynağa bağlar: "es-Safravî bu okuyuşta tek kalmıştır; zannederim bunu Ebû Ma'şer et-Taberî'den almıştır." Bu, rivayet zincirinin arka planını tahlil etme çabasını gösterir.[464]

5) Kendi tariklerinin dışındaki infirâdları da zikretmesi

İbnü'l Cezerî, metoduna sıkı bağlı olmakla birlikte, bazen kendi belirlediği yollar dışında kalan rivayetleri de kaydeder: "el-Velî, İsmâil → Nâfi' tarikiyle bu okuyuşta tek kalmıştır." Bu durum, onun kapsayıcı bir envanter sunma gayretini yansıtır.[465]

6) İnfirâdı selefe nispet ederek genişletmesi

Bazı vecihleri sadece bir râviyle sınırlı bırakmaz, onları erken dönem âlimlerine dayandırır: "Bu, Zeyd b. Ali ve Abdullah b. ez-Zübeyr'in okuyuşudur." Yine: "Bu, İbn Muksim, Katâde ve Hasan'ın bir rivayetteki okuyuşudur…" Bu yöntem, infirâdın tarihsel kökünü göstermeye yöneliktir.[466]

7) Tercihte bulunması

İbnü'l Cezerî, bazı infirâdlar arasında tercihte bulunur ve gerekçesini açıklar. Meselâ, İbn Şenbûz'un idğam vecihini zikrettikten sonra şöyle der: "Benimsenen okuyuş izhârdır; çünkü bu, usûlleri korumak ve nakledilen nasslara riayet etmek bakımından daha uygundur." Bu, onun metodunda nakil ile usûl arasında denge kurduğunu gösterir.[467]

---

[463] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1291.

[464] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1097.

[465] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 842.

[466] Cezerî, *en-Neşr*, 2/278.

[467] Cezerî, *en-Neşr*, 2/278.

8) Usûl–ferş ilişkisini kurması

Ferş bölümünde, daha önce usûl kısmında zikrettiği infirâdlara atıf yapar. Böylece eser içinde bütünlük sağlar ve tekrarları azaltır.[468]

1.12. Kırâatlerin Müstakil Olarak Tilaveti ve Cem' Metodu

Selef âlimlerinin ve ilk dört asrın yerleşik uygulaması, kırâatlerin ayrı ayrı okunması (ifrâd) idi. Bu yönteme göre bir talebe, her bir râvi için baştan sona müstakil bir hatim yapmak zorundaydı. Meselâ Kālûn, ardından Verş, sonra Bezzî şeklinde her biri için ayrı hatimler okunur, bu süreç yedi veya on kırâate ulaşıncaya kadar devam ederdi. Bu usûl, uzun sürmesine rağmen, selefin ilmî titizliğini ve rivayetleri kuşatma konusundaki hassasiyetini yansıtır.

Beşinci asırdan itibaren ilmî himmetin zayıflaması ve öğrenimde hız arayışı sebebiyle, bir hatimde birden fazla kırâatin bir arada okunması (cemʿ) yöntemi ortaya çıkmıştır. Böylece tek bir hatimde yedi veya on kırâat birlikte okunmaya başlanmıştır.

İbnü'l Cezerî, bu meseleye özel bir bab ayırmış ve bu konunun önceki eserlerde yeterince ele alınmadığını belirtmiştir. Ona göre bu konu, "usûl bahislerinin meyvesi ve mukaddimelerin neticesi" sayılacak derecede önemlidir. İbnü'l Cezerî bu yöntemi benimsemekte ve sistematik hale getirmektedir.[469]

İbnü'l Cezerî'nin bu konudaki metodu şu esaslar etrafında şekillenmektedir:

1) Ön şart: İfrâd eğitimi

Cemʿ metoduna ancak her bir kırâati ayrı ayrı öğrenmiş, rivayet ve tariklere vâkıf olmuş kimseler girişebilir. Bu eğitim olmadan cemʿ yapılmasına izin vermez.

2) Cemʿde taksim sistemi

Cemʿ yolunda 240 cüz taksimi esas alınır; talebe bir mecliste dört hizb okur. İfrâd yolunda ise 120 cüz taksimi uygulanır; bir mecliste yarım hizb okunur.

---

[468] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 915.

[469] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1610.

3) Ezber şartı

Kırâat ilmini tahkik etmek isteyen kimseye, ihtilafları doğru kavrayabilmesi için tam bir kırâat kitabını ezberleme şartı getirir.

4) Vacip ve caiz ihtilaf ayrımı

Rivayet ve tarik ihtilafları "vacip"tir; bunlardan birini terk etmek rivayette eksiklik sayılır. Vecih ihtilafları ise "caiz"dir; bunlardan birini terk etmek rivayeti bozmaz.

5) Cemʿ yöntemleri ve İbnü'l Cezerî'nin tercihi

İbnü'l Cezerî, iki ana yöntemi zikreder: Harfe göre cemʿ (Mısır ekolü), Vakfa göre cemʿ (Şam ekolü), Bunları birleştirerek üçüncü bir yöntem geliştirir. Bu yöntemde: Okumaya bir kârî ile başlanır, ona en yakın olan diğer kârîler takip edilir, ihtilaflı kelimelerde durularak vecihler uygulanır, uygun vakıflarda ilerlenir. Bu yöntem hem vakfa göre cemʿi korur hem de harfe göre cemʿden daha hızlı bir ilerleme sağlar.[470]

6) Cemʿ yapanlar için şartlar

İbnü'l Cezerî dört temel şart belirler: Vakfa riayet, İbtidâya riayet, Güzel eda, Terkîbden kaçınma. "Terkîb", kırâat vecihlerini usulsüz biçimde karıştırmak anlamına gelir ve kesin olarak reddedilir.

7) Öncelik belirlemeye karşı çıkması

Cemʿde belirli bir kârîyi sürekli öne almayı doğru bulmaz; bunu ilmî yetersizlik olarak değerlendirir.

8) Önceki görüşleri tashih etmesi

Kendisinden önceki bazı âlimlerin cemʿ şartlarını değerlendirir; bunların kısmen doğru olmakla birlikte yeterli olmadığını belirtir.[471]

---

[470] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1617.

[471] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1623.

9) Yeni bir tür eklemesi (Tenâsüb)

Mevcut cemʿ türlerine ek olarak "tenâsüb" adını verdiği bir yöntem geliştirir. Bu, kırâatler arasında uygunluk ve yakınlığı esas alan bir tertip anlayışını ifade eder.[472]

İbnü'l-Cevzî'nin "kırâatleri cem' eden bazı kimseler 'melik, mâlik, melâk' şeklinde okuyarak Kur'an'ı nazmından çıkarırlar" şeklindeki tenkidi, burada ele alınan cemʿ metoduna yönelik değildir. Onun reddettiği şey, aynı kelime üzerinde farklı vecihleri art arda birleştirerek tek bir lafız hâline getirmektir. Bu ise kırâat ilminin kabul ettiği usûle aykırıdır.[473]

Buna karşılık İbnü'l Cezerî'nin savunduğu cemʿ yöntemi, vecihleri karıştırmadan, her birini kendi usûlü içinde ve tertipli şekilde okumaya dayanır. Bu yöntemde farklı kırâatler, kelime kelime veya vakıf noktalarında ayrıştırılarak uygulanır; böylece her vecih kendi bağlamı içinde korunur.

Verilen ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ ayeti[474] üzerinden yapılan uygulama, bu sistemin nasıl işlediğini açıkça göstermektedir. Okuyucu, bir kırâatle başlamakta; ardından aynı yerdeki ihtilafları sırayla uygulamakta, her vecih bağımsız şekilde icra edilmekte ve hiçbir şekilde lafız iç içe geçirilmemektedir. Böylece: Her kırâat kendi bütünlüğünü korur, Telfîk (usulsüz karıştırma) oluşmaz, Rivayet zinciri bozulmaz.[475]

Bu sebeple bu tür cemʿ, kurrâ arasında meşru ve uygulanan bir yöntemdir ve İbnü'l-Cevzî'nin reddettiği türden değildir.

Cezerî'nin kırâat ilmine yaklaşımı bütüncül olarak değerlendirildiğinde, onun temelde cumhurun koyduğu esasları benimsediği; ancak bazı kritik noktalarda özgün tercihlerde bulunduğu görülmektedir.[476]

Öncelikle Cezerî, kırâatin sahihliği için şu iki şartta cumhurla tam bir uyum içindedir: Arap diline uygunluk, Osmanî Mushaf hattına uygunluk.

---

472 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 1323.

473 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 123.

474 Haşr, 7.

475 Bu eser Cezerî'ye nispet edilir, bkz., *el-Fevâ'idü'l-Müfhimme*, 6.

476 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 123.

Ancak üçüncü şart olan tevâtür konusunda farklı bir yaklaşım benimser. Ona göre her bir harf ve vecih için ayrı ayrı tevâtür aramak pratikte mümkün değildir. Bu sebeple tevâtür yerine senedin sahihliğini esas alır. Bununla birlikte bu sahih senedi mutlak bırakmaz; onu şu iki unsurla destekler: Kırâatin ulema arasında yaygın olması (şöhret), Kabul görmüş olması (telakkî bi'l-kabûl) bu yaklaşım, görünüşte tevâtürden ayrılıyor gibi olsa da gerçekte onun fonksiyonunu farklı bir çerçevede sürdürmektedir.

Ayrıca İbnü'l Cezerî, üç kırâatin (Ebû Ca'fer, Ya'kūb, Ḫalef) tevâtürünü savunarak onları yedi kırâatle aynı seviyede değerlendirmiştir. Bu görüşünü: Döneminin fetvaları (özellikle büyük imamların görüşleri), Güvenilir ilmî otoritelerin beyanları, İstikrâ (geniş tarama ve karşılaştırma) yöntemi ile temellendirmiştir.

Cezerî'nin en-Neşr fî'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr adlı eseri farklı isimlerle anılmıştır. İbnü'l Cezerî, asıl adının "Neşru'l-ʿAşr" olduğunu belirtmiş; bunun yanında "Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" ve kısaca "en-Neşr" ifadelerini de kullanmıştır. Yaygın kullanım "Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" şeklindedir.

Eser, kırâat ilmine olan ilginin azalması ve bu ilmin kaybolma tehlikesi karşısında, onu korumak ve sistemli şekilde aktarmak amacıyla yazılmıştır. Hicrî 799 yılında Bursa'da yazılmaya başlanmış ve aynı yıl içinde tamamlanmıştır.

Eserin Cezerî'ye ait olduğu konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Hem klasik biyografi kaynakları hem yazma nüshalar hem de sonraki âlimlerin atıfları bu aidiyeti kesin olarak doğrulamaktadır.

