

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATI BİLİM DALI



İBN HİŞAM EL- ENSÂRÎ'NİN DİLSEL
İSTİŞHADLARINDA KİRÂATLERİN YERİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ

HAZIRLAYAN
Ayşe MEYDANOĞLU

ELAZIĞ- 2018

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
ARAP DİLİ VE BELÂGATI ANA BİLİM DALI

**İBN HİŞAM EL- ENSÂRİ’NİN DİLSEL
İSTİŞHADLARINDA KİRÂATLERİN YERİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ

HAZIRLAYAN
Ayşe MEYDANOĞLU

Jürimiz, 25. 12. 2017 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. İskender OYMAK
2. Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ
3. Doç. Dr. Enes ERDİM
4. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ
5. Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

Doktora Tezi

İbn Hişâm el-Ensârî'nin Dilsel İstişadlarında Kırâatlerin Yeri

Ayşe MEYDANOĞU

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı

ELAZIĞ – 2018, Sayfa: XIV+204

Bu çalışmada İbn Hişâm el-Ensârî'nin dilsel istişâdlarında Kur'ân-ı Kerîm kırâatlerini kullanma yöntemi, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib* adlı eseri özelinde incelenmiştir. Çoğunluğu nahiv alanında olmak üzere birçok eseri olan müellifin bu başarısında, kişisel gayretlerinin yanı sıra yaşamış oldukları dönemdeki dini, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi hayatın da etkili olduğu söylenebilir. Doğuda Moğol istilasının baş göstermesi, batıda ise Endülüs'teki iç çekişme ve toplumsal çatışmaların ortaya çıkması, müellifin yaşamış olduğu Kahire'yi kültür ve kalkınma merkezi haline getirmiştir. Bölgede hüküm süren siyasi istikrar sebebiyle de verimli ilmî ortamların oluştuğu ve birçok ilim adamının yetiştiği görülmektedir. İbn Hişâm da bu ilmî atmosferin etkisiyle birçok eser kaleme almıştır.

Müellif, dilsel istişâdlarında nakli delilleri kullanmaya önem vermiştir. Onun, *Muğni'l-lebîb* 'de kullandığı ayet sayısı mükerrer olanlarla beraber üç bine ulaşmaktadır. Hadislerin dilsel istişâdda kullanılması konusunda ihtilaflar olmasına rağmen İbn Hişâm, eserlerinde hadisleri şahid olarak getirmiş ve onların kullanımını teşvik etmiştir. Ayrıca müellifin, Arap kelâmına büyük önem verdiği ve nahvî kâidelerle istişâd etmede onları sıklıkla kullandığı görülmektedir.

İbn Hişâm'ın dilsel kâideleri tespitinde kullandığı en önemli argümanlardan biri de kırâatlerdir. İlk dönemlerden itibaren kırâatler, Arap dili alanında yazılan eserlerde şahid olarak kullanılmış, aynı zamanda kırâat alanında yazılan eserlerde de bir kırâatin

sıhhati, Arap dili kâideleri delil getirilerek ispatlanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte dilcilerin, kırâatleri kendi metot ve yöntemlerine uygun olarak ele aldıkları, “*kırâatlerin uyulması gereken birer sünnet*” olduğunu kabul etmekle beraber çeşitli gerekçelerle onları dilsel tahlile tabi tuttukları görülmüştür.

Çalışma neticesinde müellifin, naklî delillere ve özellikle Kur’ân ayetleri ve kırâatlerine sıklıkla başvurduğu, hem kırâat-ı seb‘a, hem de onlar dışındaki okumaları birçok dil kâidesinde şâhid olarak kullandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte İbn Hişâm’ın, dilci kimliğinin etkisinde kalarak kırâat-ı seb‘a arasındaki bazı okumalarda tercihte bulunduğu ve bazılarını da dilsel tahlile tabi tuttuğu müşahede edilmiştir. Onun bazı kırâatleri, imamına nispet etmede ve bazı kırâatlerin de okunuşunda yalnız kaldığı görülmüştür. İbn Hişâm, sadece belli bir bölgeye gönderilen Mushaf’tan delil getirmek manasında olan yerel Mushaf hüccetiyle de istişhâd etmiş, bazen de dilciler tarafından “*kullanımdan uzak, zayıf ve dayanağı bulunmayan*” şeklinde nitelenen kırâatleri de delil getirmekten çekinmemiştir. Ayrıca müellifin, Mushaf hattı ile uyuşmayan okumalardan da şâhid getirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstişhâd, Delil, Kırâat, İbn Hişâm el-Ensârî, Muğni’l-lebîb.

ABSTRACT**Doctoral Thesis****The Role of Qiraahs in Ibn Hisham Al-Ansari's Language Istishhads****Ayşe MEYDANOĞU****Firat University****Institute of Social Sciences****Department of Basic Islamic Sciences****Division of Arabic Language and Rhetoric****ELAZIG – 2018, Page: XIV+204**

In this study, the way how Ibn Hisham al-Ansari uses the Koran qiraahs in his linguistic istishhads is examined specific to his *Mughni al-labib 'an kutubi'l-e'ârib*. It can be said that not only his personal effort but also the religious, socio-cultural, economic and political life of his time have an influence on the success of this author, who has a lot of works mostly in the field of syntax. The outbreak of the Mongolian invasion in the East and the civil strife and social conflict in Andalus in the West made Cairo, where the author lived, a center of culture and development. It is also seen that there was a productive scholarly atmosphere and many scientists grew up because of the political stability in the region. Ibn Hisham wrote a lot of works owing to this scholarly atmosphere, as well.

The author puts emphasis on using conveyed evidences in his linguistic istishhads. The number of the ayahs he uses in *Mughni al-labib* reaches up to three thousand together with the reiterated ones. Even though there were controversies about using the hadiths in linguistic istishhads, Ibn Hisham showed the hadiths as evidence and encouraged use of them in his works. Besides, it is observed that the author gives great importance to Arabian kalam and often uses them in the syntax-based istishhads.

The qiraahs are among the most important arguments that Ibn Hisham uses in the detection of linguistic bases. Since the early periods, the qiraahs have been used as evidence for the works written in the field of Arabic language, and at the same time the

validity of the qiraah in the works of the field of qiraah have been tried to be proven by showing the Arabic language bases as evidence. In addition to this, it is seen that the linguists have handled with the qiraahs according to their own methods and ways, and they have subjected them to linguistic analysis for a variety of reasons in spite of accepting that “qiraahs are sunnahs to be complied with.”

As a result of the study, it is found out that the author often refers to the conveyed evidences and especially to the ayahs and qiraahs of Koran, and he shows both seven recitations and other readings as evidence to many lingual bases. It is also observed that Ibn Hisham has a preference about his readings among the seven recitations under the influence of his linguistic identity and he subjects some of them to linguistic analysis. It is viewed that some of his qiraahs has become isolated in attributing to their orator, and so have some other qiraahs in their reading. Ibn Hisham also adduces evidence through local Koran hujjat, which means to show evidence from the Koran which has been sent to a certain region, and he sometimes does not abstain from showing the qiraahs that are described as “*unlikely to use, weak and baseless*” by some linguists as evidence. It is also identified that the author adduces evidence from the readings, which do not comply with the writing style of the Koran.

Key Words: Istishhad, evidence, qiraah, Ibn Hisham al-Ansari, Mughni al-labib.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
ÖNSÖZ	XII
KISALTMALAR	XIV
GİRİŞ.....	1
I.1. Araştırmanın Konusu	1
I.2. Araştırmanın Amacı.....	1
I.3. Araştırmanın Kuramsal (Teorik) Çerçevesi.....	2
I.4. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	2
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. İBN HİŞÂM EL-ENSÂRÎ’NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	7
1.1. İbn Hişâm’ın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış	7
1.1.1. Siyasi Hayat.....	8
1.1.2. Sosyal ve İktisadi Hayat	10
1.1.3. Dini ve Kültürel Hayat	12
1.2. İbn Hişâm’ın Kişisel Yönleri	15
1.2.1. İbn Hişâm’ın Nesebi ve Hayatı	15
1.2.2. Ahlakı ve Dindarlığı	17
1.2.3. Âlimlerin İbn Hişâm’ın Nahiv İlmindeki Konumu ile İlgili Sözleri	17
1.3. İbn Hişâm’ın Hocaları ve Öğrencileri.....	19
1.4. Eserleri	20
1.4.1. Yayınlanmış Eserleri	22
1.4.2. Yazma Halinde Bulunan Eserleri	28
1.4.3. İbn Hişâm’a Nispet Edilen Eserler	30
1.4.4. İbn Hişâm’a ait Olmadığı Halde Sehven Ona Nispet Edilenler	31
İKİNCİ BÖLÜM	
2. İBN HİŞÂM’IN DİLSEL İSTİŞHÂDLARINDA KULLANDIĞI NAKLÎ VE AKLÎ DELİLLER	33
2.1. Nakli Deliller (Semâ’).....	36
2.1.1. Kur’ân-ı Kerîm ve Kırâatleri	41

2.1.1.1. İbn Hişâm'ın Kur'ân Ayetlerini Delil Olarak Kullanma Yöntemi.....	42
2.1.2. Hadis.....	45
2.1.2.1. Nahiv Usûlünde Hadisle İstişhâd.....	45
2.1.2.1.1. Hadisle İstişhâdı Mutlak Olarak Reddedenler	46
2.1.2.1.2. Hadisle İstişhâdın Mutlak Olarak Câiz Olduğunu Söyleyenler	48
2.1.2.1.3. Bazı Şartları Taşımak Kaydıyla Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler. 51	
2.1.2.2. İbn Hişâm'ın Hadîs ile İstişhâd Yöntemi	56
2.1.3. Arap Kelâmı	60
2.1.3.1. İbn Hişâm'ın Arap Kelâmı ile istişhâdı	64
2.2. Aklî Deliller	65
2.2.1. Kıyas.....	66
2.2.1.1. Tanımı ve Rükûnları	66
2.2.1.1.1. Makîsu Aleyh (Asl).....	68
2.2.1.1.2. Makîs (Fer).....	69
2.2.1.1.3. Câmi'	69
2.2.1.1.3.1. İllet.....	70
2.2.1.1.3.2. Şebeh	70
2.2.1.1.3.3. Tard.....	71
2.2.1.1.4. Hüküm.....	71
2.2.1.2. Kullanım Açısından Kıyasın Çeşitleri	72
2.2.1.2.1. Muttarid Kıyas	72
2.2.1.2.2. Şaz Kıyas.....	73
2.2.1.2.3. Metrûk Kıyas.....	74
2.2.1.3. “Câmi’ İllet” Açısından Kıyasın Çeşitleri	75
2.2.1.3.1. Kıyas-ı İlle.....	75
2.2.1.3.2. Kıyas-ı Şebeh	75
2.2.1.3.3. Kıyas-ı Tard	76
2.2.1.4. Mana ve Lafız Açısından Kıyasın Çeşitleri	77
2.2.1.4.1. Kıyas-ı Manevî.....	78
2.2.1.4.2. Kıyas-ı Lafzî.....	78
2.2.1.5. Açıklık ve Kapalılık Yönünden Kıyasın Çeşitleri	78
2.2.1.5.1. Kıyas-ı Celî	78
2.2.1.5.2. Kıyas-ı Hafi.....	79

2.2.1.6. İbn Hişâm'ın İstişhâd Ettiği Aklî Delillerden Biri Olarak Kıyas	79
2.2.2. İcmâ	82
2.2.2.1. İbn Hişâm'ın Kullandığı Aklî Delillerden Biri Olarak İcmâ'	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN HİŞÂM'IN DİLSEL İSTİŞHÂDLERİNDE KULLANDIĞI KİRÂATLER

.....	85
3.1. Nahiv Usûlünde İstişhâd Kaynağı Olmaları Açısından Kırâatler	85
3.1.1. Kur'ân Kırâatlerinin Hüccet Kabul Edilmesi Bağlamında Kırâatçi ve Dilbilimci Yaklaşım	86
3.1.2. Kırâatlerin Dilsel Eleştiriye Tabi Tutulması ve Dilbilimci Duruş	89
3.1.3. Kırâatlerin Yedi ile Sınırlandırılması ve Şaz Kırâatler	95
3.1.4. İbn Mucâhid Sonrası Dönemde Kırâat-Arap Dili İlişkisi.....	102
3.2. İbn Hişâm'ın Kırâatleri Kullanmadaki Yöntemi	107
3.2.1. Kırâat-ı Seb'a içerisinden İstişhâd Ettiği Kırâatler	109
3.2.2. İstişhâd İçin Getirdiği Şaz Kırâatler	113
3.3. İbn Hişâm'ın Kullandığı Kırâatler	116
3.3.1. İsme Özgü Kırâatler	116
3.3.1.1. ان'ın Teşdîd ve Tahfif İle Okunuşu.....	116
3.3.1.2. اِن'ın hafiflemiş اِن'ın Amel Ettirilip/ Ettirilmemesi Bağlamında كل Kelimesinin Farklı Okunuşları.....	117
3.3.1.3. البر Kelimesinin Ref ve Nasp Okunuşu	117
3.3.1.4. ثمود Kelimesindeki Okuyuş Çeşitleri	118
3.3.1.5. حيث Kelimesinin Kesra ve Dammeli Okunuşu	119
3.3.1.6. كل Kelimesinden Sonra Gelen Kelimenin Tenvinli/ Tenvinsiz Okunuşu	121
3.3.1.7. كل ve مَطَوِّيات Kelimelerinin Ref ve Nasp Okunuşları	122
3.3.1.8. السَّحْرُ Kelimesinin السَّحْرُ Şeklinde Okunuşu.....	123
3.3.1.9. اَرْجُلُكُمْ Kelimesindeki Farklı Okuyuşlar	124
3.3.1.10. نور Kelimesinin Fetha ve Kesralı Okunuşu.....	125
3.3.1.11. Kur'ân-ı Kerim'de "Vavu'l-Maiyye"nin Kullanımı Bağlamında وَشُرَكَاءُكُمْ Kelimesinin Nasp ve Cer Okunması.....	126
3.3.1.12. وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ Ifadesindeki Kırâatler	127
3.3.1.13. Kendisinde Önce Cer Harfi Gelen ما'nın Elifinin Düşmesi.....	128

3.3.1.14. مَثَل Kelimesinin Okunduğu/ Hazfedildiği Kırâatler	130
3.3.1.15. الْعَوُّ Kelimesinin Ref ve Nasp Okunuşu.....	131
3.3.2. Fiile Özgü Kırâatler	132
3.3.2.1. 'إِنْ' in İlğa ve 'İmâl Edilmesi Bağlamında Kendisinden sonra Gelen Fiillerdeki Farklı Kırâatler	132
3.3.2.2. 'أَنْ' den Sonra Gelen Muzâri Fiilin Ref ve Nasp Okunuşu	133
3.3.2.3. كَلِمَةِ تَحْسَبَنَّ Şeklinde Okunması	134
3.3.2.4. 'حَتَّى' dan Sonra Gelen Fiilin Ref ve Nasp Okunduğu Durumlara Örnek Olarak يَقُولُ Fiilindeki Kırâatler	134
3.3.2.5. Teraccî'nin cevabı olma bağlamında فَاطَّلَعَ'nin nasp okunuşu.....	135
3.3.2.6. يَدْمَعُ Fiilinin Ref ve Nasp Okunması.....	136
3.3.2.7. حُسْبَيْنَ Fiilindeki Farklı Okuyuşlar	137
3.3.2.8. هَيْت Fiilindeki Okuyuş Çeşitleri	138
3.3.2.9. بِأَمْرِكُمْ Kelimesinin Ref ve Nasp Okunuşları	139
3.3.2.10. نَتَّخِذُ Fiilinin Malum veya Meçhul Siygada Okunması.....	140
3.3.2.11. تَرَيْنَ Fiilinin Nun-u Tekidli/ Tekidsiz Okunuşları	142
3.3.2.12. تَأْمُرُونِي Fiilinin Fek ve İdgâm İle Okunuşları Noktasında Farklı Okuyuş Çeşitleri	142
3.3.2.13. يَنْزِرُ ve يُفَرِّقُ Fillerinin Ref ve Nasp Okunuşları	143
3.3.2.14. تَهْوَى Fiilinin Okunuş Şekilleri.....	144
3.3.2.15. يَدْرِكُ Fiilinin Nasp ve Cezimli Okunuşu.....	144
3.3.2.16. بِسَرِ Fiilinin Tenvin-i Terennüm Alması	145
3.3.2.17. أَلَمْ نَشْرَحْ İfadesinde Fiilin Nasp ile Okunması	146
3.3.3. Harfe Özgü Kırâatler	147
3.3.3.1. 'أَنْ' nin fetha veya kesra ile okunması.....	147
3.3.3.2. أَمِنْ İfadesindeki Farklı Kırâatler	147
3.3.3.3. İki Hemzenin Yan yana Gelmesi Sebebiyle İstifham Hemzesinin Hazfedilmesi	148
3.3.3.4. Nefiy Manası Taşıyan اِنْ İle Birlikte Kullanımı Açısından لَمَّا'nın Şeddeli ve Şeddesiz Okunuşu	149
3.3.3.5. 'أَنْ' in Hemzesinin Fetha ve Kesra İle Okunuşu	149
3.3.3.6. 'أَنْ' nin لَعَلَّ Manasında Kullanılması Bağlamında Hemzenin Fethasıyla Okunması.....	151

3.3.3.7. أو'ın Farklı Okunuş Şekilleri.....	152
3.3.3.8. ألّا'nın Şeddeli ve Şeddesiz Okunuşu.....	152
3.3.3.9. Medine/ Şam ve Irak/ Mekke Mushafları Temelinde “Fa” Harfinin Zikri ve Hazfi.....	153
3.3.3.10. Cer Eden “Lam”ın Damme ile Okunuşu	154
3.3.3.11. “Lam”ın Ta’lil veya Tevtie Olarak Kullanılmasına Göre Farklı Okuma Şekilleri.....	155
3.3.3.12. لما'daki Okuyuş Farklılıkları	155
3.3.3.13. Talep “Lam”ının Kesralı veya Cezimli Okunuşu	157
3.3.3.14. وَلْيُكْفُرُوا ve وَلْيُحْكَمْ İfadelerindeki “Lam”ların Cezm ve Kesra ile Okunması	158
3.3.3.15. Ubeyy Mushafında لعل'nin لعل Olarak Okunması.....	159
3.3.3.16. لَتُصِيبَنَّ لَتُصِيبَنَّ Şeklinde Okunuşu.....	160
3.3.3.17. Ubeyy ve Abdullah b. Mesud'un Sahifelerinde هَلَّا'nın هَلَّا Şeklinde Okunması.....	161
3.3.3.18. وَإِنَّ كُلَّ لَمَّا لَيُؤْفِقْنَهُمْ Ayetindeki Kırâatler	161
3.3.3.19. أُمّهَات Kelimesinin Damme ve Fetha ile okunması	164
3.3.3.20. İbn Mes'ud'un Mushafında مِنْ Yerine بعض Kelimesinin Okunması..	164
3.3.3.21. أَيُّ'ya Bitişmiş ها'nın Elifsiz ve Damme ile Okunması	165
3.3.3.22. İstifham Hemzesinin “Vav”a Dönüşmesi	166
3.3.4. İsim-Fiil-Harf Bağlamında Birden Fazla Vasfın Söz Konusu Olduğu Kırâatler.....	167
3.3.4.1. بعد Fiili ve عصبه Kelimesindeki Okuyuş Farklılıkları	167
3.3.4.2. إِذْ'in İrabı Konusunda Farklı Görüşler	169
3.3.4.3. لَتَزُول İfadesindeki Farklı Okumalar.....	170
3.3.4.4. فَيَذْهَبُونَ Fiilinde ve من İfadesindeki Okuyuş Farklılıkları	171
3.3.4.5. يَأْمُرُكُمْ ve يُشْعِرُكُمْ Fiilleri ile مِنْسَأَتُهُ Kelimesindeki Kırâat Farklılıkları	173
3.3.4.6. Lam-ı Tarif'in Zâid Olması Bağlamında لَنُخْرِجَنَّ Fiili ve أَعَزَّ Kelimesindeki Kırâat Farklılıkları	175
3.3.4.7. حاشا İfadesindeki Farklı Okuyuşlar	175
3.3.4.8. أَحْسَن'un İsim veya Fiil Olarak Kabul Edilmesi Bağlamındaki Farklı Okuyuşlar.....	176

3.3.4.9. لات'nin Ameli ve Hakikati Bağlamında Şâhid Olarak Getirilen Kırâatler	178
3.3.4.9.1. لات'nin Aslının Belirlenmesi Bağlamında يَلْتَكُم Fiilindeki Kırâat Çeşitleri	178
3.3.4.9.2. لات'nin Nasp ve Cer Okunuşu	178
3.3.4.9.3. لات'nin Ameli Bağlamında حين Kelimesindeki Farklı Okuyuşlar ..	179
3.3.4.10. غضب İfadesindeki Farklı Okumalar	180
3.3.4.11. مَثَلًا مَا بَعُوضَةً Ayetindeki Kırâatler	181
3.3.4.12. هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ'nin İsim mi Harf mi Olduğu Tartışmaları Bağlamında Ayetindeki Farklı Okuyuşlar	181
SONUÇ	183
BİBLİYOGRAFYA	186
EKLER	197
Ek 1. Orjinallik Raporu	197
Ek 2. İbn Hişâm'ın Rivâyetlerini Kullandığı Kırâat İmamları ve Râvîler Listesi	198
ÖZ GEÇMİŞ	204

ÖNSÖZ

Arap dili ve kırâat alanı, ilk dönemlerden itibaren bir birleriyle etkileşim içerisinde olan iki temel ilim dalıdır. İlk dönem eserlerde adeta iç içe geçmiş olan ihticâc li'l-kırâat (bir kırâati dilsel kâidelerle temellendirme) ve ihticâc bi'l-kırâat (dilsel bir kâideyi kırâatlarla temellendirme) meselesi ekseninde konuya bakıldığında; kırâat âlimlerinin, kırâatlerin dilsel temellerini ortaya koymada Arap dili kâidelerine müracaat ettikleri gibi dilbilimcilerin de dilsel kâideleri gerekçelendirmede kırâatlere başvurdukları görülmüştür.

Bu çalışmada karşılıklı etkileşim içerisinde olan bu iki alanla bağlantılı bir konu düşünülmüş ve eserlerinde Kur'ânî delillerle istişhâda geniş yer veren ve nahiv ilmi konusunda kilometre taşlarından biri olan İbn Hişâm el-Ensârî'nin *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde kullandığı kırâatlerin incelenmesi hedeflenmiştir.

Bu araştırma, bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, çalışmanın konusu, amacı, kuramsal çerçevesi, metodu ve kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde, müellifin yaşadığı dönemin ve onun kişisel yönlerinin tanıtılması amaçlanmış ve bu bağlamda İbn Hişâm'ın yaşadığı döneme ait siyasi, sosyal, iktisadi, dini ve kültürel hayat hakkında bilgiler vermek hedeflenmiştir. Ayrıca onun şahsi yönlerinin tanıtılması bağlamında hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri ile ilgili kısa izahatlarda bulunulmuştur.

İkinci bölümün temel konusu, İbn Hişâm'ın dilsel istişhâdlarında kullandığı naklî ve aklî delillerdir. Bu bölümde onun, eserlerinde naklî ve aklî delilleri kullanmadaki yöntemi incelenmiştir. Kur'ân ayetleri ve kırâatleri, hadis, Arap kelâmı, kıyas ve icmâ'nın nahiv usulünde delil olarak nasıl kullanıldığı açıklanmaya çalışılmış, müellifin bu delilleri şâhid olarak getirirken kullandığı metot hakkında bilgiler verilmiş ve konunun izahına yetecek kadar örneklerle konu açıklanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde genel olarak kırâatlerin dilbilimciler tarafından dilsel veri olarak nasıl kullanıldıklarına dair genel bilgiler verilmiş, bu bağlamda İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'de kullandığı kırâatler, isim, fiil ya da harf olmasına göre kategorilere ayrılmıştır. Ayrıca müellifin kırâatlere yaklaşımında dilbilimci kimliğinin onu nasıl etkilediği, şaz kırâatlere karşı tutumunun nasıl olduğu ve kırâatleri hangi yöntemlerle değerlendirdiği sorgulanmaya çalışılan konular arasındadır.

Bu çalışmamızın hazırlanmasında ve nihayete erdirilmesinde katkıları olan danışmanım Yrd. Doç. Dr. Muzaffer zli'ye, tezin gerek yazım aşamasında gerekse düzeltmelerinde katkılarını esirgemeyen Tez İzleme Komitesi üyelerinden Doç. Dr. Enes Erdim'e ve fikirlerinden istifade ettiğim tüm hocalarım ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

ELAZIĞ-2018

Ayşe MEYDANOĞLU



KISALTMALAR

- b.** : İbn, bin
bkz. : Bakınız
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h. : Hicri
İSAR : İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı
m. : Miladi
md. : Maddesi
nşr. : Neřreden
s. : Sayfa
sy. : Sayı
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik
trs. : B'Âsım tarihi yok
v. : Vefatı
Yay. : Yayınları
yrs. : B'Âsım yeri yok

GİRİŞ

I.1. Araştırmanın Konusu

Çalışmamızda İbn Hişâm el-Ensârî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve görüşleri bağlamında tanıtılmaya çalışılacak, onun nahiv usûlünün delillerini kullanım yöntemi ele alınacaktır. Bu bağlamda tezimizde öncelediğimiz konu, müellifin dilsel istişhâdlarında kullandığı kıraatlerdir. Ayrıca nahiv usûlünün delilleri hakkında bilgiler verilecek ve müellifin bu delilleri kullanım yöntemi irdelenecektir.

Tezimizde özellikle şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: İbn Hişâm'ın eserlerinde genel manada nasıl bir üslup hâkimdir? Nahiv usûlünde Kur'ân ayetleriyle ne ölçüde istişhâd edilmiştir? Müellifin *Muğni'l-lebîb*'de çok fazla sayıda ayetle istişhad etme gerekçeleri nedir ve ayetleri şâhid getirme yöntemi nasıldır? Kur'ân kırâatlerini nahiv usûlünde şâhid olarak kullanmış mıdır? İbn Hişâm'a kadar kırâatlerle istişhâd konusunda dilbilimcilerin yaklaşımı nasıldır? Müellif, nasıl bir çizgide kırâatleri değerlendirmiştir? Kırâat-ı sebâ' ya da onlar dışındaki kırâatlerden delil getirirken nasıl bir yöntem izlemiştir? Onun, kırâatleri şâhit olarak kullandığı bölümlerde üslubu sade ve anlaşılır mıdır? Yoksa o da meseleleri gereğinden fazla detaylandırıp içinden çıkılmaz bir hale sokmuş mudur? İbn Hişâm'ın, nahiv usûlünde şâhid olmaları açısından ihtilaflı konulardan biri olan hadisle istişhâd konusunda tutumu nedir ve bunun eserine yansımaları nasıl olmuştur? Arap kelâmıyla istişhâd noktasında dilciler hangi kriterleri belirlemişlerdir? İbn Hişâm, aklî delillerden kıyas ve icmâyî eserinde ne ölçüde kullanmıştır?

I.2. Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın amaçlarını şu maddelerde toplamamız mümkündür:

- Eserleri günümüzde en çok müracaat edilen nahiv kitapları arasında bulunan İbn Hişâm el-Ensârî'yi şahsiyeti, eserleri, hocaları, öğrencileri ve görüşleri bağlamında tanıtmak.
- Döneminin sosyal, kültürel, ekonomik ve ilmi ortamının müellifin ilmi verimliliğine katkısının olup olmadığını değerlendirmek.
- Onun nahiv usûlünde naklî ve aklî delilleri nasıl kullandığını tespit etmek.
- Eserlerinde Kur'ân kırâatlerini kullanma yöntemini ele alıp, konuyu birçok misalle örneklendirmek.

- Onun dilbilimci kimliğinin, Kur'ân kırâatlerine yaklaşım tarzındaki etkisinin olup olmadığını belirlemek.
- Yapılacak araştırmanın, arap dili alanında yapılacak çalışmalara bir basamak teşkil etmesini sağlamak amacıyla, yeni bakış açıları sunmak.

I.3. Araştırmanın Kuramsal (Teorik) Çerçevesi

İbn Hişâm el-Ensârî'nin dilsel istişhâdlarında kırâatlerin yerinin belirlenmeye çalışıldığı bu çalışmada ilk sınırlama, müellifin birçok eseri arasında *Muni'l-lebîb ân kutubi'l-e'ârib* adlı eseri belirlenerek yapılacaktır. Eser temelde iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda müellif, ilk harfin alfabetik sıralamasını esas alarak, Arapçadaki edatları bir araya toplamış ve onlarla ilişkili temel kâide ve hükümleri ilgili bölüme ilave etmiştir. Müellif edatları zikrettikten sonra başka müstakil bâblar açmıştır. Bu çalışmada İbn Hişâm'ın edatları ele aldığı bölümde kullandığı kırâatler incelenecektir. Zira bu bölüm, müellifin kırâatleri kullanmadaki yöntemini tespit için yeterli derece örnek ihtiva etmektedir.

İkinci sınırlama ise nahiv usûlünde aklî deliller başlığında yapılacaktır. Bu bağlamda nahvî delillerin tümü zikredilmeyecektir. Sadece müellifin eserinde kullanmış olduğu kıyas ve icmâ' konularına değinilerek, İbn Hişâm'ın bu delilleri kullanma yöntemi hakkında bilgi verilecektir.

I.4. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Bilimsel bir çalışmada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de şüphesiz bilimsel bir hedef doğrultusunda adım adım takip edilen bir yöntemle sahip olmaktır. Bu çalışmada, kaynakları inceleme, onlardan bilgi toplama, ayrıca elde edilen bilgilerin doğruluk ve güvenilirlik derecelerinin araştırılması ve kaynak kritiği yapmayı zorunlu kılan bir bilgi toplama yöntemi olarak, deskriptif (betimleyici) metot kullanılacaktır. Bu bağlamda müellifin hayatı, eserleri ve döneminin olayları anlatılırken, bu yöntemin gerekliliğine uygun olarak yorum yapmadan olduğu gibi aktarmaya gayret edilecektir.

Ayrıca din, hukuk vb. belli bir konuyla ilgili bir metnin; tarihi, müellifi, muhatabı ve gayesini dikkate almak ve dilbilimin ulaştığı sonuçları metin diline uygulamak suretiyle metnin incelenmesini, tenkit edilmesini ve yorumlanmasını konu edinen filolojik metot da metin tenkidinde kullanacağımız yöntemdir.

Çalışmamızda sunulan bilgilerde mümkün oldukça temel kaynaklara ulaşılmaya çalışılacak ve görüşlerin ana kaynaktan verilmesine özen gösterilecek, bununla birlikte konu ile ilgili çağdaş çalışmalardan da istifade edilmeye çalışılacaktır.

Tezin mahiyeti gereği konularla ilgili âlimlerin görüşleri aktarılacak, onların değerlendirmeleri temel alınmakla birlikte zaman zaman kendi değerlendirmelerimize yer verilecektir. Değerlendirme yapmadığımız konularda, hangi görüşü benimsediğimizi hissettirecek şekilde konu kompoze edilecektir. Metin bütünlüğünün bozulmaması açısından bazı açıklama ve bilgiler dipnotlarda verilecektir.

Çalışmada, metinde adı geçen şahısların tam isimleri verilecek, metin içinde vefat tarihi belirtilecektir. Şahısların isimleri ve vefat tarihlerinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden istifade edilen yerlerde kaynak eser belirtilmeyecektir. Aksi durumda eser adı yazılacaktır. Dipnot gösteriminde eser adının ilk geçtiği yerde müellifin tam adı ve künyesi/ soyadı ile eserin tam adı verilecektir. Daha sonraki atıflarda ise müellifin meşhur adı/ soyadı ve eserin meşhur adı kullanılacaktır. Kısa adıyla verilen eserlerin hangi eserler olduğu, bibliyografyada eser tam adının sonunda parantez içinde belirtilecektir.

İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'de kullandığı kırâatlerin incelendiği üçüncü bölümde kırâatler tasnif edilirken, hangi kelimedede okuma farklılığı varsa, o kelimenin isim, fiil veya harf olmasına göre tasnif yapılacaktır, kırâat farklılığı ilgili başlık altında değerlendirilecektir. Bazı ayetlerde ise kırâat farklılığının söz konusu olduğu kelime isim- fiil- harf vasıflarından birden fazlasını taşıyabilmektedir. Bu gibi durumlarda konu, "İsim-Fiil-Harf Bağlamında Birden Fazla Vasfın Söz Konusu Olduğu Kırâatler" başlığı altında irdelenecektir.

Araştırmada kırâat imamları ve ravî isimleri art arda fazla sayıda kullanıldığı için metnin akışının bozulmaması sebebiyle onların vefat tarihleri ve tam isimleri, tezin sonunda bir ekte sunulacak, bazı kırâat imamları ve râvîler hakkında kısa bilgiler verilecektir.

Ele alınan konularda müracaat edilen tefsir kitapları, genellikle lügavî tahlillere geniş yer veren *el-Keşşâf* ve *Bahru'l-muhît* gibi eserler olmuştur.

Çalışmamızda İbn Hişâm'ın kırâatlerle en fazla istişhâd ettiği eseri olması sebebiyle *Muğni'l-lebîb* adlı eseri temel alınmıştır. Bu eserin ilmi neşri, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid ve Mazin el-Mübarek- Muhammed Ali Hamdullah tarafından

yapılmıştır. *Muğni'l-lebîb* üzerine çok sayıda şerh, Hâşîye ve ihtisar yapılmış olmakla beraber, tezimizde kullanacaklarımız şunlardır:

1. *Şerhu'd-Demâmîni 'alâ Muğni'l-lebîb*: Muhammed b. Ebi Bekr ed-Demâmîni (v. 827/1424) tarafından yapılan bu şerh, 2007 senesinde Beyrut'ta basılmıştır. Demâmîni'nin İbn Hişâm'ı birçok konuda eleştirmesi, şerhin en dikkat çekici özelliklerinden biridir.

2. *el-Munsıfu mine'l-keîâm 'alâ Muğni İbn Hişâm*: Takiyuddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî'nin (v. 872/1467) yazmış olduğu bu şerh de 1971'de Beyrut'ta neşredilmiştir. Üç ciltten oluşan bu eserde, öncelikle *Muğni* metni bir sayfada verilmiş, ilerleyen sayfalarda metnin ilgili kısmından kısa bir alıntı yapıp eser şerh edilmiştir. Ancak tam metnin ve şerhin aynı sayfada olmaması, kullanım açısından okuyucuyu yormaktadır.

3. *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*: Mustafa Muhammed Arafe ed-Dusûkî (v. 1230/1815) tarafından kaleme alınan eser, 1971 senesinde Beyrut'ta neşredilmiştir. Eser iki ciltten müteşekkil olup, sayfaların üst kısmında *Muğni* metni, alt kısmında ise ed-Dusûkî'nin şerhi mevcuttur.

4. *Şerhu'l-Hatîb 'alâ Muğni'l-lebîb*: Abdullatif Muhammed b. el-Hatîb'in (v. 1402/1982) yazmış olduğu bu şerh de 2000 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Eser sekiz ciltten oluşmuştur. Tezimizde *Muğni'l-lebîb* şerhleri içerisinde en fazla el-Hatîb'in şerhinden istifade ettik. Bu eseri tercih etmemizdeki en önemli etkenler, şerhin son derece kullanışlı olmakla beraber, şârihin, *Muğni'l-lebîb*'deki neredeyse anlaşılma ihtimali olan her kelimeyi metne dipnot bırakarak açıklamasıdır. Bununla birlikte, özellikle tez konumuzun kırâat sahasını da ilgilendirmesi hasebiyle, müellifin kırâatler hakkında geniş bilgi vermiş olması şerhi sıklıkla kullanma gerekçelerimizden bir diğeridir. Ayrıca onun, *Mu'cemu'l-kırâat* adında bir eseri bulunup, kırâatlerle istişâd edilen bölümlerde bu eserine birçok yerde atıfta bulunmuştur. Hatîb, kırâat-ı seb'âdan ya da bunlar dışında kalan kırâatlerden olsun İbn Hişâm'ın şâhid olarak getirdiği her kırâati, ravileriyle birlikte zikretmekte ve mezkûr ayetle alakalı farklı kırâatlere de değinerek, tefsir kitaplarından konuyla ilgili yorumlara da yer vermektedir. O, İbn Hişâm'ın dilsel kâideleri yazarken kullanmış olduğu temel kaynakları eserinde zikretmiş, ayrıca *Muğni'l-lebîb*'in şerhleri arasındaki yorum veya şekle dayalı farklılıklarda, ilgili şerhe atıfta bulunmuştur. Hatîb'in kullanmış olduğu bu üslup, eserin araştırmacılara kılavuzluk etmesinde kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır.

Tezimizin birinci bölümünün, büyük oranda tarihi bilgiler içermesi ve çalışmamızın şahıs/eser merkezli olması sebebiyle ilk bölümde çoğunlukla tarihi, biyografik, bibliyografik kitaplar ve indeks kitaplarından faydalanılacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda istifade edeceğimiz eserler şunlardır: İsfahânî'nin (v. 356/ 967) *Kitâbu'l-eğânî* adlı eseri, Zübeydî'nin (v. 379/ 989) *Tabakâtu'n-nahvîyyîn ve'l-luğaviyyîn* adlı eseri, İbn Hallikân'ın (v. 681/ 1282) *Vefeyâtu'l-'ayan ve enbâu ebnâi'z-zemân* adlı eseri, İbn Haldûn'un (v. 808/ 1406) *Mukaddime'si*, İbn Tağriberdi'nin (v. 874/ 1470) *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûku Mısır ve'l-Kâhire* adlı eseri, 'Askalânî'nin (v. 752/ 1448) *ed-Dureru'l-kamine fî 'ayani'l-mie es-sâmine'si*, Suyûtî'nin (v. 911/ 1505) *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât'ı*, Kâtip Çelebi'nin (1067/ 1657) *Keşfu'z-zunûn'u*, Ömer Rıza Kehhâle'nin (v. 1905) *M'ucemu'l-müellifîn'i* ve Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili bölge, şahıs ve eser maddeleri.

Bu çalışmada İbn Hişâm hakkında daha önce yapılan araştırmaları tespit etmek ve yeni görüşler ortaya koyabilmek amacıyla onun hayatı, şahsiyeti, yaşadığı dönem, görüşleri, eserleri ve dil alanındaki yöntemine dair yazılmış çalışmaları inceleyerek, hem onlardan istifade edilecek hem de alana katkı sağlayacak yeni değerlendirmelerde bulunmaya çalışılacaktır. Müellif hakkında yapılmış çalışmalar içerisinde tezimizde sıklıkla istifade edeceklerimiz şunlardır: Ali Fevde Nil'in *İbn Hişâm el-Ensârî âsâruhû ve mezhebuhu'n-nahvî* adlı çalışması, Ümrân Abdusselâm Şuayb'ın *Menhecû İbn Hişâm min hilâli kitabihî "el-Muğnî"* adlı eseri, Sâmî Avd'ın *İbn Hişâm en-Nahvî* adlı eseri ve Hâdi Nehr'in, İbn Hişâm'a ait *Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye* adlı eseri üzerine bir çalışma mahiyetinde olan *Şerhu'l-Lemhati'l-bedriyye fî 'ilmi lüğati'l-'Arabiyye* isimli eseri.

Çalışmamızın ikinci bölümünün nahiv usûlü ağırlıklı olması sebebiyle de (*Muğni'l-lebîb* temel kitabımız olmak üzere) bu bölümde çoğunlukla usûl eserlerine müracaat edilecektir. Tezimizde bu çerçevede temel kaynak olarak kullanacağımız eserler şunlardır: İbn Cinnî'nin (v. 392/ 1001) *el-Hasâis'i*, Suyûtî'nin (v. 911/ 1505) *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* adlı eseri, İbnu'l-Enbârî'nin (v. 577/ 1181) *el-İğrâb fî cedeli'l-'irâb ve Lume'u'l-edille'si*.

Bunlarla birlikte son dönemde yazılmış bazı nahiv usûlü eserlerinden de faydalanılacaktır. Bu çalışmalar, Saîd el-Efğânî'nin *fî Usûli'n-nahv* isimli çalışması ve Hatice el-Hadîsî'nin *Şâhid fî Kitâbi Sîbeveyh* adlı eseri.

Araştırmamızın üçüncü bölümü ise İbn Hişâm'ın kırâatleri ele alma yöntemi ekseninde işlendiği için, -yine *Muğni'l-lebîb* ve şerhleri temel kaynaklarımız olmak üzere- kırâat, tefsir usûlü ve tefsir kitaplarıyla, ilk dönemde içiçe geçmiş olan kırâat-Arap dili alanlarını mezceden çalışmalar ana kaynaklarımızı oluşturacaktır. Bu bağlamda şu eserlerden çoğunlukla istifade edilecektir: Ferrâ'nın (v. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, İbn Mucâhid'in (v. 324/ 936) *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat*'i, Nehhâs'ın (v. 338/ 950) *İrâbu'l-Kurân*'ı, İbn Haleveyh'in (v. 370/ 980) *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'a*'sı, İbn Mihrân'nın (v. 381/ 992) *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-'aşr* isimli eseri, İbn Cinnî'nin (v. 392/ 1001) *Muhteseb*'i, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (v. 437/1045) *el-Keşf an vucûhi'l-kırâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hıcecihâ* adlı eseri, Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) *el-Bahru'l-muhîr*'i, Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, İbnu'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eseri, Abdulfettâh el-Kâdî'nin *el-Kırâatu's-şâzze ve tevcîhuha min luğati'l-'Arap* isimli çalışması ve Abdullâtif el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâat* adlı eseri.

Çalışmamızın üçüncü bölümü Arap dili ve kırâat eksenlidir. Bu sebeple İbn Hişâm'ın yaşadığı döneme kadar bu ilişkinin nasıl seyrettiğini tespit amacıyla, istişad/ ihticâc/ istidlâl olgusunun tarihi seyri hakkında kapsamlı bir çalışma olan ve Arap dili-kırâat ilişkisini de ele alan Mehmet Dağ'a ait *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı eserden de faydalanılacaktır.

Ayrıca Kırâat imamları ve râvileri hakkında bilgiler vermek ve vefat tarihlerini belirtmek için Zehebî'nin (v. 748/1348) *Tabakâtu'l-kurrâ* isimli eserine kullanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN HİŞÂM EL-ENSÂRÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. İbn Hişâm'ın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

İbn Hişâm'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeden önce, yaşadığı dönemi siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Zira âlimlerin yaşamış oldukları ortam, onların ilmi kimliklerini etkilediği gibi âlimler de yaşadıkları dönemlerdeki fikri hayatı etkilerler. Dolayısıyla İbn Hişâm'ın eserlerini ortaya koymasında yaşadığı dönemin özellikleri büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir.¹

İbn Hişâm el-Ensârî (708-761/ 1309-1360) yılları arasındaki dönemde yaşamış ve hayatının çoğunu, doğup büyüdüğü topraklar olan Kahire'de geçirmiştir. Aynı zamanda o, bu topraklarda hayata gözlerini yummuş, Kahire'deki Sufiyye mezarlığına defnedilmiştir.²

İbn Hişâm'ın yaşadığı dönem, İslam tarihi açısından m.1250-1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren bir Müslüman Türk devleti olan Memlûkler dönemine rastlamaktadır.

Arapçada “م ل ك” kökünden gelen ve “sahip olunan, köle” manalarında kullanılan memlûk kelimesi,³ özelde esir veya köleler arasından seçilip özel bir eğitime tabi tutulduktan sonra sultan ve hükümdarların muhafız birliğine alınan ve zaman içerisinde aristokrat bir sınıf oluşturan ücretli askerler için kullanılmaktaydı. Bunlar Türk, Çerkez ve İran asıllı kölelerden müteşekkil olup, aday kölenin cesaret, güçlülük, çeviklik ve uzun boyluluk gibi özelliklere sahip olması şartı aranmaktaydı.⁴

¹ Sâmî Avd, **İbn Hişâm en-Nahvi**, Daru't-Talas, Dimaşk, I. Baskı, 1987, s. 9.

² Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, **Buğyetu'l-vu'at fi tabakati'l-luğaviyyin ve'n-nuhât**, thk. Muhammad Ebû'l-Fadl İbrahim, Daru'l-fikr, 1399/ 1979, II. Baskı, II, 308. Askalânî, Şihabuddin Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmet İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Durerül kâmine fi 'ayani'l-mie es-sâmine**, Dâru ahyâi't-turâsi'l-'arabi, Beyrut, trs., II, 308; Ömer Rıza Kehhâle, **M'ucemu'l-müellifin**, Müessesetü'r-risale, Dimaşk, 1376/ 1957, II, 305; ed-Dusûkî, Mustafa Muhammed, **Hâşiyetu'd-Dusûkî ale'l-Muğni'l-lebib an kutubi'l-e'ârîb**, Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut, Lübnan, 1971, I, 3.

³ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-'Arap**, “mlk” md., thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullâh, Hâşim Muhammed eş-Şazulî, Dâru'l-meârif, Kahire, 2009, X, 491- 493; Komisyon, **Mucemu'l-Vasît**, “m.l.k” mad., Mektebetu's-şurûku'd-duveliyye, IV. Baskı, Kahire, 1425/ 2004, II, 886.

⁴ Süleyman Kızıltoprak, “Memlûk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, XXIX, 87-89.

Diğer kölelerden farklı olarak memlûk olmak bir imtiyaz ve asalet belirtisi olarak kabul edilmiştir. Zira memlûk olmak belirli kıstaslara bağlanmış ve bundan dolayı onların kendi ırklarını korumaları için yerel halk ile evlenmelerine müsaade edilmemiştir. Memlûkler şahsi meziyetleri, sosyal farklılıkları ve askeri alandaki başarıları sebebiyle Mısır toplumunda özel bir sınıfı oluşturmuştur.. Ancak onların bu soyluluğu tek nesilden ibaret olmuştur. Zira onların evlatları, evlâdu'n-nas adıyla farklı bir grup olarak değerlendirilmiş ve belli bir mertebeden ileriye gidememişlerdir.⁵

Eyyûbi Hanedanlığı tarafından, başlangıçta muhafız birliğinde görev yapmak üzere yetiştirilen memlûkler, devlet idaresinde kademe kademe yükseldikçe, kendi aralarında anlaşır, Hanedanlığın zayıf bir anını kollamaya başladılar. Son Eyyubi Sultanı Turan Şah, Mumluklarına karşı tavır alınca öldürüldü. Onun öldürülmesinin ardından Mısır'da Eyyubiler yıkılmış, yerine Kölemenler olarak da bilinen Memlûkler Devleti kurulmuştur.⁶

1.1.1. Siyasi Hayat

Eyyubi Devleti'nin bir komutanı olan Aybek et-Türkmâni tarafından, Eyyûbi Devleti yıkılarak kurulan, o dönemin tarihçileri tarafından Türk Devleti olarak adlandırılan Memlûkler, Bahri Memlûkleri (1250-1382) ve Burci Memlûkleri (1382-1517) olmak üzere iki dönemde ele alınmaktadır. Bahri Memlûkler ve Burci Memlûkler olarak adlandırılmaları, onların yetiştirildikleri askeri kışlalara nispetlidir. Bahri Memlûkler, Kahire yakınlarındaki, Nil nehri üzerindeki Ravda adasında bulunan kışlalarda askeri eğitime tabi oluyorlar ve çoğunluğunu Türkler teşkil ediyordu. Burci Memlûkler ise Kal'atülcebel'deki kale burçlarına yerleştirilerek özel bir eğitim veriliyor ve ekseriyetini Çerkez kökenli askerler oluşturunuyordu.⁷

1250 yılında İzzettin Aybek et-Türkmâni'nin tahta çıkmasıyla beraber Bahri Memlûkler dönemi resmen başlamıştır. Ancak Aybek'in çözmesi gereken önemli bazı sorunlar bulunmaktaydı. Bunlardan en önemlisi, Eyyubi Devleti döneminde emirlik yapan kişilerin onun saltanatını kabulde direnmesi ayrıca Memlûk idaresine giren

⁵ Kızıltoprak, "Memlûk", XXIX, 88, 89.

⁶ Baybars el-Mensûrî, **et-Tuhfetü'l-mulûkiyye, fi'd-devleti't-Turkiyye**, thk. Abdulhamid Sâlih Hamedân, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire, 1407/ 1987, s. 23, 24; Baybars el-Mensûrî, **Muhtâru'l-Ahbâr**, thk. Abdulhamid Sâlih Hamedân, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire, 1413/ 1993, s. 8, 9; İsmail Yiğit, "Memlûkler", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, XXIX, 90.

⁷ Mensûrî, **et-Tuhfe**, s. 25- 27; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 90-91.

kişilerin geçmişte köle olmaları sebebiyle yerel halkın onların iktidarına karşı tepkili olmalarıydı. Bu dönemde Moğolların Bağdat'a saldırdığı haberinin yayılması, akabinde Said bölgesinde çıkan isyanların Aybek tarafından bastırılması sonucu emirlerle anlaşma sağlandı. Ne var ki, kısa bir süre sonra Aybek, hanımı Şeceretüddür'ün emriyle suikast sonucu öldürüldü.⁸

Aybek'ten sonra iktidara gelen Kutuz, Moğol istilasına karşı tarihin akışını değiştiren savaşıardan biri olan Aynicalût savaşını kazanarak, yerel halkın da takdir ve güvenini kazanıp iktidarını güçlendirdi. Bu zafer ile Memlûkler, Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemine kadar İslam dünyasının en güçlü devleti haline geldi. Bir suikast sonucu öldürülen Kutuz'dan sonra devletin gerçek kurucusu sayılan I. Baybars tahta çıktı. 17 yıllık iktidarı süresince birçok başarıya imza atan Baybars, saltanatına dini meşruiyet kazandırmak ve nüfuzunu arttırmak amacıyla, Abbasî ailesinden birini halife ilan edip, hilâfeti Mısır'da yeniden kurdu. Baybars'tan sonra tahta çıkan ve onun politikasını takip eden Kalavun; İlhanlılar, Ermeni Krallığı ve Haçlılarla mücadele etti. Akka seferi için hazırlık yaptığı sırada vefat etti. Onun en önemli politikası, kendi Memlûkleri arasından seçmiş olduğu memlûkleri burçlara yerleştirerek özel bir birlik kurmasıydı. Böylece daha sonraki dönemlerde iktidar olacak Burci Memlûklerin bu adı almasına neden olacak ilk adımı da atmış oldu. 1293-1345 yılları arasında birçok sultanın tahta çıkmasına rağmen, ekseriyetinin iktidarı kısa bir süre devam etmiştir. Bunlar içerisinde en uzun dönem tahtta kalmayı başaran kişi, el-Melikü'n-Nasır unvanıyla, Kalavun'un dokuz yaşındaki oğlu Muhammed olmuştur. Otuz bir yıl iktidarda kalmayı başaran el-Melikü'n-Nasır, ülkesinde on yedi yıldan beri süregelen siyasi krizi sona erdirmiş ve istikrarı sağlamıştır. Onun vefatıyla beraber oğulları ve torunlarının iktidarı başlamış, ancak birçoğu çok kısa bir süre tahtta kalabilmiştir.⁹

Mısır Memlûkleri tarihinin ikinci kısmını Burci Memlûkleri teşkil eder. Çerkez asıllı olan bu hanedan 1382'den 1517'ye kadar Mısır'a hâkim olmuştur. Memlûkler, Yavuz Sultan Selim döneminde, Osmanlı İmparatorluğu ile Mercidâbık (1516) ve Ridâniye (1517) Savaşlarını yapmış ancak iki savaştan da yenilgiyle ayrılmıştır. Son

⁸ İbn Tağriberdi, Ebû'l-Muhâsin Yusuf, **en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûku Mısır ve'l-Kahire**, Talik: Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1413/1992, VII, 3-31; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 90.

⁹ İbn Tağriberdi, **en-Nucûmu'z-zâhire**, VII, 176- 323; Mensûrî, **et-Tuhfe**, s. 91; Mensûrî, **Muhtâru'l-Ahbâr**, s. 11; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 91.

Memlûk hükümdarı Tomanbay'ın Bâbuzzüveyle'de idam edilmesiyle Memlûkler Devleti sona ermiştir.¹⁰

Bahri Memlûklerin iktidarı döneminde yaşamış olan İbn Hişâm el-Ensârî'nin hayatı, dönemin siyasi tarihi açısından değerlendirildiğinde, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatının son döneminden (1299-1309), el-Melikü'l-Mansûr Selahaddin'in (1361) iktidarı dönemine kadar olan altmış yıllık bir zamanı kapsamaktadır. Bu dönem içerisinde otuz bir yıl tahtını koruyan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un iktidarı döneminde (1310-1341) siyasi istikrar sağlanmış, onun vefatının ardından oğulları ve torunları tahta geçmiş ancak kısa süren iktidarlara süresince ülke, siyasi krizlere sahne olmuştur.¹¹

1.1.2. Sosyal ve İktisadi Hayat

Dini kimlik açısından Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerden oluşan Memlûk toplumunda, çoğunluğunu Müslümanlar teşkil etmekte ve onlar da toplumsal statü olarak, yönetici askeri sınıf ve halk sınıfı olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı.¹² Makrîzî (v. 845/ 1441), Mısır toplumunu şu tabakalara ayırmaktadır:

- 1) Ehlu'd-devle de denilen yönetici askeri sınıf,
- 2) Orta halli tüccarlar,
- 3) Köyler ve kırsal bölgelerde yaşayan çiftçiler,
- 4) Çoğunluğunu fakihler ve öğrencilerin oluşturduğu fakirler,
- 5) Sanatkârlar ve meslek erbapları,

6) İhtiyaç sahipleri ve halktan uzak yaşayan dilenciler.¹³ Makrizi'nin yapmış olduğu bu taksim kapsamlı olarak kabul edilmekle beraber, ekonomi merkezli olması ve bazı eksiklikler bulunması sebebiyle eleştirilmiştir.¹⁴

Farklı taksimler olmakla beraber Memlûk toplumunun, askeri bürokrasiden müteşekkil idari grup ve onların yönetimi altındaki halk sınıfı olmak üzere iki temel

¹⁰ Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 92,93.

¹¹ İbn Tağriberdi, **en-Nucûmu'z-zâhire**, VIII, 80- 173; Mensûrî, **et-Tuhfe**, s. 160- 185; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 93.

¹² İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Târîhu İbn Haldûn**, thk. Ebû Suheyb el-Keremî, Beytu'l-Efkârî'd-Düvelîyye, Riyad, trs., s. 1462; Saîd Abdulfettâh 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısri fi 'asri selâtini'l-Memâlik**, Dâru'n-nehdeti'l-'Arabiyye, Kahire, 1992, s. 16; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 96; Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasi olaylara Karşı Tutumu", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1(2007), s. 46.

¹³ Makrîzi, Takiyyuddin Ahmed b. Ali, **İğâsetü'l-ümme bi keşfi'l-ğumme**, nşr. Mustafa Ziyade-Cemaleddin eş-Şeyyal, Kahire, 1957, s. 72-73.

¹⁴ Ayaz, "Türk Memlûkler", s. 46.

unsurdan oluştuğu söylenebilir. Tam olarak bir kast sisteminden söz edilemese de bu sosyal gruplar arasındaki geçiş, bazı istisnalar hariç tutulursa oldukça zordu. Zira yönetici sınıf, gerek yaşam tarzlarıyla gerekse giyim kuşamlarıyla kendilerinin halk sınıfından farklı olduklarını hissettiriyor ve yönetimi kendi tekellerinde tutarak, halkın bu alana müdahalesine fırsat vermiyordu. Bununla beraber halk sınıfından sadece dini görevlere ve adli divan görevlerine getirilen âlimler ve büyük sermaye sahibi tüccarlar toplumda kendileri için iyi bir konum edinebiliyorlardı. Yönetimin bu sivil bürokratlar üzerinde nüfuz sahibi olması sebebiyle, özellikle de yönetimi ilgilendiren işlerde bağımsız hareket edemiyorlardı. Ayrıca bu dönemde tasavvuf önderlerinin gerek yöneticiler ve gerekse halk üzerinde büyük etkisi söz konusuydu.¹⁵

Memlûkler devleti sosyal yapısı içerisinde yerel halkı da iki gruba ayırmak mümkündür. Bu gruplardan ilki Mısır'ın kırsal bölgelerde yaşayan bedevi Araplardır ki bunlar Memlûk idaresine direnç göstermişler ve tepkilerini isyan etmek suretiyle göstermişlerdir. Onların, Memlûk yöneticilerini kölelikten gelmeleri sebebiyle hiçbir zaman benimsemedikleri görülmektedir. İkinci grup ise şehirlilerdir ki, onlar bedevi Arap isyanlarına yönetimin gösterdiği sert tepkiden çekinmişler ve cılız birkaç tepkiden öte herhangi bir tavır sergilememişlerdir.¹⁶

Memlûk ekonomisi, tarım ürünlerinden alınan öşür, kafa vergisi, cizye, emlak vergisi ve alışverişlerden alınan vergilere dayanmakla beraber, en önemli gelir kaynağını uluslararası ticaret teşkil ediyordu. Moğol istilası sırasında ticaret için en güvenli yol olarak, sadece Kızıldeniz ve Mısır üzerinden geçip, deniz yoluyla Avrupa'ya uzanan ticaret yolu kalmıştı. Avrupalı tüccarlar, doğu ülkelerinde aldıkları malları Mısır üzerinden ülkelerine götürüyorlar ve bu mallar için Memlûk Devleti'ne vergi ödüyorlardı. Bu durum, Memlûk Devlet adamlarını dış ticarete yönelmesine sebep oldu. Ticaret merkezi haline gelen Trablus, Şam, İskenderiye, Dimyat, Yafa ve Akka gibi önemli bölgelerde, geniş çarşı ve pazarlar yanında yabancı tüccarlar için hanlar, oteller, temsilcilik büroları kuruldu. 758/1347 yılındaki veba salgını ve akabinde Suriye'yi harabeye çeviren Timur işgaliyle, Memlûk Devletinde ekonomik sıkıntılar oldukça şiddetlendi. Buna ek olarak konan ağır vergiler iç ve dış ticareti oldukça etkiledi. Memlûk yönetimin koymuş olduğu bu ağır vergiler Avrupalı tüccarların farklı

¹⁵ 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısırî**, 16- 18; Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 96.

¹⁶ Makrîzi, **İğâse**, s. 147; 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısırî**, 16- 18; Ayaz, "Türk Memlûkler", s. 91-93; Mustafa Kılıç, " Eyyubi-Memlûk Mücadelesi ve Memlûk Yönetimine Karşı Mısır'da Arap İsyanı", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 2 (2001), V, 436.

ticaret yollarını aramalarına neden oldu. Amaçları, Doğu'dan aldıkları malları kendi ülkelerine daha uygun bir maliyetle götürebilmektir. Bu çabalar neticesinde Avrupalı tüccarların Ümit Burnu'nu keşfetmeleri, Memlûk Devleti için çok önemli gelir kaynağı olan transit yolun değişmesine sebep oldu.¹⁷

Memlûk ekonomisi içinde tarım ve küçük sanayinin de yeri vardı. Savaş aletleri ve savaş gemileri yapımının yanı sıra dokumacılık, madencilik, camcılık, çömlekçilik ve ahşap işlemeciliği de gelişmişti. Halkın bir kısmı geçimini demircilik, dericilik ve cam işçiliği ile silah yapımından sağlamaktaydı.¹⁸

Memlûkler dönemi siyasi, sosyal ve ilmi açıdan incelendiğinde, özellikle İslam Tarihini etkileyen çeşitli olayların cereyan ettiği görülmektedir. Moğollar ile yapılan Aynı Calut Savaşı ile Moğollar'ın batıya doğru yayılmasının önlenmesi, Haçlılarla savaşarak İslam Dünyasının olası Haçlı saldırılarına karşı korunması, Abbasi Devleti'nin yıkılması üzerine Halifeliğin Memlûklere geçmesi, ancak Halifeliğin sadece Sultanların meşruiyetlerini halka kabul ettirmelerini sağlayan bir sembolden ibaret kalması, dönemin en önemli olaylarıdır.

1.1.3. Dini ve Kültürel Hayat

Bu dönemde Kahire, Bağdat'ın yerine kültür ve kalkınma merkezi haline gelmiş; Mısır, Memlûk sultanları zamanında geniş bir ilmi faaliyet sahası haline dönüşmüştür. Üç asırlık Memlûk Devleti hâkimiyeti süresince İslam beldelerine ilim önderleri gönderilmiş, yine bu asırda özellikle din ve dil ilimleri başta olmak üzere, çeşitli ilimleri de kapsayan bir reform hareketi ortaya çıkmıştır.¹⁹

Doğuda Moğol istilasından sonra Bağdat, hilafet merkezi olmaktan çıkmış ve Mısır, İslam hilafetinin merkezi olarak yeni hüviyetine kavuşmuştu. Bu sebeple Arap ilim adamları ve mütefekkirleri ile birçok ilim erbabı buraya akın etmeye başlamış, Kahire, Arap İslam ilimlerinin merkezi haline gelmiştir.²⁰

Batıda ise Endülüs, iç çekişmelerin ve toplumsal çatışmaların sahası haline dönüşmüştür. Endülüs vilayetlerinin birbirinin peşi sıra kaybedilmesinden sonra

¹⁷ 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısırî**, s. 41; Yiğit, "Memlukler", XXIX, 96.

¹⁸ Makrîzî, **İğâse**, s. 148, 149; 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısırî**, s. 41- 44; Yiğit, "Memlukler", XXIX, 96.

¹⁹ Avd, **İbn Hişâm**, s. 32-35.

²⁰ Makrîzî, Takiyyuddîn Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Ali b. 'Abdilkâhir el-'Ubeydî el-Makrîzî, **es-Sulûk li m'arifeti duveli'l-mulûk**, thk. Muhammed Abdulkâhir 'Atâ, Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut, 1418/1997, I, 547; Avd, **İbn Hişâm**, s. 33.

Hristiyanların zulüm ve baskısından kaçan âlimler Mısır'a sığınmıştır.²¹ O dönemde Mısır, ülkenin dört bir yanında güven ve istikrarın hâkim olduğu emin bir liman olarak görülmüştür. Bağdat, Buhara,²² Rey,²³ Nişabur,²⁴ Kurtuba,²⁵ İsbiliye²⁶ gibi edebiyat ve ilim merkezleri Kahire'ye taşınmıştır.²⁷

Dönemin büyük tarihçisi İbn Haldun (v. 808/ 1406), o dönemde Kahire'deki ilmi faaliyetleri şöyle ifade etmektedir: “Bizler bu dönemde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin çoğunun Kahire'de cereyan ettiğini görüyorduk. Zira Kahire, oldukça çekici yapıları ve kökleşmiş medeniyeti ile ilim taliplerini cezbediyordu. Oraya Irak ve Mağrib'den âlimler akın ediyordu.”²⁸

Memlûkler Dönemi boyunca âlimler, edipler ve kütütlar, Memlûk Sultanları tarafından büyük lütuflara mazhar olmuş ve oldukça saygı görmüşlerdir. Rivâyet edildiğine göre dönemin âlimlerinden Fahrüddin Muhammed b. Seyyidinnas, Memlûk Sultanı Lâçin'in huzuruna geldiğinde, sultan onun adet olunduğu üzere yere eğilmesine izin vermemiş ve “ilim ehli bundan münezzehtir” diyerek, onu yanına oturtmuştur. Bu âlim vefat ettiği zaman Sultan, onun cenaze namazında hazır bulunmuş, defnedileceği yere kadar naaşının önünde yürümüş ve bazen de omuzlarında taşımıştır.²⁹

Memlûk Devlet adamları, ilmi çalışmaları desteklemişler ve ülkenin dört bir yanında medreseler açmışlardır. Dimaşk'te yüz altmış, Kahire'de yetmiş beşe yakın medresenin bulunması bu desteğin çok açık bir belirtisidir. Ülkede birçok Dâr'ul-Kurra ve Dâr'ul-Hadis bulunmakla beraber, dini ilimlerin yanında dil ilimleri de okutuluyordu. Medreseler geniş kütüphanelere sahip olmakla beraber, bünyelerinde fakir çocukların istifade edebilecekleri ilkokulları da ihtiva ediyor ayrıca her medrese zengin bir vakıfla destekleniyordu. Medreselerde eğitim öğretim devam etmekle birlikte, cami ve tarikatlara ait tekke ve zaviyeler de birer ilim merkezi şeklinde faaliyet gösteriyordu.³⁰

²¹ Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, TDV Yay. Ankara, 1994, I, 201-221.

²² Orta Asya'nın en eski yerleşim bölgelerinden olan ve günümüzde Özbekistan sınırları içinde bulunan tarihî şehirdir.

²³ İran'ın Tahran eyaletinde bir şehirdir.

²⁴ İran'ın Razavi Horasan eyaletinde bir şehirdir.

²⁵ İspanya'nın Endülüs özerk bölgesinde bir şehirdir.

²⁶ İspanya'nın güneybatı bölümünde, Endülüs özerk bölgesinin merkezi ve en büyük şehridir.

²⁷ Avd, **İbn Hişâm**, s. 34.

²⁸ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Daru'l-fikr, Beyrut, Lübnan, 1461/ 2001, I, 434, 485.

²⁹ Avd, **İbn Hişâm**, s. 35, 36.

³⁰ 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısırî**, s. 158- 167; Yiğit, “Memlûkler”, XXIX, 94.

Memlûkler dönemi medrese ve cami mimari yapısı önceki dönemlerden farklı bir yapı arz etmekte ve medrese-küllîye özelliği taşımaktadır. Yani camiler ve medreseler tek yapıda birleşmekte ve medreseler dıştan bakıldığında yükselen minareler sebebiyle bir cami özelliği arz etmektedir. Dönemin en önemli medreseleri; Kâmilîyle Medresesi, Sâlihîye Medresesi, Kadîm Zâhiriyye Medresesi, Mansuriyye Medresesi, Nâsiriyye Medresesi, Kahire Sultan I. Baybars Medresesi, Şam Sultan I. Baybars Medresesi, Kahire Sultan el-Melikü'l-Mansur Külliyesi, Kahire Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan Külliyesi, Kahire el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Berkuk Medresesi ve Kahire el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Kayıtbay Medresesidir.³¹

Bu asır; fıkıh, tasavvuf, kelam, lügat, tıp, astronomi ve tarih gibi ilimlerde yetkin birçok ilim adamının bulunduğu bir dönem olmakla beraber, yazılan eserlerin sayısının binlere ulaştığı kaydedilir. Yine bu dönemde tarih, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda, önemli eserlerin kaleme alındığı görülmektedir.³²

Mısır ve Kahire tarihi hakkında yazılan *es-Sulûk li m'arifeti duveli'l-mulûk* (Takiyuddin el-Makrîzi v. 745), *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûku Mısır ve'l-Kahire* (Ebû'l-Muhâsin b. Tağriberdi v. 874), *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kahire* (Suyûtî v. 911), bibliyografya niteliği taşıyan eserlerden *Vefeyâtu'l-'ayan*, (İbn Hallikân v. 681), *ed-Durerü'l-kâmine fi 'ayani'l-mieti's-sâmine* (İbn Hâcer el-Askâlâni v. 852) bu dönemde kaleme alınan en önemli eserler arasındadır.³³

Tarih, edebiyat ve çeşitli konuları ihtiva etmekle beraber, dil ile alakalı mevzuları da içeren *Lisânu'l-'Arab* (İbn Manzur v. 711), *İrşâdu's-sârî ilâ şerhi'l-Buhârî* (Şihabuddin el-Kastâlâni v. 923), *Fethu'l-bâri li Şerhi'l-Buhari* (İbn Hacer), *Subhu'l-'aşa fi sinâ'ati'l-İnşa* (Kalkaşendi v. 821) gibi önemli eserler de yine bu dönemin ürünüdür. Hadis alanında Irâkî'nin (v. 806/1404) *Elfiyye'si*, Nevevî'nin (v. 795/1393) *Kırk Hadis'i*, Sahih-i Buharî ve Sahih-i Müslim'in en güzel şerhleri ile Kırâat alanında önemli bir eser olan *eş-Şatibiyye* bu dönemde yazılmıştır.³⁴

Medreselerde ağırlıklı olarak okutulan fıkıh alanında da birçok âlim yetişmiştir. Şafii fıkhiinde İzzeddin b. Abdüsselam, İbn Dakikul'îd, Sadreddin b. Vekîl, Bedreddin ibn Cemâa', Bedreddin ibn Kâdî Şuhbe, Takiyyüddin es-Sübkî, Taceddin es-Sübkî, İbn

³¹ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire**, (thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru ahya-i kutubi'l-'arabi, yrs., 1382/ 1968, I. Baskı, II, 262-273.

³² 'Âşûr, **el-Mecmeu'l-Mısri**, s. 167; Avd, **İbn Hişâm**, s. 37.

³³ Avd, **İbn Hişâm**, s. 37-39.

³⁴ Avd, **İbn Hişâm**, s. 39, 40.

Kesîr ve Ömer b. Raslan el-Bulkinî; Hanefi fıkında Osman b. Ali ez-Zeylâî', Kâkî, Kureşî, Babertî, İbnu'z-Ziyâ el-Mekkî, İbnü'l-Hümmam, İbn Kutluboğa ve İbnü'l-Kerekî; Hanbeli fıkında Tûfî, Takiyyüddin ibn Teymiyye, İbn Kâdî'l-Cebel, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve İbn Kayyım el-Cevziyye; Maliki fıkında Şehabeddin el-Karâfî, Burhâneddin İbn Ferhûn en meşhur fıkîh âlimleridir.³⁵

Bu siyasi ve içtimai durum ve hareketli kültürel atmosfer içerisinde yaşayan İbn Hişâm'ı, büyük bir nahiv âlimi olarak nitelemek mümkündür. Bir sonraki bölümde İbn Hişâm'ın kişisel ve ilmî yönlerini tanımak amacıyla onun şahsiyeti ve eserleri hususu ele alınacaktır.

1.2. İbn Hişâm'ın Kişisel Yönleri

1.2.1. İbn Hişâm'ın Nesebi ve Hayatı

Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm'a el-Ensari, el-Hazreci, eş-Şafii, el-Hanbeli gibi nispetlerde bulunulmuş, Cemaluddin lakabı verilmiş ve Ebû Muhammed olarak künyelenmiştir (Muhammed, İbn Hişâm'ın en büyük oğludur).³⁶

İbn Hişâm, 708/ 1309 senesinin Zilkade ayında Kahire'de doğmuş ve orada yetişmiştir.³⁷ Sarf, fıkîh, kırâat, tefsir, edep ve lügat gibi kendi döneminin önemli ilimlerinin çoğunu hocalarından öğrenmiştir. İlim öğreniminde sabır ve sebatı kendine şîâr edinen müellif, şu beytiyle lisanı halini arz etmiştir:

وَمَنْ يَصْطَبِرَ لِلْعِلْمِ يَفْقَرِ بَيْنَهُ
وَمَنْ لَمْ يَذَلِّ النَّفْسَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ
وَمَنْ يَخْطُبُ الْحَسَنَاءَ يَصْبِرَ عَلَى الْبَذَلِ
يَسِيرًا يَعْشُ دَهْرًا طَوِيلًا أَحَا ذَلَّ

Kim ilim öğrenmek için sabrederse, amacına ulaşır.

Kim güzel bir kadınla evlenmek isterse mihrine sabır gösterir.

Kim yüce gayelere ulaşmak için rahatlıkla nefsinin terbiye etmezse,

*Zilletin kardeşi olarak uzun bir ömür yaşar.*³⁸

İbn Hişâm, döneminde en fazla rağbet edilen ilimlerinin birçoğunda yetkin ve bilgi sahibi olduktan sonra, bu alanlarda dersler vermeye başlamış, Mekke ve Mısır

³⁵ Yiğit, "Memlûkler", XXIX, 94.

³⁶ Askalânî, **ed-Durer**, II, 308; Kehhâle, **M'ucemu'l-müellifin**, II, 305; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 3. Şumunnî, Takiyuddin Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî, **el-Munsif mine'l-kelam ala Muğni İbn Hişâm**, thk. Muhammed es-Seyyid Osman, Daru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1971 Beyrut, Lübnan, I, 5; Demâmîni, Muhammed b. Ebi Bekr ed-Demâmîni, **Şerhu'd-Demâmîni ala Muğni'l-lebib**, Müessesetu't-tarihi'l-'Arabi, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1428/ 2007, I, 7; Berekât Yusuf Hebbur, **Mehettâtu rihleti's-surûr ila şerh-i ve 'irabi Şevâhidi's-Şuzûr**, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, Beyrut, 1429/ 2008, s. 6.

³⁷ Suyûtî, **Buğyetu'l-vu'ât**, II, 308.

³⁸ Suyûtî, **Buğyetu'l-vu'ât**, II, 68; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 4.

yakınlarında olduğu zamanlarda Arapça dersler okutmuştur. O dönemde Şafii mezhebinden olan müellif, bu vasıfla Kahire'deki Kubbe-i Mansuriye'de tefsir dersleri vermiş, vefat etmeden beş sene önce, Kahire'deki Hanbeli medresesinin muallimi olmak için Hanbeli mezhebine intikal etmiştir. Mekke'yi iki defa ziyaret etmiş, birinci ziyaretini 749/ 1348 senesinde gerçekleştirmiş ve orada “*Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârîb*” isimli eserini kaleme almış, ancak Mısır'a dönüşü esnasında onu kaybetmiştir. 756/ 1355 senesinde ikinci defa Mekke'ye gelişinde *Muğni'l-Lebib*'i tekrar yazmıştır.³⁹

İbn Hişâm, 5 Zilkade 761/ 1360 yılı cuma gecesinde, Kahire'de vefat etmiş ve Cuma namazından sonra Sufiyye mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁰ İbn Nebâte el-Mısri (v.768/ 1367), İbn Hişâm'la alakalı olarak dizdiği mersiyesinde şöyle demiştir:

سَقَى ابْنُ هِشَامٍ فِي الثَّرَى نَوَاءَ رَحْمَةٍ يَجُرُّ عَلَى مَثْوَاهُ ذَيْلَ غَمَامٍ
سَأَرَوِي لَهُ مِنْ سِيرَةِ الْمَدْحِ مُسْنَدًا فَمَا زِلْتُ أَرَوِي سِيرَةَ ابْنِ هِشَامٍ

Rahmet yağmurları İbn Hişâm'ın mezar toprağını sulasın.

Bulutların kumlarını onun kabrine sürükleyen...

Ben onun övülen/şanlı hayatını hak ve hakikatle anlatacağım.

*Ki ben hâlâ İbn Hişâm'ın hayatını anlatıyorum.*⁴¹

İbnu's-Sâhip Bedreddin (v. 813/ 1410) de İbn Hişâm'a şöyle bir mersiye yazmıştır:

تَهَنَّى، جَمَالَ الدِّينِ بِالْخُلْدِ إِنِّي لِفَقْدِكَ عَيْشِي تَرْحَةً وَ نَكَالَ
فَمَا لِدُرُوسٍ غَبَتْ عَنْهَا طَلَاوَةٌ وَلَا لَزَمَانٍ لَسْتُ فِيهَا جَمَالَ

“Cemaluddin cennet ile nimetlensin!

Seni kaybettiğim için (Ey Cemaluddin!) hayatım azap ve ızdırıp.

*Sensiz derslerde hiçbir hoşluk ve sensiz zamanlarda hiçbir güzellik yok.”*⁴²

İbn Hişâm'ın olağanüstü bir zekâsı ve kuvvetli bir hafızası olduğu, kendi akranlarını, hatta hocalarını bile ilimde geçtiği ayrıca vefatına beş sene kala dört ay içerisinde Hırâki'nin (v. 334/ 945) muhtasarını ezberlediği söylenir.⁴³

³⁹ Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfu'z-zunûn'an esami'l-Kutubi ve'l-funûn**, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Kilisi Rifat Bilge, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, Lübnan, trs. II, 1752; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 4.

⁴⁰ Kehhâle, **M'ucem**, II, 306; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'da, İbn Hişâm'a ait eserleri, kitabın muhtelif yerlerinde zikrederken, onun vefat tarihini 761, 762 ve 763 olarak belirtmiştir. Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, I, 124,406, 563, 604; II, 1021, 1029, 1332, 1352, 1477, 1561, 1669, 1751, 1752, 1818.

⁴¹ Suyûtî, **Buğyetu'l-vu'at**, II, 68; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 4.

⁴² 'Askalânî, **ed-Durer**, II, 309; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 4.

⁴³ 'Askalânî, **ed-Durer**, II, 415; Kehhâle, **M'ucem**, II, 306.

İbn Hişâm'ın temayüz ettiği ilimlerden öne çıkanlar; nahiv, fıkıh, tefsir ve lügattir. Arapça ilimlere vakıf olmanın yanı sıra bir edip ve şair olan İbn Hişâm, hocası Ebû Hayyân'a (v. 745/1344) çokça muhalefet etmiş ve birçok hususta ondan ayrılmıştır. Bu muhalefete rağmen o, hocasına ait *el-Lemhatu'l-bedriyye* adlı eseri, *el-Kevâkibu'd-duriyye* adıyla şerhetmiştir.⁴⁴

1.2.2. Ahlakı ve Dindarlığı

İbn Hişâm ahlaki açıdan, mütevazı, şefkatli, yumuşak kalpli ve ince ruhlu olarak bilinmesinin yanı sıra, dindar, iffetli, seyri ve istikameti düzgün olarak da tanınır. Buna ilaveten o, ilim öğrenmede sabırlı biri olarak bilinir.⁴⁵

O, âlim ve muttaki olup, hiçbir zaman itikatsızlık ya da dindar olmamakla itham edilmemiş, gidişatının yanlış olmasıyla suçlanmamıştır. İbn Tağrıberdi (v. 874/1470),⁴⁶ onun önce Hanefî mezhebine mensup olduğunu daha sonra Hanbeli mezhebine intisap ettiğini söyler.⁴⁷

İbn Tağrıberdi'nin müellifin mezhebi konusundaki bu farklı yorumuna karşın Yusuf Sancak, "*Saniyoruz onun Hanefî fakihlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin 'el-Camiu's-sağir' kitabını 'Şerhu'l-Camiu's-sağir' adı ile şerh etmiş olması ilk önce Hanefî mezhebinden olduğu iddialarını destekler mahiyettedir*" diyerek, bu fikre katıldığını ifade etmektedir.⁴⁸

Ancak İbn Hişâm'ın sireti hakkında bilgi sahibi olduğumuz güvenilir kaynaklarda, onun önce Şafî mezhebinden olduğu, akabinde Hanbeli mezhebine intisap ettiği bilgisi yer almaktadır.⁴⁹

1.2.3. Âlimlerin İbn Hişâm'ın Nahiv İlmindeki Konumu ile İlgili Sözleri

Âlimlerin birçoğunun İbn Hişâm'a takdir nazarlarıyla baktığını söyleyebiliriz. Onun muasırlarından Abdulvehhâb b. Ali Subki (v. 771 /1370), İbn Hişâm'ın, kendi döneminde nahivde otorite ve yetkin kişisi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

⁴⁴ Kehhâle, *M'ucem*, II, 306, 307.

⁴⁵ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'at*, II, 69; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 5.

⁴⁶ Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî

⁴⁷ İbn Tağrıberdi, *en-Nucûmu'z-zâhire*, VIII, X, 263.

⁴⁸ Sancak, Yusuf, "İbn Hişâm el- Ensârî; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 201-218.

⁴⁹ 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'at*, II, 68; Kehhâle, *M'ucem*, II, 306.

⁵⁰ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 7.

Büyük tarihçi İbn Haldun ise onun hakkında, “Bu asırda bize, Arapça alanıyla ilgilenen ve büyük yeteneğe sahip olmasıyla bilinen bir adamın eseri ulaştı. Eserinden anlaşıldığına göre o kişi, yeteneğinin büyüklüğü, bu ilmin temel ve detayına dair kuşatıcılığı ve bu alandaki samimi çabaları sebebiyle, ancak Sîbeveyh (v. 180/ 796), İbn Cinnî (v. 392/ 1001) ve onların tabakâtından olan kişilerin sahip olduğu melekeye sahip olmuş” demiştir.⁵¹

Başka bir yerde ise İbn Haldun, “Medeniyetin gerilemesine paralel olarak, diğer ilimler gibi bu ilim de (nahiv ilmi) yok olma sinyalleri veriyordu. Biz Mağrib’deyken Mısırlı bir âlim olan Cemaluddin İbn Hişâm’ın bir divanı bizlere ulaştı. O, eserinde irap problemlerini, toplu ve detaylı bir şekilde enine boyuna anlatmış; harfler, müfredat ve cümleler hakkında konuşmuş, değişik babalarda tekrar tekrar anlatılan konuları hazfetmiş ve eserini “*el-Muğni fi’l-irâb*” olarak adlandırmıştı. Bu eserinde, Kur’ân irabının tüm inceliklerine işaret etmiş ve eserini bablara ve fasıllara ayırarak sistematik bir hale getirmiştir. Biz, bu eseriyle, onun bu sanattaki şanının ne kadar büyük ve sermayesinin ne kadar çok olduğuna şahidlik eden büyük bir ilme sahip olduğunu anladık. Bana öyle geldi ki o, İbn Cinnî’nin izinden giden ve onun ıstılahlarını kullanan Musûl ehlinin yöntemini takip etmekte ve bu konuda ne kadar yetenekli ve konuya ne kadar vakıf olduğunu gösteren acayip şeyler ortaya koymaktadır” der.⁵² Yine onun İbn Hişâm hakkındaki, “bizler Mağrib’de iken Mısır’da bir âlimin olduğunu, kendisine İbn Hişâm dendiğini ve Sîbeveyh’ten daha fazla nahve vakıf olduğunu işittik” şeklindeki sözleri de, İbn Hişâm’ın bu alanda ne kadar mahir olduğunu ortaya koyan ifadelerdir.⁵³

Meşhur hadisçi İbn Hacer el- “Askalânî (v. 752/1448) onun, çoğu kişinin vakıf olmadığı incelikleri bulmada, enteresan nükteleri anlatmada, tatmin edici bakış açılarını ortaya koymada, ileri derecede konuya vakıf olmada, maksadını bazen detaylı, bazen özet bir şekilde muhatabına ustaca yansıtmada yegâne olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Demâmînî (v. 827/1423) İbn Hişâm’ın oğluna, “Şayet Sîbeveyh yaşasaydı, ancak babana öğrenci olabilirdi” demiştir.⁵⁵

İbn Tağriberdi, İbn Hişâm’ı “imam, âlim ve allâme” olarak nitelemiş ve onun hakkında “o, birçok ilimde ve özellikle de Arapçada mahirdir. O, ilimlerin gemini elinde bulunduran bir atlı gibidir” ifadelerini kullanmıştır.⁵⁶

⁵¹ Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, I, 7.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 755. Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, I, 7.

⁵³ ‘Askalânî, *ed-Durer*, II, 309

⁵⁴ ‘Askalânî, *ed-Durer*, II, 308, 309.

⁵⁵ Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, I, 7.

Yukarıdaki yorumlar İbn Hişâm'ın Arapça alanındaki yeteneğini ortaya koymaktadır. Şimdi onun bu ilmine katkı sağlayan hocalarını ve onun ilminden faydalanma şansına erişen talebelerini zikretmek yerinde olacaktır.

1.3. İbn Hişâm'ın Hocaları ve Öğrencileri

İbn Hişâm, kendi döneminde Arapça, fıkıh, hadis, tefsir ve kırâat ilimlerinde temayüz etmiş birçok hocadan dersler almış ve kendisi de öğrenciler yetiştirmiştir. Onun ilim tahsil ettiği hocaları arasında, Ebû'l-Ferec olarak künyelenmiş, Şihabuddin Abdullatif b. Murahhal (v. 744/1343) bulunmaktadır. İbn Hişâm, Ebû'l-Ferec'in derslerine devam etmiş, nahvi ondan öğrenmiş ve kendisinden oldukça etkilenmiştir.⁵⁷

İbn Hişâm, İbn Serrâc olarak bilinen, Şemseddin Muhammet b. Muhammet b. Nemir'in (v.749/ 1348) ders halkalarında bulunmuş, kendisinden kırâat ilmini tahsil etmiş; Hisamiyye medreselerinde, Tacuddin Ali b. Abdillâh et-Tebrizi'nin (v.746/ 1345) derslerine devam etmiştir.⁵⁸

Tacuddin Ömer b. Ali el-Fâkihânî'den (v. 734/1333) *el-İşâre* adlı nahiv itabının (son sayfası hariç), tüm şerhlerini okumuş, Bedreddin Muhammed b. İbrahim ibn Cema'a'dan (v.733/1332) hadis ilmini almış ve *Şatibiyye*'yi kendisinden nakletmiştir.⁵⁹

Ebû Hayyân'dan Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın divanını dinlemiş ancak derslerine devam etmemiştir. Onun *el-Lehmetu'l-bedriyye* isimli eserine *el-Kevâkibu'd-dûriyye* adıyla şerh yazmasına rağmen, Ebû Hayyân'a oldukça muhalefet etmiş ve birçok konuda fikir ayrılığına düşmüştür.⁶⁰

İbn Hişâm'ın yetiştirdiği öğrenciler hakkında biyografi kitaplarında “Mısır ve başka bölgelerden bir grup ondan ilim öğrenmiştir” şeklinde gayet yüzeysel bir ifade kullanılmıştır. Bu durum, araştırmacıları “belki de onun öğrencilerinin çoğu meşhur olmayan kişilerdendi” şeklinde bir ifadeyi kullanmaya sevk etmiştir. Ancak sekizinci yüzyılın sonu, dokuzuncu yüzyılın başında yazılmış olan biyografi kitapları incelendiğinde, İbn Hişâm'ın yetiştirdiği bazı önemli isimler olduğu görülmektedir.⁶¹

⁵⁶ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 7.

⁵⁷ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 5.

⁵⁸ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 5.

⁵⁹ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 5.

⁶⁰ 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'at*, II, 69; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 5; Kehhâle, *M'ucem*, II, 305, 306.

⁶¹ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 6.

