



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

KUR'AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI VE KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ

KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI

İZUDDİN ABDURRAZİK B. RİZKULLAH ER-RAS'ANİ'NİN "RUMÜZÜ'L-KUNÜZ Fİ TEFSİRİ'L-AZİZ" ADLI TEFSİRİNDE KIRAAT VECİHLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşe YAĞMUR

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET

Bingöl/2025

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
KUR'AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI VE KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ
KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI

**İZUDDİN ABDURRAZİK B. RİZKULLAH ER-RAS'ANİ'NİN "RUMÜZÜ'L-
KUNÜZ Fİ TEFSİRİ'L-AZİZ" ADLI TEFSİRİNDE KIRAAT VECİHLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşe YAĞMUR

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET

Bingöl/2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu Ve Kapsamı	1
II. Önemi ve Amacı	1
III. Araştırmanın Yöntemi	2
IV. Literatürün Değerlendirilmesi	3
BİRİNCİ BÖLÜM	5
1. RİZKULLAH ER-RAS'ANÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	5
1.1. Yaşadığı Dönem: Siyasi, Sosyal, İlmî ve Kültürel Hayat	5
1.1.1. Siyasi Hayat	5
1.1.2. Sosyal Hayat	6
1.1.3. İlmî ve Kültürel Hayat	7
1.2. er-Ras'ânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	8
1.4. İtikadî ve Fıkîhî Mezhebî	10
1.5. Hocaları	10
1.6. Öğrencileri	12
1.7. Eserleri	12
1.7.1. Rumûzû'l-Kunûz Fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz" Adlı Tefsiri	14
1.9.1.1. Kiraat	15

1.9.1.2. Lügat	15
1.9.1.3. İ'rab	16
1.9.1.4. Nüzûl	17
1.9.1.5. Ahkâm/Fıkıh	18
1.9.1.6. Kıssa	19
1.7.2. Âlimlerin Tefsirine Olan Teveccühü.....	20
1.7.3. Rumûzu'l-Kunûz adlı Tefsir Üzerine bir İnceleme	21
1.8. Er-Ras'anî'nin Kıraat İlmindeki Yeri	22
 2. ER-RAS'ANÎ'NİN RUMÛZÛ'L-KUNÛZ TEFSİRİNDE KIRAAT OLGUSU	25
2.1. Sahabe ve Tâbiin Kıraâtlerine Yer Vermesi	25
2.2. Kıraâtleri İsnadlı ve İsnadsız Zikretmesi.....	26
2.3. Kıraât İmamlarını Topluca Zikretmesi.....	28
2.4. Kıraâtlerin Nakille Beraber Yorumlanması	30
2.5. Atıf Yönteminin Kullanılması.....	31
2.6. Benzer Ayetlerin Farklı Kıraâtlere Göre Bir araya Getirilmesi	33
2.7. er-Ras'anî'in Tefsirinde Mütevatirlik Olgusu	34
2.7.1. Mütevatiri Kabul Etmeyenlere Yönelik Duruşu	34
2.7.2. Mütevatir Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması	39
2.8. er-Ras'anî'nin Şaz Kıraâtlere Yaklaşımı	40
2.9. er-Ras'anî'de Kıraatleri Hüccetlendirme Meselesi	43
2.10. Kıraatlerin Resm-i Mushafa Uygunluğu Üzerinden Açıklanması	48
2.11. Kıraâtlerin Usûl Yönünden İncelenmesi	50
2.12. Kıraâtlerin Nahiv ve Sarf Yönlerini Değerlendirmesi	51
2.13. Kıraat Farklılıklarından Doğan Fikhî İhtilafları Açıklaması	53
2.14. Tefsir Amacıyla İstişhadda Bulunması	54
2.15. Kıraat Farklılıklarının Sonuçlarını Zikretmeye Önem Vermesi	57
2.16. er-Ras'anî'nin Kıraat Tercihinde Yöntemsel Tercihler Üzerinde Durması	59
2.17. Kıraat Farklılıklarında Kendi Görüşünü Ortaya Koyması	60
 SONUÇ	63

KAYNAKÇA	64
-----------------------	----

Özet

“er-Ras‘ânî’nin *Rumûzu’l-Kunûz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz* Adlı Eserinde Kıraat Olgusu” başlıklı bu yüksek lisans çalışması, bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Rizkullah er-Ras‘ânî’nin hayatı ve ilmî kişiliği üzerine hazırlanan bu çalışma, onun yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, ilmî ve kültürel yapısını incelemektedir. er-Ras‘ânî’nin doğup büyüdüğü coğrafyanın İslam dünyasındaki gelişmelere etkisi, onun ilmî kişiliğini şekillendiren çevresel faktörlerle birlikte ele alınmaktadır. Eğitim sürecinde aldığı dersler, hocaları, öğrencileri, telif ettiği eserleri ve özellikle “*Rumûzu’l-Kunûz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*” adlı tefsiri, “kıraat, lügat, irab, ahkâm ve kıssa” gibi farklı açılardan tanıtılmaktadır. Son olarak er-Ras‘ânî’nin kıraat ilmindeki konumu ortaya koyduğu eserlerle belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, er-Ras‘ânî’nin tefsirinde kıraat ilmine verdiği önem sistematik olarak incelenmektedir. Kıraat farklılıklarına yaklaşımı sahabe ve tâbiîn rivayetlerinden yararlanması, kıraatleri senetli veya senetsiz şekilde sunması, kıraat imamlarını zikretme tarzı ve bu rivayetleri yorumlayarak açıklama yöntemleri etraflıca işlenmektedir. Mütevatir ve şâz kıraatlere yaklaşımı, tercih yöntemleri, kıraatlerin fikhî, nahvî ve sarfî sonuçlarına dair analizleri de bu bağlamda yer almaktadır. Çalışma, hadisçi bir alim olan er-Ras‘ânî’nin aynı zamanda kıraat ilmindeki yetkinliğini ve kıraat ilmini tefsir geleneğiyle nasıl bütünleştirdiğini ortaya koyan önemli bir akademik katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Kıraat, Tefsir, er-Ras‘ânî, *Rumûzu’l-Kunûz*.

Abstract

This master's thesis, titled “*The Phenomenon of Qirā’āt in er-Ras’anî’s Work Rumūzu’l-Kunūz fī Tafsīri’l-Kitābi’l-‘Azīz*”, consists of an introduction, two main chapters, and a conclusion. The first chapter presents the life and scholarly personality of Rizkullah er-Ras’anî, examining the political, social, intellectual, and cultural structure of the period in which he lived. The study explores how the geographical region where er-Ras’anî was born and raised influenced developments in the Islamic world and how various environmental factors shaped his scholarly identity. It provides an overview of his educational background, teachers, students, and authored works—particularly his tafsīr titled *Rumūzu’l-Kunūz fī Tafsīri’l-Kitābi’l-‘Azīz*—highlighting aspects such as qirā’āt (variant readings), linguistics, i’rāb (grammatical analysis), legal rulings, and narratives. Finally, the study seeks to determine er-Ras’anî’s position in the field of qirā’āt based on his works.

In the second chapter, the importance given by er-Ras’anî to the science of qirā’āt in his tafsīr is examined systematically. His approach to the differences among qirā’āt, his use of reports from the Companions and the Tābi‘ūn, his presentation of the qirā’āt with or without chains of transmission, the way he mentions the qirā’āt imams, and his methods of interpreting and explaining these narrations are all discussed in detail. His perspective on both *mutawātir* and *shādh* qirā’āt, his methods of preference among readings, and his analysis of the jurisprudential, grammatical, and morphological implications of these qirā’āt are also included in this context. The study provides a significant academic contribution by revealing how er-Ras’anî, a scholar known primarily for his work in ḥadīth, was also proficient in the science of qirā’āt and how he integrated this discipline into the tafsīr tradition.

Keywords: Qur’an, Qirā’āt, Tafsīr, er-Ras’anî, *Rumūzu’l-Kunūz*.

Ön Söz

Kur'ân'ın ilk nesil tarafından korunması ve sonraki kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması, İslam tarihinde büyük önem arz eden bir süreçtir. Hz. Ebû Bekir döneminde, savaşlarda birçok hâfız sahâbenin şehit olması üzerine, Hz. Ömer'in teklifiyle Kur'ân'ın kitaplaştırılması gündeme gelmiş; Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet oluşturularak Mushaf tertibine başlanmıştır. Bu süreçte, her âyetin yazıya geçirilmesi için iki güvenilir şahit getirilmesi şart koşulmuştur. Bu dönemde yedi harf ruhsatına bağlı olarak kıraat farklılıkları Mushaf'a yansıtılmış ve herhangi bir kıraat birleştirmesi yapılmamıştır. Asıl amaç, Kur'ân'ı yazılı bir metin hâline getirerek kaybolma tehlikesinin önüne geçmektir.

Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise İslamiyet'in farklı coğrafyalara yayılması ve Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesiyle birlikte, bölgesel kıraat farklılıkları belirgin hâle gelmiştir. Bu durum, zamanla çeşitli şehirlerde yaşayan Müslümanlar arasında tekfir ve ihtilafa yol açmış, her topluluk kendi kıraatini diğerine üstün görmeye başlamıştır. Bu fitneyi önlemek adına Hz. Osman, Mushafların çoğaltılması ve farklı nüshaların imha edilmesi yönünde adımlar atmış; ihtilafı olan konularda Kureyş lehçesi esas alınarak yazılan standart Mushaflar çeşitli bölgelere gönderilmiştir. Bu Mushaflarda noktalama ve harekeleme olmadığı için, Mushaf hattına uygun çeşitli kıraat vecihleri korunmuştur. Ancak bu uygulama, "yedi harf" ruhsatının tek harfe indirgenip indirgenmediği konusunda sonraki dönemlerde tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Zamanla kıraat farklılıklarının bir ilim dalı hâline gelmesiyle birlikte, bu alanda ciddi bir literatür oluşmuştur. Kıraat ilmi, yalnızca Kur'ân'ın okunmasına dair teknik detayları değil, aynı zamanda bu farklılıkların dil, anlam ve tefsir üzerindeki etkilerini de konu edinmiştir. Kıraatların kabulü için birtakım kurallar belirlenmiş; bu şartlara uymayan vecihler şâz veya zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde başta Taberî (ö. 310/923), İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) olmak üzere birçok âlim kıraat ilminin kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Bu gelenekte önemli bir yere sahip olan er-Ras'ânî de, kıraatlere dair müktesebatıyla bu ilme önemli katkılar sunmuştur.

Kıraat ilminin sistematik bir disiplin hâline gelmesinden sonra gerek tefsirlerde gerekse müstakil eserlerde zengin bir kıraat külliyatı oluşmuştur. Seleften intikal eden bu ilmî miras, günümüzde de çeşitli yönleriyle araştırılmakta ve değerlendirilmektedir. Hazırlanan bu çalışma da, söz konusu geleneğin bir devamı niteliğinde olup, er-Ras'ânî özelinde kıraat olgusunu anlamayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmamızın temel konusu olan *Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* adlı eserde yer alan kıraat vecihleri ve bu vecihlerin tefsirle ilişkisi, Türkiye akademiyasında henüz yeterince araştırılmış değildir. Bu çalışma, hem bu boşluğu doldurmayı hem de klasik kıraat-tefsir ilişkisine katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle “er-Ras‘ânî’nin Tefsirinde Kıraat Olgusu” başlıklı çalışma, kıraat ilmi ve tefsir literatürü arasında köprü kurma potansiyeli taşıyan özgün bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bilgi, tecrübe ve rehberliğiyle araştırmamıza yön veren; kıymetli katkı ve tavsiyeleriyle akademik gelişimimize destek olan danışmanım Doç. Dr. Mehmet Zülfi Cennet hocama en içten şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah’tandır.

DİYARBAKIR/2025

Kısaltmalar

a.s.	: Aleyhi's-Selam
b.	: bin (Oğlu)
bk.	: Bakınız
c.c	: Celle Celâluhu
H	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
öl.	: Ölüm (vefat) Tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Bu araştırmada konunun kapsamı, amacı, önemi ve kullanılan yöntem açıklanacaktır. Ayrıca, konuya dair önceki çalışmalar incelenerek literatür değerlendirmesi yapılacaktır.

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışma, hicri 7. yüzyılın önemli müfessirlerinden biri olan Rizkullah er-Ras'anî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve özellikle “*Rumûzû'l-Kunûz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*” adlı tefsiri çerçevesinde Kur'an kıraatlerine yaklaşımını ele almaktadır. er-Ras'anî'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve ilmî yapısı göz önüne alınarak onun ilmî çevresi, mezhebî aidiyeti, yetiştiği âlimler ve etkilediği talebeler üzerinden ilmi şahsiyeti detaylı biçimde analiz edilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümü, er-Ras'anî'nin biyografik verileri ile birlikte tefsir geleneğindeki yeri ve ortaya koyduğu eserlerin ilmî muhtevasını incelemeye yöneliktir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise er-Ras'anî'nin tefsirinde kıraat olgusuna yaklaşımı sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Kıraatlerin isnadlı ve isnadsız aktarımı, sahabe ve tâbiîn rivayetlerinin kullanımı, kıraat imamlarının zikredilme biçimleri ve kıraat farklarının nahiv, sarf ve fikhî yönlerden değerlendirilmesi detaylı olarak analiz edilmiştir. Ayrıca, mütevatir ve şâz kıraatler hakkındaki görüşleri, kıraatlerin hüccet değeri, Resm-i Mushaf'a uygunluk ilkesi ve kıraat farklılıklarının tefsirî sonuçlarına dair açıklamalar çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır.

Bu bağlamda çalışma, hem klasik tefsir literatürü içerisinde bir müfessirin kıraatlere verdiği önemi ortaya koymayı hem de er-Ras'anî'nin yöntemsel yaklaşımını tespit ederek Kur'an ilimleri açısından katkılarını değerlendirmeyi hedeflemektedir. Özellikle kıraat farklılıklarının yorumlara nasıl etki ettiği, fikhî çıkarımlar üzerindeki rolü ve kıraat tevcîhinde benimsediği usuller, bu çalışmanın ana eksenini teşkil etmektedir. Böylece, klasik dönem tefsir-kıraat ilişkisini örnek bir şahsiyet üzerinden detaylı şekilde ortaya koymak amaçlanmıştır.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kur'an ilimlerinin iki temel disiplini olan kıraat ve tefsir arasındaki ilişki, klasik dönem müfessirlerinin eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, kıraat vecihlerinin tefsirî yorumlara etkisini sistematik biçimde ele alan müfessirlerin incelenmesi, hem kıraat-tefsir ilişkisini derinlemesine anlamak hem de ilgili müfessirin ilmî mirasını gün yüzüne çıkarmak açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede, İzzüddîn Abdurrâzîk b. Rizkullâh er-Ras'anî (ö. 661/1263) ve onun “*Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*” adlı eseri dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

er-Ras'anî, klasik tefsir geleneği içinde hakkında yeterince araştırma yapılmamış bir müfessir olmasına rağmen, söz konusu eserinde kıraat vecihlerine verdiği önemle öne çıkmaktadır. Son yıllarda tahkik edilerek ilim dünyasına yeniden kazandırılan bu tefsir, özellikle kıraat farklılıklarının anlam boyutuna etkisini ortaya koyması bakımından özgün bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, *Rumûzu'l-Kunûz* adlı eserde kıraat vecihlerinin ele alınış biçimini tahlil ederek, er-Ras'anî'nin kıraat ilmine yaklaşımını ve bu bağlamda geliştirdiği metodolojiyi ortaya koymaktır. Araştırma, müellifin kıraat vecihlerini nasıl yorumladığını, bu vecihlerin tefsirî çözümlemelere olan katkısını ve anlam dünyasında nasıl bir açılım sağladığını değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Böylelikle çalışmanın, hem er-Ras'anî'nin ilmî şahsiyetine ve tefsir anlayışına katkı sunması hem de klasik tefsir literatüründe kıraat-tefsir ilişkisine dair daha derinlikli bir bakış açısı kazandırması amaçlanmaktadır. Elde edilecek verilerin, bu alandaki müteakip akademik araştırmalar için sağlam bir zemin teşkil etmesi ve kıraat ilminin tefsirle olan bağını daha iyi kavramaya imkân tanınması beklenmektedir.

III. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, er-Ras'anî'nin kıraat vecihlerine yaklaşımını tahlil etmek amacıyla metinleri analiz etme yöntemine dayalı olarak yürütülmüştür. Araştırmada, literatür taraması esas alınmış; müellifin tefsiri başta olmak üzere, klasik kaynaklar ve ilgili modern akademik çalışmalar incelenmiştir. er-Ras'anî'nin kıraatlere bakışını doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle onun ilmî birikimi, metodolojik yaklaşımı ve dil konusundaki yetkinliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu doğrultuda, çalışmanın birinci bölümünde er-Ras'anî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti detaylı bir şekilde ele alınmış, klasik tabakat kaynaklar ve onun dönemine ait temel referans eserler esas alınarak değerlendirme yapılmıştır. Ardından müellifin telif ettiği eserler genel hatlarıyla tanıtılmış; çalışmanın merkezini teşkil eden “*Rumûzu'l-Kunûz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*” tefsiri ise ayrı bir başlık altında derinlemesine incelenmiştir. Bu şekilde inşa edilen çalışma yöntemi, er-Ras'anî'nin kıraat vecihlerini hangi ilmî çerçevede ele aldığına dair zemin oluşturmaktadır.

İkinci bölümde ise doğrudan er-Ras'anî'nin kıraat vecihlerine yaklaşımı analiz edilmiştir. Müellifin kıraat farklılıklarını yalnızca rivayet temelli bir aktarım olarak değil, aynı zamanda dilbilimsel (sarf, nahiv), lügavî ve lehçesel temeller üzerinden de değerlendirdiği ortaya

konmuştur. Bu bağlamda; sarf ve nahiv kuralları çerçevesinde i‘rab ve fiil kalıplarındaki farklılıkların gerekçelendirilmesi, kelime kökenlerine ilişkin semantik çözümlemeler, kıraat vecihlerinin ayetlerin anlam dünyasına katkısı, kıraat vecihlerinin tefsirsel yorumu nasıl etkilediği gibi hususlar, er-Ras‘ânî’nin yaklaşımını temellendirdiği başlıca unsurlar olarak ele alınmıştır.

Bu çerçevede, müellifin kıraat vecihlerine dair değerlendirmeleri, dilsel, gramatik ve semantik analiz yöntemleriyle tetkik edilmiştir. er-Ras‘ânî, kıraat farklılıklarını kendi bağlamları içerisinde irdelenerek her bir vecihin Arap dilindeki yeri ve gramatik tutarlılığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu vecihlerin yalnızca lafzî değil, anlam boyutunda da önemli açılımlar sunduğunu ve tefsire dair çeşitli yorumlara zemin hazırladığını örnekler üzerinden ortaya koymuştur. Böylece kıraat vecihlerinin tefsir ilmine sağladığı hem dilsel hem de anlamsal katkı, sistematik bir yaklaşımla analiz edilmiştir.

IV. Literatürün Değerlendirilmesi

Bu araştırmanın temelini, doğrudan er-Ras‘ânî’ye ait birincil kaynaklar teşkil etmektedir. Özellikle müellifin kıraat vecihlerine dair yaklaşımını tespit edebilmek amacıyla, temel kaynak olarak *Rumûzu’l-Kunûz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* adlı tefsir eseri esas alınmıştır. Söz konusu eser, hem kıraat vecihlerinin aktarımı hem de tefsir bağlamında yorumlanışı açısından zengin bir içeriğe sahip olması bakımından, çalışmanın temel inceleme nesnesini oluşturmaktadır.

İkincil kaynaklar ise, çalışmada ele alınan alt başlıklarla doğrudan ilişkili klasik dönem özgün literatüründen oluşmaktadır. Bu çerçevede, kıraat vecihlerinin sıhhati, kabul edilebilirliği ve anlam üzerindeki etkilerini değerlendirme noktasında; İbn Mücâhid’in “*Kitâbü’s-Seb‘a fî’l-Kırâ‘ât*”, Ebû Amr ed-Dânî’nin “*Kitâbu’t-Teysîr fî’l-Kırâ‘ât*” ve İbnü’l-Cezerî’nin “*en-Neşr fî’l-Kırâ‘âti’l-‘Aşr*” gibi kıraat ilminin temel referans metinlerine başvurulmuştur. Vecihlerin sahih mi yoksa şâz mı olduğu yönündeki değerlendirmelerde ise, İbn Zerrûk’un “*el-Hüccetü fî’t-Tevcihi’l-Kırâ‘ât*” ile İbn Hâlid el-Ebyârî’nin “*Muhtasaru Şevâzzi’l-Kur‘ân*” adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

Kavramsal analizlerin ve lugavî çözümlemelerin yapıldığı bölümlerde ise, müfessirin kullandığı anahtar kavramların semantik çerçevesini belirlemek amacıyla klasik lugat kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bu bağlamda, Halîl b. Ahmed’in “*Kitâbu’l-Ayn*”ı ve İbn Manzûr’un “*Lisânu’l-Arab*”ı başlıca müracaat kaynakları arasında yer almaktadır. Böylece, er-Ras‘ânî’nin kıraat anlayışı hem lafız hem de anlam düzeyinde daha derinlikli ve çok boyutlu bir biçimde ele alınabilmektedir.

Araştırmanın teorik çerçevesi, kıraat ilminin klasik metodolojisine dayandırılmıştır. Bu bağlamda, kıraat vecihlerinin sened, lehçe, gramer ve anlam açısından hüccet değeri taşıyıp taşımadığına dair kriterler esas alınarak, er-Ras'anî'nin yaklaşımı sistematik biçimde analiz edilmiştir. Aynı zamanda, kıraat ile tefsir ilimleri arasındaki metodolojik ilişkinin müellif nezdinde nasıl kurulduğu da bu çerçevede ortaya konulmuştur.

Her ne kadar er-Ras'anî'nin tefsiri kıraat vecihleri açısından oldukça zengin bir içeriğe sahip olsa da bu yönüyle ilgili günümüze kadar kapsamlı bir akademik çalışmanın kaleme alınmadığı dikkat çekmektedir. Türkiye'deki tefsir literatürü incelendiğinde, "*Rumûzu'l-Kunûz*" adlı esere dair hem tefsir hem de kıraat eksenli derinlemesine analizlerin son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, bir yandan literatürdeki önemli bir boşluğu doldurma imkânı sunmakta, diğer yandan gerçekleştirilecek çalışmanın ilmî değerini daha da artırmaktadır.

Bu bağlamda hazırlanan "*er-Ras'anî'nin Tefsirinde Kıraat Olgusu*" başlıklı bu çalışma, müellifin kıraat vecihlerine yaklaşımını bütüncül bir bakış açısıyla tahlil etmeyi; böylece hem er-Ras'anî'nin ilmî mirasına hem de kıraat-tefsir ilişkisine dair literatüre özgün ve nitelikli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. RİZKULLAH ER-RAS'ANÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Bu bölümde, İzzüddîn Abdurrezzâk b. Rizkullâh er-Ras'ânî'nin hayatı çok yönlü bir bakış açısıyla incelenmiştir. Öncelikle doğduğu dönemin sosyal-kültürel yapısı ele alınarak müellifin ilmi gelişimini etkileyen dış faktörlerin neler olduğuna dair bir çerçeve çizilmiştir. Yaşadığı coğrafyanın siyasî ve toplumsal durumu, dönemin ilmî atmosferiyle birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca er-Ras'ânî'nin eğitim süreci, ilmî gelişimi, mezhebi eğilimi ve bu süreçte etkisi altında kaldığı hocalar ve yetiştirdiği öğrenciler kısaca ele alınmıştır. Hangi ilim dallarında temayüz ettiği, hangi kaynaklardan beslendiği ve kimlerden ders aldığı gibi hususlara yer verilerek, onun ilmî kişiliğinin oluşum süreci analiz edilmiştir. Bununla birlikte, kaleme aldığı eserler tanıtılmış ve bu eserlerin muhtevası, ilmî değeri üzerinde durulmuştur. Böylece, hem şahsiyetin düşünce dünyası hem de ilmî mirası hakkında kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır. Özellikle *Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz* adlı tefsiri tanıtılarak farklı açılardan içeriğine dair bilgiler sunulmuştur.

1.1. Yaşadığı Dönem

Bu başlıkta er-Ras'ânî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, ilmî ve kültürel yönleri ele alınacaktır. Dönemin yönetim biçimi, toplumsal yapısı, ilim ve eğitim anlayışı ile kültürel ortamı incelenecek ve müellifin hayatını ve çalışmalarını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

1.1.1. Siyasi Hayat

er-Ras'ânî, Hicrî yedinci asrın ilk yarısında yaşamıştır. Bu dönem, İslam dünyasında ciddi siyasî ve askerî çalkantıların yaşandığı, Abbâsî hilâfetinin zayıflamaya yüz tuttuğu ve nihayetinde Moğol istilâsıyla çöküşe sürüklendiği bir zaman dilimidir. Genel olarak İslam ümmetinin, özelde ise Abbâsî Devleti'nin yaşadığı bu istikrarsızlıkların izlerini, dönemin ilmî ve sosyal yapısında açıkça görmek mümkündür. Özellikle Abbâsî başkentinin 656/1258 yılında Moğollar tarafından istilâ edilip Halife el-Mu'tasım Bi'llâh'ın öldürülmesiyle son bulan bu süreç, er-Ras'ânî'nin ciddi anlamda hissettiği bir yıkım devresidir.¹

er-Ras'ânî, Abbâsî halifelerinden en-Nâsır Lidînillâh (h. 575–622 / m. 1180–1225), oğlu ez-Zâhir bi-Emri'llâh (h. 622–623 / m. 1225–1226), torunu el-Mustansır Bi'llâh (h. 623–640 /

¹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London: Pearson, 2004, s. 269-275.

m. 1226–1242) ve nihayetinde el-Mu‘tasım Bi‘llâh (h. 640–656 / m. 1242–1258) dönemlerinde yaşamış ve bu halifelerin siyasi ve dinî politikalarının doğrudan etkisi altında kalmıştır.²

Halife en-Nâsır Lidînillâh, Abbâsî hilâfetinin yalnızca sembolik bir makam olmaktan çıkarılıp tekrar siyasî ve dinî bir güç merkezi hâline getirilmesini hedefleyen güçlü bir lider olarak dikkat çeker. O, hilâfet kurumunun dinî ve dünyevî tüm yetkileri uhdesinde toplayarak İslam dünyasında merkezî bir otorite oluşturmaya amaçlamış ve bu hedef doğrultusunda çeşitli mezhepler arasında birlik sağlamaya çalışmıştır. Fütüvvet teşkilatını yeniden yapılandırıp Abbâsî kontrolüne alması, gayrimüslim ve Müslüman hükümdarlarla ittifaklar kurma girişimleri ve İslam dünyasının farklı bölgelerine (Suriye, Mısır, İran, Anadolu) elçiler göndererek propagandaya girişmesi bu siyasî çizginin göstergelerindendir.

Nâsır’ın mezhebî politikaları da dikkat çekicidir. Babası el-Müstazî-Biemrillâh’ın ve çağdaşı Nûreddin Mahmud Zengî ile Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin aksine Şîî karşıtı bir tavır takınmamış, aksine mezhepler arasında denge kurma gayesi gütmüştür. Bu bağlamda, İsmâîlîler’in Sünnîliğe yakınlaştığı dönemde onlarla ittifak kurmuş, Şîî toplulukların temsilcileriyle yakın ilişkiler geliştirmiştir. Özellikle İmâmiyye Şîası mensuplarını vezirlik, danışmanlık gibi yüksek makamlara tayin etmesi, onun mezhepler üstü bir birlik arayışının tezahürüdür. Sâmerâ’daki Gaybetü’l-Mehdî Türbesi’ni tamir ettirerek burada kendisini “Şîîliğin kutsal emanetlerinin koruyucusu” olarak tanımlaması bu politikalarının somut bir örneği olarak değerlendirilebilir.³

Ancak, bazı kaynakların belirttiğine göre Nâsır’ın Moğollarla girdiği ittifak siyaseti, Abbâsî Devleti’nin çöküş sürecini hızlandırmış; bu da İslam dünyasının büyük bir felakete sürüklenmesine neden olmuştur.⁴

1.1.2. Sosyal Hayat

Abbâsîler, Müslümanların kurduğu devletlerarasında hüküm sürdükleri süre bakımından Osmanlılardan sonra tarih sahnesinde en uzun ömürlü olanıdır. Yaklaşık beş asır süren bu hâkimiyet dönemi boyunca, Abbâsî topraklarında yaşayan toplumlar dinî, sosyal ve kültürel alanlarda dikkate değer değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Bu dönüşümler neticesinde

² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Beyrut: Dâr Sâdir, ts., c. 12, s. 168 vd.; Muhammed el-Hudârî Beg, *Muhâdârât Târîhi’l-Umemi’l-İslamiyye- Abbâsî Devleti- el-Mektebetü’l-Ticâriyyetu’l-Kubrâ*, Mısır, 1959, s. 467.