1.13. Cezerî'nin Yedi Harf Meselesine Dair Görüşleri

1.13.1. Yedi ve On Kırâat Hakkında Telif Edilen Eserler

Kırâat ilmine dair telif faaliyetleri erken dönemlerden itibaren başlamış olup, bu sahada birçok âlim çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu bağlamda ilk dikkat çeken isimlerden biri, Kālûn'un talebesi olan el-Kādî İsmail b. İshak el-Mâlikî'dir. İbnü'l Cezerî, yedi imamın da aralarında bulunduğu yaklaşık yirmi imamın kırâatini ihtiva eden bir eser telif etmiş ve 282/895 yılında vefat etmiştir.[477]

Kırâat sahasında önemli bir diğer isim ise İmam Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir. Taberî, kırâat alanında "el-Câmîʿ" adlı hacimli bir eser kaleme almış ve bu eserinde yaklaşık yirmi kırâati bir araya getirmiştir. Kendisi 310/922 yılında vefat etmiştir.[478]

Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî de kırâat ilmine dair eser telif eden âlimlerdendir. İbnü'l Cezerî, eserinde on kırâat imamından biri olan Ebû Ca'fer el-Kârî'nin kırâatine de yer vermiştir. Dâcûnî 324/934 yılında vefat etmiştir.[479]

Kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması ise ilk defa Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. Mücâhid tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Mücâhid, Dâcûnî ve Taberî'den kırâat rivayetinde bulunmuş olup, onun bu tasnifi sonraki dönemler üzerinde etkili olmuştur.[480]

---

[477] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/65, 1/162; Muhaysin Muhammed Sâlim, *el-Mühezzeb*, 19; Necâtî Tetîk, *Kırâat İlminin Taʿlimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 62.

[478] *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000), 19.

[479] Muhammed b Ahmed ez-Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâ'i'l-Kibâr* (Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı yayını, ts.), 2/539; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/77.

[480] Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîḫu Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 5/144-145; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîḫi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/84, 88; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/533-538; es-Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/52; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/109.

İbn Mücâhid'den sonra da kırâat ilmiyle ilgilenen âlimler eser telif etmeye devam etmişlerdir. Bu dönemde öne çıkan isimlerden bazıları şunlardır: Ebû Bekir Ahmed b. Nasr es-Şezzâî (ö. 370/980), Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân (ö. 381/991) ve "Kitâbü'ş-Şâmil ve'l-Gâye" adlı eserin müellifi olarak bilinen İbn Mihrân; ayrıca İmam Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer el-Hazâî (ö. 408/1018) olup, "el-Müntahâ" adlı eserinde kendisinden önce toplanmamış derecede çok sayıda kırâati bir araya getirmiştir.[481]

Bu dönemden sonra kırâat ilmiyle meşgul olan âlimler, kendilerine ulaşan ve sahih kabul ettikleri kırâatleri bir araya getirerek eserler telif etmişlerdir. Ancak Endülüs ve Kuzey Afrika'da IV. hicrî asrın sonlarına kadar kırâate dair müstakil bir telif faaliyetinin bulunmadığı görülmektedir. Kırâat ilmi bu bölgelere, Mısır'a göç eden âlimler vasıtasıyla intikal etmiştir. Endülüs'e kırâat ilmini ilk taşıyan kişi, "er-Ravza" adlı eserin müellifi olan Ebû Amr Ahmed b. Muhammed et-Telemenkânî'dir (ö. 429/1037). Onu, 437/1045 yılında vefat eden Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib takip etmiş; bu âlim "et-Tebsîre" ve "el-Keşf" adlı eserleri kaleme almıştır.

Bunu müteakiben, Hafız Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1052), "et-Teysîr" ve "Câmiʿu'l-Beyân fî'l-Kırââti's-Sebʿi'l-Meşhûra" adlı eserlerini telif etmiştir. Özellikle "Câmiʿu'l-Beyân" adlı eserinde, kırâat-i seb'a ile ilgili beş yüzden fazla rivayet ve tarik zikredilmiştir.

Hafız Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Ehvâzî (ö. 446/1054) ise "el-Vecîz", "el-İcâz", "el-İzâh" ve "el-İtihâz" gibi eserleriyle bu sahada temayüz etmiş; meşhur ve şâz kırâatleri geniş şekilde cem etmiştir. Aynı dönemde Mağrip bölgesinde yetişen Ebü'l-Kāsım Yusuf b. Ali el-Hüzelî (ö. 465/1072), İslâm beldelerini dolaşarak çok sayıda kırâat rivayet etmiş ve "el-Kâmil" adlı eserinde elliye yakın imamın kırâatini toplamıştır. Bu eserde 1459 civarında rivayet ve tarik yer almaktadır.[482]

Aynı asırda Mekke'de yaşayan Ebû Mu'aşer Abdülkerîm b. Abdussamed et-Taberî (ö. 478/1085), "Kitâbü't-Telhîs fî'l-Kırââti's-Semân" ve "Şevku'l-ʿArûs" adlı

---

481 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/109, 110.

482 Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâ'*, 2/106-107; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/228;,Zehebî, *Zeylü Tezkireti'l-Ḥuffâẓ*, 3/112; Süyûtî, *el-İtḳān*, 1/155; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/220-222.

eserleri kaleme almış; bu eserlerde yaklaşık 1550 rivayet ve tarik zikretmiştir. Kırâat ilmine dair mevcut bilgilerin önemli bir kısmı bu iki âlimin derlemelerine dayanmaktadır.

Daha sonraki dönemde Ebü'l-Kāsım İbn Abdülazîz el-İskenderî (ö. 619/1222), "el-Câmiʿu'l-Ekber ve'l-Bahru'l-Ezhar" adlı eserinde yaklaşık yedi bin rivayet ve tariki bir araya getirerek bu sahada dikkat çekici bir çalışma ortaya koymuştur.

Hicrî VII. asırdan itibaren âlimler, az veya çok sayıda kırâat ihtiva eden eserler telif etmeye devam etmiş; sahih kabul ettikleri kırâatleri, şâz olanlarla birlikte derlemişlerdir. Bu durum, selefin "kırâat, sonrakilerin öncekilerden alarak sürdürdükleri bir sünnettir" anlayışı çerçevesinde genel kabul görmüştür. Bununla birlikte İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in bazı uygulamaları istisna edilmiştir. İbn Şenebûz mushaf hattının dışına çıkmış; İbn Miksem ise rivayet şartını gözetmeksizin Arapça kaidelere uygun kırâatleri caiz görmüştür.[483]

Bunun dışında el-Hüzelî'nin "el-Kâmil", Ebû Muʻaşer et-Taberî'nin "Şevku'l-ʿArûs", el-Ehvâzî'nin "el-İknâʿ", Ebû'l-ʿİzz el-Kalânisî'nin "el-Kifâye", Sebtü'l-Hayyât'ın "el-Mehbec" ve el-Mâlikî'nin "er-Ravza" gibi eserlerinde yer alan kırâatlerle amel edenler bulunmakla birlikte, bu eserlerde zayıf ve şâz kırâatlerin bulunmasına rağmen, bunlarla okumayı reddeden genel bir yaklaşımın mevcut olmadığı görülmektedir. Aksine, ümmetin âlimleri bu eserleri yazmış, okutmuş ve bunlara dayalı icazetleri geçerli kabul etmişlerdir.[484]

1.13.2. Yedi ve On Kırâat Hakkındaki Görüşler

Kırâat ilmi hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bazı kimseler, yalnızca meşhur yedi imama nispet edilen kırâatlerin sahih olduğunu ileri sürmüş ve Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" hadisiyle bu yedi kırâatin kastedildiğini zannetmişlerdir. Benzer şekilde, bazıları da sadece "Şâtıbiyye" ve "Teysîr" adlı eserlerde yer alan kırâatlerin sahih olduğunu kabul etmiş ve hadiste geçen "yedi harf" ifadesini bu eserlerdeki kırâatlerle ilişkilendirmiştir. Hatta bu iki eserde

---

483 Sübhi Sâlih, *Mebâḥis fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 251.

484 Sübhi Sâlih, *Mebâḥis*, 251-252.

yer almayan kırâatleri şâz kabul edenler de olmuştur. Oysa bu iki eserde bulunmayan ve meşhur yedi imamın dışında kalan birçok kırâat, bunlarda yer alan bazı kırâatlerden daha sahih olabilmektedir.[485]

Bu yanlış anlayışın temelinde, hadiste geçen "yedi harf" kavramı ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan "yedi kırâat" tasnifinin birbirine karıştırılması yatmaktadır. Bu sebeple bazı kimseler, "yedi harf" ile "yedi kırâat"in aynı şey olduğunu zannetmiş ve bu durum ilmî bir karışıklığa yol açmıştır.[486]

Nitekim mütekaddimûn âlimlerinin birçoğu, İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi imamla sınırlandırmasını uygun bulmamış ve bu tasarrufu isabetli görmemiştir. Onlara göre, eğer bu sınırlama yapılmamış yahut maksadı açıkça ifade edilmiş olsaydı, söz konusu karışıklık ortaya çıkmayacaktı.

İmam Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, bu hususta müteahhirîn âlimlerinin yedi kırâati belirli imamlara tahsis etmelerini, bu kırâatlerin daha veciz ve seçkin kabul edilmesiyle açıkladıklarını ifade eder. Ancak halkın büyük bir kısmı, bu yedi kırâati adeta zorunlu kabul etmiş, bunların dışında kalan ve hatta bazı durumlarda daha meşhur olan kırâatleri hata veya küfür olarak değerlendirmiştir. Yine bazı kimseler, her imama ait sadece iki râvinin rivayetlerini kabul etmiş, aynı imama ait daha meşhur diğer rivayetleri ise geçersiz saymıştır.[487]

El-Mehdevî'ye göre, kırâatleri yedi ile sınırlandıran kişi gereksiz bir iş yapmış ve bu durum halkın zihninde yeni bir zorluk meydana getirmiştir. Bu yaklaşım, hadiste geçen "yedi harf" ifadesinin bu yedi kırâat olduğu şeklinde dar bir anlayışın oluşmasına sebep olmuş ve sonraki nesillerin meseleyi yanlış anlamasına yol açmıştır.

Buna karşılık el-Mehdevî, sahih kırâatlerin kabulünde esas olanın sayı değil, belirli şartların bulunması olduğunu ifade eder. Bu şartları taşıyan her kırâat ister

---

485 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/164.

486 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/165.