Cemaluddin İbrahim b. Muhammed el-Lehemî (v. 790/1388), İbrahim b. Muhammed b. Osman b. İshâk ed-Decevi el-Mısri en-Nahvî (v. 830/1426), Cemaluddin Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz en-Nevîrî (v. 786/ 1384), Abdulhâlık b. Ali el-Huseyn b. el-Furât el- Mâlikî (v. 794/ 1391), Ali b. ebi Bekr b. Ahmet b. el-Bâlisî (v. 769/ 1365), Serâcuddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şafîî (v. 804/ 1501) İbn Hişâm'ın yetiştirdiği öğrencilerdendir. Ayrıca oğlu, Muhibbuddin Muhammed'in (v. 799/1396) İbn Hişâm'dan Arapça okuduğu ve nahiv tahkiki konusunda döneminin önemli isimlerinden olduğu söylenmektedir.⁶²

Arapça alanına hâkimiyeti ve bu alandaki derin bilgisi konusunda, kendisinden övgüyle söz edilen İbn Hişâm, bu sahada önemli birçok eser vermiştir. Şimdi İbn Hişâm'a ait olan matbu ve yazma eserlerle, ona ait olmadığı halde, kendisine nispet edilen bazı eserleri zikretmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

1.4. Eserleri

Muhtelif ilim dallarında birçok eser kaleme alan İbn Hişâm, elli bir yıllık ömrüne birçok değerli eser sığdırmıştır. Müellifin lügat, nahiv, fıkıh ve hadis alanlarıyla ilgili elliye aşkın eser bıraktığı görülmektedir.⁶³

İbn Hişâm'ın çok sayıda eser bırakmış olmasının çeşitli sebepleri söz konusudur. Onun da diğer büyük âlimler gibi erken yaşlarda ilimle meşgul olması, döneminde yetkin ve ilmi birikimi yüksek pek çok âlimden dersler alması, onların ilim meclislerinde bulunup birçok defa bire bir ilmi tartışmalar yapması, müellifin hem ilmi birikiminin artması hem de pek çok eser kaleme almasında büyük rol oynamıştır. Onun bu dönemlerde yirmili yaşlarda olduğu nakledilmektedir.⁶⁴

Bir diğer sebep de, dönemin siyasi ve sosyal istikrar ortamından kaynaklanan ilmi rekabet ortamıdır. Bu dönemde âlimlerin, meslektaşlarından ilmi açıdan daha iyi olmak ve daha fazla eser vermek için büyük gayretler sarfettiği görülmektedir. İlme ve araştırmaya son derece önem veren bir âlim olarak İbn Hişâm da Ebû Hayyân, İbn Akîl, İbn Senîn ve Muradî gibi araştırma ve telif için tüm gayretlerini sarf eden âlimlerin bulunduğu bir dönemde, bu ilmi mücadelede yer almıştır.⁶⁵

⁶² Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 6.

⁶³ Hâdi Nehr, *Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye fi 'ilmi lügati'l-'Arabiyye*, Daru'l-yazûri'l-'ilmiyye, Umman, Ürdün, 2007, s. 69.

⁶⁴ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 70.

⁶⁵ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 70, 71.

Üçüncü sebep de, o dönemin âlimlerinin belli bir konu veya belli bir alana kendilerini hasretmemeleri ve birçok ilmi birbirine paralel olarak ele almalarıdır. İbn Hişâm, lügat ve nahiv araştırmalarını diğer İslami ilimlerle birlikte ele almış; fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında da eserler vermiştir. Bu dönemde yetişen fakih ve muhaddislerin biyografilerine bakıldığında, onların aynı zamanda nahvi öğrendikleri ve öğrettikleri görülür.⁶⁶

Bir diğer sebep de, İbn Hişâm'ın Şafî ve akabinde Hanbeli mezhebine intisap etmesi, bununla beraber döneminin en meşhur medreselerinde müderrislik yapmasıdır. O eserlerini ya bir meseleyi açıklığa kavuşturmak için geniş hacimli şerhler yazarak ya da bir soruya cevap için kısa risaleler halinde kaleme almıştır.⁶⁷

Bu asırda telif hareketinde mülahaza edilen bir husus da, okuyucu kitlenin ihtiyacına ve anlayış seviyesine göre eserlerde bazı değişikliklere gidilmesidir. Müellifler yeni başlayan talebeler için çok muhtasar eserler kaleme almışlar ya da talebelerin daha kolay anlayabilmesi için üst düzeyde veya anlaşılmasının zor olduğunu düşündükleri bazı eserlerine şerhler yazmışlardır. Onalr bu sayede eserin daha rahat anlaşılmasını sağlamışlardır. İbn Hişâm'ın, kendi eserleri olan *Şuzuru'z-zeheb* ve *Katru'n-nedâ* adlı eserlerine yazmış olduğu *Şerhu Şuzuri'z-zeheb* ve *Şerhu Katri'n-nedâ* adlı eserleri bu kabildendir.⁶⁸

Bazen de müellifler başka bir âlimin eserinin üzerine, daha kolay anlaşılması amacıyla şerhler yazmışlardır. İbn Hişâm'ın, İbn Mâlik'in *Teshîlu'l-Fevâid*'i, Zeccâci'nin *el-Cümel*'i, İbn Cinnî'nin *Şevâhidü'l-Lem'a*'sı, İbn Mâlik'in *Şevâhidü'l-Elfiyye*'si ve Ebû Hayyan'ın *el-Lemha*'sı üzerine yazdığı şerhler bu amaca yöneliktir. Zikredilen bu sâikler İbn Hişâm'ı birçok eser kaleme almaya sevk etmiştir.⁶⁹

Elliyi aşkın eser bırakan İbn Hişâm'ın eserlerinden bazıları günümüze ulaşmakla beraber, bazı eserlerinin varlığını ancak diğer kitaplardan öğrenebiliyoruz. Günümüze ulaşan eserlerin bir kısmı yayınlanmış, bir kısmı ise hâlâ yazma eser olarak bulunmaktadır.

⁶⁶ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 71.

⁶⁷ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 71.

⁶⁸ İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Abdullah, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-Sâdâ*, thk. Berekât Yusûf Hebbûd, Dâru'l-fikr, Beyrut, Lübnan, I.Baskı, 1434/ 2012; İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Abdullah, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, thk. Berekât Yusûf Hebbûd, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, Beyrut, II. Baskı, 1429/ 2008, s.15; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 72.

⁶⁹ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 72.

1.4.1. Yayınlanmış Eserleri

el-‘İrâb ‘an kavâidi’l-‘İrâb: Hacim bakımından küçük olsa da bu eser, ilmi sistematîği açısından oldukça faydalı bir eserdir. İbn Hişâm bu eserinde cümle, cümlelerin ahkâmın ve şibh cümleyi ele almış, sıklıkla kullanılan bazı kelimelerin tefsirini yapmış ve temel ‘irâb ilkelerinden bazılarını sunmuştur. Müellif, *el-‘İrâb ‘an kavâidi’l-‘İrâb* olarak adlandırılan bu eserin isminde bulunan birinci *el-‘İrâb* lafzıyla “açıklama ve beyan etme” manasıyla kelimenin lügavî manasını; ikinci *el-‘İrâb* lafzıyla da “nahiv ilminde, kelimeye dâhil olan amillerin değişmesiyle kelimenin sonunun değişmesi” manasına gelen ıstılâhî anlamını kastetmiştir.⁷⁰

Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm cümle ve ahkâmı; ikinci bölüm, car ve mecrûr; üçüncü bölüm, yirmi kelime ve dördüncü bölüm ise yazılı ibâyeye işaretten oluşmaktadır. Eser üzerine birçok şerh yazılmakla beraber bunlardan en güzel olanı, Muhyiddin b. Süleyman el-Kâfiyeci’nin (v. 879/ 1474) şerhidir.⁷¹

İkâmetu’d-delîl ‘alâ sıhhati’t-temsîl ve fesâdi’t-te’vîl: İbn Hişâm bu eserini, İbn Mâlik’in *et-Teshîl* isimli eserinde varit olan ibarelerin çekimleri için vermiş olduğu örnekler sebebiyle, kendisine yöneltile eleştirilere reddiye amacıyla yazmıştır.⁷²

el-Elğâz: Sultan Melik Kâmil’in, kütüphanesi için İbn Hişâm’ın telif ettiği nahiv bilmece ve yanıltmacaları mecmuasıdır.⁷³

Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik: Eser *et-Tavdîh* olarak da bilinmektedir. İbn Mâlik’in (v. 672/ 1273) nahve dair yazmış olduğu *Elfiyye* adlı manzum eserin nesre aktarılmış şerhidir.⁷⁴

İbn Mâlik’in *Elfiyye*’si *el-Muhtasar* olarak da bilinir. İbn Mâlik bu eseri yazmadan önce *el-Kâfiyetu’s-şâfiye* adında uzun bir manzum eser yazmış, sonra bu eseri bin beyit şeklinde muhtasar bir hale getirmiş ve adını *el-Muhtasar* veya *Elfiyye* koymuştur. Eser üzerine birçok şerh ve Hâşiye yazılmış, ayrıca şevâhidlerine şerhler

⁷⁰ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, (muhakkikin sözü) **el-‘İrâb ‘an kavâidi’l-‘irâb**, thk. Ali Fevde Nîl, İmadetu Şuûni’r-Riyad- Camiatu’r-Riyad, Riyad, 1399/1979; Nehr, **Şerhu’l-lemha**, s. 1-3

⁷¹ Kâtip Çelebi, **Keşfu’z-zunûn**, I, 124, 125.

⁷² Eser, İbn Hacer el-‘Askalânî’nin *ed-Durer*’inde, *İkâmetu’d-delîl ‘alâ sıhhati’t-tahlîl* olarak zikredilmektedir. (II, 309); Dusûkî, **Hâşiyetu’d-Dusûkî**, I, 8; Nehr, **Şerhu’l-lemha**, s. 77.

⁷³ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, (muhakkikin sözü) **Elğâzu İbn Hişâm fi’n-nahv**, thk. Esad Hudaýr, Müessesetu’r-risale, Beyrut, 1393/ 1973, s. 4; Sancak, “İbn Hişâm el- Ensârî”, s. 204.

⁷⁴ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, (muhakkikin sözü) **Evdehu’l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, (*Uddetu’s-sâlik ila tahkiki Evdehu’l-mesâlik* adlı şerh ile birlikte) thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu’l-‘asriyye, Sayda, Beyrut, t.y., s. 4, 5; Kâtip Çelebi, **Keşfu’z-zunûn**, I, 153-155.

yazılmıştır. Ancak yazılan bu şerhler içerisinde en meşhur olanı İbn Hişâm'ın yazmış olduğu *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* isimli şerhidir. O yazmış olduğu şerhte lafzi çözümlemeler yapmış, kapalı lafızların manalarını izah etmiş ve eserin muğlak kalan yönlerini açıklığa kavuşturmuştur.⁷⁵

Eserin şerhinde İbn Hişâm'ın izlediği yöntemde dikkat çeken önemli hususlar şöyledir:

1. Şerhte *Elfiyye*'nin metni ihmal edilmiş ve direkt olarak nahvî meselelerin değerlendirmeleriyle başlanmıştır.

2. İbn Hişâm, eserin yazılma amacını mukaddimesinde şöyle izah eder: “Amacım, *Elfiyye* talebelerine, *Elfiyye*'nin alışılmadık kısımlarını anlamada yardımcı olmaktır” der. Ayrıca *Elfiyye*'nin hacimce küçük, ilimi değeri açısından büyük bir eser olduğunu ne var ki kısaltma konusunda aşırıya kaçılması sebebiyle eserin adeta bulmaca türünden bir kitaba dönüştüğünü ifade ederek, esere şerh yazma amacını izah etmiştir.

3. İbn Hişâm, yapmış olduğu şerhte İbn Mâlik'in konular için tertip ettiği bablara riayet etmiş, ancak bazı bablarda ondan farklı tasnifler yapmıştır. Bazen bu tasnif o kadar farklılaşmıştır ki, eser ile şerh arasında neredeyse hiçbir uyum kalmamış gibidir.

4. Bazı ihtilafli nahiv meselelerine temas etmiş, *Elfiyye*'nin inceleme, açıklama ve tahkik dairesini genişletmiş, konular arasına ulemanın görüşlerini bazen onlara katılarak, bazen de itirazlar sunarak serpiştirmiştir.

5. Şerhte İbn Hişâm'ın, İbn Mâlik'e çoğunlukla muhalefet ettiği ve onu eleştirdiği görülmektedir.⁷⁶

Şerhu Bânet su'âd: *Şerhu kasîdeti Bânet su'âd* olarak da bilinir. Eser Ka'b b. Züheyr b. Ebi Sülma'nın Hz. Peygamber'i (a.s) medh için yazmış olduğu kasidenin şerhidir. *Kaside-i Bânet Su'âd*'ın asıl adı *Kaside-i Bürde*'dir. Esere birçok şerh yazılmış olmakla beraber İbn Hişâm'ın yazmış olduğu şerh en güçlü ve en meşhuru olarak kabul edilir.⁷⁷

Şerhu'l-Bürde: Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (v. 696/ 1297) Hz. Peygamber'i (a.s) medh için yazmış olduğu kasidesi üzerine yazılmış şerhtir. Kaside

⁷⁵ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, (muhakkikin sözü), **Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Züheyr Bânet Su'âd**, s. 5,6; İbn Hişâm, (muhakkikin sözü) **Evdehu'l-mesâlik**, s. 4; Nehr, **Şerhu'l-lemha**, s. 78-79.

⁷⁶ Nehr, **Şerhu'l-lemha**, s. 79, 80.

⁷⁷ Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, **Haşiyetun 'alâ Şerhi Bânet Suâd li İbn Hişâm**, thk. Nazif Muharrem Havâce, İstanbul, 1400/ 1980, I, 19; Nehr, **Şerhu'l-lemha**, s. 81.

162 beyitten oluşmaktadır. Eser üzerine birçok şerh yazılmış olmakla beraber, İbn Hişâm'ın şerhi, en güzel şerh olarak kabul edilmektedir.⁷⁸

Şuzûru'z-zeheb fî m'arifeti kelâmi'l-'Arab: Eser, İbn Hişâm'ın nahiv bablarının çoğunu bir araya getirdiği kısa bir risale formatındadır. Kelime ve kelimenin bölümleri ile başlayıp, irâb ve bina, marife ve nekra konularından sonra merfûât, mensûbât, mecrûrât, meczûmât ve tevâbi' babları ile tasnif edilmiştir. Şuzûr, birçok defa basılmış ve üzerine şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerden en önemlileri, Bedreddin b. Ebî Bekr el-Kudsi'l-Halebî'nin (v. 836/ 1432) *Şifâu's-sudûr fî hilli elfâzi's-şuzûr*'u, Celâleddîn es-Suyûtî'nin (v. 911/ 1505) *ez-Zubûr 'ala Şerhi's-Şuzûr*'u ve Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî'nin (v. 926/ 1520) *Buluğu'l-ereb bi Şerhi şuzûruz-zeheb*'idir.⁷⁹

Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî m'arifeti kelâmi'l-'Arab: İbn Hişâm'ın yazmış olduğu *Şuzûru'z-zeheb fî m'arifeti kelâmi'l-'Arab* isimli esere, kendisinin yazmış olduğu şerhtir. Eser İbn Hişâm'ın nahiv bablarının çoğunu bir araya getirdiği kısa bir risale formatındadır. Şerh, sistematigiyle ve yöntem olarak eş-Şuzûr üzerine yazılmış şerhlerin en güzeli olarak nitelenir. Düzenli bir yapı ve tasnife sahip olması, konuları sunmadaki sadeliği ve üsluptaki mantıkî teselsülle birlikte nahiv öğrenimine yeni başlayan talebeler için gayet uygun bir eser olduğu söylenebilir.⁸⁰

Şerhte göze çarpan hususları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Yazar, eserini nahiv bablarına göre tasnif etmiş ve şerhini açık ve kolay anlaşılır cümlelerle kaleme almıştır.
2. Metinde zikredilen şevâhidin irabı yapılmış ve çeşitli yorumlar ilave edilmiştir.
3. Lafızlardaki kapalılıklar açıklanmış ve garip kelimeler izah edilmiştir.
4. Nahvî meselelere şâhid getirilirken Kur'ân ayetlerini öncelikli olarak delil getirmeye büyük önem vermiş, ayetlerde kapalı görülen lafızlar açıklanmıştır.
5. Eserde görülen bir diğer husus da metinden bir parçanın zikredilmesi, akabinde onun üzerine yorum yapılmasıdır. Metin ve şerhi birbirinden ayırmak için metinden alınan kısmın başına **قُلْتُ**, şerhten alınan kısmın başına ise **أَقُولُ** ifadesi getirilmiştir.⁸¹

⁷⁸ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 82.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1029, 1030; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 82.

⁸⁰ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 83.

⁸¹ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 83, 84.

Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ: Eser temel gramer kurallarını özlü ifadelerle anlatan bir giriş niteliğindedir. Nahiv ağırlıklı olmakla birlikte kısmen sarf konularını da içeren eserde, benzer konular birleştirilmiş, farklı görüşler ve hatalı kabul edilen fikirlerle tercih edilen görüşler kısaca belirtilmiştir. *Katru'n-nedâ* üzerine başta müellifi olmak üzere birçok kişi şerh yazmıştır. İbn Usfûr el-İşbîlî'nin (v. 669/1270) *Şerhu Cümeli'z- Zeccâci*'si, Ebû Ali el-Fârisî'nin (v. 377/ 987) *el-Halebiyyât*'ı, Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşaf* ve *el-Enmûzec*'i eserin belli başlı kaynakları arasında sayılabilir.⁸²

Katru'n-Nedâ'nın müstakil olarak ve daha ziyade müellifin şerhiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır. Yüzyıllarca okunan eser hakkında şerh, Hâşiye, nazma çekme ve tercüme türünden birçok çalışma yapılmıştır.⁸³

Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ: İbn Hişâm'ın *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ* adlı esrine kendisinin yazmış olduğu şerhtir. Telif edildiği dönemden beri İslam beldelerinde oldukça şöhret bulmuş olan eser birçok defa basılmış, Oryantalist Goguyar tarafından Fransızcaya tercüme edilmiş, 1305/ 1887 senesinde Londra'da basılmıştır. İbn Hişâm'ın eserde takip ettiği metot konusunda öne çıkan bazı mülâhazaları şöyle tasnif etmek mümkündür.

1. Eserde ihtilaflı mevzulardan ziyade, kısa bilgilerle içeriğin ifade edilebileceği konular tercih edilmiş, uzun yorumlar ve ihtilaflı meseleler barındıran mevzulara girilmekten kaçınılmıştır. Ancak **نعم** ve **بئس** bahisleri **قبل** ve **بعد** lafızlarının durumları, iştiğal ve tenazu' bablarında konu hakkında detaylı bilgiler vermiştir.

2. Benzer babları birbirine ilave etmiş ve nevâsıh, cevâzım ve merfuât gibi genel başlıklar oluşturmuştur.

3. İbn Hişâm'ın eser boyunca bir müelliften ziyade, bir öğretmen tavrı takındığını görüyoruz. O, önce genel kâideleri zikretmiş, sonra kâideyi açıklayıcı izahatlar yapmış, akabinde şevâhid getirmiştir. Müelifin bu şevâhidleri genellikle şiirden seçtiği görülmektedir.⁸⁴

Fevhu's-Şezâ fi Mes'eleti Kezâ: Ebû Hayyân'a ait *Kitabu's-şezâ fi mes'eleti kezâ* isimli eserin, İbn Hişâm tarafından yapılmış şerhidir. Ebû Hayyân bu eserinde “**كذا**” lafzının hükümlerinden ve kullanımından söz etmiştir. Günümüzde hâlâ ulaşamayan

⁸² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1352. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 15,16.

⁸³ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 86.

⁸⁴ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve Belli's-Sâdâ*, (Nâşirin mukaddimesi) Dâru'l-fikr, I.Baskı, Beyrut, Lübnan, 1434/ 2012, s.5; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 84, 85.

bu eserin varlığını, Ebû Hayyân'ın *Şerhu't-teshîl ve İrşâdu'd-darab* adlı eserindeki şu ifadelerden anlıyoruz: “ Biz “كُذِّا”nın hükümlerine dair bir eser telif ettik ve onu *Kitabu's-şezâ fi mes'eleti kezâ* olarak isimlendirdik. Eserin sonunda “كُذِّا” ile alakalı hükümleri bir araya getirdik ve Arap dilinde delil hükmünde olan bazı örnekler verdik.”⁸⁵

İbn Hişâm, şerhinin mukaddime bölümünde, Ebû Hayyân'ın bu eserine şerh yazma nedenini şöyle izah etmektedir: “Ebû Hayyân'ın *Kitabu's-şezâ fi meseleti kezâ* isimli eserine bakıldığında, onun sadece “كُذِّا”nın hükümleriyle alakalı sözleri bir araya getirdiği, ancak bunların gerekçesini ve taksimini tam olarak açıklamadığı, bu söz sahiplerinin niçin ittifak ettikleri veya neden ihtilafa düştüklerini izah etmediği ve “كُذِّا”nın ahkâmı konusundaki dayanaklarını açıklamadığı görülür. Bu eseri okuyanlar, ancak büyük bir gayret ve çaba neticesinde eserden faydalanabilir” diyen İbn Hişâm, “bu sebeple biz de eserdeki güzellikleri açıklamak ve ihmal edilen hususları izah etmek için şerh yazdık” ifadelerini kullanmaktadır.”⁸⁶

İbn Hişâm eseri beş kısma ayırmıştır:

1. “كُذِّا”nın kullanım şekilleri.
2. “كُذِّا” ile kullanılan lafzın keyfiyeti ve temyizi.
3. “كُذِّا”nın irabı.
4. Nahivcilere göre “كُذِّا”nın manası.

5. Fakihlere göre “كُذِّا”nın gerektirdiği hükümler. İbn Hişâm bu bölümde farklı görüşleri zikretmiş, kendi görüş ve temellendirmelerini izah etmiştir.⁸⁷

Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb: Eser İbn Hişâm tarafından Mekke'de 749/ 1348 senesinde kaleme alınmıştır. Ancak İbn Hişâm, Mısır'a dönüşü esnasında onu yolda kaybetmiş, 756/ 1355 senesinde ikinci defa Mekke'ye gelişinde *Muğni'l-lebîb*'i tekrar yazmıştır.

Onu bu eseri yazmaya sevk eden sebebi, İbn Hişâm şöyle ifade etmektedir: “Beni bu eseri yazmaya teşvik eden en önemli âmil, *el-İrab an kavâidi'l-İrab* adlı eserin, ilim ehlinde bırakmış olduğu güzel etkiydi. Yazdıklarımın, yazmadıklarımın yanına adeta devede kulak kalmasına rağmen, öğrenci grupları esere yoğun ilgi gösterdi.

⁸⁵ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, (Mukakkikin mukaddimesi) *Fevhu's-şezâ bi mes'eleti kezâ*, thk. Ahmed Matlub, Bağdat, 1382/ 1963, s. 69; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 86.

⁸⁶ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 86.

⁸⁷ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 87.

Anlattıklarım aslında denizde bir damla hükmündeydi. Onu kolaylıkla anlaşılabilir bir şekilde, öğrencinin temel seviyede bir bilgisi olsun diye yazdım.”⁸⁸

Bu eserde İbn Hişâm, klasik nahiv kitaplarının izlemiş olduğu tasniften farklı bir sistematik oluşturmuş, Arapçadaki edatları bir araya toplamış ve onlarla ilişkili temel kâide ve hükümleri ilgili bölüme ilave etmiştir. Edatları alfabetik olarak sıralamış, ancak alfabetik tertipte sadece ilk harfe riayet etmiştir.

Edatları zikrettikten sonra, başka müstakil bâblar açan İbn Hişâm, onları şu şekilde tasnif etmiştir:

- Cümlelerin tefsiri, kısımları ve hükümleri.
- Şibh cümle (zarf, câr ve mecrûr).
- Sıklıkla kullanılan ve irabının bilinmemesi hoş karşılanmayanlar.
- Amilin cihetinde karışıklık olan yönler.
- Lafzın, iki i'râba sahip olup, bunlardan biri meşhur olduğu halde, meşhur olmayan i'râbı aldığı konusunda uyarı yapılan durumlar.
- İ'râbın keyfiyeti.
- Külli durumlar.⁸⁹

İbn Haldûn, bu eseri şu övgü dolu sözlerle zikretmiştir: “Biz Mağrib’deyken Mısırlı bir âlim olan Cemâluddin İbn Hişâm’ın bir divanı bizlere ulaştı. O, eserinde irap problemlerini, toplu ve detaylı bir şekilde enine boyuna anlatmış; harfler, müfredat ve cümleler hakkında konuşmuş, değişik babalarda tekrar tekrar anlatılan konuları hafzetmiş ve eserini “*el-Muğni fi l-irab*” olarak adlandırmıştı. Bu eserinde, Kur’ân irabının tüm inceliklerine işaret etmiş ve eserini bablar ve fasıllara ayırarak sistematik bir hale getirmiştir. Biz, bu eseriyle, onun bu sanattaki şanının ne kadar büyük ve sermayesinin ne kadar çok olduğuna şahidlik eden büyük bir ilme sahip olduğunu anladık.”⁹⁰

Eser üzerine birçok şerh, muhtasar ve Hâşiyeler yazılmış ve eserde getirilen delillere (şevâhîd), şerhler yazılmıştır. Ahmed b. Muhammed eş-Şemmunî, Muhammed b. Ebi Bekr ed-Demâmînî, Ebû Bâşir Şemsuddîn Muhammed b. ‘Îmâd el-Mâlikî, Ahmed b. Muhammed el-Halebî, eserin şârihlerinden bazılarıdır. Muhammed b. Abdi’l-Mecîd es-Sâmûlî eş-Şafîî, Şemsuddin Muhammed b. İbrâhîm el-Bîcûrî ve Ahmed b. Abdi’r-Rahmân tarafından esere muhtasarlar yazılmıştır. Eser üzerine hâşiyeler yazanlar

⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II, 1752; Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî*, I, 14.

⁸⁹ Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî*, I, 14,15.

⁹⁰ Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî*, I, 15.

arasında Muhammed b. Muhammed el-Ezherî ve Muhammed b. Ahmed ed-Dusûkî vardır. Ayrıca Celâluddîn Abdîrrahmân b. ebi Bekr es- Suyûtî ve Abdulkâhîr el-Bağdatî tarafından eserin şevâhidlerine şerhler yazılmıştır.⁹¹

Umdetu't-tâlib fî tahkîki tasrîfi İbni'l-Hâcib: İbn Hâcib'e (v.646) ait sarfla alakalı bir eser olan *eş-Şâfiye*'nin iki ciltten oluşan şerhidir.⁹²

en-Nuktetu'n-nahvîyye: İbn Hişâm'ın "*el- 'Îrâb 'an kavâidi'l- 'irâb*" adlı eseri, öğrencilerin kolaylıkla anlayabileceği bir tarzda bu eserin muhtasarı olarak kaleme aldığı çalışmasıdır.⁹³

Tahsîlü'l-üns li zâiri'l-Kuds: Eser İbn Hişâm'ın, kendi ifadesiyle mukaddes toprakların faziletlerine dair özet olarak bilgi verdiği ve bu toprakları ziyaret etmeyi amaçlayanların mutlaka bilmeleri gereken şeylere dair yazmış olduğu bir kitapçıktır. İbn Hişâm'ın hayatı ve eserlerinden söz eden kadim eserlerde bu kitabın adına rastlanmamaktadır. Çünkü kadim mütercimler, bir müelliften söz ederken, genellikle onun temel ilgi alanına dair olan ve şöhret bulmuş eserlerinden bahsederler. Ancak bu eser, İbn Hişâm'ın temel ilgi alanı olan Arapça alanıyla ilgili değildir. Bununla birlikte Kâmil Cemîl el-'Aselî, Muhammed İbrahim ve Yusuf Zeydan gibi muasır âlimler, İbn Hişâm'ın bu eserinden söz ederler.⁹⁴

el-Mebâhisu'l-merdiyyeti'l-muteâllika bi mini's-şartîyye, 'Îrâbu 'aşera elfâz, Mesâilu fi'n-nahv ve ecvibetuhâ: Zikredilen üç risâle *Selâsu resâil fi'n-nahv* adıyla basılmıştır.⁹⁵

Müellifin ayrıca **Hâşiyetün 'alâ Muğni'l-lebîb, Ref'u'l-hasâse 'an kurrâ'il-hulâsa, Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî, Kavâidu'l-'irâb, Kifâyetu't-t-arîf fi 'ilmi't-t-arîf** isimli eserleri de mevcuttur.

1.4.2. Yazma Halinde Bulunan Eserleri

Muhtasaru'l-intisâf mine'l-Keşşaf: İbnu'l-Munzîr el-Mâlikî'nin (v.683/1284), Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserindeki mutezili fikirlere reddiye olarak yazdığı "*el-İnsaf fi'l-Keşşâf*" adlı eserinin İbn Hişâm tarafından kaleme alınan muhtasarıdır.⁹⁶

⁹¹ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 16.

⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1021.

⁹³ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 10.

⁹⁴ Müellif "mukades topraklar" ifadesiyle, tüm Şam topraklarını kastetmektedir. İbn Hişâm, Cemaluddîn Abdullâh b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, *Tahsîlu'l-uns li zâiri'l-Kuds*, thk. İsa el-Kuddûmî, Hâlid Nevâsıra, Merkezu Beyti'l-Makdîs li'd-diraseti't-tevsikiyye, Kıbrıs, Lefkoşa, 1430/ 2010, s. 93.

⁹⁵ İbn Hişâm, Cemaluddîn Abdullâh b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, *Selâsu resâil fi'n-nahv*, thk. Nasruddin Fâris, Abdulcelîl Zekerîyyâ, Dâru'l-me'ârif, 1982.

Tehlisu's-şevâhîd ve telhîsu'l-fevâid: Nahve dair olan bu eserde İbn Hişâm, İbn Mâlik'in *Elfiye*'sinin şerhinde bulunan şevâhidleri tefsir etmiş ve kasideyi zikretmekle beraber ilgili nahvî ve lügavî hüküm için zikredilen şahidi açıklamıştır.⁹⁷

el-Câmi'u's-sağîr fi'n-nahv: *Keşfuzzunun*'da bu eser üzerine İsmâil b. İbrâhim el-'Alevi tarafından iki ciltlik çok faydalı bir şerhin yazılmış olduğu ifade edilmektedir.⁹⁸

Havâşi ale'l-Elfiyye: İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si üzerine yazılmış bazı yorum ve açıklamalardan ibaret olan bu eserde İbn Hişâm, İbn Mâlik'in nahvî konularla alakalı yapmış olduğu taksimlere karşı yapılmış bazı itirazları esere ilave etmiştir.⁹⁹

er-Ravdatu'l-edebîyye fî şevâhidi 'ulûmi'l-'Arabiyye: İbn Cinnî'nin *el-Lüma* isimli eserinde delil olarak getirilen (şevâhid) şiirlerin şerhidir.¹⁰⁰

Şerhu'l-Cümel li'z- Zeccâcî: Ebû İshak Abdurrahman b. İshâk ez- Zeccâcî'nin (v. 339/ 950) *el-Cümel fi'n-Nahv* isimli eserine yazılmış şerhtir.¹⁰¹ Ancak bu eserin İbn Hişâm'a nispeti konusunda şüpheler vardır.¹⁰²

Şerhu'l-Lemhati'l-bedriyye (el-Kevâkibu'd-duriyye): İbn Hişâm'ın hocalarından Ebû Hayyân'a ait ve nahiv ilmi hakkında muhtasar bir eser olan *el-Lemha* adlı eserin, İbn Hişâm tarafından yapılmış şerhidir.¹⁰³

Şevâridü'l-milh ve mevâridü'l-minh: İçsel mutluluk ile alakalı yazılmış bir risale hükmündedir. Eserde, ahiret inancıyla alakalı hadisler, isra ve miraç olayları, orucun, namazın ve zekâtın farz kılınması gibi bazı dini ve itikâdi meselelere ait konular ele alınmıştır.¹⁰⁴

Mûkidü'l-ezhân ve mûkizu'l-vesnân: Eser nahvî bilmeceleciler mecmuası şeklinde olup, dört bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde manevi bulmacalar, ikinci bölümde lafzi bulmacalar, üçüncü bölümde gizli işaretler, dördüncü bölümde ise zihinsel yanılgılar yer almaktadır. Bu esere, içerisinde birçok nahvî çelişkiler olması sebebiyle itiraz edilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1477.

⁹⁷ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 101.

⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 564.

⁹⁹ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 102.

¹⁰⁰ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 8.

¹⁰¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 604.

¹⁰² Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 9.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1561.

¹⁰⁴ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 107.

¹⁰⁵ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 108; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 10.

Ayrıca İbn Hişâm'ın, *Risâletün fî ist'imâli'l-munâdâ fî tis'i âyâtin mine'l-Kur'ân'il-Kerim*, *Risâletün fî intisâbi* "لغة" ve "فضلاً" ve "irâb-i "هلم جرا" ve "أيضا" , *Risâletün fî tevcihi'n-nasb*, *Mesâil fî 'irâbi'l-Kur'ân*, *Mesâil fî'n-nahv* ve *ecvibetuhâ*, *Mes'eletu 'itirâdi's-şart ale's-şart*, *el-İlmâm bi şerh-i hakikâti'l-istifhâm*, *Mes'ele fî teaddudi mâ b'ade لا* alâ selâseti aksâm, *Mes'ele fî Şerh-i hakikati'l-istifhâm ve'l-fark beyne edevâtihi* isimli eserleri mevcuttur.¹⁰⁶

1.4.3. İbn Hişâm'a Nispet Edilen Eserler

et-Tahsîl ve't-tefsîl li kitâbi't-Tezyil ve't-Tekmîl: Cemâluddîn Abdullah b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyani en-Nahvî'nin (v. 672/ 1273) *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Mekâsîd* isimli eserine, İbn Hişâm tarafından yazılmış şerhtir.¹⁰⁷

et-Tezkire: Bu eserle ilgili bilgiler verilen kitaplarda sadece, eserin on beş ciltten oluştuğu söylenmektedir.¹⁰⁸

T'alik 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik: Şevkânî bu eserin *Havaşi ale'l-Elfiye* ile aynı eser olma ihtimalini zikretmiştir.¹⁰⁹

el-Câmi'u'l-kebîr fî'n-nahv: Bu eseri Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*'ta; 'Askalânî ise *ed-Durer*'inde zikretmiştir.¹¹⁰

Havâşi 'ala Şerhi'l-Elfiye li İbni'n-Nâzım: Eserin varlığını Suyûtî'nin *Buğyetu'l-Vuât*'ından öğrenmekteyiz.¹¹¹

Risâletün fî ahkâmi "لو" ve "حتى": Ezherî (v. 905/ 1499)¹¹² bu eseri, *Şerhu't-Tesrîh* isimli eserinin mukaddimesinde zikretmiştir.¹¹³

Şerhu't-Teshîl: Eser için karalama notlar, müsvedde ibaresi kullanılmaktadır. Suyûtî bu eseri, *Buğyetu'l-vu'ât*'ta zikretmiştir.¹¹⁴

Şerhu Ebyâtı İbni'n-Nâzım: İbn Hişâm tarafından, Muhammed b. Muhammed en-Nâzım'ın (v. 686/1278) beyitleri üzerine yazılmış şerhtir. Bağdati, *el-Hizâne* adlı

¹⁰⁶ İbn Hişâm'a ait olan bu risaleleri ve benzer birçok risaleyi Suyûtî *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de zikretmiştir. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Kemâl Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*, thk. Muhammed Abdulkâhir el-Fâdili, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1430/ 2009, IV, 67, 90, 96, 161, 175; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, 103,104.

¹⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 405, 406.

¹⁰⁸ 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 8.

¹⁰⁹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 360, 405

¹¹⁰ 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69

¹¹¹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 111.

¹¹² Ebu'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad el-Ezherî.

¹¹³ Ezherî, Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh*, Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut, 1421/ 2000, I, 5; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 111.

¹¹⁴ 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69.

eserinde zikretmiştir. Müellif bu eseri, *el-Hizâne*'yi telif ederken müracaat ettiği kaynaklar arasında saymaktadır.¹¹⁵

Şerhu'l-Câmi'i's-sâğîr: Büyük Hanefî âlimi, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 187/ 802) *el-Câmi'u's-sağîr fi'l-furû'* adlı eseri üzerine yazılmış şerhtir.¹¹⁶

Umdetu't-Tâlib fi Tahkîki Tasrîfi İbn Hâcîp: İki ciltten oluşan bir eserdir.¹¹⁷

el-Masâilu's-Seferiyye: Nahiv ilmi ile ilgili bu eser İbn Hişâm tarafından kaleme alınmıştır.¹¹⁸

el-Kavâidu's-Suğra: Suyûtî tarafından zikredilmiştir.¹¹⁹

el-Kavâidu'l-Kübra: Suyûtî ve Bağdati tarafından zikredilmiştir.¹²⁰

Ayrıca şu eserler de İbn Hişâm'a nispet edilmiştir: **Telhisu'd-delâle fi telhîsi'r-risâle**,¹²¹ **Ref'ul hasâse an kurrai'l-hulâsa**,¹²² **Şerhu's-Şevâhidi'l-Cümel**,¹²³ **Şerhu Şevâhidi's-suğrâ**,¹²⁴ **Şerhu Şevâhidi'l-kubrâ**.¹²⁵

1.4.4. İbn Hişâm'a ait Olmadığı Halde Sehven Ona Nispet Edilenler

İbn Hişâm'a ait olmadığı halde ona nispet edilen bazı eserler şöyledir:

Kitâbu't-ticân fi mulûki Himyer veya et-Ticân li-ma'rifeti mulûki'z-zamân fi ahbâri Kahtân: Bu eseri İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-'arifîn* isimli eserinde İbn Hişâm'a nispet etmiştir. Ancak zikredilen eser İbn Hişâm el-Ensari'ye değil, ünlü tarihçi İbn Hişâm'a (v. 218/ 833)¹²⁶ aittir.¹²⁷

el-Cümel fi'n-nahv: *Hediyyetü'l-'arifîn* isimli eserinde İsmail Paşa ve *el-Bedru't-tâli* isimli eserinde Şevkânî (v. 1250/ 1834)¹²⁸, bu eseri İbn Hişâm'a nispet etmişlerdir. Ancak zikri geçen eser, nahivci İbn Hişâm el-Ensârî'ye değil, Muhammed b. Ahmed İbn Hişâm el-Lehemi'ye (v. 577/ 1181) aittir.¹²⁹

¹¹⁵ Bağdâdî, *Hizâne*, I, 9; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 112.

¹¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 563.

¹¹⁷ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309

¹¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1669.

¹¹⁹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69

¹²⁰ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69

¹²¹ Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 110.

¹²² 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69

¹²³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 664.

¹²⁴ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309.

¹²⁵ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 69; 'Askalânî, *ed-Durer*, II, 309.

¹²⁶ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî.

¹²⁷ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 10, 11; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 110

¹²⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî.

¹²⁹ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 11; Nehr, *Şerhu'l-lemha*, s. 110, 111

Şerhu'l-Mufasssal li ibn Ya'îş: Hadî en-Nehr tarafından, Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserine dayanılarak İbn Hişâm'a nispet edilmiştir.¹³⁰

Şerhu Maksûreti İbn Düreyd ve el-Fevâidu'l-mahsûre fi Şerhi'l-maksûre adlı İbn Hişâm el-Lehemi'ye ait eserler de, Ramazan Şeşen tarafından, sehven ibn Hişâm'a nispet edilmiştir.¹³¹

el-Fevâidu'l-mahsura fi Şehi'l-maksûra: Ramazan Şeşen tarafından, sehven İbn Hişâm'a nispet edilen bu eser de İbn Hişâm el-Lehemi'ye aittir.¹³²

Ayrıca **Nüzhetü't-tarf fi 'ilmi's-sarf** adlı eser de Hayreddîn ez-Ziriklî'nin (v. 1976) *el-'Âlâm* adlı eserine dayanılarak, Reşîd el-'Abîdî ve Hâdî en-Nehr tarafından İbn Hişâm'a ait bir eser olarak ifade edilmiştir.¹³³

¹³⁰ Nehr, **Şerhu'l-lemha**, s. 114

¹³¹ Ramazan Şeşen, **Muhtasar mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyeti'n-nâdirâ**, İSAR Vakfı Yay., İstanbul, 1997, s. 174

¹³² Şeşen, **Muhtasar**, s. 174

¹³³ Nehr, **Şerhu'l-lemha**, s. 115; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 10, 11.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN HİŞÂM'IN DİLSEL İSTİŞHÂDLARINDA KULLANDIĞI NAKLÎ VE AKLÎ DELİLLER

İstişhâdın Lüğavî ve İstılâhî Tanımı

İbn Hişâm el-Ensârî'nin dilsel istişhâdlarını, ondaki dilsel delillerini, nahiv ekollerine karşı tutumlarını zikretmeden önce, istişhâd kelimesinin luğavî ve istılâhî tanımına değinip, dilsel istişhâdlarının temelini oluşturan nahiv usûlünü tanımlamak ve bu ilmin tanımı hakkında âlimlerin görüşlerini zikretmek, nahiv usûlünün sınırlarını anlamak açısından faydalı olacaktır.

İstişhâd kelimesi (شهد) kökünden türeyen ve استفعال babından kullanılan mastardır. شهد bir yerde bulunmak, katılmak, görmek, şahid olmak, tanık olmak, tanıklık etmek; (علي) harf-i ceriyle kullanıldığında tanıklık etmek, göstermek, şahidlik etmek; (ب) harf-i ceriyle kullanıldığında ise yemin etmek manasına gelir.¹³⁴ Terim olarak istişhâd, şahid olmak, birinin şahid olmasını istemek, bir şeyi delil olarak ileri sürmektir.¹³⁵

İstişhâd kelimesinin lügat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde “bir kelimenin veya bir ifadenin, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla, doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamındadır.¹³⁶

Saîd el-Efğânî istişhâdı, hafızası sağlam ve konuşması fasih olan bir Arap'tan sahih senetle gelen naklî bir delil ile bir kâideyi veya Arapçadaki bir kelime ya da terkinin kullanımını ispatlamaktır, şeklinde tanımlamıştır.¹³⁷

Ali Eroğlu, istişhâd kelimesinin terim anlamıyla ilgili bir tanıma rastlamadığını, ancak ayetle istişhâd, hadisle istişhâd ve şiirle istişhâd gibi ifadelerden hareketle istişhâdın, “Arap dilinde herhangi bir konuyu, dildeki müşkîl sözcükleri, gramerle ilgili

¹³⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, “şhd” md., IV, 2348- 2351; Komisyon, **el-M'ucemu'l-Vesît**, “şhd” md., I, 497; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, **el-Kulliyât**, thk. Adnan Derviş, Muhammed Medâr, Muessesetu'r-risâle, Dimaşk, III. Baskı, 1433/ 2012, s. 442.

¹³⁵ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, “şhd” md., IV, 2348- 2351; **el-M'ucemu'l-vesît**, “şhd” md., I, 497; İbnu'l-Enbârî, Ebi'l-Berekât Abdurrahmân Kamâluddîn b. Muhammed, **el-İğrâb fî cedeli'l-'irâb ve Lume'u'l-edille**, thk: Sa'îd el-Efğânî, Matbaatu'l-câmi'ati's-Suriyye, 1377/1957, s. 45.

¹³⁶ İsmail Durmuş, “İstişhâd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., Ankara, 2001, XXIII, 397, 398.

¹³⁷ Efğânî, **Usûl**, s. 6; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 5-6 (1987-1988), s. 165.

bir meseleyi, edebi bir sanatı açıklamak veya ispatlamak üzere, bir ayet, hadis ya da şiiri delil olarak getirmektir” demektedir.¹³⁸

İstişhâd kelimesi yerine “ihticâc” veya “istidlâl” terimleri de kullanılır. İstişhâd için kullanılan örneğe “şâhid” denir. Çoğulu “Şevâhid”dir. Şâhid, bir kâidenin ispatı için kendisiyle istişhâd edilen dilsel verinin ilgili bölümüdür. Şâhid, Kur’ân, hadis veya fesâhatine güvenilen Arab’ın sözüdür. Bu yönüyle misalden daha özel bir anlam içerir. Ayrıca şâhid, bir dil bilgisi kuralının, bir ifadenin doğruluğunu kanıtlarken; misâl, kuralı açıklamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için getirilir.

Kur’ân ve kırâatleri, hadîs, şiir ve nesir gibi nakli delillerin kendine has istişhâd şartları olduğu için ilgili konularda bu hususlar detaylı olarak incelenecektir. Ayrıca istişhâd kelimesi yerine, tezimizin çeşitli bölümlerinde ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılacaktır.

Nahiv Usûlünün Tanımı

Arap dilbilimcileri, nahiv usûlünün teşekkülü sürecinde senet ve metinlere yaklaşımları ile hadis ricâlini cerh ve tadil yöntemleri konusunda, hadis âlimlerinin yolunu takip etmişlerdir. Hadis ilminde rivâyet yönüyle incelenen, sıhhat derecesi tayin ve tespit edilen, bizlere hangi yollardan ne şekilde ulaştığı bildirilen, mana ve kastı anlaşılmasına çalışılan bir metin söz konusu olduğu gibi dil âlimlerinin de kendisine dayandığı bir metin mevcuttur. Bununla beraber Arap dilbilimcileri dil râvilerini, hadis âlimlerinin hadis ricâlini tabakalara ayırdığı gibi tasnif etmişlerdir.¹³⁹

Nahiv usûlü aynı zamanda fıkıh usûlüyle de paralellik arz etmektedir. İbnu’l-Enbârî (v. 577/ 1181), nahiv usûlünün tanımını yaparken “fasıllarının kendisinden neşet ettiği fıkhi delillere fıkıh usûlü denildiği gibi, fasılların ve fer’lerin kendisinden türediği nahvî delillere de nahiv usûlü denir”¹⁴⁰ şeklindeki ifadesiyle nahiv ve fıkıh usûlünün benzerliğine dikkat çekmektedir.

Suyûtî (v. 911/ 1505) de “nahiv usûlünün nahivdeki konumu, fıkıh usûlünün fıkıhtaki konumu gibidir” diyerek bu paralelliğe vurgu yapmaktadır.¹⁴¹ O, nahiv usûlünü şöyle tanımlar: “Nahiv usûlü, bu ilmin temel delillerini teşkil etmesi, istidlâlin keyfiyetinin ve müstedilin hâlinin kendisiyle bilinmesi sebebiyle, icmâli nahvî

¹³⁸ Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medârik”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11(1993), s.326.

¹³⁹ Hatice el-Hadîsî, **Şâhid fi Kitâbi Sîbeveyh**, Matbû’âtu câmi’ati’l-Kuveyt, Kuveyt, 1393/ 1973, s.123.

¹⁴⁰ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 80.

¹⁴¹ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemâl Ebi Bekr b. Muhammed es- Suyûtî, **el-İktirâh fi usûli’n-nahv**, thk. Abdulhakîm Atiyye, Dâru’l-Beyrutî, II. Baskı, Dımaşk, 1427/ 2006, s.15.

delillerden bahseden ilimdir.”¹⁴² Suyûtî eserinde nahiv usûlüne dair yaptığı bu tanımları açıklarken, âlimlerin ihtilaf etmesiyle birlikte, nahvî delillerin temelde dört tane olduğunu, bunların sema’, icmâ’, kıyas ve istishâb delilleri olduğunu belirtir. Ona göre istidlâlî keyfiyetinin kendisiyle bilinmesinden maksat, delillerin teâruz etmesi ve benzeri durumlarda neye göre tercih yapılacağı meselesidir. Semâ’ın kıyasa tercih edilmesi, Hicâz lügatının Temim lügatına tercih edilmesi, güçlü illetin zayıf illete tercih edilmesi, istidlâlî keyfiyetiyle ilgili meselelerdir. Yine o, müstedilin halinin bilinmesi ile meselede istinbât edilen delilin sıfatı ve şartlarının bilinmesinin amaçlandığını ifade eder. Tanımdaki “icmâli” ifadesinin ihtirâzi bir kayıt olduğunu belirten Suyûtî, nahiv usûlünün detaylarla ilgilenmediğini, bunun nahvîn konusu olduğunu belirtir. Herfi cer tekrar edilmeksizin mecrur zamire atfın câiz olması; fâil ve mefûl bahsinde, zikirden önce zahirin gelmesinin câiz olması; temyizî te’kid edici olarak gelmesinin câiz olması gibi konuların, detaylarla ilgilenen nahiv ilminin konusu olduğunu, nahiv usûlünün ise genel konularla ilgilendiğini zikreder.¹⁴³

Nahiv usûlünün temelini oluşturan nahvî deliller, İbnu’l-Enbârî’ye göre nakil, kıyas ve istishâbu hâl olmak üzere üç tanedir. Bu delillerin mertebeleri (önem sırası) ve bunlarla istidlâl de zikredilen sıralamaya göre yapılır.¹⁴⁴

İbn Cinnî (v. 392/ 1002), bu delillerin sema’, icmâ ve kıyas olmak üzere üç tane olduğunu belirtir.¹⁴⁵ Böylece nahiv usûlünde otorite kabul edilenlerin, nahvî delilleri sema’ veya nakil, icmâ’, kıyas ve istishâbu hâl olmak üzere toplamda dört kısma ayırdıkları görülmektedir.¹⁴⁶

Nahiv usûlü alanında, usûl ismini taşıyan veya usûl kitabı çağrışımı yapmakla beraber içeriği usûl ile ilgili olmayan ya da usûl konularından sadece küçük bir bölüm içeren bazı eserler telif edilmiştir. İbn Serrâc’ın (v. 316/ 929) “*el-Usûl fi’n-nahv*”i,¹⁴⁷

¹⁴² Suyûtî, **İktirâh**, s. 21.

¹⁴³ Suyûtî, **İktirâh**, s. 21-23.

¹⁴⁴ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 81.

¹⁴⁵ Suyûtî, **İktirâh**, s. 4; İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 88.

¹⁴⁶ Hadîsî, **Şâhid**, s. 124.

¹⁴⁷ İbnu’s-Serrâc ve onun eseri olan *el-Usûl fi’n-nahv* ile ilgili “Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu’s-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği” adlı makalenin yazarı Mehmet Şirin Çıkar, “*İbnu’s-Serrâc’ın el-Usûl adlı eseri, İbn Cinnî’nin el-Hasâis’i, İbnu’l-Enbârî’nin Lume’u’l-edille fi usûli’n-nahv’i ve ya es- Suyûtî’nin el-İktirâh fi usûli’n-nahv’i gibi nahiv ilminin temel kaynaklarını belirleyen ve bunları kısımlara ayıran eserlerden değildir. Nitekim İbnu’s-Serrâc’ın eserine genel olarak bakıldığında, Sîbeveyh i’nin eserinde dağınık olarak bulunan konuları tanzim ettiği, konu başlıkları altında topladığı bazı kavramların tanımlarını yaptığı ve bunları açıkladığı görülecektir. Dolayısıyla bu eser, daha sonra şekillenecek olan nahiv usûlü ilmine bir giriş mahiyetindedir*” şeklindeki ifadesiyle, bu eserin sistematik bir nahiv usûlü eseri olmadığını, ancak daha sonra yapılan çalışmalara basamak teşkil ettiğini açıklamaktadır.

Ebû'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat'ın (v. 215/830) “*el-Mekâyis*”i ve Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (v. 337/ 949) “*el-Îdâh fî 'ileli 'n-nahv*”i bu kabildendir.¹⁴⁸

2.1. Nakli Deliller (Semâ')

Nahiv usûlü ilminin temel taşlarından olan semâ', aynı zamanda bu ilmin delillerinden biridir. İbnu'l-Enbârî, semâ'ı “nakil” olarak adlandırmış ve şöyle tanımlamıştır: “Nadir kullanımdan kurtulmuş, (fitrat-ı selime sahibi kişiler tarafından) sıklıkla kullanılma seviyesine ulaşmış, sahih bir yolla naklolunan fasih Arap kelimasına denir.”¹⁴⁹

Suyûtî ise semâ' hakkında şu ifadeleri kullanır: “Ben semâ' ile fesâhatine güvenilen kişilerin kelâmında sabit olan şeyi kastediyorum. Bunlar Allah'ın kelamı olan Kur'ân, Rasulullah'ın (a.s) hadisleri ve Arapların sözlerine şâmindir. Arapların sözlerinden maksat da bisetten önceki dönemden başlayarak h. 2. -3.yüzyıla, yani dilin bozulduğu zamana kadar olan dönem içerisindeki Arap sözlerini kapsar. Bu rivâyetler nazım veya nesir olarak aktarılan nakillerdir. Burada râvinin Müslüman olup olmadığı dikkate alınmaz. İşte bu üç çeşit, semâ'ın sabit olan delillerini oluşturur.”¹⁵⁰

İlk dönem Arap dilciler, fasih Arapların konuştuğu Arap dilinin tedvininde bu üç delile itimat etmişler ve tedvin faaliyetlerinde oldukça hassas davranmışlardır. Onların bu hassasiyetlerindeki amaçları, Arap dilini bozulma ve acem lügatlerinin tesiri altında kalmaktan muhafaza etmektir. Zira bu bozulma Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i nebevinin diline yabancılık; dinî, dünyevî, şer'î, idarî ve içtimaî ahkâmın istinbatında acziyete varan olumsuz sonuçlara yol açabilecek bir nitelikteydi. Özellikle de geniş alanlara yayılmış İslami fetihlerin bir neticesi olarak Arapların acemlerle yakınlaşması dilin bozulması sonucunu doğurmaktaydı.¹⁵¹

Buna acemlerin Arap dilini öğrenme istek ve arzuları da eklenince, Arap dilinin tedvini zarureti daha fazla ortaya çıkmaktaydı. Bu durumda ulemanın dillerini korumak için dil kâidelerini tedvin etmekten başka çareleri yoktu.¹⁵²

Hicri ilk asır, râviler ve lügatçiler vasıtasıyla dilsel verilerin bir araya getirildiği bir zaman dilimiydi. Âlimleri bu faaliyetlere teşvik eden en önemli amillerden biri de İbn Abbas'ın şu sözü olmuştur: “Allah'ın kitabından bir şey okur da onu anlamazsanız

¹⁴⁸ Hadîsî, **Şâhid**, s. 124.

¹⁴⁹ İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 81; Hadîsî, **Şâhid**, s. 129.

¹⁵⁰ Suyûtî, **İktirâh**, s. 39, Hadîsî, **Şâhid**, s. 129.

¹⁵¹ Hadîsî, **Şâhid**, s. 129.

¹⁵² Hadîsî, **Şâhid**, s. 129.

Arap şiirine müracaat ediniz. Zira Arap şiirleri Arap'ın divanıdır.” İbn Abbas’a da Kur’ânla alakalı bir şey sorulduğunda o, bu soruya şiir okuyarak cevap verirdi.¹⁵³

Tedvin faaliyetleri İslam’ın zuhuruyla Kur’ân ve ona bağlı ilimler etrafında hızlanarak gelişmiş, h. I. asrın sonları ile h. II. asrın başları itibariyle filolojik bir mahiyet kazanabilmiştir.¹⁵⁴

Dilcilerin tedvin faaliyetleri çerçevesinde öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bu faaliyetleri yürüten dilcilerin bedevi Araplarla ilk temasları Kûfe, Basra ve Bağdat gibi şehirlerde başlamış, akabinde dilciler, bedevi Araplarla el-Mirbed denilen panayırarda bir araya gelmişlerdir. Ancak ileriki dönemlerde bedevi Araplarda da görülen dilsel bozulma sebebiyle dil ile alakalı verileri toplamak amacıyla, kendileri bizzat çöllere yolculuk yapmaya başlamışlardır.¹⁵⁵

Tedvin faaliyetlerine olan ihtiyaç sonucu harekete geçen dil âlimlerinin, yönetimler tarafından da desteklenmesi bu faaliyetlere hız kazandırmıştır. Emevi halifeleri, özellikle de Abdulmelik b. Mervân (m.705), râvileri ve lügatçileri ödül ve ikramlarla cesaretlendirmiş, onlardan sonra Abbasî halifeleri de aynı yolu takip etmiştir.¹⁵⁶

Şehirlere gelen badiye Araplarından rivâyette bulunmayı ihmâl etmeyen dilciler, bu amaçla her fırsatı değerlendirmişlerdir. Ukayl ve Kuşayr gibi Mudar Araplarından bazılarının Basra’ya geldikleri, Ebû Zeyd el-Ensârî’nin (v. 215/ 830) onlardan Arap kelâmına dair bilgiler aldığı rivâyet edilir.¹⁵⁷

Ayrıca Basra ve Kûfeli nahiv âlimlerinin, kendi ekollerinin haklılığını savunmak için sundukları deliller sebebiyle meydana gelen tartışmalarda, badiye Araplarını hakem kıldıkları görülmektedir. Nitekim Kisâf (v. 189/ 805) ile Ebû Muhammed el-Yezîdî (202/ 817) arasında vuku bulan ihtilâf bunun örneğidir.¹⁵⁸

Tedvin faaliyetlerinde çok önemli bir kaynak olarak görülen badiye Araplarının, dilciler nezdinde çok önemli bir yeri vardı. Rivâyete göre Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’nın (v.

¹⁵³ Hadîsî, **Şâhid**, s. 129.

¹⁵⁴ Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi** (Başlangıçtan Günümüze Kadar), Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 2001, s. 4.

¹⁵⁵ Bakırcı- Demirayak, Gramer, s. 4.

¹⁵⁶ Corci Zeydan, **Târîhu âdâbi'l-luğâtî'l-'Arabi**, Talik. Şevki Dayf, Dâru'l-hilâl, Kahire, trs, II, 119, 120.

¹⁵⁷ Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, **Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-m'arife, III. Baskı, Kahire, 2009, s.182.

¹⁵⁸ İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed, **Nüzhetü'l-elibbâ fî tabâkâtî'l-udebâ**, Mektebetu'l-menâr, III. Baskı, Ürdün, 1405/1985, s. 61,62.

154/ 771) yanına bedevi Araplardan olan Şümeyl b. Azra ed-Dubbâ'î gelir. Ebû 'Amr onu görünce ayağa kalkar ve oturması için bineğinin üzerindeki keçesini yere serer.¹⁵⁹

Abbasi Devleti'nin kurulmuş olduğu ve ilk dönem dilsel faaliyetlerin merkezi olan Kûfe, devlet ricalinin, hilafetin yeni merkezi olan Bağdat'a intikalinin ardından canlılığını yitirmiştir. Zira devlet ricaliyle beraber ilmi ve kültürel çalışmaların merkezi de Bağdat'a kaymış, bedevi Araplarla temas burada da devam etmiştir.¹⁶⁰ Dilsel faaliyetlerde bedevi Araplara olan güven, dillerindeki saflığı ve fesâhati korudukları müddetçe devam etmiştir.¹⁶¹

Ancak ilmi faaliyetlerin Kûfe'den Basra'ya taşınmasının akabinde, dilsel çalışmalar açısından olumsuz bazı durumlar zuhur etmiştir. Basra'da bedevi Arapların çoğalması ve burada uzun süre kalmaları, onların dillerinde bozulmalara sebep olmuştur. Dilciler, bedevi Araplardaki bu bozulmayı fark etmiş, hatta bazıları onları sınamak, dillerindeki bozulmanın derecesini öğrenmek ve hatalarını ortaya çıkarmak için sorular sormaya başlamışlardır. Rivâyete göre bir grup genç, bedevi Araplardan olan Ebû Damdam'ın yanına gelmişler ve ona bazı sorular sormuşlardı. Ebû Damdam gerçek niyetlerinin ne olduğunu sorunca, sadece kendisiyle konuşmak için geldiklerini söylemişlerdir. Ebû Damdam: "Yalan söylüyorsunuz, İhtiyarın yaşı ilerledi ve siz hatamı bulmak için geldiniz" diyerek karşılık vermiştir.¹⁶²

Rivâyete göre Ebû 'Amr, bedevi Araplardan Ebû Hayre'ye **إِسْتَأْصَلَ اللَّهُ عَرَاقَاتِهِمْ** *Malları, soyları kurusun, kökünden sökülsün* cümlesinin okunuşunu sormuş, Ebû Hayre **عَرَاقَاتِ** kelimesindeki **تاء**'yı nasp ile okuyunca Ebû 'Amr (v. 154): "Heyhât ya Eba Hayre! Senin de cildin yumuşadı (şehirli oldun)" diyerek onun dilinde vaki olan bozulmaya işaret etmiştir. Zira o, Ebû Hayre'nin bu kelimeyi daha önce cer olarak okuduğuna şahid olmuştu."¹⁶³

Bedevilere olan güvenin sarsılmasının sebeplerinden biri de, onlardan bazılarının dil, şiir ve ahbar rivâyetlerini bir meslek haline getirmeleri ve aldıkları mükâfat ve hediyeler karşılığında yanlı hakemlik yapmalarıydı. Sîbeveyh (v.180/ 796) ile Kisâi (v.189/ 805) arasında meydana gelen tartışmada (Zenbûriye olarak bilinen meşhur

¹⁵⁹ Zübeydî, **Tabakât**, s. 52, Bakırcı, Demirayak, **Gramer**, s. 5.

¹⁶⁰ Abdulhamîd eş-Şelekânî, **Mesâdiru'l-luğa**, Trablus, II. Baskı, 1391/1982, s. 470; Bakırcı,-Demirayak, **Gramer**, s. 6.

¹⁶¹ Şelekânî, **Mesâdir**, s. 459.

¹⁶² Şelekânî, **Mesâdir**, s. 462.

¹⁶³ İbnu'l-Enbârî, **Nüzhetü'l-elibbâ**, s.32; Şelekânî, **Mesâdir**, s. 462.

meselede), hakem olarak fikirlerine başvurulmuş birkaç bedevinin hile sonucu Kisâi'yi haklı gösterdiği rivâyet edilmiştir.¹⁶⁴

Tedvin faaliyetlerinde dilcilerin en önemli kaynaklarından biri olan bedevi Araplarda görülen şehirlileşme ve dillerindeki bozulmalar, dilcileri, bizzat çöllerde yolculuklar yaparak, burada yaşayan ve harici unsurlardan etkilenmemiş, dolayısıyla dilleri bozulmamış bedevi Araplarla görüşüp dil ile ilgili malzemeyi direkt olarak onlardan almaya mecbur kılmıştır.¹⁶⁵

Bedevi Araplarda dil ile ilgili malzemeleri derlemeye çalışan dilciler her kabileden veri toplamamışlar, bu konuda bazı kabilelere başvurmamışlardır. Farslılar ve Nebatlılarla irtibatları sebebiyle Bekr kabilesinden, Irak'ta bulunan şehirlilerle yakın olmaları ve Farsçadan etkilenmeleri sebebiyle Tağlib ve Kudâ'a kabilesinden, Şam'da yaygın olan lehçelerden etkilenmeleri sebebiyle Behra, Kelb, Ğassân ve Lehm kabilelerinden derleme yapmamışlardır.¹⁶⁶

Lügatın cem'i ve tedvin faaliyetleri h.II. ve III. asırda zirveye ulaşmış, öncelikle Kûfeliler tarafından başlatılan bu faaliyetler Basra ve Bağdatlı âlimler tarafından devam ettirilmiştir. İlmi gayretleri oldukça yüksek olan birçok âlim bulunmakla beraber, Ebû 'Amr b. el-'Alâ el-Mâzini'nin (v.154/ 771) takdire şayan çabaları ön plana çıkmaktadır. Ebû Tayyip el-Lüğavî (v. 351/ 962), Ebû 'Amr'ın ilmi şöhreti hakkında şunları söylemektedir: "Bu asırda lügat, şiir ve nahiv ilimleri konusunda emsalleri görülmemiş üç önder bulunmaktadır. Bu önderler Ebû Zeyd, Ebû Ubeyde ve Asmaî'dir. Onların hepsi lügat, şiir ve nahiv ilimlerini Ebû 'Amr'dan öğrenmişler ve rivâyette bulunmuşlardır."¹⁶⁷

Asmaî (v. 216/ 831), döneminde lügat konusunda en mükemmel, şiirde en âlim ve ezber konusunda hepsinden önde olmakla beraber, Ebû Ubeyde'nin eyyâmu'l-Arap ve onlara dair rivâyetler bilme konusunda daha âlim olduğu görülmektedir. el-Ahmer el-Kûfî'nin, Asmaî'ye "lügat ilmi konusunda seninle ancak mecnun olan yarışmaya kalkar" dediği rivâyet edilmektedir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Zübeydî, **Tabakât**, s. 68; Kadir Kınar, "Kûfe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâi'nin Nahivle İlgili Görüşleri (II)", **Bilimnâme**, XIV (2008/1), s.109-140; Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5(2003), s.39-65.

¹⁶⁵ Bakırcı- Demirayak, **Gramer**, s. 6.

¹⁶⁶ Şelekânî, **Mesâdir**, s. 476; Bakırcı- Demirayak, **Gramer**, s. 9.

¹⁶⁷ Hadîsî, **Şâhid**, s. 130.

¹⁶⁸ Hadîsî, **Şâhid**, s. 130.

Yine bu dönemde Hammâd b. Seleme (v. 167/ 783), en-Nadr b. Şümeyl (v. 203/ 813) ve Kutrub (v. 210/825) gibi şiir râvileri ön plana çıkmıştır. Hammâd b. Hürmûz, rivâyeti en çok olan, Basra ehlinin kendisinden sıkça rivâyette bulunduğu şiir ravisidir.¹⁶⁹

İbnu'l-Enbârî (v.328/ 940), Arap şiirlerini bir araya toplayan, lügat konusunda âlim ve hâfız olan Ebû 'Amr İshâk b. Mirâr eş- Şeybânî'nin (v.206/ 821) çöle iki okka mürekkeple girdiği ve Araplardan duyduklarını yazarak onları bitirdiğini rivâyet etmektedir.¹⁷⁰

el-Halil b. Ahmed (v.178/ 791), parlak zekâsı ve azameti ile tanınan biri olmakla beraber, eseri olan *Kitâbu'l-'ayn*'da lügat ile alakalı topladığı her türlü bilgiyi ve lügat ve nahiv kâidelerini üzerine inşa ettiği her konuyu, Araplardan elde ettiği mesmûâta dayandırmıştır. Rivâyete göre Kisâî, el-Halil b. Ahmed'e sahip olduğu bu ilmi nereden aldığını sormuş, o da Hicâz, Necd ve Tihâme çöllerinden aldığını söylemiştir.¹⁷¹

Halil ve onun çağdaşı birçok âlim semâ' ile ilgilenmiş, Arap kelâmını tedvin etmiş ve rivâyette bulunmuştur. Onların yolunu takip eden ve *el-Kitab* adlı eserinin neredeyse her sayfasında Ebu Amr, İsâ b. Ömer, İbn Ebî İshâk, Yûnus b. Habîb ve el-Halil b. Ahmed gibi nahiv ilminin kurucusu kabul edilen dilcilere atıfta bulunan Sîbeveyh de zikredilen kişilerin görüşlerini kullanarak, eserinde sıklıkla mesmûâta yer vermiştir.¹⁷²

İbn Ebî Subh el-Mâzinî'nin de bedevî olduğu, Bağdat'a yolculuk yaptığı ve burada vefat ettiği rivâyet edilir. Ondan birçok âlimin rivâyetlerde bulunduğu, kendisinin fesâhati ile bilinen bir şâir olduğu nakledilmektedir.¹⁷³

Tarihi seyir içerisinde Basra ve Kûfeli birçok dil âliminin, iki grup arasında cerayan eden münazara ve tartışmalarında, meselenin çözümü için Arap diline müracaat ettikleri ve kendi iddialarını güçlendirdikleri görülmektedir.¹⁷⁴

İlk dönem dilbilimciler, bizlere Arap diliyle alakalı birçok eser bırakmıştır. Bu eserlerin tümü, onların Arap dilindekiengin bilgi birikimlerini ve ilmi seviyelerinin yüksekliğini gözler önüne sermektedir.

¹⁶⁹ Zübeydî, *Tabakât*, s. 51, 55, 99.

¹⁷⁰ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* s.77,78.

¹⁷¹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s.59.

¹⁷² Hadîsî, *Şâhid*, s. 131.

¹⁷³ İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1997, s.55.

¹⁷⁴ Hadîsî, *Şâhid*, s. 131.

Ancak dilin bozulduğu döneme girmekle beraber âlimlerin, Araplardan dilsel argüman alma konusunda daha ihtiyatlı davrandıklarını ve bazı şartlar öne sürdüklerini görmekteyiz. Nitekim İbn Cinnî'nin, şehirlilerden dilsel verilerin alımı terkedildiği gibi, bozulma söz konusu ise bedevîlerden de alınamayacağını¹⁷⁵ açıklamak için eserinde bir bab açması bunun bir göstergesidir.

Ayrıca İbnu'l-Enbârî'nin semâ'ı, "nadir kullanımdan kurtulmuş, (fıtrat-ı selime sahibi kişiler tarafından) sıklıkla kullanılma seviyesine ulaşmış, sahih bir yolla naklolunan fasih Arap kelâmı" olarak tanımlaması¹⁷⁶ ve fesâhat vurgusu yapması, dildilerin lahn konusunda hassasiyet göstermeye başladıklarının delilidir.

Nitekim bu dönemden sonra nahiv usûlü açısından delil kabul edilen naklî delillerle ilgili çeşitli şartlar konmuştur. Bizler de Kur'ân ve kırâatleri, hadis ve Arap kelâmına dâir bu şartları ilgili bölümlerde izah edecek ve İbn Hişâm'ın bu delilleri ele alış metodunu açıklamaya çalışacağız.

2.1.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâatleri

Kur'ân-ı Kerîm

Rivâyetlerindeki tevâtür açısından yeryüzünde hiçbir metin, Kur'ân-ı Kerîm'in ulaştığı düzeye ulaşabilmiş değildir. İslâm ulemâsı Kurân'ın gerek yazıya geçirilme ve gerekse metin ve senet açısından ele alınma kapsamındaki çalışmalara oldukça rağbet göstermiştir. Tilâveti üzere icmâ' edilen, mütevâtir, sahih Arap kelâmı olan Kur'ân, tarihin her döneminde Müslümanlar tarafında lafzî tahlile tabi tutulmuştur. Adeta her kelime kılı kırk yararcasına incelenmiş, yorumlanmış, birçok kelime üzerinde semantik tahliller yapılmış ve irabı konusunda görüşler beyan edilmiştir. Bu sebeptendir ki Kur'ân, nahiv, sarf ve belâgat ilimlerinde kendisiyle ihticâc edilmesinde ittifak edilen bir metin olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁷

Kur'ân Kırâatleri

Kur'ân kırâatlerinin nahiv usûlü açısından bir hüccet çeşidi olması ve İbn Hişâm'ın bunu eserlerinde ele alma yöntemi, tezimizin temel konusu olması hasebiyle üçüncü bölümde müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

¹⁷⁵ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, trs. II, 5, 6.

¹⁷⁶ İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 81.

¹⁷⁷ Efğânî, **Usûl**, s. 28.

2.1.1.1. İbn Hişâm'ın Kur'ân Ayetlerini Delil Olarak Kullanma Yöntemi

İbn Hişâm'ın nahvî kâideleri temellendirirken, Kur'ânî delillere sıklıkla başvurduğunu müşahade etmekteyiz. Birçok eserinde Kur'ânî delillerden istifade eden müellifin, bu delileri kullanmadaki yöntemini açıklarken, *Muğni'l-lebîb 'an Kutubi'l-e'ârib* adlı eseri özelinde değerlendirme yapmayı uygun bulduk. Zira bu eserde müellif, kitabı yazım amacına uygun olarak çok sayıda ayet-i kerime kullanmıştır. İbn Hişâm, bu eseri telif etme amacını izah ederken öncelikli gayesinin, Allah'ın kitabının anlaşılması olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸

Eserlerinde oldukça fazla sayıda Kur'ânî delil kullanan müellif, tek bir ayeti mükerrer olarak eserinin farklı yerlerinde şâhid olarak kullanmıştır. Özellikle *Muğni'l-lebîb 'de*, neredeyse birkaç satırdan sonra yeni bir Kur'ânî delil ile karşılaşmak mümkün olmaktadır. Müellifin bu eserde istifade ettiği ayet veya ayet bölümleri yaklaşık bin adettir. Bu ayetlerin bir kısmı, birden fazla yerde zikredilmiş ve farklı yerlerde kendileriyle istişhâd edilmiştir. Mükerrer ayetlerle birlikte kullanılan Kur'ânî deliller, toplamda üç bine ulaşmaktadır. Bu miktar, hiçbir nahiv kitabında bulamayacağımız kadar yüksek bir rakam olmakla beraber, İbn Hişâm'ın eserini yazmadaki hedefine uygundur.¹⁷⁹

Müellifin Kur'ânî delilleri kullanırken şekilsel olarak ayetleri şöyle aktarmaktadır: Mesela *إِلا* bahsinde: *مَا (نَحْو) (فَبَشِّرُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا) وَ نَحْو (مَا) (فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ)* *‘nın manalarından biri de istisnadır. Örneğin, (İçlerinden pek azı hariç, hepsi (ırmaktan) içtiler)*¹⁸⁰ ve *(içlerinden pek azı hariç, bunu yapmazlardı)*¹⁸¹ şeklindeki ifadeleri onun Kur'ânî delilleri zikrederken kullandığı lafızlara bir örnektir. Müellif burada *نَحْو* ifadesini kullanmakla yetinmiş ve istidlâl için getirdiği örneği zikretmiştir.¹⁸²

*هَذَا مُنَادَى أَيْ خَذَفَتْ أَدَاةَ النَّدَاءِ مِنْهُ مِثْلُ “فَدَقَّعَ الْحَالُ جَامِدَةً نَحْو (وَتَنَحَّيْتُمْ الْجِبَالَ بُيُوتًا) ” Hâl bazen câmid olur. (Dağları oyup evler yapıyordunuz)*¹⁸³ *örneğinde olduğu gibi”.*

¹⁷⁸ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Abdullâtîf Muhammed el-Hatîb, es-Silsiletu't-turasiyye, Kuveyt, I. Baskı, 1461/2000, I, 53, 54.

¹⁷⁹ Ümrân Abdusselâm Şuayb, *Menhecü İbn Hişâm min hilâli kitabihî “el-Muğnî”*, ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, I. Baskı, 1986, Bingâzi, s. 315.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/ 249.

¹⁸¹ en-Nisa 4/ 66.

¹⁸² Şuayb, *Menhec*, s. 315.

¹⁸³ el-Araf 7/ 74.

(يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) *Hind, münâdâdır. Yani (ey Yusuf! Sen bundan sakın) örneğinde olduğu gibi nida edatı hazfedilmiştir.*”¹⁸⁴

Ancak müellifin nadiren de olsa, *نحو قوله جل اسمه* ismi yüce olanın sözünde olduğu gibi ifadelerle ayetleri şâhid olarak getirdiğini müşahede etmekteyiz.

إذا fücâiyye konusunda: (فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى)، “Kur’ân-ı Kerim’de إذا fücâiyye ile beraber haber ancak açıklama sadedinde gelmiştir. (Bir de ne görsün o, hızla akan bir yılan olmuş)”¹⁸⁵ ve (bir de bakarsın -inkâr edenlerin gözleri- açılıp donakalmıştır) ayet-i kerimesi buna örnektir.

İbn Hişâm’ın ayeti kerimelerden şâhid getirirken, nadiren ayetin tamamını şâhid olarak getirdiği, genellikle mahalli istişhâd olan kısmı zikretmekle yetindiği görülmektedir. Onu bu davranışa iten en önemli sâikin, döneminde Kur’ân ezberlemeye rağbet olduğu söylenebilir. Okuyucunun, ezberi sayesinde zikredilen ayetin siyakını ve Kur’ân-ı Kerimin hangi suresinde olduğunu bulmakta güçlük çekmemesi, onu ayetin tamamını eserine almaktan alıkoymuş olabilir.¹⁸⁶

Ancak günümüzde durum değişmiş, gerek eğitim öğretim metotları ve gerekse çevrelerindeki hayat şartları, ilim talebelerinin selefleri kadar Kur’ân ezberine önem vermelerine engel olmuştur.¹⁸⁷

Dolayısıyla müellifin eserlerinin bazı şârihleri, okuyucu ve öğrencilerdeki bu eksiklik sebebiyle, eserlerinde ayetin tamamını zikretmek mecburiyetinde kalmışlardır.¹⁸⁸

İbn Hişâm’ın Kur’ân ayetlerini şâhid olarak getirirken sergilediği bu hasredici/kısaltıcı tutum, onun kendine has yönteminden kaynaklanmaktadır. Müellif, okuyucunun dikkatini zikredilen şâhide daha fazla yoğunlaştırmak amacıyla kısaltma yoluna gitmiş, bu yolla onun, ayeti anlama ve ondan istifade etmesini azami derecede sağlamaya çalışmıştır. Elbette böyle bir metodun kullanımı müellifin takdirine kalmakla beraber, okuyucuyu belki de zora sokan en önemli husus, onun bu konuda ifrata varan boyutlarda yaptığı kısaltmalardır. Zira İbn Hişâm bazı konularda şâhid getirirken, konuya delil teşkil edecek tek bir kelime ile yetinebilmiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁴ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, **Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’ârîb**, thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullâh, Dâru’l-fikr, I. Baskı, Beyrut, 1419/1998, s.29; Şuayb, **Menhec**, s. 315.

¹⁸⁵ Taha 20/ 20.

¹⁸⁶ Şuayb, **Menhec**, s. 317.

¹⁸⁷ Şuayb, **Menhec**, s. 317.

¹⁸⁸ Şuayb, **Menhec**, s. 317.

¹⁸⁹ Şuayb, **Menhec**, s. 318.

Mesela irab alameti olan dammenin tahfif için sakın olarak okunduğu bazı kırâatleri zikrederken, ayetin sadece bir kelimesini şâhid olarak kullanmıştır. Ebû ‘Amr’ın tahfif için irab alâmetini düşürdüğü ¹⁹⁰ يُشْعِرُكُمْ kırâati ile ¹⁹¹ يَنْصُرُكُمْ ve ¹⁹² يَأْمُرُكُمْ kırâatlerinin şâhid olarak getirilmesinde müellifin bu tarz bir uygulaması söz konusudur. Bu ayetlerde Ebû ‘Amr tahfifli okuyuşu tercih etmiştir.¹⁹³

Az lafızla iyetinmeye oldukça düşkün olan müellifin, ayetle istişhâd ederken, onun bir bölümünü zikrettikten sonra الآية ifadesiyle şâhidi sonlandırıldığını görüyoruz. Bu, ayetin geri kalan kısmının mahalli istişhâd olmadığını belirtmek için müellifin kullandığı bir yöntemdir. Örneğin, Zemahşerî’ye ait bir yorumu aktarırken ayeti şöyle ihtisar etmiştir: *إِنَّ الزَّمْحَشَرِيَّ قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً) الْآيَةِ: إِنَّ التَّقْدِيرَ إِذَا دَعَاكُمْ فَاجْتَمِعُوا الْخُرُوجَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ.* “Zemahşerî ‘.....Sonra sizi yerden (kalkmaya) bir çağırıyor mı....’ ayet-i kerimesi hakkında şöyle der: Yani buradaki takdir, ‘sizi çağırıldığı zaman, işte o anda siz aniden (mezarlarınızdan) çıkarsınız’ şeklindedir.” Görüldüğü üzere İbn Hişâm, ayetin sadece konuya örneklik teşkil edecek cüzüyle yetinmiş, kalan kısmı zikretmemiştir. Müellifin kullandığı bu metot, okuyucuyu zihni dağınıklıktan kurtarmak ve sadece şâhide yoğunlaştırmak açısından oldukça kullanışlıdır. Ancak bazen İbn Hişâm’ı, şâhidin hiçbir şekilde mahalli istişhâd olmayacak bir bölümünü kullandığını görmekteyiz. Yani müellifin delil olarak sunduğu ayet parçası, konuya örnek olacak kısmından ayrı bir bölüm olabilmektedir. Ya da ayetin tamamı zikredilmeksizin meselenin anlaşılmadığı bazı durumlar söz konusu olmakla beraber, müellifin ayetin tamamını kullanmadığını, bir bölümünü zikretmekle yetindiği örnekler vardır. Bu durum okuyucuyu, ayet ezberinde yoksa zora sokmakta ve ona ayetin tamamını görme ihtiyacını hissettirmektedir.¹⁹⁴

Müellif ayetlerle istişhâdda bulunurken bir ayet, sure ya da Kur’ân’ın bir kısmıyla istişhâd etmemiş, şevâhidini Kur’ân’ın tamamından getirdiği gibi resmi

¹⁹⁰ وَأَمَّا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُأْمِنُونَ “Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?” el-Enâm 6/ 109.

¹⁹¹ يَأْمُرُكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ “Yahut Rahman’dan başka size yardım edecek şu ordunuz kimlerdir?” el-Mülk 67/ 20.

¹⁹² وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ “Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O, size ancak kötülüğü ve hayâsızlığı emreder.” el-Bakara 2/ 168,

¹⁹³ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.270.

¹⁹⁴ Şuayb, **Menhec**, s. 319.

mushaf ve sahabe mushafını da kullanarak, engin Kur'ân bilgisini gözler önüne sermiştir.¹⁹⁵

Kur'ân'ın tamamından delil getirerek istidlalde bulunduğu durumlara örnek olarak, Mekke ve Medine ehlinin (İbn Kesîr ve Nâfi') ¹⁹⁶أَمِنْ هُوَ قَاتِلٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ şeklindeki kırâati verilebilir. Ferra'nın, buradaki hemzenin nida harfî olduğu yorumuna karşılık, Kur'ân'da ٱ harfînden başka nida harfinin bulunmamasını delil göstermesi, müellifin Kur'ân'ın tamamıyla istidlalde bulunduğuna örneklik teşkil etmektedir.¹⁹⁷

Cumhurun (إِنَّ) edatını elif ile إِ şeklinde yazdığını, resmi mushafta da bu şekilde kullanıldığını belirtmesi, onun resmi mushaf ile istidlal ettiğini göstermektedir.¹⁹⁸

Kur'ân ayetlerini eserlerinde çokça kullanmasının doğal bir sonucu olarak İbn Hişâm, meşhur ve şaz kırâatlara de eserlerinde sıklıkla atıfta bulunmuştur.¹⁹⁹

2.1.2. Hadis

Bu konu başlığı altında genel manada nahiv usûlünde hadisle istişhâd meselesini ele alacak ve sonra İbn Hişâm'ın bu meseledeki tutumunu değerlendireceğiz.

2.1.2.1. Nahiv Usûlünde Hadisle İstişhâd

Hiz. Peygamber'in (a.s) kelamının fesâhatte zirve olduğu, hadis ilminin fesâhat, belâgat ve beyan konusunda Kur'ân-ı Kerim'den sonra ikinci derecede önem arz ettiği, üçüncü sırada ise Arap kelamının geldiği konusunda ilk dönem dil âlimleri ve sonraki dönem dilbilimciler ittifak etmişlerdir. Ancak burada bahsi geçen hadisler, lafız ile rivâyet olunan hadislerdir. Dolayısıyla nahvî kâidelerin tespitinde hadisle istişhâd edilirken ittifakla kabul edilen temel kıstas, hadisin lafzen mervî olmasıdır. Ancak bilindiği üzere bu hadisler oldukça nâdir ve sayı olarak azdır.²⁰⁰

Hadisle istişhâd meselesi, ilk dönem Arap dil âlimlerinin muvafakât veya muhalefetlerinin bizlere ulaşmadığı konulardan biridir. Belki de onların çoğu bu mevzuda görüşlerini izhar etmekten sakınmışlardır. Ancak genel manada onların, eserlerinde Arap şiirleri ve Kur'ân ayetleriyle istişhâde yöneldikleri, şâhid olarak

¹⁹⁵ Şuayb, **Menhec**, s. 319.

¹⁹⁶ ez-Zümer 39/9.

¹⁹⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 21; Şuayb, **Menhec**, s. 319.

¹⁹⁸ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 32.

¹⁹⁹ Şuayb, **Menhec**, s. 320.

²⁰⁰ Mutîr b. Hüseyin el-Mâlikî, **Mevkiu İlmi li'l-luğati'l-hadîs min ûsûli'n-nahvi'l-'Arabî**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1423/ 2002, s. 17.

hadislere çok fazla yer vermedikleri görülür.²⁰¹ Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ında sadece beş veya yedi hadis ile istişhâd ettiği zikredilmektedir.²⁰²

Hadislerle istişhâd mevzusu bağlamındaki tartışmaların daha çok müteahhirun olarak nitelendirilen, son dönem nahiv âlimleri arasında cereyan ettiği görülmektedir. Bu hususta açık desteğini beyan eden İbn Mâlik (v. 672/1273) ve İbn Hişâm (v. 761/1360) gibi âlimler bulunmakla beraber, itiraz gerekçelerini açıklayarak muhalefetlerini belirten âlimler de mevcuttur. İbn Dâî'(v. 680/ 1281) ve Ebû Hayyân (v. 745/1344) bu muhalif grubun en önemli savunucularındandır.²⁰³

Bununla beraber orta bir yol tutarak bir takım şartların bulunması halinde hadisle istişhâd etmenin câiz olduğunu savunan âlimler bulunmaktadır ki Şatibi (v. 790/ 1388) ve Suyutî (v. 911/ 1505) bunların başında gelmektedir.²⁰⁴

Dolayısıyla hadisle istişhâd meselesinde başlıca üç görüş ortaya çıkmıştır.

1. Hadisle istişhâdı mutlak surette reddedenler.
2. Hadisle istişhâdın mutlak olarak câiz olduğunu söyleyenler.
3. Bazı şartları taşımak kaydıyla hadisle istişhâda cevaz verenler.

Hadisle istişhâd meselesine yaklaşım tarzları farklı olan bu gruplardan her birinin kendince makul gerekçeleri ve delilleri bulunmaktadır. Şimdi bu görüş ve delilleri incelemeye çalışalım.

2.1.2.1.1. Hadisle İstişhâdı Mutlak Olarak Reddedenler

Hadisle istişhâdı mutlak olarak reddedenlerin temelde dayandıkları gerekçeler; hadislerin mana ile rivâyet edilmesi, hadislerde görülen dil hataları ve ilk dönem dil âlimlerinin hadislerle çok fazla istişhâd etmemeleridir.²⁰⁵

Ebû Hayyân hadis ile istişhâda cevaz vermeyen grubun öncülerindendir. O, hadisle çokça istişhâdda bulunan İbn Mâlik'e cevap verdiği *et-Tezyil ve't-tekmîl* adlı eserinde bu görüşünün gerekçelerini şöyle izah eder: “Bu musannıf (İbn Mâlik), Arap dilinde külli kâidelerin ispatında hadisle istişhâd etmeye düşküncü. Ben mütekaddimün ve muteahhirundan, onun dışında bu yol üzere olanı görmedim. Basra ekolünden Ebû

²⁰¹ Şuayb, **Menhec**, s. 331.

²⁰² Hatice el-Hadîsî, **Mevkifu'n-nuhât mine'l-ihcâci bi'l-hadîsi's-şerîf**, Dâru'r-reşîd, Bağdat, 1981, s. 52. Bolelli, “Hadisle İstişhâd”, s.169.

²⁰³ Şuayb, **Menhec**, s. 332.

²⁰⁴ Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 9 (1990), s.71.

²⁰⁵ el-Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, **Hizanetü'l-edeb ve lubbu lubâb lisâni'l-'Arab**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-hancı, Kahire, I, 9; Tural, “İstişhâd” s.71-72.

‘Amr el-‘Ala, İsa b. Ömer (v. 150), Halil ve Sîbeveyh; Kûfe ekolünden Muâz, Kisâi, Ferrâ, Ali b. Mübârek el-Ahmer ve Hişâm ed-Darîr gibi nahiv ilmini ilk defa ortaya koyan, Arap lisanının küllî kâidelerini belirleyen ve kıyas ile istinbât eden hiçbir âlim bunu yapmamıştır. Aynı şekilde Basra ve Kûfe ekolünün son dönem âlimleri ile Bağdât ve Endülüs ekolü gibi bölgesel ekollerin temsilcileri de bu yolu benimsememişlerdir. Müteahhirûn âlimlerden ferâset sâhibi bazı kimseler şöyle demiştir: ‘Âlimlerin hâdislerle istişhâddan uzak durmalarının nedeni, bu lafızların bizzat Hz. Peygamber’in (a.s.) kullandığı lafızlar olduğu konusundaki güvensizlikleridir. Şayet bu sözlerin Rasulullah’tan (a.s.) sâdır olduğuna emin olsalardı, hadisler küllî kâidelerin ispatında Kur’ân ayetleri gibi olurdu.’

