

## BİR TAYYİBETÜ’N-NEŞR ŞÂRİHİ: MŪSĀ CĀRULLĀH BİGİYEF\*

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN\*

**Öz:** On kıraatin temel kaynaklarından olan *Tayyibetü’n-Neşr*, zor terkiplerle veciz lafızları bünyesinde barındıran ve kıraat ilminin meselelerini ya da örneklerini en kısa şekilde şiir formunda ifade eden bir metindir. Gerek şiir formunun yapısı gerekse manzumenin müellifinin esere mahsus olarak belirlediği birtakım kurallar, eseri anlama noktasında güçlüğe neden olmaktadır. Bu yönüyle manzumeyi okuyanların bir açıklayıcıya ihtiyacı gündeme gelmektedir. Birçok alanda olduğu gibi kıraat sahasında da ciddi birikim sahibi olan Mūsā Cārullāh Bigiyef, asırlardır okutulup ezberlenegelen bu kıymetli eserin anlaşılmasına yönelik bir şerh kaleme almıştır. Bu makalede, İslâm dünyasında, özellikle de ülkemizde farklılığıyla ön plana çıkmış bir münevver olarak tanınan Cārullāh’ın bilinmeyen kıraat yönü ve bu alandaki kudreti, yazdığı *Tayyibetü’n-Neşr* şerhi vasıtasıyla ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mūsā Cārullāh Bigiyef, Tayyibetü’n-Neşr, kıraat, şerh, metot.

### The Glossator of the Tayyibat Al-Nashr: Mūsā Cārullāh Bigiyef

**Abstract:** Tayyibat al-Nashr, which has been one of the basic sources of the ten qiraats (recitations), is a text not only including the difficult phrases and succinct statements but also expressing the issues pertain to the recitation as a poetic form in the shortest way. Both its poetic form and several rules about the text determined by the author cause difficulty in comprehending the text. From this aspect, an interpretative necessity comes up for readers of the mentioned text. Mūsā Cārullāh Bigiyef, who has had significant information in the field of the Quran recitation, has written an exegesis related to the precious text read and learnt by heart for centuries so as to be understood by readers. In this article, the unknown aspect concerning Quran recitation and ability of Mūsā Cārullāh Bigiyef who has been known as an authentic intellectual in the Islamic world, in particular in our country will be discussed via the exegesis regarding the Tayyibat al-Nashr.

**Key Words:** Mūsā Cārullāh Bigiyef, Tayyibat al-nashr, recitation, exegesis, method.

### Giriş

On kıraate dair temel kaynak değeri taşıyan *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr* isimli eser,<sup>1</sup> kıraat ilmini Anadolu topraklarına taşıyan ve bu coğrafyada kıraat çalışmalarına öncülük eden

\* Bu makalede *Tayyibetü’n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mūsâ Cârullah Örneği)* isimli doktora tezimizden istifade edilmiştir.

\* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimleri Anabilim Dalı, yakaslan55@gmail.com

<sup>1</sup> *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr*, yine İbnü’l-Cezerî tarafından telif edilen *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr* isimli çalışmasının özetinin manzum olarak kaleme alınmış hâlidir. Recez bahrinde telif edilen manzume 1015/1016 beyitten müteşekkil olup 799/1397 yılı Şaban ayının ortalarında Bursa’da tamamlanmıştır. *Tayyibetü’n-Neşr*’de on kıraat imamı ve râvîlerine delâlet etmek üzere, remz olarak yirmi yedi harf ve aynı vechi nakleden kurrâyı bir arada göstermek için on yedi kelime remzi kullanılmıştır. Meselelerin, mümkün olduğu kadar özet şekilde gösterilmesine ve vecihlerin kısa yoldan anlaşılmasına matuf bir yol takip edilmiştir. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 241-428; Yaşar Akaslan, “Bir İlm-i Kırâat Klasîği: Tayyibetü’n-Neşr Fi’l-Kırâati’l-‘Aşr”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)<sup>2</sup> tarafından yazılmıştır. Çok sayıda kıymetli eser vererek bu sahanın önemli otoritelerinden kabul edilen müellifin bu ölümsüz eserinin okutulması ve ezberletilmesi, on kıraat eğitim-öğretiminde teâmül hâline gelmiştir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da yerini alan *Ṭayyibetü'n-Neşr*,<sup>3</sup> ülkemiz başta olmak üzere Mısır ve Suriye gibi birçok İslâm coğrafyasında hâlihazırda okunmakta ve ezberlenmektedir.

Geleneksel medrese eğitiminde manzum tarzda eserlerin ezberlenmesi, temel bilgilerin zihinlerde kolay yer etmesine katkıda bulunmuştur. Vecîz ve kısa olma amacını güden bu manzum eserler, bir taraftan ezber yoluyla bilgilerin hafızada kolay yer etmesine katkıda bulunurken diğer taraftan da bazı olumsuz özellikleri bünyesinde barındırır. Bilindiği üzere bu eserlerde özet ifadelerin kullanılması, takdim-tehir, vezin ve kâfiye gibi sınırlamaların olması, söz konusu manzumeleri okuyanlara birtakım zorluklar yaşatmaktadır. Hâl böyle olunca, bu çalışmalarda ele alınan konu istenildiği gibi rahat açıklanamamakta ya da ilgili manzumelerdeki ifadeler yanlış anlamalara yol açabilmektedir. Hem edebî hem de teknik boyutu olan manzum formda kaleme alınan eserlerin, şerhleri ya da ihtiva ettikleri konulara ilişkin başka yardımcı mensur çalışmalar olmadan anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bu manzumelerle ilgili açıklayıcı bazı yardımcı kaynaklara ihtiyaç duyulmaktadır. Durumu böyle zor bir zeminden kurtarmak maksadıyla manzum formda telif edilen eserleri açıklamaya yönelik bir kolaylaştırma biçimi olarak *şerh* ve *hâşiye* gibi metotlarla çözüm üretilmeye çalışılmış ve söz konusu manzumeler üzerinde bir şerh geleneği teşekkül etmiştir. Bu gelenek içerisinde yerini alan eserlerden biri de Mūsâ Cârullâh Bigiyef'in (ö. 1949)<sup>4</sup> kaleme aldığı *Ṭayyibetü'n-Neşr* şerhidir.

### 1. Eserin Önemi

Eser, Kahire'de öğrenciliği döneminde Kur'ân tarihi ve mushafklar üzerine önemli çalışmalar yapan Mūsâ Cârullâh'ın, medreselerde okutulması arzusuyla Kur'ân ve kıraat ilmine dair yaptığı çalışmalardan biridir. 1912'de Kazan'da basılan eser, *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-'Aşr* adıyla kaynak eser ile aynı ismi taşımaktadır. Müellifin bu eseri; İSAM, Süleymaniye ve ülkemizdeki bazı üniversite kütüphanelerinde fotokopi nüsha olarak bulunmaktadır. Ancak mezkûr şerh, ilk basıldığı şekliyle kalmış, bu yönüyle sadece bazı kütüphanelerde bulunan ve piyasada mevcut olmayan nadir kitaplar sınıfına girmiştir.

Cârullâh, telif gerekçesi olarak şerhte herhangi bir beyanda bulunmasa da 1905'te kaleme aldığı *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif* isimli risâlesinde, genelde kıraat ilmine özelde de *Ṭayyibetü'n-Neşr*'e dair çalışma yapacağına işaret etmiştir. Risâlenin ilgili yerinde, dönemin Müslüman

<sup>2</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr fi't-Târîh*, thk. Hasan Hâbeşi, (Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1972), 3/466-468; Ebü'l-Hayr Şemsüddin es-Sehâvî, *ed-Đav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, (Beyrüt: Dâru'l-Cil, ts.), 9/255-257; 'Abdülfettâh 'Acemî Merşafî, *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*, (Medine: Mektebetü Ṭayyibe, 1980), 721-722; Muḥammed Muṭî' el-Hâfız, *Şeyhu'l-Kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 7-43; Yüksel, *İbn Cezerî ve Ṭayyibetü'n-Neşr*, 147-201; Tayyar Altukulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

<sup>3</sup> Cahit Baltacı, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 23; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008) 36, 43.

<sup>4</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9-50; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 23-134.

âlimlerinin “resmü'l-mushaf”<sup>5</sup> ilmine gereken önemi göstermediğinden ve bu hususta gösterilen ihmalden yakınan müellif, kendisine bir vazife çıkardığını ve kıraat ilminde önemli yer tutan eş-Şâhbiyye,<sup>6</sup> Tayyibe<sup>7</sup> ve 'Akîle<sup>8</sup> isimli eserlere ilişkin çalışmalar yapacağını dile getirmiştir.<sup>9</sup> Bu bağlamda kaleme alınan ve 308 sayfadan müteşekkil tek ciltlik mezkûr şerhin ilk 100 sayfası *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr'*ın metodolojisi olan *usûl*;<sup>10</sup> geri kalan 208 sayfası ise *ferşü'l-hurûf*<sup>11</sup> kısmına ayrılmıştır.

Şüphesiz Cârullâh'ın dile yatkınlığı, bu sahadaki bilgisi, onun dil alanındaki vüs'atine işaret etmektedir. Özellikle Kur'ân çalışmalarına dair eserlerinde gördüğümüz bu yetkinliği, diğer teliflerine de bariz şekilde yansımıştır. O, söz konusu eserinde, sadece konuya ilişkin bilgi veren değil, zaman zaman görüşler arasında mukayese yapan ve istifade ettiği kaynakların sahiplerine dahi eleştiriler yönelten bir konumdadır. Bu da Cârullâh'ın Arap diline ve kıraat ilmine vukûfiyetini açıkça göstermektedir. Mezkûr iki alandaki yetkinliği, *Tayyibetü'n-Neşr*'i anlama kılavuzu niteliğindeki bu şerhi daha da önemli kılmaktadır. Nitekim eser, yaygın olarak kullanılsa bile ülkemizin son dönem kıraat âlimlerinden olan Mehmet Rüştü Âşikkutlu (ö. 1980) gibi isimler tarafından referans gösterilen kaynaklar arasına girmiştir.<sup>12</sup>

Müsâ Cârullâh, şerh geleneğinin karakteristiği olan esere mukaddime ile başlama âdetine uymamış, doğrudan *Tayyibetü'n-Neşr*'in ilk beytini vererek açıklamasına geçmiştir. Her ne kadar çalışmasına bir mukaddime yazmasa da eserin kapak sayfasında, üç satır olarak şerhle ilgili ifadeler ve iki beyte yer vermiştir. Cârullâh, *Şârihu'l-'Akîle* ve *Şârihu'n-Nâzime* sıfatıyla yaptığı bu çalışmanın Kur'ân ilimlerine hizmet eden çalışmalardan olmasını ummaktadır.<sup>13</sup>

## 2. Eserin Kaynakları

Hiç şüphesiz müellifler kaleme aldıkları eserlerde, şekil ve konu gibi birçok açıdan kendilerinden önce yazılmış kaynaklardan istifade etmişlerdir. Özellikle şerh geleneğinde, şerh

<sup>5</sup> Hz. Osman dönemi istinsah faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan ve mushaf yazısının keyfiyetini ele alan ilim dalıdır.

<sup>6</sup> Kâsım b. Firruh eş-Şâhbi tarafından telif edilen ve *Hirzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî* ya da müellifine nispetle eş-Şâhbiyye olarak bilinen çalışma, kıraat-ı seb'â öğretiminde temel kaynaklardandır. Eser, ed-Dânî'nin *et-Teyisr fi'l-Kırâati's-Seb'* adlı kitabının manzum formudur.

<sup>7</sup> Kıraat-ı aşereye dair kaleme alınan ve on kıraat öğretiminde temel kaynaklardan sayılan eser, İbnü'l-Cezerî tarafından telif edilmiştir.

<sup>8</sup> eş-Şâhbi tarafından telif edilen *'Akiletü Etrâbi'l-Kaşâid fi Esne'l-Mekâşid*, ed-Dânî'nin resmü'l-mushaf ilmine dair kaleme aldığı *el-Muğni' fi Resmi Meşâhifi'l-Emşâr* adlı eserinin 298 beyitten müteşekkil manzum formudur.

<sup>9</sup> Müsâ Cârullâh Bigiyef, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*, (Petersburg: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1905), 12-13.

<sup>10</sup> Kıraat istilâhında *usûl*, “birbirine benzeyen cüz'iyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü” olarak tanımlanır. İmâle, idğâm, teshîl, terkîk, sıla, med, işmâm, nakl, tağlîz, beyne beyne, ihtilâs, iskân, ibdâl, iskât, hazf vb. tecvid kuralları ve lehçe farklılıkları bu başlık altında ele alınır. Kaynaklarda bunların “usûl” diye adlandırılmasının sebebi, söz konusu kurallardan birinin hükmünün, Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde -genel olarak- hepsine uygulanabilir olmasıdır. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî fi Kırâati's-Seb'*, İbrâhîm 'Atveh 'Avad, (Kâhire: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1981), 319; 'Abdülfeţâh b. 'Abdilgâni el-Kâdi, *el-Vâfi Şerhu'ş-Şâhbiyye fi'l-Kırâati's-Seb'*, (Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 1999), 198.

<sup>11</sup> Kur'ân'da geçme sıklığı bakımından az olan ve bir araya toplanamayan, bir başka ifadeyle belirli bir usûl çerçevesinde ele alınamayan kıraat ihtilâfları “ferşü'l-hurûf” olarak ifade edilir. Bunlar, daha ziyade kelimenin i'râbında, harfinde, harekesinde veya kalıbında görülen değişikliklerdir. Bk. Ebû Bekr Ahmed Cezerî “İbn Nâzım”, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, thk. Enes Mihre, (Beyrût: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 2000), 168.

<sup>12</sup> Mehmet Rüştü Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 1975, 31.

<sup>13</sup> Müsâ Cârullâh Bigiyef, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, (Kazan: 1912), kapak sayfası.

edilen eserde ele alınan meseleleri açıklığa kavuşturma amacı gözetildiğinden, bu duruma ihtiyaç kendini daha belirgin şekilde göstermektedir.

Şerhler, sahalalarında kendilerinden önce telif edilen birçok eserin cümlelerini, ibarelerini, sorularını ve cevaplarını da içerebilir. Bu durumu Cārullāh şerhinde açıkça görmekteyiz. Onun, eserinde yaptığı iktibaslar, özetlemeler, aktarmalar ve atıflar, Cārullāh'ın kıraat sahasına fazlasıyla ilgi duyduğunu; bu alanda yeterince okuyup kafa yorduğunu göstermektedir. Muhtasar bir eser görünümü arz eden Cārullāh şerhinde, sahanın kadim eserlerinde mevcut bazı ifade ve tanımlara yer verilmesi, onun kendinden önceki müelliflerden yararlandığını göstermektedir.