487 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 192.

meşhur yedi imamdan ister başkalarından nakledilmiş olsun, kabul edilmesi gereken sahih bir kırâattir ve reddedilmesi caiz değildir.[488]

İmam Mekkî b. Ebî Tâlib de benzer şekilde, kırâat kitaplarında meşhur yedi imamdan daha güçlü kabul edilen başka imamların kırâatlerine de yer verildiğini belirtir. Nitekim bazı âlimler, yedi imamdan bazılarını eserlerine almamış, onların yerine daha güçlü gördükleri başka imamların kırâatlerini zikretmişlerdir. Ebû Hâtim ve bazı âlimler, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in kırâatlerini terk ederek yerlerine daha kuvvetli gördükleri yaklaşık yirmi imamın kırâatini eklemişlerdir. Aynı şekilde Taberî, eserinde yedi kırâate ilâveten on beş kadar imamın kırâatine yer vermiştir. Ebû Ubeyd ve İsmail el-Kādî de benzer bir yöntem takip etmiştir.[489]

Mekkî, sonradan ortaya çıkan yedi kırâat tasnifinin hadiste zikredilen "yedi harf" ile özdeşleştirilmesini açık bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bu yedi imamdan biri olan Kisâî'nin bu gruba sonradan dahil edilmesi de bu durumun tarihsel olarak sonradan oluştuğunu göstermektedir.[490]

İmam Hafız Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), ahruf-ı seb'a konusundaki görüşlerini ve bu hususta ki ihtilaf vecihlerini açıkladıktan sonra, kendilerinden kırâat sahih olarak sabit olan ve kırâatlarına tabi olunan meşhur yedi kırâat imamı ile bunları ona tamamlayan diğer imamların kırâatlarında şâzlık bulunmadığını ifade etmektedir.[491]

Ebû'l-Kāsım el-Hüzelî (ö. 465/1072) ise "el-Kâmil" adlı eserinde, kırâat rivayetlerinin sınırlandırılamayacağını ve bir kimsenin kendisine ulaşmayan bir kırâatı şâz sayma hakkının bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre imamlardan gelen her kırâat ve râvilerden nakledilen her rivayet, resm-i mushafa uygun olduğu ve icmâya muhalefet etmediği sürece sahih kabul edilir.[492]

---

488 Yâkūt Hemevî, *Muʿcemü'l-Üdebâʾ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Maʿrifeti'l-Edîb)* (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, ts.), 3/2-23.

489 Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 1/434; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/320.

490 Mekkî, *el-İbâne*, 36-39.

491 Dânî, *Câmiʿu'l-Beyân fi'l-Ḳırâʾâti's-Sebʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 15.

492 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/397-401; Ebû Şâme, *Beyânü's-Sebeb el-Mûcib li'Ḫilâfi'l-Ḳurrâʾ*, 178.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), "el-Kabs" adlı eserinde Ebû Ca'fer, Şeybe b. Nessâh, A'meş ve benzeri imamların kırâatlarının da sahih olduğunu ve okutulmasının caiz bulunduğunu nakletmektedir. Ona göre bu kırâatlar şâz değildir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, meşhur yedi kırâat imamına ait rivayetlerin mutlak anlamda kesinlik ifade etmediğini, bazı durumlarda Ebû Ca'fer el-Medenî'nin kırâatı gibi, bunlara denk veya daha güçlü kırâatlerin de bulunabileceğini ifade etmektedir.[493]

İmam Ebû Muhammed b. Hazm (ö. 456/1063) da eserinin sonunda benzer değerlendirmelerde bulunarak, kırâatlerin yalnızca belirli bir sayıyla sınırlandırılmasının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.[494]

İmam Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî (ö. 516/1123) ise tefsirinin giriş kısmında, Kur'ân'ın ahkâmına uymanın yanı sıra, sahâbenin üzerinde ittifak ettiği imam mushafına uygun kırâatleri okumak, muhafaza etmek ve terk etmemek gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu, kulluğun bir gereğidir. Müslümanlar, mushaf hattına uygun kırâatleri okuyan meşhur kurrâ imamlarının tercihleri üzerinde ittifak etmişlerdir.[495]

Begavî, eserinde zikrettiği kırâatlerin isnadını İbn Mihrân'a dayandırmakta ve kitabında meşhur kırâat imamlarının kırâatlerini ve tercihlerini ele aldığını ifade etmektedir. Bu çerçevede zikrettiği imamlar şunlardır: Medine'den Ebû Ca'fer ve Nâfi', Mekke'den İbn Kesîr, Şam'dan İbn Âmir, Basra'dan Ebû Amr b. el-Alâ ve Ya'kūb el-Hadrâmî, Kûfe'den ise Âsım, Hamza ve Kisâî. Begavî, bu imamların özellikle zikredilmesinin sebebini, kırâatlarının cevazı üzerinde ittifak bulunması şeklinde açıklamaktadır.[496]

Kitap ve sünnet konusunda güvenilir bir otorite olarak kabul edilen Hafız Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 569/1173), "Gâye" adlı eserinin girişinde kırâatlara temas ederken, Hicaz, Irak ve Şam ehlinin mezhep olarak benimsediği ve kırâatlarına

---

493 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/135, 2/358; Muhammed Abdullah Huseyn Mesud, *Me'âlimü't-Tenzîl* (Dımaşk: Dâru'l-Ma'rif, 1987), 31.

494 Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâmî Fıkıh Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969), 184.

495 Cezerî, *en-Neşr*, 1/89.

496 Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavi, *Tefsirül-Begavi el-müsemma Mealimüt-Tenzil* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2022), 1/30, 31.

tabi olduğu aşere imamlarının ihtilaflarını ele alacağını belirtmiş, ardından meşhur on kırâat imamının isimlerini zikretmiştir.[497]

Şeyhu'l-İslâm unvanıyla tanınan Ebû Amr Osman b. es-Salâh (ö. 643/1245), kendisine yöneltilen bir soruya verdiği fetvada, sahih kırâatlerin Rasûlullah'tan tevatüren nakledilmiş olması, naklinin yaygın ve meşhur bulunması ve ümmet tarafından kabul görmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu şartlar yalnızca kırâat-i seb'a çerçevesinde tam olarak gerçekleşmiştir. Usûl âlimlerinin belirttiği üzere bu sahada esas olan kesinliktir. Bu sebeple, yedi ve on kırâat dışındaki okuyuşlar bu şartları taşımadığından, bunlarla okumak yalnızca mekruh değil, haram kabul edilmiştir. Bu görüş, Ebû Şâme tarafından "el-Mürşidü'l-Vecîz" adlı eserde de zikredilmiş ve aynı doğrultuda değerlendirilmiştir.[498]

Daha sonraki dönemde, yaklaşık 730/1319 yıllarında Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin (ö. 740/1329) Şam'a gelmiş ve "Kenz" ile "Kifâye" adlı eserlerine dayanarak aşere kırâatini okutmaya başlamıştır. Ancak Şam'da yalnızca "Teysîr" ve "Şâtıbiyye" çerçevesindeki kırâatleri bilen bazı kurrâ, bu duruma karşı çıkmış ve ilgili okuyuşların yasaklanması için kadılara başvurmuştur. Buna rağmen dönemin âlimleri, bu olayları kayda geçirerek nakletmişlerdir. Esasen âlimler, on kırâatin cevazı konusunda ihtilaf etmemiş, bunların sahihliği hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf, on kırâat dışındaki okuyuşların şâz kabul edilip edilmeyeceği noktasında ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler bu konuda hüküm vermekten kaçınmıştır. Genel kabul ise, gerekli şartları taşıyan kırâatlerin sahih olduğu, diğerlerinin ise sahih kabul edilemeyeceği yönündedir.[499]

İbn Teymiyye (ö. 652/1254) de bu meseleye dair kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapta, Hz. Peygamber'in zikrettiği "ahruf-i seb'a" ile meşhur "yedi kırâat"ın aynı şey olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ona göre, güvenilir âlimler arasında bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. "Yedi kırâat" ifadesi ilk defa İbn Mücâhid tarafından ortaya konulmuş olup, onun veya diğer âlimlerin, bu yedi kırâatin

---

497 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/204, 205; Cezerî, *en-Neşr*, 1/87, 88.

498 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 35; Ebû Şâme, *Beyânü's-Sebeb el-Mûcib li'Ḫilâfi'l-Ḳurrâ'*, 182, 183.

499 Cezerî, *en-Neşr*, 1/94.

"yedi harf" olduğu iddiasında bulundukları söylenemez. Aynı şekilde, mevcut yedi kırâat dışında kalan okuyuşlarla okumanın caiz olmadığına dair de genel bir yasak söz konusu değildir.[500]

Nitekim bazı kurrâ imamları da, İbn Mücâhid'in tasnifinde yer alan isimlerin tarihsel yakınlık sebebiyle tercih edildiğini ifade etmiş; eğer farklı bir ölçü esas alınsaydı, mesela Basra'nın meşhur kurrâ imamlarından Ya'kūb el-Hadrâmî'nin de bu listeye dahil edilebileceğini belirtmişlerdir.

İbn Teymiyye, sözlerinin devamında, mevcut meşhur kırâatlarla sınırlı bir okuma zorunluluğunun bulunmadığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre, ilim ehli arasında kabul gören anlayış doğrultusunda, Hamza'nın hocası olan A'meş'in veya Ya'kūb el-Hadrâmî'nin kırâatlarını bilen kimse, Hamza ve Kisâî'nin kırâatlarını okuduğu gibi bunları da okuyabilir. Hatta Süfyân b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel ve Bişr b. Hâris gibi âlimlerin çoğu, Ebû Ca'fer b. Ka'kā', Şeybe b. Nessâh ve Ya'kūb el-Hadrâmî'nin kırâatlarını, Hamza ve Kisâî'nin kırâatlarına tercih etmişlerdir. Ayrıca Iraklı âlimlerin, yedi kırâat gibi on veya on bir kırâati de sabit kabul ederek eserlerinde topladıkları ve bunlarla hem namazda hem de namaz dışında okudukları bilinmektedir. Bu hususta âlimler arasında genel bir kabul söz konusudur.[501]

Kādî İyâd'ın, dördüncü asır başlarında yaşayan ve şâz kırâat okuduğu için tenkit edilen İbn Şenebûz'a yönelik eleştirisi ise, mushaf hattına uymayan kırâatlar bağlamında değerlendirilmiştir. Nitekim âlimler, mushaf hattına uygun olan kırâatları genel olarak yadırgamamışlardır. Ancak kırâat ilminden habersiz veya bazı rivayetlere ulaşmamış kimselerin, bilmedikleri okuyuşları yadırgamaları tabiî karşılanmıştır. Zira kırâat, hocadan işitilerek öğrenilen bir sünnettir.[502]

Bu bağlamda, kırâat farklılıkları; namaza başlama şekilleri, ezan ve kamet uygulamaları veya korku namazının eda şekilleri gibi, Hz. Peygamber'den farklı şekillerde nakledilen uygulamalarla benzerlik arz etmektedir. Bunların her biri sahih

---

500 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/385-386.

501 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/308; Zehebî, *Teẕkiretü'l-Ḥuffâẓ*, 2/431; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 9/469-477.