Dolayısıyla iki sebepten dolayı hadislerle istişhâd câiz değildir. Birincisi, mana ile rivâyetin câiz oluşudur ki, biz Hz. Peygamber (a.s.) zamanında cereyan etmiş bir kıssanın bizlere çeşitli lafızlarla nakledildiğini görüyoruz. Örneğin nikâhta belirlenen mehir ile alakalı olarak rivâyet edilen şu hadisin farklı versiyonlarını görmek mümkündür. ‘Ezberlemiş olduğun Kur’ân ayetleri karşılığında bu hanımı sana nikâhladım’ mealindeki hadîs ²⁰⁶“مَلَكَتْهَا بِمَا مَعَكَ”²⁰⁷, ²⁰⁷“أَنْكَحْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ” ve ²⁰⁸“رَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ” şeklinde farklı lafızlarla rivâyet edilmiştir. Biz biliyoruz ki, Hz. Peygamber (a.s.) aynı olayı açıklamak üzere rivâyet edilen bu lafızların hepsini kullanmamıştır. Onun kullandığı lafız bunlardan biri olabilir ya da Hz. Peygamber (a.s.) bu lafızların dışında herhangi bir lafız da kullanmış olabilir. Zira râvi açısından düşünüldüğünde mâna ile rivâyetin câiz olması, hâdis rivâyetinde semâ’ metodunun ön planda olması, bu rivâyetlerin yazıya geçirilme zorunluluğunun olmaması, ayrıca hafızaya güvenme, yazılan hadis metinlerinde mananın ön plana çıkarılmasına zemin hazırlamıştır.

Lafız ile zapta geçirilen hadislere gelince bu oldukça zor bir meseledir. Özellikle de râvinin sadece bir defa duyduğu uzun hadislerde, lafız ile rivâyet oldukça zordur. Bu hususta Süfyân es-Sevrî’nin şöyle dediği rivâyet edilir: ‘Şayet ben sizlere, işittiği şeyi lafzıyla en iyi nakledeniniz benim dersem beni tasdik etmeyin. Bilin ki naklettiğim şey manadır.’

İkincisi ise hadislerde sıkça vuku bulan lahn hâdisesidir. Bilindiği üzere râvilerin çoğu Arap değildi ve Arap dilinin kâidelerini bilmiyorlardı. Bu sebeple onlardan gelen

²⁰⁶ Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 22.

²⁰⁷ Buhârî, “Nikâh”, 50.

²⁰⁸ Buhârî, “Vekâle”, 10.

nakillerde sıklıkla lahn vaki oluyordu. Ayrıca rivâyetlerinde Arap lisanının fesâhatine uymayan unsurlar mevcuttu. Ama biliyoruz ki Hz. Peygamber (a.s.) Arapların en fasihiydi. O, en fasih lügât ve en güzel terkiplerle konuşurdu. Bu hakikatlere rağmen musannıf (İbn Mâlik), hadislerle çokça istişhâd etmiştir. İbn Mâlik’in yolundan giden Bedruddîn ibn Cemâa’ya ‘Efendim! Bu hadis acemin rivâyetidir. Onda Allah Rasûlü’ne (a.s.) ait olmadığı bilinen lafızlar var’ dedim. Hiçbir cevap vermedi.”²⁰⁹

Görüldüğü üzere Ebû Hayyân (v. 745), hadislerle çokça istişhâd ettiği için İbn Mâlik’e eleştirilerde bulunmuş, hadislerin mana ile rivâyet edilmesi ve rivâyetlerde görülen lahn olayının hadislerle ihiticaca mani olduğunu savunmuştur.

Hadisle istişhâda cevâz vermeyen âlimlerden biri de Ebû Hayyân’ın hocası İbnu’l- Dâi’dir. O, hadislerle istişhâdın câiz olmadığı konusundaki görüşünü beyan ettiği *Şerhi Cümel* adlı eserinde şöyle demiştir: “Bana göre Sîbeveyh gibi ilk dönem âlimlerin dil kâidelerinin tespitinde hadislerle istişhâdı terk etmelerinin sebebi, mana ile rivâyetin câiz olmasıdır. Onlar genellikle Kur’ân ayetleri ve Araplardan sarîh nakille gelen rivâyetlerle istişhâd etmişlerdir. Şayet âlimlerin mana ile rivâyete cevâzı olmasıydı, Arapların en fasihi olması sebebiyle, Hz. Peygamber’in (a.s.) sözleri, dilin fesâhatinin ispatında ilk sırayı teşkil ederdi.”²¹⁰ Ebû Hayyân hadislerle istişhâdın câiz olmama gerekçelerini belirttikten sonra, yanlış anlaşılacak için şöyle bir izahatta bulunmaktadır. “Bu meseleyi uzun uzadıya izah etmemin sebebi, bu ilimde mübtedi seviyesinde olan kişilerin ‘Bu nahivcilere ne oluyor ki, içerisinde müslüman ve kâfirlerin bulunduğu Arapların sözleriyle istişhâd ediyorlar da Buhari ve Müslim gibi âdil kişilerin sözleriyle istişhâd etmiyorlar’ dememeleri içindir. Bizim sözlerimizi iyice kavrayan kişi, nahivcilerin hadislerle neden istişhâd etmediklerini idrak eder.”²¹¹

2.1.2.1.2. Hadisle İstişhâdın Mutlak Olarak Câiz Olduğunu Söyleyenler

Hadis ilminin Arap dilindeki yeri ve önemine vurgu yapan birçok âlim, lehçe ve dil olarak Arapların en fasihi olan Hz. Muhammed’in (a.s.) hadislerini, bu dilin küllî kâidelerini tespitinde şâhid, ölçü ve delil olarak kullanmışlardır. İbn Mâlik, İbn Hişâm ve Demâmînî gibi âlimler hadisi çokça şâhit olarak getirmişlerdir.²¹² İbn Mâlik’in hadisleri hüccet ve delil olarak sıklıkla kullandığı ve bu konuda Ebû Hayyân’ın sıkı muhalefetine

²⁰⁹ Suyûtî, *İktirâh*, s.45; Bağdâdî, *Hizâne*, I, 10-12; I, 43-45; Hâdisi, *Şâhid*, s. 62,63.

²¹⁰ Bağdâdî, *Hizâne*, I, 10.

²¹¹ Suyûtî, *İktirâh*, s.45; Bağdâdî, *Hizâne*, I, 12; Hâdisi, *Şâhid*, s. 64, 66.

²¹² Bolelli, “Hadisle İstişhâd”, s. 169.

maruz kaldığı bilinmekle beraber, İbn Hişâm'ın ondan daha fazla hadisle istişhâd ettiği görülmektedir.²¹³

Demâmînî'nin *Şerhu't-teshîl*'de Ebû Hayyân'a cevap olarak kaleme aldığı şu ifadeler, hadisle istişhâde cevaz verenlerin delillerini içermesi açısından önemlidir: "Musannıf (İbn Mâlik) nebevi hadislerle çokça istişhâd etmiş, Ebû Hayyân da ona muhalefet etmiştir. Ebû Hayyân'a göre mana ile rivâyetin câiz olması sebebiyle, bu lafızların Hz. Peygamber'e (a.s.) ait olduğuna dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Ben bu tartışmaları bazı âlimlere anlattım, İbn Mâlik'in görüşünün doğru olduğu kanaatine vardılar. Onları bu tercihe sevk eden amil, bu hususta (hadis metinlerinde zikrolunan lafızların Hz. Peygamber'e (a.s.) aidiyeti konusunda) yakîn bilginin şart olmamasıdır. İstenilen şey zann-ı galiptir ki, şer'i ahkâmların bağlanma noktası (hüküm verilme gerekçesi) odur. Lafızların ve irab kurallarının naklinde de durum böyledir. Bu hususta da zann-ı galip yeterlidir. Mana ile rivâyet konusunda da zann-ı galip olduğuna şüphe yoktur. Zira mana ile rivâyette asıl olan, kelimenin zaruret olmaksızın değiştirilmemesidir. Ayrıca hadis ravileri ve muhaddislerin, kılı kırk yararcasına hassasiyet gösterdikleri açıkça ortadadır. Mana ile rivâyete izin verenlerin vermiş oldukları cevaz tecviz-i aklîdir ki bu, aksi durumun gerçekleşmesine münâfi değildir (yani mana ile rivâyete cevaz verilmiş olması, hiçbir rivâyetin lafzen yapılmadığı manasına gelmez. Lafzi rivâyetler –sayıları az da olsa- mevcuttur.) Bu sebeple râvilerin, mana ile rivâyet câiz olmasına karşın, hadislerin zapta geçirilmesinde, metnin aslının korunmasında oldukça hassas davrandıkları görülür. Sonuç olarak zannı galip ortaya çıkar ve lafızlarda tebdil uzak bir ihtimal olarak görülür. Böylece hadis ile istidlâl eleştirilmez. Ayrıca mana ile rivâyette ihtilaf konusu olan husus, tedvin edilmemiş veya yazıya geçirilmemiş olan hadislerdir. Tedvin edilmiş ve yazıya geçirilmiş olan hadislerin lafızlarında değişiklik yapmanın câiz olmadığı konusunda ihtilâf yoktur. Bununla beraber mervîyyatın çoğunluğu, Arap dilinin fesada uğramasından önce, ilk asırda vaki olmuştur. Mana ile rivâyet eden râvilerin bu sözleri (tebdilleri) de kendileriyle ihticac edilmeye uygundur. Onların yaptıkları, bir lafzı başka bir lafızla değiştirmekten ibarettir ki bu durum hadisleri hüccet olmaktan çıkarmaz. İbnu's-Salâh (v. 643/ 1245) diyor ki: Böylece hadis hüccet olarak kalır. Değişime uğrayan lafzın

²¹³ Hâdisi, *Şâhid*, s. 64.

tevehhümü, kullanılan lafızla istidlâle mâni olmaz. Allah (c.c.) hakikati hakkıyla bilendir.”²¹⁴

Demâmînî’nin, özelde Ebû Hayyân’ın hadislerle istişhâd edilemeyeceği iddiasına gerekçe olarak sunduğu bu deliller, genel manada hadisi delil olarak kabul edenlerin hüccetlerini teşkil eder. Dolayısıyla hadislerin büyük bir kısmının, Arap dilinin bozulmasından önceki döneminde tedvin edilmiş olması, ayrıca râvilerin hadis rivâyetinde lafzı korumaya oldukça dikkat etmeleri, hadislerin birçoğunun lafızla naklolduğu konusunda zannı galip oluşturmaktadır. Bu esasa dayanarak hadislerin büyük bir kısmının lafızla rivâyet edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır ki, hadisle istişhâdı câiz görenlere göre, nahiv ve lügat kurallarını ispatlamak için bu kanaat kâfidir.

Ayrıca mana ile rivâyetin çeşitli şartlar taşıdığını belirten bu gruba göre, mana ile rivâyette râvinin, hangi değişikliklerin manayı değiştireceği veya anlamı daraltacağını idrak etmesi, kelimelerin cümle içindeki yerlerini çok iyi bilmesi, bazılarına göre de lügat ilminin inceliklerine vâkıf olması gerekmektedir.²¹⁵

Hadislerde var olduğu iddia edilen dil ve gramer hatalarına bu grubun verdiği cevaba gelince, onlara göre bu hatalar, hadislerin tamamı ile istişhâdı terk etmeyi gerektirmez. Bu durum sadece o hadisin râvisinde bulunan dil zaafına (killet-i dabt) hamledilir. Ayrıca bu ve benzeri hatalar şiirlerde de mevcut iken, şiirle istişhâd konusunda ihtilafın bulunmaması, hâdislerle istişhâdda ise birçok tartışmanın cereyân ediyor olması bu grubun oldukça eleştirdiği bir tutum olmuştur.²¹⁶

İlk dönem Arap dili âlimlerinin hadisle çok fazla istişhâd etmedikleri şeklindeki eleştiriye gelince, bu muhalefete şöyle cevap verilmiştir: İlk dönem Arap dili âlimleri, hadis rivâyetiyle meşgul olmamışlardır. Bu sebeple Arap dili âlimleri hadis âlimi değildir. Ayrıca bu dönemde hadis tedvinin yaygın olmaması sebebiyle Arap dilbilimciler Kur’ân ayetlerini ele aldıkları gibi, hadisleri değerlendirme imkânından yoksundular. Tedvinin yaygınlaşması ve hadis metinlerinin ilim ehlinin eline ulaşması, ancak ileriki dönemlerde mümkün olabilmıştır. Dolayısıyla ilk dönem âlimlerinin hadislerle çok fazla istişhâd etmemeleri, hadisleri şâhid olarak kabul etmemelerinden değil, hadis metinlerinin ellerine ulaşmamasından kaynaklanmaktadır. Buna binaen

²¹⁴ Bağdâdî, **Hizâne**, I, 14,15; Hâdisi, **Şâhid**, s. 64.

²¹⁵ Hüseyin, Muhammed el-Hıdır, **Dirâsât fi’l-‘Arabiyye ve târîhuhâ**, el-Mektebetu’l-İslâmî, Şam, III. Baskı, 1380/ 1960, s.170,171. Tural, “İstişhâd” s.74.

²¹⁶ Hüseyin, **Dirâsât**, s. 176; Tural, “İstişhâd” s.74.

bizler lügat âlimlerinin eserlerinde neredeyse hadisle istişhâda hiç yer vermediklerini müşahede etmekteyiz. Aynı durum, lügat ilmi ile kardeş ilim olan nahiv ilmi için de geçerlidir.²¹⁷

Ebû Hayyân'ın “Basra ve Kûfe ekolünün son dönem âlimleri ile Bağdât ve Endülüs ekolü gibi bölgesel ekollerin temsilcileri de bu yolu (hadisi şâhid olarak kullanmayı) benimsememişlerdir” şeklindeki eleştirisine karşılık ise şöyle cevap vermişlerdir: Bu görüş kabul edilemez bir görüştür. Zira Endülüslü âlimlerin eserleri hadisle istişhâd örnekleriyle doludur. Sakalî, Şerif el-Gırnatî, İbnu'l-Hâc, İbnu'l-Habbâz ve Ebû Ali eş-Şelûbîn gibi Endülüslü âlimler hadislerle ihticâc etmiştir.²¹⁸

2.1.2.1.3. Bazı Şartları Taşımak Kaydıyla Hadisle İstişhada Cevaz Verenler

Bu görüş sahiplerinin orta bir yol takip ettiği ve hadisle istişhâd için çeşitli şartların var olması gerektiğini öne sürdükleri görülür. Nitekim bu konuda öne çıkan iki isim Şâtibî (v. 790/1388) ve Suyûtî'dir.²¹⁹

Şâtibî, lafızlarının nakline itina gösterilen hadislerin şâhid olarak kullanılmasının câiz olduğu görüşündedir. O, *Elfiyye*'nin şerhinde şöyle der: “Bizler, topuklarına bevleden ahmak ve sefih Arapların kelamı ve içerisinde müstehcenlik ve küfürlü lafızlar barındıran şiirleriyle istişhâd ettikleri halde, sahih hadisi terk eden insanlar görüyoruz. Çünkü hadisler mana ile rivâyet edildiği için, rivâyet ve lafızlar farklılık arz eder. Bununla birlikte şiirlerde lafza itina gösterilir, manaya değil. Kur'ân ayetlerinde ve kırâat vecihlerinde de aynı durum söz konusudur. Bilindiği üzere nahiv ve lügat ilminde itibar edilen şey, lafızdır. Bu bağlamda hadisler iki kısma ayrılır. Rivâyetinde lafzına itina gösterilenler ve lafız korunmaksızın mana ile rivâyet edilenler. Lafzen mervi rivâyetler arasında Hz. Peygamber'in (a.s.) fesâhatına delâlet eden ve onun Hamedân'a ve Vâil b. Hucr ile diğerlerine gönderdiği mektuplarda kullandığı ifadeler, Rasulullah'a (a.s.) ait meseller ve lafzıyla ibadet edilmesi sebebiyle rivâyetinde lafza son derece dikkat edilen hadisler bulunmaktadır. Bu hadisleri şâhid olarak getirmek câizdir. İbn Mâlik hadisler arasında bu zaruri ayrımı yapmamış, görüşlerini mutlak manada tüm hadisler üzerine bina etmiştir.”²²⁰

²¹⁷ Hüseyin, *Dirâsât*, s. 176.

²¹⁸ Hüseyin, *Dirâsât*, s. 176, 177.

²¹⁹ Bağdâdî, *Hizâne*, I, 11; Hâdisi, *Şâhid*, s. 65.

²²⁰ Bağdâdî, *Hizâne*, I, 12, 13.

Bu görüşün tek savunucusu Şatibî değildir. Suyûtî de şu ifadelerle onunla aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir: “...Hz. Peygamber’in (a.s.) sözlerine gelince, şayet bu rivâyetler lafızları korunarak nakledilmişse, onlarla istişhâd câizdir. Bu türden rivâyetlerin sayısı oldukça az olmakla beraber hadislerin büyük çoğunluğu mana ile rivâyet edilmiştir. Arap asıllı olmayan kimseler, tedvininden önce hadisleri rivâyet etmişler, bazı lafızları çıkarıp bazılarını ilave etmişlerdir. Kelamda takdim, tehir yapıp lafızları değiştirmelerinden dolayı sen, aynı hadisin farklı şekillerde rivâyet edilmiş olduğunu görürsün. Bu sebeple İbn Mâlik, nahvî kâideleri, hadislerde zikri geçen lafızlarla temellendirmesi sebebiyle eleştirilmiştir.”²²¹

Suyûtî, hadisle istişhâd konusunda orta bir yol takip etse de, onun İbnu’d-Dâî’ ve Ebû Hayyân’ı, İbn Mâlik’e karşı şu ifadelerle desteklediği görülür: “...Bu konuda İbnu’d-Dâî’ ve Ebû Hayyân’ın görüşü doğrudur. Zira İbn Mâlik, “أَكْلُونِي الْبَرَاعِيثَ” “Pireler beni yedi”²²² ifadesinin nahiv kurallarına uygun olduğunu ispatlamak için *Sahihâyn*’da geçen şu hadisi delil getirmiştir: يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةً بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةً بِالنَّهَارِ²²³ Süheylî bu hadisle istidlâl etmiş, ancak akabinde şöyle demiştir: ‘Kanaatime göre buradaki و idmâr alâmetidir. Bu hadis muhtasar olup, Bezzâr hadisi bazen mutavvel (uzun bir metin) olarak bazen de konunun gerektirdiği ölçüde sadece bir cüz’üyle rivâyet etmiştir. Onun bu hadisi إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ، مَلَائِكَةً بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةً بِالنَّهَارِ şeklinde rivâyet ettiği de görülür.”²²⁴

Suyûtî, rivâyetlerde râvilerin gerçekleştirdiği bazı kural dışı değişiklikleri vurgulamak için İbnu’l-Enbârî’nin şu ifedelerine yer verir: “İbnu’l-Enbârî, *el-İnsâf* adlı eserinde كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا nin haberine أَنْ’in dâhil olmayacağı kuralına karşın, كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا hadisinin delil getirilemeyeceğini, zira bu ilavenin râvinin yaptığı tağyirden başka bir şey olmadığını belirtir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) Arap dilini kullananların en fasihidir.”²²⁵

Görüldüğü üzere hadisi şâhid ve delil olarak kabul etme konusunda orta yolu izleyenler, kayıtsız şartsız tüm hadislerin hüccet olmadığını beyan etmekle beraber, nahiv ilminin külli kâidelerinin tespitinde hadisin şâhid olarak kullanılmayacağı iddiasında bulunmamışlardır. Onlara göre istişhâd edilecek hadislerde lafzın

²²¹ Suyûtî, *İktirâh*, s. 43.

²²² Bu ifadede, fâilden önce gelen fiil çoğul halde kullanılmıştır.

²²³ Bu hadiste de fâil olan مَلَائِكَة kelimesinden önce fiil، يَتَعَاقَبُونَ şeklinde çoğul olarak gelmiştir. Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salâh ve Fadluhâ”, 1; Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salâh”, Hadis no: 210.

²²⁴ Suyûtî, *İktirâh*, s. 46.

²²⁵ Suyûtî, *İktirâh*, s. 46.

korunmasına hassasiyet gösterilmesi, dilin bozulmasından önce ilk dönemde tedvin edilmiş bir hadis olması ve rivâyetlerde lahnın bulunmaması gibi belirli şartlar bulunmalıdır.

Lügat ve nahiv ilminde hadisle istiṣhâd konusunda, hangi grubun delillerinin daha güçlü olduğunu tespit için birçok hadis eseri incelediğini belirten Muhammed el-Hıdır Hüseyin, bu araştırmaları sonucunda kendisiyle ihticac noktasında hadislerin üç gruba ayrıldığını ifade etmiştir.²²⁶

“**Birinci grup hadisler**, şâhid olarak getirilmesinde ihtilaf olmayan hadislerdir. Ona göre bu tür hadisleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Dil bilginlerince Hz. Peygamber’in (a.s.) fesâhatini ispat için kullanılan **حَمِي** “*الظُّنْمُ ظُلُمَاتُ يَوْمٍ*”²²⁷ “*مَاتَ حَتْمٌ أَنْفِهِ*”²²⁸ “*سَافَا كِزِشْتِي*”²²⁹ “*أَلْوَيْسُ*”²³⁰ ifadeleriyle **إِنْ** “*Zulüm, kıyamet gününde (sahibine) zifiri karanlık olacaktır*”²³¹ ifadeleriyle **مَازَوْرَاتٌ غَيْرُ مَاجَوْرَاتٍ** “*Siz usanmadıkça, Allah asla usanmaz.*”²³² ve **غُنَاهْكَارٌ** “*Günahkâr ve sevapsız bir şekilde dönün*”²³³ gibi Rasulullah’ın (a.s.) veciz sözleri.

2. Kunut, tahiyyat ve birçok zikir ve dua gibi, özel vakitlerde okunması emredilen veya kendisiyle ibadet edilen lafızlar.

3. Hz. Peygamber’in (a.s.) farklı Arap kabileleriyle, onların kendi dillerinde yaptığı konuşmalar da bu kabildendir. Ancak zikredilen üç grup hadiste de râvilerin, hadisin lafzını kastediyor olmaları gerekir.

4. Farklı tarîklerle rivâyet edilmesine rağmen, lafızları aynı olan hadisler de şâhid olarak kullanılır. Zira rivâyet tariklerinin farklı olmasına rağmen lafzın aynı olması, ravilerin hadisin lafzına hiçbir müdahalede bulunmadıklarını gösterir.

5. Mâlik b. Enes (v.179/ 759), Abdulmelik b. Cüreyc (v. 150/ 767) ve İmam Şafi’î (v. 204/ 819) gibi dilin bozulmadığı çevrelerde yetişen âlimlerin tedvin ettiği hadisler,

²²⁶ Hüseyin, **Dirâsât**, s. 178.

²²⁷ حَمِي: Isınmak, sıcaklığı artmak ve الوطيس : Ocak, fırın tandır ve savaş manalarına gelen bu iki kelimedenden oluşan الوطيس حَمِي ifadesi, *savaşın kızıştığı veya şiddetlendiğini* ifade etmektedir. Komisyon, **el-M‘ucemu’l-Vesît**, “hmy” md., I, 200.

²²⁸ Bu ifade kişinin herhangi bir kıtâl söz konusu olmaksızın, doğal olarak öldüğünü ifade eder.

Komisyon, **el-M‘ucemu’l-vesît**, “enf” md., I, 30.

²²⁹ Müslim, “Birr”, 56

²³⁰ Buhârî, İmân, 32; Teheccüd, 18; Savm, 52; Libâs, 43; Muvatta, “Salâti’l-Leyl”, 4.

²³¹ Hz. Peygamber (a.s.) oturan bir kadın topluluğu görür. Onlara: “*Sizi burada oturtan nedir?*” diye sorar. Kadınlar cenazeyi beklediklerini söylerler. Rasulullah : “*Siz bunu yıkayabiliyor musunuz?*” diye sorar. “*Hayır*” derler. “*Cenazeyi taşıyabiliyor musunuz?*” der. “*Hayır*” diye cevap verirler. Bunun üzerine Allah Rasûlü : *ارجعن مَازَوْرَاتٌ غَيْرُ مَاجَوْرَاتٍ* “*Günahkâr ve sevapsız bir şekilde dönün*” der. Müslim, “İmân”, 24.

6. İbn Sirîn (v. 111/729), Kâsım b. Muhammed b. Ebi Bekr (v.106/ 724), Recâ b. Hayve (v.112/730) ve ‘Ali b. el-Medenî gibi mana ile hadis rivâyetine müsaade etmeyen âlimlerin tedvin ettikleri hadisler, istişhâdın ihtilaf olmaksızın câiz olduğu hadislerdir.²³²

İkinci grup hadisler, şâhit olarak getirilmeye müsait olmayan hadislerdir. Bunlar, ilk asırda tedvin edilmeyen, Müteahhir bazı âlimlerin eserlerinde bulunan hadislerdir ki, bu hadislerle senetleri muttasıl veya maktu olsun fark etmez, istişhâd edilmesi câiz değildir.

Üçüncü grup hadisler ise, istişhâd konusunda ihtilafın muhtemel olduğu hadislerdir. İlk dönemde tedvin edilmiş olmakla beraber, yukarıda zikredilen altı gruptan birine dâhil olmayan hadislerdir. Bu hadisleri de iki kısma ayırmak mümkündür:

Birinci kısım hadisler, aynı lafızlarla rivâyet edilen hadislerdir. Rivâyette asıl olan lafzen rivâyet olduğu için bu hadislerle ihticâc câizdir.

İkinci kısım hadisler ise, bazı rivâyetlerde lafızların farklılık arz ettiği hadislerdir. Bu grup hadislerde meşhur rivâyetle gelen ve hadisçilerin tenkidine uğrayanlar ile şaz rivâyetle gelen ve bizzat hadisçiler tarafından tenkit edilen hadisleri ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Zira birincisiyle istişhâd câiz iken, ikincisiyle câiz değildir.

Muhammet el-Hıdır Hüseyin, konuyu şöyle özetlemektedir: Araştırmanın hûlasası şudur ki, rivâyetlerde farklılık olsa da ilk devirde tedvin edilen bütün hadislerle istişhâd edilir. İstişhâdın mümkün olmadığı hadisler, şaz rivâyetlerle gelen ve hadisçiler tarafından hata tespit edilen hadislerdir.”²³³

Muhammet el-Hıdır Hüseyin’in bu görüşlerine istinaden, Kahire Arap Dil Enstitüsü hadisle istişhâd konusunda şu metni yayınlamıştır:

“Arap dil bilgileri hadisle ihticâc konusunda, mana ile rivâyetin câiz olması ve acemlerin hadis rivâyet etmeleri sebebiyle meydana gelen lahn olaylarından dolayı ihtilafa düşmüşlerdir. Enstitü, hadislerle ancak aşağıdaki şartları taşımaları kaydıyla ihticâc edilebileceği görüşündedir:

Kütüb-ü Sittede ve daha önce yazılan eserlerde bulunmayan hadislerle lûgat ve nahiv alanında istişhâd edilmez.

²³² Efğânî, **Usûl**, s. 55- 57; Hüseyin, **Dirâsât**, s. 177, 178.

²³³ Hüseyin, **Dirâsât**, s. 179; Efğânî, **Usûl**, s. 55- 57.

Bu eserlerde bulunan hadislerle de ancak aşağıdaki şartlar çerçevesinde ihticâc edilir.

1. Mütevâtir hadisler,
2. Lafızlarıyla ibadet olunan hadisler,
3. Cevâmi’u’l-kelimden sayılan hadisler,
4. Rasulullah’ın (a.s.) yazdırdığı mektup, davet türü yazılar,
5. Hz. Peygamber’in (a.s.) her kabileye kendi lehçesiyle hitap ettiğini belirtmek için rivâyet edilen hadisler,
6. Mana ile rivâyete cevaz vermeyen hadis âlimlerinin rivâyet ettiği hadisler,
7. Farklı yollarla gelmesine rağmen lafızları aynı olan hâdisler.”²³⁴

Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi” isimli araştırmasında, orta görüş sahipleriyle aynı kanaatte olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: “*Netice olarak Hz. Peygamber’in Arapların en fasihi olduğu hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Hadisler, Arap şiirinden daha sıhhatli ve sağlam senetlerle intikal ettiklerinden, hadislerin lafzını değiştirmeden rivâyet etmenin asıl olduğu kanaati yaygın olduğundan dolayı, ayrıca birçok hadis kitabı Hicrî ilk iki asırda tedvin edilip hadis usûlü kâideleri tespit edildiği için ve bunun yanında sahih ve sahih olmayan hadislerle lafzen ve mânâ ile rivâyet edilen hadisleri birbirinden ayırmaya yarayan kâideler de çok erken dönemlerde tespit edilmiş olduğundan; herhangi bir bedevinin veya cahiliyye şâirinin inşâd ettiği şiirlerle ihtilafsız istişhâd edildiği halde; Hz. Peygamber’in (a.s.) hadisleriyle istişhâd etmemenin dayanıksız ve mesnetsiz bir iddiadan ibaret olması gerekir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’den sonra en fasih Arapça, hadisler vasıtasıyla günümüze kadar intikal eden Peygamberimizin veciz sözleri ve hadisleridir. Bu sebeple yukarıda belirtilen 7 çeşit hadisle tereddütsüz istişhâd edilebilir gibi bir sonuca varmak mümkündür.*”²³⁵

Tural, konuyla ilgili görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “...Görüldüğü üzere gerek Muhamed el-Hıdır Hüseyin’in, gerekse Mısır Dil Akademisi’nin vardığı neticeye göre hadislerle istişhâd, kütüb-i sittede ve daha önce yazılan eserlerde yer alan hadislerle sınırlandırılmıştır. Hatta bununla da yetinilmemiş, buralarda zikredilen hadisler için de birtakım şartlar ve tahditler konulmuştur.

²³⁴ Hâdisi, **Şâhid**, s. 65, Tural, “İstişhâd” s.77, 78.

²³⁵ Bolelli, “Hadisle İstişhâd”, s. 172.

Bizce hadislerle ilgili olarak gösterilen bu titizlik ve hassâsiyet biraz aşırıdır. Hadis rivâyetinde bir takım dil hatalarının, tashif ve tahriflerin vuku bulduğu bir gerçektir. Ancak aynı durum fazlasıyla şiirler ve nesirler için de söz konusudur. Buna rağmen bazen mantık sınırlarını da zorlayarak, bir sürü tevil ve takdirlerle Arapçaya uygunluğu ispat edilmeye çalışılan şiir ve nesirler için gösterilen iyi niyet ve gayret acaba hadisler için neden gösterilmiyor? Kaldı ki, çok defa bir dilcinin hatalı dediği bir hadisi başka bir dilci hatâsız bulmakta ve bunu kabul edilir şâhidlerle ispat etmektedir.

Netice olarak şunu söylemek istiyoruz, ilk devirde yazılmış olsun veya olmasın, kütüb-i sittede bulunsun veya bulunmasın, sağlam senetlerle bize intikâl eden, dinî mevzularda delil kabul edilen ve tevil yoluyla dahi olsa dil kâidelerinden her hangi birine uygunluğu tespit edilen bütün hadislerle istişhâd etmek câizdir."²³⁶

2.1.2.2. İbn Hişâm'ın Hadîs ile İstişhâd Yöntemi

İbn Hişâm hadis ile istişhâda cevaz veren, hatta bunun ötesinde hadisle istişhâdî teşvik eden âlimlerdendir. Nahiv eserlerinde (özellikle de *Muğni'l-lebîb* isimli eserinde) birçok hadis zikretmesi ve bunları istidlâl için kullanmış olması, onun hadisle istişhâda verdiği önemi göstermektedir. İbn Hişâm, Ebû Hayyân'ın öğrencisidir. Hadisle istişhâd konusunda onun en sıkı muhalifi olarak tanınan müellif, imkân bulduğu her fırsatta hadisle istişhâdda bulunmuştur. Onun bu muhalefeti sebebiyle mütercimlerin kendisi hakkında "hocası Ebû Hayyân'a çokça muhalefet etmiş ve onun çizgisinden ayrılmıştır" şeklinde ifadeler kullandığı müşahede edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif, *Katru'n-nedâ* adlı eserinde 17, *Şuzûru'z-zeheb*'de 32, *Muğni'l-lebîb*'de ise 63 (mükerrer hadislerle birlikte 78) hadîs kullanmıştır.²³⁷

İbn Hişâm, hadisleri şâhid olarak getirirken bazen قال الرسول gibi sıklıkla kullanılan ifadeleri kullanmamış, onun yerine şâhidin hadis olduğuna işaret etmekle yetinmiştir.

"Anninin yerine oruç tut" وفي الحديث: "صُومِي عَنْ أُمِّكَ"²³⁸

²³⁶ Tural, "İstişhâd" s. 79.

²³⁷ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, s. 408,409; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s.473; İbn Hişâm, *Muğni*, s.696,697. Efğânî, *Usûl*, s. 50.

²³⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 394; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1424/2003, IV, 256.

“Her... الحديث: ”كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ“
çocuk İslam fıtrâtı üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi veya Hristiyan yapar.”²³⁹

Müellif bazen de hadis kitabının adını vererek, bunun hadis olduğunu belirtme yolunu tercih eder. Bazen de şöyle bir üslûp kullanır:

وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَجَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَإِنْ زَنَى وَ إِنْ سَرَقَ؟ فَقَالَ: ”وَ إِنْ زَنَى وَ إِنْ سَرَقَ“
 “Hz. Peygamber (a.s): “Zina etse ve hırsızlık yapsa da mı (cennete girer?)” ifadelerine karşılık Cibrîl (a.s): “Evet zina etse ve hırsızlık yapsa da cennete girer.”²⁴⁰

Hz. Peygamber (a.s) kabir ziyaretinde, kabir ehline hitaben “İnşaallah bizler de sizlerin arasına katılacağız” şeklinde buyurmuşlardır.²⁴¹

فِي صَحِيحِ الْبُخَارِي فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ...
 “Her insan... و قوله عليه الصلاة والسلام: ”كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعَ نَفْسِهِ فَمُعْتَقُهَا أَوْ مُوْبِقُهَا“
sabah kalkar, nefisini satışı çıkarır. Bazısı onu köleleştirir, bazısı ise yok eder.”²⁴²

İbn Hişâm çoğunlukla hadis şevâhidini zikrederken, ayetlerde olduğu gibi hadisin konuyu ilgilendiren kısmını zikretmekle yetinmiştir. Dolayısıyla istifhâm hemzesinin hazfi konusunda وَ إِنْ زَنَى وَ إِنْ سَرَقَ؟ فَقَالَ وَ إِنْ زَنَى وَ إِنْ سَرَقَ hadisinde, sadece istifhâm hemzesinin hazfedildiği bölümü zikretmekle yetinmiştir.²⁴³

Yine müellif, Kûfelilere göre إِنْ in manalarından birinin إِنْ olduğunu ifade ettiği bölümde, örnek olarak Hz. Peygamber’in (a.s.) وَ إِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ hadisini, sadece konuyla ilgili bölümünü zikretmek üzere örnek olarak getirmiştir.²⁴⁴

Lukata ile ilgili olan فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَ إِلَّا اسْتَمْتَعَ بِهَا “Şayet sahibi gelirse (bulduğun malı ona iade et). Gelmezse kendin istifade edebilirsin.”²⁴⁵ hadisini de İbn Hişâm, şartın cevabında fa’nın hazfedildiği durumlara örnek için getirmiş, hadisin sadece konuyla alakalı kısmını zikretmekle yetinmiştir.²⁴⁶

²³⁹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 273, 274; V, 575; VI, 18; s.134, 471, 499; Buhârî, “Cenâiz”, 79.

²⁴⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 80; Buhârî, *Bed’ü’l-Halk*, 6.

²⁴¹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 153; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXVIII, 89. Beyhâkî, **es-Sunenu’l-Kubrâ**, IV, 132.

²⁴² İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 110; Tirmizî, “Deavât”, 86; İbn Mâce, “Tahâre”, 5.

²⁴³ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, s. 24; Şuayb, **Menhec**, s. 334.

²⁴⁴ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, s.37; Şuayb, **Menhec**, s. 334.

²⁴⁵ Buhari, “Lukata”, 1

²⁴⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, s.171; Şuayb, **Menhec**, s. 335.

“Vav” in, Tay, Ezd ve Belhâris kabilelerinin lügatinde müzekkerlik alameti olarak kullanıldığını ifade ettiği konuda İbn Hişâm, *يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةُ بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ بِالنَّهَارِ* hadisini bu kullanıma örnek için getirmiş ve sadece hadisin ilgili bölümünü zikretmiştir.²⁴⁷

Ancak müellifin kullandığı bu hadis, yanlış bir anlaşılma sonucu misal olarak verilmiştir. Hadis, uzun bir rivâyetin kısa cüzünden ibarettir.²⁴⁸ Bu bölümü İmam Mâlik *Muvatta*’sında muhtasar olarak rivâyet etmiş, İbn Mâlik ve akabinde İbn Hişâm sehven, hadisin bu cüzüne dayanarak istişhâd etmişlerdir. Zira *Sahih-i Buhari*’de Kitabu’t-Tevhîdde *يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةُ بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ بِالنَّهَارِ*²⁴⁹ şeklinde geçen hadis yine aynı eserin Kitabu Bedi’l-Halk’inde *مَلَائِكَةُ يَتَعَاقِبُونَ، مَلَائِكَةُ بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ بِالنَّهَارِ*²⁵⁰ olarak rivâyet edilmektedir. Dolayısıyla bu hadisin konuya şahidlik edecek bir boyutu söz konusu değildir.²⁵¹

Müellifin çoğunlukla hadisin mahallli istişhâd bölümüyle yetindiğini söylemek mümkün olmakla beraber, onun hadisin tamamını ya da tamamına yakını zikrettiği de görülmektedir. Şu hadislerde olduğu gibi:

“*Ben, Kureyş*” *أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّادِ بَيِّدَ أَنَّى مِنْ قُرَيْشٍ، وَ اسْتَرْضَعْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرِ* *kabilesine mensup olmam ve Sad b. Bekr kabilesinde büyüymüş olmam sebebiyle Dâd lûğatı (Arapça) ile konuşanların en fasihiyim*”²⁵²

“*Zina eden*” *لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ* *zina ettiği esnada, mümin olarak zina etmez. İçki içen içki ettiği esnada, mümin olarak içki içmez.*”²⁵³

“*Şayet kavmin küfürden henüz kurtulmuş olmasaydı, kabeyi yıkardım.*”²⁵⁴

“*La havle ve la kuvvete illa billah, cennetin hazinelerinden bir hazinedir.*”²⁵⁵

²⁴⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 354; Şuayb, **Menhec**, s. 335.

²⁴⁸ Hadisin Buhari’de geçen tam matni şöyledir: *و يَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَتَعَاقِبُونَ، مَلَائِكَةُ بِاللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ بِالنَّهَارِ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ، فَيَقُولُ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ يُصَلُّونَ، وَ أَتَيْنَاهُمْ يُصَلُّونَ.* Buhârî, *صَلَاةُ الْعَصْرِ*, ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَيْهِ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ، فَيَقُولُ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ يُصَلُّونَ، وَ أَتَيْنَاهُمْ يُصَلُّونَ. Bed’u’l-Halk, 17.

²⁴⁹ Buhârî, *Tevhîd*, 23.

²⁵⁰ Buhârî, *Bedu’l-Halk*, 6.

²⁵¹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.354; Şuayb, **Menhec**, s. 335.

²⁵² İbn Hişâm, **Muğni’l-Iebîb**, II, 201, 202; Dârimî, “Menâsik”, 34

²⁵³ İbn Hişâm, **Muğni’l-Iebîb**, II, 160; VI, 264, 265; Buhari, “Şerike”, 30.

²⁵⁴ İbn Hişâm, **Muğni’l-Iebîb**, III, 446 Buhari, “Hacc”, 42.

²⁵⁵ İbn Hişâm, **Muğni’l-Iebîb**, III, 290; V, 120; V, 245; V, 88; VI, 57; Tirmizi, “Deavât”, 57, 119.

“Sizden biriniz durgun suya *لا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ* bevetletmesin. Sonra onunla yıkanabilir.”²⁵⁶

“Kıyamet günü azabı en şiddetli olanlar *إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوَّرُونَ* musavvirlerdir.”²⁵⁷

İbn Hişâm’ın, hadisleri istidlâl için kullandığı bazı örnekler şunlardır:

Olumlu soru cümlelerinin cevabında *بلى*’nın kullanılabileceğine dair müellif *Sahih-i Buhari*’de geçen *أَنَّ الرَّسُولَ (صَلَّمَ) قَالَ لِأَصْحَابِهِ "أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا لَكُمْ رُبْعُ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالُوا"* Rasulullah (a.s) ashabına buyurdu ki: “Cennet ehlinin dörtte birinin sizden olmasına razı mısınız?”²⁵⁸ hadisini şâhid olarak getirmiştir.²⁵⁹

“كل” kelimesi marifeye muzâf olduğunda, bu kelimenin hem lafzının hem de manasının gözetilmesinin câiz olduğunu belirten İbn Hişâm, buna binaen *كلهم قائم* veya *كلهم قائمون* şeklinde iki kullanımın da mümkün olduğunu beyan etmektedir. Müellife göre *كل*’nun haberindeki zamir, ancak müfred ve müzekker olduğunda *كل*’nun lafzına binaen dönebilir. Bu görüşünü İbn Hişâm, şu kutsî hadis ile desteklemektedir: *يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ* “Her insan sabah kalkar, nefisini satışı çıkarır. Bazısı onu köleleştirir, bazısı ise yok eder.”²⁶¹ ve *كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوْبِقُهَا* “Hepiniz çobansınız ve elinizin altındakilerden sorumlusunuz.”²⁶² hadisleriyle de istidlâl etmektedir.²⁶³

İbn Hişâm Hz. Peygamber’in (a.s) *كَمَا تَكُونُوا يُؤَلَىٰ عَلَيْكُمْ* “Nasıl olursanız öyle yönetilirsiniz”²⁶⁴ hadisiyle istidlâl ederek, bazen *أَنْ*’e hamledilerek amel ettirildiğini belirtir. Ayrıca müellif, *فَالَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ* “Sen onu görmesen de o seni görmektedir.”²⁶⁵ hadisine binaen, amelin iptali konusunda *إِنْ*-i şartiyyenin *لَوْ* hükmünde olabileceği görüşündedir.²⁶⁶

Verilen örnekler müellifin, hadisleri istidlâl amacıyla kullandığını göstermektedir.

²⁵⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 240; Müslim, “Tahare”, 95.

²⁵⁷ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 231; III, 523; IV, 177, 178, 181; Buhârî, “Kitâbu’l-Libâs”, 89. Nesâî, “Zînet”, 114.

²⁵⁸ Buhârî, “Kitâbu’l-Eyman ve’n-Nüzûr”, 3.

²⁵⁹ İbn Hişâm, **Muğni**, s.123; Şuayb, **Menhec**, s. 336.

²⁶⁰ Müslim, “Birr”, 55.

²⁶¹ Tirmizî, “Deavât”, 86.

²⁶² Buhari, “Nikâh”, 91.

²⁶³ İbn Hişâm, **Muğni**, s.204; Şuayb, **Menhec**, s. 337.

²⁶⁴ Deylemî, **Müsneid**, III, 305.

²⁶⁵ Buhârî, “İman”, 1.

²⁶⁶ İbn Hişâm, **Muğni**, s.661; Şuayb, **Menhec**, s. 339.

2.1.3. Arap Kelâmı

Bu bölümde şiir ve nesir olarak Arap kelamının nahiv usûlüne kaynaklığı irdelenecektir. Genel olarak fesâhatine güvenilen kişilerden nakil olunduğu sabit olan Arap şiiri ve nesri ile istişhâd etmek, dil âlimleri arasında ittifak edilen bir durumdur. Bu bağlamda Arap kelâmı; Kur'ân ayetleri ve kırâatleri ile hadislerden sonra dilsel kâidelere kaynaklık etme noktasında üçüncü sırayı teşkil etmektedir. Kur'ân ve hadise hürmeten nahiv usûlü sistematüğinde genel olarak bu sıralama takip edilse de kâidelerin ispatında sayı açısından Arap kelamının büyük bir yekün teşkil ettiği görülmektedir. Filolojik çalışmalara kaynaklığı bakımından Arap şiiri ve nesri genel manada şu bağlamlarda ele alınmıştır:

Bilindiği üzere her şiir ve nesir dilsel kâidelere kaynaklık edemez. Dil âlimleri bunlar için çeşitli kurallar ortaya koymakla beraber, râvinin yaşadığı döneme ve mensup olduğu kabileye dayalı genel kabul gören bir tasnife de gitmişlerdir. Yani Arap kelâmının sıhhati noktasında zaman ve mekân unsuru göz önüne alınmaktadır. Dolayısıyla Arap kelâmı için söylenebilecek en önemli özellik, fasîh olması ve h.II. asrın son çeyreğine kadar geçen süre içerisinde söylenmiş olmasıdır.²⁶⁷

Filolojik çalışmalarda, bir şiirin şâhit olabilmesi için şâirinin tabakasının bilinmesi oldukça önem arz etmektedir. Dil âlimleri bu noktada çeşitli tasnifler yapmakla beraber içlerinde en fazla kabul gören tasnif şudur:

a) Birinci tabaka: Bu tabakayı İslam'dan önce yaşamış cahiliyye şâirleri oluşturmaktadır. Câhiliyyûn olarak da bilinen bu tabakayı 'Aşâ (v. 7/629) ve İmru'l-Kays (v. 25/645) gibi şâirler oluşturmaktadır.

b) İkinci tabaka: Cahiliyye ve İslâm dönemini idrâk eden Muhadremûn bu tabakayı oluşturmaktadır. Lebîd (v. 40/ 660) ve Hassân bu tabakadandır.

c) Üçüncü tabaka: Bu tabakayı da İslâmiyyûn olarak da adlandırılan ve İslam'ın ilk dönemlerini idrâk etmiş mutekadîmûn teşkil etmektedir. Cerîr (v. 110/728) ve Ferazdâk (v. 114/732) gibi şâirler bu tabakayı oluşturur.

d) Dördüncü tabaka: Muvelledûn olarak da bilinen bu tabaka, ilk üç tabakadan sonra gelen ve günümüze kadarki süreç içerisinde var olan şâirleri kapsamaktadır.²⁶⁸

İlk iki tabakanın şiirleriyle istişhâd edilebileceği noktasında icmâ var iken üçüncü tabakanın şiirlerinin şâhid olarak kullanılması noktasında ihtilâf mevcuttur.

²⁶⁷ Efğânî, **Usûl**, s.19.

²⁶⁸ Bağdâdî, **Hizâne**, I, 5, 6.

Ancak yaygın kanaat, onların da şiirleriyle istiṣhâd edilebileceği doğrultusundadır. Dördüncü tabakanın şiirleriyle ise mutlak manada istiṣhâd edilmez.²⁶⁹

Arap kelâmının sıhhati noktasında mekân unsurunun da büyük ölçüde önem arz ettiğinden bahsetmiştik. Bu bağlamda bazı kabilelerin kelâmı fasih addedilirken, diğer bazıları ise fasih görülmediği için hüccet kabul edilmemiştir. Mesela acem olan komşu milletlerle ihtilattan uzak duran bir kabile, uzak durmayandan daha fasih sayılmış, Arap yarımadasının orta bölgelerindeki kabilelerin dillerine daha fazla itimat edilmiştir. Bununla birlikte sahile sınırı olan veya acem milletlerle komşu olan kabilelerin kelâmı hüccet sayılmamıştır. Arap kabileleri arasında, kelâmlarının kabul edilmesi veya reddedilmesi hususunda en fazla kabul gören tasnif, Ebu Nasr el-Fârâbî'ye²⁷⁰ ait olup şu şekildedir:

“-Lafızlarının duruluğu ve telaffuz kolaylığı noktasında en fasih kabile Kureyş kabilesidir. Arap dili onlardan alınmış ve bu kabilenin kelâmı dil konusunda örnek sayılmıştır. Arap dilinin kendilerinden derlendiği Arap kabileleri şunlardır: Kays, Temim ve Esed kabileleri, Arap dilinin verilerinin çoğunun kendilerinden alındığı; anlamı bilinmeyen garîb kelimelerin tanımı, irâb ve tasrif konusunda kendilerine müraccat edilen kabilelerdir. Ayrıca Huzeyl, bazı Kinâne ve Tayy kabileleri de dil verileri için dilleri hüccet sayılan kabileler arasındadır.

-Genel olarak şehirlilerden ve çevrelerinde acem milletlerin bulunduğu kabilelerden dilsel argüman alınmaz. Bu sebeple Lehm ve Cüzzâm'dan, Mısır ehli ve Kıbtîlerle komşu olmaları sebebiyle; Kuzâa, Ğassân ve İyad kabilelerinden Şam ehline komşu olmaları ve Hristiyan olmalarından dolayı namazlarında Arapça olmayan metinler okumaları hasebiyle; Tağlib ve en-Nemr kabilelerinden, Yunanlılara komşu olmalarından dolayı; Bekr kabilesinden, Nebtliler ve Farslılarla komşu olmaları sebebiyle; Abdu'l-Kays kabilesinden sahile sınırları olmaları ve Hind ve Farslılarla karışmalarından dolayı dilsel veri alınmada ihtiyatlı davranılmıştır. Zira bu kabilelerin, acem olan milletlerle komşu olmaları hasebiyle dillerinin bozulduğu düşünülmektedir.”²⁷¹

²⁶⁹ Bağdâdî, **Hizâne**, I, 5- 7.

²⁷⁰ Tam adı Ebû Nasr, Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, Türk filozofu olup, h.339 yılında vefat etmiştir. Fârâbî, Müslüman filozofların önde gelenlerinden kabul edilir. İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefeyâtü'l-'ayan ve enbâu ebnâi'z-zemân**, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-sadr, Beyrut, V, 153.

²⁷¹ Suyûtî, **İktirâh**, s.47,48 (Fârâbî'nin *el-Elfâz ve'l-hurûf* kitabından naklen); Efgânî, **Usûl**, s. 21, 22.

Fârâbî'ye ait bu taksim genel kabul görmüş, bu tasnifin dışına çıkanlar ise eleştirilmiştir. Mesela İbn Mâlik; Lehm, Cüzzâm ve Ğassân kabilelerine dayanarak naklettikleri sebebiyle Ebû Hayyân tarafından *Şerhu't-teshîl* isimli eserinde “İbn Mâlik'in yaptığı, bu ilim ehlinin âdeti değildir” şeklinde eleştirilmiştir.²⁷²

Ebû 'Amr b. el-'Alâ ise “aşağının yukarısından, yukarının aşağısından işitmediğim müddetçe ben Arap'tan aldım demem (Ebu 'Amr'ın bu ifadelerden maksadı, Necid ve Hicâz dağları arasındaki Esed, Temîm ve bazı Kays kabilelerinden, yani muteber kabilelerin kelimelerinden ihticacda bulunmasıdır.)”²⁷³

Dilleri hüccet kabul edilen Arap kabilelerinin en makbulü, yaşamı bedevî hayata en fazla benzeyendir. Bu sebeple Basralılar, dilsel verileri bedevi yaşam tarzları daha köklü olan kabilelerden alma noktasında Kûfelilere karşı övünmüşlerdir.²⁷⁴

Efğânî'ye göre Farâbî'ye ait olan ve zaman ve mekân unsurlarına dayalı bu tasnifte temel kural, kendisinden Arap kelâmının alındığı kişilerin dilinin fasih olması ve hiçbir bozulmanın bu şahsın dilinde meydana gelmemesidir. O, ilk tabaka ve cahiluyyun şâiri olan 'Aşâ gibi cahiliyyûndan olan ve kendilerinden ihticâcda bulunulabileceği konusunda ittifak bulunan bu ilk tabakaya mensup şairin bile, yabancılarla karışması sebebiyle dilinin bu kişilerden etkilendiği ve birçok şiirinde Arapların bile anlayamadığı ıstılahların bulunmasıyla eleştirildiğini belirtir. Bununla birlikte bir grup, hicri üçüncü asırda vefat eden İmam Şâfî'nin sözleri ile ihticâc edilebileceğini söylerken, Ahmed b. Hanbel “Şâfî'nin kelâmı dilde hüccettir” demiştir.²⁷⁵ Zira onun doğup büyüdüğü çevre dilin bozulduğu ortamlar değildi. Ayrıca Beşşâr b. Bürd'e (v. 167/783,784) şöyle denildiği rivâyet edilmektedir: “Arap şairlerinden hiçbir kimse yoktur ki şiirleri, lafızlarının bilinmemesi veya şüphe ile itham edilmemiş olsun. Ancak sen ey Beşşâr! Senin şiirlerinde hiçbir şüphe yoktur.” Beşşâr ise “Nasıl hatalı olayım ki? Ben şurada doğdum, konuşmalarında bir tek hata dahi bulunmayan Benî Ukeyl'in fesahât sahibi seksen âliminden ders aldım. Kadınlarına gelince onlar en fâsihleridir. Bulûğa erene dek Beni Ukeyl içinde kaldım. Dolayısıyla nasıl hata yapabilirim?”²⁷⁶

²⁷² Suyûtî, *İktirâh*, s.48; Efğânî, *Usûl*, s. 23, 24.

²⁷³ İbrâhîm Mustafa, “fî Usûli'n-Nahv”, *Mecelletu mecme'il-luğâtî'l-'Arabiyye*, Matbatu Vizâreti't-Terbiyye ve't-T'alîm, Kahire, sy. 8 (1955), 141; Efğânî, *Usûl*, s. 24.

²⁷⁴ Efğânî, *Usûl*, s. 24.

²⁷⁵ Suyûtî, *İktirâh*, s. 48.

²⁷⁶ İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Hüseyn el-İsfehânî, *Kitâbu'l-eğânî*, thk. İhsan Abbâs, İbrâhîm es-Seâfîn, Bekr Abbâs, Dâru sader, Beyrut, III. Baskı, 1429/ 2008, III, 95, 96, 99, 100.

Efğânî, Beşşâr'ın bu sözünün hicri ikinci yüzyılda, dillerine lahn bulaşmamış kabilelerin mevcudiyeti hakkında kesin bir delil sayılacağını ifade etmektedir. Ayrıca Efğânî, İbn Cinnî'nin (v. 392/ 1001) (تَرَكَ الْأَخْذَ عَنْ أَهْلِ الْمَدَرِ كَمَا أَخَذَ عَنْ أَهْلِ الْوَبَرِ)²⁷⁷ başlığı altında değerlendirdiği şu sözlerini çok beğendiğini ifade etmektedir: “Şehirlilerden dilsel verilerin alınmasının terk edilme gerekçesi, mevcut dildeki ve şehirlilerdeki bozulmadır. Şayet dillerinin bozulmadığı ve fesâhatleri üzere kaldıkları biliniyorsa badiye ehlinden alındığı gibi bunlardan da dilsel veriler alınır. Aynı şekilde şehirliler arasında var olan dilsel bozukluk badiye ehli arasında da yayılır ve onların da dilleri bozulursa, onlardan da dil verileri alınmaz ve kendilerinden varit olanlar reddedilir...”²⁷⁸

Zaman ve mekân ekseninde Arap kelâmının filolojik çalışmalara kaynaklığının genel kuralları bu şekildedir. Önceleri sınırlı kabileler ve tabakalardan alınan bu rivâyetler, zamanla daha esnek şartlarla alınmaya başlanmış ve çokça veri nakledilmiştir. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ, “sizlere Arap kelâmından çok az şey naklolunmuştur. Şayet tümü gelmiş olsaydı, size birçok ilim ve şiir gelmiş olurdu” ifadeleriyle naklolunan rivâyetlerin sayı bakımından çokluğuna işaret etmiştir.²⁷⁹

Çok sayıda nakil olunca, dilcilerin eserlerinde kelimelerin kullanımı veya manaların izâhında, şiir ve nesirle istişhâd noktasında birçok hata olduğu görülmektedir. Şiirden getirilen şâhid sayısı zamanla artış göstermiş, hatta bazı nahivciler sadece şiirle istişhâd etmişlerdir. Öyle ki Ebû Mushil'in, Ali b. Mübârek el-Ahmer'den kırk bin beyti şâhid olarak getirdiği rivâyet edilmektedir. Dilcilerin eserlerinde nesirle istişhâd, şiirle istişhâda kıyasla daha az kullanıldığı görülmektedir.²⁸⁰

Netice olarak şu ifade edilebilir ki farklı yaklaşımlar olmakla beraber Arap kelâmı, nahiv usûlünde, Kur'ân-ı Kerim ve kırâatleri ile hadislerden sonra üçüncü sırada yer almaktadır. Hiyerarşik olarak üçüncü sırada olmasına rağmen nicelik açısından büyük bir yekûn tutan Arap kelâmı, fesâhati ölçüsünde kabul görmüş ve ihticâca konu olmuştur.

²⁷⁷ Şehirlilerden dilsel verilerin alınması terkedildiği gibi badiye ehlinden de alınma bırakılabilir.

²⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 3.

²⁷⁹ İbn Sellâm, Muhammed el-Cumehî, *Tabakâtu fuhûli's-suâra*, Şerh: Mahmud Muhammed Şâkir, Matbaatu'l-medenî, Kahire, trs. I, 25.

²⁸⁰ Efğânî, *Usûl*, s. 60.

2.1.3.1. İbn Hişâm'ın Arap Kelâmı ile istişhâdı

Nahiv usûlünün önemli delillerinden biri olması hasebiyle İbn Hişâm'ın da Arap kelâmına büyük önem verdiği ve nahvî kâidelerle istişhâd etmede onları sıklıkla kullandığı görülmektedir. Mesela لَكِنَّ bahsinde, لَكِنَّ'in atıf olarak kullanılması için çeşitli şartların bulunması gerektiğini belirten müellif, Kûfelilerin hiçbir şart olmaksızın قَامَ زَيْدٌ لَكِنَّ cümlesinde لَكِنَّ'in atıf olabileceği görüşünü aktarır. Ancak o, لَكِنَّ'in bu şekilde kullanımının işitilmediğini (لَيْسَ بِمُسْنُوعٍ) ifade ederek, bu konuda Arap kelâmını dikkate alır.²⁸¹

Ayrıca İbn Hişâm, Sîbeveyh gibi nahiv ilminin öncülerinden sayılan âlimlerin eserlerinde yer almayan ya da yaygın kullnailmayan Arap kelâmına da eserinde yer vermiştir. Örneğin nîda harflerini aktardığı meselede, med ile yazılan elifin ı uzak için kullanılan nîda harfi olduğunu ifade eden İbn Hişâm, bunun işitilen bir şey olduğunu (هُوَ) (لَيْسَ بِمُسْنُوعٍ ancak Sîbeveyh'in bunu zikretmediğini fakat onun dışındaki başka âlimlerin bu konuda bilgi verdiklerini belirtir.²⁸²

İbn Hişâm'ın Arap kelâmını ön plana çıkardığı meselelerden biri de لَيْسَ الطَّيِّبُ إِلَّا الْمِسْكُ ifadesinde الْمِسْكُ kelimesinin Temim lüğatinde ref ile Hicaz lüğatında ise nasp ile okunmasıdır. Müellif, Fârisî'nin (v. 377) bu konuda çeşitli temellendirmeler ve tevillerle konuyu tahriç ettiğini nakleder. İbn Hişâm bu noktada başka bir temellendirmeyi zikreder ve nihaî cümle olarak şunu söyler: “Ebû ‘Amr’ın rivâyeti tüm tevilleri iptal etmiştir. Zira bu Temim lüğatidir.” Bu ifadeleriyle İbn Hişâm, sağlam naklin var olduğu bir konuda tevil ve tahririn hiçbir mana ifade etmeyeceğini belirtmiştir.²⁸³

Müellifin, dilcilerin görüşlerini Arap kelâmına mutabık olup olmama noktasında doğru ya da yanlış olarak nitelerken de Arap kelâmını esas aldığı görülür. Örneğin Zemahşerî'nin اللَّهُ رَحْمَانُ ifadesinde رحمان kelimesinin gayr-ı munsarîf olup olmadığı sorusunu aktaran müellif, İbnu'l-Hâcib'in bu soruya “bu kelimenin munsarîflığı konusunda tartışma vardır” dediğini belirtir ve onu, bu ifadeleri kullanarak Arap kelâmına aykırı yorumda bulunmakla ithâm eder. Zira ona göre رحمان kelimesinin munsarîf oluşu Araplardan işitilmiş bir şey değildir.²⁸⁴

²⁸¹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 324.

²⁸² İbn Hişâm, **Muğnî**, s.14.

²⁸³ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 326

²⁸⁴ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 514.

İbn Hişâm'ın Arap kelâmını esas aldığı konulardan biri de رُبُّ ile cer olan ve temyiz ile tefsir edilen zamirin önde geldiği durumdur. Bu durumda temyiz olan kelimenin yapısı ne olursa olsun, ondan lafzen ve rütbeten önce gelen zamir müzekker gelir. رُبُّهُ امْرَأَةً denmesi, رُبُّهَا'nın kullanılmaması buna örnektir. Kûfeliler bu durumda temyiz olan kelime ile zamirin müenneslik, tesniye ve cemi' hallerinde mutabakat içinde olmalarının câiz olduğu görüşündedirler. Ancak İbn Hişâm, böyle bir kullanımın Araplardan işitilmediğini belirterek, onların bu görüşlerine karşı çıkmıştır.²⁸⁵

Müellif, zâid ال bahsinde şairin بَنَاتٌ أَوْبَرُ ifadesine lââm-ı tarifin dâhil olması konusundaki ihtilafları şu şiiri de şâhid getirerek zikreder:

وَلَقَدْ جَنَيْتُكَ أَكْمُوًّا وَعَسَاقِلًا وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ عَنْ بَنَاتِ الْأَوْبَرِ (Kâmil)

“*Senin için yer mantarları topladım. Ve seni (toprak renkli tüylü) mantarlardan uzak durman için uyarmıştım.*”

“Beyitte أَوْبَرُ بَنَاتِ ifadesine lââm-ı tarifin dâhil olması, bazılarına göre şiir zaruretidir. Bazılarına göre ise kelimenin aslına işaret için zâid ال dâhil olmuştur. Zira أَوْبَرُ kelimesi أحمر ve حسن, حسين gibi bir sıfattır. Kelime özel isim olarak kullanılınca aslına işâret için başına ال konulmuştur. Bazılarına göre ise marifelik özelliği kazandırmak için ال getirilmiştir. Çünkü ابن أَوْبَرِ şu beyitteki ابن لبون gibi nekredir ve ال de marifelik için getirilmiştir.

وَ ابْنُ اللَّبُونِ إِذَا مَا لَزَّ فِي قَرْنٍ لَمْ يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ الْبُزْلِ الْقَنَاعِيسِ (Basît)

“*Bana ulaşmak isteyen kişinin hali, büyük iri cüsseli ve kuvvetli devenin hamlesine güç yetiremeyen, boynuzlarından bağlanmış deve yavrusunun durumu gibidir.*”

Bu görüş Müberred'e (v. 286/ 900) aittir. Ancak ona ابن أَوْبَرِ'in sadece gayr-ı munsarîf olarak işitildiği şeklinde cevap verilmiştir.²⁸⁶

İbn Hişâm'ın Müberred'in bu görüşüne yapılan itirazda, Arap kelâmına aykırılık gerekçesini ön plana çıkardığı görülmektedir.

2.2. Aklî Deliller

Nahiv usûlünde deliller konu başlığı altında müellifler; istishabu'l-hâl, aksle istidlâl, delilin yokluğuyla istidlâl, istihsân gibi çeşitli aklî delilleri zikretmekle beraber

²⁸⁵ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 544.

²⁸⁶ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.53; Hatîb, **Şerh**, I, 329, 330; Şuayb, **Menhec**, s. 309.

biz, İbn Hişâm'ın kullandığı aklî delillerden olan kıyas ve icmâ' konularıyla yetineceğiz.

2.2.1. Kıyas

2.2.1.1. Tanımı ve Rükûnları

Bir nahiv usûlü terimi olarak kıyasın lüğavî ve ıstılâhî tanımına geçmeden önce, kavramın kapsam alanı ve tarihsel süreç içerisinde nasıl kullanıldığı hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Arap dilbilimciler erken dönemlerden itibaren “kıyas” kavramını kullanmışlardır. Bu bağlamda birçok dil âliminin kıyasa düşkün olmakla, onu sıkça kullanmakla veya dilsel terkipleri kıyas metoduyla ele almakla nitelendirildikleri görülür. Kadim dilbilimcilerden, kıyasa çokça düşkünlükle nitelenenlerin başında Ebû İshâk el-Hadrâmî (v. 117/118) gelir. Ebû İshâk, gerek nahivciler ve gerekse tarihçiler tarafından “nahvî bölümlere ayıran ve onun şeklini değiştiren ilk kişi” olarak nitelenmiş ve onun bu taksimleri yaparken “kıyas ve illete” dayandığını nakledilmiştir. Hatta Ebû İshâk'ın “kıyası araştırmada aşırıya gittiği” söylenir.²⁸⁷

Ancak bu nitelemelere binâen Ebû İshâk'ın nahiv ilminde kıyası ilk defa kullanan kişi olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Zira nahiv ilminde kıyas, Ebû İshâk'tan önce de biliniyordu.²⁸⁸

İlk dönemde kıyas kavramının içeriği ve bu kavramın medlûlü hakkında bir tanımlama yapma ihtiyacının görülmediği müşahede edilmektedir. Ancak gerek nahivcilerin bu kavramı tanımlamaksızın kıyası kullanmaya devam etmeleri ve gerekse tarihçilerin, süreç içerisinde kavramın yapısal değişikliğine değinmeden yaptıkları aktarımlar; sonraki dönem araştırmacılar ve tarihçiler için iki sıkıntının doğmasına sebep olmuştur. Bunların birincisi, üç kıtadaki kültürel merkezlerde uzun süreden beri yayılan ve temellendirmesinde farklılıklar ortaya çıkan nahvî ıstılahların tek olması; ikincisi ise mantıkî ıstılahların, kıyasta kullanılması. Bu hatalar sonucunda muâsır araştırmacı nahivde kıyas kavramını kullandığında onun, asırdan asıra değişmeyen, anlamı ekolden ekole farklılık arzetmeyen, mantıkî kıyastan ayrı olmayıp, kaziye, mukaddime gerektiren ve şartları olan bir ıstılah olduğu vehmine kapılmıştır. Ancak

²⁸⁷ Ebu't-Tayyîb el-Luğavî, Abdolvâhid b. Ali, **Merâtibu'n-nahviyyîn**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Nehdeti Mısır, Kahire, 1375/ 1955, s. 12; el-Cumehî, Muhammed b. Sellâm, **Tabakâtu fuhûli's-suarâ**, şerh. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, trs, s. 14, Ali Ebu'l-Mekârim, **Usûli't-tefkîri'n-nahvî**, Dâru'l-Ğarîb, Kahire, 2007, s. 25.

²⁸⁸ Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s. 26.

hakikatte, felsefe ve mantığın etkisine girmeden önceki dönemlerde kullanılan kıyas kavramı, işitilen ve rivâyet edilen dilsel metinlerdeki genel geçerlilik olgusuna odaklanıyordu. Bu olgularda muttarid/ genel geçerliliğine itibar edilen şey, uyulması gereken kâidelerdi. Amaç, dilsel nasları şaz olanlardan arındırmaktı.²⁸⁹ Bu, benzer olanları biraraya getirme ve sınıflandırma esasına dayalı bir kıyas sistemiydi. Burada üç merhale bulunmaktadır. Benzerleri biraraya toplama, sınıflandırma ve genelleme. Genelleme merhalesi en önemli aşama olup, kıyas sonucu ürünün elde edildiği ve sonuca ulaşıldığı merhaledir. Bu manada kullanılan kıyas, hicri üçüncü asra kadar yaygın olarak kullanılıyordu. Yani İbnü's-Serrâc (v. 316 /929), onun öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî ve onun da öğrencisi İbni Cinnî'ye kadar.²⁹⁰

Kıyas kavramının tarihsel seyri açısından bir sonraki merhale kıyas mefhumunun geçmiştekinden farklı bir formata dönüşmesi ve değişiklik arzeden bir anlamsal içeriğe sahip olmasıydı. Artık sadece dilsel olguların genel-geçerlilik ve yaygınlığı üzerinde durulmuyor; kıyas, bazı dilsel olgu veya metinlerin birbirine ilhakı ile gerçekleşen ameliyyeye delâlet ediyordu. Böylece kıyas, mantıkî kıyasa yaklaşıyor ve onun şekline bürünüyor.²⁹¹

Âlimler artık kıyasın, “takdir” manasında, قَاسَتْ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ cümlesindeki anlamıyla قَاسَ fiilinin masdarı olarak مُقَاسَةً ve قِيَاسًا şeklinde lügavî tanımını yaptılar. Böylece kıyas dilcilerin örfünde “fer’in asla takdir edilmesi (kıyaslanması)” olarak tanımlanır oldu. Bazıları ise “ortak bir illet sebebiyle fer’in asla ilhak edilmesi” veya “câmi’ bir illet sebebiyle bir şeyin, başka bir şeyden sayılması” şeklinde yakın tanımlarla kıyası tarif etmişlerdir. Ancak birbirine benzeyen bu tanımların ortak noktası, artık kıyasta bir aslın, bir fer’in, câmi’ bir illetin ve bunlar sonucu ortaya çıkan hükmün varlığıdır.²⁹²

İbnu'l-Enbârî, ilk merhaledeki anlamından bağımsız olarak, kıyasa yeni, basit ve kavramın medmûnunu izah edici yeni bir tanım yapmıştır. Yani, fer’in asla takdir edilmesi (kıyaslanması). Buna göre kıyas, makîsun aleyh (asl), makîs (fer’), illet ve hüküm olmak üzere dört rükundan oluşmaktadır. İbnu'l Enbârî bunu şu şekilde izah etmiştir: “Kıyasın bu rükûnlarına, fâili adlandırılmamış şeyin ref olmasına delâlet etmesi açısından oluşturulan kıyas örnek gösterilebilir. Burada asıl olan (makîsu aleyh)

²⁸⁹ Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s. 26.

²⁹⁰ Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s. 27.

²⁹¹ Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s. 77.

²⁹² İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 93.

fâildir. Fer (makîs) olan, fâili adlandırılmamış şeydir. Câm'i illet isnaddır. Hüküm ise ref olmaktır.”²⁹³ Şimdi kıyasın bu rükünlarını daha detaylı açıklayalım.

2.2.1.1.1. Makîsu Aleyh (Asl)

Sözleriyle ihticâc edilen Araplardan nakledilmiş dilsel verilere *makîsu aleyh* denir. Makîsin hükmünü makîsu aleyhe bina etmek için bu verilerin sem'an veya rivâyeten, sözlü ya da yazılı olarak nakledilmesi arasında bir fark yoktur.²⁹⁴

Yapılan kıyasın sahih olabilmesi için makîsû aleyhte bazı şartların olması gerekir. Âlimler tarafından öne sürülen şartlar şunlardır:

a) Makîsû aleyhin hem isti'malde hem de kıyasta muttârid/ genel- geçer olması gerekir. Cer harfleriyle cer edilme, nasp harfleriyle nasp olma ve cezm harfleriyle de cezmedilme gibi.²⁹⁵

b) İsti'malde şaz, kıyasta zayıf olmaması gerekir. Tekid nûnunun hazfedilmesi gibi.

إِضْرَبْ عَنْكَ الْهُمُومَ طَارِقَهَا ضَرْبِكَ بِالسَّيْفِ قُوْنَسَ الْفَرَسِ

“Bastırdığı zaman tüm gam ve kaygı yollarını kendinden uzaklaştır. Çarşıda atın alnına kılıçla vurduğün gibi...”²⁹⁶

Bu beyitte *إِضْرَبْ عَنْكَ* denmek istenmiş, ancak te'kid nûnu hazfedilmiştir. Burada kıyasın zayıf olma gerekçesi, yapılan ameliyenin, tekid nûnunun kullanılış ruhuna aykırı olmasıdır. Zira te'kid nûnu bir şeyi vurgulamak, güçlendirmek için kullanılır ve burada yapılması gereken hazif değil itnabdır.²⁹⁷

c) Makîsû aleyhin isti'malde şaz, kıyasta muttârid/ genel- geçer olmaması gerekir. *كَادَ* den sonra *أَنَّ* kullanılması buna örnektir. Araplar kıyasa uygun olmasına rağmen *كَادَ زَيْدٌ أَنْ يَقُومَ* demezler. Bu durumda yapılması gereken Arapların kullanmış olduğu alternatif kullanımları tercih etmektir.²⁹⁸

d) İsti'malde muttarid, kıyasta şaz olmaması gerekir. Şayet böyle bir durum söz konusu olursa yapılacak şey, semâ'ya tabi olmaktır. Ancak bu kelam, asıl kabul edilip

²⁹³ İbnu'l-Enbârî, *İğrâb*, s. 42.

²⁹⁴ Saîd Câsim ez-Zebîdî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-'Arabî neş'etuhû ve tetavvuruhû*, Dâru's-şurûk, Ummân, 1997, s. 20.

²⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 97.

²⁹⁶ İbn Mâlik, Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiye*, thk. Abdül Mün'im Ahmed Harîrî, Dâru'l-Memûn li't-turâs, I. Baskı, 1402/ 1986, III, 1576.

²⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 126.

²⁹⁸ Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-hancı, Kahire, 1408/ 1988, I, 414.

ona kıyas yapılamaz. **أَخْوَصَ الرِّمْتُ** ve **إِسْتَصْنَوْتُ الْأَمَرَ** örneklerinde olduğu gibi. Zikredilen örneklerde “vav”ların dönüştürülmesi gerekirken, *semâ*’ (Araplardan işitilen hali) dönüştürülmeden gelmiştir.²⁹⁹

e) Makîsû aleyhin isti’mal ve kıyasta şaz ve zayıf olmaması gerekir. Bu durumda ona kıyas yapılmaz. Mefûlün ref kılınması, fâilin cer yapılması gibi.³⁰⁰

f) Makîsu aleyhte kesret şart değildir. Bazen az olana da kıyas edilir.³⁰¹

2.2.1.1.2. Makîs (Fer)

Makîsu aleyhe kıyas edilen şeydir. Bu bağlamda en çok tartışılan konu, makîsin Arap kelâmından sayılıp sayılmadığıdır. Mâzinî (v.249/863),³⁰² Arap kelâmına kıyas edilen şeyin, Arap kelâmından olduğunu söylemektedir.³⁰³

İbn Cinnî, **شَرِبْتُ، قَتَلْتُ، صَمَحْتُ، خَرَجْتُ** kelimelerinin Araplardan işitilmemesine rağmen, kıyasa binâen Arap kelâmından sayıldığını söylemiştir.³⁰⁴

2.2.1.1.3. Câmi’

Makîs ile makîsu aleyh arasındaki irtibâtı sağlayan ortak vasfa denir. Câmi’, illet veya illet-i câmi’a olarak da adlandırılır. İlet, kıyasın rükûnlarından biridir.³⁰⁵ Çağdaş dönemdeki araştırmacıların, karışıklığı önlemek amacıyla *câmi*’ ifadesini tercih ettikleri görülmektedir. Zira *câmi*’in çeşitleri arasında illet bulunmaktadır.³⁰⁶ Ebû’l-Mekârîm, makîsu aleyh ile makîs arasındaki câmi’ın illet, şebah veya tard olabileceğini, bu ıstılahların nahvî araştırmalarda yerli yerince kullanılmadığını belirtmektedir. Bazen bunların tümü için illet, bazen de şebah kavramının kullanıldığını, ancak kavram alanlarının tespit edilmemesi sebebiyle karışıklıkların yaşandığını ifade etmektedir.³⁰⁷ Öyleyse makîsu aleyh ile makîs arasındaki câmi’, illet, şebah veya tarddır.

²⁹⁹ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 98.

³⁰⁰ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 99.

³⁰¹ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 115.

³⁰² Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî. Arap dili ve edebiyatı âlimi.

³⁰³ Suyûtî, **İktirâh**, s. 92.

³⁰⁴ Suyûtî, **İktirâh**, s. 92.

³⁰⁵ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 94.

³⁰⁶ Ebû’l-Mekârîm, **Usûl**, s.108; Zebîdî, **Kıyâs**, s. 26.

³⁰⁷ Ebû’l-Mekârîm, **Usûl**, s.108.

2.2.1.1.3.1. İllet

Makîsu aleyh ile makîs arasındaki câmi'in çeşitlerinden biridir. Makîsu aleyhte gerçekleşen ve hükmü gerektiren sebeptir. Aynı şekilde makîste de gerçekleşir ve makîs, makîsu aleyhe dâhil olarak onun hükmünü alır.³⁰⁸

İllet üç çeşittir. Talîmî illet, kıyas illeti ve nazarî-cedelî illet. **Talîmî (birincil) illet**, Arap kelâmının öğrenilmesine vesile olan illettir. Şöyle ki bizlerin Araplardan her şeyi duymamız imkânsızdır. Dolayısıyla onlardan duyduğumuz bazı kelâmlara diğer bazılarını kıyas ederiz. Böylece Arap'tan duymuş olmak talîmî (birincil) illet olur. Örneğin **قَامَ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ** cümlesi ile **رَكِبَ زَيْدٌ فَهُوَ رَاكِبٌ** cümlelerini Araplardan duymuş olalım. Böylece ism-i fâili öğrenmiş olur ve **دَهَبَ فَهُوَ ذَاهِبٌ** ile **أَكَلَ فَهُوَ آكِلٌ** cümlelerini Arapların kelâmına kıyasla kullanmış oluruz. Yine **إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ** cümlesinde **زَيْدٌ** kelimesini niçin nasp ettiğimiz sorulduğunda, **إِنَّ** ismini nasp, haberini ref eder deriz. Cevabımız “biz böyle öğrendik ve böyle öğretiyoruzdan” öteye geçmez.³⁰⁹

Kıyâsi (ikincil) illet ise talîmî illetten farklı olarak sorgulama ve olaylar arkasındaki nedenleri tespitiye yönelik olup, bu illetlerin bilinmesi dilin öğrenilmesi için şart olmamaktadır. Mesela **إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ** cümlesinde **إِنَّ**'nin neden ismini nasp ettiği sorusunun cevabı bu illet çeşidine girer. Buna cevaben, **إِنَّ**'nin tek mefûle müteaddî fiile benzediği, böylece müteaddî fiile kıyasla onun gibi amel ettiği söylendiğinde kıyasî bir illetlendirme söz konusu olur.³¹⁰

Nazarî-cedelî (üçüncül) illetler ise kıyâsi illetlerden bir adım daha öteye giderek, sorgulamayı daha derinleştirip, sebepleri daha detaylı sorgulama sonucu ortaya atılan illetlerdir. Mesela **إِنَّ** hangi cihetle fiile benzetilmiştir? Hangi fiillere benzemektedir? Mâzi, müstakbel yoksa hâle mi delâlet eden fiillere benzemektedir? Aslolan önce fâil, sonra mefûlün gelmesi iken **إِنَّ** ve kardeşleri neden önce mefûlü sonra fâili gelen fiillere benzetilmiştir? Şeklindeki sorulara verilen cevaplardaki her illetlendirme nazarî ve cedelî illetlendirmeler grubuna dâhildir.³¹¹

2.2.1.1.3.2. Şebeh

Âlimlerin çoğunluğuna göre şebah, makîs ile makîsu aleyh arasındaki câmi'den biridir. Kıyasın bu iki rûknü arasında şebahin câmi' olması demek, makîs ile makîsu

³⁰⁸ Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s.108.

³⁰⁹ Zeccâcî, Ebu'l-K' Âsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, **el-İdâh fî 'ileli'n-nahv**, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru'n-nefâis, Beyrut, trs., s. 64.

³¹⁰ Zeccâcî, **el-İdâh**, s. 64.

³¹¹ Zeccâcî, **el-İdâh**, s. 65.

aleyh arasında, hükmün kendisine bağlı olduğu illet dışında bir benzerliğin bulunmasıdır. Bazı âlimler, illetin şebah (benzerlik) manasını içerdiğini söyleseler de illetin varlığında hükmün varlığı zorunlu olmasına rağmen, şebahin (benzerliğin) varlığında bu zorunluluk yoktur. Muzâri fiilin isme benzemesinden dolayı mureb olması buna örnektir.³¹²

2.2.1.1.3.3. Tard

Makîs ile makîsu aleyh arasında tardın bulunması demek, tarafın bu iki rüknü arasında hüküm bulunmasına rağmen illetin bulunmamasıdır.³¹³

2.2.1.1.4. Hüküm

Hüküm, kıyasın neticesi, ürünü ve semeresi olarak kabul edilir. Bilindiği üzere kıyas, makîsu aleyhin hükmünün makîse verilmesiyle gerçekleştirilir. Nahivciler başlangıçta kıyastan elde edilen neticeyi iki kısma ayırmışlar ve vacip hükümler ile memnu' hükümler şeklinde adlandırmışlardır. Ancak zaman içerisinde câmi'in farklılaşmasıyla, hükmün de farklılaştığını gözlemleyen âlimler, kıyasın neticesi olan hükmü altıya ayırmışlardır.

1. Vâcip: Fâilin ref olması ve fiilden sonra gelmesi, mefûlün nasp, muzâfun ileyhin cer olması, hal ve temyiznin nekra gelmesi buna örnektir.

2. Memnu': Fâilin nasp, mefûlün cer, muzâfun ileyhin ref olması gibi.

3. Hasen: Mâzi olarak gelen şart fiilinden sonra, muzârinin ceza fiili olarak ref gelmesi buna örnektir. Şâirin şu sözündeki gibi.

وَأِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ يَقُولُ: لَا غَائِبَ مَالِي وَلَا حَرَمٍ (Basît)

“İhtiyaç gününde ona bir fakir gelirse, der ki: Malımı almayı kimse sana yasaklayamaz ve (malım) kimseye yasak da değildir.”³¹⁴

4. Kabih: Muzâri olarak gelen şart fiilinden sonra, muzârinin ceza fiili olarak ref gelmesi buna örnektir. Şâirin şu sözündeki gibi.

يَا أَفْرَغُ بْنُ حَابِسٍ يَا أَفْرَغُ إِنَّكَ إِنْ يُصْرَعُ أَخُوكَ تُصْرَعُ (Recez)

“Ey Ekra' b. Hâbis, ey Ekra'! Şayet kardeşin sara (hastalığına) yakalanırsa sen de yakalanırsın.”³¹⁵

³¹² İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 105; Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s.160. Konu ile alakalı detaylı bilgi ve örnekleme şebah kıyası bahsinde verilecektir.

³¹³ İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 110; Tard kıyası başlığı altında detaylı bilgi verilecektir.

³¹⁴ Züheyr b. Ebî Sülâmâ, **Dîvân-ı Züheyr b. Ebî Sülâmâ**, Şerh: Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1408/ 1988, s. 115.

5. Hilâfu'l-Evlâ: Mef'ûlün takdim etmesi buna örnektir. ضَرَبَ غُلَامَهُ زَيْدٌ örneğindeki gibi. Zira aslolan, fâilin fiilin bir cüz'ü mesabesinde olmasından dolayı ona yakın olmasıdır.

6. Câiz 'Ale's-Sevâ (Eşit câizlik): Mübteda veya haberin hazfedilmesi ya da hazfedilmeden bırakılması buna örnektir.³¹⁶

2.2.1.2. Kullanım Açısından Kıyasın Çeşitleri

Kullanım açısından kıyas, muttarid, şaz ve metruk olmak üzere üç kısımda incelenmektedir.

2.2.1.2.1. Muttarid Kıyas

Muttarid kelimesi, şaz kavramının zıddı olarak kullanılmakla beraber bu iki kelimeden maksat, kullanılan lafızların sayıca çokluğu veya azlığı değil, genel manada Arap dilinde kabul görmüştük ya da onun zıddı olan hali ifade etmektir.³¹⁷

Kelâmın, irab veya bunun dışındaki Arap dili ilimlerinde genel-geçer hal üzere gelmesi ve bu kelama kıyas yapılması, muttarid kıyas olarak adlandırılmaktadır.³¹⁸

Modern dönemde, hadis usûlü alanında önemli çalışmaları bulunan Hatice el-Hadîsî, muttarid kelimesinin “üzerinde icma edilen” anlamında kullanıldığını ifade eden ise, “Arap dilinde dikkate alınma konusunda belirli bir uslûp üzerine Arapların icmâ ettiği asıldan daha kuvvetli bir asıl yoktur ki üzerine kıyas edilsin” diyerek, bu dili kullananların ittifakının önemini vurgulamıştır.³¹⁹

Kelâmın, muttarid ve şaz olma noktasında dört hal üzere geldiğini belirten İbn Cinnî (v. 392), bu durumları şu şekilde izah etmektedir: “Kelâm, hem kıyasta hem de istimalde muttârid olabilir. Bu en fazla arzulanan durumdur. Nitekim يَدْرَ ve يَدْعَ fiilleri bu şekildedir. İkincisi; kelâm, kıyasta muttarîd, ancak istimalde şaz olabilir. Mesela عَسَى'nın mefûlünün sarîh isim olarak kullanılması bu türdendir. İstimalde bunun kullanımı zayıf olarak nitelenmiştir. Üçüncüsü; kelâmın istimalde muttarîd, ancak kıyasta şaz olmasıdır. اسْتَحْوَذَ kelimesi bu gruba örnektir. Dördüncüsü ise kıyasta ve

³¹⁵ Eşmûnî, Nuru'd-Dîn Ebu'l-Hasen Ali b. M uhammed b. 'Îsâ b. Muhammed el-Eşmûnî, **Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, I. Baskı, Beyrut, Lübnân, 1375/ 1955, III, 586.

³¹⁶ Suyûtî, **İktirâh**, s. 53- 66; Ebû'l-Mekârim, **Usûl**, s.114, 115; Zebîdî, **Kıyâs**, s. 34.

³¹⁷ Zebîdî, **Kıyâs**, s. 34.

³¹⁸ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I, 97.