Cārullāh, genel olarak ya başvurduğu eserin ismini kısaltarak ya da müellifinin adını söyleyerek; zaman zaman da eser ve müellifini birlikte zikretmek suretiyle bazı kıraat, tefsir, lügat vb. kaynaklardan yararlanmışır. Naklettiği meseleye yahut veche dair değerlendirmede bulunurken genelde bazı âlimlerin görüşlerini aktarmış ve ilgili âlimlerin meşhur ismini zikretmiştir. O, yer yer *Şāhibu'l-'Unvān*, *Şāhibu'r-Ravḍa* ve *Şāhibu'l-Keşşāf* gibi ifadelerle, eserine nispet ederek kitabın müellifine işaret etmiş, bazen de *fi'l-Mişbāh*, *fi'ş-Şāṭibiyye*, *fi't-Teysir* örneklerinde olduğu gibi sadece kitabın kısa ya da meşhur ismini belirterek o çalışmadan iktibasta bulunmuştur. Zaman zaman ise "*Ebü'l-Kerem Şehrezürî el-Mişbāh'ta dediğine göre*", "*ed-Dānî, el-Cāmi'inde bu kelimeyi istisna etmiştir*", "*eş-Şāṭibi bunu el-Hirz'de ihmal etmiştir*" ifadelerinde olduğu gibi hem atıfta bulunduğu eserin hem de müellifinin ismini zikretmiştir. Ancak o, referans verirken kullandığı kaynakların cilt, sayfa, bölüm, konu, bâb gibi ayrıntılarını belirtmemiştir.

Tespitlerimize göre Cārullāh, *Tayyibetü'n-Neşr*'in meselelerini ele alırken ilgili konudaki temel eserlerden ve İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de kullandığı kaynaklardan yararlanmışır. Bunun yanında bazı *Tayyibetü'n-Neşr* şerhleri, kıraat, tefsir, lügat ve hadis kitaplarını göz önünde bulundurduğumuzda isimlerini ya da eserlerini zikretmediği pek çok âlimden faydalandığı anlaşılmaktadır.

### 3. Eserin Dili ve Üslubu

Cārullāh'ın eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla, onun sistematik bir üsluba sahip olmadığını ifade edebiliriz. Nitekim Cārullāh üzerine çalışmaları bulunan Ahmet Kanlıdere, Cārullāh'ın eserlerinde sohbet dilinin hâkim olduğunu, içinden geldiği gibi yazma âdetinin göze çarptığını, birçok eserinin başlığı ile muhtevası arasında ilişki olmadığını ve yazdıklarının ilmî bir sisteme göre düzenlenmediğini ifade eder.<sup>14</sup> Cārullāh'ı çok yakından tanıyan Abdullah Battal Taymas (ö. 1969) ise Cārullāh'ın telifâtındaki bu düzensizliği hakkında şunları söyler: "*Hiçbir eserinde belirli bir konuyu ya da meseleyi ele alıp eserin sonuna kadar o konu üzerinde durmaz. Kafasında bir çağlayan gibi kabaran ve kaynayan bilgi ve fikirlerin bendini aşar ve onu kolay kolay kapatamayıp, müellifin kendisi de fikir selinin taşkın dalgalarına kapılıp gider. Onun için asıl meseleye tâli meseleler karışır. Ana fikrin eteğine yavru fikirler takılır. Kur'ân âyetleri, hikmetli vecizeler, Farsça beyitler birbirini kovalar.*"<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah*, 138.

<sup>15</sup> Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullah Bigi*, (İstanbul: 1958), 35-36; Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cārullāh*, 138.

Cārullāh, “lafzî ve ilmî bir şerh” olarak tanımladığı mezkûr eserini kaleme alırken üslubunda îcâzî ve açıklığı gözettiğini ifade etmiştir. Onun işaret ettiği üzere gereksiz yere lafı uzatmaktan kaçınması, usandırmadan sözü kısa kesmesi, önemli ve gerekli gördüğü açıklamalara yer verip hemen örneklere geçmesi, eserde dikkati çeken önemli hususlardandır. Nitekim manzumede mevcut meĥâricü’l-ĥurûfa ve şifâtü’l-ĥurûfa dair bilgileri ihtiva eden 59-78. beyitler arasındaki genel tecvîd kâidelerinden bahseden beyitlerin<sup>16</sup> ve 81-94. arasındaki beyitlerin şerhte yer almamasını bu duruma bağlayabiliriz. Zira söz konusu beyitler, kıraat ilmine girişten önce bilinmesi gereken ve tecvîd ilmine dair konuların izah edildiği beyitlerdir. İbnü’l-Cezerî’nin, yine *Muĥaddime* adlı manzumesinde de benzer şekilde yer alan beyitlerin içeriğine dair açıklamalar ve izahlar, tecvîd kitaplarında ve *Muĥaddime* şerhlerinde kolayca bulunabilen bilgilerdir. Diğer şerhlerde görmediğimiz beyit atlama durumu, Cārullāh şerhi için bir eksiklik gibi görünse de kıraat öğrencisi için zaman açısından bir kolaylık sağlamaktadır. Zira benzer beyitler, *Ṭayyibetü’n-Neşr*’den önce mutlaka okunması gereken *Muĥaddime*’de mevcuttur.

Cārullāh’ın eserlerinin birçoğunda olduğu gibi sahâbe, kıraat imamları ve âlimlerinden sitâyîşle bahsederken kullandığı hürmet ifadeleri, şerhinde de dikkati çeker. Örneğin o, Kur’ân’ın cem’i sürecinde istinsah komisyonunda önemli vazife icrâ eden sahâbeden Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665) mushaf hattında mütevâtir kıraatleri gözetmesinden ve lafzı birden fazla okuyuşa müsait bir formatta resmetmesinden dolayı onun ne kadar faziletli, uzman, ileri görüşlü ve son derece dâhi bir şahsiyet olduğunu vurgular.<sup>17</sup>

Müellif, kıraat ihtilafının bulunduğu yerde, kıraatin kime ait olduğunu, ilgili kurrânın ya toplu remziyle ya da onları memleketlerine nispetle yahut açıkça ismiyle belirtir. Ardından diğer kıraat şeklini, onu hangi kurrânın okuduğunu ayrı ayrı isimlerini zikretmeksizin; müşterek okuyanları ifade sadedinde klasik kıraat kaynaklarında yer alan وَالْبَاقُونَ “geri kalan kurrâ/diğer kurrâ” tabirini kullanarak kısaltma yoluna gider. Cārullāh, zaman zaman da ilgili kurrâyı zikretmeksizin sadece lafız üzerindeki ihtilafı vecihleri maddeler hâlinde sıralamakla yetinir. Örneğin ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا﴾ âyetindeki<sup>18</sup> altı çizili lafız üzerinde üç vecih olduğunu ifade ederek söz konusu vecihleri sıralar. Buna göre birinci vecih, “râ” harfinin kesresinin tam harekeyle وَرَيْنَا şeklinde okunması; ikinci vecih, “râ” harfinin kesresinin ihtilâsla okunması; üçüncü vecih ise “râ” harfinin sükûn ile وَرَيْنَا şeklindeki telaffuzudur. Görüldüğü üzere şârih, hangi vechin kim tarafından okunduğuna dair bir açıklama yapmamıştır.<sup>19</sup> Cārullāh, zaman zaman kıraat imamları ve râvîlerinin grup hâlindeki remzlerini bazen de ilgili imam ya da râvînin adını zikreder. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, Cārullāh’ın, eserinde takip ettiği belli bir yönteminin olmadığı söylenebilir.

Cārullāh, kıraat ihtilafının söz konusu olduğu âyeti bazen *Ṭayyibetü’n-Neşr*’de işaret edildiği şekliyle; bazen de manzumenin sistemine uymaksızın ve standart bir kıraat takip etmeksizin gösterir. Örneğin İbnü’l-Cezerî, *Ṭayyibetü’n-Neşr* metninde şiirde gözetilen birtakım hususlar

<sup>16</sup> Geniş bilgi ve mukayese için bk. Ebü’l-ĥayr Muhammed İbnü’l-Cezerî, *el-Muĥaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd Mektebetü Nürî’ş-Şurûk, (Dimaşk: 1407), 1-8; *Ṭayyibetü’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-’Aşr*, zabt ve tash. Muhammed Temîm Zü’bi, (Cidde: Mektebetü Dâri’l-Hüdâ, 1994), 35-37.

<sup>17</sup> Cārullāh, *Şerhu Ṭayyibe*, 150.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/128.

<sup>19</sup> Cārullāh, *Şerhu Ṭayyibe*, 106.

nedeniyle standart bir kıraati esas almadan manzumeyi oluşturmuştur. Cārullāh'ın böyle bir kaygısı olmamasına rağmen o, izahlarında manzumeyi ya da herhangi bir kıraati esas almaz. Bir başka ifadeyle bazen metinde 'Āşım kıraatini, bazen Ebū 'Amr kıraatini, bazen de Nāfi' kıraatini merkeze alarak açıklamalar yapar. Buradan hareketle müellifin takip ettiği belirli bir metnin ya da kıraatin olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Cārullāh'ın serbest ruhu karakterinin diğer eserlerinde olduğu gibi *Tayyibetü'n-Neşr* şerhine de yansıdığı kanaatindeyiz.

*Tayyibetü'n-Neşr* metninin, diğer eserlerine nispeten Cārullāh'ın pek de serbest ve özgür olmasına müsaade etmediği tespit edilmekle beraber, yukarıda değinildiği üzere müellifin eserlerinde genellikle gördüğümüz bu duruma, zaman zaman *Tayyibetü'n-Neşr* şerhinde de rastlamaktayız. O, bazı meseleleri gayet yerinde ve güzel şekilde derleyip özetlerken bazen de ilgili meselenin anlaşılmasını güçleştirecek ifadelerde bulunur. Bu bağlamda eserinde, bazen asıl meselenin dışına çıkarak konudan konuya geçer. Bu bakımdan Cārullāh şerhini takip etmenin oldukça güç olduğunu ve eserin zinde bir zihinle okunması gerektiğini vurgulamamız gerekir. Nitekim o, yer yer konunun genel akışı içinde kendini tutamaz ve kıraat ilmiyle ilgisi olmayan bilgilere de yer verir. Genellikle tefsir mahiyetinde, zaman zaman da Kur'ân lafızlarının mana inceliklerine değinmek suretiyle kelimenin kullanımına dair sunduğu lügate ilişkin bu malumatı, bir başlık açmadan ya da yeni bir paragrafa geçmeksizin doğrudan konuya girerek aktarır. Bu durum, konuları işlerken eserde nispeten dağınıklık olduğu hissi uyandırır. Cārullāh'ın bilhassa ferşü'l-hurûf kısmında *Tayyibetü'n-Neşr* metninden bağımsız tahliller yapması ve ilgili kıraat ihtilafıyla bağlantılı olan âyetleri kısaca tefsir etmesi, kanaatimizi teyit eder niteliktedir.

Şârihin, asıl meselenin ve kıraatin dışına çıkarak âyetin tefsiri bağlamında filolojik (lügavî, sarf ve nahiv) bazı izahlar yaptığı da görülür. Örneğin o, en-Neml sûresinin 66. âyetinin izahı sadedinde, âyette yer alan بَلْ edatının Kur'ân'daki kullanımlarına ilişkin açıklamalar yapar ve bu mevzuya dair örnekler vermek suretiyle filolojik bilgi aktarır. Buna göre بَلْ edatı Kur'ân'da birçok şekilde bulunur. Bu edat, ilk olarak yeni bir anlam verilerek önceki kelamdaki eksikliği gidermek için gelir. Dolayısıyla بَلْ edatından sonra gelen cümle, kendisinden önceki ifadeyi nakzeder. Bundan maksat da önceki anlamı nefy/iptal etmektir. ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ كَلَّا﴾ (âyeti<sup>20</sup> bu duruma örnek verilebilir. Burada mana, meselenin onların dedikleri (öncekilerin masalları) gibi olmadığını, onların bu konudaki cehaletini ve fesat pasının onların kalplerini istila ettiğini ifade eder. بَلْ edatının ikinci kullanımının amacı, ifadenin manasını açarak yeni eklemeler yapmaktır. ﴿بَلْ قَالُوا أَضَلَّوْا أَسْطَرًا بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ “Onlar, -Hayır-, bunlar karmakarışık yalancı düşlerdir. Onu kendisi uydurmuştur. O (büyük) bir şâirdir...” âyeti<sup>21</sup> bu duruma örnek verilebilir. Üçüncü kullanımı ise هَلْ ya da أَمْ manasında kullanılması durumudur. ﴿بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ (âyeti<sup>22</sup> بَلْ edatının kullanımı hususunda zikredilen fonksiyonların tamamını bünyesinde toplamıştır. Buna göre ilki, ﴿بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ “Onların âhret konusunda bilgileri var mı ki?” manasında sorudur (istifhâm-ı

<sup>20</sup> el-Muṭaffifin 83/13-14.

<sup>21</sup> el-Enbiyâ 21/5.

<sup>22</sup> en-Neml 27/66.

inkârî). İkincisi, ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾ ifadesiyle âhiret konusundaki onların şüpheleri gündeme getirilir ve önceki mana nefyedilerek belirtilir. Üçüncüsü ise ﴿بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ ifadesiyle edat, onların şüphenin de ötesinde âhirete ilişkin kör olduklarını beyan etmek suretiyle mananın tamamlanması fonksiyonlarını yerine getirmiştir. Dolayısıyla ilgili âyette, بَلْ edatının üç kullanım tarzını görmek mümkündür.<sup>23</sup> Görüldüğü üzere müellif, buralarda aslî konudan uzaklaşarak meseleyi dil bilimi açısından değerlendirmiştir.

Cārullāh, bazen beyitler arası münasebeti sağlamak için malumat da verir. Manzumede değinilen konuya ya da örneklere dair beyti henüz izaha geçmeden, beyitler arasında yumuşak bir geçişi sağlamaya yönelik bir yol takip eder. Önceki beytin bittiğini, yeni beytin başlayacağını işaret eden bu geçişi, bazen kısa tanımla ya da açıklama yapmak suretiyle gerçekleştirir. Ardından İbnü'l-Cezerî'nin *Ṭayyibetü'n-Neşr*'de meseleye ilişkin sözlerini (Nâzım dedi ki) ifadesiyle beyti de aktararak söz konusu geçişi tamamlar. Bu durum, bir altyapı oluşturması ve meseleyi kavraması bakımından okuyucuya bir kolaylık sağlar.

Cārullāh, *Ṭayyibetü'n-Neşr*'in tüm beyitlerini izah eden tam bir şerh yapmamış, yalnızca gerekli gördüğü beyitleri izah etmiştir. Bunu gerçekleştirirken manzumeyi beyit beyit değil de genel olarak manzumenin akışını ve şiirselliğini bozmamak için konu bütünlüğünü dikkate alarak açıklamayı tercih etmiştir. Bu çerçevede bazen açıklanacak beyte gelmeden önce birkaç cümleyle konuya girizgâh yapar. Zira *Ṭayyibetü'n-Neşr* metninde bazen bir beyitte mevzu bitmeyip meselenin örneği sonraki beyte taşarken bazen beyit içerisinde konu bitebilmekte ve yenisi başlayabilmektedir. Cārullāh, okuyucunun zihninde oluşacak muhtemel karışıklığı bertaraf etmek amacıyla ilgili beyitten evvel ön hazırlık yapar. Örneğin “Nâzım, Ruveys için şu lafızları bu kuraldan istisna kıldı.” demek suretiyle sonraki beyitte<sup>24</sup> bulunan يُغْنِيهِمْ، قِيَمٌ، يُغْنِيهِمْ kelimelerindeki “hâ” harfinin Ruveys tarafından hulfle<sup>25</sup> hem madmûm hem de meksûr olmak üzere iki vecihle okunduğunu belirterek, önceki beyitte ele alınan meselenin son bulmadığını ve gelecek beyitte devam edeceğini söylemektedir.<sup>26</sup>

Şârihin, eserinde bazen hitap ifade eden cümlelerle “sen dili” kullanması, eserin üslubuna ilişkin dikkat çeken bir husustur. Örneğin “Nâzım sana أَعُوذُ lafzını kullanmanı emretti.”, “Eğer sen hemzeyi tahkik üzere okursan...”, “İdğâm yaptığında, birinci harfte işmâm üzere okuman gerekir” örneklerinde olduğu üzere muhâtabı konuşturarak ve ders verir bir şekilde cümleler kurması, eserde bir sohbet havası olduğu hissini uyandırır.