502 Zehebî, *Teẕkiretü'l-Ḥuffâẓ*, 4/1304; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.), 3/483; Kadı İyad, *Şerhu'ş-Şifâ, (Aliyyü'l-Kârî)* (Kahire: Matba'a Mîr'î, 1281H), 1/551, 552, 4/609; Dânî, *Câmi'u'l-Beyân*, 128.

kabul edilmekte; ancak bir kısmını bilen kimsenin diğerlerini bilmemesi, onun bu farklı uygulamaları reddetmesini gerektirmemektedir.[503]

Kādî İyâd, kırâat meselesine dair değerlendirmesinde, Nâfi‘, Âsım ve diğer imamlara nispet edilen meşhur kırâatların, Kur’ân’ın indiği “yedi harf”in bizzat kendisi olmadığını, aynı şekilde bu yedi kırâatin “yedi harf”ten herhangi birinin tamamını da temsil etmediğini belirtmektedir. Ona göre, A‘meş, Ya‘kūb, Halef, Ebû Ca‘fer ve Şeybe gibi imamların kırâatları da, bunları bilenler için meşhur kırâatler seviyesinde kabul edilmelidir. Bu yaklaşım, fıkıh ve kırâat alanında otorite kabul edilen âlimler arasında genel bir kabul görmüş, bu konuda ciddi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır. Öte yandan, imam mushafının ihtiva ettiği kırâatların, “yedi harf”ten birini mi yoksa tamamını mı temsil ettiği meselesinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaf, selef âlimlerinin bir kısmı ile kelâmcılar ve bazı kurrâ arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır.[504]

Basra Camii’nin imamı olan Ya‘kūb’un kırâatına gelince, kırâat ehli onun okuyuşunu ne reddetmiş ne de yadırgamıştır. Nitekim Ya‘kūb, Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm’ın talebesidir. Ebû Ubeyd ise Âsım ve Ebû ‘Amr’ın talebesi olup, bu silsile itibariyle sağlam bir isnada dayanmaktadır. Ebû Ubeyd, Ebû ‘Amr kırâati cihetinden râvisi el-Yezîdî’den rivayet eden ed-Dûrî gibi; Âsım cihetinden ise râvisi Ebû Bekir’den rivayet eden ‘Uleymî veya Yahyâ gibi kabul edilmektedir. Ayrıca Ya‘kūb, kırâatını yalnızca Ebû Ubeyd’den değil, başka hocalardan da almıştır.[505]

Ebû Hayyân, kırâat literatürünün mahiyeti hakkında değerlendirmede bulunarak, “et-Teysîr”, “et-Tebsıra” ve “‘Unvân” gibi muhtasar eserlerin, meşhur kırâatlerin yalnızca çok küçük bir kısmını ihtiva ettiğini ifade eder. Ona göre bu eserler, kırâat ilminin tamamını değil, sadece sınırlı bir bölümünü yansıtmaktadır. Bu sebeple, ilme yeni başlayan ve yalnızca bu tür eserlerle yetinen kimseler, kırâatleri bu dar çerçeveyle

---

503 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Dârü’d-Daʿve Matbaası, ts.), 1/106; Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiʿu’ṣ-Ṣaḥîḥ* (Mektebetü’r-Riyâd el-Hadîse Matbaası, 1404), “Fedailu’l-Kur’ân-5”, Hadis no: 4992.

504 Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît* (Mekke: Mektebetü’n-Nasr li’l-Hadîse, ts.), 1/11.

505 Ebû Hayyan, *Tuhfetu’l-’Ebr bi’lmi fî’l-Kur’ani Mine’l-Garib* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Beyyânî, 1988), 30–33.

sınırlı zannetmektedir. Halbuki bu sahada derinleşen kimseler, söz konusu eserlerin, mevcut kırâat mirasının ancak çok az bir kısmını ihtiva ettiğini bilmektedir.[506]

Bu durum, özellikle Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’nın sened zinciri incelendiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ebû ‘Amr’dan rivayet edenler arasında en meşhurları el-Yezîdî, ondan rivayet eden ed-Dûrî ve es-Sûsî olmakla birlikte, hadis âlimlerine göre Ebû ‘Amr’dan kırâat rivayet eden toplam on yedi kişi bulunmaktadır. Bunlar: el-Yezîdî, Şu‘câ, Abdülvâris, Abbas b. Fadl, Saîd b. Evs, Hârûnü’l-A‘ver, el-Haffâf, Ubeyd b. ‘Akîl, Hüseyin el-Cu‘fî, Yunus b. Habîb, el-Lü’lüî, Mahbûb, Hârice, el-Cehdâmî, Asame, el-Esmâî ve Ebû Ca‘fer er-Ruâsî’dir.[507]

Buna rağmen, Ebû ‘Amr’ın kırâati çoğunlukla yalnızca el-Yezîdî üzerinden nakledilmiş gibi kabul edilmiş ve diğer râviler ikinci planda bırakılmıştır. Oysa bu râviler arasında zabt ve dirayet bakımından güçlü olan birçok isim bulunmaktadır.[508]

El-Yezîdî’den rivayet edenler arasında da yalnızca ed-Dûrî ve es-Sûsî öne çıkarılmıştır. Halbuki el-Yezîdî’den rivayet edenler on kişi olup şunlardır: ed-Dûrî, es-Sûsî, Ebû Hamdûn, Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr, Ukiyye Ebü’l-Feth, Ebû Hallâd, Ca‘fer b. Hamdân Seccâde, İbn Sa‘dân, Ahmed b. Muhammed el-Yezîdî ve Ebü’l-Hâris el-Leys b. Hâlid. Buna rağmen, bu geniş rivayet halkası daraltılarak sadece iki râviyle sınırlandırılmıştır.[509]

Aynı şekilde ed-Dûrî’den rivayet edenler arasında da birçok isim bulunmaktadır. Bunlar: İbn Ferah, İbn Beşşâr, Ebü’z-Zer‘â, İbn Mes‘ed es-Sirâc, el-Kâğidî, İbn Berze ve Ahmed b. Harb el-Mu‘âdel’dir.[510]

---

506 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 62.

507 Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/103.

508 Zehebî, *Maʿrifetü’l-Kurrâʾ*, 1/286-289, 1/335, 354; Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/255-256, 1/308, 1/348, 1/353, 354, 1/324, 1/479, 2/375-377; Zehebî, *A’lâmü’n-Nübelâ*, 1/331, 11/340-341; Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, 1/411.

509 Zehebî, *A’lâmü’n-Nübelâ*, 11/504, 505; Mekkî, *el-İbâne*, 65; Cezerî, *en-Neşr*, 1/193; Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/26, 194, 354, 463, 492, 1/255-256; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/180, 181; Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, 2/95.

510 Cezerî, *en-Neşr*, 1/134; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-Aʿyân*, 1/380-384; Zehebî, *Maʿrifetü’l-Kurrâʾ*, 1/468-469, 1/478; Cezerî, *Ğāyetü’n-Nihâye*, 1/45, 1/222, 1/138.

İbn Ferah'tan rivayet edenler ise şu isimlerden oluşmaktadır: Zeyd b. Ebî Bilâl, Ömer b. Abdüssamed, Ebü'l-Abbas b. Muhayrîz, Ebû Muhammed el-Kattân ve el-Mutavvı'î.[511]

Kuzey Afrika'da kırâati yaygın olarak okunan İmam Nâfi''nin rivayet zinciri incelendiğinde, muhtasar kırâat kitaplarında ondan sadece iki râvinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunlar Verş ve Kālûn'dur. Ancak hadis âlimlerine göre, İmam Nâfi''den rivayette bulunanların sayısı bununla sınırlı olmayıp dokuz kişiden oluşmaktadır.

Bu râviler: Verş, Kālûn, İsmâil b. Ca'fer, Ebû Huleyd, İbn Cemmâz, Hârice, Esmâ'î, Kerdem ve el-Müseyyebî'dir. Buna rağmen, meşhur ve muhtasar kırâat kitaplarında yalnızca Verş ve Kālûn'un rivayetleri ön plana çıkarılmış, diğer râviler zikredilmemiştir. Oysa bu râvilerin tamamı güvenilir kabul edilen kimseler olup, aynı derecede sağlam isnadlara sahiptirler ve benzer ilmî çevrelerden beslenmişlerdir. [512]

Benzer durum, diğer kırâat imamlarında da görülmektedir. Meşhur kitaplar dışında kalan eserlerde, yedi imamdan rivayette bulunan çok sayıda râvi zikredilmiş olmasına rağmen, muhtasar eserlerde bu geniş rivayet ağı daraltılarak belirli isimlerle sınırlandırılmıştır.

Nitekim yedi kırâat imamıyla aynı dönemde yaşamış çok sayıda kırâat imamı ve râvi bulunmasına rağmen, daha sonraki süreçte bir İbnü'l Cezerî tarafından bu imamlar arasından belirli bir grup tercih edilmiş ve kırâatler bu isimler etrafında sistemleştirilmiştir. Bu tercih, zamanla yaygınlaşarak genel kabul görmüş ve kırâatlerin sayısı pratik sebeplerle yedi ile sınırlandırılmıştır.

Ayrıca bu daraltma yalnızca imamlar seviyesinde kalmamış, her bir imamın rivayet zincirinde yer alan çok sayıdaki râvi de zamanla azaltılarak birkaç isimle

---

511 Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/48, 1/298, 1/597, 2/449; Cezerî, *en-Neşr*, 1/135; Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 1/606; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 3/92; Cezerî, *en-Neşr*, 1/115; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 14/286, 15/319, 463, 16/331, 17/306, 20/339, 21/306; Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 1/268.

512 Yâkût b Abdullah Hemevî, *Muʿcemü'l-Udebâʾ* (Dâr İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî Matbaası, ts.), 13/116-121, 16/151-152; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 9/290-296, 10/326-327; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/65-616, 5/502-503; Cezerî, *en-Neşr*, 1/112, 113; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 1/348.

sınırlandırılmıştır. Böylece kırâat ilmi, geniş rivayet ağına rağmen, öğretim ve aktarım kolaylığı sağlamak amacıyla daha sınırlı bir çerçeveye indirgenmiştir.[513]

1.13.3. Yedi Kırâat, Yediyi Ona Tamamlayan Üç Kırâat ve Tevâtür Konusu

İslâm tarihçisi, muhaddis ve kurrâ imamlarından ez-Zehebî, "Tabakâtü'l-Kurrâ" adlı eserinde İbn Şenbûz'un hayatını ele alırken, onun imam mushafının hattına uymayan şâz kırâatlarla okumayı câiz gördüğünü belirtir. Bununla birlikte, bu tür kırâatların cevazı konusunda âlimler arasında öteden beri ihtilâf bulunduğunu ifade eder. Ancak ez-Zehebî, Ya'kūb ve Ebû Ca'fer'in kırâatlarının okutulmasının cevazı hususunda herhangi bir ihtilâfın bulunduğunu ne gördüğünü ne de işittiğini belirtir. Âlimler, yalnızca icmâ ile sabit olan kırâatlar içerisinde mushaf hattına uymayan okuyuşları kabul etmemişlerdir.[514]

Ebû Amr ed-Dânî de "Tabakât" adlı eserinde, Basralı kırâat âlimlerinin çoğunun Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan sonra Ya'kūb'un kırâatını tercih ettiğini ifade eder. Tahir b. Galbûn'dan naklen, Basra'daki cami imamlarının sadece Ya'kūb'un kırâatiyle okuduklarını aktarır.