³¹⁹ Hadîsî, **Şâhid**, s. 259.

istimalde şaz olma durumudur. Aynel harfi “vav” olan kelimenin ism-i mevsûl siygasında مَصُوءٌ veya مَذُوءٌ gibi “vav”ın dammelenerek kullanması bu türdendir. Bu gruptan olan bir kelama kıyas yapılmaz.³²⁰

İbn Cinnî (v. 392), “istimalde muttarid olup, kıyasta şaz olan bir kelime nakil (sema) yoluyla bize ulaşmışsa, ona ittiba etmek gerekir. Ancak bu kelime kendisine kıyas olunan asıl olamaz” görüşündedir. Müellif اسْتَحْوَذَ ve اسْتَصَوَّبَ kelimelerinin hali üzerine terk edildiğini, onlara kıyas yapılmadığını örnek verir. O, “şayet kelime istimalde şaz, kıyasta muttarid ise, Arap’ın kaçındığı gibi senin de kaçınman gerekir” diyerek, yapılması gerekeni, bu kelimenin benzerini kullanmak olarak açıklar. Bu bağlamda وَدَّرَ ve وَدَّعَ kelimelerini örnek vererek, Arapların bunları kullanmadığını belirtir. Bununla birlikte müellifin, mesmuâta ittibânın gerekliliğini vurgulaması dikkat çekicidir.³²¹

Sîbeveyh, muttarid kelimesi için bazen مُتَلَبِّبٌ (dosdoğru), ifadesini kullanmıştır. “Elif”in tahkik ve tahfif ile okunması konusunda مَنَسَّاةٌ kelimesini örnek vererek, aslının مَنَسَّاةٌ olduğunu belirtmiş ve muttarid bir kıyasın (قياساً متلبباً) olması için elifin hemzeye dönüştürülmesi gerektiğini belirtmiştir.³²² Bazen de الْوَجْهَ ifadesini tercih ettiği müşahede edilmektedir. Üçüncü sıradaki “aynel harfi” “vav” olan kelimenin ism-i tasğiri yapıldığında “vav”ın “ya” ya dönüşmesini “وَهُوَ الْوَجْهَ الْجَيِّدُ” ifadeleriyle tanımlamıştır. اَعْوَرُ=أَعْيَرُ ve اَسْوَدُ=أَسَيِّدٌ kelimelerinde olduğu gibi.³²³ Ferrâ’nın da bu kavramı Sîbeveyh ile aynı manada kullandığı görülmektedir.³²⁴

2.2.1.2.2. Şaz Kıyas

Dilcilerin Arap dilinde genel-geçer kullanım üzere gelen kelâma “muttarid” dediklerini belirtmiştik. Bunun zıddı olarak, benzerlerinden farklılık arz eden, kâide dışı kullanıllana da “şaz” adı verilmektedir.³²⁵

Kadim dilbilimcilerin “şaz” kavramını tam olarak sınırlamadıkları, ancak “muttarid” kavramının zıddı olarak kullandıkları görülmektedir.³²⁶ Bununla birlikte

³²⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 98, 99.

³²¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 99

³²² Sîbeveyh, *el-Kitab*, III, 554.

³²³ Sîbeveyh, *el-Kitab*, III, 468, 469.

³²⁴ Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, ‘Alemlü’l-kutub, yrs. III. Baskı, I, 268

³²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 97.

³²⁶ Hadîsî, *Şâhid*, s. 236.

“muttarid, kesîr, ğâlib, asl” gibi kavramların zıddı olarak “kalîl, nâdir, kabîh, radi”, daîf, fâsîd ve muhal” kavramlarını da kullandıkları müşahede edilmektedir.³²⁷

Onların bu kavramlarla niteledikleri ifadelere artık kıyas yapılmayacağını belirtmelerinden hareketle, bu gruba giren ifadeleri kural dışı saydıkları ve şaz kavramının medlûlünü de kural dışılıkla niteledikleri sonucuna ulaşılmaktadır.

Nitekim Sîbeveyh’in *el-Kitab*’ı bu tarz kullanımlarla doludur. Mesela o, لَات’nin ismi ve haberi ile ilgili bilgiler verdiği bölümde, ismini vermeden bazılarının وَلَاتٌ حِينَ مَنْاصٍ şeklinde okunduğunu iddia ettiklerini, ancak bunun nâdir (قليل) bir kullanım olduğunu belirtmektedir.³²⁸

Sîbeveyh, غُرَان ve شُكْرَان kelimelerinin فَعْلَان kalıbından geldiğini belirtmekte, bazılarının bu kelimeleri جُحُود kelimesinde olduğu gibi شُكُور olarak kullandıklarını ifade etmektedir. Müellif bu kullanımın nâdir (نادر) olduğunu ve kendisine kıyas yapılamayacağını belirtmiştir.³²⁹

Ferrâ *Me‘âni’l-Kur‘ân*’da, Kisâî’nin فَلْتَفَرُّوا³³⁰ ifadesini kusurlu bulduğunu, gerekçe olarak da bu kullanımın az (قليل) olduğunu ileri sürdüğü bilgisine yer verir.³³¹

Netice olarak şunu belirtmek gerekir ki, “muttarid”in zıddı olarak kullanılan kavramlarla nitelenen şâhidler, genele şümül edilemez ve onlara dayanılarak (istişhâd) kâide inşâ edilemez. Nitekim Müberred, “şayet sen nâdir ve şaz kullanımlara dayanır ve onlara kıyas yaparsan hataların çoğalır” diyerek, bu kullanımların Arap dilinde muteber olmadıklarını ifade etmiştir.³³²

2.2.1.2.3. Metrûk Kıyas

“Mehcur” olarak da adlandırılan bu kıyas çeşidi ile alakalı nahivcilerin bir tanımlama yapmadıkları, ancak adını zikrederek örnekler verdikleri görülmektedir. Metrûk kıyastan maksat, kelâmın mezkûr haldeki genel-geçer kurala uygun olması gerekirken, o kurala uygun getirilmemesidir. Sîbeveyh, ثَلَاثَمَانَة’den تِسْعَمَانَة’e kadar gelen

³²⁷ Hüseyin Abbâs er-Rifâiye, *Zâhiretu’s-şuzûz fi’s-sarfi’l-‘Arabî*, Dâru’l-cerîr, Ummân, 2005, s.159-194; Zebîdî, *Kıyâs*, s. 36.

³²⁸ Sîbeveyh, *el-Kitab*, I, 58

³²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitab*, IV, 8

³³⁰ “De ki: “Ancak Allah’ın lütuf ve rahmetiyle sevininler. Bu, onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır.” Yûnus 10/58

³³¹ Ferrâ, *Me‘âni*, II, 293; Ayet-i kerime cumhurun kiraatinde فَلْيَفَرُّوا şeklinde iken, Zeyd b. Sâbit’in mushafında “ta” ile dir. Böylece muhatap, ashâb-ı Muhammed olur.

³³² Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, el-Mektebetu’l-‘asriyye, Beyrut, 1430/ 2009, II, 94.

yüzün katı olan sayıların مئین veya مئات şeklinde kâideye uygun olarak gelmeleri gerektiğini, ancak bu kıyasın terkedildiğini belirtir.³³³

2.2.1.3. “Câmi’ İlet” Açısından Kıyasın Çeşitleri

Câmi’ illet açısından kıyas; illet, şebah ve tard kıyası olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

2.2.1.3.1. Kıyas-ı İlle

Asıldaki hükmün taalluk ettiği illet sebebiyle fer’in asla hamledilmesidir. Mesela, عمرو كَتَبَ رِيَّةً cümlesi Arap’tan işitilmiş olsun. Bu durumda عمرو ve بشر gibi duyulmamış isimler de isnat illeti sebebiyle كتب fiilinin fâili olarak adlandırılır. Zira tüm isimlerin semâ’ya dayandırılması ve Arap’tan işitilme şartı konulması muhal bir durumdur. Bu durumda kıyas kaçınılmaz olmaktadır.³³⁴

2.2.1.3.2. Kıyas-ı Şebah

Kıyası şebah de kıyas-ı ille gibi fer’in asla hamledilmesi olarak tanımlanır. Ancak buradaki “câmi’ illet”, asıldaki hükmün taalluk ettiği illet değil, benzerlik (şebah)tir. Mesela muzâri fiil, hiçbir harf başına dâhil olmadan yalın halde, hem şimdiki, hem gelecek, hem de geniş zamana delâlet etme konusunda umûm bildirirken, başına aldığı çeşitli edatlarla geçmiş veya gelecek zamana delâlet ederek hususileşebilir. Nitekim bilindiği üzere isimler de nekra halde umûm bildirirken, lâm-ı tarif alarak hususileşebilmektedir. Bu noktada muzâri fiil, umûm veya hususa delâlet etmede isme benzemekte ve bu sebeple irapta da isim gibi mureb kabul edilmektedir.³³⁵

Mesela يَتَوَمُّ fiili, hâle ve istikbâle delâlet etme potansiyeline sahiptir. Ancak başına س eklenince istikbâle delâlet etme konusunda hususileşir. Aynı şekilde رَجُلٌ kelimesi tüm erkekleri kapsama konusunda umûmi iken, başına lâm-ı tarif alınca belirli bir adamı ifade eder. Dolayısıyla muzâri fiil, isimde olduğu gibi, umûmundan sonra hususileşmesi sebebiyle mureb olur. Bu kıyasta “câmi’ illet”, umûmdan sonra tahsis edilmedir.³³⁶

³³³ Sîbeveyh, *el-Kitab*, I, 209.

³³⁴ İbnu'l-Enbârî, *İğrâb*, s.105.

³³⁵ İbnu'l-Enbârî, *İğrâb*, s. 107, 108.

³³⁶ İbnu'l-Enbârî, *İğrâb*, s. 108.

Ayrıca irab konusunda da muzâri fiil ile isim arasında benzerlik söz konusudur. Örneğin ibtidâ lââm'ı, ismin başına dâhil olduğu gibi muzâri fiilin de başına dâhil olur. Dolayısıyla **إِنَّ زَيْدًا لَيَقُومُ** dendiği gibi, **إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ** da denir. Bu kıyastaki “câmi’ illet” ise ibtidâ lââm’ının hem isme hem de fiile dâhil olmasıdır.³³⁷

Ancak şu noktayı da vurgulamak gerekir ki, isimde irab zarûrîdir. Çünkü hareke olmadan hangi kelimenin fâil, hangi kelimenin mefûl ya da muzâf olduğu anlaşılmaz. İrab bu karışıklığı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Örneğin **ما أحسن زيد** ifadesinin taaccûb için mi yoksa istifhâm için mi getirildiği karmaşasını önlemek için **أحسن** kelimesinin fetha veya damme ile harekelenmesi gerekir. Ya da buradaki cümle olumsuzluk bildirmiş ve nafiye için kullanılmış olabilir. Bu karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla isimde (yani asılda) irab kullanılmak zorundadır. Ancak fiilde (fer’de) bu zorunluluk yoktur. İşte kıyas-ı ille ile kıyas-ı şebah arasındaki fark budur.³³⁸

İbnu’l-Enbârî, kıyas-ı şebahın, zann-ı galip ifade etmesi sebebiyle kıyas-ı ille kadar sahih bir kıyas olduğu görüşündedir.³³⁹

2.2.1.3.3. Kıyas-ı Tard

Kıyas-ı tard iki şey arasında hüküm birliğinin bulunup, illette münasebetin/ uygunluğun bulunmaması olarak tanımlanmıştır. İbnu’l-Enbârî, bu kıyasın hüccet olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra öncelikle hüccet kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vermiştir. Onlara göre mücerred tard/ sadece hükmün bulunması, zann-ı galip ifade etmez. Mesela **ليس**’nin mebnîliği gayr-ı munsarîf olmakla illetlendirilirse, gayr-ı munsarîf tüm fiillerin mebni olduğu sonucuna varılır. Ya da munsarîf olmayanların irabı gayr-ı munsarîf olmakla illetlendirilirse, tüm gayr-ı munsarîf isimlerin mureb olması gerekir. Dolayısıyla bu tard/ hükümde birlik, zann-ı galip bildirmeyince ne **ليس**’nin mebnîliği ne de munsarîf olmayanların irabı gayr-ı munsarîf olmakla açıklanmaz. Zira yakinen bilinmektedir ki **ليس**, fiillerde asıl olanın mebnilik olması sebebiyle mebni olmuştur. Gayr-ı munsarîf isimler ise isimlerde asıl olanın irab olması hasebiyle irablanmıştır. Dolayısıyla sadece tard/hükmün bulunması, kıyas için yeterli değildir.³⁴⁰

³³⁷ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 108.

³³⁸ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 109.

³³⁹ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 109.

³⁴⁰ İbnu’l-Enbârî, **İğrâb**, s. 109.

İbnu'l-Enbârî, kıyas-ı tardı kabul edenlerin gerekçelerinin, bu illetin nakizinin/zıddının bulunmaması olduğunu belirtmiş ve müellif, bunun temelsiz bir iddia olduğunu ifade ederek, bu tür kıyası kabul etmediğini belirtmiştir.³⁴¹

Suyûtî, “câm‘i illet” açısından kıyası farklı bir taksime tâbi tutmuş ve şu üç gruba ayırmıştır.

1) Kıyas-ı Musâvî: Müellif, fer‘in asla hamledilmesi ve benzerin, benzere hamledilmesini bu kıyas çeşidinden saymaktadır. Müfredine kıyasla cemi‘in i‘lâli ve tashih edilmesini fer‘in asla hamledilmesine örnek olarak veren Suyûtî قِيم ve دِيم kelimelerini misal getirir. Bu kelimelerin müfretleri قَوْمَة ve دَوْمَة’dür. Müfretlerde harekeli “vav” “ya”ya çevrilmiş, öncesi kesralanmış ve kelimeler قِيَمَة ve دِيَمَة’a dönüşmüştür. Kelimelerin cemileri de aslen قَوْم ve دَوْم iken aynı ilâl kuralları, müfretlerine kıyasla uygulanmış ve قِيم ve دِيم’a dönüşmüştür.³⁴²

Müellif ayrıca benzerin benzere kıyasını da bu kısımdan saymış ve benzerliğin; lafızda, manada veya her ikisinde de olabileceğini belirtmiştir. Mevsul olan ما’ya kıyasla olumsuzluk ما’sına da ibtidâ lamının dâhil olması; nehiy لا’sına kıyasla olumsuzluk لا’sından sonra da muzârî fiilin “nûn” ile tekid edilmesi; taaccub sigâsı olan أَفْعَلْ بِهِ kalıbında fâilin, emir fiile kıyasla hazfedilmesi benzerin benzere kıyasına örnek olarak verilmiştir.³⁴³

2) Kıyas-ı Evlâ: Aslın fer‘e hamledilmesi olarak tanımlanmaktadır. Cem‘inin, müfrede kıyasla i‘lâl ve tashih edilmesi buna örnektir. قَاوَمْتُ – قَوَامًا ve قَمْتُ – قِيَامًا kelimelerindeki gibi.³⁴⁴

3) Kıyas-ı Edven: Zıddın zıdda hamli olarak tanımlanan bu kıyas çeşidine müellif لَنْ ile cezme kıyasla لَمْ ile nasp etmeyi örnek vermiştir. Müellifin burada kastettiği zıtlık, لَنْ’in müstakbel, لَمْ’in ise mazi için kullanılması ve zıd olan iki zamana ait edatların birbirine kıyas edilmesidir.³⁴⁵

2.2.1.4. Mana ve Lafız Açısından Kıyasın Çeşitleri

İbn Cinnî kıyası, mana ve lafız açısından iki gruba ayırmakta ve bunların lafzî ve manevî kıyas olduğunu belirtmektedir. O, bu iki kıyasın Arap dilinde çok yaygın olmasıyla beraber, manevî kıyasın lafzî kıyastan daha güçlü ve daha yaygın olduğunu

³⁴¹ İbnu'l-Enbârî, *İğrâb*, s. 111, 112.

³⁴² Suyûtî, *İktirâh*, s. 85.

³⁴³ Suyûtî, *İktirâh*, s. 88, 89.

³⁴⁴ Suyûtî, *İktirâh*, s. 85.

³⁴⁵ Suyûtî, *İktirâh*, s. 90.

görüşündedir. İbn Cinnî bu görüşünü şu ifadelerle temellendirmeye çalışır: “Bilindiği üzere gayr-ı munsarıflık sebepleri dokuz tanedir. Bunlardan sadece “fiil vezninde olma” lafzî bir sebep iken, geriye kalan sekiz sebep (marifelik, te’nis, adl... v.b) de manevîdir. Bu da manevî kıyasın daha yaygın ve kuvvetli olduğuna delildir.”³⁴⁶ Müellif, eserinde bu kıyas çeşitlerinin tanımlarını yapmamış, sadece örneklerle izah etmiştir.

2.2.1.4.1. Kıyas-ı Manevî

Mübtedanın ibtidâ ile ref etmesi ve gayr-ı munsarıflık gerekçelerinden olan manevî sebepler buna örnektir.³⁴⁷

2.2.1.4.2. Kıyas-ı Lafzî

İbn Cinnî, lafzî kıyasın, aslında manevî kıyastan soyutlanamayacağını şu örneklerle açıklamaya çalışmaktadır: “Lafzî kıyas özü itibariyle düşünüldüğünde, onun manadan bağımsız olmadığı görülür. Mesela master olan ما’ dan sonra ان zâid olarak gelebilir. Çünkü bu ما , nafiye olan ما’ ya kıyasla getirilmiştir. İki ما arasındaki bu lafzî benzerlik sonucu sanki master olan ما nefiy manasındaki ما’ ya dönüşmüştür. Şayet aradaki bu anlamsal birlik olmasaydı, master olan ما’ ya ان’ in dâhil olması câiz olmazdı. Öyleyse mana, hüküm açısından daha tatmin edici ve yol açııcıdır.”³⁴⁸

2.2.1.5. Açıklık ve Kapalılık Yönünden Kıyasın Çeşitleri

Kıyası açıklık ve kapalılık açısından bir taksime tabi tutmaktaki amaç, hükme bağlanacak mevzu ile hükmü bilinen mevzu arasındaki illet bağının açıkça bilinip bilinmemesiyle alakalıdır. Bu açıdan kıyas ikiye ayrılır:

2.2.1.5.1. Kıyas-ı Celî

Hükme bağlanacak mevzu ile hükmü bilinen mevzu arasındaki illet bağı açıkça biliniyorsa buna kıyas-ı celî denir. Lam-ı ta’rif almış bir kelimeye vasledilen tesniye nûnlarının, cemi nûnlarına kıyasla hazfedilmesi buna örnektir. Ebû Hayyân, “müsennânın cemiye kıyas edilmesi, kıyas-ı celî’dir” diyerek bu açıklığa vurgu yapmıştır.³⁴⁹

³⁴⁶ Suyûtî, **İktirâh**, s. 109.

³⁴⁷ Suyûtî, **İktirâh**, s. 109.

³⁴⁸ Suyûtî, **İktirâh**, s. 110, 111.

³⁴⁹ Suyûtî, **İktirâh**, s. 134.

2.2.1.5.2. Kıyas-ı Hafî

Hükme bağlanacak mevzu ile hükmü bilinen mevzu arasındaki illet bağı kolayca bulunamıyorsa buna kıyas-ı hafî adı verilir. Cürcânî, *Ta'rifatta* bunu “istihsân” olarak adlandırır ve kıyas-ı celî'nin muârızı olarak niteler. Ona göre hafî kıyas daha kuvvetli olduğu zaman, celî kıyasa rağmen onunla amel edilir. Ayrıca müellif, istihsânı, kıyası terk etmek ve insanlar için faydalı olanı almak şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁰

İbnu'l-Enbârî, istihsân ile amel etme konusunda âlimlerin ihtilâf ettiklerini belirterek bu görüş ayrılıklarını şöyle sıralamaktadır: “Bazılarına göre istihsân ile amel edilmez, çünkü onda keyfî hareket ve kıyası terk etme söz konusudur. Bazılarına göre ise amel edilir. Ancak onlar da istihsânın keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Birinci gruba göre istihsân, bir delile binâen asla (makîsu aleyhe) kıyasın terkedilmesidir. İkinci gruba göre ise illetin tahsisidir.³⁵¹

Müellif, asl'a kıyasın terkedilmesine, “muzâri fiilin ref olma sebebebinin, ondaki zâid muzaraât harfleri olduğu” doğrultusundaki görüşlerini örnek verir. Onlara göre nasp ve cezm edatlarından soyutlanmış bir muzâri fiil, kendisinde bulunan zâid muzaraât harfleri sebebiyle reftir. Ancak onların bu görüşü kıyasa/ genel kurala aykırıdır. Zira âmil, m'amûl olamayacağı gibi onun bir parçası da olamaz.³⁵²

İlletin tahsis edilmesine ise أرض kelimesinin “vav” ve “nûn” ile cem’ edilmesi verilmektedir. Denilmektedir ki, أرضون kelimesi müenneslik “ta”sının hazfinden ivedir. Zira kelimenin aslı أرضة’dur. “ta” hazfedilince, mahzûf müenneslik “ta”sından ivez olma üzere ون ile cemi yapılmıştır. Ancak bu illet muttarid/ genel-geçer bir illet değildir. Şayet öyle olsaydı, asılları قَدْرَة، دَارَة، شَمْسَة olan قَدْر، دار، قَدْر کelimelerinde de aynı durum söz konusu olurdu. Dolayısıyla burada illetin tahsisi söz konusu olmuştur.³⁵³

2.2.1.6. İbn Hişâm'ın İstişâd Ettiği Aklî Delillerden Biri Olarak Kıyas

İbn Hişâm'ın nahvî konuları ele alırken ve onlar hakkındaki görüşleri sunarken kıyasa başvurduğu görülmektedir. Müellifin, kıyası, bazı nahivcilerin ekollerini ve görüşlerini nitelemede bir ölçü olarak kullandığı müşahede edilmektedir. Mesela “Basra

³⁵⁰ Cürcânî, Seyyid Şerif, **Mu'cemu't-t'arifât**, “İstihsân” md., thk. Muhammed Sıddık Minşevî, Daru'l-fadîle, Kahire, trs., s. 19.

³⁵¹ İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 133.

³⁵² İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 134.

³⁵³ İbnu'l-Enbârî, **İğrâb**, s. 134.

ekolünün görüşüne göre, harf-i cerler, kıyasa göre birbirine nâib olamazlar”³⁵⁴ ifadesi buna örnektir.³⁵⁵

Yine müellif *“Allah bir sivrisineği, إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَغُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا”* ³⁵⁶ ayetindeki *بَغُوضَةٌ* şeklindeki ref kırâatten bahsederken şöyle demektedir: “Çoğunluğa göre *ما* mevsûledir. Yani ayet *هُوَ بَغُوضَةٌ* *الَّذِي* takdirinde olur. Bu, Basralılar ve Kûfelilere göre sıla uzun olmamakla beraber, âidin hafzedilmesi mesabesindedir. Bu durum Basralılara göre şaz, Kûfelilere göre kıyastır.” Müellif genellikle kıyası, hükümlerde ayırıcı özellik (kıstas) kılmaktadır.³⁵⁷

İbn Hişâm’ın kıyası kullandığı konulardan biri de “kalb” bahsidir. O, kalbin çoğunlukla şiirde vuku bulduğunu söyleyerek şu beyti örnek verir:

كَأَنَّ سَيْبَةً مِنْ بَيْتِ رَأْسٍ يَكُونُ مِرْاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءٌ (Vâfir)

“O, satıcıları Şam ve Sabbâ’dan olan bölgenin şarabı gibidir. Karışımı (içeriği) bal ve sudur.”³⁵⁸

Zikredilen beyitte ma’rife kelime haber, nekra kelime ise isim yapılmıştır. Ebû Ali el-Fârisî *المزاج* kelimesinin mecâzi zarf olması sebebiyle haber olduğu şeklinde beyti tevil etmiştir. İbn Hişâm, evlâ olanın *المزاج* kelimesinin ref, *العسل* kelimesinin ise nasp olduğu ve bir rivâyetin de bu şekilde geldiği bilgisine yer verir. Ayrıca bir rivâyette *المزاج* *العسل* ve *ماء* kelimelerinin ref geldiğine değinen müellif, bu bağlamda İbn Esed’in *كان*’nin zâid olduğu yorumunun hatalı olduğunu söyler. Zira muzâri sigasında gelen *كان*’nin kıyasa göre zâid olamayacağı ve beyitte bunu gerektiren bir zaruretin de olmadığını belirtir.³⁵⁹

İbn Hişâm, *عرفت زَيْدًا مَنْ هُوَ* cümlesinde *من هو* ifadesinin irâbı ile ilgili tartışmalara yer verir. Müellif bu ihtilâfları şöyle aktarır: “Bazıları, istifhâm cümlesinin hâl olduğunu ifade etmiş ancak onlara inşaî cümlelerin hâl olamayacağı şeklinde cevap verilmiştir. Bir kısmı ise *عرف* fiilinin *علم* manasını içermesinden (tadmîn) dolayı, bu ibârenin ikinci mef’ûl olduğu doğrultusunda görüş beyan etmiş, onlara da sırf tadmînden dolayı kıyas yapılamayacağı şeklinde cevap verilmiştir. Zira bu terkîb makîstir (fer’dir).”³⁶⁰ Böylece

³⁵⁴ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.118.

³⁵⁵ Şuayb, **Menhec**, s. 308.

³⁵⁶ el- Bakara 2/ 26.

³⁵⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.348; Şuayb, **Menhec**, s. 308.

³⁵⁸ Hassân b. Sâbit, **Dîvân-ı Hâssân b. Sâbit**, Şerh: ‘Âbdülemîr Ali Mehennâ, Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, III. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1414/ 1994, s. 18.

³⁵⁹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 776.

³⁶⁰ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 466.

müellif, **هو من هو** ifadesinin irâbı bağlamındaki tartışmalara kıyas konusu çerçevesinde yer vermiş ve kendisi de kıyası kullanarak tercihini belirtmiştir.

İbn Hişâm'ın bazı konularda sema' (nakil) ve kıyası beraber kullandığını görmekteyiz. Mesela o, tenvin-i tenkirin isim fiillerde sema'a (nakle) göre vaki olduğunu belirtip **صَه** isim fiilini örnek verir. Bu kelime tenvin-i tenkir alınca **صِه** şeklinde okunur. (Kelime cezimli iken belirli bir konuşma için susma istenirken, tenvin-i tenkir aldığı anda muayyen olmayan bir konuşma için susma kastedilmiştir.) Ayrıca müellif, sonu **ويه** ile biten özel isimlerde bu tenvinin kullanımı kıyasîdir der ve **سيبويه** kelimesinin tenvin-i tenkir ile **سيبويه** şeklinde okunmasını misal getirir. (Bu kelime tenvinsiz okunduğunda meşhur âlim Sîbeveyh kastedilmişken, tenvin-i tenkir alınca herhangi bir Sîbeveyh denmiş olur.)³⁶¹

Yine İbn Hişâm'ın kıyas ve sema'yı zenbûriye³⁶² olarak bilinen meselede de kullandığı görülmektedir. **فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا** şeklindeki kullanım hakkında Sîbeveyh'in Kisâî'ye: “Şayet dediğin doğruysa, bu kullanım kıyasa ve fasih kişilerin kullanımına aykırıdır” dediğini nakleder ve tercihini, semâ' ve kıyası temel alan Sîbeveyh'ten yana kullanır.³⁶³

İbn Hişâm'ın eserinde “kıyas” kavramını kullandığı meseleleri genel manada ele aldığımızda onun bu kavramı, genel-geçer kurala uygun, genel kâidelere aykırı olmayan manasında kullandığı görülmektedir. Aslında kıyas kavramının tarihi seyri bağlamında konuyu ele aldığımızda, İbn Hişâm'ın yaşadığı döneme kadar, bu kavramın oldukça mesafe katettiği, mantık ve felsefe ilimlerinden oldukça etkilenen birçok nahivcinin eserlerinde her çeşidiyle kıyası kullandıkları, hatta nahvi kâideleri temellendirmek adına talimî, kıyasî ve cedelî illetlere başvurarak sayfalarca felsefî yorumlar yaptıkları görülmektedir. Ancak onun, eserlerinde genel manada sade bir uslûp takip etmesi ve eserlerini genellikle talim amaçlı yazması, kanaatimizce kendisini bu tür illetlendirmeler ve uzun uzadıya izahlara girmekten alıkoymuştur.

³⁶¹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 386; Şuayb, **Menhec**, s. 309.

³⁶² Teziminin üçüncü bölümünün alt başlığı olan “İsim-Fiil-Harf Bağlamında Birden Fazla Vasfın Söz Konusu Olduğu Kırâatler” başlığının, “عبد Fiili ve عصة Kelimesindeki Okuyuş Farklılıkları” adlı bölümünde, bu konuyla ilgili detaylı bilgi verilecektir.

³⁶³ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.95.

2.2.2. İcmâ

İcmâ kelimesi, lüğavî açıdan iki manada kullanılmaktadır. Birincisi, “kesin kararlı olmak, azmetmek” manasındadır ki, *فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ* “Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınızı kararlaştırın.”³⁶⁴ ayetinde bu manada kullanılmıştır. İkincisi ise “bir konuda fikir birliği etmek” anlamındadır.³⁶⁵ Nitekim Araplar *أَجْمَعُوا عَلَى* ifadesini kullanırlar. Bu iki mana arasındaki temel fark, birincisinin tek kişide meydana gelmesinin tasavvur edilmesi, ikincisinin ise ancak iki ve daha fazla kişi arasında gerçekleşmesinin düşünülmesidir.³⁶⁶

Nahivcilere göre icmâ, Basra ve Kûfe dil âlimlerinin icmâî olup onlar, bu konuda açıklamalar yapmışlar, onunla ihticâcın şartlarına dâir çeşitli kurallar öne sürmüşlerdir. Bu konuda en detaylı açıklamaları İbn Cinnî’nin *el-Hasâis*’inde bulmaktayız. O, icmayla ilgili “Arapların icmâî ne zaman hüccet olur” başlığıyla bir bölüm açmış ve tafsilatlı izahlarda bulunmuştur.³⁶⁷

Nahivciler dışındaki Arapların icmâî hakkında Suyûtî, “vakıf olmaya imkân varsa, bunların icmâî da hüccettir” demiştir.³⁶⁸

Nahivciler gerek nahvî hükümleri temellendirmede, gerekse dilsel görüşlere muhalefet etmek amacıyla icmâyı kullanmışlardır. Mesela Basralılar, emir fiillerin mebni olduğuna dâir görüşlerini icmâyı dayandırırken İbnu’l-Enbârî, onların bu konudaki delillerini şöyle açıklamıştır: “Bu fiillerin mebni olması, bizlerin (Basralıların) *فعال* veznindeki isim fiilleri mebni kabul etme hususundaki icmâmıza dayanmaktadır. Zira bu fiiller, emir fiillerden nâiptirler. Örneğin *نَزَلَ* fiili *انْزَلَ* emir fiilinden, *تَرَكَ* fiili *اتْرَكَ*’tan, *مَنْعَ* fiili *امْنَعْ* emir fiilinden... nâib olarak kullanılır. Şayet emir fiiller mebni olmasaydı, kendisinin yerine nâib olduğu isim fiiller neden mebni olsun?”³⁶⁹

Ayrıca Basralılar’ın *أَنْ* takdir edilmeksizin *حَتَّى*’nın muzâri fiili nasp etmeyeceği görüşleri de icmâ ile delil getirdikleri meselelerden biridir. Onlar şöyle derler: “Bizler *حَتَّى*’nın, isimlerin âmili olduğu konusunda icmâ ettik. İsimlerin âmillerinin, fiillerin âmilleri; fiillerin âmillerinin de isimlerin âmilleri olamayacağı ön kabulümüzden hareketle *حَتَّى*’nın fiilde âmil olması câiz değildir. Dolayısıyla yapılması gereken

³⁶⁴ Yûnus 10/ 71.

³⁶⁵ Zebîdî, Muhibbuddin Ebû'l-Feyz es-Seyyid Murteza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “cma” md., thk. Mustafa Hicâzî, Matbaatu hükûmet’il-Kuveyt, Kuveyt, 1389/ 1969, XX, 463.

³⁶⁶ Hadîsî, *Şâhid*, s. 431.

³⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

³⁶⁸ Suyûtî, *İktirâh*, s. 74.

³⁶⁹ İbnu’l-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 535.

حتى'dan sonra bir اُن takdir edip fiili mastarlaştırmaktır. Böylece fiil اُن ile nasp edilir ve حتى'nın fiilin başına gelmesi câiz olur.”³⁷⁰

İcmâ konusunda gündeme gelen konulardan biri, nahivcilerin icmâna muhalefetin câiz olup olmadığıdır. İbn Cinnî, icmâyâ muhalefetin câiz olduğu görüşündedir. Ona göre Basra ve Kûfe ehlinin icmâi, nassa ve nassa kıyas edilene muhalif olmadıkça hüccettir. Şayet böyle bir muhalefet söz konusu olursa, artık ehli beledeynin (Basra ve Kûfe'nin) icmâi hüccet olmaktan çıkar. Müellif bunu iki sebeple gerekçelendirir: Birincisi, ehli beledeynin bu muhalefet sebebiyle artık Hz. Peygamber'in (a.s) “Ümmetim hata üzere birleşmez” hadisinin medlûlü kapsamında olmamaları; ikincisi ise nahiv ilminin istikrâ yoluyla elde edilmesi hasebiyle elinde kuvvetli delil ve sağlam bir metot bulunan kimsenin söz sahibi olmasıdır. Zira artık bu kişi, adeta Halil b. Ahmed gibidir ve onun fikirleri Ebû ‘Amr kadar değerlidir.³⁷¹ Ancak İbn Cinnî'nin burada bahsettiği muhalefet, delilsiz, mesnetsiz ve keyfi bir muhalefet değil; bilakis hüccete ve içtihadı dayalı olup şahsi gayreti temel alan ilmî bir itirazdır.³⁷² Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (v. 616/1219) ise nahivcilerin sukûtî icmâna muhalefeti câiz görenlerdendir. Suyûtî'nin aktardığına göre o, لولاك ve لولاى'deki zamirlerin konumuyla ilgili cumhurun icmâından farklı görüşler aktarmıştır. Basralıların çoğuna göre “ya” ve “kâf” cer konumunda iken, Kûfelilere göre ref konumundadır. Ebu'l-Bekâ ise bu iki görüş dışında zamirlerin iki konumun daha olduğunu, bunlardan birincisi zikredilen zamirlerin irabda mahallerinin olmaması, ikincisinin ise iki zaminin de mensup zamir olmaları sebebiyle nasp konumunda olmasıdır.³⁷³

2.2.2.1. İbn Hişâm'ın Kullandığı Aklî Delillerden Biri Olarak İcmâ'

İbn Hişâm'ın, görüşleriniünü temellendirme, hüküm ortaya koyma veya başkasının görüşlerini reddetme hususunda kullandığı delillerden biri de icmâdır. Bunun örneklerini eserinde çokça görmek mümkün olmakla birlikte biz, birkaç misal vermekle yetineceğiz. Örneğin اَيُّ bahsinde onun vecihlerinden birinin mevsûl olduğunu belirtmiş, لَنَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ اِيْهُمْ اَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ عِتِيًّا “Sonra her bir topluluktan Rahman’a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız.”³⁷⁴ ayetindeki اَيُّ'nun da mevsûl olduğunu ifade etmiştir. Müellif, konuyla alakalı görüşleri ve tartışmaları aktarırken şu ifadeleri

³⁷⁰ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 598, 599.

³⁷¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189-191.

³⁷² Şuayb, *Menhec*, s. 312.

³⁷³ Suyûtî, *İktirâh*, s. 77.

³⁷⁴ Meryem 19/ 69.

kullanır: “İbnu’t-Tarâve (v. 528 / 1134), bu ayette اِيَّا in izafetten kesildiği için mebni olduğunu iddia etmektedir. Ona göre هُمْ اَشَدُّ ifadesi ise mübteda ve haberdur. Ancak bu ifade icmâ ile bâtıldır. Zira اِيَّا’nun izafe edilmediği zaman mureb olduğu konusunda icmâ vardır.”³⁷⁵

Müellifin, eserinde nahivcilerin icmâ ettikleri görüşleri kullandığı gibi Basralılar’ı icmânı da temel aldığını görmekteyiz. Mesela İbnu’l-Hâcib’in ماء النافية’yi يا’ya kıyas ettiği meselede, bu kıyasın câiz olmadığını ve Basralılar’ın icmâyıyla ما’nın cümle başında olma/sadâret hakkı olduğunu, ancak يا’nın sadâret hakkı konusunda ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir.³⁷⁶

İbn Hişâm’ın eserinde icmaya muhalif, münferid görüşlere de yer verdiği görülmektedir. Mesela o, “elif” bahsinde, “elif, iki vecihle gelir ve bu vecihlerden birincisi onun yakın için kullanılmasıdır” der. Ardından İbnu’l-Habbâz’ın (v. 639/1212), hocasından, “elif”in orta uzaklık, “ya”nın ise yakın için kullanıldığını naklettiğini söyler. İbn Hişâm’a göre bu, icmâyâ muhalif bir yorumdur. Yine el-Celûlî’nin, fiillerin sonunda bulunup, tenis alâmeti olarak konan “tâ”nın harf değil de isim olduğunu söylemesi, müellife göre icmâyâ aykırı tevillerden biridir.³⁷⁷

İbn Hişâm’ın eserinde nakli delillerden çokça istifade ettiği, özellikle Kur’ân-i delilleri sıklıkla istişhâd amaçlı kullandığını tespit etmiştik. Bir sonraki bölümde ise müstakil olarak, müellifin delil getirdiği kırâatler konusu, istişhâda konu olması ve İbn Hişâm’ın kullanma yöntemi açısından ele alınacaktır.

³⁷⁵ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 82, 657.

³⁷⁶ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 103.

³⁷⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 5, 124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN HİŞÂM'IN DİLSEL İSTİŞHÂDLERİNDE KULLANDIĞI KİRÂATLER

3.1. Nahiv Usûlünde İstişhâd Kaynağı Olmaları Açısından Kırâatler

Kur'ân'ın tilâveti üzere icmâ' edilen, mütevâtir, sahih Arap kelâmı olduğunu zikretmiştik. Sahih senetle bizlere ulaşan kırâatler de hüccet olma açısından Kur'ân ayetleri gibidir. Ayrıca sahabeden ve tâbiînden mervî olmaları hasebiyle Kur'ân'ın edâsı konusundaki farklı tarikler de aynı hükümdedir. Onların bütün cehd ve gayretleriyle Rasulullah'tan (a.s.) işittikleri gibi muhafaza etmeye çalıştıkları kırâatleri bir tarafa bırakın, günlük dilde kullandıkları kelâmları bile birer hüccet mahiyetindedir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki Ebû Amr, Kisâî ve Yakûb gibi kırâat imamları, aynı zamanda birer dil âlimidir. Dil geleneğinde, mütevâtir, âhâd veya şaz olsun, onların rivâyetleriyle ihticâc edilebileceği konusunda ittifak vardır. Kırâat âlimlerinin, kendisiyle tilâvet edilmeyeceği doğrultusunda görüş beyan ettikleri ve şaz olarak nitelendirdikleri kırâatlerle bile lügat ve nahiv ilimlerinde istişhâd edilir. Zira kırâatler, her halükarda dil âlimlerinin kendileriyle ihticâc ettiği tüm Arap kelâmından, senet açısından daha kuvvetli, nakil olarak daha sahihtir.³⁷⁸

Kırâat âlimleri her ne kadar bu kırâatleri, Hz. Peygamber'den (a.s) geldiğine güvenmedikleri için sahih olarak nitelemeseler de dili bozulmamış, fesahât sahibi kimselerden geldiği için dil âliminin bu rivâyetlere dört elle sarılması gerekir. Zira Arapça kâideleri onların sözleri üzerine bina edilmektedir. Hatta dil âlimlerinin; dili bozulmamış, fesahât sahibi tebeu't-tabiînden bile dilsel argümanlar toplamış ve bu verilerle istişhâd etmişlerdir.³⁷⁹

Dilsel hüccet olmaları açısından Kur'ân kırâatlerinde durum böyle iken, meseleye kırâat ve Kur'ân tarihi bağlamında baktığımızda, kırâatleri değerlendirme noktasında karşımıza iki çeşit yaklaşım tarzı çıkmaktadır. Birincisi kırâatçi yaklaşım, ikincisi ise dilbilimci yaklaşım.³⁸⁰

³⁷⁸ Efğânî, **Usûl**, s. 27, 28.

³⁷⁹ Efğânî, **Usûl**, s. 28.

³⁸⁰ Efğânî, **Usûl**, s. 28; Mehmet Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İSAM Yay. İstanbul, 2011, s.231- 235.

3.1.1. Kur'ân Kırâatlerinin Hüccet Kabul Edilmesi Bağlamında Kırâatçi ve Dilbilimci Yaklaşım

Kırâatçi duruş, nakil ve rivâyet ile arz ve edâyı esas alır. Zira kırâatlerin dayandığı temel esas budur ve bu esasları oluşturan zincir de Peygamber (a.s), Cebrâîl ve Allah'tır (c.c). Dolayısıyla işitme ve sözlü aktarım, kırâatlerin temelini oluşturmaktadır.³⁸¹

Kırâat âlimleri, Kur'ân ayetlerinin okunuşu konusunda, dilde en yaygın ve dil kâidelerine en uygun olanı değil, rivâyet ve nakil açısından en sahih olanı alırlar. Şayet bir kırâatin sahih senetle geldiğine dair kesin bilgi varsa, dil kâidelerine veya yaygın kullanıma uymadığı için onu inkâr etmezler. Zira kırâatler, uyulması gereken sünnettir ve onlara ittiba gereklidir.³⁸²

Öte yandan arz ve edâ da kırâatçilerin temel yöntemidir. Bu yöntem, Arapça metinlerin bozulmadan nakledilmesi konusunda oldukça güvenilir yöntemlerden biri olup, Hz. Peygamber (a.s) de bu metodu benimsemiştir. O, sahabenin Kur'ân okumalarını büyük bir dikkatle tetkik etmiş, kendisi onlara okumuş ve onların kırâatlerini dinlemiştir. Ayrıca Kur'ân'ın vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilme işini bizzat takip etmiştir.³⁸³

Bununla birlikte kırâatçilerin takip ettiği yöntemde metinler, nakil ve rivâyet açısından daha fazla tetkik edilmekte, metnin zaptı konusunda ise dilsel metinlerden daha fazla muhafaza altına alındığı ifade edilmektedir. Çünkü dilsel metinlerde kişinin kendinden bir şeyler ilave etmesi ve intihal çokça vuku bulmasına rağmen, kırâatlerde şartlar daha katı olduğu için bu durum söz konusu olmamaktadır.³⁸⁴

Dilcilerin yaklaşımı ise temelde semâ' ve kıyasa dayanmaktadır. h. II. asırda baş gösteren lahn olaylarına karşı dilciler, dili bozulmadan kurtarmak amacıyla dil kâidelerini tespit için dilsel argümanları toplamaya yönelmişlerdir. İlk dönem dil âlimlerinin bu uğurda yaptıkları yolculuklar, tabakat kitaplarında sıklıkla vurgulanmaktadır.³⁸⁵ Bununla birlikte dilcilerin kullandıkları bir diğer yöntem kıyastır.

³⁸¹ İbn Mucâhid, **Kitâbu's-seb'a fi'l-kıraat**, (Muhakkikin sözü), thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-me'ârif, 2009, s.9; Züheyr Gâzî Zâhid, "en-Nahviyyûn ve'l-kirââtî'l-Kur'âniyye", **Mecelletu edebî'l-mustansîre**, sy. 15, Bağdâd, 1987, s.105; Dağ, **Kıraat**, s. 231.

³⁸² İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî, **en-Neşr fi'l-kirââtî'l-'aşr**, thk. Ali Muhammed ed-Dabba', Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut, trs., I, 10,11; Zâhid, "en-Nahviyyûn", s.105; Dağ, **Kıraat**, s. 233.

³⁸³ Zâhid, "en-Nahviyyûn", s.109.

³⁸⁴ Zâhid, "en-Nahviyyûn", s. 108.

³⁸⁵ İbnu'l-Enbârî, **Nüzhetü'l-elibbâ**, s. 59-60; Bakırcı- Demirayak, **Gramer**, s. 56.

İbnu'l-Enbârî'nin, "nakledilmemiş olanı, nakledilene hamletme" şeklinde tanımladığı kıyas, nahiv ekollerinde kullanım açısından farklılık arz etse de dil kâidelerinin tespitinde kullanılmıştır.³⁸⁶ İbnu'l-Enbârî, kıyasın nahvî delillerin en fazla kullanılan olduğunu ifade eder ve "nahiv, tabi olunan bir kıyastır" diyerek, nahvi tümüyle kıyasa dayandırır.³⁸⁷

Basra ekolü, dilsel kâidelerde kıyası Kûfeliler kadar rahat kullanmamışlar, önceliği en çok kullanılabilecekleri ve kullanım açısından dilsel argümanları sınıflara ayırmışlardır. Bu bağlamda en çok kullanılan, çok kullanılan, normal kullanılan, normalden az kullanılan, daha az kullanılan ve nadir kullanılan şeklinde kategoriler oluşturmuşlar, öncelikle kullanımı fazla olana itibar etmişler ve son olarak kıyası kullanarak benzerini, elde ettikleri şeylerle mukayese etmişlerdir. Şayet mukayese ettikleri verilerde bir çelişme söz konusu olursa, bu durumda ya elde ettikleri sonucu tevil etmişler ya da şaz/nadir olarak kabul edip, bunların muhafaza edilebileceğini, ancak kendilerine kıyas edilemeyeceği şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Mesela **إِسْتَحْوَذَ** ve **إِسْتَصَوَّبَ** fiillerindeki "vav" harflerinin elife dönüştürülmesi yaygın iken bu fiillerin dönüştürülmemesini şaz olarak değerlendirmişler ve bunlara kıyasın uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar **إِنَّ**'nin çoğunlukla ismini nasp ettiğini benimseyen Basralılar, İbnu'l-Enbârî, Nâfi', Hamza ve Kisâi gibi kırâati seb'â âlimleri tarafından okunan ve sıhhatleri konusunda şüphe bulunmayan **إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ**³⁸⁸ kırâati gibi örnekler³⁸⁹ karşısında insanları kullanımı yaygın olana uymaya çağırmışlardır.³⁹⁰

Kûfeliler ise Araplardan gelen her kullanımı genel kurallara aykırı bile olsa câiz görmüşler; genel kâidelerin va'zedilmesinde, şaz dahi olsa bu kullanımları esas kabul etmişlerdir. Suyûtî, Kisâi'yi, ancak zarureten kullanımın câiz olduğu bazı ibareleri esas kabul edip onlara benzerlerini kıyas etmekle ve bu yolla nahvi fesada uğratmakla itham etmiştir.³⁹¹ Kûfelilerdeki dilsel verileri toplama ve şâhid olarak kullanmadaki bu esnek tavır kırâatlerde de kendisini göstermiş ve şaz olarak addedilen kırâatlere yaklaşım tarzlarını belirleyici olmuştur.

³⁸⁶ Suyûtî, **İktirâh**, s. 79.

³⁸⁷ Suyûtî, **İktirâh**, s. 79.

³⁸⁸ Ayet 'Âsım kırâatinde **إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ** şeklinde okunmaktadır. Taha 20/ 63.

³⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, **el-Bahru'l-muhîr**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, Beyrut, I. Baskı, 1413/ 1993, VI, 238.

³⁹⁰ Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, Mektebetu'l-'usra, Beyrut, 1997, II, 295.

³⁹¹ Emîn, **Duha'l-İslâm**, II, 295.

Basra ekolü, genel kâideleri belirlerken kırâatlerle istiṣhâdde sahih-şâz ayrımı yapmış ve şâz olarak nitelenen kırâatleri kulanmamıştır. Kûfe ekolu ise bu ayrıma gitmeden tüm okumaları hüccet kabul edip, dilsel kâidelerin tespitinde kullanmıştır.³⁹²

Dolayısıyla kırâatleri kullanım açısından dil geleneğine genel manada bakıldığında, dilcilerin kırâatleri kendi metot ve yöntemlerine uygun olarak ele aldıkları müşahade edilmektedir.

Efgânî, Kırâatçi ve dilbilimci yaklaşımları, yöntemleri açısından değerlendirmiş ve kırâat alanının gereği açısından kırâatçi duruşun dilbilimci duruştan daha isabetli olduğu doğrultusundaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda görüyorum ki kâideleri (kırâatleri şâhid getirerek) tespit noktasında dilcilerin yöntem açısından bazı sıkıntıları bulunmaktadır. Burada kırâat âlimlerinin duruşu daha ilmî, mantıkî ve sistematiktir.”³⁹³

Sanıyoruz Efgânî’yi bu değerledirmeye yönelten etken, kırâatçilerin, kırâatlerin sıhhatini tespitte sahih senede verdikleri önemdir. Onlar, bir kırâatin sahih olabilmesi için üç şartı öngörmüşlerdir.

1. Sahih bir senetle Hz. Peygamber’e (a.s) ulaşması.
2. İttifâk edilen resm-i mushafa uygun olması.
3. Bir vecihle de olsa Arapçaya uygun olması.³⁹⁴

Peki dilciler, kırâatlerin sıhhatini belirlemede sahih senede önem vermemişler midir? Aslında dilciler de bizzat eserlerinde bir kırâatin sahih olabilmesi için bu üç şarta sahip olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak buna rağmen kırâat-ı seb’adan olan kırâatleri bile eleştirmekten, lahn ve vehm ile itham etmekten uzak durmamışlardır. Bu, kırâatler konusunda dilcilerin düştükleri en büyük çelişkilerden biridir. Aslolan, kırâatlerle genel kâideleri tashih etmek iken; dilciler, kendi belirledikleri veya mensubu olduğu ekolün benimsemiş olduğu genel kurallarla, kırâatleri tashih etme yoluna gitmişlerdir.³⁹⁵

Dilcilerin bu yaklaşımının temelinde, farklı alana kendi metotlarını uygulamaktan kaynaklanan bir sorun olduğunu belirten Dağ, izlenilen yanlış yöntemi şöyle izah etmektedir: “*Aslında her disiplinin kendi içinde belirlemiş olduğu ilkelere göre hareket etmesi normal ve olması gereken bir durumdur. Ancak kendileri için*

³⁹² Şevkî Dayf, **el-Medârisu’n-nahviyye**, Dâru’l-me’ârif, Kahire, 1968, s. 159, 160.

³⁹³ Efgânî, **Usûl**, s. 28- 29.

³⁹⁴ İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 13, 14.

³⁹⁵ Ahmed Alemüddîn Cündî, “es-Sirâ’ beyne’l-kurrâ ve’n-nuhât II”, **Mecelletu mecmei’l-luğâtî’l-‘Arabiyye**, sy. 34, Kahire 1974, s. 113.

belirlemiş oldukları bu ilke ve metotların bir başka alan için kullanılması birtakım sıkıntılar yaratmaktadır. Her şeyden önce, her iki alan mahiyet itibariyle oldukça farklıdır. Karşılaştırıldıklarında kırâatin ana maddesinin Hz. Peygamber'e (a.s) kadar ulaşan nakil ve rivâyet; dilin ana maddesinin ise dildilerin çöllerde bedevî Araplardan semâ' yoluyla aldıkları dil malzemeleri ve yine dildilerin şiir ve nesir türünden yaptıkları rivâyetler bütünü olduğu görülmektedir. Diğer yandan kırâati nakleden, metne en küçük bir müdahalede bulunmazken; dildiler, özellikle kıyas metodunda, metne doğrudan müdahil olmaktadır."³⁹⁶

3.1.2. Kırâatlerin Dilsel Eleştiriye Tabi Tutulması ve Dilbilimci Duruş

Kırâatlerin dilsel eleştirilere tabi tutulmasının temelinde, bir kırâatin makbul olabilmesi için kendisinde var olması gereken şartlar içerisinde, bir vecihle de olsa Arapçaya uyması ön kabulü gelmektedir. İlk aşamada kırâatleri lahnlardan koruma amacına matuf bu madde, sonraları dildiler tarafından mecrasından çıkarılmış, kırâatler dilsel kâidelere uymadığı için eleştirilmeye başlanmıştır.

İlk dönemlerde kırâatler arası tercih şeklinde kendini gösteren bu olgu, ileri dönemlerde kırâatleri redde ve kâileri lahn ve vehm ile ithama varan boyutlara ulaşmıştır. Hem dilci hem de kırâat âlimi kimliğine sahip ilk dönem dil âlimlerinin, bu hususta daha ihtiyatlı davrandıkları gözden kaçmamaktadır. Onların, kırâatlerle ilgili tartışmalarda, birbirlerinin kırâatlerini reddetmek yerine, kendi delillerini öne sürerek tercihte bulundukları görülmektedir. Mesela Ebu Amr ile Îsâ b. Ömer arasında el-Enbiya 21/79. ayette geçen ³⁹⁷والطير kelimesinin ref ve nasp okunuşlarıyla ilgili tartışma geçmiş, her biri kendi delilini ve tercih gerekçesini sunmakla iktifa etmiştir. Zikredilen olayda taraflar birbirlerinin kırâatini reddetmemekte, nakle dayanan bu kırâatleri sadece dilbilimsel açıdan değerlendirip tercihte bulunmaktadır.³⁹⁸

Kendisinden önce çeşitli kırâat eleştirileri ve kırâatleri zayıf görme durumları söz konusu olmasına rağmen Sîbeveyh, kırâatlerin dilsel eleştiriye tabi tutulmasının dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Nitekim bazı müelliflerin, Sîbeveyh'e

³⁹⁶ Dağ, **Kıraat**, s. 236.

³⁹⁷ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجَبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ “Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik.” Bu ayeti kırâat-ı seb'a âlimleri öncesinde geçen الْجَبَالَ kelimesine atfen nasp olarak okumuşlardır. Bazıları ise الطَّيْر kelimesinin mefûlû mutlak olduğunu ifade etmiştir. Kırâat-ı seb'a dışındaki âlimler ise kelimeyi ibtidâ kabul edip ref okumuşlardır. Hatip, **Mu'cem**, XI, 39.

³⁹⁸ Hulvânî, **Mufasssâl**, I, 134, 124.

yöneltiren bu eleştiriyi haksız buldukları ve onu savunmak amacıyla çeşitli reddiyeler kaleme aldıkları bir hakikat ise de kırâatlerin eleştirilmesi ve zayıf görülmesi sürecinin başlama noktası Sîbeveyh'e dayandırılmaktadır.³⁹⁹

Bununla birlikte *el-Kitab*'da bu eleştirilere sebep olan ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin o, النَّبِيُّ kelimesinin النَّبِيُّ şeklindeki okunuşunu kullanımı az, kötü ve kusurlu bir kullanım olarak değerlendirir. Bu kırâat, kırâatı seb'a imamlarından olan Nâfi'ye (v. 167) ait bir okuyuştur.⁴⁰⁰ Ayrıca İbn Âmir'e ait olan ve muzâf ile muzâfun ileyhin arasına başka kelimenin girdiği وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ⁴⁰¹ okuyuşunu da doğru bulmamakta, زين fiilinin malum okunup, fâilin شركاء olduğu kırâatin doğru okuyuş olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰² Müellif, zahir ismin, mecrur zamire atfının ancak şiir zaruretiinden dolayı olabileceğini belirterek, Hamza'ya ait وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ⁴⁰³ okuyuşunun hata olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴

Kırâatlerin, mensup olunan dil ekolünün görüşlerine göre yorumlanıp red veya kabul edilmesi sürecini başlatan Sîbeveyh'ten sonra, dilcilerin kırâatleri daha katı bir şekilde eleştirdikleri, hatta reddettikleri görülmektedir. Kûfe ekolüne mensup olan Ferrâ'da (v. 207/ 822) da bu yaklaşımı görmek mümkündür. O, İbn Âmir'in el-Enâm 6/137. ayetindeki muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayıran kırâatini “Arapçada bunun benzerini görmedim” şeklinde eleştirirken;⁴⁰⁵ Hamza'nın en-Nîsâ 4/1'deki zahir ismin mecrûr zamire atfedildiği “erhâm” kırâatini ise “bu çirkin bir kullanımdır. Araplar zâhir ismi mecrûr zamire atfetmezler. Bu, ancak şiirde câizdir” diyerek açık bir şekilde tenkîd etmiştir.⁴⁰⁶ Yine müellif, Yahyâ b. Vessâb, ‘Ameş ve Hamza'nın وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيٍّ⁴⁰⁷ ayetindeki مُصْرِخِي kelimesinde bulunan mütekellim “ya”sını cer ile okumalarını râvinin vehmi olarak değerlendirmiştir.⁴⁰⁸

³⁹⁹ İbrâhîm Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*, Dâru'l-cemâhiriyye, Bingâzi, 1990, II, 1076; Ğâlip Ali Nâsır, “Mevkifu'l-Ferrâ mine'l-kirâati'l-Kur'âniyye”, *el-Mevrîd*, XVII/ 4, Bağdat 1988, s. 15.

⁴⁰⁰ Sîbeveyh, *el-Kitab*, III, 555.

⁴⁰¹ el- Enâm 6/ 137. Ayet ‘Âsım kırâatinde شُرَكَائِهِمْ شُرَكَائِهِمْ “Yine bunun gibi, Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi” şeklindedir.

⁴⁰² Sîbeveyh, *el-Kitab*, I, 273.

⁴⁰³ en- Nîsâ 4/ 1. Ayet ‘Âsım kırâatinde تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının” şeklindedir.

⁴⁰⁴ Sîbeveyh, *el-Kitab*, II, 383.

⁴⁰⁵ Ferrâ, *Me'ânî*, I, 358.

⁴⁰⁶ Ferrâ, *Me'ânî*, I, 252, 253.

⁴⁰⁷ İbrâhîm 14/ 22.

⁴⁰⁸ Ferrâ, *Me'ânî*, II, 75.

Basra ekolüne mensup olan Ahfeş el-Evsât (v. 215/ 830) da kendi ekollerinin dil kurallarına uymayan kırâatleri eleştiren dilcilerden biridir. O da Hamza'nın "erhâm" kırâati hakkında "zâhir isim, mecrûr zamire atfedilmez. Doğru olan fethalı kırattır" diyerek, dil kâidesine uymadığı gerekçesiyle, bu okuyuşu kabul etmemiştir.⁴⁰⁹

Kırâatlere karşı bu eleştirel yaklaşımı ünlü dil âlimi Müberred'de de görmek mümkündür. Onun da dil kâidelerine uymadığını düşündüğü kırâatleri, (kaynaklarının vahiy olduğunu kabul etmesine rağmen) açıkça eleştirdiği ve bu eleştirilerde aşırıya gittiği görülmektedir. el-Hac 22/15 ayetindeki **فَلْيَنْظُرْ** ifadesini, **فَلْيَنْظُرْ** kelimesinde 'lam'ı sükûn ile okumak güzeldir. Ancak **لِيَقْطَعَ** kelimesinde 'lam'ı sükûn ile okumak lahn'dır. Zira **ثُمَّ** kelimedden ayrıdır" ifadeleriyle açıkça eleştirdiği müşahede edilmektedir.⁴¹⁰ Hâlbuki onun eleştirdiği **ثُمَّ لِيَقْطَعَ** kırâatini, içerisinde Âsım, Hamza, Kisâi ve Nâfi' gibi kırâat-ı seb'adan olan kırâat imamlarının da bulunduğu kâiler okumuştur.⁴¹¹ Ayrıca Hamza'nın "erham" kırâati için "şayet bir imamın arkasında namaz kılsam ve o da erhâm kelimesini cer ile okusa ayakkabımı alır o mekândan çıkarım (o imamın arkasında namaz kılmam)" ifadelerini kullanmıştır.⁴¹²

Kırâatleri eleştirme noktasında belki de en aşırıya giden dil âlimi Zeccâc'dır (v.311/923). O, Enfâl 8/59. ayetinde bulunan **يَحْسَبَنَّ** kelimesinin okunuşuyla alakalı "bu kelimenin okunuşuyla ilgili farklı vecihler olmakla beraber, bunlarla kırâat câiz değildir" dedikten sonra İbn Âmir ve Hamza'ya ait olan **يَحْسَبَنَّ** kırâatini bu okuyuşlardan biri olarak değerlendirerek, kendisinin diğer kırâati tercih ettiğini ifade eder.⁴¹³ "Erhâm" kırâatiyle alakalı olarak "güzel olan nasp kırâatidir. Mecrûr okuyuş hatadır ve Arapçada sadece şiir zaruretinde kullanılabilir" ifadelerini kullanmaktadır.⁴¹⁴

Art arda gelen iki hemzeyi tahkik ile okuyanın hata yaptığını belirten Zeccâc, bu okuyuşları hatalı bulmaktadır.⁴¹⁵ Ayrıca onun, "bu şekilde okuyanı bilmiyorum"⁴¹⁶, "güzel olan kesralı kırâattir"⁴¹⁷, "Nâfi'nin **مَعَانِش** olarak naklettiği bu okuyuşun,

⁴⁰⁹ Ahfeş el-Evsât, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, **Kitâbu me'âni'l-Ahfeş**, thk., Hûda Mahmud Karâe, Mektebetu'l-hancı, Kahire, 1411/ 1990, I, 243.

⁴¹⁰ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, **el-Muktedâb**, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzeyme, Kahire, 1415/ 1994, c. II, s. 132.

⁴¹¹ Müberred, **el-Muktedâb**, II, 132; Hatîb, Abdullatif b. Muhammed, **Mu'cemu'l-kırâat**, Dâru Sa'diddîn, I.Baskı, Dimaşk, 1422/ 2002, c.VI, s. ⁹⁰

⁴¹² Müberred, **Muktedâb**, I, 120.

⁴¹³ Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc., **Me'âni'l-Kur'ân ve 'irabuhû**, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi, 'Âlemu'l-kutub, Beyrut, 1408/1988, II, 422.

⁴¹⁴ Zeccâc, **Me'ânî**, II, 6.

⁴¹⁵ Zeccâc, **Me'ânî**, I, 78.

⁴¹⁶ Zeccâc, **Me'ânî**, I, 104.

⁴¹⁷ Zeccâc, **Me'ânî**, I, 209.

Arapçada bir veçhi olduğunu bilmiyorum”⁴¹⁸ gibi ifadelerle kırâatleri eleştirdiği görülmektedir. Zeccâc, iki hemzenin yan yana geldiği okumalarla ilgili olarak, “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” kırâati, nahivcilere göre sadece bir lehçedir. أَيُّمَةُ hemze ve ya’dan oluşmaktadır. Kârîler iki hemze ile okumaktadırlar. Ancak nahivciler burada iki hemzenin yan yana gelmesini câiz görmezler. Zira bir kelimeye iki hemze bir araya gelmez. Şayet bu câiz olsaydı أَدَمْ kelimesinin أَدَمْ şeklinde okunması gerekirdi. Ancak bu kelime tek hemze ile yazılır. Bu konudaki ihtilafın icmaya dayanmasına rağmen, nahivcilerin bu meselede zorluk yaşadığı bir hakikattir” ifadeleriyle hemzeyi tahkik ile okuyan kırâatleri eleştirmiştir.⁴¹⁹

Müellif ayrıca Hamza ve ‘Ameş’e ait bazı okuyuşları, “Bu kırâat bütün nahivcilere göre kötü, merzûl ve Arapçada veçhi olmayan bir kırâattir” ifadeleriyle aşırı derecede tenkit etmiştir.⁴²⁰ Yine Zeccâc’ın “bu, şaz ve kötü bir okuyuştur”, “bu şekilde okuyan hiçbir kimseyi tanımıyorum” şeklindeki ithamlarla kırâatleri eleştirdiği, zayıf gördüğü ve hatta reddettiği görülmektedir.⁴²¹

Basra ekolüne meyli ile bilinen Nehhâs (v. 338/ 950) da kırâatleri eleştiren dilciler arasındadır. O da “şu kırâat daha açık ve daha doğrudur”⁴²² şeklindeki ifadeyle, diğer kırâati hata ile ithâm etmiş ve Hamza’nın “erhâm” kırâatini lahn ve kabih gibi ifadelerle eleştirmiştir.⁴²³

Kırâatleri dilsel açıdan ele alıp eleştiren dilcilerden biri de Zemahşerî’dir (v. 538/ 1144). O da Hamza’nın “erhâm” kırâati için “bu doğru bir okuyuş değildir” ifadelerini kullanırken,⁴²⁴ İbn Âmir’in شُرَكَاء “şüreka” kırâatini ise “İbn Âmir’e ait olan ve muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayıran bu okuyuş, ancak zaruret durumunda kabul edilebilir bir okuyuştur. O da şiir zaruretidir. Şiirde bile ancak zarurete binaen câiz görülebilen bir okuyuşun, nesirde özellikle de mucizevî özelliği olan Allah kelâmında bulunması nasıl kabul edilebilir?”⁴²⁵ şeklinde ağır bir tenkide tabi tutmuş ve kırâat-ı seb’adan biri olup naklî dayanağı bulunan bir kırâati reddetmiştir.

⁴¹⁸ Zeccâc, **Me‘ânî**, II, 321.

⁴¹⁹ Zeccâc, **Me‘ânî**, II, 321.

⁴²⁰ Zeccâc, **Me‘ânî**, III, 159.

⁴²¹ Zeccâc, **Me‘ânî**, III, 168, 289.

⁴²² Nehhâs, Ebû C‘afer Ahmed b. İsmâil en-Nehhâs, **‘İrâbu’l-Kurân**, Dâru’l-m‘arife, III. Baskı, yrs., 1429/2008, I, 98.

⁴²³ Nehhâs, **‘İrâb**, I, 169.

⁴²⁴ Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez- Zemahşerî, **Tefsîru’l-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vucûhi’t-te’vîl**, Tashih. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, III. Baskı, Beyrut, 1424/ 2003. Zemahşerî, **el- Keşşâf**, I, 452.

⁴²⁵ Zemahşerî, **el- Keşşâf**, II, 67.

Zemahşerî'nin kırâatleri eleştirisi bağlamında en çok tenkid edilen görüşlerinden biri de onun bir yandan kırâat-ı seb'adan olan kırâatleri reddederken öte taraftan sahih olmayan kırâatleri dilsel açıdan hoş görmesidir. Mesela Kehf 18/44. ayette bulunan الْحَقْ kelimesini⁴²⁶ İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir, Âsım ve Hamza cer ile okurken, Ebû 'Amr ve Kisâî ref ile okumuşlardır. Zemahşeri ise bu kelime hakkında “ الْحَقْ kelimesini 'Amr b. Ubeyd nasp ile tekid olarak okumuştur. Bu güzel ve fasih bir kırâattir” derken, râviyi de “Amr b. 'Ubeyd insanların en fasihi ve en ihlaslısıdır” şeklindeki ifadelerle övmüştür.⁴²⁷ Ancak Zemahşerî'nin bu teveccühü ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiş; sahih kırâati bırakıp, sahih olmayan bir kırâati dilsel gerekçelerle tercih eden müellif bu âlimlece tenkid edilmiştir.⁴²⁸

Yukarıda genel hatlarıyla zikrettiğimiz kırâatlere dilci yaklaşımın belki de en tutarsız yanı; dilcilerin, kırâatleri dilsel argümanlarla eleştirip, zayıf veya hatalı bulup hatta reddettikten sonra, kırâatlerin uyulması gereken birer sünnet olduğunu eserlerinin muhtelif yerlerinde zikretmeleridir. Sîbeveyh, yaptığı eleştirilere rağmen “kırâatlerin takip edilmesi gereken birer sünnet olduğunu”⁴²⁹ Ferrâ, “kârîlerin okuyuşunun kendisine, onlara muhalefet eden okuyuşlardan daha sevimli geldiğini”⁴³⁰ Zeccâc ise “kırâatlerin takip edilmesi gereken sünnet olduğu ve onlara ittibânın câiz olduğunu”⁴³¹ ifade etmiştir.

Dilcilerin, eserlerinde hem kırâatleri eleştirmeleri, hem de onların takip edilmesi gereken birer sünnet olduğunu ifade etmeleri, bizzat bu âlimler tarafında açıklanmadığı için bu hususta ancak bazı tahmini gerekçeler öne sürülebilir.

Bu gerekçeler içerisinde belki de en önemlisi, bir kırâatin sahih olabilmesi için öngörülen şartlardan birinin de “**Arapça kâidelere uygunluk**” olmasıdır. Aslında bir kırâatin tespitinde ilk iki şart yeterlidir. Zira bir kırâatin nakli temeli var ise yani Hz. Peygamber'e (a.s) dayanıyorsa bu şart sebebiyle nakli temelden yoksun kırâatler elenmiş olmaktadır. Sahabenin tefsir hükmündeki ilaveleri ve ruhsata binaen var olan okuyuşlar da “resm-i mushafa uygunluk” şartıyla elenince, sahihin sâkimden ayrılması

⁴²⁶ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا “İşte bu durumda velayet yalnızca hak olan Allah'a mahsustur.

O'nun mükâfatı da daha hayırlıdır, vereceği sonuç da daha hayırlıdır.” Kehf 18/ 44.

⁴²⁷ Zemahşerî, **el- Keşşâf**, II, 296, 297.

⁴²⁸ Bu eleştirilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, “Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnâdı: Kırâatler Tevkifi Değil İctihadidir- ez-Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi- ”, **Marife**, III/3, Konya 2003, s. 224.

⁴²⁹ Sîbeveyh, **el-Kitab**, I, 74.

⁴³⁰ Ferrâ, **Me'ânî**, II, 293.

⁴³¹ Zeccâc, **Me'ânî**, II, 321.

işlemi tamamlanmıştır. Buna ilaveten Arap diline uygunluk şartının getirilmesi, temelde Kur'ân belâgatını ve onun mucizevî uslûbunu ortaya koymayı amaçlamaktaydı. Ancak sonraki dönemlerde bu şartın son derece ön plana çıktığı, hatta nakli temelden yoksun kırâatlerin bile sadece dil kâidelerine (bazen de âlimin mensup olduğu dil ekolünün kurallarına) daha fazla uyduğu için daha makbul görüldüğü anlaşılmaktadır. Yani dil bir anlamda naklin önüne geçirilmiş ve ona hakkı olmayan bir fonksiyon yüklenmiştir. Mesela Nâfi' ve İbn Âmir'in معاش kelimesini معاش olarak okudukları kırâatin hata olduğuna karar vermişler, hatta Mazîni "Nâfi' Arapçanın ne olduğunu nereden bilecek?" şeklindeki ithamıyla kısmen de haddi aşan bir ifade kullanmıştır.⁴³²

Bir diğer gerekçe ise dilcilerin kırâatleri birer dil malzemesi olarak görüp, onları **dil mantığıyla sorgulamalarıdır**. Yani kıyas veya semâ'ya dayanan dilsel argümanlara yaklaşım tarzlarını, nakle dayanan kırâatler üzerinde de sürdürmek istemeleri, dilcileri bu eleştirileri yapmaya götüren etkenlerden biridir. Onlar kendi ekollerinin kâide ve kurallarını kırâatlere de uygulamışlar, bu kurallara uymayan kırâatleri de nakli temeli olmasına rağmen eleştirmişlerdir. Ancak semâ' veya kıyas sonucu elde ettikleri bu argümanların hangisi, kaynağı vahiy olan kırâatlerden daha sağlam olabilir?⁴³³

Dilcilerin bu eleştirilerinin arka planındaki muhtemel gerekçelerden biri de kırâatlerin dilsel açıdan eleştirilmesinin **çok fazla önemsenmeyecek bir ameliye** olmasıdır. Zira dilciler ellerindeki dilsel malzemelere de aynı tarzda yaklaşıyorlar ve onlar içerisinden kedilerince daha belîğ olanı tercih ediyor, diğerlerini ise yerebiliyorlardı. Yani dilciler, kırâatin nakli temeliyle değil de dil kurallarına uygunluğuyla ilgilenmiş olabilirler. Ancak kırâatlerden birinin diğerine göre daha belîğ, daha fesîh olduğunu söylemekle onları reddetmek, birbirlerinden ayrı olgulardır. Dilbilimci yaklaşıma yöneltlen eleştiri onların tercih değil ret ameliyesine karşıdır.⁴³⁴

İhtimal dâhilinde olan tüm bu gerekçelere rağmen hiçbir sâik, dilbilimcilerin kırâatleri reddetmelerini makul göstermemektedir. Nitekim onlar da kırâatlerin sıhhatinin nakli temele bağlı olduğu ilkesini anımsamış olacaklar ki eserlerinde kırâatlerin takip edilmesi gereken birer sünnet olduğu gerçeğine vurgu yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak kırâatleri esas alıp dil kâidelerini onlara göre yorumlamak yerine dilciler, ters mantık işletmişler ve kırâatleri dil kurallarına göre yorumlamışlardır.⁴³⁵

⁴³² İbnu'l-Enbârî, **el-İnsâf**, II, 436; Efğânî, **fi Usûli'n-nahv**, s.36, 37; Dağ, **Kıraat**, s. 243, 244.

⁴³³ Efğânî, **Usûl**, s. 37.

⁴³⁴ Dağ, **Kıraat**, s. 245.

⁴³⁵ Dağ, **Kıraat**, s. 245.

3.1.3. Kırâatlerin Yedi ile Sınırlandırılması ve Şaz Kırâatler

Kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması işlemi, 324/ 936 senesinde vefat eden bir kırâat âlimi olan ve İbn Mucâhid olarak bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mucâhid et-Temîmî tarafından gerçekleştirilmiştir. Müellifi bu ameliyeye sevk eden etkenlerin ipuçlarını, kendisinin kaleme aldığı *Kitabu's-seb'a fi'l-kırâat* isimli eserinde görmek mümkündür.

Müellif, döneminde kırâatlerin çoğaldığını, Ebu Ubeyd b. Sellâm'ın otuza yakın kırâat tespit ettiğini, bu rakamın ondan sonra gelen bazı âlimler tarafından elliye çıkarıldığını belirtmektedir. Bu kadar çok kırâatin, kurrânın dilini fesada uğratacağını ifade eden İbn Mucâhid, kırâatleri sınırlama gerekçelerinden birinin bu derece fazla sayıya ulaşmış okuyuşlar olduğunu belirtmektedir.⁴³⁶

İbn Mucâhid'i kırâatleri sınırlamaya sevk eden etkenlerden biri, döneminde kırâat alanında çalışma yapan kişilerin ilmi yetersizlikleridir. Müellif bu durumu, “bu alanda teorik veya pratik çalışma yapanlardan bazıları Arap diline hâkim ve lahn yapmayan, ancak bunun dışında hiçbir ilmi olmayan kişilerdir. Bunlar, doğası gereği kendi dilini konuşan ve hatalı kelime telaffuz etmeyen ‘Arabî gibidir. Bazıları ise aldığı kırâati edâ eden ve talim ettiğinden başka bilgisi olmayanlardır. Bunların durumu da dilbiliminin ve meâninin inceliklerini bilmediği için zaman geçtikçe ezberindekileri unutan ve müşabihleri birbirine karıştıran hâfıza benzemektedir. Çünkü o salt işittiklerine ve hafızasına güvenmektedir. Sonuç olarak hâfız ezberindekileri unutmuş, işittikleri zayi olmuş ve kırâat vecihlerinin tümü birbirine benzer hale gelmiştir. Böylece o, seleften mervî olan kırâat vecihlerinden başka bir şeyi farkında olmadan okumaya başlamıştır. Bazıları ise Kur’ân ‘irabını iyi bilmekte, manaları gözetmekte ve Arap lehçelerine vakıf olmakla beraber, kırâat ilmiyle ve ondaki ihtilaflarla ilgili bilgisi bulunmamaktadır. Böylece o, Arapçada veçhi bulunan, ancak seleften kimsenin kırâat etmediği bir okuyuşu okumakta ve bid’atçı olmaktadır” şeklinde tasvir etmektedir. İbn Mucâhid’in çizmiş olduğu bu tablodan, dönemin Kur’ân hafızlarının ilmi yetersizliklerinin, onu bu sınırlamaya götüren önemli bir etken olduğunu müşahade ediyoruz.⁴³⁷

İbn Mucâhid’in “...Bazıları ise Kur’ân ‘irabını iyi bilmekte, manaları gözetmekte ve Arap lehçelerine vakıf olmakla beraber, kırâat ilmiyle ve ondaki

⁴³⁶ Efğânî, *Usûl*, s. 17.

⁴³⁷ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 45, 46; Mehmet Dağ, “İbn Mucâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 27, (Bahar 2006), s. 86.

ihtilaflarla ilgili bilgisi bulunmamaktadır. Böylece o, Arapçada veçhi bulunan, ancak seleften kimsenin kırâat etmediği bir okuyuşu okumakta ve bid'atçı olmaktadır" ifadelerinden, onun kırâatleri sınırlamasına neden olan ikinci etkenin, kendi döneminde kırâat alanında ön plana çıkmış bazı âlimlerin, sahih kırâatleri tespitite kullanılan kriterlere göre değil de kendi belirlemiş oldukları kıstaslar doğrultusunda kur'ân lafızlarını okumalarıdır. Bu kişilerin İbn Şenebûz ve İbn Miksem olduğu rivâyet edilmektedir. Nakledildiğine göre İbn Şenebûz, sahabe okuyuşları ve ruhsata dayalı okumaları (ki bu okuyuşlar Hz. Osman zamanında kaldırılmıştı) câiz görüyor ve namazda bunları okuyordu. Mesela o, *"Allah'ın verdiği rızka karşı şükrii, onu yalanlamakla mı yerine getiriyorsunuz?"*⁴³⁸ ayetini *وَتَجْعَلُونَ شُرَكَاءَ كُفُّوا* şeklinde okuyordu. Onun, anlam aynı olmak kaydıyla farklı okuduğu okuyuşlara birkaç örnek şöyledir:

*كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا*⁴³⁹ ayetini *كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا*⁴⁴⁰ ayetini *كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا* olarak, *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ*⁴⁴¹ ayetini ise *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ* şeklinde okumuştur.⁴⁴² İbn Miksem'in ise hatt-ı Osmâniye uyan ve Arap dilinde veçhi bulunan her okuyuşu câiz gördüğü öne sürülmüştür.⁴⁴³ Yani son iki şarta sahip olan ancak nakli temeli bulunmayan okuyuşlara cevâz verdiği iddia edilmektedir ki, bu akidevî bir problemi de beraberinde getirir. İbn Mücahid'in ifadelerinden de anlaşılan, onu kırâatleri sınırlandırmaya götüren bir diğer etkenin de zikredilen iki âlimin kırâatlerle alakalı bu tehlikeli girişimin toplumda da taraftar bulmasıdır.⁴⁴⁴

Bu iki âlimin tutumuna karşı sadece kırâatleri sınırlama şeklinde tedbir alınmamış, aynı zamanda İbn Mücahid'in de girişimiyle olay siyâsî yetkililere iletilmiş ve bu âlimler mahkeme edilerek tevbe etmeye mecbur edilmiştir.⁴⁴⁵

İbn Mücahid'in kırâatleri sınırlama ameliyesinin arka planında olan etkenlerden biri de kırâat birikimin tamamının dilbilimi açısından aynı seviyede olmamasıdır. Müellif, farklı kırâat vecihlerinin varlığını şu şekilde izah etmektedir: "...Kırâat vecihleri

⁴³⁸ el- Vakîâ 56/ 82.

⁴³⁹ *وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضَبًا* "Onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı." Kehf 18/ 79.

⁴⁴⁰ *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ* "Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır." Kâria 101/ 5.

⁴⁴¹ Tebbet 111/ 1.

⁴⁴² Daha fazla örnek için bkz. Zehebî, Şemsuddîn Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebî, **Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr**, tah. Tayyâr Altıkulaç, İstanbul, 1995, II, 550- 552.

⁴⁴³ Zehebî, **Ma'rife**, II, 598, 599.

⁴⁴⁴ İbn Mucâhid, **es-Seb'a**, s. 18.

⁴⁴⁵ Zehebî, **Ma'rife**, II, 552.

içerisinde de nitelik açısından birbirinden farklı okumalar söz konusudur. Bunlardan bazıları dil kâidelerine uygun, yaygın ve açıkken; bazıları dil kâidelerine uygun, açık, fakat yaygın değildir. Bazıları ise kullanımı az olan şaz lehçelerdir. Bunların yanı sıra irâb açısından manası zayıf olmakla beraber okunan veya vehme düşölüp, kendisinde lahn bulunan kırâatler de mevcuttur. Ayrıca bazı okuyuşlar da vardır ki onlarda bulunan gizli hatalar ancak bu işte usta olan ilim ehli tarafından fark edilebilir.”⁴⁴⁶ Diğer etkenler konusunda gayet objektif davranan müellifin, kırâatleri dilsel açıdan değerlendirdiği bu son gerekçesinde aynı tavrı sergilemediği göze çarpmaktadır. Zira İbn Mucâhid bu değerlendirmesini bir kırâat âlimi gibi değil de dilbilimci gibi yapmıştır. Böylece o, seçilen yedi kırâatin dilsel temellerinin sağlam olduğu, diğerlerinin ise daha zayıf olduğunu ima etmektedir. Ancak müellif bu eserde belirlenen yedi kırâatin tespitinde tek kriterinin bu kırâatlerin diğerlerinden daha fazla meşhur olması ve toplum tabanında daha çok revaç görmüş olması olarak ifade etmektedir. Nitekim İbn Mucâhid’den sonraki birçok âlim, belirlenen yedi dışındaki okumalar içinde, bu yediden daha belîğ kırâatlerin olduğunu vurgulamaktadırlar.⁴⁴⁷ Yani İbn Mucâhid, bu ameliyenin başında dikkate aldığı unsurun sadece yaygın kullanım olduğunu bir tarafa bırakarak, bir takım dilsel gerekçelerle bazı kırâatleri, bazılarına üstün tutmaktadır. İbn Mucâhid’in bu tutumunun, kırâatleri sınırlama ameliyesinin temel mantığına aykırı olduğu görölmektedir. O, Medine, Mekke, Basra, Kufe ve Şam’da iskân eden imamların kırâatlerini tercih gerekçesini, bu imamların, kırâatlerini seleften almaları ve bu okuyuşların toplumda herkes tarafından kabul görüp benimsenmesini, temel etken olarak açıklamaktadır.⁴⁴⁸

İbn Mucâhid’in kırâatler hakkında yazmış olduğu bu eseri, sonraki dönemde genel kabul görmüş ve bu alanda birçok eser yazılmıştır. Ancak müellifin bu eylemine yönelik çeşitli eleştiriler de mevcuttur.

Bu bağlamda yapılan eleştirilerin ilki, onun kırâatleri sınırlarken yedi sayısını tercih etmesidir. Zira Kur’ânın yedi harf üzerine indirildiğini belirten hadislerle bu yedi rakamı karışmakta ve bazılarının zihninde yedi harften maksadın bu yedi kırâat olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak bu eleştirinin yerinde olmadığı birçok ulemâ tarafından ifade edilmiş ve bu vehme ancak bu alanda bilgi sahibi olmayan insanların

⁴⁴⁶ İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 49.

⁴⁴⁷ İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân, **Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzi’l-kırâât ve’l-îdâhi ‘anha**, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl Şiblî, Kahire, 1415/ 1994, II, 33.

⁴⁴⁸ İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 49.

düşebileceği, bu ilme vakıf kişilerin böyle bir yanlışlığa düşmeyecekleri vurgulanmıştır. Ebû Şâme, “bir grup, günümüzde takip edilen kırâatlerin, hadiste zikredilen yedi harf olduğunu sanmıştır. Ancak bu, tamamen ilim ehlinin icmasına muhalif bir durum olup, bu yanlışlığa ancak cahil kimseler düşer”⁴⁴⁹ diyerek, yedi kırâatin, yedi harften farklı bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Mekî b. Ebû Tâlib (v. 437/ 1045) de, “kim Nâfi’ ve Âsım gibi kâfîlerin kırâatlerinin, hadiste zikredilen yedi harf olduğunu sanarsa, büyük bir hata yapar” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁵⁰ İbnu’l-Cezerî (v. 833/ 1429) de, yedi kırâatin, yedi harf sanılmasının bir yanlış olduğunu ve İbn Mucâhid’in yapmış olduğu sınırlandırma eyleminin bu benzerlik sebebiyle eleştirildiğini ifade etmiştir.⁴⁵¹ Müellif ayrıca, âlimler tarafından İbn Mucâhid’e yönelik, “keşke yediden daha az ya da daha fazla olan bir sayıyı tercih etseydi” şeklinde yöneltilen eleştirilerden bahsetmektedir.⁴⁵²

Ancak ilim ehlinin de kabul ettiği üzere, sadece bu alanda yetersiz kişilerin düştüğü bir yanlış sebebiyle İbn Mucâhid’in eleştirilmesi haksız ve yerinde olmayan bir tenkidtir.

İbn Mucâhid’in kırâatleri sınırlandırma eylemine yönelik ikinci eleştiri ise onun tespit ettiği kırâatlerdeki ravileri seçme hususunda sübjektif olmasıdır. Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (v. 440/ 1048), onun râvî sınırlamasını şu ifadelerle tenkid etmiştir: “...Kırâatlerdeki bu sınırlama ve seçme eylemi, insanların bunları kaçınılmaz bir farz gibi algılamasına ve bunlar dışında kalanları ise (daha açık ve daha meşhur olsa bile) hata ve hatta küfürle itham etmelerine sebep olmuştur.”⁴⁵³

Ancak İbn Mucâhid’in ameliyesi, bir sınırlandırma eylemi olduğu için, hangi râvîyi tercih ederse etsin, hepsinin ehil olması sebebiyle bu eylem, sübjektif olarak nitelenecektir.

İbn Mucâhid’in eleştirildiği bir diğer husus ise onun gerçekleştirdiği bu sınırlandırma eylemi sebebiyle, bunlar dışında kalanların olumsuzlanmasıdır. Nitekim el-Mehdevî’nin yukarıda zikrettiğimiz ifadeleri, İbn Mucâhid’in bu girişiminin toplumsal açıdan doğurduğu sıkıntıları izhâr etmektedir. Yani bu yedi içine girmeyen kırâatler hakkında zihinlerde, diğerlerinde bir kusur olduğu vehmi uyanmaktadır ki, bu etkinin günümüze kadar geldiğini müşahade etmekteyiz.

⁴⁴⁹ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, **el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, Beyrut, 1422/ 2002, I, 250.

⁴⁵⁰ Suyûtî, İtkân, I, 251.

⁴⁵¹ İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 36.

⁴⁵² İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 36.

⁴⁵³ İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 36.

Karrâb, yedi kırâat dışındaki okumaların, sahih olmalarına rağmen bu sınırlandırma eylemi gerekçesiyle olumsuzlanmasını şu ifadelerle eleştirmektedir: “Bu yedi kırâati kabul edip diğerlerini dışlamak, hakkında ne rivâyet ne de sünnet olan bir konudur. Bu sınırlama, sadece sonraki dönemde gelen bazı âlimlerin gerçekleştirmiş olduğu bir ihtisâr eylemidir. Ancak bu ameliyenin toplumsal kabul görmesi sonucu insanlar, bu yediye başka kırâatlerin ziyade edilmesinin câiz olmadığı vehmine kapılmışlardır. Fakat gelenek içerisinde bunu söyleyen kimse yoktur.”⁴⁵⁴

İbn Mucâhid’in gerçekleştirmiş olduğu bu eylem, sözlü eleştirilerin yanında fiili eleştiriler de almış, nitekim h.381 yılında vefat eden Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbûrî tarafından yedi kırâate üç kırâat daha ilave edilerek *el-Ğâye fi’l-kırâati’l-‘aşr* adlı eser kaleme alınmıştır. Yapılan bu işlem, adeta olumsuzlanan diğer kırâatlerin de sahih olduğu, yediden fazla sahih okumanın mevcut olduğunu ifade eden sessiz bir tepkidir.⁴⁵⁵

Ancak İbn Mucâhid’in kırâatleri sınırlama eyleminin temel gerekçelerine baktığımızda, onda, kırâatlerin oldukça fazla sayıya ulaştığı bu dönemde meşhur okumaları tercih etmekten ve toplumsal birliği sağlamaktan öte art bir niyet hissedilmemektedir. Sonuç olarak insanların zihninde diğer kırâatlerin zayıf olduğu vehmi uyanmış olsa da müellifin niyetinin bu olmadığı ortadadır. Nitekim İbn Mucâhid, *Kitâbu’s-Seb’a* adıyla kaleme almış olduğu eserinde meşhur yedi kırâati belirlemekte, diğer sahih kırâatlerin ise onlar kadar meşhur olmadığını vurgulamak amacıyla *Şevazzu’l-kırâat* isimli bir eser yazmayı hedeflemiş, ancak bu eseri tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Eser daha sonra öğrencileri tarafından tamamlanmıştır.⁴⁵⁶

İbn Mucâhid’in bu eyleminin toplumdaki istenmeyen tezahürlerinin çıkış noktası, müellifin yedi kırâat dışındaki diğer kırâatleri adlandırırken, şaz ifadesini kullanmış olmasıdır. Zira bu kavramın medlûlü sonraki dönemlerde değişmiş, başlangıçta yedi kırâat dışındaki sahih okumalar için konulan bu kavram zamanla anlam kaymasına uğramıştır.⁴⁵⁷

İbn Mucâhid’e kadar sahih okumaların temel kriteri, resm-i mushafa uygun olmaktı. İbn Atiyye, Abdulmelik b. Mervan zamanında Irak valisi olan Haccâc’ın, el-Hasenu’l-Basrî ve Yahya b. Ya’mer’e Kur’ân kırâatlerine dâir bir eser telif etme emrini

⁴⁵⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 252.