³ Etan Kohlberg, “The Evolution of the Shî‘î ‘Ulamâ’”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1981, sy. 2, s. 112-115; Angalika Hartmann, “Nâsır Lidinillah”, TDV, İstanbul, 2006, c. 32, s. 399-402.

⁴ Halil İnalcık, “Abbâsîlerin Sonu ve Moğol İstilâsı”, *Belleten*, Cilt 23, Sayı 90, 1959, s. 205-210.

Abbâsîler, sadece siyasî bir güç olmakla kalmamış, aynı zamanda İslam medeniyetine kalıcı bir miras bırakmışlardır.⁵

Abbâsîler döneminde toplumsal yapı belirgin tabakalara ayrılmıştı ve her tabaka, kendine has bir statüye ve davranış biçimine sahipti. Toplumun en üst tabakasında, özel bir statüye sahip olan halifeler, sultanlar, umerâ (üst düzey askerî ve idarî yöneticiler) ve vezirler yer almaktaydı. Bunların hemen ardından gelen ikinci tabakayı, hem dinî hem de ilmî otoriteyi temsil eden ulemâ (âlimler) oluşturmaktaydı. Üçüncü tabakada ise halkın genelini oluşturan sıradan Müslüman bireyler bulunmaktaydı. Buna ek olarak, ayrı bir statüde değerlendirilen ve "ehl-i zimmet" olarak adlandırılan gayrimüslimler başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere toplumsal yapı içerisinde yer almaktaydı.⁶

1.1.3. İlmî ve Kültürel Hayat

er-Ras'anî (ö. 630/1233), ilmî faaliyetlerinin büyük kısmını Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh (h. 575–622 / m. 1180–1225) ve onun haleflerinin iktidarı döneminde sürdürmüştür. Bu dönem, Bağdat merkezli ilmî ve kurumsal dönüşümler açısından oldukça mühimdir. Nâsır-Lidînillâh, sadece siyasî değil, aynı zamanda ilmî ve dinî otoriteyi de merkezîleştirme çabasıyla tanınmıştır. Bu bağlamda, eğitim kurumlarında ıslahatlar yaparak geleneksel ulemâ sınıfının dinî otoritesi ile halifeliğin dünyevî otoritesini kendi şahsında toplamaya çalışmıştı.⁷

Halife Nâsır'ın eğitime yönelik politikalarının temel motivasyonlarından biri, medrese ve diğer vakıf kurumlarına bağlı gelirlerin denetim altına alınmasıydı. Bu amaçla, özellikle tarikatların eğitim kurumu olan ribâtları yeniden yapılandırarak, eğitim sistemine dâhil etmiştir. Müstazî-Biemrillâh (ö. 575/1180) döneminde kurumsal bir kimlik kazanan ribâtlar, Nâsır döneminde daha etkin hale getirilmiş; ilk iktidar yıllarında altı yeni ribât inşa ettirilmiştir. Bu yapılarda sadece sûfilerin değil, medrese öğrencilerinin de derslere katılması, ribât ile medrese arasında fonksiyonel bir bütünleşmeye yol açmıştır.

Nâsır'ın en önemli reformlarından biri de eğitimde çok disiplinli bir yapı geliştirmesidir. Selçuklular döneminde medreselerde genellikle fıkıh, hadis, tefsir, dilbilgisi ve matematiğin ilk esasları okutulurken, Nâsır devrinde tıp eğitimi hastahanelerde, fen ve felsefe ilimleri ise özel

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013, c. 2, s. 107-112.

⁶ Hugh Kennedy, *Abbâsîler Döneminde Halifelik ve Toplum*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 95-102.

⁷ Duri, A. A., *İslam'da Eğitim ve Medreseler Tarihi*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, 1990, s. 104-106.

çevrelerde öğretilmeye başlanmıştır. Böylelikle medreselerde dinî ilimler merkezde kalmakla birlikte, diğer ilimlerle etkileşimli bir yapı kurulmuştur.

Halife Nâsır ayrıca, başkent Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ni tamir ettirip genişleterek 589/1193 yılında *Nâsırıyye* adı verilen yeni bir eğitim kompleksi oluşturmuş, buraya zengin bir kütüphane ekletmiştir. Bunun yanı sıra, Ma'rûf-i Kerhî'nin türbesini onarmış, yanına bir cami yaptırmış ve Mûsâ Kâzım Külliyesi'ni genişleterek kültürel alanları zenginleştirmiştir.⁸ 579/1183 yılında Kâbe'ye yeşil örtü gönderen Nâsır, hilâfetinin sonunda siyah örtü uygulamasına geçerek Abbâsî geleneğini pekiştirmiştir; bu uygulama günümüze kadar devam etmiştir.⁹

Bu ilmî ve kurumsal atmosferde yetişen er-Ras'anî, başta Bağdat olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde ilmî yolculuklar gerçekleştirmiş, dönemin ilim ve kültür ikliminden yoğun şekilde etkilenmiştir. Onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde Nâsır devrindeki bu reformlar, özellikle medrese-ribât bütünleşmesi ve ilimlerin disiplinlerarası aktarımı bağlamında önemli rol oynamıştır.

1.2. er-Ras'anî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tam adı Abdurrâzık b. Rızkullâh b. Ebî Bekir b. Halef b. Ebî'l-Hecâi' olan İzzüddîn er-Ras'anî, Ebû Muhammed künyesiyle anılır. Lakabı İzzüddîn olup, nesebi kaynaklarda er-Ras'anî, el-Cezerî ve el-Mûsilî şeklinde zikredilmektedir. Biyografi yazarlarından es-Sem'anî, onun ayrıca Diyarbakır'a (Diyâr-ı Bekr) nisbet edildiğini belirtmektedir.¹⁰ Doğum tarihiyle ilgili bazı farklı rivayetler olsa da genel kabul gören görüşe göre Hicrî 589 yılında (M. 1193), Receb ayının 22'sinde Ra's-'Ayn şehrinde dünyaya gelmiştir.¹¹

İlk eğitimini memleketi Ra's-'Ayn'da alan er-Ras'anî, henüz küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, ardından hadis ilmine yönelmiştir. Hadis tahsilinde ilk olarak Ebu'l-Mecd el-Kazvînî ve Ebu'l-Hasan el-Bağdâdî gibi hocalardan dersler almıştır. Ancak ilimle yetinmeyip, bu alandaki isnad silsilesini genişletmek amacıyla birçok şehri dolaşmış; farklı bölgelerdeki tanınmış âlimlerden ilim tahsil ederek derin bir hadis kültürü kazanmıştır.¹² Bu ilmî seyahatlerin en önemlileri arasında 606 yılında Bağdat'a, 607'de Filistin'e, 609'da Şam'a, ardından Halep'e, 612'de tekrar Bağdat'a ve 623 yılında Musul'a gerçekleştirdiği yolculuklar

⁸ el-Makîn, *Târîhu'l-Makîn*, nşr. O. G. von Kamaran, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966, c. 2, s. 204.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, c. 18, s. 112.

¹⁰ es-Sem'anî, *Kitâbu'l-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988, c. 5, s. 245.

¹¹ er-Ras'anî, İzzüddîn Abdurrâzık b. Rızkullâh, *Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdulmelik b. Abdillâh b. Duheys, Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008, c. 1, s. 14.

¹² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts., c. 23, s. 94-95.

yer almaktadır. Ayrıca Mısır başta olmak üzere birçok İslam beldesini dolaşarak çeşitli ilim dallarında eğitimini derinleştirmiştir.¹³ Onun bu ilmî seyahatleri, farklı bölgelerdeki âlimlerden ilim tahsil ettiğini ve ilmi birikiminin çok yönlü olduğunu ortaya koymaktadır. Zehebî, es-Suyûtî ve İbn ‘Abdi’l-Hâdî gibi önemli biyografi müellifleri, er-Ras‘anî’yi güvenilir tabakalardan sayarak tezkiye etmişlerdir.

Seyahatleri ve tahsil süreci, onun hadis ilminde derin bir birikim elde etmesini sağlamış, bu birikimi sadece rivayet alanında değil, aynı zamanda kaleme aldığı eserlerde de açıkça görülmüştür. Tefsirinde yer verdiği 536 hadisi senetleriyle birlikte nakletmesi, onun isnada verdiği önemi ve hadis alanındaki uzmanlığını ortaya koyar. Bu yönüyle halk arasında "muhaddisin oğlu" lakabıyla tanınan oğlu İbrahim üzerinden dahi şöhreti sürmüştür. Kaynaklarda yalnızca bir muhaddis olarak değil; fakîh, müfessir ve aynı zamanda şair olarak da anılması, onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu göstermektedir.¹⁴

Kıraat ilmi de er-Ras‘anî’nin uzmanlaştığı sahalardan biridir. İbnü’l-Cezerî, onun hem mütevatir hem de şâz kıraatleri detaylı biçimde incelediğini ifade etmektedir. Bu alanda Ebu’l-Bekâ el-Akberî gibi kıraat otoritelerinden faydalanmış; kıraat farklılıklarını ele aldığı risaleler kaleme almıştır. Bu risalelerden biri olan “Durretu’l-Kârî li’l-Fark beyne’d-Dâdî ve’z-Zâî”, onun kıraat ilmindeki yetkinliğinin önemli bir göstergesi sayılmaktadır.¹⁵

er-Ras‘anî’nin yaşadığı dönem olan VI./XII. ve VII./XIII. yüzyıllar, ilmî faaliyetlerin oldukça canlı olduğu bir zaman dilimidir. Bu dönemde, ilmî canlılık kadar siyasi ve toplumsal hareketlilik de göze çarpar. er-Ras‘anî’nin çağdaşları arasında birçok büyük ilim adamı yer almaktadır. Bunlar arasında Muvaffakuddin b. Kudâme el-Makdisî, Ebu’l-Bekâ el-Akberî, Ebu’l-Yumn el-Kindî, Kâdî Cemâluddin b. el-Herastânî, İbnü’l-Esîr, İbnu’s-Şî‘âr, Ebu Hâmid es-Sâbûnî, ed-Dimyâtî, İbn Dakîk el-‘İyd, el-Âmidî, İbnu’n-Neccâr, es-Sehâvî, İbn Teymiyye el-Harrânî, el-Kurtubî, el-İzz b. ‘Abdi’s-Selâm ve en-Nevevî gibi pek çok âlim bulunmaktadır. Bu zengin ilmî çevre, er-Ras‘anî’nin ilmî kimliğinin oluşumuna önemli katkı sağlamıştır.¹⁶

İtikadî olarak ehl-i sünnet çizgisinde olan er-Ras‘anî, bu anlayışı ilmî hayatı boyunca savunmuş, sünnete ve selef âlimlerinin eserlerine olan bağlılığıyla tanınmıştır. İbn Receb, onun bu bağlılığını özellikle vurgulamaktadır. Fikhî mezhebi ise Hanbelî olup, bu mezhep

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A‘yân*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., c. 4, s. 317.

¹⁴ es-Suyûtî, *Tabakâtu’l-Huffâz*, Kahire: Dâru’l-Kitâb, 1964, s. 502; İbn ‘Abdi’l-Hâdî, *Tabakâtu’l-Muhaddisîn*, Riyâd: Dâru’l-Âsime, 2001, c. 3, s. 188.

¹⁵ er-Ras‘anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 50.

¹⁶ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetu’n-Nihâye fî Tabakâti’l-Kurrâ’*, nşr. Bergsträsser, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000, c. 1, s. 444; en-Nâşirî, *Menhecu er-Ras‘anî*, s. 65.

doğrultusunda ilim tahsil etmiş ve ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁷ Hocası Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî'den hem hadis ilmi hem de fikhî görüşler noktasında büyük ölçüde istifade ettiğini, öğrencisi İbnu's-Şi'âr tarafından da açıkça belirtilmektedir.¹⁸

İlme ve öğretime adanmış bir ömür süren İzzüddîn er-Ras'anî, Hicrî 661 (M. 1263) yılında vefat etmiştir. Geride bıraktığı ilmî miras, yalnızca kendi çağında değil, sonraki nesillerde de etkisini sürdürmüş; çok yönlü kimliğiyle İslâm ilim geleneğinde müstesna bir yer edinmiştir.¹⁹

1.4. İtikadî ve Fikhî Mezhebî

er-Ras'anî, itikadî bakımdan ehl-i sünnet çizgisini benimsemiş ve bu çizgiyi koruma yönünde ciddi bir mücadele ortaya koymuştur. Nitekim İbn Receb, onun sünnete ve selefi kaynaklara (âsâr) sıkı sıkıya bağlı bir âlim olduğunu belirtmiş; fikhî mezhebi açısından ise Hanbelîliğe mensup bulunduğunu ifade etmiştir.²⁰ er-Ras'anî, ilmî birikimini Hanbelî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden olan hocası İbn Kudâme el-Makdisî'den tahsil etmiştir. Talebelerinden İbnu's-Şi'âr da hocası hakkında, "Hadis ilminin büyük kısmını ve fikhî mezhebini Makdisî'den tahsil etmiştir" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Onunla aynı dönemde yaşamış çağdaşlarının ifadelerinden de er-Ras'anî'nin Hanbelî mezhebine tabi olduğu açıkça anlaşılmaktadır.²¹

1.5. Hocaları

er-Ras'anî'nin, ilim tahsili amacıyla birçok İslam beldesini dolaştığı ve bu süreçte döneminin önde gelen âlimlerinden ilim aldığı bilinmektedir. Onun, kıraat, nahiv, tefsir ve diğer İslami ilimlerdeki yetkinliği; hem sahasına dair derin kavrayışı hem de hocalarının ilmî seviyesinden açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinden ders aldığı bazı âlimler, yalnızca yaşadıkları dönemin değil, sonraki asırların da ilmî otoriteleri arasında yer almışlardır.²² Bu isimlerden bazıları şunlardır:

¹⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dâru Ma'rifeti'l-Beşer, ts., c. 4, s. 81.

¹⁸ İbnu's-Şi'âr, *Nuketü'l-Ahbâr*, c. 2, s. 45; er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 4, s. 146.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968, c. 3, s. 324.

²⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dâru Ma'rifeti'l-Beşer, ts., c. 1, s. 270.

²¹ er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1, s. 435.

²² en-Nâşirî, *Menhecu er-Ras'anî*, s. 72-80.

Hanbelî mezhebinin ileri gelen fakihlerinden Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 629/1231), ki “el-Muğnî” adlı fıkıh eseriyle tanınmış, döneminin en etkili fukahâsından biri olmuştur.²³

Nahiv, lugat ve kıraat sahalarında temayüz etmiş olan Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Akberî (ö. 616/1219), özellikle “el-Mu‘temed fî Nahvi'l-Mesnevî” ve “İ‘râbu'l-Kur‘ân” adlı eserleriyle bilinmektedir.²⁴

Kıraat, hadis ve tarih ilimlerinde öne çıkan Tâcü'd-Dîn Ebû'l-Yemen Zeyd b. el-Hasen el-Kindî (ö. 613/1216), Şam bölgesinde önemli bir hadis otoritesi olarak kabul edilmiştir.²⁵

Döneminin saygın müfessir ve muhaddislerinden biri olan Cemâluddîn Abdussamed b. Muhammed İbn el-Harastânî (ö. 614/1217), Irak bölgesinde tanınmış bir alim olarak faaliyet göstermiştir.²⁶ Tarih ve biyografi yazıcılığında büyük etkisi olan İzzeddîn Ebû'l-Hasan ‘Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233), “el-Kâmil fî't-Târîh” adlı eseriyle İslam tarihçiliğinde önemli bir yer edinmiştir.²⁷

Kıraat ilmi başta olmak üzere birçok alanda eser veren Abdulazîz b. Mu‘allî İbn Ğanîme el-Bağdâdî (ö. 612/1215), kıraat imamlarının rivayetlerine dair kapsamlı nakillerde bulunmuştur.²⁸

Abdusselâm b. Abdullah ed-Dâhirî (ö. 628/1231), özellikle hadis ve usûl-i fıkıh alanlarında çalışmalarıyla tanınmakta; Bağdat ilim çevresinde saygı görmektedir.²⁹

Nahiv ve Arap dili alanında yetkinliğiyle tanınan, aynı zamanda kıraatle ilgili rivayetlerde de bulunan Muhammed b. ‘Alî b. el-Mubârek el-Bağdâdî, el-meşhûr bi-İbn el-Celâcîlî (ö. 612/1215), dönemin dil ve tefsir otoriteleri arasında yer almıştır.³⁰

Bu âlimlerden ilim tahsil eden er-Ras‘anî’nin, klasik ilim geleneğinde güçlü bir silsileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu ilmî mirası, kıraat tevcihlerindeki isabet, nahivsel analizlerdeki derinlik ve tefsirlerdeki yöntemsel bütünlük ile açıkça gözlemlenmektedir.

²³ Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ*, c. 21, s. 49-456.

²⁴ Ebû'l-Bekâ el-Akberî, *İ‘râbu'l-Kur‘ân*, Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, ts.; ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL*, c. 1, s. 449.

²⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.28, s. 100-105.

²⁶ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Ma‘rifâ, Beyrut, ts., c. 3, s. 281.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-‘Arabî, ts.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihāye fî Tabakāti'l-Kurrâ'*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts., c. 1, s. 564.

²⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Tabakātü'l-Muhaddisîn*, Dâru'l-Beyân, Beyrut, 2005, I, 298.

³⁰ Brockelmann, *GAL*, Suppl. c. 1, s. 742.

1.6. Öğrencileri

er-Ras'anî, ilmî birikimi ve alanındaki otoritesi sayesinde Musul'da yer alan Dâru'l-Hadîs'te önemli bir hocalık vazifesi üstlenmiştir. Bu kurum, sadece hadis tahsili için değil; kıraat, fıkıh ve nahiv gibi İslami ilimlerin öğretildiği, dönemin saygın eğitim merkezlerinden biri olmuştur. Er-Ras'anî'nin burada yürüttüğü eğitim faaliyetleri, onun ilmî nüfuzunun yalnızca Bağdat veya Şam havzasıyla sınırlı kalmadığını, bilakis geniş bir coğrafyada etkili olduğunu göstermektedir. Bu durum, kendisinden ilim tahsil eden talebelerin niteliklerinden de açıkça anlaşılmaktadır.

er-Ras'anî'den ilim alan önemli öğrenciler arasında İbnu's-Sâbûnî (ö. 680/1281), hadis ve fıkıh alanında temayüz etmiş, eserleriyle Şam ve Mısır bölgelerinde tanınmış bir âlimdir.³¹ Ebû Muhammed ed-Dimyâtî (ö. 705/1305) ise hadis ve cerh-ta'dîl ilimlerinde söz sahibi olmuş, özellikle rivayet zincirlerindeki titizliğiyle tanınmıştır.³² Ayrıca, usûl ve fıkıh sahasında otorite kabul edilen İbn Dakîk el-İyd (ö. 702/1302), er-Ras'anî'nin ilminden doğrudan istifade eden önemli talebelerindendir.³³

Yine İbn Dakîk el-İyd'in babası olan 'Alî b. Vehb b. Muṭî' (ö. 667/1269) ile kardeşi Mūsâ b. 'Alî b. Vehb (ö. 685/1286), hem ilim hem neseb açısından güçlü bir ilmi silsile oluşturmuşlardır.³⁴ Er-Ras'anî'nin talebeleri arasında dikkat çeken bir diğer isim ise kadın muhaddislerden Zeyneb bint Aḥmed b. 'Abdurrahmân (ö. 740/1339)'dır. Onun, özellikle rivayet yoluyla hadis naklinde yetkinliği ve ilmî halkalardaki aktif konumu, klasik dönemde kadınların hadis ilmindeki rollerini göstermesi açısından önemlidir.³⁵

Bu isimlerin ortak özelliği, sadece hocadan alıp nakletmeleri değil, aynı zamanda bu ilmi sonraki nesillere taşıyarak ilmî sürekliliği sağlamış olmalarıdır. Dolayısıyla er-Ras'anî, yalnızca kıraat ve tefsir alanında eser vermiş bir âlim olmanın ötesinde, yetiştirdiği talebeler aracılığıyla ilmî mirasını geniş bir coğrafyada yaşatmayı başarmıştır.

1.7. Eserleri

er-Ras'anî, çok yönlü ilmî kişiliği sayesinde başta tefsir, kelâm, mezhepler tarihi, kıraat ve nahiv olmak üzere pek çok alanda eser kaleme almıştır. Bazı eserleri günümüze ulaşmış,

³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut: Muassasatü'r-Risâle, ts., c. 23, s. 276-279.

³² İbn Hacer, *ed-Durari'l-Kâmina*, Haydarâbâd: Maṭba'atü'l-Dâru'l-İlmiyye, 1348, c. 2, s. 61-63.

³³ Sübkî, *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, Beyrut: Dâr İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts., c. 8, s. 398.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, c. 36, s. 285-287.

³⁵ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Mu'ellifin*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts. c. s. 451; en-Nâşirî, *Menhecu er-Ras'anî*, s. 82-88.

bazıları kütüphane kayıtlarında mevcudiyetini sürdürmekte, bazıları ise sadece kaynaklarda ismen zikredilmiştir. Müellifin bilinen eserleri genel hatlarıyla şunlardır:

- **Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz:** Er-Ras'anî'nin en meşhur tefsir eseridir. Aynı zamanda araştırmamızın ana kaynağını oluşturan ve aşağıda ayrıntılı olarak tanıtılacak bir eserdir. Klasik tefsir anlayışıyla kaleme alınmış bu eser, kıraat farklılıklarına yaptığı atıflar ve dilsel çözümlemelerle dikkat çekmektedir. Eser günümüze ulaşmış olup, 2008 yılında Abdulmelik b. Abdillâh b. Duheş tarafından tahkik edilerek Mekke'de Mektebetü'l-Esedî yayınevinde neşredilmiştir.³⁶

- **İhtisârü Kitâbi'l-Fark Beyne'l-Firaki'l-Bağdâdî:** Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye ait olan *el-Farq bayna'l-Firaq* adlı eserin özetidir. Müellif bu eserle mezhepler tarihi sahasına katkı sağlamış olup, eserin müstakil bir nüshası günümüze ulaşmamıştır. Ancak bazı bibliyografik kaynaklarda ismen zikredilmektedir.³⁷

- **Durretu'l-Kârî fî'l-Fark Beyne'd-Dâdî va'z-Zây:** Bu eser, kıraat ilminde çokça tartışılan "dâd" ve "zâ" harfleri arasındaki telaffuz farklarını konu edinmektedir. er-Ras'anî'nin nahiv ve kıraat alanındaki otoritesini yansıtan önemli bir çalışmadır. Ancak eserin tam nüshası günümüze ulaşmamıştır.³⁸

- **Meţâli'u Envâri't-Tenzîl ve Miftâhu Esrâri't-Te'vîl:** Bu eser, muhtemelen tefsir ilmine dair yazılmış olup, anlam ve yorum boyutuna odaklanan bir yapıya sahiptir. Kaynaklarda ismen geçmekte olup, herhangi bir matbu veya yazma nüshasına ulaşılamamıştır.³⁹

- **el-Kemeru'l-Munîr fî'l-İlmi't-Tefsîr:** Adından da anlaşılacağı üzere, tefsir ilminin metodolojik yönlerine dair yazılmış bir eserdir. Ancak esere dair elimizde yazma bir nüsha ya da matbu örnek bulunmamaktadır.⁴⁰

- **el-Muntasar fî Şerhi'l-Muhteser:** Bu eser, muhtemelen fıkıh veya usûl alanında kaleme alınmış bir şerh çalışmasıdır. Hangi "Muhtaşar" üzerine yazıldığı tam olarak bilinmemekte, sadece bazı bibliyografik kayıtlarda ismen yer almaktadır.⁴¹

³⁶ er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz* c. 1, s. 42-43.

³⁷ Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL), Suppl. c. 1, s. 742.

³⁸ Zirikî, Khayr al-Dîn, *al-A'lâm, Dâr al-'İlm li'l-Malâyîn*, c. 7, s. 166.

³⁹ er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1, s. 42-47.

⁴⁰ el-Kettânî, *Risâle fî'l-Maşâdir ve't-Turuk*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., s. 114.

⁴¹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967, c. 1, s. 45.

- **Esne'l-Mevāhib fī Ehādīsi'l-Mezāhib:** Bu eserin hadis ve mezhepler bağlamında rivayetleri karşılaştırmalı olarak ele alan bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eserin tam metni günümüze ulaşmamıştır; ancak muhtevasına dair bazı kısa alıntılara rastlanmaktadır.⁴²

- **‘Ukūdu’l-‘Urūd:** Aruz ilmi üzerine yazılmış olan bu eserde, muhtemelen vezinler ve şiirsel yapıların nazizleri yapılmaktadır. Yalnızca ismen bilinmekte olup, herhangi bir nüshasına ulaşılammıştır.⁴³

1.7.1. Rumûzu’l-Kunûz Fī Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz” Adlı Tefsiri

Kitab, ilim ehli tarafından farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Sadece *Keşfu’z-Zunûn* sahibi “*Rumûzu’l-Kunûz fī Tefsiri’l-Kitabi’l-Azîz*” şeklinde isimlendirmiştir. Ama diğer teracim kitaplarında ise “*Rumûzu’l-Kunûz*” şeklinde zikredilmiştir. Bazı cüzlerin kapaklarında da “*Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*” şeklinde ifade edilmiştir. Başka şekillerde isimlendirmeler olsa da en muteber isimler bunlar olduğunu ifade edebiliriz.⁴⁴

İmam er-Ras’anî’ye nisbetle kitabın kapağında ismi zikredilmiştir. İkinci cildin sonunda şu ifadelerle zikredilmektedir: “*Rumûzu’l-Kunûz*” kitabının ikinci cildinin tamamını işitmiştir. İmam er-Ras’anî’nin telifi olduğu beyan edilmektedir. Teracim kitaplarında bu kitabın müellifin eserleri arasında zikredilmiştir. Aynı zamanda “*Münteha’l-Ulûm*” eserinin sahibi zikri geçen kitabında iki yerde kaynak göstererek er-Ras’anî’nin tefsirinden bahsetmektedir. Bütün bu açıklamalar bize “*Rumûzu’l-Kunûz*”un Müellife ait olduğunu göstermektedir.⁴⁵

Musannıf kitabının telifi için bir tarih belirleyerek kitabının mukaddimesinde şunları dile getirmektedir: “Allah’ın yardım ve inayetiyle Muharrem’in başında 24 yaşında iken 613 yılında bu ilk tasnifime başladım.”⁴⁶

Musannıf “*Rumûzu’l-Kunûz*” adlı tefsirini yazarken kitabının bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Ali İmran Süresi 144. Ayeti tefsir ederken bazı itiraz ve cevapları zikrettikten sonra şunu ifade etmektedir: “Bu gibi yazışmalar tefsirlerde pek nadir bulunur. Bu gibi sırlı ve gizli olan durumlar ancak tespit ve araştırmalar sonucunda ortaya çıkar.” Ayrıca Muhammed süresi 16 ve Kamer süresi 24. Ayetlerinde aynı durumu dile getirmektedir.⁴⁷ Aynı zamanda

⁴² bn Hacer, *Mu‘cemü’l-Mu‘ellifîn*, c. 2, s. 397.

⁴³ Brockelmann, *GAL*, Suppl. c. 1, s. 742.

⁴⁴ er-Ras’anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 57.

⁴⁵ er-Ras’anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 58.

⁴⁶ en-Nâşirî, *Menhecû er-Ras’anî*, s. 106.

⁴⁷ er-Ras’anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 59

âlimler de kitap hakkında övgülerde bulunmuşlardır. Zehebî, İbn Recep ve İbn Bedrân gibi âlimler bunlardan bazılarıdır.⁴⁸

Araştırma konumuz olmamakla birlikte tefsirin içeriğine dair birkaç hususu ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz.