Benzer şekilde Ebû Bekir b. Eşte el-İsbahânî de, kendi müşahedesine dayanarak Basra Camii imamlarının öteden beri Ya'kūb'un kırâatiyle okuduklarını ifade etmektedir.[515]

Şeyhu'l-İslâm Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî ise, bazı kimselerin "yedi harf" hadisini "yedi kırâat" şeklinde yanlış anlamalarına dikkat çekerek bu şüpheyi gidermeye çalışır. Ona göre "yedi harf" ifadesinde esas olan, sayı, şahıs, zaman veya mekân değildir. Aksine, hangi zaman ve mekânda olursa olsun, sahih kırâat şartlarını taşıyan farklı okuyuşların tamamı bu kapsamda değerlendirilir. Bu

---

513 Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, 1/410; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 2/344; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 8/243; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/470, 2/32, 6/157-158; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 2/36-38.

514 Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 2/548.

515 Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 2/548.

durum, kırâatlerdeki ruhsat ve genişliğin kıyamete kadar devam edeceğini göstermektedir.[516]

Muvaffakuddîn el-Kevâşî de "et-Tebsıra" adlı tefsirinde, senedi sahih olan, Arapça'ya ve imam mushafının hattına aykırı düşmeyen bütün kırâatların ister yaygın ister sınırlı rivayet edilmiş olsun, hadiste belirtilen "yedi harf" kapsamında değerlendirileceğini ifade eder. Ona göre kırâatlerin sayısı ister yedi ister daha fazla olsun, esas olan üç temel şarttır. Bu şartlardan birinin eksik olması durumunda ise ilgili kırâat şâz kabul edilir.[517]

Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Huseyn Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, "Şerhu'l-Minhâc" adlı eserinde namazın sıfatlarını ele alırken, Şâfiî fakihlerinin genel kanaatini aktararak, namazda ve namaz dışında "yedi kırâat" ile okumanın câiz olduğunu, ancak şâz kırâatlarla okumanın câiz olmadığını belirtir. Bu ifadenin zâhirinden, yedi kırâat dışındaki bütün okuyuşların şâz kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Begavî'nin tefsirinin girişinde, Ya'kūb ve Ebû Ca'fer gibi imamların kırâatlarının da okunmasının câiz olduğuna dair görüşü, bu genellemeyi sınırlandırmaktadır.[518]

es-Sübkî, meşhur yedi kırâat dışında kalan kırâatları iki ana kısımda ele alır. Birinci kısım, mushaf hattına uymayan kırâatlar olup, bunlarla ne namazda ne de namaz dışında okumak câiz değildir. Bu hususta ihtilaf bulunmamaktadır. İkinci kısım ise mushaf hattına uygun olan kırâatlardır. Bunlar da ikiye ayrılır: Birincisi, mushaf hattına uygun olmakla birlikte yaygınlık kazanmamış ve garip tariklerle rivayet edilmiş kırâatlar olup, bunlarla da okuma câiz görülmemiştir. İkincisi ise mushaf hattına uygun, geçmişten itibaren kırâat imamları arasında meşhur olmuş kırâatlardır.

---

516 Zehebî, *Zeylü Tezkireti'l-Ḥuffâẓ*, 3/1218; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 18/1135-1138; Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâʾ*, 2/175; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/361-362; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/75; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 3/295.

517 Zehebî, *Zeylü Tezkireti'l-Ḥuffâẓ*, 6/1465; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/151; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/253; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/356-358.

518 Subkî, *Tabakât*, 10/89; Dımaşkî, *el-Bidâye*, 14/127; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/34; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/110; Begavi, *Tefsirül-Begavi*, 1/30, 31.

Bu tür kırâatların okunmasını engelleyecek bir gerekçe bulunmamaktadır. Ya‘kūb, Ebû Ca‘fer ve Halef’in kırâatları bu gruba dâhildir.[519]

Begavî’nin bu konudaki yaklaşımı da kendisinin hadis, fıkıh ve diğer ilimlerde otorite kabul edilen bir âlim olması sebebiyle önemli görülmektedir. O, yedi kırâat dışında kalan şâz kırâatların hükmünü bu çerçevede değerlendirmiştir.

es-Sübkî’nin oğlu Kadı’l-Kudât Abdülvehhâb es-Sübkî ise “Cem‘u’l-Cevâmi‘” adlı eserinde, yedi kırâatin mütevâtir olduğunu, doğru olanın ise on kırâat dışında kalanların şâz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona yöneltilen, “Eğer on kırâat mütevâtir ise neden sadece yedi kırâatin mütevâtir olduğunu söyledin?” şeklindeki soruya, yedi kırâatin tevâtürü konusunda ittifak bulunduğunu, buna karşılık yediyi tamamlayan üç kırâatin tevâtürü konusunda ihtilaf bulunduğunu belirterek cevap vermiştir.[520]

Cezerî ise bu görüşe katılmayarak, söz konusu üç kırâatin mütevâtir olmadığı yönündeki ifadeyi isabetsiz bulmuştur. Ona göre, Ya‘kūb, Halef ve Ebû Ca‘fer’e ait bu üç kırâat, mushaf hattına uygun olup sahih şartları taşıyan kırâatlar arasında yer almakta ve bu sebeple reddedilmeleri doğru değildir.

İbnü’s-Sübkî, sözlerinin devamında, bazı kadıların söz konusu üç kırâati yasakladığına dair haberin babası Abdülkâfî es-Sübkî’ye ulaştığında, onun bu durumu şiddetle yadırgadığını nakletmektedir. Nitekim bir kimsenin kendisinden yalnız “yedi kırâat”ı okutmak için izin istemesi üzerine, ona “on kırâati okutması” için izin verdiğini ifade etmiştir. Cezerî ile İbnü’s-Sübkî arasında bu meseleye dair yapılan tartışmalarda, Cezerî, on kırâatin tamamının mütevâtir kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüş; buna karşılık İbnü’s-Sübkî, özellikle üç kırâat üzerindeki ihtilâfa işaret etmek istediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Cezerî, Ya‘kūb, Ebû Ca‘fer ve Halef’in kırâatlarının mütevâtir olmadığına dair görüşün kim tarafından ileri sürüldüğünü sorgulamış; İbnü’s-Sübkî ise bu anlayışın İbn Hâcib’in “yedi kırâat mütevâtirdir” şeklindeki ifadesinden çıkarıldığını söylemiştir.

---

519 Begavi, *Tefsirül-Begavi*, 5/31.

520 Tâcüddîn Abdülvehhab, *Cem’ul-Cevâmî (Şarih Celâl ve Bennânî haşiyesiyle birlikte)* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 1/224.

Cezerî, bu yoruma itiraz ederek, İbn Hâcib'in "yedi kırâat" ifadesiyle meşhur yediyi kastettiğinin kesin olmadığını, bu ifadenin genel anlamda herhangi bir yedi kırâati de kapsayabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Halef'in kırâatının, Kûfe kırâat geleneğinden tamamen ayrı olmadığını, dolayısıyla "yedi kırâat mütevâtirdir" diyen bir kimsenin Halef'in kırâatını dışlamasının tutarlı olmayacağını ifade etmiştir.[521]

Bununla birlikte Cezerî, Ya'kūb'un kırâatının, Âsım, Ebû 'Amr ve Nâfi' gibi imamların hocası olan Ebû Ca'fer'e dayandığını, dolayısıyla bu üç imama nispet edilen kırâatların, meşhur yedi kırâatten bağımsız değil, aksine farklı tariklerle onlarla birleştiğini ortaya koymuştur.[522]

Bu açıklamalar üzerine İbnü's-Sübkî, söz konusu gerekçeler sebebiyle on kırâatin sahih olduğunu, bunların dışında kalan kırâatların ise şâz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre sahihin zıddı olan okuyuşlar ancak fasit olarak değerlendirilebilir.

Cezerî, bu meseleye dair daha açık bir değerlendirme elde etmek amacıyla İbnü's-Sübkî'ye bir mektup yazarak, on kırâatin her birinin ve bunlara ait münferit vecihlerin mütevâtir olup olmadığı hakkında görüşünü sormuştur. İbnü's-Sübkî'nin verdiği cevapta, Şâtıbî'nin yedi ile sınırlandırdığı meşhur kırâatlar ile Ebû Ca'fer, Ya'kūb ve Halef'e ait üç kırâatin tamamının zarûrât-ı dîniyye kapsamında mütevâtir olduğu açıkça ifade edilmiştir.[523]

Ayrıca İbnü's-Sübkî, bu kırâatların yalnızca toplu olarak değil, her bir imamın diğerlerine muhalif olarak tek başına okuduğu vecihlerin de mütevâtir olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu kırâatlar, Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e bu şekilde indirilmiştir ve bu hususa karşı çıkanlar ancak cehaletle nitelendirilebilir.

İbnü's-Sübkî, on kırâatin tevâtürünü kabul etmenin yalnızca kırâat ilminde uzman olanlara mahsus olmadığını, aksine bu durumun, en basit düzeyde iman esaslarını bilen avam için dahi geçerli olduğunu ifade etmiştir. Son olarak, kırâatların

---

521 Paluvî, *Zubdetu'l-İrfân*, 6.

522 Zehebî, *Zeylü Tezkireti'l-Ḥuffâẓ*, 4/135; ez-Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâ'*, 1/119-120.

523 Dımaşkî, *el-Bidâye*, 12/110; Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 2/20-23.

yakînî bilgi ifade eden mütevâtir bir şekilde sabit olduğu hususunda şüpheye yer bulunmadığını, her müslümanın bu hakikate inanması gerektiğini belirtmiştir.[524]

İmam ve üstâd olarak tanınan İsmâil b. İbrâhîm Muhammed b. el-Karrâb (ö. 414/1023), "eş-Şâfiʿ" adlı eserinin girişinde, yalnızca meşhur yedi imamın kırâatlarının okunmasını zorunlu kılan herhangi bir hadis bulunmadığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre bu anlayış, müteahhirîn dönem âlimlerinden bazılarının yedi kırâati bir araya getirip, daha fazlasını okuyamamaları veya okutamamaları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu âlimler, telif ettikleri eserleri "es-Sebʿa" olarak isimlendirmiş ve zamanla "yedi" kavramı bu çerçevede yaygınlaşarak, yedi kırâat dışındakilerle okumanın caiz olmadığı şeklinde yanlış bir kanaatin doğmasına yol açmıştır.[525]

Bu yanlış anlayışa karşılık bazı âlimler eserler kaleme alarak, yedi ile sınırlamanın doğru olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu eserlerde, yedi imam dışında birçok kırâat imamı, onların rivayetleri ve aralarındaki ihtilaflar zikredilmiş; buna rağmen hiçbir âlim, bu rivayetlerin meşhur yedi imamın kitaplarında yer almadığı gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini ileri sürmemiştir. Bu durum, kırâatlerin yalnızca yedi imamla sınırlı olmadığını açıkça göstermektedir.[526]

İsmâil b. İbrâhîm, Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" hadisinin, daha sonraki dönemlerde yaşamış yedi kırâat imamının okuyuşlarıyla özdeşleştirilmesinin yanlış olduğunu özellikle vurgular. Böyle bir anlayış, söz konusu imamlar ortaya çıkıncaya kadar hadisin anlamının geçersiz kaldığı gibi hatalı bir sonuca götürür. Ayrıca bu yaklaşım, sahâbe döneminde Kur'ân'ın okunmasını da problemli hale getirecek niteliktedir.[527]

İbnü'l Cezerî, bu konuyu ele alış sebebini, halktan bazı kimselerin "yedi harf" ifadesini doğrudan yedi kırâat imamının okuyuşlarıyla sınırlandırmaları ve hadisi bu şekilde yorumlamaları olarak açıklar. Ona göre bu anlayış isabetli değildir. Kırâat

---

[524] Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 4/260; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-Müfessirîn* (Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye Matbaası, 1403), 1/139-42; Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 4/301-303.