⁴⁵⁵ Ali Eroğlu, “İbn Mihrân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1999, XX, 199, 200; Dağ, “İbn Mucâhid”, s. 97.

⁴⁵⁶ İbn Cinnî, *Muhtesab*, I, 35; Dağ, “İbn Mucâhid”, s. 97.

⁴⁵⁷ Dağ, “İbn Mucâhid”, s. 98.

verdiği, onların da mushaf hattıyla uyuşmak kaydıyla tüm sahih okumaları bu eserde bir araya getirdiklerini nakleder.⁴⁵⁸ İbn Atiyye'nin naklettiklerinden, İbn Mucâhid öncesi süreçte sahih okumaların, senedi sahih ve mushaf hattıyla uyuşan okumaları kapsadığı anlaşılmaktadır. Şaz kavramı ise senedi sahih olan, ancak mushaf hattı ile uyuşmayan müdrec okumaları (sahabe tefsirleri), merdud okumalar ise bu şartlara uymayan diğer okuyuşları karşılamaktaydı.⁴⁵⁹

Şaz kavramının Arap dilinde kural dışı ve nâdir manalarına geldiği düşünülürse, kelime nâdir (az meşhur) anlamında kullanılmıştır.⁴⁶⁰

İbn Mucâhid ile birlikte sahih kırâatler, o dönemde toplum tarafından takip edilen yedi meşhur okuma ile sınırlandırılmış, bunların dışındaki nakli sahih okumalar ise şaz olarak adlandırılmıştır. Gerek İbn Mucâhid'in bu yedi kırâat dışındaki okumaları bir araya getirdiği *Şevazzû'l-kırâat* adlı bir eser yazması; gerekse talebesi olan İbn Cinnî'nin "yedi kırâat dışında kalan kırâatler" olarak nitelendirdiği bu okumaları temellendirmek, hatta içerisinde bu yediden daha belîğ okumaların mevcut olduğunu ortaya koymak amacıyla bir eser telif etmesi, İbn Mucâhid'in şaz kavramının altını neyle doldurduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁶¹

Ancak sonraki dönemlerde bu kavram, amacının dışında kullanılmış, özellikle Suyûtî şaz kırâatleri, senedi sahih olmayan okumalar olarak nitelemiştir.⁴⁶² Böylece İbn Mucâhid'in şaz olarak değerlendirdiği senedi sahih ancak şöhret bulmamış okumalar, merdûd konumuna düşürülmüştür. Böylece Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilen bu kırâatler, sadece şöhret bulmamış olmaları ve bu yedi içine girmemiş olmaktan dolayı adeta mahiyet sorunu yaşamaya başlamıştır.⁴⁶³

Şaz kırâatler bağlamında ortaya çıkan bu problem, İslâm ibadet hukuku alanında da sorgulanmış ve bazı âlimler on kırâat dışındaki okumalarla namazın kabul olmayacağı doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir. Nitekim Nüveyrî (v. 898/ 1493)⁴⁶⁴,

⁴⁵⁸ İbn Atiyye, *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1954, s.276.

⁴⁵⁹ Dağ, Kiraat, s. 288-290.

⁴⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "şzz" md., XVI, 2219.

⁴⁶¹ İbn Cinnî, *Muhtesab*, I, 32.

⁴⁶² Suyûtî, *İtkân*, I, 252.

⁴⁶³ Dağ, "İbn Mucâhid", s. 98.

⁴⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ali bin İbrâhim bin Abdülhâlık en-Nüveyrî. *Kehhâle, M'ucemu'l-müellifîn*, III, 662.

fıkıh ve usûl âlimlerinin bu on kırâatten başka okuyuşları mütevatir kabul etmedikleri, aynı şekilde kârîlerin de bu konuda icması olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁵

İbn Abdilberr (v. 463/ 1071) ,⁴⁶⁶ şaz kırâatleri okumanın câiz olmadığını, namazda bunları kırâat eden kişinin arkasında namaz kılınmayacağını; İbnu's-Salâh (v. 643/1245)⁴⁶⁷ ise namazın içinde ve dışında kırâat-ı aşere dışındaki kırâatleri okumanın mekruh değil haram olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁸

İbn Hacer el-'Askalânî (v. 852/1449),⁴⁶⁹ “namazda şaz kırâati okumak daha kötüdür” diyerek şaz kırâati okumanın hükmünün haram olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁰ Ayrıca İbnu's-Salâh, konuya ceza hukuku boyutuyla yorum getirmekte ve “âlim veya cahil olsun, namaz içinde veya dışında bu kırâatleri okumak câiz değildir. Şayet okuyan kişi haramlığı bilmiyorsa, öğretilir ve terk etmesi emredilir. Eğer biliyorsa vazgeçmesi söylenir, ısrarcı olursa cezalandırılır” demektedir.⁴⁷¹

İslam hukuku açısından kırâatlere yönelik bu yaklaşımın yanlış olduğu ve bu toplumsal algının oluşumunda şaz kavramının yanlış kullanımının etkisine dikkat çeken Mehmet Dağ, bu okumaların değersiz görülmesinde hukukçuların da payının olduğunu belirterek, onları şu ifadelerle eleştirmiştir: *“Bu âlimler ya gerçekten bu kırâatlerin tarihsel sürecinden haberleri yok ya da sedd-i zerâi mantığıyla böyle bir hükme vardılar. Ancak orta yerde söz konusu olan toplumsal bir olay değil, naklî temeli olan vahiy lafızlarıdır. Toplum onlardan birinin kırâatını da takip edebilirdi. O zaman bugün namazın sahih olduğu söylenilen kırâatlerden biri de aynı konuma düşebilirdi. Dolayısıyla hukukî açıdan referans sorunu olmayan bu okumaların, yalnız yaygın olmasından dolayı böyle bir muameleye tabi tutulmaları sağlıklı bir yaklaşım değildir.”*⁴⁷² Ayrıca Dağ, yedi kırâat dışındaki okumaların birçoğunun kaybolmasında İbn Mucâhid'in de etkisinin olduğu, onun şaz kavramının içini tam olarak dolduramadığı ve yedi dışındaki sahih okumaları ifade etmek için Arap dili açısından da

⁴⁶⁵ Abdulfettâh el-Kâdî, **el-Kırâatu's-şâzze ve tevcîhuhâ min luğati'l-'Arap**, Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, Beyrut, 1401/ 1981, s. 9.

⁴⁶⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdiilah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemeri. Endülüslü muhaddis, münekkit, edip, tarihçi ve Maliki fakihi.

⁴⁶⁷ Ebû 'Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. Hadis âlimi ve fakihi.

⁴⁶⁸ Kâdî, **Kırâat-ı şâzze**, s. 9.

⁴⁶⁹ Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Ünlü hadis âlimi ve hâfızı.

⁴⁷⁰ Kâdî, **Kırâat-ı şâzze**, s. 9, 10.

⁴⁷¹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-m'arife, Beyrut, trs, I, 332, 333.

⁴⁷² Dağ, “İbn Mucâhid”, s. 98.

kural dışı ve nâdir manalarına gelen problemlili bir kelime olan şaz kavramını tercih etmesiyle eleştirmiştir. Bununla birlikte Dağ, İbn Mucâhid'in kırâatleri sınırlandırma eyleminin gerekçelerinin bu kırâatleri sınırlandırma eylemine götürecekt kadar önemli bulmamaktadır. Ona göre Hz. Osman zamanında gerçekleştirilen istinsah eyleminin daha ciddi gerekçeleri olmasına rağmen, sahih kırâatleri sınırlandırmaya teşebbüs edilmemiş, Mushaf hattıyla uyuşan sahih okumalara dokunulmamıştır. Neticede kırâatlerin bir kısmı şöhret bulmuş, bir kısmı ise takip edilmemiştir. Ona göre aynı yöntem İbn Mucâhid döneminde de takip edilebilir, olay doğal seyrine bırakılabilir. Zaten İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in yaptığı girişimler siyasi otorite tarafından cezalandırılmış ve bunlara yönelik tedbirler alınmıştı. Diğer okumalar tarihi seyrinde devam etmeli ve müdahale edilmemeliydi.⁴⁷³

Sonuç olarak, İbn Mucâhid tarafından gayet iyi niyetlerle icra edilmeye çalışılan sınırlama eylemi, şaz kavramının anlam kaymasına uğraması ve farklı yorumlamalar gerekçesiyle amacının dışında sonuçlanmış ve nakli sahih olan kocaman bir birikim hak etmediği bir konuma düşürülmüştür.

3.1.4. İbn Mucâhid Sonrası Dönemde Kırâat-Arap Dili İlişkisi

İbn Mucâhid'in kırâatleri sınırlama eylemi neticesinde, nahivciler açısından kırâatleri eserlerinde ele alma bağlamında iki akımın oluştuğu görülmektedir. Birincisi “*el-İhticâc li'l-sırâati's-Seb'a*”, ikincisi ise “*el-İhticâc li'l-kırâati's-şâzze*”dir. İbn Mucâhid tarafından bu iki akımın köşe taşları konmuş, kendisinden sonra gelen âlimler bu alâmetleri kılavuz edinerek ilerlemişlerdir.⁴⁷⁴

İbn Mucâhid sonrası dönemde kırâatlerle istişhâdın nahiv eserlerinden soyutlandığı ve müstakil bir ilim dalı hâline geldiğini müşahade etmekteyiz. Ancak kırâat-Arap dili ilişkisi bağlamında, kırâatlerin dilsel hüccetlerle temellendirilmesi devam etmiştir.⁴⁷⁵

İbn Mucâhid'in meşhur olan yedi okuma dışında sahih kırâatleri temellendirme amacıyla telif etmek istediği ancak nihayete erdiremediği çalışmasını, öğrencileri olan Ebû Ali el-Fârisî (377) ve İbn Haleveyh (v. 370) tamamlamıştır.⁴⁷⁶ İki âlim de dönemlerinde ortaya çıkan şüphe ve sorunlara karşı kırâatleri savunmuşlardır. Ortaya

⁴⁷³ Dağ, “İbn Mucâhid”, s. 102- 104.

⁴⁷⁴ Dağ, **Kıraat**, s. 305.

⁴⁷⁵ Dağ, **Kıraat**, s. 305.

⁴⁷⁶ Abdulfettâh İsmail Şelebî, **Ebû Ali el-Fârisî**, Dâru'l-matbûâtî'l-hadîse, Cidde, 1409/ 1989, s.172.

çıkan bu şüphe ve sorunların başında dönemin ilmi ortamının cedel ve mantık kurallarını merkeze alan bir çevre olması gelmektedir. Bu çerçevede dinî referanslara, nakle tabi olunan ve telkine dayanan bir anlayışla değil de ikna ve yakîn metoduyla yaklaşıyor ve dini referanslar sorgulanıyordu. Elbette bunda, felsefî eserlerin tercüme edilmesi ve toplumda genel kabul görmesinin rolü büyüktü. Dolayısıyla ilmi çevre, cedel mantığıyla şekilleniyordu. Böylece bu durum, insanların kırâatlere yaklaşım tarzını da etkiliyor, kırâatlerin takip edilmesi gereken birer sünnet olduğu algısı, yerini eleştirilen ve cedel mantığıyla sorgulanan kırâat algısına bırakıyordu. Artık kırâatler; senetleri, hüccetleri, kârînin bağlı olduğu ekol ve bu ekolün nahvî ve lügâvî referansları açısından sorgulanıyor ve buna karşılık rasyonel cevaplar bekleniyordu. Bu dönemde kırâat âlimleri kıyas ve cedel ilmine sıcak bakmıyor, nahivciler de İslam'a ve onun iç dinamiklerine yönelik şüphe uyandırmaya çalışan ve bilimsel birikime sahip azınlığa cevap veremiyordu. İşte bu noktada gerek Ebû Ali el-Fârisî ve gerekse İbn Haleveyh'in birer ekol olan yaklaşımları ön plana çıkıyordu.⁴⁷⁷

Bu dönemde üç farklı ekolün ortaya çıktığı görülmektedir: Birincisi Ebu Ali el-Fârisî'nin başını çektiği **kıyas ekolü**dür. Bu ekolün en bariz özelliği, kırâatlerin temellendirilmesinde dilsel verilerin yanında, dönemin ihtiyaçlarına paralel olarak felsefe ve mantık ilminin kullandığı aklî delillerin de kullanılmış olmasıdır. Ebû Ali 'nin kaleme almış olduğu ve aklî referanslarla desteklediği *el-Hücce li'l-kırâati's-seb'a* isimli eseri, kırâatleri hüccetlendirme amacıyla telif edilen eserlerin en karmaşığı ve en uzun olanıdır. Çünkü müellif, sadece ayetlerdeki kırâat farklılığına değinmemekte, ayetteki farklı okuma şekillerini ele almakta, ayette geçen kelimelerin lügâvî tefsirlerinden bahsetmekte, bu kelimelerin taşıdıkları manaları sorgulamakta, kadim dilcilerin bu konudaki görüşlerini delil getirerek kelimelerin etimolojik tahlilini yapmakta, cahiliyye veya İslam dönemine ait şiirlerle istişhâdda bulunmaktadır.⁴⁷⁸ Doğal olarak eserin hacminin büyümesi ve konuların iç içe girmesi sebebiyle okuyucunun, konunun özünü anlaması zorlaşmakta, bu biktırıcı uslûp nedeniyle bir müddet sonra asıl mevzudan uzaklaşmaktadır. Mesela müellif, *فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ* "*Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı*"⁴⁷⁹ ayeti ile ilgili yirmi üç sayfa bilgi vermiş, ayetteki farklı okumalara değinmiş, *تَلَقَّى* kelimesinin etimolojik yapısı ile ilgili bilgiler vermiş, ayetlerden deliller getirmiş, ayetin anlamıyla alakalı açıklamalar yapmış, farklı

⁴⁷⁷ Şelebî, **el-Fârisî**, s.174; Dağ, **Kıraat**, s. 314, 315.

⁴⁷⁸ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 178.

⁴⁷⁹ Bakara 2/ 37.

kırâat vecihlerinde bulunan irap farklılıklarının anlama yansımasından bahsetmiş, Arap kelamı ve şiirleriyle istişhâdda bulunarak, meseleyi kompleks bir hale sokmuştur.⁴⁸⁰

Ebû Ali, eserinde dilsel argümanlara oldukça yer vermiş, felsefi ve mantıkî argümanların sıklıkla kullanımına paralel olarak, dilsel açıdan da kıyasa çokça başvurmuştur. Kıyasın tüm çeşitlerinin eserinde görülmesi mümkün olan müellifin kıyası temelde ikiye ayırdığı görülmektedir. 1. Kıyas-ı Şebih, 2. Kıyas-ı İlle.⁴⁸¹

Kıyas-ı şebih de şu kısımlara ayırır: a. Kıyas-ı savtî, b. Kıyas-ı lüğavî, c. Kıyas-ı arûzî, d. Kıyas-ı manev'î, e. Kıyas-ı 'irâbî, f. Kıyas-ı sarfî, g. Kıyas-ı şer'î, h. Kıyas-ı t'alimî, ı. Kıyas-ı hazf.⁴⁸²

Kıyas-ı illeyi ise şu çeşitlere ayırdığı görülmektedir: a. Kıyas-ı ûlâ, b. Kıyas-ı müstevâ, c. Kıyas-ı ednâ.⁴⁸³ Müellif, döneminin sosyal ve kültürel yapısı gereği eserinde felsefe ve mantık yöntemlerini çokça kullanmış, bununla birlikte dilsel argümanlara sıklıkla başvurmuştur. Bu sebeple eser, kırâatten çok nahiv eseri izlenimini vermektedir. Ayrıca müellifin kırâat-i seb'adan olan bazı okuyuşları eleştirmesi, onun eseri bir kırâatçi değil, nahivci ruhuyla yazdığını ortaya koymaktadır.⁴⁸⁴

İbn Mucâhid sonrası ortaya çıkan ekollerden bir diğeri ise İbn Haleveyh'in (v. 370) temsilcisi olduğu **eser ekolü**dür. Bu ekolü kıyas ekolünden ayıran en önemli özelliği, kırâatleri temellendirirken nakle dayalı verilerin kullanılmış olmasıdır. İbn Haleveyh'in (v. 370) telif etmiş olduğu *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'a*, Ebû Ali'nin eserine göre oldukça sade, kısa ve özlü bir eserdir. Eserde, ayetlerde geçen farklı okumalar verilmiş ve bunların temellendirilmesi yoluna gidilmiş, detaylı bilgilere girilmemiştir.⁴⁸⁵ Örneğin, **فَتَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ**⁴⁸⁶ ayeti ile ilgili Ebû Ali yirmi üç sayfalık bilgi verirken, İbn Hâleveyh dört satırlık bir paragrafla yetinmiştir.⁴⁸⁷ Kısa, öz ve konudan sapmayan bir üslûp takip ettiği için İbn Haleveyh'in eserinin okuyucu açısından daha faydalı olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁸ Müellif eserinde dilsel verilere ağırlık vermekle beraber, resm-i mushaf, ayet, kırâat, çoğunluğun okuyuşu, şiir, lehçe, bağlam

⁴⁸⁰ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 186, 187; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulgaffâr el-Fârisî, **el-Hücce li'l-kırâati's-seb'a**, thk. Bedreddin Kahvecî- Beşîr Cüveycâtî, Dâru'l-Memûn li't-Turâs, Beyrut, 1404/ 1984, s.23- 42.

⁴⁸¹ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 220.

⁴⁸² Şelebî, **el-Fârisî**, s. 220.

⁴⁸³ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 222; Örnekler için bkz. Fârisî, **el-Hücce**, s. I, 301; I, 163, 164; I, 300, 301.

⁴⁸⁴ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 222; Dağ, **Kıraat**, s. 316.

⁴⁸⁵ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 311.

⁴⁸⁶ el- Bakara 2/ 37.

⁴⁸⁷ İbn Haleveyh, **el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'a**, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem, Dâru's-şurûk, III. Baskı, Beyrut, 1399/ 1979, s. 75.

⁴⁸⁸ Şelebî, **el-Fârisî**, s. 311.

ve belağat gibi verileri kullanmış, Ebû Ali ‘nin yapmış olduğu şekilde felsefe ve mantık yöntemlerine yönelmemiştir.⁴⁸⁹

Ancak gerek Ebû Ali ve gerekse İbn Hâleveyh’in kırâatleri temellendirirken bir yandan da dilbilimci yaklaşımla nakli sahih kırâatleri eleştirdikleri görülmektedir. Hocaları İbn Mucâhid’in yedi sınırlamasına rağmen bu yedi kırâat içindeki bazı okuyuşları “daha belîğ, daha fasih, kullanımı daha yaygın, daha sahih, daha meşhur”⁴⁹⁰ gibi ifadelerle överken, bazılarını ise “zayıf, kullanımı az, şâz, çirkin, şiir zarureti” şeklindeki lafızlarla eleştirmiştir.⁴⁹¹

Kırâatleri temellendirme hususunda ortaya çıkan üçüncü ekol ise **karma ekoldür**. Bu ekol ise isminden da anlaşılacağı üzere, kıyas ve eser ekolünün yöntemlerini cemenen bir özelliğe sahiptir. Ekolün temsilcisi olan müelliflere baktığımızda, diğer iki ekolü aşamadıkları ve onların tekrarı şeklinde çalışmalar yaptıkları görülür.⁴⁹² En önemli temsilcileri; Mekkî b. Ebû Tâlip (v. 437/ 1045), Mehdevî (v. 440/ 1048), İbn Zencele (v. 403/ 1012) ve İbn Ebi Meryem’dir (v. 565/ 1169).⁴⁹³

Yine İbn Mucâhid sonrası dönemde yedi kırâatin temellendirilmesi dışında şaz kırâatlerin de temellendirmeleri yapılmış ve bu eserlerde de Arap dili- kırâat etkileşmesi hissedilmiştir. İbn Mucâhid’in şaz kırâatlerle alakalı yazmış olduğu eser bu alanın temel taşlarını koymuş, sonraki âlimler de bu istikamette ilerlemişlerdir. Onun bu eserinden etkilenen öğrencisi İbn Haleveyh, *Muhtasar fî şevazzi’l-Kur’ân min Kitâbi’l-bedi’* adında bir çalışma yapmıştır. Ancak bu alanda kaleme alınan en önemli eser, Ebû Ali el-Fârisî’nin öğrencisi olan İbn Cinnî’nin yazmış olduğu, *el-Muhteseb* adlı çalışmadır. Bu eserin kaleme alınmasının en önemli sebebini müellifin aynı eserdeki şu ifadelerinden anlıyoruz: “Zamanımızda insanlar artık yedi kırâat dışında kalan okumaları şaz olarak adlandırdılar... Bizim amacımız ise şu anda şaz diye isimlendirilen kırâatlerin ne kadar kuvvetli olduğunu göstermek, rivâyetlerinin sıhhatini ortaya koymak ve onları içerine düştükleri töhmetten kurtarmaktır.”⁴⁹⁴ İfadelerinden de anlaşıldığı üzere müellif, kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması sonucu –yedi kırâat

⁴⁸⁹ Örnekler için bkz. Fârisî, **el-Hücce**, s. 177, 195, 359.

⁴⁹⁰ İbn Haleveyh, **el-Hücce**, s.62, 103, 117, 170.

⁴⁹¹ İbn Haleveyh, **el-Hücce**, s. 151, 171, 182.

⁴⁹² Dağ, **Kıraat**, s. 319.

⁴⁹³ Dağ, **Kıraat**, s. 319- 327.

⁴⁹⁴ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 32.

dışındaki okumalara karşı- toplumda oluşan ön yargıyı yıkmak ve bu kırâatlerin sıhhatini ortaya koymak gayesiyle bu eseri yazmıştır.

Müellif bu kırâatlerden bazılarının, yedi kırâat içerisinde bulunan diğer bazılarına eşit hatta onlardan daha belîğ olduğunu vurgulamış ve bu kırâatler konusunda takip edilmesi gereken yolu şöyle ifade etmiştir: “Bu kırâatler sahih senetle Hz. Peygamber’e (a.s) ulaşıyorken ve Allah’ın (c.c), “Rasûl’ün size getirdiklerini alın”⁴⁹⁵ emri ortadayken nasıl olur da bu okuyuşlar terkedilir ya da onlardan ictinâb edilir?... Bizler bu kırâatleri yayılma endişesiyle okumuyoruz. Rivâyet ve dirâyet açısından câiz olan kırâatlere tabi olana tabi oluyoruz ve şaz olarak adlandırılan bu okuyuşların kuvvetine inanıyoruz. Allah bizlerden onları kabul etmemizi ve gereğince amel etmemizi istiyor.”⁴⁹⁶ Bu ifadeleriyle müellif, pratikte, şaz olarak adlandırılan bu kırâatlere karşı nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Müellif, *el-Muhteseb*’de şaz kırâatlerin mahiyetiyle alakalı bilgiler verdikten sonra, bu kırâatlerin temellendirmesini yapmıştır. Onun bu temellendirmede kullandığı en önemli argümanlar dilsel kâideler, fesâhât ve belâğattır.⁴⁹⁷

Kırâatler konusundaki bu savunmacı tutumuna rağmen İbn Cinnî’nin, kırâatleri dilbilimci yaklaşımla eleştirdiğini de görmekteyiz. Mesela o, sahih senetli bazı kırâatleri dil kâidelerine uymadığı için eleştirmekte,⁴⁹⁸ bazen de sahih ve kuvvetli olduklarını öne sürdüğü bazı şâz kırâatleri, yedi kırâat içinde sayılanlara tercih etmektedir.⁴⁹⁹

İbn Cinnî’den sonraki dönemlerde yedi kırâat ve ileriki dönemlerde on kırâat algısının yerleşmesi, şaz kırâatlerin ötelenmesine, hatta sahih sayılmamasına yol açmış ve özellikle şaz kırâatlerin temellendirilmesi alanında pek mesafe alınamamıştır. ‘Ukberî’nin (v. 616) *İ’râbu’l-Kırââti’s-şevâz*’ı ve bunun dışındaki bir kaç eser dışında kayda değer çalışma bulunmamaktadır. Bu eser de İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb*’iyle aynı formata sahiptir.⁵⁰⁰

Sonuç olarak İbn Mucâhid sonrası dönemde kırâat alanının müstakil bir alan haline geldiği, ancak Arap dili- kırâat ilişkisinin devam ettiği gözlenmektedir. Müellifler bir yandan kırâatleri temellendirme amacıyla çeşitli argümanları kullanmışlar, felsefe ve mantık ilminin etkisiyle akli verilerle kırâatleri temellendirmeye

⁴⁹⁵ el-Haşr 59/7.

⁴⁹⁶ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 33.

⁴⁹⁷ Örnekler için bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 112, 113, 122, 163.

⁴⁹⁸ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 106, 107; II, 185.

⁴⁹⁹ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 41.

⁵⁰⁰ Dağ, **Kıraat**, s. 338.

yönelmiş olsalar da dil kâideleri, belâğat ve fesâhatın birer delil olarak kullanımı eserlerde kendini oldukça hissettirmiştir.

Tarihsel seyri açısından dilcilerin nahvî kâideleri oluşturmada kırâatleri kullanma tarzlarını ele aldığımızda onların, dilci kimliklerinden bağımsız hareket edemedikleri; kırâat gibi sahih naklin büyük önem arz ettiği bir alanda dilci bakış açılarından soyutlanamayarak, dilsel kâidelerle kırâatleri tenkid ettikleri görülmektedir. Onların felsefe ve mantık ilimlerinin de etkisiyle dil kurallarını temellendirmede oldukça detaya daldıkları, akli delillerin illetlendirilmesinde ikincil, üçüncül illetlerle meseleleri kompleks hale getirdikleri müşahade edilmektedir. Bu bağlamda tezimizin bir sonraki başlığında şu sorulara cevap aranacaktır: İbn Hişâm dilsel kâideleri tespitte kırâatleri nasıl kullanmıştır? Meşhur ve şaz kırâatlere karşı tutumu nedir? Kırâatlerle istişhâd ederken yedi kırâat ile mi iktifa etmiştir? Yoksa şaz kırâatlerle de kâideleri temellendirmiş midir? Müellifin kırâatleri şâhit olarak kullandığı bölümlerde uslûbu sade ve anlaşılır mıdır? Yoksa o da meseleleri gereğinden fazla detaylandırıp içinden çıkılmaz bir hale sokmuş mudur?

3.2. İbn Hişâm'ın Kırâatleri Kullanmadaki Yöntemi

Müellif, eserlerinde hem kırâat-ı seb'ayı hem de şaz kırâatleri kullanmış, bunlarla istişhâd ederken getirdiği şâhidin sadece konuya örneklik teşkil edecek bölümüyle yetinmiştir. Kırâat-ı sebâ'dan şâhid getirirken genellikle kırâat imamının adını veya bu kırâat ashabından olan kurrânın adını açıklar ya da قِرَاءَةُ السَّبْعَةِ، قِرَاءَةُ بَعْضٍ "yedi kırâat, yedi kırâatten bazılarının kırâati ya da çoğunluğun kırâati" şeklindeki ifadelerle kırâat-i sebâ'yı delil olarak getirir.⁵⁰¹

وَقِرَاءَةُ حَفْصٍ "إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ"، وَكَذَا قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ إِلَّا أَنَّهُ شَدَّدَ نُونَهُ "هَذَا"

"Hafs'ın kırâati "إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ" şeklindedir. İbn Kesîr de aynı şekilde okumuştur. Ancak o, "هَذَا" deki nûnu şedde ile okumuştur."⁵⁰²

كَقِرَاءَةِ بَعْضِ السَّبْعَةِ "إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" بِتَشْدِيدِ الْمِيمِ، أَيْ: مَا كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ

"İn küllü nefsi lamma עליها حافظ" "Kırâat-ı seb'adan bazılarının mim'in şeddesi ile "إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" şeklinde okumaları gibi. Yani hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde koruyucu bulunmasın, mansındadır."⁵⁰³

⁵⁰¹ Şuayb, **Menhec**, s. 329, 330.

⁵⁰² İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 35.

⁵⁰³ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 33.

3.2.1. Kırâat-ı Seb'a içerisinde İstişhâd Ettiği Kırâatler

İbn Hişâm'ın eserlerinde istidlâl için kırâat-ı seb'aya sıklıkla başvurduğunu görmekteyiz. Müellif bazen bu kırâatleri kendi görüşünü temellendirmek için şâhid olarak getirirken, bazen de zikredilen kırâatlerle istidlâl edenlerden aktarımda bulunarak zikretmiştir. Örneğin mahal üzerine atıf konusunda Ferrâ'nın, haber gelmeden önce lafızlar arası tenafür olmaması için ismin irabının gizli olmasını şart koştuğu, Kisâi'nin ise –lafız üzerine atıf konusunda ittifakla irabının gizli olmasının şart olmaması gibi- mahal üzerine atıfta da şart olmadığı doğrultusunda görüş beyan ettiği meselde, iki âlimin hüccetinin Mâide 5/69 ayetindeki şu kırâat olduğunu ifade etmiştir. **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ** ⁵¹¹

Zikredilen ayeti, cumhur “vav” ile **الصَّابِقُونَ** şeklinde okumuştur. Bu durumda **الصَّابِقُونَ** kelimesi ibtidâ ile reftir ve haberi mahzuftur. İbn Kesîr, İbn Muhaysin, Ubeyy b. Ka'b, İbn Mesud **الصَّابِقِينَ** olarak “ya” ile okumuşlardır. Bu durumda kelime, **إِنَّ**'nin ismine atfedilir. ⁵¹² Kelimenin ref ve nasp halleri, iki âlim tarafından şâhid olarak getirilmiştir.

“*Ne yerde ne de gökte zerre ağırlığınca bir şey rabbinden gizli kalmaz. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü yoktur ki apaçık kitapta bulunmasın.*”⁵¹³ ayetindeki **لَا** nın hükmü konusunda açıklamada bulunurken, kırâat-ı seb'adan⁵¹⁴ bir başka okuyuş ile şöyle istişhâd etmiştir: “Açıkça görülmektedir ki **أَصْغَرُ** ve **أَكْبَرُ** lafızları, **مِثْقَالُ** ifadesinin ya lafzına ya da mahalline matuftur. **لَا** ise cinsini nefyeden **لَا** olarak kabul edilirse kendisinden sonraki kelimeler fethalı, mühmele veya **لَيْسَ** ye müşabih **لَا** ise ref olarak okunur.”⁵¹⁵ Öyleyse **أَصْغَرُ** kelimesi ya **مِثْقَالُ** kelimesinin lafzına atfen gayr-ı munsarîf olması hasebiyle fetha ile okunmuştur ya da cinsini nefyeden **لَا** nın ismidir. Ref olması durumunda ise bu kelimeler ya **مِثْقَالُ** kelimesinin mahalline atfedilmiştir ya da **لَا** nefyi tekid için gelen zait bir harftir veya **لَيْسَ** ye müteşabih **لَا** konumundadır. İbn Hişâm burada atıf ihtimalinin kuvvetli olduğunu, zira Sebe suresinde aynı lafızların sadece ref ile **لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** “*Ne*

⁵¹¹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 451.

⁵¹² Hatîb, Abdullatif b. Muhammed el-Hatîb, **Mu'cemu'l-Kırâât**, Dâru Sa'diddîn, I.Baskı, Dımaşk, 1422/2002, c. II, s. 321.

⁵¹³ Yunus 10/61.

⁵¹⁴ Kırâat-ı seb'a içerisinde Hamza **أَكْبَرُ** **لَا أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ** şeklinde ref ile okumuştur. Ebû Hayyân, *Bahr*, c. V, s. 174; İbn Mücahid, **es-Seb'a**, s. 328; Ahfeş, **Me'ânî**, s. 346; Bennâ, **İthâf**, s. 252.

⁵¹⁵ İbn Hişâm, **Muğnî**, 242, 324.

göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile ondan gizli kalmaz. Bundan daha büyük ve daha büyük ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”⁵¹⁶ şeklinde okunduğunu ifade ederek, görüşünü temellendirir.⁵¹⁷ Birinci ayette **مُنْقَال** lafzının harfî cer ile kesreli okunması sebebiyle لا nın hükmü hakkında kesin bir ifade kullanmak mümkün değil iken burada **مُنْقَال** lafzının harfî cer almaması sebebiyle atfın kuvvetli olduğu açıkça görülmektedir. Aksi takdirde sadece ref okunmaz nasp da câiz olurdu.

Zemahşerî’nin, hâl cümlesinde râbıt olarak sadece zamir ile yetinilmesinin şaz olduğu görüşüne karşılık İbn Hişâm, kırâat-ı seb’a ile istidlâl ederek birçok şâhit getirmiştir. O Kur’ân-ı Kerim’de çeşitli yerlerde bu kullanımın olduğuna şu ayetleri delil getirir: **وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ**⁵¹⁸ “Birbirinize düşman olarak inin.”⁵¹⁹ **وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ**⁵²⁰ **وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ** “Allah hükmeder. Onun hükmünü bozacak kimse yoktur.”⁵²¹ **وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ** **وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ** “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de şüphesiz yemek yerler.”⁵²² **وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ** “Allah’a yalan isnat edenleri, kıyamet günü yüzleri simsiyah halde görürsün.”⁵²³

Görüldüğü üzere zikredilen ayetlerde vav-ı hâliye kullanılmamış, rabıt olarak sadece zamir getirilmiştir. Müellif, Kur’ân’da farklı yerlerde vâv-ı haliyye kullanılmaksızın, zamir ile yetinilen hâl cümlelerinin varlığından dolayı, Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi- bunun nâdir bir kullanım olmadığını ifade etmekte ve güçlü deliller sunmaktadır.⁵²²

İbn Hişâm Âli İmrân 3/187. ayeti zikrederken, sehven başka bir ayeti ona mezcetmiştir. Hâl cümlelerinde rabıt olarak sadece zamirin kullanıldığı ayetleri zikrederken, **فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** şeklinde bir şâhit getirmiştir. Ancak Kur’ân’da bu metinde bir ayet bulunmamaktadır. Büyük olasılıkla müellif, **فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** “Onlar verdikleri sözü tutmayıp, onu az bir bedel karşılığında sattılar. Satın aldıkları şey ne kadar da kötü!”⁵²³ ayeti ile **وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** “Allah tarafından kendilerine, ellerindeki kitabı tasdik edici bir Peygamber geldiği

⁵¹⁶ Sebe 34/ 3.

⁵¹⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 242; Şuayb, **Menhec**, s. 324.

⁵¹⁸ el- Bakara 2/ 36.

⁵¹⁹ er- R’ad 13/41.

⁵²⁰ el- Furkân 25/20.

⁵²¹ ez- Zümer 39/60.

⁵²² İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 477; Şuayb, **Menhec**, s. 325

⁵²³ Âli İmrân 3/187

zaman, ehli kitaptan bir grup, sanki Allah'ın kitabını bilmiyormuş gibi arkalarına attılar”⁵²⁴ ayetini وراء ظُهُورهم ortak lafzı sebebiyle sehven mezcetmiştir.⁵²⁵

İbn Hişâm وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى “Kuşluk vaktine ve karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun”⁵²⁶ ayetlerindeki ikinci “vav”ın atıf ve kasem “vav”ı olma ihtimalini belirtir. Ancak ona göre doğru olan atıf “vav”ıdır. Müellif bu konuda en-Nâziât⁵²⁷ ve el-Mürselât⁵²⁸ surelerinin başındaki “fa”larla istidlâl ederek, bu durumun ancak atfin varlığıyla izah edilebileceğini açıklamıştır.⁵²⁹

İbn Hişâm’ın kırâatlerle istişhâd ederken bazen kırâat-ı seb‘adan tek bir imamın okuyuşuyla, bazen de çoğunluğun kırâatiyle istişhâd ettiği görülür. Mesela cümle-i kübrâ ve cümle-i suğrâ olmaya müsait olan cümlelere örnek olarak verdiği أَنَا آتِيكَ بِهِ⁵³⁰ ayetinde, görüşünü delillendirmek üzere Hamza’nın kırâati ile istidlâl eder. Bu cümlelerin haberi, آتِيكَ ifadesinin muzâri fiil, fâil ve mefûlden oluştuğu kabul edildiğinde, fiil cümlesi olarak cümle-i kübra; muzâf ve muzâfun ileyhten oluştuğu kabul edildiğinde ise cümle-i suğra olmaktadır. Bu konuda ikinci görüşü benimseyen müellif, haberin aslının müfred olduğunu belirterek, Hamza’nın bu kırâati imale ile okuduğunu delil olarak getirmektedir. Zira bu ifade muzâri fiil olsa aslı أَنِّي olurdu. Ancak elif-i mübdele, imale ile okunmaz. İkinci görüş kabul edilirse bu durumda elif, ism-i fâile ait olur ve imale ancak elif-i asliyyede gerçekleşir.⁵³¹ Görüldüğü üzere müellif, görüşünü kırâat-i seb‘adan biriyle (Hamza kırâati ile) desteklemiştir.

Çoğunluğun kırâatiyle de istişhâd eden müellif, Kirmâni’nin (v.h. 500’den sonra)⁵³² وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ “Kendini bilmeyenden başka Allah’ın dininden kim yüz çevirebilir?”⁵³³ ayetindeki görüşünü aktarırken, çoğunluğun kırâatiyle istişhâd ederek şöyle der: “Ona (Kirmâni’ye) göre ayetteki مَنْ istisna olmak üzere mahallen mensuptur. نَفْسَهُ ifadesi ise tekiddir. Kirmâni yedi kırâati nasp üzere hamleder,

⁵²⁴ el- Bakara 2/ 101.

⁵²⁵ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.477; Şuayb, **Menhec**, s. 325

⁵²⁶ ed-Duhâ 93/ 1- 2.

⁵²⁷ وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا، وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا، وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا، فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا “Andolsun, (kâfirlerin ruhlarını) şiddetle çekip çıkaranlara. Ve (müminlerin ruhlarını) kolaylıkla çıkarıp alanlara. Andolsun yüzüp yüzüp gidenlere. Yarışıp öne geçenlere.” en- Nâziât 79/ 1- 4.

⁵²⁸ وَالْمُرْسَلَاتِ غُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا “Yemin olsun ard arda gönderilenlere, kasırga gibi esenlere” el- Mürselât 77/ 1-2.

⁵²⁹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 535; Şuayb, **Menhec**, s. 325.

⁵³⁰ en- Naml 27/ 39.

⁵³¹ Hatîb, **Şerh**, V, 34.

⁵³² Muhammed b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, Hicri 500’den sonra vefat ettiği rivâyet edilir. Suyûtî, **Buğyetu’l-vu‘ât**, II, 277.

⁵³³ el- Bakara 2/ 130.

ancak Zemahşerî, bedel olarak ref üzere hamletmiştir. Fakat çoğunluğun kırâati en fasih okuyuş üzeredir” diyerek, çoğunluğun kırâatiyle istişhâd etmiştir.⁵³⁴

Kırâât-ı seb‘ayı kullandığı yerlerden biri de yukarıda da zikri geçen Mekke ve Medine ehlinin (Nafî ve İbn Kesîr’in) *اللَّيْلِ* “Yoksa gece vakitlerinde saygıyla Allah’ın huzurunda duran mı?...”⁵³⁵ şeklindeki kırâatidir. Müellif bu okuyuşu, *إِ* (elif)’in nida harfî olarak kullanıldığına delil olarak getirmiştir.⁵³⁶ Ayrıca aynı imamlara ait *أَعْمَالُهُمْ رَبُّكَ* “Rabbin onlardan her birine yaptıklarını eksiksiz olarak verecektir”⁵³⁷ kırâatini de *إِنْ*’nin hafiflemiş formu olduğuna delil getirir.⁵³⁸ Yine yedi imamdan bazılarının *لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ* “Hiçbir nefis yoktur ki onun bir denetleyicisi bulunmasın”⁵³⁹ kırâatlerindeki *إِنْ*’in nafiye olduğuna delil için bu kırâati kullanmıştır.⁵⁴⁰

Müellif *إِنْ*’nin ihmal edilmesine *إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ* “...bu ikisi birer sihirbazdır...”⁵⁴¹ ayet-i kerimesindeki Hafs kırâatini, *هَذَا* deki nun’un şeddeli olarak okunmasa İbn Kesîr’in kırâatini,⁵⁴² yine *إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “İzzet, kudret ve hikmet sahibi olan Allah, sana ve senden öncekilere işte bu şekilde vahyeder”⁵⁴³ ayetinde *يُوحَى* kelimesindeki *ح*’nin fetha ile okunmasına İbn Kesîr’in kırâatini,⁵⁴⁴ *حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ* ⁵⁴⁵ daki *حَتَّى*’nın ibtidâ harfî olarak kabul edilip, cümle başına gelmesine *لَمَّا*’nın ref olarak okunduğu Nâfi’ kırâatini,⁵⁴⁶ *لَمَّا*’n aslının *مَا*’dan olduğunu söyleyenlere itibarla, *وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ رَبُّكَ* ⁵⁴⁷ ayetinde *لَمَّا* ve *إِنْ*’nin şeddeli olarak okunmasına İbn Âmir, Hamza ve Hafs kırâatini, *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا* “Allah yolunda öldürülenleri ölü sayma...”⁵⁴⁸ ayetinde *يَحْسَبَنَّ*’nin meçhul siga ile okunmasına Hişâm’ın kırâatini, *فِيهَا يُسْبِحُ لَهُ فِيهَا* ⁵⁴⁹ daki *يُسْبِحُ* ifadesinde “ba”nın fetha ile okunmasına Ş‘ube’nin kırâatini,⁵⁵⁰ öncesi medmûm olan hemze-i istifhâm’ın “vav”a

⁵³⁴ Hatîb, *Şerh*, VI, 92, 93.

⁵³⁵ ez- Zümer 39/ 9.

⁵³⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 139.

⁵³⁷ Hûd 11/ 111.

⁵³⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 492- 496.

⁵³⁹ et- Târik 86/ 4.

⁵⁴⁰ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 128, 129.

⁵⁴¹ Taha 20/ 63.

⁵⁴² İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, s. 36.

⁵⁴³ Şûra 42/ 3.

⁵⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, s. 581.

⁵⁴⁵ el- Bakara 2/ 214.

⁵⁴⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, s. 135.

⁵⁴⁷ Hûd 11/ 111.

⁵⁴⁸ Âli İmrân 3/ 169.

⁵⁴⁹ en- Nûr 24/ 36.

⁵⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, s. 581.

dönüşmesine وَإِلَيْهِ النُّشُورُ أَمِنْتُمْ “Dönüş ancak onadır. Emin mi oldunuz...”⁵⁵¹ ayetini dönüştürme şeklinde okuyan Kunbul kırâatini delil için getirmiştir.⁵⁵² Bu gibi örnekleri İbn Hişâm’ın eserlerinde çokça görmek mümkündür.

3.2.2. İstişhâd İçin Getirdiği Şaz Kırâatler

Müellifin, nahivcilerden bir grubun إِذَا hakkındaki açıklamalarını sunarken şaz kırâatle istişhad ettiği görülmektedir. Onlara göre وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا “O takdirde, senin ardından fazla kalmazlar”⁵⁵³ ve فَإِذَا لَا يَأْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا “Öyle olsa insanlara bir zerre bile vermezler”⁵⁵⁴ ayetlerinde olduğu üzere إِذَا “vav” veya “fa”dan sonra geldiğinde, kendisinden sonraki muzâri fiilin ref ve nasp olmak üzere iki vechi⁵⁵⁵ câizdir. İbn Hişâm, iki ayetteki fiillerin nasp ile de okunduğunu belirterek Ubeyy b. Ka’b ve Abdullah b. Mes’ud’un kırâatlerinde ayetlerin لَا يَلْبَثُونَ ve فَإِذَا لَا يَأْتُونَ şeklinde okunduğunu beyan ederek, şaz kırâati delil getirmiştir.⁵⁵⁶

إِنَّ’den hafifleyen إِنَّ’in لَيْسَ gibi amel ettiğine delil olarak إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ “İn’nin haberine zaid bir “lam” harfinin dâhil olduğuna şahid olması için yine Saîd b. Cübeyr’in لَا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ إِلَّا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ”⁵⁵⁷ şeklindeki Saîd b. Cübeyr kırâatini kullanmıştır.⁵⁵⁸ Saîd b. Cübeyr’in لَا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ kırâatini, cevap “fa”sından sonra mübtedanın hazfedildiğine delil için ise İbn Mes’ud’un إِنَّ تَعَذَّبْتُمْ فَعِبَادُكُمْ⁵⁵⁹ kırâatini,⁵⁶⁰ ismi mevsûl üzerine ismi mevsûlün dâhil olduğuna şahid olarak Zeyd b. Ali’nin وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ⁵⁶² kırâatini getirmiştir.⁵⁶³

Müellif, أَوْ bahsinde, أَوْ’in manalarından birinin de idrâb⁵⁶⁴ olduğunu, bu yönüyle بَلْ’e benzediğini, ancak Sîbeveyh’e göre أَوْ in bu manada kullanılması için

⁵⁵¹ el- Mülk 67/ 15.

⁵⁵² İbn Hişâm, **Muğnî**, s.357; Şuayb, **Menhec**, s. 321, 322.

⁵⁵³ el- İsrâ 17/ 76.

⁵⁵⁴ en- Nisâ 4/ 53.

⁵⁵⁵ Bu vecihler إِذَا’nın ilğası ve ‘imal edilmesidir.

⁵⁵⁶ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.32; Abdullatif b. Muhammed el-Hatîb, **Şerhu’l-Hatîb alâ Muğni’l-lebîb**, Dâru’l-musavvar’ul-‘Arabî, Beyrut, Lübnân, 1421/ 2000, I, 122; Şuayb, **Menhec** s. 322.

⁵⁵⁷ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ اللَّهِ “Allah’ı bırakıp da ibadet ettiklerinizin hepsi sizin gibi kullardır”el- Arâf 7/ 194.

⁵⁵⁸ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 34, 35; Şuayb, **Menhec**, s. 322.

⁵⁵⁹ إِلَّا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ “...şüphesiz onlar da yemek yerler...” el- Furkan 25/ 20.

⁵⁶⁰ إِنَّ تَعَذَّبْتُمْ فَعِبَادُكُمْ “Şayet onlara azap edersen, senin kullarıdır.” el- Mâide 5/ 118.

⁵⁶¹ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 593.

⁵⁶² وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ, el- Bakara 2/ 21.

⁵⁶³ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 625.

⁵⁶⁴ İdrâb, bir hükümden başka bir hükme dönüşü ifade etmek amacıyla kullanılır. Kendinden önce emir ve ya olumlu bir hüküm getirilmişse, artık o emir veya hüküm ortadan kalkar ve yeni bir hüküm gelir. Cürcânî, **T’arifât**, “İdrâb” md., s. 27.

kendinden önce nefiy ve ya nehyin gelmesi ya da âmilin tekrar etmesi gerektiğini ifade eder. Ancak Kûfeliler, Ebû Ali, İbn Cinnî ve İbn Berhân'a (v. 456)⁵⁶⁵ göre bu şartlara gerek olmadığını belirtirken, bu görüşü desteklemek için Ebu's-Semmâl el- 'Adevî'ye (v. 160) ait şu şaz kırâat ile istidlâl etmişlerdir: *“أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ”* *“Onlar ne zaman bir antlaşma yaptılarsa, içlerinden birtakımı o antlaşmayı bozmadı mı? Zaten onların çoğu iman etmez.”*⁵⁶⁶ Yani ayet bu durumda *بَلْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا* takdirinde olmaktadır.⁵⁶⁷

حاشا bahsinde müellif, حاشا'nın manalarından birinin de “tenzih” olduğunu açıklarken, Yusuf Suresi 31. ayetteki حاشا لله ifadesini şâhid olarak sunar. Kûfeliler, Müberred ve İbn Cinnî'nin حاشا'nın fiil olduğu görüşüne karşılık müellif, bu kelimenin isim olduğunu belirtirken, istidlâl için tenvinli kullanımın câri olduğu حاشا لله şeklinde gelen şaz kırâati getirmiştir.⁵⁶⁸

كَلَّا bahsinde müellif, كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ *“Hayır! Onların ibadetlerini inkâr edecekler.”*⁵⁶⁹ ayetinin كَلَّا şeklinde tenvin ile okunduğunu ifade ettikten sonra, bu okuyuşu tercih edenlere göre كَلَّا ifadesinin كَلَّ'nin masdarı olduğunu belirtir. Zemahşerî'nin bunun harf-i red' olmasının câiz olduğu ve tenvinli olarak okunabileceği görüşünü aktardıktan sonra İbn Hişâm, Zemahşerî'nin bu yorumunun doğru olduğunu ortaya koymak için şu şaz kırâatle istişhâd eder: *“وَاللَّيْلِ إِذَا يَسَّرَ”* *“Geçip gittiği zaman geceye and olsun.”*⁵⁷⁰ ayeti يَسَّرَ şeklinde tenvinli olarak okunmuştur. Bu kırâat, Zemahşerî'nin tevilini doğrulamaktadır. Zira fiil tenvin almaz.⁵⁷¹ يَسَّرَ şeklindeki bu kırâat, Ebu'd-Dînâr el-'Arabî'ye aittir. O, fecr suresinin ilk ayetini de وَالْفَجْرِ olarak tenvinle okumuştur. Bu tenvin, tenvin-i terennüm olarak adlandırılır ve fasılların sonuna ses uyumu için getirilir. Fiil, harf ve ال ile marife olan isimlere de dâhil olur. Dolayısıyla İbn Hişâm, Zemahşerî'nin, ayetteki كَلَّا'nın harf-i red' olduğu ve tenvin ile okunmasının câiz olduğu görüşünü şaz kırâatten delil getirerek desteklemiştir.⁵⁷²

لَوْ in çoğunlukla masdariyye olarak kullanıldığını söyleyen İbn Hişâm, genellikle لَوْ in وَدَّ ve يَوَدُّ kelimelerinin akabinde masdariyye olarak geldiğini beyan

⁵⁶⁵ Abdulvâhid b. Ali b. Ömer b. İshâk b. İbrâhim b. Berhân. Arapça, lûgat ve Arap tarihi âlimi. h. 456 senesinde vafat etmiştir. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 120.

⁵⁶⁶ *أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ* بل أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ el- Bakara 2/ 100.

⁵⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğnî*, s.76; Hatîb, *Serh*, I, 418,419; Şuayb, *Menhec*, s. 326.

⁵⁶⁸ İbn Hişâm, *Muğnî*, s.130, 131; Şuayb, *Menhec*, s. 327.

⁵⁶⁹ Meryem 19/ 82.

⁵⁷⁰ el- Fecr 89/ 4.

⁵⁷¹ İbn Hişâm, *Muğnî*, s.195; Şuayb, *Menhec*, s. 328.

⁵⁷² Hatîb, *Serh*, III, 60- 71.

ederek *وَدُّوا لَوْ تَذَهْنُ فَيَذْهَبُونَ* “Onlar isterler ki sen onlara yumuşak davranasın da onlar da sana (yapmacıktan) yumuşak davransınlar.”⁵⁷³ ve *يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ* “Onlardan her biri bin yıl yaşamak isterler.”⁵⁷⁴ ayetlerini şâhid getirmiştir. Ancak bu görüşü reddedenlere göre *لَوْ* şartıyyedir. *لَوْ* in masdariyye olduğu görüşünde olanlara katıldığını beyan için müellif *وَدُّوا لَوْ تَذَهْنُ فَيَذْهَبُونَ* şeklindeki şaz kırâat ile istişhâd etmiştir. Bu kırâatte, *تَذَهْنُ* üzerine atfedilmiştir. Nasp olma sebebi de *لَوْ تَذَهْنُ* ifadesinin *أَنْ تَذَهْنَ* manasını içermesidir.⁵⁷⁵

Hem haberî hem de inşâî olmaya muhtemel cümleleri zikrettiği babda İbn Hişâm, *أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتُ صُدُورِهِمْ* “...göğüsleri daralmış oldukları halde size gelenler...”⁵⁷⁶ ayetini şâhit getirmiştir. Ayetteki *حَصْرَتُ صُدُورِهِمْ* ifadesinin cumhura göre haberî cümle olduğunu belirttikten sonra, içinde Ahfeş el Evsat’ın da bulunduğu bir grubun buna muhalefet ettiğini belirtmiştir. Onlara göre *حَصْرَتُ صُدُورِهِمْ* ifadesi hâl, *جَاء* nin fâili ise sahibu’l-hâldir. Müellif bu görüşü el-Hasenu’l-Basrî’ye ait *حَصْرَةُ صُدُورِهِمْ* kırâatıyla teyid etmiştir.⁵⁷⁷ Müberred bu cümlenin dua manası içerdiğini, dolayısıyla inşâî cümle olduğu görüşündedir.⁵⁷⁸

لَوْلَا’nın manalarından birinin de istifhâm olduğunu açıkladığı babda müellif, el-Hirevî’den⁵⁷⁹ naklen *لَوْلَا*’nın bazen *لَمْ* gibi nefiy için kullanıldığını ve *فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ* “Yunus’un kavmi dışında herhangi bir ülke halkı, iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi ya!”⁵⁸⁰ ayetinin de buna delil olduğunu aktarmaktadır. İbn Hişâm, ayette açıkça bir tevbih (azarlama) manası olduğunu beyan etmiş ve Ahfeş, Kisâî, Ferrâ, Ali b. Îsâ ve Nehhâs’ın ayeti *فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ الْقُرَى* “Helak edilen beldelerden bir tanesi, kendilerine azap gelmeden önce inkârlarından dolayı tevbe etseler de bu tevbeleri onlara fayda verse!” şeklinde tefsir ettiğini ifade etmiştir. Yani onlar sanki bu ayeti *لَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ الْقُرَى* şeklinde yorumlamışlardır. İbn Hişâm, Ubeyy ve

⁵⁷³ el- Kalem 68/ 9.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/ 96.

⁵⁷⁵ İbn Hişâm, **Muğnî**, s.264, 265; Şuayb, **Menhec**, s. 328.

⁵⁷⁶ en- Nisâ 4/ 90.

⁵⁷⁷ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 312; Şuayb, **Menhec**, s. 329.

⁵⁷⁸ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 312.

⁵⁷⁹ Ali b. Muhammed Ebû’l-Hasen el-Hirevî, nahiv ve edebiyat âlimidir. Onun kıyas konusundaki ustalığından bahsedilir. el-Hirevî, h. 415 senesinde Mısır’da vefat etmiştir. *M’ucemu’l-müellifin*’de h. 370’den evvel yaşadığı bilgisi verilmektedir. Suyûtî, **Buğyetu’l-vu‘at**, II, 326; Kehhâle, **M’ucem**, II, 528.

⁵⁸⁰ Yûnus 10/ 98.

Abdullah b. Mesud'un *فَهَلَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ فَتَفَعَّلَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ* kırâatlerinin bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir.⁵⁸¹

Müellifin dilsel kâideleri temellendirmek için kullanmış olduğu kırâatleri değerlendirdiğimizde onun kırâat-ı seb‘a veya onların dışında kalan manasında kullandığımız şaz kırâatleri, istidlâl amacıyla kullandığını müşahade etmekteyiz. Bununla birlikte onun, dilci kimliği ve kısmen Basra ekolüne meyilli olması hasebiyle bazı kırâatlerde benimsediği dil ekolünün de etkisinde kalarak tercih yaptığı da görülmektedir.

3.3. İbn Hişâm'ın Kullandığı Kırâatler

Müellifin, nahiv kurallarını temellendirirken kırâatleri sıklıkla kullandığı, özellikle *Muğni'l-lebîb*'de kâideleri gerekçelendirmek, kendi görüşlerini desteklemek ya da farklı görüşlere itiraz etmek amacıyla kırâatlerle istişhâd etmiştir. Biz İbn Hişâm'ın kullandığı kırâatleri isme özgü kırâatler, harfe özgü kırâatler, fiile özgü kırâatler ve isim-fiil-harf bağlamında birden fazla vasfın söz konusu olduğu kırâatler olmak üzere temelde dört başlık altında topladık.

3.3.1. İsme Özgü Kırâatler

Bu başlık altında İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'deki kırâatlerle istişhâd ettiği pasajlarda, farklı okuyuşların isim olan kelimeye cereyan ettiği kırâatler ele alınmıştır.

3.3.1.1. İn'nin Teşdîd ve Tahfif İle Okunuşu

İbn Hişâm *إِنْ*'in dört vecih üzere geldiğini, bunlardan birinin de *إِنْ*'in isim cümlesine dâhil olduğu ve nafiye olarak kullanıldığını açıkladıktan sonra, Sîbeveyh ve Ferrâ'nın isim cümlesine dâhil olan *إِنْ*'in amel etmediği görüşünü aktarır. Kisâi ve Müberred'in ise bu durumda *إِنْ*'in *ليس* gibi amel etmesinin câiz olduğunu söylediklerini belirten müellif, Sâid b. Cübeyr'e ait olan *إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ*⁵⁸² şeklindeki şaz kırâati şâhid olarak getirmiştir.⁵⁸³ Zikredilen ayette *إِنْ*'in amel edip etmemesine göre *عِبَاد* kelimesinin 'irâbı değişmektedir.

⁵⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni*, s. 274.

⁵⁸² Ayet 'Âsım kırâatinde *إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ* şeklindedir. "Allah'ı bırakıp tapındıklarınızın hepsi sizin gibi (yaratılmış) kullardır." el- Arâf 7/ 194.

⁵⁸³ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 64.

3.3.1.2. **كُلْ** 'den hafiflemiş **إِنْ** 'in Amel Ettirilip/ Ettirilmemesi Bağlamında Kelimesinin Farklı Okunuşları

إِنْ 'in vecihlerinden birinin de **إِنْ** 'den hafiflemiş **إِنْ** olduğunu belirten İbn Hişâm, bunun isim ve fiil cümlesinin başına geldiğini aktarır. İsim cümlesinin başına dâhil olduğu durumlarda amel ettirilmesinin câiz olduğunu belirten müellif, Kûfelilerin bu konuda muhalefet ettiğini, ancak Mekke ve Medine ehlinin (Nafi ve İbn Kesîr) kırâati ile Ebû Bekir Şu'be'nin **وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ**⁵⁸⁴ kırâatinin kendilerini desteklediğini beyan eder. Bununla birlikte İbn Hişâm, çoğunlukla **إِنْ** 'in ihmal edildiğini belirterek, bu görüşünü destekleyen ayet ve kırâat örnekleri sunar. *“Bütün bunlar sadece dünya hayatının metaıdır.”*⁵⁸⁵ ve *“Onların hepsi de mutlaka toplanıp huzurumuza çıkarılacaktır.”*⁵⁸⁶ ayetleri ile Hafs'ın **إِنْ هَٰذَا** **إِنْ كَلَّ نَفْسٍ لَمَّا** **إِنْ كَلَّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ** ve **وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ**⁵⁸⁷ kırâatında **إِنْ** 'in ihmal edildiğini belirtir. İbn Kesîr bu ayeti **هَٰذَا** 'nin ‘nûn’unu şeddeleyerek kırâat eder. Ayrıca müellif, **إِنْ كَلَّ نَفْسٍ لَمَّا** **إِنْ كَلَّ نَفْسٍ لَمَّا**⁵⁸⁸ ayetinde **لَمَّا** 'yı tahfif ile okuyanların kırâatinin de bu konuda örnek olduğunu söyler.⁵⁸⁹

Görüldüğü üzere müellif, isim cümlesine dâhil olan **إِنْ** 'in amel ettirilmesinin câiz oluşu noktasında kırâatlerle istişhâd etmiştir.

3.3.1.3. **الْبَرِّ** Kelimesinin Ref ve Nasp Okunuşu

بَاء harfi cerinin **لَيْسَ** 'nin ismine dâhil olmasının nâdir olduğunu ifade eden İbn Hişâm, bunun ancak **لَيْسَ** 'nin isminin haberinden sonra gelmesi şartıyla vâki

⁵⁸⁴ Hûd 11/ 111; Bu ayeti Ebû C'afer, İbn Âmir, Hamza, Hafs kırâatinde **وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ** şeklinde **وَإِنْ** nun ve mim'in şeddesiyle; Ebû Amr, el- Kisâî, Halef ve Yakûb nun'un şeddesi ve mim'in tahfifiyle **وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ** şeklinde; Ebû Bekr rivâyetinde **وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ** olarak okumuşlardır. Esbehânî, Ebû Bekr Ahmed b. el- Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbü'rî, **el-Mebsût fi'l-kıraati'l-'aşr**, thk. Sebî' Hamza Hâkimî, Metbuâtü mecme'i'l-luğâtî'l-'Arabiyye, Şam, 1401/ 1980, s. 242.

⁵⁸⁵ ez-Zuhrûf 43/ 35.

⁵⁸⁶ Yâsin 36/ 32.

⁵⁸⁷ Taha 20/ 63.

⁵⁸⁸ Bu ayeti Nafi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Halef ve Yakûb **وَإِنْ كَلَّ نَفْسٍ لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ** şeklinde okurken, Âsim, Hamza, İbn Âmir ve Nâfi' **وَإِنْ كَلَّ نَفْسٍ لَمَّا لَيُوقِفْنَهُمْ** şeklinde mim harfinin şeddesiyle okumuşlardır. İbn Mihrân, **el-Mebsût**, s.467; Hatîb, **Şerh**, I, 141.

⁵⁸⁹ Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 64; Hatîb, **Şerh**, I, 140, 141.

olabileceğini belirtmektedir. Müellif, ⁵⁹⁰ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تُؤَلُّوا kırıâtinin bunu desteklediğini zikretmektedir.⁵⁹¹

Ayetteki kırıâatler: Bu ayeti kerimeyi Hamza ve Hafs لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde “ra”nın fethasıyla, diğer yedi kırıâat imamları ise “ra”nın dammesi ile okumuşlardır. Yukarıda zikredilen “ba”lı kırıâat Ubeyy b. Ka’b ve Abdullâh b. Mesud’un sahifelerinde bulunmaktadır.⁵⁹²

İbn Cinnî *el-Muhteseb*’de, İbn Mucâhid’in, باء bulunması durumunda nasp kırıâati reddettiğini, kendisinin de İbn Mucâhid ile aynı görüşte olduğunu ancak باء zâid olarak kabul edildiğinde nasp kırıâatin de uygun olduğunu belirtmektedir. Ona göre ⁵⁹³ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ayeti kerimesinde ya da كَفَىٰ بِاللَّهِ ifadesinde olduğu gibi burada da باء zâiddir. Bu durumda zikredilen kırıâat, meşhur yedi kırıâat gibidir.⁵⁹⁴ Mekkî (v. 437) *el-Keşf*’te, zikredilen kırıâatte “ba”nın bulunmasının ancak ref okuyuşta câiz olduğu ve böylece “ba”nın kendi konumunda kullanılmış olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁵ İbn Hişâm’ın لَيْسَ nin ismine باء harfî cerinin dâhil olması konusunda Ubeyy b. Ka’b ve Abdullâh b. Mesud’un sahifelerinde bulunan bir okuyuşla istişâd ettiği görülmektedir.

3.3.1.4. ثمود Kelimesindeki Okuyuş Çeşitleri

أَمَّا bahsinde, أَمَّا ile فاء arasında altı şeyin girebileceğini ifade eden İbn Hişâm, “mahzuf âmilin mamulü olan, ‘fa’dan sonraki kısmın kendisini tefsir ettiği lafzen ve mahallen mensup isim” bölümünde وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ “*Semud kavmine gelince, biz onlara doğru yolu göstermiştik.*”⁵⁹⁶ kırıâtini şâhid olarak kullanmıştır. Zikredilen kırıâatte ثَمُود kelimesi mensup olarak okunmuştur. Kelime mahzuf bir amilin mamulü konumunda olup, “fa”dan sonra gelen kısım onu tefsir etmiştir.⁵⁹⁷

Ayetteki kırıâatler: Zikredilen ayeti cumhur وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ şeklinde ref ve gayr-ı munsarif olarak; Yahya b. Vessâb, el-‘Ameş ve Bekr b. Habîb tenvinle okumuşlardır. Ayrıca bu ayeti gayr-ı munsarif olarak nasp ile okuyanlar olduğu gibi el-Hasen, İbn Ebi

⁵⁹⁰ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تُؤَلُّوا el- Bakara 2/177.

⁵⁹¹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 169; Dusûkî, **Hâşiyetu’d-Dusûkî**, I, 297; Hatîb, **Şerh**, II, 169.

⁵⁹² Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 4; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 216.

⁵⁹³ Enbiya 21/ 47.

⁵⁹⁴ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 177.

⁵⁹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed, thk. Muhyiddîn Ramazan, **el-Keşf an vucûhî’l-kırıati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hicecihâ**, Matbuâtı mecme‘il-luğati’l-‘Arabiyye, Dımaşk, 1394/ 1974, I, 281.

⁵⁹⁶ Fussilet 41/ 17.

⁵⁹⁷ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 366- 367.

İshâk ve el-‘Ameş ise tenvinli ve mensup olarak okumuştur. el-Mufaddal, ‘Âsım ’dan iki vechi de rivâyet etmiştir.⁵⁹⁸

3.3.1.5. **حيث** Kelimesinin Kesra ve Dammeli Okunuşu

Mekân zarfı olan **حيث** hakkında bilgi veren İbn Hişâm, bu zarfın Tayy kabilesi tarafından **حُوْث** şeklinde okunduğunu, hem **حيث**’nun hem de **حُوْث**’nun damme olduğunu, bunun sebebinin de gayelere⁵⁹⁹ benzemesi olduğunu ifade eder. Müellif, cümleye yapılan izafetin adeta izafetsizlik gibi kabul edildiğini,⁶⁰⁰ bunun da muzâfun ileyhde cer alametinin belli olmamasıyla gerekçelendirildiğini açıklar. Ayrıca **حيث**’nun iltikâ-i sakineynden dolayı cer, tahfîften dolayı da fethalı okunduğunu bildirir. Araplardan bazılarının **حيث**’yu mureb kabul ettiğini, ayrıca **مِنْ حَيْثٍ لَا يَعْلَمُونَ**⁶⁰¹ kırâatinin hem **حيث**’nun murebliği hem de kesra üzere mebniliği ihtimaline delil olduğunu belirtir.⁶⁰²

مِنْ حَيْثٍ ayetini Cumhur **حيث**’nun dammesiyle ve mebni okurken, **حيث** şeklinde hem iraba hem de binaya ihtimal olacak şekilde okuyanlar da bulunmaktadır. *Tâcu’l-‘Arûs*’ta Kisâî’nin (v. 189) **حيث** hakkında şöyle dediği nakledilmektedir: “Beni Temîm’in **حيث**’yu daima nasp olarak okuduğunu işittim. Onlar ref, nasp ve cer hallerinde **حيث**’nun fethalı okunuşunu tercih ediyorlar ve **حيثُ التَّقِيْنَا** ya da **مِنْ حَيْثٍ لَا يَعْلَمُونَ** diyorlardı. Lügatlarında ref okuyuş bulunmamaktaydı. Beni Esed ve Beni Fak‘as’ın ise cer halinde kesra, nasp halinde fetha ile okuduklarını **حيثُ التَّقِيْنَا** ve **مِنْ حَيْثٍ لَا يَعْلَمُونَ** dediklerini duydum.”⁶⁰³

حيث’nun mureb ya da mebni olması, fetha, kesra ve damme harekelerinden birini alması hususunda farklı görüşleri aktaran İbn Hişâm, kelimenin mureb kabul edilip kesra almasıyla ilgili bir kırâatle istişhâd etmiş, ancak kırâatin kime ait olduğu noktasında bir bilgi vermemiştir.

غير’nun manada izâfeti gerektirdiğini belirten İbn Hişâm, anlamsal olarak muzâfun ileyhe delâlet eden bir kârine varsa, yani muzâfun ileyhin manası zihinde zaten mevcut ise bu durumda **غير**’nun izafetten kesilmesinin câiz olduğu kanaatindedir.

⁵⁹⁸ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 470; Nehhâs, **‘İrâb**, s. 912; Ferrâ, **Me‘âni**, III, 14.

⁵⁹⁹ Müellifin bahsettiği gayeler, izafeden kesilen ve akabinde damme üzere mebni olan **بَعْدَ قَبْلِ** ve cihâtı sitte gibi yer yön zarflarına benzeyenlerdir. Demâmînî, **Şerhu’d-Demâmînî**, I, 482.

⁶⁰⁰ İzâfetlerde aslanan müfredlere yapılan izafedir. Cümleye yapılan izâfet, alametinin görülmemesi sebebiyle adeta izafe yapılmamış gibidir. Suyûtî, **Hem‘ul-hevâm‘i**, III, 205.

⁶⁰¹ **وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ** “Ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş helâke götüreceğiz.” el- Arâf 7/182.

⁶⁰² İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 298, 299.

⁶⁰³ Zebîdî, **Tâcu’l-‘arûs**, X, 228, 229.

Müellif **غَيْر**'nun başına **ليس**'nin gelebileceği, ancak **لا**'nın gelmesinin lahn olduğu görüşündedir.⁶⁰⁴ Ancak Demâmîni'nin bu konuda İbn Hişâm'ı şu sözlerle eleştirdiği görülmektedir: “İbn Hişâm'ın hem incelemekte olduğumuz eseri *Muğni'l-lebîb*'de hem de diğer eserlerinde bu ifadeyi defalarca kullanmış olmasına rağmen **لا غَيْر** ifadesinin lahn olduğunu ifade etmesi oldukça ilginçtir. Sanki müellifin telhin iddiasının kaynağında, es-Sîrâfi (v. 368/ 978)⁶⁰⁵'nin hazif konusunu anlatırken kullanmış olduğu **غَيْر**'dan önce **ليس** kullanılmış ise hazif câiz iken bunun dışındaki red lafızlarının kullanılması durumunda hazif câiz değildir” sözleri yatmaktadır. Görülüşü üzere İbn Hişâm, bu ifadeleri işitmiş ve dayanağı olmadan onunla amel etmiştir.”⁶⁰⁶

İbn Hişâm **غَيْر**'nun ref olarak okunuşuna **قَبْضَتْ عَشْرَةَ لَيْسَ غَيْرُهَا** cümlesini örnek verirken, haberin mahzûf ve **مَقْبُوضًا** takdirinde olduğunu, **ليس**'nin isminin zamir olduğu durumlarda **لَيْسَ غَيْرُهَا** olarak nasp ile okunduğunu ifade ederken, muzâfun ileyhın lafzen hazfedilmesine rağmen **لَيْسَ غَيْرَ** şeklinde tenvinsiz gelebileceğini belirtir. Müellif, **لِلَّهِ الْأَمْرُ** ⁶⁰⁷ **مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ** olarak okunan ve bazılarının kırâati olarak tabir ettiği okuyuşu şâhid olarak kullanmaktadır. Görüldüğü üzere zikredilen kırâat, i'rabına uygun olarak kesra ile okunmuş ve tenvinsiz gelmiştir. Yani **مِنْ قَبْلِ الْغَلَبِ وَ مِنْ بَعْدِهَا** olarak zihinlerde muzâfun ileyh mevcuttur. Zira siyak ve sibak, ayetin bu şekilde anlaşılmasına müsâittir. ⁶⁰⁸

Bu okuyuş Âsım b. el-Cuhderî'den ve Ebû 'Amr el-'Ukaylî'den nakledilmiş şaz bir kırâattir. Ebû C'afer en-Nehhâs, Ferrâ'yı: “Ferrâ'nın, **مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ** şeklinde cer ve tenvinsiz olarak gelen kırâatı naklettiği ve onu câiz gördüğü müşahede edilmektedir. Ferrâ'nın Kur'ân'la ilgili olarak kaleme almış olduğu bu eserde, hata olduğu açıkça belli olan birçok mesele bulunmaktadır. Bunlardan biri de **مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ** okuyuşunun câiz olduğunu söylemesidir” şeklinde eleştirmiştir.⁶⁰⁹

لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ 'nın mureb ve tenvisiz okunuşu için şâhit olarak getirilen **غَيْر** şeklindeki şaz kırâat, dilci bir yaklaşımla en-Nehhâs tarafından eleştirilmiştir. Ancak basra ekolüne meyilli olan İbn Hişâm'ın bu konuda Ferrâ ile aynı doğrultuda görüş

⁶⁰⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 453.

⁶⁰⁵ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfi. Arap dilbilimcisi, kelam ve fıkıh âlimi. İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-'Ayan**, I, 130.

⁶⁰⁶ Demâmîni, **Şerhu'd-Demâmîni**, II, 70.

⁶⁰⁷ “Birkaç sene içinde... Ötünde de sonunda da emir Allah'ındır ve o gün müminler Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir.” er- Rûm 30/ 4.

⁶⁰⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 453, 454.

⁶⁰⁹ Ukberî, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî,, **‘Îrâbu'l-kırâati's-şevâz**, thk. Muhammed Seyyîd Ahmed Azzûz, ‘Âlemu'l-kutub, Beyrut, 1417/ 1996, s. 278, 279; ‘Ukberî, **et-Tibyân**, s.1036; Ferrâ, **Me‘âni**, II, 320; Nehhâs, **‘Îrâb**, s. 736; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'arab**, “bad” md., IV, 311; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 452; İbn Hişâm, **Şuzûr**, s.106; Hatîb, **Şerh**, II, 454.

bildirdiği müşahede edilmektedir. Müellif zikredilen şaz kırâati, muzâfun ileyhinin lafzen hazfedilmesine rağmen tenvinsiz gelebileceğini söylediği غير kelimesi için şahit getirmiştir.

3.3.1.6. كل Kelimesinden Sonra Gelen Kelimenin Tenvinli/ Tenvinsiz Okunuşu

İbn Hişâm'ın şahid olarak kırâatleri kullandığı meselelerden biri de كل bahsidir. Müellif, öncelikle bu kelimeyle ilgili bilgiler verdikten sonra Ebû 'Amr ve İbn Zekvân⁶¹⁰ dışındaki kârilere ait olduğunu belirttiği kırâatle istişhâd eder. كل kelimesi, كُلُّهُمْ آتِيهِ⁶¹¹ ayetindeki gibi nekre kelimenin fertlerini istiğrâk amacıyla, يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا⁶¹² ayetinde olduğu üzere gayr-ı sarîh marife ceminin fertlerini istiğrâk için, كَلِّ زَيْدٍ حَسَنٍ gibi marife müfredin cüzlerini istiğrak gayesiyle kullanılan isimdir. Müellif كَلِّ زَيْدٍ لَزَيْدٍ ifadesinin fertlerin umûmu için kullanıldığını, الرغيف kelimesinin زَيْد'e izafe edilmesi durumunda كل kelimesinin bir ferdin cüzlerinin umûmuna delâlet ettiğini belirtmektedir. İbn Hişâm'a göre durum böyle olunca - yani كل kelimesinden sonra vâki olan, kendisinden sonraki kelimeye de muzâf olmayan nekre ve müfred kelimenin, كل lafzı vasıtasıyla fertlerin istiğrakı için kullanılınca-⁶¹³ Ebû 'Amr ve İbn Zekvân dışındaki kârilere ait كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ⁶¹⁴ kırâatinde كَلِّ kelimesinden sonra كل ifadesinin takdiri vacip olmaktadır. Böylece kalbin cüzlerinin tümünde umûm ifade ettiği gibi fertlerinin tümünde de umûm ifade etmiştir.⁶¹⁵ İbn Hişâm'ın bu yorumuna *Muğni'l-lebîb* şârihlerinden Dusûkî şöyle itiraz etmektedir: "Müellif, 'kalbin fertlerinin umûmunu bildirir' şeklinde görüş beyan etmiştir ancak doğru olan, takdir edilen ikinci كل lafzı ile متكبرين kelimesinin fertlerinin umûm ifade ettiğidir. Çünkü كل kelimesi izafe edildiği lafzın fertlerinde umûm bildiği için قَلْب lafzının fertlerinde umûmiyet ifade ettiği yorumu isabetli değildir. Yani İbn Hişâm'ın

⁶¹⁰ Ebû 'Amr 'Abdullah b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dımaşkî (v. 242/857) Kırâat-ı seb'a imamlarından İbn Âmir'in meşhur iki râvisinden biridir. Zehebî, *Tabakâtu'l-kurrâ*, s. 232- 234. Tayyâr Altıkulaç, "İbn Zekvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1999, XX, 462.

⁶¹¹ Âl-i İmrân 3/ 185.

⁶¹² Meryem 95/ 19.

⁶¹³ Şumunnî, *el-Munsif*, I, 427.

⁶¹⁴ "Onlar, الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ" kendilerine gelmiş hiçbir delil olmaksızın Allah'ın ayetleri hakkında tartışan kimselerdir. Bu ise Allah katında ve iman edenler katında büyük öfke ve gazap gerektiren bir iştir. Allah, her kibirli zorbanın kalbini işte böyle mühürler" el- Mü'min 40/ 35;

⁶¹⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 84- 86.

‘kalbin fertlerinin tümünde umûm ifade ettiği gibi mütekebbirin fertlerinin tümünde de ifade eder’ demesi gerekirdi.”⁶¹⁶

Ayetteki kırâatler: Müellifin şâhid olarak kullandığı bu ayet-i kerimeyi İbn Kesîr, Nâfi’, el- Kisâî, ‘Âsım ’ın iki ravisi Hafs ve Ş‘ube, Ebû Cafer, Yakûb ve İbn Mes‘ud **عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ** şeklinde **قَلْب** kelimesinin tenvini olmaksızın ve izafet ile okumuşlarken; Ebû Amr, İbn Zekvân, el-‘Arec, İbn ‘Âmir, el-Yezîdî, İbn Muhaysin ve Kisâî’nin ravisi Kuteybe **عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ** olarak tenvinle ve izafetsiz kırâat etmişlerdir.⁶¹⁷

3.3.1.7. **كُلُّ** ve **مَطُويَّات** Kelimelerinin Ref ve Nasp Okunuşları

İbn Hişâm’ın şâhid olarak kırâatleri kullandığı meselelerden biri de **كُلُّ** konusudur. O, **كُلُّ** lafzının kendisinden önceki kelimeye nispetle çeşitli konumlarda geldiğini aktarır. Bu konumlardan biri de **كُلُّ** kelimesinin tekid olarak kullanılmasıdır. Müellif, Ferrâ ve Zemaşerî’nin **إِنَّا كُلًّا فِيهَا**⁶¹⁸ kırâatini şâhid göstererek, tekid için gelen **كُل** kelimesinin izafetten kesilmesinin câiz olduğu görüşünü aktarmaktadır. İbn Mâlik ise **كَلَّا** ifadesinin hâl olduğu görüşündedir. Ancak İbn Hişâm, onun bu tevilinin iki açıdan zayıf olduğunu belirtir. Birincisi, hâlin zarf olan amiline tekaddüm etmesi; ikincisi ise **كَلَّا** kelimesinin hâl olabilmek için lafzen ve tadiren izafetten kesilip hâl olmasıdır. Müellife göre en doğru görüş, **كَلَّا**’ın **إِنَّ**’nin isminden bedel olarak takdir edilmesidir. Zira zâhir ismin, zamir-i hâzirdan bedel-i küll ile ibdâl edilmesi, bedelde tam bir kapsama söz konusu olduğu için câiz olmaktadır.⁶¹⁹

إِنَّا كُلًّا فِيهَا kırâati, İbnu’s-Semeyfe ve İsâ b. Ömer’e ait olan şaz bir kırâattir. Cumhur bu ayeti **إِنَّا كُلُّ فِيهَا** şeklinde ref ile okumuştur. Ebû Hayyân; Zemaşerî ve İbn Atiyye (v. 383/ 993)’nin⁶²⁰, “**كَلَّا** ifadesi **إِنَّ**’nin ismini tekid etmektedir. Marifedir ve aldığı tenvin de muzâfun ileyhten ivedir. Yani ayetin takdiri **إِنَّا كُلُّ فِيهَا** şeklindedir” yorumunu aktarmaktadır.⁶²¹ Zemaşerî, İbn Mâlik’in **كَلَّا**’ın **فِيهَا**’dan hâl olduğu görüşünü ise şöyle yorumlamaktadır: “Sen **فِيهَا** amel olmak kaydıyla **كَلَّا**’ın hâl olması câiz midir dersin, cevabım hayır olur. Zira hâl tekaddüm etmişken zarf âmil olmaz.”⁶²² Ebû

⁶¹⁶ Dusûkî, **Hâşiyetu’-d-Dusûkî**, I, 525.

⁶¹⁷ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 445,446; Ferrâ, **Me‘âni**, III, 9; Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, **et-Teyâsîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’**, nşr. Otto Pretzl, Beyrut, 1404/ 1984, s. 191.

⁶¹⁸ **قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ** “*Büyüklük taslayanlar ise şöyle derler: Biz hepimiz ateşin içindeyiz. Şüphesiz Allah kullar arasında (böyle) hüküm vermiştir.*” el- Mü’min 40/ 48.

⁶¹⁹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 90- 91.

⁶²⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. ‘Atiyye b. Abdillâh ed-Dımaşkî. Tefsir ve kıraat âlimi.

⁶²¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 448.

⁶²² Zemaşerî, **el-Keşşâf**, IV, 166.

Hayyân, İbn Mâlik'in ⁶²³ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ kırıâtiyle istişhâd ederek hâlin, amili olan zarfa tekaddüm etmesinin mümkün olduğu görüşünü aktarmaktadır. O, bu görüşlere yer vermekle beraber kendi kanaatini, ⁶²⁴ كَلَّا'nın İَنَّ'nin isminden bedel olduğu şeklinde aktarmaktadır. İbn Hişâm da bu konuda hocası Ebû Hayyân ile aynı kanaatte olduğunu ifade etmekle beraber onun katılmış olduğu görüş İbn Mâlik'in bu konudaki iki tevilinden biridir. ⁶²⁵

Bu mevzuda İbn Hişâm, Ferrâ ve Zemahşerî'nin kullanmış olduğu şaz kırıâti temellendirme ameliyesine katılmakta, ancak onlar tarafından tekid olarak yorumlanan كَل kelimesinin, İَنَّ'nin isminden bedel olarak takdir edilmesi doğrultusunda görüş beyan etmektedir. Bununla birlikte konuyla bağlantılı olarak kullanılan ikinci kırıâat ise مَطْوِيَّاتٍ kırıâatidir. Bu kırıâat ile hâlin, amili olan zarfa tekaddüm etmesinin mümkün olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Müellifin كَل kelimesinin okunuşu noktasında kırıâatlerle istişhâd ettiği mevzulardan biri de İَنَّ'den hafiflemiş İَنَّ'dir. İَنَّ'nin hafiflediği zaman çoğunlukla amel etmediğini belirten İbn Hişâm, amel etmesinin nadir olduğunu ifade eder. Kûfelilerin, hafiflemiş İَنَّ'nin amel etmediği görüşüne yer veren müellif, Arapların tahfif olmasına rağmen İَنَّ'ye amel ettirdiklerini nakleder. Ayrıca Medine ehli'nin kırıâatini şâhid olarak kullanan İbn Hişâm, Nâfi' ve İbn Kesîr'e ait ⁶²⁶ وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا يُؤْفَيْتُهُمْ okuyuşunu delil olarak getirir. ⁶²⁷ Ayette İَنَّ hafiflemesine rağmen amel etmiştir.

3.3.1.8. السَّخَرُ Kelimesinin Şeklinde Okunuşu

İbn Hişâm ما bahsinde, ما'nın nekre olup, harf manasını içerdiği yerlerin iki çeşit olduğunu ifade eder. Birincisi, bu nekre ismin ما istifhamiyye manası içermesidir. Bu bağlamda ⁶²⁸ مَا لَوْثُهَا ⁶²⁹ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?” ⁶³⁰ قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّخَرُ “Sizin bu yaptığınız sihirdir.” ⁶³¹ ayetlerini örnek veren müellif,

⁶²³ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ “Gökler de onun kudretiyle dürülmüştür.” ez- Zümer 39/ 67.

⁶²⁴ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 448, 449.

⁶²⁵ Hatîb, **Şerh**, III, 90.

⁶²⁶ وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا يُؤْفَيْتُهُمْ رُبُّكَ أَعْمَالُهُمْ “Şüphesiz Rabbin, onlardan herbirine yaptıklarını tastamam verecektir.” Hûd 11/111.

⁶²⁷ Hatîb, **Şerh**, I, 234; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 104.

⁶²⁸ قَالَ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ “Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl (bir sığır) olduğunu bize açıklasın.” el-Bakara 2/ 68.

⁶²⁹ قَالَ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا “Bizim için Rabbine dua et de renginin ne olduğunu bize açıklasın.” el-Bakara 2/ 69.

⁶³⁰ Tâhâ 20/ 17.

⁶³¹ Yûnus 10/ 81.

Yûnus 10/81. ayetindeki ما'nın Ebû 'Amr kırâatinde istifhâm manasına geldiğini ve السَّحْرُ kelimesinin elifin meddi ile yazıldığını belirtir.⁶³² Ebû 'Amr'ın kırâatinde ما mübteda, kendisinden sonraki cümle haber, السَّحْرُ kelimesi ise ya ما'dan bedeldir ve bu sebeple istifhâma bitleştirilmiştir. Yani السَّحْرُ جِئْتُ بِهِ؟ şeklinde bir takdir söz konusudur. Ya da السَّحْرُ جِئْتُ بِهِ؟ gibi bir takdir yapılmıştır.⁶³³ السَّحْرُ şeklinde okuyanlara gelince, السَّحْرُ haber, ما جِئْتُ بِهِ سِحْرٌ ism-i mevsûldur. İbn Hişâm'a göre Abdullah b. Mes'ud'un سِحْرٌ kırâati, cumhurun okuyuşunu kuvvetlendirmektedir.⁶³⁴

İbn Hişâm'ın Abdullah b. Mes'ud'a ait olduğunu belirttiği kırâat, aynı zamanda Ubeyy b. Ka'b, 'Ameş ve Metveî'nin⁶³⁵ de okuyuşlarıdır. Ancak Ubeyy, ما جِئْتُ بِهِ سِحْرٌ'dan bedel olarak ما أَتَيْتُمْ بِهِ سِحْرٌ şeklinde de kırâat etmiştir.⁶³⁶

Görüldüğü üzere müellif, Ebû 'Amr'ın kırâatine karşı cumhurun kırâatinin daha tercihe şayan olduğunu ifade etmek için Abdullah b. Mes'ud'un سِحْرٌ جِئْتُ بِهِ kırâatini şâhid getirmiştir. Bu noktada müellifin, yine dilci kimliğinin vermiş olduğu bir yaklaşımla kırâat-ı seb'a arasından tercihte bulunduğu ve senedi sahih olan kırâatlerden bazılarını diğerinden daha kuvvetli gördüğü müşahede edilmektedir.