Cārullāh, birkaç yerde de manzume metnini vezin açısından kritik etmiştir. Buna göre, “وَفِيهِمَا فَتَحَ جِلَافُ إِدْرِيسَ أَتَّصَحَّ \*\*\*\*\* وَيَتَوَقَّى آيَاتِ أَنَّهُمْ فَتَحَ” beytindeki<sup>27</sup> ikinci şatr, birincisiyle vezin bakımından uyum sağlamadığından beyitte ahenksizlik göze çarpar. Ancak أَنَّهُمْ kelimesindeki hemzenin

<sup>23</sup> Cārullāh, *Şerhu Ṭayyibe*, 226.

<sup>24</sup> وَغْنِيهِمْ، قِيَمٌ، يُغْنِيهِمْ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 118. beyit.

<sup>25</sup> “Hulf”, imam veya râvînin kendi kıraat veya rivâyetinin dışında diğer kurrâya muvafakat ettiği ikinci vecih için kullanılır. Bu durumda söz konusu kurrânın münferiden veya diğer kurrâ ile muvafakat ettiği ilk ihtilaf, onun ilk vecih; kurrânın çoğuna katıldığı ikinci vecih ise söz konusu kurrânın hulfüdür. Bir başka deyişle, bir kıraat şeklini iki farklı rivâyetle okumak demektir. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 63-64.

<sup>26</sup> Cārullāh, *Şerhu Ṭayyibe*, 18.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 661. beyit.

harekesi, öncesinde gelen اَنْتَ lafzının son harfi olan sâkin "sâ"ya nakledilmek suretiyle "اَنْتَ اَنْتُمْ" şeklinde okunarak vezindeki ahenk sağlanmıştır. Bu (harekeli harfin harekesinin öncesindeki sâkin harfe nakledilmesi) veya benzerleri, şiir zarûretinden değildir. Aksine şiire özgü olmayıp nesir formunda da yaygın kullanımı olan bir kuraldır.<sup>28</sup> Cārullāh'ın bu değerlendirmesi, onun arûz ilmine de vukûfiyetini göstermektedir.

Buna ilaveten şârih, eserinde, bazı tarif ve tanımları kısmen güncelleyip yeni açıklamalar, düzenlemeler, taksimler, tasnifler, yorumlar ve değerlendirmeler yapmıştır. Bazı ibareleri sönükleştirirken bazılarını görünür kılmıştır. Bu çerçevede Cārullāh, *en-Neşr* merkezde olmak üzere başka eserlerden yaptığı iktibaslar, aktarmalar ve özetlemelerle konuya dair tamamlayıcı bilgiler vererek ekleme ve çıkarmalarda bulunmuştur.

#### 4. Eserde Takip Edilen Yöntem

Cārullāh, eserin yöntemine sonuç kısmında, birkaç cümleyle değinmiştir. Buna göre şârih, Kur'ân'ı i'râb edenlerin âdeti olan ihtimal ve genişlik yolunu tutmamıştır. Kıraatler konusunda tercih yapan ve bazı kıraat imamlarını eleştiren et-Taberî'nin (ö. 310/923) yöntemini takip etmediğini vurgular. Zira et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*'ında yaptığı gibi vecihler arasında bir tercih yapma yoluna gitmiş ve bazı kıraat imamlarının vecihlerini ta'n etmiştir.<sup>29</sup> Yine bir yerde et-Taberî'nin Cin sûresindeki اُفَّ edatıyla ilgili olarak söz konusu ihtilaflar için söylediği "*Vahiy için اُفَّ; cinlerin sözü için de اُفَّ okumayı seviyorum. Çünkü Arap dilinde bu daha fasih ve mana açısından daha açıktır. Diğer kıraatlerin sıhhati inkâr edilemeyecek ne kadar farklı izahları varsa da böyle derim.*" sözünü eleştirerek kendi metoduna değinir. Buna göre sâbit olan kıraatlerde tercih yoluna gitmenin kendisinin benimsediği bir yöntem olmadığını; zira böyle bir ihtiyâr yolunu izlemenin, geniş olan vücûhâtı daraltmak anlamına gelmesinden dolayı bu usûlü tercih etmediğini dile getirir.<sup>30</sup> Öte yandan eleştiri dozunu artıran müellif, ez-Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) de *el-Keşşâf*'ta haddi aştığını, yoldan saptığını ve okuyanları yanılttığını ifade ederek bu çalışmada ez-Zemaşşerî'nin usûlünü de reddederek "kıraat imamlarının dosdoğru yolunu" savduğunu ifade eder.<sup>31</sup>

Şârih, diğer Tayyibetü'n-Neşr şerhlerinde olduğu gibi eserinde ilgili meseleye mahsus usûlün isminin zikredildiği bâb başlıkları kullanır. Metin içerisindeki takdim yöntemi, bu yönüyle *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr* ve diğer şerhlerle benzerlik gösterir.

Cārullāh'ın manzumeyi, *en-Neşr* merkezli bir tahlile tabi tuttuğunu söyleyebiliriz. Hiç şüphesiz bundan daha doğal bir metot da olamaz. Burada *en-Neşr*'in, *Tayyibetü'n-Neşr*'in daha kapsamlı hâli olduğunu hatırlatmamızın yerinde bir tekrar olacağı kanaatindeyiz. Şârihin genellikle manzumede yer alan bir kural ya da ilgili kurala örnek teşkil eden her kelime için *en-Neşr*'den bir izah getirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Cārullāh, genellikle *en-Neşr*'e ait örneklerin aynısını zikretmektedir. *en-Neşr*'den uzun uzun alıntı yaparken ise cilt ve sayfa numarası vermemiştir.

<sup>28</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 153.

<sup>29</sup> et-Taberî'nin kıraatlerle ilgili görüş ve değerlendirmeleri için bk. Abdülmecit Okcu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri*, (Ankara: Araştırma, 2009), 91-346.

<sup>30</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 291.

<sup>31</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 307.



Şârih, manzume metninin işaret ettiği kıraat ihtilafını izahta, çoğu kez ihtilafın geçtiği âyetin tamamını vermemiş, sadece ilgili lafzı öncesinden veya sonrasında birkaç kelimeyle, bazen de âyeti tamamen göstermek suretiyle zikretmiştir. Cârullâh bunu, eserinin hacminin artmaması için yapmış olmalıdır. Eğer farklı âyet ya da kıraat zikredecekse “لَقَوْلِهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى، مِثْلَهُ” gibi ifadelerle meseleyi örnekleme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken bazen hangi sûrenin kaçınıcı âyeti olduğunu,<sup>32</sup> bazen sadece geçtiği sûrenin ismini,<sup>33</sup> bazen de sadece ilgili âyette yer alan konuyla ilgili lafzı<sup>34</sup> zikretmiştir. Eserin geneline baktığımızda ise çoğu zaman sadece ihtilafın söz konusu olduğu lafzı ve içinde yer aldığı âyetten bir bölümünü, sûre ismi ve âyet numarası belirtmeksizin göstermiştir. Bu açıdan da eserde bir düzensizlik görülmektedir.

Cârullâh, *en-Neşr*'de tafsilatıyla anlatılan meseleye bir cümleyle değinip geçerken, okuyucunun *en-Neşr*'i kolayca kullanabildiğini varsaydığı anlaşılmaktadır. Örneğin o, İbnü'l-Cezerî'nin hadis ilmiyle de değerlendirmede bulunabileceğini gösteren حَدِيثَانِ ضَعِيفَانِ وَرَفَعٌ فِي ذَلِكَ ifadesiyle<sup>35</sup> manzumede yer almayan, ancak *en-Neşr*'de hadisin kaynağıyla birlikte geçen konuyu<sup>36</sup> gündeme getirir. Ayrıca *Ṭayyibetü'n-Neşr*'den önce “erbâbınca” bilinmesi gereken meseleler için de okuyucuyu yine *en-Neşr*'e yönlendirir.

Cârullâh, sadece metni şerh etmekle kalmamış, ilgili mevzu hakkındaki bilgisini, bir fırsatını bularak aktarmıştır. Görüşlerine yer verdiği bazı âlimleri, ilmî nezaket çerçevesinde eleştirmekten de çekinmemiştir. Bu durum, onun ilmî birikim ve dirâyet sahibi olduğunun da bariz bir göstergesidir. Nitekim hatalı bulduğu ve katılmadığı görüşleri, fikrini benimsemediği şahısları eleştirmiştir. Örneğin o, (فَأَسْرَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ) âyetindeki<sup>37</sup> kıraat ihtilafını, rivâyet farklılığına bağlayan et-Ṭaberî'nin ve bu konuda ona katıldığını söyleyen ez-Zemaşşerî'nin görüşlerini isabetsiz gördüğünden onaylamamıştır.<sup>38</sup> İlgili lafzı İbn Keşîr ve Ebü 'Amr merfû' hâlde اَمْرَاتُكَ şeklinde; diğer kurrâ ise اَمْرَاتُكَ şeklinde mansûb olarak okumuşlardır.<sup>39</sup> et-Ṭaberî *Câmi'u'l-Beyân*'da, ez-Zemaşşerî de *el-Keşşâf*'ta lafzın her iki kıraatle okunma gerekçelerini izah etmişlerdir. Buna göre mezkûr kıraatlerden manası fasîh olan, merfû' okuyuştur. Her iki müfessir de söz konusu lafzın iki farklı şekilde okunmasının, manaya ilişkin farklılıktan kaynaklandığını söylemektedirler.<sup>40</sup> Cârullâh ise ister infirâd isterse icmâ' hâlinde olsun, kıraatlerin tamamı mütevâtir olduğundan zarûrî açıdan doğru kabul edildiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla manaya dayanarak kıraatler arasında tercihte bulunmanın, birini

<sup>32</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 22.

<sup>33</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 21.

<sup>34</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 20.

<sup>35</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 35.

<sup>36</sup> Ebü'l-Ḥayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, thk. 'Ali Muhammed Ḍabbâ', (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/345.

<sup>37</sup> Hüd 11/81.

<sup>38</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 166.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/290; Ahmed Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâî, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer*, Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, (Beyrüt: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2/133.

<sup>40</sup> et-Ṭaberî ve ez-Zemaşşerî'nin konuyla ilgili açıklamaları için bk. Muhammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâduh, (Kâhire: 1968), 12/80; Ebü'l-Kâsım Cârullâh ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Haqâiki Gavâmidit-Tenzil ve 'Uyüni'l-Ekâvil fi Vücühit-Te'vil*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdülmevcüd-'Ali Muhammed Mu'avviḍ, (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/222.

diğerine takdim etmenin ya da kıraat ihtilaflarının mana tercihinden kaynaklandığını iddia etmenin kesinlikle kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>41</sup>

Usûle ilişkin bölümde Cârullâh, kavram çerçevelerini tekrar gözden geçirir. Bazı *Tayyibetü'n-Neşr* şerhlerinde de gördüğümüz bu önemli husus, okuyucuya meseleyi kavraması için temel kavram ve bilgilerini tekrar gözden geçirme ve hatırlama imkânı verir. Bunu yaparken ise meseleyi tekrar ediyor gibi görünmemek için geride yer verdiği bilgiyi ya da kuralı bir daha detayıyla zikretmez. Bazen meseleye kısa ve öz olarak değinip detay için okuyucuyu konunun ilk geçtiği yere yönlendirir. Bazen de kısaca “filan sûrede değinmiştik”, “filan bölümde geçtiği üzere”, “bu okuyuşların kuralına geride değinmiştik”, “geride geçti” vb. ifadeleri<sup>42</sup> kullanarak kıraat kaynaklarında da sıkça rastladığımız benzer bir usûl takip eder. Örneğin el-En’âm sûresinin 153. âyetindeki kıraati izah ederken, daha önce en-Nisâ sûresinin 1. âyetinde anlattığı aynı durumdaki -harf-i cerri tekrar etmeden, zamirin bir önceki âyete atfedilerek- lafzın okunabileceği kuralına el-En’âm sûresinde sadece hatırlatmak maksadıyla değinmiştir.<sup>43</sup>

Bunun yanı sıra şârih, birbirleriyle bağlantılı olan konular için anlatacağı mevzuya bir zemin oluşturmak üzere birkaç cümleyle, önceden bahsettiği konuyu hatırlatarak değinir. Örneğin Hamza için geçerli olan *lâ-i tebrîe* meselesini izah ederken med sebeplerini kısaca hatırlatarak söz konusu uygulamanın izahı için altyapı hazırlamıştır. Buna göre Hamza, Kur’ân’da yer alan kırk üç *lâ*’da manevî sebebe dayanarak ilgili yerleri -hulfle- üç elif miktarı uzatır. Cârullâh, medd-i ta’zîmi de anlatırken sebab-i med hakkında kısaca bilgi verir. Buna göre, sebab-i meddin *lafzî* ve *manevî* olmak üzere iki türünün olduğunu ve bu meseleyi daha önce açıkladığını hatırlattıktan sonra *manevî med* meselesini özetler. Bu çerçevede *manevî med*, nefyde mübalağayı kastetmektir. Bu da ta’zîm için med etmek demektir. Müellif, ilgili uygulamaya *لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ* ifadesini örnek vererek söz konusu mesele üzerine iki zayıf hadis olduğunu söylemekle yetinir. Ancak bahse konu olan hadislere yer vermez.<sup>44</sup> *en-Neşr*’de detayıyla gördüğümüz iki merfû’ hadisin kaynağı ‘Abdullâh b. Ömer (ö. 73/692) ve Enes b. Mâlik’tir (ö. 93/712). İbnü’l-Cezerî bu rivâyetlerin zayıflığını belirtmekle birlikte medd-i ta’zîmin faziletli fiillerden olduğunu söyler.<sup>45</sup> Cârullâh da meseleyi İbnü’l-Cezerî gibi yorumlayarak şöyle der: “Durum böyle olsa (hadis rivâyetleri zayıf olsa) da âlimler, medd-i ta’zîmi güzel görmüş, fakihler de bu görüşü onaylamışlardır. Ancak ta’zîm kastıyla yapılan med işbâ’ derecesine ulaşmaz, tevessutta kalır (Yani bu med ancak üç elif miktarına ulaşır).”<sup>46</sup>

Cârullâh, üzerinde ihtilaf olan lafzın kuralını, aynı şartları taşıyan diğer lafızları, buldukları yerleri ve bunların Kur’ân’da kaç defa zikredildiğini sayı vererek belirtir. Örneğin “resmü’l-hatt üzere vakf” meselesini anlattığı yerde, tenviden dolayı hafzedilen “yâ” ile ilgili kurala değinir; yine sonu “yâ” ile biten ve tenvinli olan tüm merfû’ ve mecrûr kelimelerdeki “yâ” harfinin, bütün mushaflarda hafzedildiğini söyler. Böyle lafızların Kur’ân’da, toplamda kırk yedi yerde geçen otuz kelimeden ibaret olduğunu belirterek İbn Kesîr’in söz konusu

<sup>41</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 166. Benzer yaklaşım için bk. Fahrüddin er-Râdî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, (Beyrüt: Dâru’l-Fikr, 1981), 18/37-38; Ebû Sa’id Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, nşr. Muhammed ‘Abdurrahmân Mer’âşî Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, (Beyrüt: 1998), 3/143.