[525] Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 17/379-381.

[526] Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihâye*, 1/106.

[527] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 599, 745.

öğrenmenin sahih yolu, güvenilir bir râviden semâ yoluyla almak, kelime kelime hıfzetmek ve bu silsilenin Hz. Peygamber'e kadar ulaşmasıdır.

1.13.4. Cezerî'nin Yedi Harf Konusundaki Yöntemi

Bu başlık altında ele alınan konu, Resûlullah'ın "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" şeklindeki meşhur hadisinin değerlendirilmesine yöneliktir. Bu hadis, kırâat âlimleri, müfessirler ve muhaddisler nezdinde son derece önemli ve muteber kabul edilmiş; birçok âlim tarafından müstakil eserlerde incelenmiştir. İbnü'l Cezerî de bu geleneğe iştirak ederek meseleyi kapsamlı biçimde ele almıştır. [528]

Bazı âlimler, söz konusu hadisin mütevâtir olduğunu açıkça ifade etmiş; her tabakada kalabalık topluluklar tarafından rivayet edilip nesilden nesile aktarıldığını belirtmişlerdir. Bu yönüyle hadis hem rivayet yoğunluğu hem de ilmî değeri bakımından üzerinde ittifak edilen temel metinlerden biri olmuştur.[529]

Âlimler arasında dikkat çeken ortak noktalardan biri, hadiste geçen "yedi harf" ifadesinin, tek bir kelimenin yedi farklı şekilde okunması anlamına gelmediğinin açıkça vurgulanmasıdır. Aynı şekilde, bazı kimselerin zannettiğinin aksine, bu hadiste kastedilenin doğrudan "yedi kırâat" olmadığı hususunda da güçlü bir ittifak bulunmaktadır.[530]

Bununla birlikte, hadisin yorumlanması ve "yedi harf"ten maksadın ne olduğu meselesinde âlimler arasında ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın boyutu o derece geniştir ki, bütün ihtimalleri bertaraf eden ve kesinlik ifade eden tek bir görüşe ulaşmak oldukça güçleşmiştir.[531]

İbnü'l Cezerî'e göre bu ihtilafın temel sebebi, hadiste geçen "harf" kelimesinin lafzî müşterek olmasıdır. Yani bu kelime, birden fazla anlama gelebilmekte ve farklı

---

[528] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 386; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîḫi'l-kebîr* (Haydarâbâd, 1941), 8/191-192.

[529] Süyûtî, *el-İtḳān*, 1/131–143; Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm. Tahkik: Mervân el-Atıyye ve iki çalışma arkadaşı. Dâr İbn Kesîr Şam, 1. baskı, *Feżâ'ilü'l-Kur'ân*, ts., 339.

[530] Dânî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/4.

[531] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 396.

bağlamlarda çeşitli delaletler taşıyabilmektedir. Bu çok anlamlılık, yorumların çeşitlenmesine ve görüş ayrılıklarının derinleşmesine yol açmıştır.

İbnü'l Cezerî, "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" hadisini sistematik bir şekilde ele almış ve konuyla ilgili görüşleri on vecih altında toplamıştır. Bu yaklaşım, kırâat literatüründe nadir görülen bir tertip olup, İmam ed-Dânî'nin *Câmiʿu'l-Beyân*'ı dışında benzer bir derli toplu sunumun yaygın olmadığı anlaşılmaktadır.[532]

Birinci vecihte İbnü'l Cezerî, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinin hikmetini açıklamakta ve bunun ümmete kolaylık ve hafiflik sağlamak amacıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.

İkinci vecihte "harf" kelimesinin lugavî anlamı ele alınmıştır. Buna göre "harf"; uç, taraf, sınır ve yön gibi anlamlara gelmektedir. Hadisteki kullanımıyla ilgili olarak İbnü'l Cezerî, ed-Dânî'nin iki görüşünü nakleder: Birincisine göre "harf" dil/lehçe anlamındadır; ikincisine göre ise kırâat anlamındadır. İbnü'l Cezerî, her iki ihtimalin de mümkün olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.

Üçüncü vecihte ise "yedi" sayısının neyi ifade ettiği meselesi ele alınmıştır ki, bu konu en çok ihtilaf edilen noktadır. Âlimler bu hususta çok sayıda görüş ileri sürmüş, hatta bu görüşlerin otuz beş kadar olduğu belirtilmiştir. Ancak bu görüşlerin önemli bir kısmının birbirine yakın veya iç içe olduğu görülmektedir. İbnü'l Cezerî, bu görüşlerden yalnızca beşini zikretmiştir: bunun lehçeler olduğu görüşü, hükümlerin mânaları (helâl–haram gibi) olduğu görüşü, nâsih–mensûh olduğu görüşü, emir–nehiy olduğu görüşü ve vaad–vaid olduğu görüşü.

İbnü'l Cezerî bu görüşler arasında kesin bir tercihte bulunmamış, yalnızca lehçeler görüşünü "âlimlerin çoğunluğunun görüşü" olarak nitelemiştir. Diğer görüşleri ise sahih bulmadığını ima etmiştir. Bunun gerekçesi olarak da sahâbenin Hz. Peygamber'e başvurularında tefsir veya ahkâm konusunda bir ihtilafın söz konusu olmamasını göstermektedir.

---

[532] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 391.

Genel olarak İbnü'l Cezerî'nin yaklaşımından, meseleyi derin polemiklere açmak yerine ana görüşleri özetlemekle yetindiği anlaşılmaktadır. Nitekim güç ve yaygınlık bakımından daha ileri sürülebilecek bazı görüşleri de zikretmemiştir.

Metnin yazarı açısından ise, "yedi harf" hadisinin mânâsının Allah tarafından bilinen müteşâbih bir alan olduğu görüşü daha güçlü görünmektedir. Zira zikredilen diğer görüşlerin her birine yöneltilmiş itirazlar bulunmasına rağmen, bu görüşe yönelik belirgin bir itiraz tespit edilememiştir.[533]

Dördüncü vecihte İbnü'l Cezerî, "Niçin yedi ne eksik ne fazla?" sorusunu özel bir önemle ele almış ve bu mesele üzerinde uzun yıllar düşündüğünü açıkça ifade etmiştir. Bu bağlamda, kırâatleri sahih, şâz, zayıf ve münker yönleriyle incelemiş; neticede bütün bu farklılıkların yedi tür ihtilaf çerçevesinde toplandığı sonucuna ulaşmıştır. Ardından bu yedi ihtilaf türünü ayrı ayrı zikretmiştir. Bu tasnifin, İbn Kuteybe ve Ebû'l-Fadl er-Râzî'nin daha önce ortaya koyduğu sınıflandırma ile büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Nitekim bu tasnifin esas itibariyle İbn Kuteybe'ye ait olduğu, sonraki âlimlerin ise bunu geliştirip bazı düzeltmeler yaptıkları anlaşılmaktadır. İbn Hacer de Ebû'l-Fadl er-Râzî'nin bu tasnifi İbn Kuteybe'den alıp düzenlediğini açıkça ifade etmiştir.[534]

Beşinci vecihte Yedi harf arasındaki ihtilafın mahiyeti ele alınmış; İbnü'l Cezerî bu ihtilafların çelişki ve tenakuz içermediğini vurgulamıştır. Ona göre bu farklılıklar, anlamı bozucu değil, aksine birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Bu görüşünü desteklemek üzere çeşitli örnekler zikretmiştir.[535]

Altıncı vecihte Yedi harfin ifade ettiği anlamların kapsamı üzerinde duran İbnü'l Cezerî, bu anlamların sayıca çok olduğunu ve kesin bir sınırla belirlenemeyeceğini belirtir. Bununla birlikte, bu çokluğun nihayetinde iki ana anlam kategorisine indirgenebileceğini ifade etmektedir.[536]

---

533 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 399.

534 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 402; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muşkili'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 36–38.

535 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 407.

536 Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 414–415.

Yedinci vecihte Yedi harfin Kur'ân'daki dağılımı meselesinde İbnü'l Cezerî, bu harflerin Kur'ân'ın tamamına yayılmış olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bu noktada, onların belirli yerlerde toplu hâlde bulunduğunu savunan ed-Dânî'nin görüşüne muhalefet etmiştir.

Sekizinci vecihte İbnü'l Cezerî, Osmanî mushafların yedi harfin tamamını içerip içermediği meselesini önemli bir problem olarak değerlendirmiştir. Bu konuda âlimlerin iki farklı görüş ileri sürdüğünü belirtmiş; cumhurun görüşünü tercih ederek Osmanî mushafların, yalnızca yazı itibariyle ihtimal verdiği ölçüde yedi harfi kapsadığını ifade etmiştir. Ayrıca bu mushafların, son arzaya (el-ʿarḍatü'l-âḫira) dayandığını vurgulamıştır.[537]

Dokuzuncu vecihte Mütevâtir olan on kırâatin, yedi harfin tamamını mı yoksa sadece bir kısmını mı temsil ettiği meselesi ele alınmıştır. İbnü'l Cezerî, bu konunun önceki meseleyle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmekle yetinmiş, bağımsız bir değerlendirme yapmamıştır.

Onuncu vecihte Yedi harf arasındaki ihtilafın mahiyeti ve faydası üzerinde durulmuştur. İbnü'l Cezerî, bu ihtilafın tenâvvu', yani çeşitlilik ve farklılaşma türünden olduğunu; çelişki ve çatışma içermediğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca kırâatlerdeki ihtilafların üç ana alanda gerçekleştiğini belirtmiş ve bu farklılıkların sağladığı çeşitli faydaları sıralamıştır.[538]

Genel olarak değerlendirildiğinde, İbnü'l Cezerî'nin yedi harf hadisine yaklaşımı sistematik ve bütüncül bir nitelik arz etmektedir. O, meseleyi yalnızca rivayetlerin aktarımıyla sınırlamamış; hadisin sebebi, anlamı, kapsamı ve kırâatlerle ilişkisi gibi yönleri ayrı başlıklar altında incelemiştir. Bu yaklaşım, konunun daha açık ve düzenli bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

---

[537] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 410.