3.3.1.9. أَرْجُلُكُمْ Kelimesindeki Farklı Okuyuşlar

İbn Hişâm müfred “vav” bahsinde, bu harfin kendinden sonra gelen kelimeyi bir önceki harekeye uygun olması için kesre yapma görevinde kullanıldığını belirtir. خَفَضَ olarak adlandırılan bu uygulamayı anlatmak üzere müellif “abdest ayeti” olarak bilinen el-Mâide 5/6. ayetindeki⁶³⁷ cer kırâati şâhid getirir.⁶³⁸

Aynı zamanda İslam hukuku açısından da hakkında birçok yorum yapılan bu kırâatler şu şekildedir:

Nâfi', Kisâî, İbnu'l-Enbârî, Hafs rivâyetinde Âsım, İbn Mes'ûd, Y'akûb, 'Aşa, Ebû Bekr, İbn Abbâs, Şâfiî ve Mufaddâl وَأَرْجُلُكُمْ kelimesini أَيْدِيكُمْ ifadesine atfen mensup olarak okumuşlar ve ayakların “yılanması” gerektiği hükmünü vermişlerdir.

⁶³² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 17.

⁶³³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 18.

⁶³⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 18.

⁶³⁵ el-Hasen b. Saîd b. Cafer b. el-Fadl b. Şâzân Ebû'l Abbâs el-Metveî. (v. 371) Kırâat âlimi. Muhammed Sâlim Muhaysîn, **Huffâzu'l-Kur'ân 'abra't-târih**, Dâru'l-ceyl, Beyrut, I. Baskı, 1412/ 1992, I, 348.

⁶³⁶ Ebû Hayyân, **Bahr**, V, 181; Hatîb, **Şerh**, IV, 18.

⁶³⁷ “Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” *Namaza kalkacağınız zaman yüzünüzü ve ellerinizi (dirseklerinizle beraber) yıkayın. Başınızı mehhedin ve ayaklarınızı da (topuklarınızla beraber) yıkayın.*” el- Mâide 5/6 ayetinde وَأَرْجُلُكُمْ kelimesini “lam”ın kesrası ile وَأَرْجُلُكُمْ olarak okuyanlar da bulunmaktadır.

⁶³⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 18.

İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Ebû Bekr kırâatinde ‘Âsım, Hamza, Ebû Cafer, Halef, Enes, İkrime, Yahya b. Vessâb, Şabî, Bakır, Katâde, ‘Alkame, Dahhâk ve ‘Ameş **أَرْجُلُكُمْ** şeklince cer ile okumuşlardır. Bu kırâatten anlaşılan, ayakların da baş gibi mesh edilmesidir. Tâberî (v. 310/922) de bu görüşü benimsemiştir. Ayakların meshedilmesi, İbn Abbâs, Enes, İkrime, Şabî ve Ebû Cafer el-Bakır tarafından rivâyet edilmiştir. İmamiyye şiasının da görüşü budur.⁶³⁹

Ahfeş el- Evsat ve Ebû Ubeyde **أَرْجُلُكُمْ** kelimesinin, kendisinden önce geçen **رُئُوسِكُمْ** ifadesine yakınlığı sebebiyle kesralı olduğu doğrultusunda görüş beyan etmiştir. Yani **أَرْجُلُكُمْ** kelimesi hüküm bakımından “yıkamayı” gerektirir. Fakat kendinden önceki kelimeye uygunluk için cer edilmiştir. Ancak Zeccâc, Allah’ın keliminde böyle bir durumun söz konusu olamayacağı gerekçesiyle bu yorumu reddetmiştir. Tûsî’ye göre ise bu iki kırâat, meshin gerekliliğini ifade eder. Yani **خَفَضَ عَلَى الْجَوَارِ** söz konusu değildir. “Vav” atıf olarak kullanılmış ve **رُئُوسِكُمْ** kelimesiyle aynı hükmü almıştır. Dolayısıyla ona göre baş mesh edildiği gibi ayakların da meshedilmesi gerekir.⁶⁴⁰

Bu ayette ayrıca **أَرْجُلُكُمْ** şeklinde ref kırâat de mevcuttur. el-Hasenu’l-Basrî’ye atfedilen bu kırâatte **أَرْجُلُكُمْ** mübtada olup, haberi mahzuftur. Takdiri **إِغْسِلُوهَا** ya da **مَنْسُوحَةً** şeklindedir.⁶⁴¹

İbn Hişâm’ın ise ayette geçen “vav”ı “kendinden sonra gelen kelimeyi bir önceki harekeye uygun olması için kesre yapma görevinde kullanılan harf” olarak yorumlaması, müellifin **أَرْجُلُكُمْ** kelimesinin hüküm açısından yıkamayı gerektirdiği, ancak kendisinden önceki kelimeye uygunluk için cer olarak geldiği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere müellif bu kelimedeki cer kırâatle istişhâd ederek “vav”ın “kendinden sonra gelen kelimeyi, önceki harfin harekesine uygun kılma” görevine delil kabul etmektedir.

3.3.1.10. **نور** Kelimesinin Fetha ve Kesralı Okunuşu

باء harfî cerinin ondört farklı manasından bahseden İbn Hişâm, bunlardan birinin de “ta’diyye” olduğuna değinir. **باء النقل** “nakil bası” olarak da adlandırılan bu harfî cer, fâilin yaptığı işi, mefûle geçirme konusunda hemze gibi görev yapar. Bu duruma örnek olmak üzere müellif, **ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**⁶⁴² ayet-i kerimesinin el-Yemânî’ye ait⁶⁴³ **أَذْهَبَ اللَّهُ**

⁶³⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, III, 452; Hatîb, **Şerh**, IV, 368.

⁶⁴⁰ Hatîb, **Şerh**, IV, 368.

⁶⁴¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, III, 452; Hatîb, **Şerh**, IV, 368.

⁶⁴² Bakara 2/ 17.

نُورَهُمْ kırâatini şâhit olarak getirir. Bu kırâat, meşhur kırâatlerle aynı manaya gelmektedir.⁶⁴⁴ Bununla birlikte Râzi (v. 606/1209), ذَهَب kırâatinin أَذْهَب kırâatinden daha belîğ olduğunu ifade eder.⁶⁴⁵

3.3.1.11. Kur'ân-ı Kerim'de "Vavu'l-Maiyye"nin Kullanımı Bağlamında وَشُرَكَاءُكُمْ Kelimesinin Nasp ve Cer Okunması

"Vav"dan sonraki kelimenin bazen mensup olarak okunduğunu belirten müellif, bu durumda "vav"ın "vavu'l-maiyye" olabileceğine değinir. Kur'ân-ı Kerîm'de kesin olarak bu "vav"ın kullanılmadığını, kullanıldığı konusunda sadece ihtimalden söz edilebileceğini belirten müellif, bu bağlamda فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ "*Bundan sonra siz ve ortaklarınız, işinize karar verin.*"⁶⁴⁶ ayetini değerlendirir. Kırâat-ı seb'a'da فَأَجْمِعُوا şeklinde kelime ifâl babından hemze-i kat'ı ile okunmuş ve شُرَكَاءُكُمْ kelimesi ise nasp ile kırâat edilmiştir. Bu durumda "vav", "vavu'l-maiyye" olma ihtimalini taşımaktadır.⁶⁴⁷ Ya da izâfet takdirinde müfredin müfrede atfı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda وَ أَجْمِعُوا şeklinde düşünülür. Bununla birlikte cümlelerin cümleye atfedilip, fiilin takdir edilmesi de mümkündür. Bu durumda ayetin takdiri وَأَجْمِعُوا شُرَكَاءُكُمْ şeklinde hemzenin vaslı ile olur. Müellif شُرَكَاءُ kelimesinin ref ile okunduğu kırâatten de bahseder. Bu kırâate göre شُرَكَاءُ kelimesi فَأَجْمِعُوا'daki "vav"a atfen merfudur.⁶⁴⁸

Bu kırâat Ebû 'Amr, İbnu'l-Enbârî, İbn Kesîr, 'Âsım, Hâmza, Kisâî, Nâfî', Ebû Cafer, Ruveys, el-Hasen, İbn Ebî İshâk, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, İsâ b. Ömer es-Sekafî ve Sellâm فَأَجْمِعُوا şeklinde hemze-i kat'ı ile okumuşlardır. Nâfî'den rivâyetle Hârice, Zührî, 'Ameş ve bir grup kâri فَأَجْمِعُوا olarak hemze-i vasıl ile kırâat etmişlerdir.

649

⁶⁴³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 81; Ahmed Muhtâr Ömer, Abdul'âl Sâlim Mekrem, **M'ucemu'l-Kıraati'l-Kurâniyye**, Zâtu's-Selâsîl, II. Baskı, Kuveyt, 1408/ 1988, I, 31.

⁶⁴⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 122; Hatîb, **Şerh**, II, 65.

⁶⁴⁵ Râzî, Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)**, Dâru'l-fikr, I. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1401/1981, II, 83.

⁶⁴⁶ Yûnus 10/ 71.

⁶⁴⁷ Bu görüş Ebû Ali el-Fârisî'ye nispet edilmektedir. Ebû Hayyân, **Bahr**, V, 117; Zemahşerî de bu görüşü benimsemiştir. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 346.

⁶⁴⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 382, 383.

⁶⁴⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 346; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 177; Bennâ, Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani ed-Dimyâtî el-Bennâ, **İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kıraati'l-erbe'ati 'aşer**, Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1419/ 1998, s. 410; İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr**, II, 285, 286; İbn Mucâhid, **es-Seb'a**, s. 328.

Bir rivâyetinde Ebû ‘Amr, bir rivâyetinde Yakûb, el-Hasen, Ravh,⁶⁵⁰ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, İbn Ebî İshâk, İsa b. Ömer ve Sellâm شركاء kelimesini ref ile okumuşlardır.⁶⁵¹

Görüldüğü üzere müellif, Kur’ân-ı Kerîm’de “vavu’l-maiyye” nin bulunup bulunmadığı konusunda çeşitli kırâatlara müracaat etmiş, kelimenin farklı okunuşlarını belirtmek ve konunun ihtilaflı noktalarını izâh için kırâatlerle istişhâd etmiştir.

3.3.1.12. وَلِئِنْ وَجْهَةً İfadesindeki Kırâatler

“Cer eden lâmlar” bahsinde “tekid lâmi”ndan bahseden İbn Hişâm, bu “lâm”ın zayıf amili kuvvetli kılmak amacıyla kullanıldığını ifade etmektedir. Amil, bazen sonra gelmesinden (tehir); bazen de ismi fâil, ismi mefûl, masdar veya onlar hükmünde olan sigâlardan biriyle kullanılması sebebiyle ya da her iki durumun söz konusu olması hasebiyle zayıf olmaktadır. *وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ* “Biz de hükümlerine şahid olmuştuk.”⁶⁵² *فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ* “Dilediğini mutlaka yapandır.”⁶⁵³ ayetlerinde âmili zayıflatın iki durum biraraya gelmiştir.⁶⁵⁴

Amili zayıflatın durumlar hakkında bu kısayı bilgiyi veren müellif, İbn Mâlik’in şu sözlerine yer vermektedir: “İki mefûle muteaddi fiille birlikte ‘tekid lâmi’ kullanılmaz. Zira fiil bir harfle⁶⁵⁵ iki mefûle muteaddî olamaz. Mefûllerden birinin başına tekid lâmi getirilirse, hangi mefûlün başına getirileceği konusunda “tercih min ğayri müreccih” (sebepsiz tercih) durumu ortaya çıkar.”⁶⁵⁶

Müellif bu bağlamda Ali el-Fârisî’nin şu ifadelerine değinmektedir: *وَلِئِنْ وَجْهَةً هُوَ* *مَوْلِيَهَا*⁶⁵⁷ şeklinde *كُلْ* kelimesinin izafesi ile okunan kırâat, iki mefûlünden birinin

⁶⁵⁰ Ebû’l-Hasan Ravh b. Abdülmümîn el-Hezelî. Yakûb b. İshâk (v. 205) ’ın ikinci ravidir. h. 233, 234 veya 235’te vefat etmiştir. el-Hafeyân, Ahmed Mahmûd Abussemi’, *Eşheru’l-mustelahât fî fenni’l-edâi ve ‘ilmi’l-kırâat*, Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1422/ 2001, s. 82; Zehebî, *Tabakâtu’l-kurrâ*, s. 253.

⁶⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 346; Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 178; Bennâ, *İthâf*, s. 410; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 285, 286; İbn Mucâhid, *es-Seb‘a*, s. 328.

⁶⁵² el- Enbiya 21/ 78.

⁶⁵³ el- Burûc 85/16.

⁶⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 190- 193.

⁶⁵⁵ Müellif, tekid lâmini kastediyor.

⁶⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 193- 194.

⁶⁵⁷ *وَلِئِنْ وَجْهَةً هُوَ مَوْلِيَهَا فَاسْتَقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olursanız Allah hepinizi biraraya getirir. Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.” el- Bakara 2/148

tekaddümü, diğerinin tehiri ile güçlendirilmiş âmile örnektir. Burada mana **اللَّهُ مُوَلِّ كُلِّ ذِي وَجْهٍ وَجْهَهُ** şeklindedir.⁶⁵⁸

Cumhur bu ayeti **وَلِكُلِّ وَجْهٍ** olarak okurken, İbn Âmîr ve İbn Abbas kırâati lahn olarak değerlendirmiş ve hatalı bulmuştur. Ona göre böyle bir okuyuşla namazda kırâat olunmaz.⁶⁵⁹

İbn Hişâm, İbn Âmîr ve İbn Abbas'a ait kırâati delil olarak kullanan Ebû Ali el-Fârîsî'nin sözlerini aktararak, onun Zemahşerî'nin iki mefûle müteaddi fiilin tekid lâm'ı ile takviye edilemeyeceği görüşüne itirazını dile getirmiştir.

3.3.1.13. Kendisinde Önce Cer Harfî Gelen ما'nın Elifinin Düşmesi

Kendisinden önce harf-i cer gelen ما'nın elifinin hazfedildiğini belirten İbn Hişâm, fethanın düşen elife delil olarak bırakıldığını ifade eder. **عَلَامٌ - إِيْلَامٌ - فِيمَ** gibi ifadelerde durum böyledir. Müellife göre elifin hazfedilmesi ما haberiyye ile ما istifhamiyyeyi birbirinden ayırdetmek içindir. Bu sebeple **فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا** “Sen onu nereden bilip, bildireceksin.”⁶⁶⁰ **فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ** “Bir bakayım, elçiler ne ile dönecekler?”⁶⁶¹ ayetlerinde elif hazfedilmiştir.⁶⁶²

İbn Hişâm, İkrime ve İsa b. Ömer'e ait **عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ**⁶⁶³ kırâatinin de nâdir olduğunu vurgular.⁶⁶⁴

İbn Hişâm'ın, İkrime ve İsa b. Ömer'e ait olduğunu belirttiği bu okuyuşlar, aynı zamanda Abdullah b. Mesud ve Ubeyy b. Ka'b'a da aittir. Ahfeş el-Evsat bu okuyuşun lehçesel bir farklılık olduğuna değinirken, İbn Cinnî, iki zayıf lehçeden biri olarak değerlendirmiştir. Şihâb ise zikredilen kırâati aslı üzere okunan zayıf bir okuyuş ve yaygın kullanıma muhalif olarak nitelemiş ayrıca nahvî illeti yönünün zayıf olmasıyla eleştirmiştir. Zemahşerî ise yaygın kullanımın hazifli okuyuş olduğu, aslı üzere hazfetmeden okumanın ise az olduğu doğrultusunda görüş beyan etmiştir.⁶⁶⁵ İbn Hişâm'ın da İkrime ve İsa b. Ömer'e ait olduğunu belirttiği okuyuşun, kullanımının az olmasıyla eleştirdiği görülmektedir.

⁶⁵⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 194.

⁶⁵⁹ Taberî, **Tefsir**, II, 679; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 203.

⁶⁶⁰ en- Nâziât 79/ 43.

⁶⁶¹ en- Neml 27/ 35.

⁶⁶² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 20.

⁶⁶³ **عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ** “Birbirlerine neyi soruyorlar?” en- Nebe 78/ 1.

⁶⁶⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 21.

⁶⁶⁵ Hafâcî, Ebû'l-Abbâs Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, **Hâşiyetu's-Şihâb el-müsemmat 'inâyetu'l-kâdî ve kifâyetu'r-râdî 'ala Tefsîri'l-Beydâvî**, Dâru Sâdr, Beyrut, VIII, 300; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 670; Hatîb, **Şerh**, IV, 21.

İbn Hişâm, istifhâm için kullanılan ما'nın, kendisinden önce harf-i cer gelmesi durumunda "elif"inin hazfedildiğini belirtir. Müellif, bu kuralın aksine, şaz olarak kullanılan iki şiire eserinde yer verir. Birincisi Hassân'a ait şu beyittir:

عَلَى مَا قَامَ يَشْتَمُنِي لَيْمٌ كَخَنْزِيرٍ تَمَرَّغَ فِي دَمَانٍ

"Gübre içerisinde debelenen domuza benzeyen kınayıcı mı bana kötü söz söylemeye kalkıyor?"⁶⁶⁶

Zikredilen beytin konuya şahidlik eden yönü, على ifadesinde ما'nın elifinin hazfedilmemesidir. İkinci beyit ise şöyledir:

إِنَّا قَتَلْنَا بِقَتْلَانَا سَرَائِكُمْ أَهْلَ اللِّوَاءِ فَفِيمَا يَكْثُرُ الْقَيْلُ

"Biz ölülerimiz vasıtasıyla sizin eşrafınızı/ önderlerinizi katlettik. Söz nerede çoğalıyor?"⁶⁶⁷

Bu beyitte de فيما ibaresinde ما'nın elifi hazfedilmemiştir.⁶⁶⁸

İbn Hişâm, şiirdeki bu durumun zarurete binâen olduğunu aktarır ve bazı müfessirlerin, mütevâtir kırâatleri⁶⁶⁹ bu şiirlere hamlederek tefsir etmelerini eleştirir. Zira ona göre tevâtürle sabit olmuş bir kırâat, zaruretin söz konusu olduğu şiire isnaden yorumlanamaz. Bu bağlamda müellif, Kisâî'nin بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي⁶⁷⁰ ayetinde ما'nın istifhâmiyye olduğunu belirten bazı müfessirlere karşı yaptığı yoruma yer verir. Kisâî, ayetteki ما'nın, onların iddia ettiği gibi istifhâmiyye değil, masdariyye olduğunu belirtir. İbn Hişâm bu noktada Zemahşerî'nin بِمَا أُغْوِيْتَنِي⁶⁷¹ ayetindeki ما'nın istifhâmiyye olduğunu belirten bazı müfessirlere karşı yaptığı yoruma yer verir. İbn Hişâm, Zemahşerî'nin بِمَا أُغْوِيْتَنِي ayetindeki ما'ya istifhâmiyye diyenleri, istifhâm durumunda "elif"in hazfedilmemesinin az ve şaz bir kullanım olması gerekçesiyle eleştirmesi, ancak kendisinin بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي ayetindeki ما'nın istifhâmiyye olmasının câiz olduğu doğrultusunda görüş beyan etmesinin şaşılacak bir durum olduğunu söyler.⁶⁷²

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, mütevâtir bir kırâatin temellendirilmesinde, kırâatin genel kabul görmüş nahvî kâidelerle temellendirmek yerine zaruretin söz konusu olduğu

⁶⁶⁶ Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el- Bağdâdî, **Şerhu Ebyâti Muğni'l-lebîb**, thk. Abdulaziz Rabâh, Ahmed Yusuf Dekkâk, Dâru'l-Memûn, I. Baskı, Beyrut, 1398/ 1978, V, 220, 221.

⁶⁶⁷ Bağdâdî, **Şerhu'l-abyât**, V, 220.

⁶⁶⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 22.

⁶⁶⁹ Müellifin burada mütevâtir kıraat olarak nitelendirdiği okuyuş, Yasîn 36/ 27'deki بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ şeklinde okuyuştur. Hatîb, **Şerh**, IV, 43.

⁶⁷⁰ Yâsîn 36/ 27.

⁶⁷¹ el- Hicr 15/ 39.

⁶⁷² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 23- 24.

şiiire isnaden yaygın kullanımın aksine yapılan yorumlarla temellendirilmesini benimsememiştir.

3.3.1.14. مَثَل Kelimesinin Okunduğu/ Hazfedildiği Kırâatler

كاف'ın harf ve isim olarak kullanıldığını belirten İbn Hişâm, harf olarak kullanılması halinde كاف'ın beş manaya geldiğini, kullanılan manalardan birinin de tekid olduğunu ifade eder. Bu durumda ⁶⁷³لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ayetinde olduğu gibi zâid olarak gelir. Müellif, âlimlerin çoğunluğuna göre takdirin مِثْلُهُ şeklinde olduğunu, كاف'ın zâid kabul edilmemesi halinde mananın مِثْلُهُ olarak takdir edildiğini belirtir. Böyle bir takdirde mislin bulunduğu yönünde bir olumlamanın varlığına dikkat çeken İbn Hişâm'a göre bu durum muhaldir. Zira ayetteki ziyade mislin varlığını nefyetmek amacıyla kullanılmakla beraber, harfın ziyadesi, ikinci cümlelerin tekrar edilmesi demektir.⁶⁷⁴ İkinci gruba göre ayetteki كاف zâid değildir. Ancak onların da ihtilaf ettiği konular vardır. كاف'ın zâid olmadığı doğrultusunda görüş beyan edenlerden bir kısmı, ayetteki ziyadenin فَاِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ “Eğer onlar sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse...”⁶⁷⁵ ayetinde olduğu gibi مِثْل kelimesi olduğunu ifade eder. Onlara göre ayette مِثْل'in kullanılma sebebi, zamir ile “kaf”ın arasını ayırmaktır. İbn Hişâm, bu grubun görüşüne “harfın ziyadesi, ismin ziyadesinden daha evladır, ayrıca ayetteki ismin zaid olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır”⁶⁷⁶ şeklindeki itiraza karşın zikredilen grubun, İbn Abbas'a ait kırâatle istişhâd ettiklerini belirtmektedir. Onun kırâatinde فَاِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ ayeti kerimesi بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ olarak, مِثْل'in hazfîyle okunmuştur. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre harf bulunmasına rağmen ismin zaid kabul edilmesi mümkündür.⁶⁷⁷ Müellif, فَاِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ ayetinde cumhurun

⁶⁷³ “O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi ürettiyor. Onun benzeri yoktur. O, hakkıyla işitendir ve hakkıyla görendir.” eş- Şûrâ 42/ 11.

⁶⁷⁴ İbn Hişâm, “harfın ziyadesi, ikinci cümlelerin tekrar edilmesi demektir” ifadesinin İbn Cinnî'ye ait olduğunu belirtmektedir. İbn Cinnî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: “Arap kelâmında ziyâde kılınan her harf, cümlelerin ikinci defa tekrarı manasına gelmektedir. Buna binaen takdir, لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ, لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ şeklinde olmaktadır. Bkz. Murâdî, el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî fî hurûfî'l-me'ânî**, thk. Fahrudîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl, Dâru'l-Kutûbî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnân, 1413/1992, s. 87.

⁶⁷⁵ el- Bakara 2/ 137.

⁶⁷⁶ İbn Cinnî, ayetteki مِثْل'in zaid olmadığını, zira onun isim olduğu ve isimlerin de zaid olamayacağını, ancak harflerin ziyade olabileceğini aktarmıştır. O, “مِثْل'in zaid olamayacağı ortaya çıktıktan sonra, كاف'ın zaid olduğunu kabul etmekten başka çıkış yolu bulunmamaktadır” diyerek, ismin zaid olabileceğini ifade eden grubu eleştirmektedir. İbn Cinnî, **Sırru Sinâ'a**, s. 381.

⁶⁷⁷ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 19- 21.

kırâatinin, باء harfi zâid olmak üzere mefûlû mutlak olarak tevil edildiğini aktarmaktadır. Yani takdir, إِيْمَانًا مِّثْلَ إِيْمَانِكُمْ بِهِ şeklindedir.⁶⁷⁸ İbn Hişâm, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ayetinde كاف'ın durumu ile ilgili üçüncü görüş sahiplerine göre مِثْل ve كاف'ın zaid olmadığını aktardıktan sonra, isim olarak kabul edilen كاف'ın hallerine geçmektedir.⁶⁷⁹

Müellifin, İbn Abbas'a ait olduğunu belirttiği kırâat, Abdullah b. Mesud ve İbn Abbas'a aittir. Taberi bu kırâati, Müslümanların mushafına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. *el-Muhteseb*'de İbn Mucâhid'in, İbn Abbas'dan şöyle rivâyet ettiği kaydedilir: “فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ” şeklinde okuma. Zira Allah, misli olmayandır. Sen, بِمَا بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ olarak oku.” Ayrıca İbn Abbas'ın بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ şeklinde kırâat ettiği de rivâyet edilmektedir. İbn Cinnî, İbn Abbas'ın bu yorumunun güzel olduğunu, ancak meşhur bir kırâatin reddedilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, İbn Abbas ve onunla aynı görüşte olanların da belirttiği üzere ayette kastedilen بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ takdirindeki ifade olmakla beraber, Arapların bu gibi durumlarda مِثْل kelimesini tekid için getirdikleri bir vakıadır.⁶⁸⁰

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, harf bulunmasına rağmen ismin zaid kabul edilmesinin mümkün olduğu doğrultusunda görüş beyan edenlerin istişhâdı bağlamında İbn Abbas'a ait kırâati zikretmiştir. Bu ayet hakkında İbn Abbâs'ın yapmış olduğu “ayeti şu şekilde okuma yorumu” kırâatlerin takip edilmesi gereken birer sünnet olduğu prensibine aykırıdır. Öte yandan Taberi'nin bu kırâati “Mülümanların mushafına aykırı olma” gerekçesiyle reddetmesi, dilbilimsel açıdan bir mana ifade etmemektedir. Zira İbn Abbâs'ın bu okuyuşu, dilin bozulmamış olduğu dönemde yaşamış olması itibariyle, müstakil olarak dilsel bir veridir.

3.3.1.15. العَفْو Kelimesinin Ref ve Nasp Okunuşu

Arapçada مَاذَا'nın çeşitli vecihleri bulunduğunu aktaran İbn Hişâm, وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ “Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan arta kalanını.”⁶⁸¹ ayeti bağlamında kırâatleri şâhid getirerek مَاذَا'nın vecihlerini açıklamıştır. Müellif, مَاذَا'nın vecihlerinden birinin de مَا'nın istifhâm, ذَا'nın ise ism-i mevsûl olduğunu aktarır ve وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ ayetindeki العَفْو kelimesini

⁶⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 21.

⁶⁷⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 21, 22.

⁶⁸⁰ Taberî, *Tefsir*, II, 600; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 581; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, 1427/ 2006, II, 418; 'Ukberî, *et-Tibyân*, s.122; İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 195.

⁶⁸¹ el- Bakara 2/ 219.

ref ile okuyanların, ماذا'nın bu veçhini tercih ettiklerini belirtir. Bu durumda الذين ينفقونه şeklinde cevap takdir edilir ve “aslolanın isim cümlesine isim ile fiil cümlesine ise fiil ile karşılık vermektir” der.⁶⁸²

Ayetteki kırâatler: Ebû ‘Amr, bir rivâyetinde İbn Kesîr, el-Hasen, Katade, İbn Ebî İshâk, Cuhderî ve Yezîdî العفو kelimesini ref ile okumuşlardır. Onlara göre ما istifhâmiye, ذا ise mevsûl olup, cevap العفو şeklinde merfu olarak gelmiştir. Bir rivâyetinde İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâî, İbnu’l-Enbârî, Nâfî’, Ebû C’afer ve Şeybe العفو şeklinde fetha ile kırâat etmişlerdir. Onlara göre ماذا tek bir isim olup, tekaddüm etmiş mefûldür. Yani أَيَّ شَيْءٍ يُنْفِقُونَ takdirinde olup, cevabı أَنْفَقُوا العفو şeklindedir.⁶⁸³

3.3.2. Fiile Özgü Kırâatler

3.3.2.1. ‘İzn’in İlğa ve ‘İmâl Edilmesi Bağlamında Kendisinden sonra Gelen Fiillerdeki Farklı Kırâatler

İzn bahsinde müellif, atıf vav’ından veya fa’sından sonra gelen İzn için iki vechin (ilğa ve ‘imal) câiz olduğunu ifade ettikten sonra el-İsrâ ve en-Nîsa surelerindeki فَاِذَا لَا ve وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا “O takdirde, senin ardından fazla kalamazlar.”⁶⁸⁴ ve يَأْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا “Öyle olsa insanlara bir zerre bile vermezler”⁶⁸⁵ ayetleri örnek verir. İbn Hişâm bu ayet-i kerimelerin şaz (nadir) olarak nasp ile de okunduğunu (yani amel ettirildiğini) belirtir.⁶⁸⁶

Ubeyy b. Ka’b ve Abdullah b. Mes’ud el-İsrâ 17/ 76 ayetini, إِنْ عَمِلْتُمْ فَاِذَا لَا يَلْبَثُونَ şeklinde okumuşlardır. el-Askerî, bazı mushaflarda إِنْ’in nun’suz yazıldığını ve amel ettirildiğini belirterek, bunu yapanların gerekçelerinin de vav’ın atıf değil de istinaf olarak kabul edilmesi olduğunu beyan eder. Nâfî’, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, İbn ‘Âmir, Hafs ve Ebû Bekr kırâatlerinde ‘Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû C’afer, Yakûb ve Halef وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ şeklinde nun’u isbat edip إِنْ’in amelini iptal ederek okumuşlardır. en-Nisa sûresindeki ayeti ise Abdullah b. Mas’ud ve Abdullah b. Abbâs فَاِذَا لَا يَأْتُونَ النَّاسَ şeklinde nun’un hazfî ve إِنْ’in ameli ile kırâat etmişlerdir. Çoğunluğun okuyuşu atıf

⁶⁸² İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 29, 30.

⁶⁸³ Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 168; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 260; Zeccâc, **Me‘âni**, I, 293; Bennâ, **İthâf**, s. 203; Hatîb, **Şerh**, IV, 30.

⁶⁸⁴ İsrâ 17/ 76.

⁶⁸⁵ Nisâ 4/ 53.

⁶⁸⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 122.

harfî olan vav ve ya'dan sonra **إِنْ**'in ilğası şeklidir. Eşmûnî⁶⁸⁷, çoğunluğun **إِنْ**'in ilğası ile ref kırâatî üzere okuduğunu ve yedi kırâatın bu şekilde geldiğini ifade eder.⁶⁸⁸

Görüldüğü üzere müellif, **إِنْ**'in 'imâli veya ilğası konusunda kırâatlerle istişhâd etmiş, ancak **إِنْ** 'in amel etmesi üzere gelen okuyuşları şaz (nâdir) olarak nitelemiştir. Yani bir boyutuyla müellif, zikredilen kırâatleri dilsel eleştiriyi tabi tutmuştur.

3.3.2.2. **أُ**'den Sonra Gelen Muzâri Fiilin Ref ve Nasp Okunuşu

أُ'den sonra gelen muzâri fiilin bazen ref olabileceğini belirten İbn Hişâm, bu konuda İbn Muhaysin'e ait olduğunu ifade ettiği **لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ** "(Bu hüküm) *süt emzirmeyi tamamlamak isteyen kimseler içindir.*"⁶⁸⁹ kırâatini şâhid olarak getirir. Kûfelilerin, buradaki **أُ**'in **أُ**'den hafiflemiş olduğu ve fiile bitişmesinin şaz olduğu fikrini eleştiren müellif, Basralıların görüşünün tercihe şayan olduğunu belirterek, bu hususta Basralıların fikrine yer verir. Onlara göre İbn Muhaysin'e ait zikredilen kırâatte belirtilen **أُ** muzâri fiili nasp eden **أُ** olmakla beraber masdarlık konusunda kardeşi olan **ما**'ya hamledilerek, amelden düşürülmüştür.⁶⁹⁰

Yukarıda zikredilen kırâatın İbn Muhaysine ait olduğunu iddia eden tek kişi İbn Hişâm el-Ensârî'dir. Müellif bu konuda yalnız kalmış, onun dışındaki âlimler, belirtilen kırâatın İbn Mücahid'e ait olduğunu söylemişlerdir.⁶⁹¹ Ebû Hayyân bu kırâatın nahivciler tarafından İbn Mucâhid'e nisbet edildiğini,⁶⁹² İbnü'l-Enbârî "*el-İnsâf*" adlı eserinde bunun İbn Mucâhid'in rivâyeti olduğunu,⁶⁹³ Suyûtî ise zikredilen kırâatın "bazılarına ait kırâat" olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁴ Ayrıca Ebû Hayyân, "İbn Mücahid'e ait bu kırâat ile bir kâide inşa edilemeyeceği" kanaatindedir.⁶⁹⁵

⁶⁸⁷ Nuru'd-Dîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. 'Îsâ b. Muhammed el-Eşmûnî. Vefatı hakkında ihtilaf vardır. Hicri 900, 918 ve 929 ve bunlar dışında bazı tarihler öne sürülmüştür. Kehhâle, **M'ucemu'l-müellifin**, II, 407, 496, 521.

⁶⁸⁸ Hatîb, **Şerh**, I, 122,123

⁶⁸⁹ el- Bakara 2/ 233

⁶⁹⁰ Hatîb, **Şerh**, I, 181,182

⁶⁹¹ Hatîb, **Şerh**, I, 182

⁶⁹² Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 223

⁶⁹³ İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât, **el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf**, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed, Mektebetü'l-Hancı, Beyrut, 2002, s.451

⁶⁹⁴ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemâl Ebi Bekr b. Muhammed es- Suyûtî, thk. 'Abdu'l-'Ali Sâlim Mekrem, **Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'u'l-cevâm'i**, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1413/ 1992

⁶⁹⁵ Ebû Hayyân, **Bahr**, II, s.223

3.3.2.3. تَحْسَبَنَّ Kelimesinin يَحْسَبَنَّ Şeklinde Okunması

İbn Hişâm, عسى زيد أن تقوم cümlesindeki أن'tin mahalli ile ilgili ihtilaf olduğunu, genel kabul gören görüşün, أن'tin haber olarak nasp mahallinde olduğunu aktardıktan sonra, mefûl olarak nasp olduğuna dair görüşün de varlığından bahseder. Konuyla alakalı farklı yorumlara yer veren müellif, أن'tin ifadesinin sedde mesedde'l-cüzeyn (mübteda ve haberin yerine kâim) olmak üzere bedel olduğu ve ref konumunda olduğuna dair görüşün varlığını açıklarken, Hamza'ya ait kırâatin delil getirildiğini ifade eder. Buna göre كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ “*İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.*”⁶⁹⁶ ayetini وَلَا تَحْسَبَنَّ şeklinde okuyan Hamza kırâati temellendirilirken, الَّذِينَ كَفَرُوا ifadesi حسب fiilinin birinci mefûlü olarak kabul edilmiş, ikinci mefûl konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaflardan birine göre أن'li cümle الَّذِينَ كَفَرُوا ifadesinden bedeldir. Cümle sedde mesedde'l-mefûl (mefûlün yerine kaim) olarak gelmiştir.⁶⁹⁷ Dolayısıyla bu kırâat أن'li ifadenin iki cüz yerine kâim olması noktasında delil olarak kullanılmıştır.

3.3.2.4. حَتَّى'dan Sonra Gelen Fiilin Ref ve Nasp Okunduğu Durumlara Örnek Olarak يَقُولُ Fiilindeki Kırâatler

حَتَّى'nin harf olup, kendisinden sonra gelen muzâri fiilin, istikbale delâlet ettiği durumlarda ancak nasp olabileceğini ifade eden İbn Hişâm, muzâri fiildeki bu istikballiğin konuşma zamanına nisbetle gelecek bildirmesi durumunda fiilin nasp olmasının câiz olduğunu belirtir. Müellif “لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى”⁶⁹⁸ ayetini bu konuda şâhit getirir. Ancak konuşma anına nispetle daha öncesine delâlet ediyorsa bu durumda ref ve nasp olmak üzere iki vecih câizdir. Bu durumda da وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ⁶⁹⁹ ayetinde olduğu üzere ref ve nasp olarak okumak câiz olur. Allah Rasûlünün ve çevresindeki müminlerin Allah'tan yardım talep etmeleri, zilzal olayından sonra vâki

⁶⁹⁶ Âli İmrân 3/ 178

⁶⁹⁷ Hatîb, Şerh, I, 166- 168.

⁶⁹⁸ Taha 20/ 91.

⁶⁹⁹ “...ve sarsılmışlardı, öyle ki Rasûl ve onun yanındaki iman edenler ‘Allah’ın yardımı ne zaman? dediler.” el- Bakara 2/ 214.

olmuş olsa da ayetin nuzûl zamanına göre mazide olmuş olaylardır. Dolayısıyla ref ve nasp câizdir.⁷⁰⁰

حتى'dan sonra gelen muzâri fiil hâle delâlet ediyorsa ref olarak okunur. Şayet fiil, konuşma anına nisbetle hâle delâlet ediyorsa ref vaciptir. Fiilin hâliyyeti hakiki değil de mahkî ise bu durumda ref okunur. Ancak hâlin hikâyesi⁷⁰¹ takdîrî değil ise ref ve nasp okuyuş câizdir. İbn Hişâm bu görüşlerine şâhit olmak üzere Nâfi'ye ait وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ حَتَّى حَالَهُمْ حِينَئِذٍ أَنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا "O zaman onların halleri şöyleydi: Rasûl ve yanındaki müminler şöyle şöyle diyorlardı" şeklindedir.⁷⁰²

حتى يَقُولُ ifadesinde ref ve nasp olmak üzere iki kırâat mevcut olup, cumhurun kırâati nasp kırâatidir. Bu kırâatte حتى ta'lîl veya gaye içindir. Yani ayet وَرُزِلُوا إِلَى أَنْ يَقُولَ وَرُزِلُوا كَيْ يَقُولَ الرُّسُولُ veya الرُّسُولُ şeklinde takdir edilir ki ilk mana daha açıktır. Nâfi', el- Kisâi, Mücâhid, İbn Muhaysin, Şeybe ve el-'Arec حتى يَقُولُ olarak ref ile okumuşlardır. Bu, Hicâz ehlinin okuyuşudur. Ref okuyuşta حتى ibtidâ harfi olarak kabul edilir.⁷⁰³

Bu konuda da İbn Hişâm, hâlin hikâyesinin takdîrî olmaması durumunda ref ve nasp okuyuşların câiz olduğunu belirtmek amacıyla kırâatlere müracaat etmiştir.

3.3.2.5. Teraccî'nin cevabı olma bağlamında فَاطَّعَ'nin nasp okunuşu

Harfu't-teraccî olan لَعَلَّ'nin farklı bir lügatı olan عَلَّ hakkında bilgi veren İbn Hişâm, Kûfelilere göre hem لَعَلَّ hem de عَلَّ'nin cevaplarının mensup olabileceği görüşünü ifade ederken, onların, 'Âsım kırâatinin Hafs rivâyetine ait لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ،⁷⁰⁴ okuyuşunu şâhit olarak getirdiklerini söylemektedir.⁷⁰⁵

Cumhur فَاطَّعَ ifadesinin ref olarak okunacağı konusunda icma ederken, فَاطَّعَ'nin bir önceki ayette geçen أَبْلُغُ kelimesine atıf olduğunu kabul etmektedir. Yedi kırâat içinde sadece Hafs bu kelimeyi nasp ile okumuştur. Ayrıca 'Arec, Ebû Hayve, Zeyd b. Ali, Za'ferânî ve İbn Miksem de فَاطَّعَ'yı nasp ile okuyanlardandır. Teraccînin cevabında

⁷⁰⁰ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 275, 276.

⁷⁰¹ Hikâyetü'l-hâl, mazide olmuş bir olayın, şimdi oluyormuş gibi muzâri siga ile aktarımı demektir.

⁷⁰² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 276, 277.

⁷⁰³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 254; Ebû Hayyân, **Bahr**, II, s.149; Bennâ, **İthâf**, s. 202; İbn Hâleveyh, **el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'**, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem, Dâru's-şurûk, III. Baskı, Kuveyt, 1399/ 1979, s.96; 'Ukberî, **et-Tibyân**, s.172; Hatîb, **Şerh**, II, 275- 277.

⁷⁰⁴ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي مَرْجًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَاطَّعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى "Firavun dedi ki: Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap. Belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın ilâhını görürüm..." Mümin 40/ 36, 37.

⁷⁰⁵ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 434- 437.

“fa”dan sonra nasp okumak, Kûfelilerin câiz gördüğü ancak Basralıların reddettiği bir durumdur. Kûfeliler nasp okuyuşu فَأَطَعَ ‘nin teraccînin cevabı olarak gelmesi şeklinde gerekçelendirirken, Basralılar önceki ayette geçen ابْنِ kelimesinin cevabı veya الأسباب kelimesine atıf olarak delillendirmişlerdir.⁷⁰⁶

Netice olarak İbn Hişâm, عَلْ ‘nin cevabının hem ref hem de nasp olarak gelebileceği konusundaki görüşünü, ‘Âsırîrâatinin Hafs riveyetiyle delilendirdiği müşahede edilmektedir. Ayrıca müellifin, Basra ekolüne meyilli olmasına rağmen Kûfe ekolünün görüşleriyle de istişhâd ettiği görülmektedir.

3.3.2.6. Fiilinin Ref ve Nasp Okunması

قد harfinin nefiy için de kullanıldığını belirten İbn Hişâm, İbn Sîde’den (v. 458/1066) aktarımda bulunduğu bir ifadede onun “قَدْ كُنْتُ فِي خَيْرٍ تَعْرِفُهُ”⁷⁰⁷ cümlesinde تعرفه kelimesi nasp ile okunur” şeklindeki misalini aktardıktan sonra, bunun garip bir yorum olduğunu belirtir. İbn Sîde’nin *et-Teshîl* isimli eserinde “bazen قد ile nefiy yapılır. Akabinde gelen cevap da nasp okunur” şeklindeki ifadeyle bu duruma işaret ettiğini belirten İbn Hişâm, kendi görüşünün bu doğrultuda olmadığını söyler. İbn Sîde’nin verdiği örnekte nefiyden dolayı bir nasplığın bulunmadığını ifade eden müellife göre burada istihza söz konusudur. Verilen misalde, yalancı bir kimseye هُوَ رَجُلٌ صَادِقٌ dedikten sonra manayı dikkate alarak, mensup bir fiil kullanma durumu vardır. İbn Hişâm’a göre şayet nasbı gerekçelendirmek için nefye hüküm verilmişse, سَأَتُرْكُ مَنْزِلِي “Benî Temîm için evimi terk edeceğim. Hicaz (çöllerine) kavuşup rahatlayacağım.”⁷⁰⁸ beyti ve بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ⁷⁰⁹ kırâatinde olduğu gibi olumsuz bir ifade bulunmaksızın fiilin nasp olması mümkündür. Dolayısıyla sadece fiilin nasp olarak gelmesinden hareketle قد in olumsuz manada kullanıldığına hükmetmek doğru değildir.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Taberî, **Tefsir**, XX, 324-327; Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 446; Ferrâ, **Me‘âni**, s. 9, 235; Bennâ, **İthâf**, s. 446; İbn Hâleveyh, **el-Hucce**, s. 315

⁷⁰⁷ İbn Sîde (v. 458) bu ifadeyi “*Sen hayır üzere değilsin ve bunu da göreceksin*” manasında مَا كُنْتُ فِي خَيْرٍ takdirinde kullanmıştır.

⁷⁰⁸ İbn Yaîş, Muvaffakuddîn, **Şerhu’l-mufasssal**, İdâretu’t-tabâati’l-münîre, Mısır, trs., VII, 55; İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 197; Bağdâdî, **Şerhu’l-ebîyât**, IV, 114.

⁷⁰⁹ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ “*Hayır, biz hakkı bâtılın üzerine atarız da onu darmadağın eder. Allah’a karşı yakıştırdığınız nitelendirmelerden ötürü yazıklar olsun size!*” el- Enbiya 21/ 18.

⁷¹⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 545- 547.

Müellifin şâhid olarak sunmuş olduğu kırâat, cumhur tarafından فَيَذْمَعُهُ şeklinde ref olarak okunmuştur. Nasp kırâat ise İsâ b. Ömer'e aittir.⁷¹¹

Görüldüğü üzere müellif, İbn Side'nin تَعْرِفُهُ قَدْ كُنْتُ فِي خَيْرٍ تَعْرِفُهُ ifedesindeki fiilin nasplığını gerekçelendirmek için قد'in olumsuzluk manasında kullanıldığını şeklindeki yorumunu reddetmekte ve بَلْ نَقَذْتُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَذْمَعُهُ kırâatini de şâhid getirerek, hiçbir olumsuzluk bulunmamasına rağmen فَيَذْمَعُهُ ifadesinde olduğu gibi fiilin nasp olmasının imkânını savunmaktadır.

3.3.2.7. Fiilindeki Farklı Okuyuşlar

İbn Hişâm'ın كَاف harfîyle ilgili bilgiler verdiği bölümde, bu harfî temelde cer harfî olarak kullanılan ve kullanılmayan olmak üzere iki kısımda değerlendirdiğini görmekteyiz. Müellif, كَاف'ın cer harfî olarak isti'mâl edilmediği yerleri iki bölümde değerlendirmektedir. Birincisi كَاف'ın mensup veya mecrur zamir olarak kullanıldığı yerler. İkincisi ise hitap manasında kullanıldığı irabda yeri olmayıp harf olarak istimal edildiği kısımlar. İbn Hişâm bu durumda كَاف'ın işâret isimlerine; mensup, munfasıl zamirlere, bazı isim fiillere ve أَخْبَرَنِي manasında olan أَرَأَيْتَكَ fiiline de dâhil olduğunu belirttikten sonra قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ “Yine demişti ki: Benden üstün tuttuğun kişi bu mu, söyler misin?”⁷¹² ayeti kerimesinde كَاف'ın hitap harfî olduğunu, bu görüşün Sîbeveyh'e ait olduğunu ve kendisine göre doğru olanın da bu görüş olduğunu açıklar. İbn Hişâm, nadir olarak كَاف'ın bazı lafızlara da dâhil edildiğini ifade eder ve لِسَانُ السُّوءِ “Kötü sözü bize doğrulttun ve helâk oldun. Helâk olmak sana yeter” beytindeki⁷¹³ كَاف'ın hitap harfî olduğunu aktarır. Ancak müellif bu noktada konuyu biraz daha kompleks hale getirecek bir konuya daha geçer ki, o da beyitte zikredilen أَنُّ ve onun sılasının iki mefûl yerine geçmek üzere كَاف'dan bedel olduğudur. İbn Hişâm, burada Hamza'ya ait أَنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ⁷¹⁴ kırâatıyla istişhâd ederek bu kırâatte de أَنُّ'li ifadenin iki mefûl yerine kâim olduğunu belirtir.⁷¹⁵

Müellifin zikrettiği kırâati cumhur “ya” ile ve “sin”in fethasıyla وَلَا يَحْسَبَنَّ olarak; İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfî' ve Kisâî “ya” ile ve “sin”in kesrasıyla وَلَا يَحْسَبَنَّ şeklinde okurken; Hamza ve el-Metveî وَلَا تَحْسَبَنَّ olarak hitap “ta”sıyla okumuşlardır. Burada

⁷¹¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, VI, 280; Hatîb, **Şerh**, II, 547.

⁷¹² el- İsrâ 17/ 62.

⁷¹³ Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî** s.94; Hatîb, **Şerh**, III, 29.

⁷¹⁴ “İnkâr edenler kendilerine vermiş olduğumuz müddetin kendileri için hayır olduğunu sanmasınlar...” Âli İmrân 3/ 178.

⁷¹⁵ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 27- 30.

muhatap Râsûl ya da tüm inananlardır. Ebû Hâtîm es-Sicistânî (v. 255/ 869)⁷¹⁶ “ta”lı kırâatin câiz olmayan, lahn bir okuyuş olduğu görüşündedir. Bu konuda onu destekleyen bir grup da bulunmaktadır.⁷¹⁷

Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhit*’te şu ifadelere yer vermektedir: “Hamza bu ayeti hitap ‘ta’ sıyla okumuş böylece كَفَرُوا الَّذِينَ كَفَرُوا lafzı ilk mefûl olmuştur. أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ ifadesinin ikinci mefûl olduğunu söylemek câiz değildir. İbn’ül-Bâşiz (v. 540/1145)⁷¹⁸ ve Zemahşerî, أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ ifadelerinin الَّذِينَ’den bedel olduğu görüşündedirler. İbn’ül-Bâşiz ikinci mefûlün, kelâmın kendisine delalet etmesi sebebiyle hazfedildiğini ifade etmektedir. Aynı yorumu Kisâî ve Ferrâ’nın da yaptığı görülmektedir. Zemahşerî, ‘şayet sen, حسب fiilinin tek mefûlle yetinmesinin câiz olmadığını bildiğin halde, nasıl olur da ikinci mefûl zikredilmeksizin bu ifadelerin bedel olduğunu iddia edersin’ diye sorarsan, buna şöyle cevap verebilirim: Burada aslanan bedeldir. Mubdelun minh yok hükmündedir”⁷¹⁹ demiştir.⁷²⁰

3.3.2.8. هیت Fiilindeki Okuyuş Çeşitleri

İbn Hişâm’ın kırâatleri şâhid olarak kullandığı konulardan biri de “cer eden lâm”ın tebyin⁷²¹ manasına da geldiğini ifade ettiği bahistir. Zikredilen “lâm”ın müteallakı mahzuf bir fiildir ve bu “lâm”ın düşmesi söz konusu olmamaktadır.⁷²²

Bu bağlamda müellif, وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ “...ve dedi ki: Haydi gelsene!...”⁷²³ ayetindeki farklı kırâatleri zikretmekte ve ayetteki “lâm”ın hangi “lâm” olduğu konusundaki görüşlere yer vermektedir.⁷²⁴ İbn Hişâm هیت kelimesindeki ها ‘nın fetha, kesra ve damme okunduğu kırâatlerden söz ederken, هَيْت nin تهيات manasında ya da اقبل veya تعال manasında emir fiil olduğu görüşlerine yer verir. Müellif لَكَ ifadesindeki “lâm”ın tebyin lamı olduğunu ifade edenlerin görüşlerini aktarırken, bu durumda mananın اَرَادَتِي لَكَ veya أَقُولُ لَكَ olduğunu ancak هیت kelimesinde ها’nın kesresi ve تا’nın

⁷¹⁶ Ebû Hâtîm Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî. Arap dili ve edebiyatı, Kur’ân ilimleri, hadis ve ahbâr âlimi, râvî.

⁷¹⁷ Ebû Hayyân, *Bahr*, III, 128; Kurtubî, *el-Câmi’*, V, 433; Mekkî, *Keşf*, I, 365.

⁷¹⁸ İbnü’l-Bâşiz, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî, Kırâat âlimi.

⁷¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşâf*, I, 663, 664.

⁷²⁰ Ebû Hayyân, *Bahr*, III, 127.

⁷²¹ Tebyin lâmi taaccub fiili, ismi tafdil, isim fiil ve mastardan sonra gelen; başına geldiği kelimenin fâil ise mefûllüğüne, mefûl ise fâilligine yorumlanmasını engelleyen; açıklayıcı, beyan edici bir “lâm”dır. İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 206, 207.

⁷²² İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 208.

⁷²³ Yusuf 12/ 23.

⁷²⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, III, 212- 214.

dammesi ile okuyanların kırâatlerine göre هَيْت ifadesinin جُنْتُ gibi kabul edilip تهْيَات manasına geldiğini ve lââm'ın ise bu fiile muteallak olduğunu beyan etmektedir.⁷²⁵

İbn Hişâm هَيْت kırâatiyle alakalı şu bilgiye değinmektedir: هَيْت kırâati ile okuyup تا'yı muhatap zamiri kabul edenlere göre lââm yine tebyin lââmıdır.⁷²⁶ هَيْت kırâati; Ebû 'Amr, 'Âsım 'ın Hafs rivâyeti, Hamza, Kisâî, Mesrûk, el-Hasenu'l-Basrî, Yakûb, Halef ve 'Ameş'in kırâatleridir. Bu kırâatte هَيْت kelimesi تعَال manasına gelmekte ve kelime tahfif sebebiyle fetha üzere mebni olmaktadır.⁷²⁷ هَيْت kırâati ise İbn Abbas, el-Hasenu'l-Basrî, İbn Ebî İshâk, İbn Muhaysin, İsa b. Ömer es-Sekafî, 'Âsım el-Cuhderî, Ebû Razîn ve Humeyd'in (v. 130) kırâatleridir. Bu kırâat de tüm yönleriyle هَيْت kırâatine benzemekle birlikte aralarındaki tek fark, iltikâ-i sakineynden dolayı تا'nın هَيْت şeklinde kesralı okunmasıdır. هَيْت kırâatine gelince bu okuyuş, İbn Kesîr ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye aittir. Zeccâc zaman ve mekân zarflarına benzemesi sebebiyle تا'nın damme ile okunduğunu ifade etmektedir.⁷²⁹

Görüldüğü üzere İbn Hişâm هَيْت ifadesindeki "lâm"ın türünü belirleme hususunda هَيْت kelimesine ait farklı okuyuşları zikrederek, bu konudaki görüşleri aktarmıştır. Müellifin bu noktada da istişhâd ettiği dilsel verilerin kırâatler olduğu müşahade edilmektedir.

3.3.2.9. Kırâatinin Ref ve Nasp Okunuşları

"Onun size, *Onun size, meleklere ve peygamberleri ilah edinmenizi emretmesi de düşünülemez. Siz Müslüman olduktan sonra o, size inkârı emreder mi hiç?*"⁷³⁰ ayetindeki يَأْمُرُكُمْ ifadesinin ref ve nasp okuyuşunun olduğunu ifade eden İbn Hişâm, يَأْمُرُكُمْ'daki لا'nın cinsini tespite yönelik görüşleri aktarır. Müellif kırâat-ı seb'ada يَأْمُرُكُمْ ifadesinin damme ve fetha okunduğunu, damme ile okuyanların bu ayeti önceki ayetten bağımsız düşündüklerini ve fâilin ise Allah veya Rasûlü olduğunu ifade eder. Bu ayeti öncekinden bağımsız ve istinaf

⁷²⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 212- 214.

⁷²⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 214.

⁷²⁷ Ebû Hayyân, *Bahr*, V, 294; Nehhâs, *İrâb*, s.446; Hatîb, *Şerh*, III, 212.

⁷²⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, V, 294; Nehhâs, *İrâb*, s.446; Hatîb, *Şerh*, III, 212.

⁷²⁹ Zeccâc, *Me'âni*, III, 100.

⁷³⁰ Âli İmrân 3/80. Ayetin nasp ve ref okunuşları bir önceki ayetle bağlantılı olduğu için Âli İmrân 3/79. ayet bağlamında değerlendirme yapılmalıdır. مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُوْتِيَ اللَّهَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيَ بِمَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ، وَلَا يَأْمُرُكُمْ..... Allah'ın, kendisine kitabı, hikmeti ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, diğer insanlara: Allah'ı bırakıp da bana kullar olun, demesi düşünülemez. Fakat (şöyle öğüt verebilir): Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz kitap uyarınca rabbâniler olun." Âli İmrân 3/ 79- 80.

cümlesi olarak kabul edenlerin zikredilen görüşlerini وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ kırâatinin desteklediğini belirtmektedir. İbn Hişâm ref kırâatteki لا'nın nâfiye olduğunu, başka bir şeye ihtimali olmadığını aktarır.⁷³¹

İbn Hişâm'ın zikrettiği وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ kırâati, Abdullah b. Mes'ud'a aittir. Müellif'in "وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ" kırâati ref kırâati desteklemektedir" şeklindeki yorumunun kendisine ait olmadığı görülmektedir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta: "İstinâf cümlesi olarak kabul edilen ref kırâati daha açıktır ve Abdullah'ın وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ kırâati de bunu desteklemektedir şeklindeki ifadesi de bu durumu teyid etmektedir."⁷³²

İbn Hişâm, وَلَا يَأْمُرَكُمْ şeklinde okuyanların bu kelimeyi, önceki ayette bulunan أَنْ يُؤْتِيَهُ ifadesine atfen fetha ile okuduklarını belirterek, bu durumda وَلَا يَأْمُرَكُمْ'daki لا'nın zâide olduğu ve kendinden önceki nefiy manasını tekid ettiğini belirtir.⁷³³

Netice olarak müellif, Ali İmran 3/80. ayetteki لا'nın türünü belirlemek için ref ve nasp kırâatleri kullanmış, ayrıca ref kırâatin manasının daha güçlü olduğunu vurgulamak için Abdullah b. Mesud'a ait (müelliften önce de istişhâd edilmiş olan) şaz kırâati şahid olarak getirmiştir.

Ayetteki kırâatler: İbn Kesîr, Nâfi', Ebû 'Amr, Kisâî, Ebû Cafer, 'Aşâ ve Ebû Zeyd ref kırâat ile okuyanlardır. İbn 'Amir, Hafs rivâyetinde 'Âsım, Hamza, Hammâd, Yahya, 'Ameş, Yakûb, Halef, el-Hasen, Abdolvârîs ise nasp okuyuşla yani "ra"nın fethası ile kırâat etmişlerdir.⁷³⁴

3.3.2.10. نَتَخَذُ Fiilinin Malum veya Meçhul Siygada Okunması

من'in zâide olması için üç şartın gerekli olduğunu vurgulayan İbn Hişâm, bu şartları şöyle sıralar:

a) Kendisinden önce nefiy veya nehyin geçmesi

b) Mecerûrun nekra olması

c) Mecerûrun fâil, mefûlû bih veya mübteda olması. Bu şartlara binâen, مَا كَانَ يَتَّبِعِي kırâatinin şaz olduğunu belirten İbn Hişâm, burada hâl olan کَلِمَتِهِنَّ مِنْ أُولَئِكَ başına مِنْ'in zâid olarak geldiğini ifade eder.⁷³⁵ Zira نَتَخَذُ şeklinde

⁷³¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 351.

⁷³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 371, Ebû Hayyân, *Bahr*, II, 507; Ferrâ, *Me'âni*, I, 224.

⁷³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 352.

⁷³⁴ Ebû Hayyân, *Bahr*, II, 507; Hafîb, *Şerh*, III, 351.

⁷³⁵ مَا كَانَ يَتَّبِعِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أُولَئِكَ "Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz." el- Furkân 25/18

⁷³⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, IV, 170.

ma'lûm siga ile okunan kıratte **أُولِيَاءِ** ibaresi mefûl iken, **تَتَّخَذُ** olarak meçhûl siga ile okunanda **أُولِيَاءِ** hâl olmaktadır. Müellif hâl'in başına **من**'in ziyade edilmesinin İbn Mâlik tarafından da şaz olarak yorumlandığını vurgulamakla birlikte, meçhul sigada mananın da bozuk olduğunu belirtir.⁷³⁷

Ayetteki kırâatler: Cumhûr bu ayeti **تَتَّخَذُ** şeklinde ma'lûm siga ile okurken, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Recâ, Nasr b. 'Alkame, Zeyd b. Ali, Bâkır, Mekhûl, el-Hasen, Ebû C'afer, İbn 'Âmir, Hafs b. 'Ubeyd, Neha'î, Sülemî, Şeybe, Ebû Bişr, Z'aferânî, Yakûb, Cafer es-Sâdık, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Mücâhid, Sâ'id b. Cübeyr, Katâde ve Cühderî **تَتَّخَذُ** olarak meçhûl siga üzere kırâat etmişlerdir. Ebû 'Ubeyd bu kırâati inkâr etmiş, Ferrâ ise Ebû Cafer'in zikredilen meçhul kıratte yalnız kaldığını söylemiştir. İbn Cinnî'ye göre ayetin manası “*bizler veliler edinilemeyiz ve bizlere ibadet olunmaz*” şeklindedir. Ayrıca ona göre **أُولِيَاءِ** hâldir. Zeccâc ise ‘nahivcilerin çoğuna göre bu kırâatin hatalı olduğu, bir temellendirmesinin olmadığı, sadece Ferrâ'nın zayıf olmakla beraber buna cevâz verdiği’ doğrultusunda görüş belirtmiştir.

738

İbn Cinnî, *el-Muhteseb*’de konuyla alakalı şu yorumda bulunur: “**تَتَّخَذُ** ifadesinde ‘nun’ dammelendiği zaman **أُولِيَاءِ** ibaresi hâl olur. **من** zâid olarak nefiy konumunda kullanılır. Mesela sen **إِتَّخَذْتُ زَيْدًا وَكِيلًا** “Zeyd’i vekil edindim” ifadesini nefiy sigasıyla kullandığında, **مَا إِتَّخَذْتُ زَيْدًا مِنْ وَكِيلٍ** “Zeyd’i vekil edinmedim” dersin.”⁷³⁹ Şaz kırâatleri temellendirme noktasındaki gayretleriyle bilinen İbn Cinnî’nin, bu konuda da kırâatlerin bir vecihle de olsa Arap diline uyduğunda onları temellendirmeye gittiği görülmektedir. Bu konuda da ilk cümlede hâl olan kelimenin (**وَكِيلًا**) nefiy bağlamında kullanıldığında başına **من**’i zâid olarak aldığı kabulünden hareketle, ayetteki **أُولِيَاءِ** ibaresinin hâl olabileceğini ifade etmiştir.

Bu konuda İbn Hişâm’ın tavrı ise nahivci tavrıyla paraleldir. O, hâl üzerine **من**’in zâid olarak getirilmesinin şaz olduğunu belirten nahivcilerin bu görüşünden hareketle, birçok râvî tarafından mervî bulunan bu kırâati eleştirmiştir. Zira kırâat-ı seb’a imamlarından olan İbn 'Âmir’in de içerisinde bulunduğu ve birçok ravî tarafından naklolunan bu okuyuşu, nahiv kâidelerine uymadığı gerekçesiyle reddetmekte ve manasını kötü görmektedir.

⁷³⁷ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 170- 172.

⁷³⁸ Ebû Hayyân, **Bahr**, VI, 448; İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 123; Ferrâ, **Me'âni**, II, 264; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüdîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr**, el-Mektebetu'l-İslâmî, III. Baskı, yrs, 1404/ 1984, VI, 78.

⁷³⁹ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 120.

3.3.2.11. فِئِلِينِ Fiilinin Nun-u Tekidli/ Tekidsiz Okunuşları

Gelecek için kullanılan muzâri fiilin, tekid nunu ile pekiştirilmesinin vacip olduğunu ifade eden İbn Hişâm, *إِذَا*’dan sonra gelen muzâri fiilin, tekid nunu ile pekiştirilmesinin ise vücûba yakın olduğunu belirterek *“أَنْتَلِشْمَا وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً”* ⁷⁴⁰ ve *“هَر نَه وَإِذَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ”* ⁷⁴¹ ayetlerini misal olarak getirir. İbn Cinnî’nin *فَإِمَّا تَرَيْنَ* ⁷⁴² ayetindeki *فَإِمَّا تَرَيْنَ* ibaresinin bazı kırâatlerde *فَإِمَّا تَرَيْنَ* şeklinde okunduğu ifadelerine yer veren müellif, bu kullanımın kural dışı olduğunu vurgulamaktadır. ⁷⁴³

Ayetteki kırâatler: Cumhur bu ayeti *تَرَيْنَ* olarak nunun kesrası ve tekid nunu ile okumuştur. Talha, Ebû Cafer ve Şeybe ise *تَرَيْنَ* şeklinde *ya*’nın sükûnu ve nunun fethası ile yani kelimedeki nunu “ref zamiri” kabul ederek kırâat etmişlerdir. İbn Cinnî, bu okuyuşun lahn olmadığını, sadece lehçesel bir farklılık olduğunu ifade etmiştir. el-Muradî ise söz konusu kıratte kelimenin ref zamiri (ref nunu) ile okunduğunu ve bunun şaz bir okuyuş olduğunu söylemiştir. ⁷⁴⁴

Netice olarak müellif, *إِذَا*’dan sonra gelen muzâri fiilin tekid nunu ile pekiştirilmediği bazı örneklerin olduğunu vurgulamak için İbn Cinnî’nin kırâatten getirdiği şâhidi zikretmiş ve bunun kural dışı olduğu doğrultusunda görüş beyan etmiştir. İbn Cinnî tarafından sadece lehçesel bir farklılık olarak nitelenen bu okuyuşu müellifin dilsel kaygılarla eleştirdiği ve kural dışı bir kullanım olarak nitelendirdiği müşahade edilmektedir.

3.3.2.12. فِئِلِينِ Fîilinin Fek ve İdgâm İle Okunuşları Noktasında Farklı Okuyuş Çeşitleri

Nûn-u vikâye bahsinde bu “nun” hakkında bilgi veren İbn Hişâm; fiil, isim fiil ve harfe bitişen mütakellim “*ya*”sından önce gelen ve “nunu ‘imâd” olarak da adlandırılan nun-u vikâyeyi üç grupta incelemiştir. Birinci grupta fiile, ikinci grupta isim fiile ve üçüncü grupta ise harfe bitişen mütakellim “*ya*”sından önce gelen nun-u

⁷⁴⁰ el- Enfâl 8/ 58.

⁷⁴¹ el- Arâf 7/ 200.

⁷⁴² *“فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا”* *“Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin olursan, ‘şüphesiz ben Rahman’a (susma) orucunu adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım’ de.”* Meryem 19/ 26.

⁷⁴³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 261, 262.

⁷⁴⁴ Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 175; İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 42; ‘Ukberî, *et-Tibyân*, s. 122.

vikâyeyi değerlendiren müellif, birinci gruba örnek olarak تَأْمُرُونِي⁷⁴⁵ kelimesini getirir. Bu kelimenin fek ve idğâm ile okunduğunu belirten İbn Hişâm, kırâat-i seb‘a içerisinde bu ibareyi tek nun ile okuyanların olduğunu vurgular. Kalan nunun ref‘ nunu olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi nun-u vikâye olduğunu belirtenlerin de bulunduğunu açıl原因 müellif, “doğru olan ikinci görüştür” der.⁷⁴⁶

İbn Hişâm’ın zikrettiği örneği İbnu’l-Enbârî ve Ebû Zekvân, تَأْمُرُونِي şeklinde fek ile okurken; cumhur تَأْمُرْنِي olarak, idğamlı kırâat etmişlerdir. İbn Kesîr ise cumhur gibi okumakla beraber, تَأْمُرُونِي şeklinde “ya”nın fethası ile okumuştur. Nâfi’, Ebû Cafer, es-Sûrî rivâyetinde İbn Zekvân (v. 242), İbn Hârûn ve ed-Dâcûnî rivâyetinde İbnu’l-Enbârî تَأْمُرُونِي olarak şeddesiz ve tek nun ile kırâat etmişlerdir. Sîbeveyh’in görüşü, düşen nunun ref‘ nunu olduğu doğrultusundadır.⁷⁴⁷

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, nun-u vikâye bitişmiş muzâri fiilin farklı okunuşlarının bulunduğunu ve nun-u vikâyenin hazfedildiği veya hazfedilmeden okunduğu okuyuşları belirtmek için kırâatlerden örnek getirmiştir.

3.3.2.13. نَقْرَ ve يَذَرُ Fillerinin Ref ve Nasp Okunuşları

İstinâf için kullanılan ve kendisinden sonra gelen muzâri fiilin ref okunduğu “vav” dan bahseden İbn Hişâm مَنْ يُضِلِّلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ⁷⁴⁸ لَنُبَيِّنَنَّ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ ve يَذَرُهُمْ⁷⁴⁹ ayetlerindeki kırâatleri şâhid getirir.⁷⁵⁰

Hacc 22/5. ayetteki نَقْرَ fiilini cumhur “ra”nın dammesi ile نَقْرُ şeklinde istinaf üzere okurken; Yakûb, Ebû Hâtim ve ‘Âsım’dan Mufaddal لَنُبَيِّنَنَّ’ye atfen نَقْرَ olarak fetha ile kırâat etmişlerdir.⁷⁵¹

Arâf 7/186. ayetteki يَذَرُهُم kelimesini Ebû ‘Amr, ‘Âsım’dan Hafs ve Ş‘ube, Yakûb, el-Hasen ve el-Yezîdî istinaf üzere ref olarak يَذَرُهُم şeklinde okumuşlardır. Bu

⁷⁴⁵ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ “Ey cahiller! Siz bana Allah’tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?” ez- Zümer 39/ 64.

⁷⁴⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 286- 288.

⁷⁴⁷ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 421; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, II, 363; Dâni, **et-Teysîr**, s. 190; Bennâ, **İthâf**, s. 377; İbn Mihrân, **el-Mebsût**, s.385; İbnu’l-Cevzî, **Zâdu’l-Mesîr**, VII, 195.

⁷⁴⁸ قَبَا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُفُفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لَّنُبَيِّنَنَّ لَكُمْ أَزْوَاجَهُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ “Hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan, sonra bir alakadan, sonra da yaradılışı belirsiz bir mudğadan yarattık ki size kudretimizi apaçık anlatalım.” el- Hacc 22/ 5.

⁷⁴⁹ el- Arâf 7/ 186.

⁷⁵⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 374, 375.

⁷⁵¹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 141; Ebû Hayyân, **Bahr**, VI, 327

kelime, yirmiye yakın râvî tarafından da cezimli olarak يَذْرُهُم şeklinde kırâat edilmiştir. Bu durumda kelime فَلَا هَادِيَ لَهُ ibaresinin mahalline atfen meczûm olur.⁷⁵²

3.3.2.14. تهوى Fiilinin Okunuş Şekilleri

إلى harf-i cerinin farklı manalara geldiğini belirten İbn Hişâm, bu manalardan birinin de tekid olduğunu ifade eder. Müellif, bu durumda إلى'nın zaid olduğunu, Ferrâ'nın "bazılarına ait kırâat" olarak nitelendirdiği bir kırâat ile istidlâl ederek bunu tespit ettiğini söylemektedir. أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ⁷⁵³ ayetinde تَهْوِي kelimesindeki vav'ın fethalı okunduğu kırâati delil getiren Ferrâ, bu kelimenin أحب manasında olan تَحِبُّهُمْ'nin muzârisi olduğunu, ayetin manasının وَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوَاهُمْ yani تَحِبُّهُمْ şeklinde geldiğini söyler. Bu durumda إلى zâid olup, tekid için kullanılmıştır.⁷⁵⁴

Bu ayet-i kerimeyi cumhur, تَهْوِي إِلَيْهِمْ şeklinde, yani ona doğru büyük bir şevkle koşsunlar manasında "vav"ın kesresi ile okurken, Mesleme b. Abdullah "ta"nın dammmesiyle تَهْوَى fiilinin meçhûlü olarak تَهْوَى şeklinde kırâat etmiştir. Ali b. Ebi Talib, Zeyd b. Ali, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed ve Mücahid ise أَحَبَّ manasına gelen هَوَى fiilinin muzârisi olarak تَهْوَى şeklinde okumuşlardır.⁷⁵⁵

3.3.2.15. يدرک Fiilinin Nasp ve Cezimli Okunuşu

İbn Hişâm Kûfelilerin يَذْرُؤُ, şart fiilinden sonra gelip يَذْرُؤُ'ye bitişen muzâri fiili nasp etme konusunda ف ve و gibi kabul ettiklerini ifade etmektedir. Kûfeliler bu görüşlerini desteklemek üzere el-Hasen'e ait وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ⁷⁵⁶ kırâatini kullanmışlardır. Bu kırâatte يَذْرِكُ ifadesi nasp ile okunmuştur.⁷⁵⁷

يدرك ifadesinde üç çeşit kırâat bulunmaktadır. Birinci kırâate göre şart fiili olan يَخْرُجْ'ya atfen bu kelime de cezimli olarak okunmaktadır. İkinci kırâate göre isti'nâf cümlesi olarak kabul edilmesine binâen يدرک ref olarak kırâat edilir. Üçüncü kırâat ise

⁷⁵² Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 431

⁷⁵³ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ (Rabbimiz!) Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir. "İbrâhim 14/ 37

⁷⁵⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, I, 498, 499; Ferrâ, **Me'âni**, II, 78; Dusûkî, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 208

⁷⁵⁵ Ebû Hayyân, **Bahr**, V, 422;

⁷⁵⁶ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا "Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer bulur, genişlik de. Kim Allah'a ve peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." en- Nisâ 3/ 100.

⁷⁵⁷ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 229.

nasp kırâatidir. el-Hasen, Nebîh, Cerrâh ve Katâde'ye ait olan bu kırâate göre **يدرك** fiili, **ثم**'den sonra gizli bir **أَنَّ** ile nasp edilmiştir. Bu görüş, Kûfelilere aittir. İbn Cinnî nasp olan bu okuyuşun ancak şiirlerde geçerli olabileceğini, Kur'ân'da bu kullanımın cari olmadığını belirtmektedir. Hâlid el-Ezherî (v. 905/ 1499)⁷⁵⁸, bu tür kırâatlerin nadir olmaları sebebiyle Basralılar tarafından bu kullanıma binaen kâide inşa edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁵⁹

Şaz kırâatleri temellendirmek amacıyla bir eser kaleme alan ve İbn Mucâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlamasından sonra bunlar dışında kalanların toplum tarafından olumsuzlanabileceği endişesini taşıdığını eserinde zikreden İbn Cinnî'nin, bu kırâati dilsel gerekçelerle eleştirmesi kanaatimizce kendisiyle çelişir bir tutumdur. Bu noktada İbn Hişâm sadece, Kûfelilerin **ثم**'yi, şart fiilinden sonra gelip **ثم**'ye bitişen muzârî fiili nasp etme konusunda **ف** ve **و** gibi kabul ettiklerini görüşünü aktarmakla yetinmiştir.

3.3.2.16. **يسر Fiilinin Tenvin-i Terennüm Alması**

İbn Hişâm'ın, eserinde kırâatlere yer verdiği konulardan biri de **كَلَّا** bahsidir. Müellif, **كَلَّا**'nın müfred veya mürekeb olması, ayeti kerimelerde kullanılma uslûbu **حَقًّا**, **إِي** ve **نعم** manalarına gelmesi hakkındaki görüşlere değinmesinin ardından tercihini belirtir. Ona göre bu görüşler içerisinde tercihe şayan olanı **كَلَّا**'nın **أَلَا** manasına gelmesidir. **كَلَّا**'nın harf-i red' olduğu görüşünü benimseyen İbn Hişâm, bu tercihinin sebebini zikredilen harfin çoğunlukla bu manada kullanılıyor olması şeklinde ifade etmiştir. **كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ** “Hayır! İlahları onların ibadetlerini inkâr edecekler.”⁷⁶⁰ ayetinde **كَلَّا**'nın tenvinli olarak okunduğunu da belirten müellif, bu kırâati⁷⁶¹ tercih edenlere göre **كَلَّا** ya **كَلَّ**'nin masdarı ya da **ثَقُلَ** manasında isimdir. Zemahşerî 'ye göre de ayetteki **كَلَّا** harf-i red'dir ve tenvinli olarak okunması câizdir. Zemahşerî 'ye ait olan bu tevilin doğruluğunu beyan etmek sadedinde İbn Hişâm, **وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرْ** “Geçip giden geceye andolsun!”⁷⁶² ayetindeki **يَسِرْ** ifadesinin **يَسِرْ** şeklinde tenvinli okunduğu kırâati şâhid olarak getirmiştir. Müellifin bu konudaki istişâd gerekçesi, fillerin tenvin

⁷⁵⁸ Ebu'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad el-Ezherî. Arap dil âlimi.

⁷⁵⁹ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 195; Ebû Hayyân, **Bahr**, III, 350; Ukberî, **et-Tibyân**, s.385; Ezherî, Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî, **Şerhu't-tasrîh 'ale't-tevdîh**, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-kutubu'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1421/ 2000; Demâmîni, **Şerhu'd-Demâmîni**, I, 441; Hatîb, **Şerh**, II, 229.

⁷⁶⁰ Meryem 19/ 82.

⁷⁶¹ Zikredilen kıraat, Ebû Nuheyk'e aittir. Ona ait **كَلَّ** ve **كَلَّ** kıraatleri de bulunmaktadır. Kurtubî, **el-Câmi'**, XIII, 510; Ukberî, **et-Tibyân**, s.881; Hatîb, **Şerh**, III, 69.

⁷⁶² el- Fecr 89/ 4.

almıyor olmasıdır.⁷⁶³ Ebû'd-Dînâr el-'Arabî'ye ait olan يَسْرٍ şeklindeki bu kırâatte kullanılan tenvin, tenvin-i terennüm olarak adlandırılır ve fasılaların sonuna ses uyumu için getirilir. Fiil, harf ve ال ile marife olan isimlere de dâhil olur.⁷⁶⁴

Dolayısıyla İbn Hişâm, Zemahşerî'nin görüşünü tekid etmek amacıyla istişhâd ettiği kırâatle şunu amaçlamıştır: Tenvin ismin özelliğidir. Harf ve fiiller tenvin almaz. Ancak zikredilen kırâatte de olduğu üzere fiile gelen bu tenvin, tenvin-i terennümdür ve sadece fasılaların sonuna ses uyumu için getirilir. Dolayısıyla fiil bu tenvini alabiliyorsa harf de alabilir.

3.3.2.17. أَلَمْ تَشْرَحْ İfadesinde Fiilin Nasp ile Okunması

لم'in muzâriyi cezmeden ve (manasını maziye çevirip anlamını) nefyeden bir harf olduğunu belirten İbn Hişâm, el-Lihyânî'nin (v. 210), bazı Arapların أَلَمْ تَشْرَحْ⁷⁶⁵ kırâatinde olduğu üzere لم'i, muzâriyi naspetmek için kullandıkları iddiasına değinir. Müellif, bu kırâatin “أَلَمْ تَشْرَحْ” kelimesinin aslının تَشْرَحُنْ olduğu, tekid nununun hazfedilip fethanın, onun hazfıne delil olarak bırakıldığı” şeklinde tahric edildiğini ifade eder ve vakıf veya iki sâkinin yanyana gelmesi zarureti ortada yokken tekid nununun hazfedilmesinin şaz bir durum olduğunu belirtir.⁷⁶⁶

Yukarıda zikri geçen أَلَمْ تَشْرَحْ kırâati, Ebû Cafer el-Mansûr'a dayandırılmaktadır. Bu kırâat hakkında âlimlerin çeşitli tahricleri bulunmaktadır. Ön plana çıkan bazı yorumları şöyle sıralamak mümkündür:

1. لم ile yapılan nasp, لن ile yapılabilecek hamledilmiştir.
2. Bu okuyuş, bazı Arapların lügatıdır.
3. شرح fiili nunu hafife ile tekid edilmiş, sonra nun hazfedilmiş ve fetha bırakılmıştır.
4. Zemahşerî'ye göre Ebû Cafer, هاء'ı iyice belirterek (işba' ile) okumuş, onu dinleyen kişi ise fethayla kırâat ettiğini sanmıştır.
5. kendinden sonra gelen لام'a tabi olarak fetha ile okunmuştur.⁷⁶⁷

İbn Hişâm لم'in, muzâriyi naspetmek için kullanıldığı fikrinin desteklenmesi amacıyla getirilen أَلَمْ تَشْرَحْ şeklindeki nasp okuşun tahriçlerinin şaz olduğunu ifade etmiş

⁷⁶³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 60- 71.

⁷⁶⁴ Hatîb, **Şerh**, III, 70.

⁷⁶⁵ أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “*Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*” el- İnşirâh 94/ 1.

⁷⁶⁶ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 467- 470.

⁷⁶⁷ Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 483; İbn Cinnî, **Muhteseb**, II, 366; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 759; Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî**, s. 266, 267; Hatîb, **Şerh**, III, 469.

ve bu konuda el-Lihyânî'ye katılmadığını belirtmiştir. Ancak müellifin katılmadığı iki tahriç dışında, zikredilen kırâatin farklı temellendirmeleri de bulunmaktadır.

3.3.3. Harfe Özgü Kırâatler

3.3.3.1. اُنْ'ın fetha veya kesra ile okunması

İbn Hişâm وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ⁷⁶⁸ ayetinin fâilinin müstetir zamir olup, bir önceki ayette geçen الْقَرِينِ يَا لَيْتَ بَنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ şeklinde gelen ifadeye veya الْقَرِينِ lafzına raci olmasının câiz olduğunu delillendirmek üzere اُنْ'ın kesresiyle gelen وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ kırâatini kullanır.⁷⁷⁰ Bu kırâatin, müellifin görüşünü destekleyen yönü, kesre kırâatinde اُنْ'den sonra gelen kısmın istinafiyye olmasıdır. Dolayısıyla bu bölümün fâil olması ihtimali ortadan kalkmakta ve önceki ayette yer alan ifadelerden biri fâil olarak kabul edilmektedir.⁷⁷¹ Bu ayeti İbn 'Âmir kesre ile onun dışındakiler ise fetha ile okumuşlardır.⁷⁷²

Müellifin kırâatle istişhâd ettiği hususlardan biri de zâid lâm bahsidir. O, zâid lâmı, mübtedanın haberine dâhil olan olarak tartif ederken, اُنْ'ın haberine dâhil olan lâmin da zâid olduğunu ifade eder ve bu konuda Sâid b. Cubeyr'e ait, إِلَّا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ⁷⁷³ kırâatini şâhid olarak kullanır.⁷⁷⁴ Ebu Hayyân bu kırâatle ilgili “bu ayet اُنْ'ın fethasıyla da okunmuştur. Bu durumda “lam” zâiddir ve اُنْ masdariyye olarak kullanılmıştır” şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁷⁷⁵

3.3.3.2. اَمِنْ İfadesindeki Farklı Kırâatler

Müfred elifin iki vecihle geldiğini, birincisinin yakın için hitap harfî olduğunu, ikincisinin ise hakiki istifhâm olduğunu belirten İbn Hişâm, ikinci gruba delil olmak üzere Nâfi' ve İbn Kesîr'e ait اَمِنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ kırâatini getirir. Müellif bu kırâatin,

⁷⁶⁸ “Sonunda bize geldiğinde arkadaşına, ‘keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı! Ne kötü arkadaşmışsın!’ der” ez- Zuhârûf 43/38, 39.

⁷⁶⁹ “Yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi (daha hayırlıdır)?” ez- Zümer 39/ 9.

⁷⁷⁰ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 25, 26.

⁷⁷¹ **Dusûkî**, **Hâşiyetu'd-Dusûkî**, I, 226, 227.

⁷⁷² Kurtubî, **el-Câmi**, XIX, 49; Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 18; İbn Hâleveyh, **el-Hucce**, s. 322; ‘Ukberî, **et-Tibyân**, s.1140; Kurtubî, **el-Câmi**, XIX, 49.

⁷⁷³ “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de şüphesiz yemek yerler ve çarşıda gezerlerdi” el- Furkan 25/ 20.

⁷⁷⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 262, 263.

⁷⁷⁵ Ebû Hayyân, **Bahr**, VI, 490.

elifin hem nida hem de istifham için kullanımına imkân verdiğini ifade eder. Burada “elif”in nida için geldiğini söyleyen kişi Ferrâ’dır.⁷⁷⁶ O, *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinde bu yorumun daha güzel olduğunu şöyle ifade eder: “Yahya b. Vesâb tahfif ile okumuş ve bu okuyuş, Nâfi’ ve Hamza’dan aktarılmıştır. Onlar bu kırâati **يَا مَنْ هُوَ قَائِلٌ** şeklinde tefsir etmişler. Bu güzel bir yorumdur. Arap **يَا** ile nida ettiği gibi **أ** ile de nida etmiştir...”⁷⁷⁷ İbn Hişâm, Ferrâ’nın bu görüşünü Kur’ân’da **يَا** dışında nida harfinin bulunmaması gerekçesiyle uzak bulur. Hemze’nin istifham için kullanıldığını ifade edenlere göre ise ayetin takdiri **أَمْ هُوَ قَائِلٌ خَيْرٌ أَمْ هَذَا الْكَافِرُ؟** şeklindedir.⁷⁷⁸

Nâfi’, İbn Kesîr, Hamza, el-‘Ameş, Şeybe, Yahya b. Vesâb ve bir rivâyetinde el-Hasanu’l-Basrî bu ayeti **أَمْ** şeklinde mim’in tahfifi ile okumuşlardır. Ahfeşel- Evsat ve Ebû’l-Hatim bu kırâati zayıf görürken, Ebû Hayyân onların bu eleştirilerinin nazar-ı itibara alınmayacağını belirtir.⁷⁷⁹ ‘Âsım rivâyetinde Hafs, Kisâî, Ebû C’afer, İbni ‘Âmîr, el-Hasen, Katâde, A’rec, Y’akub ve Halef mim’in teşdidi ile **أَمْ** şeklinde okunmuştur. Bu ifade **أَمْ** in “mim”i ile **مَنْ** in “mim”inin idğam edilmesinden meydana gelmiştir.⁷⁸⁰

3.3.3.3. İki Hemzenin Yan yana Gelmesi Sebebiyle İstifham Hemzesinin Hazfedilmesi

Elif’in istifhâm edatlarının aslı olduğunu belirten İbn Hişâm, ona dair çeşitli hükümleri açıkladığı bahiste, elif’in hafzinin câiz olduğunu belirtirken, İbn Muhaysin’e ait **أَمْ تَنْزِرُهُمْ أَمْ لَمْ تَنْزِرُهُمْ** kırâatini şâhit getirmiştir.⁷⁸¹ İbn Cinnî, bu kırâatle ilgili olarak, “ifadenin takdiri **أَلَمْ تَنْزِرْتَهُمْ** şeklinde olup, iki hemzenin yanyana gelmesinin çirkin olarak görülmesine binaen istifhâm hemzesi hazfedilmiştir. Ayette **سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ** ibaresinin ve **أَمْ** in bulunması, iki ve ya daha fazla şey arasında eşitliğin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Birinci hemzenin böylesi durumlarda hazfedilmesi mümkündür.”⁷⁸²

İbn Hişâm **أَمْ** bahsinde (el-Hezelî -v. 460-’nin *el-Kâmil* adlı eserinden aktararak) Za’ferânî rivâyetiyle İbn Muhaysin’nin bu kırâati **أَمْ** yerine **أَوْ** kullanarak aktardığına değinir. Ancak ondan başka bu kırâati **أَوْ** ile aktaran olmamıştır. *Muğni’l-lebîb*

⁷⁷⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 70.

⁷⁷⁷ Ferrâ, *Me’âni*, II, 416.

⁷⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 70.

⁷⁷⁹ Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, s. 402.

⁷⁸⁰ Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 203; Bennâ, *İthâf*, s.480; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 308; Nehhâs, *‘Îrâb*, s.20; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, s.123.

⁷⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, I, 80.

⁷⁸² İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 50.