<sup>42</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 105, 108.

<sup>43</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 140-141.

<sup>44</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 35.

<sup>45</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/345.

<sup>46</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 35.

okuyuşunu ilgili beyitten hareketle kısaca açıklar. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin beyitte yer verdiği kelimeler “مَدِّ” , “بَائِي” , “وَالِي” ve “وَائِي” olmak üzere dört kelimedir.<sup>47</sup> İbn Kesîr, vakf hâlinde bu kelimelerde “yâ” üzerine vakfeder. Vasl durumunda ise tüm kurrâ, buradaki “yâ” harfini hafzederek okur.<sup>48</sup> Cârullâh burada, İbnü'l-Cezerî'nin tenvin sebebiyle hafzedilen “yâ” ile ilgili hükmü beyan ettiğini söyledikten sonra İbn Kesîr'in uygulamasını on yerde dört kelime üzerinde gerçekleştirdiğini dile getirir. Buna göre Kur'ân'da “مَدِّ” kelimesi beş yerde;<sup>49</sup> “بَائِي” sadece bir yerde;<sup>50</sup> “وَالِي” sadece bir yerde;<sup>51</sup> وَائِي ise ikisi er-Ra'd'da ve biri el-Gâfir'de<sup>52</sup> olmak üzere toplamda on yerde geçmektedir.<sup>53</sup>

Şârih, ihtilafı kıraati, imamların memleketlerine göre de tasnif ederek ifade eder. Nâfi' ve Ebû Ca'fer'i ifade için *Medenül-Medeniyyân*; İbn Kesîr'i ifade için *Mekkî*; Ebû 'Amr ve Ya'kûb'u ifade için *Başri/Başriyyân*; İbn 'Âmir'i ifade için *Şâmi*; 'Âşım, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-'Âşir'i ifade için *Kûfiyyûn* kelimelerini kullanır. O, söz konusu belde isimlerini, grubun üyeleri olan kurrâ bir kıraat üzerinde ittifak hâlindeyse belde ismi olarak zikreder. Biri diğerinden farklı okuduğu takdirde, ilgili kurrânın ismini zikrederek belirtir. Ancak *Kûfiyyûn* grubundan herhangi bir kurrâ, ilgili lafzı grubun diğer üyelerinden farklı okuyorsa, farklı okuyan kurrânın ismini grubun dışında bırakarak zikreder. Örneğin Kûfiyyûn'dan 'Âşım, bir yerde ihtilafa konu olan lafzı Kûfelilerden farklı okuyorsa, kıraati “Kûfi gayri 'Âşım” şeklinde bir ifade kullanarak o lafzı 'Âşım'ın dışında kalan Kûfeliler'in yani Hamza, Kisâi ve Halefü'l-'Âşir'in okuduğunu; bu üç kurrânın isimlerini açıkça zikretmeksizin belirtir.<sup>54</sup>

#### 4.1. İstilahları İzahı

Her ilim dalı, gelişip zenginleşme sürecinde kendine özgü birtakım istilahlara ortaya koyar ve zamanla bu kavram havuzları sayesinde literatür geliştirir. Tarihsel süreçte, bu literatür sayesinde nesilden nesile, değişmeden ya da ufak değişikliklerle aktarılagelen terimler, ilgili branşla ilgilenen herkesin istisnasız bilmek ve aktarmak durumunda olduğu kavramlar olur. İlgili branşın kendine mahsus dilinin ve terminolojisinin oluşmasında en önemli unsur olan istilahlara, literatürde genel-geçer nitelik kazanarak ilgili sahada sıkça tekrarlanır.

Cârullâh, eserinde işmâm, idğâm, sekte, imâle başta olmak üzere kıraat ilmiyle ilgili teknik kavramların tanımlarını kısaca izah ederek kavramsal çerçeveyi çizer. Zira manzumenin anlaşılabilmesi için bu terimlerin çok iyi bilinmesi ve iyice kavranması gerekmektedir. Öte yandan, İbnü'l-Cezerî *Ṭayyibetü'n-Neşr*'de, eserin türü gereği ve gözettiği amaçlara uygun olarak tanım vermemiştir. Bu sebeple Cârullâh'ın kavram tanımını yapma ve meselenin kavramsal çerçevesini çizme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. O, kavramsal çerçeveyi çizerken kıraat ilmine yön veren temel kaynaklardan beslenmeyi de ihmal etmez. Dolayısıyla şârihin eserin konu başlıklarında yer verdiği kavramsal çerçeve, genellikle temel kaynaklardan

<sup>47</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 373. beyit.

<sup>48</sup> İbn Nâzım, *Şerhu Ṭayyibe*, 148.

<sup>49</sup> er-Ra'd 13/7, 33; ez-Zümer 39/23, 36; el-Gâfir 40/33.

<sup>50</sup> en-Nahl 16/96.

<sup>51</sup> er-Ra'd 13/11.

<sup>52</sup> er-Ra'd 13/34, 37; el-Gâfir 40/21.

<sup>53</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 88.

<sup>54</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 181.

iktibasla başlar. Ayrıca tanımlarda ve tasniflerde, bu sahada önemli derecede belirleyici rolü olan İbnü'l-Cezerî'nin etkisi de gözden kaçmaz.

Şârih, ıstılahları, zaman zaman lügat manasını vererek açıklar. Bazen eserin hacmini artırmamak, okuyucuyu bıktırmamak ve öğrencinin geçmiş bilgilerini yoklaması için daha önce yaptığı kelimeleri izahtan kaçınarak “geride bahsi geçti, daha önce açıklamıştık” gibi ifadelerle yetinir. Bu konuya dair *hâü'l-kināye* meselesini izah ettiği yeri örnek olarak şu şekilde zikredebiliriz:

Kaynaklarda *hâü'l-kināye*, kelimelerin sonlarına eklenen, durumuna göre ayrı ya da bitişik yazılan müfred müzekker gâib zamirine verilen isimdir.<sup>55</sup> Bu ad, ilgili zamire kendisiyle öncesindeki bir meselenin vurgulanması sebebiyle Basralı dilciler tarafından verilmiştir.<sup>56</sup> Genel olarak *hâü'l-kināyenin* telaffuzu veya uzatılıp-uzatılmaması, kendisinden önceki harfin müteharrik veya sâkin olmasına göre değişiklik arz eder. Buna göre vasl durumunda *hâü'l-kināye*, kendinden önceki harf madmûm ya da meftûh ise “vāv-ı mukaddere” ile; meksûr ise “yâ-i mukaddere” ile uzatılması hususunda kıraat âlimleri ittifak hâindedir.<sup>57</sup> Vakfta ise zamirin harekesi sükûna çevrilir. Kendisinden önceki harfin sâkin olması hâlinde ise ihtilaf vardır. İbn Keşîr, bu tür zamirleri vasl durumunda sıla (med) ile, diğer kurrâ ise adem-i sıla ile okur.<sup>58</sup>

Cārullāh, *hâü'l-kināye*'yi kısaca “müfred gâib zamiri” olarak tarif ettikten sonra bu zamirin Arap lügatında beş şekilde görüldüğünü söyler. Buna göre söz konusu zamirleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Zamiri, işbâ' yapmadan (uzatmadan) damme ile okumak; 2. Zamiri, işbâ' yaparak (uzatarak) damme ile okumak; 3. Zamiri, işbâ' yapmadan (uzatmadan) kesre ile okumak; 4. Zamiri, işbâ' yaparak (uzatarak) kesre ile okumak; 5. Zamiri, sükûn ile okumak.<sup>59</sup>

Müellif, *hâü'l-kināye*'yi bu şekilde tasnif ettikten sonra, kâidenin Kur'ân'daki uygulamasının, sayacağı dört maddede gerçekleştiğini söyleyerek her birine örnek vermek suretiyle meseleyi izah eder. Söz konusu maddeler şu şekildedir:

a) *﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ﴾* ve *﴿وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ﴾* ifadelerinde olduğu gibi, zamirin iki harekeli harf arasında gelmesi şeklindedir. Tercih edilen görüşe göre *﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ﴾* örneğinde olduğu gibi bir önceki hareke damme ya da fetha olursa zamir işbâ' yapılarak madmûm olarak okunur. *﴿وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ﴾* örneğindeki gibi bir önceki hareke kesre olursa zamir işbâ' ile meksûr olarak okunur. Geride geçen vecihlerin hepsi caizse de bu ikisi tercih edilmiştir.

b) *﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾*<sup>60</sup> ve *﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ﴾* âyetlerinde<sup>61</sup> olduğu gibi, zamirin iki sâkin harf arasında gelmesi şeklindedir. Bu gibi durumlarda med ve sükûn caiz değildir.

<sup>55</sup> Ebü 'Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, (İstanbul: 1930), 29; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304.

<sup>56</sup> ed-Dimyâî, *İthâf*, 1/149.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304.

<sup>58</sup> ed-Dimyâî, *İthâf*, 1/149. Hâü'l-kināye meselesinin detayı için bk. ed-Dânî, *et-Teysîr*, 29-30; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304-313; ed-Dimyâî, *İthâf*, 1/149-155.

<sup>59</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 29.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>61</sup> el-Mâide 5/46.

c) ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ ve ﴿عَلَىٰ عِبْدِهِ الْكِتَابُ﴾ lafızlarında olduğu gibi, zamirin harekeli ve sâkin harfler arasında bulunması şeklindedir. Burada da 2. maddede olduğu gibi işbâ' ve sükûn vârid olmamıştır. Dolayısıyla burada da med ve sükûn caiz değildir.

d) ﴿فِيهِ هُدًى﴾ lafzında olduğu gibi zamirin, sâkin ve harekeli harf arasında gelmesi şeklindedir. Bu gibi yerlerde lügatte işbâ' vechi sâbit olsa da çoğunluk işbâ'ı terk etmiştir. Zira kıraat imamları arasında bu konuda ihtilaf vardır.<sup>62</sup>

*Ṭayyibetü'n-Neşr* metnini okuyan kimsenin belirli bir kıraat altyapısı ve birikimi olması şarttır. Zira manzume, bazı kuralları işaretlen belirtirken bazen bunları işaret dahi etmemektedir. Dolayısıyla *Ṭayyibetü'n-Neşr*'i okumaya başlamadan önce, özellikle "Takrîb" tarîkine ait bir altyapı gerekmektedir. Cârullâh, yeri geldiğinde özellikle konu başlıklarının altında henüz beyitleri izaha geçmeden meseleye dair kuralı anlatarak bu altyapıyı hazırlar. Bunu, bazen maddeler hâlinde açıklamak, istisnalarını belirtmek, üzerindeki farklı görüşleri ifade etmek, ilgili lafızların hangi sûrelerde yer aldığına varıncaya kadar göstermek suretiyle oldukça detaylı şekilde yaparken; bazen de ilgili meseleye yüzeysel şekilde değinir.

#### 4.2. Ṭayyibetü'n-Neşr'in Metoduna Dair Açıklamalar Yapması

*Ṭayyibetü'n-Neşr*, zor terkipleri ve vecîz lafızları bünyesinde barındırmasının yanı sıra meseleleri ya da misalleri en kısa şekilde bir dizeye sığdırmaya yönelik olarak şiir zarûretlerini de kullanması hasebiyle okuyucunun bir altyapıya sahip olmasını gerektirir. Cârullâh, şerhinde, İbnü'l-Cezerî'nin manzumede ihtilafa konu ettiği kıraat vechini nasıl bir metot izleyerek ele aldığını izah eder. O, manzumeden istifade edebilmek için İbnü'l-Cezerî'nin *Ṭayyibetü'n-Neşr* için kurguladığı gerekli altyapıya ilişkin bilgileri yeri geldikçe aktarır. Bunu daha ziyade İbnü'l-Cezerî'nin metoduna dair beyitlerinin ardından yapar. Zaman zaman da gerekli gördüğü yerlerde, beyitte herhangi bir işaret olmaksızın *Ṭayyibetü'n-Neşr* terminolojisini hatırlatma ihtiyacı duyar. Örneğin Cârullâh, *Ṭayyibetü'n-Neşr*'de kullanılan teknik kavramları izah ederken *tardî* (tek yönlü) ve *tardî-aksî* (çift yönlü) zıt kavramlara izah getirir. O, Nâzım'ın "tardî" dediği kavramları şu şekilde izah eder: "Manzumede dammenin zıttı fetha; ref'in zıttı nasbdır ve bunlar tek taraflı zıt kavramlardır. Eğer damme zikredilirse diğerleri lafzı fetha ile okuyor demektir. Eğer ref' zikredilirse diğerleri lafzı nasb ile okuyor demektir. Nâzım burada, kavramın aks yönünü zikretmez."<sup>63</sup> Cârullâh *tardî-aksî* kavramları ise şu şekilde açıklar: *Kıraat ehlinin istilahına göre tahrîk, fetha demektir. "حَرْكٌ" denilirse 'lafzı fetha yap' demektir. Harekenin zıttı iskân; fethanın zıttı kesre; mansûbun zıttı mecrûr; nûn'un zıttı yâ'dır. Bunların hepsi hem aksen hem de tarden zıt kavramlardır.*<sup>64</sup>

Cârullâh, İbnü'l-Cezerî'nin zıt kavramları metinde nasıl kullandığını şu şekilde izah eder: "Kelam, i'râbın beyanında geldiğinde; Nâzım ilgili vecih kurrâdan kim için söz konusuysa sadece *merfû'* vechi; ihtilaf müzekkerlik ve müenneslik arasında gerçekleşirse sadece *müzekker* vechi; muhâtaplık ve gâiblik arasında ihtilaf söz konusu olduğunda ise sadece *gâib* vechi belirtmektedir. Nâzım'ın mutlak harf konusunda ifadesi kayıtsız olarak yer aldığına ise

<sup>62</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 30.

<sup>63</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 10.

<sup>64</sup> Cârullâh, *Şerhu Ṭayyibe*, 10.

durum şöyledir: Í'râb konusunda "mutlak harf" merfû'; tezkîr ve te'nîs konusunda müzekker; muhâtap ve gâib konusunda gâib demektir."<sup>65</sup>

### 4.3. Resmü'l-Mushaf'tan İstifade Etmesi

Kur'ân'a ilişkin ilk tahsil edilmesi gereken malumatın, kıraat ve resmü'l-mushafa dair bilgiler olduğunu söyleyen Cārullāh, konuyla ilgili olarak sahâbenin mushafı nasıl yazdıklarının kesinlikle bilinmesi gerektiğinin altını çizer.<sup>66</sup> Zaman zaman sahâbenin bu hususta muhtemel riskleri önceden görmüş olmalarına dikkat çeker. Bunu, bazen sadece bir cümleyle bazen de örnekler eşliğinde açıklar. (كَذَّبَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ الْمُرْسَلِينَ) âyetinde<sup>67</sup> yer alan altı çizili lafızdaki ihtilaf<sup>68</sup> bu duruma örnek verebiliriz. Cārullāh meseleyi anlatırken, sahâbenin Kur'ân yazısı hususundaki ileri görüşlülüğüne vurgu yaparak meseleyi hat/yazı merkezli izah eder. Buna göre, gerek buradaki gerekse es-Sād sûresindeki "أَصْحَابُ النَّبِيِّ" ifadesindeki<sup>69</sup> altı çizili lafızda yer alan "lām", "yā" harfine bitişik olarak yazılır. Resmü'l-mushafa göre lafızdaki harf sayısı da sırasıyla "lām", "yā", "kāf" ve "tā-u te'nîs" olmak üzere dördttür. Aslı "الايكة" şeklinde olan kelimenin yazısından lām-ı tarifin hemzesi ve kelimenin ilk harfi olan hemze hazfedilmiş ve kelime لَيْكَةَ şeklinde yazılmıştır. "Leyke", Medyen'e yakın bir köyün adıdır. Kelimede alemiyet ve tā-u te'nîs olduğundan lafız gayr-ı munsarıftır; yahut kelimenin ilk harfi olan hemzenin harekesini bir önceki harf olan "lām" harfine nakletmek ve ârizî harekeye itibarla, lām-ı tarifin hemzesi olan vasl hemzesi de hazfedilmek suretiyle lafız tahfîf görmüştür. Cārullāh'a göre söz konusu iki sûrede kelimenin bu şekilde yazılması, sahâbenin yazı sanatında son derece uzman olduklarına ve bu sahada her inceliği görmelerine açık bir delil olarak gösterilebilir.<sup>70</sup>

Cārullāh, resmü'l-mushaf ilmini, medreselerde okunması gereken İslâmî ilimlerin önemlilerinden sayar. Zira şârih, iki cihan saadetini garanti eden, her iki hayatın da mutluluğunu tekeffül eden İslâm'ın ana kaynağının Kur'ân olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın kıraat vecihlerini belleyip muhafaza etmenin ve onunla ilgili her şeyi gücümüz nispetinde öğrenmeye gayret etmenin, aklî ve şer'î açıdan kat'î vacip olduğuna inanır.<sup>71</sup> Bu meselenin İslâm âlimleri tarafından önemsenmemesi noktasında Cārullāh'ın itiraz ve şikâyetleri vardır. O, söz konusu ihmalin oluşturduğu boşluktan faydalanan Batılı araştırmacıların, son zamanlarda Kur'ân ve mushaf tarihine Müslüman âlimlerden daha fazla önem verdiklerini üzülenek dile getirir.<sup>72</sup>

Cārullāh şerhinde kıraatleri izah ederken *Tayyibetü'n-Neşr*'in de esas aldığı kriterlerden biri olan, rivâyet edilen kıraatin resm-i Osmânî'ye uyup uymaması meselesini özellikle önemser.<sup>73</sup> Zira mütevâtir kıraatlerin, Hz. Osman döneminde gerçekleşen istinsah faaliyetiyle ortaya çıkan

<sup>65</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 10.

<sup>66</sup> Cārullāh, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*, 12.

<sup>67</sup> eş-Şu'arâ 26/176.

<sup>68</sup> Lafzı, Nâfî', İbn Keşîr, İbn 'Âmir ve Ebü Ca'fer "Leyke"; Ebü 'Amr, 'Âşım, Hamza, Kisâi, Ya'küb ve Halefû'l-Âşir ise "Eyke" şeklinde okumuşlardır. Detaylar için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/336; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/322.

<sup>69</sup> es-Sād 38/13.

<sup>70</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 221.

<sup>71</sup> Cārullāh, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*, 11.

<sup>72</sup> Cārullāh, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*, 12-13.

<sup>73</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 84-85.

mushaf nüshalarının yazısıyla doğrudan ilişkisi vardır.<sup>74</sup> Bu bağlamda Cārullāh, âyet ve sûrelerin tertibi; harflerin ve kelimelerin imlâsı gibi sahâbenin mushaflarında yer alan her konunun, sahih sünnetin şahadetiyle Hz. Peygamber döneminde herkes tarafından bilindiğini ifade eder. Mushafın sahâbe dönemindeki tertibi ve yazısının tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki mushafın tertibi ve yazısı gibi olduğunu; dolayısıyla kim Kur'ân hakkında bir yalan ortaya atanın ya da tertip ve imlâ bakımından onda bir değişiklik bulunduğunu iddia eden kimsenin isabetli konuşmadığını söyler. Cārullāh, Kur'ân'ı bizden öncekilerin de okuduğunu, ezberlediğini, yazıya geçirdiğini ve herhangi bir değişiklik ya da tahrif etmeden bize ulaştırdığını dile getirir. Kur'ân'ı da üzerinde tahrifatın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu bir kitap olarak tavsif eder.<sup>75</sup>

Cārullāh, mushaf hattının ihtiva ettiği farklılıklar hakkında net bir açıklamada bulunmasa da istinsah komisyonunda başkan olarak bulunan Zeyd b. Sâbit'in ileri görüşlülüğüne vurgu yapar.<sup>76</sup> Ayrıca Cārullāh, sahâbenin mushaf yazarken gözettileri birtakım hususlara da değinir. Bu duruma onun, ﴿هُنَالِكَ تَتْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ âyetindeki<sup>77</sup> altı çizili lafzın kıraat farklılığını<sup>78</sup> izah ettiği ifadelerini örnek olarak verebiliriz. Şârih burada, lafzın yazımından âyetteki kıraat farklılığına işaret olduğunu, sahâbenin kıraat açısından karışıklığı önlemek için iki dişle yazılan kelimedeki ilk diş ikincisinden daha kısa ya da tam tersi olarak ilk diş ikincisinden daha uzun yazmış olabileceklerini söyleyerek dişlerin aynı harf olmadığını delillendirmeye çalışır.<sup>79</sup>

Buna göre تَتْلُوا lafzı, iki diş ile تَلُوا şeklinde noktasız yazılmıştır. Lafzın yazımından, âyetteki kıraat farklılığına işaret olduğunu söyleyen Cārullāh, fiilin kökünün, ﴿وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَيْهَا﴾ “Onu izlediğinde aya...”<sup>80</sup> ifadesinde olduğu gibi “okumak” ya da “takip etmek, peşi sıra yapmak, izlemek” anlamındaki تَلَى ya da “denemek, sınamak” anlamındaki تَلَى ya da “denemek, sınamak” anlamındaki تَلَى ya da “denemek, sınamak” anlamındaki تَلَى “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”<sup>81</sup> âyetinde olduğu gibi تَلَى kelimesinden geldiğini söyler. Ardından resm-i hattın temel karakteriyle ilgili malumat verir.

Cārullāh, resmü'l-mushafta bu âyetin iki farklı şekilde yazıldığını, bir kısmında dişlerin aynı uzunlukta, diğer kısmında ise daha uzun resmedildiğini söyler ve bunun, sahâbenin gözettileri birtakım kurallar gereği oluşturulan bilinçli bir imlâ olabileceğini dile getirir. Zira onun ifadesine göre “Sahâbe, çoğu zaman bu gibi durumlarda ikisinin de aynı harf olmadığını göstermek için ikinci diş uzatmışlardır.” Buna göre تَلَى fiiline dayanan (tā harfiyle) تَتْلُوا kıraatinin yazımındaki dişlerin ikisi de eşittir. Dolayısıyla her iki diş, harflerin her ikisinin de

<sup>74</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 63. Resmü'l-mushafa uyumun gerekliliği hakkında bk. Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 85. Ayrıca meseleye ilişkin farklı görüşler için bk. Şubhi Şâlih, *Mebâhiş fi 'Ulūmi'l-Kur'ân*, (Beyrüt: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2009), 275-280; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: Otto, 2015), 284-298.

<sup>75</sup> Cārullāh, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*, 20.

<sup>76</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 150, 201.

<sup>77</sup> Yûnus 10/30.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/283; ed-Dimyâti, *İthâf*, 2/108-109.

<sup>79</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 159.

<sup>80</sup> eş-Şems 91/2.

<sup>81</sup> el-Mülk 67/2.

aynı olduğunu göstermektedir. بَلَا fiilinden gelen (bā harfiyle) تَبْلُوا kıraatinde ise dişlerden birincisi ya da ikincisi daha uzundur.<sup>82</sup> Tüm bu ifadeler, Cārullāh'ın mushaf imlâsı hususunda, kıraat farklarını belirtme ve işaret etme gerekçesini kabul ettiğini gösterir.

#### 4.4. Kıraati Lehçe Farklılığıyla İzahı

Bilindiği üzere mütevâtir kıraatlerin kabul şartlarından biri, kıraatin Arap dilinin sınırları içinde bulunmasıdır.<sup>83</sup> Buna göre Kur'ân'daki ilgili lafzın herhangi bir Arap lehçesi/lügati sınırları içerisindeki mevcudiyeti, o lafzın sahih kıraatler içerisinde değerlendirilmesinde önemli bir kriter olarak kabul edilir.<sup>84</sup>

Cārullāh, bazen ilgili kriter vesilesiyle kıraat ihtilaflarının izahında, “yedi harf” ile bağlantılı olan Arap lehçelerine değinir. Çoğu zaman ilgili kıraatin Arap dilinde mevcut bir lehçeye ya da lügate ait okuyuş olduğunu, bir başka ifadeyle lafzın lehçe farklılığına dayanan iki ya da üç farklı kullanımı olduğunu söylerken, söz konusu lehçenin isimlerini zikretmez. Genellikle ihtilaflı lafız için anlamları aynı iki ya da üç lehçe olduğunu belirtmekle yetinir. Örneğin, Kur'ân'da otuz üç yerde geçen اِثْرَيْمُ kelimesinin hangi sûrelerde ve kaç kez geçtiğini zikrettikten sonra İbn Zekvân'ın lafız hulfle, Hişâm'ın ise hulfesüz okuduğunu söyler. Buna göre şârih, lafzın “yā” ile اِثْرَيْمُ şeklinde ve “elif” ile اِثْرَاهُمُ olarak telaffuzunun iki lügatte de caiz olduğunu dile getirir.<sup>85</sup>

Arap lehçeleri arasındaki okuyuş farklılıkları, bazen cümle yapısını ilgilendirecek şekilde gerçekleşebilir. Cārullāh bu çerçevede, zaman zaman lehçenin kelimeyle ilgili kâidesini açıklar. Onun bu duruma örnek teşkil edecek açıklamalarından birine Tâhâ sûresinin 63. âyetindeki kıraat ihtilafını izah ettiği yerde şahit olmaktayız. Buna göre ilgili âyette yer alan اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ ifadesindeki اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ lafızlarında ihtilaf söz konusudur. Buna göre ifadeyi Nâfi', İbn 'Âmir, Şu'be, Hamza, Kisâi, Ebü Ca'fer, Ya'küb ve Halefû'l-Āşir اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ lafzındaki “nün” harfini şeddeleyerek اِنَّ اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ; İbn Keşîr sadece اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ lafzındaki “nün” harfini şeddeleyerek اِنَّ اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ; Hâfıs her iki “nün” un tahfîfiyle metindeki gibi اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ; Ebü 'Amr ise ilk “nün” un şeddesi ve işaret zamirinin mansûb hâliyle اِنَّ اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ şeklinde okumuşlardır.<sup>86</sup>

Cārullāh, Kur'ân'daki tevcihi en zor yapılan âyetlerin başında yer alan ve Kur'ân tarihinde tartışılabilen Kur'ân'da lahn olup olmadığı meselesi<sup>87</sup> çerçevesinde ele alınan bu âyetteki kıraat ihtilafını, hem nahiv hem de lehçe açısından değerlendirir. Buna göre Hâfıs ve İbn Keşîr için اِنْ هٰذَا لَسٰجِرٰنِ edatının tahfîf edilmiş hâlidir. اِنَّ tahfîf edildiğinde, genellikle amel etme fonksiyonu kalktığından ismini (هٰذَا) nasb etmemiştir. Dolayısıyla edattan sonraki kelime mübtedâ olarak

<sup>82</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 159.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 14. beyit.

<sup>84</sup> Mustafa Altındağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2001) 23-48.

<sup>85</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 107.

<sup>86</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/320-321; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/248-249.

<sup>87</sup> Ebü Zekeriyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/183; Ebü İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, şerh-thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî, (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/361.



kalmış ve merfû' kılınmıştır. Haberi olan “لَسَا حِرَانٍ” lafzının başındaki “lām” da اِنَّ edatının, اِنَّ edatından tahfif olduğunu göstermektedir.<sup>88</sup>

Ebū ‘Amr’a göre ise edat اِنَّ olarak okunduğundan kural gereği bu edat ismini (هَدَانٍ) nasb eder ve “اِنَّ هَدَانٍ” şeklinde okunur. Bu okuyuş diğerlerine nazaran Arap dili kurallarına göre daha açıktır.<sup>89</sup> ez-Zeccāc (ö. 311/923) ise kıraat hususunda mushaf hattına uymanın bir gelenek olduğunu ve kurrânın çoğunun da zaten “هَدَانٍ” (elifli) olarak okuduğunu belirterek bu vechin mushaf hattına muhalif olduğu gerekçesiyle Ebū ‘Amr’ın kıraatini eleştirir. ez-Zeccāc, Ebū ‘Amr’ın dışında kalan iki kıraatin yaygın olarak kullanıldığını ve Arap nahvine kuvvetli uyumu münasebetiyle bunları güzel gördüğünü ifade eder.<sup>90</sup> Bu noktada Cārullāh, “هَدَانٍ” kıraati hususunda bir anlaşmazlık olmadığını belirterek resmü'l-hatta “zāl” harfinden sonra “yā”nın bulunmamasının burada bir sorun olarak görülebileceğini; ancak bu meselenin izahının kolay olduğunu dile getirir. Şöyle ki mushaf hattında bazen “yā” harfi hazfedilebilir.<sup>91</sup>

Şârih; Ebū ‘Amr, İbn Keşîr ve Hâfs’ın okuyuşlarını mezkûr şekilde izah ettikten sonra üç kurrânın dışında kalanların okuyuşları için “Arap dilinde bu hususta lehçe bakımından farklılıklar söz konusudur.” diyerek kıraati lehçeyle ilgili kurallar çerçevesinde açıklar. Buna göre Cārullāh’ın yaptığı üçlü tasnif şu şekildedir:

1. *Benî Hâriş b. Ka’b* ve *Yemen kabileleri*, her üç hâlde (ref’, nasb ve cer durumlarında) de müsennâ kelimeleri *elif* ile okurlar. (Bu lehçelere göre tesniye kelimeler, elif üzere mebnidir.)<sup>92</sup> Bu kıraati el-Ferrâ, ez-Zeccāc ve Mekkî b. Ebî Tâlib, *Benî Hâriş b. Ka’b* kabilesine nispet ederler.<sup>93</sup> Bu kabilelerin kullanımına göre tesniye elifi merfû’, mansûb ve mecrûr durumlarında da aynı kalır ve mebnî kelimeler kategorisinde değerlendirilir.<sup>94</sup> ez-Zeccāc bu hususta, اَتَاَنِ الرَّيْدَانَ-مَرَزَتْ بِالرَّيْدَانَ-رَأَيْتَ الرَّيْدَانَ örneğini verir.<sup>95</sup> Görüldüğü üzere “الرَّيْدَانَ” kelimesinin i’râbı, her üç hâlde de değişmemiştir.

2. Tesniye, sadece “nün” ziyade edilerek yapılan çoğullarda olduğu gibi هَدَانٍ lafzına bir “nün” getirilerek yapılır. هَدَانٍ kelimesindeki “elif”, هَدَا lafzının kendi “elif”idir. Dolayısıyla bunun ref’, nasb ve cer durumlarında değişmemesi icab eder. Nasıl ki cem’ olan اَلَّذِينَ lafzı her durumda

<sup>88</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 193. Meselenin detayı için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırâati’s-Seb’ ve ‘İlelihâ ve Hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân, (Beyrüt: Müessesetü’r-Risâle, 1974), 2/99; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/91-92.

<sup>89</sup> Bilindiği gibi اِنَّ ve kardeşleri mübtedâ ve haberin üzerine gelir ve onlarda amel eder. Bir başka ifadeyle mübtedâyı kendine isim kılarak nasb eder; haberi ise kendine haber kılar ve ref’ olarak okunmasını sağlar. Dolayısıyla kural gereği اِنَّ edatı, peşinden tesniye olarak gelen هَدَانٍ kelimesini nasb ederek اِنَّ هَدَانٍ yapar. Mesele hakkında bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrüt: Dâru Şâdir, ty), 13/30-31.

<sup>90</sup> ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/364.

<sup>91</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 193. İlgili kuralın mushaf hattına ters düştüğü yönündeki itirazlara cevap için bk. el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/184; ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/362-363.

<sup>92</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 193. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/183-184; ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/362; Mekkî, *el-Keşf*, 2/99-100.

<sup>93</sup> el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/184; ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/362; Mekkî, *el-Keşf*, 2/99.

<sup>94</sup> el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/184; ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/362; Mekkî, *el-Keşf*, 2/99; er-Râdî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, 22/75; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/31.

<sup>95</sup> ez-Zeccāc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/362. Meseleye ilişkin farklı örnekler için bk. el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/184; Mekkî, *el-Keşf*, 2/100; er-Râdî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, 22/75-76.

değiştirmiyorsa, bu da böyledir.<sup>96</sup> el-Ferrā'nın da benzer açıklamaları söz konusu durumu teyit eder.<sup>97</sup>

3. *ibtidâ, îcâb (olumlama)* ve "evet" anlamındaki tasdik harfidir. Burada *إِنَّ* lafzı tek başına bir kelam; "هَذَا لَسَاحِرَانِ" ayrı bir kelamdır.<sup>98</sup> İfadenin takdiri, "نَعَمْ هَذَا لَسَاحِرَانِ" şeklindedir. نَعَمْ lafzının amel etme fonksiyonu yoktur. Bu durum, aynı anlamdaki *إِنَّ* edatı için de geçerlidir. *لَسَاحِرَانِ* lafzının başındaki "lām" için ez-Zeccāc, "lām" harfinde aslolanın, mübtedâ kelimesinin başına gelmesi gerektiğini, ancak *إِنَّ* bulunmayan yerlerde haberin başına gelmesinin de caiz olduğunu söyler. Nitekim Arap şiirinde bu durumun mevcudiyetini belirterek "أُمُّ الْحَلَيْسِ لَعَجُوزٌ" ifadesini örnek verir.<sup>99</sup> Buna göre ifadede *عَجُوزٌ* kelimesi haber olup başına "lām" gelmiştir.

Görüldüğü üzere şârih, çelişkili gibi duran mütevâtir kıraatlerde görülen müşkili özet ifadelerle çözmeye çalışmıştır. Bu izahlar, aynı zamanda Kur'ân metninde hata olduğunu iddia eden bazı nahivcilere ve oryantalistlere karşı bir cevap niteliği taşır.

#### 4.5. Sarftan İstifade Etmesi

Cārullāh eserinde, kelimelerin sarf ilminin kural ve kâideleri doğrultusunda, kelimelerin yapılarına ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin şârih, (الرُّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوَكْبٌ دَرِيٌّ) âyetinde<sup>100</sup> yer alan altı çizili lafızda üç farklı kıraatin varid olduğunu söyleyerek bu kıraatleri sarf ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre "dāl" harfini madmûm, "yā" harfini de şeddeyle medsiz ve hemzesiz olarak metindeki gibi "دَرِيٌّ"; "dāl" harfini meksûr, "yā" harfini tahfifle (medle) ve lafzı hemze ile "دَرِيَّة"; "dāl" harfini madmûm, "yā" harfini tahfifle (medle) ve lafzı hemze ile "دَرِيَّة" şeklinde üç farklı kıraat söz konusudur. Bu kıraatlerin hangi kurrâ tarafından okunduğuna ve sarf boyutuna gelince mesele şu şekildedir:

a) Ebū 'Amr ve Kisâi, مَرِيحٌ-بَطِيحٌ-صَدِيقٌ, kelimelerinin vezinlerine uygun biçimde, "defetmek ve uzaklaştırmak"<sup>101</sup> anlamındaki "دَرِيٌّ" fiilinden türetilmiş olarak "دَرِيَّة" şeklinde okurlar. Arap dilinde bu vezinde gelen altmış kelime söz konusudur. Cārullāh'a göre, adları bilinmeyen büyük gezegenleri Arapların دَرَارِي olarak isimlendirmelerinin sebebi, büyük ihtimalle yıldızların karanlığı defetmesi ya da onların birbirlerini itmeleridir.

b) Şu'be ve Hāmza, lafzı medle "دَرِيَّة" şeklinde okurlar. "دَرِيٌّ" kökünden gelen bu kıraati iki şekilde tevcih edebiliriz. Birincisi مُرَبِّقٌ örneğinde olduğu gibi lafzın فُعِيلٌ vezninden gelmesidir. Arap dilinde bu duruma مُرَبِّقٌ ve دَرِيَّةٌ kelimelerinden başka verilebilecek üçüncü bir örnek yoktur. İkincisi ise سُبُوحٌ ve قُدُوسٌ lafızlarında olduğu gibi kelimenin فُعُولٌ vezninden "دَرُوَّة" şeklinde

<sup>96</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 193-194.

<sup>97</sup> el-Ferrā, *Me'āni'l-Kur'ân*, 2/184.

<sup>98</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 193-194.

<sup>99</sup> ez-Zeccāc, *Me'āni'l-Kur'ân*, 3/363; er-Rādi, *Mefātihü'l-Ğayb*, 22/78.

<sup>100</sup> en-Nür 24/35.

<sup>101</sup> İbn Manzûr, *Lisānü'l-Arab*, 1/71.

gelmesidir. Lafız, عَيْنًا kelimesinde olduğu gibi i'lâl edilerek “دُرِّيَّة” hâlini almıştır. Arap dilinde bunun örneği olan قُدُوسٌ, سُبُوحٌ ve دُرُوءٌ kelimelerinden başka dördüncü bir kelime yoktur.

c) Diğer kurrâ ise medsiz ve hemze olmaksızın “دُرِّيَّة” şeklinde okurlar. Mezkûr lafız “inci” anlamındaki دُرٌّ kelimesinin nispet yâ’sı almış hâlidir. Dolayısıyla cam, “güzellikte ve safiyette saf inci gibidir” manasındadır.<sup>102</sup>

#### 4.6. Nahivden İstifade Etmesi

Temelinde yedi harf olgusu bulunan kıraat ilmi, sadece lafzın telaffuzunda karşılaşılan farklılıkları değil, aynı zamanda lehçesel farklılıkları da bünyesinde barındıran dilin tüm unsurlarını da içerir. İlk dönemlerde Arap dili ile uğraşan âlimlerin çoğu kıraat ilmiyle; kıraat âlimleri de önemli ölçüde Arap diliyle meşgul olmuşlardır. Dilin unsurlarından biri de nahiv boyutudur. Âlimler bir yandan kıraatler aracılığıyla nahiv kâidelerini oluştururken, diğer yandan da senedinde ve sıhhatinde problem olan kıraatlerin tashîhinde, ilgili kurallardan istifade etmişlerdir.<sup>103</sup>

Özellikle manaya taalluku bulunan kelimelerin harekelerinde görülen değişiklikleri anlamak ve izah etmeye yönelik nahiv bilgisi önem arz eder. Zira hareke ve i'râb hususunda yapılacak bir hata, mananın değişmesine yol açabilir. Cârullâh eserinde, ilgili kıraati, dil ekollerinin yaklaşımları etrafında açıklar ve nahvî tahliller yaparak bunlarla ilgili kurallara atıfta bulunur. Bu bağlamda onun “Şemûd” kelimesiyle ilgili yaptığı izah dikkat çekicidir. Cârullâh, Kur’ân’da “Şemûd” kelimesinin munsarîf ve gayr-ı munsarîf olduğu yerleri Hüd sûresinin 68. âyeti örneğinde nahvî açıdan ele alarak inceler. Lafzın munsarîf ve gayr-ı munsarîf kabul edilme gerekçelerini ve meselenin inceliklerini dil açısından izah eder. Buna göre “Şemûd” kelimesi Kur’ân’da merfû’, mecrûr ve mansûb olarak gelir. Mansûb olan dört yerde<sup>104</sup> bu kelime, tüm mushaflarda elif ziyadesiyle “مُودَا” şeklinde yazılmıştır. Resmü’l-hatta lafzın “elif” ile yazılması, munsarîf olduğuna bir delildir.<sup>105</sup> Zira mushaflardaki bu tarz bir yazım, tenvinli bir okunuşa imkân verir. Hâl böyle olunca, kıraat bakımından sahih rivâyeti mushaf hattının da desteklemesi, lafzın munsarîf kabul edilmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla kelime buralarda munsarîf durumdadır. Nitekim eş-Şâtibî, ‘Akîle’-sinde kelimenin hangi sûrelerde zikredildiğini

مُودَا ifadesiyle belirtir.<sup>106</sup> وَالْعَنْكَبُوتِ مُودَا طَيِّبُوا ذَفْرَا

Konu hakkındaki vecihler ise şu şekildedir: {أَلَا إِنَّ مُودَا كَفَرُوا رَبَّهُمْ} âyetindeki “مُودَا” kelimesini Hafs, Hamza ve Ya’kûb tenvinsiz; bu üç kurrânın dışındakiler ise tenvinli bir şekilde مُودَا olarak okurlar. Ardından gelen {أَلَا بُعْدًا لِّمُودَا} ifadesindeki aynı lafız da sadece Kisâi mecrûr ve tenvinle “لِّمُودَا” şeklinde; diğer dokuz imam ise metindeki gibi لِّمُودَا olarak okur.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 215.

<sup>103</sup> Abdülkerim Seber, *Kur’ân-ı Kerîm ve Kıraatlerinde İ'râb Müşkilleri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 152.

<sup>104</sup> Hüd 11/68; el-Furkân 25/38; el-'Ankebût 29/38; en-Necm 53/51.

<sup>105</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 164.

<sup>106</sup> Kâsım b. Firruh eş-Şâtibî, *'Akîletü Etrâbi'l-Kaşâid fi Esne'l-Mekâsid*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd, (Cidde: Dâru Nürî'l-Mektebât, 2001), 13 (123. beyit).

<sup>107</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289-290; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/129-130.

Cārullāh, meseleyi izah ederken nahiv âlimlerine nispet ederek bir kuraldan bahseder. Buna göre kabile isimleri, ataya nispet edilirse müzekker kabul edilip munsarîf olarak değerlendirilir. Kelimeyle bizzat kabilenin kendisi kastedilirse kelime müennes olur ve gayr-ı munsarîf olarak değerlendirilir.<sup>108</sup> Burada söz konusu kuraldan hareketle “Şemūd” kelimesiyle kabilenin kendisi değil, atalar kastedilmiştir. Dolayısıyla kelime müzekkere alem olduğundan munsarîf kabul edilmiştir. Bu âyette küfrün atalardan ortaya çıktığı ve onlardan geldiği, ﴿أَلَا إِنَّ تَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ﴾ âyetiyle kabilenin atalarına nispet edilmek suretiyle ifade edilmiştir. Bu itibarla “Şemūd” kelimesinin munsarîf üzere gelmesinin uygun olduğu, devamında gelen ﴿أَلَا بُعْدًا لِتَمُودٍ﴾ ifadesiyle de atalarının değil, kabilenin kendisi kastedildiğinden (kabileye alem olduğu için) gayr-ı munsarîf olarak okunmasının uygun olacağı şeklinde bir çıkarımda bulunmuştur.<sup>109</sup> Mushaflardaki yazıya bakıldığında kıraat imamlarının hepsinin ilk “Şemūd” lafzında “elif”in mevcut olması itibarıyla lafzı munsarîf olarak okumaları, ikincisinde ise Kisâi haricinde hepsinin gayr-ı munsarîf şeklinde telaffuz etmeleri Cārullāh’ın çıkış noktasını teşkil eder.

#### 4.7. Kıraati Lügatten İstifade Ederek Yorumlaması

Kur’ân araştırmalarında, nüzûl dili olan Arapçanın inceliklerini bilmek önem arz eder. Cārullāh, ilgili kıraatin lügat manasına değinerek kelimenin lügavî incelikleriyle ve Arap örfünde kullanıldığı şekliyle kelimeyi Kur’ân’dan örnekler eşliğinde kısaca izah eder. Onun, gerek dile gerekse kıraati izaha dair lügat bilgisi aktarması, lafzın birbirinden farklı boyutlarını göstermesi ve mevzuya ilişkin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Örneğin, Tâhâ sûresinin 87. âyetindeki kıraat ihtilafıyla ilgili olarak lügatten istifade ederek izah getirmesi dikkate değerdir. Buna göre ﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا﴾ âyetindeki ﴿مَلِكِنَا﴾ kelimesini Nâfi’, ‘Aşım ve Ebū Ca’fer metindeki gibi “mīm” harfinin fethasıyla “مَلِكِنَا”; İbn Keşîr, Ebū ‘Amr, İbn ‘Âmir ve Ya’kûb “mīm” harfinin kesresiyle “مَلِكِنَا”; Hamza, Kisâi ve Halefü'l-‘Âşir ise dammesiyle “مَلِكِنَا” şeklinde okumuşlardır.<sup>110</sup> Şârihin kanaatine göre buradaki hareke farklılığı, sadece lehçe farklılığıyla ilgilidir. Dolayısıyla kelimenin her üç şekli de yaklaşık olarak aynı anlamdadır.

Öte yandan Cārullāh, hareke farklılığının mana çeşitliliğine de sebebiyet verebileceğini ifade ederek lafzın üç formuna birer âyet eşliğinde değinmek suretiyle mezkûr lafzı lügat açısından değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre, “ملك” kelimesi, “mīm” harfinin dammesiyle “مَلِك” şeklinde okunursa meşhur anlamıyla, “insanların yönetiminde emretme, yasak koyma hususunda tasarruf sahibi olma, otorite” manasındadır. ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ “Bugün mülk (hükümlerlik) kimindir?” ifadesi<sup>111</sup> bu kullanıma örnek teşkil eder. “Mülk” de iki çeşittir. Birincisi, ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ “Hükümdarlar bir memlekete girdi mi orayı perişan ederler.” ifadesindeki<sup>112</sup> gibi fiilen iktidar sahibi olmaktır. İkincisi ise ﴿وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا﴾ “...Sizi hükümdarlar kılmıştır.” ifadesinde<sup>113</sup> olduğu üzere yönetmeye ve idare etmeye muktedir olmayı sağlayan kuvvettir. Bir başka

<sup>108</sup> Benzer durumla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Yıldız, *Klasik Dönem İmâmîyye Şîası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 148-149.

<sup>109</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 164. Kural için ayrıca bk. er-Râdî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 18/23.

<sup>110</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/321-322; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/254.

<sup>111</sup> el-Mü'min 40/16.

<sup>112</sup> en-Neml 27/34.

<sup>113</sup> el-Mâide 5/20.

ifadeyle sahip olduğu iktidarı kullansın ya da kullanmasın bu güce sahip olmak demektir. Buradaki gücün/iktidarın manası, insanın siyasete muktedir olarak yönetmeye ehliyeti, insanları idare etme salahiyetine sahip olması anlamındadır. Bu manada bütün insanlar tabiatları gereği potansiyel olarak yönetme erkine sahiptir. (وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا) "...Onlara büyük bir hükümranlık da vermiştik."<sup>114</sup> ifadesi de bu kapsamdadır.

Bir şeye, onda her türlü tasarrufa yetkili olarak sahip olunduğu zaman kelime üç farklı harekeyle yani مَلِكٌ/مَلِكٌ/مَلِكٌ şeklinde gelebilir. Ancak bu kullanımların en meşhuru meksûr (مَلِكٌ) formudur. Buna göre bir kimse herhangi bir şeye sahip değilse ya da dilediği gibi tasarruf edebileceği bir şeyi yoksa o kimse hakkında مَلِكٌ/مَلِكٌ/مَلِكٌ لَيْسَ لَهُ denilir. Sahip olduklarından veren kimse için de مِنْ مَلِكِهِ/مَلِكِهِ/مَلِكِهِ اَعْطَانِي ifadesi kullanılır (lafzın üç formu da kullanılabilir). Her üç formun âyeti anlamaya etkisine gelince mesele şu şekildedir:

Âyet, meksûr kıraate göre (مَا اٰخُلْنَا بِمَلِكِنَا) "Sana verdiğimiz sözümüzü yerine getirmeye gücümüz yettiği hâlde sözümüzden caymadık, aksine sözümüzü yerine getirmeye kudretimiz olmadığı için, nefsimiz bizi zorladığından sözümüzden dönmeye mecbur kaldık. Gücümüz olsaydı sözümüzde dururduk." anlamındadır. Madmûm (بِمَلِكِنَا) kıraate göre mana, "Güç ve kudretimiz olduğu hâlde sözümüzden dönmedik ancak hevâ ve arzularımız verdiğimiz sözümüze galip geldi, arzularımızı yenmeye gücümüz yetmedi." şeklindedir. Meftûh (بِمَلِكِنَا) şeklindeki kıraate göre ise "Sana verdiğimiz sözü bilerek ve isteyerek çiğnemedik, ancak kavmin süs eşyasından aldığımız ağırlıkları yüklediğimiz için kendi isteğimiz dışında ve kasıtsız olarak sözümüzden döndük." manasındadır.<sup>115</sup>

Eserde, lügat açısından dikkati çeken diğer bir husus da müellifin ilgili kıraatin izahında, didaktik bir usluba sahip bazı manzum lügatlerden istifade etmesidir. Nitekim Cârullâh, kıraatin lügavî anlamlarını izaha yönelik çalışmalar içerisinde önemli yer tutan lügavî şiirleri sıkça kullanmaktadır. Şerhte, İbn Mâlik'in *el-İ'lâm bi Müselleşi'l-Kelâm* ve Hasan Kuveydir Hâilî'nin *Neylû'l-Ereb fi Müselleşâti'l-'Arab* isimli eserlerinde yer alan *müselles*<sup>116</sup> türünde şiirlerle yer vermiştir.

#### 4.8. Tayyibe ve eş-Şâṭibiyye Mukayesesi Yapması

Cârullâh'ın, eş-Şâṭibiyye şerhi yazdığını ve 1907'de Kazan'da yayımladığını biliyoruz. *Tayyibe* şerhinde zaman zaman eş-Şâṭibiyye'ye de atıf yapmaktadır. İbnü'l-Cezerî, manzumesinin 54. beytinde,

وَكُلُّ دَا اَتَّبَعْتُ فِيهِ الشَّاطِئِي \*\*\* لَيْسَ هُنَالِكَ اسْتِخْضَارُ كُلِّ طَالِبٍ  
 "Şu ana kadarki tüm kurallar için her öğrenciye aradıklarını bulmaları konusunda kolaylık olsun diye eş-Şâṭibiyye'ye tabi oldum." ifadesinde bulunmaktadır. *Tayyibe*'nin metoduna dair önemli bir ipucu içeren bu beyit, manzumenin altyapısında eş-Şâṭibiyye'nin etkisini göstermesi bakımından önemli bir veridir.<sup>117</sup> Cârullâh

<sup>114</sup> en-Nisâ 4/54.

<sup>115</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 196.

<sup>116</sup> Müselles, aynı harflerden oluşan bir kelimenin üç farklı harekesine göre aynı ya da farklı anlamlarda üç ayrı kelime gibi kullanılan kelimelere denilmektedir. İsmail Durmuş-Muharrem Çelebi, "Müselles", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/84.

<sup>117</sup> Cârullâh, *Şerhu Tayyibe*, 11.



cümlesinden zannettiğini ve *et-Teysir*'in manzum formu olan *eş-Şatıbiyye*'de bu şekilde istisna olarak yer vermediğini söyleyerek onu eleştirmiştir.

#### 4.9. Vechi Gerekçelendirmesi ve Vecihten İstişâd Etmesi

Cārullāh, bazen bir kıraati, akıl yürütme yoluyla ve mantikî birtakım çıkarımlarla temellendirir. Konuyu genel hatlarıyla kavramaya yönelik gerekli bilgiyi aktarırken sebep-sonuç ilişkisi de kurar. Bir başka ifadeyle, eserde bazen “aklî hüccetlerle tevcih” yöntemini görürüz. Hüccetü'l-kıraat literatüründe de rastladığımız bu metot sayesinde şârih, ilmî karakterinde mevcut olan, diğer eserlerinde önemli derecede kullandığı ve vazgeçemediği sorgulama ve cevap verme özelliğini buraya da taşımış görünmektedir. Bu durum için şu örneği zikredebiliriz:

Cārullāh, “idğâm-ı kebîr” uygulamasında Ebû 'Amr'ın iki râvîsinden sâkin hemzede ibdâl ve hemzenin bekâsıyla tahkîk olmak üzere iki vechin nakledildiğini belirtmiştir. Nitekim Ebû 'Amr için medd-i munfasılda *kasr* ve *med* olmak üzere iki vecih vardır. Öte yandan bir âyette idğâma mani olan iki sebep söz konusudur. Bunlar *hemze* ve *meddir*.<sup>124</sup> Dolayısıyla bu kural gereği (sâkin olan) hemzenin tahkîki ve medd-i munfasılda med (iki elif) ile idğâm-ı kebîr birlikte bulunmaz. Cārullāh bu durumu ﴿وَلَمَّا يَاْتِيْمٌ تَأْوِيْلُهُ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾<sup>125</sup> ve ﴿فَاِنْ لَا اَقُوْلُ لَكُمْ﴾<sup>126</sup> âyetlerini<sup>126</sup> örnek vererek izah eder. Buna göre idğâm-ı kebîr olmaya elverişli iki lafzın ve sâkin hemzeli kelimenin birlikte yer aldığı aynı âyette, ilgili lafızda idğâma engel bir durum olduğundan idğâmlı okumamak gerekir. Şârih, bu idğâmsız okuyuşun gerekçesini güzel bir benzetme yapmak suretiyle açıklar. Buna göre idğâm-ı kebîr ile birlikte hemzenin tahkîki ya da idğâm-ı kebîr ile birlikte munfasılda med yapmak tekellüf (zorluk) demektir. O, böyle bir durumu, “ağır bırakıp daha ağır tercih eden gibi olmak” şeklinde ifade eder. Dolayısıyla “daha ağır tercih eden gibi olmamak” için bu şartları bünyesinde barındıran ortamda, ilgili lafızları izhâr ile okumak gerekir. Durumu tahlil edecek olursak “ağır” ifadesi, ilk örnek için يَاْتِيْمٌ kelimesindeki sâkin hemzeyi tahkîk ile okumak; ikinci örnekte de medd-i munfasılın iki elif miktarı uzatılarak med edilmesidir. Buna göre birincisinde يَاْتِيْمٌ lafzı tahkîk ile okunduğunda كَذَّبَ كَذٰلِكَ lafızlarında idğâm caiz değildir. Zira hemzeli okuyuş, telaffuzda ağırlık demektir. Burada bir de idğâm yapılacak olursa ikinci bir ağırlık olacağından ilgili lafzı izhâr ile okumak gerekir. İkincisinde ise “لَا اَقُوْلُ” ifadesinde, munfasıl meddi iki elif uzatarak okunduğunda “اَقُوْلُ” lafızlarında idğâm vechiyle okumanın aynı şekilde telaffuzda zorluk olması hasebiyle dili ikinci bir ağırlığa sokmamak için idğâm caiz değildir. Çünkü ağır terk edip daha ağır yüklenmek münasip değildir. Dolayısıyla Cārullāh'a göre ağır olandan kaçınmak, daha ağır olandan kaçınmayı da evleviyetle gerektirir; münasebet ve ittiba hikmeti bu şekilde gerçekleşir.<sup>127</sup>

#### 4.10. Kıraat-ı Aşere Dışındaki Okuyuşlara Yer Vermesi

*Ṭayyibetü'n-Neşr*, on kıraate ilişkin bir manzumudur. Dolayısıyla manzumede şâz kıraatlere yer verilmemiştir. Ancak Cārullāh, ilgili âyeti anlamaya matuf olarak ve muhtemel anlam

<sup>124</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 123. beyit; İbn Nâzım, *Şerhu Ṭayyibe*, 55.

<sup>125</sup> Yûnus 10/39.

<sup>126</sup> el-En'âm 6/50.

<sup>127</sup> Cārullāh, *Şerhu Ṭayyibe*, 19-20.

çerçevesini tespit bağlamında zaman zaman şâz kıraatler çerçevesinde değerlendirilen okuyuşlarla da kıraati izah eder. Bunu yaparken bazen on dört kıraat içerisinde yer alan Hasan Başrî (ö. 110/728), İbn Muḥayşın (ö. 123/741) ve A'meş (ö. 148/765) gibi kıraat imamlarına, bazen de İbn 'Abbās (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer (ö. 73/693) gibi sahâbeye atıfta bulunur. Şâz da olsa söz konusu kıraat ihtilafının manaya etkisine yönelik birtakım açıklamalara da yer veren müellifin, eserinde dikkate aldığı ve izahta bulunduğu bu meseleye ilişkin duruma şu örneği verebiliriz:

Cārullāh, kıraatleri tedvin eden imamların büyüklerinden olarak tavsif ettiği A'meş'in ﴿وَجَعَلَ﴾ (وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا) âyetindeki<sup>128</sup> altı çizili lafızların kıraatine yer vererek âyeti açıklar. İkinci lafız için on kıraatte herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>129</sup> Ancak "on dört kıraat" içerisinde yer alan Hasan Başrî ve A'meş, söz konusu kelimenin telaffuzunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre altı çizili lafız A'meş "kâf" harfini madmûm ve "mîm" harfini de sâkin olarak "قَمَرًا" şeklinde; Hasan Başrî de "kâf" harfini meftûh ve "mîm" harfini de sâkin olarak "قَمَرًا" şeklinde okurlar.<sup>130</sup>

Şârih, A'meş'in "سِرَاجًا" kelimesinde olduğu gibi "قَمَرًا" kelimesini de uyum açısından çoğul okuduğunu ifade eder. Nitekim "سِرَاجًا" lafzını aşere imamlarından 'Āşım'ın dışındaki Kûfeli üç kurrâ (Ḥamza, Kisâi ve Ḥalefü'l-'Āşir) çoğul olarak "سُرُجًا" şeklinde; geri kalan kurrâ ise tekil olarak metindeki gibi "سِرَاجًا" şeklinde okurlar. A'meş ise 'Āşım'ın dışındaki Kûfeli üç kurrâyâ muvâfakat ederek kelimeyi çoğul olarak telaffuz eder. Cārullāh bu lafzın çoğul olarak okunmasını resmü'l-mushaf ile izah eder. Resmü'l-mushafa göre kelimenin yazımında ihtilaf vardır. Kelimeyi çoğul okuyanlara göre, yazıda "elif" olmadığından lafız "سُرُجًا" şeklindedir. Burada kelime Kur'ân'da "yıldız" anlamındadır. Bu bağlamda birçok yıldız söz konusudur. Diğer kurrâ ise "elif" ile "سِرَاجًا" şeklinde okumuşlardır. Bu da bildiğimiz "güneş" anlamında olup bir tanedir. Cārullāh, A'meş'in bu okuyuşlarını mana açısından, "Allah'ın çok sayıda yıldızları ve ayları vardır." şeklinde açıklama yapmak suretiyle izah eder. Dolayısıyla A'meş, söz konusu âyetteki iki lafız da çoğul şekilde "وَجَعَلَ فِيهَا سُرُجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا" olarak okur. Onun "مُنِيرًا" kelimesini tekil olarak telaffuzunu da ﴿الَّذِي يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ﴾ âyetindeki<sup>131</sup> çoğul olan "الْكَلِمَ" kelimesinin sıfat "الطَّيِّبَ" lafzının tekil olarak gelmesini örnek göstermek suretiyle delillendirir.<sup>132</sup>

#### 4.11. Şerhle İlgili Diğer Özellikler

Cārullāh, zaman zaman satır aralarında özet olarak gramer bilgisi de hatırlatır. Örneğin ﴿لَنْ﴾ (لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ لَتَفُؤَىٰ مِنْكُمْ) âyetindeki<sup>133</sup> ihtilafa bir nahiv kuralını hatırlatarak kısaca değinir. Âyetteki altı çizili iki fiili, Ya'kûb "كُنَّالَ" ve "كُنَّالَهُ" şeklinde müennes; kalan dokuz kurrâ

<sup>128</sup> el-Furkân 25/61.

<sup>129</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/336; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/310.

<sup>130</sup> ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/310; 'Abdüllatîf Ḥaṭîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, (Dimaşk: Dâru Şa'deddîn, 2000), 6/372.

<sup>131</sup> ...Güzel sözler ancak ona yükselir... el-Fâṭır 35/10.

<sup>132</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 218.

<sup>133</sup> el-Hacc 22/37.



ise metindeki gibi müzekker olarak telaffuz eder.<sup>134</sup> Ya'kūb'un bu iki fiili müennes olarak okumasını Cārullāh şu şekilde izah eder: "Arap dilinde fiil hakîkî müennesse değil, zâhirî müennesse (kendisinde müenneslik alameti bulunan kelimeye) isnâd edilirse söz konusu fiil müzekker ya da müennes olarak okunabilir. Bu bir nahiv kâidesidir.<sup>135</sup> Buna göre "التَّغْوَى" kelimesi, müenneslik alameti olan elif-i maksûre ile yazıldığından; "لُحُومُهَا" lafzı da müennes olduğundan fiillerinin de müzekker ve müennes olması caizdir.

Cārullāh'ın, eserinde gramer kurallarına değinmenin yanı sıra üzerinde ihtilafın gerçekleştiği lafzın Arap dilindeki uygulamasına dönük muhtemel telaffuzlarını sıraladığı ve kıraat-ı aşere içerisinde yer bulmuş vecihlere de temas etmesi dikkat çeker. Bu yönüyle hüccetü'l-kıraat eserlerinde ve tefsir kaynaklarında görülen usûl göze çarpar. Dolayısıyla şârih, on kıraatin ihtiva ettiği kıraat, rivâyet ya da vecihlerin yanında sahîh kıraatlerde yer almayan ancak Arap dilinde sâbit olan okuyuşlara da değinir. Örneğin (بَا بُنِيَّ اَرْكَبُ مَعَنَا) âyetindeki<sup>136</sup> "بُنِيَّ" lafzını tahlil ederken bu durumu görmekteyiz. Buna göre اِبْنُ (İbn) kelimesinin aslı "bā", "nūn" ve "vāv" (بَو) harflerinden müteşekkildir. Bu kelime, "merhamet" maksadıyla tasğîr edilirse - zira tahkîr kastıyla da tasğîr yapılabilir- اِبْنُ vezni üzere "yā" şeddelenecek بِنِيَّ şekline dönüşür. Lafız, mütekellim "yā"sına muzâf olduğunda, üç "yā" harfi bir kelimedede toplanmış olur. İlk ikisi (birincisi, sâkin ism-i tasğîrin "yā"sı; ikincisi de kelimenin lâme'l-fiili olan -son harfi- esreli "yā"), sonuncusu da sâkin olan mütekellim "yā"sıdır.)

Mütekellim "yā"sına muzâf olan kelime münâdâ olduğunda, dil açısından sâbit olan altı vecih söz konusudur. Bunlar:

- Mütekellim "yā"sının sâkin olarak kalması. Bu, "بُنِيَّ" şeklindeki okuyuştur.
- "Yā"nın meftuh olarak kalması. Bu, "بُنِيَّ" şeklindeki okuyuştur.
- Sâkin olan "yā"nın yerine kesre ile yetinmek, "بُنِيَّ" 'Āşım'ın dışındakilerin kıraati bu minval üzeredir.
- "Yā"ya bedel olan bir "elif" ile "بَا عَلَامَا" örneğinde olduğu üzere, "بُنِيَّ" şeklindeki kıraattir. Nitekim Yûsuf sûresinin 84. âyetinde geçen (بَا اَسْفَى) ifadesindeki altı çizili lafız bu kullanıma örnektir.
- Fetha ile yetinmek. 'Āşım'ın kıraati olan "بُنِيَّ" bu şekildedir.
- Hem "yā" harfinin hem de "elif" in terkinden sonra madmûm "بُنِيَّ" şeklindeki vecihtir.<sup>137</sup>

Görüldüğü üzere Cārullāh, kelime üzerinde gerçekleşen Arap dilindeki muhtemel vecihleri sıralayıp kıraat-ı aşere içerisindeki iki kıraati belirtmiştir. Buna göre altı çizili lafızda iki farklı okuyuş söz konusudur. Birincisi, şârihin 3. sırada zikrettiği ve 'Āşım'ın dışındakilerin kıraatinin

<sup>134</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/326; ed-Dimyâî, *İthâf*, 2/275.

<sup>135</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 205.

<sup>136</sup> Hüd 11/42.

<sup>137</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 162-163.

bu olduğunu dile getirdiği “بَيِّ” şeklindeki meksûr; ikincisi ise 5. sırada zikrettiği ve ‘Āşım’ın okuduğu “بَيِّ” şeklindeki kıraattir.

Şârih, metinde açıklama gerektiren birçok meseleye ilişkin kaynaklara müracaat eder. Bunu yaparken çoğu zaman ilgili görüşleri nakletmekle yetinmez. Gerektiğinde bu görüşleri değerlendirmeye tabi tutar. Bazı görüşleri eleştirirken bazen reddeder. Örneğin “istiâze” getirilmesi gereken yer konusunda ilgili âyette<sup>138</sup> yer alan (فَإِذَا قَرَأْتَ) ifadesindeki “fâ” harfinden dolayı âlimlerin bir kısmı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Lafzın zâhirinden hareketle “istiâze”nin tilâvetten önce okunması gerektiğini söyleyenler olmakla birlikte kıraatten sonra okunması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Çoğunluğun görüşü de tilâvetten önce olması yönündedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre bu görüş üzerinde icmâ' vardır.<sup>139</sup> Bilindiği üzere bazıları âyetteki fiilin mâzî olmasından hareketle “istiâze”nin tilâvetten sonra getirilmesi gerektiğini savunurlar. Cārullāh da abdestin namazdan önce alınması gerektiği hâlde, âyette “namaza kalktığınızda” ifadesindeki mâzî fiilin “istemek” anlamında kullanıldığını söyleyerek bu âyetle “istiâze”nin tilâvetten önce getirilmesinin emredildiğine dair değerlendirmede bulunarak bunun dışındaki görüşlerin sahih olmadığını dile getirir. O, “istiâze”nin ne zaman getirileceği meselesindeki ihtilaf hususunda, söz konusu âyeti delil getirerek meseleyi kısaca açıklar. Buna göre en-Nahl sûresinin 98. âyeti, Kur'ân okumadan önce yapılması gereken fiillerle ilgilidir. Bunun dışındaki hiçbir görüş sahih değildir. Âyet, el-Mâide sûresinin 6. âyetinde<sup>140</sup> yer alan (إِذَا) ifadesi de bu kapsamdadır. Hâl böyle olunca mana şu şekildedir: “Başladığın şey için istiâze vardır. İstiâze, insanın boş ve kötü söz; günah ve kötü fiillerden temizlenmesi içindir. Allah'a sığınmak ve yönelmektir. Böyle bir temizliği tilâvetten önce yapmak gerekir. Dolayısıyla manevî temizlik ve arınma anlamındaki istiâzenin yeri tilâvetin öncesidir.”<sup>141</sup>

### Sonuç

Mūsā Cārullāh'ın, kıraat-ı aşerenin en temel manzumesi olan *Tayyibetü'n-Neşr* hakkında kaleme aldığı şerhi, diğer *Tayyibetü'n-Neşr* şerhlerinden gerek üslup gerekse muhteva bakımından hissedilir farklılıklar içermektedir. Müellif bu eserinde, diğer şerhlerde ele alınmayan meselelere dair değerlendirmeler yapmıştır.

Manzumenin usûl kısmına ilişkin bölümünde şârih, okuyucuya meseleyi tam olarak kavratma ve mevcut bilgilerini tekrar gözden geçirip hatırlamasına imkân verme amacıyla kavram çerçevelerini çizmiş; söz konusu temel kavramları izahta, meseleyi tekrar ediyor gibi görünmemek için geride yer verdiği bir bilgiyi ya da kuralı bir daha detayıyla belirtmemiştir. Bazen meseleye kısa ve özlü bir şekilde değinip detay için okuyucuyu meselenin ilk geçtiği yere yönlendirmiştir.

*Tayyibetü'n-Neşr*; zor terkipleri ve vecîz lafızları barındırması, meseleleri ya da örnekleri en kısa şekilde bir dizeye sığdırmaya yönelik şiir zarûretlerini de kullanması hasebiyle okuyucunun bir altyapıya sahip olmasını gerektirmektedir. Cārullāh, şerhinde, İbnü'l-Cezerî'nin manzumede ihtilafa konu ettiği kıraat vechini nasıl bir metot izleyerek ele aldığını

<sup>138</sup> en-Nahl 16/98.

<sup>139</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/254.

<sup>140</sup> ...Namaza kalktığınız zaman abdest alın... el-Mâide 5/6.

<sup>141</sup> Cārullāh, *Şerhu Tayyibe*, 15-16.

izah etmiş, gerekli altyapıya ilişkin bilgileri yeri geldikçe aktarmıştır. Bunu daha ziyade İbnü'l-Cezerî'nin metoduna dair beyitlerinin ardından yapmış; zaman zaman da gerekli gördüğü yerlerde, beyitte herhangi bir işaret olmaksızın *Ṭayyibetü'n-Neşr* terminolojisini hatırlatma ihtiyacı duymuştur.

Belirli hedef kitlesi olan Cârullâh şerhinin ferş kısmı, diğer *Ṭayyibetü'n-Neşr* şerhlerinden farklı olarak hüccetü'l-kıraat türünde bir yapı arz etmektedir. Bu münasebetle, bu bölümün bir *Ṭayyibetü'n-Neşr* şerhi olarak görülmesi zordur. Zira şârih bu bölümde, manzume metninden bağımsız bir usûl takip etmiştir. Genel olarak burada, ilgili kıraat vechini izah için *Ṭayyibetü'n-Neşr* metnine yer verse de kıraat ihtilaflarını gösteren klasik mensur eserlerin usûlünü takip etmiştir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki Cârullâh, her kıraat farklılığına değinmemiş, yalnızca gerekli gördüklerine temas etmiştir.

Kıraatlerin kabul şartlarından biri, kıraatin Arap dilinin sınırları içinde bulunmasıdır. Bu bağlamda Cârullâh, ilgili kıraatin lehçe farklılığına dayanan kullanımına ilişkin bilgilere de eserinde yer vermiştir. Bu kriter (Arap dili) çerçevesinde kıraatlerin sarf-nahiv açısından değerlendirilmesi, Cârullâh'ın metodunda önemli yer tutmaktadır. O, sarfî ve nahvî tahliller yaparak ilgili kıraat vechini dil ekollerinin görüşleri çerçevesinde açıklamıştır. Öte yandan müellif, söz konusu kuralları kısaca izah etmiş ya da bu kurallara atıfta bulunmuştur. Gramatik tahliller yapmasının yanında zaman zaman satır aralarında kısa da olsa kıraat alanı dışında gramer bilgilerini de hatırlatmıştır.

Cârullâh, mezkûr kriterin bir başka boyutu olan lügatten istifade ederek kıraati izah yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, ilgili kıraatin lügat manasına değinerek kelimenin birbirinden farklı yönlerini lügavî incelikleriyle ve Arap örfünde kullanıldığı şekliyle ele almış ve söz konusu lafzı Kur'ân'dan örnekler eşliğinde kısaca açıklamıştır. Bu çerçevede kıraatin izahında, kıraat-lügat ilişkisi kurmuş ve ilgili kıraatleri lügavî şiirler aracılığıyla izah etmiştir.

*Ṭayyibetü'n-Neşr*, yapısı gereği subjektif yorumlara fazla müsaade etmese de Cârullâh, zaman zaman manzumede yer alan meselenin dışına çıkarak herhangi bir sözü varsa konuyu oraya getirip mesajını da vermektedir. O, konuları genel hatlarıyla kavramaya yönelik gerekli bilgiyi aktarırken sebep-sonuç ilişkisi de kurmuştur. Bir başka ifadeyle eserde bazen "aklî hüccetlerle tevcih" yöntemi görülür. Hüccetü'l-kıraat literatüründe rastladığımız bu metot sayesinde, onun ilmî karakterinde mevcut olan, diğer eserlerinde de sıkça kullandığı ve vazgeçemediği sorgulama-cevaplama özelliğini buraya da taşıdığı görülmektedir.

Şârih, *Ṭayyibetü'n-Neşr* şerhinden önce, kıraat-ı seb'anın en önemli manzumesi olan *eş-Şâtibiyye* için de bir şerh kaleme almıştır. Dolayısıyla *Ṭayyibetü'n-Neşr* üzerine yazdığı eserinde, *eş-Şâtibiyye*'ye ve kendi telif ettiği *eş-Şâtibiyye* şerhine de atıfta bulunmuştur. Bunun yanı sıra yer yer *Ṭayyibe* ile *eş-Şâtibiyye* karşılaştırması yapmıştır. Bunu yaparken de İbnü'l-Cezerî'nin ifade ve değerlendirmelerinden hareketle zaman zaman gerek *eş-Şâtibiyye*'yi gerekse *eş-Şâtibiyye*'nin ana kaynağı olan *et-Teysîr* yazarı ed-Dânî'yi eleştirmiştir. O, et-Ṭaberî ve ez-Zemaşşerî gibi âlimleri de mezhebî taassuplarını ve tarafgir yaklaşımlarını eserlerine yansıtmalarından dolayı yermiştir. Bu esnada kıraat imamlarını eleştiren Arap dilcileri de bu tenkitlerden nasibini almıştır.

Yukarıda kısaca özetlenen değerlendirmeler ışığında, Cârullâh şerhinin sistematik bir çalışma olmamakla birlikte diğer şerhlere kıyasla birçok özgün boyutu haiz olduğunu

söyleyebiliriz. Eser, bütüncül bir şerh olmayıp sadece müellifin gerekli gördüğü yerleri şerh etmesi ve zaman zaman da konu dışına çıkması gibi sebeplerle her ne kadar *Tayyibetü'n-Neşr* şerhi olarak tek başına kâfi gelecek bir niteliğe sahip olmasa da gerek kendisinden önce yazılan şerhlerden bariz bir şekilde ayrılmasını gerekse şerh geleneğinin kendisinde meydana getirdiği köklü değişiklikleri göz önüne alarak Cârullâh şerhinin kıraat ilmiyle ilgilenen kimselere bir ufuk açacağı ve *Tayyibetü'n-Neşr*'in inkişafına hizmet edeceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte *Tayyibetü'n-Neşr* tahsili esnasında İbn Nâzım, en-Nüveyrî ve Âşikkutlu şerhlerinin yanında Cârullâh şerhinin de dikkate alınmasının, *Tayyibetü'n-Neşr*'den daha fazla istifade etmek açısından yüksek fayda sağlayacağını mütalaa etmekteyiz.

#### Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 17/3 (2017), 277-310.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altundağ, Mustafa. "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 23-48.
- el-'Aşkalânî, İbn Hacer. *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr fi't-Târîh*. Thk. Hasan Hâbeşi. Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972.
- Âşikkutlu, Mehmet Rüştü. *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*. 1975.
- Baltacı, Cahit. *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Beydâvî, Ebü Sa'îd. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*. Nşr. Muhammed 'Abdurrahmân Mer'aşlı. Beyrüt: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1998.
- Bigiyef, Mūsâ Cârullâh. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. Kazan: 1912.
- Bigiyef, Mūsâ Cârullâh. *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Meşâhif*. Petersburg: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1905.
- ed-Dânî, Ebü 'Amr. *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*. Thk. Otto Pretzl. İstanbul: 1930.
- ed-Dimyâî, Ahmed Muhammed el-Bennâ. *İthâfî Füdâli'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâ'il. Beyrüt: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Durmuş, İsmail-Çelebi, Muharrem. "Müselles". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebü Bekr Ahmed Cezerî "İbn Nâzım". *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. Thk. Enes Mihre. Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ebü Şâme, el-Makdisî. *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî fi Kırâati's-Seb'*. Thk. İbrâhîm 'Atveh 'Avađ. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- el-Ferrâ, Ebü Zekeriyâ. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Beyrüt: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hañîb, 'Abdullañîf. *Mu'cemü'l-Kırâat*. Dımaşık: Dâru Şa'deddîn, 2000.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 25-46.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrüt: Dâru Şâdır, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *el-Mukaddime*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dımaşık: Mektebetü Nürî's-Şurûk, 1407.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. Thk. 'Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. Zabt-tsh. Muhammed Temîm Zu'bî. Cidde: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1994.
- el-Kâđî, 'Abdülfettâh b. 'Abdilğani. *el-Vâfi Şerhu's-Şâñbiyye fi'l-Kırâati's-Seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1999.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2015.
- Merşafî, 'Abdulfettâh 'Acemî. *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 1980.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hucecihâ*. Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1974.
- Muñî', Muhammed el-Hâfız. *Şeyhu'l-Kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Okcu, Abdülmecit. *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri*. Ankara: Araştırma, 2009.
- er-Râđî, Faḥruddîn. *Mefâtiḥü'l-Ġayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şâlih, Şubḥî. *Mebâhiṣ fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2009.
- Seber, Abdülkerim. *Kur'an-ı Kerîm ve Kıraatlerinde İ'râb Müşkilleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- es-Seḥâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *ed-Ḍav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.
- eş-Şâṭibî, Kâsım b. Firruḥ. *'Aḳiletü Etrâbi'l-Kaşâid fi Esne'l-Mekâşid*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2001.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâduh, 1968.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Cârullâh Bigi*. İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1958.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Yıldız, Süleyman. *Klasik Dönem İmâmiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- ez-Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. Şerh-Thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zemaḥşerî, Ebü'l-Kâşım Cârullâh. *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ġavâmiđi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Eḳâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl, 'Âdil Aḫmed 'Abdülmecüd-'Ali Muhammed Mu'avviğ*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.