1.9.1.1. Kıraat

Müellif, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken başvurduğu ilk yöntem olarak kıraatlerin incelemesini benimsemiştir. Bu yaklaşım, onun kıraat ilmine ne denli önem atfettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Müfessir, farklı okunuşları ilgili kıraat imamlarına isnat ederek bu varyantların anlam üzerindeki etkilerini dikkatle analiz etmiştir. Bununla birlikte, sahih olmayan okuyuşları eleyerek metin bütünlüğünü koruma yoluna gitmiş; bazı durumlarda ise kıraatler arasında tercih yapma gereği duymuştur. Bu tercihlerin dayandığı kriterler, onun kıraat ilmine olan vukufiyetini ve tefsir metodolojisindeki bilinçli tavrını yansıtmaktadır. Çalışmanın ana eksenini teşkil eden bu kıraat olgusu, ilgili yerde detaylı bir şekilde örnekler üzerinden ele alınacaktır.⁴⁹

1.9.1.2. Lügat

Kur'ân-ı Kerîm'in derin anlamlar içermesi, çok yönlü yorumlara açık olması ve bazı kelimelerin birden fazla anlam taşıması gibi sebepler, onun tefsirini ve izahını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, tefsir ilminde Arap dilinin rolü sahabe döneminden itibaren merkezi bir önem taşımıştır. Tefsir sahasında öne çıkan sahabelerden biri olan Abdullah b. Abbas'ın bu alandaki otoritesi, Arap diline olan vukufiyetiyle doğrudan ilişkilidir.

Kur'ân'ı doğru anlamanın en etkili ve güvenilir yollarından biri de şüphesiz lügat ilmidir. Tarihsel süreçte birçok müfessir bu ilme başvurarak Kur'ân ayetlerini anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu müfessirlerden biri de er-Ras'anî'dir. O, tefsirinde lügat ilmine sıklıkla başvurmuş; bu sayede yorumlarını daha derinlikli ve zengin bir çerçevede sunmuştur.

er-Ras'anî, herhangi bir kelimeyi açıklarken, o kelimenin Arap dilindeki kullanım biçimlerine yer vermiş; bu açıklamalarını ise çoğu zaman hadislerle desteklemiştir. Bir kelimenin anlam çeşitliliğini göz önünde bulundurarak, kullanım farklılıklarına da dikkat çekmiştir. Aynı zamanda âyeti açıklarken, ilgili kelimeyi destekleyecek diğer Kur'ân ayetlerine başvurmuş; dilcilerden nakillerde bulunmuş ve klasik şiiirlerden örneklerle anlatımını

⁴⁸ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 59-60.

⁴⁹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 58.

zenginleştirmiştir. Bazı yerlerde ise kelimelerin sarfî (morfolojik) tahlillerine yer vererek metni dilbilimsel yönden temellendirmiştir.⁵⁰

er-Ras'anî'nin tefsiri yalnızca dilsel yorumlarla sınırlı kalmamış; yer yer kelâmî tartışmalara ve fikhî meselelerle ilgili açıklamalara da yer verilmiştir. Böylece o, yaşadığı dönemdeki dinî ilimlerin çok yönlü yapısını dikkate alan bütüncül bir bakış açısı sergilemiştir. Gerek kendi döneminde gerekse sonraki asırlarda anlaşılma gayesi taşıdığı açık olan bu nitelikli yaklaşım, ondan sonra gelen müfessirler için de ilham kaynağı olmuştur.

er-Ras'anî, "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا"⁵¹ âyetinde geçen "حَبْلُ اللَّهِ" (Allah'ın ipi) ifadesi üzerinde ayrıntılı biçimde durur. Burada geçen "habl" (ip) kelimesi mecaz anlamda kullanılmıştır ve o tefsirinde bu mecazın neye işaret ettiğine dair çeşitli görüşleri aktarır.

er-Ras'anî, kelimenin lügat anlamına işaret ederek "habl"ın Arap dilinde yalnızca fiziksel bir ip anlamına gelmediğini, aynı zamanda *bağ kurma vasıtası, korunma aracı, vasıta-i selamet* gibi anlamlar taşıdığını belirtir. Bu bağlamda, "habl" kelimesini *Kur'an, İslâm, cemaat, tevhid akîdesi ve Allah'a verilen söz* gibi çeşitli yorumlarla açıklayan görüşleri nakleder. Ayrıca, hadislerle örneklendirerek konuyu pekiştirmektedir. Bu, onun klasik lügat anlayışını sadece teorik düzeyde değil, pratik metinler (şiiir ve rivayet) aracılığıyla pekiştirdiğini gösterir.⁵²

1.9.1.3. İ'rab

Arap dilinde kelimelerin yer değiştirmesi veya farklı biçimlerde kullanılmasıyla anlamın değişmesi, bilinen ve yaygın bir durumdur. Bu durum her ne kadar birçok doğal dilde gözlemlense de Arapçayı diğer dillerden ayıran temel özelliklerden biri, sahip olduğu gelişmiş i'râb (şekilsel tahlil) sistemidir. İ'râb mekanizmasının en temel işlevi, kelimelerin kök harflerine dokunmaksızın; harekeler, kelimenin cümledeki konumu veya bu harekelerin yerine geçebilecek birtakım simgesel harf ve işaretler vasıtasıyla anlam farklılıklarını ortaya koymaktır. Bu yönüyle Arap dili, hem sözlü hem yazılı ifade açısından son derece zengin ve sistematik bir yapıya sahiptir.⁵³

⁵⁰ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 134-135-137-138-158-

⁵¹ Ali İmran, 3/103.

⁵² er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 256-257 ; Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'an*, thk. Ebü'l-Fadl Dimiyati (Kahire: Darü'l-Hadis, 2006), 22-23; Hâlid Abdu'r-Rahmân el Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 140-145; Mehmet Zülfi Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 247.

⁵³ Mehmet Zülfi Cennet - Abdullah Bedava, "Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zeminine Dair Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 87 (2021), 365.

er-Ras'anî, tefsirinde bu dilsel özelliği etkin biçimde kullanmış, özellikle âyetlerin i'râb yönlerini ele alarak nahiv (sentaks) temelli çözümlemelerde bulunmuştur. Ancak dikkat çekici biçimde, her ayetin tefsirinde i'râba yer vermemiş; bazı âyetlerde i'râbı atlayarak doğrudan anlam eksenli bir yorum benimsemiştir.⁵⁴ Buna karşılık, bazı âyetlerde ise nahiv kurallarını işlerken, aynı gramer yapısına sahip başka âyetlerden deliller getirmiştir. Bu, onun hem konuya vukufiyetini hem de sistematik düşünme becerisini göstermektedir.

İ'râba dair yaptığı bazı tahlillerde Arap şiirinden örnekler getirmiş; dilcilerin ilgili kelimeler hakkında ileri sürdükleri görüşleri aktarmış ve bu görüşler arasında mukayeseler yapmıştır.⁵⁵ Bununla birlikte, sarf ilmi (morfoloji) kapsamında değerlendirilen i'lâl (illetli harflerin değişime uğraması) kaidelerini de ele almış ve geçtiği fiiller üzerinden bu kuralları açıklayarak örneklendirmiştir. Bu yönüyle, yalnızca nahiv değil, sarf ilmi açısından da dikkat çekici bir yorumcu profili ortaya koymuştur.⁵⁶

Er-Ras'anî, nadir de olsa, nahiv ilminin iki büyük kurucu ekolü olan Basra ve Kûfe ekollerine ait görüşleri karşılaştırmalı biçimde zikretmiş ve bu görüşleri yorumlamıştır. Arapçanın yapısı gereği bir kelimenin aynı harekeyi farklı gramatik görevlerden ötürü alabilmesi (örneğin mübteda, haber, fâil veya nâib-i fâil olarak merfû olması) gibi durumlarda, er-Ras'anî birden fazla i'râb takdiri yaparak ihtimalleri değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı, onun yalnızca dilsel bir aktarım yapmakla kalmadığını aynı zamanda dil felsefesi ve metin yorumu açısından çok katmanlı bir perspektif sunduğunu göstermektedir.⁵⁷

1.9.1.4. Nüzûl

Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, hitabın yönü, muhatabı, hitap edilen kişi ve bu unsurların bir araya geliş biçimi gibi bağlamsal etkenlerin bilinmesi büyük önem taşımaktadır.⁵⁸ Bu bağlamda, bağlama uygunluk ilkesi (siyâk-sibâk) Kur'ân tefsirinin temel yapı taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir âyetin hangi şartlar altında indirildiği, muhatabının kim olduğu ve hangi olaya karşılık geldiği bilinmeden yapılan yorumlar eksik ya da yanlış anlamalara yol açabilir.⁵⁹

⁵⁴ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 138-42.

⁵⁵ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 149.

⁵⁶ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 149.

⁵⁷ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s.148-187

⁵⁸ Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 219-220.

⁵⁹ Muhâmmmed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l Fikr, ty.), 1/76; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68.

Bu noktada, sebep-i nüzûl bilgisi, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli işlevler üstlenmektedir. Sebeb-i nüzûl; bir âyetin veya sûre'nin Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soruya cevap olarak ya da indirildiği dönemde meydana gelen belirli bir olay üzerine nazil olması durumudur. Tefsir geleneğinde sebep-i nüzûller, hem lafzın bağlamını tayin etmekte hem de anlamı sınırlandırmakta etkili olmaktadır.

er-Ras'anî, tefsirinde sebep-i nüzûl rivayetlerine önemli derecede yer vermiştir.⁶⁰ Bu rivayetleri aktarırken, genellikle haberi rivayet eden sahâbî râviyi de birlikte zikretmiştir. Bir âyetin nüzûl sebebine dair birden fazla rivayet bulunduğunda, çoğu zaman herhangi bir tercihte bulunmaksızın rivayetleri nakletmekle yetinmiştir.⁶¹ Ancak bazı durumlarda, yorumunu destekleyen veya âyetin bağlamına daha uygun düşen bir rivayeti öne çıkarmış ve bu tercihini açıkça dile getirmiştir. Özellikle birden fazla sebep-i nüzûl rivayeti arasında tercih yaparken, hem önceki âlimlerin görüşlerini hem de âyetin lafzî ve nazmî bağlamını dikkate almıştır.⁶²

er-Ras'anî'nin bu yaklaşımı, onun yalnızca nakilci bir tavır takınmadığını; aynı zamanda metinle irtibatlı, bağlamsal ve eleştirel bir bakış açısı benimsediğini göstermektedir. Nitekim âyetlerin nüzûl ortamına dair açıklamalarında zaman zaman kelâmî yönünü de ortaya koymuş; özellikle itikadî konulara temas eden âyetlerin iniş sebeplerini yorumlarken kelâmî arka planı ihmal etmemiştir.

1.9.1.5. Ahkâm/Fıkıh

Ahkâmü'l-Kur'ân, ibadetler, muamelât (ticaret ve toplumsal ilişkiler) ile ceza hukuku gibi konulara dair hüküm içeren Kur'ân âyetlerinin tefsirini konu edinen bir ilim dalıdır.⁶³ Bu bağlamda kaleme alınan eserler de genellikle *Ahkâmü'l-Kur'ân* başlığıyla anılmaktadır.⁶⁴ Âyetlerin fikhî yönleri merkeze alındığı için, müfessirler tefsirlerinde çoğunlukla mensubu oldukları mezhebin görüşlerini esas almışlardır. Bu sebeple, ahkâm tefsiri yapan bir müfessirin yalnızca Kur'ân'ı anlamakla kalmayıp aynı zamanda fıkıh usulü kaidelerine derinlemesine vukûfiyet göstermesi zarurîdir.⁶⁵

er-Ras'anî'nin tefsirine bakıldığında, onun fikhî yönleri özel bir önem atfettiği ve sahâbe, tâbiîn ile müteahhirîn fakihlerinden nakillerde bulunduğu görülmektedir. Bu durum, onun geniş

⁶⁰ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 143-45.

⁶¹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 147.

⁶² er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1, s. 145; en-Nâşirî, Menhecu er-Ras'anî, s. 495-516.

⁶³ Bedrettin Çetiner, "Ahkâm'ül-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

⁶⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 332.

⁶⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 332.-334

bir mezhep literatürüne vukûfiyetini göstermektedir. Nitekim farklı mezheplerin görüşlerini mukayeseli bir biçimde ele alması, zaman zaman tercihte bulunarak birini diğerine üstün kılması, tefsirini klasik fıkıh literatürü ile yakın ilişki içerisinde değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu bağlamda, özellikle ahkâm âyetlerine dair yorumlarında büyük bir değer taşımakta ve Hanbelîler için ayrı bir önem arz etmektedir. Zira bilindiği üzere Hanbelî mezhebinin ahkâma dair kaynakları sınırlı olmakla birlikte, müellifin bu tefsiri, Hanbelîlerin ihtiyaç duyduğu nitelikte bir fıkıh tefsiri örneği teşkil etmektedir. Onun bu yönüyle tefsiri, “ahkâm tefsirleri” kategorisine dâhil edilebilecek bir eser hüviyetindedir.

er-Ras‘anî, hükümleri aktarırken çoğu zaman fıkıh âlimlerinin görüşlerini zikretmiş, onların arasındaki ihtilaf noktalarına değinmiş ve meseleleri mukayeseli bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu yaklaşımı, onun ilmî donanımını, mezhepler arası mukayese yetkinliğini ve fakihlerin görüşlerine dair derin bilgisini ortaya koymaktadır.⁶⁶

1.9.1.6. Kıssa

Kur‘ân-ı Kerîm’de önemli bir yer tutan kıssalar, tarihî şahsiyetlere ve olaylara, nüzûl döneminde ortaya çıkan sosyal, siyasî ve dinî meselelere, hatta gaybî olarak kabul edilen bazı alanlara dair bilgi sunmaktadır. Kıssalar, yalnızca tarihî aktarım amacı taşımakla kalmaz; aynı zamanda ahlâkî öğütler, ibretlik dersler ve itikadî mesajlar içeren yönleriyle de tefsir geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Bu sebeple müfessirler, tefsirlerinde kıssalara geniş yer ayırmış; beraberinde birçok rivâyetin aktarılmasına da zemin hazırlamışlardır.⁶⁷

er-Ras‘anî de tefsirinde kıssaları ihmal etmemiş; ilgili âyetleri tefsir ederken rivâyet malzemesinden istifade etmeye özen göstermiştir. Onun kıssalara yaklaşımı, yalnızca geçmiş kavimlerin ve peygamberlerin başından geçen olayları aktarmakla sınırlı kalmamış; yer yer siyer ve megâzî (Hz. Peygamber’in gazâlarına dair tarihsel bilgiler) gibi konulara da açıklık getirmiştir. Nitekim Âl-i İmrân Sûresi’nin 121-122. âyetlerini tefsir ederken, Uhud Gazvesi’ne dair detaylı açıklamalarda bulunmuş; savaş öncesi istişare sürecine, tarafların askerî gücüne, münafıkların faaliyetlerine, savaşın yapıldığı günün şartlarına ve olayların gelişim sürecine geniş biçimde yer vermiştir. Ayrıca, olay örgüsünü aktarırken başka âyetlerle siyak-sibak (önceki-sonraki bağlam) ilişkisi kurmuş ve söz konusu dönemde söylenmiş bir şiir mısrasını da metnine dahil ederek anlatımını zenginleştirmiştir.⁶⁸

⁶⁶ er-Ras‘anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 1, s. 479-480.

⁶⁷ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdulğânî Şemsuddîn es-Serûcî, *Nefehâtu’n-Nesemât fî Vusûli İhdâi’s-Sevâb li’l-Emvât - es-Serûcî*, thk. Ebû Abdurrahman Şevket b. Rıfkî Şehâltûğ (Amman: Darü’l-Eseriyye, 2009), 106.

⁶⁸ er-Ras‘anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 1, s. 317-323.

Ancak genel olarak bakıldığında, er-Ras‘anî’nin tefsirinde kıssa başlığı altında yer verdiği açıklamaların sınırlı olduğu, buna karşılık mana eksenli anlatımı merkeze alarak olayları bu çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Tefsirinde yer verdiği tarihî olaylara dair nakillerinde, meşhur tarihçilerden (örneğin Vâkıdî, İbn İshâk gibi) alıntılara sıkça başvurmuş; fakat buna rağmen İsrâiliyât rivâyetleri konusunda temkinli davranmış, bu tür haberlerin yorumlanmasından çoğu zaman kaçınmıştır. Ayrıca, rivâyetleri genellikle yorumlamadan aktararak, okuyucuya aktarılan bilginin değerlendirmesini bırakmayı tercih etmiştir.

1.7.2. Âlimlerin Tefsirine Olan Teveccühü

Er-Ras‘anî’nin *Rumûzu’l-Kunûz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* adlı eseri, döneminin ilmî çevrelerinde büyük ilgi görmüş ve zamanla klasik tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. Rivayetlere göre, bu esere o denli kıymet atfedilmiştir ki, bazı âlimler onu ilmî halkalarda ders kitabı olarak okumuş, hatta ezberleyenler dahi olmuştur. Söz konusu bilgiler, tefsirin yalnızca bireysel istifadeye dönük bir metin değil, aynı zamanda medrese müfredatlarında okutulan sistematik bir ders kitabı olarak da kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Rumûzu’l-Kunûz hakkında dönemin ve sonraki dönemlerin bazı önde gelen âlimleri de övgü dolu değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle Zehebî, İbn Receb ve İbn Bedrân gibi tanınmış âlimler, eserin ilmî derinliği ve yöntemsel özgünlüğüne işaret etmişlerdir. Bu değerlendirmeler, eserin klasik tefsir literatürü içerisinde kıymetli ve dikkat çeken bir yere sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁹

Eserin taşıdığı bu ilmî değere binaen, müellifin kendisi dahi tefsirini kendi ilim halkalarında okutmuştur. Bunun yanında, *İbn Husarî* ismiyle tanınan âlimin, Bağdat’taki medresesinde bu eseri ders kitabı olarak okuttuğu; *İbn Halîl el-Hudarî*’nin ise kitabı ezberden okuyarak halka açık derslerde imlâ yoluyla talebelerine aktardığı rivayet edilmektedir. Bu durum, er-Ras‘anî’nin eserinin sadece yazılı bir metin değil, aynı zamanda sözlü ilim geleneği içerisinde aktif biçimde tedâvül eden bir kaynak olarak da değerlendirilmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla *Rumûzu’l-Kunûz*, yalnızca içerik açısından değil, aynı zamanda ilmî çevrelerdeki kabul görmüşlüğü, okutulma geleneği ve eğitim pratiği içinde işlevsel rolü bakımından da dikkat çeken bir tefsir hüviyetindedir.⁷⁰

⁶⁹ er-Ras‘anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 59-60.

⁷⁰ er-Ras‘anî, *Rumûzu’l-Kunûz*, c. 1, s. 61.

1.7.3. Rumûzu'l-Kunûz adlı Tefsir Üzerine bir İnceleme

er-Ras'anî, eserinde kıraat, ma'nâ, lûgat, i'râb, kıssa, esbâb-ı nüzûl, nazm ve ahkâm olmak üzere sekiz temel başlık altında âyetleri yorumlamıştır.⁷¹ Eserin mukaddimesinde Kur'an'ın her türlü eksiklik ve fazlalıktan münezze olduğu, diğer dinlerin hükmünü ortadan kaldırdığını ve kulun kurtuluşa erebilmesi için Kur'an'ı bilmesi, anlaması ve onun hükümlerini benimsemesi gerektiğini ifade etmektedir. Mukaddimenin ardından Kur'an ilimlerine temas etmekte ve Kur'an'ın isimlerine dair açıklamalara yer vermektedir.⁷²

Tefsir boyunca er-Ras'anî'nin âyetleri açıklarken belirli bir yöntemi takip ettiği görülmektedir. Bu yöntem şu şekilde özetlenebilir:⁷³

1. Müellif, âyetin bir kısmını zikrettikten sonra kıraat vecihlerine yer verir; ardından bu vecihlerin hangi kıraat imamlarına ait olduğunu belirtir.
2. Kıraat farklılıklarının lûgat açısından doğurduğu anlam çeşitliliğini izah eder.
3. Kendi dönemindeki kıraat hocalarının "Kıra'ât-ı Aşere"ye uygun olsun veya olmasın farklı vecihleri okuduklarını ifade eder.
4. Kur'an lafızlarının lûgat ve belâgat yönlerini açıklar.
5. Anlaşılır ve sade bir üslup kullanarak kolay kavranabilir açıklamalar yapar.
6. Kur'an'ı tefsir ederken önce Kur'an ve kıraat vecihlerini, ardından hadisleri; sahabe, tâbiîn ve müctehid imamların görüşlerini; daha sonra sebab-i nüzûl bilgilerini ve Arap dili ile gramer unsurlarını kullanarak yorumda bulunur.
7. Allah Resûlü'nden gelen rivâyetleri senedleriyle birlikte verirken, sahabe ve tâbiîn rivâyetlerini senedsiz aktarır.
8. Zikrettiği bazı hadislerin fikhî hükümlerini açıklamaya çalışır.
9. Selef âlimleri arasında yer alan İbn Abbas, Katâde ve Hasan-ı Basrî gibi isimlerin sözlerine yer verir.
10. Selef arasında ortaya çıkan ihtilaflara değinerek çeşitli rivâyetleri nakleder.
11. Âyetlerin sonunda fıkıh ve usûlü'd-dîn konularına temas eder.

⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/517; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 2019), 1/193-194.

⁷² er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1, s. 59-61.

⁷³ er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1, s. 59-61.

12. Allah'ın sıfatlarına dair âyetlerde, kendi hocalarının görüşlerini esas alarak onlara bağlılığını vurgular.

13. Âyetlerden çıkarılabilecek hikmet, ibret ve dersler üzerine yorumlar yapar.

14. Çelişkili görünen rivâyetleri bir araya getirerek cem etmeye çalışır.

15. Tefsir esnasında yararlandığı kaynakları açıkça zikreder.

16. İşârî tefsirlere yer verir.

17. Kader konusuna ilişkin düşünceler ile Mu'tezilî yaklaşımlara ve özellikle Zemahşerî'nin görüşlerine reddiyelerde bulunur. Ayrıca tefsirinde dile getirdiği birçok itiraza karşılık cevaplar verir; yer yer çok vecihli, yer yer tek cevabî açıklamalarla meseleleri değerlendirir.

18. Müellif yalnızca rivâyet nakliyle yetinmez; bunun ötesine geçerek ta'lik, yorum ve tercihte bulunur.

Bu yapı, *Rumûzu'l-Kunûz*'un klasik tefsir mirası içerisinde dirayetle rivâyeti mezceden, kıraat ve lügat temelli çok yönlü bir tefsir olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu yöntem, eserin sadece içerik açısından değil, metodolojik özgünlük ve sistematik bütünlük açısından da dikkat çekici olduğunu göstermektedir.

1.8. Er-Ras'anî'nin Kıraat İlmindeki Yeri

Er-Ras'ani, kıraat ilminde geniş birikime sahip önde gelen simalardan biri olup, tefsirinde kıraatlere yaptığı atıflar bu yönünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, onun eserleri arasında kıraatlere dair açık göndermeler, isnad zincirleri ve icazet bilgileri yer almakta; aynı zamanda İmam el-Akberi'den aldığı eğitim de bu bağlamda dikkat çekmektedir. *Ayrıca İbn Sivar'ın el-Müstenir adlı eserini okumuştur.* Buradan hareketle, er-Ras'anî'nin tefsiri, kıraat alanında önemli bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu tefsir, kıraat farklılıklarının kaynaklarını ortaya koymakta, yönelimlerini açıklamakta ve isnad zincirleriyle birlikte sunmaktadır. Dahası, şaz kıraatlere yer vermesi ve bunları isnad ederek kaydetmesi, kıraat mirasına katkısını göstermektedir. Tefsirinde sıkça tekrarlanan “Falan kimse falan kişiden şöyle rivayetle okumuştur” ifadesi, onun metodu hakkında açık bir fikir vermektedir. Bu da tefsirinin önemli bir bölümünün kıraat meseleleriyle iç içe olduğunu göstermektedir.⁷⁴

⁷⁴ Abdu'l-Mun'im Cuma Salih, er-Ras'ani ve Menhecuhu Fi't-Tefsir, Mektebe Vehbe, Kahire, 2013, s. 211.

Müellif, birçok ilmî alanda temayüz ettiği gibi, kıraat ilmi sahasında da dikkate değer bir yetkinlik sergilemiştir. Bu alana duyduğu ilgiyi ortaya koyan örneklerden biri, “Dâd” ile “Zâ” harfleri arasındaki farkları açıklamak üzere kaleme aldığı ve 32 beyitten oluşan manzum risalesidir. Söz konusu risale, hem fonetik hem de kıraat ilmi açısından önemli ipuçları barındırmakta olup, onun kıraat sahasındaki ilmî birikimini yansıtmaktadır. Bu nedenle, ilgili eseri burada kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

“Durretu’l-Kârî Li’l-farkî Beyne’d-Dâdî ve’z-Zâî” İsimli Eseri: er-Ras‘anî’nin kıraat ilmine dair kaleme aldığı bu eser, 32 beyitten oluşan manzum bir risaledir. Söz konusu risale, Muhammed b. Sâlih el-Berrâk tarafından tahkik edilmiştir ve toplam 63 sayfadan oluşmaktadır. El-Berrâk, tahkik çalışmasına hamdele ve salvele ile başladıktan sonra Arap dilinin önemine temas ederek, çeşitli örnekler eşliğinde bu konuyu detaylı şekilde ele almıştır. Ayrıca, bu alanda yazılmış olan ve literatürde yerini almış 48 eserin ismini de zikretmiştir. Biz burada örnek teşkil etmesi açısından bunlardan sadece birkaç tanesini aktarmakla yetineceğiz:

1. *ed-Dâdu ve’z-Zâu* / Ebû Bekir el-Kayrevânî (ö. 318),
2. *ed-Dâdu ve’z-Zâu ve’s-Sînu ve’s-Sâd* / Ebü’l-Fehd el-Basrî’nin öğrencisi, Ebû Bekir b. el-Hayyât (ö. 320),
3. *el-Farku beyne’d-Dâdî ve’z-Zâî* / Ebû Ömer Muhammed b. Abdurrahman (ö. 345),
4. *el-Farku beyne’d-Dâdî ve’z-Zâî* / İbn Ubbâd, Ebü’l-Kâsım İsmâil b. Ubbâd,
5. *el-Farku beyne’d-Dâdî ve’z-Zâî* / Ebû Abdullah Muhammed b. Ca‘fer.

el-Berrâk, tahkik çalışmasının girişinde eserin müellifi er-Ras‘anî’nin hayatına kısaca değindikten sonra, tahkikini gerçekleştirdiği üç yazma nüshadan da söz etmiştir. Bu nüshalar aşağıdaki gibidir:

• **Birinci Nüsha:** Dımaşk’ta, Mektebetu’z-Zâhiriyye’de 2/3847 numara ile kayıtlıdır. Bu nüsha, tahkikte (ط) harfîyle temsil edilmiştir.

• **İkinci Nüsha:** Mısır’da, Ravdatu’l-Hayriyye’de 388 numarada kayıtlı olup, ayrıca Medine’deki Câmiatu’l-İslâmiyye tarafından mikrofilmle 6/7840 numarayla arşivlenmiştir. Bu nüsha, (خ) harfîyle simgelenmiştir.

• **Üçüncü Nüsha:** Medine-i Münevvere’de, Mektebetu ‘Ârif’te 3/3916 numarayla mikrofilm hâlinde kayıt altına alınmıştır ve tahkikte (ع) harfîyle temsil edilmiştir.

Tahkik çalışmasında beyitler tek tek dipnotlarla açıklanmış, ardından genel fihrist, şahıs fihristi, kaynakça ve konu fihristi ile eser tamamlanmıştır.⁷⁵

er-Ras'anî'nin "Dâd" ile "Zâ" harfleri arasındaki farklara dair kaleme aldığı bu manzum risale, kıraat ilmi açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira bu tür eserler, lafzî benzerlik arz eden harflerin telaffuz ve mahreç farklarını ortaya koyarak, hem doğru kıraat uygulamasını hem de Arap dili fonetiğine dair farkındalığı artırmayı amaçlamaktadır. Harflerin doğru telaffuzu, hem Kur'an kıraatı hem de Arap dili eğitimi açısından temel bir öneme sahiptir. Bu çerçevede er-Ras'anî'nin söz konusu çalışması, kıraat usûlünü yalnızca rivayet zinciriyle değil, aynı zamanda ses bilgisi temelli analizlerle destekleyen nadide örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca eserin manzum oluşu, hem ezberlenmesini kolaylaştırmış hem de bu alanda verilen eğitimi daha sistematik bir hâle getirmiştir. Bu yönüyle risale, hem kıraat literatüründe hem de Arap fonetiği çalışmalarında istifade edilebilecek kıymetli bir kaynak hüviyetindedir.