[538] Şankîtî, *Menhecu Cezerî*, 450.

Özellikle kırâatler arasındaki ihtilafın bir çelişki değil, bilakis çeşitlilik ve kolaylık ifade ettiğini vurgulaması, Kur'ân kırâatlerindeki farklılıkların hikmetini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle İbnü'l Cezerî'nin yöntemi, klasik kırâat geleneğiyle uyumlu olmakla birlikte, meseleyi daha sistematik bir çerçevede ele alan dikkat çekici bir ilmî yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

Bu çalışma, Cezerî'nin kırâat ilmi içindeki yerini yalnızca büyük bir rivayet otoritesi olmasıyla değil, aynı zamanda kırâat alanını açık ölçütlere, sistemli tasnife ve tutarlı bir yönteme dayanan bir ilmî disiplin hâline getirmesiyle de ortaya koymuştur. Tezin amacı doğrultusunda, onun özellikle en-Neşr fî'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr adlı eserinde Kur'an tarihi, kırâatlerin doğuşu, sahih kırâatlerin kriterleri ve yedi harf meselesi etrafında geliştirdiği yaklaşım incelendiğinde, İbnü'l Cezerî'nin klasik kırâat mirasını sadece nakleden değil; onu teorik bakımdan yeniden düzenleyen ve metodolojik açıdan derinleştiren bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle en-Neşr, yalnızca bir derleme eseri değil; kırâat ilminin usûlünü belirginleştiren temel başvuru kaynaklarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Cezerî'nin yaşadığı siyasî ve ilmî çevre, onun eserinin mahiyetini anlamada belirleyici bir zemin sunmaktadır. Memlûkler döneminin siyasî çalkantıları, Moğol istilasının bıraktığı parçalanmış yapı ve Timur hadisesi gibi gelişmeler, onun yaşadığı çağın zorluklarını göstermektedir. Buna karşılık aynı dönem, Şam, Mısır, Hicaz ve diğer ilim merkezlerinde yoğun bir ilmî canlılığın sürdüğü bir zaman dilimidir. Cezerî'nin bu merkezlerde yaptığı seyahatler, farklı hocalardan aldığı dersler, güçlü isnad ağları kurması ve geniş talebe halkaları yetiştirmesi, onun kırâat düşüncesinin hem rivayet hem de dirayet bakımından neden bu kadar kuşatıcı olduğunu açıklamaktadır. Tez kapsamında ulaşılan bulgular, en-Neşr'in bu uzun ilmî birikimin, seyahat tecrübesinin ve mukayeseli okuma geleneğinin mahsulü olduğunu göstermektedir.

Eserin bizzat kendisine dair yapılan inceleme de, bu kaynak niteliğini desteklemektedir. Çalışmada, kitabın farklı yerlerde "Neşru'l-ʿAşr", "Neşru'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr" ve kısaca "en-Neşr" şeklinde adlandırıldığı; telif sebebinin kırâat ilmine olan ilginin zayıflaması ve bu ilmin unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalması olduğu; hicrî 799 yılında Bursa'da yazılmaya başlanıp aynı yıl içinde tamamlandığı ve İbnü'l Cezerî'ye aidiyeti konusunda klasik kaynaklar ile yazma nüshalar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu veriler, en-Neşr'in hem tarihî hem de ilmî bakımdan sağlam bir zemine oturduğunu, kırâat geleneği içinde otoriter bir metin hâline gelişinin tesadüfî olmadığını göstermektedir.

Tezin en önemli sonuçlarından biri, Cezerî'nin sahih kırâat anlayışını belirleyen ölçütlerin son derece açık ve sistematik bir çerçeveye sahip olduğunu göstermesidir. Buna göre bir kırâatin sahih kabul edilebilmesi için Arap diline uygun olması, Osman mushafı hattına tahkîkî veya takdîrî olarak muvafakat etmesi ve sahih nakle dayanması gerekir. İbnü'l Cezerî, bu şartları yalnız teorik biçimde sıralamakla kalmamış; onları kırâatlerin kabul ve reddi meselesine uygulanabilir bir usûl olarak yerleştirmiştir. Özellikle mushaf hattına uygunluğu yalnızca şekilsel bir unsur olarak değil, kırâat farklılıklarını açıklayan tarihî ve yazımsal bir zemin olarak ele alması; isnadı ise sadece biçimsel bir zincir değil, ilim ehlinin kabulü ve rivayetin sıhhatiyle birlikte değerlendirmesi, onun yönteminin ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Böylece kırâat ilmi, yalnızca rivayetleri muhafaza eden bir alan olmaktan çıkmakta; usûl, tercih ve değerlendirme ilkeleri bulunan metodolojik bir disiplin niteliği kazanmaktadır.

Yedi harf ve yedi-on kırâat ilişkisi konusunda ulaşılan sonuçlar da tezin merkezî katkılarındandır. Cezerî, hadiste geçen "yedi harf" ifadesiyle sonradan oluşan "yedi kırâat" tasnifinin aynı şey olmadığını açık biçimde ortaya koymakta; sahih kırâatlerin sadece meşhur yedi imamla sınırlandırılamayacağını göstermektedir. Bu çerçevede o, yediyi ona tamamlayan üç kırâatin de ilmî ölçütler bakımından değerlendirilmesi gerektiğini savunmakta ve sırf yedi imam dışında kaldıkları gerekçesiyle reddedilmelerine karşı çıkmaktadır. Ayrıca "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" hadisini on vecih altında sistematik biçimde ele alması, meseleyi dağınık rivayet parçaları hâlinde değil, bütünlüklü bir teorik çerçeve içinde değerlendirdiğini göstermektedir. İbnü'l Cezerî'nin kırâat farklılıklarını tenâkuz değil tenevvü, çatışma değil kolaylık ve ruhsat alanı olarak yorumlaması, hem yedi harf meselesinin hikmet boyutunu açıklamakta hem de kırâat farklılıklarının Kur'an'ın muhafazasıyla çelişmediğini göstermektedir.

Bütün bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, Cezerî'nin en-Neşr'de ortaya koyduğu yaklaşımın klasik kırâat geleneğinin bir özeti olmanın ötesine geçtiği görülmektedir. O, önceki âlimlerin birikimini devralmış; bunu yeniden tasnif etmiş, açıklamış, temellendirmiş ve eğitim-öğretim süreçlerine aktarılabilecek bir sistem hâline getirmiştir. Bu sebeple en-Neşr, kırâat ilminin tarihsel birikimini toplayan, sahihlik ölçülerini açıklığa kavuşturan, yedi harf ile kırâat ilişkisini teorik zeminde düzenleyen ve sonraki dönem çalışmalarına yön veren temel bir eser olarak

değerlendirilebilir. Tezde ulaşılan genel kanaat, Cezerî'nin kırâat ilminde yalnızca zirve bir isim değil, aynı zamanda bu ilmin kavramsal ve metodolojik sınırlarını belirginleştiren kurucu şahsiyetlerden biri olduğudur. Onun ilmî mirasının bugün de kırâat öğretimi, icazet geleneği ve akademik araştırmalar üzerindeki etkisini sürdürmesi, bu sonucun en güçlü göstergesidir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdülvehhab, Tâcüddîn. *Cem'ul-Cevâmî (Şarih Celâl ve Bennânî haşiyesiyle birlikte)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Dârü'd-Daʿve Matbaası, ts.

Ahmed Efendi, Taşköprîzâde. *eş-Şekâiku'n-Nuʿmâniyye fî ʿUlemâʾi'd-Devleti'l-ʿOsmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Ahmed Efendi, Taşköprîzâde. *Miftâḥu's-Saʿâde ve Miṣbâḥu's-Siyâde fî Mevżûʿâti'l-ʿUlûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Akaslan, Yaşar. *Bir İlm-İ Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırââti'l-'Aşr*. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergis, 2017.

Altıkulaç, Tayyar. *İbnü'l-Cezerî*. istanbul: DİA, 1999.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî Aʿyâni'l-Miʾeti's-Sâmina*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993.

Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *İnbâʾü'l-Ğumr bi-Enbâʾi'l-ʿUmr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Aṭṭâr, Hasan b. Muhammed. *Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ʿalâ Cemʿi'l-Cevâmiʿ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Bağdâdî, Ahmed b Ali el-Hatîb. *Târîḫu Baġdâd*. Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî Matbaası, ts.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ḫizânetü'l-Edeb ve Lübbu Lubâbi Lisâni'l-ʿArab*. Kahire: el-Mektebetü'l-Hanciyye, 1967.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin. *el-Muʿtemed fî Uṣûli'l-Fıḳh*. Fransız Arap Araştırmaları Bilim Enstitüsü yayını, ts.

Begavi, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Tefsirül-Begavi el-müsemma Mealimüt-Tenzil*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2022.

Bennā, Aḥmed b. Muḥammed. *İtḥāfü Fuḍalāʾi'l-Beşer fī'l-Ḳırāʾāti'l-Erbaʿa ʿAşer*. el-Meşhedü'l-Ḥüseynī, 1359.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuʿabü'l-Îmân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Birışık, Abdurrahman. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Emin Yayınları, Bursa., 2004.

Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-Esrâr ʿan Uṣûli'l-Bezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*. Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse Matbaası, 2. baskı., 1404.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü't-Târîḫi'l-kebîr*. Haydarâbâd, 1941.

Ceknî, Salim Muhammed Mahmud Ahmed. *Menhecu İbnü'l-Cezerî fî Kitâbihi "en-Neşr" maʿa Taḥḳīḳi Ḳısm el-Usûl*. Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1421.

Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim. *Medâricü's-Sâlikîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Cezerî. *Bedâʾiʿu'l-Burhân fî ʿIlmi'l-Ḳırâʾât*.

Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmiʿu'l-Esânîd*. Yazma: İSAM Kütüphanesi, ts.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Delîlü'l-Ḥayrân ʿalâ Mevâḍiʿi'l-Âyât ve's-Süver*, ts.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1965.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Kifâye el-Kübrâ fi'l-Ḳırâʾât*.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fî ʿİlmi't-Tecvîd*. Müessesetü'r-Risâle Matbaası, 1407.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Tetimme ʿalâ'n-Neşr*.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Ğāyetü'n-Nihâye fî Ṭabaḳāti'l-Ḳurrâʾ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Muʿcemu Şüyûḫi İbnü'l-Cezerî / Muʿcemu Esânîdihî*.

Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidül-Mukriin ve Mürşidit-Talibin*. Daru Alemi'l-Fevaid, 1998.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-ʿAşr*. Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1. baskı., 1369.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2004.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2000.

Cezerî, el-Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî. *en-Neşr fi'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Ecvibetü'l-Erba'în 'alâ Mesâ'ili'l-Ḳırâ'ât*.

Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Fevâ'idü'l-Müfhimme fî 'Ulûmi'l-Ḳırâ'ât*, ts.

Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Fuṣûlü'l-Ḫamsûn fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, ts.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Ṭabaḳâtu Fuḥûli'ş-Şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Dabbâ', Ahmed ed-Dabbâ'Ahmed. *el-Ḳavlü'l-Mu'teber fî 'Ilmi'l-Ḳırâ'ât*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Dânî. *Câmi'u'l-Beyân fî'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhûra*. Yayınlanmamış Doktora Çalışması: Erzurum, 1982.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Ḳırâ'âti's-Seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muḳni' fî Ma'rifeti Merâsimi Meṣâḥifi Ehli'l-Emṣâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'*. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî Matbaası, 2. baskı., 1404.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Kitâbü't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'*. İstanbul: Otto Yayınları, 1930.

Dâyf, Şevkî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.

Dımaşkî, İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

Dîniyye, Abdülkādir b Muhammed en-Nu'aymî Tahkik: Cafer el-Hasen Mektebetü's-Sekāfe. *ed-Dâris fî Târîḫi'l-Medâris*, ts.

Ebî Tâlib, Mekkî b. *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb' ve 'İlelihâ ve Ḥucecihâ*. Müessesetü'r-Risâle Matbaası, 4. baskı., 1407.

Ebî Tâlib, Mekkî b. Ebî. *el-İbâne 'an Me'ânî'l-Ḳırâ'ât*. Mısır: Dârü'n-Nehda, ts.

Ebû Hayyan. *Tuhfetu'l-'Ebr bi'lmi fi'l-Kur'ani Mine'l-Garib*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Beyyânî, 1988.

Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm. Tahkik: Mervân el-Atıyye ve iki çalışma arkadaşı. Dâr İbn Kesîr, 1415 H., Şam, 1. baskı. *Feżâ'ilü'l-Kur'ân*, ts.

Endelüsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. Mekke: Mektebetü'n-Nasr li'l-Hadîse, ts.

Enderebî, Ahmed b. Ebî Ömer. *Kırââtü'l-Kurrâ'i'l-Ma'rûfîn bi Ri-vâyeti'r-Ruvâtı'l-Meşhûrîn, thk., Ahmed Nesîf,*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ. *Me'ânî'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ*. Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 2. baskı., 1371.

Futûhî, Muhammed b. Ahmed. *Şerḥu'l-Kevkebi'l-Münîr*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ min 'İlmi'l-Uṣûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menḫûl min Ta'lîḳāti'l-Uṣûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980.

Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Ẓunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.

Hadramî, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn. *Kitâbü'l-'İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Ḫaber fî Eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'Âṣarahum min Ẕevi'ş-Şe'ni'l-Ekber*. Dâru'l-Fikr, 1988.

Hâfız, Muhammed Mutî'. *Fihristu Maḫṭûṭâti Mektebeti'z-Zâhiriyye*. Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, 1947.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.

Hamevî, Yâkūt. *Mu'cemü'l-Üdebâ' (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, ts.

Hanbelî, İbnü'l-İmâd. *Şeẕerâtü'z-Ẕeheb fî Aḫbâri men Ẕeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Hemedânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer. *et-Teẕkira fi'l-Ḳırâ'ât*.

Hilâlî, Humeyd b. Sevr. *Humeyd b. Sevr el-Hilâlî Dîvânı*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

Ḥuṭay'e, Cerîr b. Abdillâh. *Dîvânu'l-Ḥuṭay'e*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Hüseynî, Abdülkadir b. Muhammed. *Semtu'n-Nücûmi'l-Avâlî fî Enbâ'i'l-Evâ'il ve't-Tevâlî*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen. *Târîḫu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.

İbn Kesîr. *el-Muḫtaṣar fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs (İḫtişâr 'Ulûmi'l-Ḥadîs)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü Muşkili'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Dâr Ṣâdır Matbaası, 2. baskı., ts.

İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Târîḫi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnü'l-Hûce, Muhammed el-Habîb. *el-Ḳırâʾât fî İfrîḳiyâ*. Tunus: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2006.

İbrahim, Sîdî Abdullah b. el-Hâc. *Neşrü'l-Bunûd ʿalâ Merâḳi's-Suʿûd*. Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye Matbaası, 1. baskı., 1409.

İsfahânî, Ebû Nuʿaym. *Ḥilyetü'l-Evliyâʾ ve Ṭabaḳātü'l-Aṣfiyâʾ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

İsmail b. Hammâd Cevherî. *es-Sıhâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

Kadı İyad. *Şerhu'ş-Şifâ*. Kahire: Matba'a Mîr'î, 1281H.

Kādî, Abdulfettah. *Kâşifü'l-Ḫaşâṣa ʿan Vücûhi'l-Ḳırâʾâti's-Sebʿ ve'l-ʿAşr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.

Kalânsî., Ebû'l-İzz. *İrşâdü'l-Mübtedi ve Teẕkiretü'l-Müntehî fi'l-Kırââti'l-ʿAşr*. el-Mektebetü'l-Faysaliyye Matbaası, 1. baskı., 1404.

Kârî, Abdullah Efendi Zade. *Umdetü'l-Hallân fî İzâhi Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Hüsâri Zade Matbaası, ts.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn ʿan Esâmî'l-Kitâb ve'l-Funûn*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971.

Kettânî, Abdülhay. *el-Menâhu'l-Fikriyye fî Şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Kulaç, Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme. Tahkik: Dr. Tayyâr Âltı. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ ʿUlûmin Teteʿallaḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, ts.

Makdisî, Ebü'l-Kāsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Beyânü's-Sebeb el-Mûcib li'Ḫilâfi'l-Ḳurrâʾ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Makdisî, Ebü'l-Kāsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Maḳṣadü'l-Erşed fî Zikri Aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.

Mansûrî, Ali b. Süleyman. *el-Ḳavlü'l-Câz fî ʿİlmi'l-Ḳırâʾât*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Mansûrî, Ali b. Süleyman. *er-Ravżu'n-Naḍîr fî ʿIlmi'l-Ḳırâʾât*.

Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Tahrîru'n-Neşr fî'l-Ḳırâʾât*.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Mekkî b. Ebî Tâlib. *et-Tebṣıra fî'l-Ḳırâʾât*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Mekkî, Muhammed b. Muhammed İbn Fehd. *Muʿcemü'ş-Şuyûh (İbn Fehd)*.

Merğınânî. *el-Hidâye şerhu hidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: DâruL-kütübiL-ilmiyye, 1990.

Mesud, Muhammed Abdullah Huseyn. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Dımaşk: Dâru'l-Ma'rif, 1987.

Mevsılî, Muhammed b Ahmed. *Keşrü'l-Meʿânî Şerḥu Ḥırzi'l-Emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî. *Ṭabaḳātu'l-Müfessirîn*. Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye Matbaası, 1. baskı., 1403.

Muhammed Ebû Zehrâ. *İslâmî Fıkıh Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1980.

Muʿaddil, eş-Şerîf. "Ravżatü'l-Ḥuffāẓ", ts.

Nüveyrî, Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu'd-Dürreti'l-Muḍıyye fi'l-Ḳırâʾâti's-Selâşi'l-Merḍıyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Nüveyrî, Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Kâsım Ali. *Şerḥu'n-Nüveyrî ʿalâ Ṭayyibeti'n-Neşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Nüveyrî, Şemseddin. *el-İʿlân bi-Tenvîhi Ehli'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Paluvî, Mehmet. *Kur'ân Kıraatleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Maḥṣûl fî ʿİlmi Uṣûli'l-Fıḳh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Safâḳsî, Ali b. Muhammed. *Risâle fî Resmi'l-Muṣḥaf*, ts.

Sefâkusî, Abdulhamid Muhammed. *Ǧaysu'n-Nefʿ fi'l-Ḳırâʾâti's-Sebʿ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Ḍavʾu'l-Lâmiʿ li-Ehli'l-Ḳarni't-Tâsiʿ*. Dâru'l-Cîl, 1992.

Subkî, Tâceddin Abdülvehhâb. *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Kübrâ*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964.

Suyûti, Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Buġyetü'l-Vuʿât fî Ṭabaḳāti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuḥât*, ts.

Sübhi Sâlih. *Mebâḥis fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Şāme, ʿAbdurraḥmān b. İsmāʿīl. *İbrāzü'l-Meʿānī fī Ḥırzi'l-Emānī fi'l-Ḳırāʾāti's-Sebʿ*. ed. Maḥmūd Cādū. Medine: el-Cāmiʿatu'l-İslāmiyye Yayınları, ts.

Şâṭıbî, el-İmâm. *Ḥırzü'l-Emânî ve Vecḥü't-Tehânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Ṭâliʿ bi-Meḥâsini men baʿde'l-Ḳarni's-Sâbiʿ*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1929.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-Evtâr min Esrâri Münteḳā'l-Aḫbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.

Şinkîtî, Ahmed b. el-Emîn. *el-Vasîṭ fî Terâcimi Udebâ'i Şenḳīṭ*. Mektebetü'l-Hancî Matbaası, 3. baskı., 1380.

Tetîk, Necâtî. *Kıraat İlminin Taʿlimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Tulun, Muhammed b. Abdurrahman İbn. *Kudâtü Dımaşk*. Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1956.

Türkiye Diyanet Vakfı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, ts.

Udayme, Muhammed Abdülhâlik. *el-Ḳırâ'âtü'l-Ḳur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Naḥviyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.

Udayme, Muhammed Abdülhâlik. *el-Lehecâtü'l-ʿArabiyye fi'l-Ḳırâ'âti'l-Ḳur'âniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Teẕkiretü'l-Ḥuffâẓ*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, ts.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Zeylü Teẕkirati'l-Ḥuffâẓ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Ẕehebī, Şemsuddīn Ebū ʿAbdullāh Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOs̱mān. *Maʿrifetu'l-Ḳurrā'i'l-Kibār ʿalā't-Ṭabaḳāt ve'l-Aʿṣār*, ts.

Zemahşerî, Mahmud b Ömer. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳā'iḳi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Aḳāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Dârü'l-Maʿrife Matbaası, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḳh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2006.

Ziriklî, Hayreddin. *el-Aʿlâm*. Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn Matbaası, 6. baskı., 1984.

Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri. Erzurum: Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	**Fatoş ERDOĞMUŞ**
Doğum Yeri	**Diyarbakır**
Doğum Tarihi	**01.04.1988**

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	**Erzurum Üniversitesi**
Fakülte	**İlahiyat Fakultesi**
Bölüm	**İslami İlimler**

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	**Diyanet İşleri Başkanlığı**
Görevi/Pozisyonu	**Kur'ân Kursu Öğreticisi**
Tecrübe Süresi	**16 Yıl**

KATILDIĞI

Kurslar	**Tashihi Huruf Kursu**
Projeler	

İLETİŞİM

Adres	**Diyarbakır**
E-mail	**fatoserdogmus1221@gmail.com**