şârihlerinden Hatib, müellifin elindeki nüshada bir tahrifatın söz konusu olabileceğini belirtir.⁷⁸³

3.3.3.4. Nefiy Manası Taşıyan اِنْ İle Birlikte Kullanımı Açısından لَمَّا'nın Şeddeli ve Şeddesiz Okunuşu

Fiil cümlesine dâhil olan ve nefiy manası taşıyan اِنْ'in ancak اِلَّا veya لَمَّا ile kullanılabileceği görüşüne yer veren müellif, onların delillerini de zikretmiştir. Bu görüşte olanlara göre اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا الْحُسْنَا “Bizim iyilikten başka hiçbir amacımız yok.”⁷⁸⁴ اِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ اِلَّا اِنْسَاء “Onlar Allah’ı bırakıp dışilere (putlara, sembollere) tapıyorlar.”⁷⁸⁵ اِنْ يَقُولُونَ اِلَّا ... Ve çok az bir süre kaldığınızı sanacaksınız.”⁷⁸⁶ اِنْ لَبِثْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا “...Onlar ancak yalan söylüyorlar.”⁷⁸⁷ ayetlerinde ve yedi kırâat imamının bazılarının okuyuşuna göre اِنْ كُلِّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظ “Hiçbir nefis yoktur ki üzerinde koruyucu olmasın”⁷⁸⁸ ayetinde اِنْ, اِلَّا veya لَمَّا ile kullanılmıştır. Ancak müellif ayetler ve kırâatten delil getiren bu grubun görüşüne katılmamış ve اِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا “Elinizde ona dair hiçbir burhân yoktur.”⁷⁸⁹ قُلْ اِنْ اَدْرَى اَقْرَبُ مَا تُوْعَدُونَ “De ki: Bilmiyorum size vadolunan yakın mıdır?”⁷⁹⁰ اِنْ اَدْرَى لَعَلَّه فِتْنَةٌ لَكُمْ “Bilmiyorum belki de o sizin için bir imtihandır.”⁷⁹¹ ayetleriyle bu görüşün reddedildiği ifade edilmiştir.⁷⁹² Zira müellifin zikrettiği ayetlerde اِلَّا veya لَمَّا kullanılmamış olmasına rağmen fiil cümlesine dâhil olan ve nefiy manası taşıyan اِنْ kullanılmıştır.

Bu konuda müellif, kırâatleri, görüşlerine katılmadığı grubun dilsel referanslarını açıklamak üzere kullanmıştır.

3.3.3.5. اِنْ'in Hemzesinin Fetha ve Kesra İle Okunuşu

اِنْ'in birçok manasını zikreden müellif, bunlardan birinin de şartiyye olduğunu ve bu durumda اِنْ'in اِنْ gibi amel ettiğini belirtir. İbn Hişâm, Kûfelilerin bu görüşte

⁷⁸³ Hatib, Şerh, I, 80.

⁷⁸⁴ et- Tevbe 9/ 107.

⁷⁸⁵ en- Nisâ 4/ 117.

⁷⁸⁶ el- İsrâ 17/ 52.

⁷⁸⁷ el- Kehf 18/ 5.

⁷⁸⁸ Târik 86/ 4; Bu ayeti Nafi’, İbn Kesir, Ebû Amr, el-Kisâî, Halef ve Yakûb اِنْ كُلِّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظ şeklinde okurken, Âsım, Hamza, İbn Âmir ve Nâfi’ اِنْ كُلِّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظ şeklinde mim harfinin şeddesiyle okumuşlardır. Bu şekliyle لَمَّا, اِلَّا manasındadır. İbn Mihrân, el-Mebsût, s.467; Hatib, Şerh, I, 128, bkz. 8. Dipnot.

⁷⁸⁹ Yunus 10 / 68.

⁷⁹⁰ el- Cin 72/ 25.

⁷⁹¹ el- Enbiya 21/ 111.

⁷⁹² Hatib, Şerh, I, 128,129; Dusûkî, Hâşiyetu’d-Dusûkî, I, 62.

olduğunu, kendisinin de Kûfelilere katıldığını ifade eder. Onu bu düşünceye sevkeden etkenlerden birinin *أَنْ* ve *إِنْ*'in aynı mahalde gelmesidir. Müellif, aynı mahalde gelmesi muhtemel iki lafızda asıl olanın tevafuk olduğunu belirterek *أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا* “Şayet ikisinden biri unutursa...”⁷⁹³ *وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ*⁷⁹⁴ ayetlerinde hem kesreli hem de fethalı okunuşun cari olduğu kırâatleri delil olarak sunmuştur.⁷⁹⁵ İbn Hişâm’ın, “iki lafızda asıl olanın tevafuk olduğu” ifadesini Muğni’l-lebîb şârihleri, bir kelimada iki lafızdan önce biri kullanılıp sonra diğeri kullanıldığında ikisinden de aynı sonuç çıkarılıyorsa, burada asıl olanın iki lafızdaki mana birliği olması şeklinde yorumlamışlardır. Bu ifade, “lafızlarda asıl olan eş anlamlılığın olmamasıdır” kuralıyla çelişmez. Zira müellif tevafuk kavramıyla teradüf (eş anlamlılığı) amaçlamamıştır. Yani kullanılan iki lafız arasında anlamsal bir uyum söz konusu olduğu, ihtilaf mevcut olmadığı kastedilmektedir.⁷⁹⁶

İbn Hişâm’ın delil olarak sunduğu ayette *أَنْ*’i ‘Ameş, Hamza ve Ebân şart harfi olarak kabul edip, hemzenin kesresi ile okumuşlardır. Buna binaen aynı kârîler ayetin devamında gelen *فَتَذَكَّرُ*⁷⁹⁷ ifadesini cevabu’ş-şart olması sebebiyle, ra’nın dammesi ile kırâat etmişlerdir. Nâfi’, İbn ‘Âmir, ‘Âsım, Kisâî, Ebû C’afer, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Yakub nasb harfi olmak üzere *أَنْ*’i fetha ile okumuşlar ve *فَتَذَكَّرُ* ifadesini, ayetin öncesinde geçen *أَنْ تَصِلَ* lafzına atıfla ra’nın fethasıyla kırâat etmişlerdir.⁷⁹⁸

*وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ*⁷⁹⁹ ayetindeki kırâatleri de İbn Hişâm *إِنْ*’in *أَنْ* gibi şart manası içermesi konusunda delil getirmiştir. Bu ayeti Ebû ‘Amr ve İbn Kesîr *إِنْ* *صَدُّوكُمْ* şeklinde hemzenin kesresiyle okurken; Nâfi’, İbn ‘Âmîr, ‘Âsım, Hamza ve Kisâî *أَنْ*’in fethası ile okumuşlar ve onu *شَنَاٰن* kelimesine sebep kılmışlardır.⁸⁰⁰ Ebû Hayyân; İbn Cerîr et-Taberî, Nehhâs ve onların dışında başka âlimlerin kesreli kırâati reddettiklerini, ancak mütevatir olması gerekçesiyle bu kırâatin reddinin oldukça zor

⁷⁹³ el- Bakara 2/ 282.

⁷⁹⁴ *وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* “Sizi mescid-i haramdan alıkoydukları için bir kavme olan kininiz sizi haddi aşmaya sevk etmesin.” el- Mâide 5/ 2.

⁷⁹⁵ Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, I, 98; Hatîb, *Şerh*, I, 218; Şumunnî, Takiyuddin Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî, *el-Munsıf mine’l-kelâm alâ Muğni İbn Hişâm*, thk. Muhammad es-Seyyid Osman, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1971, I, 95.

⁷⁹⁶ Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, I, 98; Hatîb, *Şerh*, I, 218; Şumunnî, *el-Munsıf*, I, 95.

⁷⁹⁷ *أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرُ الْأُخْرَى* “Şayet biri unutursa, diğerinin ona hatırlatması için...” el- Bakara 2/ 282.

⁷⁹⁸ Hatîb, *Şerh*, I, 219.

⁷⁹⁹ *وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَغْدُوا* “Sizi Mescid-i Haram’dan alıkoydukları için bir kavme olan kininiz, sizi aşırılığa sevk etmesin.” el- Mâide 5/ 2.

⁸⁰⁰ Hatîb, *Şerh*, I, 219.

olduğunu aktarır. Ona göre yedi kırâatten biri olması sebebiyle bu kırâat reddedilemez. Ayrıca iki kırâat birlikte mana bütünlüğü oluşturmaktadır.⁸⁰¹

Ebû Hayyân'ın bu yorumunun İbn Hişâm'ın ifadelerini desteklediği görülmektedir.

3.3.3.6. **لَعْل** 'nin Manasında Kullanılması Bağlamında Hemzenin Fethasıyla Okunması

لَعْل 'nin manasında kullanıldığını belirten İbn Hişâm, **وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ** “Sizler bilemezsiniz, onlara mucizeler geldiğinde de onlar iman etmeyecekler.”⁸⁰² ayetini şâhid olarak kullanmıştır.⁸⁰³ Bu ayeti İbn Kesîr, Ebû Amr, el-‘Alimî ve Ebû Bekr Ş‘ube rivâyetinde ‘Âsim **لَعْل** 'nin kesresi ile okurken, Nâfi’, Hafs rivâyetinde Âsim, Hamza, Kisâi ve İbn ‘Âmir hemzenin fethası ile okumuşlardır.⁸⁰⁴ Fetha kırâat ile okuyanlar **لَعْل** 'yi **لَعْل** manasında kullanmışlardır. Ubeyy ve Abdullah b. Mes‘ûd’un mushafında ayet **لَعْل** lafzıyla yazılmıştır. Ebû Hayyân, kendi tercihiyle göre bu kırâatleri sıralamış ve en açık olan kırâatin, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Ebû Bekr Ş‘ube’ye ait kesreli kırâat olduğunu belirtmiştir. Müellife göre burada Allah (c.c), kâfirlerin iman etmeyeceğini haber vermektedir. Ebû Hayyân, bazı müfessirlerin, ayetteki **لَعْل** 'nin manasında kullanıldığı ifadesine yer verir. Onlar Araplardan hikâye edilen **لَعْل** 'nin **لَعْل** manasına geldiğini, bu ayette de aynı durumun vaki olduğunu ifade ederler. Eserinde, Ubeyy mushafında ayetin **وَمَا أَدْرَاكُمْ لَعْلَهَا** şeklinde olduğunu belirten Ebû Hayyân, Ebû Ali’nin, bu sözün zayıf olduğu ve **لَعْل** 'nin delâlet ettiği mananın kesreli kırâate uygun olmadığı görüşünü aktarır. Zira ayet, iman etmeyeceklerinden ötürü Allah Teâlâ’nın kâfirler hakkındaki hükmünü ihtiva etmektedir.⁸⁰⁵

Bu mevzuda İbn Hişâm’ın kırâat-ı seb‘adan bir okuyuş ile görüşünü desteklediği müşâhede edilmektedir. Ayrıca Ebû Hayyân’ın da eserinde belirttiği üzere Ubeyy

⁸⁰¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, III, 437; Hatîb, **Şerh**, I, 219; Ebû Hayyân’ın İbn Cerir’e ait olduğunu iddia ettiği bu görüş doğru değildir. Nitekim Taberî tefsirine müracaat edildiğinde Taberî’nin bu kıraati inkâr ettiğine dair bir ibareye rastlanmamaktadır. Aksine İbn Cerir, kesralı ve fethalı kıraatlerin meşhur iki kırat olduğu, ikisinin de manasının sahih, ancak fethalı kıraatin daha açık olduğunu ifade etmektedir. Taberî, **Tefsîr**, VIII, 50.

⁸⁰² el- En’âm 6/109.

⁸⁰³ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, I, 263.

⁸⁰⁴ İbn Mihrân, **el-Mebsût**, s. 200.

⁸⁰⁵ Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 203,204; Hatîb, **Şerh**, I, 263,264; Dusûkî, **Hâşiyetu’d-Dusûkî**, I, 112; Demâmînî, **Şerhu’d-Demâmînî**, I, 167; İbn Hâleveyh, **el-Hucce**, s.147; Zeccâc, Ebû İshâk, **‘İrâbu’l-Kur’ân**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, Kahire, 1404/ 1982, s.132.

kırâatinde اُنْ'in yerine لَعْل'nin kullanılmış olması, müellifin bu yorumunu tekid etmektedir.⁸⁰⁶

3.3.3.7. اُو'ın Farklı Okunuş Şekilleri

اُو'ın manalarına eserinde yer veren İbn Hişâm, onlardan birinin de idrâb olduğunu, اُو'ın bu yönüyle بَل'e benzediğini aktarır. Sîbeveyh (v. 180), اُو'ın bu manada ancak kendisinden önce nefiy ya da nehyin geçmesi veya âmilin tekrar etmesi şartlarının olması gerektiğini söylerken; Kûfeliler, Ebû Ali el-Fârisî (v. 377), İbn Cinnî (v. 392) ve İbn Berhân'a göre bu şartlara gerek yoktur. Sîbeveyh'in görüşüne karşı onlar şu kırâat ile istişhâd etmişlerdir: ⁸⁰⁷ اَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ Cumhur bu ayeti vav'ın fethasıyla okurken, Ebu's-Semmâl el-Adevî vav'ın sükûnu ile okumuştur. Bu bir şaz kırâattir. Zemahşerî, Ebu's-Semmâl'e ait bu kırâatın bir önceki ayetle irtibatla şöyle olduğunu ifade etmektedir: “Yani ayet bu durumda, ‘onları (ayetleri) ancak fasıklar yalanlar. Bilakis onlar Allah’ın ahdine defalarca yüz çevirmişlerdi’ şeklinde olur.”⁸⁰⁸ Mehdevî ⁸⁰⁹ ayetteki اُو'ın, kelâmın hükmünü bir manadan başka bir manaya dönüştürdüğünü ve munkat'ı اَمْ takdirinde olduğunu, adeta كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا denildiği şeklinde bir açıklamada bulunur.⁸¹⁰ Dolayısıyla bu kırâatte Sîbeveyh'in bahsettiği şartlar oluşmamasına rağmen اُو' - بَل manasına gelmiştir.

Görüldüğü üzere müellif, اُو'ın idrâb manasıyla بَل'e benzemesi konusunda Sîbeveyh'in görüşüne karşı olanların istişhâd ettiği kırâati zikretmiş ve bu konuda genel manada Kûfelilerin kabul ettiği görüşü benimsemiştir. Onların Ebu's-Semmâl'e ait şaz kırâatle istihad ettiği müşahede edilmektedir.

3.3.3.8. اَلَا'nın Şeddeli ve Şeddesiz Okunuşu

اَلَا'nın harf-i tahdîd ⁸¹¹ olarak kullanıldığını ve diğer harf-i tahdîdler gibi sadece fiil cümlelerine dâhil olduğunu belirten İbn Hişâm, tüm اَلَا'ların harf-i tahdîd olmadığını

⁸⁰⁶ İbn Mucâhid öncesi dönemde şaz kıraat olarak adlandırılan bu okumalar, İbn Mucâhid sonrasında müdrec kıraatler olarak isimlendirilmiştir. bkz. Dağ, **Kıraat**, s. 291.

⁸⁰⁷ اَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Onlar ne zaman bir antlaşma yaptılarsa, içlerinden birtakımı o antlaşmayı bozmadı mı?” el- Bakara 2/100.

⁸⁰⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 171.

⁸⁰⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (v. 440/ 1048-49) Tefsir ve kıraat âlimi. Tayyar Altıkulaç, “Mehdevî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, XXVIII, 367, 368.

⁸¹⁰ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 98,99; Hatîb, **Şerh**, I, 419.

⁸¹¹ Teşvik harfî.

ifade eder. Müellif bu konuda istiṣhâd için ⁸¹² **أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ** ayetini kullanırken, şeddeli kırâatin buna şâhid olduğunu belirtir. Ayetteki **أَلَّا** nasp edatı olan **أَنْ** ile nefiy edatı olan **لَا**’dan oluşmuştur. Müellif **أَلَّا**’nın, bir önceki ayette geçen **أَعْمَالَهُمْ**’dan bedel veya **أَعْمَالَهُمْ** **أَلَّا** şeklindeki mahzuf bir mübtedanın haberi olduğunu ifade etmektedir. ⁸¹³ Bu ayet-i kerimenin farklı kırâatleri bulunmaktadır. **أَلَّا**, "**هَلَّا تَسْجُدُونَ**", "**هَلَّا يَسْجُدُ**", "**أَلَّا يَسْجُدُ**", "**هَلَّا يَسْجُدُونَ**", "**أَلَّا هَلْ تَسْجُدُونَ**", "**هَلَّا تَسْجُدُونَ**", "**هَلَّا يَسْجُدُ**" **يَسْجُدُونَ**", "**أَلَّا تَسْجُدُونَ**" Görüldüğü üzere ayette şeddeli ve şeddesiz olmak üzere çeşitli kırâatler bulunmaktadır. Ahfeş el- Evsat şeddeli kırâatin **لِنَلَّا يَسْجُدُ** Kisâî **فَصَدَّاهُمْ أَنْ لَا يَسْجُدَ** "*onları engelledi ki secde etmesinler*" manasında olduğunu ifade etmiştir. Ali b. Süleyman **أَلَّا**’nın **أَعْمَالَهُمْ**’dan bedel olarak nasp olduğu görüşündedir. Ayrıca **أَلَّا يَسْجُدُوا**’nın önceki ayette geçen **السَّيِّلِ** kelimesinden bedel olarak cer olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bu durumda **لَا** zaid olur. Tahfifli kırâatte ise mana **اسْجُدُوا** **يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا** takdirindedir. ⁸¹⁴

İbn Hişâm, tahdid harfî olarak kullanılan **لَا**'nın sadece fiil cümlelerine dâhil olduğunu belirtmek amacıyla şeddeli kırâat ile istîşâd etmiştir.

3.3.3.9. Medine/ Şam ve Irak/ Mekke Mushafları Temelinde “Fa” Harfinin Zikri ve Hazfi

فاء'nın çeşitli görevlerinden eserinde bahseden İbn Hişâm, bunlardan birinin de فاء'nın şart-cevap cümlelerinde rabıta olması şeklinde aktarmaktadır. Müellif bu harfin bazen okunduğunu bazen de hazfedildiğini ifade etmek üzere وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ “Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir.”⁸¹⁵ ayetinde bulunan kırâatlerle istişhâd etmiştir. Zikredilen kırâatlerden birinde فاء zikredilirken, diğerinde hazfedilmiştir.⁸¹⁶

Nâfi', İbn Âmir, Şeybe ve bir rivâyetinde Ebû Cafer فاء zikretmeksizin okumuşlardır. Bu okuyuşa göre وَمَا أَصَابَكُمْ ifadesindeki مَا ism-i mevsûl ve mübtedadır. فاء ise bu mübtedanın haberidir. Aynı şekilde Medine ve Şam mushaflarında فاء

812 وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ النَّاسِ وَرَبِّكَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يَخْرِجُ
الْحَبَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ “Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp da güneşe tapıklarını
gördüm. Şeytan, onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmıştı. Bu yüzden de
onlar doğru yolu bulamıyorlar. (Şeytan böyle yapmış ki) göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran,
sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah’a secde etmesinler.” en- Neml 27/ 24, 25.

⁸¹³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, I, 385- 387.

⁸¹⁴ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 66.67; Nehhâs, **‘İrâb**, s.697; Hatîb, **Serh**, I, 486, 487.

815 eş- Şûrâ 42/ 30.

⁸¹⁶ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, II, 498.

olmaksızın okunmaktadır. Ayrıca şart cümlelerinde “fa”nın hazfî câizdir.⁸¹⁷ Yedi kırâat içinde geri kalanlar ve bir rivâyetiyle Ebû Cafer **فبما** şeklinde “fa”yı hazfetmeden kırâat etmiştir. Bu durumda ise **وَمَا أَصَابَكُمْ مَا** ifadesindeki **ما** ism-i mevsûl değil şart edatıdır. Irak ve Mekke mushaflarındaki rivâyet bu şekildedir. Zeccâc zikredilen ayetle ilgili, “bu ayet Medine mushafında **بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ** şeklinde ‘fa’ olmaksızın rivâyet edilmiştir. Ebû Cafer dışındakiler ayeti ‘fa’ olmaksızın okurken o, ‘fa’yı hazfetmeden okumuştur. Irak mushafında ise ‘fa’ hazfedilmemiş ve Irak ehli de bu şekilde kırâat etmiştir. Arapça açısından ‘fa’ yı hazfetmeden okumak daha güzeldir. Çünkü ‘fa’ cevabu’ş-şartın karşılığıdır.”⁸¹⁸

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, eserinde yerel mushaf hüccetiyle de istişhâd etmiştir. Nitekim zikredilen ayet, Medine ve Şam Mushaflarında **فاء** olmaksızın okunmakta; Irak ve Mekke Mushaflarında ise **فاء** ile okunmaktadır. Müellif **فاء**’nın şart-cevap cümlelerinde rabita olup, bazen okunduğunu bazen de hazfedildiğini ifade etmek için yerel Mushaf hüccetini kullanmıştır.

3.3.3.10. Cer Eden “Lam”ın Damme ile Okunuşu

لام’ın cer eden, cezmeden ve amel etmeyen **لام** olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade eden İbn Hişâm, cer eden lâm’ın kesralı olarak kullanıldığını ancak bazen kendinden önceki harfle ses uyumu için damme veya fetha ile de okunabileceğini ifade eder. Müellif, İbrahim b. Ebi Uble’ye ait **الْحَمْدُ لِلَّهِ**⁸¹⁹ kırâatini şâhid olarak kullanırken, ayetteki cer edici **لام**’ın damme olarak okunmasını, kendinden önceki harfin son harekesinin damme olması ve lam’ın da uyum için dammeli okunmasıyla izah etmiştir.⁸²⁰

Zikredilen kırâat el-Hasanu’l-Basrî tarafından rivâyet edilmiştir. İbn Cinnî ve Ferrâ bu kırâatin badiye ehline ait olduğunu ifade ederken, Zeccâc, avamın okuyuşu şeklinde nitelemiştir.⁸²¹

⁸¹⁷ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 496; Hatîb, **Şerh**, II, 498.

⁸¹⁸ Zeccâc, **Me‘âni**, IV,399; Mekki, **Keşf**, II, 251; Dâni, **et-Teyisr**, s. 195.

⁸¹⁹ el- Fatiha 1/ 2.

⁸²⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 60- 71.

⁸²¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, I, 123-125; İbn Cinnî, **Muhtesab**, I, 177; Ferrâ, **Me‘âni**, I, 3-4; Hatîb, **Şerh**, III, 149.

3.3.3.11. “Lam”ın Ta’lil veya Tevtie Olarak Kullanılmasına Göre Farklı Okuma Şekilleri

Kesralı “lâm”ın kullanıldığı manalardan birinin de ta’lil olduğunu belirten İbn Hişâm, bu konuda şahid olarak Hamza’ya ait **لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ** ⁸²² kırıâtini kullanır. Zikredilen kırıâatte mananın “size kitabı ve hikmeti verdiği için ve Muhammed’i (a.s), size verileni tasdik amacıyla gönderdiği için ona iman edeceksiniz” şeklinde olduğunu belirten müellif, **لَام**’ın talîliyye, **لَا**’nın ise masdariyye olarak kabul edildiğini ifade eder. ⁸²³

Bu ayet-i kerimede cumhurun kırıâati ise **لَمَّا آتَيْنُكُمْ** şeklinde olup, **لَام** fethalıdır ve **لَام التَّوْتُونَةِ** (lâmu’t-tevtie) ⁸²⁴ olarak kabul edilir. Akabinde kullanılan **لَا** ise şartiyyedir. Ya da **لَام** ibtidâiyye **لَا** ise mevsûledir. Aynı şekilde **لَمَّا صَبَرُوا** ⁸²⁵ *“Sabrettikleri zaman içlerinden, emrimizle doğru yola ileten önderler çıkardık.”* ⁸²⁵ ayetindeki **لَمَّا**’yı Hamza ve Kisâ’ **لَا** olarak okumuştur. ⁸²⁶

3.3.3.12. **لَا**’daki Okuyuş Farklılıkları

İbn Hişâm’a göre **لَا**’nın zâid olmasının üç şartı bulunduğunu daha önce zikretmiştik. Bunlar; kendisinden önce nefiy veya nehyin geçmesi, mecrûrun nekra olması ve mecrûrun fâil, mefûlû bih veya mübteda olmasıydı. Bununla birlikte bu şartların ihtilaflı olduğunu müellifin “tenbih” başlığı altında zikrettiği yorumlardan anlıyoruz. Zira bazı âlimler ilk, bazıları ikinci, bazıları ise üçüncü şartı gerekli görmemekte ya da bunları tevil etmektedirler.

Müellif, kûfelilerin birinci şartı gerekli görmediklerini belirtirken, bazı âlimlerin bu şartın gerekli olduğunu kabul etmeleri sebebiyle bazı kırıâat ve hadisleri tahrir ettiklerine değinir. Bu yorumlardan biri de İbn Cinnî’nin ⁸²⁷ **لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ** kırıâtini şu şekilde tahrir etmesidir: “Ayetteki **لَمَّا**’nın aslı **لَمِنْ**’dir. Sonra ‘nun’ ‘mim’e idğâm edilmiş, akabinden ise çok sayıda ‘mim’in yanyana gelmesinin meydana getirdiği ağırlıktan dolayı **لَا**’nın ‘mim’i hazfedilmiştir.” ⁸²⁸

⁸²² Âli İmrân 3/ 81.

⁸²³ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 156, 157.

⁸²⁴ Lâmu’t-tevtie, yemine hazırlayıcı lâmdır. Ayeti kerimede misâkın alınması yemin manasına geldiği için bu lâm kullanılmıştır. Zikredilen ‘lâm’dan sonra kasemin cevabı gelmiştir. Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 532; Hatîb, **Şerh**, III, 185.

⁸²⁵ es- Secde 32/ 24.

⁸²⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 158, 159; Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 532.

⁸²⁷ Âli İmrân 3/ 81.

⁸²⁸ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 177, 178.

Ayetteki kırâatler: Cumhur bu ayeti لَمَّا şeklinde okurken, Hamza, Hafs'dan rivâyetle Hubeyre ve bazı kârîler لِمَا olarak kırâat etmişlerdir. İbn Cinnî'nin temellendirmeye çalıştığı kırâat ise Saîd b. Cubeyr, el-Hasen ve 'Arec'e ait olup لَمَّا şeklinde okunmuştur.⁸²⁹

Cer harfî olan "lâm"ın yirmi iki manası olduğunu ifade eden İbn Hişâm, "lâm"ın عِنْدَ manasına geldiğini belirttiği bölümde, İbn Cinnî'ye atıfta bulunarak, onun bu kullanımı tasdik için Âsım el- Cühderî'ye⁸³⁰ ait بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ⁸³¹ kırâatini şâhid olarak kullandığını söyler.⁸³²

Bu konuda cumhurun kırâati لَمَّا şeklindeyken, el-Cuhderî لِمَا biçimindeki okuyuşuyla yalnız kalmıştır. Ebû Hayyân, Cuhderî'ye ait bu kırâati zikrederken, مَا'nın masdariyye لَام'ın ise cer harfî olduğunu belirtmiş ve ayetin takdirinin de عِنْدَ مَجِيئِهِمْ إِيَّاهُمْ olduğunu ifade etmiştir.⁸³³

İbn Hişâm, fethalı olarak kullanılan lâmu'l-ibtidâyı ele alırken وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً⁸³⁴ ve اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ⁸³⁵ ayetlerindeki gibi hafıflediğinde اِنْ 'in haberine dâhil olan lâmu'l-ibtidâ olduğunu ifade etmiştir. Müellif bu lâmu'l-ibtidâ (şedeli lâmdan) hafıflemiş lâmu'l-hafife ile lâmu'n-nafiyyeyi birbirinden ayırdetmek için kullanıldığını belirtir.⁸³⁶ Ancak zikredilen اِنْ 'in اِنْ 'den hafıflemiş olduğuna dair bir delil varsa, lâmu'l-ibtidâ câiz olmaya devam eder. Bu noktada müellif, Ebû Recâ'ya ait الْحَيَاةِ الدُّنْيَا⁸³⁷ kırâatini şâhid olarak getirir.⁸³⁸

İbn Hişâm, اِنْ 'in اِنْ 'den hafıflemiş olduğuna delil varsa, lâmu'l-ibtidâ câiz olduğu noktasında, Ebû Recâ'ya ait bir kırâatle istişhâd etmiştir.

⁸²⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, II, 580; Zemahşerî, el-**Keşşâf**, I, 371, 372; İbn Cinnî, **Muhteseb**, II, 532

⁸³⁰ 'Âsım b. Ebi's-Sabâh el-Accâc olarak da bilinen ravî, Meymûn Ebû'l-Mecşer el-Cuhderî el-Basrî şeklinde de zikredilmektedir. İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî eş-Şafîî, **Geytu'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurrâ**, Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, I. Baskı, Beyrut Lübnan, 1427/ 2006, I, 317.

⁸³¹ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ "Hatta gerçek kendilerine geldiği zaman onu yalanladılar. Artık onlar kararsız bir haldedirler." Kâf 50/ 5.

⁸³² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 172,173; İbn Cinnî, **Muhteseb**, II, 282.

⁸³³ Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 121.

⁸³⁴ el- Bakara 2/ 143.

⁸³⁵ et- Tarık 86/ 4.

⁸³⁶ Lâmu'n-nâhiye kendinden sonra lâmu'l-ibtidâyı almaz. İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 258;

⁸³⁷ ez- Zuhurf 43/ 35.

⁸³⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 258.

3.3.3.13. Talep “Lâm”ının Kesralı veya Cezimli Okunuşu

İbn Hişâm’ın kırâatleri şâhid olarak getirdiği konulardan biri de “talep lâmi”dir. Müellif bu “lâm”ın cezmeden bir âmil olduğunu ve talep için konduğunu ifade ederken harekesinin de kesra⁸³⁹ olduğunu belirtir. Müellif Beni Süleym’in talep lâmi”nı fetha ile okuduğuna da değinmektedir.⁸⁴⁰ “Vav” ve “fa”dan sonra talep lâmi”nin sakın gelmesinin, harekeli gelmesinden daha yaygın olduğunu ifade eder. ثَم’den sonra ise genellikle sükûn ile okunur. Mesela ثَمَّ لَيْقُضُوا ifadesinde Kûfelilerin (‘Âsım, Hamza, Kisâî, Kâlûn ve Bezzî’nin) kırâatlerinde talep lâmi”nı sükûn ile kırâat edilmektedir. Dolayısıyla bu kırâatler, ثَم’den sonra gelen talep lâmi”larının ancak şiirde zarurete binaen cezimli okunduğu şeklindeki görüşe⁸⁴¹ cevap niteliğindedir.⁸⁴² İbn Mâlik “vav” “fa” ve “sümme”den sonra gelen “lâm”ın sakın olarak okunacağı ve bunda zarurete gerek duyulmadığı doğrultusunda görüş beyan ederken;⁸⁴³ Müberred bunun lahn olduğu kanısındadır.⁸⁴⁴ Hattab, ثَم’den sonra gelen “lâm”ın sakın olmasının ihtiyara değil zarurete bağlı olduğunu ifade etmiş ve Hamza’nın kırâatini reddetmiştir. Ebû Hayyân ise kırâati seb’ada yer alan hiçbir okuyuşun merdûd olamayacağını ve zayıflık ya da killet ile vasıflanamayacağını vurgulamıştır.⁸⁴⁵ Zeccâcî de ثَم’den sonra gelen lâmi”nin teskin okunduğu birçok kırâatin bulunduğu noktasında görüş bildirmiştir.⁸⁴⁶

Görüldüğü üzere müellif, atıf harflerinden (özellikle de ثَم’den) sonra gelen talep lâmi”nin sakın olarak okutulması konusunda Âsım, Hamza, Kisâî, Bezzî ve Kâlûn’a ait kırâati delil getirmiştir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir husus da dil âimleri tarafından, dilsel kaygılarla eleştirilen kırâatlerin, çoğunlukla dilbilimi açısından başka temellendirmelerinin bulunmasıdır.

İbn Hişâm’ın ثَم’den sonra gelen “lâm”ın genellikle sükûn ile okunduğu konusunda Kûfelilerin görüşünü benimsediği görülmektedir.

⁸³⁹ Rummânî, talep lâminin kesralı olmasını şöyle izah etmektedir: “Tâlep lâmi harf-i cer olan lâmi”a benzerliğinden dolayı kesralı okunmuştur. Zira fiillerdeki cezm isimlerdeki cer haline benzemektedir. Rummânî, Ebû’l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, **Me’âni’l-hurûf**, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru’ş-şark, II. Baskı, Cidde, 1401/ 1981, s. 58; Hatîb, **Şerh**, III, 217.

⁸⁴⁰ Ferrâ şöyle demektedir: “Beni Süleym başlangıç talep lâmi ile yapıldığında bu lâmi”nı fetha ile okumuşlardır. Onlar ثَمَّ derler. Her halükârda talep lâmi”nı naspederler.

⁸⁴¹ Bu görüş Basralılara aittir. Onlara göre ثَم’den sonra talep lâmi”nı sadece kesralı olarak okunabilir.

⁸⁴² İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 217- 219; Murâdî’ye göre ثَم’den sonra gelen talep lâmi”nin sakın olması, herhangi bir zarurete ihtiyaç duymaksızın câizdir. Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî**, s.112.

⁸⁴³ Hatîb, **Şerh**, III, 219.

⁸⁴⁴ Hatîb, **Şerh**, III, 219.

⁸⁴⁵ Suyûtî, **Hem’ul-Hevâmi**, IV, 308.

⁸⁴⁶ Hatîb, **Şerh**, III, 219.

3.3.3.14. وَلِيَكْفُرُوا ve وَلِيَكْفُرُوا İfadelerindeki “Lâm”ların Cezm ve Kesra ile Okunması

⁸⁴⁷ وَلِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا ayetindeki “lâm”ların çeşidini tespit etmek için müellifin müracaat ettiği delillerden biri de kırâatler olmuştur. İbn Hişâm ayetteki ilk “lâm”ın ta’lîl ve tehdit manalarına gelebileceğini belirtirken, ikinci lââm’ı sakın olarak okuyanların bu kırâatlerini, birinci “lâm”ın tehdit lââm’ı oluşuna şâhid olarak kullanmıştır.⁸⁴⁸

Bilindiği üzere talil lââm’ı nasp eden bir âmil iken, tehdit lââm’ı cezme eder. Zemahşerî, وَلِيَكْفُرُوا ayetindeki lââm’ın كِي manasında sebep lââm’ı olabileceği gibi “tehdit” manasında emir lââm’ı da olabileceğini belirtmektedir. وَلِيَكْفُرُوا şeklinde okuyanlar olduğu gibi وَلِيَكْفُرُوا olarak kırâat edenlerin de bulunduğu değinmektedir.⁸⁴⁹

İbn Hişâm, ayetin devamındaki فَسَوْفَ يَغْلِبُونَ ifadesinin, ilk lââm’ın tehdit lââm’ı olarak kabul edilmesini destekleyici bir kayıt olduğunu belirtmektedir.⁸⁵⁰

Ayetteki kırâatler: İbn Kesîr, Hamza, Kisâî, Halef, ‘Âsım (Hafs ve ‘Aşa⁸⁵¹ rivâyetlerinde), el-Berhemî, Ebû Zeyd, Nâfi’ (Müseyyebî⁸⁵² rivâyetinde), Kâlûn, İsmâîl ve ‘Ameş ikinci lââm’ı وَلِيَتَمَتَّعُوا şeklinde cezimli okumuşlardır.

Ebû ‘Amr, İbn ‘Âmir, ‘Âsım, İbn Kesîr, Ebû Bezze, İbn Cemmâz⁸⁵³, İsmâîl b. Cafer, Verş rivâyetinde Nâfi’ وَلِيَتَمَتَّعُوا olarak lââm’ın fethası ile kırâat etmişlerdir. Onlara göre lââm, كِي manasında sebep lââmıdır.⁸⁵⁴

وَلِيَكْفُرُوا ayetindeki lââm’ın ise talep lââmı veya sebep lââmı olduğu konusunda ihtilâf bulunduğunu aktaran İbn Hişâm, ayeti lââm’ın sükûnuyla okuyanlara göre bu lââm talep lââm’ı olup وَلِيَكْفُرُوا şeklinde cezimli okunur. Kesra ile okuyanlara göre

⁸⁴⁷ “Gemiye fîdâ rûkûbı fî fîlîk d’evâ Allâh mühlisin le dînin fâlmâ nâhüm ilâ l’ber idâ hum yûşrûkûn, ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يغلبون bindikleri zaman, dini Allah’a has kılarak ona dua ederler. Onları kurtarıp karaya çıkardığı zaman ise bir de bakarsın ki Allah’a ortak koşuyorlar.” el- Ankebût 29/ 65, 66.

⁸⁴⁸ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 221.

⁸⁴⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 155.

⁸⁵⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 221, 222.

⁸⁵¹ Ebû Yûsuf Yakûb b. Muhammed b. Halîfe. Ebû Bekr b. Ayyâş’tan kıraat almıştır. Zehebî, **Tabakât**, I, 178.

⁸⁵² Ebû Muhammed İshâk b. Muhammed b. Abdîrrahman b. Abdillâh b. el-Müseyyeb. Nâfi’den kırat ilmi almıştır. Hicri 206 senesinde vefat etmiştir. Zehebî, **Tabakât**, I, 163.

⁸⁵³ Ebu’r-Rebi’ Süleyman b. Cemmâz. Vefatıyla ilgili net bir tarih bulunmamakla beraber, Nâfi’den (v. 167) önce veya onunla birlikte vefat ettiği rivâyet edilmektedir. Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, Zehebî, **Tabakatu’l-Kurrâ**, thk. Ahmed Hân, yrs., 1418/ 1997, I, 146.

⁸⁵⁴ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 155; Hatîb, **Şerh**, III, 222.

ise -ki bu okuyuş Hamza'ya aittir- sebep lâmidir ve وَلِيخُكُمُ olarak sonu fethalı bir şekilde kırâat edilir.⁸⁵⁵

Ayetteki kırâatler: Cumhurun okuyuşu bu lâm'ı sakın olarak okuma yönündedir. Hamza ve el-'Ameş, lâm'ın kesrası ve mim'in fethası ile kırâat etmişlerdir. Zira onlara göre ayetteki lâm sebep bildirmektedir.⁸⁵⁶

Taberi bu iki okuyuşun birbirine yakın manada iki meşhur kırâat olduğunu, okuyucu hangisini tercih ederse etsin sevaba nâil olacağını belirtmiştir.⁸⁵⁷

İbn Hişâm, ayetteki lâm'ın talep veya sebep lâm'ı olduğu konusunda görüş bildirmeksizin, iki farklı kırâati aktararak zikredilen lâm'ın iki manaya da gelebileceğini belirtmiştir.

3.3.3.15. Ubeyy Mushafında لَعْلٍnin Olarak Okunması

İbn Hişâm, Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde bulunan لَعْلٍların nafiye veya zâide oldukları noktasında ihtilâf bulunduğunu belirtirken, وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ⁸⁵⁸ ayetinde geçen لَعْلٍda söz konusu fikir ayrılıklarının mevcut olduğuna değinir. Müellif, zikredilen ayetteki لَعْلٍ hakkında el-Halil b. Ahmed (v. 175) ve Ebû Ali el-Fârisî'nin de içinde bulunduğu bir grubun: "Ayetteki لَعْلٍ zâidedir. Şayet Nâfi'ye olsaydı, bu kâfirler için özür olurdu" ifadelerini aktarır.⁸⁵⁹

Bu yoruma Zeccâc, kesralı kırâatte لَعْلٍ'nin Nâfi'ye olduğu, dolayısıyla fethalı kırâatte⁸⁶⁰ de nafiye olarak kabul edilmesi gerektiği şeklinde cevap vermiştir. İbn Hişâm, kimler olduğuna değinmeksizin bazılarının bu لَعْلٍ'nin nafiye olduğunu söylediğine değinmektedir.

Nehhâs, bu ayette matufun hazfedildiğini, takdirin ise أَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ olduğunu ifade etmiştir. el-Halil b. Ahmed ise başka bir görüşünde ayetteki لَعْلٍ ifadesinin لَعْلٍ

⁸⁵⁵ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 222.

⁸⁵⁶ Hatîb, **Şerh**, III, 222.

⁸⁵⁷ Taberî, **Tefsir**, VIII, 484.

⁸⁵⁸ "O mucizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?" el- En'am 6/ 109.

⁸⁵⁹ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 345.

⁸⁶⁰ Zikredilen ayeti Nafi, Hafs rivâyetinde Âsım, Hamza, Kisâî, İbn 'Âmir, el-'Ameş, Ebû Cafer, Şeybe, bir rivâyetinde Ebû Bekr ve Ahfeş hemzenin fethası ile İbn Kesîr, Ebû 'Amr, 'Aşa, Davud el-'İyâdî, Hasen, Yakûb, Halef, İbn Muhaysin, Yezîdî, Mücâhid, Nuseyr rivâyetinde Kisâî, Sehl, Kuteybe ve Hammâd ise hemzenin kesresi ile okumuşlardır. Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 203, 204.

manasına geldiğini söylemektedir. İbn Hişâm, Zeccâc'ın da bu görüşü tercih ettiğini ve bu konuda icma olduğu görüşü şünü aktarır.⁸⁶¹

el-Halil'in bu görüşünü destekleyenlerin gerekçelerini İbn Hişâm şöyle açıklar: “يُشْعِرُكُمْ ve يُدْرِكُ kelimelerinin aynı manada olması ve ادري fiili ve türevlerinden sonra çoğunlukla لعل'nin gelmesi, el-Halil'i desteklemektedir. Ayrıca, وَمَا يُدْرِكُ لَعْلَهُ يَزَكِّي “Ne bilirsin, belki de o arınacak.”⁸⁶² ayetinin ve Ubeyy mushafında bulunan وَمَا أَدْرَاكُمْ لَعْلَهَا ifadeleri de bu görüşü teyid eder.”⁸⁶³

Netice olarak müellif وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ayetindeki لا'nın zâide veya Nâfi'ye olduğu konusunda kırâatlerle yapılan istişhâdlara yer verirken, el-Halil'in أَنَّ'nin ادري ve türevleri ile kullanıldığında لعل manasına geldiği hususundaki görüşünü destekleyenlerin istişhâd ettikleri kırâate eserinde yer verir.

3.3.3.16. لَا تُصِيبَنَّ Şeklinde Okunuşu

İbn Hişâm zâid olan ve olmayan “lâm”lar bahsinin akabinde, وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ “İçinizden sadece zâimlere erişmekle kalmayacak olan azaptan sakının.”⁸⁶⁴ ayetindeki لا'nın zaidliği konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Müellif ayetin وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ şeklinde okunduğu bir kırâati zikreder ve İbn Cinnî'nin bu kırâatle alakalı yorumuna değinir. İbn Cinnî'ye göre ayetteki لا'nın elifi, tahfif için hazfedilmiş ve أم و الله örneğindeki gibi elifsiz okunmuştur. Ayrıca İbn Cinnî'nin ayeti لَا تُصِيبَنَّ şeklinde okuyan grubun kırâatindeki لا'yı zaid olarak takdir edip, iki kırâati cem etme yoluna gitmediği bilgisine de yer verir. İbn Hişâm gerekçe olarak “tekid nunu” nun bu şekilde kullanılmadığını belirtmektedir.⁸⁶⁵

İbn Cinnî bu kırâat hakkında “ لَا تُصِيبَنَّ ve لَا تُصِيبَنَّ kırâatleri zıt manalardaki iki kırâattir. Zikredilen kırâatleri cem etmenin bir yolu bulunursa bu güzel ve münasip bir yoldur” der ve iki kırâatin şu yolla cemedilebileceğini bildirir: “ لا'nın zâide olarak kabul edilmesi câiz değildir. Zira bu durumda mana وَاتَّقُوا فِتْنَةً تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً şeklinde olur ki bu da tekid nunu'nun kullanıldığı durumlardan biri değildir. Ancak iki

⁸⁶¹ Zeccâc: “el-Halîl ve Sîbeveyh'in görüşü Arapça açısında daha isabetlidir. Buradaki لا'nın, fethalı olduğunda لعل manasına geldiği konusunda icma vardır” der. Zeccâc, **Me'âni**, II, 283.

⁸⁶² Abese 80/ 3.

⁸⁶³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 346; Bu konuda Ubeyy'den iki kıraat nakledilmektedir. Birincisi وَمَا أَدْرَاكُمْ لَعْلَهَا, ikincisi ise وَمَا أَدْرَاكُ لَعْلَهَا şeklindedir. Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 204; Ferrâ, **Me'âni**, I, 350; Hatîb, **Şerh**, III, 346.

⁸⁶⁴ el- Enfâl 8/ 25.

⁸⁶⁵ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 355.

kırâatin mana açısından cem edilmesi şöyle mümkündür: “Ayette murad لَا تُصَيِّنٌ dir. Sonra لَا’daki elif tahfif için hazfedilmiş ve fetha ile yetinilmiştir. Araplar لَا’nın kardeşi olarak kabul edilen أَمَا’da da aynı şeyi yaparlar ve أَمَ derler. أَمَا’daki elif tahfif için hazfedilir.”⁸⁶⁶

Ayetteki kırâatler: Bu ayeti İbn Mesud, Ali, Zeyd b. Sabit, el-Bakır Muhammed b. Ali, Ubeyy, er-Reb’i b. Enes, Ebû'l-‘Aliye, İbn Cemmâz, Ebû Cafer, Zubeyr b. el-Avvam ثَلَاثِينَ şeklinde “lâm”ı fethalı ve elifsiz olarak kırâat etmişleridir. Çoğunluğun okuyuşu ise لَا ثَلَاثِينَ şeklindedir ve onlar لَا’yı nafiye olarak kabul etmişlerdir.⁸⁶⁷

3.3.3.17. Ubeyy ve Abdullah b. Mesud’un Sahifelerinde لَوْلَا’nın هَلَّا Şeklinde Okunması

لَوْلَا’nın manalarından birinin de istifhâm olduğunu açıkladığı babda müellif, el-Hirev’den (v. 415) naklen لَوْلَا’nın bazen لَمْ gibi nefiy için kullanıldığını ve فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنْتَ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ “Yunus’un kavmi dışında herhangi bir ülke halkı, iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi ya!”⁸⁶⁸ ayetinin de buna delil olduğunu aktarmaktadır. İbn Hişâm, ayette açıkça bir tevbih (azarlama) manası olduğunu beyan eder ve Ahfeş el- Evsat, Kisâî, Ferrâ, Ali b. İsâ ve Nehhâs’ın ayeti فَهَلَّا كَانَتْ قَرْيَةٌ وَاحِدَةً مِنَ الْقُرَى الْمُهْلَكَةِ تَابَتْ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ مَجِيئِ الْعَذَابِ فَنَفَعَهَا ذَلِكَ مَا أَمَنْتَ قَرْيَةٌ مِنَ الْقُرَى الْمُهْلَكَةِ إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ şeklinde yorumlamışlardır. İbn Hişâm, Ubeyy ve Abdullah b. Mesud’un فَهَلَّا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنْتَ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ kırâatlerinin bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir.⁸⁶⁹

3.3.3.18. Ayetindeki Kırâatler

وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ başlığı altında ⁸⁷⁰ ayeti bağlamında çeşitli kırâatleri kullanarak إِنْ ve لَمَّا’nın durumu hakkındaki görüşleri aktaran ve bu konudaki tercihini belirten İbn Hişâm, zikredilen ayeti üç kısımda ele alır.

1. “Nun” ve “mim”in şeddesi ile إِنْ كُنَّا لَمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ okuyuş.
2. “Nun”un cezmi ve “mim”in şeddesi إِنْ كُنَّا لَمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ şeklindeki okuyuş.

⁸⁶⁶ İbn Cinnî, **Muhtesab**, I, 277.

⁸⁶⁷ Kurtubî, **el-Câmi**’, IX, 489; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 478; Hatîb, **Şerh**, III, 355.

⁸⁶⁸ Yûnus 10/ 98.

⁸⁶⁹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 458.

⁸⁷⁰ Hûd 11/ 111.

3. “Nun”un şeddesi ve “mim”in tahfîfî ile **وَأِنْ كَلَّا لَمَّا يُؤْفِقْنَهُمْ** olarak okuyuş.

4. “Nun”un “mim”in tahfîfî ile **وَأِنْ كَلَّا لَمَّا يُؤْفِقْنَهُمْ** şeklindeki okuyuş.⁸⁷¹

1. Müellif **وَأِنْ كَلَّا لَمَّا يُؤْفِقْنَهُمْ** şeklindeki okuyuşun İbn ‘Âmir, Hamza ve Hafs’ın kırâatleri olduğunu belirtir. İbn Hişâm bu noktada **لَمَّا** hakkındaki görüşlere yer verirken, kime ait olduğunu belirtmediği⁸⁷² bir yorumu şöyle aktarır: “**لَمَّا**”nın aslı **لَمِنْ** **مَا** dır. “Nun”, “mim”e çevrilmiş ve idğam edilmiş (**لَمَّا** = **لَمِنْ** **مَا**) ancak “mim”ler çoğaldığı için birinci “mim” hazfedilmiştir. Fakat İbnu’l-Hâcib (v. 646/1249), bu yorumu zayıf bulmuş ve “mim”in ağır gelmesinden kaynaklandığı ileri sürülen bu tür bir hazfin görülmediğini belirtmiştir.⁸⁷³

Ayrıca İbnu’l-Hâcib, “mim”lerin çok oluşunun hazfî gerektirmediği bağlamında şu ifadelerle yer verir: “**لَمَّا** hakkında deniliyor ki, bu ifadenin aslı **لَمِنْ** **مَا** dır. ‘Nun’, ‘mim’e idğam edilmiş ve üç ‘mim’ biraraya gelmiştir. Aynı harflerin biraraya gelmesi ağırlık yaratmış ve ilk ‘mim’ hazfedilmiştir. Bu uzak bir yorumdur ve Allah’ın kitabı, böyle bir noksanlık içermekten beridir. Bu ‘mim’in istiskâlden dolayı hazfî ne kelimada ne de şiirde vaki değilken, Allah’ın kitabı nasıl olur da (böyle bir hazif) içerir.”⁸⁷⁴

Demâmînî de bu konuda İbnu’l-Hâcib’in görüşlerine katılmış ve “bu ‘mim’ nasıl olur da ağır gelmekte ve hazfedilmektedir. Zira **وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ**”⁸⁷⁵ ayetinde idğam ile okunanlarla birlikte sekiz “mim” mevcut olmasına rağmen, hazif söz konusu olmamıştır” diyerek, itiraz gerekçesini zikretmiştir.⁸⁷⁶

İbnu’l-Hâcib’in **لَمَّا** konusunda aktardığı ve zayıf gördüğü görüşlerden biri de şudur: “**لَمَّا**”nın aslı **لَمَّا**’dır. Bu kelime **جمعاً** manasına gelir. Sonra vasıl halî vakıf haline icra edilerek, tenvin hazfedilmiştir. Ben bu görüşü zayıf görmekteyim çünkü **لَمَّا**’nın bu manada kullanımı zayıf bir yorumdur. Ayrıca vasıl halinde munsarîf olan bir kelimedenden tenvinin hazfedilmesi daha da zayıf bir tevildir.”⁸⁷⁷

Müellifin (İbnu’l-Hâcib’in) zayıf gördüğü bir diğer görüş de şudur: “Bu kelimenin aslı **لَمَّ**’nın **فَعْلَى** vezninde kullanımından ibarettir. **لَمَّ** ile **لَمَّى** aynı

⁸⁷¹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 492- 496.

⁸⁷² Hatip, bu ifadelerin İbnu’l-Hâcib’e ait olduğunu, onun *el-Emâlî* isimli eserinde bu lafızlara işaret olduğunu belirtir. Aynı zamanda el-Hatip, Ebû Hayyan’ın *Bahru’l-Muhîr* isimli eserinde bu ifadeleri Mehdevî ve ‘Ukberî’ye dayandırdığını söyler. Hatîb, **Şerh**, III, 492.

⁸⁷³ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 492- 493.

⁸⁷⁴ İbnu’l-Hâcib, Ebû ‘Amr Osman, **Emâlî İbnu’l-Hâcib**, thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre, Dârü’l-Ceyl, Beyrut, trs., II, 166.

⁸⁷⁵ **قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ** “Ona denildi ki: Ey Nuh! Sana ve seninle birlikte bulunanlardan birçok ümmete bizden esenlik ve bereketlerel (gemiden) in.” Hûd 11/ 48.

⁸⁷⁶ Hatîb, **Şerh**, III, 526.

⁸⁷⁷ İbnu’l-Hâcib, **Emâlî**, II, 166; İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 493.

manadadırlar fakat **لَمْ** elif-i tenis sebebiyle gayr-ı munsarîf olmuştur. Ancak bu lafzın, zikredilen şekilde kullanımı görülmemiştir. Veleve ki **لَمْ** şeklinde kullanıldı, neden **يَاء** ile yazılmadı ve imâle ile okuyuşu kırat tarzı edinmiş kâiler neden onu imâle ile okumadı?⁸⁷⁸

Netice olarak İbnu'l-Hâcib, **لَمْ**'nin cezm eden **لَمْ** olduğunu ve fiilinin hazfedildiğini, takdirin ise **لَمْ يُمْهِلُوا** olduğunu ifade eder.⁸⁷⁹

İbn Hişâm ise kendisinin tercih ettiği görüşü şöyle açıklar: “Evlâ olan ayetin **لَمْ** **يُؤْفُوا أَعْمَالَهُمْ** şeklinde ayetin takdir edilmesidir. Yani onların amellerinin karşılığı şimdiye kadar ödenmedi ama ileride ödenecektir.”⁸⁸⁰

2. İkinci kısımda **إِنَّ**'nin tahfîfi ve **لَمْ**'nin teşdidi ile okunan ve Ebû Bekr Ş'ube'ye ait **إِنَّ كَلَّ لَمْ** ve **إِنَّ كَلَّ لَمْ** kırâatini değerlendiren İbn Hişâm, bu konuda iki vecih olduğunu bildirir. Birincisinde **إِنَّ** **لَمْ**'den hafiflemiş, **لَمْ** ise şeddeli olarak gelmiştir. İkincisinde ise **إِنَّ** nafiye, **لَمْ** ise **لَا** manasındadır.⁸⁸¹

3. Üçüncü kısımda ise müellif, Ebû 'Amr ve Kisâî'ye ait “nun”un teşdîdî ve “mim”in tahfîfi ile okunan kırâati ve Nâfî' ve İbn Kesîr'e ait “nun” ve “mim”in tahfîfi ile okunan kırâati ele alır. Birincisinde **إِنَّ**'nin şedde ile okunduğunu ve vücûben amel ettiğini, ikinci gruptakilerin okuyuşunda ise **إِنَّ**'in **إِنَّ**'den hafiflediğini ve iki vecihten birine göre amel ettiğini belirtir.⁸⁸²

Birincisinde **إِنَّ** aslı üzere teşdîd ile kullanılmış ve vücûben amel etmiştir. İkincisinde ise **إِنَّ** **إِنَّ**'den hafiflemiş ve iki vecihten biri üzerine amel ettirilmiştir. **لَمْ**'daki “lâm” her iki kırâatte de ibtidâ lâmidir.⁸⁸³

Bazılarına göre tahfif kırâatinde bu lâm'ın **إِنَّ** nafiye ile **إِنَّ** muhaffefeyi birbirinden ayırmak için geldiğini söyleyen İbn Hişâm, bu görüşe katılmadığını belirtir. Zira bu “lâm” hem **إِنَّ**'nin tahfîfinde hem de ihmâlinde (amel etmemesinde) gelmiştir. **لَمْ**'daki **مَا** ise **لَمْ**'da bulunan “lâm” ile **لِيُؤْفِيَهُمْ**'daki “lâm”ı birbirinden ayırmak için gelen zâide “lâm”dır.⁸⁸⁴

⁸⁷⁸ İbnu'l-Hâcib, **Emâli**, II, 166; İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 493.

⁸⁷⁹ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 493.

⁸⁸⁰ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 495.

⁸⁸¹ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 496.

⁸⁸² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 496.

⁸⁸³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 496.

⁸⁸⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 497.

Görüldüğü üzere müellif, Hûd 11/111. ayette bulunan **إِنْ** ve **لَمَّا**'nın okunuşu ve türünü tespit konusunda üç gruba ayırdığı görüşlerden bahsederken temel ayrımı kırâatlerle yapmıştır.

3.3.3.19. كَلِمَةِ اُمِّهَاتِ Kelimesinin Damme ve Fetha ile okunması

İbn Hişâm ما nin isim ve harf olarak kullanıldığını, harf olarak kullanıldığı vecihlerden birinin ما nâfiye olduğunu belirtir. Hicazlıların, Tihâmelilerin ve Necdîlerin isim cümlesinin başına gelen bu harfe belirli şartları taşımak kaydıyla ليس gibi amel ettirdikleri bilgisine yer veren müellif مَا هَذَا بِشَرًّا “...bu bir insan değil...”⁸⁸⁵ ve مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ “...O kadınlar, onların anaları değildir.”⁸⁸⁶ ayetini şâhit getirir. Bunun yanı sıra İbn Hişâm, Âsım’dan bir rivâyette bu ayetin, Temim lehçesine göre مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ şeklinde ref ile okunduğunu belirtir.⁸⁸⁷

أُمّهَاتِهِمَ ayetindeki kırâatler: Cumhur bu ayeti أُمّهَاتِهِمَ olarak fetha ile okurken, el-Mufaddal b. Muhammed b. Y'alâ ed-Dabî,⁸⁸⁸ Âsım'dan naklettiği bir rivâyette onun, أُمّهَاتُهُمَ kelimesini ref ile okuduğunu belirtir.⁸⁸⁹

Âsım'dan nakledilen rivâyet, Temim lehçesine göre okunmuş ve ما'ya amel ettirilmeden هُنْ mübteda, أُمَمَاتُهُمْ ise haber olarak kabul edilmiştir. İbn Hişâm aynı durumda ما'nın amel edip etmemesi noktasında farklı kırâatleri şâhit getirerek, farklı lehçelerdeki iki okuyuşun da mümkün olduğunu ifade etmiştir.

3.3.3.20. İbn Mes'ud'un Mushafında مِنْ Yerine بعض Kelimesinin Okunması

مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ، İbn Hişâm, “تبعيض” olduğunu belirten İbn Hişâm, “İçlerinden Allah’ın konuştukları vardır.”⁸⁹⁰ ayetinde مَنْ’in bu manaya geldiğini ifade etmektedir. Müellif, مَنْ’in “تبعيض” manasına gelmesinin, مَنْ yerine بعض kelimesi getirildiğinde anlamda bir değişikliğin meydana gelmemesiyle anlaşılabileceğini söyler.

⁸⁸⁵ Yûsuf 12/ 31.

⁸⁸⁶ el- Mücâdele 58/ 2.

⁸⁸⁷ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 42, 43.

⁸⁸⁸ Ebû'l-Abbâs, el-Mufaddâl b. Muhammed b. Y'alâ Âmir ed-Dabî. (v. 168/ 784) Râvî, şiir, edebiyat ve eyyâmü'l-Arap konusunda allâme olarak nitelendirilir. İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec, **Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm**, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 197, s. 75.

⁸⁸⁹ Ebû Havyân, **Bahr**, VIII, 231, Zemahşerî, **el-Kessâf**, IV, 473; Hatîb, **Serh**, IV, 43.

⁸⁹⁰ el- Bakara 2/ 253.

İbn Hişâm, *حَتَّى تُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ* ⁸⁹¹ayetini İbn Mes'ud'un *حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ* şeklinde okuduğunu belirtir. ⁸⁹²

Görüldüğü üzere müellif, *من*’in “teb’îd” manasını İbn Mes'ud'un sahifesindeki bir okuyuşla temellendirmiştir.

3.3.3.21. *أَيَّ*’ya Bitişmiş *ها*’nın Elifsiz ve Damme ile Okunması

أَيَّ’ya bitişmiş *ها*’nın ⁸⁹³ Beni Esed lehçesinde “elif”inin hafzesilmesinin câiz olduğunu belirten İbn Hişâm, *أَيَّ*’nın dammesine ittibâen *ها*’nın da dammeli olarak *أَيَّه* şeklinde okunduğunu ifade eder. Müellif bu konuda İbnu’l-Enbârî’nin vasıl halinde damme ile okuduğu *سَنَفَرُغْ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ* ⁸⁹⁵ *وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ* ⁸⁹⁴ *أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ* ⁸⁹⁶ kırâatlerini şâhid olarak getirir. ⁸⁹⁷

Ayetlerdeki kırâatler: 1) Nûr 24/31: Ebû ‘Âmir vasıl halinde bu ayeti *أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ* şeklinde *ها*’yı kendisinden öncekine ittiba için damme ile okumuştur. Bu kırâat el-Ukberî’ye göre kullanımdan uzak, Ebû Ali el-Fârisî tarafından ise zayıf bir kırâat olarak yorumlanmıştır. İbnu’l-Enbârî, bunun sadece bir lehçe olduğu görüşündedir. Zemahşerî mezkûr kırâati şu şekilde temellendirir: “Vasıl halinde hemze hafzedildiğinde *ها*’nın üzerine fetha ağır gelir. Bu durumda *ها* resm-i mushafa uygun olması için dammelenir. Bazılarına göre bu okuyuş temellendirmesi bulunmayan şaz bir kullanımdır.” Cumhurun bu ayetteki kırâati ise vasl halinde, kendisinden sonra “elif” bulunduğu için *ها*’yı fetha ile okuma şeklindedir. ⁸⁹⁸

2) Zuhrûf 43/49: İbnu’l-Enbârî, Ebû Hayve ve Yahya b. Vessâb, vasıl halinde “elif”in hafzedilmesi sebebiyle *ها*’nın dammesi ile okumuşlardır. Görüldüğü üzere İbnu’l-Enbârî bu okuyuşta münferit kalmamıştır. Ayrıca bu ayet, vakıf halinde “elif”in hafzî ve “hâ”nın sükûnu ile de kırâat edilmiştir ki bu okuyuşlar İbn Kesîr, İbnu’l-Enbârî,

⁸⁹¹ *لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ* “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça asla iyiliğe erişemezsiniz.” Âli İmrân 3/ 92.

⁸⁹² İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 139.

⁸⁹³ Genel kabule göre bu *ها* harftir. Bu sebeple konuyu harfe özgü kırâatler başlığı altında incelemeyi uygun bulduk.

⁸⁹⁴ *أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ* “Ey iman edenler!” en- Nûr 24/ 31.

⁸⁹⁵ *وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ* “Dediler ki: Ey sihirbaz!” ez- Zuhrûf 43/ 49.

⁸⁹⁶ *سَنَفَرُغْ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ* “Yakında sizi de hesaba çekeceğiz, ey cin ve insanlar!” er- Rahmân 55/ 31.

⁸⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 320.

⁸⁹⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 414; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 225; Bennâ, *İthâf*, s. 410; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 142; İbn Mucâhid, *es-Seb’a*, s. 455; İbn Atiyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdu’l-Hak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1422/ 2001, IV, 180.

‘Âsım, Hamza, Cafer, Nâfi’ ve Halef’in okuyuşlarıdır. Onların bu şekilde okuma gerekçeleri resm-i mushafın “elif”siz gelmesidir.

3) Rahmân 55/31: Burada da kırâatler, yukarıda zikredilen iki ayetteki kırâatlerle benzerdir. İbnu’l-Enbârî bu ayette vakıf ve vasılda “ha”yı damme ile okumuştur.⁸⁹⁹

Dilciler tarafından “kullanımdan uzak, zayıf ve temellendirilmesi bulunmayan” olarak tanımlanan bu okuyuşların, İbn Hişâm tarafından dilsel bir kâidenin inşası için şâhid olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir.

3.3.3.22. İstifham Hemzesinin “Vav”a Dönüşmesi

İbn Hişâm’ın kırâatlerle istişhâd ettiği konulardan biri de istifhâm hemzesinden dönüşmüş “vav”dır. Müellif bu bağlamda Kunbûl’e ait ⁹⁰⁰ قَالَ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ □ وَأَمِنْتُمْ ve ⁹⁰¹ قَالَ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ □ وَأَمِنْتُمْ kırâatlerini şâhid getirir. Ayetler çoğunlukla ⁹⁰² وَأَمِنْتُمْ ve ⁹⁰³ وَأَمِنْتُمْ kırâat edilirken, istifhâm hemzesinden önce dammenin gelmesiyle hemze “vav”a dönüşmüştür.⁹⁰⁴

Mülk 67/15, 16: el-Kavvâs rivâyetinde İbn Kesîr ve Kunbûl, vasıl halinde hemzeyi “vav”a çevirmiş ve ikinci hemzeyi teshil ile okumuşlardır. Ancak vasıl söz konusu olmayıp iptida yapılırsa, “vav”a çevirilmeden birinci hemze tahkik ile ikincisi ise teshil ile okunur.⁹⁰⁵

Arâf 7/123: Kunbûl’dan vasıl halinde (ki bu rivâyet el-Kavvâs ve el-İhrîr’in İbn Kesîr’den naklettikleri rivâyettir) birinci hemzenin “vav”a dönüştürüldüğü, ikincisinin ise teshil ile okunduğu وَأَمِنْتُمْ kırâati naklolunmuştur.⁹⁰⁶

“Elif” harfinin, bazen iki hemze arasına girip fasıla görevi yaptığını belirten İbn Hişâm, وَأَمِنْتُمْ ⁹⁰⁷ ifadesinin bazı kırâatlerde وَأَمِنْتُمْ şeklinde okunduğunu söyler.⁹⁰⁸ Bu

⁸⁹⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 414; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 225; Bennâ, **İthâf**, s. 410; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, II, 142; İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 455; İbn Atiyye, **el-Muharrer**, IV, 180.

⁹⁰⁰ “O, hûlâdî jecel lekum el-âzûd dâulâ fânuşûvâ fî mâkibihâ vâkûlâ min rûqihî vâlihî el-nüşûr, âminüm min fî el-semâvân ân yâxîfâ bîkum el-âzûd fâidâ hî tûmûr yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi, onun üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızından yiyin. Dönüş ancak onadır. Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? Bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor.” el- Mülk 67/ 15, 16.

⁹⁰¹ “Fîravun: Ben size izin vermeden ona iman ettiniz öyle mi? dedi.” el- Arâf 7/ 123.

⁹⁰² İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 418, 419.

⁹⁰³ Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 296; İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 644; Bennâ, **İthâf**, s. 51, 420; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, I, 363.

⁹⁰⁴ Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 365; İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 290; Bennâ, **İthâf**, s. 287; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, II, 271; Abdullâtîf el-Hatîb, **Mu’cemu’l-Kirâât**, Dâru Sa’diddîn, I. Baskı, Dimaşk, 1422/2002, III, 130.

⁹⁰⁵ “İn el-lâzînâ kûfûrâ sâvâa ‘alîhîm ândertümüm âm lîm tûdîrümüm lâ yûmûnûn *“Küfre sapanlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir.”* el- Bakara 2/ 6.

durumda birinci hemze istifhâm hemzesi, akabinde gelen “elif” elif-i zâide, ikinci hemze ise ifâl bâbının hemzesidir.⁹⁰⁷

Ebû ‘Amr, Kâlûn, Nâfi’den İsmâîl b. Cafer, Hişâm, ‘Ameş, Ebû Cafer, Yezîdî, İbn Abbâs ve İbn İshâk ءالْأَنْدَرْتَهُمْ şeklinde elifi iki hemzenin arasına koyarak ve akabinde ikinci hemzeyi teshil ile okumuşlardır. Bu kırâati Sîbeveyh ve el-Halîl b. Ahmed tercih etmiştir. Tercih edilen bu okuyuş Kureyş, Hicâz ve Beni Sa’d lügatıdır.⁹⁰⁸

3.3.4. İsim-Fiil-Harf Bağlamında Birden Fazla Vafın Söz Konusu Olduğu Kırâatler

Bu başlık altında İbn Hişâm’ın *Muğni’l-lebîb*’de şâhid olarak getirdiği kırâatler içerisinde, aynı ayette isim- fiil-harf bağlamında birden fazla vafın söz konusu olduğu veya aynı kelimenin isim-fiil- harf olmasında ihtilaf olduğu kırâatlere yer verilmiştir.

3.3.4.1. عصبه Fiili ve بعد Kelimesindeki Okuyuş Farklılıkları

إِذَا’nin iki vecihle gelip bunlardan ilkinin müfâcee olduğunu belirten İbn Hişâm, bu durumda إِذَا’nin isim cümlesine dâhil olduğunu, cevaba ihtiyacı olmadığı, ibtidâ konumunda gelmediği ve manasının hâl olduğunu ifade eder. Kur’ân-ı Kerimde إِذَا’nin daima haberi ile birlikte kullanıldığını açıklayan müellif, فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ, فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى, فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ⁹⁰⁹ gibi ayeti kerimelerden örnekler sunar. Eserinde “Zenbûriye meselesi” olarak bilinen meseleye إِذَا bahsinde yer veren İbn Hişâm, Kisâî ile Sîbeveyh arasında geçen bu olayı şöyle aktarır: Rivâyete göre Sîbeveyh, Bağdat’a Bermekiler’in yanına gelir. Yahya b. Hâlid de Kisâî ile Sîbeveyh’i münazara için biraraya getirmek ister. Sîbeveyh geldiğinde Ferrâ ve Halef⁹¹⁰ onu karşılar ve bazı sorular sorar. Verdiği her cevap karşısında “hata ettin” demeleri üzerine Sîbeveyh “bu bir terbiyesizliktir” şeklinde karşılık verir ve Kisâî gelene kadar kendilerine cevap vermeyeceğini ifade eder. Kisâî gelince Sîbeveyh’e “sen mi bana soracaksın yoksa ben mi?” dediğinde Sîbeveyh onun sormasını ister. Bunun üzerine Kisâî, “قَدْ كُنْتَ أَظُنُّ أَنَّ الْعَرَبَ أَشَدَّ لَصِيَّةً مِنْ” فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ, فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى, فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ şeklinde mi yoksa إِيَّاهَا olarak mı söylersin?”

⁹⁰⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 435.

⁹⁰⁷ Hatîb, *Şerh*, IV, 435.

⁹⁰⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 171; İbn Mucâhid, *es-Seb’a*, s. 135; Bennâ, *İthâf*, s. 169; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 363; Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, I, 35.

⁹⁰⁹ Ayet numaraları sırasıyla şöyledir: Taha 20/ 20, el- Enbiya 21/ 97, Yâsîn 36/ 29.

⁹¹⁰ İbn Hişâm’ın burada bir yanılışı söz konusudur. Zira onun bahsettiği Halefu’l-Ahmer’dir. Ancak Sîbeveyh ’i karşılayan Ali b. Mübârek el-Ahmer olup, bu kişi Kisâî’nin öğrencisi ve Ferrâ ’nın arkadaşısıdır. Müellifi yanıltan husus, el-Ahmer isminin benzerliğidir. Şuayb, *Menhec*, s. 167.

deyince Sîbeveyh “فَإِذَا هُوَ هِيَ” şeklinde söylerim. Burada mensup zamir câiz değildir” demiştir. Kisâî Arapların hem ref hem de nasp ile okuduklarını, dolayısıyla iki okuyuşun da uygun olduğunu ifade etmesi üzerine Yahya b. Hâlid el-Bermeki, “ikiniz de ihtilaf ettiniz, sizler beldelerinizin reislerisiniz, şimdi sizin aranızda kim hakemlik yapacak” deyince eKisâî, kapıdaki Arapların hakemlik yapabileceğini, Basra ve Kûfelilerin dile dâir verilerini onlardan derlediklerini söyler. Yahya ve C’afer, Kisâî’ye “haklısın” der ve bedevi Araplar hakemlik yapmak üzere içeri çağrılır. Bedeviler Kisâî’yi haklı bulunca Sîbeveyh susar. Bunun üzerine Yahya, Sîbeveyh’e on bin dirhem verir. Sîbeveyh İran taraflarına yönelir ve vefat edene kadar orada kalıp Basra’ya dönmez. Rivâyete göre Araplar rüşvet almış veya Kisâî’nin Halife Harun er-Reşîd yanındaki saygınlığını bildikleri için onun haklı olduğunu söylemişler, ancak mensup zaminin kullanıldığı okuyuşu telaffuz etmemişlerdir. Sîbeveyh, Yahya’ya “Araplara nasp okuyuşla bu ifadeyi telaffuz etmelerini söyle, göreceksin dilleri cümleyi böyle okumaya varmaz” diyerek haklılığını vurgulamıştır.⁹¹¹

İbn Hişâm bu konuda Sîbeveyh’in haklı olduğunu belirtmek için şu ifadeleri kullanır: “Bu konuda haklı olan kişi Sîbeveyh’tir. Zira ayetlerde فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى⁹¹² فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا şeklinde kullanılmıştır. Kisâî’nin iddia ettiği üzere هِيَ بَيَضَاءُ⁹¹³ şeklindeki kullanımın Araplar tarafından istimal edildiği kabul edilse de bu, kıyasa ve fasih kullanıma aykırıdır. لَنْ ile muzâri fiilin cezmedilmesi, لَمْ ile naspedilmesi gibi... Sîbeveyh ve Basra ekolü mensupları, bazı Araplar tarafından konuşulsa bile bu tür kullanımlara iltifat etmezler.”⁹¹⁴

İbn Hişâm, Kisâî’nin mensup zamiri kullanmasının çeşitli temellendirmelerinin mevcut olduğunu ifade eder. Ebû Bekr b. el-Hayyâz’a ait **birinci görüşe** göre إِذَا zarftır ve bu durumda إِذَا’nın وَجَدْتُ ve رَأَيْتُ fiillerinin anlamını ihtiva ettiği için mefûl alması câizdir. **İkinci görüşe** göre mensup zâmir, merfu zâmir yerine kullanılmıştır. Bu görüşün sahibi olan İbn Mâlik إِيَّاكَ يُعْبَدُ⁹¹⁵ kırâatini şâhid olarak getirmiştir.⁹¹⁶

Bu kırâat İbn Hişâm tarafından el-Hasenü’l-Basrî’ye dayandırılmakla beraber, Ebû’l-Meclez ve Ebû’l-Mutevekkîl de ayeti meçhul sigâ ile إِيَّاكَ يُعْبَدُ şeklinde kırâat

⁹¹¹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 55- 58.

⁹¹² فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى “(Musa) da onu attı. Bir de ne görsün o, hızla akan bir yılan olmuş.” Tâhâ 20/ 20.

⁹¹³ هِيَ بَيَضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ “Elini (koynundan) çıkardı. Bir de ne görsünler o, bakanlar için bembeyaz olmuş.” el- Arâf 7/ 108.

⁹¹⁴ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 63, 64.

⁹¹⁵ إِيَّاكَ تُعْبَدُ “Yalnız sana ibadet ederiz” el- Fâtîha 1/ 5.

⁹¹⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, II, 64, 65.

etmişlerdir. Mekke ehlinden bazıları ayeti نَعْبُدُ şeklinde okurken, Zeyd b. Ali, Yahya b. Vesâb ve Ubeyd b. Umeyr el-Leysî “nun”un kesresi ile نَعْبُدُ olarak kırâat etmişlerdir.⁹¹⁷ ed-Demâmînî, zikredilen kırâatin “ta” ile mi yoksa “ya” ile mi okunduğu konusunda tereddüt ettiğini; ayetin تَعْبُدُ olarak okunması durumunda takdirin أَنْتَ تُعْبُدُ şeklinde olduğunu, يَعْبُدُ olarak okunması durumunda ise hazfın gerektiğini ve أَنْتَ إِلَهٌ يُعْبَدُ şeklinde takdir edildiğini ifade etmektedir.⁹¹⁸

İbn Hişâm’ın zikrettiği **üçüncü görüş** ise إِيَّاهَا’nın mefûlü bih oluşudur. Aslında zamir burada mefûlü bihe eşit veya onun benzeri olmakta, sonra fiil hazfedilip zamir ondan ayrılmaktadır. Bu görüşün de İbn Mâlik’e ait olduğunu belirten müellif, Hz Ali’ye ait لَنْ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَ نَحْنُ غَضَبَةٌ⁹¹⁹ kırâatinin bunu desteklediğini aktarmaktadır. Bu kırâate göre hazfedilen fiil نُوْجِدُ غَضَبَةً veya نُرَى غَضَبَةً olarak takdir edilmektedir.⁹²⁰ غَضَبَةٌ ifadesinin nasp okunması durumunda mana نحن نجتمع عصبية şeklinde olur. Bu durumda haber mahzûf ve غَضَبَةٌ kelimesinin âmîlidir. غَضَبَةٌ kelimesi de hâl olarak mensuptur.⁹²¹

Görüldüğü üzere müellif, إِذَا’nın daima haberi ile kullanıldığını belirtmekte ve ayetlerden örnekler sunmaktadır. Bu bağlamda “zenburiye meselesi” olarak bilinen konuya da temas eden İbn Hişâm, Sîbeveyh’in haklılığını belirtmekle beraber, Kisâî’nin görüşünün temellendirilmesi hususundaki yorumlara da yer verir. Bu konuda müellif, ikinci ve üçüncü temellendirmelerde İbn Mâlik’ten aktarımla farklı kırâatlerle yapılan istişhâdları aktarır. Bu konuyu müşterek kırâatler konusunda ele alma gerekçemiz, ikinci temellendirmede عَبَدُ fiilinin farklı versiyonlarının kullanılması, üçüncü temellendirmede ise isim olan عَصَبَةٌ kelimesinin nasp ve ref okunuşlarının şahid getirilmesidir. Konu bütünlüğü açısından iki kırâat de aynı konu bağlamında kullanıldığı için meseleyi müşterek kırâatler başlığı altında incelemeyi uygun bulduk.

3.3.4.2. إِذَا’ın İrabı Konusunda Farklı Görüşler

İbn Hişâm, إِذَا hakkındaki farklı vecihleri zikrederken, cumhurun إِذَا’ın ya zarf ya da muzâfun ileyh olarak gelebileceği görüşünü aktarır. وَ اذْكُرُوا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا⁹²² ayetinde إِذَا’ın mahzûf bir mefûlün zarfı olduğunu, ayetin اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا şeklinde

⁹¹⁷ Ebû Hayyân, **Bahr**, I, 140; Hatîb, **Şerh**, II, 65.

⁹¹⁸ Demâmînî, **Şerhu’l-Demâmînî**, I, 347.

⁹¹⁹ قَالُوا لَنْ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَ نَحْنُ غَضَبَةٌ إِيَّا إِذَا لَخَابِرُونَ “Onlar da şöyle dediler: Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse, biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz.” Yûsuf 12/ 14.

⁹²⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-İlebb**, II, 66, 67.

⁹²¹ Suyûtî, **Hem’ul-Hevâmi**, II, 27; Hatîb, **Şerh**, II, 65.

⁹²² el- Araf 7/ 86.

takdir edildiğini belirtir. Ayrıca *وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ* ayetinin de bu takdiri desteklediğini ifade eder. İbn Hişâm'a göre Zemahşerî'nin, *لَمِنْ مَنْ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ*, *إِذْ* in ref mahallinde olduğu, dolayısıyla ayetin *لَمِنْ مَنْ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَقَدْ بَعَثَ* şeklinde takdir edilmesinin câiz olduğu görüşü gariptir. Müellife göre Zemahşerî'nin bu görüşünden anlaşılan, *إِذْ* in mübteda olduğudur. Ancak İbn Hişâm'a göre cumhur-u ulema içinde bu doğrultuda görüş beyan eden olmamıştır.⁹²³

İbn Hişâm'ın Zemahşerî'ye ait bu ifadeleri aktarırken lafzi aktarım yerine çoğunlukla manen aktarım yaptığı görülmektedir. Mesela Zemahşerî eserinde *إِذْ* in ref olmasının câiz olduğu gibi bir ifadeye yer vermemiş, ancak İbn Hişâm bu şekilde aktarmıştır.⁹²⁴

Muğni'l-lebîb şârihlerinden ed-Demâmînî, İbn Hişâm'ın Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirisi hakkında şunları söylemektedir: “Madem cumhur, izafe edildiği durumlarda *إِذْ* in zarfiyye olmaktan çıktığını ifade etmekte ve mefûl veya bedel olarak geldiği durumların vaki olduğu diğer bazı âlimler tarafından kabul edilmektedir, öyleyse *إِذْ* mutasarrıf bir zarftır ve mübteda olarak ref olmasına hiçbir mani yoktur.”⁹²⁵

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, Zemahşerî'nin, *إِذْ* in ref olduğu noktasında şahit olarak getirdiği kırâate yer vermekte, ancak cumhur-u ulemanın bu şekilde görüş beyan etmemesi gerekçesiyle onun bu istişhâdını reddetmektedir. Ancak müellifin bu eleştirisi ed-Demâmînî tarafından reddedilmiş ve Zemahşerî'nin görüşünün, Arap dilinde bir veçhi olduğu ifade edilmiştir.

3.3.4.3. İfadesindeki Farklı Okumalar

Nehyin tekidi amacıyla kullanılan *لام الجحود* (lâmu'l-cehûd)⁹²⁶ hakkında bilgi veren İbn Hişâm, bu “lâm”ın *ما كان* veya *لم يكن* ifadelerinden sonra geldiğini açıkladıktan sonra, Kisâ (v. 189) dışındaki yedi kırâat âliminin okuyuşlarında *وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَيَتَزُولُ مِنْهُ* şeklinde geçen kırâatteki kesralı “lâm”ın *لام الجحود* sanıldığını ifade etmektedir. Müellife göre ayetteki “lâm” sanıldığının aksine *لام الجحود* değildir. Ona göre “kâne”yi

⁹²³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 11- 15.

⁹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 427.

⁹²⁵ Demâmînî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Şerhu'd-Demâmînî 'alâ Muğni'l-lebîb*, Messesetu't-Târihi'l-‘Arabî, I.Baskı, Beyrut, 1428/ 2007, I, 313.

⁹²⁶ Menfi “kâne”nin haberine dâhil olan “lâm”dır.

⁹²⁷ *“وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَيَتَزُولُ مِنْهُ الْجِبَالُ”* *“Onlar gerçekten tuzaklarını kurmuşlardı. Tuzakları sebebiyle dağlar yerinden oynayacak olsa bile Allah, onu bilir (tuzakları Allah katındadır.)”* İbrâhîm 14/ 46.

nefyetmek amacıyla ما ve لم dışındaki olumsuzluk harfi kullanıldığı için fiile dâhil olan “lâm”ın لام الجود olduğu söylenemez. Ayrıca ayetteki كان ve تزول nun fâillerinin farklı olması⁹²⁸ da zikredilen “lâm”ın لام الجود olmadığını göstermektedir. İbn Hişâm’a göre “lâm” كَيْ manasında olup, إِنَّ ise şartıyyedir. Yani onların cezalarının karşılığı Allah katındadır. Onların hileleri, büyüklükte dağlara benzeyen çetin işleri ortadan kaldıracak şiddette olsa bile, Allah’ın gazabı, onların hilelerinden daha büyüktür.⁹²⁹ Bu yorum aynı zamanda Zemahşerî’ye aittir. Benzer ifadelere el-Keşşâf’ta rastlamak mümkündür.⁹³⁰

İbn Hişâm’ın Kisâî dışındaki yedi kırâat imamına ait olduğunu ifade ettiği ayetteki لَتَزُولْ ifadesini cumhur, birinci “lâm”ın kesrası ve ikinci “lâm”ın fethasıyla okumuşken; Kisâî لَتَزُولْ şeklinde birinci “lam”ın fethası ve ikinci “lâm”ın dammesiyle kırâat etmiştir. Kisâî dışında, İbn ‘Abbâs, Mücâhîd, İbn Vesâb, İbn Muhaysin, İbn Cüreyc ve Ali b. Ebi Tâlib de bu ayeti لَتَزُولْ olarak okumuşlardır.⁹³¹

Bu konuyu müşterek kırâatle başlığı altında değerlendirmemizin gerekçesi, لتزول ifadesininin fiil ve harften oluşmasıdır.

3.3.4.4. فَيَذْنُونُ Fiilinde ve من İfadesindeki Okuyuş Farklılıkları

“لو” bahsinde, “لو”in çâşitli kısımlarından bahseden İbn Hişâm, bunlardan birinin de لُو gibi mastar yapan, ancak nasp etmeyen “لو” olduğunu ifade eder. Müellif “لو”in bu tarz kullanımının çoğunlukla kendisinden sonra يَوْذُ fiillerinin vuku bulduğu durumlarda olduğunu söylemektedir. O, bu kullanıma örnek olarak يَوْذُ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Onların her biri bin yıl yaşamak ister.”⁹³² ve وَذُوا لَوْ تُذْهِئُ “İstediler ki onlara karşı yumuşak davranasın.”⁹³³ ayeti kerimelerini şâhid getirir.⁹³⁴

İbn Hişâm, âlimlerinin çoğunun لُو’i masdariyye olarak kabul etmediklerini (maniûn), masdariyye olarak kabul edenlerin (müsbîtûn) Ferrâ, Ebû Ali, Ebû’l-Bekâ, Tebrîzî⁹³⁵ ve İbn Mâlik olduğunu belirtir. لُو’i masdariyye olarak kabul etmeyenler (maniûn), يَوْذُ أَحَدُهُمْ لَوْ ayetindeki لُو’in şartıyye olup, يَوْذُ fiilinin mefûlü olduğunu ve

⁹²⁸ كان nin fâili الجبال nun ki ise الجبال kelimeleridir.

⁹²⁹ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 166-168

⁹³⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 544

⁹³¹ Taberî, **Tefsir**, XIII, 720; Ebû Hayyân, **Bahr**, X, 426; Ukberî, **et-Tibyân**, s. 773; İbn Cinnî, **Muhtesab**, I, 365

⁹³² el- Bakara 2/ 96.

⁹³³ وَذُوا لَوْ تُذْهِئُ فَيَذْنُونُ “İstediler ki yumuşak davranasın, böylece onlar da sana yumuşak davranasın.” el-Kalem 68/ 9.

⁹³⁴ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 403.