⁷⁵ er-Ras'anî, Durretu'l-Kârî Li'l-Farkî Beyne'd-Dâdî ve'z-Zâî Fi'l-Kur'ânî'l-Kerim, thk, Muhammed b. Salih el-Berrâk, Dâr İbn Cevzî, Riyâd, 1429, s. 1-63; Hâcî Halîfe, Keşfu'z-Zunûn, c. 1, s. 743; ez-Zerkelî, el-A'lâm, c. 3, s. 292; Rıza Kehâle, Mu'cemu'l-Müellifin, c. 218.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ER-RAS'ANÎ'NİN RUMÛZÛ'L-KUNÛZ TEFSİRİNDE KIRAAT OLGUSU

Bu bölümde er-Ras'anî'nin, söz konusu tefsirinde Kıraat ilminin verilerinden ne ölçüde istifade ettiğini belirlenmeye çalışılacaktır. Kıraatleri sahih olarak nitelendirmesi için hangi şartlara bağlı kaldığı, sahih kıraatleri nasıl ifade ettiği ve bu ifade biçiminin kimlerle benzerlik gösterdiği incelenecektir. Aynı zamanda şâz kıraatleri ele alırken nelere dikkat ettiği ve on kıraat içerisinde bir kıraati şâz olarak adlandırılıp adlandırılmadığı da ele alınacaktır. Bununla birlikte, sahabe ve tabiin kıraatlerine olan yaklaşımı, sarfî ve nahvî yönden kıraatleri tahlil etmesi, tefsirinde kimlerin okumalarına yer verdiği ve bu kıraatlerin okunmasına dair görüşü de konu edilecektir. er-Ras'anî, kimi zaman kıraatlerle ilgili müstakil başlıklar açarak “fasl” (bölüm) ifadesiyle konuyu ayırır ve ardından farklı kıraat rivayetlerini sıralamaya başlar. Bu yaklaşım, eserin sistematik yapısını güçlendirmekte ve okuyucu açısından kıraat farklılıklarının takibini kolaylaştırmaktadır.

2.1. Sahabe ve Tâbiin Kıraâtlerine Yer Vermesi

Kur'an'ı Kerim'in nüzulüyle başlayan kitabet faaliyeti, Kur'an'ın günümüze kadar hatasız bir şekilde gelmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Kitabet işlemini üstlenen bazı vahiy kâtipleri, vahyi yazmakla görevlendirildikleri gibi kendi Mushaf'larını da oluşturuyorlardı.⁷⁶ Bu durum vahyin tamamlanmasıyla birçok Mushaf'ın meydana gelmesinin zeminini oluşturmaktaydı. Hem meydana gelen Mushaf'lar hem de farklı bölgelere dağılan Sahabelerin Kur'an öğretiminde yedi harften dolayı farklı kıraatleri ta'lim ettirmeleri birçok kıraatin yayılmasına neden olmuştur. Yayılan birçok kıraat, okuyan sahabe ve tabiine nispetle kaynaklarda yer almıştır. er-Ras'anî de tefsirinde kıraatleri ele alırken birçok yerde sahabe ve tabiine nispetle kıraatleri aktarmaktadır. er-Ras'anî, kıraatleri birçok açıdan ele almakla beraber tefsirinin büyük bir kısmında sahabe ve tabiine nispetle kıraatleri aktarmıştır. Kıraatlerine yer verdiği sahabe ve tabiinler oldukça fazladır. Bunlardan bazıları şunlardır: Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Alkame b. Kays (ö. 62/682), İbn Abbas (ö. 68/687-8 b. Ebî Rebâh (ö. 114/732).⁷⁷

⁷⁶ Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Dr. Muhibbudin Va'iz (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), c. 1, s. 283.

⁷⁷ er-Ras'anî, ve Menhecuhu, s. 221.

er-Ras'anî, tefsirinde sahâbe ve tâbiîn kıraatlerine sıkça temas etmiş; onlardan sonraki râvîlere de yer vermiştir. Kıraatleri aktarırken çoğu zaman bu rivayetlerin kendilerine ait olduğu şahıslara da açıkça işaret etmiştir. Bu duruma aşağıdaki ayet örneği ışık tutmaktadır: “وَقَدْ مَكَرُوا”⁷⁸ “Tuzaklarını Allah bilip dururken onlar tuzaklarını kurmaya devam ettiler. Oysa onların tuzaklarıyla dağlar yıkılıp yok olacak değildi!”⁷⁹ er-Ras'anî, bu ayetle ilgili şöyle der: “وَإِنْ كَانَ ifadesini Ömer (r.a) şu şekilde okumuştur: ‘وَإِنْ كَادَ مَكَرُهُمْ’ Bu kıraat, Kâ'b el-Ahbâr, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû İshâk el-Subay'î'den de rivayet edilmiştir. Buradaki kıraat, “لتزول” kelimesinin ilk “lâm” harfinin “fethası” ve ikinci harfin “ref'iyle” okunmuştur.⁸⁰

er-Ras'anî “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرِ إِن يَّعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ”⁸¹ ayetia hakkında şöyle demiştir: “Hasan, Mücâhid ve Katâde bu ayeti [“uhize”] şeklinde, hemze ve “hı” harflerini fetha ile okuyarak kıraat etmişlerdir.” Yani bu okuma, “sizden alınıandan daha hayırlısını verir” şeklinde değil, “savaşta ganimet olarak alınan şeylerden daha hayırlısını verir” anlamında olup, fiilin daha genel bir anlam kazanmasını sağlamaktadır. Burada fiil, daha geniş bağlamda ganimetin alınması ya da elde edilmesi anlamında değerlendirilmiştir. Bir diğer örnekte de yine Allah (c.c) şöyle buyuruyor: “وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ”⁸² er-Ras'anî bu ayet hakkında da şöyle yorumda bulunmuştur:

“Allah (c.c)’nın, ‘İbrahim’in babası için istiğfarı, yalnızca ona verdiği bir sözden ötürü idi”⁸² ifadesinde, ‘Sana istiğfar edeceğim’⁸³ buyruğu buna delalet eder. Burada fail zamiri ‘va’adaha’ kelimesinde (İbrahim’e) döner. Zamir, babaya racidir. Bu, Hasan ve İbnü’s-Sümeiyî’in kıraatinin anlamıdır. Ma’âz el-Kârî ise bunu ‘وَعَدَهَا أَبَاهُ’ şeklinde, alt noktası bulunan “ba” harfiyle okumuştur.”⁸⁴

2.2. Kıraâtleri İsnadlı ve İsnadsız Zikretmesi

er-Ras'anî bazen kıraati herhangi bir okuyucuya (kârî) nispet etmeden aktarır. Bu tür kıraatlerde ya yalnızca kelimenin yazım şekline (resmü'l-mushaf) değinir, ya da fiil edilgen (meçhul) formda kullanılarak kıraate dolaylı olarak işaret edilir.⁸⁵ Mesela “وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ”⁸⁵ Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin

⁷⁸ İbrahim, 14/46.

⁷⁹ İbrahim, 14/46.

⁸⁰ Abdu'l-Mun'im er-Ras'ani ve Menhecuhu, s. 211.

⁸¹ Enfal, 8/70.

⁸² Tevbe, 9/114.

⁸³ Meryem, 19/47.

⁸⁴ Abdu'l-Mun'im er-Ras'ani ve Menhecuhu, s. 212.

⁸⁵ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2, s. 458.

bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.”⁸⁶ Ayetiye ilgili er-Ras'anî şöyle bir değerlendirmede bulunur: "وَقُرْئ (وَمِنْ رَبِّطٍ)" Yani: “(وَمِنْ رَبِّطٍ)” kelimesi bazı kıraatlerde 'رَبِّطٍ' şeklinde, 'راء' harfi dammeli (ُ) ve 'باء' harfi sakin () olarak okunmuştur. Bu da kelimenin çoğul hali “رَبَّاطٌ” yerine tekil şekliyle okunmuş olduğunu gösterir.⁸⁷

Bir başka örnekte de: ⁸⁸ er-Ras'anî şöyle der: "وَقُرْئ (مَضِيًّا)" er-Ras'anî şöyle der: "وَقُرْئ (مَضِيًّا)" şeklinde de okunur. Yani burada kelimenin mastar formunda (مصدر) bir kıraat farkı bulunduğu işaret edilir.⁸⁹ Bu metin, er-Ras'anî'nin kıraat farklılıklarını nasıl sunduğunu göstermektedir. Bazı durumlarda kıraatin kime ait olduğunu belirtmeden, sadece okunuş şeklini ve harfsel yapıyı açıklar. Ayrıca fiillerin meçhul (edilgen) formda kullanılması, doğrudan isnat yapılmadan kıraate işaret etmenin yöntemlerinden biridir.

Kasık müfessirlerin kıraat farklılıklarını açıklarken kullandıkları yöntemleri ve özellikle Arap dilcilerinden faydalanma biçimlerini ele almaktadır. Müellif, kendinden önce gelen açıklamaların ardından, kıraat vecihlerinin kaynağına dair bir değerlendirme sunmaktadır. Buna göre, kıraat tercihlerinde genellikle dil âlimlerinden aktarımlara başvurulmakta; zaman zaman bu aktarımlar açıkça isnat edilmekte, bazen ise kaynak belirtilmeksizin tevcîh yapılmaktadır. “قال الفراء أو الزجاج أو أبو علي الفارسي وغيرهم” ifadesiyle, kıraat tevcîhlerinde el-Ferrâ' (v. 207/822), ez-Zeccâc (v. 311/923) ve Ebû 'Alî el-Fârisî (v. 377/987) gibi nahiv âlimlerinin görüşlerine başvurulduğu vurgulanmaktadır.⁹⁰

Metinde geçen "وتارة ينقل التوجيه دون الإشارة إليهم" ifadesi ise bazı yerlerde bu dil âlimlerinin görüşlerinin aktarılmasına rağmen açıkça isimlerinin zikredilmediğine işaret eder. Bu durum, tefsirlerde kıraat açıklamalarının kaynak gösterilmeden de kullanılabildiğini, dolayısıyla yöntemde farklılıklar olabildiğini ortaya koymaktadır. Bunun bir örneği, metnin devamında sunulacağı belirtilen “كما في المثال الآتي” ibaresiyle gelecekte açıklanacaktır. Bu tür tevcîh biçimi,

⁸⁶ Enfal, 8/60.

⁸⁷ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2, s. 458.

⁸⁸ Yasin, 36/67.

⁸⁹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 6 s. 356; Mekî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 81. er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 6 s. 356.

⁹⁰ Abdu'l-Mun'im, er-Ras'anî ve Menhecuhu, s. 244; Bu âlimler arasında özellikle el-Ferrâ'ın “Ma'ânî al-Qur'ân”, ez-Zeccâc'ın “Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuhu” ve Ebû 'Alî el-Fârisî'nin “el-Hüccet fi 'ilali'l-qirâ'ât” adlı eserleri, kıraat tercihlerini dilbilgisel temellere dayandıran önemli kaynaklardır. Bkz. İSAM, “Ferrâ”, “Zeccâc”, “Ebû 'Alî el-Fârisî” mad. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).

tevcîhü'l-kırâ'ât (توجيه القراءات) literatürünün temel meselelerinden biri olup, birçok klasik tefsir metninde tespit edilmektedir.⁹¹

Bu örnekte de Nisa Sûresi 24. ayette geçen “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ” ifadesindeki kıraat farklılıklarına ve buna bağlı olarak ayetin anlam alanına yaptığı etkileri incelemektedir. Müellifin belirttiğine göre, kıraat imamlarının çoğunluğu bu kelimedeki "المحصنات" ifadesini fetha (فتح الصاد) ile okumuşlardır; yalnızca İmam Kisâî, bu kelimeyi bu ayette kesra (كسر الصاد) ile okuyarak farklı bir anlam alanı ortaya koymuştur.⁹²

Metinde geçen "فتح الصاد" ve "كسر الصاد" ifadeleri, kelimenin okunuşuna göre semantik farklar doğurduğuna işaret eder. Fetha ile okunduğunda (المُحْصَنَاتُ) "iffetli kadınlar" anlamında mefûl kalıbında olup, bu kadınların kendilerini korudukları ifade edilir. Kisâî'nin kıraatine göre ise "محصنات" kesra ile okunduğunda fail anlamı taşır ve anlam "evli olan kadınlar" şeklinde değişir. Müellifin açıklamasına göre, Kisâî bu farklı okuyuşu, ayetin evli kadınlarla evlenmenin haram kılındığını bildiren bağlamı nedeniyle tercih etmiştir.⁹³

Bu kıraat farkı, sadece fonetik bir mesele değil; aynı zamanda ayetin fikhî hükmüne doğrudan etki eden bir semantik ayrımı ortaya koymaktadır. Nitekim, mefûl anlamındaki okunuş iffetin korunmasını; fail anlamındaki okunuş ise evlilik akdini merkeze alır. Bu fark, hem kıraat ilmi hem de tefsir usûlü açısından önem arz eder.

2.3. Kıraât İmamlarını Topluca Zikretmesi

er-Ras'anî, kıraati bir râvîye isnat ederken tüm kurrâ'nın isimlerini ayrıntılı şekilde zikretmek yerine, isimleri kısaltarak veya topluca anmayı tercih etmiştir. Bu hususta farklı üslup ve yöntemler kullandığı görülür:

- Bazen: “Falan ve falan okudu” (قرأ فلان وفلان) ifadesiyle bireysel kârilere atıfta bulunur,
 - Bazen: “Geri kalanlar (el-bâkûn) okudu” (وقرأ الباقيون) diyerek diğer okuyucuları özetler,
 - Bazen de: “Kûfe ehli okudu” (وقرأ أهل الكوفة) veya “Haremeyn kârîleri okudu” (وقرأ الحرميان) gibi coğrafi/ekol temelli genel ifadelerle kıraat imamlarını gruplar halinde belirtir.⁹⁴
- “Irak ehli okudu” (أهل العراق): Kûfe ve Basra'yı kapsayan bölgesel bir isnattır.

⁹¹ Bkz. Abdurrahman Demir, “Kıraat İlimlerinde Tevcîhü'l-Kırâ'ât: Metodolojik Yaklaşım”, *İlahiyat Dergisi*, 2021/2, s. 45-68.

⁹² ed-Dânî, *et-Teyssir fî el-Kirâ'ât es-sab'*, nşr. Otto Pretzl, s. 110.

⁹³ er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1, s. 472-473.

⁹⁴ Abdu'l-Mun'im er-Ras'ani ve Menhecuhu, s. 224.

kıraatlerde "خَسَعَتْ" şeklinde okunmuşken, bazılarında "خَشَعَتْ" olarak değişiklik gösterir.”¹⁰⁰ er-Ras'anî şöyle demektedir: “Kûfe ekolündeki kurrâ, "خَشَعَتْ" okunuşunu tercih etmiştir. Diğer okuyucular ise "خَسَعَتْ" şeklinde okumuştur. Bu okuma farkı, harflerin kesilmesi (bağlantı yapılması) ya da açılmasıyla ilgilidir.”¹⁰¹ Bir başka örnek olarak, "كَفَرُوا" kelimesinin okunmasına bakıldığında, kıraat farklılıkları çok belirgindir. Bu kelimeyle ilgili olarak bazı kurrâlar harflerin kesilmesi ya da daha açık bir okuma tercih edilmiştir.¹⁰² er-Ras'anî burada da şu şekilde açıklama yapar: “İِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا جِئْنَاهُ مِنَ الْبَيِّنَاتِ”¹⁰³ er-Ras'anî burada da şu şekilde açıklama yapar: “Hamza ve el-Kisâi okurlarının tercih ettiği okuma, "كَفَرُوا" kelimesini daha belirgin ve kesilmiş şekilde okuma yönündedir. Bazı okurlar ise, harflerin yumuşatılmasıyla okumuşlardır (yani daha kısa bir okuma yapılmıştır).”

“وَهَلْ تُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ”/Nankörlük etmelerinden ötürü onları işte böyle cezalandırdık. Bize sadece nankörlük edenleri cezalandırırız.”¹⁰⁴ er-Ras'anî burada herhangi bir kıraat imamının ismini vermeden bu ayetteki okuma farkına değinir. Burada yer alan kıraat şekli, kelimenin "يُجَزَى" olarak 'ye' harfiyle (مبني للمجهول/edilgen yapı) yazıldığına ve bu şekilde okunduğuna işaret eder. Yani kıraatin kime ait olduğu belirtilmeden, doğrudan pasif (edilgen) fiil formuna dikkat çekilmiştir.

2.4. Kıraâtlerin Nakille Beraber Yorumlanması

er-Ras'anî, kıraatleri tevcih veya değerlendirme yapmaksızın sadece aktaran bir nakilci konumunda değildir. Aksine, o kıraatlerle aktif bir şekilde ilgilenmiş, tefsirinde onları ilimde derinleşmiş bir âlimin kalemiyle işlemiştir. Bu bağlamda, karşısına çıkan kıraatlerin ister mütevatir, ister şâz, isterse de yorumlanması gereken (vecihli) kıraatler olsun, hepsi hakkında bilgiye dayalı, bilinçli bir değerlendirme yapmıştır. Buna bağlı olarak kıraatlerde ortaya çıkan farklı anlamlar, kıraatin dilsel yönünden kaynaklanmaktadır.

Bu durumu şu örneklerle izah edebiliriz: “وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِغْمِهِمْ”/Onlar, Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah'a bir pay ayırdılar ve şöyle dediler: “Bu Allah içindir -sözde- ve bu da ortaklarımız içindir.”¹⁰⁵

¹⁰⁰ Fussilet, 41/7.

¹⁰¹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 7, s. 513; Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, el-Keşf ani'l-Kıraâtî'l-Seb'a thk. Muhyiddin Ramazan, Macmai Lugati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1974, c. 1, s. 401.

¹⁰² er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 7, s. 610.

¹⁰³ Sebe, 34/17.

¹⁰⁴ Sebe, 34/17.

¹⁰⁵ En'am, 6/136.

er-Ras'anî "بِرْ عَمِهِمْ" kelimesinin Kisâî tarafından "بِرْ عَمِهِمْ" şeklinde, zâ harfi dammeli (ـِ) olarak okunduğunu ifade etmiştir. Bu kıraat, Benî Esed kabilesine ait bir lehçeye dayanmaktadır. Bazı kıraat imamları ise, zâ harfini kesreli (ـِ) okuyarak farklı bir telaffuz ortaya koymuştur.¹⁰⁶

"صِنَوَانُ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ/Birbirine benzeyen (aynî kökten) ve benzemeyen hurma ağaçları tek bir suyla sulanır."¹⁰⁷ er-Ras'anî ayette geçen "صِنَوَانُ" (sinvân = aynı kökten olan) kelimesi bazı kıraatlerde "صِنَوَانُ" şeklinde, sâd harfi dammeli (ـِ) olarak okunmuştur. Bu okuyuş, Ebû Zür'a, Abdurrahman es-Sülemî, ve Katâde gibi râviler tarafından nakledilmiştir. Damme ile okunuş, Tay kabilesine ait bir lehçeye dayandırılmaktadır.¹⁰⁸

Bu kıraat farklılıklarının sadece rivayet zincirlerine değil, Arap kabilelerinin lehçelerine de dayandığını ortaya koyar. "بِرْ عَمِهِمْ" (zâ harfi dammeli) okuyuşunun Benî Esed lehçesine, "صِنَوَانُ" (sâd harfi dammeli) okuyuşunun ise Temîm lehçesine ait olması, kıraat ilminin filolojik kökenlerle ilişkisini gösterir. Bu tür lehçe temelli kıraatler, çoğu zaman Arap dilinin ilk dönem varyantlarını yansıttığı için, lugavî açıdan zenginlik sağlar.¹⁰⁹

Her iki örnekte de kıraat farkları anlamda belirgin değişiklikler oluşturmamakla birlikte, metnin telaffuzu ve vurgusunda çeşitlilik sağlar:

- "بِرْ عَمِهِمْ" ile "بِرْ عَمِهِمْ" arasında anlam açısından ciddi bir fark bulunmaz, ancak birincisi genel Arapça'da yaygınken, ikincisi lehçe temellidir.

- "صِنَوَانُ" ile "صِنَوَانُ" arasında ise hem telaffuz hem de bazen çoğul/tekil tartışması olabilir.

Müellif, bu kıraat farklılıklarını sırf nakil amaçlı vermediği kanaatindeyiz. Onun amacı, bu farklılıkların dilbilgisel temellerini, anlam farklılıklarını ve lügatî gerekçelerini analiz etmektir. Bu yönüyle müellifin kıraatlere yaklaşımı; Sadece bir "nakilci" değil, Aynı zamanda nahiv, sarf ve lügat bilgisine sahip, yorum gücü yüksek bir "müçtehid" profili çizmektedir.

2.5. Atıf Yönteminin Kullanılması

er-Ras'anî metni kısaltmak ve tekrardan kaçınmak amacıyla önceki bilgilere refere etmek için bazı atıf ifadeleri kullanır. Örneğin: "Bu, falanca sûrede de zikredildi" ya da "Daha önce falanca sûrede buna değinmiştik" şeklinde ifadelerle tekrar açıklama yapmaksızın atıfta

¹⁰⁶ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2 s. 13-14.

¹⁰⁷ Rad, 13/4.

¹⁰⁸ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 439.

¹⁰⁹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 439.

bulunur. er-Ras'anî "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ"¹¹⁰ ayet, hakkında şöyle der: "Ve Kûfe ehli bunu (دَكَّاءَ) med ile ve hemzesiz olarak, tenvinsiz okumuştur." Bu okuma biçimi, hemze (ء) harfi olmaksızın ve tenvin (ّ) yapılmaksızın uzun ünlüyle دكا " med şeklindedir. er-Ras'anî ayrıca bu kıraat tarzının A'râf sûresinde daha önce geçtiğini de belirtir; yani tekrar açıklama yapmaksızın o yere atıf yapar.¹¹¹

وَكَاثُوا يَقُولُونَ أَيُّدًا مِّنَّا وَكُنَّا ثَرَابًا وَعِظَامًا أَيُّدًا لِّمَبْعُوثُونَ/Ve derlerdi ki: Biz öldüğümüz, toprak ve kemik olduğumuz zaman mı (gerçekten) diriltileceğiz?"¹¹² Bu ayette yer alan "أَنَا" lafzı, kıraat imamları arasında çeşitli şekillerde okunmuş olup, bu farklılıklar anlam üzerinde doğrudan etkilidir. Mushaf hattında kelime, iki hemze ile "أَنَا" şeklinde yazılmıştır. Bu yazım, birinci hemzenin istifhâm (soru), ikinci hemzenin ise "inna"nın başlangıcı olmasına işaret eder. Buna göre Kıraat farklılıkları şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

- Nâfi' ve Kisâî, lafzı "أَنَا" (tek hemzeli) şeklinde kıraat etmişlerdir. Bu durumda ayet haber cümlesi olarak okunur: *Biz (öldükten sonra) mutlaka diriltileceğiz.*" Bu okunuş, inkârcıların inançsızlıklarını bildiren bir ifade halini alır.

- İbn Âmir, Âsım ve Hamza, lafzı iki hemzeyle tahkik ederek, yani her iki hemzeyi de açık ve kuvvetli bir şekilde telaffuz ederek okurlar: "*Gerçekten biz mi diriltileceğiz?*" Bu durumda cümle, inkâra dayalı bir istifhâm (şaşkınlık/inkâr içeren bir soru) anlamı taşır.

- Hişâm (İbn Âmir'in râvisi), iki hemze arasını bir elif ile yumuşatarak okur; bu, kıraat literatüründe tehfil veya tehveyn şeklinde adlandırılır.

- İbn Kesîr ve Ebû Amr, ilk hemzeyi tahkik (açık) okurken, ikinci hemzeyi teshîl (hafifletme) yoluyla yumuşatırlar.

- Ebû Amr, ayrıca iki hemze arasına bir elif ekleyerek fasıl yapar. Bu da kıraat tekniklerinde anlam ve okunuş kolaylığı açısından önemli bir uygulamadır.

Sonuç olarak bu tür kıraat farklılıkları, sadece telaffuzla sınırlı olmayıp, anlam dünyasını da etkilemektedir. Ayetin istifhâm (soru) veya haber (bildirim) cümlesi olarak okunması, metnin muhataplar üzerindeki etkisini de değiştirmektedir. Benzer kıraat farklılıklarına Ra'd sûresi'nin başında da işaret edilmiştir.¹¹³

¹¹⁰ Kehf, 69/98.

¹¹¹ Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 81; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 4 s. 373.

¹¹² Vakıa, 56/47.

¹¹³ Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 20; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 7 s. 606.

2.6. Benzer Ayetlerin Farklı Kıraâtlere Göre Bir araya Getirilmesi

er-Ras'anî benzer ayetleri farklı kıraatlere göre bir araya getirir. Bir okuyuş zikredildiğinde, aynı okuyuşla okunan diğer ayetler de onunla birlikte değerlendirmeye tabi tutar. Bu durum, müellifin kıraat ilmine olan vukufiyetinin ve bu alandaki engin bilgisinin açık bir göstergesidir. Aşağıda zikredilen örneklerde bunu görmek mümkündür.

¹¹⁴ "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ" Resmü'l-mushafa göre okunuşta "فَإِئْمِه" ifadesindeki "أُمِه" lafzı, Hemze ve Kisâî tarafından "فَإِئْمِه" şeklinde hemzenin kesriyle okunmuştur. Başka bir örnekte; ¹¹⁵ "حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا" Burada da "فِي أُمِّهَا" lafzı, yukarıdakiyle aynı şekilde okunmuştur. Yani, "أم" kelimesi kıraat farklılıklarıyla bağlantılı biçimde telaffuz edilmiştir. Diğer bir örnekte de; ¹¹⁶ "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ" Bu ayette de "أُمَّهَاتِكُمْ" lafzı aynı kıraat prensipleri çerçevesinde örnek olarak gösterilir. Dördüncü örnekte de; ¹¹⁷ "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا" Nâfi' ve Ebû Amr, burada geçen "يُبَدِّلَهُمَا" (yerine versin) kelimesini "يُبَدِّلَهُمَا" şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır. Aynı şekilde "أَقْرَبَ رَحْمًا" kısmı da hafifletilmiş biçimde okunmuştur. Bu türden okuyuşlar, el-Bâkûn (geri kalan kıraat imamları) arasında da destek görmüştür.¹¹⁸

Sonuç olarak zikredilen farklılıklar, kıraat ilminin sadece harf farklılıklarına değil, aynı zamanda benzer lafızlı ayetler arasında kurulan ilişkilere dayalı bir sistematığa sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle Mushaf yazımı (resmü'l-mushaf) esas alınarak yapılan bu kıyaslamalar, bazı ayetlerdeki kıraat tercihinin başka ayetlerde de uygulanabileceğini ortaya koyar. Örneğin "أُمِّهِ" (annesine) kelimesindeki okunuş farklılığı, hem dilbilgisel hem de anlam açısından önem arz eder. Bazı kıraatlerde kelime daha yumuşak, bazılarında ise daha vurgulu telaffuz edilir. Bu, lafzın Arap dilindeki varyantlarıyla da ilgilidir. Bu farklılıklar aynı zamanda kıraat ilminin klasik tefsir usûlündeki yerini ve fonksiyonunu gözler önüne sermektedir. Kıraat farklılıkları sadece fonetik değil, aynı zamanda anlam, bağlam ve hatta hüküm yönünden de değerlendirilmektedir. Ayetler arasında kıraate dayalı bağlar kurmak, hem mushaf metninin iç tutarlılığını hem de tilavetin zenginliğini ortaya koyar.

¹¹⁴ Nisa, 4/11.

¹¹⁵ Kasas, 28/59.

¹¹⁶ Nahl, 16/78.

¹¹⁷ Kehf, 18/81.

¹¹⁸ Mekki b. Ebû Talib, el-Keşf, c. 2, s. 72; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 4 s. 342.

2.7. er-Ras'anî'in Tefsirinde Mütevatirlik Olgusu

Mütevatir kıraatin kabulü konusunda er-Ras'anî, geleneksel anlayıştan farklı düşünmemektedir. Mütevatire dair genel kabulün dışında aşağıda öne çıkan iki mesele konusunda er-Ras'anî'nin nasıl bir yaklaşım sergilediği ele alınmaya çalışılacaktır.

2.7.1. Mütevatiri Kabul Etmeyenlere Yönelik Duruşu

er-Ras'anî, tefsirinde uygulamalı ayet yorumlarında mütevatire karşı dilsel verileri önceleyen kimi âlimlere yönelik karşıt bir duruş sergilemiş ve onları eleştirmiştir. Nitekim İmam Suyuti İmam ed-Dânî'den şöyle nakletmiştir: “Bir rivayet sahih olarak sabit olmuşsa, artık onun Arapça kaidelere uygun olup olmadığına veya dilsel kıyaslara uyup uymadığına bakılmaz; zira kıraat, tâbi olunması gereken bir sünnettir. Bu nedenle kabulü ve uygulamaya geçirilmesi zorunludur.”¹¹⁹ ed-Dânî başka bir yerde de şöyle der: “Önceki bazı nahiv âlimleri, Âsım, Hamza ve İbn Âmir gibi imamların kıraatlerini Arap dilinden uzak görerek, bu okuyuşları gramer hatası (lahn) olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu âlimler bu değerlendirmelerinde hatalıdır. Zira bu imamların kıraatleri, muttasıl ve sahih senetlerle sabit olmuştur ve bu da onların dil açısından meşru ve geçerli olduğuna delildir.”¹²⁰

er-Ras'anî, bazı dil âlimlerinin sahih (mütevatir) kıraatleri kabul etmemelerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu tür âlimlerin kıraatlere yönelik olumsuz yaklaşımlarına rağmen, er-Ras'anî her ne kadar onların görüşlerine doğrudan saldırmasa da, sözlerinin doğruluğuna itiraz etmiş ve gerektiğinde tenkit etmiştir. Ona göre kıraatlerin sadece dilsel ölçülere göre değil, aynı zamanda rivayet zincirlerine dayalı olarak değerlendirilmesi gerekir. Zira her dilsel uygunluk, kıraat olarak geçerli olmayı garanti etmez. Bu husus, aşağıda verilen örnekte açıkça ortaya konmaktadır: İsrâ sûresi 28. âyetinde geçen “وَكُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا” ifadesinde yer alan “سَيِّئُهُ” kelimesi bağlamında Ras'anî, bu kıraatin bazı dilcilerce yeterince takdir edilmediğini ancak kıraat imamlarının bunu meşru kabul ettiğini belirtir. Er-Ras'anî burada, “وَقَرَأَ أَهْلُ الْكُوفَةِ (سَيِّئُهُ)” ifadesiyle, Kufeli kıraat imamlarının kelimeyi “سَيِّئُهُ” şeklinde mef'ul olarak, yani “سَيِّئُهُ مَكْرُوهًا” yapısında mansûb okuyuşlarına dikkat çeker. Bu da kıraatlerde lafzî tercihin anlamı nasıl şekillendirdiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu değerlendirme, er-Ras'anî'nin kıraat meselesine yaklaşımında sadece nahvi açıdan değil, aynı zamanda rivayet temelli bütüncül bir bakış açısını benimsediğini gösterir. Onun bu yaklaşımı,

¹¹⁹ ed-Dânî, *Kitâb al-Muqni' fi Ma'rifat Rasm al-Mašāhif*, Beyrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, t.y., s. 90; es-Suyutî, Celaleddîn, el-İktirâh, thk. Taha Abdurrauf Sad, Mekke es-Safâ, Kahire, 1999, s. 52; el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an, thk. Ahmed Ali, Dâu'l-Hadis, Kahire, 2006, c. 1, s. 231.

¹²⁰ ed- Dânî, *Kitâbu'l-Muqni'* s.102.

kıraatlerin yalnızca gramer açısından değil, aynı zamanda tevatür ve kıraat otoritelerine bağlılık açısından da değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

Zeccâc, “سَيِّئَةً” şeklindeki kıraati tercih ederek, “Ebû Amr bu şekilde (seyyihu) şeklinde okumazdı” demiştir. Ancak bu yaklaşım hatalı görülmüştür. Zira bu gibi ifadelerde (örneğin “الأفاسيص سيئاً وغير سيئ”) anlam açısından açık bir hata ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle er-Ras’anî, Zeccâc’ın bu değerlendirmesini eleştirerek şöyle demiştir: “Zeccâc’ın bu görüşü şaşırtıcıdır. Çünkü bu, Hicaz ve Basra ehlinin kıraatidir ve söyledikleri anlam temellidir.”

er-Ras’anî bu bağlamda, söz konusu kıraat tercihinin sağlam bir dilsel gerekçeye ve anlam ilişkisine dayandığını savunur. Ona göre bu tür bir okuma, geçmişte yasaklanmış olan bir eyleme (kötülüğe) işaret etmektedir ve bu bağlamda “كل ذلك كان سيئة” ifadesi, önceki olumsuzluklara göndermede bulunarak anlam bütünlüğünü korumaktadır. er-Ras’anî, kıraatlerin yalnızca dil bilgisel uygunluk açısından değil, aynı zamanda anlam düzeyinde de savunulabilirliğine vurgu yapar. Dolayısıyla, kıraatler arasında tercih yapılırken yalnızca nahivsel kriterler değil, bağlam ve semantik tutarlılık da göz önünde bulundurulmalıdır.¹²¹

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُ هُمْ لِيُرَدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ”/Bunun gibi, ortakları, müşriklerden birçoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!”¹²² ayette geçen “زَيْنٌ” fiiline dair, farklı kıraatlerin oluşturduğu anlam farklılıkları üzerinde durulmuştur. er-Ras’anî, bu ayette geçen “زَيْنٌ” ifadesini, İbn ‘Âmir’in “زَيْنٌ” şeklinde okuduğunu nakleder. Bu kıraat, fiilin meçhûl (edilgen) değil, mâruf (etken) sigasında olduğu bir okuma biçimidir ve “şirk koşulan varlıkların” fiil faili kabul edildiği anlamını doğurur. Ayetteki “أَوْلَادُهُمْ” lafzı, bu kıraatte mef’ul olduğu için mansub olarak gelir. Buna göre, anlam şu şekilde şekillenir: “Ortaklar (şirk koştukları varlıklar) onlara, çocuklarını öldürmeyi süsledi.” Bu durumda süsleme fiilini yapan “şirk koştukları varlıklar” olur ve “şirk koşulanların çocukları öldürttüğü” gibi bir anlam ortaya çıkar.¹²³

Ancak bu yorumda bazı dile dair güçlükler mevcuttur. Çünkü kıraatin lafız yapısında, fail (özne) ile mef’ulün (nesne) ayrımı bağlamla yapılmaktadır. Bu da anlamı karmaşıktırır. Er-Ras’anî bu durumu değerlendirirken, bu tür kıraatlerin anlamı karışıklaştırabileceğini, ancak şiirsel kullanımda benzer örneklerin bulunduğunu belirtir. Nitekim Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin de

¹²¹ Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 46; er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 4 s. 170-171

¹²² En’am, 6/137.

¹²³ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 4 s. 132.

belirttiği gibi, bu kıraat az da olsa edebî kullanımlarda meşrudur. Dolayısıyla bu okuyuş, nadir olmakla birlikte belli bir dilsel zemine sahiptir.

Bu noktada kıraat farklılıkları, ayetin öznesi konumundaki “süsleme” fiilinin faili konusunda ciddi bir semantik ayrışma meydana getirmektedir. Bazı kıraatlerde fiilin faili Allah iken, bu özel kıraatte (İbn ‘Âmir’in okuyuşunda) failin şirk koşulan varlıklar olduğu kabul edilir. Anlam yönünden bakıldığında, bu durum tefsirde failin tayini, anlamın muradı ve toplumsal yönelimin izahı açısından önem taşır. Nitekim bazı müfessirler bu tür kıraat farklılıklarını, sadece gramatik bir mesele olarak değil, aynı zamanda teolojik ve sosyal anlam inşasında da belirleyici unsur olarak ele almışlardır.¹²⁴

“فَرَجَّجْتُهَا تَمْكُنًا رَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَزَادَةَ”/Onu (deveyi yahut kastedilen şeyi) sağlam bir şekilde sürdürdüm; tıpkı genç dişi deveyi, yularsız süren (ustaca yönlendiren) tecrübeli bir sürücü gibi.” Buradaki “رَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَزَادَةَ” kısmında, dişi devenin hızlı sürülmesi ifadesiyle, Ebî Mezâdeh isim tamlaması arasına fasıl (ayırma) yapılmıştır. Yani, zamirle tamlama arasına başka bir kelime girmiştir. Bu tür ayırmalara Arap dilinde fasl beyne’l-mudâf ve’l-mudâf ileyh (tamlayan ile tamlanan arasında ayırma) denir. Zemahşerî bu tür bir kullanımı değerlendirirken, şöyle der: “Muzâf (tamlayan) ile muzâf ileyh (tamlanan) arasını böyle ayırmak, şiirde bile olsa (ki şiirde zorlama kullanımlar bir nebze tolere edilebilir) hoş karşılanmaz ve zayıf sayılır; düz yazı (mensur) metinlerde ise kesinlikle reddedilir.” Ardından şu soruyu sorar: “Eğer bu tür ayırma düz konuşmada (mensurda) hoş karşılanmazsa, i’câz özelliği taşıyan Kur’ân’da nasıl kabul edilebilir?” Özellikle Kur’ân’daki i’câz (belâgattaki üstünlük ve meydan okuyuculuk) yönünü anlamaya yönelik bir dilsel değerlendirme sunar. Zemahşerî burada dilin zaruretleri dolayısıyla şiirde kullanılan bazı zayıf gramer uygulamaların, Kur’ân gibi bir metinde asla kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Kur’ân’ın lafız-mânâ uyumunu ve belâgat yönünü ön plana çıkaran Zemahşerî, bu tür dilsel tenkitlerle Kur’ân’daki kıraat tercihlerinde de estetik bütünlüğün korunması gerektiğini vurgular.¹²⁵

er-Ras’anî şöyle dedi: “Dedim ki: İbn ‘Âmir’in, ‘(الأولاد) evlâd’ lafzını izâfet üzere (yani mecrûr olarak) okuyup ‘(الشركاء) ortaklar’ lafzını da cer ile okuduğu rivayet edilmiştir. Bu kıraatte ‘şirk koşulanlar’, ‘evlât’tan bedel kılınmıştır.” Sebebi de şudur: Çünkü onlar, babalarıyla nesep, miras ve din gibi hususlarda ortaklık etmektedirler.”

¹²⁴er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 4 s. 132.

¹²⁵er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2 s. 16-17; c. 1, s. 408-409.

Bu kıraat farkı, “قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ” (En‘âm 137) ayetinde geçen “evlâtlarını ortaklarına öldürttüler” ifadesinde iki farklı nahivsel yapının mümkün olduğuna işaret eder:

- Çoğunluk kıraati: “أَوْلَادَهُمْ” kelimesi mef‘ul (nesne), “شُرَكَاءَهُمْ” ise ikinci mef‘ul veya hâl olarak değerlendirilir.

- İbn Âmir kıraati: “شُرَكَاءَهُمْ” kelimesi “evlât” kelimesine izafe edilerek mecrûr okunur ve mana “ortaklarının evlatlarını öldürdüler” şeklinde olur.¹²⁶

Dikkat çekici olan şudur ki, er-Ras’anî, nahiv âlimlerinin görüşlerini ne doğrulamış ne de reddetmiştir. Onların bu kıraati zayıf görmeleri veya İbn Âmir’in mutavâtir kıraatini küçümsemeleri hakkında herhangi bir açıklama getirmemiştir. Zira söz konusu kıraat, lafzan ve semâen (rivayet yoluyla) tevatür derecesine ulaşmış olup, nahivcilerin zannettiği gibi bir içtihadın ürünü değildir.

Bu kıraat, Hz. Peygamber’e Cebrâil vasıtasıyla aktarılan ve sahih yolla gelen kıraatlerden biridir. Bu sebeple, kıraatin dil kurallarıyla uyuşup uyuşmamasına bakılmaksızın, tevatür yoluyla sabit olan bu kıraatle amel edilmesi zorunludur.

Bu durumda “şirk koşulan varlıklar” ile “evlatlar” arasında bir izafet ilişkisi kurulmakta; şeriklerin (putlar vs.) evlatları kastedilmektedir. Ancak er-Ras’anî burada başka bir yorumu da nakleder: Bu şerikler, yani şirk koşulanlar, babalarıyla soy bağı, miras ve din bakımından aynı hükümde görülmektedir. Yani onların ebeveynleriyle olan toplumsal ve hukuki ilişkileri dolayısıyla bu tür bir gramatik bağlam kurulabilir.

"Yine Hamza'nın mutavâtir kıraatinde yer alan, Allah Teâlâ'nın şu sözündeki “وَاتَّقُوا اللَّهَ”¹²⁷ ifadesinde, ‘الأَرْحَامُ’ kelimesi cer (mecrûr) olarak okunmuştur. Er-Ras’anî, bu kıraatin nahivcilerin kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle dilciler (nahivciler) nezdinde kabul görmediğini belirtmiştir. Zira bu kıraat, onların koyduğu dil kurallarına göre geçersiz sayılmıştır. Ancak er-Ras’anî, onların bu görüşünü herhangi bir delille temellendirmemiştir. Bu nahivciler, ‘doğru olanı arama’ gerekçesiyle bu türden kıraatleri geçersiz saymışlardır; ancak unutmamak gerekir ki söz konusu kıraat mutavâtir olup sabitlik açısından tartışma götürmez niteliktedir. Öte yandan dil ve nahiv kuralları, Kur’ân-ı Kerîm’in kıraatlerine tabi olmak durumundadır; kıraatler, nahiv kurallarına değil.

İbn Cinnî, bu bağlamda kaleme aldığı ‘el-Hasâis Li İbni Cinnî’ adlı eserinde şu başlık altında meseleye açıklık getirir: “Mahzufun, lafzen zikredilmemiş olsa da delalet yönüyle

¹²⁶ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2 s. 16-17.

¹²⁷ en-Nisâ 4/1.

anlamı sabitse, mahzuf hükmündeki anlam geçerlilik kazanır.” Sonra şu örneği zikreder: “من ذلك أن ترى رجلاً قد سدّ” (Yani: Bu tür bir örnek, bir adamı bir boşluğu doldurmuş (yerini tutmuş) bir hâlde gördüğünde söz konusudur...) “والأرحام” kıraatinin cerli (mecrûr) okunmasının, Arap dilbilgisi (nahiv) açısından sorun teşkil ettiğini öne süren bazı nahiv âlimlerinin görüşleri eleştirilmiştir. Çünkü nahivciler bu yapının, lafızlar arasında bağ kurulamayacak bir izafet ilişkisi doğurduğunu düşünmüşlerdir. Ancak metnin yazarı, kıraatlerin sabitliğini ön planda tutmakta ve nahiv kurallarının bu sabit kıraatleri hükümsüz kılamayacağını savunmaktadır. Bu görüş, İbn Cinnî gibi kıraat önceliğini savunan dilcilerin yaklaşımıyla da örtüşmektedir.¹²⁸

İbn Cinnî’nin, konuyu açıklarken verdiği örneklerden biri şu şekildedir: “Birine bir ok atarsın, sonra onun isabet ettiğini görürüz ve ‘ok isabet etti, vallahi’ dersin – yani oku atan kişiye isabet etti.” Buradaki ifade lafzen mevcut olmasa bile anlam bakımından sabit olup geçerli kabul edilir. Aynı şekilde Hamza’nın kıraatinde yer alan “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” ayetindeki cerli (mecrûr) “الأرحام” kelimesi de bu bağlamda ele alınmalıdır.¹²⁹

Ardından bu kıraate yönelik eleştiriler getirilmiştir. Bir görüşe göre bu kıraat, içerisinde aşırılık, çirkinlik ve zaaf taşıdığı için doğru değildir. Bu görüşü savunanlardan biri de Ebû Abbâs’tır. O, bu tür bir cer okunuşunu (الأرحام) doğru bulmamış ve “mesele sadece lafız değil, durumun kendisi de çirkin” demiştir. Bu bakımdan, Hamza’nın kıraatini savunanların, Ebû Abbâs’a bunu isnat etmesi doğru değildir. Zira Ebû Abbâs “ben bu kıraati, lafzen mecrûr ya da mansûb okunsa bile, anlam bakımından fâsih bulmuyorum” demektedir.

Bu bağlamda er-Ras’anî şu değerlendirmede bulunmuştur: “Ben, burada cer değil atıf (bağlaç) olduğunu düşünüyorum.” Yani “والأرحام” lafzı, “به” zamirine değil, “الذي” sıfatına atfedilmiştir. Böylece lafızda cer olsa bile anlamda bir izafet (mülk/bağlılık) ilişkisi kurulmamıştır. Bu da ayetin mânâsının korunmasını sağlar. Bazı dil âlimleri ise burada aslında ikinci bir “باء” harfi olması gerektiğini, ancak hazfedildiğini söylemişlerdir. Tıpkı “مررت برجل” (Bir adamın emrine uğradım) gibi bir yapının söz konusu olduğunu dile getirirler. Ancak bu durumda da ayetin “أمر به” kısmındaki “به” zamiri gibi ikinci “باء” lafzen değil, takdirene kabul edilmiş olur.¹³⁰

¹²⁸ İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, el-Hasâis, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Heyetu’l-Misriyye, Kahire, 1986. C.2, s. 285-287.

¹²⁹ İbn Cinnî, el-Hasâis, c. 2, s. 285-287.

¹³⁰ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2 s. 16-17; c. 1, s. 408-409.

2.7.2. Mütevatir Kıraatler Arasında Tercihte Bulunması

er-Ras'anî'nin, eserinde ayetleri tefsir ederken bazı mütevatir kıraâtler arasında tercihte bulunması, konu açısından önem arz etmektedir. Çünkü müellif kıraat ilmine derinlemesine vakıf olan bir âlimdir. Zira kıraat mütevatir olduğuna göre, aralarında tercihte bulunmak uygun değildir. Her ne kadar bazı durumlarda iki kıraat arasında eşdeğerlik olduğu açıkça ifade edilse de, tercihten kaçınılması gerekir. Aşağıdaki örneklerde bu durum gözlemlenebilir:

“وَلِّينَ فُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ”/Eğer Allah yolunda öldürülürseniz ya da ölürseniz, Allah'tan gelecek bağışlanma ve rahmet, onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”¹³¹ er-Ras'anî şöyle der: “Nâfi' ve Kûfeliler (Ebû Bekir hariç [متم] kelimesini geçtiği her yerde mîm harfini esreyle okumuşlardır. Diğer kıraat imamları ise bu kelimeyi mîm harfini ötreyle okuyarak okumuşlardır. Ancak Hafs, bu sûreye özel olarak mîm'i ötreyle okumuştur. Mîm harfini ötreyle okuyanlara göre, kelime “مات-يموت” (ölmek) fiilindendir; bu da “قال-يقول” (söylemek) gibi bir yapıdadır. “Mîm'i” esreyle okuyanlara göre ise, fiil 'امت-يموت' (öldürmek) fiilindendir; bu da “دام-يدوم” (devam etmek) kalıbına benzer. Birinci okunuş “ötreli” olan daha güçlü ve tercihe şayandır.”¹³²

“وَلْيَبُوءُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا”/“Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar, buna dokuz yıl da ilâve ettiler.”¹³³ er-Ras'anî, Hamza ve Kisâî, bu ayeti “ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ” şeklinde okurken, bazı kıraatlerde “ثلاثمائة سنين” şeklinde okunduğunu da nakletmiştir. Bu kıraat, izafet yoluyla (ekleme ilişkisiyle) yapılmış olup, dil açısından farklı bir yapı taşır. Ancak ilk okunuş (üç yüz yıl) daha sahih ve tercih edilen bir kıraat olarak görülmektedir. Ebû Ali el-Fârisî bu farklılıkla ilgili açıklamasında, kıraat imamlarının bir kısmının “سنين” (senîn – yıllar) kelimesini “ثَلَاثَ مِائَةٍ” ifadesinden sonra gelen bir bedel (yerine geçen) olarak okuduğunu, yani “üç yüz” ifadesini açıklamak için getirdiklerini belirtir. Bu, Arap dilinde sayıların kullanımıyla ilgili gramer kurallarına uygundur. Mesela, "Ona bin dirhem ve yüz elbise verdim" şeklindeki cümlede olduğu gibi, burada da bir sayı ifadesi ve ardından gelen açıklayıcı kelime (temyîz) söz konusudur. Bu dil yapısı, ayette geçen sayıların Arapça'da nasıl yapılandığını ve kıraat farklılıklarının bu yapılarla nasıl ilişkilendirildiğini göstermektedir.¹³⁴

Hûd sûresi 68. ayetinde geçen “إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِتَمُودَ” ifadesindeki “تمود” kelimesinin kıraat farklılıklarını ele almaktadır. er-Ras'anî'ye göre Hamza ve Hafs, “تمود” lafzını fetha

¹³¹ Ali İmran, 3/157.

¹³² Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 261-262; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 4 s. 270.

¹³³ Kehf, 17/25.

¹³⁴ Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 258; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1 s. 341-342.

(üstün) ile, yani "ثمود" şeklinde okumuşlardır. Bu okumada kelime mamuldür ve tenvinsiz (ünsüz) şekilde gelmiştir. Buna karşılık, kıraat imamlarından Kisâî, kelimeyi "لثمود" şeklinde cer (esre) ve tenvinli olarak okumuştur. Kisâî'nin bu okuması, kelimenin cer konumunda olduğu ve nekre/tanımsız bir isim gibi değerlendirildiği anlamına gelir.

Buradaki kıraat farklılığı, Arapça'da özel isimlerin nekre veya marife (belirli) oluşuna göre değişen i'rab (yüklem durumu) kurallarıyla ilgilidir. Ebû Ali el-Fârisî'nin açıklamasına göre, "ثمود" ismi eğer bir şahsı, kabileyi ya da bir ferdi (örneğin Semûd kavmi içindeki bir kişiyi) temsil ediyorsa, i'raba tabi olur ve tanımsız hâliyle tenvin alabilir. Ancak bir topluluğun ismi veya kabile adı olarak kullanıldığında çoğu zaman temyiz ve i'rabdan muaf tutulur. Nitekim "ثمود" şeklinde fetha ile okunduğunda, kelime marife kabul edilerek i'rabdan uzak tutulmuştur.¹³⁵ Metinde bu iki kıraatın, yani fetha ve kesra ile okumanın, anlam açısından çelişmediği ve her ikisinin de Arapça dil yapısı içinde geçerli olduğu belirtilmekte; her iki kıraatın da belâgat açısından eşit derecede güçlü olduğu ifade edilmektedir. Böylece Kur'an kıraatlarındaki çeşitlilik, dilin zenginliğine ve anlam derinliğine nasıl katkı sağladığı göstermektedir.

2.8. er-Ras'anî'nin Şaz Kıraâtlere Yaklaşımı

er-Ras'anî, tefsirinde hem mütevatir kıraatleri hem de şâz kıraatleri zikreder. Çoğu zaman bunları râvîlerine nispet eder; bazen de nispet etmeden aktarır. Aşağıda zikredilecek örnekler bu hususu açıklığa kavuşturacaktır.

er-Ras'anî, bazı durumlarda şâz kıraat uygulandığını açıkça belirtmekte ve bunu çeşitli örneklerle desteklemektedir. Nisa sûresi 73. âyetinde geçen "فَأَفُورٌ قَوْرًا عَظِيمًا" ifadesine ilişkin olarak, Er-Ras'anî bu ayette şâz kıraat olarak "فَأَفُورٌ" kelimesinin raf' (yüklem) haliyle okunduğunu ifade eder. Bu nadir okuma, ifadenin anlamında belirgin bir güç ve kesinlik kazandırmakta; "ben mutlaka kazanırım" şeklinde bir kesinlik vurgusu sunmaktadır.¹³⁶

Bu bağlamda, şâz kıraatler hem Kur'an metninin ses yapısında hem de semantik boyutunda farklı nüanslar var etmekte, kıraat ilminde dikkate alınması gereken önemli bir unsur olmaktadır. er-Ras'anî'nin bu tespiti, kıraat farklılıklarının sadece fonetik değil, anlam ve yorum açısından önemli olduğunu göstermektedir. "وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً" / Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı, dedi."¹³⁷ er-Ras'anî şöyle der: "Burada هَذِهِ الشَّجَرَةِ kelimesi aslen 'ya'

¹³⁵ Mekî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 533; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 185-186.

¹³⁶ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2 s. 96.

¹³⁷ Araf, 7/20.

ve ‘ه (he)’ harfleriyle yazılmıştır; ancak şâz kıraat olarak ‘ياء (yâ)’ harfî ile okunmuştur” bu da ondan bedeldir.¹³⁸

Müellif, bazı durumlarda şâz kıraatle istişhad ederek, bir Kur’ân âyetinin tefsirinde bu kıraate başvurmakta ya da bu kıraati belirli bir anlamın desteklenmesi amacıyla delil olarak zikretmektedir. Bazen bu kıraat, bir anlamı teyit etmek üzere kullanılırken; bazen de mütevâtir bir kıraat, şâz bir kıraatle desteklenmekte veya anlam yönüyle ona tercih edilmektedir. Bu durumun örnekleri aşağıda zikredilen ayetlerde açıkça görülmektedir: “وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ”¹³⁹ ayeti bağlamında er-Ras’anî, bazı kıraatlerde geçen “وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرُسُلِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ” şeklindeki okunuşa işaret eder. Bu şâz kıraat, kelimenin anlamını “her topluluk kendi peygamberlerini yakalayıp etkisiz hale getirmeye kalkışmış..”¹⁴⁰ şeklinde farklı bir boyuta taşımaktadır. Müellif bu varyantı, hitabın erkeklere yönlendirilmesi bağlamında açıklamaktadır. Aynı şekilde, bu kıraat, sahâbeden İbn Mes’ûd’un “بِرُسُلِهَا” şeklindeki rivayetiyle de örtüşmektedir. Müellif her iki kıraati de anlam bakımından isabetli “كل صواب” olarak değerlendirmektedir.¹⁴¹

Bir diğer örnek ise “فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ/Onlar hünerlerini ortaya koyunca Mûsâ şöyle dedi: “Asıl bu sizin ortaya koyduğunuz sihirdir. Allah onu mutlaka boşa çıkaracaktır. Kuşkusuz Allah bozgunculuk edenlerin işini düzeltmez.”¹⁴² ayetinde karşımıza çıkar. er-Ras’anî burada geçen “ما” edatını ism-i mevsûl olarak değerlendirmekte ve ayetin anlamını “getirdiğiniz şey, sihirdir; Allah onu geçersiz kılacaktır” şeklinde açıklamaktadır. Müellif, bu anlayışı desteklemek üzere İbn Mes’ûd’dan nakledilen “ما جئتم به سحر” ve Ebû Kays İbn Kays’tan rivayet edilen “ما أتيتم به سحر” şeklindeki şâz kıraatleri de zikreder. Bu varyantlar, ayetin haber-mübtada ilişkisini ve anlam bağlamını pekiştiren dilsel alternatifler olarak değerlendirilir.¹⁴³ Bu örnekte de “لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ/Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır.”¹⁴⁴

er-Ras’anî, bu ayeti yorumlarken “قَصَصِهِمْ (kasasihim)” lafzını “Yakub ve oğullarının hikâyelerinde” anlamında tefsir etmektedir. Ancak bazı rivayetlerde bu kelime “قَصَصِهِمْ (kisasihim)” şeklinde, yani “ق” harfî kesra ile okunmuştur. Bu kıraat, “peygamberlerin hikâyeleri” anlamını taşımakta olup, Er-Ras’anî tarafından bu anlam yönüyle

¹³⁸ Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 521-522; er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2 s. 96.

¹³⁹ Gâfir, 40/5.

¹⁴⁰ Mü’min, 40/5.

¹⁴¹ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 6 s. 590.

¹⁴² Yunus, 10/81.

¹⁴³ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 3 s. 85.

¹⁴⁴ Yusuf, 12/111.

desteklenmektedir. Bu şâz kıraat, sahabîlerden Kâtâde, Ebû'l-Cevzâ ve Ebû Amr kıraat imamından gelen rivayetlerle aktarılmıştır. Ayrıca, bu varyantın Abdü'l-Vâris tarikiyle Ebû Amr'dan okunduğu belirtilmektedir.¹⁴⁵

Bu kıraat farkı, ayette geçen zamirin (هُم) kime döndüğü konusunda anlam farklılığı meydana getirir. “قَصَصِهِمْ” şeklindeki çoğunluk kıraati Yakub ve evlatlarının kıssalarını işaret ederken, “قَصَصِهِم” kıraati ise tüm peygamberlerin kıssalarını kapsayacak şekilde geniş bir anlam alanı kazandırır. Zemahşerî gibi dil ağırlıklı müfessirler ayetteki ibret yönünü vurgulayarak bu farklı okumaların mesaj derinliğini artırdığını öne sürerken, Taberî gibi rivayet ağırlıklı müfessirler, ayetin bağlamına en uygun ve sened açısından güçlü olan kıraati tercih etmektedirler. Râzî ise her iki okumayı da anlam düzeyinde değerlendirir ve ayetin evrensel mesajını desteklemek adına “قَصَصِهِم” şeklindeki anlam genişlemesini makul görmektedir.

İbrahim sûresi 46. ayetinde geçen “وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَإِنْ كَان مَكْرُهُمْ لَيَتَزُول مِنْهُ الْجِبَالُ” düzenlenişinde kıraat farklılıkları göze çarpar. er-Ras'anî bu bağlamda, kelime çeşitliliği üzerinden anlam nüanslarını ele alır. Meşhur kıraatte geçen “وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ” bölümü, müşriklerin hilelerinin üzerindeki gerçekliği ve ağırlığı tasvir eden bir ifadeyi yansıtır. Buna karşılık şâz kıraatte “وَأِنْ كَان مَكْرُهُمْ لَيَتَزُول مِنْهُ الْجِبَالُ” okunuşu, hilenin gücünü “dağları yerinden oynatacak kadar” güçlüymüş gibi sembolik bir abartıyla ifade eder. er-Ras'anî'ye göre bu kıraat, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği hakikat karşısında müşriklerin azametli ama nihai olarak sarsılabilir konumlarını sembolize eder. Aynı zamanda, İbn Mes'ûd'a nispet edilen “وَمَا كَانَ مَكْرُهُمْ لَيُزَال مِنْهُ الْجِبَالُ” rivayeti, müşriklerin hilelerinin, Allah'ın koyduğu sabit hakikatler (cibâl) karşısında etkisizleşeceğini ön plana çıkarır.¹⁴⁶ Dolayısıyla bu kıraat farkları, metnin hem içerik hem retorik düzeyde iki farklı okuma imkânı sunduğunu gösterir; biri hileyi abartarak şahitlik ederken diğeri ilahi düzenin sabitliğini vurgular. Bu yaklaşım, Taberî'nin yöntemine paralel olarak bağlama uygunluk ve isnad sağlamlığı açısından ilk kıraatı öne sürerken, Zemahşerî gibi edebî analizciler ikinci kıraatin mecazî derinliğine dikkat çekerek anlamın katmanlanmasını sağlar.¹⁴⁷

Bazı durumlarda şâz kıraatler rededilerek ve bu reddiyeler açık bir şekilde ifade edilmektedir. Nitekim Kamer sûresi 26. ayetinde geçen “سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكَذَّابِ الْأَشِيرِ” ifadesi bunun örneklerinden biridir. Bu ayette geçen “الْأَشِيرِ” kelimesini Ebû Kulâbe, şîn harfini fetha ile ve râ

¹⁴⁵ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 433; Zehebî, Şemseddin Muhammed Siyer A'lami'n-Nubelâ, thk. Macmua, er-Risale, 1985, c. 4, 371.

¹⁴⁶ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 565.

¹⁴⁷ Taberî, Cāmi' ul-Bayān fî Ta'wîl Âyî'l-Kur'ān, Beyrut: Dâr al-Fikr, 1408/1988, c. 13, s. 172; Zemahşerî, al-Keşşâf 'an Hākā'ik at-Tenzîl, Beyrut: Dâr al-Ma'rifa, ts., c. 2, s. 541.

harfini teşdidli olarak “الْأَشْرَ” şeklinde okumuştur. er-Ras’anî, bu okuyuşu zikrettikten sonra, bu kıraatin sahih olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu kıraat, üç açıdan tercih edilen genel okuyuşlara aykırıdır: Bunlardan biri, bu kıraatlerin tevâtür yoluyla aktarılmamış olmasıdır. Bu da onun Kur’ân’ın bir parçası sayılmasını engellemektedir. Dolayısıyla böyle bir kıraat ne Kur’ân olarak kabul edilebilir ne de onunla amel edilebilir.¹⁴⁸

Benzer şekilde İbrahim sûresi 24. ayetinde geçen “أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ” ifadesinde de kıraat farklılığına dayalı tartışmalar gündeme gelir. Er-Ras’anî, bu bağlamda es-Sülemî’nin “أَلَمْ تَرَ” ifadesini râ harfini sakin (cezimli) okuyarak, “أَلَمْ تَرَ” şeklinde kıraat ettiğini nakleder. Bu tür bir okuyuşta “رَأَيْتَ” fiilindeki elif harfi cezme binaen düşer ve bu da harekenin ibkâsını gerektirir. er-Ras’anî, bu tür gramatikal müdahalelere dair kıraatlerin dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini ve dil kaideleriyle uyumlu olması gerektiğini vurgular.¹⁴⁹

2.9. er-Ras’anî’de Kıraatleri Hücetlendirme Meselesi

İhticac olgusundan söz etmeden önce bilinmesi gereken iki kavramdan bahsetmek gerekir. Birincisi kıraatlerin farklı savlarla desteklenmesi anlamına gelen “ihticac li’l-kırâat” diğeri ise farklı disiplinlerin kıraatleri meselelerine delil olarak kullanması anlamına gelen “ihticac bi’l-kırâat” kavramlarıdır. er-Ras’anî’nin kıraatleri temellendirirken takip ettiği metot ise ihticac li’l-kırâattir. Dolayısıyla kıraatleri temellendirme ve tercihinin ortaya koymada hangi argümanlardan yararlandığı bu başlığın temel hedefidir.

Bu başlık altında, müfessirin kıraatleri temellendirmeye çalışırken âyetler arası nasıl bir intibak sağladığı, hadislerin sıhhatini ne ölçüde dikkate aldığı, Mushaf’ı tercih kriteri olarak mı gördüğü ve dili bir ölçüt olarak mı kabul ettiği vb. birçok sorunun yanıtı aranacaktır. Ayrıca değerlendirmelerde hangi ölçütlere göre hareket ettiği ve hangi argümanlara başvurduğu detaylı bir şekilde incelenecektir.

Kıraatlerin hücetlendirilme tarihini Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira iki sahabî arasında cereyan eden ve farklı kıraatlerin Hz. Peygamber’e arz edilmesini konu edinen rivayetler, bu sahabilerin kendilerine öğretilen kıraati savunmak adına başvurdukları bir delillendirme girişimi olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁰ Her ne kadar bu tür durumlar, Hz. Peygamber’in hayatta olması dolayısıyla doğrudan çözüme kavuşmuşsa da sonraki dönemlerde benzer ihtilafların daha büyük sorunlara yol açabileceğinin işaretini

¹⁴⁸ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 7, s. 526.

¹⁴⁹ er-Ras’anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 3 s. 524; c. 4, s. 496-686.

¹⁵⁰ Bkz. Müslim, *Şahîh*, Fedâilü’s-Sahâbe, 38; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Maşâhîf*, s. 11-12.

vermiştir. Nitekim Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinin temelinde de ortaya çıkan kıraat farklılıklarını kontrol altına almak ve bu problemleri çözmek hedefi bulunmaktadır.¹⁵¹

Hz. Peygamber dönemi, kıraatlerin ihticac sürecinin zeminini teşkil etmiş olmakla birlikte bu dönemde kıraatleri ıstilahî anlamda hüccetlendirme yöntemlerinin henüz sistematik biçimde gelişmediği görülmektedir. Bu dönemde kıraatin hücceti, esasen isnatla sınırlıdır: “Hz. Peygamber bana bu şekilde okuttu” ifadesi, o dönemde kıraatlerin hüccetini temellendirmeye yeterli görülmekteydi.¹⁵²

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde kıraat farklılıklarına dair ciddi tartışmalara rastlanmazken, Hz. Osman dönemi bu konuda bir dönüm noktası olmuştur.¹⁵³ Özellikle kıraatlerin birbirine karşı savunulması, sadece rivayetle değil, anlam temelli hüccetlendirmeye de yönelmiştir. Bu duruma örnek olarak, Muâviye’nin Kehf sûresi 86. âyetindeki “حَمِيَّة” kıraatini “حَامِيَّة” şeklinde okuması ve İbn Abbas’ın buna “حَمِيَّة” olarak itirazı gösterilebilir. İbn Abbas, bu kıraati savunurken “Kur’ân benim evimde indi” şeklinde bir gerekçeye başvurmuş, Muâviye ise Yahudi âlimi Kâ’b’a başvurarak Tevrat’taki karşılığını öğrenmek istemiştir. Bu rivayet, kıraatlerin hem rivayet hem anlam düzeyinde savunulmak istendiğini gösterir.¹⁵⁴

Fetihlerin yayılması ve farklı etnik toplulukların İslâm’a girmesiyle birlikte Arapçaya hâkim olmayan topluluklar arasında lahn (dil hatası) yaygınlaşmış, Mushaf hattının noktasız ve harekesiz oluşu bu sorunu daha da derinleştirmiştir. Bu bağlamda, sahih kıraatlerin lahn zannedilmesi veya gerçek lahni kıraat sanma gibi ikili sorunlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, Tevbe sûresi 3. âyetindeki “وَرَسُولُهُ” kelimesinin “وَرَسُولُهُ” şeklinde yanlış okunması buna örnektir. Aynı şekilde “جَان” kelimesinin “جَان” şeklinde hemzeli okunarak lahn zannedilmesi de bilgi eksikliğinin bir sonucudur.¹⁵⁵

Kur’an tefsirinde en önemli ve birincil kaynak, yine Kur’an’ın bizzat kendi iç bütünlüğü ve âyetlerin bulunduğu bağlamdır. Bu nedenle kıraat farklılıklarını hüccetlendirmek amacıyla farklı âyetlere başvurmak, yani Kur’an’ı Kur’an’la tefsir etmek neredeyse, her müfessirin çokça kullandığı bir yöntemdir. Mesela Cüşemî, “إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ” Allah/... قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَّتْهُ قَلِيلًا ثُمَّ اضْطَرَّتْ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ,

¹⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 18; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 236.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, c. s. 11.

¹⁵³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Maşâhif*, s. 30-35; Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1, s. 156

¹⁵⁴ T aberî, *Câmi'u'l-Beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1956, c. 17, s.104; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993, c. 5, s. 91.

¹⁵⁵ el-Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, c. 1, s. 36-37.

buyurdu ki: “İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda onu cehennemin azabına sürerim...”¹⁵⁶ âyetinde geçen “فَأَمْتَعُهُ” filini İbn Âmir’in “أَمْتَع” tahfif ile if’âl babından geri kalan kıraat imamlarının ise “أَمْتَعُهُ” şeklinde tef’îl babından okuduklarını aktarmakta ve “أَمْتَعُهُ” kıraatini Sâffât sûresinde geçen “فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ”¹⁵⁷ Biz de kendilerini belirli bir vakte kadar nimetlerimizle yaşattık.”¹⁵⁷ âyeti ile temellendirmektedir. O, ayrıca iki kıraat arasında ki mana farklılığına değindiği gibi sahabe okuyuşlarına da yer vermiştir.¹⁵⁸

İçki ve kumarın zararından bahseden Bakara sûresinin 219. âyetini ele alan müfessir, “لَنْتُمْ... كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ... Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır...”¹⁵⁹ ifadesinin iki farklı şekilde okunduğunu dile getirmiştir. Hamza ve Kisâî’nin mezkûr ifadeyi “ث” harfi ile “كَثِيرٌ” şeklinde, geri kalan imamların ise “ب” harfi ile okuduklarını aktaran Cüşemî, ihtiyar kavramı ile kıraat imamlarının birçoğunun okumuş oldukları “كَبِيرٌ” kıraatini tercih etmiştir. Tercih ettiği kıraati ise Nisâ sûresinde geçen “إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا”¹⁶⁰ Zira bu büyük bir günahtır.”¹⁶⁰ cümlesi ile desteklemektedir.¹⁶¹ “لَنْتُمْ كَبِيرٌ” ifadesi ile “حُوبًا كَبِيرًا” ifadesi arasındaki irtibat incelendiği takdirde her iki âyette de birtakım şeylerin büyük günah oluşundan bahsedilmektedir.¹⁶² Dolayısıyla müfessir, iki ifade arasındaki uyumu bu açıdan yakalamış olacak ki “لَنْتُمْ كَبِيرٌ” sahih kıraatini diğer sahih kıraate tercih etmiştir.

Tüm bu gelişmeler, kıraatlerin sistemli şekilde hüccetlendirilmesini zaruri hâle getirmiş; kıraat âlimleri kıraatlerin sıhhati için rivayet, resmü’l-Mushaf, Arap dili kuralları ve ümmetin icmâî gibi kriterleri esas alan bir sistem oluşturmuştur.¹⁶³ er-Ras’ânî de tefsirinde ele aldığı kıraatleri bu bağlamda değerlendirmiş; sadece nakil düzeyinde değil, delillendirici ve tercih edici bir üslup kullanarak hüccetlendirmeye çalışmıştır.

er-Ras’ânî, kıraatleri açıklarken veya bir okuyuşu diğerine tercih ederken, zaman zaman Kur’ân ayetlerine, hadis-i şeriflere ya da Arap şiirine başvurur. Bu kaynakları, kıraatlerden birinin doğruluğunu desteklemek ya da tevcîhk (te’vil/talil) için kullanır. Yunus sûresindeki örnekte olduğu gibi “هَذَاكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ”/İşte o gün her şahıs, dünyada yaptığıının karşılığını görecektir, gerçek mevlâları olan Allah’ın huzuruna götürülecekler ve uydurup yakıştırdıkları

¹⁵⁶ el-Bakara, 2/126.

¹⁵⁷ es-Sâffât, 37/148.

¹⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/585.

¹⁵⁹ el-Bakara, 2/219.

¹⁶⁰ en-Nisâ, 4/2.

¹⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/877.

¹⁶² “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür.” el-Bakara, 2/219; “Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahtır.” en-Nisâ, 4/2.

¹⁶³ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 6; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 10-13.

putlar da onları yüzüstü bırakıp kaybolacaklardır.”¹⁶⁴ Ayette geçen ifadeden hareketle er-Ras'anî şöyle demektedir: “Hamza ve Kisâî, fiili ‘تتلو’ (iki tane ت harfiyle) şeklinde okumuşlardır. Bu, ‘her nefis, önceden yaptıklarını okuyacak’ anlamındadır.” Bu anlamı destekleyen başka bir Kur'an ayeti de şu şekildedir. “أَفْرَأْ كِتَابَكَ”¹⁶⁵ Bu bağlamda, “تتلو” fiilinin ‘denemek’, ‘imtihan etmek’ gibi temel anlamı yerine, kıraat farklılığıyla ‘okumak’ anlamı kazandığı ve bu anlamın diğer ayetlerle desteklendiği görülmektedir.

Ayetteki fiil “تتلو” normalde “belâ” kökünden gelir ve “imtihan etmek” anlamındadır. Hamza ve Kisâî'nin kıraati olan “تتلو”, “tilâvet” kökünden gelir ve “okumak, ardı sıra gitmek” anlamındadır. Bu kıraat farklılığı, anlam düzleminde belirgin bir fark oluşturur: “تتلو”: Allah'ın veya meleğin kişiyi sınaması, “تتلو”: Kişinin kendi amel defterini okuması. “تتلو” kıraatinde fiil, ‘her nefis’ (كل نفس) öznedir ve fiil geçişli bir şekilde nesnesi olan “ما أسلفت” (önceden yaptıkları) ile bağlantılıdır. Dolayısıyla bu kıraatte fail nefistir; her birey kendi yaptığı şeyleri okur. “تتلو” kıraatinde ise fiilin faili açık değildir; Allah veya melekler gibi dışsal bir fail varsayılır.

er-Ras'anî, “أَفْرَأْ كِتَابَكَ” (İsrâ: 14) ayetini “تتلو” kıraatini destekleyici bir delil olarak sunar. Bu yöntem, kıraat tefsirinde “tenâsüb” ilkesine dayanır: benzer ifadeler veya anlam çağrışımı olan ayetler, farklı bir kıraat biçimini desteklemek amacıyla kullanılır. O, özellikle kıraat farklılıklarını anlam düzeyinde analiz ederken Kur'an içi delillere (ayetler arası ilişki) başvurması, onun metinler arası bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine aşağıdaki iki ayet arasındaki ilişkiyi anlatırken de benzer bir yöntem takip etmiştir. “مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا”/Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!”¹⁶⁶ Ayrıca şu ayetle ilgili olarak: “Şüphesiz bunda, bilenler (العالمين) için nice ayetler vardır.” (Rûm, 30/22). er-Ras'anî bu ayetle ilgili olarak şöyle der: “Hafş'tan, ‘عاصم’ rivayetiyle ‘لِلْعَالَمِينَ’ şeklinde, yani ‘lâm’ harfini kesra (i) ile okuyarak okunduğu nakledilmiştir. Bu, ‘عالم’ kelimesinin çoğulu olan ‘عالمين’ (bilenler, âlimler) anlamına gelir. Bu kıraatte kast edilen, özellikle bilginlerdir.” er-Ras'anî, kıraatte geçen bu anlam daralmasına rağmen, ayetin bütün insanlara (bilenlere ve bilmeyenlere) yönelik olduğunu da ifade eder. Bunun gerekçesi, ayetlerin herkes tarafından anlaşılabilir oluşu ve herkesin bunlardan ders çıkarabilmesidir. Bu anlayışı destekleyen bir diğer ayet ise şöyledir: “Şüphesiz bunda aklını kullanan bir topluluk için ibretler vardır.”¹⁶⁷ Bu ayetle, “لِلْعَالَمِينَ” kıraatinin tercih

¹⁶⁴ Yunus, 10/30.

¹⁶⁵ İsrâ, 17/14.

¹⁶⁶ Kehf, 18/49.

¹⁶⁷ Rum, 30/24.

edilme gerekçesi pekiştirilmiş olur. Ayette geçen "لِّلْعَالَمِينَ" kelimesi, genel olarak tüm âlimleri (bilenleri) ifade eder.

Sarfî olarak da "عَالِمٌ" kelimesi, "bilmek" anlamına gelen "عَلِمَ" fiilinden türeyen bir ism-i fâildir (özne). "لِّلْعَالَمِينَ" ifadesi, bu ism-i fâilin çoğul halidir. Ancak metindeki "لِّلْعَالَمِينَ" ifadesi anlam olarak aynı kökten (ع-ل-م) gelse de, lafzî farklılık yaratır; bazı okuyuşlarda lam harfinin harekesine göre anlam “bilenler” yerine “toplayanlar” gibi alternatif çağrışımlar da doğursa bile buradan maksat yine âlimlerdir. Bu yaklaşım, hem klasik kıraat usûlünün hem de modern dilbilimsel analizlerin birlikte ele alınabileceği bir model sunar. Kıraat ilmi, bu yönüyle sadece fonetik bir ilim değil, aynı zamanda mana, bağlam ve anlam bilimi açısından da değerlendirilebilecek çok yönlü bir disiplindir.

Hüccetlendirmeye yönelik er-Ras'anî'nin ele aldığı ayetlerden biri de şudur: “يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ /Evet, eğer siz sabır gösterip itaatsizlikten sakınırsanız, onlar şu anda süratle üzerinize gelseler bile rabbiniz size nişanlı beş bin meleklerle yardım edecektir.”¹⁶⁸ er-Ras'anî bu ayeti şöyle açıklar: İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Amr, kelimeyi "musavvimîn" (مُسَوِّمِينَ) şeklinde, yani vav harfini kesra (i) ile okuyarak kıraat etmişlerdir. Diğer kıraat imamı ise vav harfini fetha (a) ile okumuşlardır (musavvimîn / musavvemîn). Kesra ile okuyanlara göre: Buradaki fiil "sevvema / yusavvimu" (süslemek, işaretlemek) fiilinin ism-i fâil (etken) formundadır. Anlam: Melekler kendilerini ya da bineklerini işaretlemişlerdir. Bu görüş, Hz. Peygamber'in Bedir Günü'nde söylediği şu hadisle desteklenmiştir: “Melekler süslenmiştir (سَوَّمَتْ سَوَّمُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ) Yani melekler, ya atlarını ya da kendilerini nişanlamışlardır (alâmetle işaretlemişlerdir). Fetha ile okuyanlara göre: Kelime bu kez ism-i mef'ûl (edilgen) formundadır. Anlam: Melekler, başkası tarafından işaretlenmişlerdir. er-Ras'anî, burada bu tür bir okumayı gökyüzünden gelen bir işaretle meleklerin tanınır kılındığına yorumlar. Buradaki “alâmet” (işaret), gökyüzünden gelen özel bir işaret veya simge olabilir.¹⁶⁹

es-Ras'anî, bu bağlamda “وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ”/helâk olmaktan ve o günün zilletinden kurtardık. Şüphesiz rabbın kuvvetlidir, üstündür.”¹⁷⁰ ayetini şöyle açıklamaktadır: “Nâfi‘ ve Kisâî, ‘yevme’ kelimesinin başındaki ‘yâ’ harfini fetha ile okumuşlardır. Onlara, Neml Sûresi'nde Âsım ve Hamza da katılmıştır. ‘el-bâkûn’ kelimesi, izafet nedeniyle ‘mîm’ harfi kesra ile okunur. ‘Yevman’ kelimesini fetha ile okuyanlar, bunu şu kurala göre yapmıştır:

¹⁶⁸ Ali İmrân, 3/125.

¹⁶⁹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 5 s. 289-290; c. 3. S, 438; c. 5, s. 133-134.

¹⁷⁰ Hud, 11/66.

Zaman zarfları, belirsiz isimlere (müphem isimlere) ve geçmiş fiillere izafe edildiklerinde, mebnî olur (yani değişmeyen harekeli sabit kalır) ve bu izafeden dolayı bina özelliği kazanır.¹⁷¹

2.10. Kıraatlerin Resm-i Mushafa Uygunluğu Üzerinden Açıklanması

Kıraat âlimleri tarafından ortaya konulan sahih kıraatlerin kabul şartlarından biri, Hz. Osman döneminde gerçekleşen birtakım hadiselerden dolayı yazdırılarak çoğaltılan Mushaf'ın hattına uygun olmasıdır. Dolayısıyla istinsah edilen Mushafların hattına uygunluk meselesi, ayet tefsirlerinde yapılan kıraat dair izahatlara da yansımıştır. er-Ras'anî farklı örnekler sunarak bunu izah etmektedir. “وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”/Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”¹⁷²

er-Ras'anî, “لَا يَلِتْكُمْ” ifadesinin kıraat farklılıklarına konu olan bir örnek teşkil ettiğini belirtir ve bu kelimenin Ebû Amr kıraatinde “لَا يَأْتِكُمْ” şeklinde, yani “ي” harfinden sonra hemze ile ve “يَأْتِي-أَتَى” fiilinden türetilmiş olarak okunduğunu ifade eder. Bu fiil yapısı, klasik Arapça'da “ضرب يضرب ضرباً” vezninde yer alan fiillerin kalıbına benzemektedir. Aynı zamanda, bu kıraatin dilsel dayanağı olarak Kur'an'daki başka bir ayet olan et-Tûr sûresinin 21. ayetinde geçen “وَمَا لَلنَّاهُ مِنْ أَعْمَالِهِمْ مِنْ شَيْءٍ”/Bununla birlikte kendi amellerinden de bir şey eksiltmeyeceğiz” ifadesine işaret edilmektedir. Bunun karşısında el-Bâkûn tarafından “يَلِتْكُمْ” kelimesi, hemzesiz bir şekilde ve “الْتَّيَالَتْ -التاء” fiilinden türetilerek okunmuştur. Bu kök, tıpkı “باع يبيع لات يليت” fiilinde olduğu gibi, anlam bakımından eksiltme ve azaltma fiilini ifade etmektedir.¹⁷³

Her iki kıraat şekli de Mushaf-ı Şerîf'te elif harfiyle yazılmış olup, yazımda herhangi bir farklılık olmamasına rağmen telaffuz ve fiil kökenleri açısından farklılaşmaktadır. Buna rağmen, anlam yönünden iki kıraat arasında herhangi bir çelişki veya anlam kayması söz konusu değildir; her iki okunuş da aynı manayı ifade etmektedir. Bu durum, kıraat farklılıklarının hem dilbilimsel hem de anlam bütünlüğü açısından nasıl uyumlu bir şekilde değerlendirildiğini göstermesi bakımından klasik kıraat-nahiv ilişkisine önemli bir örnektir. Mesela; “إِذْ يَرْفَعُ رَجُلٌ مِّنْكُمْ نَبَأَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”/azamet ve kerem sahibi rabbinin adı ne yücedir”¹⁷⁴ ayetinde yer alan ana mesele, “ذِي الْجَلَالِ” ibaresinde geçen “ذِي” kelimesinin farklı kıraatlerde

¹⁷¹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 184-205-149-566; c. 4, s. 161.

¹⁷² Hucurat, 49/14.

¹⁷³ Mekki b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 533; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 7, s. 367.

¹⁷⁴ Rahman, 55/78.

nasıl okunduğu üzerinedir: Basra ve Kûfe kıraatinde (çoğunluk): “ذِي الْجَلَال” ifadesi yer almakta ve buradaki “ذِي”, “اسم ربك” (Rabbinin ismi) kelimesine sıfat olarak gelmektedir.

Şam kıraati (İbn Âmir kıraati): “ذُو الْجَلَال” şeklinde okunmakta ve “ذُو”, yine “ism” kelimesine sıfat yapılmaktadır. Ancak bu durumda okunuş raf (nominatif) hâliyle gelir, yani bu kıraatte kelimenin sonu vav (و) ile biten merfû bir sıfat olur. Bu bağlamda, er-Ras‘anî, Rahmân sûresinin 78. âyetinde geçen “ذِي الْجَلَال وَالْإِكْرَام” ifadesine dair kıraat farklılıklarını aktarırken, özellikle Şam kıraati temsilcisi olan İbn ‘Âmir’in bu lafzı “ذُو” şeklinde, yani vav harfîyle ve merfû olarak okuduğunu belirtmektedir. Bu kıraat, aynı zamanda Şam Mushaflarında da bu şekilde yer almakta olup, kıraat ile mushaf rasmindeki paralelliğe dikkat çekmektedir.¹⁷⁵ Her iki okuma biçimi de nahiv kuralları açısından geçerli sayılmakta; ancak gramatik açıdan farklılık arz etmektedir: “ذِي” şekli, cer hâlinde olup harf-i cerle bağlantılı bir sıfat iken; “ذُو” şekli merfû olup, doğrudan “اسم ربك” (Rabbinin ismi) ifadesine sıfat olarak bağlanmaktadır. Bu durum, Kur’ân kıraatinde i‘rab farklılıklarının nasıl anlamı ve bağlamı etkileyebileceğine dair önemli bir örnektir.¹⁷⁶

Metnin devamında yer alan “وَاتَّفَقُوا عَلَى الْمَوْضِعِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ بِالْوَاوِ” ifadesi, aynı sûrede yer alan diğer benzer bir kullanımın da “ذُو” şeklinde okunmasında kıraat imamaları arasında ittifak bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu da kıraat farklılıklarının her zaman bir ihtilaf kaynağı olmadığını, bazen cem‘î (kollektif) bir rivayet bilinciyle şekillendiğini göstermektedir.¹⁷⁷

Sonuç olarak bu pasaj, yalnızca kıraat farklarını izah eden dilbilgisel bir açıklamadan ibaret değildir. Aynı zamanda kıraat ilmi, nahiv disiplini ve Mushaf resmindeki farklılıklar arasında çok katmanlı bir ilişki kurmakta ve kıraat imamalarının tercihlerini şekillendiren faktörleri anlamada önemli bir malzeme sunmaktadır. Bu tür kıraat varyantları, yalnızca telaffuz düzeyinde bir fark teşkil etmemekte, aynı zamanda anlam alanını genişletici etkiler taşıyabilmekte; hatta tefsirî, fikhî ve kelâmî yorumlar üzerinde belirleyici rol oynayabilmektedir.¹⁷⁸ Bu açıdan metin, Kur’ân ilimlerinin usûlî temelleri bağlamında, kıraat farklılıklarının hem rivayet hem de dirayet yönüyle nasıl ele alındığını gösteren dikkat çekici bir örnektir.

¹⁷⁵ İbn al-Cezarî, Abū al-Khayr, *al-Nashr fî el-Kirā’ât al-‘Aşr*, thk. ‘Alî Muḥammad Dabbā’, Kahire: al-Maktabah al-Tavfikiyyah, tsz., c. 1, s. 343.

¹⁷⁶ İbnu’l-Cezarî, *el-Kirā’ât el-‘Aşr*, c. 1, s. 343.

¹⁷⁷ el-Zerkeşi, Muḥammad b. ‘Abdillāh, *al-Burhān fî ‘Ulūm al-Kur’ān*, thk. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm, Kahire: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, c. 1, s. 322.

¹⁷⁸ Demirci, Muhsin, “Kur’ân Kıraatlerinin Tefsir ve Hüküm İstinbatına Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), s. 5-27

2.11. Kıraâtlerin Usûl Yönünden İncelenmesi

er-Ras'anî, kıraatlerin "usûl" (tecvîd ve fonetik kurallarla ilgili kaideler) yönünden incelenmesine dikkat göstermiştir. Bununla birlikte onun asıl ilgisinin, kıraatlerin daha çok "ferş" (lafızlara dair farklılıklar) yönüyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ferş kıraatlere dair değerlendirmelerinde, bu farklılıkların anlam üzerindeki etkisini esas almıştır. Yeni anlamlar doğurabilecek ferş kıraatlere daha fazla önem vermiştir. Bu bağlamda, kıraatlerdeki farklılıkların şer'î hükümler üzerindeki etkileri gibi konulara ise pek temas etmemiştir. Ancak usûl kıraatlerine ilişkin bazı örnekler ileride değinilecektir. Ferş konusundaki örnekler ve açıklamalar ise burada verilecektir; çünkü tekrar gerektirmeyecek niteliktedir. Nitekim Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوُّهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا" / *"Medine'nin her tarafından saldırıya uğrasalardı da kendilerinden bozgunculuk yapmaları istenseydi (evlerini düşünmez) hiç vakit geçirmeden hemen ona koşarlardı."*¹⁷⁹

Bu ayetle ilgili olarak er-Ras'anî şöyle demiştir: "Nafi' kıraatiyle "لَآتَوُّهَا" şeklinde okundu." Bu, kelimenin anlamını "cevap verdiler, kabul ettiler" olarak daraltır. Ayrıca İbn Kesîr de aynı şekilde okumuştur. Bu kıraatte hemze hafifletilir "قصر الهمزة" ve anlam olarak rıza ve kabule yönelik bir vurgu taşır. Buna karşılık, el-Bezzî ve Ebû Bekir kıraatinde ise "لَآتَوُّهَا" lafzı uzatmalı (medli) olarak okunmuştur; bu da anlamı biraz daha vurgulu ve genişletici biçimde ifade eder.¹⁸⁰ "...Onların vermesi için." Bu kıraat anlamını, Allah (c.c)'nın şu buyruğu daha da güzelleştirir. ('Ona sorun.' Zira bir şeyi vermek ile onun istenmesi arasında anlamca bir uyum vardır.) Bu kıraat vechi de açıkça gösterir ki, er-Ras'anî, kıraat ilmi konusunda derin bir bilgiye sahipti.

Yine Allah (c.c) şu ayetinde: "وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالْزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا" / Sıralanmış olarak saf saf duranlara, haykırarak (zikirle) sürenlere, hatırlatma (zikir) okuyanlara..."¹⁸¹ Müellif şöyle demiştir: "Ebû Amr, büyük idgam kıraatinde tı (ت), tâ (ط), zel (ذ), zâ (ظ), râ (ر) ve zey (ز) harflerini idgamla (bitişik/eriyik şekilde) okumuştur." Bu harflerde idgamın gerekçesi ise şudur: Bu harflerin, lisanın ucu ile çıkarılan ve diş uçlarıyla temas ettirilen sesler olmasıdır. Bu nedenle bu harflerde idgam tercih edilmiş, fakat idgamı terk edenler açısından da kıraat açısından bir ihtilaf söz konusu değildir.¹⁸²

¹⁷⁹ Ahzab, 33/14.

¹⁸⁰ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 6, s. 119-322; c. 7, s. 223; c. 8, s. 207.

¹⁸¹ Sâffât, 37/1-3.

¹⁸² er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 6, s. 212-213-369; c. 8, s. 213-213.

2.12. Kıraâtlerin Nahiv ve Sarfî Yönlerini Değerlendirmesi

Kıraatlerin nahiv (dilbilgisel) ve sarfî (morfolojik) yönlerinin değerlendirilmemesi ve bu farklılıklardan doğan anlamların göz ardı edilmesi doğru değildir. Bu durum aşağıdaki örneklerde açıkça görülmektedir. “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ”/İnkâr edenler, kendilerine süre tanımamızın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.”¹⁸³

er-Ras'anî bu ayette geçen kıraât farklılıklarını şu şekilde ifade etmektedir: Cumhur (çoğunluk kıraat imamları) kelimeyi "يَحْسَبَنَّ" (yahsebenne) olarak yâ harfiyle (üçüncü şahıs tekil – gizli fâil) okumuşlardır. Bu okuyuşta fiil, doğrudan ***"inkâr edenler"***e isnat edilmekte, yani “inkâr edenler sanmasınlar...” şeklinde çevrilmektedir. Hamza kıraati ise fiili "يَحْسَبَنَّ" (yahsibenne) şeklinde, bâ harfiyle (açık özneye) okumuştur. Bu okuyuşta fiil, doğrudan Hz. Peygamber'e hitaben gelmiş olur; yani “Sen, inkâr edenlerin kendilerine süre tanımamızın hayırlı olduğunu sandıklarını sanma...” anlamını verir.¹⁸⁴

İlk kıraatte (yahsebenne) inkârcılar, süre verilmesinin kendileri için iyi olduğunu zannediyorlar ve ayet onların bu yanlış kanaatini yalanlıyor. İkinci kıraatte (yahsibenne) ise Hz. Peygamber'e, onların bu yanlış düşüncesine aldanmaması emrediliyor. Bu kıraatte mesaj daha doğrudan Peygamber'e hitap şeklinde iletilmiş oluyor. Bu fark, Kur'ân'ın muhataplara verdiği psikolojik yönlendirme ve mana vurgusu açısından önemlidir¹⁸⁵

Kıraat farklılıklarının tefsir ve dilbilgisi açısından ne kadar kritik olduğunu gösteren örnek bir uygulamadır. Fiilin öznesindeki farklılık, sadece dilsel bir değişim değil; mesajın muhatabını, anlam yönünü ve Kur'ân'ın pedagojik stratejisini de değiştirir.

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا”/Ey insanlar! Sizin azgınlığınız ancak kendi aleyhinizedir. Bu dünya hayatının geçici bir menfaatinden ibarettir.”¹⁸⁶ “مَتَاعَ” kelimesi, geçici fayda, menfaat anlamında kullanılmaktadır. Kıraat farkından hareketle bazı okuyuşlarda kelime; ref (nominatif) hâlinde yani “مَتَاعَ” şeklinde okunmuş olabilir. Bazı kıraatlerde ise nasb (masdar) hâlinde yani “مَتَاعَ” olarak okunmuştur. Bu farklılık, kelimenin cümledeki konumunu değiştirir: “مَتَاعَ” (nasb): “(O) sadece dünya hayatının bir menfaatidir” anlamı çıkar. “مَتَاعَ” (ref): “Dünya hayatı (size) bir menfaattir” şeklinde olabilir. Hafs, Âsım'dan naklen kelimeyi “مَتَاعَ” nasb (fethalı) olarak okumuş, bâkî kıraat imamları ise ref (ötreli) okumuşlardır. Onlara

¹⁸³ Ali İmrân, 3/178.

¹⁸⁴ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1 s. 373.

¹⁸⁵ Mekî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 365; er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 1 s. 373; Ebu'l-Bekâ el-Akberî, et-Tibyan fi Ulumi'l-Kur'an, Dâru'l-fikr, Beyrûti 2010, c. 1, s. 246.

¹⁸⁶ Yunus, 10/23.

göre “بَعَيْكُم” (bağyukum) kelimesi muhtemeldir ve “مَنَاعٌ” kelimesi onun haberidir. Şöyle de denmiştir: “أَنْفُسِكُمْ” ifadesinin de haberidir; “مَنَاعٌ”, ya ikinci bir haber ya da ilk haberden sonra gelen açıklayıcı bir haberdur. Nasb okuyuşunu tercih edenlere göre ise, “مَنَاعٌ” kelimesi, fiil-i masdar (mastarlık anlamı taşıyan bir fiil) üzerine mansub (nesne) yapılmış olup, anlamı şudur: “(Onlar) dünya hayatının menfaatinden yararlanırlar.”¹⁸⁷

Bu kıraat farkı, cümledeki özne-haber-mastar ilişkisini değiştirdiği gibi, ayet mesajının nasıl algılanacağına da yön verir: Ref' kıraati, ayetin mesajını daha genel ve tanımlayıcı bir düzleme çeker. Nasb kıraati ise davranışsal bir vurgu ile inkârcıların o menfaate düşkünlüğünü ön plana çıkarır. Bu kıraat farklılıklarının Kur'ân'daki nahiv yapısı ve anlam katmanları üzerindeki etkisini açık bir şekilde gösterir. “مَنَاعٌ” kelimesinin kıraat farkı: Cümlelerin yüklemine mi, Yoksa nesnesine mi oluşturduğunu belirler.

“بَعَيْكُم” Çok geçmeden hüdhüd gelip dedi ki: “Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe' halkından sana kesin bir bilgi getirdim.”¹⁸⁸ er-Ras'an'î, İmam Asım'ın bu kelimedeki “كاف” harfini “مَكْتٌ” şeklinde fetha ile okuduğunu ifade etmiştir. Bu kelimenin hem fethalı “مَكْتٌ” hem de dammeli “مَكْتٌ” formları Arapçada geçerli olup ikisi de kullanılmaktadır. Fethalı form, daha kısa süreli kalmayı; dammeli form ise daha kalıcı bir ikameti ifade eder.

Kıraat imamları Şa'bî ve Ebû'l-Âliye bu ayeti farklı bir şekilde: “فَطَلْتُمْ تَفْهُوْنَ” şeklinde okumuşlardır. Burada “ظَلْمٌ” kelimesinde lam harfinin harekesi değiştirilmiştir (fetha yerine kesra). Bu durumda anlam, “zulmettiniz de hayret ettiniz” şeklinde olur. Bu kıraatte fiilin orijinal formu “ظَلَمَ” olup, lam harfinin harekesi kıraat farklılığı nedeniyle kaydırılmıştır.¹⁸⁹ Kelime ism-i fâil yapısıyla “مَآكْتُ” şeklindedir. Bu kalıp, ayetlerde “مَآكْتُنَّ فِيهِ”¹⁹⁰ ve “إِنَّكُمْ مَآكْتُنَّ أَبَدًا”¹⁹¹ şeklinde geçer.

Bu ifadelerde kullanılan “مَآكْتُ” kelimesi, Arap dilinde “فَعِلٌ” kalıbından türemiştir. er-Ras'anî, bunun “فَعِلٌ” (dammalı) değil, “فَعِلٌ” (fethalı) kalıbından geldiğini; çünkü “فَعِلٌ” kipinde ism-i fâil kalıbının “فَعِيلٌ” şeklinde olması gerektiğini belirtir. Örnek olarak: “ظريف، شريف، كريم” gibi kelimeleri verir.¹⁹²

¹⁸⁷ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 39-40; Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 516; Ebu'l-Bekâ et-Tibyân c. 2, s. 7-8.

¹⁸⁸ Neml, 27/22.

¹⁸⁹ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3 s. 39-40; Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 1, s. 516.

¹⁹⁰ Kehf, 18/3.

¹⁹¹ Zuhruf, 43/77.

¹⁹² er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 5 s. 453; Mekkî b. Ebî Talib, el-Keşf, c. 2, s. 155.

İfade ettiğimiz gibi kıraat farklılıkları, sadece ses düzeyinde değil; anlam, gramer ve morfoloji düzeyinde de etkili sonuçlar doğurmaktadır. er-Ras'anî, bu farklılıklar üzerinde durarak hangi fiil kalıbından türediğini, hangi kipin geçerli olduğunu ve bunun anlam üzerindeki etkisini açıklamaya çalışır. "مَكَثَ" örneğinde olduğu gibi bir kelimenin kıraat farklılığı, onun fiil kalıbını (فَعَلَ mı فَعِلَ mı فَعُلَ mı?) ve dolayısıyla türetilen kelimelerin (ism-i fâil, mef'ûl, vs.) şekillerini belirler. "فَطَلَّيْتُ" örneğinde görüldüğü gibi, bazı kıraatlerde fiilin kökü dahi değişerek tamamen farklı bir anlam ortaya çıkabilir.

2.13. Kıraat Farklılıklarından Doğan Fikhî İhtilafları Açıklaması

Sahih olarak rivayet edilen kıraat farklılıkları, fikhî hükümlerin yorumlanmasında önemli bir kaynak özelliğini taşımaktadır. Bu anlamdaki kıraat farklılıkları, bazen bir fikhî meselenin belirlenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Bazen de herhangi bir hükmü te'yid etmek suretiyle hüküm çıkarmada kaynaklık etmiştir. Fikhî yorumlara giren müfessirler de bu anlamda kıraat ihtilaflarından istifade etmiştir. Müfessirimiz er-Ras'anî de tefsirinde kıraat fikhî ilişkisi olarak değerlendirilebilecek birtakım açıklamalarda bulunmuştur.

Bu bağlamda aşağıdaki örnekleri zikretmek mümkündür: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنَ الْأَعْطَالِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" Eger hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz tuvaletten gelmişse ya da kadınlara dokunup da...¹⁹³ er-Ras'anî bu ayetle alakalı olarak şöyle demiştir: "Hamza ve Kisâî, (لَمَسْتُمْ), (lemestum) şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat imamları ise 'لامستم' (lâmes-tum) şeklinde, elifli okumuşlardır. Aynı durum Mâide 6. ayette de geçerlidir." "Lâmastum" okuyanlar, bu fiili müfâ'ale (karşılıklı eylem) kalıbında değerlendirir. Bu kıraate göre ayette geçen fiil, iki kişi arasında gerçekleşen bir temas anlamındadır ve "cinsel ilişki" kastedilir. Bu, Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'tan (Allah onlardan razı olsun) gelen görüştür: "Burada murad edilen cimadır (cinsel birleşme)." Öte yandan, 'lemestum' şeklinde okuyanlar -yani elifsiz okuyanlar- buna tek kişinin yaptığı bir eylem anlamı verirler. Bu da ya cinsel temas (yalın), Ya da bir erkeğin kadının bedenine dokunması anlamına gelir. Bu görüşü benimseyenler arasında: İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Mansûr, Şa'bî, Nehaî gibi âlimler vardır.

Müellif, tarafsız bir şekilde her iki kıraat farkını verir. Ancak: Hamza ve Kisâî'nin kıraatini müfâ'ale kalıbı olarak "لامستم" Hz. Ali ve İbn Abbas'ın görüşüyle destekleyerek bu okuyuşun güçlü bir fikhî dayanağa sahip olduğunu ima eder. Karşı kıraati "لمستم" de muteber sahabilerin görüşleriyle destekleyerek, Her iki yorumun geçerli olduğunu, bu kıraat farklarının ihtilafın kaynağı olduğunu vurgular.

¹⁹³ Nisa, 4/43.

İmam Ahmed b. Hanbel'den bu meseleye dair üç farklı rivayet nakledilmektedir. Bunlardan ilki, kadına dokunmanın hiçbir durumda abdesti bozmayacağı yönündedir. İkinci rivayet, her türlü dokunmanın abdesti bozduğu görüşünü benimserken, üçüncü rivayet ise duruma göre ayırım yapılmasını savunmakta; şehvetle gerçekleşen temasın abdesti bozacağı, şehvetsiz temasın ise bozmayacağı belirtilmektedir. Bu üç rivayet, Hanbelî mezhebi içerisinde mezhep içi icthad farklılığını da ortaya koymaktadır.¹⁹⁴

Hanefî mezhebi, genellikle bu konuda ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemiştir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre, şehvetsiz dokunma abdesti bozmazken, şehvetle gerçekleşen temas abdesti bozar. Bu görüş, lafzın semantik çerçevesini korurken, pratik uygulamada abdestin sıhhatine dair bir esneklik sağlar.¹⁹⁵ Şafîî mezhebi ise konuya daha katı bir yaklaşım getirmiş ve kadına dokunmanın, şehvetli ya da şehvetsiz olmasına bakılmaksızın, mutlak surette abdesti bozduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş, bizzat İmam eş-Şâfiî tarafından da açıkça savunulmuş ve Şâfiî fıkıh eserlerinde yerleşik bir hüküm haline gelmiştir.¹⁹⁶

Malikî mezhebi ise meseleye orta yolcu bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Malikîler, şehvetle gerçekleşen temasın abdesti bozacağını kabul etmekle birlikte, şehvetsiz dokunma konusunda farklı içtihatlarla sahiptir. Bu bağlamda, bazı Malikî fakihler dokunmanın mutlak olarak abdesti bozacağını savunurken, bazıları niyet, süreklilik ve cinsel çağrışım gibi ilave kriterleri dikkate alarak şartlı bir hüküm verirler.¹⁹⁷

Sonuç olarak, “لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ” kelimesine dair kıraat farklılıkları, sadece telaffuz farkı olarak kalmamış; aksine fıkıh usulünde hüküm istinbatına doğrudan etki etmiş, mezheplerin icthadî yaklaşımlarını şekillendirmiştir. Bu durum, klasik dönemde kıraat ilmi, nahiv disiplini ve fikhî hüküm arasında kurulan çok yönlü ilişkinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Kıraat farklılıkları, Arap dilinin zengin yapısı sayesinde aynı lafızdan çok boyutlu anlamların çıkarılmasına olanak tanımış; bu da İslam hukuk geleneğinde icthad çeşitliliğini besleyen önemli bir kaynak olmuştur.

2.14. Tefsir Amacıyla İstişhadda Bulunması

er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz* tefsirinde bazen herhangi bir kıraat veçhini, hocasının görüşünü desteklemek ya da nahvî bir yön doğrultusunda kelimenin tefsirini yapmak amacıyla

¹⁹⁴er-Ras'anî, *Rumûzu'l-Kunûz*, c. 1 s. 519-520; İbn Kudâme, Muwaffaquddîn. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts. c. 1, s. 174.

¹⁹⁵Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şarâi'*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1986. c. 1, s. 25.

¹⁹⁶Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997. c. 2, s. 66.

¹⁹⁷Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. Tahkik: Muhammed Şerif. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004. c. 1, s. 118.

kullanır. Özellikle Arap dili alanında bir görüşü ispatlama veya bir ayetin tefsirini destekleme amacıyla Kur'an'daki farklı kıraatlara dayanan örnekler getirildiği belirtilmektedir. Bu, kıraat ilminin yalnızca tilavetle sınırlı olmadığını; aynı zamanda dil, tefsir ve belagat gibi alanlarda delil teşkil eden önemli bir kaynak işlevi gördüğünü göstermektedir. Müfessir veya nahiv âlimi, bir kıraati sadece okuyuş farklılığı olarak değil, aynı zamanda dilsel bir delil olarak değerlendirir ve bu kıraatle kendi görüşünü güçlendirmeye çalışır. Bu yaklaşım, kıraat ilminin tefsir ve dil bilimleriyle ne kadar iç içe olduğunu ve klasik ilim geleneğinde disiplinler arası bir yöntem kullanıldığını ortaya koyar.

“وَلَا تَنَازَعُوا فَعَفَا غُيُوبُكُمْ”/birbirinizle çekişmeyin; sonra gevşersiniz ve gücünüz (rüzgârınız) gider." Kur'an'ın kıraat farklılıkları, nahiv ve dilbilgisi üzerindeki etkisini ortaya koyan klasik bir örnek teşkil etmektedir. “فَعَفَا” ve “وَنَذْهَبُ” fiillerinin hangi i‘rab kipiyle okunduğu (mansub–mezcûm) sorusu, doğrudan Kur'an'ın dil yapısını etkileyen bir meseledir. Metinde geçen “نَصَبَ بِإِضْمَارٍ أَنْ” (gizli bir 'en' edatıyla mansub olması) ifadesi, klasik nahivde sık rastlanan bir çözüm yoludur. Burada bir nehy (yasaklama) fiilinden sonra gelen fiilin mansub olarak okunması, cümledeki gizli bir "أَنْ" bulunduğunu varsayımına dayanır. Diğer ihtimal ise bu fiilin nehiy cümlesine tabi olarak cezm ile okunmasıdır. Bu görüş, cümledeki doğrudan nehyin bir parçası olduğu varsayımıyla dilbilgisel olarak mezcûm olmasını öngörür. Bu iki görüş, sadece nahiv açısından değil, kıraat farklılıkları açısından da önem taşır.

Metinde, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Luğavî'den nakledilen kıraat farklılığı dikkat çekicidir: “وَيَذْهَبُ” şeklinde okuma “ya” harfiyle ve “bâ” harfinin sükûnuyla okunur. Bu, fiilin mezcûm (cezmlî) olarak okunduğunu gösterir. Bu kıraat, fiilin nehiy cümlesine dâhil olduğu ve cezmle okunduğu görüşünü destekler. Diğer kıraatlerde gelen şekil, yani fiilin nasb haliyle (فَعَفَا وَنَذْهَبُ) okunması ise, fiilin gizli bir "أَنْ" ile bağlı olduğunu varsayar. Bu farklı kıraatler, Kur'an dilinin anlam katmanlarını derinleştirir ve nahiv açısından da farklı okuma biçimlerine zemin oluşturur. Aynı zamanda, Kur'an'ın semantik yapısını etkileyen önemli yorum farkları ortaya çıkar. İki farklı gramatik analiz (nasb vs. cezm), anlam üzerinde de etkilidir:

- Mansub: “Çekişmeyin ki *zayıf düşmesiniz* ve gücünüz kaybolmasın.” → Burada sonuç bildirir.

• Mezcûm: “Çekişmeyin, *zayıf düşersiniz*, gücünüz kaybolur.” → Burada doğrudan sonuç cümlesi olur, uyarı ve sebep-sonuç daha net ve doğrudan hale gelir. Bu da kıraat farklılıklarının sadece gramer değil, anlam düzleminde de etkili olduğunu gösterir.¹⁹⁸

“وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ”/Bugün, zulmetmiş olduğunuzdan dolayı artık pişmanlığınız size fayda vermeyecek; çünkü azapta hepiniz ortaksınız.”¹⁹⁹

er-Ras’ânî, Allah Teâlâ’nın “çünkü siz azapta ortaksınız”²⁰⁰ ifadesini ta’lîl (gerekçelendirme) kipiyle değerlendirmekte ve bu cümlenin, önceki hükmün nedenini açıklamak amacıyla getirildiğini belirtmektedir. Ona göre bu ifade, “Pişman olmanız size artık fayda vermeyecektir; çünkü sizin hakkınızdaki hüküm, tıpkı küfürde ortak olduğunuz gibi azapta da ortak olmanız yönündedir” anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, azabın sadece bireysel fiillerle değil, ortaklaşa işlenen günahların da sonucu olarak müşterek bir şekilde gerçekleştiğini vurgular. Rass’ânî’nin bu yorumunu destekleyen dilsel bir delil olarak, kıraat imamlarından İbn Âmir’dan, İbn Zekvân rivayetiyle gelen ve Ebû’l-Bakâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukbârî tarafından da okunan varyanta işaret edilmektedir. Bu varyantta, “أنكم” kelimesi hemzenin kesresiyle okunmakta olup, bu da yapının dilbilgisel olarak ta’lîl cümlesi işlevinde olduğunu pekiştirmektedir. Böylece, lafzî bir kıraat farklılığı, anlam düzeyinde tefsirî bir yorumu da destekleyici bir delil olarak öne çıkar.²⁰¹

Kelimeler üzerinden gramer açıklamasında “أنكم في العذاب مشتركون”: Bu cümle, bir ta’lîl (gerekçe) cümlesi olarak değerlendirilir. Yani, önceki hükmün gerekçesini açıklamaktadır.

• “أنكم”: Harf-i cer (أَنَّ) ile başlayan isim cümlesidir. Gramerde bu yapı, bir fiilin ya da başka bir cümlenin açıklamasını yapar.

• “مشتركون”: “Ortak olanlar” anlamındadır. Azapta birlikte olduklarını ifade eder.

Ayette geçen pişmanlığın faydasızlığının sebebini açıklar: Çünkü kişiler küfürde ortak oldukları gibi azapta da ortaklırlar. Bu nedenle artık nedamet duymaları bir anlam taşımaz.

Kıraat imamlarından İbn Âmir’dan gelen bir rivayette, “أنكم” kelimesi hemzenin kesresiyle okunmuştur. Bu durum, lafzî bir kıraat farklılığının anlam düzeyinde çeşitli vurgulara yol açabileceğini göstermektedir. Zira kıraat farklılıkları, yalnızca telaffuz farklılığı olmanın ötesinde, anlamın inceliklerinde değişiklikler ortaya koymakta ve bu bağlamda tefsir açısından

¹⁹⁸ er-Ras’ânî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2 s. 443.

¹⁹⁹ Zuhurf, 43/39.

²⁰⁰ Zuhurf, 43/39.

²⁰¹ er-Ras’ânî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 7 s. 126.

önemli yorum farklarını beraberinde getirebilmektedir. Bu açıklamalar çerçevesinde değerlendirildiğinde, ilgili izahat; Arap dili grameri, tefsir ve kıraat ilimlerinin iç içe geçtiği klasik yorum geleneğinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Ayette yer alan ifadenin nahiv açısından analiz edilmesi, metindeki anlamı daha derinlikli bir şekilde açığa çıkarırken, kıraat farkları bu anlamı farklı açılardan destekleyerek çok boyutlu bir yorum imkânı sunmaktadır.

2.15. Kıraat Farklılıklarının Sonuçlarını Zikretmeye Önem Vermesi

er-Ras'anî, Kur'an kıraatlerine bağlı olarak ortaya çıkan etkileri (sonuçları) zikretmeye önem vermiştir. Bu etkiler arasında vakf (duraklama) ve ibtidâ (başlama) da bulunmaktadır. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi bunun izahını görebiliriz.

²⁰²“فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ” ifadesi, kıraat farklılıklarının yalnızca lafzî düzeyde değil, aynı zamanda nahivsel yapı (i'râb) ve anlam katmanları üzerinde de etkili olabileceğini ortaya koyan önemli örneklerden biridir. Söz konusu ayette “فَرِيقًا” kelimesi iki kez geçmekte olup, her iki kullanımda da nasb (mansûb) konumundadır. Bu kelimeleri takip eden “هَدَىٰ” ve “حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ” yapıları, sırasıyla bu grupların ilâhî hitap karşısındaki durumlarını betimlemektedir.

Bu bağlamda, er-Ras'anî, birinci “فَرِيقًا” kelimesinin mansûb olmasını önceki fiil olan “تَعُودُونَ” kelimesindeki gizli zamire hal (hâl) olarak bağlamaktadır. Yani, "Siz Allah'tan başkasına ibadet ederken, bir grup hâlindeydiniz; Allah o grubun bir kısmını hidayete erdirdi" şeklinde bir anlam inşâsı ortaya çıkmaktadır.²⁰³ Bu tür bir i'râb yorumu, ayetin anlam alanını genişletmekte ve semantik ilişkilerin farklı katmanlarını görünür kılmaktadır.

er-Ras'anî, burada yalnızca bir nahiv açıklaması sunmakla kalmamakta; aynı zamanda kıraat farklılıklarına dayalı olarak vakf (duraklama) ve ibtidâ (başlama) yerlerinin tespiti açısından da önemli ipuçları sunmaktadır. Bu tür analizler, Kur'an ilimleri içerisinde kıraat, tefsir ve nahiv disiplinlerinin iç içe geçtiği metinsel katmanları anlamada vazgeçilmezdir. Nitekim lafzın şekli, kıraat imamlarının tercihleriyle birlikte, anlamın yönünü belirleyebilmekte ve buna bağlı olarak fikhî veya kelâmî sonuçlar doğurabilmektedir.²⁰⁴

“فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ” “Bir kısmını doğru yola iletti, bir kısmı üzerine ise sapıklık sözü hak oldu.”²⁰⁵ ifadesi hakkında, resm ilmiyle ilgilenen âlim (veya görüş) şu açıklamayı

²⁰² A'râf, 7/30.

²⁰³ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2, s. 107.

²⁰⁴ el-Zerkeşî, el-Burhân c. 1, s. 322; Demirci, Muhsin, “Kur'an Kıraatlerinin Tefsir ve Hüküm İstinbatına Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), s. 10–13; c. 1, s. 322.

²⁰⁵ Araf, 7/30.

yapar: "فَرِيقًا" (bir grup) kelimesinin nasb (mansûb) oluşu, (تَعُودُونَ) fiilindeki gizli zamir üzerine hal (durum zarfı) olarak değerlendirilmiştir. Ayette geçen "فَرِيقًا" kelimesi iki defa yer almakta ve her ikisi de mansûb (nasb) konumundadır. "هَدَى" ve "حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ" ifadeleri, bu grupların durumlarını ifade eder. Er-Ras'anîye göre, birinci geçen "فَرِيقًا" kelimesinin mansûb oluşu, daha önceki fiille (تَعُودُونَ) bağlantılıdır ve bu fiildeki gizli zamire hal olarak gelmektedir. Yani cümlede: "Siz Allah'tan başka şeylere ibadet ediyorsunuz, o hâlde (siz) bir grupken Allah doğru yola iletti" anlamı çıkar.

Bu örnek, kıraat farklılıklarının yalnızca kelime telaffuzlarına değil, aynı zamanda i'rab (nahivsel yapı) ve anlam yönlerine de etki edebildiğini göstermektedir. Er-Ras'anî'nin yaptığı bu yorum, vakf ve ibtidâ yerlerinin belirlenmesi, cümlelerin semantiği ve kıraate göre şekillenen anlam ilişkileri açısından önem arz etmektedir. Bu tür tahliller, kıraat, tefsir ve nahiv ilimlerinin kesişim noktalarında yer almakta ve Kur'an'ın lafzî yapısının çok yönlü analizini mümkün kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'in A'râf sûresi 30. âyetinde geçen "فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ" ifadesi, kıraat ve nahiv açısından çok boyutlu anlamlara açık bir yapı arz etmektedir. Ayette geçen "فَرِيقًا" kelimesi iki kez mansûb (nasb hâlinde) olarak gelmiştir. Bu yapı üzerine yapılan dilsel değerlendirmeler, özellikle klasik nahiv ve kıraat âlimleri nezdinde önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu bağlamda er-Ras'anî, ilk geçen "فَرِيقًا" kelimesinin, ayetteki "تَعُودُونَ" fiilindeki gizli zamire hâl (hal) olarak bağlı olduğunu belirtir. Buna göre cümle şu şekilde takdir edilir: "Siz ibadet ederken bir grup hâlindeydiniz; Allah o grubun bir kısmını hidayete erdirdi".²⁰⁶

Bu görüşü destekleyen bir başka önemli kıraat rivayeti ise Übey b. Ka'b'a nispet edilen okunuştur. Bu varyanta göre ayet şu şekilde tilâvet edilmektedir: "تَعُودُونَ فَرِيقَيْنِ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ". Bu okuma biçimi, iki farklı "فَرِيقًا" kelimesini ayrı ayrı değerlendirmeye imkân tanır. İlk "فَرِيقًا", "هَدَى" fiiline doğrudan mef'ûl olurken, ikinci "فَرِيقًا" kelimesi, takdir edilen bir fiile, yani "وَأَضَلَّ فَرِيقًا" yapısına bağlıdır. Bu durumda cümle, "(Allah) bir grubu hidayete erdirdi, diğer bir grup üzerine ise dalâlet sözü hak oldu" şeklinde anlaşılır.²⁰⁷

Bu yorumun en önemli sonucu ise vakf (durma) ve ibtidâ (başlama) kurallarına etkisidir. Eğer "فَرِيقًا" kelimesi "تَعُودُونَ" fiiline bağlıysa, bu durumda "تَعُودُونَ" üzerinde durmak caiz görülmez; çünkü cümle anlam açısından henüz tamamlanmamıştır. Ancak iki "فَرِيقًا"

²⁰⁶ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 2, s. 107.

²⁰⁷ Suyûtî, Celâle'd-Dîn, *al-Itkân fî 'Ulûm al-Kur'ân*, thk. M. Abû al-Faḍl İbrâhîm, Kahire: Dâr İhyâ' al-Kutub al-'Arabiyya, 1951, c. 1, s. 233

kelimesinin ayrı fiillere bağlandığı ikinci takdirde, “تعودون” kelimesiyle anlam tamamlanacağından dolayı burada vakf yapılması câiz olur. Er-Ras'anî, bu bağlamda kıraat farklarına dayanarak yapılan i'rab takdirlerinin, tilavet düzeni, mana yapısı ve resm-i mushaf çerçevesinde nasıl bir anlam çeşitliliği sunduğunu örneklemektedir.²⁰⁸

Sonuç olarak bu kıraat, nahiv ilimlerinin birleşim noktasında duran çok katmanlı bir çözümleme sunmaktadır. “فَرِيقًا” kelimesinin i'rabı üzerinden inşa edilen anlam yapısı, yalnızca dilsel bir mesele değil; aynı zamanda tefsirî, fikhî ve hatta itikadî yönelimleri etkileyebilecek düzeydedir. Bu tür analizler, kıraat farklılıklarının Kur'an ilimlerinde oynadığı belirleyici rolü ortaya koymakta ve lafzın sınırlarında şekillenen mananın derinliğini açığa çıkarmaktadır.

2.16. er-Ras'anî'nin Kıraat Tevcîhinde Yöntemsel Tercihler Üzerinde Durması

er-Ras'anî, kıraat tevcîhlerini yaparken bazen konudan uzaklaşma (istitrâd) yöntemine başvurduğunu, yani asıl konu dışına çıkarak geniş açıklamalara yer verdiğini belirtmektedir. Bu yöntem, kıraat farklılıklarını açıklarken sadece dilsel izahlardan ibaret kalmayıp zaman zaman anlam zenginliği sağlamak veya açıklık getirmek amacıyla detaylandırma yoluna gittiğini gösterir.

er-Ras'anî'nin genel tavrının gereksiz ayrıntıya kaçmadan, faydalı ve anlamı açıklayan yönlendirmelerle yetinmek olduğunu vurgular. Yani çoğunlukla gereksiz tafsilâtan kaçınmakta, ancak kimi yerlerde anlamı pekiştirmek amacıyla izaha başvurmaktadır. Bu yönüyle onun yöntemi, klasik kıraat-tefsir literatüründeki dirayet (anlam temelli açıklama) yaklaşımıyla örtüşür¹. O, ne aşırı özetleyici ne de gereğinden fazla ayrıntıya boğucu bir tarzın benimsendiğini gösterir. Bu, klasik tefsir ve kıraat tevcîh yöntemlerinde istenen vasat (ölçülü) açıklama idealinin güzel bir örneğidir. Klasik kıraat tevcîh (توجيه القراءات) literatüründe sıkça karşılaşılan istitrâdî (konudan sapma yoluyla açıklayıcı) yöntem üzerinde durulmaktadır. Müellif, er-Ras'anî gibi müfessirlerin bazı kıraat tevcîhlerinde ana bağlamdan uzaklaşarak uzun ve detaylı açıklamalara yer verdiklerini örneklerle göstermektedir. Bu örneklerden biri de “رُبَّمَا”²⁰⁹ ayetinin kıraatine dair yapılan açıklama, istitrâdın açık bir örneğidir.²¹⁰

Bu bağlamda müellif, kelimenin (رُبَّمَا) okunuşunda meydana gelen kıraat farklarının, hem harf hem de mana düzeyinde semantik etkiler oluşturduğunu belirtmektedir. “رُبَّمَا” kelimesinin

²⁰⁸ Demirci, Muhsin, “Kur'an Kıraatlerinin Tefsir ve Hüküm İstinbatına Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), s. 15–17.

²⁰⁹ Hicr, 15/2.

²¹⁰ er-Ras'anî, Rumûzu'l-Kunûz, c. 3, s. 577; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirā'ât el-'aşr*, Kahire: Mektebetü'l-Kulliyât el-Azhariyye, 1992, c. 1, s. 351;

"رُبَّمَا" şeklinde tahfîfli (hafifletilmiş) ya da "رُبَّمَا" şeklinde tam olarak telaffuz edilip edilmediği, kıraat imamlarının görüşlerine göre değişmektedir. Bu da ayetin zaman kipleri ve anlam inceliği üzerinde etkili olmaktadır.²¹¹

İkinci örnek olarak, Tâhâ Sûresi 63. ayetteki "إِنَّ هَٰذَا لَسَٰجِرَانِ" ifadesine dikkat çekilmiştir. Bu ifade, kıraat farklılıklarının hem gramer hem semantik düzlemde tartışıldığı klasik bir örnektir. Burada geçen "إِنَّ هَٰذَا" ifadesi, Arapça nahiv kaidelerine göre irab açısından problemli görünmektedir. Klasik dilciler ve kıraat imamları bu ayeti farklı şekillerde okumuşlardır. Bazı kıraatlerde "إِنَّ هَٰذَا" şeklinde mecrûr (isim-haber ilişkisiyle) veya "إِنَّ هَٰذَا" şeklinde muhtelif manalarla okunmuştur. Bu meselede, Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi otoritelerin açıklamalarıyla dört sayfayı aşan uzun bir istitradî açıklama yapılmıştır.²¹²

Bu örnekler, müfessirlerin kıraat farklarını açıklarken yalnızca dilsel değil, anlam ve bağlam bakımından da çok boyutlu analizler yaptığını ortaya koyar. İstitradın amacı, sadece bilgi vermek değil; mana derinliğini sağlamak, problemli görülebilecek ifadeleri açıklamak ve kıraat tercihlerinin gerekçelerini ortaya koymaktır. Bu yönüyle kıraat tevcih metinleri, hem nahiv hem de anlam bilim açısından birer dilsel çözümleme örneği hâline gelir.²¹³

2.17. Kıraat Farklılıklarında Kendi Görüşünü Ortaya Koyması

er-Ras'anî, tefsirinde kıraat vecihlerini açıklarken, okuyuş farklılıklarını klasik âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü de ortaya koymaktadır. Bu durum, onun ilmî donanımını ve yüksek kapasitesini ortaya koyar; öyle ki, yerin ve bağlamın elverişli olduğu her durumda kendi yorumunu ileri sürmekten çekinmemektedir. Aşağıda sunulacak örneklerde bu durum açıkça görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in Yûsuf sûresi 30. âyetinde yer alan "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" ifadesi, kıraat farklılıkları bağlamında tartışılan örneklerden biridir. Er-Ras'anî bu âyeti incelerken, kelimedeki "شَغَفَهَا" lafzının, bazı kıraatlerde "شَغَفَهَا" şeklinde de okunduğunu belirtmektedir. Bu kıraate göre kelimedeki geçen "غ" harfi yerine "ع" harfi getirilmekte ve buna bağlı olarak anlamda da önemli bir değişim meydana gelmektedir. Bu okuma, başta Ali b. Ebî Tâlib, Ali b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, el-Hasan, Katâde, Sâbit el-Bunânî, el-A'maş ve el-A'rac gibi râvilerden nakledilmiştir.²¹⁴

²¹¹ ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 123.

²¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'ât el-'aşr*, Kahire: Mektebetü'l-Kulliyât el-Azhariyye, 1992, c. 1, s. 351.

²¹³ Hüseyin Atay, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 25, s. 173–185, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

²¹⁴ İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Ğāyatü'n-Nihāye fî Ṭabakāti'l-Kurrā*, Tahkik: Gayyās 'Ömer Hasan, Dārü'l-Fikr, Beyrut, 1997. C. 1, s. 188.

Kıraat farklılığının semantik etkisi bağlamında klasik dil âlimleri bu iki lafzı ayırt ederek açıklamışlardır. “شَغَفَ” lafzı kalbin içini, yani merkezini ifade eden “şigāf” köküne dayanır. Buna göre, âyette kastedilen sevgi kalbin merkezine ulaşan, onu derinden etkileyen bir muhabbeti tanımlar. Öte yandan “شَغَفَ” kıraati, kalbin dış yüzeyine veya kabuğuna işaret eden “şa‘af” köküne dayanır. Bu durumda sevgi, kalbin sadece dışını etkileyen ve mecazî olarak tanımlanabilecek bir ilgi ya da bağlılık anlamı taşır.²¹⁵

Bu yorumu destekleyen görüşlerden biri de Zeccâc’a aittir. O, “şağafa” (شَغَفَ) kelimesinin aşırı sevgi, hatta tutku derecesinde bir meyil anlamı taşıdığını; bu yüzden sevginin kalbi kuşattığını ifade eder. Nitekim Arap dilinde “فُلَانٌ مَشْغُوفٌ بِكَذَا” denildiğinde, kişi bir şeye derinden tutulmuş, kalben bağlanmış anlamı kastedilir. Zeccâc, bu sevgi biçimini “عِشْقٌ غَالِبٌ عَلَى الْقَلْبِ” (kalbe hâkim olan aşk) şeklinde tanımlar.²¹⁶

er-Ras‘anî’nin bu yorumları, kıraat farklılıklarının sadece gramatikal bir mesele olmayıp, aynı zamanda anlam derinliği, psikolojik boyut ve tefsirî yorum açısından da ciddi sonuçlar doğurabileceğini ortaya koymaktadır. Zira sevginin kalpteki konumu (dış yüzey mi merkez mi) meselesi, Hz. Yûsuf’un kadınlar karşısındaki duruşunun yorumlanmasında belirleyici bir etki oluşturur. Bu bağlamda kıraat farklılıkları, metne çok yönlü anlam katmanları kazandırmakta ve Kur‘ân’daki lafzî ifadelerin taşıdığı derinliği gözler önüne sermektedir

Başka bir örnekte de ﴿لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزَّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ üzerinde kıraat farklılıkları ve nahivsel yorumlar çerçevesinde önemli tartışmalar yapılmıştır. Ayetteki “الْأَذَلَّ” (daha zelil) lafzının okunuşu, anlamı ve gramatik konumu kıraat imamları arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. er-Ras‘anî, bu bağlamda söz konusu ibareye ilişkin farklı kıraat ve yorumları aktarmaktadır.

er-Ras‘anî’nin belirttiğine göre, Hasan el-Basrî ve İbn Ebî ‘Amra bu ayeti, “لِيُخْرِجَنَّ” fiilini nûn ile, “الْأَعَزَّ” ve “الْأَذَلَّ” lafızlarını ise nasb hâlinde (yani mef‘ûl olarak) okumuşlardır. Bu kıraatte “الْأَعَزَّ” lafzı fail değil, mef‘ûldür. Bu da, ayetin anlamını oldukça etkilemektedir. Bu noktada Zemahşerî, “الْأَذَلَّ” kelimesinin anlamını “hor ve zelil olanın” çıkarılması şeklinde değil, “daha aziz olanın” (yani mü’minlerin ve Peygamber’in) şehirde kalmasının gerektiği ve münâfıkların dışlanması uygun olacağı anlamına gelen bir yorumu desteklemektedir.²¹⁷

²¹⁵ er-Ras‘anî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 2, s. 107; İbn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, “شَغَفَ” ve “شَغَفَ” md.leri; ayrıca bkz. Ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, thk. Abd al-Rahmân al-Mar‘aşlî, Beyrut: Dâr al-Fikr, ts., c. 9, s. 195.

²¹⁶ ez-Zaccâc, *Ma‘ânî’l-Kur‘ân ve-I‘râbuhu*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abdurrahman, Riyad: Dâr al-‘Âşimah, 1991, c. 3, s. 121

²¹⁷ ez-Zemehşerî, *al-Kashshâf ‘an Hâkâ’ik Kavâmiđi’t-Tenzîl*, Beyrut: Dâr al-Ma‘rifah, ts., c. 4, s. 715.

Ayrıca Zemahşerî, ayetin “الْأَنل” şeklinde gelmesiyle, lafzın fail mi yoksa mef’ûl mü olduğuna göre farklı anlamların ortaya çıktığını vurgular.²¹⁸

er-Rass’ânî ise, bu kıraatin Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.) izzet ve şeref sıfatlarının izafe edilmesini sağladığını, böylece münafığın asıl hedefinin Peygamber değil, ümmetin aşağı kesimi olduğunu vurgulamak istediğini belirtmektedir. Buna göre ayet, “daha zelil olan (münafık), daha izzetli olanı (Peygamber ve mü’minleri) şehirden çıkarmak istiyor” gibi mecazî bir anlam taşır.²¹⁹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, “الْأَنل” kelimesinin nasb olması hâlinde, failin “المنافق” olamayacağıdır; çünkü nahiv kuralı gereği fail merfû olur. Bu nedenle, bu kıraat ile anlam değişir: ayette fail değil, mef’ûl konumunda olan bir unsur hâline gelir.²²⁰

Bu örnek, kıraat farklılıklarının yalnızca telaffuz düzeyinde değil, aynı zamanda nahiv, semantik yapı ve tefsirî bağlam üzerinde etkili olabileceğini göstermektedir. Aynı kelimenin raf’ (merfû) ya da nasb (mansûb) oluşu, fail/özne ile mef’ûl/nesne arasındaki ilişkiyi doğrudan etkileyerek ayetin anlamını değiştirmektedir. Er-Rass’ânî’nin bu yorumu, klasik Arap gramerinin inceliklerini kullanarak kıraat tercihlerini destekleme örneği sunmaktadır. Bu da kıraat ilminin nahiv, tefsir ve kelâmî boyutlarla iç içe geçmiş çok katmanlı yapısını ortaya koyar.

²¹⁸ er-Ras’ânî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 8, s. 146.

²¹⁹ er-Ras’ânî, Rumûzu’l-Kunûz, c. 8, s. 146; Demirci, Muhsin. “Kur’ân Kıraatlerinin Tefsir ve Hüküm İstinbatına Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), s. 18–20.

²²⁰ Demirci, Muhsin. “Kur’ân Kıraatlerinin Tefsir ve Hüküm İstinbatına Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2003), s. 18–20.

SONUÇ

Bu çalışmada, er-Ras'anî'nin kıraat farklılıklarına dair yaklaşımı, klasik tefsir ve dil ilimleriyle olan ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Müellifin kıraat tercihleri ve tevcîhleri, sadece gramatikal düzeyde kalmayıp, semantik, tefsirî ve fikhî açılardan da çok boyutlu bir anlam alanı sunmaktadır. Özellikle kıraat tercihlerini yaparken yer yer klasik dil âlimlerinin görüşlerine başvurması, bazen doğrudan isnatla, bazen de isnatsız biçimde tevcîh yapması, onun yöntemsel esnekliğini ve derinliğini göstermektedir.

er-Ras'anî'nin yöntemi, ne yalnızca rivayet geleneğine körü körüne bağlı kalmakta, ne de dirayet merkezli keyfî tercihlere dayanmaktadır. Aksine, kıraat farklılıklarını hem lafzî düzlemde hem de nahiv, i'rab, vakf ve ibtidâ gibi dilsel yapıların bütünlüğü içinde ele almakta; ayrıca bu farklılıkların tefsirî sonuçlarını da gözeterek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mütevatir kıraatler arasında zaman zaman tercih yapması ise, onun kıraat ilmindeki yetkinliğini ve dilsel hassasiyetini ortaya koymaktadır. Bu tercihler, Kur'ân'ın nazmı ile anlamı arasındaki ince dengeyi korumaya yönelik bir titizliği de yansıtmaktadır.

Çalışmada ayrıca, kıraat farklılıklarının Arap dili grameri üzerindeki etkileri, örnek ayetler üzerinden açıklanarak gösterilmiş; vakf ve ibtidâ yerlerinin tayinindeki etkileri de değerlendirilmiştir. Er-Ras'anî'nin kıraat tevcîhlerinde zaman zaman konudan sapma (istitrâd) yöntemine başvurduğu, ancak bu sapmaların anlamı derinleştirme ve tefsirî bağlamı zenginleştirme amacı taşıdığı tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, er-Ras'anî'nin kıraat tevcîhleri, sadece kıraat ilmi açısından değil; aynı zamanda klasik Arap dili, nahiv, tefsir ve fıkıh disiplinleri açısından da dikkate değer katkılar sunmaktadır. Bu yönüyle müellif, klasik İslami ilimler arasında bütüncül bir bakış açısı geliştirmiş, kıraat farklılıklarını sadece tilavet düzeyinde değil, çok katmanlı bir anlam çözümlemesi olarak değerlendirmiştir. Onun yöntemi, kıraat ilminin bugünkü akademik çalışmalar için hâlâ canlı ve üretken bir alan olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Akk, Hâlid Abdu'r-Rahmân el. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007.

Akyüz, Erdem. *Hâkim el-Cüşemî'nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Algharib, Azzam. *Hâkim el-Cüşemî'nin tefsirinde Mu'tezilenin etkisi (Bakara Sûresi örneğinde)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Bakdash, Mahmoud. *Et-Tevcîhun-Nahvî li'l Kiraât'il Mütevâtireti fî Kitab'it-Tehzîb fî't-Tefsîr li'l Hâkim el-Cüşemî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Doktora, 2024.

Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Zağlûl Selâm. İskenderiyye: Munşe' âtu'l-Ma'ârif, 1994.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.

Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan 2015), 99-119.

Beyhâkî, Ebu'l-Hasen Zahirudin Ali b. Zeyd b. Muhammed b. Hüseyin. *Târîhu Beyhak ve zikru'l-'ulemâ ve'l-e'imme ve'l-efâdil ellezîne nebegû fihâ ev intekalû ileyhâ*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Dimaşk: Dâru İkrâ, 2004.

Boşat, Sait. "Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu". *Hikmet Yurdu* 13/25 (01 Haziran 2020), 89-108.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cemal Sünbül. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim El-Cüşemî ve Et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara, 2019.

Cennet, Mehmet Zülfi. "Mezhebî Kimliğin Belirlenmesinde Algı Yanılması- Şerif Murtaza'nın Şiîliği ve Mu'tezilîliği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak, 2016).

Cennet, Mehmet Zülfî. “Şerîf El-Murtazâ’nın Yorum Yönteminde İstişhâd”. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 6/27 (2020), 67-74.

Cennet, Mehmet Zülfî. *Şii/Usûlî Geleneğin Kur’an Yorumu (Şerîf Murtazâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Cennet, Mehmet Zülfî - Bedava, Abdullah. “Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zeminine Dair Bir İnceleme”. *Ekev Akademi Dergisi* 87 (2021).

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-luga ve sıhahî’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed. *Kitâbü’l-Miftâh fi’s-Sarf*. Beyrut: Dâru’l-Emel, 1987.

Cürcânî, Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed. *Delâilu’l-İ‘câz fî ‘İlmi’l-Me‘ânî*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1992.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *er-Risâletu’t-tâmmе fî nasîhati’l-‘âmmе*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fî’t-Tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1. Basım, 2019.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Risaletu İblîs ila ihvanihi’l-menâhîs*. thk. Hüseyin el-Müderrişî el-Müderrişî. Beyrut: Dâru’l-Muntahabî’l-Arabî, 1995.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmu’l-Ukûl fî Tashîhi’l-Usûl*. thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecîh. Amman: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 2001.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tenbîhu’l-Ğâfilîn ‘an Fedâ’ili’t-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Tahsin Âlu Şebîb el-Mûsevî. İran: Merkezu’l-Ğadîr li’d-Dırasatî’l-İslâmiyyeti, 2000.

Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *‘Uyûni’l-mesâ’il fî’l-‘usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru’l-İhsân, 2018.

Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2013.

Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çetiner, Bedrettin. “Ahkâm’ül-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *Câmi ‘u’l-Beyân fî ‘l-Kırââtî’s-Seb ‘i’l-Meşhûrâ*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *Kitâbu ‘t-Teysîr fî ‘l-Kırââtî’s-Seb ‘*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Suudi Arabistan: Dâru’l Endülüs, 1. Basım, 2015.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *el-Muhkem, fî Nakti ‘l-Mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Muasır, 2. Basım, 1997.

Derviş, Muhyiddin. *İ’rabü ‘l-Kur’ani ‘l-Kerim ve Beyânuhu*. Beyrût: Dar-u İbn Kesîr, 1992.

Didik Andriawan. *Mu’tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî’nin et-Tehzîb fî ‘t-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü ‘l-Kur’ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2023.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü ‘l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi ‘l-Kitâbi ‘l-Azîz*. thk. Velîd Müsâid et-Tabatabâî. Kuveyt: Mektebetü’l-İmâm ez-Zehebî, 2. Basım, 1993.

Ebu’l-Fidâ, ‘İmâduddîn İsmail b. el-Efdâl Ali el-Eyyûbî. *el-Kunnâş fî Fenneyi ‘n-Nahv ve ‘s-Sarf*. thk. Riyad b. Hasan el-Havâm. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2000.

Ebyari, İbrâhim. *el-Mevsûatü ‘l-Kur’âniyye*. 11 Cilt. Kahire: Müessesetu Sicili’l-Arab, 1984.

Enbari, Ebu’l-Berekat Kemaluddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâ’ili ‘l-hilâf beyne ‘n-nahviyyîne ‘l-Basriyyîn ve ‘l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebruk Muhammed. Beyrût: Mektebetü’l- hancı, 2002.

Erkal, Mehmet. “Cizye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luġa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn – Muḥammed 'Alî en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.

Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.

Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004).

Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Dürûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.

Halîl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Hamlevî, Ahmed. *Şeze'l-'Arf fi fenni's-Sarf*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.

Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdullah. *Mesadiru İlmi'l-Kelami'z-Zeydi Bibliyografîyye li'l-Matbu' ve'l-Mahtut*. Katar: Daru Faris, 2022. Basım, ts.

İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddîn Ali b. Balabân b. Abdullâh. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1952.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Münsif*. thk. İbrahim Mustafa. Mısır: Mektebetu Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1954.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Ali Nâsîf en-Necdi vd. Suriye: Dâru Sezkin, 2. Basım, 1986.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mucmelu'l-Luġa*. thk. Zuheyr 'Abdulmuḥsin Şulṭan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü Mekâyisil'luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî. *Lisânu'l- Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazelî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1119.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.

İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zûr'a. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Sa'id el-Efğânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.

İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîru't-Teyisr fî Kırââtî'l-Eimmeti'l- Aşere*. thk. M. Müflih Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbağ. II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Abdülhay el-Feremâvî. Kahire: Mektebetü'l- Cumhûriyye, 1977.

İbnü'l-Şayserânî, Ebü'l-Faḍl Muhammed b. Ṭâhir b. 'Alî b. Aḥmed el-Maḳdisî. *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni 'Adiyy*. thk. 'Abdurrahman el-Feryevâ'î. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1417/1996.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakātu'l-Mu'tezile*. Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye li'n-Neşr, 1974.

Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ts.

Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemi'l-Müellifin : teracimü musannifeyi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berduni. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkıyye, 2009.

Malik, Muhammed et-Tâi ibn. *Î'câzu't-Ta'rîf fî İlmi't-Tasrîf*. Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 2009.

Matlabî, Gâlib Fâdıl. *Mu'cemu lehceci Temîm*. Irak: Menşûratu vizâreti'ssekâfe ve'l-i'lâm silsile dirâsât, 1978.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'lKüllıyyâtı'l-Eseriyye, 1984.

Muhaysin, Muharnmed Salim. *Tasrîfu'l-ef'âl ve'l-esmâ fî dav'i esâlibi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Müeyyed-Billâh, İbrahim b el-Kâsım. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. 3 Cilt. Amman: Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.

Nüveyhid, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*. Mısır: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 1988.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişad". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369-383.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2020.

Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Doktora, 2023.

Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî'l-Kirâati'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 1996.

Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye*. Beyrut: Dârü'n-Nahdâ el-'Arabiyye, 1980.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî Kavâidi'l-Lugati ve Âleti'l-Edeb*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Serûcî, Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. İbrâhîm b. Abdulḡanî Şemsuddîn. *Nefehâtu'n-Nesemât fî Vusûli İhdâi's-Sevâb li'l-Emvât - es-Serûcî*. thk. Ebû Abdurrahman Şevket b. Rıfkî Şehâltûḡ. Amman: Darü'l-Eseriyye, 2009.

Seven, Zehra. *Kur'an-ı Kerim'deki Bütün Kelime Çözümleriyle Maksut*. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1988.

Sicistânî, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Dr. Muhibbudin Va'iz. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Şuâyb el-Arnaût. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2008.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Müzahir fî ulumi'l-luga ve envaiha*. thk. Muhammed Câd el-Mevla vd. Beyrut: el-Mektebetül Asriyye, 1986.

Şelâş, Hâşim Tâhâ. *Evzânü'l-ef'âl ve me'ânîhâ*. Necef: Matba'atü'l-Âdâb, 1971.

Şemsân, Ebû Evs İbrâhîm. *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fî'd-dersi'n-nahv*. Medîne: Mektebetü'l-Hâncı, 1987.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Hecr, 2001.

Teftazânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'dü'ddin. *Muhtasaru't-Tasrîfü'l-İzzî fî Fenni's-Sarf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Baḡdâdî. *İ'râbü'l-kirââtî's-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.

Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (30 Haziran 2016), 59-86.

Yıldırım, Ramazan. *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 1988.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tentîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zerkânî, Muhâmmmed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Fikr, ty.

Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ebû'l-Fadl Dimyati. Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.

Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsîri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1970.

Ziriklî, Hayreddîn. *Ķāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşriķîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı., t.s.

'Uķaylî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Amr el-Mekkî el-. *eḍ-Ḍu'afâu'l-Kebîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Ķal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1404/1984.