⁹³⁵ Yahya b. Ali b. Muhammed İbnu’l-Hatib et-Tebrîzî. Nahiv, lügat ve edebiyat alanlarında önde gelen şahsiyetlerden biridir. h. 502 senesinde vefat etmiştir. Suyûtî, **Buğyetu’l-vu‘at**, II, 338.

cevabının da hazfedildiği görüşündedirler. Onlara göre ayetin takdiri **يَوْمَ أَخَذَهُمُ الثَّغْمِيرَ لَوْ** şeklindedir.⁹³⁶

Müsbitûn ise **فَيَذْهَبُونَ** kırâatini, **فَيَذْهَبُونَ**'daki “nun”un hazfedilmesi sebebiyle şâhid getirir. Onlara göre **فَيَذْهَبُونَ**'daki “nun” **تَذْهَبُونَ** **أَنْ تَذْهَبُونَ** şeklindeki manasına atfen naspedilmiştir. Ancak müellif müsbitunun **تَوَدُّ لَوْ أَنْ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا أَمَدًا بَعِيدًا**⁹³⁷ ayetinde **لَوْ**'in **أَنْ**'nin başına gelmesiyle bu görüşlerinde işkâle düşmüş olduklarını belirtir.⁹³⁸

İbn Hişâm, müsbitunun bu işkâli kendilerince şöyle çözdüğüne değinir: “Onlara göre ayette **لَوْ** **أَنْ**'nin başına gelmiştir ancak ortada mahzup bir fiil vardır.⁹³⁹ Yani ayetin takdiri **لَوْ ثَبَتَ أَنْ بَيْنَهَا** şeklindedir. Ayrıca İbn Mâlik'e **فَلَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ**⁹⁴⁰ ayetinde masdar olan **لَوْ**'in **أَنْ**'nin başına nasıl geldiği konusunda soru yöneltilmiş, o da arada mahzup bir fiilin bulunduğu şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca İbn Mâlik, ayette bir lafzın müradifi olan başka bir lafızla tekidinin söz konusu olduğunu ifade etmiş ve bu şekilde yapılmış tekide **فَجَاجَا سُبُلًا**⁹⁴¹ ayetini örnek vermiştir.”⁹⁴²

İbn Hişâm, söz konusu iki gerekçeyi değerlendirirken birincisinde, **لَوْ**'in masdariyye olmadığını, ikinci cevabın ise tartışmaya açık olduğunu belirtir ve akabinde şu şekilde yorumda bulunur: “İsmi mevsuller veya harfi mevsullerin sileleri gelmeden önce tekid edilmesi Zeyd b. Ali'nin **وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلُكُمْ**⁹⁴³ kırâatinde olduğu gibi ancak şaz bir durumdur.”⁹⁴⁴

Tartışma konusu olan Şuarâ 26/102 ayetinde harf-i mevsul olan **لَوْ**, silesi kullanılmadan kendisi gibi harf-i mevsul olan **أَنْ** ile tekid edilmiştir. Müellif, ism-i mevsul olan **الَّذِينَ**'nin silesi kullanılmadan, kendisi gibi ism-i mevsul olan **مَنْ** ile tekid edildiği Zeyd b. Ali'ye ait olan kırâati şâhid getirerek, bu tarz bir kullanımın şaz olduğu doğrultusunda değerlendirmede bulunmuştur.

⁹³⁶ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 405- 406.

⁹³⁷ Ali İmran 3/ 30.

⁹³⁸ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 406. Ayetteki işkâl, masdar harfi olan **لَوْ**'in kendisi gibi masdar yapan **أَنْ**'nin başına dâhil olmasıdır.

⁹³⁹ Dolayısıyla **لَوْ** direkt olarak **أَنْ**'nin başına gelmemiş ve işkâl ortadan kalkmıştır. Hatîb, **Şerh**, III, 407

⁹⁴⁰ eş- Şuarâ 26/ 102

⁹⁴¹ el- Enbiya 21/ 31

⁹⁴² İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 407

⁹⁴³ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki Allah’a karşı gelmekten sakınsınız.” el- Bakara 2/ 21

⁹⁴⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 408

İbn Hişâm'ın eserinin birçok yerinde şaz kırâatlerle istişhâd edip, bu meselede zikredilen kırâatteki gibi bir kullanımın şaz olduğu yorumunda bulunması, tartışmaya açık bir durumdur.

Şuarâ 26/ 102 ayetindeki kırâatler: Cumhur bu ayeti **وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلُكُمْ** şeklinde **من**'i harfî cer kabul ederek okumuşlardır. Zeyd b. Ali ise **وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلُكُمْ** olarak, yani **من**'i ismi mevsul kabul ederek kırâat etmiştir.⁹⁴⁵

3.3.4.5. **يُشْعِرُكُمْ ve يَأْمُرُكُمْ Fiilleri ile مَنْسَأَتُهُ Kelimesindeki Kırâat Farklılıkları**

İbn Hişâm, kendisiyle -şart için kullanılan **لَوْ** manası kastedilse bile- mazinin başına gelen **لَوْ**'in cezmetmediğini belirtmiştir. Müellif kim olduğunu belirtmeksizin bazılarının “**لَوْ** ile cezmin, sadece bir lehçede yaygın olarak kullanıldığını” iddia ettiklerine değinir. Bununla birlikte İbn Şeceri'nin de dâhil olduğu bir grubun şiirde buna cevaz verdiğini ifade eder ve el-Hâris b. Ka'b oğullarından bir kadına dayandırılan şu beyti zikreder:

لَوْ يَشَأُ طَارَ بِهَا دُو مَيْعَةٍ لَاحِقُ الْإِطَالِ نَهْدُ دُو خُصَلِ (Vâfir)

“Şayet dilerse onu canlı/ genç, beli kalın ve zülüflü bir at kurtarır.”⁹⁴⁶

İbn Hişâm ayrıca Lukayt b. Zurâre'ye ait olan şu beyitlerdeki **لَوْ**'in ameliyle ilgili yorumları aktarır.

تَامَتْ فَوَادُكَ لَوْ يَخْرُوكَ مَا صَنَعْتُ إِخْدَى نِسَاءَ بَنِي دُهْلَ بَنِ شَيْبَانَا (Basît)

“Zuhl b. Şeybân kabilesinin kadınlarından birinin yaptığı şayet seni hüznlendirirse aklın başından gider.”⁹⁴⁷

Müellif, bu beytin “**لَوْ يَخْرُوكَ** ifadesinde bulunan ‘nun’un cezimli okunması, irab alameti olan dammenin tahfif için sükûn ile okunmasından ibarettir” şeklinde tahrir edildiğini belirtir ve bu durumu, irab alametinin tahfif için sükûn ile okunduğu Ebû ‘Amr’a ait kırâatteki uygulamaya benzetir. Ebû ‘Amr, el- En’âm 6/109’daki **يُشْعِرُكُمْ**⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Ebû Hayyân, **Bahr**, I, 234; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 97

⁹⁴⁶ Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî**, s.287; Suyûtî, **Hem’ul-hevâmi**; Bağdâdî, **Şerhu’l-ebîyât**, V, 105.

⁹⁴⁷ Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî**, s.287; Bağdâdî, **Şerhu’l-Ebyât**, V, 109.

⁹⁴⁸ “Şayet kendilerine bir mucize gelirse, mutlaka ona inanacaklarına dair en güçlü yeminleriyle yemin ettiler. De ki: Mucizeler Allah katındadır. O mucizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?” el-Enam 6/ 109.

ile el- Bakara 2/ 67'deki **يَأْمُرُكُمْ**⁹⁴⁹ kelimelerinde bulunan “ra” ların dammelerini tahfif için sükûn ile kırâat etmiştir.⁹⁵⁰

Enam 6/109'daki kırâatler: Zikredilen ayetteki **يُشْعِرُكُمْ** kelimesini cumhur “ra”nın dammesi ile okurken, Ebû ‘Amr, İbn Ferah, es-Sûsî, İbn Muhaysin **يُشْعِرُكُمْ** şeklinde “ra”nın sükûnu ile kırâat etmişlerdir. Bu okuyuş, Beni Esed, Temim ve bazı Necdîlerin tahfif için tercih ettikleri bir okuyuştur. Dûrî, Ebû ‘Amr’dan “ra”nın dammesinin ihtilâs⁹⁵¹ ile okunduğu bir kırâat nakletmiştir.⁹⁵²

Bakara 2/67'deki **يَأْمُرُكُمْ** kelimesini, Ebû ‘Amr “ra”nın sükûnu ile okumuş es-Sûsî ve ed-Dûrî de ondan nakilde bulunmuşlardır. Dûrî ayrıca Ebû ‘Amr’dan “ra”nın harekesinin ihtilâs ile okunduğu bir kırâat rivâyet ettiği gibi cumhurun okuduğu üzere tam bir damme ile telaffuz edilen bir diğer kırâat de nakletmiştir.⁹⁵³

İbn Hişâm, el-Hâris b. Ka'b oğullarından bir kadına dayandırılan ilk beyitteki **لَوْ شَاءَ يَشَاءُ** ifadesini şöyle yorumlamaktadır: “İlk beyitteki kullanım **يَشَاءُ** yerine **يَشَاءُ** diyenlerin lehçelerine aittir. Onlar hemzeyi hazfetmişler ve kelimeyi elif ile okumuşlardır. Akabinden de elifi, sakin olan hemzeye çevirmişler ve **يَشَاءُ** şeklinde kullanmışlardır.” Müellif, İbn Zekvân'ın hemzenin sükûnuyla okunan **مِنْسَأَتُهُ**⁹⁵⁴ kırâatinin temellendirmesinin buna dayandığını ifade eder. O, kelimenin aslının **مِنْسَأَتُهُ** olduğunu, sonra sakin hemzeye dönüştüğünü belirtir.⁹⁵⁵

Netice olarak İbn Hişâm, irab alameti olan dammenin tahfif için sükûn ile okunması konusunda Ebû ‘Amr’e ait **يَأْمُرُكُمْ** ve **يُشْعِرُكُمْ** kırâatini; hemzenin hazfedilip, kelimenin elif ile okunduktan sonra elifin sakin olan hemzeye çevrildiği mevzuda da İbn Zekvân'ın **مِنْسَأَتُهُ** kırâatini şâhid getirmiştir.

⁹⁴⁹ *Hani Musa kavmine, ‘Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor’ demişti. Onlar da ‘sen bizimle dalga mı geçiyorsun’ demişlerdi. Musa, ‘kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım’ demişti.”* el-Bakara 2/ 67.

⁹⁵⁰ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 433- 436.

⁹⁵¹ Sözlükte fırsatını bulup çalmak, aşırmaq manasına gelen ihtilâs, tecvid ilminde harekenin üçte ikisini süratle telaffuz etmek manasına gelmektedir. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, “hls” md., XIV, 1226; Fatih Çollak, “İhtilâs”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XI, 32.

⁹⁵² Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 203; İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 227; Hatîb, **Şerh**, III, 436.

⁹⁵³ Kurtubî, **el-Câmi**, II, 176; İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 123; Suyûtî, **Hem‘ul-hevâmi**, I, 177; Hatîb, **Şerh**, III, 436.

⁹⁵⁴ *“Süleyman’ın ölümüne hükmettiğimiz zaman onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi.”* Sebe 34/ 14.

⁹⁵⁵ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 437, 438.

3.3.4.6. Lam-ı Tarîf'in Zâid Olması Bağlamında لَخْرَجْنَ Fiili ve الْأَعَزُّ Kelimesindeki Kırâat Farklılıkları

ال bahsinde lam-ı tarîf'in zâid olarak da gelebileceğini belirten İbn Hişâm, bu ziyadeliğin şiirde ve nesirde vaki olanlar olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade eder. Müellif, nesirde vâki olan ziyadeye لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ⁹⁵⁶ ayetindeki kırâatleri şâhit olarak getirir.⁹⁵⁷ Bu ayette şu kırâatler varid olmuştur:

Cumhur bu ayeti لَيُخْرِجَنَّ şeklinde okumuştur. Bu durumda الْأَعَزُّ fâil, الْأَذَلُّ mefûldür.

el-Hasen, İbn Ebi Uble ve es-Sebi لَنُخْرِجَنَّ olarak nun ile ve الْأَعَزُّ ve الْأَذَلُّ kelimelerinin nasbı ile okumuşlardır. Bu durumda الْأَعَزُّ mefûl, الْأَذَلُّ ise hâldir.

Kisâî ve Ferrâ bir kavmin لَيُخْرِجَنَّ şeklinde fethalı “ya” ve “ra”nın dammesi ile okuduklarını, bu durumda الْأَعَزُّ ‘nun fâil, الْأَذَلُّ’ın ise hâl olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu ifadeyi meçhul siga ile لَيُخْرِجَنَّ olarak okuyanlara göre الْأَعَزُّ nâibu'l-fâil, الْأَذَلُّ ise hâldir.⁹⁵⁸ Bu kırâatlere binaen İbn Hişâm, zikredilen ayeti şâhid olarak getirmiştir. Zira bazı kırâatlerde hal olarak kabul edilen الْأَذَلُّ kelimesi, marife olarak gelmiştir. Hâl’de ise aslolan nekre olmaktır. Dolayısıyla müellif nesirde zâid olarak gelen lâm-ı t’arîfe şâhid olarak bu kırâatleri kullanmıştır.

Ebû Hayyân bu kırâatleri zikrettikten sonra, hâl’in marife olarak geldiği durumlarda Basralıların bunu nekreye tevil ettiklerini ifade eder.⁹⁵⁹

3.3.4.7. حاشا İfadesindeki Farklı Okuyuşlar

حاشا’nın üç manaya geldiğini, bunlardan birinin de حَاشَ لِلَّهِ⁹⁶⁰ ayetinde olduğu üzere “tenzih” olduğunu belirten İbn Hişâm; Müberred, İbn Cinnî ve Kûfelilere göre حاشا’nın fiil olduğunu aktarmaktadır. Onlar elifin düşmesi⁹⁶¹ ve kendisinden sonra harf-i cerin gelmesi sebebiyle حاشا’nın fiil olduğu kanaatine varmışlardır. İbn Hişâm,

⁹⁵⁶ يَقُولُونَ لَيْنَ رَحْمَتِنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ “Onlar, ‘andolsun şayet Medine’ye dönersek, üstün olan zayıf olanı oradan mutlaka çıkarır’ diyorlardı.” el-Munâfikûn 63/ 8.

⁹⁵⁷ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, I, 326- 332.

⁹⁵⁸ Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 270.

⁹⁵⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 270.

⁹⁶⁰ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ “Kadın, bunların dedikodularını işitince haber gönderip onları çağırdı. Onlar için oturup yaslanacakları yer hazırladı. Her birine birer de bıçak verdi ve Yusuf’a ‘çık karşılarına’ dedi. Kadınlar Yusuf’u görünce hayran kaldılar ve ellerini kestiler. (Kadınlar) ‘Haşa! Bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir’ dediler.” Yûsuf 12/ 31.

⁹⁶¹ Bazen ilk elifin düşmesiyle ve حشي şeklinde, bazen de ikinci elifin hazfiyle حاش olarak okunur.

zikredilen iki gerekçenin حاشا'yı harf olmaktan çıkardığını, ancak fiil olduğu sonucuna ulaşmaya kâfi gelmediğini belirtir. Müellife göre doğru olan حاشا'nın isim ve البراءة kelimesinin müradifi olduğudur. İbn Hişâm bu görüşünü delillendirmek için حاشا لله kırâatini⁹⁶² şahit olarak kullanır. Anlamsal uyumu da desteklemek üzere براءة لله ifadesini de örnek verir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un kırâatinin حاش الله⁹⁶³ şeklinde olduğuna değinen müellif, bunun da معاذ الله manasına geldiğini ifade eder. İbn Atiyye'nin iddia ettiği üzere burada câr- mecrûr ilişkisi olmadığını, bazı kırâatlerde tenvinli olarak okunması ve cumhurun kırâatinde حاشا'nın harfî cer olan لام üzerine dâhil olması حاشا'yı istisna harfî olmaktan çıkardığını belirten İbn Hişâm, harf-i cerrin harfî cer üzerine dâhil olamayacağını belirtmektedir. Müellife göre cumhurun kırâatinde tenvin, ayette zikredilen حاشا'nın mebni olması ve harf olan حاشا'ya benzememesi için terk edilmiştir. İbn Hişâm حاشا'nın isim fiil olduğuna dair görüşlere değinirken, bu kanaatte olanların gerekçelerinin حاشا'nın mebni olması olduğunu zikreder. Ancak müellife göre bazı lügatlerde ve İbn Mes'ûd'un kırâatinde bu ifadenin tenvinli gelmesi zikredilen gerekçenin geçersiz olduğuna delil teşkil etmektedir.⁹⁶⁴

Bu ayet-i kerimeyi cumhur tenvinsiz olarak حاش الله şeklinde okurken sadece Ebû 'Amr حاشا لله olarak kırâat etmiştir. İçlerinde el-'Âmeş'in de bulunduğu bir grup رمى vezninden olmak üzere حشى şeklinde okumuştur. el-Hasen hem vakıf hem de vasıl halinde bu kelimeyi حاش olarak "şin" in sükûnu ve "lam" harf-i ceriyle kırâat ederken, Ubeyy ve Abdullah حاشى الله şeklinde izafetle okumuştur.⁹⁶⁵

3.3.4.8. أحسن'nun İsim veya Fiil Olarak Kabul Edilmesi Bağlamındaki Farklı Okuyuşlar

İbn Hişâm كاف'ın iki yerde harf olarak tayin edildiğini belirtir. Birincisi, كاف'ın zaid olmasıdır ki müellife göre bu görüş, ismin zaid olabileceğini kabul etmeyenlere aittir. Zira ismin zaid olabileceği kanaatinde olanlar açısından böyle bir tayin gereksizdir. İbn Hişâm'a göre كاف'ın harf olarak tayin edildiği ikinci durum ise onun,

⁹⁶² Müellifin şahid olarak kullandığı bu kıraat, Ebu's-Semmâl el-Adevî'ye ait olup, el-Murâdî bu okuyuşun Ubeyy b. Ka'b'a ait olduğunu belirtmektedir. Hatîb, *Şerh*, I, 253.

⁹⁶³ İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b'dan bu ayetle ilgili iki kıraat aktarılmaktadır. Birincisi حاشى الله şeklinde elifin hafifedilmeyip izafetin söz konusu olduğu; ikincisi ise حاش الله olarak izafet ile yapılan ve elifin tahfîf için hafifedildiği kıraattir.

⁹⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 252- 256.

⁹⁶⁵ Ebû Hayyân, *Bahr*, V, 303; Nevîrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed Ali en-Nevîrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr S'ad Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Baskı, Lübnân, 2009, II, 393; Mekkî, *el-Keşf*, II, 10; Taberî, *Tefsir*, XIII, 138.

mahfudunun sıla olarak vuku bulmasıdır. Müellif, **فَهُوَ الَّذِي** **مَا يُرْتَجَى وَ مَا يُخَافُ جَمْعًا** *“Hem umulmaz, hem de korkulmaz. O hem aslandır hem de (bolluk, bereket) yağmuru.”*⁹⁶⁶ beytini bu duruma şâhid olarak kullanmıştır.⁹⁶⁷ Bu beytin konuya şâhitlik eden yönü, “kaf”ın ism-i mevsûlün silesi olarak harf olmasıdır. İbn Cinnî “hiç şüphe yok ki bu durumda ‘kâf’ harftir” derken; Murâdî, “Cezûlî (v. 607) ve İbn Mâlik bu konuda ‘kâf’ın hem isim hem de harf olmasını câiz görmüşlerdir” ifadelerine yer verir.⁹⁶⁸

İbn Mâlik, mübteda, zamir olmak şartıyla **كاف** ve mahfudunun muzâf ve muzâfun ileyih olması durumunda ‘kâf’ın isim olmasının câiz olduğunu belirtmiş, bu görüşünü mübtedanın zamir olduğu **تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ**⁹⁶⁹ kırâatiyle temellendirmiştir. Ancak İbn Hişâm bu yorumu, şaz kullanımın fasih kullanıma tercihi kabilinden görmektedir.⁹⁷⁰

İbn Mâlik’in şâhid olarak kullanmış olduğu bu ayeti cumhur, **أَحْسَنُ** şeklinde mazi fiil olarak okumuştur. Yahya b. Yamer, İbn Ebî İshâk, el-Hasen, el-‘Ameş, es-Sülemî ve Ebû Razîn **تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ** şeklinde okumuşlar ve bu kırâate binâen **أَحْسَنُ** kelimesi **هو** olarak takdir edilen mahzuf mübtedanın haberi olmuştur. İbn Cinnî, mübtedasının hazfından dolayı, **تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ** kırâatinin zayıf olduğu doğrultusunda görüş beyan etmiş, böylesi bir hazfın kabih görüldüğünü belirtmiştir. Ona göre izah ve beyan sadedinde gelen mübteda, kullanılış amacına ters düşmesi sebebiyle hazfe ve ihtisâra uygun değildir.⁹⁷¹ Taberî, tefsirinde Ebû Cafer’den naklettiği rivâyete göre o, Arapça’da sahih bir vechi bulunsa bile bu kırâatin câiz olmadığı kanatindedir. Ebû Cafer bu görüşünü, zikredilen kırâatin, üzerinde ittifak edilen hüccete aykırı olması ile gerekçelendirmektedir.⁹⁷²

⁹⁶⁶ Bağdâdî, **Şerhu’l-ebiyât**, V, 109; Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî** s. 81.

⁹⁶⁷ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 24.

⁹⁶⁸ Beytin konuya şâhidlik eden yönü, “kaf”ın mevsulün silesi olarak vaki olması sebebiyle harf olmasıdır. İbn Cinnî, **Sırru Sınâa** adlı eserinde bunu **مرُتٌ بِالَّذِي كَرِنِد** ifadeleriyle örneklemiştir. Müellif daha sonra “burada ‘kaf’ kesinlikle harftir” diyerek görüşünü beyan etmiştir. İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osman, **Sırru sinâ’ati’l-‘irâb**, thk. Hasan Hendâvî, Dâru’l-kalem, Şam, Beyrut, 1413/1993, s.281; Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî** s. 81.

⁹⁶⁹ **ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمِهِمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ** *“Sonra iyilik yapanlara nimeti tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmete erdirmek için Musa’ya kitabı (Tevrat’ı) verdik ki rablerinin huzuruna varacaklarına iman etsinler.”* el-En’am 6/ 154.

⁹⁷⁰ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, III, 24, 25; “Kaf”ın mahfudu ile beraber sîle olarak kullanımı fasih iken, sîlenin hazfı gayr-ı fasihtir. Hatîb, **Şerh**, III, 25.

⁹⁷¹ Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 256; Taberî, **Tefsir**, IX, 677; İbn Cinnî, **Sırru sinâ’a**, s. 381; Hatîb, **Şerh**, III, 24- 25.

⁹⁷² Taberî, **Tefsir**, IX, 677.

3.3.4.9. لات'nin Ameli ve Hakikati Bağlamında Şâhid Olarak Getirilen Kırâatler

3.3.4.9.1. لات'nin Aslının Belirlenmesi Bağlamında يَلْتَكُم Fiilindeki Kırâat Çeşitleri

İbn Hişâm لَات kelimesinin hakikati (fiil, isim veya harf oluşu) konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu aktarır ve لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا “yaptıklarınızdan hiçbir şey eksiltmez”⁹⁷³ ayetinde olduğu üzere لات'nin نقص manasında mazi fiil olduğunu belirtir. Müellif ayetteki يَلْتَكُم ifadesinin aslının يَلِث — يَلِثٌ olabileceği gibi يَلِثٌ — يَلِثٌ şeklinde de olabileceği konusundaki görüşlere yer verirken iki asıldan okunuşun da mevcut olduğunu vurgular.⁹⁷⁴

Ayetteki kırâatler: Cumhur bu kelimeyi يَلِثٌ — يَلِثٌ dan لَا يَلْتَكُم şeklinde okumuştur. Bu Hicaz lügatıdır. el-Hasen, ‘Arec, ed-Dûrî, Yakûb, el-Yezîdî — أَلِثٌ — يَلِثٌ olarak kırâat etmişlerdir. Bu, Gatafan ve Esed lügatıdır. Maverdî, يَلِثٌ — يَلِثٌ şeklindeki kullanımın يَلِثٌ dan daha belîğ ve istimal açısından daha fazla olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷⁵

Netice olarak İbn Hişâm, لات'nin hakikati konusundaki görüşleri belirtirken, Gatafan, Esed ve Hicaz lügatlarına göre okunan kırâatlerle yapılan istişhâdları zikretmiştir.

3.3.4.9.2. لات'nin Nasp ve Cer Okunuşu

İbn Hişâm'ın لات'nin hakikati hakkında aktardığı görüşlerden biri de onun lâmu'n-nahiye ve ta-i zâide'den oluştuğudur. Müellif bu bağlamda Zemahşerî'nin şu sözlerine yer verir: “Bu kelime جِير ifadesinde olduğu gibi iltika-i sakineyn'den dolayı kesra üzere mebni olarak لَات şeklinde de kırâat edilmiştir.”⁹⁷⁶ Zemahşerî'nin zikrettiği kırâat İsa b. Ömer es-Sekafî'ye aittir. O, ayeti وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ⁹⁷⁷ şeklinde okumuştur.⁹⁷⁸

Görüldüğü üzere İbn Hişâm, Zemahşerî'nin وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ ayetinde istişhâd ettiği kırâate, لات'nin okunuşu bağlamındaki çeşitli görüşler arasında yer vermiştir.

⁹⁷³ “*Şayet Allah'a ve peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez.*” el- Hücûrât 49/ 14.

⁹⁷⁴ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 356.

⁹⁷⁵ Ferrâ, **Me'âni**, III, 74; Ebû Hayyân, **Bahr**, VIII, 116; Zeccâc, **Me'âni**, V, 39; Hatîb, **Şerh**, III, 356.

⁹⁷⁶ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, III, 347; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 69; Zemahşerî bu ifadeleri Sâd 38/3 ayeti bağlamında sarfetmiştir.

⁹⁷⁷ Sâd 38/ 3.

⁹⁷⁸ Ebû Hayyân, **Bahr**, VII, 367.

3.3.4.9.3. لات'nin Ameli Bağlamında حین Kelimesindeki Farklı Okuyuşlar

İbn Hişâm'ın لات hakkında farklı görüşler aktardığı konulardan biri de onun ameli noktasındadır. Müellifin kırâat ile istişâd ettiği kısım, لات'nin amel etmediği bölümdür. Bu durumda لات'den sonraki kelime ya mübteda olarak merfudur ve haberi mahzuftur ya da mahzûf bir fiilin mefûlû olarak mensuptur. Müellif ikinci görüşün Ahfeş el-Evsat'a ait olduğunu ve ayetin takdirinin حِينَ مَنَاصٍ olduğunu belirtirken, birinci görüşe şâhid olarak لات'nin ref okunduğu حِينَ مَنَاصٍ و kırâatini aktarır. Bu durumda ayetin takdiri لَا حِينَ مَنَاصٍ كَاتِنٌ لَهُمْ şeklinde olur.⁹⁷⁹

و لات'nin ref okunuşunda iki kırâat vardır. Birincisi Ebû's-Summâl'e ait ve لَا حِينَ مَنَاصٍ şeklindedir. Bu kırâat ta'nın dammesi ve nun'un ref'i ile okunur. İkincisi ise Dahhâk, Ebû'l-Mutevekkîl, Cuhderî, Yahya b. Y'amer ve Ebu's-Semmâl'e ait olup و لَا حِينَ مَنَاصٍ olarak ve ta'nın fethası ve nun'un ref'i ile kırâat edilmiştir.⁹⁸⁰

İbn Hişâm لَا حِينَ مَنَاصٍ ayetinin وَلَا حِينَ مَنَاصٍ şeklinde⁹⁸¹ “nun”un kesrası ile de okunduğunu belirtmektedir. Müellif burada Ferrâ'nın: “مَنْذُ ve مَنْذُ benzeri zamana has isimlerden önce gelince harf-i cer olarak kullanılır” ifadelerine yer verir.⁹⁸²

İbn Hişâm, “özellikle zamana has isimlerin başına geldiğinde” ifadesinde “özellikle” lafzını da Ferrâ'ya nispet etmiştir. Ancak Ferrâ'nın bu kelimeyi kullanmadığı görülmektedir. İbn Hişâm'ın bu konudaki yanılması onun, Ebû Hayyân'ın *el-İrtişâf*taki ifadelerini nakletmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁸³ O, bu cümleyi sorumluluğundan kurtulmak için hocası Ebû Hayyân'a dayandırmamıştır. Ebû Hayyân'ın *el-İrtişâf*'taki yorumu şöyledir: وَ زَعَمَ الْقَرَاءُ أَنَّ لَا تَ يُخَفَّضُ بِهَا أَسْمَاءُ الزَّمَانِ “Ferrâ ile zamana has isimlerin cer edileceğini iddia etti.”⁹⁸⁴ Dolayısıyla “لات (özellikle) özellikle zamana has isimlerin cer edilmesinde kullanılır” cümlesindeki خاصة (özellikle) ifadesi, İbn Hişâm'ın ziyadesidir.⁹⁸⁵

⁹⁷⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 359, 360.

⁹⁸⁰ Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, 367; Taberî, *Tefsir*, XX, 14- 16.

⁹⁸¹ Bu kırâat İsa b. Ömer'e ait olup, ondan لَا حِينَ şeklinde bir kırâat daha rivâyet edilmiştir. Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, 367.

⁹⁸² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 363.

⁹⁸³ Ebû Hayyân'ın *el-İrtişâf*'taki ifadeleri şöyledir: وَ زَعَمَ الْقَرَاءُ أَنَّ لَا تَ يُخَفَّضُ بِهَا أَسْمَاءُ الزَّمَانِ Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, s. 1212.

⁹⁸⁴ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, Mektebetu'l-hancı, I. Baskı, Kahire, 1418/ 1998, s. 1212.

⁹⁸⁵ Hatîb, *Serh*, III, 363.

3.3.4.10. غَضَب İfadesindeki Farklı Okumalar

أَنْ ve kardeşlerinin başına gelerek onları amelden alıkoyan ve “mâ-i kâffe” olarak isimlendirilen مَا hakkında bilgi veren İbn Hişâm, İbn Durustuveyh (v. 337) ve bazı Kûfelilerin “أَنْ ve kardeşleriyle beraber kullanılan bu مَا , tefhim (yüceltme) ve ibhâm (kapalılık) konusunda şân zamiri menzilesinde olup, kendisinden sonra gelen cümle onu tefsir eder” şeklindeki görüşlerine yer verir. Müellif, bunun akabinde İbn’ul-Habbâz (v. 637)’ın, İbn Durustuveyh ve bazı Kûfelilerin bu iddialarına verdiği cevabı şöyle aktarır: “İbn’ul Habbâz, *Şerhu’l-İdâh* adlı eserinde, şân zamirinin istifhâm cümlesiyle tefsir edilebildiği halde إِنَّمَا ile başlayan bir cümlenin istifham cümlesiyle إِنَّمَا أَينَ زَيْدٌ şeklinde tefsir edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.” Ancak İbn Hişâm, İbn’ul Habbâz’ın bu noktada yanlış olduğunu, zira şân zamirinin sadece haberi cümlelerle tefsir edilebildiğini, bunun tek istisnasının أَنْ’den hafiflemiş أَنْ ile birlikte kullanılan şân zamirinin, dua ile tefsir edilmesi olduğunu ifade eder. Müellif görüşünü ispatlamak için biri kırâat olmak üzere iki şâhit getirir. Birincisi أَمَّا أَنْ جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا cümlesidir. Burada أَنْ’den sonra هُ zamiri أَمَّا أَنَّهُ şeklinde takdir edilerek, جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا ifadesi dua manasıyla şân zamirini tefsir eder. İkincisi ise وَالْخَامِسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا kıraatidir ki ⁹⁸⁶ yine أَنْ’den sonra هُ zamiri أَمَّا أَنَّهُ وَالْخَامِسَةُ أَنَّهُ şeklinde takdir edilmiş ve غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا cümlesi şân zamirini tefsir etmiştir. ⁹⁸⁷

Ayetteki kırâatler: Nur 23/9. ayette, وَالْخَامِسَةُ kelimesinde ref ve nasp okuyuşlar söz konusu olmakla beraber, ayetin konuya şâhidlik eden bölümü (mahall-i istişhâd) أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا kısmıdır. Cumhur غَضِبَ ibaresini غَضِبَ اللَّهُ şeklinde izafeli okuyarak, isim olarak kabul ederken; Nâfi’, غَضِبَ şeklinde mazi fiil olarak kırâat etmiştir. ⁹⁸⁸

Görüldüğü üzere müellif, şân zamirinin sadece haberi cümlelerle tefsir edilebildiğini, ancak bunun tek istisnasının أَنْ’den hafiflemiş أَنْ ile birlikte kullanılan şân zamirinin, dua ile tefsir edilmesi olduğunu ifade ettiği bölümde, bu görüşünü kırâatle temellendirmiştir.

⁹⁸⁶ وَالْخَامِسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ “Beşinci defada da eğer kocası doğru söylüyorsa Allah’ın gazâbının kendi üzerine olmasını dilemesi (kadından cezayı kaldırır.)” en- Nûr 23/ 9.

⁹⁸⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, IV, 72, 73.

⁹⁸⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, VI, 399; Dâni, *et-Teyisr*, s. 191; ‘Ukberî, *et-Tibyân*, s. 966

3.3.4.11. مَثَلًا مَا بَعُوضَةً Ayetindeki Kırâatler

Zâid ما bahsinde, ما'nın bazen matbu' ile tâbi' arasına zâid olarak girdiğini belirten İbn Hişâm, مَثَلًا مَا بَعُوضَةً⁹⁸⁹ ayetini şâhid getirir. Müellif, bu ayet bağlamında Zeccâc'ın (v. 311), “Zikredilen ayette ما tüm Basralılar'a göre tekid için gelen zâid bir harftir” dediğini belirtir. İbn Hişâm, Basralıların bu görüşünü, İbn Mes'ud'un مَثَلًا مَا بَعُوضَةً şeklinde ما'yı hazfederek okuduğu kırâatin tekid ettiğini ifade eder. Bu kırâate göre مَثَلًا kelimesi مَثَلًا'den bedeldir. Müellif, “bazılarına göre bu ما nekre isim olup مَثَلًا'nın sıfatıdır. Ya da ondan bedeldir. مَثَلًا ise ما üzerine atf-ı beyandır. Ru'be⁹⁹⁰ bu kelimeyi مَثَلًا şeklinde ref ile okumuştur” diyerek bu konu hakkındaki görüşleri aktarmıştır.⁹⁹¹

İbn Hişâm, İbn Mes'ud'a ait olduğunu ifade ettiği bir kırâatle istişhâd ederek, مَثَلًا مَا بَعُوضَةً ayetinde ما'nın zâid olduğu ve hazfedildiği doğrultusundaki Basralıların görüşünü ön plana çıkarmıştır.

3.3.4.12. هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعٍ'nin İsim mi Harf mi Olduğu Tartışmaları Bağlamında Ayetindeki Farklı Okuyuşlar

İki açıdan مَعٍ'nin isim olduğunu vurgulayan İbn Hişâm, bunlardan birincisinin مَعٍ'nin tenvin alması, ikincisinin ise başına harf-i cer olarak mecrûr olmasını delil gösterir. مَعًا ifadesini birinci delile, ذَهَبْتُ مِنْ مَعِهِ ifadesini ise ikinci delile misâl olarak zikreden müellif, هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعٍ⁹⁹² kırâatini şâhid getirir.⁹⁹³ Müellifin şâhid getirdiği kırâatte مَعٍ'nin başına harf-i cer alması, onun isim olduğuna delil olarak gösterilmiştir.

Cumhur bu ayeti هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي şeklinde ذكر kelimesini مِنْ'e izafe ederek okumuşlardır. Yahya b. Y'amer ve Talha b. Müsrif ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي olarak, ذكر kelimesinin tenvinini ile kırâat etmişlerdir. Ebû Hâtim (v. 255/ 869) bu kırâati مَعٍ'nin başına مِنْ'in gelmesi sebebiyle zayıf görmüş, böyle bir veçhin olmadığını savunmuştur. Zeccâcî, bu kullanımın uygun ve hoş bir kullanım olduğunu, ayetin manasının هَذَا ذِكْرٌ مِنْ عِنْدِي وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي “Bu, benimle beraber olanlardan ve benden

⁹⁸⁹ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا olarak vermekten çekinmez.” el-Bakara 2/ 26.

⁹⁹⁰ Ebû'l-Cahhâf, Ebû Abdillâh Rû'be b. Abdilâh el-Accâc b. Rû'be b. Lebid et-Temimi es-Sa'dî (145/ 762) Arap recez şiirinin en büyük temsilcisi kabul edilen şair. Rahmi Er, “Rû'be b. Accâc”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2004, XXXVIII, 283.

⁹⁹¹ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 108, 109.

⁹⁹² هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي “İşte benimle beraber olanların kitabı ve işte benden öncekilerin kitabı.” el-Enbiya 21/ 24.

⁹⁹³ İbn Hişâm, **Muğni'l-lebîb**, IV, 232.

öncekilerden bir öğüttür” şeklinde olduğunu ifade eder. İbn Cinnî ise مع ’nin başına من’in gelmesinin, مع’nin isim olduğunu gösteren delillerden biridir der.⁹⁹⁴

Netice olarak müellif مع’nin isim veya harf olması noktasında, onun isim olduğunu benimsemiş ve bu konudaki tercihinin gerekçelendirmek için kırâatle istişhâd etmiştir.

İbn Hişâm, “ayn” harfinin fethasıyla نَعْم şeklinde okunan kelimenin, Beni Kinâne tarafından نَعْم olarak telaffuz edildiğini, nitekim Kisâî’nin de bu şekilde istimâl ettiğini ifade eder. Bazılarının ise bu ibareyi “ayn”ı “ha”ya tebdil ederek (نحم) şeklinde okuduğunu belirten müellif, İbn Mes’ûd’un kırâatinin de bu şekilde olduğunu söyler.⁹⁹⁵ Ayrıca müellif, Ebû Ali el-Fârisî’nin “böyle bir okuyuşa şâhid olmadım. Ancak kıyasen bu câizdir” ifadelerini aktarır.⁹⁹⁶ İbn Mes’ûd’un bu okuyuşu en-Nadr b. Şümeyl tarafından rivâyet edilmiştir. Ayrıca “ayn”ın “ha”ya ibdâl edilmesinin yaygın bir lûgat olduğu zikredilmektedir.⁹⁹⁷

İbn Hişâm’ın نعم kelimesinin okunuşundaki farklılıkları zikrettiği kırâatler, فُهْن وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعْم “Siz de rabbinizin size vaad ettiğini hak olarak buldunuz mu? Onlar: ‘Evet’ dediler.”⁹⁹⁸ ayetiyle ilgilidir. İbn Vessâb, ‘Âmeş, Şenbûzî, Kisâî ve Ömer b. Hattâb نَعْم olarak okumuşlardır. Kureyş’in ileri gelenlerinin bu kelimeyi sadece نَعْم olarak telaffuz ettikleri, Ömer b. Hattab’ın نَعْم’i kullanmadığı, olumlu istifham cümlesine cevap verilecekse نَعْم denmesi gerektiği söylediği rivâyet edilmektedir. “Ayn” harfinin kesrasıyla, olumlu istifham cümlesine verilen cevap olan نَعْم ile deve, sığır, koyun... gibi manalara gelen نَعْم’i birbirinden ayırmak amaçlanmıştır.⁹⁹⁹

Görüldüğü üzere İbn Hişâm’ın, نَعْم’in okunuşu ile ilgili farklılıkları zikretmek amacıyla lehçesel okumaya bağlı kırâat farklılıklarından olan ve aslında Mushaf hattı ile örtüşmeyen kırâatlerle de dilsel veri olmaları hasebiyle istişhâd etmiştir.

⁹⁹⁴ Ebû Hayyân, **Bahr**, VI, 284; İbn Cinnî, **Muhteseb**, II, 61; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 108, 109.

⁹⁹⁵ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 294.

⁹⁹⁶ İbn Hişâm, **Muğni’l-lebîb**, IV, 295.

⁹⁹⁷ Abdullatif el-Hatîb, **M’ucemu’l-Kırâât**, Dâru Sadiddîn, Dimaşk, 2000, III, 57.

⁹⁹⁸ Arâf 7/44

⁹⁹⁹ Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 303; Mekkî, **Keşf**, I, 154,155; Dâni, **et-Teysîr**, s. 110; İbnu’l-Cezerî, **en-Neşr**, II, 269; İbnu’l-Cevzî, **Zâdu’l-mesîr**, III, 203; İbn Mucâhid, **es-Seb’a**, s. 281

SONUÇ

Nahiv ilmi alanında önemli eserler veren ve kitapları günümüzde de okunmaya devam eden İbn Hişâm el-Ensârî'nin lügat, nahiv, fıkıh ve hadis alanlarına dair eserleri bulunmaktadır. Genel olarak müellifin tüm eserlerinde sade ve anlaşılır bir üslûp takip ettiği görülmektedir. Onun dilsel istişhâdlarında hem naklî hem de aklî delilleri kullandığı görülmekle beraber, *Muğni'l-lebîb*'de naklî delillere sıklıkla müracâat ettiği tespit edilmiştir.

İstishâd konusunda dilsel bir argümanın, sağlam nakillerle gelmesi ve sahibinin fesâhat sahibi olması unsurunun önemi göz önüne alındığında, tevâtüründe ittifak bulunan Kur'ân ayetleri, sahih dilsel veri olma açısından ilk sırayı almaktadır. İbn Hişâm da nahvî kâideleri temellendirirken Kur'ânî delillere sıklıkla başvurmuştur. Onun, çalışmamızda temel aldığımız *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde neredeyse bir tefsir kitabında bulunabilecek sayıda ayete yer verdiği müşahede edilmiştir.

İlk dönem dilciler tarafından çoğunlukla istişhâd kaynağı olarak kullanılmayan, mana ile rivayet çoğunlukta olduğu için dilsel veri olamayacağı iddia edilen ve lahn ile itham edilen hadisler de müellifin istişhâd ettiği dilsel argümanlar arasındadır. İbn Hişâm'ın, dilsel istişhâd kaynağı olup olmaması noktasında ihtilaf bulunan hadisleri de dilsel hüccet olarak kabul ettiği ve eserlerinde kullandığı görülür. Onun *Muğni'l-lebîb*'de kullandığı hadis sayısı mükerrer olanlarla birlikte yetmiş sekizdir. Bu sayı, dilsel istişhâdda dilcilerin hadisleri kullanma oranı göz önüne alındığında oldukça yüksektir.

Genel olarak fesâhatine güvenilen kişilerden naklolunduğu sabit olan Arap şiiri ve nesri ile istişhâd etmek, dil âlimleri arasında ittifak edilen bir durumdur. Bu bağlamda Arap kelâmı, Kur'ân ayetleri ve kırâatleri ile hadislerden sonra dilsel kâidelere kaynaklık etme noktasında üçüncü sırayı teşkil etmektedir. Kur'ân ve hadise hürmeten nahiv usûlü sistematüğinde genel olarak bu sıralama takip edilse de kâidelerin ispatında sayı olarak Arap kelâmının büyük bir yekün teşkil ettiği görülmektedir. Müellifin de nahiv usulünün önemli delillerinden olan Arap kelâmını eserlerinde şâhid olarak sıklıkla kullandığı müşahede edilmiştir.

İbn Hişâm'ın, eserlerinde aklî delillerden biri olarak kabul edilen kıyasa da başvurduğu görülür. Kıyas mefhumu, ilk dönemlerde genel- geçerlik ve temel kâideye uygunluk şeklinde algılanmakla beraber ileriki dönemlerde felsefe ve mantık ilimlerinin

de etkisiyle öncülleri, sonucu, hükmü ve ortak vasfı bulunan mantıkî kıyasa bürünmüştür. Bu etki sebebiyledir ki dilciler eserlerinde nahvî kâideleri delillendirmek adına talimî, kıyasî ve cedelî illetlere başvurarak sayfalarca felsefî yorumlar yapmışlardır. Ancak İbn Hişâm'ın, çalışmalarında genel manada sade bir uslûp takip etmesi ve onları genellikle talim amaçlı yazması, kanaatimizce kendisini bu tür illetlendirmeler ve uzun uzadıya izahlara girmekten alıkoymuştur.

Dilcilerin nahiv usulünde delil olarak kullandıkları aklî delillerden biri icmâdır. Genellikle nahiv usulünde bu kavram ile Basra ve Kûfe ekolüne mensup dil âlimlerinin icmâi kastedilir. İbn Hişâm'ın, kendi görüşünü temellendirme, hüküm ortaya koyma veya başkasının görüşünü reddetme noktasında icmâyı temel aldığı meseleler bulunmaktadır. Müellif, *“nahivcilerin bu konuda icmâsı vardır”, “bu, Basralılar'ın icmâ ettiği bir konudur”* gibi ifadelerle, icmâyı kullanmıştır.

İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'de Kur'ân kırâatleriyle de istihâd ettiği müşâhede edilmektedir. Dilsel birer veri olarak kırâatlerle istişhâd noktasında dilciler, kırâat âlimlerinden farklı bir tavır sergilemişler ve onları diğer dilsel argümanlar gibi dil kâidelerine uygun olup olmama noktasında dilsel tahlile tabi tutmuşlardır. Bu ameliye neticesinde kırâat-ı seb'adan olan bazı okuyuşlar bile “şaz, kabih, merzûl ve lahn” gibi ifadelerle nitelenmiş ve hatta kırâatler, dilciler tarafından mensup olunan dil ekolünün görüşlerine göre yorumlanıp red veya kabul edilmiştir. Bununla birlikte onlar, eserlerinde “kırâatlerin uyulması gereken birer sünnet olduğu” hakikatine vurgu yapmayı ihmal etmemişler, ancak bu ifadeleriyle içine düştükleri çelişkiyi gözler önüne sermişlerdir.

İbn Hişâm *Muğni'l-lebîb*'de hem kırâat-ı seb'a hem de onlar dışında kalanlar manasında kullandığımız şaz okuyuşlarla istişhâd etmiştir. Müellifin dilsel kâideleri gerekçelendirmek, kendi görüşlerini desteklemek ya da farklı görüşlere itiraz etmek amacıyla kırâatlerle istişhâd ettiği görülür. Onun, dilciler tarafından *“kullanımdan uzak, zayıf ve temellendirilmesi bulunmayan”* olarak tanımlanan çeşitli okuyuşları, dilsel bir kâidenin inşası için şâhid olarak kullanıldığı müşâhede edilmiştir. Bununla birlikte İbn Hişâm'ın, dilci kimliğinin de etkisiyle bazen kırâatler arasında tercih yaptığı da görülmektedir. Mesela Yûnus sûresi 81. ayetinde Ebû 'Amr'ın kıraatine karşın cumhurun kırâatinin daha tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.

Müellifin, dilbilimci kimliğiyle kırâatlere yaklaşımı, sadece onları tercih ile sınırlı değildir. Onun el-Furkân sûresi 18. ayette, râvileri arasında kırâat-ı seb'a

imamlarından biri olan İbn ‘Âmir’in **نَحْوُ** şeklindeki meçhul okuyuşunu kural dışı olarak nitelemiş ve meçhul siygada mananın da bozuk olduğunu belirtmiştir.

Müellifin eserinde bazen bir kırâati imamına nispet etmede, bazen de bir kırâatin okunuşu hakkında verdiği bilgi konusunda yalnız kaldığı görülmüştür. Belirli bir bölgeye gönderilen Mushaf’tan şâhit getirmek manasında olan yerel Mushaf hüccetiyle de istişhâd eden müellifin, Mushaf hattı ile uyuşmayan kıraatlerle de istişhâd ettiği tespit edilmiştir.



BİBLİYOGRAFYA

- AHFES EL-EVSAT, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, **Kitâbu Meâni'l-Ahfeş**, thk., Hûda Mahmud Karâe, Mektebetu'l-hancı, Kahire, 1411/ 1990.
- ALTIKULAÇ, Tayyâr, "İbn Zekvân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, 1999, XX.
- , "Mehdevi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII.
- 'ASKALÂNÎ, Şihabuddîn Ahmet b. Ali b. Muhammet b. Muhammet b Ali b. Ahmet İbn Hacer el-'Askalânî, **ed-Dureru'l-kâmine fi 'ayani'l-mie es-sâmine**, Dâru ahyâi't-turâsi'l-Arabi, Beyrut, trs. (**ed-Durer**)
- ATEŞ, Süleyman, "Kırâatlerde Tevâtür Meselesi", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV**, 2002, İstanbul.
- AVD, Sâmi, **İbn Hişâm en-Nahvî**, Daru't-Talas, I. Baskı, Dımaşk, 1987. (**İbn Hişâm**)
- AYAZ, Fatih Yahya, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasi olaylara Karşı Tutumu", (Türk Memlûkler) **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1(2007).
- BENNÂ, ŞihabuddînAhmed b. Muhammed b. Abdulğani ed-Dimyâtî el-Bennâ, **İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kıraâtî'l-erbe'ati 'aşer**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, I.Baskı, Beyrut, 1419/ 1998. (**İthâf**)
- BAĞDATÎ, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdatî, **Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb**, thk. Abdulaziz Rabâh, Ahmed Yusuf Dekkâk, Dâru'l-Memûn, I. Baskı, Beyrut, 1398/ 1978.
- , **Hâşiyetun 'alâ Şerhi Bânet Suâd li İbn Hişâm**, thk. Nazif Muharrem Havâce, İstanbul, 1400/ 1980
- , **Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-hancı, Kahire, trs. (**Hizâne**)
- BAKIRCI, Selami- Kenan Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze Kadar)**, AÜFEF yay. Erzurum, 2001. (**Gramer**)
- BOLELLÎ, Nusrettin, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 5-6 (1987-1988) (**Hadisle İstişhâd**)
- CUMEHÎ, Muhammed b. Sellâm el-Cumehî, **Tabakâtu fuhûli's-şuarâ**, Şerh: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-medenî, trs.

- CÜNDÎ, Ahmed Alemüddîn, “es-Sirâ’ beyne’l-kurrâ ve’n-nuhât II”, **Mecelletu mecmei’l-luğâtî’l-‘Arabiyye**, sy.34, Kahire 1974.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, thk. Muhammed Sıddık Minşevî, **Mucemu’t-t‘arifât**, Daru’l-Fadîle, Kahire, trs.
- DABU’, Yusuf Abdurrahman, **İbn Hişâm ve eseruhû fi’n-nahvî’l-‘Arabî**, Dâru’l-Hadîs, I. Baskı, Kahire, 1418/ 1998.
- DAĞ, Mehmet, “Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnâdı: Kırâatler Tevkifi Değil İctihadidir- ez-Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-“ **Marife**, III/3, Konya 2003.
- “İbn Mucâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 27, (Bahar 2006).
- , **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İSAM Yay. İstanbul, 2011. **(Kırâat)**
- , “Kırâat İlminin Akademik Serencamı –Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine”, **EKEV Akademi Dergisi**, 56 (2013/2).
- DAYF, Şevkî, **el-Medârisu’n-nahvîyye**, Dâru’l-meârif, V. Baskı, Kahire, 1968.
- DEMÂMÎNÎ, Muhammed b. Ebi Bekr ed-Demâmînî, **Şerhu’d-Demâmînî alâ Muğni’l-lebîb**, Müessesetu’t-târîhi’l-‘Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1428/ 2007.
- DÂNÎ, Ebû ‘Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, **et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’**, nşr. Otto Pretzl, Beyrut, 1404/ 1984. **(et-Teysîr)**
- DURMUŞ, İsmail, “İstişhâd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, 2001, XXIII, 397, 398.
- , “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları- IV**, 2001, İstanbul.
- DUSÛKÎ, Mustafa Muhammed ed-Dusûkî, **Hâşiyetu’d-Dusûkî ale’l-Muğni’l-Lebib an Kütübi’l-Earîb**, Daru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, Lübnan, 1971. **(Hâşiyetu’d-Dusûkî)**
- EBÛ HAYYÂN, el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, **İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-‘Arab**, Mektebetu’l-hancı, I. Baskı, Kahire, 1418/ 1998.
- , **el-Bahru’l-muhît**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1413/ 1993. **(Bahr)**
- , **et-Tezyîl ve’t-tekmîl fî Şerhi Kitâbi’t-Teshîl**, thk. Hasan Hazlevî, Dâru’l-kalem, Dımaşk, trs.

- EBU'L-BEKÂ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, **el-Kulliyyât**, thk. Adnan Derviş, Muhammed Medâr, Muessesetu'r-risâle, III. Baskı, Dimaşk, 1433/ 2012.
- EBU'L-MEKÂRİM, Ali, **Usûli't-tefkîri'n-nahvî**, Dâru'l-ğarîb, Kahire, 2007. **(Usûl)**
- EBU'T-TAYYÎB el-LUĞAVÎ, Abdulvâhid b. Ali, **Merâtibu'n-nahvîyyîn**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu nehdeti Mısır, Kahire, 1375/ 1955.
- EFĞÂNÎ, Saîd, **fî Usûli'n-nahv**, Câmiatu Suriye, Dimaşk, 1414/1994. **(Usûl)**
- EMÎN, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Mektebetu'l-'usra, Beyrut, 1997.
- ER, Rahmi, "Rû'be b. Accâc", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, 2008, XXXV.
- ERDİM, Enes, **Arap Dili Gramer Metodolojisi**, Elazığ, 2015.
- ERGİN, Cevat, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5(2003).
- EROĞLU, Ali, "Şiirle İstişâd ve İstişâd Açısından Medârik", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11(1993).
- , "İbn Mihrân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul 1999, XX.
- EŞMÛNÎ, Nuru'd-Dîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. 'Îsâ b. Muhammed el-Eşmûnî, **Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, I. Baskı, Beyrut, Lübnân, 1375/ 1955.
- EZHERÎ, Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî, **Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tevdîh**, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1421/ 2000.
- FÂRÎSÎ, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulğaffâr el-Fârîsî, **el-Hücce li'l-kırâati's-seb'a**, thk. Bedreddin Kahvecî- Beşîr Cüveycâtî, Dâru'l-Memûn li't-turâs, Beyrut, 1404/ 1984. **(el-Hücce)**
- FERRÂ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, 'Alemlu'l-kutub, yrs. III. Baskı, 1403/1983. **(Me'ânî)**
- GOLDZİHER, Ignace, **Klasik Arap Literatürü**, çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel, Vadi Yay. II. Baskı, Ankara, 2012.
- HADÎSÎ, Hatice, **eş-Şâhidu ve usûlü'n-nahv fî Kitâbi Sîbeveyh (v. 180)**, Matbû'âtu Câmi'ati'l- Kuveyt, Kuveyt, 1393/ 1973.
- , **Mevkifu'n-nuhât mine'l-İhticâc bi'l-hadîsi's-şerîf**, Dâru'r-Reşîd, Bağdat, 1981.

- HAFÂCÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, **Hâşiyetu's-Şihâb el-Müsemmât 'Înâyetu'l-kâdî ve kifâyetu'r-râdî 'ala Tefsîri'l-Beydâvî**, Dâru sadr, Beyrut, trs.
- HAFEYÂN, Ahmed Mahmûd Abussemmî', **Eşheru'l-mustelahât fî fenni'l-edâ ve ilmi'l-kıraât**, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 1422/ 2001.
- HATÎB, Abdullatif b. Muhammed, **Şerhu'l-Hatîb alâ Muğni'l-lebîb**, Dâru'l-musavvar'ul 'Arabî, Beyrut, Lübnân, 1421/ 2000. (**Şerh**)
- , **Mu'cemu'l-kıraât**, Dâru Sa'diddîn, I. Baskı, Dımaşk, 1422/ 2002. (**Mu'cem**)
- HEBBUR, Berekât Yusuf, **Mehettâtü rihleti's-surûr ila şerh-i ve 'irabi Şevâhidi's-Şuzûr**, Dâru İbn Kesir, Dımaşk, Beyrut, 1429/ 2008.
- HÜSEYİN, Muhammed el-Hıdır, **Dirâsât fî'l-'arabiyye ve târîhuhâ**, el-Mektebetu'l-İslâmî, III. Baskı, Şam, 1380/ 1960.
- İBN ATİYYE, **Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-hancı, Kahire, 1954.
- , **el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz**, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 1422 /2001.
- İBN CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osmân, **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-ilmîyye, 1371/ 1952.
- , **Sırru sinâ'ati'l-i'râb**, thk. Hasan Hendâvî, Dâru'l-kalem, II. Baskı, Şam, Beyrut, 1413/ 1993.
- , **el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzi'l-kıraât ve'l-îdâhi 'anha**, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl Şiblî, Kahire, 1415/ 1994. (**el-Muhteseb**)
- İBN HALDUN, Abdurrahman, **Mukaddimetu İbn Haldûn**, Daru'l-fikr, Beyrut, Lübnan, 1461/ 2001. (**Mukaddime**)
- İBN HÂLEVEYH, **el-Huccefi'l-kırâati's-seb'**, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem, Dâru's-şurûk, III. Baskı, Kuveyt, 1399/1979. (**Hucce**)
- İBN HALLİKÂN, Ebû Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, **Vefayâtu'l-'ayân**, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-sadr, Beyrut, 1968.
- İBN HİŞÂM, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, **Fevhu's-şeza bi mes'eleti kezâ**, thk. Ahmed Matlub, Bağdad, 1382/ 1963.

- , **el-İ'râb an kavâidi'l-irâb**, thk. Ali Fevde Nîl, İmâdetu Şuûni'r-Riyad-Camiatu'r-Riyad, Riyad, 1399/ 1979.
- , **el-Câmi'u's-sağîr fi'n-nahv**, thk. Ahmed Mahmud el-Hermîl, Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1400/ 1980.
- , **Selâsu resâil fi'n-nahv**, thk. Nasruddin Fâris, Abdulcelîl Zekerîyyâ, Dâru'l-meârif, 1982.
- , **el-Mesâilu's-seferiyye**, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1403/ 1983.
- , **Şerhu Cumeli'z- Zeccâcî**, thk. Ali Muhsin İsa, Alemu'l-kutub, I. Baskı, Beyrut, 1405/ 1985.
- , **İ'tirazu's-şart ale's-şart**, thk. Abdulfettah el-Hemûz, Mektebetu mişkâti'l-İslâmiyye, Ürdün, 1406/ 1986.
- , **Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid**, thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî, Daru'l-kitabi'l-'Arabî, I. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1406/ 1986.
- , **Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb**, thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah, Dâru'l-fikr, I. Baskı, Beyrut, 1419/1998. **(Muğnî)**
- , **Muğni'l-lebîb 'an Kutubi'l-e'ârîb**, thk. Abdullâtif Muhammed el-Hatîb, es-Silsiletu't-turasiyye, I.Baskı, Kuveyt, 1461/2000. **(Muğni'l-lebîb)**
- , **Şerhu Şuzuri'z-zeheb**, Telfîf: Berekât Yusûf Hebbûd, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, II. Baskı, Beyrut, 1429/ 2008. **(Şuzûr)**
- , **Tahsîlu'l-uns li zâiri'l-Kuds**, thk. İsa el-Kuddûmî ve Hâlid Nevâsıra, Merkezi Beyti'l-Makdîs li'd-diraseti't-tevsîkiyye, Kıbrıs, Lefkoşa, 1430/ 2010.
- , **Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sâdâ**, Dâru'l-fikr, I.Baskı, Beyrut, Lübnan, 1434/ 2012. **(Katrû'n-Nedâ)**
- , **Evdehu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, (Uddetu's-Sâlik ila Tahkîki Evdehu'l-Mesâlik adlı şerh ile birlikte) thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'asriyye, Sayda, Beyrut, trs.
- İBN MÂLİK, Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, **Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye**, thk. Abdulmün'im Ahmed Harîrî, Dâru'l-memûn li't-turâs, I. Baskı, 1402/ 1986.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-'Arap**, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullâh, Hâşim Muhammed eş-Şazulî, Dâru'l-meârif, Kahire, 2009.

- İBN MİHRÂN, Ebû Bekr Ahmed b. el- Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbü'rî, **el-Mebsût fi'l-kırâati'l-'aşr**, thk. Sebî' Hamza Hâkimî, Metbuâtı mecme'u'l-luğâti'l-Arabiyye, Şam, 1401/ 1980. (**el-Mebsût**)
- İBN MÜCÂHİD, **Kitabu's-seb'afi'l-kırâat**, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-meârif, 2009. (**es-Seb'a**)
- İBN SELLÂM, Muhammed el-Cumehî, **Tabakâtu fuhûli's-şuârâ**, Şerh: Mahmud Muhammed Şâkir, Matbaatu'l-medenî, Kahire, trs.
- İBN SERRÂC, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, **el-Usûlfi'n-nahv**, thk. Abdulhuseyin el-Fetelî, Müessesetu'r-risale, III. Baskı, Beyrut, 1417/ 1996.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebû'l-Muhâsin Yusuf, **en- Nucûmu'z-zâhire fi mulûku Mısır ve'l-Kâhire**, Talik: Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Daru'l- kutubi'l- 'ilmiyye, I. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1413/ 1992. (**en-Nucûmu'z-zâhire**)
- İBN YAÎŞ, Muvaffakuddîn, **Şerhu'l-mufasssal**, İdâretu't-tabâati'l-münîre, Mısır, trs.
- İBNU'L-CEZERÎ, **Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, I.Baskı, Beyrut Lübnan, 1427/ 2006
- , Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî eş-Şafiî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-'Aşr**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, trs. (**en-Neşr**).
- İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebi'l-Berekât Abdurrahmân Kamâluddin b. Muhammed, **el-İğrâb fi cedeli'l-İ'râb ve Lûme'u'l-edille**, thk. Sa'id el-Efğânî, Matbaatu'l-câmi'ati's-Suriyye, 1377/ 1957. (**İğrâb**)
- , **Nüzhetü'l-elibbâ** fi Tabâkâti'l-Udebâ, Mektebetu'l-menâr, III. Baskı, Ürdün, 1405/ 1985. (**Nüzhetü'l-Elibbâ**)
- , **el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf**, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed, Mektebetü'l- hancı, I. Baskı, Beyrut, 2002.
- İBNU'L-HÂCİB, Ebû 'Amr Osman, **Emâlî İbnu'l-Hâcib**, thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre, Dâru'l-ceyl, Beyrut, trs. (**Emâlî**)
- İBNU'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec, **Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm**, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1997. (**el-Fihrist**)
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Hüseyin el-İsfehânî, **Kitâbu'l-eğânî**, thk. İhsan Abbâs, İbrahîm es-Seâfîn, Bekr Abbâs, Dâru sader, Beyrut, III. Baskı, 1429/ 2008.

- KÂDÎ, Abdulfettâh, **el-Kırâatu's-şâzze ve tevcîhuhâ min luğati'l-'Arap**, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1401/1981. (**Kırâat-ı şâzze**)
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfu'z-zunûn 'an esami'l-Kutub ve'l-Funûn**, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Kilisi Rıfat Bilge, Daru ihyai't-turasi'l-'Arabî, Beyrut, Lübnan. (**Keşfu'z-Zunûn**)
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, **M'ucemu'l-muellifîn**, Müessesetü'r-risale, Dimaşk, h. 1376/1957.
- KILIÇ, Mustafa, “ Eyyubi-Memlûk Mücadelesi ve Memlûk Yönetimine Karşı Mısır'da Arap İsyanı”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, V, sy. 2 (2001).
- KINAR, Kadir, “Kûfe Nahiv Ekolünün Kurucusu el-Kisâî'nin Nahivle İlgili Görüşleri (II)”, **Bilimnâme**, XIV (2008/1).
- KIZILTOPRAK, Süleyman, “Memlûk ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., Ankara, 2004, XXIX, 87- 90.
- KOMİSYON, **Mu'cemu'l-vesît**, Mektebetu's-şurûku'd-duveliyye, IV. Baskı, Kahire, 1425/ 2004.
- KURTUBÎ, EbûAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtûbî, thk. Abdullah b.Abdulmuhsîn, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân**, Müessetü'r-risâle, I. Baskı, 1427/ 2006. (**el-Câmi'**)
- MAKRÎZÎ, Takiyyuddîn Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Ali b. 'Abdilkâhir el-'Ubeydî el-Makrîzî, **İğâsetü'l-umme bi keşfi'l-ğumme**, nşr. Mustafa Ziyade- Cemaleddin eş-Şeyyal, Kahire, 1957.
- , **es-Sulûk li m'arifeti duveli'l-mulûk**, thk. Muhammed Abdulkâhir 'Atâ, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1418/ 1997.
- MÂLİKÎ, Mutîr b. Hüseyin el-Mâlikî, **Mevkiu 'ilm li'l-luğati'l-hadîs min ûsûli'n-nahvî'l-'Arabî**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1423/ 2002.
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Muhammed, **el-Keşf an vucûhî'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ**, thk. Muhyiddîn Ramadân, Matbuâtı mecme'il-luğati'l-'Arabîyye, Dimaşk, 1394/ 1974. (**el-Keşf**)
- MENSÛRÎ, Baybars el-Mensûrî, **et-Tuhfetü'l-mulûkiyye, fi'd-devleti't-Turkiyye**, thk. Abdulhamid Sâlih Hamedân, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire, 1407/ 1987.

- , **Muhtâru'l-ahbâr**, thk. Abdulhamid Sâlih Hamedân, ed-Dâru'l-Misriyye el-Lübnâniyye, Kahire, 1413/ 1993.
- MUHAYSÎN, Muhammed Sâlim, **Huffâzu'l-Kur'ân 'abra't-târîh**, Dâru'l-ceyl, I. Baskı, Beyrut, 1412/ 1992.
- MURÂDÎ, el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî fî hurûfi'l-meânî**, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, Lübnân, 1413/ 1992.
- MUSTAFA, İbrâhim “fî Usûli'n-nahv”, **Mecelletu mecme'il-luğâti'l-'Arabiyye**, Matbatu vizâreti't-terbiyye ve't-t'alîm, Kahire, sy. 8 (1955).
- MÜBERRED, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, **el-Muktedâb**, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzeyme, Kahire, 1415/ 1994.
- NÂSİR, Gâlip Ali, “Mevkifu'l-el-Ferrâ Mine'l-Kırâati'l-Kur'âniyye”, **el-Mevrîd**, XVII/ 4, Bağdad 1988.
- NEHHÂS, Ebû C'afer Ahmed b. İsmâîl en-Nehhâs, **'Îrâbu'l-Kurân**, Dâru'l-m'arife, III. Baskı, yrs., 1429/ 2008.
- NEHR, Hâdi, **Şerhu'l-Lemhati'l-bedriyye fî 'ilmi lüğati'l-'Arabiyye**, Daru'l-yazûri'l-'ilmiyye, Umman, Ürdün, 2007.(**Şerhu'l-Lemha**)
- NEVÎRÎ, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed Ali en-Nevîrî, **Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-'aşr**, thk. Mecdî Muhammed Surûr S'ad Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, II. Baskı, Lübnân, 2009.
- NİL, Ali Fevde, **İbn Hişâm el-Ensârî Âsâruhû ve Mezhebuhu'n-Nahvî**, 'Îmâdetu şuûni'l-mektebât- Câmi'âtu'l-melîk su'ûd, Riyad, 1406/ 1985.
- OKÇU, Abdulmecit, “Ignace Goldziher'in Taberi'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 18(2002).
- ÖĞMÜŞ, Harun, “Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 39(2010/2).
- ÖMER, Ahmed Muhtâr, Abdul'âl Sâlim Mekrem, **M'ucemu'l-kırâati'l-Kur'âniyye**, Zâtu's-selâsîl, II. Baskı, Kuveyt, 1408/1988.
- ÖZDEMİR, Mehmet, **Endülüs Müslümanları**, TDV Yay. Ankara, 1994.
- ÖZLİ, Muzâffer, “İslam'ın İlk Asrında Kur'ânın ve Hadisin Arap Dili ve Edebiyatına Olan Tesiri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2(1997).

- RÂZÎ, Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, **Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)**, Dâru'l-fikr, I. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1401/1981.
- RÎFÂYÎE, Hüseyin Abbâs, **Zâhiretu's-şuzûz fi's-sarfi'l-'Arabî**, Dâru'l-cerîr, Ummân, 2005.
- RUMMÂNÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ er-Rummânî, **Meâni'l-hurûf**, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru's-şark, II. Baskı, Cidde, 1401/ 1981.
- RUFYDE, İbrâhim Abdullah, **en-Nahv ve kutubu't-tefsîr**, Dâru'l-cemâhiriyye, Bingâzi, 1990, II, 1076.
- SANCAK, Yusuf, "İbn Hişâm el- Ensârî; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 14 (1999).
- SİBEVEYH, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, **Kitâbu Sîbeveyh**, thk. Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1408/ 1988. **(el-Kitab)**
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, **Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru ahyâ-i kutubi'l-'Arabî, I. Baskı, yrs., 1382/ 1968.
- , **Buğyetu'l-vu'ât fi tabakati'l-luğaviyyin ve'n-nuhât**, Daru'l-fikr, II. Baskı, 1399/ 1979. **(Buğyetu'l-vu'ât)**
- , thk. 'Abdu'l-'Ali Sâlim Mekrem, **Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâm'i**, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1413/ 1992.
- , **el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, Beyrut, 1422/ 2002. **(İtkân)**
- , **el-İktirâh fi usûli'n-nahv**, thk. Abdulhakîm Atiyye, Dâru'l Beyrutî, II. Baskı, Dimaşk, 1427/ 2006.
- , **el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv**, el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut, 1430/ 2009.
- ŞELEBÎ, Abdulfettâh İsmail, **Ebû Ali el-Fârisî**, Dâru'l-matbûâtî'l-hadîse, Cidde, 1409/ 1989. **(el-Fârisî)**
- ŞELEKÂNÎ, Abdulhamîd, **Mesâdiru'l-luğa**, II. Baskı, Trablus, 1391/ 1982 **(Mesâdir)**
- ŞEŞEN, Ramazan, **Muhtasar mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyeti'n-nâdirâ**, İSAR Vakfı Yay., İstanbul, 1997.

- ŞUAYB, Ümrân Abdusselâm, **Menhecü İbn Hişâm min hilâli Kitâbihî “el-Muğnî”**, ed-Dâru’l-cemâhiriyye, I. Baskı, Bingâzi, 1986. (**Menhec**)
- ŞUMUNNÎ, Takiyuddin Ahmed b. Muhammad eş-Şumunnî, **el-Munsîf mine’l-keîâm alâ Muğni İbn Hişâm**, thk. Muhammad es-Seyyid Osman, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, Lübnan, 1971.
- TABERÎ, Ebû C’âfer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Tefsîru’t-Taberî Câmiu’l-beyân ‘an t’evîli âyi’l-Kur’ân**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, I. Baskı, Kahire, 1422/ 2001. (**Tefsir**)
- TURAL, Hüseyin, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 9 (1990). (**İstişâd**)
- UKBERÎ, Ebû’l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, **et-Tibyân fî i’râbi’l-Kurân**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-kutub, 1396/ 1976. (**et-Tibyân**)
- , el-Ukberî, Ebû’l-Bekâ, **İrâbu’l-kırâati’s-şevâz**, thk. Muhammed Seyyîd Ahmed Azzûz, ‘Âlemu’l-kutub, Beyrut, 1417/1996.
- YİĞİT, İsmail, “Memlûkler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., Ankara, 2004, XXIX, 90- 97.
- ZÂHİD, Zühayr Gâzî, “en-Nahvîyyûn ve’l-Kırâati’l-Kur’âniyye”, **Mecelletu edebi’l-mustansîre**, sy. 15, Bağdat, 1987. (**en-Nahvîyyûn**)
- ZEBÎDÎ, Muhibbuddin Ebû’l-Feyz es-Seyyid Murteza el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs**, thk. Mustafa Hicâzî, Matbaatu hükûmet’il-Kuveyt, Kuveyt, 1389/1969.
- ZEBÎDÎ, Saîd Câsim ez-Zebîdî, **el-Kıyâs fî’n-nahvî’l-‘Arabî neş’etuhû ve tetavvuruhû**, Dâru’ş-şurûk, Ummân, 1997.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdatî, **‘İrâbu’l-Kur’ân**, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1404/ 1982.
- , **Meâni’l-Kur,’an ve ‘irabuhû**, ‘Âlemu’l-kutub, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebi, Beyrut, 1408/1988.
- ZECCÂCÎ, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, **el-İdâh fî ‘ileli’n-nahv**, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru’n-nefâis, III. Baskı, Beyrut, 1399/ 1979. (**el-İdâh**)
- ZEHEBÎ, Şemsuddîn Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ale’t-tabakât ve’l-âsâr**, thk. Tayyâr Altıkulaç, İstanbul, 1995. (**Ma’rife**)

-----, **Tabakâtu'l-kurrâ**, thk. Ahmed Hân, yrs., 1418/ 1997. **(Tabakât)**

ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-t'evîl**, Tashih: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-kutubi'l- 'ilmiyye, III. Baskı, Beyrut, 1424/ 2003. **(el-Keşşâf)**

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-m'arife, Beyrut, trs.

ZEYDAN, Corci, **Târihu âdâbi'l-luġâti'l-'Arabî**, Talik. Şevki Dayf, Dâru'l-hilâl, Kahire, trs.

ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, **Tabakâtu'n-nahvîyyîn ve'l-luġaviyyîn**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadlİbrâhîm, Dârû'l-m'arife, III. Baskı, Kahire, 2009. **(Tabakât)**

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı-Soyadı	Ayşe MEYDANOĞLU
Öğrenci Numarası	122212205
Enstitü Anabilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Programı	DOKTORA
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ
Tez Başlığı (Türkçe)	İBN HİŞAM EL- ENSÂRÎ'NİN DİL İSTİŞHADLARINDA KIRAATLARI YERİ

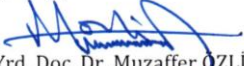
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 214 sayfalık kısmına ilişkin, 07/12/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 9 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.


Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)


Prof. Dr. Erkan YAR
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

Ek 2. İbn Hişâm'ın Rivâyetlerini Kullandığı Kırâat İmamları ve Râvîler Listesi

- A
- **Abdullah b. Mesud** (v. 32): Hz. Peygamber (a.s) döneminde Kur'ân-ı bir araya getiren sahabeler arasındadır. Hz. Peygamber (a.s)'den duyarak yetmiş sûre ezberlemiş olmakla övünmüştür.
- **Abdulvârîs**: Ebû 'Ubeyde 'Abdulvârîs b. Saîd el-Enbârî (v. 180). Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan kırâat ve tecvîd dersleri almıştır.
- **'Ameş**: Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el- Esedî el-Kâhilî (v. 148). Zeyd b. Vâil, Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr gibi karilerden rivâyette bulunmuş. Kırâati Zeyd b. Vehb, Zir b. Hubeyş'ten almıştır.
- **'Arec**: Ebû Dâvud 'Abdurrahmân b. Hurmuz el-Medenî (v. 117). Ebû Hureyre, İbn 'Abbâs, 'Abdullah b. 'Ayyâş'dan arz yoluyla kırâat almıştır.
- **'Âsim**: Ebû Bekr 'Âsim b. Ebi'n-Necûd (v. 127/ 128). Kûfe ehlinin imamıdır. Kırâati Ebû 'Abdillâh es- Sülemî ve Zir b. Hubeyş el- Esedî'den almıştır.
- **'Aşa**: Ebû Yûsuf Yakûb b. Muhammed b. Halîfe el-Kûfî.
- B
- **Bezzî**: Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Kâsım b. Nâfî' b. Ebî Bezze el-Mekkî (v. 250). İmam İbn Kesîr'in meşhur ravilerinden biridir. Mekke ehlinin kârîsi olup bir dönem Mescid-i Harâm'ın müezzinliğini yapmıştır.
- C
- **Cafer b. Muhammed**: Ebu'l-Fadl, Cafer b. Muhammed b. Esed en-Nesîbî (v. 307'den sonra)
- D
- **Dâcûnî**: Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. 'Ömer er-Ramlî ed-Dâcûnî (v. 324)
- **Dûrî**: Hafs b. 'Ömer b. 'Abdilazîz b. Suhbân el-Ezdî ed-Dûrî el-Bağdatî (v. 246). Ebû 'Amr el-'Alâ'nın meşhur ravilerindendir.
- E
- **Ebân**: Ebû Ümeyye er-Rebiî el- Kûfî (v. 141). Talha b. Musarrıf ve 'Âsim b. Behdele'den arz yoluyla kırâat almıştır.

- **Ebû Abdurrahman es-Sülemî** (v. 74): Kûfe kâriyelerindendir. Düzgün kırâati ve sağlam hafızasıyla bilinir. Hz. Osman, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan kırâat almıştır.
- **Ebû'l-'Aliye er-Riyâhî**: Rufey'e b. Mihrân el-Basrî (v. 90). Kırâati Ubeyy'den almıştır.
- **Ebû 'Amr b. el-'Alâ**: el-Mâzinî el-Basrî (v. 154). Basra'lıların kırâate imamıdır. İsmi konusunda ihtilaf olmakla beraber, adının *Zebbân* olması kuvvetle muhtemeldir. Birçok kâriden kırâat öğrenmiştir.
- **Ebû Bekr Ş'ube**: Ebû Bekr Ş'ube b. 'Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (v. 193). İmam 'âsım'ın meşhur iki ravisinden biri olup, kırâati direkt olarak İmam 'Âsım'dan almıştır.
- **Ebû Bişr**: Hârûn b. Hâtim el-Kûfîel-Bezzâz (v. 249).
- **Ebû'd-Derdâ**: 'Uveymir b. Zeyd veya 'Uveymir b. 'Abdullâh (v. 32).
- **Ebû Hayve**: Şureyh b. Yezîd ewl-Hadramî el-Himsî (v. 203).
- **Ebû Hâtim es-Sicistânî**: Sehl b. Muhammed b. 'Osmân (v. 255). Basra nahivcilerinden olup döneminin kârieleri arasında zikredilir. Yakub el-Hadramî'den kırâat aldığı rivâyet edilir.
- **Ebû Recâ**: 'İmrân b. Teym el-'Utâridî (v. 105). İbn 'Abbâs'tan kırâat almıştır.
- **Ebû's-Semmâl** el-Adevî (v. 160).
- **Ebû Zeyd**: 'Abdurrahmân b. 'Ali b. 'Abdirrahmân el-Hazrecî (v. 540).
- H
- **Hafs**: İbn Süleymân b. el-Muğîre (v. 180). İmam 'Âsım'ın üvey oğludur. Kırâati doğrudan 'Âsım'dan almış ve rivâyet etmiştir.
- **Hammâd**: İbn Ahmed b. Hammâd Ebu'l-Hasen el-Kûfî.
- **Hamza**: İbn Habîb b. 'Umâre b. İsmâîl el-Kûfî (v. 156). Kırâati meşhur yedi kırâat arasındadır. Kırâati 'Ameş, Humrân b. Ayen, İbn Ebî Leylâ, Mansûr ve diğer birçok kurrâdan almıştır.
- **el-Hasenu'l-Basrî**: İbnu Ebi'l-Hasen Ebû Saîd el-Basrî (v. 110). Hittân er-Rakkâşî'den kırâat almıştır.
- **Halef b. Hişâm**: Ebû Muhammed İbn S'aleb el-Bağdatî el-Bezzâr (v. 229). İmam Hamza'dan kırâat okumuştur.
- **Hişâm**: Ebu'l-Velîd İbn 'Ammâr b. Nusayr b. Meysere es-Sülemî (v. 245).

- **Hubeyre:** Ebû Ömer Hubeyre b. Muhammed el-Bağdatî el-Ebraş et-Temmâr.
- **Humeyd b. Kays:** Ebû Safvân el-Mekkî el- ‘Arec (v. 130). Mücâhid’den üç kez Kur’ân kırâati almıştır.
- **İ**
- **İbn Abbâs:** ‘Abdullâh b. el-‘Abbâs b. ‘Abdumuttalib b. Hâsim b. ‘Abdimenâf (v. 68). Tercümânu’l-Kur’ân olarak adlandırılmıştır.
- **İbn ‘Âmir:** ‘Abdullâh b. ‘Âmir el-Yahsubî ed- Dimaşkî (v. 118). Kırâatte Şam’lıların imamıdır. Tâbiîndendir. Kırâatı birçok sahâbi ve tabiînden almıştır.
- **İbn Cemmâz:** Ebu’r-Rebi’ Süleyman b. Müslim b. Cemmâz el-Medenî (v. 167’den önce). İmam Nâfi’ ile rekabet ettiği rivâyet edilmektedir. Vefatı ile ilgili kesin bilgi olmamakla beraber, Nâfi’den önce veya onunla aynı sene vefat ettiği nakledilmiştir.
- **İbn Ebi İshâk:** Abdullah b. Ebî İshâk Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdî el-Hadramî (v. 117). Basra dil mektebinin kurucularındandır.
- **İbnu’l-Enbârî:** Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. Hasen en-Nahvî el-Bağdatî (v. 328). Arap dili, Kur’ân ilimleri ve hadis âlimidir.
- **İbn Ferah:** Ebû Cafer Ahmed b. Ferah b. Cibrîl el-Bağdatî (v. 303)
- **İbn Kesîr:** Abdullâh b. Kesîr b. ‘Amr b. ‘Abdillâh b. Zâzân b. Fîrûzân b. Hurmuz ed- Dârî el-Mekkî (v. 122). Kırâatte Mekke’lilerin imamıdır.
- **İbn Miksem:** Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Yakub b. el-Hasen b. Miksem el-Bağdatî (v. 254).
- **İbn Muhasin:** Ebû Abdillâh Muhammed b. ‘Abdirrahmân b. Muhaysin es-Sehmî (v. 123). Mekke ehli kârîlerindendir.
- **İbnu’s-Semeyfe’:** Ebû ‘Âdillâh Muhammed b. ‘Âbdirrahmân b. es-Semeyfe’ el-Yemânî (v. 90). İmam Nâfi’den kırâat aldığı rivâyet edilmektedir.
- **İbn Zekvân:** Ebû ‘Amr ‘Abdullâh b. Ahmed b. Beşîr (v. 242). Kırâat-ı seb‘a imamlarından İbn Âmir’in meşhur iki râvisinden biridir.
- **İbrahim b. Ebi Uble** (v. 152).
- **İkrime:** İbn Süleymân b. Kesîr b. ‘Âmir el-Mekkî (v. 206). Kırâati Şibl b. ‘Abbâd ve İsmâîl el- Kust’tan almıştır.

- **İsâ b. Ömer es-Sekafî** (v. 149): Arapça'nın şeyhi olarak bilinir. 'Âsım el-Cühderî'ye Kur'ân okumuş, kırâati el-Asmaî, el-Halil b. Ahmed ve Hârûn b. Mûsâ en-Nehevî'den almış ancak Arapça alanında daha meşhur olmuştur.
- **İsmâîl b. Cafer**: Ebû İshâk İsmâîl b. Cafer b. Ebî Kesîr el-Ensârî (v. 180). Kırâati arz yoluyla Şeybe b. Nessâh'dan aldığı, kendisinin de İmam Nâfî', Süleyman b. Cemmâz ve 'İsâ b. Verdân'a kırâat arz ettiği rivâyet edilmiştir.
- K
- **Kâlûn**: 'İsâ b. Mînâ b. Verdân b. 'İsâ (v. 220). Medine ehlinin kâriyelerinden ve İmam Nâfî'in en meşhur râvilerindendir.
- **el-Kavvâs**: Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. 'Alkame b. Nâfî' b. 'Ömer b. Subh İbn 'Avn el-Mekkî en-Nebbâl (v. 240).
- **Kisâî**: Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh b. Behmen b. Feyrûz el- Kisâî el-Esedî (v. 189). el-Kisâî adıyla meşhur olmuştur. Kırâati Hamza ez- Zeyyâd, 'İsâ b. Ömer el-Hemedânî'den almıştır. Kûfe imamlarından ve kırâat-ı seb'adandır. Sadece kırâatte değil Arap filolojisinde de büyük bir âlimdir.
- **Kuteybe**: İbn Mihrân el-Esbehânî el-Ezâzânî (v. 200). el-Kisâî ile dört sene arkadaşlık yaptığı, ondan, İbn Cemmâz'dan ve İsmâîl b. Cafer'den kırâat aldığı nakledilmektedir.
- M
- **Mesrûk**: Ebû Aîşe el-Hamedânî İbnu'l-Ecda'(v. 63). İbn Mes'ûd'dan kırâat almıştır.
- **Metveî**: el-Hasen b. Saîd b. Cafer b. el-Fadl b. Şâzân Ebû-l Abbâs el-Metveî. (v. 371)
- **Mufaddal**: Ebû Muhammed b. Muhammed ed-Dabî el-Kûfî (v. 168). el-Kisâî kendisinden kırâat almıştır.
- **Muhammed b. 'Ali**: Ebû Bekr İbn 'Ali b. el-Heysem b. 'Allûn el-Bağdatî (v. 350).
- **Mücâhid**: İbn Cebr Ebu'l-Haccâc el- Mekkî (v. 103). İbn 'Abbâs'tan kırâat almıştır.
- N
- **en-Nadr b. Şümeyl** (v. 203).

- **Nâfi'**: İbn Abdirrâhmân b. Ebî Nu'aym el- Leysî (v. 167). Medine ehlinin imamıdır. Tâbînden yetmiş kişiden kırâat aldığı rivâyet edilmiştir.
- **Nasr b. 'Alkame** el-Hadramî.
- R
- **Ravh**: Ebû'l-Hasan Ravh b. Abdulmümîn el-Hezelî (v. 233). Yakûb b. İshâk (v. 205)'ın ikinci ravisidir.
- **Ruveys**: Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Mütevekkil el-Lulu (v. 238),
- S
- **Sûsî**: Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyâd b. 'Abdillâh b. İsmâîl b. İbrâhîm er-Rustubî er-Rakî (v. 261). Ebû 'Amr el'Alâ'nın meşhur ravilerinden biridir.
- **Sâid b. Cübeyr**: İbn Hişâm (v. 95). İbn 'Abbâs'tan kırâat almıştır. Uhud savaşında şehid edilmiştir.
- **Sellâm**: İbn Süleyman Ebu'l-Munzîr el- Müzenî (v. 171). 'Âsım b. Behdele, 'Âsım b. el-Cehderî, Ebû 'Amr b. el-'Alâ ve Şihâb b. Şurnufe'den okumuştur.
- Ş
- **Şenebûzî**: Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Bağdatî (v. 388).
- **Şeybe**: İbn Nessâh b. Sercen b. Yakûb (v. 130). Kırâati 'Abdullâh b. 'Ayyâş el-Mahzûmî'den almıştır.
- T
- **Talha b. Musarrif**: İbn Musarrif b. 'Amr el-Yâmî el- Hemdânî el- Kûfî (v. 112). Künyesi Ebû Muhammed ve Ebû Abdillâh'tır. Yahya b. Vessâb ve diğer kârlardan kırâat almıştır.
- V
- **Verş**: 'Osmân b. Saîd b. Abdillâh b. 'Amr b. Süleymân (v. 197). İmam Nâfi'in meşhur ravilerindendir. Mısır kurrâlarının şeyhi olarak bilinir.
- Y
- **Yahya b. Vessâb** (v. 103): Kûfe kârlilerindendir. İbn 'Abbâs, İbn 'Ömer ve Mesrûk'dan rivâyette bulunmuştur.
- **Yahya b. Yamer** (v. 90'dan önce): Ebû Esved ed-Duelî'den arz yoluyla kırâat almış, İbn 'Abbâs, İbn 'Ömer, Âişe ve Ebû Hureyre'den işitmiş, Ebû Zer'den rivâyette bulunmuştur.

- **Yakûb:** Ebû Muhammed Yakûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (v. 205). Döneminin Basra kâriyelerindendir.
- **Yezîdî:** Ebû Muhammed Yahya b. el-Mubârek el-Basrî (v. 202).
- Z
- **Zeyd b. Ali:** İbn Ebî Bilâl b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Amr el-Kûfî (v. 358)
- **Zeyd b. Sâbit** (v. 45): Hz. Peygamber’in (a.s) vahiy kâtiplerindendir.



ÖZ GEÇMİŞ

1983 yılında Elazığ'da doğdu. 2000 yılında Elazığ İmam Hatip Lisesi'nden, 2008 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında yüksek lisans yapmaya başladı. 2010 yılında "İslam Hukuku'nda Eşitliği Bozan Faktörler" adlı yüksek lisans tezi İslam Hukuk Bilim Dalı Uzmanı unvanını aldı. 2005-2013 yılları arasında Elazığ İl Müftülüğü'nde Kur'ân Kursu Öğreticisi olarak görev yaptı. 2013 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalında doktora yapmaya ve aynı alanda Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Halen Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır.