



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

Doktora Tezi

KIRÂAT METODOLOJİSİNDE FONETİĞE DAİR UYGULAMALARIN
TAHLİLİ (HÜCCET VE MANAYA ETKİSİ BAĞLAMINDA)

Ayşe PEHLİVAN
ORCID: 0000-0002-4150-2547

Danışman
Doç. Dr. Recep KOYUNCU
ORCID: 0000-0003-0264-5956

Konya - 2026



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tez Jüri Üyeleri



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşe PEHLİVAN
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Recep KOYUNCU
	Tezin Adı	Kırâat Metodolojisinde Fonetığe Dair Uygulamaların Tahlili (Hüccet ve Manaya Etkisi Bağlamında)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Kırâat Metodolojisinde Fonetığe Dair Uygulamaların Tahlili (Hüccet ve Manaya Etkisi Bağlamında) başlıklı bu çalışma 26/06/2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	
1	Danışman Doç. Dr.	Recep KOYUNCU	
2	Başkan Doç. Dr.	Ali ÇİFTÇİ	
3	Üye Prof. Dr.	Hikmet ATİK	
4	Üye Prof. Dr.	Muhammed ERSÖZ	
5	Üye Doç. Dr.	İmran ÇELİK	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşe PEHLİVAN
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	Kırâat Metodolojisinde Fonetığe Dair Uygulamaların Tahlili (Hüccet ve Manaya Etkisi Bağlamında)

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

ÖN SÖZ

Kırâat metodolojisindeki rivayet temelli fonetik uygulamaları hüccet olgusu ve manaya etkisi bağlamında sistematik biçimde tahlil etmeyi amaçlayan bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, kırâat ilminde hüccet olgusunun tarihî süreçteki teşekkül ve tekâmülü ile hüccet çeşitleri incelenmiştir. İkinci bölümde Kurânî fonetik olgusu dilbilimsel bir perspektifle ele alınmış; bu bağlamda dillerin kaynağı, dilbilim, fonetik ve alt dalları, bu kapsamda harflerin mahreç ve sıfatları, fonem ve hareke gibi olgular sistematik biçimde tahlil edilmiştir. Üçüncü bölümde, kırâat metodolojisindeki fonetik uygulamalar ve kırâat ihtilâfları özgün bir tasnife tabi tutularak aklî ve naklî hüccetler çerçevesinde incelenmiştir. Tezin özgün yönünü oluşturan dördüncü bölümde ise kırâatlerdeki fonetik uygulamalar ile mana arasındaki ilişki fonosemantik çerçevede değerlendirilmiştir.

Çalışma sonucunda, kırâatlerdeki fonetik çeşitliliğin yalnızca teknik bir unsur veya estetik bir dokunuş olmadığı; ilahî kelâmın mana derinliğini inşa eden, anlamı destekleyen ve zenginleştiren işlevsel bir role sahip olduğu tespit edilmiştir. Geleneksel kırâat verileri ile modern dilbilim teorilerini hüccet bağlamında buluşturan bu özgün çalışmanın alandaki önemli bir boşluğu doldurarak literatüre mütevazı bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmanın planlanması ve yürütülmesinde değerli rehberliği, yapıcı geri bildirimleri ve sabrı için kıymetli danışmanım Doç. Dr. Recep KOYUNCU'ya çok teşekkür ediyorum. Tez izleme komitemde yer alan kıymetli Doç. Dr. Ali ÇİFTÇİ ve kıymetli Prof. Dr. Hikmet ATİK hocalarıma; ayrıca değerli vakitlerini ayırarak çalışmamın değerlendirilmesinde ve geliştirilmesinde önemli katkılar sağlayan saygıdeğer jüri üyelerim Prof. Dr. Muhammed ERSÖZ ve Doç. Dr. İmran ÇELİK'e en derin şükranlarımı sunuyorum.

Çalışma sürecinde değerli fikirleri ve değerlendirmeleriyle ufkumu genişleten kıymetli Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ hocama; teknik destekleriyle çalışmaya katkı sağlayan Dr. Esra YILDIRIM ve Dr. Selma KAVURMACIOĞLU'na; manevi destekleri ve teşvikleri için Doç. Dr. Murat GÖK hocama, değerli çalışma arkadaşlarıma ve öğrencilerime; ayrıca tezin son düzenlenmesinde katkı sunan Fuat ÖNER'e ve kıymetli hocam Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Son olarak, bu zorlu süreçte daima yanımda olan, destekleriyle güç veren kıymetli aileme ve sevgili öğrencim Zeynep Elif'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	vii
ŞEKİLLER	viii
ÖZET.....	ix
ABSTRACT	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problemi	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları.....	3
4. Araştırmanın Yöntemi.....	4
5. Araştırmanın Kaynakları	5

BİRİNCİ BÖLÜM

KIRÂAT İLMİNDE HÜCCET OLGUSU

1.1. Kavramsal Çerçeve	9
1.2. Tarihsel Süreç.....	11
1.2.1. Teşekkül süreci.....	11
1.2.2. Tekâmül süreci	16
1.2.2.1. Lahn olgusu	16
1.2.2.2. Hüccetin sistemleşmesi ve tedvîni	20
1.3. Hüccet çeşitleri.....	23
1.3.1. Kur’ân-ı Kerîm.....	24
1.3.2. Hadis.....	25
1.3.3. Dil.....	25
1.3.3.1. Nahiv ilmi.....	25
1.3.3.2. Sarf ilmi.....	26
1.3.3.3. Belâgat ilmi	27
1.3.3.4. Akvâlü’l-‘Arab	28
1.3.3.5. Şiir	29
1.3.3.6. Arap lehçeleri	30
1.3.4. Resmü’l-Mushaf.....	31
1.3.5. Tefsir	31

1.3.6. Özel Huccetler.....	32
----------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL MESELELERİYLE FONETİK OLGUSU

2.1.1. Dil.....	34
2.1.2. Dilin kaynağı.....	36
2.1.3. Dilbilim	41
2.1.4. Fonetik ve alt dalları.....	48
2.1.4.1. Artikülasyon fonetiği.....	49
2.1.4.2. Akustik fonetik.....	54
2.1.4.3. İşitsel fonetik.....	55
2.1.5. Arap dilinde fonetik geleneği.....	56
2.1.6. Arap dili bağlamında Kur'ânî fonetik	59
2.1.7. Tecvîd ilmi	61
2.1.7.1. Sesin mahiyeti ve harfle ilişkisi	62
2.1.7.2. Harflerin mahreç esaslı tasnifi.....	66
2.1.7.3. Harflerin sıfat esaslı tasnifi	74
2.1.7.3.1. Nefes akışına göre harfler	76
2.1.7.3.2. Sesin çıkış biçimine göre harfler.....	77
2.1.7.3.3. Dilin konumuna göre harfler	79
2.1.7.3.4. Telaffuz kolaylığına göre harfler.....	82
2.1.7.3.5. Müstakil sıfatlı harfler.....	83
2.1.7.4. Ünsüz fonem ve hareke ilişkisi	92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂAT METODOLOJİSİNDE FONETİK UYGULAMALAR

3.1. İstiâze ve Besmele.....	99
3.1.1. İstiâzeye dair ihtilâflar.....	100
3.1.2. Besmeleye dair ihtilâflar	102
3.2. Harflere Dair Genel Fonetik Uygulamalar.....	106
3.2.1. İdgâm.....	107
3.2.1.1. Mahiyeti, sebepleri ve gerekçesi	107
3.2.1.2. Çeşitleri	110
3.2.1.2.1. İdgâm-ı sagîr	111
3.2.1.2.2. İdgâm-ı kebîr	116

3.2.1.3. İdgâma mâni durumlar	121
3.2.2. İbdâl: Mahiyeti ve kısımları	123
3.2.3. Hazf: Tanımı ve çeşitleri	127
3.3. Özel Harflere Dair Fonetik Uygulamalar	130
3.3.1. Hemze.....	130
3.3.1.1. Hemzenin tahfifi.....	132
3.3.1.1.1. Teshîl	135
3.3.1.1.2. İbdâl.....	136
3.3.1.1.3. Nakl	137
3.3.1.1.4. Sekt.....	138
3.3.1.2. Hemzeye dair ihtilaflar.....	139
3.3.1.2.1. Müfred hemze	139
3.3.1.2.2. Bir kelimedede iki hemze	143
3.3.1.2.3. İki kelimedede iki hemze	147
3.3.1.2.4. Vakf halinde hemze.....	149
3.3.2. Muzâraat tâ'sı.....	152
3.3.3. Hâ harfî.....	153
3.3.4. Yâ harfî.....	157
3.3.4.1. İzâfet yâ'sı	157
3.3.4.2. Zâid yâ.....	159
3.3.5. Sâkin nûn ve tenvîn	161
3.3.6. Sâkin mîm	165
3.3.7. Râ harfî.....	165
3.3.8. Lâm harfî	170
3.3.9. Sâd harfî	172
3.3. Harekelere Dair Fonetik Uygulamalar	173
3.3.1. Niteliksel uygulamalar	174
3.3.1.1. İşmâm	174
3.3.1.2. İmâle.....	175
3.3.1.2.1. İmâlenin çeşitleri	176
3.3.1.2.2. İmâlenin sebepleri ve ihtilâflar.....	177
3.3.2. Niceliksel uygulamalar.....	184
3.3.2.1. İhtilâs, ravm ve işmâm	184

3.3.2.2. Med.....	188
3.3.2.3. Hareke ilhâkı	194
3.3.2.4. Med harfî ilhâkı (sıla).....	195
3.3.2.5. Ünlü hazfî (iskân).....	197
3.4. Vakfa Dair Fonetik Uygulamalar	198

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİRÂAT METODOLOJİSİNDE FONETİK UYGULAMALARIN MANAYA ETKİSİ

4.1. Kur'ân'da Fonosemantik Yapı	205
4.1.1. Ses sembolizmi.....	209
4.1.1.1. Harflere dair ses sembolizmi.....	211
4.1.1.2. Harekelere dair ses sembolizmi.....	218
4.1.1.3. Onomatope (ses taklidi/yansıma)	222
4.1.2. Ritmik fonetik sanatların fonosemantik boyutu	224
4.1.2.1. Aliterasyon (ünsüz tekrarı).....	225
4.1.2.2. Asonans (ünlü tekrarı).....	226
4.1.2.3. Fâsıla (âyet sonu uyumu)	227
4.2. Kırâat Uygulamalarında Ses-Mana İlişkisi	231
4.2.1. İdgâm-İzhâr	232
4.2.1.1. İdgâm-ı sagîr	232
4.2.1.2. İdgâm-ı kebîr	235
4.2.2. İbdâl-Tahkîk	238
4.2.3. Hazf-İsbât	242
4.2.4. Teshîl-Tahkîk	248
4.2.5. Nakl-Tahkîk	253
4.2.6. Sekt-İdrâc	255
4.2.7. İmâle-Taklîl-Feth	259
4.2.8. Med.....	264
4.2.9. Sıla.....	270
4.2.10. Tağlîz-Tefhîm-Terkîk.....	272
4.2.11. İhtilâs	275
4.2.12. İskân-İsbât	278
4.2.13. İlhâk-Hazf.....	281
4.2.14. İşmâm	283

4.2.15. Sâkin nûn ve tenvîn uygulamaları	288
SONUÇ.....	291
KAYNAKÇA	294

KISALTMALAR

<i>ASBÜ</i>	: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
<i>b.</i>	: Bin, ibn
<i>b.y.</i>	: Basım yeri yok
<i>bk.</i>	: Bakınız
<i>çev.</i>	: Çeviren
<i>çoğ.</i>	: Çoğulu
<i>ed.</i>	: Editör
<i>EKEV</i>	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
<i>H.z.</i>	: Hazreti
<i>İFAV</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<i>İSAM</i>	: İslam Araştırmaları Merkezi
<i>MEB</i>	: Millî Eğitim Bakanlığı
<i>MÖ</i>	: Milâttan önce
<i>no.</i>	: Numara
<i>nşr.</i>	: Neşreden
<i>öl.</i>	: Vefat Tarihi
<i>TDV</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<i>thk.</i>	: Tahkik eden
<i>ts.</i>	: Tarihsiz
<i>vd.</i>	: Ve diğerleri
<i>vs.</i>	: Ve saire
<i>y.y.</i>	: Yayıncı yok

ŞEKİLLER

Şekil 2.1. Ses telleri (nefes alırken-verirken).....	52
Şekil 2.2 Ses telleri (konuşurken)	52
Şekil 2.3. Başlıca artikulatorler.....	53
Şekil 2.4. İşitme sistemi	56
Şekil 2.5. Başlıca mahreç bölgeleri.....	68
Şekil 4.1. Bouba-Kiki etkisi.....	210

ÖZET

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı
Doktora Tezi

KİRÂAT METODOLOJİSİNDE FONETİĞE DAİR UYGULAMALARIN TAHLİLİ (HÜCCET VE MANAYA ETKİSİ BAĞLAMINDA)

Ayşe PEHLİVAN

Kur'an-ı Kerim, kendine özgü fonetik ve fonosemantik yapısı ile insan idrakinin farklı boyutlarına hitap eden ilahî bir kelâmdır. Bu yapı, kıraatler bağlamında ortaya çıkan ses çeşitliliğiyle daha da zenginleşmekte, böylece vahyin mana derinliklerinin keşfine imkân sunmaktadır. Bu araştırma, kıraat metodolojisinde yer alan fonetik uygulamaların mahiyetini, kıraat ihtilaflarını, bunların hangi temellere dayandırıldığını ve anlam üzerindeki etkilerini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, Kur'an'daki fonetik yapının zenginliğini ortaya koymayı ve bu yapıyı fonosemantik açıdan değerlendirerek lafız ile mana arasındaki ilişkinin i'câz perspektifinden anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflemektedir. Kıraat, fonetik ve fonosemantik alanlarında kapsamlı bir çerçeve sunan bu çalışma, "usûl" olarak adlandırılan fonetik uygulamaları hüccetleriyle birlikte sistematik bir zeminde ele almakta ve bu uygulamaların mana ile ilişkisini inceleyerek özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede araştırma, Kur'an tilaveti bağlamında sesin yalnızca teknik bir unsur ya da estetik bir dokunuş olmadığını; ilahî kelâmın mana derinliğini inşa eden ve anlamı zenginleştiren işlevsel bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Söz konusu amaca hizmet etmeyi gaye edinen bu çalışma, dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde; tarihsel süreç ve çeşitleri bağlamında kıraat ilminde hüccet olgusu ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, bu olgunun sahabe döneminde başladığını, lahn olgusunun sistematik ihticac faaliyetlerine zemin hazırladığını göstermiştir. Sahih kıraatlerin tespit, tercih ve temellendirilmesinde daha ziyade dilsel hüccetlere başvurulduğu, ancak nihai belirleyicinin rivayet olduğu tespit edilmiştir. İkinci bölümde, fonetik olgusu dilbilimsel bir perspektifle ele alınmış; kıraat ilmi bağlamında Kur'anî fonetik, harflerin mahreç ve sıfatları ile fonem-hareke ilişkisi çerçevesinde sistematik olarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde, kıraat metodolojisindeki fonetik uygulamalar ve kıraat ihtilafları, hüccet bağlamında sistematik şekilde tahlil edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğünü ortaya koyan dördüncü bölüm ise önceki bölümlerde oluşturulan fonetik temel üzerine yapılandırılmış ve bu bağlamda Kur'an'daki fonosemantik yapı, harf ve hareketler ile daha geniş ses örüntüleri üzerinden incelenmiştir. Neticede kıraatlerdeki fonetik uygulamaların dolaylı yoldan manaya etkisi örnekler üzerinden ispat edilmiştir. Ortaya çıkan netice; her bir harfi, hareketi ve sahîh kıraatler bünyesindeki ses değerleriyle Kur'an'ın mucize olduğunu, bu eşsiz yapının beşerî girişim ve çabalarla kuşatılamayacak i'câzî bir güzelliğe ve derinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Hüccet, Fonetik, Fonosemantik.

ABSTRACT

Necmettin Erbakan University, Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Division of Qur'an Recitation and Qirâ'ât Studies
Doctoral Thesis

AN ANALYSIS OF PHONETIC PRACTICES IN QIRÂAT METHODOLOGY (IN THE CONTEXT OF THEIR HÜJJAH AND IMPACT ON MEANING)

Ayşe PEHLİVAN

The Qur'ân is a divine revelation that addresses different dimensions of human cognition through its distinctive phonetic and phonosemantic structure. This structure is further enriched by the phonetic diversity manifested within the qirâat (canonical Qur'anic readings), thereby providing greater scope for exploring the semantic depth of divine revelation. This study aims to analyze the nature of the phonetic practices employed in qirâat methodology, the points of variation among the qirâat, the foundations upon which these variations are based, and their impact on meaning. In this respect, the study seeks to demonstrate the richness of the Qur'an's phonetic structure and to contribute, through a phonosemantic perspective, to a better understanding of the relationship between wording and meaning within the framework of the Qur'an's inimitability (i'jâz). Providing a comprehensive framework in the fields of qirâat, phonetics, and phonosemantics, this study systematically examines the phonetic practices known as usûl together with their hüjjah, while investigating their relationship with meaning, thereby establishing its original contribution. In this context, the study demonstrates that, within the framework of Qur'anic recitation, sound is not merely a technical element or an aesthetic feature, but rather serves a functional role in constructing and enriching the semantic depth of the divine discourse.

The present study, undertaken to achieve these objectives, consists of four chapters. The first chapter examines the concept of hüjjah in the science of qirâat within the context of its historical development and various types. The findings indicate that this concept originated during the period of the Companions and that the phenomenon of lahn (linguistic error) laid the groundwork for the systematic development of justificatory (ihtijâj) activities. It has further been established that, although linguistic evidence was predominantly employed in the identification, preference, and justification of authentic qirâat, transmitted authority (riwâyah) ultimately remained the decisive criterion. The second chapter approaches phonetics from a linguistic perspective and systematically examines Qur'anic phonetics within the framework of qirâat, focusing on the articulation points (makhârij), articulatory characteristics (şifat) of the Arabic letters, and the relationship between phonemes and vowels. The third chapter presents a systematic analysis of the phonetic practices and variant readings in qirâat methodology within the context of hüjjah. The fourth chapter, which constitutes the original contribution of the study, builds upon the phonetic foundation established in the preceding chapters and investigates the Qur'an's phonosemantic structure through the analysis of letters, vowels, and broader phonetic patterns. Consequently, the indirect impact of phonetic practices in the qirâat on meaning is demonstrated through representative examples. The findings show that the Qur'an is miraculous through every one of its letters, vowels, and the phonetic realizations preserved in the authentic qirâat, and that this unique structure possesses an inimitable (i'jâz) beauty and depth that transcend the limits of human effort and intellectual capacity.

Keywords: Qirâat, Qur'an, Hüjjah, Phonetics, Phonosemantics.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, kendine özgü ve son derece kapsamlı fonetik yapısıyla insanın hem işitme duyusuna hem aklına hem de duygularına hitap eden ilahî bir kelâmdır. Üstün fesahat ve belâgat özellikleri ile lafız ve mana arasındaki mükemmel uyum, muhtevayı zihinlerde canlandırmakta ve onun beşer kelâmı olmanın ötesindeki muhteşemliğini ortaya koymaktadır.

Kırâat metodolojisinde fonetiğe dair uygulamaları, hüccet ve manaya etkisi bağlamında ele almayı konu edinen bu çalışmada kırâatler, yalnızca ilmî temellere dayanan fonetik farklılıklar olarak değil; lafız ve mana bütünlüğü içerisinde idrak edilen ilahî kelimeler olarak değerlendirilecektir. Bu çerçevede araştırmanın ilk bölümünde konuyla ilgili problem durumu kısaca belirtilecek; ardından araştırmanın amacı ve önemi ile yöntemi ve kaynakları açıklanacaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Kırâat ilmi kapsamında günümüze tevarüs eden okuyuş farklılıkları, usûl ve ferş olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Ferş, yazı, lafız ve mana düzeyinde farklılık arz eden, Kur'an'da sınırlı sayıda bulunan ve kıyasa konu olmayan kırâat vecihleri olarak tanımlanmakta; usûl ise yalnızca fonetik düzlemde ortaya çıkan ve belirli kurallar çerçevesinde Kur'an'ın bütününe yayılan metodolojik farklılıklar şeklinde ifade edilmektedir. Bu bağlamda ferş, lafız ve mana üzerindeki doğrudan etkisiyle öne çıkarken usûl daha çok lehçeye dayanan teknik veya musikî bir form olarak algılanmış ve telaffuz kolaylığı işleviyle sınırlandırılmıştır. Bu yaklaşım, ilahî koruma altında günümüze tevarüs eden kırâatlerin arkasındaki derin anlamsal estetiği gölgelemekte ve bu uygulamaların ses-anlam ilişkisi bağlamında bütüncül bir metodolojiyle incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Öteden beri kırâatlere dair çok sayıda tetkik ve çalışma yapılmış; başta me'ânî'l-Kur'an, i'câzü'l-Kur'an, üslûbü'l-Kur'an ve i'râbü'l-Kur'an türleri olmak üzere pek çok tefsir eseri, araştırma sürecinde kırâat farklılıklarından azami ölçüde yararlanmayı gaye edinmiştir. Ne var ki bu yönelim, çoğunlukla ferşî uygulamalarla sınırlı kalmıştır. Buna karşılık, genellikle lehçe farklılığı, estetik sebepler ve kolaylık ilkesi çerçevesinde açıklanan fonetik farklılıkların mana üzerinde ne tür etkiler meydana getirdiği ve bu etkilerin lafız-mana bütünlüğü çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiği meselesi yeterince dikkate alınmamış, konu yalnızca Kur'an'ın lafzî yapısıyla sınırlı bir mesele olarak değerlendirilmiştir.

Bu çerçevede araştırmanın temel problemi şudur: “Kırâat metodolojisinde usûl kapsamında yer alan fonetik uygulamaların mahiyeti ve kapsamı nedir? Bu uygulamaların tespit ve tercih gerekçesi nedir? Usûl farklılıklarının da ferş gibi manayla ilişkisi olabilir mi?” Kırâatlerdeki fonetik çeşitlilik, Kur’ân’ın i‘câzını destekleyen bir ses-anlam simetrisi üretebilir mi? Bu doğrultuda araştırmada aşağıdaki alt problemler ele alınmış ve bu kapsamda şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Kırâat ilmi açısından hüccetin mahiyeti, önemi ve fonetik uygulamaların temellendirilmesindeki işlevi nedir?
2. Dil olgusu tevkifi midir? Kur’ân dili ile beşerî diller arasındaki yapısal ilişki, Kur’ân’ın fonetik özelliklerinin değerlendirilmesine nasıl bir zemin hazırlamaktadır?
3. Dilbilim ekseninde fonetik ve Kur’ânî fonetik kavramları neyi ifade eder?
4. Kur’ân nazmını yapılandıran temel unsurlar nelerdir ve bunlar ses-anlam ilişkisi bakımından nasıl değerlendirilir?
5. Kırâatlerdeki metodolojik uygulamalar nasıl tasnif edilebilir, lahn iddiasına karşılık fonetik tercihler nasıl gerekçelendirilmiştir?
6. Harf ve hareketlerin akustik ve artikülasyon özelliklerinin ses-mana ilişkisindeki rolü nedir?
7. Kırâat imamları, fonetiğe dair kırâat tercihlerinde semantik gerekçeleri de göz önünde bulundurmuş olabilirler mi?
8. Kur’ân’daki fonosemantik yapı, sahîh kırâatler bağlamında nasıl tezahür eder? Bu yaklaşımın ilmî temelleri nelerdir?
9. Fonetik uygulamaların manayla ilişkisini ortaya koymada gerekli ilmî alt yapı nasıl inşa edilebilir?

Belirlenen problemler doğrultusunda konuya ilişkin klasik ve modern kaynaklar taranmış, elde edilen veriler analiz edilerek alt problemler çerçevesinde değerlendirilmiş ve ulaşılan bulgular sistematik bir bütünlük içerisinde yorumlanmıştır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kırâat metodolojisinde yer alan fonetik uygulamalar ile bunlara ilişkin kırâat ihtilaflarını hüccetleriyle birlikte sistemli bir şekilde incelemek ve söz konusu uygulamaların mana üzerindeki etkisini araştırmak bu çalışmanın amacıdır. Ayrıca Hz. Peygamber’den bu yana korunagelen fonetik mirasın yalnızca tahfif, lehçe veya estetik gerekçelere tahsis edilemeyeceği, bu okuyuşların ilahî mesajın bir cüzü olarak manayla doğrudan ilişkili olduğu

düşüncesini somut verilerle kanıtlayıp ortaya koymak, bu araştırmanın temel gayesidir. Bu doğrultuda gösterilen çaba, Kur'ân'ın lafız ve anlam örgüsünün fonetik unsurlar aracılığıyla nasıl desteklendiğini ve çeşitlendiğini ilmî veriler ışığında değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Bu araştırmanın özgün değeri ve önemi, geleneksel kırâat birikimi ile modern dilbilim, fonetik ve fonosemantik teorilerini aynı zeminde buluşturması ve bu yönüyle alanda önemli bir boşluğu doldurmasıdır. Zira klasik ve modern literatür tarandığında, fonetiğe dayalı kırâat farklılıklarının anlam ile ilişkisini inceleyen müstakil bir çalışmanın bulunmadığı, bu konuya değinen çalışmaların da oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu konuda kapsamlı ve sistemli ilk ve tek çalışmayı Necdet Çağıl yapmıştır ve kendisi bizim de ana referansımız olmuştur. Öncesinde Necati Tetik de bu yaklaşımı benimsemiştir. Son zamanlarda bu konuya parmak basan farklı makale çalışmaları da görülmektedir ancak bunlar sistemli bir çalışma mahiyetinde değildir. Bu sebeple yapılan çalışma, Necdet Çağıl'dan sonra ikinci sistemli çalışma niteliğini taşımaktadır. Farkı; bu düşünceyi, diğer geleneksel hüccet kriterlerini modern dilbilim verileriyle ve fonosemantik bir yaklaşımla temellendirerek sağlam bir zemine oturtması; kırâat, ihticâc, dilbilim ve tefsir disiplinlerini disiplinlerarası tek bir potada eriterek, geleneksel birikimi ses sembolizmi teorileriyle bütüncül biçimde yeniden yorumlamasıdır. Ayrıca çalışma, ses-mana ilişkisi daha fazla uygulama üzerinden işlenmiş, İbn Cinnî'nin harfler ve terkipler bazında ortaya koyduğu fonosemantik temelden istifade edilerek bir lafızdaki tüm vecihler ve harflerin ses özellikleri de dikkate alınarak bütüncül bir yaklaşımla “sesin te'vîli” düşüncesi benimsenmiştir.

Bu çalışmanın bir diğer önemli yanı, metodolojik kırâat uygulamalarını hüccetleriyle birlikte akademik ve sistematik bir biçimde cemetmesidir. Bu yönüyle de alana büyük katkı sunması beklenmektedir.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

Bu araştırma, fonetik, hüccet, kırâat uygulamaları ve tefsir olmak üzere birbirini tamamlayan dört temel ekseni kapsamaktadır. Tezin bütünü mimari bir yapıya benzetilecek olursa; dilbilim, genel fonetik teorileri ve Kur'ânî fonetik çerçevesindeki mahreç, sıfat, hareke ile fonem olguları bu yapının temelini oluşturmaktadır. Tarihsel bağlamda hüccet teorisi ve çeşitleri yapıyı ayakta tutan taşıyıcı duvarları; kırâatlerdeki fonetik uygulamalar ve bu eksenlerdeki kırâat farklılıkları ise binanın ana gövdesini (karkas sistemini) inşa etmektedir. Son olarak ses sembolizmi, Kur'ân'ın fonosemantik yapısı ve sahîh kırâatler bağlamındaki lafız-mana ilişkisi de bu muazzam yapının çatısını meydana getirmektedir. Araştırmada söz konusu

unsurların, ilahî metindeki lafız-mana uyumunu anlama ve anlamlandırmaya bütüncül bir zemin hazırlaması öngörülmektedir.

Araştırma, kuramsal çerçeveyi muhafaza etmek amacıyla yalnızca sahîh kırâatlerle sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda, şâz kırâatler kapsam dışında tutulmuş, bununla birlikte geleneksel ihticâc literatüründe nahvî veya lehçesel unsurlarla açıklanmayan uygulamalar da kapsama alınmıştır. Tezin son bölümünde yer alan kırâat-mana incelemeleri, çalışmanın hacmi gözetilerek geniş ölçekli bir tarama yerine, temsil gücü yüksek işlevsel örneklerle yer verilmiştir. Ayrıca yapılan fonetik tahliller, modern akustik laboratuvar ölçümlerini değil; dilbilimsel, teorik ve betimsel verileri kapsamaktadır.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada nitel araştırma yaklaşımları benimsenmiş olup, karmaşık fonetik yapıları ve bunların anlamsal arka planını derinlemesine inceleyebilmek amacıyla açıklayıcı-kümülatif desen kullanılmıştır. Zira çalışmanın amacı yalnızca mevcut bilgileri aktarmak değil, kırâat, fonetik, fonosemantik ve tefsir alanlarında dağınık olan verileri bir araya getirerek bunlar arasında yeni ilişkiler kurmaktır. Veri toplama sürecinde temel olarak literatür tarama ve doküman inceleme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Bununla birlikte, çalışmanın bölümlerine ve ele alınan konuların doğasına göre veri toplama araçları çeşitlendirilmiş; teorik verilerin pratik tilavet boyutundaki karşılıklarını tespit etmek amacıyla gerektiğinde gözlem ve alanın uzmanlarıyla gerçekleştirilecek görüşme/mülakat tekniklerine de başvurulmuştur. Tezin metodolojik iskeleti, betimsel analiz, karşılaştırmalı dilbilim yöntemi ve metin analizi tekniklerinin entegrasyonuna dayanmaktadır. Özellikle dördüncü bölümde, geleneksel kırâat verileri ile modern dilbilimin fonosemantik teorik çerçevesi birlikte harmanlanarak, örnekler tümdengelim ve tümevarım yöntemleriyle tahlil edilmiştir. Literatürdeki teorik referans imkânlarının sınırlı kaldığı durumlarda ise dilbilimsel kurallara ve sesin doğasına dayalı analitik kıyas, yorumsamacı değerlendirme ve şahsî fonosemantik tahlillere müracaat edilmiştir. Elde edilen tüm nitel bulgular, disiplinlerarası bir bakış açısıyla içerik analizine tabi tutulmuş; böylece araştırmanın öngördüğü problemler bütüncül bir yaklaşımla çözüme kavuşturularak raporlanmıştır.

Çalışmada âyet mealleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmî internet sitesi (<https://kuran.diyanet.gov.tr>) esas alınacak; dipnot ve kaynak gösteriminde ise "İSNAD 2" sistemi kullanılmıştır. Yer ve şahıs isimlerinin yazımında genel olarak TDV İslâm

Ansiklopedisi'nin yazım esasları dikkate alınmış; Arapça eserlerin yazımında transkripsiyon kullanılmamıştır. Ayrıca atıf ve kaynakça oluşturmada "zotero" programından yararlanılmıştır.

Araştırmada terminoloji bağlamında klasik kırâat/tecvid literatürü ile modern dilbilim üslubu bütünleşik bir yaklaşımla harmanlanmış; geleneksel kavramlar ile çağdaş fonetik terimler, kavramsal bir senkronizasyon içerisinde sunulmuştur. Olguların izahında mümkün olduğunca teknik ve çağdaş argümanlardan yararlanılmış; artikülasyon (sesletim) sistemi incelenirken anatomik şemalar ve görsel verilerden istifade edilmiştir.

5. Araştırmanın Kaynakları

Araştırma sürecinde istifade edilen kaynaklar, ele alınan konular çerçevesinde şekillenmiştir. Kur'ân'ın fonetik ve fonosemantik i'câzını konu edinen bu çalışmanın ana kaynağını doğal olarak Kur'ân-ı Kerîm oluşturmaktadır. Bununla birlikte klasik ve modern literatürden de azami ölçüde istifade edilmiştir. Bu bağlamda, başta temel kaynaklar olmak üzere kıraat, ihticâc, dilbilim ve tefsir alanlarında yetkin araştırmacıların eserleri ve makaleleri incelenmiştir. Bu kapsamda, çalışmada başvurulmuş bazı temel Arapça kaynaklar şu şekildedir:

İbn Mücâhid'e (öl. 324/936) ait *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*

İbn Mihrân'a (öl. 381/992) ait *el-Mebsût fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*

Mekkî b. Ebî Tâlib'e (öl. 437/1045) ait *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât; er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve*

Ebû Amr ed-Dânî 'ye (öl. 444/1053) ait *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb', et-Teysîr fi kırâ'âti's-seb'; el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*

Hüzelî'ye (öl. 465/1073) ait *el-Kâmil fi'l-kırâ'âti'l-'aşer ve'l-erbe'in ez-zâide 'aleyhâ*

İbnü'l-Bâzî'e (öl. 540/1145) ait *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'*

İbn Ebî Meryem'e (öl. 565/1170) ait *el-Mûdah fi vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*

Ebû Şâme'ye (öl. 665/1267) ait *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*

İbnü'l-Cezerî'ye (öl. 833/1429) ait *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ; en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr; Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr; Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*

Neşşâr'a (öl. 938/1531) ait *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kırâ'âti'l-'aşri'l-mütevâtira*

Bennâ'ya (öl. 1117/1705) ait *İthâfü fudalâ'i'l-beşer fi bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*

Hüccet ve ihticâc alanında istifade edilen temel eserler şunlardır:

İbn Hâleveyh'e (öl. 370/980) ait *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'; I'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ*

Ezherî'ye (öl. 370/980) ait *Me'âni'l-kırâ'ât*

Ebû Ali el-Fârîsî'ye (öl. 377/987) ait *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*

İbn Zencele'ye (öl. 403/1012) ait *Hüccetü'l-kırâ'ât*

Mekkî b. Ebî Tâlib'e ait *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*

Araştırmada önemli bir yer tutan Arap dili fonetiğine dair bazı temel referanslar şu şekildedir:

Halîl b. Ahmed'e (öl. 175/791) ait *Kitâbü'l-'Ayn müratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*

Sîbeveyhi'ye (öl. 180/796) ait *el-Kitâb*

Müberra'd'e (öl. 286/900) ait *el-Muktedab*

İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) ait *Sirru sinâ'ati'l-i'râb; el-Hasâis*

Tecvîd alanında ise en fazla şu temel eserlere başvurulmuştur:

Ebû Amr ed-Dânî'ye ait *et-Taḥdîd fî 'l-itkânî ve 't-tecvîd*

Abdülvehhâb el-Kurtubî'ye (öl. 461/1069) ait *el-Mûdih fî 't-tecvîd*

İbnü'l-Cezerî'ye ait *et-Temhîd fî 'ilmi 't-tecvîd; el-Mukaddime*

Ali el-Kârî'ye (öl. 1014/1605) ait *el-Minehu 'l-fikriyye bi-şerhi 'l-Mukaddimeti 'l-Cezeriyye*

Saçaklızâde Mer'âşî'ye (öl. 1150/1737) ait *Cühdü'l-mukıl mine 't-tecvîd*

Muhammed Mekkî Nasr'a (öl. 1322/1903) ait *Nihâyetü 'l-kavli 'l-müfîd fî 'ilmi 't-tecvîd*

Tefsir eserlerinden en çok müracaat edilen temel eserler şunlardır:

Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) ait *Te 'vîlâtü Ehli's-sünne*

Kurtubî'ye (öl. 671/1273) ait *el-Câmi' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*

Beydâvî'ye (öl. 685/1286) ait *Envâru 't-tenzîl ve esrâru 't-te 'vîl*

Fahreddîn Râzî'ye (öl. 606/1210) ait *Mefâtîhu 'l-gayb*

Bikâî'ye (öl. 885/1480) ait *Nazmü 'd-dürer fî tenâsübi 'l-âyâti ve 's-süver*

Elmalılı'ya (1878-1942) ait *Hak Dini Kur'ân Dili*

Ayrıca çalışmada söz konusu teliflerin yanı sıra lügat ve mu'cem eserlerden, konu ile ilgili modern döneme ait tecvîd ve kırâat eserlerinden, ilgili yerli ve yabancı makale ve tez çalışmalarından da yararlanılmıştır. İkinci bölümde, çağdaş müelliflerden Nirbânî'nin *el-Cevânibü's-savtiyye fî kütübi 'l-ihticâc li 'l-kırâât* ve Gânim Kaddûrî Hamed'in *Kur'ân Fonetiği Üzerine Tetkikler -Tecvid Âlimleri Özelinde-* adlı çalışması başta olmak üzere, Kur'ân fonetiği ve kırâatlerdeki fonetik uygulamalara dair kaleme alınmış modern eserlerden istifade edilmiştir.

Öte yandan, literatür taramasında Kur'ân'daki fonosemantik yapıyı ele alan teliflerin sınırlı olduğu görülmüştür. Kırâatlerdeki ferî farklılıkların manaya etkisini ele alan pek çok çalışma bulunmakla birlikte, fonetik uygulamaların mana ile irtibatı yeterince incelenmemiştir; bu sebeple, kaynak imkânımız sınırlı olmuştur. Bu nedenle, çalışmada i'câzü'l-Kur'ân literatürü ile dilbilimsel ve işârî tefsirlerden, klasik ve modern dönem belagat kitaplarından da

istifade edilmiştir. Metodolojik fonetik uygulamaların mana ile ilişkisi konusuna temel oluşturmak adına fonosemantik ve ses sembolizmi konusu, ele alınan yerli ve yabancı analiz çalışmaları üzerinden incelenmiştir. Bu şekilde kırâat uygulamalarına kıyas imkânı sağlanmıştır. Kur’ân’da ses-anlam ilişkisine dair temel klasik referansımız İbn Cinnî’nin *el-Hasâis* adlı telifi; modern referansımız ise. Necdet Çağıl’a ait *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* adlı eser olmuştur. Bununla birlikte, Necati Tetik’in “Ses ve Anlam İlişkisi bakımından Kur’ân ve Kırâat”; Alican Dağdeviren’in “Kur’ân’ın Fonetik İcazı”; Nazife Nihal İnce’nin “Arap Dili Fonetğinde Bazı Kavramların Yansıttığı Ses Üretiminde Süre Olgusu Üzerine Bir Deneme”; Numan Çakır’ın “Kur’ân-ı Kerîm’de Ses Yansımaları Kelimeler”; Bahattin Dartma’nın “Kur’ân’ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu”; Bilal Aydın’ın “Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur’ân-I Kerim’deki Cennet Ve Cehennem Lafızları Örneği)” ve Ahmed el-Ahdar Gazâl’in “Felsefetü’l-harekâti fi’l-lügati’l-’Arabiyye” gibi pek çok modern çalışma araştırmamıza ışık tutmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Kırâat İlminde Hüccet Olgusu

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünün başladığı ilk andan itibaren büyük bir itina ve titizlikle orijinalitesi muhafaza edilen ilahî bir kelâmdır. Tarihî süreç içerisinde Yüce Allah tarafından korunma¹ ve kolaylaştırılma² teminatı verilen Kur'ân, Hz. Peygamber'in gözetim ve denetimi altında yazıya geçirilmiş, ezberlenmiş, talim ve teallüm edilerek hayatın merkezindeki yerini almıştır.

Usûl ve kaidelere uygun şekilde Kur'ân okumayı ifade eden kırâat kavramı, Kur'ân lafızlarının edâ keyfiyetlerine dair farklılıkları da kapsamı bakımından ilmî literatürde özel bir anlam ve konuma sahiptir.³ Hz. Peygamber'den nakledilen sahîh kırâatler vahye dayanmakta ve tevkîfî nitelik taşımaktadır.⁴ Bu bağlamda kırâat ilmi, Kur'ân lafızlarının edâ keyfiyetlerini ve bu konudaki ihtilâfları, nakledenlere nispet etmek suretiyle inceleyen köklü bir ilim dalıdır.⁵ Esası rivâyet, kaynağı vahiy, telakki yöntemi ise nakil ve müşâfehe olan bu disiplin, Kur'ân nazminin lafzî ve fonetik yapısının temelini teşkil etmektedir.

Kırâat ilminin teşekkülünde, vahyin nüzul sürecinde gündeme gelen “yedi harf” ruhsatı, belirleyici bir role sahiptir. Hz. Peygamber döneminde Kur'ân kırâatine geniş bir alan tanıyan bu ruhsat, özellikle fonetik çeşitliliğe imkân sağlamış; ancak fetihlerle birlikte sınırların genişlemesi, zamanla Müslüman topluluklar arasında birtakım tilâvet tartışmalarına da zemin hazırlamıştır. Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde ilk emareleri görülen bu sorun, Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde belirgin bir kriz halini almış; Mushafların nokta ve harekeden yoksun hattı, bir yandan meşru vecihleri korurken diğer yandan yanlış veya bid'î okumaların neşet etmesine

¹ el-Hicr 15/9.

² ed-Duhân 44/58; el-Kamer 54/17.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî, *el-Kâfî fî'l-kırâati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmûd Abdissemî' eş-Şâfî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 16; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/318; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer fî bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehra (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/67; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995), 1/336; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 12; İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 73.

⁴ el-Hâkka 69/44-45.

⁵ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım en-Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, thk. Ahmed İsâ Ma'sarâvî (Kuveyt: Dârün-Nevâdir, 1432/2011), 1/24; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 336; Ali Muhammed el-Dabbâ, *el-İdâe fî beyâni üsûli'l-kirâe* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/1999), 4.

de kapı aralamıştır. Bununla birlikte, yedi harf ruhsatıyla ilişkili fonetik farklılıklar ile ruhsatla doğrudan bağlantısı bulunmayan ferşî ihtilâfları aynı paydada buluşturma çabaları, konuya dair ciddi teorik tartışmalara sebep olmuştur. Ayrıca, sahâbenin şahsî Mushaflarına kaydettiği tefsiri mahiyetteki müdrec ifadelerin vahiy metniyle karıştırılması riski ve buna karşılık gelişen aşırı ihtiyat sonucu birçok sahîh kırâatin terkedilmesi, söz konusu problemi daha da derinleştirmiştir. Ortaya çıkan bu karmaşanın önüne geçmek amacıyla âlimler tarafından sistematik bir ihticâc metodolojisi geliştirilmiş; rivâyetlerin sıhhatini ortaya koymada ve tercih edilen vecihlerin müdafaasında esas alınan her bir ilmî argüman ve delil ise “hüccet” olarak isimlendirilmiştir.

1.1. Kavramsal Çerçeve

Hüccet (الحُجَّة), lügatte “gelmek, ulaşmak, kastetmek, hedeflemek, dayanmak, güvenmek, üstün gelmek”⁶ anlamlarına gelen “حَجَّ” fiilinden türemiş olup, mutlak manada “iddia edilen şeyin sahilliğini gösteren şey, ispat unsuru, delil veya kanıt” demektir;⁷ çoğulu ise “حُجَج / حجاج” şeklindedir. Ezherî (öl. 370/980) kavramı, “husumet anında kendisiyle zafer kazanılan gerekçe, tavır ve yöntem”⁸; İbn Fâris (öl. 395/1004) ise “kastedilen veya talep edilen gerçeği kanıtlayan delil”⁹ olarak tanımlamıştır. Kaynaklarda burhan (البُرْهَان), beyyine (البَيِّنَةُ) ve illet (الِئْلَةُ) kelimeleri de benzer anlamlarda kullanılmıştır. Ebü'l-Bekâ (öl. 1095/1684), beyanı desteklemesi açısından bir iddiayı ispat eden delile “beyyine”; düşmana galip gelmek amacıyla sunulan delile ise “hüccet” demiştir. Ona göre, hüccet bazen batıl olabilir;¹⁰ ancak aklî kesin delillerle taleplerine ulaşmayı arzu edenlere fayda sağlayan ve çok sayıda argümanla kesin bilgiye götüren hüccet, “ikna edici hüccet” niteliği kazanır.¹¹ Ayrıca lügat anlamındaki “üstün gelme” vasfından dolayı bu kavram “cedelî delil”, yani “muhataba üstün gelmek maksadıyla sunulan delil” olarak da nitelendirilebilir.¹²

⁶ Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga (es-Sihâh)*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “hcc”, 1/303; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993), “hcc”, 2/226.

⁷ Cevherî, “hcc”, 1/304; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), “hcc”, 82.

⁸ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, thk. Muhammed Avaz Mar'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001), “hcc”, 3/251.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “hcc”, 2/30; Yusuf Şevki Yavuz, “Hüccet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/445.

¹⁰ eş-Şurâ 42/16.

¹¹ Ebü'l-Bekâ Kefevî, *el-Küllîyyât mu'cemü fi'l-mustalahâtî ve'l-fürûki'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısıri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), “hüccet”, 406.

¹² Yavuz, “Hüccet”, 18/446.

İfti‘âl bâbındaki “اِحْتِجَاجٌ” fiilinin mastarı olan ihticâc (اِحْتِجَاجٌ) kelimesi ise “bir şeyi delillendirmek, sağlamlaştırmak, desteklemek”¹³ ve “bir şeye dayanmak, bir şeyi argüman ve delil olarak kullanmak”¹⁴ anlamlarına gelir. Ayrıca, “bir şeyi bir sebebe (illet) bağlamak, gerekçelendirmek”¹⁵ anlamındaki ta‘lîl (تَغْلِيلٌ)¹⁶ ve “birini bir şeye yönlendirmek, sevk etmek” anlamına gelen tevcîh (تَوْجِيهٌ) de kaynaklarda zaman zaman ihticâc yerine kullanılmıştır.¹⁷

Terim olarak “hüccet”, bir kırâat imamının yetkin olduğu çok sayıda sahih kırâat arasından tercih ettiği okuyuşunu temellendirmek amacıyla sunduğu bağlayıcı delil ve argümanı ifade eder. Bu bağlamda, kırâat tercihlerini hüccetlendirme eylemine “ihticâc”; kırâatlerin mahiyeti ile tercihlere temel oluşturan illet ve hüccetleri inceleyen bilim dalına da “ihticâc ilmi” denir.¹⁸

İhticâc, kırâat ilminin dirâyet yönüyle ilgili bir uygulama olup, kırâat farklılıklarını aklî ve naklî kaynaklar ışığında inceler ve tercih edilen vecih için gerekçeler sunar. Böylece hem dilde derinlik ve manada açıklık sağlanır hem de ses-mana uyumu ortaya konur. Başlangıçta şifahen yürütülen bu uygulama, sonraları -muhtemelen farklı yönlerini vurgulamak amacıyla- kaynaklarda “حُجَّةُ الْقِرَاءَاتِ” (hüccetü’l-kırâat), تَوْجِيهُ الْقِرَاءَاتِ (tevcîhü’l-kırâat), وَجُوهُ الْقِرَاءَاتِ (vücûhu’l-kırâat), عِلَلُ الْقِرَاءَاتِ (‘ilelü’l-kırâat), مَعَانِي الْقِرَاءَاتِ (me‘ânî’l-kırâat), إِعْرَابُ الْقِرَاءَاتِ (i‘râbü’l-kırâat), اِئْتِسَارُ الْقِرَاءَاتِ (intisâr li’l-kırâat)” gibi çeşitli başlıklarla ele alınmıştır.¹⁹

Bu terminoloji çerçevesinde hüccet, tevcîh, i‘lel, intişar gibi kavramlar, kırâatleri savunma amacıyla dilsel ve naklî deliller sunan kaynaklarda; i‘râb, vücûh, me‘ânî gibi isimler de daha çok dilsel gerekçeleri öne çıkaran çalışmalarda kullanılmıştır. “İhticâc” kelimesi ise sonraki dönemlerde bu literatüre dâhil edilmiş; kırâat ilminde “ihticâcü’l-kırâat”, dilbilim (عِلْمٌ

¹³ İbn Manzûr, “hcc”, 2/229; Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Dâru İhyâi’t-Türâs, 1422/2001), “hcc”, 5/467.

¹⁴ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu‘cemü’l-lügati’l-‘Arabîyyeti’l-mu‘âsıra* (Kâhire: Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008), “hcc”, 1/444.

¹⁵ Cürcânî, “et-Ta‘rîfât”, “all”, 154; İbn Manzûr, “all”, 11/471.

¹⁶ Abdullah Sawas, *İhticac ve Tercihin Kiraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 45-47.

¹⁷ Tavecîh ve ihticâc kavramlarını müterâdif kabul edenler olduğu gibi, tevcîhi yalnızca tercihe, ihticâc ise hem tespiti hem de tercihe yönelik bir temellendirme eylemi olarak değerlendirerek iki kavram arasında ayırım gözetenler de olmuştur. Buna göre ihticâc, tevcîhe göre daha geniş bir anlam alanına sahiptir. bk. Sawas, *İhticac ve Tercihin Kiraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi*, 43-44; Selvihan Çalyaka - Murat Akkuş, “Kiraat İlminde İhticâc ve Tavecîh Olgusuna Dâir Bir İnceleme”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 10/2 (05 Kasım 2025), 113.

¹⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi’l-kırâ’ât ve ‘ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: y.y., 1414/1993), 1/18-19; Ebû Tâhir Abdülkayyûm Abdülgafûr es-Sindî, *Safahât fî ‘ulûmi’l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü’l-İmdâdiyye, 1415/1994), 286; Mehmet Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 71.

¹⁹ Sawas, *İhticac ve Tercihin Kiraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi*, 42-51.

(اللُّغَةُ), sentaks/sözdizimi (عِلْمُ الْإِعْرَابِ), semantik (عِلْمُ الدَّلَالَةِ) gibi dilsel unsurlar ile naklî rivâyetler üzerinden kırâatlerin gerekçelerini ve delillerini araştıran önemli bir alt disiplin olmuştur.

Zerkeşî (öl. 794/1392) ihticâc eylemini, Kur'ânî manaların celâletini (yüceliğini) ve cezâletini (zenginliğini ve bereketini) bildiren bir sanat olarak nitelendirmiştir. Bu sanatı icra eden âlimlerin titizlikle çalıştıklarını, iki kırâatten birini diğerine üstün kılacak şekilde gerekçelendirirken diğer kırâati dışlamadıklarını özellikle vurgulamıştır. Zira her iki kırâat de sahih olup, hüccet yalnızca daha üstün olan tercihi temellendirmede kullanılmaktadır.²⁰

1.2. Tarihsel Süreç

İhticâc faaliyetinin geçirdiği safhaları ilmî bir yaklaşımla tahlil etmek ve kırâat ilminde hüccet olgusunu doğru yorumlamak, bu disiplinin tarihsel arka planını ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır.

1.2.1. Teşekkül süreci

Bu süreç, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerindeki ihticâc faaliyetlerini kapsamaktadır. Vahyin devam ettiği ve yedi harf ruhsatının meşru kılındığı Hz. Peygamber döneminde sistematik bir hüccet olgusundan bahsetmek mümkün olmasa da kırâat ilminin neşetine paralel olarak temelinin bu dönemde atıldığı söylenebilir. Zira “فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ / *Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz.*”²¹ âyeti ile “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَءُوا مَا / *Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, o halde ondan kolayınıza geleni okuyunuz.*” hadis rivâyeti,²² kırâat çeşitliliği içinde farklı okumalar arasında tercih yapma imkânı tanımıştır. Her tercihin bir gerekçesi elbette vardır. Nitekim başlangıçta sahâbe arasında da gelen itirazlara karşı okudukları kırâatleri savunma ve temellendirme çabaları görülmüştür.

Hz. Peygamber hayatta iken, lehçesel olan ya da olmayan kırâatlerle henüz tanışmayan sahâbe, Kur'ân'ı farklı şekilde okuyan birini duyduklarında bu durumu garipseyip nedenini sorguluyorlardı. Muhatabın itirazı üzerine şahsî okuyuşlarını müdafaa ediyor, “أَقْرَأْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ /

²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/339.

²¹ el-Müzzemmil 73/20.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 5, 27; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâh, 1374/1955), “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 22; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen (el-Câmi'u'l-kebîr)*, thk. Beşşâr Avad Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996), “Kırâât”, 11; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasen Muhammed el-Mes'ûdî (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), “İftitâh”, 38.

Bunu bana Allah Rasûlü okuttu.” diyerek kırâatlerini gerekçelendiriyorlardı. Tartışmalar büyüyünce mesele Hz. Peygamber’e taşınıyor, o da her iki kırâati de doğru bularak onaylıyordu. Böylece sahâbe, farklı okuyuşların meşruiyetini kabul etmiş oluyordu.²³ Nitekim Hz. Ömer’in Hişâm b. Hakîm’e (öl. 15/636)²⁴; Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652),²⁵ Übey b. Kâ’b (öl. 33/654),²⁶ Hz. Ali (öl. 40/661) ve Amr b. Âs’ın (öl. 43/664)²⁷ farklı okuyan sahâbîlere itirazları ve okuyuşlarını Hz. Peygamber’e dayandırarak savunmaları bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Kısacası Hz. Peygamber döneminde ihticâc, vahyin aktarıcısı ve tek otoritesi olarak Hz. Peygamber’den işitme veya onay alma ile sınırlıydı.²⁸ Sahâbenin de kırâatler arasında tercih eylemi ya da “Bu kırâat, şu kırâattan daha üstündür.” şeklinde herhangi bir tartışması vaki değildi.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleri ise, yedi harf ruhsatının sunduğu geniş yelpazenin Müslümanları çepeçevre sardığı bir kabulleniş ve uyum süreci olarak görülebilir. Nitekim Hz. Ebû Bekir döneminde cemedilen Kur’ân, lehçesel ve ferşî tüm kırâat vecihlerini kapsamakta; sahâbenin şahsî Mushafları da kendi tercih ettikleri kırâatlere göre şekillenmekteydi. Bu dönemde sahâbe, Hz. Peygamber’den aldığı bir veya birkaç kırâati muhafaza edip başkalarına aktarmakla meşgul olmuş; sistematik anlamda bir ihticâc faaliyeti henüz ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte Kur’ân’ın cem’i için görevlendirilen Zeyd b. Sâbit’in yazılı olarak getirilen âyetlerin kabulünde iki ayrı nüsha talep etmesi ve birinin diğerini teyit etmesini şart koşması, erken bir ihticâc örneği olarak değerlendirilebilir.²⁹

Hz. Ömer döneminde ise fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi, özellikle Arap olmayan unsurlar arasında lehçesel farklılıklardan kaynaklanan bazı problemlerin belirginleşmesine yol açmış; bu durum, ilerleyen süreçte ihticâc ihtiyacının hissedilmeye başlanmasının zeminini hazırlamıştır.

Hz. Peygamber zamanında görevlendirilen sahâbîlerden bir ya da birkaç kırâat okuyan ve yedi harfin tanıdığı genişlikten olabildiğince istifade eden Müslümanlar, sonrasında Hz.

²³ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kırâat", 11; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995), 1/233, 282, 291.

²⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kırâat", 43; Nesâî, "İftitâh", 37.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/502, 4/79-80.

²⁶ Alâeddîn Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 2/606.

²⁷ Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *Bülûgu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî* (Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 18/38-39.

²⁸ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 124-125.

²⁹ Faruk Uslu, *Kiraatlerde Hüccet Kavramı ve Bazı Hüccet Kitaplarıyla İlgili Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 17.

Osman Mushaflarıyla getirilen sınırlandırmaya uyum sağlamak ve yalnızca resmî'l-Mushaflara uygun düşen kırâatleri benimsemek durumunda kalmışlardır. Bu durum, özellikle birinci tabaka sahâbe ile farklı kırâatlerle karşılaşan ikinci tabaka sahâbe ve tâbiîn arasında soru, sorgulama ve mukayeseyi beraberinde getirmiştir. Bu süreçte sahâbe, benimsedikleri kırâatleri savunmuş, gerektiğinde diğer vecihleri eleştirmiş veya dışlamış; böylece ilmî nitelikli tartışmalar başlamış ve ihticâc eylemlerinin önü açılmıştır.

Bununla birlikte, sahâbenin tercih ettiği kırâati hüccetlendirmesi her zaman bir ihtilâf ya da münazara neticesinde gerçekleşmemiştir. Rivâyetler, bu temellendirmenin kimi zaman doğrudan bir açıklama, kimi zaman yöneltilen sorulara cevap ya da irşad ve tavsiye amacıyla yapıldığını göstermektedir.³⁰ Bu itibarla, sahâbenin ihticâc sebeplerini ve başvurdukları hüccet türlerini, örnekler çerçevesinde şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

Sahâbenin doğrudan ihticâcı: Hz. Âişe, “إِذْ قَالَ الْخَوَارِثُونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ / يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ / Hani havârilere, ‘Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?’ demişlerdi.”³¹ âyetindeki “يَسْتَطِيعُ” fiilini muhatap sîgasında “سْتَطِيعُ” şeklinde; “رَبُّكَ” kelimesini ise bâ’yı nasbederek “رَبِّكَ” şeklinde okumayı tercih etmiştir.³² Bu tercihinin gerekçesini, bir önceki âyette havârilere iman etmiş kimseler olarak tanıtılmış olmasına dayandırmış; onların Allah’ın kudretinden şüphe etmelerinin söz konusu olamayacağını vurgulamıştır. Buna göre âyetteki ifade, “Rabbin bunu yapabilir mi?” şeklinde bir tereddüt değil, “Rabbine bize gökten bir sofrayı indirmesi için niyazda bulunabilir misin?” anlamında bir talep ve rica olarak anlaşılmalıdır. Muâz b. Cebel de bu vechi tercih eden sahâbilerdendir. Nitekim o, “Hz. Peygamber bize bu kelimeyi ‘هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ’ şeklinde okuttu.” diyerek tercihinin doğrudan Hz. Peygamber’e isnad etmiş; ayrıca bu okuyuşu Hz. Ali’nin de benimsediğini belirtmiştir.³³

³⁰ Geniş bilgi için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 129-139.

³¹ el-Mâide 5/112.

³² Sonraki süreçte kırâat imamlarından Kisâî (öl. 189/805), Hz. Âişe (öl. 58/678) dışında Muâz b. Cebel (öl. 18/639), Hz. Ali, İbn Abbâs (öl. 68/688) ve Mücâhid b. Cebr’in (öl. 103/721) de ihtiyâr edip okudukları gibi, kelimenin tâ’lı vechini tercih etmiş ve “هَلْ” kelimesinin sonundaki lââm’ı tâ harfine idgâm etmiştir; diğerleri ise Kur’ân’da geçtiği gibi yâ’lı okumuştur. bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyssîr fî kırâ’âti’s-seb’*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şagdelî (Suudi Arabistan: Dârü’l-Endelüs, 1436/2015), 101; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd Begavî, *Tefsîru’l-Begavî Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1988), 3/117; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Kurtubî)*, thk. Ahmed el-Beradûnî ve İbrâhîm Atfeyeş (Kâhire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 6/364; Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kırââti’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1431/2010), 1/256.

³³ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1401/1981), 1/422; Kurtubî, *el-Câmi’*, 6/364-365.

Bu rivâyetler, söz konusu kırâatin hem siyak-sibak bütünlüğü hem de nakil esas alınarak hüccetlendirildiğini göstermektedir.

Bazen de bir sahâbî, diğer sahâbîlerin okuyuşlarını değerlendirmiş, bunlar arasından bir tercihte bulunmuş; ancak tercihiine dair gerekçeyi açıkça belirtme ihtiyacı duymamıştır. Bu duruma İbn Abbâs'ın yaklaşımı örnek gösterilebilir. Nitekim o, “Benim kırâatım Zeyd'in (öl. 45/665) kırâatidir; ancak ondan fazla vechi İbn Mes'ûd'un kırâatinden aldım.” demiş ve bu vecihlerden birini “وَقَوْمَهَا”³⁴ âyetindeki “وَقَوْمَهَا” lafzı yerine, onun müradifi olan “وَأُثْمَهَا” şeklindeki okuyuş olarak zikretmiştir.

Sahâbenin tartışma anındaki ihticâcî: *حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ / Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu.*³⁵ âyetinde yer alan “حَمِئَةٍ” kelimesini İbn Mes'ûd ve İbn Zübeyr (öl. 73/692) “حَامِيَةٍ” olarak; İbn Abbâs ise “حَمِئَةٍ” şeklinde okumuştur. Rivâyete göre bir gün İbn Abbâs, Muâviye'nin (öl. 60/680) yanında iken, onun bu âyeti “حَامِيَةٍ” vechi ile *وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَامِيَةٍ / Onu kızgın bir su gözesinde batar (gibi) buldu.* şeklinde okuduğunu işitir. İbn Abbâs: “O kelimeyi sadece ‘حَمِئَةٍ’ şeklinde okuyabiliriz.” diyerek uyarıda bulunur. Muâviye orada bulunan Abdullah b. Amr'a (öl. 65/685) dönerek “Abdullah! Sen bu kelimeyi nasıl okuyorsun?” diye sorar. O da: “Sizin okuduğunuz gibi okuyorum ey mü'minlerin emiri!” deyince İbn Abbâs, “Kur'an (yani, bu âyet) benim evimde (okuduğum şekilde) indirildi ey mü'minlerin emiri!” diyerek itiraz eder. Bu defa Muâviye, Kâ'b el-Ahbâr'a (öl. 32/653) dönerek: “Sen güneşin batışını Tevrat'ta nerede buluyorsun?” diye sorar. Kâ'b: “Arapça konusunda siz daha bilgilisiniz. (Eliyle batıya doğru işaret ederek) Ancak ben Tevrat'ta güneşin bir çamur ve suda battığını görüyorum.” diye cevap verir.³⁶

Burada oluşan tartışma ortamında İbn Abbâs'ın kırâatini bizzat vahye şahit olmasıyla ve bir hakemin Tevrat'tan getirdiği delille, Muâviye'nin de başka bir sahâbînin rivâyetini esas alarak hüccetlendirdiği görülmektedir.

Sahâbenin soruya cevap, tavsiye ya da ikaz amaçlı ihticâcî: Urve b. Zübeyr (öl. 94/733), teyzesi Hz. Âişe'ye *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرٌ مِّنَ رَبِّكَ فَكَفَىٰ* / *Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara*

³⁴ el-Bakara 2/61.

³⁵ el-Kehf 18/86.

³⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 6/287; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *İ'râbü'l-kurâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, thk. Abdurrahmân el-Asîmîn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1992), 1/413; Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahveci ve Beşîr Cûycâbî (Dimeşk: Dârü'l-Me'mûni li't-Türâs, 1413/1993), 5/169.

yardıımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir.” âyetindeki “كذبوا” kelimesinin “كُذِّبُوا” şeklinde tahfif ile (şeddesiz) mi yoksa “كُذِّبُوا” şeklinde teskîl ile (şeddeli) mi okunması gerektiğini sordu. Hz. Âişe: “Elbette كُذِّبُوا şeklinde.” diye cevap verdi. Urve, bu cevaba itiraz ederek “Ama onlar, kavimlerinin kendilerini yalanladıklarından emindirler zaten ve burada bir zan söz konusu değil ki!” dedi. Hz. Âişe: “Evet Urveciğim, kesinlikle bundan emindiler.” diye cevap verdi. Bu defa Urve: “Belki de mana, ‘onlar kendilerine yalan söylendiğini düşündüler’, şeklindedir. (Bu nedenle) كُذِّبُوا vechi doğru olmaz mı?” deyince Hz. Aişe: “Maazallah! Peygamberlerin Rableri hakkında bu şekilde düşünceleri mümkün değil!” diyerek karşı çıktı. Urve bu defa: “Peki o halde, bu âyet ne demek istiyor?” diye sordu. Hz. Âişe “كُذِّبُوا” vechine göre âyeti şu şekilde açıkladı: “Onlar, etbâu’r-rusûldür ki Rablerine inanırlar ve peygamberleri tasdik ederler. Maalesef onlar üzerindeki bela uzadı ve yardım geciktirildi. Ne zaman ki peygamberler kavimlerinden yana ümitsizliğe düştüler ve kendilerine iman edip tabi olanların kendilerini inkâr edebileceklerini düşündüler, işte o zaman, Allah’ın yardımı onlara ulaştı.”³⁷ Burada Hz. Âişe’nin, tercih ettiği kırâati aklî ve bağlamsal gerekçelerle hüccetlendirdiği ve muhatabını ikna ettiği görülmektedir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber döneminde henüz belirgin olmayan tercih olgusu ve buna bağlı ihticâc ameliyesi, sahâbe döneminde giderek görünür hale gelmiştir. Sahâbe, benimsedikleri kırâatleri temellendirirken başta isnad olmak üzere siyâk ve sibâk çerçevesinde ilgili âyetleri, mana bütünlüğü içinde diğer âyetleri, sebep-i nüzulü, muteber sahâbelerin okuyuşlarını, önceki kutsal kitaplara atıfları, aklî değerlendirmeleri ve sınırlı ölçüde dilsel unsurları hüccet olarak kullanmıştır. Bununla birlikte bu dönemde, sistematik ve kurumsallaşmış bir tercih ve ihticâc anlayışından söz etmek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber’le birebir münasebetleri ve vahyin inzâline şahit olmaları hasebiyle sahâbenin ihticâc olgusuna yaklaşımı, sonrakilerden farklı keyfiyettir. Onlar bu olguyu, benimsedikleri kırâatlerle mantıksal bir bağ kurarak ve resmin bütününe bakarak “benimki daha doğru” ya da “benimki doğru seninki yanlış” düşünceleriyle şekillendirmişlerdir. Bu süreçte sahâbe, tercih ettikleri kırâatleri çoğu zaman genel anlam çerçevesinde savunmuş, bazen doğrudan hüccet sunmuş, bazen de diğer sahih kırâatlerden habersiz olma veya kendi tercihini öne çıkarma sebebiyle problemlili temellendirmelere yönelmiştir. Zaman zaman diğer kırâatlerin eleştirilerek dışlanması gibi istenmeyen tutumlar da görülmüştür. Oysa bu kırâatlerin her biri, ilerleyen

³⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Mısrî, *Tefsîru’l-Kur’ân mine’l-Cami’ li’bni Vehb*, thk. Miklos Muranyi (İstanbul: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 1/27; el-Hakem b. Nâfi’ el-Behrânî el-Hamsî Ebü’l-Yemân, *Hadîsü Ebi’l Yemân* (İstanbul: y.y., 2003), 8; Buhârî, “Enbiyâ”, 21.

dönemlerde sahih kırâatlerin tespitinde esas alınacak isnad zincirinin vazgeçilmez halkaları haline gelecektir.

İsnad, kırâatlerin Hz. Peygamber'e kadar uzandığını belgeleyen zincirli bir aktarım sistemidir. Sahâbe döneminde nüve halinde teşekkül eden bu yapı, ikinci tabaka sahâbe ve Tâbiînla birlikte gelişmiş ve ilerleyen süreçte çok kollu bir zincire dönüşerek sahih kırâatlerin tespitinde temel kriter konumuna yükselmiştir. Zincirin giderek yoğunlaşması, vahyin muhafazasına yönelik ilmî hassasiyetin açık bir göstergesidir.

Bu itibarla sahâbe nesli, hem isnad sisteminin teşekkülünde çekirdek rol oynamış hem de sonraki dönemlerde gelişecek tercih ve ihticâc faaliyetlerinin tarihsel zeminini hazırlamıştır. Bu dönemde dikkat çeken husus; fonetik farklılıklara yönelik ihticâc faaliyetlerinin neredeyse hiç gündeme gelmemesi ve bu olgunun daha ziyade manaya doğrudan etki eden ferşî ihtilâflar etrafında yoğunlaşmasıdır.

1.2.2. Tekâmül süreci

Tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn dönemi, diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi kırâat ilminin de tedvîn ve tekâmül safhasına girdiği kritik bir süreçtir. Bu dönemde, mevcut kırâat birikimi arasından belirli kriterlere uygun olanlar ihtiyâr edilmiş; meşhur kırâat imamları, seleflerinden aldıkları sahih vecihler arasından tercihte bulunarak kendi kırâatlerini şekillendirmişlerdir. Kendilerine yedi veya on kırâat nispet edilen imamların, mahir oldukları birçok sahih okuyuş arasından belirli bir kırâati tercih etmeleri, şahsî bir ihdâs veya ictihâd faaliyeti değil; ilmî bir tercih ve sebat süreci olarak değerlendirilmelidir.³⁸

Ancak sahâbe dönemine kıyasla bu süreçte tercih ve ihticâc algısında yapısal bir dönüşümün yaşandığı görülmektedir. Bu safhada artık münferit okuyuşları öne çıkarma veya savunma kaygısı yerine, şâz ve bid'î rivâyetlerin sahîh kırâatlere karıştığı bir ortamda Kur'ân'ın orijinalitesini muhafaza etme ideali ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede, ihticâc olgusunun neden bu denli revaç bulduğu ve ilmî bir mahiyet edindiği sorusu önem arz etmektedir.

1.2.2.1. Lahn olgusu

Tâbiîn döneminde fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi, farklı lehçelere sahip Arap kabilelerinin bir araya gelmesine, Arap olan ve olmayan Müslümanların aynı sosyal zeminde buluşmasına imkân vermiştir. Bu durum, siyasal, sosyal ve kültürel etkileşimi artırarak

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26.

bir yandan dinî ve aklî ilimlerin, dolayısıyla İslâm düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sağlamış; ancak bir yandan da lahn probleminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Lahn olgusu, sahih kırâatlerin korunması amacıyla tespit, ihtiyâr, tercih, iştihâr, ihticâc ve tahrîr gibi kavramların gündeme gelmesine ve bu kavramların kırâat âlimleri tarafından sistematize edilerek metodolojik bir çerçeveye kavuşturulmasına vesile olmuştur.

Morfolojik açıdan lahn (الَلْحَن), Arapçada iki zıt anlamı birden barındıran ezdâd kelimelerden olup hem “hata, yanlış” hem de “doğru, isabetli” anlamlarına gelir.³⁹ Lügatlerde lahn; “dil, lehçe, ezgi, nağme, makam, seslendirme tarzı, söyleyiş üslubu”,⁴⁰ “dille ve sözle bir şeyi ima etmek”⁴¹, “sadece o dili konuşanların anlayabileceği kelimeler”,⁴² “i’rabda ya da konuşmada yapılan hata, belirli bir manayı kastetmek, zeka, kavrayış”,⁴³ “i’rabda hata yaparak sözü kendi mecrasından saptırmak, manayı açık ve anlaşılır olandan saptırma eğilimi, sözde hata yapmak, formüle edilen ses”,⁴⁴ “manasını bozarak, vakf ve ibtidâ kurallarını gözetmeksizin Kur’ân okumak”⁴⁵ gibi anlamlarda kullanılır. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in “أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ / Kur’ân’ı Arab’ın lahniyle ve sesleriyle okuyun.”⁴⁶ hadisi, Kur’ân’ın Arapların söyleyiş üslubu, dil kuralları, lehçeleri ve ses özellikleriyle okunması gerektiği şeklinde anlaşılabilir.⁴⁷ Bununla birlikte farklı rivâyetler, lahn kavramının Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde çoğunlukla “Kur’ân’ı yanlış okuma ve dil hatası” anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Kur’ân’ın dilbilgisi kurallarına uygun okunması ve konuşmada lahtan kaçınılması konusunda Hz. Peygamber ve sahâbeden birçok rivâyet nakledilmiştir. Ebû Hüreyre’den (öl. 58/678) rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, “أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ” / Kur’ân’ı i’râbına

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987), 238.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fi'l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âlû Yâsîn (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), “lhn”, 3/102; Cevherî, “lhn”, 6/2193.

⁴¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “lhn”, 3/229; Ezherî, “lhn”, 5/40.

⁴² Sâhib b. Abbâd, “lhn”, 3/103 (Sâhib b. Abbâd, İbnü'l-Arabî'den nakletmiştir).

⁴³ Cevherî, “lhn”, 6/2193; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe* (Bağdâd: el-Matbaatü'l-Âmira, 1311/1893), 132.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, thk. Safvân Adnân ed-Dâvüdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), “lhn”, 738; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “lhn”, 13/379.

⁴⁵ Alâllah b. Ali Ebü'l-Vefâ, *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Mensûre: Dâru'l-Vefâ, 1424/2003), 37.

⁴⁶ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995), 165; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

⁴⁷ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân (Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1408/1987), 44.

uygun okuyunuz ve garîb kelimelerini araştırınız.” buyurmuştur.⁴⁸ Kur’an okurken hata yapan birini işittiğinde “Kardeşinizi düzeltiniz.” demiş;⁴⁹ konuşmasında yanlış yapan biri için de “Ona doğrusunu gösteriniz; çünkü hata yapmaktadır.” diyerek uyarıda bulunmuştur.⁵⁰

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer’e nispet edilen bir rivâyette, “Bizim için Kur’ân’dan bazı âyetleri i‘râbına riayet ederek doğru okumak, onun harflerini ezberlemekten daha sevimlidir.”⁵¹ denmektedir. Başka bir rivâyete göre Hiz. Ali, “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ / Allah ve Rasûlü müşriklerden uzaktır.”⁵² âyetini “بَرِئْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ: Allah’ın Rasûlü’nden uzağım.” şeklinde okuyarak anlamı tamamen tersine çeviren bir bedevîyi duyunca büyük bir tepki göstermiştir. Bazı rivâyetlerde, nahv kurallarını bilmeyen başka bir adamın “رَسُولُهُ” kelimesindeki lâf harfini kesralayarak âyeti “Allah, müşriklerden ve Rasûlü’nden uzaktır.” anlamına çevirdiği belirtilmektedir. Bu olay, lahn olgusunun Arap dışı unsurların ötesine geçerek çölde yaşayan bedevî Araplar arasında da yayıldığını göstermektedir. Hiz. Ali, bu hataların yaygınlığını fark edince nahv âlimi Ebû’l-Esved ed-Düelî’ye (öl. 69/688) durumu bildirerek, dil hatalarına karşı kurallar geliştirmesini ve insanlara dilbilgisini öğretmesini istemiştir. Bu girişimle Ebû’l-Esved, nahv ilminin temellerini atmış ve ilk defa Kur’ân’ın i‘râbını yapan kişi olmuştur.⁵³

Bununla birlikte Hiz. Peygamber ve sahâbe döneminde yaygın bir lahn olgusundan söz etmek zordur. Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde ise bu problem hızla artmış ve Arap entelektüel kesim de dâhil toplumun büyük kesimini etkilemiştir.⁵⁴ Dilin otantikliğini ve ifadeyi ifsat eden bu problem, zamanla kontrolden çıkarak ilâhî vahye de sirayet etmiş; kırâat hatalarının ve buna bağlı anlam kaymalarının çoğalmasına yol açmıştır. Örneğin, bir imamın “وَلَا تُنْكِرُوا”⁵⁵ kelimesini “وَلَا تَنْكِرُوا” şeklinde kırâat etmesi üzerine bir bedevî, bunun haramı helal

⁴⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Sa’d b. Nâsir b. Abdilazîz eş-Şitrî (Riyâd: Dâru Künûzi İşbiliyyâ, 1436/2015), 16/389; Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/42; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1/23; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fıkh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Suûni’l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/25.

⁴⁹ Müttakî Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 1/61 (2829).

⁵⁰ Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/10.

⁵¹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1394/1974), 4/198.

⁵² et-Tevbe 9/3.

⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/10-11; Ebû Hâşim Sâlih b. Avvâd Megâmisî, *Teemûlâtü Kur’âniyye* (Suudi Arabistan: y.y., ts.), 16.

⁵⁴ Örneğin adamın biri, bir bedevîye “كَيْفَ أَهْلُكَ / Ailen nasıl?” demek isterken lâf harfini kesralayarak yanlışlıkla “كَيْفَ أَهْلُكَ” diye sorar; o da “صَلَّابًا / Asılarak!” şeklinde cevap verir. Zira soruyu soran kişi, hatayla ölümünün nasıl olacağını öğrenmek istemiştir. Benzer şekilde başka bir bedevî, müezzinin ezanın “أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ” kısmında “رَسُول” kelimesini merfû değil de mansûb olarak “أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ” şeklinde telaffuz ettiğini duyunca “Yazıklar olsun sana, ne yapıyorsun!” diye tepki göstermiştir. bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-ahbâr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 2/173.

⁵⁵ el-Bakara 2/221.

kılmak anlamına geldiğini söyleyerek tepki göstermiştir.⁵⁶ Benzer şekilde Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf'un (öl. 95/714) bazı âyetleri yanlış i'râbla okuduğu,⁵⁷ Yahyâ b. Ya'amer'in (öl. 89/708) bu hataları dile getirmesi üzerine sürgün edildiği rivâyet edilmiştir.⁵⁸ Basralı dil âlimi Asmaî'nin (öl. 216/831) aktardığı kıtlık dönemine ait bir olayda ise bir bedevînin “قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ / *De ki ey kâfirler!*” ifadesini “كُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ / *Yiyin ey kâfirler!*” şeklinde okuması, dildeki bozulmanın ulaştığı boyutu göstermektedir.⁵⁹

Bu tür bilinçli ya da bilinçsiz hatalar, ilâhî kelâmın doğru anlaşılması açısından ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Kırâatlerin icrasında farklı biçimlerde ortaya çıkan lahn problemi, özellikle sonradan Müslüman olan tebaa arasında kırâatlere yönelik önyargıların oluşmasına ve zihinlerde birçok soru işaretinin belirmesine yol açmıştır. Bu durum, Müslüman toplumda yaşayan farklı din mensuplarının ya da art niyetli kimselerin, İslâm'ın temel dinamikleri ve özellikle kırâatler hakkında şüphe uyandırmalarına da zemin hazırlamıştır.⁶⁰

Kırâatler bağlamında lahn, bir yandan nahvî ve i'rabî kuralları göz ardı etme; harf, hareke ve kelimelerde yapılan değişikliklerle manayı ifsat etme gibi hakiki lahn şeklinde ortaya çıkarken, diğer yandan sahîh bir kırâatin lahn sanılması veya bir lahnin kırâat vechi olarak algılanması şeklinde de tezahür edebiliyordu.⁶¹ Meselenin ciddiyetini kavrayan müteşebbis âlimler ise, manayı doğrudan veya dolaylı biçimde etkileyen bu hatalara karşı dili ve Kur'ân lafızlarını korumak amacıyla titiz ve kapsamlı bir ihticâc süreci başlatmışlardır.

Şu bir gerçektir ki; Hz. Osman Mushaflarının noktasız ve harekesiz yapısı, lahnin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Bu nedenle, problemi giderme adına Kur'ân metninin harekelenmesi ve harflerin noktalanması yönünde çalışmalar başlatılmış; bu bağlamda Kur'ân'ı ilk defa Ebû'l-Esved ed-Düelî nokta sistemiyle harekelemiş, Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ise bu sistemi geliştirerek son şeklini vermiştir. Ebû'l-Esved, ayrıca Arap gramerinin ilk esaslarını belirlemiş; Halîl ise Kur'ân dilinden yola çıkarak gramerin daha önce keşfedilmemiş inceliklerini ortaya çıkarmıştır.⁶² Bu süreçte, sahîh kırâatleri sakîm olanlardan ayırt etmek ve

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 2/175; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 4/65.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 2/176.

⁵⁸ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1373/1966), 19.

⁵⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/65.

⁶⁰ Mehmet Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak Hücetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 78.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 155-160.

⁶² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen (Dimeşk: Dârül-Fikr, 1407/1986), 2-9; 35-41; Seleme b. Müslim el-Avtebî Suhârî, *el-İbâne fi'l-lügati'l-'Arabiyye*, thk. Abdülkerim Halîfe vd. (Maskat: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1420/1999), 1/22.

kırâat tercihlerini temellendirmek amacıyla çeşitli kriter ve değerlendirmeleri içeren eserler kaleme alınmış; bu eserlerde yer alan nahvî kurallar, kırâatlerin ihticâcında belirleyici bir rol oynamıştır.

1.2.2.2. Hüccein sistemleşmesi ve tedvîni

Kırâat ihtilâfları, hiçbir tenakuz ve tearuza mahal vermeyen edâ çeşitliliği ile hem Kur'ân'a fonetik bir zenginlik kazandırmış hem de ilâhî vahyin bir bütün olarak anlaşılmasında büyük katkılar sunmuştur. Bu nedenle Arap dili ile kırâat ilmi arasında karşılıklı istifadeye dayanan sıkı bir ilişki söz konusudur. Nitekim Kur'ân'ın tefsirine yönelik özellikle ilk dönem çalışmalarında filolojik malumata ve kırâat vecihlerine sıklıkla yer verilmiştir. Her biri aynı zamanda birer filolog olan kırâat âlimleri, telif ettikleri eserlerde, vecihlerin tespit, tercih ve tevsîkinde birtakım algoritmalar kullanarak kırâatleri temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu süreçte dil kriterinin de devreye girmesiyle disiplinize edilen hüccet olgusu, rivâyet (nakil) ve dirâyet (dilbilim) ayağı olan yepyeni bir yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilbilimle eşzamanlı ilerleyen kırâatlerin ihticâcı sürecinde, sahih kırâatlerin tespiti ve tercihine yönelik iki tür ihticâc girişiminden söz edilebilir.

Tespit ihticâcı: Bir vechin sahih kırâat olduğuna dair hüccet sunmaktır. Bu bağlamda, namazda ya da namaz dışında Kur'ân olarak okunabilecek sahih kırâatlerin tespitinde isnad sistemi esas alınmış; kırâat vechinin kabul edilebilirliği için öncelikle naklî temele, yani güvenilir râvilerce Hz. Peygamber'den nakledilmiş olmasına bakılmıştır. Bu açıdan sahâbe, Tâbiîn, kırâat imamları ve râvîleri tarafından okunmayan bir lafzın Kur'ân olarak okunması caiz görülmemiştir.⁶³ Dolayısıyla tespit ihticâcında esas alınan kriter, sahîh isnaddır.

İsnaddan sonra kırâatlerin sıhhati için, ihtimalen de olsa Hz. Osman Mushaflarından birinin hattına ve bir vecihle de olsa dilbilgisi kurallarına uygunluk şartları aranmıştır.⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, bu üç şartı taşıyan tüm kırâatlerin, meşhur on kırâatle sınırlı kalmaksızın sahih olduğunu savunmuştur.⁶⁵ Buna karşılık, üç kriterden birini veya birkaçını taşımayan okuyuşlar “şâz kırâat” olarak nitelendirilmiştir.

⁶³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbih*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 1/482; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mucâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1400/1980), 51; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, Mukaddime/9; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/398.

⁶⁴ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî (Mısır: Dâru Nehdatü Mısır, 1379/1960), 32; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/39.

Öte yandan âlimlerin çoğunluğu, senedi sahih olan bir kırâatin dilbilgisine uyumunu sorgulamamıştır. Bu konuda Dâni, kırâat imamlarının kırâat vecihlerini Arap dilinin standartlarına veya halk arasındaki yaygın söyleme göre değil, yalnızca rivâyetle tespit edilmiş olmalarına ve naklin sağlamlığına bakarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’e isnadı kanıtlanmış bir rivâyet, nahiv kurallarına uymasa veya dilde yaygın olmasa da kabul edilmiştir.”⁶⁶ Öte yandan, aralarında Ahfeş’in (öl. 215/830) de bulunduğu bazı dil âlimlerinin, dilbilimsel tefsir ve ihticâc eserlerinde, kırâatlerin kabul şartları arasında dil kurallarına ve resmî’l-Mushaf’a uygunluğu açıkça zikrettikleri halde isnada yer vermemeleri dikkat çekici bir husustur. Öyle ki Ahfeş, nahiv ve i’râba aykırı olması sebebiyle bazı sahîh kırâatleri dahi reddedebilmiştir.⁶⁷ Bu yaklaşımının nedeni olarak, o dönemde kırâatlerin henüz tam sistemleşmemiş ve kırâat geleneğinin oturmamış olması gösterilebilir.⁶⁸

Buna karşılık, cumhura göre, sahâbe döneminden itibaren isnad ve Mushaf hattına uygunluk, tespit hücceti olarak kabul edilmiş; Tâbiîn döneminde belirginleşen dil kriteri ise daha çok teyit ve tercih unsuru olarak değerlendirilmiştir. Haddizatında isnadı ve Mushaf’a uygunluğu bulunan bir kırâatin Arap diline bütünüyle aykırı olması da mümkün görülmemiştir. Ne var ki, sonradan ortaya çıkan lahn problemi, kırâat vecihlerinin dil süzgecinden geçirilmesini zorunlu kılmış; herhangi bir rivâyet temeli bulunmayan ve Arap dili kurallarına uymayan bazı lehçesel okuyuşlar reddedilmiştir.⁶⁹

Bu noktada kurrâ, ihticâc sürecinde dil kriterine karşı iki farklı tavır sergilemiştir:

- Basra ekolü, “ihticâc bi’l-kırâat” yaklaşımıyla dili tespit kriteri olarak merkeze almış; dile ait kaideleri tespit ve teyitte kırâatleri hüccet olarak görmüştür.
- Kûfe ekolü ise “ihticâc li’l-kırâat” anlayışını benimseyerek kırâatlerin sıhhatini tespit etmede nakli esas almış ve dili, sıhhati teyit edici bir hüccet olarak kabul etmiştir.⁷⁰

⁶⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâ’âti’s-seb’* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi’atü’ş-Şârika, 1428/2007), 2/860.

⁶⁷ Örneğin Ahfeş, İbrâhîm sûresi 22. âyette geçen “وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرَخِي” lafzına dair, A’meş’e (öl. 148/765) nispet ettiği ve İmam Hamza’nın (öl. 156/773) kırâatinde de yer alan “بِمُصْرَخِي” şeklindeki kesralı vechini, Arapların kullanımına ve nahiv kurallarına aykırı bularak “lahn” olarak nitelendirmiştir. Benzer şekilde Bakara sûresi 54. âyetteki “إِلَىٰ بَارِئِكُمْ” lafzını “بَارِئِكُمْ” şeklinde cezm ile okuyan kurrâyı tahfifi yanlış anlamaları iddiasıyla eleştirmiş ve bu okuyuşu câiz görmemiştir. bk. Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşi el-Belhî Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ’a (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1411/1990), 2/407; 1/89; Recep Koyuncu, “Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş’in Me’âni’l-Kur’ân’ı Özelinde Bir Tahlil”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 337.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Koyuncu, “Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler”, 336-340, 353.

⁶⁹ Örneğin Nebatiler “تَائِبَاتٍ” kelimesindeki hemzeyi yâ’ya ibdâl ederek “تَائِبَاتٍ” şeklinde; “رُؤُوفٌ” kelimesindeki hemzeyi de vâv harfine ibdâl ederek “رُؤُوفٌ” şeklinde okumaktaydılar. Bu kırâatler, Kur’ân olarak kabul edilmemiştir. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/462-463.

⁷⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 382.

Kanaatimizce Kûfe ekolünün yaklaşımı doğrultusunda, dil kurallarının tercih ve teyit kriteri olması daha uygundur. Zira Kur'ân dili, Arap dilinin en yüksek fesahat düzeyini yansıtmakla birlikte, Arabî bir nitelik taşımaktadır. Gramere aykırı düştüğü halde sahîh kırâatler arasında yer bulan vecihlerin varlığı ise bu görüşü desteklemektedir.

Tercih ihticâcı: Kırâatlere vâkıf olan bir kârinin, seleften kendisine ulaşan ve sahihliği tespit edilen kırâat müktesebatı arasından belirli bir vechi seçmesi ve bu tercihinin birtakım hüccetlerle temellendirmesidir. Tercih hüccetleri, imamların şahsî içtihat ve istidatlarına göre kullandıkları naklî, aklî ve dilsel verilerden, nadiren de olsa özel sebeplerden ibarettir. Bu bağlamda imamlar, senedin tevâtürü ve şöhreti, âyet, bağlam, hadis, sahâbe kavli, sebab-i nüzul ve Tevrat gibi naklî olgular; dil standartlarına, lügat, sarf, nahiv ve belâgat kurallarına uygunluk, dilde yaygınlık, lehçe ve akvâlû'l-'Arab gibi dilsel veriler; mana-mantık gibi aklî ve rüya⁷¹ gibi özel argümanlar kullanarak tercihlerini hüccetlendirmişlerdir.⁷²

Sahâbe ve tâbiîn döneminde mevcut olan ihticâc olgusu, zamanla sistematik bir ilmî disipline dönüşmüştür. Kırâat birikiminin büyük ölçüde arttığı bu dönemde, farklı okuyuşları anlamakta zorlanan kimseler bulunduğu gibi, bazı kırâatleri eleştirerek bunları lahn olarak niteleyen Müslüman âlimler de ortaya çıkmıştır. Ayrıca kırâat ihtilâflarını şüphe uyandırmak için fırsat bilen, art niyetli sorular soran ve haksız iddialarla eksik arayan farklı din ve inanç mensupları da mevcuttu. Böyle bir ortamda, “Bu kırâatlerin senedi ve delili nedir?”, “Bu kârî neden bu yolu tercih etmiştir?”, “Bu okuyuşun dil ve gramer açısından bir temeli var mıdır?” gibi sorulara cevap vermek, haksız iddiaları reddetmek, kırâatleri savunmak, zihni karışanları ikna etmek ve toplumdaki lahn problemini gidermek amacıyla teolojik, filolojik ve mana merkezli ihticâc eserleri kaleme alınmıştır.⁷³

İlk dönemlerden itibaren kırâatlerin ihticâcına yönelik çok sayıda eser telif edilmiştir.⁷⁴ Burada İbn Mücâhid (öl. 324/936) öncesi ve sonrasında tedvin ve telif edilen hüccet eserlerinden sadece birkaçını zikretmekle yetineceğiz.

Kırâat tarihinde kırâatlerin sıhhatine yönelik ilk eleştirel yaklaşım Sîbeveyhi (öl. 180/796) ile başlamış; nahvi konu alan *el-Kitâb* adlı eseri, ihticâc literatürünün temel kaynaklarından biri sayılmıştır. Ya'kûb el-Hadramî'nin (öl. 205/821) *el-Câmi*; Müberred'in

⁷¹ Subjektif bir nitelik taşıyan ve yalnızca rüyayı gören kimse açısından bağlayıcılık ifade eden bu hüccet çeşidine dair kırâat literatüründe oldukça sınırlı sayıda örnek bulunmaktadır. bk. Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 412.

⁷² Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 400.

⁷³ Sindî, *Safahât*, 295; Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, 78.

⁷⁴ Sindî, *Safahât*, 296-301.

(öl. 286/900) *el-Muktedab*; İbnü's-Serrâc'ın (öl. 316/929) *el-Usûl fî'n-nahv* ve *İhticâcü'l-kurrâ* ve İbn Dürüsteveyh'in (öl. 347/958) *el-İhticâc li'l-kurrâ* adlı eserleri de erken dönem ihticâc eserlerindendir.

İbn Mücâhid *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde kırâat ihtilâflarına ve bunların nispet edildiği imam ile râvîlere yer vermiş, ancak hüccetlerine hemen hemen hiç değinmemiştir. İlk defa talebelerinden Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), bu eseri illet açısından ele alarak şerh etmiş ve bu bağlamda *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a* adlı eserini kaleme almıştır.⁷⁵

İbn Mücâhid sonrasında kırâatlerin ihticâcına yönelik telifler hız kazanmıştır. Bu dönemdeki önemli eserler şunlardır: Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (öl. 370/980) *Me'âni'l-kırâat*; İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *İ'râbü kırâati's-seb'a* ve *'ilelihâ* ve *el-Hücce fî kırâati's-seb'a*, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâ-i's-seb'a*, İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Muhtesib fî tebyîn-i vücûh-i şevâzi'l-kırâat* ve *'l-izâh 'anhâ*; İbn Zencele'nin (öl. 403/1013) *Hüccetü'l-kırâat*; Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-Keşf 'an vücûh-i'l-kırâati's-seb'a* ve *'ilelihâ ve hüccetihâ*; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (öl. 440/1049) *Şerhü'l-Hidâye*; Ebû'l-'Alâ el-Kirmânî'nin (öl. 500/1106) *Mefâtihü'l-egânî fî'l-kırâat* ve *'l-me'ânî*; İbn Ebî Meryem'in (öl. 565/1170) *el-Mûdah fî vücûhi'l-kırâat* ve *'ilelihâ*; Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin (öl. 616/1219) *İ'râbü'l-kırâatü's-şevâz*.⁷⁶

Araştırmacılara göre bu eserlerin temel amacı, sahih kırâatlerin esaslarını açıklamak ve lahn zannıyla eleştirilen kırâatleri savunmaktır.⁷⁷ Müellifler, kırâatlerin senedini tartışmak veya Mushaf hattına uygunluğunu ispatlamak yerine, sahih kırâatler arasında tercih yapmayı ve bu tercihleri ilmî gerekçelerle temellendirmeyi hedeflemişlerdir.

1.3. Hüccet çeşitleri

Daha önce belirtildiği üzere, sahih kırâatlerin tespitinde isnad ve resmü'l-Mushaf, “tespit hücceti” olarak esas alınmıştır. Tespit edilen kırâatler arasından tercih yapılırken ve bu tercih temellendirilirken başvuru deliller ise “tercih hücceti” olarak adlandırılmıştır. Bu çerçevede ilk başvuru tercihi hücceti, Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Zamanla kaleme alınan ihticâc eserlerinde dilsel veriler en sık kullanılan argüman haline gelmiş; bununla birlikte Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları, sahâbe kavli, sahih ve şâz kırâatler, resmü'l-Mushaf, şöhret

⁷⁵ Tayyar Altıkulaç, “Kitâbü's-Seb'a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/114.

⁷⁶ Abdülbedî' Nîrbânî, *el-Cevânibü's-savtiyye fî kütübî'l-ihcâc li'l-kırâat* (Dimeşk: Dâru'l-Güsânî, 1427/2006), 6.

⁷⁷ Nîrbânî, *el-Cevânibü's-savtiyye*, 14.

ve kurrânın icmâsı, tefsir, sebab-i nüzul, mana ve bağlam, Tevrat, akvâlü'l-'Arab ve rüya gibi unsurlar da tercih ihticâcında başvurulmuş diğer hüccetler arasında yer almıştır.

Bu bölümde, hüccet kitaplarında zikredilen ve tercih edilen kırâatlerin ihticâcına temel teşkil eden saikler, sistematik bir şekilde örneklendirilecektir.

1.3.1. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân ile ihticâc, bir kırâat vechinin diğer âyetlerde yer alan lafız ve kullanımlar üzerinden temellendirilmesine dayanır.

Örneğin, “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ / Hesap gününün maliki”⁷⁸ ifadesindeki “مَالِكِ” kelimesini, kırâat imamlarından İbn Kesîr (öl. 120/738), Nâfi‘ (öl. 169/785), Ebû Amr (öl. 154/771), İbn Âmir (öl. 118/736) ve Hamza, “مَلِكِ” şeklinde elifsiz okumuşlardır. Bu vecih, “مَلِكِ النَّاسِ”⁷⁹ ve “مَلِكِ الْقُدُّوسِ”⁸⁰ âyetleri ile temellendirilmiştir.⁸¹ Buna karşılık kelimenin “مَالِكِ” vehcini tercih edenler, bunu Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetindeki “مَالِكِ” kelimesiyle hüccetlendirmişlerdir.⁸²

Benzer şekilde, “وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا” / *Eğer Allah’a ve Peygamberine itaat ederseniz yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez.*⁸³ âyetindeki “لَا يَلِتْكُمْ” kelimesini Ebû Amr ve Ya‘kûb “لَا يَلْتَكُمُ” şeklinde hemzeli okumuştur. Nitekim “يَلْتَكُمُ” kelimesi “لَاتَ”; “يَلْتَكُمُ” kelimesi ise “لَاتَ” fiil kökünden gelmektedir. “لَا يَلْتَكُمُ” vechi “وَمَا أَلْتَأَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ”⁸⁴ âyetinde geçen “أَلْتَأَهُمْ” ifadesi ile hüccetlendirilmiştir.⁸⁵

Bu örnekler ile kırâat farklılıklarının vahyin bir cüzü olduğu ve Kur'ân'ın anlam bütünlüğüyle uyum içerisinde bulunduğu gerçeği ortaya konulmaktadır. Böylece kırâat ihtilaflarının rivâyete dayalı yönü kadar dilsel ve tefsirî temelleri de güçlendirilmiş olmaktadır.⁸⁶

⁷⁸ el-Fâtiha 1/4.

⁷⁹ en-Nâs 114/2.

⁸⁰ el-Haşr 59/22.

⁸¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 104; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Me'âni'l-kırâât* (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1412/1991), 1/109; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/9.

⁸² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 104; Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/109-110.

⁸³ el-Hucurât 49/14.

⁸⁴ et-Tûr 52/21.

⁸⁵ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 3/25; Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hecer, 1422/2001), 22/317; Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 676.

⁸⁶ Mustafa Hatipoğlu, “Kıraat İlminde Hüccet Olgusu: Naklî ve Lügavî Temellendirme”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 27 (01 Aralık 2025), 297.

1.3.2. Hadis

Bu hüccet türü, kırâat vechinin Hz. Peygamber tarafından okunduğunu bildiren hadis veya rivâyetlerle ya da ilgili âyetteki kırâat vechinin hadis metninde de aynı biçimde yer aldığı belirtilmesiyle ortaya çıkar.

Örneğin, *وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى* / *Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin.*⁸⁷ âyetinde *وَاتَّخِذُوا* kelimesindeki “خ” harfî, Nafi‘ ve İbn Âmir tarafından fetha ile; İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım (öl. 127/745), Hamza ve Kisâî tarafından ise kesra ile okunmuştur. Kesra ile okuyanların hücceti şudur: Hz. Peygamber, Hz. Ömer’in elini tuttu. Makam-ı İbrâhîm’e geldiğinde Hz. Ömer: “Burası atamız İbrâhîm’in makamı mı?” diye sordu. O da “Evet” buyurdu. Hz. Ömer: “Burayı namazgah edinsek olmaz mı?” diye sordu. Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: *وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى*.⁸⁸ Hadiste kelimenin kesralı vechi zikredilmiştir.

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ / *Yalan söylemeleri yüzünden kendilerine acı veren bir azap vardır.*⁸⁹ âyetinde ise *يَكْذِبُونَ* kelimesini Âsım, Hamza ve Kisâî şeddesiz; diğerleri *يُكْذِبُونَ* şeklinde şeddeli okumuşlardır. Şeddesiz vecih “yalan söylemek”; şeddeli olan ise “yalanlamak” anlamına gelmektedir. Şeddeli okuyanlar, tercihlerini İbn Abbâs’tan rivâyet edilen *إِنَّمَا عَوْتَبُوا* / *Onlar (Allah ve Rasûlünü) yalanlamaları nedeniyle azarlandılar, yalan söylemeleri nedeniyle değil.* hadisine dayandırmışlardır.⁹⁰ Bu örnekler, ilgili hadislerin, kırâat vecihlerinin meşruiyetini ortaya koyan ve tercih edilmelerini destekleyen temel naklî hüccetlerden olduğunu göstermektedir.

1.3.3. Dil

Arapçanın sarf, nahiv, belâgat, şiir, Arap lehçeleri, akvâlü’l-‘Arab gibi alt disiplinlerine ait veriler, âlimlerin ihticâc çalışmalarında önemli bir dayanak ve argüman olmuştur.

1.3.3.1. Nahiv ilmi

Türkçede sözdizimi (sentaks) olarak bilinen nahiv, Arapçada sözcüklerin sonundaki harf ve hareke değişimlerini (i‘râb), sözcüklerin cümledeki sırasını ve kombinasyonlarını (terkib), cümle ögeleri arasındaki ilişkileri ve sözün doğruluğunu veya yanlışlığını bilmeye

⁸⁷ el-Bakara 2/125.

⁸⁸ Nesâî, “Tefsîr”, 2; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/220; Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *İ’lelül-l-vârîde fî ehâdisi’n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Silefî (Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985), 2/72; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 113.

⁸⁹ el-Bakara 2/10.

⁹⁰ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 88; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/88.

yarayan kuralları inceleyen bir disiplindir.⁹¹ Bu hüccet türü, kırâat vechinin cümle içindeki konumuyla ilgili olup, dilsel hüccetler arasında en sık kullanılandır.

Örneğin, “قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ / Benim ahdim zalimleri kapsamaz, dedi.”⁹² âyetinde “عَهْدِي” kelimesinin sonundaki izafet yâ’sı, Hafs ve Hamza tarafından sâkin okunmuş ve vasl halinde terk edilmiştir. Diğer imamlar ise bu yâ’yı “عَهْدِي” şeklinde fetha ile okuyarak ispat etmişlerdir; aksi durumda yâ, vasl halinde telaffuzdan düşecek ve mana tam olmayacaktır.⁹³

Benzer şekilde “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar...”⁹⁴ âyetinde “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesindeki lâm harfini Nâfi, İbn Âmir, Kisâi ve Âsım’ın ikinci râvîsi Hafs, fetha ile okumuşlardır. Onların hücceti, bu kelimenin “وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ” kelimelerine matuf olduğudur; abdestte nasıl yüz ve ellerin yıkanması emrediliyorsa ayakların da yıkanması gerekmektedir. İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza ve Âsım’ın ilk râvîsi Ebûbekir Şu‘be ise kelimeyi kesra ile “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Onların hücceti, kelimenin en yakın “بِرُءُوسِكُمْ” ifadesine atfedilmesi gerektiğidir. Bu şekilde “başlarınızı ve ayaklarınızı meshedin” manası ortaya çıkar.⁹⁵

1.3.3.2. Sarf ilmi

Türkçede yapıbilim/biçimbilim/morfoloji olarak bilinen sarf, sözcüklerin söz ve oluşum yapısını (binâ), kelimenin kökünü belirli kalıplara dökerek farklı anlamlar elde etmeyi (tasrif), veznini ve çekimlerle oluşan şekillerini (sîga) inceleyen;⁹⁶ harflerde meydana gelen değişimler (i‘lâl) açısından kelimenin hallerini ele alan bir disiplindir.⁹⁷

Hüccet olarak kullanımına gelince: “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا”⁹⁸ âyetindeki “قِيلَ” lafzını Kisâi, işmâm ile “قِيلَ” şeklinde okumuştur.⁹⁹ Bu okuma, fiilin meçhul (edilgen) yapısını korur; zira

⁹¹ Cürcânî, “et-Ta‘rifât”, “nahv”, 240; Muhammed A‘lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî l-fünûn ve l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996/1416), 1/23; Hatipoğlu, “Kıraat İlminde Hüccet Olgusu: Naklî ve Lügavî Temellendirme”, 304-305.

⁹² el-Bakara 2/124.

⁹³ Ezherî, *Me‘âni l-kırâat*, 1/176-177; İbn Zencele, *Hüccetü l-kırâat*, 112.

⁹⁴ el-Mâide 5/6.

⁹⁵ Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân*, 2/152-153; İbn Zencele, *Hüccetü l-kırâat*, 223; Bennâ, *İthâfû fudalâ i l-beşer*, 251.

⁹⁶ Ebû t-Tayyib Muhammed el-Kannevcî Sıddîk Hasen Hân, *Ebcedü l-‘ulûm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 428.

⁹⁷ Cürcânî, “et-Ta‘rifât”, 133.

⁹⁸ el-Bakara 2/11.

⁹⁹ Kisâi, bu kelimenin yanında “سَيِّقٌ سَيِّءٌ, حَيْلٌ سَيِّءٌ, غَيْضٌ”; İbn Âmir “سَيِّقٌ سَيِّءٌ, حَيْلٌ” kelimelerini; Nâfi ise sadece “سَيِّءٌ” kelimesini işmâm ile okur. bk. İbn Zencele, *Hüccetü l-kırâat*, 89.

kökü “قول” olan fiilin sondan bir önceki harfî kesralı olmalı ve vâv yâ’ya dönüşmelidir. Diğer imamlar ise “قِيلَ” şeklinde okuyarak telaffuz kolaylığını hüccet edinmişlerdir.¹⁰⁰

Başka bir örnekte İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî, “فَكَ رَقَبَةً”¹⁰¹ âyetindeki “فَكَ” mastarını, aynı sûrenin 11. âyetindeki “اَفْتَحَمَ” kelimesine hamletmek için mâzî fiil kalıbında fetha ile “فَكَ” şeklinde; “رَقَبَةً” kelimesini de mef’ûl olarak fetha ile “رَقَبَةً” şeklinde kırâat etmişlerdir. Bu bağlamda “فَكَ” den sonra atıfla bağlanan “أَوْ اِطْعَمَ” mastarını da mâzî fiil olarak “أَوْ اِطْعَمَ” olarak okurlar. Diğer imamlar ise “وَمَا اَذْرِيكَ مَا الْعُقَبَةُ”¹⁰² sorusunun cevabı mahiyetinde “فَكَ” yü mastar ve muzâf olarak dammeli; “رَقَبَةً” kelimesini muzâfın ileyh olarak kesralı, sonrasını da mastardan sonra mastara atıf yapmak için “أَوْ اِطْعَمَ” şeklinde okumuşlardır.¹⁰³

1.3.3.3. Belâgat ilmi

Kısaca sözün fasih, belîğ ve etkili kılınmasını ifade eden belâgat, lafız ile mana arasındaki ideal uyumu inşa eden ve anlamın en güzel lafız kalıpları içerisinde muhatabın zihnine ulaştırılmasını amaçlayan bir disiplindir.¹⁰⁴ Câhiz’e (ö. 255/869) göre belâgat; meramın dinleyiciye eksiksiz ve etkili bir biçimde ulaştırılmasını sağlayan, fazlalık ve eksiklikten uzak, hedefe tam isabet eden bir ifade sanatıdır.¹⁰⁵ Kur’ân’da en üst düzeyde görülen ve sahih kırâatlerin tercihinde hüccet olarak kullanılan bu olgu, âlimler tarafından genellikle “daha belîğ”,¹⁰⁶ “daha fasih”¹⁰⁷ veya “övgüye layık”¹⁰⁸ gibi niteliklerle ifade edilmiştir.

Örneğin “وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ” / *Allah onların tuzaklarını zayıflatmaktadır.*¹⁰⁹ âyetindeki “مُوَهِّنٌ” kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ebû Amr, “مُوَهِّنٌ” şeklinde okuyarak fiilin şeddeli “وَهْنٌ” veznini korumuşlardır. Bu okuyuş, Allah’ın kâfirlerin tuzaklarını defalarca boşa

¹⁰⁰ Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 1/135-136; İbn Hâleveyh, *Îrâbü’l-kırâ’ât*, 69; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 90.

¹⁰¹ el-Beled 90/13.

¹⁰² el-Beled 90/12.

¹⁰³ Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 3/147; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 764-765.

¹⁰⁴ Ebû’l-Hasen Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi i’câzi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü’l-Me’ârif, 1396/1976), 75-76; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Îcâzü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dârü’l-Me’ârif, 1418/1997), 11; Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh, *et-Tirâzü’l-mütezzamin li-esrâri’l-belâga* (el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1423/2003), 1/66.

¹⁰⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Rasâilü’l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1384/1964), 53.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/210 vd.; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *el-Hücce fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrût: Dârü’s-Şürûk, 1401/1981), 112 vd.; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/19 vd.; Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 1/416 vd.; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 115 vd.

¹⁰⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 103 vd.; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/51 vd.; Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 1/345 vd.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/363 vd.; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 104 vd.; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 25 vd.; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 78 vd.

¹⁰⁹ el-Enfâl 8/18.

çıkarmasını ve mü'minlere yardımını vurgular. Şeddeli kullanım, fiilin tekrarını ve anlamın güçlenmesini ifade etmektedir. Söz konusu kırâatin edebî i'câzı ve hücceti işte budur.¹¹⁰

Benzer şekilde, “قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُم عَالِمٌ الْغَيْبِ”¹¹¹ âyetindeki “عَالِمٌ” kelimesini Nâfi‘ ve İbn Âmir, hazfedilen bir mübtedânın (هُوَ) haberi olduğu için “عَالِمٌ” şeklinde merfû okurlar. Buna göre mana, “*De ki: Hayır! Rabbime yemin olsun ki (o kıyamet) size mutlaka gelecektir. (O Allah) gaybı bilendir.*” şeklinde olur. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım ise kesra ile (عَالِمٍ) okur. Onlara göre, bu kelime “وَرَبِّي” ifadesinin sıfatı veya bedeldir; başında kasem vâvı olduğu için de mecrûrdur. Buna göre mana şöyle olur: “*De ki: Hayır! Gaybı bilen Rabbime yemin olsun ki (o kıyamet) size mutlaka gelecektir.*” Hamza ve Kisâî ise bu kelimeyi, mübalağalı ism-i fâil kalıbında ve “وَرَبِّي” kelimesinin sıfatı olarak “عَالِمٌ” şeklinde kırâat ederler. Onların hücceti, bu kırâatin belagat yönünden daha üstün ve övgüye layık olmasıdır. Zira Araplar, bilen için “عَالِمٌ”, iyi bilen için “عَلِيمٌ”, çok daha iyi bilen için “عَلَّامٌ” ifadelerini kullanırlar.¹¹²

1.3.3.4. Akvâlü'l-'Arab

Arapların günlük konuşmalarında kullandıkları belîğ sözler, yaygın deyimler, atasözleri ve meseller, kırâatlerin tercihinde kullanılan bir başka argümandır.¹¹³

Örneğin, “وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً / Hani, biz Mûsâ ile kırk gece (vahyetmek) için sözleşmiştik.”¹¹⁴ âyetindeki “وَعَدْنَا” fiilini Ebû Amr elifsiz (وَعَدْنَا); diğer kırâat imamları ise müfâale babında elifle (وَعَدْنَا) okumuşlardır. Müfâale babını tercih edenler, âyette Allah ile Mûsâ'nın karşılıklı va'dleşmesini vurgulamışlardır. Buna göre Allah, Mûsâ'yı onurlandırmak için dağda buluşmayı va'detmiş; Mûsâ ise Rabbinin emriyle dağa gitmiştir. Araplarda “طَارَقْتُ” örneğinde olduğu gibi, fiiller genellikle yalnızca konuşan kişi üzerinden tahsis edilir. Bu bağlamda “وَعَدْنَا” kullanımı, fiilin Allah'ın va'detmesi anlamını yansıtır. Bu kıraâtı tercih edenlerin hücceti, Arapların kullanımındaki bu ve benzeri ifadelerdir.¹¹⁵

Başka bir örnekte, “وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا”¹¹⁶ âyetindeki “حَاشَ” ifadesini Ebû Amr “حاشا” şeklinde elif ile okur. Onun hücceti, Araplardaki “حَاشَاكَ” ve “حَاشَاكَ” kullanımlarıdır. Diğer imamlar ise tüm Mushaflarda bu şekilde yazıldığı için “حَاشَ” kırâatini tercih etmişlerdir.

¹¹⁰ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 170; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 309.

¹¹¹ Sebe' 34/3.

¹¹² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 581.

¹¹³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 32; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 411.

¹¹⁴ el-Bakara 2/51.

¹¹⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 96; Habeş, *el-Kırâatü'l-mütevâtira ve eseruhâ*, 142.

¹¹⁶ Yûsuf 12/31.

Kisâi'den aktarılan bir rivâyete göre, İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında da bu şekilde yazılıydı.¹¹⁷ Ebû Amr, Araplarda yaygın olan bu kullanımı, resmî'l-Mushaf'a tercih etmiştir.

1.3.3.5. Şiir

Arap edebiyatında Câhiliye ve ilk dönem İslâm şiiri, tercih edilen sahîh kırâatlerin açıklanması, desteklenmesi ve müdafaasında başvurulmuş önemli bir dilsel hüccettir. Nitekim sahâbe ve tâbiînden, Kur'ân'ın garîb lafızları ile müşkil ifadelerinin açıklanmasında dil ve şiirle istişhâd edildiğini gösteren çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bu bağlamda İbn Abbâs'ın "Şiir, Arab'ın divanıdır. Allah'ın Arap diliyle indirdiği Kur'ân'dan bir lafzın anlamı kendilerine kapalı kaldığında divanlarına başvurur ve o lafzın bilgisini oradan ararlardı."¹¹⁸ sözü, şiirin Kur'ân dilini anlamada başvurulmuş temel istişhâd kaynaklarından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışın bir yansıması olarak şiir, Garîbü'l-Kur'ân, Me'ânî'l-Kur'ân ve Mecâzü'l-Kur'ân türündeki lügavî tefsir eserlerinde ihticâc amacıyla yaygın biçimde kullanılmıştır.¹¹⁹

Örneğin Ebû Amr, Bakara 54 ve 67 ile Âl-i İmrân 160. âyetlerde geçen "يَأْمُرُكُمْ", "بَارِكُمْ", "يَنْصُرُكُمْ" ve "يَنْصُرُكُمْ" kelimelerinde, bir kelimedede art arda gelen iki aynı hareketin telaffuzunun dile ağır gelmesi nedeniyle bir rivâyete göre ikinci harfi ihtilâs¹²⁰ ile, diğer bir rivâyete göre ise iskân/tahfîf¹²¹ ile "بَارِكُمْ", "يَأْمُرُكُمْ" ve "يَنْصُرُكُمْ" şeklinde okumuştur. Hüccet olarak, bir şiirde geçen "إِذَا إِعْوَجَجْنَ قُلْتُ صَاحِبُ قَوْمٍ": Onlar yoldan çıktıklarında derim ki: Arkadaş! Yola gel." ifadesindeki "صَاحِبُ" kullanımı esas alınmıştır. Bu örnekte, hareketin çokluğu nedeniyle telaffuz kolaylığı, vezin ve ses uyumu gözetilmiş olup, doğrusu "إِذَا إِعْوَجَجْنَ قُلْتُ يَا صَاحِبُ/صَاحِبُ أَقْبِلْ" şeklindedir.¹²²

¹¹⁷ Ezherî, *Me'âni'l-kırâat*, 2/46; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 359.

¹¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Îzâhul-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Dimeşk: Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971), 1/62, 100; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/222; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/265; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/294; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/67.

¹¹⁹ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

¹²⁰ İhtilâs, hareketin üçte birini terk edip üçte ikisini okumak, yani harekeyi hızlıca okuyup geçmektir. bk. Recep Koyuncu, *Kırâat İlmî Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveyiszade Vakfı Yayınları, 2021), 181.

¹²¹ Tahfîf, kavramının birçok anlamı vardır. Buradaki anlamı, kolaylık açısından kelimenin ortasındaki hareketin hafifletilmesi ya da harekeli hemzenin kendisi ile kendi cinsinden bir med harfi arasında beyne beyne sesiyle okunması şeklindedir. bk. Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 73.

¹²² Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân el-Hârisî, *el-Kitâb (Kitâbü Sîbeveyh)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhîre: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 4/202-203; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 97.

Öte yandan Kur'ân'daki “جَبْرِيلَ” kelimelerinin okunuşunda imamlar arasında ihtilâf söz konusudur. Nâfi‘, İbn Âmir, Ebû Amr ve Hafs, cîm ve râ harflerini kesra ile “جَبْرِيلَ” şeklinde okumuşlar ve bunu şu şiirle hüccetlendirmişlerdir: “وَجَبْرِيلَ رَسُولُ اللَّهِ فِينَا - وَرُوحُ الْقُدُسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءٌ”. Hamza ve Kisaî ise bu kelimeyi “جَبْرِيلَ” şeklinde cîm ve râ'nın fethasıyla hemzeli olarak okurlar ve tercihlerini şu şiirle temellendirirler: “لَنَا مِنْ ... شَهِدْنَا فَمَا تَلَقَّى مَدَى الدَّهْرِ إِلَّا جَبْرِيلَ أَمَامَهَا”. Ayrıca İbn Kesîr, kelimeyi cîm'in fethası ve râ'nın kesrasıyla “جَبْرِيلَ” şeklinde; Ebûbekir Şu'be (öl. 193/809) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708) “جَبْرِيلَ” şeklinde okumuşlardır.¹²³

Şiirin kırâatlerin dilbilimsel açıdan temellendirilmesinde hüccet olarak kullanılması, sahîh kırâatlerin dilsel meşruiyetini pekiştirmekte ve bu yönüyle Kur'ân'ın Arabîlik vasfını doğrudan teyit etmektedir.¹²⁴

1.3.3.6. Arap lehçeleri

Lehçesel farklılıklar hem usule hem de ferşe yönelik kırâat tercihlerinin temellendirilmesinde önemli rol oynamaktadır.¹²⁵

Örneğin, “وَلَيْسَتَيْنِ”¹²⁶ âyetindeki “وَلَيْسَتَيْنِ” kelimesini Hamza, Kisaî, Hafez ve Ebûbekir Şu'be “وَلَيْسَتَيْنِ” şeklinde müzekker; diğerleri ise müennes yapıda (وَلَيْسَتَيْنِ) okumuşlardır. Bu kırâat farkı, Arap lehçelerindeki kullanımla ilgilidir; zira “السَّبِيلَ” kelimesi Araplarda hem müzekker hem de müennes olarak kullanılır ve Kur'ân'da bu iki kullanım da mevcuttur.¹²⁷ Bu kelimeyi Hicâz ehli müennes;¹²⁸ Temîmliler ise müzekker kabul etmiş;¹²⁹ dolayısıyla müzekker vechini okuyanlar, Temîm lehçesini hüccet edinmişlerdir.

Benzer şekilde, Kur'ân'daki¹³⁰ “أَفَ” lafzının telaffuzunda lehçelere bağlı farklılıklar görülür: Yemen lehçesinde fâ harfî kesralı ve tenvinli (أَفَ), Hi'câz lehçesinde kesralı ve tenvinli ya da tenvinsiz (أَفَ) ve Kays lehçesinde tenvinsiz ve fethalı (أَفَ) okunmaktadır.¹³¹ İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ya'kûb kelimeyi “أَفَ”; Nâfi, Ebû Cafer (öl. 130/747) ve Hafs “أَفَ”; diğer kırâat

¹²³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/180; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 107.

¹²⁴ Cihat Çelik, “Kırâatlerin Değerlendirilmesinde Câhiliye Şiirlerinin Rolü”, *Journal of The Near East University Islamic Research Center* 12/1 (30 Haziran 2026), 326.

¹²⁵ Hatipoğlu, “Kırâat İlminde Hüccet Olgusu: Naklî ve Lügavî Temellendirme”, 313.

¹²⁶ el-En'âm 6/55.

¹²⁷ Müennes kullanımı için bk. el-A'râf 7/45; Yûsuf 12/108; müzekker kullanımı için bk. A'râf 7/146.

¹²⁸ Onlar الصراط - الطريق - السبيل - الزقاق - السوق - البر - الشعير - التمر - البسر - الذهب kelimelerini müennes kabul ederler ve bu isimlerin fiillerini, sıfatlarını ve bu isimlere dönen zamirleri de müennes kullanırlar.

¹²⁹ Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a (Kâhire: Meketbetü'l-Hâncî, 1411/1990), 1/18; Ahmet Hasan Zeyyât, *Mecelletü'r-risâle* (Kâhire: y.y., 1401-1981), 24-25.

¹³⁰ el-İsrâ 17/23; el-Enbiyâ 21/67; el-Ahkâf 46/17.

¹³¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Lügâtü'l-Kur'ân*, thk. Câbir b. Abdillâh es-Serî (b.y.: y.y., 1435/2014), 80.

imamları ise “أَفَ” şeklinde okumuşlar ve tercihlerini lehçesel kullanımlara dayandırmışlardır.¹³²

1.3.4. Resmü'l-Mushaf

Bu hüccet türünde kırâat vechi, Mushaflarda yazıldığı şekil veya Şam, Basra ya da Medine Mushaflarından birinin hattına uygunluğu ile delillendirilir. Atıflarla ilgili kırâat farklılıklarında genellikle yerel Mushaf hatları esas alınmaktadır.

Örneğin, “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ”¹³³ âyetinin başındaki vâv edatını İbn Âmir, Şam Mushaf'ında yazılmadığı gerekçesiyle okumamıştır. Ona göre, anlam olarak da bu âyetin öncesiyle bağlantısı yoktur. Buna karşılık diğer imamlar, âyetin öncesiyle bağlantılı olduğunu ve yerel Mushaflarda vâv'lı yazıldığını dile getirmişler ve okuyuşlarını bu hüccet ile temellendirmişlerdir.¹³⁴

Bir diğer örneğe göre, Fâtiha sûresinde “الصِّرَاطُ” ve “صِرَاطُ” kelimelerindeki sâd harfini İbn Kesîr sîn ile; Hamza işmâmla, Kisâî, sâd ve sîn vechiyle diğer imamlar ise sâd ile okumuşlardır. Sâd vechini tercih edenlere göre, bu kelime Mushafların tamamına sâd ile yazılmıştır.¹³⁵

1.3.5. Tefsir

Kırâat imamları, okuyuşlarını kimi zaman âyetin anlamı ve siyak-sibak ilişkisi, kimi zaman ise nüzul sebebi ve tefsirde öne çıkmış sahâbe ile Tâbiîn görüşlerine dayanarak temellendirmişlerdir. Bu bağlamda, dirâyet ve rivâyet boyutlarıyla tefsir, ihticâc literatüründe başvuru aklı ve naklî hüccetler arasında önemli bir konuma sahiptir.

Örneğin, “كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ” / *Hayır! Doğrusu siz çabucak gelip geçeni seviyorsunuz, âhireti ise bir yana bırakıyorsunuz.*¹³⁶ ifadesinde geçen “تُحِبُّونَ” ve “تَذَرُونَ” fiillerini İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir, müzekker gâib sîgasında yâ ile okumuşlardır. Onların hücceti, aynı sîganın âyet öncesinde de kullanılmış olmasıdır. Diğer imamlar ise, muhatab sîgayı tercih ederek “تُحِبُّونَ” ve “تَذَرُونَ” şeklinde okumuşlardır.¹³⁷ İhticâc örneklerinde Hicâz ehlinin genelde yâ'lı; Kûfe ehlinin de tâ'lı kullanımları tercih ettiği görülmektedir.

¹³² İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 597; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/307.

¹³³ el-Bakara 2/116.

¹³⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/202-203; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/138.

¹³⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 80.

¹³⁶ el-Kiyâmet 75/20-21.

¹³⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 357; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/345-346; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 641.

Benzer şekilde, “فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ”¹³⁸ âyetinde “بِمَوَاقِعِ” lafzını Hamza ve Kisaî, tekil olarak “بِمَوْقِعٍ” şeklinde; diğerleri ise çoğul biçimde okumuşlardır. Çoğul okuyanlar, lafzı “yıldızların düştüğü yer veya zaman” olarak yorumlamış ve bunu, İbn Abbâs’ın şu beyanı ile hüccetlendirmişlerdir: “مَوَاقِعِ النُّجُومِ” Kur’ân’ın nüzulüdür; o, yeryüzüne âyet âyet inen yıldızlar gibidir. Bu lafzın çoğul olması, Kur’ân’ın uzun sürede indirilmiş olmasındandır.”¹³⁹

“مَوْقِعٍ” vechini tercih edenler ise kelimenin mastar olduğunu, tekil veya çoğul biçimde kullanılabileceğini vurgulamış; bunu, İbn Mes’ûd’un okuyuşu ve “مَوْقِعِ النُّجُومِ”, Kur’ân’ın muhkemliğidir.” fikriyle temellendirmişlerdir.¹⁴⁰ Bazı âlimler ise, Kur’ân’ın dünya semasına tek seferde indirilmiş olmasını (inzâl), tekil okuyuşları için hüccet kabul etmişlerdir.¹⁴¹

1.3.6. Özel Hüccetler

Bu tür hüccetler, sahihliği tespit edilmiş kırâat vecihlerinin tercih edilmesinde öznel bir değer taşır ve ancak tercih sahibi için bir teşvik unsuru kabul edilebilir.¹⁴² Bu bağlamda sadık rüya, manevî bir dayanak; telaffuz kolaylığı, lisanî bir hafiflik; sevap düşüncesi ise taabbudî bir motivasyon amacıyla ilişkilendirilebilir.

Sadık rüya: Kur’ân’da geçen “جَبْرِيلَ” kelimesinin farklı kırâatlarla okunduğu daha önce zikredilmişti. Bu kelimeyi, cîm’in fethası ve râ’nın kesrasıyla “جَبْرِيلَ” şeklinde okuyan İbn Kesîr, tercihini gördüğü bir rüya ile hüccetlendirmiş ve şöyle demiştir: “Rasûlullah’ı rüyamda gördüm, bana (bu kelimeyi) “جَبْرِيلَ” şeklinde okuttu. Artık ben yalnızca bu şekilde okurum.”¹⁴³

Telaffuz kolaylığı: Kur’ân’da geçen “عَلَيْهِمْ”, “لَدَيْهِمْ” ve “إِلَيْهِمْ” gibi kelimelerin okunuşunda ihtilâf söz konusudur. Buna göre Hamza ve Ya’kûb, hâ’yı dammeli ve mîm’i sâkin (إِلَيْهِمْ, لَدَيْهِمْ, عَلَيْهِمْ); İbn Kesîr, Kâlûn ve Ebû Ca’fer, hâ’nın kesrası, mîm’in dammesi ve sıla ile (إِلَيْهِمْو, لَدَيْهِمْو, عَلَيْهِمْو); diğerleri ise hâ’nın kesrası ve mîm’in iskanı ile (عَلَيْهِمْ) şeklinde okumuşlardır.

¹³⁸ el-Vâkıa 56/75.

¹³⁹ Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 1412/1991, 3/51-52; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 697.

¹⁴⁰ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 697.

¹⁴¹ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/166.

¹⁴² Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 412.

¹⁴³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 107. Kurtubî ise şu rivâyeti paylaşmıştır: “Hz. Peygamberi uykumda “جَبْرِيلَ” ve “مِيكَائِيلَ” kelimelerini okurken gördüm ve artık onları bu şekilde okumaktan asla vazgeçmeyeceğim.” bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/37; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Âlî b. Âdil en-Nu’mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Ma’vad (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 2/311; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed Ma’vad ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1997), 1/285.

“عَلَيْهِمْ” şeklinde okuyanların hücceti, kelimenin aslına riâyettir. “عَلَيْهِمْ” okuyanlar dile ağır geldiği için sonunu uzatmazlar, ancak aslından sapmamak için hâ’yı dammeli telaffuz ederler. “عَلَيْهِمْ” okuyanlar ise telaffuz kolaylığını gözeterek vâv’sız ve kesralı vechi tercih etmişlerdir. Ayrıca Hamza ve Kisâî, “عَلَيْهِمْ” kırâatini aslına uygunluk ile; Ebû Amr da “عَلَيْهِمْ” kırâatini telaffuz kolaylığı ile hüccetlendirmiştir.¹⁴⁴

Sevap düşüncesi: Fâtiha sûresinde “مَالِكٍ” vechini “مَلِكٍ” vechine tercih edenler, okuyuşlarını, bir harfin (elifin) ziyadesiyle sevabın artacağı anlayışına dayandırarak temellendirmişlerdir.¹⁴⁵

Kaynaklar çerçevesinde hüccet çeşitlerini daha da çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, meselenin anlaşılmasını sağlamak ve konunun sınırlarını belirginleştirmek amacıyla sunulan örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz. İncelenen kaynaklar, ilk dönem ihticâc eserlerinin ağırlıklı olarak yedi kırâat üzerine inşa edildiğini, diğer kırâatlerin ise yalnızca son dönem ihticâc kitaplarında ele alındığını göstermektedir. Ayrıca literatürde ferî kırâatlerin sûre ve âyet sırası gözetilerek sistemli biçimde temellendirildiği, buna karşılık usûl kapsamındaki fonetik uygulamaların müstakil ve bütüncül bir yaklaşımla incelenmediği anlaşılmaktadır. Fonetik uygulamaların ihticâcında daha çok dilsel, sınırlı ölçüde naklî delillere başvurulmuş, aklî deliller ise oldukça sınırlı kalmıştır. Bu tespitler, ilgili bölümde fonetik uygulamaların hüccet kriteri çerçevesinde ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

¹⁴⁴ Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 1/113; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 80-82.

¹⁴⁵ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 78.

İKİNCİ BÖLÜM

2. Temel Meseleleriyle Fonetik Olgusu

İnsanın gözüne, kulağına, aklına ve kalbine aynı anda hitap eden Kur’ân-ı Kerîm, dil ve üslup açısından eşsiz bir değer taşır. Hz. Peygamber’in zihnine ve kalbine lafız ve mana olarak ilkâ edilen Kur’ân, onun tarafından beşerî ses ve lafız kalıplarıyla telaffuz edilen ilâhî bir kelâmdır.¹⁴⁶ Bu kelâmda yer alan hiçbir kelime, harf ya da hareke afakî değildir. Âyetlerdeki kelime düzeni, kelimelerdeki harf tertibi ve bu harflerin ses karakterleri, Kur’ân’ın özgün üslubunu şekillendirir. Bu bağlamda, Kur’ân’ın ses sistemi hem musiki değeri hem de manaya delâleti bakımından mucizevî bir nitelik arz eder.

Dilbilimin bir alt dalı olan fonetik, dil seslerinin oluşumu, hususiyetleri, sınıflandırılması ve algılanma süreçlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Konuşma sesini yapısal ve işlevsel yönleriyle ele alan fonolojiyle birlikte değerlendirildiğinde, anlam taşıyan kelime ve ifadelerin aktarımını mümkün kılan bir ses sistemi ortaya çıkar. Bu sistem, sağlıklı ve etkili iletişimin temelini teşkil eder.

Kur’ân’ın orijinal Arapça metninin telaffuz keyfiyetini, bu bağlamda harflerin müfred ve terkip halindeki ses özelliklerini konu edinen Kur’ân fonetiği, Kur’ân nazımının doğru telaffuzu ve sağlıklı anlaşılması bakımından büyük önem taşır. Kırâat metodolojisi çerçevesinde ele alınacak bu mesele, kırâat farklılıklarıyla birlikte bu bölümün esasını teşkil etmektedir. Konuya geçmeden önce Arap dili bağlamında seslerin niteliklerini, bunların üretilme, iletilme ve algılanma süreçlerini inceleyen ve dilbilimin bir alt dalı olan fonetiğin işlevsel dil bağlamında genel hatlarıyla değerlendirilmesi uygun görülmektedir.

2.1.1. Dil

İnsanı yaratıp yeryüzünde halife kılan Allah Teâlâ,¹⁴⁷ onu irade, his, düşünce ve konuşma gibi kabiliyetlerle donatarak diğer canlılardan üstün bir konuma yerleştirmiştir. İnsanın zihnî tasavvurlarını, duygu ve düşüncelerini ifade edebilmesi; yaratıcısıyla ve diğer insanlarla iletişim kurabilmesi, ayrıca şahsiyetini, dinini ve yeryüzündeki varlığını inşa edebilmesi için dil bir vesile kılınmıştır. İnsanın ve toplumların varoluş serüveninin mihrakında

¹⁴⁶ Hidayet Aydar, “Kur’an ve Tercüme (Göksel Âlemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme)”, *Diyanet İlmî Dergi Kur’an Özel Sayısı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 516.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/30; el-En’âm 6/165; el-A’râf 7/69; Yûnus 10/14 vd.

dil vardır; bu nedenle insanı dilden, dili de insandan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Tarihî süreç içerisinde değişen, gelişen ve kimi zaman işlevini yitirebilen dil, bu yönüyle birçok özgün bilimsel araştırmaya konu olmuştur.

Genel anlamıyla dil (اللسان/اللغة), “anlam taşıyan her şey” veya “kaynak ile alıcı arasında iletişimi ve düşüncenin aktarımını sağlayan bir araç” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴⁸ Bu çerçevede dil, yalnızca sözlü iletişimle sınırlı olmayıp jest ve mimikler, trafik işaretleri, sesli uyarılar, çeşitli semboller ile görsel ve işitsel nitelikteki diğer iletişim unsurlarını da kapsayan geniş bir kavram alanına sahiptir.¹⁴⁹ Literatürde yer alan bazı tanımlar ve bunlara ilişkin değerlendirmeler şu şekildedir:

Arap dilbilimcilerden İbn Cinnî dili, her toplumun istek, gaye ve ihtiyaçlarını ifade ettiği sesler bütünü olarak tanımlar.¹⁵⁰ Bu yaklaşımda dilin fonetik yönü öne çıkmakta ve onun sosyal iletişimdeki işlevi vurgulanmaktadır. Buna göre dil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal kimliğin de bir yansımasıdır.

Üsmendî’ye (öl. 552/1157) göre dil, belirli anlamlara delâlet etmek üzere, harflerin özel bir düzene tabi tutulmasıyla oluşan sistemdir.¹⁵¹ Bu tanımda sözdizimi ve lafzî yapı ön plana çıkmakta; dillerdeki anlam farklılıkları harflerin düzenleniş biçimine dayandırılmaktadır.

Süyûtî’nin İbn Hâcib’den (öl. 646/1249) aktardığı tanıma göre dil, herhangi bir mana için ihdas edilen lafızların bütünü olup,¹⁵² bu tanımda lafız ile anlam arasındaki delâlet ilişkisi esas alınmaktadır.

Abdülkâdir Bedrân’ın (öl. 1346/1927) dil kavramına yaklaşımı, psikolojik manalara delâlet eden lafızlar, şeklindedir.¹⁵³ Bu tanıma göre dil, düşünce ve duygu dünyasını ifade eden bir araç olarak görülür; anlam, düşünce ve lafız arasında bütüncül bir ilişki kurulur.

Dili, gerçek dünyanın kanunlarına bağlı olmayan, yapay bir dünya kurma ve tabiata tarihi katma imkânı veren, ses-anlam bütünlüğüyle nedensiz olan, insan faaliyetinin seslerden örülü görüntüleri şeklinde tasvir eden Karaağaç, insanı bir tarihe sahip kılan ana etmenin dil olduğunu söylemiştir. Ona göre insan faaliyeti ilim, düşünce ve dil üçlüsünün bir

¹⁴⁸ Mahmûd Fehmî Hicâzî, *’İlmü’l-lügati’l-’Arabiyye* (Kâhire: Dâru Garîb, ts.), 10.

¹⁴⁹ Mario Pei, *Üsûsü’l-’ilmi’l-lüga*, çev. Ahmed Muhtâr Ömer (Kâhire: Âlemü’l-Kütüb, 1419/1998), 35.

¹⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

¹⁵¹ Ebü’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü’t-Türâs, 1412/1992), 34.

¹⁵² Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ’ulûmi’l-luga ve envâ’ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1998), 1/12.

¹⁵³ Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ Bedrân ed-Dûmî, *el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1401/1981), 170.

görüntüsüdür.¹⁵⁴ Bu anlayışta dil, insanı tarihselleştiren ve kolektif hafızayı inşa eden temel unsur olarak öne çıkar.

Söz konusu tanımlardan hareketle dil; bilgi, duygu ve düşüncelerin aktarılmasını, düşünce, istek ve yönelimlerin ifade edilmesini ve iletilmesini sağlayan; lafzî ve manevî boyutları bulunan, insanı ve toplumu yansıtan; gramatik yapısı ve tipolojik özellikleri bakımından farklılıklar gösteren, kurallı ve sistematik en etkili paylaşım ve iletişim aracıdır.

2.1.2. Dilin kaynağı

İnsanın varoluş serüveninin başlangıç noktasında varlık bulan dil, insan ve tarihten ayrı düşünilemeyen bir hakikattir. Zira o, bir topluluğu topluma dönüştürür; insanı, geçmişle geleceği birbirine kenetleyen tarih ve kültür zincirinin bir halkası durumuna getirir. Dolayısıyla dil, insanda insanî olanın; tarihte kültürel olanın taşıyıcısıdır. Bir toplumun yaşam felsefesi, dünya görüşü, gelenek ve görenekleri, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları gibi pek çok özelliği, o toplumun diline yansıyor rahatça izlenebilir. Dili kalıcı kılan ve onu tarihî bir olgu haline getiren şey ise, yazıdır.

İlk insanın Allah tarafından yaratılarak donanımlı bir şekilde dünyaya gönderildiğine inanmayan Batılı âlimler için dilin kaynağı konusu bir muammadır. Onlar bu belirsizliği, yazılı kaynaklara çok geç ulaşılması ve yazıdan önceki tarih diliminin karanlıkta kalmasıyla ilişkilendirirler. Buna rağmen dilin ortaya çıkışı hakkında çeşitli varsayım ve görüşler öne sürmüşlerdir.

Örneğin bazı Batılı yaklaşımlarda dilin kökeni, ses taklitlerine dayandırılmıştır (bow-wow teorisi). Bu görüşe göre kelimeler, doğadaki ve hayvanlardaki seslerin taklit edilmesiyle ortaya çıkmıştır; havlamak, miyavlamak, şırıltı, cıvıltı gibi ifadeler tüm dillerde görülen bu ortak eğilimin izlerini taşır.¹⁵⁵ Pooh-pooh teorisi, dilin duygusal tepkiler sırasında çıkan ünlemlerden;¹⁵⁶ yo-he-ho teorisi, iş sırasında kullanılan ritmik seslerden;¹⁵⁷ la-la teorisi ise müzik ve ritimden doğduğunu savunur.¹⁵⁸ Ding-dong teorisi de ses ile anlam arasında doğal bir

¹⁵⁴ Günay Karaağaç, *Dil, Tarih ve İnsan* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 17.

¹⁵⁵ Örneğin, miyav-lamak kelimesinin karşılığı Almancada miau-en; Fransızcada miau-ler, Arapçada ise مواء/مؤء şeklinde. bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 96; Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 51.

¹⁵⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 96-97; Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 52; Caner Kerimoğlu, “Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, *Dil Araştırmaları Dergisi* 18 (2016), 51.

¹⁵⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/97; Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 52-53; Kerimoğlu, “Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, 52.

¹⁵⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/97; Kerimoğlu, “Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, 51.

uyum bulunduğunu ileri sürer.¹⁵⁹ Bunun dışında bazı görüşler dili sonradan öğrenilen bir yeti olarak görürken, bazıları onun fitrî olduğunu, evrimsel bir süreçte mimik ve içgüdüsel seslerden başlayarak sembolik bir yapıya ulaştığını kabul eder.¹⁶⁰

Batı dünyasında, dil olgusunu kuşatamayan ve delilsiz öne sürülen bu yaklaşımlar, dilin kaynağı problemine kesin bir çözüm getirebilmiş değildir. Bununla birlikte, dilin bazı unsurlarını açıklamaya ve gelişimini anlamaya yönelik sağladığı kısmi katkılar da tamamen göz ardı edilemez.

Müslüman âlimler ise, Kur'an'a ve mütevâtir rivâyetlere dayanarak, dilin ilk insanla birlikte var olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu çerçevede, dilin kaynağına dair aklî ve naklî delillerle desteklenen çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Bu teoriler, dilin tevkîfî, ıstılâhî ve tevakkufî oluşu etrafında üç ana yaklaşımda şekillenmektedir.

Tevkîfiyet teorisi: Dilin vahiy kaynaklı olduğu ve doğrudan Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretildiği fikrine dayanır. Bu teori nakle dayandırıldığı için, görüşler içerisinde en güçlü olanı ve en çok tercih edilenidir. Nitekim Kur'an'da zikredilen “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” / *Ve Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti.*¹⁶¹ âyeti, varlıkların isimleri ile dilin kaynağının ilahî öğretime dayandığının en büyük delili görülmüştür. İbn Abbas'a göre Allah, Hz. Âdem'e günlük hayatta kullanılan her türlü kelimeyi; insanların, zürriyetinin, hayvanların, yemek kaplarına kadar ihtiyaç duyulan her türlü nesnenin ismini ve hayatını idame ettirmesi için gerekli fiilleri tek tek öğretmiştir. Bu ise dili vazedenin insanlar değil Allah olduğunu ve dil bilgisinin Hz. Âdem'e vahiy yoluyla ulaştığını göstermektedir.¹⁶²

“الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” / *Rahmân, (Hz. Peygamber'e) Kur'an'ı (okumayı) öğretti, insanı yarattı, ona beyânı (konuşma ve anlatma yeteneğini) öğretti.*¹⁶³ âyeti bu düşünceyi destekleyen, konuşma ve okuma yetisini vahiyle buluşturan delillerdendir. Keza Alâeddîn es-Semerkindî'nin (öl. 539/1144) zikrettiği bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ, Âdem'i yaratmadan iki bin yıl önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini

¹⁵⁹ Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 52; Kerimoğlu, “Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, 51.

¹⁶⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 99.

¹⁶¹ el-Bakara 2/31.

¹⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelih*, thk. Mahmûd Fecâl (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 34-35.

¹⁶³ er-Rahmân 55/1-4.

okumuştı. Melekler bunu duyduklarında ‘Bu sûreleri okuyacak olan ümmete ne mutlu!’ dediler.”¹⁶⁴

Başka bir rivâyete göre, Arap ve Süryani yazıları başta olmak üzere tüm dilleri ilk defa yazıya geçiren Hz. Âdem’dir. O, bu yazıları ölümünden üç yüz yıl önce kil üzerine yazmış ve pişirmiştir. Daha sonra yeryüzünü tufan vurduğunda, her kavim kendi yazılı metnini bulmuş ve yeniden yazmıştır. Bu süreçte Hz. İsmail de Arap yazısını bulmuştur. İbn Abbas’tan nakledilen şu beyan bu bilgiyi teyit etmektedir: “Arap yazısını ilk defa Hz. İsmail ortaya koymuş, kendi telaffuzu ve konuşma tarzına uygun olarak düzenlemiştir.”¹⁶⁵

Bu rivâyetler, konuşma, Kur’ân okuma ve yazma yetilerinin insana has kılındığını ve dilin tevkîfî olduğunu göstermektedir.

Dilin ve ilmin zabtını ve naklini mümkün kılan yazının da vahiy kaynaklı olduğu fikri, şu âyetlerle temellendirilebilir: “إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ / Oku! Kalemle yazmayı öğreten, insana bilmediği şeyleri öğreten Rabbin, sonsuz kerem sahibidir.”¹⁶⁶, “ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ / Nûn, kalem ve yazdıklarına yemin olsun!”¹⁶⁷

Nitekim yazının önemini vurgulama adına Arap edipler de şöyle demiştir: “Kalem, iki dilden biridir; dilin ifadesindeki zarafeti bilen herkes, kalemin ifadesindeki zarafet sayesinde tanınır.”¹⁶⁸, “Kalem, söz ordularını hazırlayan bir araçtır; iradeye hizmet eder, hiçbir zaman fazla çalışmaktan yorulmaz. Durduğunda sessiz kalır; hareket ettiğinde yeryüzünde yürür gibi konuşur. Onun beyazlığı karanlık, siyahlığı ise aydınlıktır.”¹⁶⁹ Bu ifadeler ile, dil ve kalem arasındaki tamamlayıcı ilişki yansıtılmakta; yazının açıklayıcı ve kalıcı gücüne, estetik ve dinamik yönüne dikkat çekilmektedir.

Mu‘tezile’den kelâm ve dil âlimi Câhiz, ilahî öğretimin sadece ismen değil delâlet ettiği manalarla birlikte gerçekleştiğini söylemektedir. Ona göre bir lafız, mana içermedikçe isim olamaz. Manasız bir söz, içi boş bir zarf gibidir. Ya da lafız bir beden ise mana da o bedenin içindeki ruhtur ve birbirinden ayrı olması mümkün değildir.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-’ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Matbaatü’l-Dûhati’l-Hadîse, 1404/1984), 1/390.

¹⁶⁵ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-lugati’l-’Arabîyye ve mesâilihâ ve sünenü’l-’Arab fî kelâmihâ*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Kâhire: y.y., 1418/1998), 15; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/377; Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/293.

¹⁶⁶ el-Alak 96/3-5.

¹⁶⁷ el-Kalem 68/1.

¹⁶⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân* (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/34.

¹⁶⁹ İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvi* (b.y.: y.y., ts.), 5.

¹⁷⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Rasâilü’l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1384/1964), 1/262.

Kûfe dil mektebine mensup ve dil sahasında otorite kabul edilen İbn Fâris (öl. 395/1004) ise tevkîfiyet teorisine yöneltlen itirazlara karşı, dilin bir anda ve bütün unsurlarıyla ortaya çıkmadığını belirtir. Ona göre Allah, Hz. Âdem'e ihtiyaç duyduğu kadar dil öğretmiş; bu bilgi zamanla ve ilahî irade doğrultusunda peygamberler aracılığıyla gelişerek Hz. Muhammed'e kadar ulaşmıştır. Allah ona, kendisinden önceki hiçbir peygambere vermediği kadar dil bilgisi ve ifade gücü bahsetmiştir. Böylelikle dil, onunla mükemmelleşmiş ve nihai halini almıştır.¹⁷¹ Bu yaklaşım, dilin tarihsel gelişimini vahiy eksenli ve peygamberler vasıtasıyla gerçekleşen tedricî bir süreç olarak değerlendirmektedir.

İbn Hazm (öl. 456/1064) ise başlangıçta insanlara vahiy yoluyla tek bir dil öğretildiğini, zamanla ise bu dilden farklı dillerin türediğini ifade eder. Ancak Hz. Âdem'e öğretilen bu ilk dilin hangi dil olduğunu kesin olarak bilmemekle beraber, tüm dillerin en mükemmeli, en fasihi, en muhtasarı ve en zengini olduğuna inandığını belirtmiştir. Bu noktada ilk dilin Süryanice, İbranice ya da Arapça olduğunu iddia edenlere karşılık, bu dillerin başlangıçta Mudar ve Rebîa Araplarının diliyle aynı dil ailesine mensup tek bir dil olduğunu, insanların yerleşim yerlerinin değişmesiyle farklı şekillere büründüğünü, bu bağlamda coğrafyanın dilin çeşitlenmesinde ve gelişmesinde etkin role sahip olduğunu söylemiştir.¹⁷²

Bu çerçevede dilin kaynağının vahiy olduğu teorisi, başta Eş'arî ekolü olmak üzere tüm Ehl-i sünnet tarafından benimsenmiş,¹⁷³ Mu'tezile ve Zâhiriyye gibi diğer ekollerde de farklı şekillerde karşılık bulmuştur.

Istılâhiyet teorisi: Dilin insan kaynaklı olduğu şeklindeki görüştür. Bu görüş, iki temel yaklaşımdan oluşur: Birincisi, dilin bir grup bilge insanın nesnelere isim belirleyip üzerinde uzlaşmaları ve nesneleri bu isimlerle tanıtmaları sonucu oluştuğunu savunur. İkincisi ise dilin, insanların kendilerine verilen ilahî yetenek sayesinde ihtiyaçlara bağlı olarak kelime türetmeleri ve bu kelimelerle iletişim kurmaları fikrine dayanır. Bu yaklaşımdan hareketle İbn Cinnî, mezkûr âyette geçen “عَلَّمَ آدَمَ / Âdem'e öğretti.” ifadesini, “Âdem'e dil icat etme ve isimlendirme kabiliyetini verdi.” şeklinde anlamıştır.¹⁷⁴ Nitekim öğretmek, bilgiyi meydana getirmek değil, bilginin oluşmasına vesile olmaktır.¹⁷⁵

¹⁷¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 14.

¹⁷² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/31.

¹⁷³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 34.

¹⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/45-46.

¹⁷⁵ Süyûtî, *el-Müzahir*, 1/20.

İbn Cinnî'ye göre tüm dillerin tabiattaki doğal seslerden türetilmiş olması da mümkündür. Örneğin rüzgârın uğultusunu, gök gürültüsünü, suyun şırıltısını ya da kuşların cıvıltısını duyan insanlar, kendilerine Allah tarafından verilen istidatla, seslerden hareket ederek nesnelere isimler vermişler ve eylemleri anlamlandıran kelimeler üretmişlerdir. Dolayısıyla dildeki sesler ile mana arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu görüş, dilin gelişimi, çeşitlenmesi ve anlam zenginliğine katkı sağlaması bakımından kabul edilebilir niteliktedir.¹⁷⁶

Dillerin uzlaşım sonucu oluştuğu yaklaşımı, insanoğlunun başlangıçta aklî ve zihnî olgunluğa sahip olmaması, ayrıca bilgelik için uzun süreli tecrübe ve ilmî birikim gerekmesi düşüncesiyle bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. İkinci yaklaşım ise, dilin evrimsel ve değişken yapısı dikkate alındığında tek başına kaynağını açıklamada yeterli görülmemiş, bu nedenle Mu'tezile ekolünden bazı âlimlere nispet edilen bu görüş sağlam bir temele oturtulamamıştır.

Tevakkuf teorisi: Bu görüş, dilin kaynağının vahiy mi yoksa insan uzlaşması mı olduğu konusunda bir kararsızlık ve belirsizlik bulunduğunu ifade eder.¹⁷⁷ İki görüşe de eğilimi olan bazı bilginlerin dilin hem tevkîfî hem de ıstılâhî olduğu yöndeki yaklaşımları da bu kapsamda değerlendirilebilir.¹⁷⁸

Tevkîf teorisi ile ıstılâh teorisini mukayese eden İbn Cinnî, nihayetinde bu meselede kesin bir tercihte bulunmayarak tevakkuf yaklaşımını benimsemiştir. Arap dili alanındaki özgün yöntemleri ve isabetli tespitleriyle tanınan bu mümtaz âlim, dilin kaynağı meselesi üzerinde uzun süre düşündüğünü ve farklı gerekçelerin kendisini farklı sonuçlara sevk ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Arapçanın yüce, onurlu, ince ve düzenli yapısı; bünyesinde barındırdığı hikmet, hassasiyet, lafzî ve manevî güzellikler, bu dilin ilahî bir tevfiğ ve vahiy ürünü olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Nitekim dilin yapısındaki tutarlılık ve sistematik bütünlük, önceki âlimlerin bu konudaki isabetli tespitleri ile dilin Allah tarafından vahyedildiğine dair nakledilen rivayetler de tevkîf görüşünü destekleyen unsurlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte İbn Cinnî, dilin insanî uzlaşısı yoluyla ortaya çıkmış olabileceği ihtimalini de bütünüyle reddetmez. Zira önceki nesiller arasında kendilerinden daha güçlü kavrayışa sahip kimselerin bulunmuş olabileceğini kabul eder. Bu sebeple mesele hakkında

¹⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/47-48; Süyûtî, *el-İktirâh*, 35-36.

¹⁷⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, 36.

¹⁷⁸ Süyûtî, *el-Müzahir*, 1/21-23.

kesin bir hüküm vermekten kaçınarak, hangi görüş kesin delille desteklenirse onun benimsenmesi gerektiğini ifade eder.¹⁷⁹

Bu çerçevede İbn Cinnî'nin Arapçayı vahiy kaynaklı ilk dil olarak benimsediği söylenebilir. Bununla birlikte o, dillerin dinamik bir yapıya sahip olduğunu; kademeli olarak ve aşamalı bir süreçte geliştiğini, kültürel ve çevresel etkilerle şekillendiğini ve zamanla doğal bir şekilde evrildiğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım, farklı lehçe ve dillerin ortaya çıkışını açıklayan önemli bir teorik zemin sunmaktadır.¹⁸⁰

2.1.3. Dilbilim

Dilbilim (linguistics, 'ilmü'l-lüga), evrimsel, çetrefilli ve kapsamlı bir olgu olan dili konu edindiği için, tarih boyunca net bir şekilde tanımlanamamıştır. Genel bir tanıma göre dilbilim, "dil olgusunu betimsel, tarihsel ve karşılaştırmalı açılardan inceleyen; diller arasındaki ya da bir dilin alt grupları arasındaki ilişkileri araştıran; dilin işlevlerini, yöntemlerini, çeşitli sosyal sistemlerle alakasını ortaya koyan bir bilimdir."¹⁸¹ Dilbilimin alt dallarını kapsayan daha özel bir tanıma göre, "bir dilin kaynağını, mensup olduğu dil ailesini, yakın veya uzak; akraba ya da yabancı dillerle olan ilişkisini, ses özelliklerini, sözcük ve söz dizimi yapılarını, lehçelerine ait unsurları, anlamsal gelişimini ve sözlü-yazılı ifade bakımından geçirdiği gelişim sürecini tümevarımsal ve betimleyici yöntemlerle inceleyen bir disiplindir."¹⁸² Kısacası dilbilim, "dilnin genel ve özel tüm niteliklerinin bilimsel olarak incelenmesidir."¹⁸³

Klasik dönemde dilbilimle aynı anlamda kullanılan filoloji,¹⁸⁴ modern dönemde dillerin kültürü, tarihi ve edebî metinleriyle ilgilenen; eski metinlerin çözümlenmesi ve yayımlanmasına odaklanan bir disiplin olarak sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle daha çok dilin tarihsel ve metinsel boyutunu ele alır. Dilbilim ise kültürel ve tarihsel unsurlara kısmen değinse de esasen dilin yapısını ve işleyişini çok yönlü biçimde inceleyen bir bilim dalıdır.¹⁸⁵ Bununla birlikte, bireysel ve toplumsal açılardan insanı konu edinen felsefe, fizyoloji, biyoloji, anatomi,

¹⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48.

¹⁸⁰ Arap dilbilimcilere göre dilin kaynağı konusunda bilgi için bk. Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 55-182.

¹⁸¹ Ramazân Abdüttevâb, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-lüga ve menâhici'l-bahsi'l-lügavî* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417/1997), 7.

¹⁸² Subhî İbrâhîm es-Sâlih, *Dirâsât fî fikhi'l-lüga* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1479/1960), 21.

¹⁸³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 24; John Lyons, *el-Lüga ve 'ilmü'l-lüga* (Kâhire: Dâr-u Nehdati'l-Arabiyye, ts.), 1.

¹⁸⁴ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât*, 19.

¹⁸⁵ Pei, *Üsûsü'l-'ilmi'l-lüga*, 35; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *'İlmü'l-lügati'l-'Arabiyye* (Kâhire: Dâru Garîb, ts.), 31-34.

psikoloji, konuşma patolojisi, sosyoloji, antropoloji, etnoloji, tarih ve coğrafya gibi tüm ilim dalları ile ve ayrıca günümüzdeki bilgisayar ve iletişim bilimleri ile etkileşim halindedir.¹⁸⁶

Günümüzde Arap dünyasında filoloji için “فقه اللغة / fikhü’l-lüga”;¹⁸⁷ dilbilim için “علم اللغة / ilmü’l-lüga”, “علم اللسان / ilmü’l-lisân”, “علم اللغة العربية / ilmü’l-lügati’l-‘Arabiyye”, “لسانيات / lisâniyyât”, “علوم اللغة / ulûmü’l-lüga” kullanımları yaygındır.¹⁸⁸ Ayrıca ilk dönemlerde “النحو / nahiv”, cümle yapısını, kelimelerin i’râbını ve dildeki yapı ilişkilerini inceleyen; kelime ve cümleye ilişkin tüm meseleleri kapsayan dile dair en kapsamlı bilim olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁹

Bu çerçevede sözü harf, kelime ve cümle yapısı; anlam, ses ve fonksiyonel açılardan inceleyen dilbilim; sesbilim (fonetik, savtiyye, ‘ilmü’l-asvât, ‘ilmü’s-savtiyyât)¹⁹⁰, ses bilgisi (fonoloji/fonemik, dirâsetü’n-nizâmi’s-savtî, ‘ilmü’l-asvâti’l-vazîfi)¹⁹¹, biçim bilgisi (morfoloji, ‘ilmü’s-sarf)¹⁹², dizim bilgisi (söz dizimi, sentaks, ‘ilmü’n-nahv)¹⁹³, anlambilim (semantik, ‘ilmü’d-delâlet)¹⁹⁴, sözcükbilim (leksikoloji, dirâsetü’l-müfredât)¹⁹⁵, sözlük bilgisi (leksikografi, sînâ’atü’l-mu‘cem)¹⁹⁶, adbilim (onomastik, ‘ilmü’l-‘alem)¹⁹⁷, lehçebilim

¹⁸⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 14; Süleyman Cesur ve Ahmet Turan Özdemir, “Batılı Bilginler ve Müslüman Âlimlerin Dil Konusundaki Görüşleri ve Dilbilim Çalışmalarına Bir Bakış”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö14 (2024), 1002-1003.

¹⁸⁷ Hicâzî, *‘İlmü’l-lügati’l-‘Arabiyye*, 65-66.

¹⁸⁸ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât*, 19-22; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 46.

¹⁸⁹ Hicâzî, *‘İlmü’l-lügati’l-‘Arabiyye*, 59-61.

¹⁹⁰ Sesbilim (fonetik), bu çalışma ile doğrudan ilişkili olduğu için müstakil başlık altında ele alınacaktır.

¹⁹¹ Ses bilgisi (fonoloji), dilin ses yapısını ve seslerin üstlendikleri işlevleri inceler; seslerin anlamın oluşumu, değişimi ve aktarımındaki rolünü, ayrıca anlam ayırımı sağlayan ses birimlerini (fonem) ele alır. Bu sebeple “işlevsel fonetik” veya “fonemik” olarak da adlandırılır. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 61; Seyhun Topbaş ve Handan Kopkallı, “Sesbilim ve Sesbilgisi Terimleri Üzerine”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, (1994), 313.

¹⁹² Biçim bilgisi (sarf), bir dilde kelimenin yapısını inceler; kök ve ekleri, bunların birleşme biçimlerini, işlevlerini, kelime türlerini ve türeme (iştikâk) ile çekim (tasrif) özelliklerini ele alır. bk. Ali Abdülvâhid Vâfi, *‘İlmü’l-lüga* (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 8; Abdüttevâb, *el-Medhal*, 10; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 28-29.

¹⁹³ Söz dizimi (nahiv), cümle yapısını konu edinir; kelimelerin cümle içindeki dizilişini, görevlerini, birbirleriyle ilişkilerini ve cümle türlerini inceler. bk. Vâfi, *‘İlmü’l-lüga*, 9; Abdüttevâb, *el-Medhal*, 10; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 29-30; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 63.

¹⁹⁴ Anlambilim (delâlet), sesle düşünce arasındaki ilişki doğrultusunda dilin anlam yönüyle ilgilenen bir disiplindir. Kelimelerin delâlet ettiği anlamları, bu anlamların gerçek ve mecaz kullanımları arasındaki ilişkileri, anlamın zaman içerisindeki gelişimini ve bu gelişime etki eden unsurları inceler. Bunun yanı sıra eş anlamlılık, çok anlamlılık ve zıt anlamlılık gibi anlam olaylarını ele alır. Kelimelerin farklı dönemlerde geçirdiği ses ve anlam değişimlerini, bu değişimlerin sebeplerini ve sonuçlarını araştırır bk. Abdüttevâb, *el-Medhal*, 10; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 30-31.

¹⁹⁵ Sözcükbilim (dirâsetü’l-müfredât), bir dilin söz varlığını, kelimelerin kökenlerini, tarihi gelişimlerini ve semantiği inceleyen dilbilim dalıdır. Ayrıca kelimenin telaffuz keyfiyetini, içindeki vurgunun (nebr) yerini, heceleme yöntemini ve modern çağın dilinde nasıl kullanıldığını ele almaktadır. bk. Pei, *Üsûsü’l-‘ilmi’l-lüga*, 44; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 31.

¹⁹⁶ Sözlük bilgisi (sînâ’atü’l-mu‘cem), daha çok sözlük (mu‘cem) hazırlama yöntem ve tekniklerini işleyerek sözcükbilimden farklılık arz eder. bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 32; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 65.

¹⁹⁷ Adbilim (‘ilmü’l-‘alem), dillerdeki özel isimleri yapısal ve tarihsel açılardan ele alırken bazen de bir kavramın çeşitli dillerde/lehçelerde nasıl karşılık bulduğunu inceler. bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 32.

(dialektoloji, ‘ilmü’l-lehcât)¹⁹⁸, edimbilim (işaretbilim, semioloji, ‘ilmü’l-‘alâmât)¹⁹⁹, dil psikolojisi, dil sosyolojisi, filoloji ve istatistik dilbilim gibi pek çok alt dala ayrılmaktadır.²⁰⁰

Aralarındaki etkileşim sebebiyle dilbilimin bu alt dallarını kesin sınırlarla birbirinden ayırmak zordur; zira bu alanların çalışma sahaları büyük ölçüde iç içedir. Nitekim dilde ses, yapı ve anlam birbirini karşılıklı olarak etkiler. Bu nedenle söz konusu disiplinlerdeki ses ve yapı incelemeleri, metnin anlamına ulaşmada birer araç olarak değerlendirilir.²⁰¹ Bu çalışmalar, özellikle Kur’ân’daki kırâat ihtilâflarının mahiyetini, sebeplerini ve sonuçlarını anlamada önemli katkılar sunmuş; bu sebeple kırâat farklılıkları Arap dilbilimcilerinin ve müfessirlerin temel ilgi alanlarından biri olmuştur.

Peki Arap dünyasında Kur’ân’ın doğru okunması ve anlaşılmasına yönelik ilk dilbilimsel çalışmalar ne zaman ve kiminle başlamıştır?

Erken dönemlerden itibaren Arap toplumunda dil ve edebiyat, özellikle de şiir kültürü önemli bir yere sahip olmakla birlikte, İslâm öncesi dönemde sistemli dilbilim çalışmalarına ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun temel sebeplerinden biri, Arapçanın büyük ölçüde dış etkilere kapalı bir coğrafyada, kendi doğal çevresi içerisinde korunmuş ve fasih bir dil olarak varlığını sürdürmüş olmasıdır. Ancak İslâmiyet’in doğuşu ve fetihlerle birlikte Araplar farklı milletler ve kültürlerle yoğun bir etkileşim içerisine girmiştir. Bu süreçte Arapçanın saflığını koruyan dil yapısı, yabancı unsurların etkisiyle değişime uğramış; lahn olarak ifade edilen dil hataları, özellikle i’râb sisteminde kendini göstermiştir. Belirli şehir merkezleri dışında, birçok kabile dili bu tahrifattan fazlasıyla etkilenmiş; Arapçanın alışılmış ifadelerini bilmeyen Arap olmayan insanlar arasında yanlış konuşma, yanlış anlama ve ciddi iletişim problemleri ortaya çıkmıştır. Bu bozulma, yalnızca günlük konuşma dilinde değil, Kur’ân kırâatinde de önemli sorunlara yol açmıştır. Nihayet dil hassasiyetine sahip âlimler, Arapçanın temel özelliklerini korumak, dili lahnden arındırmak, Kur’ân’ın dilsel yapısını muhafaza etmek ve ilâhî metnin doğru yorumlanmasına katkı sağlamak amacıyla dil malzemesini derlemeye ve kurallı bir dil sistemi

¹⁹⁸ Lehçebilim (‘ilmü’l-lehcât), çeşitli olaylar ve etkenler bağlamında bir dilin farklı konuşma biçimlerini, dilin konuşulduğu ülkeye ya da topluluklara göre farklılık gösteren lehçelere bölünme olgusunu inceler. bk. Vâfî, *‘İlmü’l-lüga*, 7; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 32.

¹⁹⁹ Edimbilim (‘ilmü’l-‘alâmât), işaretler ve dilsel davranışlar yoluyla anlamın nasıl üretildiğini inceler; dil sosyolojisi ve dil psikolojisiyle de ilişkili olarak dilin toplumsal ve psikolojik yönlerini ele alır. bk. Abdüttevâb, *el-Medhal*, 11; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 33.

²⁰⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 24-34; Soner Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı* (Ankara: Fecr Yay., 2022), 26.

²⁰¹ Pei, *Üsüsü’l-‘ilmi’l-lüga*, 44; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 55.

oluşturmaya yönelmişlerdir. Bu bağlamda, nahiv başta olmak üzere Arap dilbilimine yönelik sistemli çalışmalar ortaya çıkmıştır.²⁰²

Haddizatında dilbilim çalışmalarının ilk tohumları, Hz. Peygamber döneminde Medine’de atılmış ve sahâbe döneminde inkişâf etmiştir. Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Hz. Peygamber ve sahâbe, dilin saf ve bozulmamış haline sahiptiler ve İslâmiyet’in yayılmasıyla birlikte artan lahn problemine karşı dili muhafaza etmek için büyük gayret gösterdiler. Nitekim Hz. Peygamber’in dil hatası yapan bir kimse için “Kardeşinizin hatasını düzeltiniz.” uyarısında bulunması;²⁰³ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in benzer şekilde dilin doğru kullanımı hususunda müdahalede ve teşvikte bulunmaları, bu duyarlılığın göstergesidir.²⁰⁴

Ne var ki, sahâbe döneminde dili tahrifattan arındırma ve koruma çabaları, çoğunlukla sözlü ikaz ve öğretim şeklinde olmuş; bu nedenle kalıcı bir çözüm sağlanamamıştır. Buna karşın, sonraki dönemde Kûfe, Basra ve Medine dil ekollerinin bânisi olan tâbiîn nesli, bu birikimi devralarak dilbilimsel çalışmalarını sistematik hale getirecek ve çok sayıda telifte bulunacaktır.²⁰⁵

Öte yandan Hz. Ali döneminde dili standartlaştırmaya yönelik çalışmalar, dilbilimin ilk sistematik adımları olarak değerlendirilebilir. Nitekim o, Arap dilinin gramer esaslarına dair temel çerçeveyi ortaya koyan ve kelime türleri ile dilin yapısına ilişkin ilk tasnifleri yapan kişidir. Arap nahvinin esaslarını sistematize eden ilk dil âlimi Ebû'l-Esved ed-Düelî, bu ilmi Hz. Ali'den aldığını şöyle ifade etmiştir: “Mü'minlerin emiri Ali bin Ebî Talib'in yanına girdim, elinde bir kâğıt parçası gördüm; dedim ki: 'Bu nedir ey Mü'minlerin emiri?' Şöyle dedi: 'İnsanların konuşmalarını mülâhaza ettim ve bu Kızılılarla (yabancılarla) kurulan ilişkilerden dolayı dillerinin bozulduğunu gördüm.’²⁰⁶ Bu nedenle onların müracaat edebileceği ve güvenebileceği bir şey (sistem) koymak istedim. Sonra kâğıdı bana verdi, içinde şöyle

²⁰² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhiç ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebülfazl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 11; İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *Kitâbü'l-İber (Târihu İbn Haldûn)* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 1/474-475; Hamed b. Muhammed er-Râikî s-Saîdî el-Mâlikî Hamed b. Muhammed, “Üsûlü 'ilmi'l-'Arabiyye fi'l-Medîne”, ed. Abdülazîz b. Bâz, *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvera* 38/105-106 (ts.), 323-324.

²⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/477; Müttakî Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 1/611.

²⁰⁴ Suhârî, *el-İbâne*, 1/15.

²⁰⁵ Ebülfazl Bekr b. Muhammed b. el-'Alâ el-Kuşeyrî el-Basarî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Nâsır b. Muhammed ed-Düserî-Nâsır b. Muhammed b. Abdillâh el-Mâcid (Riyâd: y.y., 1426/2005), 92.

²⁰⁶ Bir rivâyete göre Hz. Ali'nin bu ilmi kurmasındaki kırılma noktası, bir bedevinin “لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ” (el-Hâkka 69/37) âyetini “لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ” şeklinde okumasıydı. bk. Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 19.

yazıyordu: Sözü'n tamamı isim, fiil ve harften oluşur. İsim, adlandırılan şey hakkında bilgi veren kelimedir; fiil, kendisiyle haber verilen kelimedir; harf ise -lafzın tamamlanmasında- manaya fayda veren kelimedir. Bu nahvin sistemini sen oluştur, bunlara kendi ulaşabildiğin bilgileri de ekle.” Hz. Ali, bunlar gibi Ebü'l-Esved'e dilbilgisi hakkında pek çok bilgi vermiştir. Böylece o, aydınlatıcı fikir ve açıklamalarıyla dilbilgisinin öncüsü olmuştur.²⁰⁷

Ebü'l-Esved, Arap dilbilgisi, edebiyat, sözcükbilim ve şiir alanlarında temayüz eden; Basra'da dilbilim çalışmalarıyla ün kazanan ve Hz. Osman ile Hz. Ali'den kırâat ilmini telakki eden önemli bir dil âlimidir.²⁰⁸ Kur'an'ın doğru okunmasına gösterdiği hassasiyet sebebiyle, farklı rivâyetlere göre Hz. Ömer'in, daha kuvvetli bir ihtimalle Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in (öl. 53/673) talimatıyla, Kur'ân lafızlarının hatasız okunmasını sağlayacak bir sistem geliştirmekle görevlendirilmiştir. Bu doğrultuda çalışmalarına söz diziminden başlamak gerektiğini düşünmüş; bunun için kendisine yardımcı olarak belirlenen otuz kişi arasından önce on kişiyi, bu on kişiden de Abdülkaysoğulları kabilesine mensup bir kişiyi seçerek ona şöyle demiştir: “Mushaf'ı ve onun mürekkep renginden farklı renkte bir mürekkep alıp getir. (Harfi okurken) dudaklarımı açarsam harfin üstüne bir nokta koy, dudaklarımı öne doğru toplarsam noktayı harfin (sol) yanına koy ve dudaklarımı aşağı doğru kırarsam/indirirsem noktayı harfin altına koy. Bu hareketlerden herhangi birine gunne eklersem iki nokta koy.” Bu şekilde sonuna kadar Mushaf'ı işaretlettirmiştir (naktu'l-Mushaf).²⁰⁹ Bu hizmetiyle, Kur'ân'daki hareke sistemini ortaya koyan ilk âlim olarak tarihe adını yazdırmıştır.

İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den sahih hadisler rivâyet ederken Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b ve Hz. Ali'den kırâat öğrenmiş; şiir, nesir ve tefsir alanlarında kendisini Arap diline adanmıştır. Dilde tam bir otorite kabul edilen İbn Abbâs, kelime yapılarının açıklanması, kabile lehçelerinin tespiti ve muarreb veya garip kelimelerin anlaşılması hususlarında önemli katkılar sağlamıştır. Dilbilimsel açıklamalarında ise şiiri temel delillerden biri olarak kullanmıştır. Günümüzde ona isnad edilen tefsir niteliğindeki risâlelerin yanı sıra,²¹⁰ Kur'ân'daki garib kelimeler ve ait oldukları lehçeler hakkında bilgiler sunan “*Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*” adlı eseri, lehçelerin Kur'ân ve Arapça ile ilişkisini ortaya koymada önemli bir kaynak olarak görülmektedir. İbn Abbâs'ın talebeleri Saîd bin Cübeyr (öl. 94/713), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), ed-Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723) ve Katâde b. Diâme (öl. 117/735), hocalarının

²⁰⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 18; Hamed b. Muhammed, “Üsûlü 'ilmi'l-'Arabiyye”, 358-360.

²⁰⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstrasser (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/346.

²⁰⁹ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 20.

²¹⁰ Hamed b. Muhammed, “Üsûlü 'ilmi'l-'Arabiyye”, 360-361, 398.

ardından Kur'ân'ın kelime hazinesini araştırmaya devam etmiş ve böylece *Garibü'l-Kur'ân* adlı eserler ortaya çıkmıştır.²¹¹

Böylece Hz. Peygamber döneminde zemini hazırlanan ve sahâbe döneminde temelleri atılan dilbilim, zamanla gelişerek daha sistemli ve kapsamlı bir disiplin haline gelmiştir. Bu süreçte Basra, kapsamlı dil çalışmalarının ilk önemli merkezi olmuş; Ebü'l-Esved'in ardından onun talebelerinin öncülüğünde dilbilim farklı alanlara ayrılarak gelişimini sürdürmüştür. Onun Mushaf üzerindeki ilk imlâ faaliyetleri, Yahyâ b. Ya'âmer ile Nasr b. Âsım'ın (öl. 89/708) benzer şekilli harfleri ayırt etmek amacıyla geliştirdikleri noktalama sistemiyle (i'câmü'l-Kur'ân) devam etmiştir.²¹²

2-4./8-10. yüzyıllar arasında Arap dilbilimine yönelik çalışmalar çoğunlukla Basra ve Kûfe dilbilim okulları tarafından yürütülmüştür.²¹³ Bu iki ekol arasında özellikle nahiv, i'râb ve istisnâî kullanımların değerlendirilmesi konularında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Basralılar, yalnızca fasih bedevî kullanımını esas alarak titiz ve sınırlayıcı bir yaklaşım benimserken, Kûfeliler daha esnek davranarak şâz kullanımları da kurallaştırma eğiliminde olmuşlardır. Bu sebeple Basra ekolü, dilbilimde daha belirleyici bir konum kazanmıştır. 4./10. yüzyıla kadar süren bu ihtilâflar, Bağdat ekolünün uzlaştırıcı yaklaşımıyla dengelenmiş; ayrıca Mısır ve Endülüs ekolleri de önceki birikimi geliştirerek Arap dilbilimine katkı sağlamıştır.²¹⁴

Dilbilimsel malumat başlangıçta şifahî olarak aktarılırken, 2./8. yüzyılın başlarından itibaren tefsir, hadis gibi ilimlerle birlikte Arap dili alanında da telif eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde, çok sayıdaki dil âlimi içerisinden nahiv ilmini diğer lisanî disiplinlerden ayırarak müstakil bir ilim haline getiren, ayrıca hemze üzerine çalışmalar yapan

²¹¹ Fuat Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-'Arabî*, çev. Mustafa Arafe (Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1408/1988), 15.

²¹² Süleyman Kılıç, *Oluşum, Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kiraat Ekolü* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 168-169.

²¹³ Basra okulunda temayüz eden ilk dilbilimciler (Basriyyûn) şunlardır: Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer es-Sekafi (öl. 149/766), Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Ekber (öl. 177/793), Sibeveyhi, Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ma'âmer b. Müsennâ (öl. 209/824), Ahfeş el-Evsat, Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830), Asmaî (öl. 216/831), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Osmân el-Mâzinî (öl. 249/863), Müberred, İbn Düreyd (öl. 321/933) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî (öl. 368/979)'dir. Basralı nahiv ve dil âlimlerinin tamamı için bk. Zübeydî, *Tabakât*, 21-121, 157-188; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 77. Kûfe okulunun öne çıkan ilk dil âlimleri (Kûfiyyûn) ise, Ebû Ca'fer er-Ruâsî (öl. 170-193/787-809?), Kisâî, Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 209/828), İbnü's-Sikkît (öl. 244/858), Sa'leb (öl. 291/904) ve İbnü'l-Enbârî (328/940)'dir. Kûfeli tüm dilbilimciler için bk. Zübeydî, *Tabakât*, 125-154, 189-209; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 77.

²¹⁴ Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/117-118; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 76-77.

İbn Ebû İshak (öl. 117/735),²¹⁵ dilbilim çalışmalarıyla öne çıkan Abdurrahmân b. Hüzmûz (öl. 117/735)²¹⁶ ile Arap dili, lehçeler ve garip lafızlar konusunda daha geniş bir bilgiye sahip olan Ebû Amr b. Alâ dikkat çekmektedir.²¹⁷

Ebû'l-Esved ile iskeleti oluşturulan günümüz Arap dilbilimi, Halîl b. Ahmed'le birlikte gerçek anlamda sistematik ve kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Bu dönemde ilmin yapısı belirginleşmiş, konuları düzenlenmiş ve bilimsel bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu bağlamda o, Arap dilbilim tarihinde ilk defa *Kitabü'l-Ayn* adlı, şekil ve muhteva yönüyle orijinal ve mükemmel bir sözlük divanı hazırlamıştır. Sözlük eserini, “ayn” harfiyle başlatarak harflerin çıkış yerlerine göre tertip etmiş ve bu tertibe uygun ikili, üçlü, dördü ve beşli kelimelerden oluşturmuştur.²¹⁸

Halîl b. Ahmed'den sonra dilbilime dair en geniş malumatın yer aldığı tek kaynak, talebesi Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ıdır. Ana malzemesi Halîl b. Ahmed'in sarf, nahiv, fonetik ve lügat bilgilerinden oluşan bu eser, İbn Ebû İshak, İsâ b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ, Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî (öl. 170/786), Ahfeş el-Ekber ve Yûnus b. Habîb gibi dil, gramer ve kırâat alanlarında temayüz eden bilginlerin görüşleri ile Sîbeveyhi'nin bedevîlerden dinlediği bilgileri ve kendi fikirlerini içermektedir.²¹⁹

Tüm dil bilimlerini “ilmü'l-lisân” adı altında tek bir sistem haline getiren ilk girişimci, Türk asıllı İslâm filozofu Fârâbî'dir (öl. 339/950). Fârâbî'ye göre bu ilim, birçok alanı içerir. “Müfred lafızlar ilmi” olarak adlandırdığı alanın, günümüzdeki “anlambilim/’ilmü'd-delâle” olduğu; “müfred ve terkiib halinde iken lafızların tabi olduğu kurallar” dediği alanın ise öncelikle harf seslerinin, sonrasında kelime ve cümle yapısının incelenmesinden ibaret olduğu görülmektedir. Farabi, şiir ve nesir çalışmalarını, yazıyı ve okumayı düzeltme kurallarını ve şiir kurallarını da ilmü'l-lisân kapsamına almıştır.²²⁰

Öte yandan Arapça'nın fonetik ve mana bütünlüğü üzerinde yoğunlaşmak, Arap dilbilimcilerden bazılarını “ilmü menheci'l-bahsi fi'l-lüga” (dilde araştırma metodolojisi ve “ilmü'l-medhal (giriş ilmi)” gibi bilim alanlarını oluşturmaya sevk etmiştir. İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*; Sa'leb'in (öl. 291/904) *Kitâbü'l-Elfâz*, İbn Fâris'in *Kitâbü's-Sâhibî*, Se'âlibî'nin (öl.

²¹⁵ Zübeydî, *Tabakât*, 31; Hulusi Kılıç, “İbn Ebû İshâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/435; İsmail Durmuş - Ahmet Yüksel, “Savtiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/204.

²¹⁶ Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyine 'l-Basriyyîn*, 17; Zübeydî, *Tabakât*, 26.

²¹⁷ Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyine 'l-Basriyyîn*, 21; Zübeydî, *Tabakât*, 35.

²¹⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/47-48.

²¹⁹ Mehmet Reşit Özbek, “Sîbeveyhi” (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130-131.

²²⁰ Hicâzî, *'İlmü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 68.

429/1038) *Fıkhü'l-lüga ve sirru'l-'Arabiyye* ve Celâleddîn Süyûtî'nin *Kitâbü'l-Müzhir* adlı eserleri, bu alanlarda yazılan en önemli teliflerdir.

Sözün özü, Arap dünyasında dile dair çalışmalar, Kur'ân dilinde ortaya çıkan lahn olgusuna karşı dili ve dini koruma ihtiyacından doğmuştur. Bu süreçte dilbilim, Kur'ân ve sünnetin doğru okunması, anlaşılması ve aktarılmasında temel bir araç olarak görülmüş; kırâat geleneği de fonetik biliminin gelişimine zemin hazırlamıştır. Doğru okuma amacıyla gramer ve tecvîd kuralları geliştirilmiş, harf ve kelime yapıları anlam boyutuyla birlikte ele alınmıştır. Bu nedenle âlimler, dinî metinlerin sağlıklı yorumlanabilmesi için dilbilimsel yeterliliği zorunlu görmüş ve kuralların teşkilinde Kur'ân ile hadisten geniş ölçüde istifade etmişlerdir. Nitekim Arap şiirinde geçen “إلا بحفظ اللغات” / Dilleri öğrenmek üzerimize farzdır, namazın farz oluşu gibi. Zira hiçbir din korunamaz, diller korunmadıkça.” ifadesi de bu anlayışı yansıtmaktadır.²²¹

Dilbilim çalışmaları başlangıçta daha çok öznel yaklaşımlar çerçevesinde yürütülmüş; 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel yöntemlere dayanan modern bir disiplin haline gelmiştir. Bu süreçte, bilhassa fonetik alanında gerçekleştirilen deneysel çalışmalar sayesinde dilbilim, yalnızca sosyal bilimler kapsamında kalmayıp doğal bilimlerle de ilişkilendirilen bir inceleme alanına dönüşmüştür.²²² Bu gelişmeler, dilin en temel unsurlarından biri olan sesin daha sistemli ve bilimsel biçimde incelenmesini gerekli kılmıştır.

Nitekim telaffuz ve konuşma yetisinin temel materyali olan ses, dil seslerini diğer tüm doğal ses ve gürültülerden ayıran, insana özgü fiziksel bir nitelik taşır. Konuşma organlarınca üretilen insan sesleri, doğadaki ses zenginliğine kıyasla sınırlı olmakla birlikte büyük ölçüde evrensel özellikler gösterir. Bu durum, dilsel ses incelemelerini dilbilim araştırmalarının en temel alanı haline getirmiştir. Bu incelemeler, modern dilbilimde fonetik (sesbilim) ve fonoloji (ses bilgisi) olmak üzere iki ana disiplin çerçevesinde ele alınmaktadır.

2.1.4. Fonetik ve alt dalları

Fonetik (phonetics), Yunanca “basit dilsel ses/sesçik” anlamına gelen “phone” kelimesinden türemiş olup, “işitilen ya da telaffuz edilen insan sesi” anlamındaki “phonetikos” kavramına dayanmaktadır. Standart Türkçede “sesbilim” olarak bilinen bu kavram için modern

²²¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Garibü'l-musannef*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Medînetü'l-Münevvera: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1415-17/1994-96), 1/246.

²²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 14, 24.

Arapçada “savtiyye”, “ilmü’l-asvât”, “ilmü’s-savtiyyât” ve “ilmü’l-asvâti’l-lügaviyye” gibi ifadeler kullanılmaktadır.²²³

Fonetik, genel olarak bir dili meydana getiren sesleri; bu seslerin özelliklerini, çıkış noktalarını, hangi konuşma organlarına dayandığını, algılanma biçimlerini ve zaman içindeki değişimlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Ayrıca seslerin oluşumuna etki eden faktörleri, dil içindeki işlevlerini ve tabi oldukları kuralları da ele alır.²²⁴ Başka bir tanıma göre fonetik, insan dilindeki seslerin yapısını, ses üretiminde görev alan organların işleyişini, seslerin çıkış noktalarını ve ayırt edici özelliklerini, konuşmadaki vurgu, tonlama ve ses değişimlerini inceleyen ve bu değişimlere yön veren kuralları belirleyen bir disiplindir.”²²⁵

Bu çerçevede fonetik, sesin fizyolojik ve akustik boyutuna odaklanır. Seslerin üretimi, hava yoluyla iletilmesi ve dinleyici tarafından algılanması süreçlerini; bu süreçlerde rol oynayan organların işlevleri ile seslerin akustik niteliklerini konu edinir.²²⁶ Bu bağlamda fonetik, üç ana alt dala ayrılmaktadır.

2.1.4.1. Artikülasyon fonetiği

Artikülasyon fonetiği (söyleyiş/telaffuz ses bilimi, articulatory phonetics, علم الأصوات النطقي), konuşma seslerinin üretimini konu edinen sesbilim dalıdır. Konuşma seslerinin oluşumunda rol oynayan solunum sistemi ve diğer ses organlarının anatomisini, bu organların işlevlerini ve çalışma biçimlerini inceler. Bu yönüyle fizyolojik fonetik (physiological phonetics, ‘ilmü’l-esvâti’l-fısyûlûcî) olarak da değerlendirilir. Bu bilim dalı, konuşma eyleminin gerçekleşme sürecini, telaffuz sırasında seslerin nasıl oluştuğunu, harflerin çıkış yerleri ve biçimlerini, vurgu ve tonlamalar ile dil seslerinin gruplandırılmasını ele alır.²²⁷

Kişinin kimliği sayılabilecek ses (phone, savt), başlı başına bir mucizedir; parmak izi gibi kişiye özel spesifik bir değer taşır ve kişinin karakterini ortaya koyar.²²⁸ Fiziksel açıdan ses, bir cismin titreşimi sonucunda oluşan ve hava damlacıklarıyla kulağa iletilen basınç dalgalarından ibaret olup, geçici fiziksel bir enerji niteliği taşır.²²⁹ Bu enerji, beynin

²²³ Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 29.

²²⁴ Vâfi, *’İlmü’l-lüga*, 7.

²²⁵ Abdüttevâb, *el-Medhal*, 10.

²²⁶ İsmail Durmuş - Ahmet Yüksel, “Savtiyye”, 36/204; Necdet Çağır, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 24-25.

²²⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/15-20, 22-24; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 30-32, 36.

²²⁸ İbrâhim Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye* (Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.), 7.

²²⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/12.; Muharrem Gerçek vd., “Ses ve Konuşma”, *Kulak Burun Boğaz ve Baş Boyun Cerrahisi Dergisi* 8/1 (2000), 71.

motor/serebral korteksinde oluşan uyarıların sinir sistemi aracılığıyla konuşma organlarına (artikülâtorlere) iletilmesiyle ortaya çıkar.

Ses oluşumunda, enerji kaynağı ve titreşen yapı olmak üzere iki temel unsur bulunmaktadır. Konuşmada enerji kaynağı, akciğerlerden çıkan hava akımı (nefes); titreşen yapı ise ses telleridir. Nefes verirken akciğerlerden ağız ve burun boşluğu yoluyla dışarı itilen hava, ses telleri arasından geçerken düzenli titreşimler meydana getirir.²³⁰ Titreşimle oluşan sesler “ünlü-sesli” (voiced), titreşim olmayan sesler ise “ünsüz-sessiz” (voiceless) olarak adlandırılır.²³¹ Kısacası ses, işleminden geçmiş ve şekillendirilmiş bir nefestir. Ünlü ve ünsüz seslerin birleşimiyle heceler, hecelerden kelimeler ve kelimelerden cümleler meydana gelir; böylece konuşma eylemi gerçekleşir.

İletişim için gerekli olan konuşma eyleminde ses çıkarma ihtiyacını güdüleyen ve bu ihtiyaca cevap veren bir sistem söz konusudur. Buna göre, bir kelime söylenmeden önce zihinde onun düşüncesi gelişir, sonra bu düşünce sembolize edilir ve sonra da düşüncenin telaffuzu yapılır. Bu durumda konuşma, yüksek serebral (beyinle ilgili) merkezler ile solunum sistemi ve bazı anatomik yapıların uyumlu iş birliği sonucu gerçekleşen bir eylemdir.²³²

Konuşma seslerinin üretimini ifade eden ve günümüz Türkçesinde boğumlanma, eklemleme veya sesletim olarak karşılanan telaffuz (söyleyiş, nudd) kavramı, çoğunlukla “gırtlakta oluşan ve ses organları tarafından şekillendirilen hava dalgalanmaları” olarak tarif edilmiştir.²³³ Doğru ve anlaşılır bir telaffuz için, ses organları tarafından biçimlendirilmiş ve anlamlandırılmış insan seslerinin (harf, hece ve kelime) üretilme sürecine de “artikülasyon” adı verilmiştir. Bu süreçte uyum içerisinde çalışan organlara “artikülâtör (a‘dâü’s-savt/a‘dâü’n-nudd)”²³⁴; bu organların devinimleriyle oluşan sisteme de artikülasyon mekaniği denir.²³⁵

Esasında artikülâtörler, insan vücudunda solunum, sindirim gibi temel sistemlerin işleyişinde görev almaktadır. Ses üretimi ise -ses telleri dışında- bu organların ikincil görevidir.²³⁶ Bu bağlamda, artikülasyon mekaniğinde rol alan artikülâtörler, sistem üç ana bölgeye ayrılarak incelenir.

²³⁰ Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye*, 7; Temmâm Hassân, *Menâhicü’l-bahs fi’l-luga* (Kâhire: Mektebetü’l-Anclü el-Mısıriyye, ts.), 63.

²³¹ Peter Ladefoged - Keith Johnson, *A Course in Phonetics* (Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2011), 4.

²³² Gerçek vd., “Ses ve Konuşma”, 73.

²³³ İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu‘cemü’l-vasît* (Kâhire: Mecme‘u’l-lügati’l-Arabiyye, 1972/1392), 2/832.

²³⁴ Ladefoged - Johnson, *A Course in Phonetics*, 4.

²³⁵ Nilgün Sazak, “Ses Eğitiminde Artikülasyon Mekaniği”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 100.

²³⁶ Hassân, *Menâhicü’l-bahs*, 65.

a. Alt bölge: Ses için gerekli olan nefesin hazırlanıp ağız ve burna gönderildiği bölgedir. Bu bölümde soluk borusu, akciğerler ve diyafram gibi organlar yer alır. Akciğerler ve diyafram, sesin oluşumunda hayati önemi olan nefes kontrolünü sağlar. Diyafram, göğüs ve karın boşluğunu ayıran, solunumda görevli kubbe şeklinde bir kastır. Nefes alırken kasılarak aşağı iner ve akciğerlerin genişlemesini sağlar; nefes verirken gevşeyerek yukarı çıkar ve havanın dışarı atılmasına yardımcı olur. Akciğerler, esnek ve süngerimsi yapısıyla havayı depolar ve diyaframın hareketiyle bu havayı soluk borusu aracılığıyla gırtlığa iletir. Soluk borusu ise havanın akciğerlere gidip gelmesini sağlayan kanaldır; yemek borusunun önünde yer alır ve ses oluşumu için gerekli hava basıncını sağlar.

b. Orta bölge: Titreşimin olduğu ve sesin üretildiği gırtlak (larenks, hançere) bölgesidir. Gırtlak, soluk borusunun üst ve ön kısmında yer alan, soluk borusu ile yemek borusunu birbirinden ayıran; kıkırdak, bağ ve kas dokularından oluşan önemli bir organdır. Gırtlak yapısında bulunan krikoid kıkırdak, tiroid kıkırdakla birlikte ses tellerinin uzunluk ve gerginliğinin ayarlanmasında etkili olur. Boynun ön kısmında çıkıntı halinde görülen ve halk arasında “Âdem elması” olarak adlandırılan tiroid kıkırdak ise gırtlakın korunmasında ve sesin niteliğinin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenir. Tiroid kıkırdağın ön bölümü köşeli bir yapıya sahip olup üst uçları dışa doğru uzanan çıkıntılar şeklindedir. Ses oluşumunun (fonasyon) en önemli enstrümanı olan ses tellerini barındıran ve muhafaza eden gırtlak, kutu şeklinde bir yapıya sahiptir. Yutkunma, nefes verme ve tiz ses üretimi sırasında yukarı; nefes alma ve pes ses sırasında aşağı hareket eder. Ayrıca fonasyon esnasında iç ve dış kasları kontrol eder.

Gırtlak boşluğunun orta kısmında, soluk borusunun arkasında yer alan ses telleri ise gırtlak boşluğunu kaplayan mukozanın katlanmasıyla oluşan ortası yarık yan yana iki kıvrımdır. Nefes alırken bu kıvrımlar açılır (Şekil 2.1), konuşurken kapanır (Şekil 2.2). Erkeklerde 2 cm, kadın ve çocuklarda ise 1,3 cm uzunluğunda ve daha incedir. Bu incelik, titreşim hızını ve saniyedeki titreşim sayısını artırarak sesin daha ince olmasını sağlar.²³⁷

²³⁷ Enîs, *el-Asvâtü 'l-lügaviyye*, 8.



Şekil 2.1. Ses telleri (nefes alırken-verirken)



Şekil 2.2 Ses telleri (konuşurken)

c. Üst bölge: Sesin nitelik kazanarak harf sesleri şeklinde biçimlendiği, konuşma ve tilavetin gerçekleştiği kısımdır. Bu bölüm, yutak (farenks), küçük dil, yumuşak ve sert damak, dişler, dil, dudaklar ile alt ve üst çeneyi kapsayan ağız bölgesi ile burun (geniz) ve ağız boşluğunu içerir. Bu yapıdaki artikulatorler ve özel kaslar sayesinde insan, konuşmasını şekillendirir, sesini modüle eder, uzatmalı fonemler ve farklı ses perdeleri arasında gezinerek makamsal eserleri üretebilir.²³⁸

Boğaz hem yiyecek hem de hava için bir geçiş yoludur; yutakla başlar ve ses tellerini barındıran gırtlakta son bulur. Gırtlakın üzerinde konumlanan, ağız ve burun boşluğunun arkasında yer alan yutak, bu yapılarla birlikte sesin rengini ve şiddetini belirleyen rezonans alanları oluşturur. Yutak ile ağız boşluğunun birleştiği ve yumuşak damağın en son bölümünde bulunan küçük dil ise, burun boşluğunu kapatarak ünlü ve bazı ünsüz seslerin doğru telaffuzuna katkı sağlar.

Ağız bölgesi, konuşma eyleminde bir fabrika misali, ham sesin işlenerek harf seslerine dönüştürüldüğü ve telaffuzun şekillendiği alandır. Bu işlemde yumuşak ve sert damak, büyük dil, dişler, dudaklar ve ağız boşluğu etkin rol oynar.

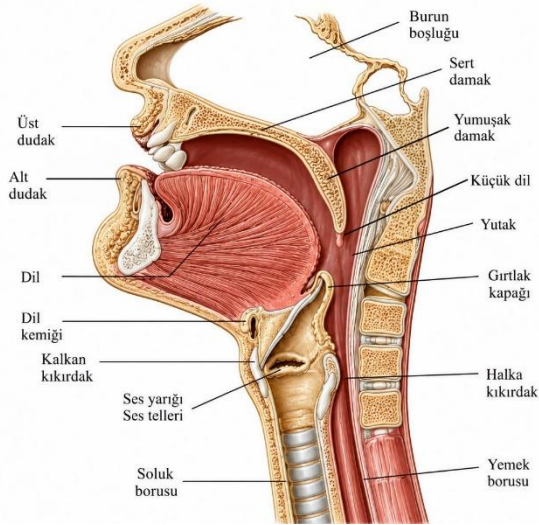
Damak ağzın tavanını kaplayan, nazal boşluk ile oral boşluğu birbirinden ayıran kubbe şeklinde bir yapıdır. Ağız tavanının ön kısmı kemik bir yapıyla oluşturulmuştur; buna sert damak denir ve üst ön diş etlerine kadar uzanır. Yumuşak damak ise hemen küçük dil önünde olup damağın yumuşak dokudan ve kaslardan oluşan kemiksiz kısmıdır. Konuşma sırasında yumuşak damak, arka farenks duvarına basacak şekilde kalkarak, burun yolunu az ya da çok kapatabilir. Örneğin /b/, /c/, /d/, /k/, /g/ gibi bazı ünsüzlerde burun yolunu tam kapatarak havanın burundan çıkmasını engeller ve hava akışını yalnızca ağız yoluyla yönlendirir; nazal seslerde (/m/, /n/) de tam açıklık söz konusudur.

²³⁸ bk. Nilgün Sazak, *Ses Eğitimi Tekniklerinin Artikülasyon Mekaniğine ve Türkçe Fonetik Uygunluğunun İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14 vd.; Gânim Kaddûrî Hamed, *Kur'an Fonetik Üzerine Tetkikler -Tecvid Âlimleri Özelinde-*, çev. Mehmet Emin Maşalı vd. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 102 vd.

Ağız boşluğu, dilin ve çenenin hareketlerine bağlı olarak değişken bir rezonans alanıdır. Dilin konumu ve dudakların şekli, özellikle ünlülerin oluşumuna ve tonuna doğrudan etki eder. Ayrıca gırtlak ve dudakların hareketi ile dilin farklı bölümlerinin (kök, orta, uç, yan, baş) belirli dişlere ve damağın farklı bölümlerine (yumuşak, sert) teması, ünsüz seslerin oluşumunda belirleyici rol oynamaktadır.

Nazal boşluk ise yüzün orta kısmında, burnun arka ve üst bölümünde yer alan; burun deliğinden soluk borusuna uzanan ve septum denilen bir duvar ile ortadan ikiye ayrılan hava dolu bir rezonans alanıdır. Ses oluşumunda önemli rol oynayan bu yapı, burundan geçen hava ile sesin frekansını ve tınısını etkilemekte, böylece sesin net ve anlaşılabilir olmasını sağlamaktadır. Nazal sesler (/m/, /n/), yumuşak damağın aşağı inmesiyle hava akımının ağız yerine burun boşluğundan geçmesi sonucu oluşur. Bu süreç, ses tellerinin titreşimiyle başlar. Nazal boşluk, değişken olmayan bir rezonatördür, ancak sesin kalitesi ve rezonansı, bu boşluğun etkinliğine ve sesin anlamlandırılmasına bağlıdır. Bu çerçevede, üst bölgedeki organlar, konuşma seslerinin akustik özelliklerinin şekillendirilmesinde ve dilsel anlam taşıyan fonemlerin oluşturulmasında önemli bir işleve sahiptir.

Artikülasyon mekanizmasında diyafram, akciğerler, ses telleri, yutak, küçük dil, yumuşak damak, alt çene, büyük dil ve dudaklar hareketli/aktif; nefes borusu, kısmen gırtlak, üst çene, nazal boşluk, dişler ve dişetleri ile sert damak hareketsiz/pasif artikülatorler olarak bilinmektedir. Bu artikülatorlerin kaslar sayesinde gerçekleştirdiği hareket ve temaslara neticesinde anlamlı sesler oluşur.²³⁹



Şekil 2.3. Başlıca artikülatorler

²³⁹ Artikülasyon mekaniği ve bu sistemde görevli artikülatorler hakkında bilgi için bk. Volkan Coşkun, “Türkiye Türkçesinde Ünlüler ve Ünsüzler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 47/1999 (01 Ocak 2003), 41-42; Sazak, “Ses Eğitiminde Artikülasyon Mekaniği”, 100-106; Ladefoged - Johnson, *A Course in Phonetics*, 9-10; Hassân, *Menâhicü’l-bahs*, 64; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 59-78.

2.1.4.2. Akustik fonetik

Bir sesi nasıl duyduğumuz, o sesin akustik yapısına bağlıdır. Bazı sesleri, özellikle ünlüleri, sadece artikülatör hareketler üzerinden açıklamak yerine, akustik yapıları üzerinden tanımlamak daha doğru ve açıklayıcı olabilir.²⁴⁰

Akustik fonetik (akustik sesbilim, acoustic phonetics, ‘ilmü’l-esvâti’l-ekûstîkî), konuşma seslerinin hava titreşimleriyle konuşandan dinleyene aktarımını konu edinen sesbilim dalıdır. Bu bilim, dilsel seslerin akustik niteliklerini; ses enerjisini meydana getiren titreşim sayısını ve sıklığını (frekans), dalgaların yayılımını, seslerin süresini ve işitilme gücünü elektronik aygıtlar vesilesiyle ortaya koymayı amaçlar. Bu nedenle “fiziksel fonetik” olarak da bilinmektedir.

Ses, titreşimle elde edilen ve havada yayılarak ses dalgalarıyla kulağımıza gelen geçici fiziksel bir olgudur.²⁴¹ Sesin iletimi esnasında ortamda bulunan hava molekülleri işlev görür. Titreşimler, belirli sürelerde yinelenen, yinelenmeyen, yalın ya da bileşik halde olurlar. Örneğin gürültü, yinelenmeyen titreşimlerden oluşur.²⁴² Bu alanda bazı temel kavramlar şunlardır:

Frekans (sıklık): Ses tellerinde bir saniyede gerçekleşen yalın titreşim sayısıdır, hertz (Hz) birimiyle ölçülür. Erkeklerde genellikle 100-150 (ortalama 130) Hz; kadınlarda ise 200-300 (ortalama 250) Hz civarındadır. Bu değerler yaş, cinsiyet ve hormonal durum gibi fizyolojik etkenlere bağlı olarak değişebilir.²⁴³

Şiddet (ses yeğinliği): Sesin titreşim gen(iş)liğine bağlı olarak bir saniyede aktarılan/işitilen ses miktarına denir. Sesin enerjisi büyük olursa ses dalgaları havada daha geniş alana yayılır, böylece sesin yoğunluğu ve gücü artar. Birimi, desibel (dB)’dir.²⁴⁴

Ton: Titreşim sayısına göre sesin pes veya tiz oluşunu ifade eder. Konuşmada anlamı vurgulamak veya duygusal etkiyi artırmak amacıyla sesin değişik tonlarını kullanmaya “tonlama” adı verilir.²⁴⁵

Tını (ses rengi): Aynı frekans ve şiddette olsalar bile, farklı ses kaynaklarını birbirinden ayırmayı sağlayan ses niteliğidir. Her insanın, parmak izi gibi kendine has bir ses tınısı vardır.²⁴⁶

²⁴⁰ Ladefoged-Johnson, *A Course in Phonetics*, 6.

²⁴¹ Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye*, 5; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/12.

²⁴² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/13.

²⁴³ Gerçekler vd., “Ses ve Konuşma”, 77.

²⁴⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/13; Hassân, *Menâhicü’l-bahs*, 60.

²⁴⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/13.

²⁴⁶ Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye*, 7; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/12-14; Hassân, *Menâhicü’l-bahs*, 61, 63; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 34-35.

Perde: Frekans sayısına bağılı olarak dinleyicinin algıladığı müzikal ölçüdür. Ses, titreşim sayısı arttıkça daha ince (tiz), azaldıkça daha kalın (pes) algılanır.²⁴⁷

Akustik fonetik, günlük iletişimde sesin doğru ve etkili kullanımını sağlaması açısından oldukça önemli olduğu gibi, özellikle Kur'ân tilâvetinde sesin akustik özelliklerinin gözetilmesi bakımından da dikkatle ele alınması gereken bir alandır.

2.1.4.3. İşitsel fonetik

İşitme duyusu, insanda konuşma ediniminden önce gelişir ve işlevleri bakımından diğer duyulara göre daha önemli bir role sahiptir.²⁴⁸ Bu bağlamda, işitsel fonetik (dinleyiş ses bilimi/auditory phonetics, 'ilmü'l-esvâti's-sem'î), ses sinyallerinin beyinde çözümlenerek algılanmasını ve bu süreçte anlamın oluşumunu inceleyen sesbilim dalıdır.²⁴⁹ Bu alan, dil seslerinin dinleyici tarafından işitilmesi, algılanması, değerlendirilmesi ve anlamlandırılması süreçlerini ele alır. Ayrıca işitme organlarının yapısı ve işleyişi ile işitme olayının gerçekleşme mekanizmasını inceler. Bununla birlikte, işitsel algının büyük ölçüde öznel olduğu; bireyin vurgu, tonlama ve prozodik özelliklerden etkilendiği kabul edilmektedir.

İşitme organı dış kulak, orta kulak ve iç kulak olmak üzere üç bölümden oluşur. İşitme sürecinin asıl gerçekleştiği yer iç kulak olup, diğer bölümler bu sürece iletim ve hazırlık aşamalarında destek sağlar. Bu bağlamda, işitme süreci dört aşamada tamamlanmaktadır.

a. Ses dalgalarının toplanması ve yönlendirilmesi (dış kulak): Kulak kepçesi, çevredeki ses dalgalarını toparlayarak dış kulak yoluna iletir. Yaklaşık 2,5 cm uzunluğundaki bu kanal, sesin kulak zarına ulaşmasını sağlar. Ses dalgaları kulak zarına (timpan) çarparak titreşim oluşturur.

b. Titreşimlerin güçlendirilmesi (orta kulak): Orta kulakta yer alan timpan boşluğu ile yutak arasında uzanan östaki borusu, kulak içi basıncı dengeler. Kulak zarındaki titreşimler, çekiç, örs ve üzengi kemikçikleri aracılığıyla yaklaşık 20 kat güçlendirilerek iç kulağa açılan oval pencereye (vestibulum) iletilir ve iç kulaktaki sıvıyı harekete geçirir.

c. Mekanik titreşimlerin sinirsel sinyale dönüştürülmesi (iç kulak): Güçlendirilen ses dalgaları, üzengi kemiğiyle, iç kulakta salyangoz kabuğu şeklindeki labirent yapının (koklea) içinde bulunan sıvıya aktarılır. Koklea içerisinde yer alan korti organı, bu titreşimleri sinirsel uyarılara dönüştürür ve işitme siniri aracılığıyla beyin sapına iletir.

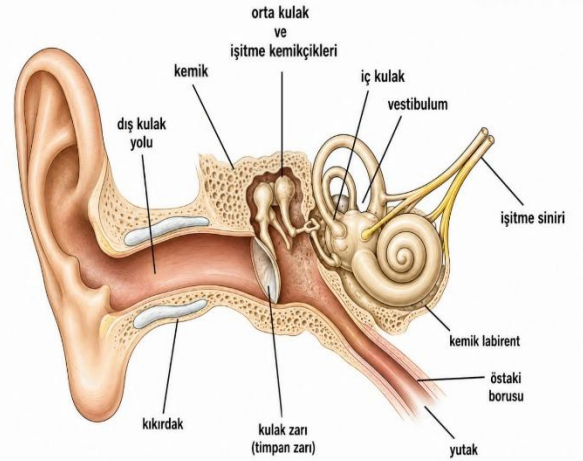
²⁴⁷ Enîs, *el-Asvâtü'l-lügaviyye*, 6; Hassân, *Menâhicü'l-bahs*, 60.

²⁴⁸ Enîs, *el-Asvâtü'l-lügaviyye*, 13-15.

²⁴⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/56.

d. Sinirsel iletim ve algılama (beyin): Oluşan sinirsel sinyaller, beynin ilgili merkezlerine ulaştırılır; burada çözümlenir, tanımlanır, anlamlandırılır ve önceki ses deneyimleriyle eşleştirilerek algıya dönüştürülür. Bu aşama, işitsel fonetik açısından işitme sürecinin tamamlandığı evredir.²⁵⁰ (Şekil 2.4)

Bu muazzam sistem, Kur'ân tilâveti açısından önemli bir işleve sahiptir. Zira doğru telaffuz, sözün doğru biçimde işitilmesi ve sağlıklı şekilde algılanmasına bağlıdır. Nitekim Kur'ân eğitimi geleneğinde yer alan “semâ” usûlü, dinleme ve algılama temeline dayanan bir öğrenme yöntemini ifade eder. Bu bağlamda, işitme organları da bu yüce gayeye hizmet etmektedir.



Şekil 2.4. İşitme sistemi

Sesbilim bünyesinde ses olgusunu farklı yönleriyle inceleyen başka alt dallar da bulunmaktadır. Örneğin, konuşma organları tarafından üretilen ve hava yoluyla dinleyiciye iletilen ses dalgalarının fiziksel özelliklerini ve sesler arası ilişkileri laboratuvar ortamında elektronik aygıtlar ve ölçüm araçlarıyla inceleyen, deneysel verilerden yararlanarak bireysel ses analizleri gerçekleştiren deneysel fonetik (deneyli sesbilim, experimental phonetics, ‘ilmü’l-esvâtî’t-tecrübî), modern dönemde geliştirilen en önemli sesbilim dallarından biridir.²⁵¹

Sunulan bu çerçeve, Arap dil geleneğinde fonetik düşüncenin nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir zemin teşkil etmektedir. Bu doğrultuda, Arap dilinde fonetik geleneğin tarihsel gelişimi ve bu alanda ortaya konulan ilmî birikim daha somut biçimde ele alınacaktır. Bu temel üzerinde, Arap dili bağlamında Kur’ânî fonetik ve ardından kırâat uygulamalarının şekillendiği alanlara geçiş yapılabilecektir.

2.1.5. Arap dilinde fonetik geleneği

Yeryüzünde fonetik alanda ilk sistemli çalışmaların İslâm dünyasında ortaya konulduğu ve bu çalışmaların dilbilimsel faaliyetlerle paralel bir gelişim gösterdiği kabul edilmektedir.²⁵² Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Câhiz ve İbn Cinnî gibi pek çok âlim, harflerin mahreç ve sıfatlarını,

²⁵⁰ Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye*, 15-16; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/56-59; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 32-34.

²⁵¹ Fonetik biliminin alt dalları konusunda geniş bilgi için bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/9-10; 12-80; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 30-40.

²⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/7.

ses değişimlerini ve bunların anlamla ilişkisini fonetik ve fonemik açıdan ele alan önemli eserler kaleme almışlardır. Sadece dil âlimleri değil, Kur’ân’ın ses yapısıyla ilgilenen tecvîd ve kırâat âlimleri de fonasyona yönelik çalışmalar yapmışlardır.²⁵³ Bu bağlamda İbn Mücâhid’in yedi kırâati sistemleştirdiğı *Kitâbü’s-Seb’a* adlı eseri, fonetik incelemelere yön veren temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Söz konusu çalışmalar, İslâm dünyasında fonetik ve fonoloji biliminin temellerini oluşturmuş ve günümüzde de dilbilim araştırmalarına kaynaklık etmeye devam etmektedir. Bu gelişim süreci, söz konusu âlimlerin katkıları üzerinden kısaca ele alınabilir. Şöyle ki:

Arapça dilbilimini, fonetik, gramer, lügat, arûz ve musiki bazında sistematik olarak ilk defa ele alan ve Arap dilinde ilk lügat çalışması olan *Kitâbü’l-‘Ayn*’ı telif eden Halîl b. Ahmed, aynı zamanda şiirde arûz sistemini²⁵⁴ ilk defa geliştiren ve İslam âleminde Arap dili ve edebiyatı sahasında öncü kabul edilen büyük bir âlimdir. Onun fonetik, musiki ve ritim konusundaki derin bilgisi, arûz ilmini geliştirmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda kaleme aldığı *Kitâbü’l-‘Ayn* adlı eserinde harfleri ilk defa mahreç esasına göre, en alt gırtlak sesinden (‘ayn harfi) başlayarak dudak seslerine kadar sistemli bir biçimde sıralamıştır. Bunun yanında gramer olgusunu geliştirmiş, ritmik okuyuş için arûzu ortaya koymuş ve ses dizimini incelemiştir.²⁵⁵ Bütün bu tahlil ve tespitlerinde ölçü olarak Kur’ân metnini esas almış, Kur’ân fonetiğı ile yakından ilgilenmiştir. Musiki ile ilgili *Kitâbü’l-Îkâ’* ve *Kitâbü’n-Nagâm fi’l-Mûsikâ* adlı bir eser yazmış olsa da İslâm dünyasında bu alandaki sistemli ilk inceleme kabul edilen bu çalışma maalesef günümüze ulaşamamıştır.²⁵⁶

Ardından gelen talebesi Sîbeveyhi, sarf, nahiv ve fonetik alanlarını kapsayan *el-Kitâb* isimli hacimce eşsiz bir eser ortaya koymuştur. Bu dev eserin inşasında Halîl b. Ahmed’in etkisi büyüktür. Sîbeveyhi eserinde, harflerin mahreç ve ses özelliklerini, aslî ve fer‘î harfleri, hemzenin farklı okunuşlarını, ayrıca imâle, ibdâl, işmâm, idgâm gibi ses değişim ve dönüşümlerine dair pek çok kuralı kaleme almıştır. Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk

²⁵³ Durmuş - Yüksel, “Savtiyye”, 36/206.

²⁵⁴ Arûz, şiirde kullanılan lafız ve terkiplerdeki ölçü durumları inceleyen bir ilimdir. İlk defa Halîl b. Ahmed tarafından ortaya konulan bu ilim, musiki ve şiir ilimlerinin birer kolu kabul edilmektedir. Bu ilim, lafızların, belirlenen ölçü ve ritim kurallarına uygun şekilde söylenmesini gaye edinmiştir. Halîl b. Ahmed, klasik Arap şiirlerini incelemenin sonucunda şiir vezinlerini, her birine *bahr* adı verilen on beş ana kalıpta toplamıştır. Sonrasında Ahfeş tarafından *mütedârik* adıyla bir bahr daha eklenmesiyle on altılı vezin sistemi son şeklini almıştır. bk. Sıddık Hasen Hân, *Ebcedü’l-ulûm*, 447, 566.

²⁵⁵ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ es-Serkîs, *Mu‘cemü’l-matbû‘âti’l-‘Arabîyye ve’l-mu‘arrabe* (Mısır: Matbaatü Serkis, 1346/1928), 2/835; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed” (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309.

²⁵⁶ Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, 15/311.

kapsamlı eser olarak kabul edilen *el-Kitâb*, aynı zamanda fonetik ve fonemik olguların hem işlevsel hem de anlam boyutunu inceleyen önemli bir kaynaktır.²⁵⁷

Câhiz, Sîbeveyhi'den sonra ses olgusunu parçalı ve parçalarüstü fonemler çerçevesinde fonemik açıdan ele alan önemli âlimlerdendir. Ona göre insan sesi, beden ve ruh bütünlüğü gibi anlamla iç içe olup “mana elbisesi” giymiş bir nitelik taşır. Câhiz, lafzın mana ile değer kazandığını ve mananın ortaya çıkmasında lafzın fonetik ve estetik yönünün önemli olduğunu savunur. En güzel sözün, az lafızla çok anlam ifade eden ve manası lafzında açıkça görülen söz olduğunu belirtir. Çünkü ona göre anlam sonsuz, kelimeler ise sınırlıdır. Bunun için de seslerin uyumu, kelimelerin doğru seçimi ve doğru telaffuzu gereklidir, bu bir sanattır ve beceri gerektirir.²⁵⁸

Arapça gramer, fonetik ve morfolojiye dair en kapsamlı eserleri ortaya koyan İbn Cinnî'nin, fonetik alanda ses oluşumu, insandaki artikülasyon sistemi, ton ve tınıya bağlı ses değişimleri, ses karakterleri, mana değişikliğine yol açan fonemler, lafzın manaya delâletleri gibi dil seslerine ait pek çok meseleyi kuşatan *Sirr-u sinâ'ati'l-i'râb* ve *el-Hasâis* gibi geniş hacimli eserleri, günümüzde en önemli referanslardan kabul edilmektedir. Bu anlamda İbn Cinnî, Halîl b. Ahmed'den sonra kan kaybeden fonetik olgusunu, fonemik boyutları da dikkate alan sistematik ve metodik bir yaklaşımla yeniden ayağa kaldıran önemli bir dil âlimi olarak kabul edilmektedir.²⁵⁹

İbn Cinnî'nin etkisini sonrasında ün salan İbn Sinân el-Hafâcî'de (öl. 466/1073) görmek mümkündür. Aslen edip olan Hafâcî'ye göre, fasîh bir konuşma için fonasyonun doğru kurulması, bunun için de sesler ile harflerin mahreç ve sıfatları hakkında yeterli bilginin olması gerekir. Ona göre lafızdaki fonetik güzellik, kelimeyi oluşturan harflerin farklı mahreçlerden çıkıyor olması, harfler arasındaki ses uyumu, harflerin kelime içindeki dizilişi, vurgu ve ritim gibi unsurlara bağlıdır. Mahreç bakımından birbirinden uzak ve zıt karakterli harfler, tıpkı renklerin uyumundaki karşıtlık gibi, lafza özel bir ahenk ve müzikal yapı kazandırır. Bu yaklaşımında en önemli referansı ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu nedenle *Sirru'l-fesâha* adlı eserinde Kur'ân'ın fesahat ve belagat yönüyle i'câzını ortaya koymayı ve Kur'ân dilinin Arapça içindeki özel konumunu temellendirmeyi amaçlamıştır.²⁶⁰

²⁵⁷ Durmuş -Yüksel, “Savtiyye”, 36/205; Özbalıkcı, “Sîbeveyhi”, 37/130.

²⁵⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 1/81-87; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 21.

²⁵⁹ Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/398-399; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 21-22.

²⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Said İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 14, 64-65; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 23-24.

Arapça fonetik alanında yapılan çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde, söz konusu araştırmaların büyük ölçüde Kur'ân ekseninde şekillendiği görülmektedir. Dilsel seslerin mahiyeti ve anlam ile ilişkisi üzerine yapılan bu incelemeler, aynı zamanda Kur'ânî fonetiğin sistemleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Bu noktadan hareketle Kur'ânî fonetik ile Arapça fonetik arasındaki ilişkinin ele alınması, -Arap dilinin sunduğu zemin üzerinde- Kur'ân'ın beşerî dilin ötesinde kendine özgü bir fonetik yapıya sahip olduğu görüşünü temellendirme açısından önem arz etmektedir.

2.1.6. Arap dili bağlamında Kur'ânî fonetik

İnsanı yarattıktan sonra ona konuşma ve düşünme kabiliyeti veren Allah, insanları bilgilendirmek amacıyla vahyi her toplumun kendi diliyle göndermiş,²⁶¹ bütün insanlığa yönelik son mesaj için de Arapçayı seçmiştir.²⁶² Temel amacı, insanın akli ve vicdanıyla buluşmak, dünya yolculuğu boyunca ona rehberlik olan Kur'ân'ın tefekkür imkânı sunan ifade zenginliği ve tüm insanları etkileyebilme potansiyeline sahip, değişime maruz kalmayan bir dili vardır.²⁶³

Arapça, Hz. Nuh'un oğulları Ham ve Sam'a nispet edilen Hami-Sami dil ailesinin Sami kolunun batı kanadının güneyinde yer alan, bükümlü dillerin kök bükümlü tipinden olan,²⁶⁴ edebî yönü güçlü, köklü ve kadim bir dildir. İslâm öncesi dönemde başlayan güçlü şiir geleneği, İslâm'la birlikte gelişen etkileyici nesir örnekleriyle zenginleşmiştir. Kelime ve kalıp varlığı yönünden oldukça zengin olan Arapça, fonetik, fonemik, morfolojik, semantik ve sentaktik düzeylerde geniş bir varyasyon hacmine; sanat gücü açısından seçkin bir niteliğe sahiptir. Özellikle Kur'ân dili olması²⁶⁵ Arapçayı daha önemli bir konuma yükseltmiş, İslâmiyet'le birlikte insanların akın akın bu dile teveccüh etmesine vesile olmuştur. Hicrî ikinci asırdan itibaren dilbilgisi alanında sistematik bir yapıya kavuşan Arapça, daha sonraki dönemlerde tecvîd ve kırâat çalışmaları paralelinde büyük gelişme göstermiş; Kur'ân-ı Kerîm, Arapçanın fonetik ve fonemik potansiyelini en üst düzeyde sergileyerek, bu dilin hem estetik hem fonetik hem de edebî değerini zirveye taşımıştır.

Kur'ânî fonetik, Kur'ân lafızlarının mucizevî yapısı ile bu lafızların telaffuzunda gözetilen estetik ve fonolojik ilkeleri kapsamlı şekilde ele alan çok yönlü bir ilim alanıdır.

²⁶¹ İbrâhîm 14/4.

²⁶² Yûsuf 12/2; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

²⁶³ Ali Cüneyt Eren, "Kur'ân Metninin Dil Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 59 (2014), 135-136.

²⁶⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 107-108.

²⁶⁵ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

Arapça fonetikle aralarında benzerlik bulunsa da tamamen özdeş değildir. Zira o, dilsel unsurlarla birlikte tecvîd ve kırâat ilimleri bünyesindeki nakle dayalı fonetik uygulamaları da içerir. Bu çerçevede Kur’ânî fonetik, Kur’ân nazmındaki lafızların ses özelliklerini fonetik ve fonemik bütünlük içinde ele alır; harflerin mahreç ve sıfatları, terkip halindeki ses değişimleri, vurgu ve tonlama, kırâat metodolojisine bağlı fonetik uygulamalar, kırâat farklılıkları ve ses-anlam uyumuna dayalı edebî unsurlar gibi konuları sistemli biçimde inceler.

Bu yapılanmanın önemi, Kur’ân’ın nüzûl ortamı dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim, bu ortamda yazılı anlatımdan ziyade sözlü iletişim ön plana çıkmış; edebiyatta rakipsiz bir düzeye ulaşılmıştı. Bu dönemde şiir ve hitabet, sadece estetik bir ifade aracı değil, aynı zamanda toplumsal statüyü belirleyen önemli unsurlar olarak kabul edilmekteydi. İşte bu kültürel zeminde Kur’ân, ses temelli bir anlatımı öncelemiş, dilin fonetik ve semantik imkânlarını üst düzeyde kullanarak dikkatleri üzerine çekmiş, kendine özgü ritmik yapısı ve anlam derinliğiyle dönemin edebî anlayışına yeni bir ufuk kazandırmıştır. Bu yönüyle, dönemin en seçkin şiir örnekleri olarak kabul edilen “el-muallakâtü’s-seb‘a” karşısında da güçlü bir etki oluşturmuştur.²⁶⁶

Binaenaleyh dilin en üst düzey ustalarını dahi hayret ve hayranlığa sevk eden Kur’ân ile beşer sözü arasında belirgin bir farklılık vardır. Bu bağlamda, Kur’ân’ın Hz. Peygamber tarafından kaleme alındığı ya da onun tarafından uydurulduğu yönündeki iddialar, yalnızca Kur’ân’ın nazım yapısına, ses estetiğine ve özgün üslubuna yüzeysel bir bakışla bile kolaylıkla çürütülebilir. Örneğin, “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى / Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır.”²⁶⁷ hadisi, son derece fasih ve belîğ bir Arapça ile ifade edilmiştir. Bununla birlikte “كَأَلَا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى / Ama yeryüzü parça parça döküldüğü, Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği ve o gün cehennem de getirildiği zaman, işte o gün insan yaptıklarını birer birer hatırlayacaktır. Fakat bu hatırlamanın ona ne faydası var!”²⁶⁸ ifadeleri ile karşılaştırıldığında fesahat, belagat ve üslup açısından aralarında ciddi bir seviye farkı olduğu görülmektedir. Ne var ki ilahî beyandaki tatlılığı, fonetik estetiği, ritmik akıcılığı, ses ve mana

²⁶⁶ Nitekim Hz. Ömer, cahiliye döneminin en büyük şairlerinden ve muallakâtın dördüncüsünün yazarı olan Lebîd b. Rebia’ya (öl. 40/660) bir gün: “Bana bir şiir okur musun.” şeklinde istekte bulunur; bunun üzerine Lebîd Bakara sûresini okur. Hz. Ömer: “Ben senden sadece şiirini okumanı istedim.” deyince o: “Allah bana Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini öğrettikten sonra bir tek mısra bile şiir okumam.” diye cevap verir. bk. Münkız b. Mahmûd es-Sakkâr, *Tenzihü’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘an de’âvi’l-mübtilîn* (Mekke: Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmiyye, ts.), 55.

²⁶⁷ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 11.

²⁶⁸ el-Fecr 89/21-23.

ahengini, eşsiz ifade gücünü, üslup ve anlam derinliğini, daha ziyade dil ve edebiyat alanında uzmanlaşmış kişiler açık ve net bir şekilde fark edebilmektedir.²⁶⁹

2.1.7. Tecvîd ilmi

Kur'ân-ı Kerîm, dili ve coğrafyası ne olursa olsun bütün Müslümanlar tarafından Arapçanın ses özellikleri ve tecvîd kurallarına dayalı ortak bir fonetik sistem çerçevesinde tilâvet edilmektedir. Önceki ilahî kitapların lafız ve mana bakımından tahrife uğradığını ileri süren görüşler, bu değişimlerin önemli bir kısmının metinlerin telaffuz ve fonetik özellikleri üzerinden gerçekleştiğini savunur.²⁷⁰ Buna karşılık tecvîd ilmi, Kur'ân'ın özgün fonetik yapısını muhtemel tahrif ve değişimlerden korumak amacıyla belirli esaslar ortaya koymuş ve zaman içerisinde sistematik bir disiplin haline gelmiştir.

Sözlükte bir şeyi yerli yerince, sağlam, nitelikli ve kusursuz yapmak anlamına gelen tecvîd,²⁷¹ terim olarak her bir harfi mahreç ve sıfatlarına uygun biçimde eda etmeyi; kelime ve cümle tertibini gözeterek, belirlenen kurallara riayet ederek, zorlama, aşırılık ve yapaylıktan uzak bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i doğru ve güzel okumayı konu edinen bir ilim dalıdır.²⁷² Kur'anî fonetiğin temelini oluşturan bu disiplin, yalnızca teorik bir yapıdan ibaret olmayıp telakki, uygulama ve süreklilik esaslarına dayanan dinamik bir mahiyete sahiptir.

Bu çerçevede nitelikli bir tilâvet, “fem-i muhsin” olarak nitelenen yetkin bir eğitimciden bizzat işitme ve düzenli talim neticesinde kazanılan bir beceridir.²⁷³ Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'ân lafızlarını Cebrâîl'den doğrudan telakki etmesi²⁷⁴ ve sahâbeye aynı usulle aktarması, bu ilmin uygulamalı yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Kırâatteki yetkinliğiyle öne çıkan Abdullah b. Mes'ûd²⁷⁵ başta olmak üzere belirli sahâbîlerin referans gösterilmesi ve tilâvetin bu kişilerden öğrenilmesinin tavsiye edilmesi de söz konusu metodolojik geleneğin tarihsel bir yansımasıdır.²⁷⁶

²⁶⁹ Sakkâr, *Tenzîhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 47.

²⁷⁰ Necmettin Gökkır, “Kur'an-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 2 (2012), 250-251.

²⁷¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “cvd”, 6/169; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “cvd”, 3/135-137; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm Arkusûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “cvd”, 275.

²⁷² Dâni, *et-Tahdîd*, 70; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212; *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1405/1985), 47; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/346.

²⁷³ Dâni, *et-Tahdîd*, 70; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/213; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/346; Müflihu'l-Kudât Muhammed İsâm, *el-Vâdih fî ahkâmî't-tecvîd me'a es'ile li'l-münâkaşe ve temrînât* (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1419/1998), 7.

²⁷⁴ Sindî, *et-Teshîl*, 36.

²⁷⁵ Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Kur'ân'ı nazil olduğu gibi okumak isteyen İbn Ümmi Abd'in (Abdullah b. Mes'ûd) kırâati gibi okusun.” bk. Buhârî, “Kitâbü't-Tefsîr”, 81.

²⁷⁶ “Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe, Ubey b. Ka'b ve Muaz b. Cebel'den.” bk. Buhârî, “Fedâilü's-Sahâbe”, 27.

Tecvîd üzere okunan Kur'an, muhatapta estetik ve manevî bir etki oluşturmakta, bu yönüyle Kur'an'ın fonetik icazının bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.²⁷⁷ Bununla birlikte, ilâhî kelâmın doğru telaffuzu yalnızca fonetik bir mesele değil; metnin doğru anlaşılması ve ondan gereği gibi istifade edilmesiyle de doğrudan ilişkilidir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ı tecvîd üzere okumanın şer'î bir zorunluluk olduğunu ve tecvîdsiz okuyanların dinen sorumlu sayılacağını şu gerekçeyle ifade etmiştir: “Çünkü Allah Kur'ân'ı tecvîdle indirdi ve bize kadar da tecvîdle okunarak geldi.”²⁷⁸

Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve Müberred gibi erken dönem dil âlimlerinin çalışmaları, tecvîd ilminin ilk teorik dayanakları arasında değerlendirilir. Sonraki dönem tecvîd âlimleri, eserlerini büyük ölçüde bu birikim üzerine inşa etmişlerdir. Bununla birlikte, tecvîde dair müstakil ve sistematik çalışmaların Arap dili ve diğer Kur'ân ilimlerine kıyasla yaklaşık iki asırlık bir gecikmeyle, hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durumun muhtemel sebeplerinden biri, başlangıçta tecvîdin uygulamada mevcut olmasına rağmen müstakil bir ilim dalı olarak isimlendirilmemiş olmasıdır.²⁷⁹

2.1.7.1. Sesin mahiyeti ve harfle ilişkisi

Lafzın temel unsuru sestir. Her lafız belirli hecelerden, her hece ise temel ses birimlerinden meydana gelir.²⁸⁰ Bu bağlamda ses ve harf, sözlü ve yazılı dilin inşasında görsel ve işitsel nitelikleri bakımından birbirini tamamlayan iki temel unsurdur. Ancak bu iki unsuru özdeş kabul etmek, canlı bir varlık ile onun cansız fotoğrafını eşdeğer görmekten farksızdır. Zira ses, konuşma dilinde işlev gören dinamik ve anlık bir olgu iken harf, sesi temsil etmek üzere kullanılan statik ve kalıcı bir semboldür. Bu yönüyle harf, sesin görünür hale gelmesini, ses ise düşünce ve anlamın dış dünyaya aktarılmasını sağlayan bir araçtır. Dolayısıyla yazılı semboller, ancak temsil ettikleri seslerle ilişki kurduklarında bir anlam ve işlev kazanır.²⁸¹

Arapçada bazen bir harf birden fazla sesi temsil edebilirken, bazı durumlarda birden fazla harf tek bir sesi ifade edebilmektedir. Bu durum, fonem ile grafem arasındaki tam örtüşmeyi engelleyen bir yapı ortaya koyar. Bu yapı, Kur'ânî fonetikte, özellikle kırâat farklılıklarında yoğun şekilde görülmektedir. “الصَّٰطِ” kelimesindeki “ص” harfinin aynı

²⁷⁷ Sindî, *et-Teshîl*, 40.

²⁷⁸ Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kâsım (Beyrût: Dârü'l-Mugnî, 1441/2020), 62.

²⁷⁹ Abdurrahman Çetin, “Tecvid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/254.

²⁸⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/12.

²⁸¹ Oğuz Haşlakoğlu, “İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşu”, *Dört Öge* 14 (2018), 28-29.

zamanda “س” ve “ز” şeklinde okunabilmesi ilk duruma, medli harfler ile idgâmlar ise ikinciye örnek teşkil eder.

Arapçada “ses” kelimesinin karşılığı olan “صَوْتُ”, “ses çıkardı, ses verdi, çağırdı, gürültü yaptı” anlamlarına gelen “صَاتَ” fiilinin mastarıdır; çoğulu ise “أَصْوَاتٌ”tır. İsm-i fâil kalıbındaki “صَائِتٌ” ise “ses çıkaran, seslenen, sesli/ünlü harf” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁸² Fiziksel bir olgu olarak ses, iki cismin çarpışması veya gergin bir tel, sicim vb. bir maddenin titreşmesi sonucu oluşan ve dalgalar halinde yayılan hava hareketidir. Bu bağlamda ses ile nefes arasındaki temel fark, nefesin çoğunlukla irade dışı gerçekleşen doğal bir hava akımı olması; sesin ise bu hava akımının titreşimle şekillenerek iradeye bağlı biçimde ortaya çıkmasıdır.²⁸³ Nitekim dil ve tecvîd âlimleri de eserlerinde ses ile nefes ayırımına dikkat çekmiş; sesin mahiyetini, işitilir hale gelmiş nefes olarak izah etmişlerdir.²⁸⁴ Diğer bir tanıma göre ses, insan kulağının algılayabileceği düzeydeki hava titreşimleridir. İnsan kulağının bu titreşimleri algılayabilme yetisi sınırlıdır. Şayet titreşimler sınırı aşacak şiddette olursa, insan kulağı bu sesleri artık ayırt edemez hale gelir ve söz konusu titreşimler, işitme üstü (ultrasonik dalgalar) olarak adlandırılır.²⁸⁵

Kelamcılara göre ses, aklen idrak edilebilen ve işitme duyusuyla algılanabilen bir varlıktır. O ne bir cisim ne de bir cismin sıfatıdır. Zira cisimler birbirine benzerlik gösterebilirken, hiçbir ses diğerine bütünüyle benzemez. Ses, başlı başına bir arazdır; yani sürekli olmayan, yalnızca oluşumu sırasında varlık kazanan anlık bir olgudur.²⁸⁶ Örneğin, râ veya lâm harfinin yerine göre kalın okunması, telaffuz esnasında ortaya çıkan ârîzî niteliklerdir.

Görüldüğü üzere ses kavramı, varlıklar için genel bir anlam taşır ve tek bir varlığa hasredilmez. Buna karşılık harf, insana mahsus bir olgudur.²⁸⁷ Zira insan sesini diğer varlıkların seslerinden ayıran temel husus, insan sesinin dile evrilmiş olmasıdır; yani sesin sadece biyolojik ve fizyolojik bir olgu olmaktan çıkarak anlam taşıyan, kurallı, işlevsel bir iletişim aracına dönüşmesidir. Nitekim Câhiz, insanı “konuşan canlı”, sesi de hem lafzın aracı hem de heceleri ve nihayetinde anlamlı birlikleri oluşturan bir cevher olarak nitelendirir.²⁸⁸

²⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, "svt", 2/57.

²⁸³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/12; Tâhâ Fâris, *Usûlü tecvîdi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Müessesetü'r-Rayyân, 1436/2015), 46.

²⁸⁴ Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekr, *Cühdü'l-mukıl mine't-tecvîd*, nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 1422/2002), 145; Hamed, *Kur'an Fonetîği Üzerine Tetkikler*, 121.

²⁸⁵ Feryâl Zekerîyyâ el-Abd, *el-Mizân fî ahkâmî tecvîdi'l-Kur'ân* (Dâru'l-İmân, ts.), 52.

²⁸⁶ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 15-16.

²⁸⁷ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 15; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dîmeşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1427/2006), 71-72.

²⁸⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/12.

Haddizatında canlıların çoğunda insandaki konuşma organlarına benzer veya ona yakın bir sistem bulunur. Ancak insan, Allah'ın verdiği yetenek ve aklı kullanarak akciğerlerinden çıkan ve gırtlakta sese dönüşen havayı modüle eder; farklı mahreç ve akustik özelliklere sahip düzenli, ritmik sesler üretir. Bu sesler de insanî kelimayı meydana getirir.²⁸⁹ Hayvanlar ise bu ses sisteminin sınırlı bir kısmını kullanarak genellikle birbirine benzeyen, belirli frekanslarda tekrar eden, sınırlı çeşitlilikte sesler çıkarırlar. Nitekim Kur'an'da geçen “إِنَّ أَكْثَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ” / *Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir!*²⁹⁰ ifadesi, bu hususa işaret etmektedir.

Daha önce çalışmamızın “artikülasyon fonetiği” kısmında da bahsedildiği üzere konuşma seslerinin oluşumu üç aşamada gerçekleşmektedir. Bu aşamalar; akciğerlerden gelen hava akımı, gırtlakta ses tellerinin titreşimiyle meydana gelen fonasyon ve bu fonasyonun boğaz, ağız (dil, dişler, sert ve yumuşak damak), dudaklar ile ağız ve geniz boşluğunda şekillenmesidir. Buna göre, sesin oluşumunda hava akımı, hareket (titreşim) ve biçimlenme mekânı zorunludur. Ses, ses tellerinden ilk etapta düz ve yaygın halde ortaya çıkar. Modüle edilmeyen bu salt ses, boğaz, ağız ve dudaklarda belirli noktalarla (makta) karşılaştığında yön değiştirir; bazen tamamen bazen de kısmen kesintiye ya da daralmaya uğrar. İşte bu kesinti ve daralma noktalarına *makta* (*mahreç*) adı verilir²⁹¹ ve harf sesleri bu noktalarda teşekkül eder.²⁹²

Arap dilinde “harf” (حَرْفٌ) kelimesi, “bir şeyin sınırı, kenarı ve keskin ucu” anlamına gelir. Kelimenin “إِنْحَرَفَ ve تَحَرَّفَ” şeklindeki türevleri, “bir şeyden uzaklaşmak, sapmak, başka yöne yönelmek”; “حَرَفَ” fiili ise “saptırmak, çarpıtmak, bozmak” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁹³ Bu çerçevede harf kavramı, “sesin sona erdiği sınır (kesişim) noktası”; tek başına cümlelerin yükünü taşımadığı için “kelâmın tek bir yönü ve kenarı”; kırâat ilminde “bir kırâati diğerlerinden ayıran sınır”; nahivde “kelimeleri birbirine bağlayan uç unsur” ya da “isim ve fiillerden farklı olarak anlamı tek başına tamamlamayan kelime türü (mana harfî)” ve alfabede “birbirinden ayrılmış temel ses birimleri” gibi muhtelif anlamlara hamledilebilir.²⁹⁴

Tecvîd âlimlerine göre harf, “boğaz, dil ve dudakların belirli noktalarına (hakiki mahrec) dayanarak (itimat) ya da ağız ve burun boşluğu gibi tahmini (takdîrî) mahrece bağlı

²⁸⁹ Abdüttevâb, *el-Medhal*, 23.

²⁹⁰ Lokman 31/19.

²⁹¹ İbn Sinân Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 21-22.

²⁹² Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/19.

²⁹³ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, 228.

²⁹⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/28; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228-229; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 23; Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım el-Murâdî İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 23-25.

olarak oluşan ses” olarak tanımlanır. Ağız boşluğundan doğan “elif” sesi ise ağızda sabit bir noktaya dayanmadığı için artmaya ve eksilmeye müsait yapıdadır. Bu bağlamda harften maksat, alfabede yer alan ve hakiki mahreçlerde ortaya çıkan seslerdir.²⁹⁵

İbn Cinnî, insanî ses ile harf arasındaki ayrımı ortaya koyarken sesi, “nefese bağlı olan ve nefes verme süresince devam eden; boğaz, ağız ve dudaklardaki kesişim noktalarıyla karşılaşana kadar sürekli akış halinde olan doğrusal ve kesintisiz bir araz” olarak tanımlamıştır. Ona göre harfler, sesin akıcılığını ve sürekliliğini engelleyerek kesintiye uğratan noktalarda meydana gelir. Bu kesitlerin değişmesine göre harflerin fonetik özellikleri de farklılık gösterir. Ses, boğazın en derin noktasından (aksa’l-halk) itibaren kesişmeye başlar ve ulaştığı her mahreçte farklı bir tını sergiler. Örneğin “ك” harfinde, boğaza doğru az geriye dönülse “ق” harfinin tınısı; biraz ileri gidilse “ج” harfinin tınısı yankılanır.²⁹⁶

İbn Cinnî, bu açıklamanın ardından ses ile harf arasındaki ilişkiyi daha somut hale getirmek için konuyu tanıdık bir çerçeveye taşımış, bu bağlamda bazı müzik enstrümanları ile insanın artikülasyon sistemi arasında şu benzerliği inşa etmiştir:

Harflerin tınlarının farklı olmasının sebebi, kesişim noktalarının (mahreç) farklı olmasıdır. Bu farklılık nedeniyle bazıları, boğaz ve ağız yapısını ney’e benzetmiştir. Zira ondaki ses de elif med harfinde olduğu gibi dümdüz, pürüzsüz ve sade bir şekilde akar. Ancak neyzen, neydeki deliklerin üzerine parmaklarını koyduğunda ve bu delikleri değiştirerek üflediğinde sesler farklılaşır. Neyin her bir deliğinden çıkan sesin diğerine benzememesi gibi ses de boğaz ve ağız içinde farklı noktalara dayandırılarak kesildiğinde bu durum, bizim farklı sesleri işitmemize sebep olur. Buna benzer bir örnek de udun telidir. Bir çalgıcı, teli serbest bırakarak titreştirdiğinde bir çeşit ses duyarsın. Ancak sol eliyle telin belirli bir noktasına basarsa farklı bir ses çıkarır. Eğer parmağını biraz daha aşağı indirse, bu defa diğer ikisinden farklı bir ses duyarsın. Her defasında parmak bu şekilde tele daha fazla yaklaştırıldıkça kulağa farklı sesler gelir. Ancak, üzerine basılmayan telin çıkardığı ses, üzerine basılana kıyasla daha yumuşak, titreşimli ve akıcı olur. Bu durum, telin gerginliği ve esnekliği ile değişkenlik gösterir; tel ne kadar sert ve gerginse ses o kadar güçlü ve keskin; ne kadar gevşekse o kadar zayıf ve yumuşak çıkar. Bu bağlamda udun teli gırtlığa, tele vurulan mızrap ise boğazın en derin noktasından çıkan ilk sese benzetilebilir. Serbest teldeki sesin akışı, elif med harfindeki sesin akışı

²⁹⁵ Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye bi-şerhi’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dimeşk: Dâru’l-Gavsânî li’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 1427/2006), 71; Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 122; Fâris, *Usûlü tecvîdi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 47.

²⁹⁶ İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/19.

*gibidir. Tele parmakla yapılan baskı ise, harflerin mahreçlerinde sesi sınırlandıran ve yönlendiren engelleri temsil eder.*²⁹⁷

İbn Cinnî vermiş olduğu bu örneklerle salt sesin işlevsel sese (harf) dönüşümünü, müzikal sesler ile konuşma seslerini aynı temel ilke çerçevesinde ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Bu ilişki, Arap belagat geleneği ve özellikle Kur’ân tilâveti açısından büyük önem taşımaktadır. Zira Kur’an Arapçası, musikiye elverişli bir fonetik yapıya sahiptir. Bu bağlamda Kur’ân’daki fonetik sistem (mahreç, sıfat ve diğer tecvîd kuralları), ritmik düzen (vakf, med, tutmalar vs.) ile ses estetiğine dair unsurlar (fasıla, aliterasyon, asonans vb. sanatlar), Kur’an’ın musiki yönünü oluşturur ve onun fonetik icazına hizmet eder.

Tecvîdin temel inceleme konularından biri olan harfler, akciğerlerden gelen hava akımının ağız kanalında kapanma veya daralmaya uğramasıyla oluşan ses birimleridir.²⁹⁸ Bu sesler, ses tellerinin titreşimine bağlı olarak ötümlü (titreşimli) veya ötümsüz (titreşimsiz) nitelik kazanır.²⁹⁹ Türkçede “ünsüz”, İngilizcede “consonant” olarak adlandırılan bu sesler, klasik Arapça kaynaklarda “harf” ve “savt”, modern Arapça çalışmalarda ise “sâmit” terimiyle ifade edilir. Arap alfabesindeki 28 harfin tamamı ünsüz özellik taşımakta olup, klasik dönemde mahreç ve sıfat esasına göre incelenen bu yapı, modern fonetik yaklaşımlarda sesin çıkış yeri ve biçimi gibi ölçütlerle ele alınmaktadır.³⁰⁰ Bununla birlikte, harflerin sıfatları bağlamında yeni bir tasnif sistematığının geliştirilmesi, konunun daha iyi kavranmasına katkı sağlayacaktır.

2.1.7.2. Harflerin mahreç esaslı tasnifi

Türkçede “çıkak”, “eklemlene noktası” ya da “boğumlanma noktası” olarak adlandırılan, artikülasyon sırasında havanın daralma ya da kesintiye uğrayarak sese fonem niteliği kazandırdığı yer, standart Arapçada en yaygın şekliyle “مَخْرَج” (mahreç) olarak ifade edilir. Klasik kaynaklarda bunun yanında “مَقْطَع” (makta‘), “حَيَّز” (hayyiz) veya “حَوَّز” (havviz), “مَدْرَج” (medrac) ve “مَوْطِي” (mevdı’) terimlerine de rastlanmaktadır. Tecvîd literatüründe ise bu kavram, “مَخَارِجُ الْأَصْوَاتِ” (mehâricü’l-asvât), “مَخَارِجُ الْحُرُوفِ” (mehâricü’l-hurûf) ve “أَمَاكِنُ النَّطْقِ” (emâkinü’n-nudk) şeklinde karşılık bulmaktadır.³⁰¹

²⁹⁷ İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/21-22.

²⁹⁸ Mahmûd Sa’rân, *İlmü’l-lüga mukaddime li’l-kâr’i’l-’Arabî* (Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1418/1997), 124; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/24; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 81.

²⁹⁹ Sa’rân, “İlmü’l-lüga mukaddime li’l-kâr’i’l-’Arabî”, 124.

³⁰⁰ Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 81-82; Soner Akdağ, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi* (Ankara: Fecri Yayınları, 2023), 84-85.

³⁰¹ Hamed, *Kur’an Fonetik Üzerine Tetkikler*, 173; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 82.

Mahreç, Arapçada “خَرَجَ” fiilinden ism-i mekân/zaman kalıbında (مَفْعَل) türetilmiş olup, sözlükte “çıkış yeri” anlamına gelir.³⁰² İstilahta ise “harfin meydana geldiği (anatomik) yer”³⁰³ veya “bir harfin ortaya çıktığı ve diğerlerinden ayrıştığı yer” şeklinde tanımlanır.³⁰⁴

Literatürde harflerin mahreçleri, artikülasyon yeri ve şekli dikkate alınarak iki kısımda incelenmektedir. Buna göre harfin oluşumu sırasında herhangi bir uzvî temas, sürtünme, daralma veya yaklaşma meydana geliyorsa, bu yer “hakikî mahreç” olarak adlandırılır. Halk (boğaz), fem (ağız: dil, damak ve dişler) ile şefetân (dudaklar) bu gruba dâhildir. Buna karşılık, sesin herhangi bir temas veya daralma olmaksızın nefesin doğal akışı içerisinde meydana geldiği mahreç ise “takdirî mahreç” olarak isimlendirilir; cevî ile hayşûm bu gruba girer. Bu mahreçlerde sesin oluşumu herhangi bir temas veya dayanma noktasına bağlı olmadığından, buradan çıkan sesler uzayıp kısaltmaya elverişli bir özellik gösterir.³⁰⁵

Öte yandan, artikülasyonun işleyişini daha ayrıntılı şekilde inceleyen, bu sebeple klasik mahreç tasniflerinden kısmen ayrılan modern çalışmalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda, Arap dilbilimci Temmâm Hassân’ın (ö. 2011) mahreç tasnifi örnek verilebilir:

a. Şefevî (çift dudaksıl/bi-labial): İki dudağın öne doğru toplanarak birbirine yaklaştırılması veya akciğerlerden gelen hava yolunun tamamen kapatılmasıyla meydana gelen mahreçtir.

b. Şefevî-esnânî (dudak-dişsel/labio-dental): Alt dudağın üst dişlere temas etmesi sonucu hava yolunun daraltılmasıyla meydana gelen mahreçtir.

c. Esnânî (dişsel/dental): Dil ucunun üst dişlerle temasına dayanan çıkış yeridir.

d. Esnânî-lisevî (dişeti-dişsel/denti-alveolar): Dil ucunun üst dişlere, dilin ön kısmının ise diş etlerine temas etmesiyle meydana gelen mahreçtir. Burada diş etleri ile kastedilen, üst ön dişlerin köklerinin bulunduğu bölgedir.

e. Gârî (ön damaksıl/palatal): Dilin ön kısmı ile gâr arasında temasın meydana geldiği boğumlanma yeridir. Burada gâr, diş etlerinin hemen arkasında bulunan sert damaktır.

³⁰² Cevherî, “es-Sihâh”, 1/309; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/249.

³⁰³ Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *et-Tahdîd fî’l-itkâni ve’t-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Bağdâd: Mektebetü Dâri’l-Enbâr, 1407/1988), 104.

³⁰⁴ Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 71.

³⁰⁵ Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 71; Saçaklızâde Mehmed, *Cühdü’l-mukıl*, 123; Husarî, *Ahkâmü kirâ’ati’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 77-78; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 191.

f. Tabakî (damaksıl/velar): Dil ortasının yumuşak damak ile sert damak arasına temas etmesi sonucu ortaya çıkan mahreçtir.

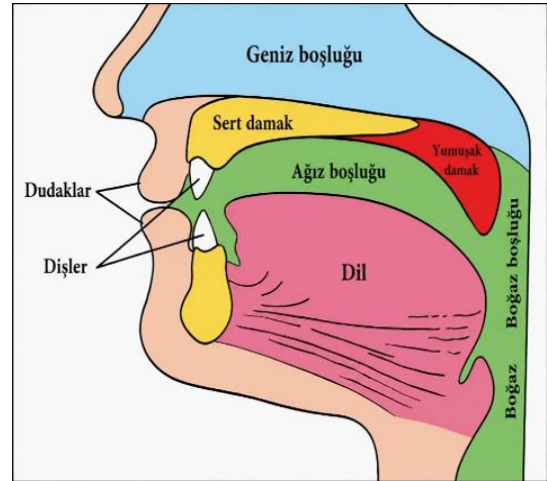
g. Lehevî (küçük dilsel/uvalar): Dil kökünün yumuşak damağın en arka ucunda bulunan küçük dile temas etmesiyle oluşan mahreçtir.

h. Halkî (yutaksıl/pharyngeal): Yutağın daraltılmasıyla oluşan boğumlanma yeridir.

ı. Hançerî (gırtlaksıl/glottal): Gırtlakta yer alan ses tellerinde meydana gelen kapanma yahut daralma sonucunda oluşan mahreçtir.

i. Cevf (ağız ve boğaz boşluğu/oral cavity)

j. Hayşûm (geniz boşluğu/ nasal cavity)³⁰⁶



Şekil 2. 5 Başlıca mahreç bölgeleri

Dil ve tecvid âlimleri, harfin mahrecini tespit etmek için harfin sâkin halinin başına vasl hemzesi getirerek (أَ، أَ، أَ) telaffuz etme yöntemini benimsemişlerdir.³⁰⁷ Bu sayede sesin kesintiye uğradığı nokta belirginleşir ve harfin çıkış yeri tayin edilir. Harf şeddelendiğinde ise (أَ، أَ، أَ) mahreç daha açık biçimde idrak edilir.³⁰⁸

Mahreçlerin sayısı konusunda ise âlimler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Bu ihtilâflar, harflerin ses yapısı ve çıkış noktalarının belirlenmesinde ortaya konan farklı yaklaşımlardan kaynaklanır. Tartışmalar özellikle elifin konumu, med harflerinin mahiyeti ile cevfi ve hayşûmun müstakil mahreç sayılıp sayılmayacağı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda Ferrâ ve Kutrub'un (öl. 210/825) temsil ettiği görüş, cevfi mahreç kabul etmeyip, lâm, nûn ve râ'yı da bir mahreçten sayarak mahreçleri on dört olarak belirlemiştir. Sîbeveyhi, İbn Berrî (öl. 582/1187) ve İmam Şâtîbî (öl. 590/1194) ise cevfi müstakil bir mahreç olarak görmeyip, med harflerini de hemcinsleri olan aslî harflerin mahreçlerine dâhil ederek sayıyı on altıya çıkarmışlardır. Buna göre elif ile hemzenin mahreci aynıdır. Halîl b. Ahmed, Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnü'l-Cezerî'nin öncülük ettiği yaklaşım ise cevfi de ekleyerek mahreç sayısını on yedi olarak tespit etmiş, kurrânın çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir.³⁰⁹ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) "Her harfin bir mahreci vardır."³¹⁰ görüşüne, harfler arasındaki

³⁰⁶ Hassân, *Menâhicü'l-bahs*, 84-85.

³⁰⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/47; İbn Cinnî, *Sirr-u sinâ'ati'l-i'râb*, 1/20; Dâni, *et-Tahdîd*, 104.

³⁰⁸ Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 190.

³⁰⁹ Muhammed İsâm, *el-Vâdih*, 30; Hamed, *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler*, 175-179.

³¹⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-tasrif*, thk. Hasan Ahmed el-Osmân (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995), 2/81.

ayrışmayı mahreç farklılığından ziyade sıfat farklılığına dayandığı gerekçesiyle itibar edilmemiştir.³¹¹

Öte yandan dilin canlı ve dinamik yapısını vurgulayan Câhiz, mahreçleri kesin sayılarla sınırlandırma çabalarını eleştirmiş ve fonetik esneklikten yana bir tavır sergilemiştir. Ona göre, bilinen alfabe harflerinin yanı sıra lisanî tahriflerin etkisiyle ve tasavvur edilen manaların beyanı amacıyla üretilen çok fazla dil sesi vardır. Bu sebeple dil seslerinin çıktığı mahreçlerin sayısını kesin olarak belirlemek mümkün değildir.³¹²

Sîbeveyhi ve Müberred gibi âlimler, belirli mahreçlerde ortaya çıkan aslî ve fer'î (tâlî) harfleri toplamda otuz beş olarak tespit etmişlerdir. Sîbeveyhi'ye göre bunların yirmi dokuzu aslî olup yazıyla temsil edilir, altısı ise yalnızca sözlü kullanımda bulunan ve işitmeye bilinen fer'î harflerdir. Yaygın olmayan ve Arapçanın fasih kullanımında yer almayan bazı fer'î harfler de eklendiğinde ise harflerin sayısı kırk ikiye ulaşır.³¹³ Müberred ise aslî harfleri yirmi sekiz, fer'î harfleri yedi olarak belirlemiştir.³¹⁴

Fer'î harf, bazı nedenlerle fonetik özelliklerinden biri değişime uğrayan, yanı başındaki sese meyleden veya onun mahrecine intikal eden aslî sestir. Bu değişimin nedenleri, iki harf arasındaki mücâveret, diyalektik unsurlar ve Acemî aksandır.³¹⁵ Sîbeveyhi, fasih konuşmada kullanım sıklığına göre bu sesleri “hoş görülenler/sahih olanlar” ve “hoş görülmeyenler/sahih olmayanlar” şeklinde kısımlara ayırmıştır. Buna göre ilk kısım, Kur'ân'da yaygın olarak bulunan, şiirlerde ve fasih kullanımda da hoş görülen fer'î harflerdir. Bunlar nûn-i hafîfe, elif-i mümâle, hemze-i müsehhele, elif-i müfahhame, sâd-ı müşemme ve cîm gibi telaffuz edilen şîn şeklinde sıralanabilir.³¹⁶

Kur'ân kırâatinde ve şiirlerde hoş görülmeyen fer'î harfler ise; cîm ile kâf arasında telaffuz edilen kâf, kâf gibi okunan cîm, şîn gibi telaffuz edilen cîm, dâd-ü zaîfe (dil sağ yanından çıkarılan ve peltek sâ sesi gibi zayıf telaffuz edilen dâd), sîn gibi okunan sâd, ince tâ

³¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/347; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 76; Hamed, *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler*, 180-181.

³¹² Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/51.

³¹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432.

³¹⁴ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlık Uzayme (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1383/1963), 1/192.

³¹⁵ Hamed, *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler*, 170-171.

³¹⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/168-169.

gibi telaffuz edilen kalın dâ, ince peltek sâ gibi okunan kalın peltek zâ ve fâ gibi okunan bâ olarak zikredilebilir.³¹⁷

Abdülvehhâb el-Kurtubî (öl. 461/1069), Sîbeveyhi'nin işitmeye istinaden tespit ettiği bu harflere altısı hoş görülen, dördü hoş görülmeyen toplamda on harf daha ekleyerek harf sayısını elli iki olarak belirlemiştir. Buna göre hoş görülen harflere lâ-m-ı mûgalleza, râ-i murakkıka, öncesindeki damme ile kesra sesine meylettirilen vâv ve öncesindeki kesra ile damme sesine meylettirilen yâ'yı eklemiştir; bunlara ilaveten Sîbeveyhi'nin tek harf olarak saydığı hemze-i müsehheleyi elif, vâv ve yâ bağlamında üç harf olarak değerlendirerek makbul harf sayısını altıya çıkarmıştır. Hoş görülmeyen talî fonemlere de zây gibi okunan sin, zây gibi okunan cîm, gâf ile kâf arası okunan gâf ve kâf ile cîm arası olan kâf harflerini eklemiştir.³¹⁸ Şu bir gerçektir ki, makbul olsun ya da olmasın tüm bu harfler ancak fem-i muhsinden görerek ve dinleyerek (müştâfehe ile) ayırt edilebilir.³¹⁹

Arapçanın fonetik ve fonemik zenginliğine önemli katkılar sunan bu ses yelpazesi, kırâat ilminin “usûl” alanında geniş bir yer tutmaktadır. Buna göre sahih kırâatler, sarîh rivâyetler ve fasîh konuşmalarda yer alan, aslî harf gibi yazıldığı halde farklı seslendirilen fer‘î harfler ittifakla beş olarak belirlenmiştir: hemze-i müsehhele, elif-i mûmâle, lâ-m-ı mûfahhame, sâd-ı müşemme ve nûn-i muhfât.³²⁰ Söz konusu uygulamalar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak inceleneceği için burada açıklanması gerekli görülmemektedir.

Aslî harflere gelince, bunların sayısı konusunda da tam bir ittifak bulunmamaktadır. Bu durum, çoğunlukla bazı harflerde ünlü-ünsüz ayrımının farklı değerlendirilmesi ve elif ile hemze hakkındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır.³²¹ Cumhuriyet, elif ile başlayıp yâ ile biten yirmi dokuz alfabe harf bulunduğunu kabul etmektedir. Müberred'in “Hemzenin yazıda belirli bir sureti yoktur.” gerekçesiyle alfabe harflerinin sayısını yirmi sekiz olarak belirlemesi ise bazı âlimlerce tenkit edilmiştir.³²²

³¹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/59; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Dimeşk: Müessesetü Kurtuba, 1443/2005), 52; Abdülvehhâb b. Muhammed Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000), 84-87; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 29; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/169-170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201-202.

³¹⁸ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdah*, 87.

³¹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/59.

³²⁰ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 75. Ayrıca bu konuda Türkçe teliflerden istifade için bk. Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 42-45; Mehmet Ali Sarı, *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 52-54; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 187-189; Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 30.

³²¹ Nazife Nihal İnce, *Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 82.

³²² İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 27.

Onlardan biri olan İbn Cinnî, alfabe dizisinin başında yer alan uzun elifin, aslında hemzenin -gerçek- sureti olduğunu söylemiştir. Nitekim hemze bazen vâv (و) bazen yâ (ي) şeklinde de yazılmakta olup bu durum, Hicâz ehlinin hemzeyi tahfif amacına yöneliktir. Buna karşılık hemzenin tahkîk ile okunması durumunda, harekesine bakılmaksızın elif şeklinde (dik) yazılması gerekir. Bu bağlamda, kelime başlarında hemzenin tahfîfî söz konusu olmadığından elifle yazılmasında (إبراهيم, أخذ) ittifak bulunmaktadır.³²³

Bununla birlikte hemze için zaman zaman elif-i yâbise (sert elif)³²⁴ veya elif-i müteharrike (harekeli elif),³²⁵ elif için de elif-i leyyine (yumuşak elif) gibi isimler kullanılmıştır.³²⁶ Özellikle bazı çağdaş âlimler, Arap fonetik geleneğinde elifin uzun fetha olarak değerlendirildiğini, kısa ve uzun fetha arasında nitelik bakımından değil, yalnızca süre bakımından fark bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca med harfî olan elifi aslî harf olarak kabul edip diğer med harflerini alfabede ayrıca zikretmediği için Sîbeveyhi eleştirilmiş, harf sayısının aslında otuz bir olması gerektiği ileri sürülmüştür.³²⁷

Öte yandan Kur’ân’ın nâzil olduğu Kureyş lehçesinde telaffuzu ağır kabul edilen hemze sesinin mevcut olmadığı ve bu yüzden hemzenin sabit bir işaretle sembolize edilemediği; buna karşılık diğer lehçelerdeki hemze kullanımının tilâvette muhafaza edildiği ifade edilmektedir. Bu konu, kırâatlerdeki fonetik farklılıklar bağlamında ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

Standart Arap alfabesinde aslî harfler, fonetikten ziyade grafem (yazı biçimi) benzerlikleri gözetilerek ا, ب, ت, ث, ج, ح, خ, د, ذ, ر, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ع, غ, ف, ق, ك, ل, م, ن, ي şeklinde sıralanmıştır. Eğitim ve öğretimde kolaylık sağlama amacıyla yapılan bu tanzim yirmi sekiz harften oluşmakta; sözlüklerde, okul eğitimlerinde, bilgisayar sistemlerinde ve resmî evraklarda kullanılmaktadır. Buna karşılık, ilk dönemlerden itibaren özellikle Kur’ân öğretiminde artikülasyon esaslı, yani mahreç merkezli tasnifler geliştirilmiştir. Bunun ilk ve özgün örneği Halîl b. Ahmed’de görülmektedir. Halîl, harfleri gırtlaktan dudaklara doğru bir sıralama ile düzenlemiş; en sona med harflerini de ekleyerek ا, ب, ت, ث, ج, ح, خ, د, ذ, ر, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ع, غ, ف, ق, ك, ل, م, ن, ي, هـ, و, ي, ؤ, ئ, ة, ا, ب, ت, ث, ج, ح, خ, د, ذ, ر, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ع, غ, ف, ق, ك, ل, م, ن, ي, هـ, و, ي, ؤ, ئ, ة şeklinde bir tasnif ortaya koymuştur.

³²³ İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/55.

³²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/89; Ebü’l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus el-Vefâî Nasr el-Hürînî, *el-Metâli’u’n-Nasriyye li’l-metâbi’i’l-Misriyye fi’l-usûli’l-hattıyye*, thk. Tâhâ Abdülmaksûd (Kâhire: Mektebetü’s-Sünne, 1426/2005), 157; Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ Mustafa el-Galâyînî, *Câmi’u’d-dürûsi’l-‘Arabiyye* (Beyrût: Mektebetü’l-Asriyye, 1414/1993), 2/140.

³²⁵ İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/57, 2/86; Ahmed Ridâ, *Mu’cem mütünü’l-lüga* (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1380/1960), 1/131.

³²⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/57; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, 1/40, 42,43, 6/235, 7/253; Cevherî, “es-Sihâh”, 2/2542; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/13, 15/362.

³²⁷ Kemâl Bişr, *Dirâsât fi’l-ilmi’l-lüga* (Kâhire: Dâru Garîb, ts.), 84, 97-98; Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 169.

Bu tasnifte, gırtlak harfi olduğunu vurgulamakla birlikte bazı durumlarda med harfine dönüşebildiği için hemzeyi en sona yerleştirmeyi uygun görmüştür. Ayrıca, sıralamaya “ع” harfiyle başladığı için yirmi dokuz harfin mahreç sistemini ortaya koyduğu lügavî eserine de *Kitâbü'l-Ayn* ismini vermiştir.³²⁸

Onun ardından talebesi Sîbeveyhi, hemzeyi başa alarak ve elifi de hemen ardına koyarak ع, ا, هـ, ع, ح, غ, خ, ق, ك, ض, ج, ش, ي, ل, ر, ن, ط, د, ت, ص, ز, س, ظ, ذ, ث, ف, ب, م, و şeklinde fonetik bir düzenleme yapmıştır.³²⁹ Sîbeveyhi'nin tanzimini isabetli bulan İbn Cinnî, bu tanzime ufak dokunuşlarda bulunmuş ve yirmi dokuz fonemi son noktayı koyacak şekilde tertip etmiştir. Onun harf tertibi ve harflerin isimleri şu şekildedir:³³⁰

ع, ا, هـ, ع, ح, غ, خ, ق, ك, ج, ش, ي, ض, ل, ر, ن, ط, د, ت, ص, ز, س, ظ, ذ, ث, ف, ب, م, و
-الهمزة, الألف, الهاء, العين, الحاء, الغين, الخاء, القاف, الكاف, الجيم, الشين, الياء, الصاد, اللام, الراء, النون, الطاء,
الدال, التاء, الصاد, الزاي, السين, الظاء, الذا, التاء, الفاء, الباء, الميم, الواو-

İbnü'l-Cezerî, elif ve diğer med harflerinin konumlandırılmasına ilişkin farklı yaklaşımlar içinde bu tertibi gayet yerinde bulmuş ancak eksikliği tamamlamak adına sisteme cevfi de dâhil etmiştir. Ona göre, bu tanzimde elif, her ne kadar cevfte yayılan bir ses olsa da başlangıç yeri hemzenin hemen üzerindeki boğaz kısmı olduğu için, hemzedden sonra boğaz harfleri arasında yer almıştır.³³¹

Buna göre, üç ana (boğaz, dil, dudaklar) ve iki talî (ağız ve burun boşluğu) olmak üzere toplamda beş bölgede ve 17 mahreçte ortaya çıkan Kur'ânî fonemler şu şekilde tasnif edilebilir:

a. Hurûf-i halkiyye (boğaz/gırtlak harfleri): Bunlar, üç mahreçte toplanan toplamda yedi harftir.

i. الهمزة, الألف, الهاء: Boğazın (gırtlak) en alt kısmından (aksa'l-halk) önce hemze, onun üzerinden elif, onun da üzerinde hâ harfi çıkar.

ii. العين, الحاء: Boğazın orta kısmından (vasatü'l-halk) ayn, onun üst kısmından hâ çıkar.

iii. الغين, الخاء: Boğazın ağza yakın, yani yumuşak damak kısmından (edne'l-halk) önce ğayn, onun biraz üzerinden hâ çıkar.

b. Hurûf-i lisanîyye (dil harfleri): Bunlar 18 harften oluşur ve on mahreçten çıkar. Aktif bir artikülatör olan dilin, pasif olan damak ya da dişlere temas ettiği yerler mahreçleri belirler.

³²⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/48, 58.

³²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/432.

³³⁰ İbn Cinnî, *Sirru Sinâ'ati'l-i'râb*, 1/59.

³³¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 106.

i. القاف: Dilin boğaza en yakın kısmı (aksa'l-lisân) ile karşısındaki yumuşak damak (el-hanekü'l-lahmâ) arasından çıkar.

ii. الكاف: Dil kökünün (aksa'l-lisân) damağa temas ettiği, gâf harfine göre biraz daha önden çıkar.³³²

iii. الجيم, الشين, الياء: Bu üç harf, dil ortası (vasatü'l-lisân) ile karşısındaki damak ortası arasından (vasatü'l-haneki's-sulb) çıkar.

iv. الصاد: Dil yanının (özellikle sol taraf) baş tarafı (hâffetü'l-lisân) ile onun hizasındaki üst azı (adrâs) dişler arasından çıkar.

v. اللام: Dil yanının (hâffetü'l-lisân) dil ucuna (tarafü'l-lisân) dek uzanan aşağı kısmı ile onun karşısındaki diş etleri/ön damak buluşmasından (üst azı, köpek dişi, küçük azı ve kesici dişlerin hemen üstünden) çıkar.

vi. الرءاء: Dil ucunun (tarafü'l-lisân) biraz üst kısmı ile karşısındaki ön damaktan, geriye meyilli ve nûna göre daha içeriden çıkar.

vii. النون: Dil ucunun (tarafü'l-lisân) karşısındaki üst dişetlerine temasıyla ortaya çıkar.

viii. الطاء, الدال, التاء: Bu üç harf, dil ucu ile ön damağın yükselen kovuğu (çentikli kısmı) arasından ortaya çıkar.

ix. الصاد, الزاي, السين: Dil ucu ile üst ön dişlerin dipleri arasında kalan boşluktan çıkarlar.

x. الطاء, الذال, الثاء: Dil ucu ile üst ön dişlerin uçlarının hafifçe temas ettiği yerden çıkar.

c. Hurûf-i şefeviyye/ şefehiyye (dudak harfleri): Bu grup, iki farklı mahreçte toplanan dört harfi içerir.

i. الفاء: Üst ön dişlerin uçları ile alt dudağın iç yüzü arasındaki temas sonucu oluşur.

ii. الباء, الميم, الواو: Bu üç fonem, iki dudak arasından çıkar. Vâv harfinde dudaklar açık kalır ve yanları hafifçe öne doğru uzatılır. Mîm harfinde dudaklar hafifçe bastırılırken, bâ harfinde daha sıkı bir temas sağlanır.

d. Hurûf-i cevfiyye/hurûf-i hevâîyye (açıklık/boşluk fonemleri): Cevf, gırtlaktan dudaklara kadar uzanan ağız boşluğu olup, ünlü seslerin (hareke/vokal) meydana geldiği takdirde bir mahreç olarak kabul edilir. Fetha ve onu uzatan elif, kesra ve onu uzatan yâ ile damme ve onu uzatan vâv, muayyen bir mahreçe dayanmaksızın bu kanaldan çıkar.³³³ Halil'e göre bu üç harf, herhangi bir kesişme noktasına sahip olmadığından boşlukta, nefes gibi asılı kalır.³³⁴

³³² Dil harflerinden القاف ve الكاف “leheviyye”; الجيم, الشين, الياء “şecriyye”; الصاد, الزاي, السين “eseliyye”; الطاء, الدال, التاء “nut‘iyye”; النون, اللام, اللام “zelekiyye” olarak isimlendirilmiştir. bk. Muhammed Mekkî Nasr el-Cüraysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü's-Safâ, 1429/1999), 43.

³³³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 43.

³³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/57.

e. **Gunne (geniz fonemi):** Burun boşluğundan (nazal boşluk, hayşûm) çıkan gunne (الغنة), genizde yankılanan sestir ve mîm ile nûn harflerinin karakteristik özelliğidir. Arapçada bu sesi ifade eden “ظبي أغن”: Burun sesiyle meleyen ceylan” ve “وَادِ أَغْنُ / Çok otlu, gür bitkili vadi” gibi kullanımlar vardır. Çünkü otu çok olan yerde çok sinek olur ve hepsi birden vızıldayınca vadide gunneye benzer bir ses tınısı yükselir.³³⁵ Bu ifadeler, gunnenin sadece insana özgü olmadığını, tabiatta oluşan bazı seslerle de benzerlik taşıdığını göstermektedir.³³⁶

2.1.7.3. Harflerin sıfat esaslı tasnifi

Harfler de insanlar gibidir; her bir harf, sureti, ses rengi ve sîreti (meramın/mananın dışavurumu) ile diğer harflerden farklılık arz eder. Her bir harfi biricik ve ayrıcalıklı kılan, Kur’ân’daki melodik yapının inşasında ve bu yapının mana ile olan derin irtibatını ortaya koymada önemli rol oynayan ses özellikleri (sıfatlar, manners of articulation), Kur’ânî fonetiğin bel kemiğini oluşturur.

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) “fonetik nitelik” olarak vafettiği “صفة” (sıfat) kavramını, genel anlamda “bir şeye anlam katan unsur” olarak tanımlamıştır.³³⁷ Diğer tecvîd âlimleri ise sıfatı, “mahrecinden çıkışı esnasında harfin sesine âriz olan keyfiyet” şeklinde tarif etmişlerdir.³³⁸ Buna göre sıfatlar, mahrecinden çıkışı esnasında sese eşlik ederek harfin fonetik kimliğini tayin eden ve böylece harfe ayırt edici nitelik ile anlam boyutu kazandıran karakteristik özelliklerdir.

Bir harfin *nerede* ve *ne ölçüde* oluştuğu (kemiyet) *mahreç* ile; *nasıl* oluştuğu (keyfiyet) ise da *sıfat* ile bilinir.³³⁹ Ancak bir harfin sadece mahrecini bilmek, o harfi diğerlerinden ayırt etmek için tek başına yeterli olmayabilir. Zira aynı mahreçten birden fazla harf doğabilmektedir. Bu sebeple aynı mahreci mesken edinen harfler, sıfat mihengiyle temyiz edilirler. Sözelimi, “ت”, “د” ve “ط” harfleri mahreçleri müşterek olmasına rağmen sıfatlarıyla

³³⁵ Cevherî, “es-Sihâh”, 6/2174; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğnn”, 13/315.

³³⁶ Harflerin mahreçleri hakkında geniş bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/51 vd.; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/60-61; Dâni, *et-Tahdîd*, 104-106; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 78 vd.; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 105-106; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru’l-fesâha*, 29-30; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi’l-kirâ’ât ve ‘ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeyî (Cidde: y.y., 1414/1993), 1/163-165; Süyûtî, *İtkân*, 1/347-348; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Safâkusî, *Tenbihü’l-gâfilîn ve irşâdü’l-câhilîn*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tûnus: Müessesâtü Abdilkerîm b. Abdillâh, 1417/1996), 32-35; Muhammed Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fî tecvîdi’l-Kur’ân* (Beyrût: el-Mektebetü’s-Sekâfiyye, ts.), 13-15; Husarî, *Ahkâmü kirâ’ati’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 49-vd.

³³⁷ Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 96.

³³⁸ Muhammed Mekki Nasr el-Cüraysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid fî ‘ilmi’t-tecvîd*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü’s-Safâ, 1429/1999), 65.

³³⁹ Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 96.

ayrışır; tıpkı aynı batından doğan kardeşlerin farklı karakterlerde olması gibi. Buna mukabil sıfatları bütünüyle aynı olan harfleri mahreçleriyle ayırt etmek de mümkündür; “م” ile “ن” ve “و” ile “ي” gibi.³⁴⁰

Öte yandan harflerin kuvvetli ya da zayıf karakterli olduğunu bilmek, o harfin başka bir harfle etkileşime girdiğinde göstereceği tavrı, özellikle de idgâmın keyfiyetini tayin eder. Bununla birlikte, mahreçleri uzak ve zıt karakterli harfler arasında oluşan ses ahengi, telaffuzda kolaylık, letafet ve insicamı tesis eder. Bütün bu hususlar, ilâhî kudret ve hikmetin dildeki tecellileri olarak değerlendirilebilir.³⁴¹

Harflerin mahreçleri gibi sıfatlarının sayısı hususunda da âlimler arasında ihtilâf söz konusu olmuştur. Tecvîd ilminin otorite şahsiyetlerinden Mekkî, sıfatların sayısını otuz dörde çıkarırken,³⁴² Dâni, sıfatları on altı ile sınırlandırmış,³⁴³ İbnü'l-Cezerî ise on yedi sıfat³⁴⁴ belirlemiştir. Belirlenen sıfatlar, öğretim kolaylığı gözetilerek çeşitli kriterlere göre tasnif edilmiştir.³⁴⁵ Bu tasnifler arasında en yaygın olanlar; sesin çıkışı esnasında mahreçte tam bir dayanmanın meydana gelip gelmemesine göre “kuvvetli, zayıf ve tevassut sıfatlar”; harfin yapısına ait olup olmama (süreklilik) durumuna göre “lâzimî ve arizî sıfatlar” ya da zıtlık durumlarına göre “zıt (mütezâd) sıfatlar ve zıddı olmayan/müstakil (gayr-i mütezâd) sıfatlar” ayrımlarıdır.³⁴⁶ Murâdî (öl. 749/1348), bu tasnifi biraz daha derinleştirerek zıt sıfatları “mümeyyize (ayırt edici sıfatlar)”; zıddı olmayan sıfatları da “mühassine (süsleyici sıfatlar)” olarak nitelendirmiştir. Ona göre kuvvetli sıfatlar cebr, şiddet, isti'lâ, itbâk, kalkale, safir, tekrâr (tekrir), tefeşşî ve istitâle iken; zayıf sıfatlar ise hems, rehâvet (rihvet), istifâl, infitâh, lîn ve hevâ sıfatlarıdır.³⁴⁷

Kanaatimizce, harflerin telaffuz keyfiyetini doğru ve kapsamlı şekilde anlayabilmek için sıfatları zıtlık esasına göre ele almak, daha fonksiyonel bir yaklaşım olacaktır. Temel fonetik esaslar dikkate alındığında, her harfin mutlaka nefes ve ses akışı, kalın ya da ince tonda okunuşu ile alakalı sıfatlardan biriyle muttasıf olduğu görülür. Bu bağlamda, birbirine zıt iki sıfatın aynı harfte birlikte bulunması söz konusu değildir. Dolayısıyla zıt sıfatlı harfleri,

³⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

³⁴¹ Husarî, *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 79-80.

³⁴² Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 57.

³⁴³ Dâni, *et-Tahdîd*, 107.

³⁴⁴ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 97.

³⁴⁵ Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 198-199.

³⁴⁶ Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 198-199.

³⁴⁷ Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *el-Müfîd fi şerhi Umdeti'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd*, thk. Cemâl Seyyid Rufâi (Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1422/2001), 69.

artikülasyon yapıları esas alınarak tasnif etmek hem teorik açıklık hem de uygulama bakımından daha sistematik bir çerçeve ortaya koyacaktır.

2.1.7.3.1. Nefes akışına göre harfler

Mehmûse ve mechûre olmak üzere iki zıt kısma ayrılır:

a. Hurûf-i mechûre (sesliler/ötümlüler, voiced sounds): Cehr sıfatlı harflerdir. Lügatte “açıklık, sözü ya da kırâati açık ve yüksek sesle icra etmek”³⁴⁸ anlamına gelen cehr, terim olarak “harfin telaffuzu esnasında mahrece doyuma ulaşacak şekilde itimattan dolayı, bu itimat sona erinceye kadar nefes akışının engellenmesi (habsü’n-nefes) ve bu sayede sesin kuvvetli ve belirgin bir şekilde ortaya çıkması” şeklinde tanımlanır.³⁴⁹ Bu nedenle cehrî harfler, fonetik olarak en güçlü harfler arasında kabul edilir. Bu harfler, “ظِلُّ قَوْ رَبِّصٍ إِذْ عَزَا جُنْدٌ مُطِيعٌ”³⁵⁰ beytinde yer alan و, م, ب, ذ, ظ, ز, د, ط, ن, ر, ل, ض, ي, ج, ق, غ, ع, ا, ه harfleridir.³⁵¹ Modern fonetikte çıkışları esnasında ses tellerinde meydana gelen titreşimden dolayı bu harfler, ötümlü (titreşimli) ünsüzler olarak adlandırılmıştır.³⁵²

b. Hurûf-i mehmûse (sessizler/ötümsüzler, voiceless sounds): Hems sıfatlı harflerdir ve cehrin zıddıdır. Hems, lügatte “göğüs (gırtlak) sesiyle karışmayan, telaffuzda cehrî (belirgin ve yüksek tonda) olmayan, ağızda sır gibi fısıldanan gizli (hafif) ses” olarak tanımlanır.³⁵³ Terim olarak ise “mahrece itimatın zayıf olması sebebiyle sesle beraber nefesin de akması (cerayânü’n-nefes), yani harfin nefesle birlikte çıkması” şeklinde açıklanır.³⁵⁴ Bu nedenle hems, en zayıf sıfatlardan biri olarak kabul edilir. Mehmûs harfler, “فَحْتَهُ شَخْصٌ سَكَّتْ”³⁵⁵ beytinde yer alan on harften (ت, ث, ح, خ, س, ش, ص, ف, ك, ه) ibarettir.³⁵⁶ Bununla birlikte, bu harflerdeki hems özelliği aynı oranda değildir; örneğin, “خ” ve “ص” harfleri, diğerlerine göre biraz daha

³⁴⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/388; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, 1/468; Cevherî, “chr”, 2/617-618.

³⁴⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434; İbn Cinnî, *Sirr-u sinâ'ati'l-i'râb*, 1/75; Dâni, *et-Taḥdîd*, 107; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202.

³⁵⁰ Beytin manası: “Hani itaatkâr bir ordu savaşmıştı da kudretli bir gücün gölgesi onlara siper olmuştu.

³⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 87.

³⁵² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/36; Mansûr b. Muhammed el-Gâmidî, *es-Savtiyyâtü'l-'Arabîyye* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1421/2001), 66; Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*, 123; Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 32.

³⁵³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/10; Cevherî, “hms”, 3/991; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 6/86.

³⁵⁴ Dâni, *et-Taḥdîd*, 107; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdah*, 88; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 86; Muhammed Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur'an* (Beyrût: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.), 15-16; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 47.

³⁵⁵ “Bir sustu ki, nihayet bir şahıs (konuşması için) onu teşvik etti.” bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1/137.

³⁵⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434.

kuvvetlidir.³⁵⁷ Günümüz fonetiğinde bu fonemler, ses telleri titreşmeksizin oluştuğu için “ötümsüz (titreşimsiz) ünsüzler” olarak adlandırılır.³⁵⁸

Bu bağlamda, günümüzde mehmûs harflerden “ت” ve “ك” harflerinin fonetik icrasında zaman zaman hatalı uygulamalara rastlanmaktadır. Bu iki harfin doğru telaffuzunda, mahrece tam bir itimat sağlanmalı; böylece ses kısa bir süre mahreçte tutulduktan sonra nefes kontrollü biçimde akıtılmalıdır. Başka bir ifadeyle, ses ile nefes aynı anda ve birlikte akışı yerine, ardışık ve dengeli bir çıkış esas alınmalıdır. Benzer şekilde, mechûr bir harf olan hemze sâkin halde iken hem sesin hem de nefesin birlikte tutulması gerekir. Aksi takdirde söz konusu harflerin fonetik yapısı ve tecvidî karakteri zedelenmiş olur.

2.1.7.3.2. Sesin çıkış biçimine göre harfler

Şedîde, rihvet ve mütevasıta (beyniyye) olmak üzere üç çeşittir:

a. Hurûf-i şedîde (sert ünsüzler/ağızsıl kapantılılar, occlusives): Şiddet sıfatına sahip kuvvetli harflerdir. Şiddet, lügatte “sağlamlık, sertlik, kuvvetlilik”³⁵⁹ anlamında olup, terim olarak telaffuz esnasında harfin mahrece kuvvetlice tutunması sonucu nefes ve ses akışının tamamen engellenmesini (habsü’s-savt)³⁶⁰ ifade eder. Şiddet harfleri “أَجْدُ فَطٍ بَكْتُ”³⁶¹ lafzındaki sekiz harften (ك, ب, ت, ج, د, ط, ق, ك) ibarettir. Bu harflerden “ت” ve “ك”, hems sıfatı taşıdığından telaffuzları sırasında önce ses ve nefes tutulur, akabinde nefes tahliye edilir (şiddet-i mehmûse); diğer altı harfte ise hem ses hem de nefes tutulur (şiddet-i mechûre). Şiddet harfleri, günümüz fonetik biliminde “ağızsıl kapantılılar/kapanma ünsüzleri” olarak adlandırılmaktadır.³⁶²

b. Hurûf-i rihve (yumuşak harfler/sürtünmeli sesler, fricatives): Şiddet sıfatının zıddı olan “rihvet/rehâvet” sıfatına sahip harflerdir. Lügatte “yumuşaklık, gevşeklik, kolaylık ve akıcılık”³⁶³ anlamlarına gelen rihvet, ıstılahta “mahrece itimatın zayıflığı nedeniyle sesin

³⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202.

³⁵⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/36; Gâmidî, *es-Savtiyyâtü’l-’Arabiyye*, 67; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 123.

³⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-’Ayn*, 6/214; Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, 11/182; Râgıb Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvüdî (Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 1412/1991), “şdd”, 447.

³⁶⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 58; Dâni, *et-Tahdîd*, 107; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 172; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 99; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid*, 70-71.

³⁶¹ Lafzın anlamı: “Sen sadece azarlamayı becer(irsın)” bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 99.

³⁶² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/36; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 120.

³⁶³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-’Ayn*, 4/300; Cevherî, “rhv”, 6/2354; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rhv”, 348.

mahreçte akıp gitmesi (cerayânü's-savt)³⁶⁴ şeklinde tanımlanır. Bu özelliğe sahip olan harfler, ا, ث, ح, خ, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ظ, غ, ف, و, (حَسُّ حَظِّ شَيْءٍ هَرٍّ وَضَعْتُ يَا فَذِّ ” beytindeki on altı harftir (ا, ث, ح, خ, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ظ, غ, ف, و, (ه, ي).³⁶⁵

Buna karşılık Sîbeveyhi ve onun takipçileri,³⁶⁶ med harflerini (ا, و, ی) de mütevassıt (beyniyye) harflerden kabul ettikleri için rihvet harflerini on üçle sınırlandırmışlardır. Ancak çağdaş tecvîd âlimlerinden Hamed, ses yolundaki açıklık sebebiyle bu harfleri rihvet sıfatından istisna edilmesini eleştirmiştir.³⁶⁷ Kanaatimizce de bu tenkit isabetlidir. Zira med harflerinin mahreci, ağız boşluğu olup herhangi bir engel söz konusu değildir. Nitekim aslî harf olarak okunan vâv ve yâ harflerinde de lîn (yumuşaklık/ gevşeklik) sıfatı olup,³⁶⁸ ses akışına mâni herhangi bir daralma bulunmamaktadır.

Rihvet harflerinin telaffuzunda, sesin akış yolunda meydana gelen daralma sebebiyle bu harfler, modern fonetik terminolojide “sürtünmeli ünsüzler” (ihtikâkiyye, fricatives) olarak tavsif edilir.³⁶⁹ Ancak söz konusu daralmanın derecesine bağlı olarak ses akışının yoğunluğu bütün harflerde aynı seviyede gerçekleşmez; bazı harflerde ses daha kolay ve akıcı bir şekilde seyrederken, bazılarında daha yoğun ve yavaş bir akış söz konusudur. Örneğin, “ح” ve “س” harflerinin mahrecinde nefes, kendine daha geniş bir geçiş alanı bulur; bu sebeple ortaya çıkan ses, nefesle birlikte daha rahat akar. “ظ” ve “غ” harflerinin mahrecinde daralma (sürtünme) nispeten arttığı için nefesin akışı zorlaşır; ses de buna bağlı olarak daha yoğun bir nitelik kazanır. “ض” harfinde ise daralmanın ileri derecede olması ve temasın artması sebebiyle nefesin akışı daha da zorlaşır; bu durum, sesin oldukça yoğunlaşıp yavaşlamasına yol açar. Bu sebeple, dâ ile peltek zâ arasında bir ses duyulur. Şiddet ile rihvet arasında yer alan bu nitelik dolayısıyla bazı âlimler, “ض” harfini mürekkep harf olarak nitelendirmişlerdir (tıpkı “ج” harfinde olduğu gibi).³⁷⁰

c. Hurûf-i mütevassıta/beyniyye (vasatî harfler, yarı engelliler, approximant):

Çıkışı esnasında mahreçte daralma veya itimat açısından şiddet; sesin mahreçte akıcılığı

³⁶⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 60; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 89; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/172-173; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 88; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 100.

³⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed Muhibbüddîn en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/240.

³⁶⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434-435; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/75; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 2/84.

³⁶⁷ Hamed, *Kur'an Fonetik Üzerine Tetkikler*, 254.

³⁶⁸ Lîn, şiddetin zıddı olup, rihvet kavramıyla aynı anlama gelmektedir. bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 60.

³⁶⁹ Gâmidî, *es-Savtiyyâtü'l-'Arabiyye*, 68; Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*, 119.

³⁷⁰ Hamed, *Kur'an Fonetik Üzerine Tetkikler*, 253.

yönüyle de rihvet vasfını birlikte taşıyan harflerdir. “لِنْ عُمَرُ”³⁷¹ lafzında geçen “ر, ع, ل, م, ن” harfleri, bu sıfatla nitelendirilir.³⁷² Çıkış yolunda nefesin engelle karşılaşması sebebiyle, bu harflerin tamamı mechûredir.³⁷³ Ancak bu harflerde nefes, şiddet harfleri gibi tamamen sıkışma yaşamaz; bilakis hapsoldüğü noktanın dışında kendine mutlaka bir akış yolu bulur. Bu durum, harflerin mahreçlerinden az da olsa ayrılmalarıyla mümkün hale gelir. Şöyle ki:

Mîm ve nûn harflerinde mahreçteki tam kapanma sebebiyle nefes tamamen burun yoluna yönelir ve buradan “gunne” sesi şeklinde akar. Lâm’ın mahrecindeki itimat neticesinde nefes, harfin yukarıya doğru meyletmesiyle dilin iki yanının gevşemesi sayesinde yanlardan geçerek dil ucuna yakın bölgede ses akışına dönüşür. Benzer şekilde râ harfinde de dil, yukarı ve geriye doğru meyleder; bu durum daralma noktasında hem tekrîr özelliğini hem de ses ile nefesin sınırlı ölçüde akışını mümkün kılar. Ayn harfinde ise boğazın orta kısmında meydana gelen daralma sebebiyle, ses çıkışına eşlik eden sınırlı bir nefes akışı gerçekleşir. Bu akış, mahreçten kısmî bir ayrılma ile mümkün hale gelir.³⁷⁴

Kısacası bu harflerdeki ses akışı, rihvet harflerine nispetle daha kısa süreli ve sınırlıdır. Bazı âlimler, med harflerini de bu gruba dâhil ederek, bu vasfı sekiz harfe nispet ederler.³⁷⁵

2.1.7.3.3. Dilin konumuna göre harfler

Dilin ağız içerisindeki konumu; yani yüksekliği veya alçaklığı, başka bir deyişle damağa yakınlığı veya uzaklığı, harflerin kalın ya da ince okunmasında belirleyici bir rol oynar. Bununla birlikte, kalın harflerin kalınlık oranları da dilin pozisyonuna göre değişebilmektedir. Bu çerçevede harfler; müsta‘liye-münhafida (veya müstefile), mutbaka-münfetiha ve müfahhame-mürakkaka olmak üzere üç ana grupta tasnif edilebilir.

a. Hurûf-i müsta‘liye ve hurûf-i münhafida/müstefile: Bu harflerden müsta‘liye, “isti‘lâ” sıfatını taşıyan harflerdir. İsti‘lâ, sözlükte “yüksel(t)mek, üstünlük kurmak”³⁷⁶ anlamına gelirken, ıstılahta harfin telaffuzu esnasında dil kökünün (aksa’l-lisân) damağa doğru yükselmesi³⁷⁷ veya bu yükselişe paralel olarak sesin damağa doğru yönelmesi ve neticede

³⁷¹ “Yumuşak (sakin) ol ey Ömer!”

³⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 72.

³⁷³ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 73.

³⁷⁴ Dâni, *et-Tahdîd*, 108; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 89-90; Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 253-257.

³⁷⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434-435; Dâni, *et-Tahdîd*, 108; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/75; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/173.

³⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “alv”, 382-383; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “alv”, 15/83; Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü’l-muhîr”, “alv”, 1314.

³⁷⁷ Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 151; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 103; Fâris, *Usûlü tecvîdi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 75; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 206.

harfin kalın tonda okunması durumunu ifade eder.³⁷⁸ Buna göre kalın harfler, “خُصَّ ضَغُطُ قَطْ”³⁷⁹ beytinde geçen yedi harften (خ, ص, ض, ط, ظ, غ, ق) ibarettir.³⁸⁰ Medine ehli, bu harflere “ع” ve “ح” harflerini de ilâve ederek kalın harflerin sayısını dokuza çıkarmışlardır.³⁸¹ Dil kökünün damağa doğru yükselmesi neticesinde oluşan bu harfler, fonetik biliminde *damaksıllar* (*velars* ve *uvulars*) olarak adlandırılmaktadır.³⁸²

Hurûf-i münhafida (müstefile) ise müsta‘liyenin zıddı olup, “inhîfâd” sıfatıyla muttasıf harflerdir. Lügatte “bir şeyi aşağı indirmek, alçaltmak”³⁸³ veya “kolaylaştırmak”³⁸⁴ manalarına gelen inhîfâd, mecazen “alçaltılmış ve kolaylaştırılmış ses”³⁸⁵ olarak tanımlanır. İstılahta ise, telaffuz esnasında dilin harfin mahrecine uygun bir biçimde, ağzın tabanına doğru alçaltılmasını ifade eder.³⁸⁶ Burada dikkat edilmesi gereken husus, dil kökünün kesinlikle yükseltilmeyip aşağı pozisyonda tutulmasıdır;³⁸⁷ bu durumda harf, tabiatı gereği ince tonda ve daha kolay şekilde telaffuz edilecektir. “أَشْرُ حَدِيثَ عِلْمِكَ سَوْفَ تَجُهِزُ بِذَا”³⁸⁸ beytinde yer alan ve yedi müsta‘liye harfi dışında kalan yirmi iki harfte bu sıfat bulunmaktadır.³⁸⁹

b. Hurûf-i mutbaka ve hurûf-i münfetiha: Bu harflerden mutbaka “ıtbâk” sıfatına sahip olan harflerdir. Itbak, sözlükte (tam denk gelecek şekilde) bir şeyin üzerini örtüp kapatmak, o şeyi kaplamak, yapışmak³⁹⁰ anlamındadır. Terim olarak, dilin kök ile orta kısmının yukarıya doğru yükselerek damak yüzeyini boydan boya kaplaması halini ifade eder.³⁹¹ Müsta‘liyeden dördünde (ض, ط, ظ) bu sıfat olup, bunlar içerisinde hem cehr hem de şiddet sıfatlarını taşıyan “ط” harfi, mutbakanın en güçlüsü kabul edilir. Bu harfler telaffuz edilirken

³⁷⁸ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 91; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90.

³⁷⁹ “(Yaz sıcağında) dar da olsa başını sokacak bir ev yap.” bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu 'l-fikriyye*, 102.

³⁸⁰ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati 'l-i'râb*, 1/76; Dâni, *et-Tahdîd*, 108-109; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 91; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90.

³⁸¹ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/174; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 34.

³⁸² Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 34.

³⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü 'l-'Ayn*, “hfd”, 4/178.

³⁸⁴ İbn Düreyd, *Cemheratü 'l-lüga*, “hfd”, 1/607.

³⁸⁵ Zemahşerî, *Esâsü 'l-belâga*, “hfd”, 1/259.

³⁸⁶ Dâni, *et-Tahdîd*, 109; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 91; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü 'l-kavli 'l-müfîd*, 51-52; Ali Çiftci, “Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”, *Düşünce Platformu* 31 (2016), 162.

³⁸⁷ Saçaklızâde Mer'aşî, *Cühdü 'l-mukıl*, 151-152; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü 'l-kavli 'l-müfîd*, 51.

³⁸⁸ “İlminin bilgisini yay ki bununla donanasın.”

³⁸⁹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati 'l-i'râb*, 1/76; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 90; Ali el-Kârî, *el-Minehu 'l-fikriyye*, 103.

³⁹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü 'l-'Ayn*, “tbk”, 5/108; Zemahşerî, *Esâsü 'l-belâga*, “tbk”, 1/594; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, “tbk”, 10/209.

³⁹¹ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 90; Saçaklızâde Mer'aşî, *Cühdü 'l-mukıl*, 152; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü 'l-kavli 'l-müfîd*, 76.

dil, yalnızca temas eden noktada değil, geniş bir yüzey halinde damağa yaslanır; böylece nefes ve ses, çıkış anına kadar dil ile damak arasında hapsolür.³⁹²

Bu fonetik yapı, harflerin daha kalın ve tok bir tonda işitilmesini ve benzerlerinden belirgin şekilde ayrışmasını sağlar. Nitekim Sîbeveyhi, ıtbâk sıfatı bulunmasaydı “ص” harfinin “س” harfine; “ط” harfinin “د” harfine ve “ظ” harfinin de “ذ” harfine dönüşeceğini; “ض” harfinin ise alternatifini olmadığı için lügat sahasından tamamen çıkabileceğini ifade etmiştir.³⁹³ Bu harfler, modern fonetikte “kapantılı-damaksıl sesler (velarized sounds)” şeklinde nitelendirilmektedir.³⁹⁴

Hurûf-i münfetiha (açıklık harfleri, non-velarized) ise, ıtbâk sıfatının zıddı olan “infîât” sıfatıyla muttasıf harflerdir. Bu sıfat sözlükte “açılmak, ayrılmak”³⁹⁵ anlamına gelirken, terim olarak dil gövdesinin damağa tam intibak etmemesi sebebiyle ağız boşluğunun dikey eksende açık kalması halini ifade eder. Bu durumda münfetiha harflerin telaffuzunda nefes ve ses, dil ile damak arasında herhangi bir sıkışmaya uğramaz; bilakis ses, nefesle birlikte bu yapılar arasında oluşan açıklıktan serbestçe dışarı çıkar.³⁹⁶ Bu durum, harf sesinin ince tonda çıkmasına ve diğer kalın harflerle kıyaslandığında, üç kalın harfteki (ق, غ, خ) kalınlık oranının azalmasına sebep olur. Zira ince harflerde dil kökü aşağı konumdayken, “ق, غ, خ” harflerinde ise dil kökü yukarıya doğru yükselse de dil gövdesi (ortası) aşağıda kalır.³⁹⁷ Bu çerçevede, ıtbâk harfleri dışında kalan yirmi beş harf münfetiha harfleri olarak değerlendirilir.

c. Hurûf-i müfahhame ve hurûf-i mürakkaka: Sırasıyla tefhîm ve terkîk sıfatlarına sahip harflerdir. Tefhîm ve terkîk, harfin kalınlık ve incelik derecesini belirleyen, doğrudan telaffuz keyfiyetine dayalı sıfatlardır. Bu sıfatlar, harfin yapısal özelliğinden ziyade dilin ağız içindeki konumuna bağlı olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle mahreç ve yapı temelli isti‘la-istifâl ve ıtbak-infîât gibi lazimî sıfatlardan ayrılırlar. Zira tefhîm ve terkîk, belirli harflerde terkip durumuna göre değişebilen arizî niteliklerdir.

Hurûf-i mürakkaka, ince ve yumuşak sesle telaffuz edilen harfleri ifade eder. Müfahhame ise bir genel anlamda bir de özel anlamda değerlendirilmiştir. Genel anlamda

³⁹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/436; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/86; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru’l-fesâha*, 31; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/174.

³⁹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/436.

³⁹⁴ Gâmidî, *es-Savîyyâtü’l-‘Arabiyye*, 69; Çağır, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 33.

³⁹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/194; İbn Düreyd, “Cemheratü’l-lüga”, 1/386; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/536.

³⁹⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/436; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri‘âye*, 63; Dâni, *et-Tahdîd*, 108; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdah*, 90; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90.

³⁹⁷ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 77-78.

müfahhame, yapıları itibariyle isti'lâ ve itbâk sıfatlarını taşıyan bütün harfleri kapsar. Özel anlamda ise, aslında ince yapılı olmalarına rağmen terkip halinde kalınlaştırılarak ve dolgunlaştırılarak okunan elif, râ ve lâm harfleri kastedilir. Kanaatimizce “tefhîm” kavramına en uygun karşılık da bu kullanımdır. Zira bu harfler tefhîm edildiğinde mutbaka gibi fonetik bir dolgunluk kazanmaktadır.³⁹⁸ Fonetik ve fonemik değeri olan bu harflere kırâatlere yönelik metodolojik uygulamalar kısmında ayrıca yer verilecektir.

2.1.7.3.4. Telaffuz kolaylığına göre harfler

Bir harfin mahreç ve sıfatları, onun kolay ya da zor telaffuz edilmesinde belirleyici bir rol oynar. Bu bağlamda harfler, müzleka ve musmete olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Bu tasnifte harflerin ağız içerisindeki serbestlik derecesi, ağız çıkışına yakınlığı, akıcılığı ve telaffuz kolaylığı esas alınmıştır. Bu tasnif, fonetik açıdan olduğu kadar gramatik düzlemde, yani hangi harflerin kök yapı içerisinde yer alabileceğini belirlemede de işlevsel bir rol üstlenir.

a. Hurûf-i müzleka/ hurûf-i zelâka (akıcı ve belirgin harfler): İzlâk sıfatına sahip harflerdir. İzlâk, lügatte “bir şeyi hızla, süratlice atmak”³⁹⁹ ya da “bir şeyi sivriltilmek, keskinleştirmek” anlamlarına gelir. Nitekim yaygın kullanımdaki “ذَلَّقَ اللِّسَانَ” ifadesiyle dil ucunun keskinliği ve belirginliği kastedilir; mecazen ise telaffuzun fasih, düzgün ve akıcı olmasını ifade eder.⁴⁰⁰ Âlimlere göre izlâk, harfi telaffuz ederken dilin hafiflik kazanması ve kolayca hareket etmesidir.⁴⁰¹ Bu özellik, harflerin dilin uç ve dudakların ön kısmı ile telaffuz edilmelerine dayanmaktadır. Bu çerçevede müzleka, dile en hafif gelen, akıcı olan ve başka harflerle en çok karışabilen harflerdir. “قَرَّ مِنْ لَبِّ”⁴⁰² beytinde yer alan üç dil ucu (ن, ل, ر) ve üç dudak (ب, ف, م) harfinden oluşmak üzere toplamda altı harf bu gruba dâhildir.⁴⁰³

İbn Cinnî, bu harflerin gramatik özelliğine işaret ederek şöyle der: “Bu altı harfte, dilde istifadeye yönelik zarif bir sır bulunmaktadır. Şöyle ki; eğer zâid harflerden arınmış (mücerred) dörtlü (rubâî) veya beşli (humâsî) bir isim görürsen, o isimde bu altı harften biri ya da ikisi mutlaka bulunur; bazen üç tanesi bile bulunabilir. Örneğin, جَعْفَر (Ca‘fer), “ف” ve “ر” harflerini; سَهْلَب (uzun insan ya da at), “ل” ve “ب” harflerini; سَفْرَجَل (ayva), “ف”, “ر” ve “ل” harflerini

³⁹⁸ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 181, 186; Hamed, *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler*, 288.

³⁹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “zlk”, 5/135.

⁴⁰⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, “zlk”, 9/73-74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “zlk”, 10/109.

⁴⁰¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/52.

⁴⁰² “(Câhil), akıl(lı)dan kaçtı.” bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 104; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 78.

⁴⁰³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/52; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/78; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 74; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/178; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98.

içermektedir. Ne zaman ki bu altı harften tamamen soyutlanmış rubâî ve humâsî bir kelime görürsen bil ki o, Arapça'ya ait değildir; bu dile sonradan katılmıştır.”⁴⁰⁴

b. Hurûf-i musmete (suskun ve engellenmiş harfler): İsmât sıfatıyla muttasıf olan ve müzlekanın dışında kalan harflerdir. İsmât, lügatte “susmak, derin bir sükût içerisinde bulunmak” veya “susturmak” anlamlarına gelir.⁴⁰⁵ İsmât harflerinin “suskun” ya da “susturulan” olarak nitelendirilmesi, bu harflerin tek başlarına rubâî ya da humâsî kelimelerin tamamını teşkil etmekten menedilmiş (engellenmiş) olmasıyla alakalıdır. Zira bu harflerin telaffuzu, müzleka harflere kıyasla daha fazla meşakkat ve fonetik ağırlık içerir.⁴⁰⁶ Bu sebeple dil âlimleri, bazı istisnâî kullanımlar dışında,⁴⁰⁷ uzun yapıli kelimelerin tamamen ismât harflerinden teşekkül edemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda “الْخَضَعُجْ” ya da “الْكَشْعُطْ” gibi kelimelerin Arapça asıllı olmadığına dikkat çekilmiştir.⁴⁰⁸

Bu çerçevede, Kur’ân-ı Kerîm’de müzlekanın sıklıkla kullanıldığı, telaffuzu külfetli olan musmete ile harmanlanan bu harflerin dengeli ve hoş bir armoni oluşturduğu ve telaffuza hafiflik kazandırdığı müşahede edilmektedir. Ayrıca, kelime sonlarında yer alan fasıla harflerinin ekseriyetle bu yumuşak ve akıcı harflerden teşekkül ettiği de dikkat çekmektedir. Bu harfler, yapılarındaki rezonans sebebiyle vakf halinde kulağa letafetli bir tesir bırakmakta, ses akışına zarafet kazandırmaktadır.

2.1.7.3.5. Müstakil sıfatlı harfler

Bazı harfler, yapılarında bulunan zıt sıfatların yanı sıra müstakil (zıddı olmayan/gayr-i mütezâd) bir sıfata da sahiptir. Bu sıfat, söz konusu harfe belirleyici ve güzelleştirici (mühassin) bir nitelik kazandırır. Bu nitelik, diğer sıfatlarla birlikte harfin hem fonetik hem de fonemik yapısında işlevsel bir rol üstlenir. Böylece harfin sesi netleşirken aynı zamanda içinde bulunduğu kelimenin semantik boyutunu da güçlendirebilir.

Müstakil sıfatlı harfleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Hurûf-i müşrabe/hurûf-i mukalkile (içkin harfler; depreşmeliler, patlamalılar, plosive consonants): İşrâb ve kalkale sıfatlarına sahip harflerdir. Sözlükte “içirmek” anlamına

⁴⁰⁴ İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/78.

⁴⁰⁵ İbn Düreyd, “Cemheratü’l-lüga”, “smt”, 1/400; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “smt”, 12/110; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “smt”, 2/54.

⁴⁰⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/53; Mekî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 73-74; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 105; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, 1/178-179; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhid*, 97.

⁴⁰⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/53; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/78.

⁴⁰⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/52; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/78.

gelen işrâb, mecazen “bir şeyi bir şeye adeta içirmek (bir rengi başka renge veya sevgiyi kalbe katmak), yani karıştırmak” ya da “yerleştirmek, bağlamak, eşleştirmek, isnad etmek” anlamlarında kullanılır.⁴⁰⁹ Kalkale ise “bir şeyi şiddetle sarsmak, hareket ettirmek”,⁴¹⁰ “yankı sesi gibi ses çıkarmak, şiddetli bağırarak ve haykırmak”⁴¹¹ anlamlarına gelmektedir.

Bu tanımlar çerçevesinde, işrâb ve kalkale sıfatları anlam ve işlev açısından birbirini tamamlar ve aynı harflerde ortaya çıkar. İşrâb, harfin yapısına nüfuz eden ses potansiyelini gösterirken, kalkale bu sesin mahrecinde oluşup yankı şeklinde dışavurumunu ifade eder. Buna göre kalkale sesi, mahrecinde oluşumu esnasında harfe adeta içirilen/karıştırılan ve hemen akabinde harfin sâkin yapısını harekete geçirerek dışarı atılan içsel bir sesçik (suveyt) olarak değerlendirilebilir.

Tecvîd âlimleri kalkaleyi, “harfin mahrecinde teşekkülünden sonra, mahrece uygulanan fazlaca baskı ve sıkışma neticesinde meydana gelen zâid bir ses”⁴¹² şeklinde tanımlamıştır. Bu sıfat, fonetik yapısında şiddet ve cehr sıfatlarını birlikte barındıran ve “فُطْبُ جَدِّ”⁴¹³ terkinde yer alan “ب ج د ط ق” harflerinin ayrılmaz bir ses karakteridir. Bu nitelik, söz konusu harflerin ancak sâkin hallerinde aktif hale gelir. Bu nedenle, bu harfler üzerinde vakfedildiğinde harfin telaffuzunu tamamlayan ve nebreyi (vurgu) andıran bir ses işitilir.⁴¹⁴ Zira mahrece uygulanan yoğun baskı ve mahreçten ayrılırken meydana gelen depreşme, sesin ortaya çıkmasını zorunlu kılar.⁴¹⁵ Bu bağlamda kalkale, cehr ve şiddet ittifakının bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Bu sıfat, ortaya çıkış zamanı bakımından diğer sıfatlardan ayrışır. Zira diğer sıfatlar, harfin doğuşu esnasında mahrecin tam üzerinde ortaya çıkarken kalkale, güçlü bir kapanma sonrasında harfin mahreçten ayrılışı anında, yani harfin doğumunu takiben belirginleşir.⁴¹⁶ Bu çerçevede mukalkıl harfler, sesin belirginliği açısından iki kısımda incelenmiştir. Bunlardan kelime ortasında yer alanlar “mütevessita” (مَدَدْنَا, خَلَقْنَا); kelime sonunda bulunanlar ise “mütetarriفة” (لَمْ يَشُبْ, لَمْ يَخْرُجْ) olarak adlandırılmıştır. Vakf halinde mütetarriفة harflerin kalkale sesi, vasl halindeki kalkale harflerine göre daha belirgin ve kuvvetlidir.⁴¹⁷

⁴⁰⁹ Cevherî, “es-Sihâh”, “şrb”, 1/154; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şrb”, 1/491-492.

⁴¹⁰ Cevherî, “es-Sihâh”, “klkl”, 5/1805.

⁴¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “klkl”, 11/566-567.

⁴¹² Saçaklızâde Mer'âşî, *Cühdü'l-mukıl*, 148; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 80.

⁴¹³ Terkinin anlamı; “bir dedenin lideri” şeklindedir.

⁴¹⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 64; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/203; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 106-107.

⁴¹⁵ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/77.

⁴¹⁶ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 80; Abd, *el-Mizân*, 79.

⁴¹⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 64; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/203-204; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 81.

Bu taksim, son dönemlerde kalkale-i kübrâ (vakf halinde şeddeli harf üzerinde gerçekleşen belirgin kalkale), kalkale-i vüstâ (vakf halinde şeddesiz harf üzerinde gerçekleşen orta kuvvette kalkale) ve kalkale-i suğrâ (vasl halinde gerçekleşen hafif sesli kalkale) olgularını ortaya çıkarmıştır.⁴¹⁸ Kanaatimizce bu sınıflandırma, tilâvetin fonetik zarafet ve insicamı ile Kur’ân nazminin fesahatini temin etmesi bakımından önemli bir işlevsel değer taşımaktadır.

Öte yandan son dönem âlimlerinden bazıları kalkaleyi sadece vakf haline hasretmiş ve bu görüşlerini, ilk dönem âlimlerinin kalkale sıfatının vakf halinde zuhur ettiğine dair ifadelerine dayandırmışlardır. Ancak burada, “vakf” ifadesinin “vasl”ın zıddı anlamında değil, harfin sâkin hali için kullanıldığı hususu gözden kaçırılmıştır. Bu anlayışın temelinde, yukarıda zikredilen kalkale tasnifinin dikkate alınmaması veya vasl halinde hafif şekilde icra edilen kalkale sesinin harekeye benzer bir izlenim uyandırması olabilir.

b. Hurûf-i safıra (sızıcı, keskin ve ıslıklı ünsüzler, spirants): Safır sıfatlı harflerdir. Safır, صَفَرَ fiilinin mastarı olarak “ıslık çalmak ya da ıslıkla seslenmek, kuşun ötmesi veya tıslamak”⁴¹⁹; isim olarak da “ıslık şeklinde işitilen ses, ıslık çalan”⁴²⁰ anlamlarına gelir. Bu bağlamda safır harfleri, telaffuz esnasında harfle birlikte ortaya çıkan ve ıslık, tıslama ya da kuş cıvıltısına benzeyen ses niteliği sebebiyle bu adla anılmaktadır. Sese keskinlik ve belirginlik kazandıran bu nitelik, harfin güç alametlerinden biri olarak görülmüştür.⁴²¹

Safır harfleri “س, ز, ص” olup, “mahrecinden ıslık sesine benzer bir tınıyla sızarak çıkan harfler”⁴²² olarak tanımlanır. Aynı zamanda, mahreçlerine istinaden “eseliyye” (dil ucu ve üst ön dişlerin başlangıç noktasından çıkan harfler)⁴²³ olarak da isimlendirilirler. Modern fonetikte ise safır harfleri, sızıcı/sızmalı ünsüzler (spirants) olarak adlandırılmaktadır.⁴²⁴ Bu harfleri, diğer dil ucu harflerinden (ط, ذ, ث ve د, ت) ayıran temel özellik; onların şafır harflerine idgâm yoluyla katılabilmesi, buna karşılık şafır harflerinin bu harflere idgâm edilememesidir. Bu durum, safır harflerinin sahip olduğu güçlü, keskin ve akıcı ses karakteriyle açıklanmaktadır.⁴²⁵

⁴¹⁸ Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 304; Hüsâmeddîn Selîm el-Kîlânî, *el-Beyân fî ahkâmi tecvîdi’l-Kur’ân* (Sûriye: y.y., 1420/1999), 57-58.

⁴¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “sfr”, 7/114; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “sfr”, 12/119; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “sfr”, 4/464.

⁴²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sfr”, 487.

⁴²¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 64; Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 156.

⁴²² Müberred, *el-Muktedab*, 1/194; Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 64; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 91.

⁴²³ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/177; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/203.

⁴²⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/34.

⁴²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/464-465; Müberred, *el-Muktedab*, 1/173-174; İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/230; Nîrbânî, *el-Cevâhibü’s-savtiyye*, 77.

c. Hurûf-i münharife (yana sapmalı harfler, yan ünsüzler, laterals): İnhirâf sıfatıyla nitelenen harflerdir. İnhirâf sözlükte; “yön değiştirmek, sapmak, bir doğrultudan ayrılıp başka bir yöne eğilmek, meyletmek”⁴²⁶ anlamlarına gelir. İstilahta ise, mahrecinden çıkmasıyla birlikte harf sesinin yön değiştirmesi ve başka mahrece doğru eğilmesine denir.⁴²⁷

Münharif bir karakter arz eden harfler, lâm ve râ’dır. Bu harfler, mahreçlerinden saparak başka bir harfin mahrecine meyletmekte, bunun sonucunda özgün sıfatlarından uzaklaşarak şiddet ile rihvet arasında yeni bir nitelik (beyniyye) kazanmaktadır.⁴²⁸ Ne var ki, bu sıfatı yalnızca lâm’a hasredenler olmuştur.⁴²⁹ Nitekim Dâni, Kûfeliler’in sadece lâm harfini münharif kabul ettiklerini söyler.⁴³⁰ Bu görüşü benimseyenler, “ل” takısındaki lâm harfinin kendisinden sonra gelen şemsî harflere idgâm edilmesini, bu harfteki inhirâf karakteriyle ilişkilendirmişlerdir.⁴³¹

İbn Cinnî lâm harfinin inhirâfını şu şekilde izah eder: “Lâm harfinin telaffuzunda dil, sesle birlikte yön değiştirir. Bu esnada, dilin incelmış ucunun iki yanı, sesin akışına engel teşkil etmeyecek şekilde geriye doğru çekilir, böylece ses mahreçte sıkışıp kalmaktan kurtulup dilin iki yanında oluşan boşluktan ve onların üst kısmından çıkış yolu bulur.”⁴³²

Bununla birlikte, lâm gibi râ harfinin de inhirâf sıfatı taşıdığını benimseyen âlimler mevcuttur.⁴³³ Bu bağlamda, her ne kadar lâm’ın inhirâfını öncelemiş olsa da Sîbeveyhi’nin râ harfini de münharif kabul ettiği şu sözlerinden anlaşılmaktadır: “Harfler arasında mükerrer bir harf bulunmaktadır. Şiddet sıfatına sahip olduğu halde tekrîri ve lâm’a inhirâfı sebebiyle, bu harfte ses tamamen hapsolmaz; rihvet harfleri gibi akış imkânı bulur. Eğer tekrîr özelliği olmasaydı sesin bu şekilde akması da mümkün olmazdı; söz konusu harf râ’dır.”⁴³⁴ Mekkî’ye göre de râ, nûn’un mahrecinden lâm’ın mahrecine meyletmektedir. Bu harfin ses akışkanlığı, tekrîr ve lâm’a doğru inhirâf sıfatlarının bir neticesidir.⁴³⁵

Sîbeveyhi ve Mekkî gibi otoritelerin ifadeleri dikkate alındığında, râ’daki inhirâfın lâm’daki gibi tam bir yönelme değil, daha ziyade kısmî bir eğilim olduğu görülmektedir. Bu

⁴²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hrf”, 9/43.

⁴²⁷ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 83.

⁴²⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 70-71; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 95.

⁴²⁹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/77; Dâni, *et-Taḥdîd*, 110; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Müdh*, 92.

⁴³⁰ Dâni, *et-Taḥdîd*, 110.

⁴³¹ Murâdî, *el-Müfîd*, 124; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 80.

⁴³² İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/77.

⁴³³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/435; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 70-71; Dâni, *et-Taḥdîd*, 110.

⁴³⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/435.

⁴³⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 70, 135.

sebeple modern fonetikte yalnızca lâm için kullanılan “yan ünsüz (lateral)”⁴³⁶ terimine karşılık, râ için “yarı yan ünsüz (yarı-lateral)” ifadesinin kullanılması daha isabetli görünmektedir.

Öte yandan eserinde münharif harflerden sadece râ’ya değinen Dâni şöyle demiştir: “Münharif mükerrer harf, râ’dır. Çünkü bu harf, nûn harfinin mahrecinden (ayrılıp) lâm harfinin mahrecine doğru inhiraf eder ve onu telaffuz eden, sanki iki râ telaffuz ediyor gibidir.”⁴³⁷ Bu ifadeden, mahreçsel bir nitelik olan inhirâf sıfatının işitsel olan tekrîr sıfatına sebep olduğu ve râ harfinin doğal ses niteliğinin oluşumunda bu iki özelliğin birbirini tamamladığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Netice itibariyle râ harfinin inhiraf vasfına ilişkin farklı görüşler dikkate alındığında, bu harfin tam münharif bir karakter taşıdığı kanaati ağır basmaktadır. Zira râ’nın ön damaktan orta damağa doğru meyli, bu harfin mahreç alanını genişleterek ses akışını kolaylaştırmakta, tekrîrde ifrata mâni olmakta ve aynı zamanda tefhimini destekleyerek harfi fonetik açıdan kemâle erdirmektedir.

d. Harf-i mükerrer (tekrarlanan/titreşimli harf, çarpmalı ünsüz, alveolar trill):

Tekrîr sıfatıyla nitelenen râ harfidir. Tekrîr, lügatte “(bir şeyi) tekrar etmek, tekrarlamak” anlamına gelir.⁴³⁸ Istilahta ise, “râ harfini telaffuz ederken dil ucunun (gizli/hafif bir şekilde) titremesi” olarak tanımlanır.⁴³⁹

Râ harfinin mükerrer olarak nitelenmesinin nedeni, telaffuz sırasında dil ucunun titremesiyle sesin tekrarlanıyormuş gibi algılanmasıdır.⁴⁴⁰ Bazı dil âlimleri, bu özelliği sebebiyle râ harfinin kuvvet kazandığını ve iki harf mesabesinde olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴¹ Nitekim Sîbeveyhi, “Râ ile konuştuğunda sanki iki kat (muda‘af) bir ses çıkar, vakf (sâkin) hali ise bu özelliğini daha da belirgin kılar.”⁴⁴² Mekkî’ye göre ise râ’nın en belirgin hali, müşedded (şeddeli) halidir.⁴⁴³

⁴³⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/35.

⁴³⁷ Dâni, *et-Tahdîd*, 110.

⁴³⁸ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, “krr”, 2/128; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “krr”, 5/135-136; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “krr”, 469.

⁴³⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri‘âye*, 136; Fâris, *Usûlü tecvîdi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, 81.

⁴⁴⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri‘âye*, 70.

⁴⁴¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/136; Dâni, *et-Tahdîd*, 110; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 92; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/179-180.

⁴⁴² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/136.

⁴⁴³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri‘âye*, 80.

Bununla birlikte tecvîd âlimleri, râ harfî özellikle şeddeli olduğunda tekrîrde ifrattan sakındırmış ve bunu kırâatte bir kusur (lahn) olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁴⁴ Nitekim Mekkî, kârînin râ'daki tekrîri gizlemesi, yani makul ölçüde icra edip aşırıya kaçmaması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde râ'nın şeddeli halinde sayısız harf, sâkin halinde de iki harf telaffuz edilmiş gibi olacağını vurgular.⁴⁴⁵

Kanaatimizce, tekrirden kerih görülen aşırılık, râ harfinin sahih mahrecinden değil de Türkçedeki telaffuz alışkanlığına uygun olarak dil başından (ra'sü'l-lisân) çıkarılması ve inhirâf sıfatının göz ardı edilmesi ile yakından ilişkilidir. Bu iki unsur, râ harfinin dengeli ve doğru sesle icrasında belirleyici bir rol oynar. Bununla birlikte, bazı son dönem tecvîd âlimleri, bu nüansı göz ardı ederek râ'yı dil başından çıkarılan bir harf olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁶

e. Harf-i mütefeşşî (yayılan sürtünmeli harf, voiceless fricative): Tefeşşî sıfatıyla muttasıf harftir. Lügate “yayılmak, genişlemek, dağılmak”⁴⁴⁷ anlamına gelen tefeşşî, ıstılahta “harf telaffuz edilirken nefesin, dil ile damak arasında yoğun biçimde yayılması ve harfin mahrecinde genişleyerek dağılması” şeklinde tanımlanır.⁴⁴⁸ Bu özelliği yalnızca şîn harfine tahsis edenlere göre ise tefeşşî, “şîn harfinin çıkışı esnasında sesin, dil ucu harflerinden peltek zâ'nın (ya da dâ harfinin) mahrecine kadar yayılması”dır.⁴⁴⁹

Dil ve kırâat âlimleri, bu sıfatla muttasıf olan harf ya da harf grubunu belirlemede farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Sîbeveyhi, râ ve şîn'i,⁴⁵⁰ Müberred, şîn ve dâd harflerini,⁴⁵¹ Ebû Ali el-Fârisî, sâd harfini,⁴⁵² Dâni, şîn ve fâ,⁴⁵³ Abdülvehhâb Kurtubî, şîn, dâd ve fâ harflerini; Hüzeli, sîn, şîn ve sâd harflerini,⁴⁵⁴ İbn Ebî Meryem, مشفر kelimesindeki dört harfî (mîm, şîn, fâ ve râ) “mütefeşşiye” olarak nitelendirmiştir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁴ Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ebû'l-Ferac el-Mevsilî, *ed-Dürü'l-mersûf fi vasfi mehârici'l-hurûf*, (Selâsü rasâil fi'l-tecvîd içinde), thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 1430/2009), 241; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/204; Hamed, *Kur'an Fonetik Üzerine Tetkikler*, 311-313.

⁴⁴⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 70, 135.

⁴⁴⁶ Saçaklızâde Mer'âşî, *Cühdü'l-mukıl*, 156; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 83; Husarî, *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 104.

⁴⁴⁷ Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “fşv”, 11/293; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “fşv”, 1/122; Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü'l-muhît”, “fşv”, 1322.

⁴⁴⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 73; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 96; Ebû'l-Meâlî, *ed-Dürü'l-mersûf*, 241.

⁴⁴⁹ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 110.

⁴⁵⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/448.

⁴⁵¹ Müberred, *el-Muktedab*, 1/211, 214.

⁴⁵² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/50.

⁴⁵³ Dâni, *et-Tahdîd*, 109-110.

⁴⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-'aşer ve'l-erbe'in ez-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid er-Rifâi eş-Şâyib (y.y.: Müessesetü Simâ, 1428/2007), 98.

⁴⁵⁵ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/177.

Neticede mütefeşşî harfin “ش” olduğu hususunda dil ve tecvîd âlimleri arasında genel bir ittifak bulunmakla birlikte,⁴⁵⁶ söz konusu âlimlerce benzer fonetik özellik gösteren “ض, ف, ر, م, ث, ي, ص, س, ر” harfleri de ilave edilerek bu sayı dokuza kadar çıkarılmıştır.⁴⁵⁷

f. Harf-i müstetîl (uzayan harf, lateral spread): İstitâle sıfatına sahip olan “ض” harfidir. İstitâle, lügatte “-boyut ve süre açısından- uzamak, genişlemek”; mecazen “üstün gelmek, yükselmek” anlamlarına gelir.⁴⁵⁸ İstılahta ise dâd harfinin, telaffuzu sırasında lâm’ın mahrecine ulaşacak ölçüde ağız içinde uzaması şeklinde tanımlanır.⁴⁵⁹ Bu uzunluk, bir taraftan harfin rehâvet sıfatını desteklerken⁴⁶⁰ diğer taraftan cehr, isti’lâ ve itbâk özelliklerinin kazandırdığı fonetik kuvveti pekiştirmektedir.⁴⁶¹

Mer’âşî, istitâle sıfatını “dâd harfi telaffuz edilirken dil yanının başından sonuna kadar sesin uzaması” şeklinde değerlendirmiştir. Bu sebeple onu tefeşşî sıfatıyla ilişkilendirerek “Tefeşşî sıfatlı her harf, aynı zamanda istitâle özelliklidir.” demiştir. Ona göre söz konusu uzun hat, zaten dâd harfinin mahrecidir.⁴⁶²

Kanaatimize göre bu değerlendirme, mahreci farklı olmakla birlikte istitâle dışında cehr, isti’lâ, itbâk ve rihvet gibi tüm özellikleri aynı olan “ط” harfi ile “ض” harfinin karıştırılmasına yol açabilir. Bu nedenle, bu sıfatın işitsel olmaktan ziyade mahreç ve artikülasyon temelli bir nitelik taşıdığı söylenebilir.⁴⁶³ Bununla birlikte sesin ağız içindeki yayılımı, mahrecin uzunluğu ile doğru orantılıdır. İstitâle sıfatı, -her ne kadar mahreçleri farklı olsa da- bu iki sesi ayırt eden temel karakteristik unsur olarak öne çıkar. Zira bu özellik harfin rehâvetine tesir etmekte, ses akışı rihvet ile şiddet arasında (velar postdental spirant) bir tavır sergilemektedir. İşte bu ince ayrımı korumak adına âlimler titizlik göstermiş ve doğru bir telaffuz için sağlam bir pratiği gerekli görmüşlerdir.⁴⁶⁴

Ne var ki dil âlimleri, bu harfin kolaylık gerekçesiyle ısrarla hatalı telaffuz edilmesini garipsemişlerdir. Nitekim gerek Araplar gerekse Acemler arasında dâd harfinin peltek zâ

⁴⁵⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/245; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 110; Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 158.

⁴⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205.

⁴⁵⁸ Cevherî, “Tâcü’l-luga (es-Sihâh)”, “tvI”, 5/1753-1755; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “dvl”, 11/410-412; Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü’l-muhît”, “dvl”, 1027.

⁴⁵⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205.

⁴⁶⁰ Dâni, *et-Tahtîd*, 110.

⁴⁶¹ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 96.

⁴⁶² Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 159-160.

⁴⁶³ Hamed, *Kur’an Fonetîği Üzerine Tetkikler*, 317.

⁴⁶⁴ Murâdî, *el-Müfîd*, 109; Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 123.

şeklinde okunması oldukça yaygındır.⁴⁶⁵ Öte yandan geç dönem Arap dünyasında bu harfin “ط” gibi telaffuz edildiği görülmektedir. Bu uygulama, mahrecin değişmesi ve daha önemlisi rihvet sıfatının şiddete dönüştürülmesi yönüyle problemli gözükmemektedir.⁴⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, bu okuyuşun özellikle Mısır ve Mağrib bölgelerinde yaygın olduğunu belirtir. Ayrıca bu harfin bir de tefhîmli lâm gibi telaffuzu vardır ki, bu da Ziyâlî kabilesi ve benzerlerine atfedilmiştir. Bu özgün harfin hakiki mahrecine ulaştırılması hususunda belli ki dertli olan İbnü’l-Cezerî şöyle demiştir: “Bil ki bir kimse, özellikle bu harfi doğal bir şekilde kendi mahrecinden çıkaramıyorsa ne gayretle ne de öğretimle bu mahreci elde etmesi (yerleştirmesi) mümkün değildir.”⁴⁶⁷

İlk bakışta bu söylem, dâd harfinin eğitimle kazanılamayacağı izlenimi verse de aslında bu harfi doğru telaffuz etme adına kişiyi azimli, özenli ve sabırlı olmaya teşvik etmekte ve kolay bir eğitim için alt yapı hazırlamaktadır. Bununla birlikte söz konusu ifade, insanın doğuştan sahip olduğu fonetik yetilerin bazı harflerin telaffuzunda belirleyici olabileceğini de ortaya koymaktadır. Bu çerçevede kişi, sahip olduğu tabîî meleke sayesinde telaffuzu zor kabul edilen bu harfi daha kolay ve doğru şekilde çıkarabilecektir. Nitekim bu harfin telaffuzunda dil yanı (özellikle, tabiatı gereği sol tarafı), hizasındaki üst azı dişlere doğru zahmetsizce kaldırılıp boylu boyunca dayandırılır ve bu halde iken nefes akıtılır. Buna rağmen zor görülmesi, harfin özgünlüğünden de kaynaklanabilir.

g. Hurûfü’l-gunne (geniz ünsüzleri, nazal/titreşimli ünsüzler): Gunne sıfatı için lügatte “nefes desteğiyle burun boşluğundan geniz boşluğuna yönelen yumuşak ve ince ses”⁴⁶⁸, “genizden çıkan ses”⁴⁶⁹ ya da “burun nefesinden meydana gelen ve burun deliklerine doğru yumuşayarak yayılan bir ses”⁴⁷⁰, “kelamın küçük dil civarında cereyan etmesi”⁴⁷¹ gibi tanımlar yapılmıştır. Gunne, küçük dilin ağız yolunu kısmen kapatmasıyla burun yoluna yönelen nefesin oluşturduğu, kendine göre hoş bir tınısı olan, nahif ve anlam yüklenebilen nazal bir sestir.⁴⁷²

Bu sıfat, “م” ve “ن” harflerinin lazimî karakteridir. Ancak bu iki harfte nazal tını aynı yoğunlukta işitilmez. Ayrıca bu harflerin sâkin ve harekeli biçimlerinde; ihfâ, izhâr ve idgâm

⁴⁶⁵ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 131.

⁴⁶⁶ Ahmet Turan Arslan, “Dâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/397.

⁴⁶⁷ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 131.

⁴⁶⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “ğnn”, 4/348.

⁴⁶⁹ İbn Düreyd, “Cemheratü’l-lüga”, “ğnn”, 1/160.

⁴⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğnn”, 13/315.

⁴⁷¹ Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü’l-muhîr”, 1220.

⁴⁷² Nitekim, gunne sesine kıyasla daha kalın ve güçlü bir geniz sesi daha bulunmaktadır. Burun boşluğu tıkanmış halde, konuşma adeta burna geri dönüyormuş gibi çıkan bu ses hunne (الْحُنَّة) olarak adlandırılmıştır. bk. Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “hnn”, 7/5; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hnn”, 13/143.

ile okunuşlarında da ton ve süre farklılığına rastlamak mümkündür. Bu çerçevede kimi âlim gunne sıfatının nûn harfinde;⁴⁷³ kimisi de mîm harfinde daha baskın olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁴ Bu sıfat, mîm ve nûn harfleri sâkin iken harekeli hallerinden daha kâmil, ihfâ halinde izharlı halinden daha ziyade, idgâmlı iken ise ihfâ durumundan daha doyurucu olur.⁴⁷⁵

Gunne harfleri iki mahreçli olup ve her ikisinin de ikinci mahreci, geniz boşluğudur.⁴⁷⁶ Harf, bu iki mahrecin ortaklığında doğar ve med harflerinin ağız boşluğunda akması gibi gunne ile karışarak genizde yayılarak akar.⁴⁷⁷ Bu akışın süresi, harf harekeli iken en kısa, sâkin iken daha uzun, şeddeli veya idgâm halinde ise en uzun seviyededir.

Sayısını artırma imkânı olduğu halde harflerin sıfat esaslı tasnifine bu kadar yer vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Hiç şüphesiz harflerin yapısındaki fonetik nitelikleri tespit etmek, araştırmanın ilerleyen safhaları açısından büyük önem taşımaktadır. Şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler, her bir harfin farklı karakterlere sahip birer unsur olduğunu göstermiştir. Nitekim birey-aile-toplum ilişkisine benzer şekilde harfler kelimeleri, kelimeler âyetleri, âyetler sûreleri ve neticede Kur’ân-ı Kerîm’i teşkil etmektedir. Bu sebeple her bir harf, Kur’ân’ın yapı taşlarından biri olarak değerlendirilebilir. Böylece harf, Kur’ân dilinin inşasında ve anlamın teşekkülünde temel rol oynayan esas unsur konumundadır. Bununla birlikte harflerin fonetik ve fonemik yapısını belirlemede mahreç ve sıfat unsurları bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Her harfin karakteri, doğduğu ve yerleştiği mahrece bağlı olarak şekillenir. Bu sebeple mahreç ile sıfat, birbirinden ayrılmayan ve harfi fonetik kemâle erdiren iki temel unsur olarak değerlendirilmelidir.

Ali Rıza Sağman (öl. 1964) ise farklı bir yaklaşımla sıfatları, mahreç için bir mihenk olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede ağzı bir fabrikaya, harfleri bu fabrikada üretilen ürünlere, harflerin sıfatlarını da bu ürünlere vurulan damgaya benzetmiştir. Ona göre bir harfin doğru mahreçten çıkıp çıkmadığı, ancak taşıdığı sıfatlar vasıtasıyla tespit edilebilir.⁴⁷⁸

İbn Cinnî, kelime terkinde harflerin mahreç bakımından birbirine uzak olmasının telaffuz kolaylığı ve lafız güzelliğiyle doğrudan ilişkili olduğunu şu şekilde vurgular:

⁴⁷³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 4/349; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, “ğnn”, 1/714.

⁴⁷⁴ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 97.

⁴⁷⁵ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 196; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 220.

⁴⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/164, 166.

⁴⁷⁷ Müberrred, *el-Muktedab*, 1/196; Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü'l-mukıl*, 165; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 87; Ali Çiftci, “İhfâ İcrâsında Nûn-i Muhfât ile Nûn-i Muzhar Terimlerinin Uygulama Sorunları ve Gunnedeki İncelik-Kalınlık Problemi”, *Mütefekkir* 12/24 (2025), 452.

⁴⁷⁸ Ali Rıza Sağman, *İlâveli-Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1958), 20.

Şunu bilmelisin ki, bu harfler lafız içinde birbirinden ne kadar uzaklaşırsa, telaffuz açısından o derece güzel olur. Buna mukabil, iki harf mahreçleri itibariyle birbirine ne kadar yakın olursa, birleşmeleri o derece çirkin olur. Özellikle boğaz harflerinde bu durum daha da belirgindir. Bu nedenle görmez misin ki boğaz harflerinin bir kelimedede yan yana gelmesi diğer harflerde olduğu kadar yaygın değil, nadirendir. ⁴⁷⁹الْمَهْةُ, ⁴⁸⁰الضَغِيغَةُ, ⁴⁸¹الْفَهْةُ kelimeleri bu duruma örnektir. ⁴⁸²

Öte yandan harflerin mahreç ve sıfatları yalnızca Kur'an'daki fonetik uyumu tesis eden unsurlar olarak değil, aynı zamanda kelimedeki anlam derinliğini yansıtan pratik unsurlar olarak da ele alınmalıdır. Bu konu, çalışmanın dördüncü bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

2.1.7.4. Ünsüz fonem ve hareke ilişkisi

Dil analizlerinin temelinde sesler, ses analizlerinin temelinde ise fonemler yer alır. Dil sisteminde sesler, belirli kurallar çerçevesinde, nitelikli anlam ilmekleriyle örülerek dışa doğru sarmal şekilde yapılanmıştır. Bu yapılanmadaki anlam ilmekleri “fonem” olarak adlandırılır. Fonem (sesbirim, phoneme, fûnîm/ savtiyye), dilin ses ve anlam ayırt edici fonksiyona sahip en küçük ses birimidir. Kelimeleri sesçe ve anlamca birbirinden ayırt eden her bir harf fonemdir ve iki eğik çizgi arasında gösterilir. ⁴⁸³

Sözelimi, Türkçe’de can, han, kan, şan, zan kelimelerinde /c/, /h/, /k/, /ş/ ve /z/ ünsüz harfleri; kar, kır, kir, kor, kör, kur ve kür kelimelerinde de /a/, /ı/, /i/, /o/, /ö/, /u/ ve /ü/ ünlü harfleri fonemdir. Arapça’da ise “سَمَّ: zehirledi”, “شَمَّ: kokladı” ve “صَمَّ: sağır oldu” kelimelerinde /س/ ve /ش/ ve /ص/ ve “لُتَمَّ: günah, suç” ve “اِسْمَ: isim” kelimelerinde /ث/ ve /س/ harfleri; “حَبَّ: tohum, tane”, “أَشَقَّ: aşk, muhabbet” ve “جَبَّ: sevgili” örneklerinde fetha, damme ve kesra harekeleri; “وَلَدَ: oğul” ve “وَالِدَ: baba” ile “سَرَّ: sır sakladı, sevindirdi” ve “سَارَّ: bir sırrı açıkladı” kelimelerinde ise med harfi olan // harfi fonem işlevi görür.

Ünlü fonem (sesli harf, sâit/zâib//hareke, vowel) ise, fonetik yapının tamamlayıcı unsuru olup, “ağızda tam bir kapantı meydana gelmeden, ağız kanalı açık iken çıkan ses” olarak tanımlanır. Ses tellerinin titreşimiyle meydana gelen bu ötümlü sesin oluşumunda hava, boğaz

⁴⁷⁹ “مَهْة” fiilinin mastarı olan bu kelime lügatte “yumuşaklık, kolaylık” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mhh”, 13/541.

⁴⁸⁰ “ضَغَغ” kökünden türeyen bu kelime “yeşermiş, canlı, göz alıcı bahçe” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “zğğ”, 8/433.

⁴⁸¹ “فَهْة” fiilinin mastarı olan bu kelime “nutku tutulmak, kekelemek” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “fhh”, 13/525.

⁴⁸² İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/79.

⁴⁸³ Abdülgaaffâr Hâmid Hilâl, *İlmü'l-lüga beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs* (Mısır: y.y., 1406/1986), 86-87; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/61-63; Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*, 27-28.

ve ağız boşluğundan kesintisiz şekilde geçer. Bu süreçte, havanın akışını tamamen engelleyen bir kapanma ya da işitilebilir sürtünmeye yol açacak belirgin bir daralma söz konusu değildir.⁴⁸⁴

Ünlü seslerin fonetik karakteri, ağız boşluğunun genişliği, dilin ağız içerisindeki konumu ve dudakların şekliyle doğrudan ilişkilidir.⁴⁸⁵ Bu çerçevede ünlülerde ayırıcı özellikler, ön-art/ince-kalın (kir-kır gibi), uzun-kısa (adem-âdem gibi), geniş-dar/açık-kapalı (kar-kir gibi) ve düz-yuvarlak (kek-kök) gibi karşıtlıklar üzerinden belirlenmektedir.⁴⁸⁶ Ağız genişliğine bağlı hava miktarı, sesin tonunu da belirler. Buna göre, hava miktarı azsa ses tiz (ince), fazla ise ses pes (kalın) çıkar. Ayrıca, sesin çıktığı yere göre ses tınısı da değişir.

Arap alfabesinde ünlüleri temsil eden müstakil harfler bulunmamaktadır. Ünsüzlerin telaffuz edilebilmesi ve hece oluşturabilmesi, “hareke” adı verilen vokal unsurlar aracılığıyla mümkün olur.⁴⁸⁷ Modern fonetikte “kısa ünlü” olarak değerlendirilen hareke, “bir harfi mahrecinden hareket ettiren ve sınırından taşmasına sebep olan unsur”⁴⁸⁸ olarak tanımlanmıştır. Harekeler, yapı itibarıyla med harfleriyle ilişkilendirilmekte; bu bağlamda fetha elif’in, damme vâv’ın, kesra ise yâ’nın bir parçası kabul edilmektedir. Bu nedenle, fethadan sonra elif, dammeden sonra vâv ve kesradan sonra yâ gelir.⁴⁸⁹ Harekenin zıddı ise, “sükûn”dur. Bu çerçevede harekesi olan ve bir hece oluşturan harfler “müteharrik”; harekesi olmayanlar ise “sâkin” olarak isimlendirilir. Harekenin belirli bir üretim noktası bulunmayıp, tecvîd ilminde “takdîrî mahreç” olarak ifade edilen ağız ve boğaz boşluğunun tamamından neşet ettiği kabul edilir.

Fonetik yelpazesiyle dikkat çeken Arapçada, gramer ve tecvîd alanlarında kullanılan aslî harfler genellikle kendilerine özgü aslî harekelerle telaffuz edilir. Aslî harekeler fetha (üstün), kesra (esre) ve damme (ötre) olmak üzere üçe ayrılır ve bu tasnif, çene, dil ve dudak hareketleri esas alınarak yapılmıştır.⁴⁹⁰ Fetha (الْفَتْحَة), çenenin ve dilin alçaldığı, dudakların düz ve açık olduğu bir pozisyonda oluşan sestir (open vowel). Bu ses, harfin olduğu yer ve dilin ağız içindeki konumuna bağlı olarak farklı tonda olabilir. İnce sesli harflerde dil, alt ön dişlere

⁴⁸⁴ Sa’rân, “İlmü’l-lüga mukaddime li’l-kâr’i’l-’Arabî”, 124; Gâmidî, *es-Savtiyyâtü’l-’Arabiyye*, 73; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 125.

⁴⁸⁵ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 75; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 126.

⁴⁸⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/62; Akdağ, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*, 74.

⁴⁸⁷ Nazife İnce, “Arap Dili Fonetğinde Bazı Kavramların Yansıttığı ‘Ses Üretiminde Süre’ Olgusu Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 130.

⁴⁸⁸ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 72.

⁴⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/123; Ramazan Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 407.

⁴⁹⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ’atı’l-i’râb*, 1/21; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 75; Nazife Nihal İnce, *Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 87; Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 128-129.

içten temas halinde olup ağız daha geniş açılır; bu durumda /e/ ile /a/ arasında doğal bir ses oluşur. İnce harflerde fetha, sesin ağız önünde şekillenmesi sebebiyle ön ünlü (front low vowel) olarak değerlendirilir.

Kalın harflerde fethanın niteliği, harflerin sıfatlarına göre farklılık arz eder. Buna göre isti'lâ-infitâh sıfatlarıyla nitelenen “عَ، غَ، قَ” harflerinde, dil gövdesinin damaktan uzaklığı nedeniyle kalınlık oranı azdır. Buna mukabil isti'lâ-itbâk sıfatlarına sahip olan “صَ، ضَ، طَ، ظَ” harflerinde dil, damağa bütünüyle yükseldiği için fetha sesi daha kalın (tok) bir tonda çıkar. Ses dilin arka kısmında üretilerek ağza yayıldığı için kalın harflerdeki fetha “art ünlü (back low vowel)” olarak adlandırılır.⁴⁹¹

Kesra (الْكَسْرَةُ), çenenin daha kapalı ve dudakların düz olduğu; dil ortasının da yâ harfinin mahrecine doğru yükseldiği pozisyonda oluşan sestir (close vowel). Bu ses, ince harflerde de kalın harflerde de /i/ şeklindeki niteliğini korur.⁴⁹² Bununla birlikte, kalın harflerin artikülasyon özelliklerinden dolayı kesra öncesinde kalın bir ses etkisi hissedilebilir. Bu durumda farklı nitelikte iki sesin birleşimi şeklinde algılanan yapı, modern fonetikte “çift ünlü” veya “kayan ünlü (diphthong)” terimleriyle ifade edilmektedir.⁴⁹³

Damme (الضَمَّة) ise çenenin yarı açık olduğu, dudakların öne doğru yuvarlanıp büzüldüğü pozisyonda oluşan sestir.⁴⁹⁴ Bu ses, dilin ağız içindeki pozisyonuna göre kalın ve ince harflerde tını bakımından farklılık gösterir. Kalın harflerde dil kökü yumuşak damağa doğru yükselmiş durumda iken ses, harfin mahrecine yakın bir noktadan /u/ karakterinde çıkar. İnce harflerde ise dil kökü daha aşağı konumda olduğundan ses, /u/ ile /ü/ arasında değişen bir tını kazanır. Modern fonetikte dilin arka bölgesinde oluşan bu ses, “arka yuvarlak ünlü (back rounded vowel)” olarak adlandırılmaktadır.⁴⁹⁵

İbn Cinnî, bu üç ana ses arasındaki ara sesleri de dikkate alarak hareke sayısını altıya çıkarmıştır. Söz konusu ara sesler (fer'î hareketler) şunlardır: Fetha ile kesra arasında bulunan ve imâle edilen eliften önceki fetha (“عالم” lafzındaki “ع” harfinin fethası gibi); fetha ile damme arasında bulunan ve tefhîm edilen elif'ten önceki hareke (“الصلاة” lafzındaki lâ'm'ın, “عاد”

⁴⁹¹ bk. Mansûr b. Muhammed Gâmidî, *es-Savtiyyâtü'l-'Arabiyye* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1421/2001), 74; Sazak, “Ses Eğitiminde Artikülasyon Mekanığı”, 111.

⁴⁹² Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 156.

⁴⁹³ Çiftünlü ya da kayanünlü (diphthong), “çıkarılışı esnasında tınısı değişen, başlangıçtaki sesin bitişte yerini başka bir sese bırakması yoluyla oluşan ses” ya da “iki sesin tek bir hecede buluşmasını ifade eden ses” olarak tanımlanmıştır. bk. Gâmidî, *es-Savtiyyâtü'l-'Arabiyye*, 74; Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*, 132. Bu yapı, Arapçada yaygın bir kullanım olup, ince harfleri kalın harflere; kalın harfleri de ince harflere terkip etme sırasında da görülmektedir.

⁴⁹⁴ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 75; İnce, *Arap Dili Sesbilim Çalışmaları*, 87.

⁴⁹⁵ Gâmidî, *es-Savtiyyâtü'l-'Arabiyye*, 74.

kelimesindeki ayn'ın fethası gibi); kesra ile damme arasında bulunan kesra (“قيل” lafzında gâf harfinin işmâm edilen kesrası gibi).⁴⁹⁶

Öte yandan dil âlimleri arasında, üretimde harf ile harekenin önceliği hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Buna göre bazı âlimler harflerin harekelerden önce, bir kısmı harekelerin harflerden önce artiküle edildiğini savunurken; üçüncü bir grup ise bu iki unsur arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını, harekenin harfle birlikte üretildiğini ifade etmiştir.⁴⁹⁷ İbn Cinnî de bu hususu uzunca mülahaza etmiş ve sonuçta harekenin harften sonra geldiği fikrinde karar kılmıştır.⁴⁹⁸

Kanaatimize göre bu yaklaşım daha isabetlidir; zira harf olmaksızın harekenin bağımsız bir fonetik değer taşıması mümkün değildir. Ayrıca mahreci farklı olan bu iki unsurun eşzamanlı olarak aynı artikülasyonda ortaya çıktığını söylemek de zordur. Bu sebeple telaffuzda önce harfin mahrecinden çıkarılması, ardından mahrecin terk edilerek harekenin ağız boşluğunda seslendirilmesi gerekir. Ne var ki günümüzde bu ayrımı dikkate almayan bazı hatalı telaffuzlara rastlanabilmektedir. Özellikle “mîm” ve “nûn” harflerinin medli veya medsiz okunuşlarında geniz sesinin; “ayn” harfinin harekeli ve medli durumlarında ise boğaz sesinin devam ettirilmesi, harf ile harekenin aynı mahreçten çıktığı izlenimini doğurmaktadır.

Nahiv âlimleri, med ve lîn harfleri ile harekelerin ilişki boyutunu da tartışmışlar; harekelerin med ve lîn harflerinin⁴⁹⁹ bir parçası olup olmadığı, bu harflerin harekelerden türeyip türemediği ya da her iki unsurun birbirinden bağımsız olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵⁰⁰ İbn Cinnî, eskilerin fethaya “küçük elif”, kesraya “küçük yâ”, dammeye de “küçük vâv” dediklerini hatırlatarak harekelerin med ve lîn harflerinin bir parçası olduğunu, bu harflerdeki uzama özelliğinin harfî belirgin ve doygun hale getirdiğini söylemiştir.⁵⁰¹

Bu çerçevede harekeler, günümüzde “uzun ünlü” şeklinde değerlendirilen⁵⁰² ve anlama doğrudan etki eden med harflerinin kısa süreli karşılığı olarak kabul edilebilir.⁵⁰³ Zira hareke ve med harfleri fonemik açıdan farklı işlevlere sahip olsalar da artikülasyon bakımından aynı

⁴⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/122; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 407.

⁴⁹⁷ Mekî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 46-47; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 75-77.

⁴⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/323-329.

⁴⁹⁹ Telaffuz esnasında sesin harfle birlikte uzaması sebebiyle bu harfler lîn (leyyine) ismiyle anılır. Ayrıca fethadan sonra gelen sâkin vâv ve yâ için de bu isim kullanılmıştır. bk. Çiftçi, “Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”, 168.

⁵⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 78-81.

⁵⁰¹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/33.

⁵⁰² Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*, 131; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 407.

⁵⁰³ Nitekim, son biçimiyle harekelerin, sonrasında gelen med harflerinin şekillerine benzetilerek yazılması, telaffuzda öne çıkan hareke-harf özdeşliğinin simgesel olarak da desteklendiğini göstermektedir.

özellikleri taşımaktadır.⁵⁰⁴ Âlimlere göre söz konusu süre, med harflerinin yarısına tekabül etmektedir.⁵⁰⁵ İki hareke miktarının ifadesinde ise kimileri üç med harfi için de “bir elif miktarı” şeklinde elif ölçeğini kullanırken⁵⁰⁶ kimileri de her bir harf için farklı ölçek (elif-vâv-yâ ölçeğini)⁵⁰⁷ zikretmişlerdir.

Sözün özü, Kur’ân’ın otantik fonetiğinin muhafazası ve lafızların doğru anlamlara delâlet etmesi, harekelerin ölçülü ve dengeli biçimde icra edilmesini gerekli kılar. Bu nedenle âlimler, harekelerin hem telaffuz keyfiyetine (nitelik) hem de kemiyetine (nicelik) büyük önem atfetmişlerdir. Ancak günümüzde gerek mahallî dil ve ağızların etkisi gerekse ihmal neticesinde müteharrik harflerin hakkıyla eda edilmemesi, Kur’ân tilâvetinde çeşitli fonetik ve fonemik problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.

Nitekim med harfleri, önceki harfin harekesini aynı doğrultuda uzatmakla birlikte tefhîm sıfatı taşımaz. Buna rağmen günümüzde ince sesli harflerde fethanın medsiz durumda /e/, medli durumda ise /a/ sesiyle telaffuz edildiği görülmektedir. Bu sebeple, örneğin “مَعَكُمْ” kelimesindeki mîm harfi “me”, “مَالِكِ” kelimesindeki elif ise “maa” şeklinde okunabilmektedir. İbnü’l-Cezerî de elifin mahrecinin cevîf olduğunu ve önceki harfin harekesine tâbi bulunduğunu, bu sebeple imâle veya tefhîm gibi niteliklerle vasfedilemeyeceğini ifade ederek bu tür telaffuzların hatalı yönüne dikkat çekmektedir.⁵⁰⁸

Benzer şekilde, ince sesli harflerin /u/ fonemiyle seslendirilmesi de fonetik ahengi bozmakta, bazı durumlarda ise anlam farklılaşmasına yol açabilmektedir. Özellikle mahreçleri aynı ancak sıfatları farklı olan (س / ص / د ; ط / ذ / ظ gibi) harflerde bu ayrımın gözetilmemesi, anlamda belirsizlik veya değişikliğe sebep olabilmektedir.⁵⁰⁹ Nitekim “الصُّورَةُ” lafzı “resim, biçim” anlamını ifade ederken, “السُّورَةُ” kelimesi “sûre” anlamını karşılamaktadır.

Bununla birlikte, ince seslilerin mahallî ağızların etkisiyle /ü/ fonemiyle telaffuz edilmesi de dikkate alınması gereken bir husustur. Anlamı doğrudan değiştirmemekle birlikte bu tür telaffuzlar, Arapçanın tabîi fonetik yapısıyla tam olarak örtüşmemektedir. Bu sebeple söz konusu okuyuşlar, kırâat ve tecvîd âlimleri tarafından zaman zaman tenkit edilmiştir.⁵¹⁰ Bu

⁵⁰⁴ İnce, *Arap Dili Sesbilim Çalışmaları*, 130.

⁵⁰⁵ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 72.

⁵⁰⁶ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Cezerî, *Metnü’l-Cezeriyye fî ma’rifeti tecvîdi’l-âyâti’l-Kur’âniyye (ed-Dekâ’iku’l-muhkeme fî şerhi’l-Mukaddime)*, nşr. “Zekeriyyâ el-Ensârî” (Beyrût: Mektebetü’s-Sekafiyye, ts.), 30.

⁵⁰⁷ Dâni, *et-Tahtid*, 98.

⁵⁰⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/91; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 494.

⁵⁰⁹ Sağman, *Îlâveli-Yeni Sağman Tecvidi*, 22; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 158-159.

⁵¹⁰ Mehmet Akif Koç, “Kur’an Kırâatında Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 84; Sarı, *Kur’ân-ı Kerîm’i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, 56.

çerçeve de “اَقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأُحُونِ الْعَرَبِ / Kur’ân’ı Arapların lahnleriyle okuyun.”⁵¹¹ rivâyetini, “Kur’ân’ı Arapçanın doğal fonetik yapısına ve estetik ahengine uygun biçimde okuyun.” şeklinde yorumlamak mümkündür.⁵¹²

⁵¹¹ Müttakî Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 1/606.

⁵¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/379.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. Kırâat Metodolojisinde Fonetik Uygulamalar

Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'le doğrudan irtibatı sayesinde şer'î ilimler içinde müstesna bir konuma sahiptir. Bu ilim, Kur'ânî lafızların hakkıyla telaffuzunu temin etmekle birlikte, Kur'ân'ın lafzî ve manevî dokusunun her türlü tahrif ve tağyirden korunmasına, sahih bir şekilde nesilden nesle aktarılmasına da vesile olur. Böylesine ulvî bir gayeye hizmet eden kırâat ilmi, fonksiyonunu sahih rivâyetlere ve hüccet teşkil eden prensiplere dayalı metodolojik bir zemin üzerinde gerçekleştirmektedir. “Kırâat metodolojisi” ya da “usûlü'l-kırâat” olarak bilinen bu zemin, kırâat ilminin dirâyet ayağını temsil etmekte; sahih kırâatlerin tespit ve tevsikinde, belirlediği yöntem ve kurallar çerçevesinde teorik bilgiler sunmakta ve hüccet kriterlerinin süzgecinden geçirdiği rivâyetleri zabt altına almaktadır.

Kur'ânî fonetik ve Arap dilbilim mirasının nihaî noktasını temsil eden, selef ve halefin ilgi odağı olan fonetik uygulamalar, kırâat farklılıklarının “usûl” kanadını teşkil eder. Usûl (الأصول), “bir şeyin esası, temeli, kökü, dayanağı”⁵¹³ anlamındaki asl (الأصل) kelimesinin çoğulu olup, lügatte “hükümlerin üzerine bina edildiği kaideler”,⁵¹⁴ veya “bir ilmin temellendirildiği kanunlar ve kurallar”⁵¹⁵ anlamına gelir. İstilahî olarak ise “bir birey (kırâat imamı) için geçerli olan hükmün, benzer durumların tümüne uygulanabildiği genel kurallar bütünü”⁵¹⁶ şeklinde tanımlanır.

Usûl, kırâat farklılıklarının diğer kanadı olan ferşü'l-hurûf'un⁵¹⁷ zıddı olup, belirli bir formülasyon doğrultusunda Kur'ân'ın tamamına uygulanabilen ve söz konusu farklılıkların neredeyse yüzde seksenini oluşturan⁵¹⁸ fonetik uygulamaları ifade eder. Bu uygulamalar, harf ve hareke bazında görülen biçimsel ses değişimlerini ve lehçesel unsurları içermekte, bununla birlikte sayısının otuz yedi civarında olduğu⁵¹⁹ söylenmektedir.

⁵¹³ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/29.

⁵¹⁴ Komisyon, *Mu'cemü'l-vasît* (Kâhire: Kâhire Arap Dil Akademisi, 1392/1972), 1/20.

⁵¹⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 1/100.

⁵¹⁶ Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehâti 'ilmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1428/2007), 86.

⁵¹⁷ Ferşü'l-hurûf; belirli kaidelere dayanmayan, Kur'ân'da çeşitli sûrelere yayılmış halde bulunan kelime bazındaki kırâat farklılıklarını ifade eder. bk. Abdülfettâh b. Abdilgani b. Muhammed el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-Kırâati's-seb'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992), 199; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 177.

⁵¹⁸ Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 148.

⁵¹⁹ Bunların büyük bir kısmı; izhâr, İdgâm, ıklâb, ihfâ, sıla, med, tevessut, kasr, işbâ', tahkîk, teshîl, ibdâl (her iki türüyle birlikte), iskât, nakl, tahfîf, feth, imâle, taklîl, terkîk, tefhîm, tağlîz, ihtilâs, tetmîm, irsâl, teşdîd, teskîl, vakf, sekt, kat', iskân, ravm, işmâm, hâzîf, izâfet yâ'ları ve zâid yâ'lar şeklindedir. bk. Dabbâ', *el-İdâe*, 10.

Her ne kadar bu grupta değerlendirilmiş olsa da belirli bir kaideye tabi olmayan ve hükmü tayin edilemeyen bazı lafızlar da mevcuttur.⁵²⁰ Nitekim, bir imamın kırâatine göre ferşî bir lafız, sadece hükmünün verildiği sûrede farklı okunur. Ancak “حيث أتى / nerede gelirse gelsin”, “جميعا / hepsinde” ya da “في الكل / tamamında” gibi umum ifade eden bir kayıtla gelmişse, o takdirde tüm Kur’an’da geçerli genel bir kaide kastedilmiş olur. Bununla birlikte, böyle bir kayıt belirtilmediği halde hükmü tüm Kur’ân’a şamil olan istisnâî lafızlar da görülmektedir. Örneğin, “النُّورَة” kelimesi Kur’ân’da nerede geçerse geçsin -ister mecrûr, ister merfû‘, ister mansûb olsun-, bu kelimedeki elif harfini İbn Zekvân, Kisâî ve Ebû Amr imâle-i kübrâ ile; Hamza ve Verş imâle-i suğrâ (taklîl) ile; Kâlûn feth ve taklîl ile; diğerleri ise feth ile okumuşlardır.⁵²¹

Bu çerçevede bu bölüm, kırâat ilminde hüccet kriteri çerçevesinde şekillenen fonetik uygulamaları ve bu uygulamaların kırâat çeşitliliği bağlamında Kur’ân’ın fonetik yapısına yansımalarını konu edinmektedir. İstiâze ve besmele vecihleri, harfler ve harekelerle ilgili fonetik farklılıklar ile bunların ilmî dayanakları, bölümün inceleme alanını oluşturmaktadır. Araştırma, kırâat imamlarının sahîh kırâatlar arasından tercih ettiği sistemli veya kural dışı okuyuşlar çerçevesinde ve daha önce oluşturulan kuramsal zemin ile hüccet ışığında yürütülecektir.

3.1. İstiâze ve Besmele

Kırâate başlarken izlenen ilk adım olan istiâze (إِسْتِيعَاذَةٌ), sözlükte “sığınmak, iltica etmek, korunmak” anlamlarına gelen “عَوَذَ” kökünden türemiştir. Terim olarak, Kur’ân tilâvetine başlamadan önce şeytanın vesvesesinden korunmak amacıyla Allah’a sığınmayı ifade eder.⁵²²

İstiâzeyi takiben gelen ikinci adım besmeledir. Besmele (بِسْمِ اللَّهِ), fiilinin mastarı olup “بِسْمِ اللَّهِ” demeyi ifade eder.⁵²³ Ayrıca tesmiye (تَسْمِيَةٌ) ve fasl (فَصْلٌ) terimleriyle de anılan besmele,⁵²⁴ hamdele, salvele, havkale,⁵²⁵ tekbir ya da tehlil örneklerinde olduğu gibi, belirli bir ibarenin tek kelime halinde kısaltılarak (ihtisar) ifade edilmesini sağlayan türevsel

⁵²⁰ Yaşar Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219.

⁵²¹ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfî fî şerhi’ş-Şâtubiyye fi’l-kırâati’s-seb’* (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1412/1992), 199, 230.

⁵²² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/7; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfî*, 40-41.

⁵²³ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “bsml”, 13/108; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “bsml”, 11/56.

⁵²⁴ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhid*, 54; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 108.

⁵²⁵ Havkale, “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” ifadesini karşılar. bk. Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, ed. Enes Mehra (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/2000), 46; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/289; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 93.

isimlendirmelerden biridir. Kur'ân'da, Tevbe sûresi hariç diğer tüm sûrelerin başında ve özel olarak Neml sûresinin 30. âyetinde yer alan besmele formu “ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla” şeklindedir.⁵²⁶ Hûd sûresi 41. âyette ise “بِسْمِ اللَّهِ” biçiminde geçmektedir.

3.1.1. İstiâzeye dair ihtilâflar

İstiâzeye dair şu dört mesele hakkında ihtilâf bulunmaktadır: İstiâzenin lafzı (sîgası), telaffuz keyfiyeti, mahalli ve hükmü.

Lafzı: Kırâat geleneğinde ittifakla kabul edilen iki istiâze sîgası vardır. Bunlardan birincisi, rivâyet ve dirâyet bakımından en güçlü kabul edilen “أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ”⁵²⁷ formudur.⁵²⁸ Bunun temel dayanağı “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / Kur'ân okuduğun (okumak istediğin)⁵²⁹ vakit kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”⁵³⁰ âyetidir. Hz. Peygamber'den aktarılan sahîh rivâyetler de aynı ifadeyi teyit etmektedir.⁵³¹

İkincisi: “أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / Kovulmuş şeytanın şerrinden hakkıyla işitip hakkıyla bilen Allah'a sığınırım.” lafzıdır. Rivâyet açısından ilk form kadar kuvvetli ve yaygın olmayan bu lafız da âyet ve hadislerle temellendirilmiştir.⁵³²

⁵²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 46.

⁵²⁷ Mekkî, bu lafzı analiz ederken “أَعُوذُ” kelimesinin aslının “أَعُوذُ” olduğunu, vâv'ın harekesinin ayn harfine aktarılacak şekilde getirildiğini söylemiştir. Ayrıca ona göre, müfred formda yazılan “الشَّيْطَانِ” cinsi beyan eden bir isim olup, burada çoğul anlam (الشَّيَاطِينِ) kastedilir. Ayrıca bu yorumuna, “وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ / Ve de ki: Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım.” (el-Mü'minûn 23/97) âyetini delil olarak sunmuştur. bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/7.

⁵²⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/8; Dâni, *et-Teyisr*, 123; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-'Atiyye-Muhsin Harâbe (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 579; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/243; Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/65-66.

⁵²⁹ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi*, 41.

⁵³⁰ en-Nahl 16/98.

⁵³¹ Süleyman b. Surad (öl. 65/685) şöyle demiştir: “Biz Allah Rasûlü'nün yanında oturuyorken huzurunda iki adam tartıştı. Onlardan biri, son derece öfkelenerek arkadaşına sövüp hakaret ediyordu, öyle ki yüzü kıpkırmızı kesilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Ben öyle bir kelime biliyorum ki, eğer (bu kimse) onu söyleseydi, kendisini bulan bu hal ondan giderdi. O da şudur: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ’ buyurdu.” bk. Buhârî, “Edeb”, 76; Müslim, “Birr, Sıla ve Âdâb”, 30; Ebû Abdillâh b. Ebî Nasr Hamîdî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1/345; Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 3/256. Ayrıca garîb ama hasen senede sahip başka bir rivâyet için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/244.

⁵³² Kur'ân'dan delili, “وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” (el-A'râf 7/200) ve “سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، تَبَارَكَ” (Ebû Saîd el-Hudrî'nin aktarımıyla) Allah Rasûlü geceleyin kalktığında namazına başlar, tekbir getirir ve şöyle söylerdi: ‘أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ ‘ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ‘. Sonra üç defa ‘أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَتَفْخِهِ’ derdi. Sonra üç defa ‘اللَّهُ أَكْبَرُ’ söyler ve ardından ‘أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ’ derdi. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/51-52. Ahmed b. Hanbel'in senedinden dolayı zayıf gördüğü başka bir hadis ise şu şekildedir: Ma'kil b. Yesâr'dan (öl. 59/679) gelen bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Her kim sabahladığı zaman üç defa: ‘أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ’ der, sonra Haşr sûresinin sonundan üç âyet okursa, Allah ona, akşama kadar onun için dua ve istiğfar eden yetmiş bin melek görevlendirir. Eğer o gün ölürse, şehit olur. Akşamladığı zaman söyleyen de aynı mertebeye erişir.” bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/421.

Kurrâ tarafından reddedilen bir istiâze lafzı bulunmamakla birlikte,⁵³³ lafız ve anlam bakımından daha zengin olan, ancak daha zayıf rivâyetlere dayanan bazı sîgalar şu şekildedir:

- أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ السَّمِيعِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمَزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَأَسْتَفْتِحُ اللَّهَ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ
- أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ، وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ⁵³⁴

Bununla birlikte, “أَعُوذُ” lafzına alternatif olarak İmam Hamza’dan nakledilen “أَسْتَعِيذُ”, “أَسْتَعِيذُ” ve “أَسْتَعِيذُ” sîgaları,⁵³⁵ dil ve kıraat âlimlerince tercih edilmemiştir. Bunun sebebi, bu sîgaların “talep” anlamı taşımasıdır. Oysa âyetteki emrin gereği doğrudan “أَعُوذُ / sığınırım” ifadesiyle yerine getirilmelidir. Bu bağlamda, Allah’tan bağışlanma talebini ifade eden “أَسْتَغْفِرُ” sözü, “أَسْتَعِيذُ بِاللَّهِ” lafzından farklıdır. Zira affetme fiili Allah’a ait olup kul yalnızca bunu talep eder.⁵³⁶

Telaffuz keyfiyeti: İstiâzenin cehrî veya hafî okunması konusunda kurrâ arasında ihtilâf olsa da çoğunluk, namaz dışında istiâzenin cehrî okunmasını tercih etmiştir.⁵³⁷ Ancak bu hususta Ebû Amr dışında fikrini açıkça beyan eden olmamıştır. Ona göre, istiâze besmeleye vasledildiğinde bâ harfine uğrayan sâkin mîm’in ihfâ edilmesi gerektiğinden istiâzenin de cehrî okunması iktiza eder.⁵³⁸ Buna karşılık, Kâlûn rivâyetine göre Nâfi‘ ile Halef rivâyetine göre Hamza, hafî okumayı tercih etmiştir. Diğer bir rivâyette ise Hamza’nın yalnızca Fâtîha sûresinin başında istiâzeyi cehrî okuduğu belirtilir.⁵³⁹

⁵³³ Nitekim bu konuda Ebû'l-Hasen el-Hulvânî (öl. 250/864) şöyle demiştir: “İstiâze(nin lafzı) için son (belirli) bir sınır yoktur; dileyen artırır, dileyen de eksiltir.” bk. İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 49.

⁵³⁴ Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 91-92.

⁵³⁵ Hüzeli, *el-Kâmil*, 472.

⁵³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/246-247.

⁵³⁷ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, 579.

⁵³⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 51.

⁵³⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 17; Câmî 'u'l-beyân, 1/391-392; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 51; İbnü'l-Vecîh Ebû Muhammed Tâcüddîn Necmüddîn Abdullâh b. Abdilmü'min el-Vâsîfî, *el-Kenz fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004), 2/391; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Âdil İbrâhîm Muhammed Rufâî (Medînetü'l-Münevvera: Mücemme'u'l-Meliki'l-Fahd, 1433/2012), 1/208; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 91.

Mahalli: Cumhûra göre istiâze, kırâatten önce yapılır.⁵⁴⁰ İmam Hamza ve bazı âlimler ise “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ” âyetindeki “ف” harfinin takip ve tertip ifade ettiğini ileri sürerek istiâzenin tilâvetten sonra olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴¹ Bununla birlikte, “sünnet gereği önce, âyet gereği sonra” anlayışıyla istiâzenin tilâvetten hem önce hem sonra olması gerektiğini ileri süren başka bir görüş daha bulunmaktadır. Bu yaklaşımları reddeden İbnü'l-Cezerî'ye göre ise âyet, lafzın zahirine göre değil Arap dilinin kullanımına göre değerlendirilmelidir. Nitekim “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ”⁵⁴² âyetinde de benzer bir ifade söz konusudur.⁵⁴³ Buna göre anlam, “Kur’ân okumak istediğinde istiâze et” şeklindedir ve istiâzenin kırâatten önce yapılması gerektiğine delâlet eder.⁵⁴⁴

Öte yandan, kırâatin başlangıcında istiâzeden besmeleye veya başka bir âyete geçişte katı‘ (vakf) ya da vasl vecihleri câiz görülmüştür.⁵⁴⁵

Hükümü: Bazı âlimler “فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ” âyetinin emir sigasıyla gelmesini esas alarak istiâzenin vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mekkî, Kur’an’da çoğu yerde emir sîgasının geçtiğini⁵⁴⁶ ve bu sîganın çoğu zaman zorunluluk değil; izin, teşvik ve rehberlik ifade ettiğini belirterek bu görüşü reddetmiştir.⁵⁴⁷ Onun gibi, İstiâzenin vâcip olmadığını (sünnet veya müstehap olduğunu) savunanlar ise görüşlerini “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ” lafzındaki emrin şart edatı (إِذَا) ile kullanılmasına dayandırır. Buna göre anlam “Kur’ân okumak istediğinde...” şeklindedir ve namaz dışındaki kırâat farz olmadığından istiâze de vâcip değil, müstehap kabul edilir. Nitekim, bu konuda İslâm âlimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁵⁴⁸

Diğer taraftan, bazı âlimler ihtilâfın yalnızca namaz içindeki kırâate ilişkin olduğunu, namaz dışındaki istiâzenin ise icmâ ile sünnet kabul edildiğini söylemişlerdir. Ayrıca kırâat sırasında bir soru veya açıklama sebebiyle verilen kısa aralarda istiâzenin tekrarı gerekli görülmemiş; bunun dışındaki kesintilerde ise gerekli kabul edilmiştir.⁵⁴⁹

3.1.2. Besmeleye dair ihtilâflar

Besmeleye dair ihtilâflar, Kur’ân’dan bir âyet olup olmadığı ve uygulanışı hakkındadır.

⁵⁴⁰ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 51.

⁵⁴¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 9; Hüzeli, *el-Kâmil*, 471; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/254-255.

⁵⁴² el-Maide 5/6.

⁵⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/255-256.

⁵⁴⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1401/1981, 9.

⁵⁴⁵ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 51; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 91.

⁵⁴⁶ Örneğin en-Nisâ 4/3; el-Mâide 5/2; en-Nûr 24/32; el-Cuma 62/10.

⁵⁴⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/9.

⁵⁴⁸ Hüzeli, *el-Kâmil*, 471.

⁵⁴⁹ Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 29.

Besmelenin âyet olup olmadığına dair ihtilâflar: Sûre arasında geçen bismelenin Kur'an'ın bir parçası olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak sûre başlarında yer alan besmelelerin Kur'an'dan bir âyet sayılıp sayılmadığı ve Fâtiha sûresi ile diğer sûrelerin ilk âyeti kabul edilip edilmeyeceği konusunda kurrâ ve fukahâ arasında ihtilâf bulunmaktadır.

Medine, Basra ve Şam kırâat imamları, Fâtiha ve diğer sûrelerin başında yer alan bismelenin sûrelerin ilk âyeti olmadığını; bunun yalnızca sûreleri birbirinden ayırmaya yönelik ve teberrük amacı taşıyan sünnet bir uygulama olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵⁰ Bu görüşlerini, konuyla ilgili hadis rivâyetlerine dayandırmışlardır.⁵⁵¹

Bununla birlikte, sûre başlarındaki besmeleyi terk edenler, tercihlerine delil olarak erken dönem rivâyetlerinde yer alan bir nakle yer verirler. Bu rivâyette, ilk zamanlarda yazışmalarda “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinin kullanıldığı, ardından “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا”⁵⁵² âyetinin nâzil olmasıyla “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinin; daha sonra “قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ”⁵⁵³ âyetinin inişiyle “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ” lafzının benimsendiği; nihayet Neml sûresi 30. âyet nâzil olmasıyla “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” formunun yerleştiği aktarılmaktadır. Bu rivâyet, bismelenin her sûrenin başında nazil olmadığına, ayrıca tedricî bir süreç içerisinde şekillendiğine delil kabul edilmiştir.⁵⁵⁴

Buna karşılık Mekke ve Kûfe imamları,⁵⁵⁵ bismelenin Kur'an'ın bir parçası ve Fâtihâ ile diğer sûrelerin ilk âyeti olduğu kanaatindedirler.⁵⁵⁶ Bu yaklaşıma hüccet olarak resmü'l-Mushaf esas alınmıştır.⁵⁵⁷ İbnü'l-Cezerî ise bismelenin vahiy kalemiyle sûre başlarına yerleştirilmesini delil kabul ederek bu görüşü daha güçlü bulmaktadır.⁵⁵⁸

⁵⁵⁰ İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu görüş, kadim Hanefî mezhebi ile İmam Mâlik tarafından da benimsenmiştir. Bununla beraber, Ebû Hanîfe ve takipçileri, bismelenin Fâtiha da dahil hiçbir sûrenin ilk âyeti olmadığını, bununla birlikte Kur'an'da müstakil bir âyet olarak yer aldığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple, onlara göre besmele namazda, Fâtiha sûresinin başında cehren okunmamaktadır.

⁵⁵¹ “كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ، فَهُوَ أَبْتَرُ” / Allah'ın zikriyle başlanmayan her ehemmiyetli söz veya iş, eksik kalır (bereketsiz olur).” bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/395; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şüayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmen'am Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Amelü'l-yevm ve'l-leyle”, 45.

⁵⁵² Hûd 11/41.

⁵⁵³ el-İsrâ 17/110.

⁵⁵⁴ Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/354-355; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/291-292.

⁵⁵⁵ Kûfe imamlarından Hamza, besmeleyi yalnızca Fâtiha'nın başında bir âyet olarak kabul eder. bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/295.

⁵⁵⁶ İbn Abbâs ve İbn Ömer'e nispet edilen bu görüş, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşüdür. Buna göre, o ve takipçileri besmeleyi namazda açıktan okumaktadırlar.

⁵⁵⁷ Bu konuda şu açıklama yapılmıştır: “Selef, Kur'an'ın yalnızca vahiy olan kısımlarının yazılması gerektiği yönündeki tavsiyelerine rağmen, besmeleyi Mushaf'a yazmışlardır. Halbuki, ‘âmîn’ lafzını Kur'an'a kaydetmemişlerdir. Eğer besmele Kur'an'dan olmasaydı Mushaf'a onu da yazmazlardı.” bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/13-14; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrût: Dârül-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987), 1/1; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/9.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 46.

Besmelenin uygulanışına dair ihtilâflar: Sûre başında, ortasında ve iki sûre arası geçişlerde söz konusudur.

a. Sûre başında besmele: Tevbe sûresi hariç tüm sûrelerin başında besmelenin okunması hususunda ittifak vardır.⁵⁵⁹ Kırâate bir sûrenin ilk âyetiyle başlanıyorsa, kırâat imamları şu dört vecih üzerinde ittifak etmişlerdir:

- Kat‘u‘l-küll (istiâzede ve besmelede vakfetmek)
- Kat‘u‘l-evvel, vaslû‘s-sânî (istiâzede vakfetmek, besmelede vasletmek)
- Vaslû‘l-evvel, kat‘u‘s-sânî (istiâzede vasletmek, besmelede vakfetmek)
- Vaslû‘l-küll (istiâzede ve besmelede vasletmek)

Tevbe sûresi’nin başındaki besmele, Mushaf hattına dayanılarak ittifakla terk edilmiştir.⁵⁶⁰ Bu sûrenin başına besmelenin yazılmama gerekçesi hakkında ise farklı görüşler mevcuttur.⁵⁶¹ Buna göre, Tevbe sûresine başlanırken şu iki vecih câiz görülmüştür:

- Katı‘ bilâ besmele (istiâzede vakfetmek, sûreye besmelesiz başlamak)
- Vasl bilâ besmele (besmele çekmeksizin istiâzeden sûreye geçmek)

b. Sûre ortasında besmele: Sûre ortasından başlanıldığında besmele okumak müstehap, terk etmek ise câizdir. Ancak Tevbe sûresinin ortasında besmele okuma konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Kurrâdan bazıları, “sûre ortasının hükmü sûre başına tâbidir” prensibine dayanarak bu sûrede besmeleyi tamamen terk etmiştir.⁵⁶²

c. İki sûre arasında besmele: Bu konu oldukça ihtilâflıdır. Şöyle ki:

(Enfâl ve Tevbe hariç) iki sûre arasında besmeleyi daimî okuyanlar: İbn Kesîr, Âsım, Kisâi, Ebû Ca‘fer, Kâlûn ve İsbehânî tarîkiyle Verş’tir. Buna göre, bir sûrenin sonundan başka bir sûreye, önceki bir sûrenin başına, aynı sûrenin tekrar başına veya Nâs sûresinin sonundan Fâtîha’nın başına geçişte üç vecih câiz görülmüştür:

- Kat‘u‘l-küll (sûre sonunda ve besmelede vakfetmek)

⁵⁵⁹ Dâni, *Câmi‘u‘l-beyân*, 1/395; İbnü‘l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti‘n-Neşr*, 47; Neşşâr, *el-Büdüru‘z-zâhira*, 1/73; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi‘l-kırââti‘l-‘aşr ve tevcihihâ min tarîkı Tayyibeti‘n-Neşr* (Kâhire: Mektebetü‘l-Ezheriyye li‘t-Türâs, 1417/1997), 1/33.

⁵⁶⁰ Dâni, *et-Teyisr*, 18; İbnü‘l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti‘n-Neşr*, 47; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 1/33.

⁵⁶¹ Hz. Osman şöyle demiştir: “Berâe, Enfâl sûresindendir ve bu ikisinin arasını ayıran şey (besmele) hazfedilmiştir. Biz (vahy kâtiplerinden) besmeleyi yazan hiç kimseyi bulamadık. Bu sebeple sûre evveline ‘بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ’ yazmadık.” Übey b. Kâ‘b ise “Allah Rasûlü, bize her sûrenin başına besmeleyi yazmamızı emrederdi. Ancak Berâe sûresinin başına bir şey yazmamızı söylemedi. Bu nedenle sûre Enfâl’e eklendi ve aralarına besmele yazılmadı ki bu, aralarındaki benzerlik açısından daha uygundur.” demiştir. Kırâat imamlarından Âsım da bu durumu, besmelenin rahmet, Tevbe sûresinin ise azab içeriği taşıması ve iki muhtevanın bağdaşmamasıyla ilişkilendirmiştir. bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 19-20. Söz konusu gerekçeler, bu hazfın vahiy kaynaklı olduğunu göstermektedir.

⁵⁶² Neşşâr, *el-Büdüru‘z-zâhira*, 1/71.

- Kat‘u’l-evvel, vaslû’s-sânî (sûrede vakfetmek, besmelede vasletmek)
- Vaslû’l-küll (sûre sonunda ve besmelede vasletmek).

Buna karşılık vaslû’l-evvel kat‘u’s-sânî vechi, besmelenin ilk sûrenin son âyeti olduğu yanılığına yol açabileceği gerekçesiyle uygun görülmemiştir.⁵⁶³

İki sûre arasında besmeleyi okuma ve terk etme vecihlerini birleştirenler: Ebû Amr, İbn Âmir, Ya‘kûb, Halef ve Ezrâk tarikiyle Verş’tir. Bu konuda şu beş vecih câiz görülür:

- Kat‘u’l-küll
- Kat‘u’l-evvel, vaslû’s-sânî
- Vaslû’l-küll
- Vasl bilâ besmele (ilk sûreden ikinciye besmelesiz geçmek)
- Sekt bilâ besmele (ilk sûreden ikinciye sekte ile besmelesiz geçmek)

Bununla birlikte, “sekt bilâ besmele” vechini tercih eden kurrâ, “وَيْتٌ” lafzıyla başlayan Mutaffifin ve Hümeze sûreleri ile “لَا أَقْسِمُ” ile başlayan Kiyâme ve Beled sûrelerine geçişte besmelesiz sekt uygulamasını terk ederek bu sûrelere besmele ile vasletmeyi daha uygun görmüşlerdir. “Vasl bilâ besmele” vechini benimseyenler ise besmelesiz vasldan vazgeçip besmelesiz sekt yapmayı tercih etmişlerdir. Her iki yaklaşım da önceki sûrenin sonu ile söz konusu sûrelerin başlangıcındaki ifadeler arasında ortaya çıkabilecek lafzî ve mânevî uyumsuzluğun önüne geçme düşüncesine dayanmaktadır.⁵⁶⁴

İki sûre arasında besmeleyi tamamen terk edenler: Hamza ve Halef’tir. Onlara göre Kur’ân’ın tamamı tek bir sûre hükmündedir; bu sebeple yalnızca Fâtiha başında besmele çekilmesi yeterlidir.⁵⁶⁵ Bu çerçevede Hamza, iki sûre arasında “vasl bilâ besmele” şeklinde tek vecih uygularken râvisi Halef, “vasl bilâ besmele” ve “sekt bilâ besmele” şeklinde iki vecihle kırâat etmektedir.⁵⁶⁶

Enfâl sûresinden Tevbe’ye (Berâe) geçiş: Tüm kurrâ vakf, vasl veya sekt vecihlerinden birini câiz kabul etmiş; ancak Tevbe sûresinin başında besmeleyi ittifakla terk etmişlerdir.⁵⁶⁷

Kırâat âlimlerinden -Kisâ gibi- bazıları besmeleyi teberrük amacıyla cehrî okumayı tercih etmiş, -Verş gibi- bazıları ise Mushaf tertibine riayeti ve besmelenin sûrenin bir parçası

⁵⁶³ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/297; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 1432/2011, 1/74-75; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 358.

⁵⁶⁴ İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 48; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/292; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 93-94.

⁵⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/16; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/292.

⁵⁶⁶ İbnü’l-Vecih, *el-Kenz*, 2/394-395; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 1/75; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 359.

⁵⁶⁷ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/298.

olmadığına işaret etmeyi esas alarak hafî okumayı benimsemiştir. Ebu Amr ise bu hususu okuyucunun tercihiine bırakmıştır.⁵⁶⁸

Neticede istiâze ve besmele, Kur'ân'ı doğru okumak ve manasına nüfuz edebilmek için gerekli olan lafzî ve manevî zemini hazırlamaktadır. İstiaze, şeytanın vesvese ve olumsuz etkilerine karşı zihnî ve kalbî bir korunma sağlarken; besmele tilâvete Allah'ın adıyla başlamayı, ondan bereket ve yardım talep etmeyi ifade eder. Kırâat imamları, Kur'ân'ın lafzına ve manasına gösterdikleri hassasiyeti istiâze ve besmele uygulamalarında da ortaya koymuş, bu konudaki tercihlerini naklî ve aklî delillerle temellendirmişlerdir. Cehrî veya hafî okuma, vakf, sekt yahut vasl gibi uygulamalar da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu yönüyle istiâze ve besmele, yalnızca geleneksel bir uygulama değil; edep, huşû ve tevazuyu temin eden, Kur'ân ve sünnet temelli, kırâat ilmi kaideleri doğrultusunda icra edilen sistemli bir tilâvet pratiğini temsil etmektedir.

3.2. Harflere Dair Genel Fonetik Uygulamalar

Dil araştırmacıları etkileşime, değişime ve gelişime açık olan yapısını göz önünde bulundurarak dili çoğunlukla “canlı bir varlık” olarak tasvir etmişlerdir. Bu bağlamda, herhangi bir kelime ya da sözdiziminde yan yana gelen dil seslerinin aralarındaki insicam, benzerlik veya fonetik yakınlık gibi sebeplerle değişime uğraması, dilin tabii işleyişinin bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Sesler arasındaki etkileşim ise bir sesin diğerine yaklaşması, onunla bütünleşmesi veya kısmen dönüşmesi şeklinde tezahür edebilir.

Bu çerçevede, kırâat âlimleri sahih kırâatler arasından tercihte bulunurken kırâat geleneğinin kadim ses mirasını koruma hassasiyeti göstermiş; tercihlerini temellendirirken fonetik uyum, telaffuz kolaylığı, lafzî estetik ve mananın ihsası gibi unsurları esas almışlardır. Örneğin Verş, itbâk sıfatlı bir harften sonra gelen lâmi tefhîm ile (kalın) okuyarak harfler arasındaki insicamı tercihinin gerekçesi olarak ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, onun elif'in imâlesi, râ'nın terkîki, teşdîd/idğâm ve iklâb uygulamalarında da görülmektedir.⁵⁶⁹

İbnü'l-Cezerî, terkip halindeki ses etkileşiminin kaçınılmaz olduğunu ve aynı zamanda özenli bir telaffuz gerektirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

Bir okuyucu, her harfî tek başına hakkını vererek telaffuz etmeyi başardıysa bundan sonra yapması gereken şey, bu harflerin terkip halinde de doğru telaffuzunu sağlamaktır. Çünkü

⁵⁶⁸ Dâni, *et-Teyisîr*, 18; Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ' ve kemâlû'l-ikrâ'*, 581.

⁵⁶⁹ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 120.

terkip durumunda, müfred halde bulunmayan farklı fonetik durumlar ortaya çıkabilir. Bu, çok açıktır. Niceleri vardır ki harfleri tek başına güzel telaffuz eder. Ancak bu harfleri, onların yanına gelen mahreç ortaklığı ve sıfat farklılığı veya yakınlığı olan, güçlü ve zayıf, kalın ve ince harflerin etkisiyle terkip halinde güzel şekilde okuyamaz. Nitekim bu durumda güçlü harf zayıf olanı kendine çeker; kalın harf de ince olana baskın gelir. Bu nedenle harflerin terkip halinde hakkıyla telaffuzu dile zor gelir ve bu ancak yoğun bir pratik ile mümkün olur.”⁵⁷⁰

3.2.1. İdgâm

Dil ve kırâat âlimlerinin ittifakla belirttiğine göre, sâmit (ünsüz) sesler arasındaki etkileşim biçimlerini kapsayan ve bu sebeple terkibe dayalı ses olayları içerisinde yaygın şekilde görülen uygulama, idgâmdır.

3.2.1.1. Mahiyeti, sebepleri ve gerekçesi

Mahiyeti: İdgâm (الإِدْغَام), “دَغَمَ” fiilinin “إِفْعَالٌ” vezninde türevi olup sözlükte “bir şeyi bir şeye katmak, idhâl etmek, kaybolmak, gizlenmek” anlamlarına gelir.⁵⁷¹ Mahiyet itibariyle idgâm, birinci harfin ikinci harfe dâhil olması ve ikinci harfin ise aynen kalması şeklinde gerçekleşir. Bu durumda birinci harf ikinciye dönüşerek her iki harf tek bir mahreçten çıkıyormuş gibi telaffuz edilir.⁵⁷²

Kırâat âlimleri idgâmı, “aralarında herhangi bir hareke veya vakf nedeniyle fasl meydana gelmeyen iki harfin, dilin tek hareketle kaldırılarak şeddeli tek bir harf gibi telaffuz edilmesi”⁵⁷³ veya “sâkin bir harfin, kendisiyle aynı veya mahreç bakımından yakın olan harekeli bir harfe, araya herhangi bir fâsıla girmeksizin katılması” şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁷⁴

Buna göre idgâm, fonetik etkileşim neticesinde yan yana gelen seslerin birleşerek tek bir sese dönüşmesini ifade etmekte⁵⁷⁵ ve modern fonetikte “asimilasyon (assimilation)” olarak adlandırılmaktadır.⁵⁷⁶ Dolayısıyla idgâm, harflerin mahreç ve sıfatlarındaki ortaklık, benzerlik

⁵⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214-215.

⁵⁷¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “dğm”, 4/395; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, “dğm”, 8/95; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “dğm”, 12/203.

⁵⁷² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/104.

⁵⁷³ Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-'azbü'n-nemîr*, thk. Ahmed Abdullâh el-Mukrî (Cidde: Dârü'l-Fünûn, 1411/1990), 2/9; İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/175; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 30.

⁵⁷⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/143; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 57; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 58; Seyyid Rızk et-Tavîl, *Medhal fî 'ulûmî'l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1305/1985), 175.

⁵⁷⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/134.

⁵⁷⁶ Enîs, *el-Asvâtü'l-lügaviyye*, 106.

veya yakınlık sebebiyle ortaya çıkan uyumun bir sonucudur. Bu süreçte harflerden ilki (müdgam) “etkilenen”, ikincisi (müdgam fih) ise “etkileyen” konumdadır. Esas olan, ilk harfin sâkin olmasıdır; sâkin olmaması durumunda idgâmın gerçekleşmesi için harfin harekesi hazfedilerek harfe sükûnet kazandırılır.⁵⁷⁷ Ayrıca söz konusu harflerin farklı kelimelerde veya aynı kelimedede bulunması mümkündür; “ارْكَبْ مَعَنَا - ارْكَمْنَا” veya “سَأَكُكُمْ - سَأَكُكُمْ” örneklerinde olduğu gibi.

İdgâm sırasında ihfâ edilen ilk harf ya da harekenin telafisi olarak, ikinci harfin mahrecinde ses kuvvetli bir şekilde tutulur.⁵⁷⁸ Böylece, “قَطُّ” ya da “تُمْ” örneklerinde olduğu gibi, harflerin fonetik özelliklerine bağlı olarak mahreçte bir duraklama veya ses süresinde uzama ortaya çıkar.⁵⁷⁹ Nitekim kırâat imamları idgâm yaparken hem sâkin hem de müteharrik harfin hakkını gözeterek ve aynı zamanda aşırılığa kaçmadan ölçülü bir mübalağa ile hareket etmişlerdir. Bu bağlamda, idgâm edilen harfin telaffuz süresi şeddesiz harfe göre daha uzundur.⁵⁸⁰ Bununla birlikte, şeddeli vâv ve yâ harfleri yapısal olarak med karakteri taşıdıkları için “حَفِيًّا” veya “عُدْوًا” gibi örneklerde söz konusu süre daha kısa tutulmalıdır.⁵⁸¹ Gunnesiz idgâmda ses süresi bir harekeden daha uzun, iki harekeden daha kısa (bir elif miktarından az) olacak şekilde sınırlandırılırken, gunneli idgâmda bunun daha fazlası gerekli görülmüştür.⁵⁸² Bu çerçevede, modern fonetikte kullanılan “iki ayrı mahreçte art arda gelen iki sesin, tek bir mahreçte uzun bir tek sese dönüştürülmesi”⁵⁸³ şeklindeki tanım, idgâmın keyfiyetini açıklayıcı mahiyettedir.

Bir kavramı zıddıyla mukayese etmek, onun mahiyetini daha açık ve net biçimde ortaya koyar. Bu bağlamda idgâmın zıddı, izhârdır. İzhâr, sözlükte “bir şeyi ortaya çıkarmak, belirgin ve görünür kılmak”⁵⁸⁴ anlamına gelir. Terim olarak aralarında sekte yapmaksızın birinci harfi ikinci harften kesip ayırmayı ifade eden izhâr,⁵⁸⁵ bu yönüyle “beyân” veya “tebyîn” kavramlarıyla da ifade edilmektedir.⁵⁸⁶

⁵⁷⁷ “رَاوَدْنِي” kelimesinde olduğu gibi, idgâma konu olan harflerden ilki harekeli, ikincisi sâkin ise idgâm gerçekleşmez.

⁵⁷⁸ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/317.

⁵⁷⁹ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 40.

⁵⁸⁰ Mâlikî, *ed-Dürri'n-nesîr*, 2/9.

⁵⁸¹ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 141-142.

⁵⁸² Saçaklızâde Mer'âşî, *Cühdü'l-mukıl*, 181.

⁵⁸³ Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 58.

⁵⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 441; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, 2/1442.

⁵⁸⁵ Dabbâ', *el-İdâe*, 11; Sindî, *Safahât*, 308; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 88-89; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 47.

⁵⁸⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/438, 445; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 147, 157.

Kırâat geleneğinde daha yaygın olması ve vakf halinin izhârı zorunlu kılması sebebiyle, harflerde asıl olan izhârdır. Nitekim, yan yana gelen iki harfin hem mahreç hem de sıfat yönüyle birbirine uzak olması, her bir harfin kendi fonetik ağırlığı ve yapısal bütünlüğü korunarak bağımsız şekilde okunmasını zorunlu kılan bir durumdur. Bu sebeple en fazla izhâr, boğaz harfleriyle karşılaşma durumunda yapılmıştır.⁵⁸⁷ Buna karşılık idgâm, izhâra bağlı olan ve bir gerekçe sebebiyle sonradan ortaya çıkan fer'î bir uygulamadır.⁵⁸⁸ Zira mahreç yakınlığı ya da sıfat uyumu söz konusu olduğunda idgâm muhtemel hale gelmektedir. Bu nedenle idgâm, daha çok dil harflerinde görülmektedir.

Bununla birlikte, örneğin dudak harflerinden “ف” harfî, “م”, “ب” ve “و” harflerine idgâm edilmemiştir. Zira bu harfin mahreci, diğerlerinden ayrılarak ağız bölgesine doğru inmiş ve “ث” harfine yaklaşmıştır. İstisnâî bir okuyuşla kırâat imamlarından Kisâî, “نُخَسِفُ بِهِمْ” örneğinde görüldüğü üzere “ف” harfini “ب” harfine idgâm etmiş ve gerekçe olarak ikisinin de dudak harfi olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁹

Sebepleri: Bir harfin başka bir harfe idgâmı şu üç sebebe dayanır:

a. Temâsül/misliyyet (özdeşlik): İki harfin mahreç ve sıfat bakımından aynı olmasıdır. Örneğin, “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ”, “نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا” gibi.

b. Tecânüs (benzerlik): İki harfin mahreç bakımından bir, sıfat bakımından farklı ya da sıfat bakımından bir, mahreç bakımından farklı olmasıdır. “تَكَادُ تَمِيرُ” örneğinde mahreç birliği, “مِنْ مَسَدٍ” örneğinde ise sıfat birliği görülmektedir.

c. Tekârub (yakınlık): İki harfin gerek mahreç gerek sıfat bakımından birbirine yakın olmasıdır. Bu durum, kimi zaman sıfat yönünden uzak olmakla birlikte mahreç yakınlığıyla (قَدْ سَمِعَ gibi), kimi zaman mahreç yönünden uzak olmakla birlikte sıfat yakınlığıyla (قَدْ جَعَلَ gibi), kimi zaman ise her ikisi bakımından yakınlıkla (أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ gibi) ortaya çıkar.⁵⁹⁰

İlk dönem dil ve kırâat kaynaklarının çoğunda idgâm sebeplerini taşıyan harfler mütemâsil ve mütekârib olarak iki gruba ayrılmış, bu tasnifte mütecânis kavramına yer verilmemiştir. Ulaştığımız kadarıyla, bu konuda ilk kez üçlü bir ayrımı, beşinci yüzyılda Hüzeli (öl. 465/1073) *el-Kâmil* adlı eserinde yapmıştır.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Bu konuda sadece Medine ehli, “ن” harfinin “خ” ve “غ” harflerine idgâmını mümkün görürler.

⁵⁸⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 63; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/134.

⁵⁸⁹ Hüzeli, *el-Kâmil*, 339.

⁵⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 220; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 31; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 105; Tavîl, *Medhal*, 176; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 282-283; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 102.

⁵⁹¹ Hüzeli, *el-Kâmil*, 339.

Gerekçesi: Mahreç ve sıfat bakımından birbiriyle özdeş, benzer ya da yakın olan iki harfi, birbirinden ayırarak peş peşe telaffuz etmek, dile zor gelen bir eylemdir. Bundan dolayı, bu zorluğu giderme adına idgâm tercih edilir.⁵⁹² Zira, bu harflerden birini hafzetmek de mümkün değildir. Mekki, Arapların tabii konuşma üslubunda yaygın olan bu kullanım için şöyle demiştir:

İdgâmın gerekçesi, tahfîf istemidir. Zira dilin bir harfi mahrecinden telaffuz ettikten sonra tekrar aynı mahrece dönüp aynı harfi (ya da benzer bir harfi) telaffuz etmesi gerçekten zordur. Bu zorluğu nahiv âlimleri, zincire vurulmuş birinin yürümesine benzetmişlerdir; kişi bu durumda bacağını kaldırır, sonra tekrar aynı yere ya da yakınına getirir. Bazıları da bunu, sözü iki defa tekrar etmeye benzetmişlerdir ki bu da dinleyene ağır gelir; örneğin: ‘قَالَ لَهُمْ، وَذَهَبَ بِسَيِّمِهِمْ’ gibi. Bu sebeple Ebû Amr, bu gibi yerlerde idgâmın güzelliğini vurgulayarak idgâm yapmıştır. Birinci harfin sâkin olması durumunda ise idgâmın vuku bulması kaçınılmazdır. Örneğin: ‘قَالَ لَهُمْ’ ve ‘وَارْغَبْ بِسَيْمٍ’ gibi.⁵⁹³

Buna göre idgâm uygulamasının, rivâyet temeline dayanmakla birlikte kırâat imamının Arapçanın tabiatını gözetten tercihleriyle de ilişkili olduğu söylenebilir. Zira kırâatte asıl olan, doğallıktır; doğal olan ise kolay olandır. Bu bağlamda idgâmın temel gerekçesi, tahfif yoluyla telaffuzda kolaylık, hafiflik ve akıcılık sağlamaktır.⁵⁹⁴

3.2.1.2. Çeşitleri

İdgâm çeşitleri, hakkında ihtilâf veya ittifak bulunanlar olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Birinci grup, kırâat metodolojisinde önemli bir yer tutar ve birinci harfin harekeli veya sâkin oluşuna göre idgâm-ı kebîr ve idgâm-ı sagîr şeklinde tasnif edilir. Bu çerçevede, rivâyet ve dirâyet mesnetli en kapsamlı uygulamaları ortaya koyan Ebû Amr, idgâm geleneğinde müstesna bir konuma sahiptir.

Diğer idgâm grubu ise, uygulamaya konu olan sesler arasındaki benzeşim derecesine göre mütemâsileyn, mütecâniseyn ve mütekâribeyn idgâm şeklinde; etkileşim derecesine göre ise kâmil/tam ve nâkıs idgâm olarak tasnif edilmiştir. Üzerinde ittifak bulunan bu idgâm çeşitleri, tecvîd eserlerinde tafsilatıyla işlenmiş; ihtilâflı kısım ise kırâat eserlerine bırakılmıştır.

Esasında, idgâmın mahiyetinin ve farklı değerlendirmeler sonucu ortaya çıkan türlerinin doğru biçimde kavranması, harflerin mahreç ve sıfatlarının iyi bilinmesine bağlıdır. Bu sayede idgâmın hangi harfler arasında ve hangi oranda gerçekleşeceği daha net biçimde kavranır. Zira

⁵⁹² Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/317.

⁵⁹³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/134.

⁵⁹⁴ Dâni, *et-Tahdîd*, 131; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 140.

idgâmda, zayıf karakterli bir harf kuvvetli olanla yan yana geldiğinde ya tamamen ya da ardında iz bırakarak ortadan kaybolmaktadır. Bu bağlamda bazı âlimler, tam kaybolma derecesini “idgâm”; bu seviyeye ulaşmayan fonetik dönüşümleri ise “ihfâ” kavramıyla ifade etmiştir.⁵⁹⁵ Ayrıca birinci harfin sesinden hiç eser kalmayacak şekilde gerçekleşen tam dönüşüm için “kâmil/tâm idgâm”; birinci harfin gunne, isti‘lâ ya da itbâk sıfatlarıyla kısmen varlığını koruduğu kısmî dönüşüm için de “nâkıs/eksik idgâm” terimi kullanılmıştır.⁵⁹⁶

Örneğin, “شَدَّ” kelimesinde “د” harfi “ذ” harfinde; “إِذْ ظَلَمُوا” ifadesinde “ذ” harfi “ظ” harfinde; “مِنْ مَسَدٍ” örneğinde “ن” harfi “م” harfinde; “السَّمَاء” kelimesinde ise “ل” harfi “س” harfinde zat ve sıfatları yönünden kâmilten bir kaybolma ve dönüşüme maruz kalmaktadır. Buna karşılık, “أَحَطَّتْ” kelimesinde isti‘lâ ve itbâk sıfatları nedeniyle “ط” harfi; “فَمَنْ يَعْمَلْ” ifadesinde gunne sıfatı sebebiyle “ن” harfi, kendilerinden sonraki zayıf sıfatlara sahip harflerde tamamen kaybolmayıp kısmen etkilerini devam ettirirler.

Öte yandan ihfâ, izhârın zor olduğu ve idgâmın uygun olmadığı durumlarda tercih edilen bir uygulamadır. Bu durumda ilk harf dönüşüme uğramadan sakinleşir; zatı tamamen kaybolur ancak sıfatıyla varlığını sürdürür.⁵⁹⁷

3.2.1.2.1. İdgâm-ı sagîr

Birinci harfin sâkin olması durumunda gerçekleşen idgâmdır.⁵⁹⁸ İdgâm-ı sagîr (küçük idgâm) olarak nitelendirilmesi, idgâm-ı kebîr’e kıyasen harf açısından sınırlı, uygulama açısından daha dar kapsamlı ve icrasının daha kolay olmasındandır. İdgâm-ı sagîr, uygulanabilirlik açısından vâcip, mümteni ve câiz olmak üzere üç kısma ayrılır:

a. Vâcip idgâm: Mütemâsil iki harften birincisinin sâkin, ikincisinin müteharrik olduğu yerde meydana gelen idgâmdır. Aynı kelimedede ya da farklı kelimelerde gelebilen bu harflerin idgâmı zorunlu olduğu için kırâat imamları ve râvîleri arasında ittifakla kabul edilmiştir.⁵⁹⁹ Örneğin, “يُذَرِّكُكُمْ” ve “فَمَا رِبَحْتُمْ تَجَارَتُهُمْ” gibi.

Bununla birlikte, vâcip idgâmın gerçekleşmesi bazı şartlara bağlıdır:

- Mütemâsil harflerden ilki hâû’s-sekt (sekte hâ’sı) olmamalıdır. Örneğin “مَالِيَهُ هَلْكَ” gibi.
- Birinci harf, med harfi olmamalıdır; “الَّذِي يُؤَسُّوسُ”, “آمَنُوا وَعَمِلُوا” gibi.

⁵⁹⁵ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 112; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/193; Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 386.

⁵⁹⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 187-188; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 145-146; Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 184.

⁵⁹⁷ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/317.

⁵⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275, 2/2; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 39.

⁵⁹⁹ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 57; İbnü’l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/175; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 39.

- İlk harf boğaz harflerinden olmamalıdır; “فَاصْفَحْ عَنْهُمْ” gibi.⁶⁰⁰

b. Mümteni idgâm: İlk harfin harekeli, ikinci harfin ise sakin olduğu durumu ifade eder ki, bu halde idgâmın gerçekleşmesi mümkün değildir.⁶⁰¹ Örneğin, “قَالَ الْمَلَأُ”, “لَتَرْجُمَنَّكُمْ”.

c. Câiz idgâm: İdgâm veya izhâr hususunda ihtilâfa konu olan ve bu sebeple kırâat metodolojisinde önemli ve geniş bir yer tutan idgâm türüdür. Bu idgâm, bazı harflerdeki sükûnun mahiyetine göre iki kısımda incelenmiştir:

i. Sükûnu aslî (lâzimî) olan idgâm: “إِذْ, قَدْ, تَاءُ التَّانِيثِ, بَلْ, هَلْ” şeklindeki belirli lafızların sonunda yer alan sâkin harflerin kendilerinden sonra gelen bazı harflere idgâmını ifade etmektedir.⁶⁰² Her ne kadar sâkin nûn ve tenvîn de bu kapsamda değerlendirilse de, bu iki unsurun idgâm ve izhârın yanı sıra ihfâ ve iklâb gibi farklı ses olaylarını da içermesi sebebiyle ayrı bir başlık altında incelenmesi daha isabetli görülmektedir.⁶⁰³

Sükûnu aslî olan bu harfler şu şekildedir:

“ج” lafzındaki ج: Bu harfin kendisinden sonra gelen “ز, س, ص, د, ت” harflerine⁶⁰⁴ idgâm edilip edilmeyeceği hususunda kurrâ arasında ihtilâf bulunmaktadır.⁶⁰⁵ Örneğin, “إِذْ تَأَذَّنَ”, “وَإِذْ رَزَيْنَ”, “وَإِذْ سَمِعْتُمُوهُ”, “وَإِذْ صَرَفْنَا”, “إِذْ دَخَلُوا”, “إِذْ جَاءَ” gibi. Bu bağlamda;

- Ebû Amr ile İbn Âmir’in râvîsi Hişâm, “ج” harfini söz konusu altı harfe idgâm ederek okumuştur.
- Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, izhâr ile okumuşlardır.
- Hamza ve Halef, yalnızca “ت” ve “د” harflerinde idgâmı tercih etmiştir.
- Kisâi ve Hallâd, “ج” harfi dışında kalan beş harfte idgâm etmişlerdir.
- İbn Âmir’in ikinci râvîsi İbn Zekvân ise “ج” harfi dışındaki yerlerde izhâr etmiştir.⁶⁰⁶

“قَدْ” lafzındaki د: Kendisinden sonra gelen “ظ, ض, ص, ش, ز, د, ج” harflerinden önce idgâm ya da izhâr edilmesi konusunda ihtilâf vardır. Mesela “وَلَقَدْ جَادَلْتَنَا”, “وَلَقَدْ دَرَأْنَا”, “وَلَقَدْ رَيْنَا”, “فَقَدْ ظَلَمَ”, “فَقَدْ ضَلَّتْ”, “وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ”, “فَقَدْ شَعَفَهَا”, “وَمَا قَدْ سَلَفَ”.

- Ebû Amr, Hamza, Kisâi, Halef ve Hişâm, “د” harfini sekiz harfe de idgâm etmişlerdir. Ancak Hişâm, “لَقَدْ ظَلَمَكَ” lafzını idgâm ve izhâr vecihleriyle okumuştur.

⁶⁰⁰ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 39.

⁶⁰¹ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 39.

⁶⁰² İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/176; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 40.

⁶⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2.

⁶⁰⁴ Bu harfler, “تَجَدَّ” kelimesinde yer alan harfler ile safir harflerinden oluşmaktadır. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2.

⁶⁰⁵ Bu harfler, “تَجَدَّ” kelimesindeki harflerin ve safir harflerinin toplamından ibarettir.

⁶⁰⁶ Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr*, 3/102-103; İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/175; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/3; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/533; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 40.

- İbn Zekvân, “ض, ظ, ذ” harflerinden önce idgâm; “ز”dan önce hem idgâm hem izhâr; “ج, س, ش, ص” harflerinden önce ise izhâr yapmıştır.
- Verş, “ض, ظ” harflerinde idgâm; diğerlerinde izhâr uygulamıştır.
- İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Kâlûn ise sekiz harften önce izhâr yaparlar. Ancak Ruveys, sadece “ج” harfine; Ravh ise “ض, ظ” harflerine idgâm yapmıştır.⁶⁰⁷

Tâû’t-te’nîs: Burada fiillerin sonuna gelen ve müenneslik alameti olan sâkin tâ (ت) kastedilmektedir. Bu harfin misline idgâmı vacip olup, “ط” ve “د” harflerine idgâmı hususunda da (قَدْ أَجِيبْتُ دَعْوَتُكُمَا، وَدَنْتُ طَائِفَةً) kurrâ arasında ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu konuda bazı tarîklerden nakledilen izhâr vechi de mevcuttur.⁶⁰⁸

Öte yandan tâû’t-te’nîs, “ط, ص, س, ز, ج, ث” harfleriyle karşılaştığında idgâm hususunda on imam arasında ihtilâf ortaya çıkmıştır. Örneğin “بَعْدْتُ تَمُودَ”, “تَضِجْتُ جُلُودَهُمْ”, “خَبْتُ زَنَاهُمْ”, “حَمَلْتُ ظُهُورَهُمَا” ve “لَهُيْمَتُ صَوَامِعَ”, “أُنْزِلْتُ سُورَةً” gibi. Bu bağlamda;

- Ebû Amr, Hamza ve Kisâî, te’nîs tâ’sını bu altı harfe idgâm etmişlerdir.
- Ezrâk tarîkiyle Verş, sadece “ط” harfine idgâm etmiştir.
- Halef, yalnızca “ث” harfinde izhâr; diğerlerinde idgâm ile okumuştur.
- İbn Âmir ise “ص” ve “ط” harflerinde idgâm uygulamıştır.
- Hişâm, “ث” harfinde idgâm ile; “ج, ز, س” harflerinde hem idgâm hem izhâr ile; “ص, ط” harflerinde ise izhâr ile okumuştur.
- İbn Zekvân, “سج” harflerinden önce izhâr yapmıştır.
- Geriye kalan kurrâ, bu altı harfin tamamında te’nîs tâ’sını izhâr etmişlerdir.⁶⁰⁹

“هَلْ” ve “بَلْ” lafızlarındaki ج: Sâkin lââm’ın “ن, ط, ظ, ز, س, ض” harflerine idgâmı hususunda ihtilâf vardır. Bu harflerden beş tanesi (ط, ظ, ض, ز, س) “بَلْ” lafzına; bir tanesi (ث) “هَلْ” lafzına mahsus olup, iki tanesi de (ن, ت) her iki edattan sonra gelebilir. Örneğin “بَلْ تُؤْثِرُونَ”, “بَلْ تَنْبَعُ”, “بَلْ ظَنَنْتُمْ”, “بَلْ طَبَعَ”, “بَلْ ضَلُّوا”, “بَلْ سَوَّلَتْ”, “بَلْ رُيِّنَ”, “هَلْ تُؤْبَ”, “هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ”.

- Kisâî, “هَلْ” ve “بَلْ”in lââm’ını sekiz harfin tamamına idgâm etmiştir.
- Hamza sadece üç harfte (ث, ت, س) Kisâî’ye muvafakat etmiştir. “بَلْ طَبَعَ” kırâatinde Hamza’dan idgâm ve izhâr yaptığına dair farklı rivâyetler gelmiştir.
- Hişâm, “ن, ض” harflerinden önce izhâr; diğerlerinden önce ise idgâm yapmıştır. Ancak “هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ” âyetinde “ت” harfinden önce hem izhâr hem de idgâm yapmaktadır.

⁶⁰⁷ Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 3/104; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 98; İbnü’l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/183-184; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/3-4; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 40.

⁶⁰⁸ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 99.

⁶⁰⁹ Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 3/109-116; İbnü’l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/187-188; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/4-6; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 41.

- Diğer kırâat imamları, bu lââm'ı sekiz harften önce izhâr etmişlerdir. Bu imamlardan sadece Ebû Amr, Hakka ve Mülk sûrelerinde geçen “هل ترى” ifadesini lââm harfini idgâm ederek okumaktadır.⁶¹⁰

ii. Sükûnu ârizî olan idgâm: Câiz idgâmın ikinci kısmını oluşturan ve idgâm-ı sagîr kapsamında değerlendirilen bu uygulama, “mahreçleri birbirine yakın harflerin idgâmı” olarak da adlandırılmaktadır.⁶¹¹ Bu idgâmda, aynı kelime içerisinde yahut farklı kelimelerde yan yana gelen yakın mahreçli harflerden ilkinin sükûnu aslî olmayıp, gramer kaideleri gereği sonradan ortaya çıkan ârizî bir nitelik taşır. Bu sebeple, aslında harekesinin ne olduğu bilinen sâkin harflerde idgâmın uygulanıp uygulanmaması hususunda ihtilâf meydana gelmiştir. Bu idgâm, “ب” harfinin “ف” ve “م” ile; “ث” harfinin “ت” ile; “ذ” harfinin “د” ile; “ن” harfinin “ذ” ile; “ت” harfinin “ل” ile; “ذ” harfinin “ر” ile; “ل” harfinin “ف” ile ve “ف” harfinin “ب” ile karşılaşması halinde gerçekleşmektedir. Tek tek ele almak gerekirse:

Bâ harfinin fâ harfine idgâmı: Şu beş yerle ilgilidir; “وَأُوْغْلِبُ فَسَوْفَ”, “وَأِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ”, “وَمَنْ لَمْ يَنْبُ فَأُولَئِكَ”, “فَأَذْهَبُ فَإِنَّ لَكَ”, “أَذْهَبُ فَمَنْ”.

Ebû Amr ve Kisâî, bu beş yerde bâ'yı fâ'ya hulfsüz (ihtilâfsız) idgâm ederken, Hallâd ve Hişâm hulfle idgâm etmiş; diğer kırâat imamları ise izhâr ile okumuştur.⁶¹²

Bâ harfinin mîm harfine idgâmı: İki yerde görülür; “وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ” ve “ارْكَبْ مَعَنَا”.

- “وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ” ifadesinde Ebû Amr, Kisâî ve Halef hulfsüz idgâm; Hamza, İbn Kesîr ve Kâlûn ise hulfle idgâm eder.
- “ارْكَبْ مَعَنَا” lafzında ise Ebû Amr, Kisâî ve Ya'kûb idgâm; İbn Kesîr, Âsım, Kâlûn ve Hallâd hulfle (idgâm ve izhâr) okurken, diğerleri izhâr eder.⁶¹³

Sâ harfinin tâ harfine idgâmı: İki kısımdır: genel kaideye tâbi olanlar ve özel yerlerle sınırlı olanlar.

Birincisi, “لَبِثْتُ, لَبِثْتُ, لَبِثْتُ” gibi fiillerde yer alan sâkin “ث” harfinin, kendisinden sonra gelen şahıs zamirlerine idgâmıdır. Bu yapı nerede geçerse geçsin aynı kural uygulanır. Bu yerlerde Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca'fer idgâm; diğerleri ise izhâr yapmıştır.

⁶¹⁰ Mâlikî, *ed-Dürri'n-nesîr*, 3/116-121; İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/189-190; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/6-8; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 42.

⁶¹¹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 111; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/8; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 42.

⁶¹² Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/649; Mâlikî, *ed-Dürri'n-nesîr*, 3/123; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 111; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/8-10; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 42.

⁶¹³ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/650-651; Mâlikî, *ed-Dürri'n-nesîr*, 3/123-124; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 112; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/11-12; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 42-43.

İkincisi, Kur'an'da iki yerde⁶¹⁴ geçen “أُورِثُوهَا” kelimesindeki idgâmdır. Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Hişâm buradaki “ث” harfini “ت”ya hulfüz; İbn Zekvân hulf ile idgâm etmiştir. Diğerleri ise izhâr ile okumuştur.⁶¹⁵

Sâ harfinin zâl harfine idgâmı: Kur'an'da yalnızca “يُلْهَثُ ذَلِكَ”⁶¹⁶ ifadesinde görülür. Burada “ث” harfini vasl halinde Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca‘fer hulfüz; Hişâm ise hulf ile izhâr etmiştir. Diğerleri ise idgâm uygulamaktadır.⁶¹⁷

Dâl harfinin sâ harfine idgâmı: “مَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا” ve “وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ”⁶¹⁸ âyetlerinde görülür. Bu yerde “ث” harfinden önce gelen “د” harfini Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef idgâm ile; Nâfi‘, İbn Kesîr ve Âsım ise izhâr ile okurlar.⁶¹⁹

Zâl harfinin tâ harfine idgâmı: İki kısımdır: genel kaideye dayananlar ve özel kelimelere mahsus olanlar.

Birincisi, “أَتَّخَذْتُ، أَخَذْتُ، اتَّخَذْتُ” gibi kelime yapılarında muhatap zamirlerinden önce gelen sâkin “ذ” harfinin “ت” harfine idgâmıdır. Bu tür yerlerde İbn Kesîr ve Hafs izhâr; Ruveys hem izhâr hem idgâm; diğerleri ise idgâm uygulamışlardır.

İkincisi, “إِنِّي عَذْتُ”⁶²⁰, “فَنَبَذْتُهَا”⁶²¹ şeklinde üç yerde görülür. Bu kelimelerde “ذ” harfini Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef hulfüz; Hişâm ise hulf ile idgâm etmiştir. “عَذْتُ” kelimesinde Ebû Ca‘fer de idgâm yapmıştır. Diğer imamlar ise her iki kelimeye izhâr etmektedirler.⁶²²

Lâm harfinin zâl harfine idgâmı: Kisâî'nin râvisi olan Ebü'l-Hâris'e mahsus bir vecih olup, “يُفْعَلُ ذَلِكَ” şeklinde Kur'an'da altı yerde⁶²³ geçmektedir. Buradaki “ل” harfini, Ebü'l-Hâris dışındakiler izhâr ile okumuşlardır.⁶²⁴

⁶¹⁴ el-A‘râf, 7/43; ez-Zuhuruf, 43/72.

⁶¹⁵ Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/663; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 112; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/17; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i'l-beşer*, 44.

⁶¹⁶ el-A‘râf 7/176.

⁶¹⁷ Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/657-659; Mâlikî, *ed-Dürri‘n-nesîr*, 3/125; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 113; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/13-15; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i'l-beşer*, 43-44.

⁶¹⁸ Âl-i İmrân, 3/145.

⁶¹⁹ Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/664; Mâlikî, *ed-Dürri‘n-nesîr*, 3/125; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 113; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/13; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i'l-beşer*, 43.

⁶²⁰ Tâhâ 20/96.

⁶²¹ el-Mü‘min 40/27; ed-Duhân 44/20.

⁶²² Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/661-663; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 113; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/15-16; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i'l-beşer*, 44.

⁶²³ el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/28; en-Nisâ 4/30, 114; el-Furkân 25/6; el-Münâfikûn, 63/9.

⁶²⁴ Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/653; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 114; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/13; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i'l-beşer*, 43.

Râ harfinin lâm harfine idgâmı: “يَغْفِرُ لَكُمْ”⁶²⁵ ve “وَاصْبِرْ لِحُكْمِ”⁶²⁶ gibi yerlerde görülür. “ر” harfini “ل” harfine, Ebû Amr’ın râvilerinden Sûsî hulfesüz; Dûrî hulfle idgâm eder. Diğerleri ise izhâr ile okur.⁶²⁷

Fâ harfinin bâ harfine idgâmı: “تُخَسِّفُ بِهِمْ”⁶²⁸ ifadesinde geçmekte ve burada “ف” harfini “ب” harfine yalnızca Kisaî idgâm etmektedir.⁶²⁹

Mukatta‘a harflerinin sonundaki sâkin harflerin idgâmı: Belirli örneklerde görülür. Bu bağlamda “كَهَيْصٍ ذِكْرُ”⁶³⁰ ifadesinde, “ص” harfinin sonundaki “ذ” harfini, akabinde yer alan “ذ” harfine idgâm edenler; Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisaî ve Halef’tir. Nâfi‘, İbn Kesîr ve Âsım ise izhâr ile okurlar.

“طَسَمَ”⁶³¹ lafzında ise “س” harfinin sonundaki nûn’u, ardından gelen م harfinden önce yalnızca Hamza ve Ebû Ca‘fer izhârle okumuş; diğer kurrâ idgâm etmiştir.⁶³²

Ayrıca “يَسِّ وَالْفُرَّانَ”⁶³³ ve “نِ وَالْقَلَمَ”⁶³⁴ harflerinde yer alan sakin nûn’u “و” harfine Kisaî, Ya‘kûb, Halef ve Hişâm hulfesüz; Nâfi‘, Âsım, İbn Zekvân ve Bezzî (öl. 250/864) hulf ile idgâm etmiş; diğer kırâat imamları da izhâr ile okumuşlardır.⁶³⁵

3.2.1.2.2. Idgâm-ı kebîr

Müdgâmın harekeli olduğu idgâm türüdür ve mütemâsil, mütecânis veya mütekârib iki harf arasında gerçekleşir.⁶³⁶ Örneğin, “لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ” ifadesi “لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ”; “خَلَقَكَ” kelimesi ise “خَلَّكَ” şeklinde okunur.

Bu idgâmın “idgâm-ı kebîr (büyük idgâm)” olarak adlandırılmasının sebepleri; Kur’ân’da kullanımının yaygın olması, idgâm öncesinde harekeli harfin iskân edilmesi veya dönüşüme uğraması gibi işlemlerin fazla olması ve telaffuzda zorluk içermesidir.⁶³⁷

⁶²⁵ el-Ahkâf 46/31.

⁶²⁶ et-Tûr 52/48.

⁶²⁷ Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/651-653; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 114; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 43.

⁶²⁸ Sebe’ 34/9.

⁶²⁹ Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/650; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 43.

⁶³⁰ Meryem 19/1-2.

⁶³¹ eş-Şuarâ 26/1; el-Kasas 28/1.

⁶³² İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 101; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/19; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 45.

⁶³³ Yâsîn 36/1-2.

⁶³⁴ el-Kalem 68/1.

⁶³⁵ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 101-102; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/17-18; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 45. Ayrıca idgâm-ı sagîr hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1401/1981, 1/144-158; Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/624-666; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 97-101; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2-7; *Takrîbü’n-Neşr*, 328-334; Koyuncu, *Kıraat İlmî Takrîb Usûlü*, 133-142.

⁶³⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/284; *Takrîbü’n-Neşr*, 220.

⁶³⁷ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 72; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274-275.

İbnü'l-Cezerî, aralarında Ya'kûb, Hasan el-Basrî (öl. 110/728), İbn Muhaysin (öl. 123/741) ve el-A'meş'in (öl. 148/765) de bulunduğu birçok kurrâdan bu tarz okuyuşların nakledildiğini haber vermiştir.⁶³⁸ Ancak yaygın görüşe göre, bu tarzın temeli Ebû Amr'a dayanır; zira idgâm-ı kebîr onunla sistemleşmiş ve ondan yayılmıştır. Diğer kırâat imamı da bazı yerlerde onun bu tarzını uygulamışlardır.⁶³⁹ Bu bağlamda, örneğin aslı “وَلَا الضَّالِّينَ” olan kelime ittifakla “وَلَا الضَّالِّينَ” şeklinde; “تَأْمَنَّا” kelimesi ise “تَأْمِنًا” biçiminde idgâm ile okunmuştur.⁶⁴⁰

Esasen Ebû Amr, müdgamın harekeli olduğu durumlarda hem izhâr hem de idgâm vechini benimsemiştir. Bununla birlikte, özellikle hadr ve idrâc üzere gerçekleştirdiği okuyuşlarında izhârı terk ederek idgâmı tercih etmiştir. Bu tercih, tilâvette kolaylık sağlama ve okuyuşa akıcılık kazandırma anlayışına dayanmaktadır.⁶⁴¹ Bu nedenle o, idgâmı birlikte hemzeyi de tahfîf etme yolunu benimsemiştir.⁶⁴² Ravîlerinden Dûrî, izhâr vechini mukaddem tutarak her iki vechi de uygulamış (hulf); Sûsî ise daima idgâm vechini tercih etmiştir.⁶⁴³

Sûsî, *Kur'ân'da farklı kelimelerde yer alan on yedi mütemâsil harfi* (ب, ت, ث, ح, ر, س, , ع, غ, ف, ق, ك, ل, م, ن, و, ه, ي, , الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا, , الْكِتَابِ بِالْحَقِّ, , وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ, , يَشْفَعُ عِنْدَهُ, , النَّاسِ سَكَارَى, , شَهْرُ رَمَضَانَ, , اللَّكَّاحِ حَتَّى, , حَيْثُ يَقِفُوهُمْ, , وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ, , فِيهِ هُدًى, , وَهُوَ وَلِيُّهُمْ, , وَنَحْنُ نُسَبِّحُ, , الرَّحِيمَ مَالِكٍ, , لَا قَبْلَ لَهُمْ, , إِنَّكَ كُنْتَ, , أَفَاقَ قَالَ) gibi.⁶⁴⁴

İmam Ya'kûb'un râvisi Ruveys de Sûsî'ye muvafakat ederek ve izhâr vechini mukaddem tutarak bazı kelimelerde hulf ile idgâm yapmış; ancak şu dört yerde hulfsüz idgâmı tercih etmiştir: “فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ”, “إِنَّكَ كُنْتَ”, “وَنَذْرُكَ كَثِيرًا”, “كَيْ تُسَبِّحَ كَثِيرًا”.⁶⁴⁵

Farklı kelimelerde yan yana gelen mütecânis ve mütekârib harflerde ise idgâm, “رُضْ” (ب, ت, ث, ج, ح, د, ذ, ر, س, ش, ض, ق, ك, ل, م, ن) beytinde yer alan on altı harf “سَتَشُدُّ حَجَّتَكَ بَذْلَ قَتْمٍ”⁶⁴⁶ özelinde gerçekleşir.⁶⁴⁷ Bu harflerden:

“ب”, yalnızca “م” harfine idgâm edilir: يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ gibi.

⁶³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275.

⁶³⁹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 72; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/319.

⁶⁴⁰ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/319.

⁶⁴¹ Ebû Amr, bu konuda: “İdgâm, Arapların dillerinde dolaşan konuşma biçimidir; onlar bunun dışında bir kelâmı güzel bulmazlar.” demiştir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275.

⁶⁴² İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 72; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.

⁶⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/276.

⁶⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/280-282; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 220.

⁶⁴⁵ Recep Koyuncu, *Aşere Kâideleri* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 56.

⁶⁴⁶ Beytin anlamı şudur: “Razı ol; biz senin delilini Kusem'in cömertliğiyle destekleyeceğiz.”

⁶⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/286-287.

“ث, ج, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ”, şu on harfe idgâm edilmektedir: “ت” Bu harfler şu şekilde örneklendirilebilir: ⁶⁴⁸ “بِالْبَيِّنَاتِ ثَمَّ”, ⁶⁴⁹ “السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ”, ⁶⁵⁰ “بِالْبَيِّنَاتِ ثَمَّ”, ⁶⁵¹ “بِالْبَيِّنَاتِ ثَمَّ”, ⁶⁵² “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي”, “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا”, “وَالْمَلِكُ صَفًا”, “بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ”, “الصَّالِحَاتِ سُبْحًا لَهُمْ”, ve ⁶⁵² “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي”, “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا”, “وَالْمَلِكُ صَفًا”, “بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ”, “الصَّالِحَاتِ سُبْحًا لَهُمْ”, gibi. “الْمَلِكُ ظَالِمِي” gibi.

“ث”, şu beş harfe idgâm edilmiştir: “ض, ش, س, ذ, ز”. Örnek vermek gerekirse: “حَيْثُ”, “حَدِيثُ ضَيْفٍ”, “حَيْثُ شَيْئًا”, “وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ”, “وَالْحَرْثُ ذَلِكَ”, “يُؤْمَرُونَ” gibi.

“ج”, “ش” harfinde ihtilâf bulunmaktadır. Örneğin, “ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ” ve “أَخْرَجَ شَطْطُهُ” gibi.

“ح”, sadece “ع” harfine idgâm edilir, o da idgâmcılar arasında ihtilâflıdır. Mesela “فَمَنْ” “زُخْرَجَ عَنِ النَّارِ” gibi.

“د”, şu on harfe idgâm edilir: “ث, ج, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ” Bu harfler şu şekilde örneklendirilebilir: “فِي الْمَسَاجِدِ تَلْكَ”, “دَاوُدُ جَالُوتَ”, “وَالْقَلَانِدُ ذَلِكَ”, “مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ”, “فِي الْمَسَاجِدِ تَلْكَ”, “يُرِيدُ ظُلْمًا”, “مَنْ بَعْدَ ضَرَاءَ”, “تَفْقَدُ صَوَاعَ”, “وَشَهَدَ شَاهِدًا”, “الْأَصْفَاءَ سَرَابِيْلُهُمْ”.

Ancak “د” fethalı olur ve öncesinde de sâkin bir harf olursa idgâm, yalnızca aynı mahreci paylaştığı “ت” harfinde gerçekleşir; “تَعْدُ تَوَكِيدَهَا” gibi.

“ذ” harfi, “وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ” ifadesinde “س” harfine; “مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً” lafzında ise “ص” harfine idgâm edilmiştir.

“ز”, yalnızca “ل” harfine idgâm edilir ancak bunun için, öncesindeki harfin harekeli ya da sâkin olduğuna bakılmaksızın râ'nın dammeli ya da kesralı olması şartı aranır. Örneğin, “وَالنَّهَارُ لَا يَاتِ”, “وَالَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَفِّ اللَّهُ”, “أَطْهَرُ لَكُمْ”, “وَالْحَمِيرَ لَتَرْكَبُوهَا” örneğinde olduğu gibi.

“ش” harfi, “وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا” âyetinde “ز” harfine; “وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ”, “س” harfine idgâm edilir. Ancak öncesindeki sâkin hemze sebebiyle ikinci örnekteki idgâm hakkında ihtilâf vâkidir. “لَا يَطْلُمُ النَّاسُ شَيْئًا” ifadesinde ise sîn harfi, sükûndan sonra gelen fethanın hafifliği sebebiyle idgâm edilmemiş, ittifakla izhâr ile okunmuştur.

“س”, yalnızca “س” harfine idgâm edilmekle birlikte “الْعَرْشِ سَبِيلًا” örneğindeki idgâm ihtilâflıdır.

⁶⁴⁸ Medden sonra gelen tâ-i marbûta konusunda idgâmcılar arasında ihtilâf bulunmaktadır. Sûsî, bu durumda yine idgâm yapmıştır. Meselâ, “التَّوْرِيَّةُ ثَمَّ” ve “الزُّكُوفُ ثَمَّ” gibi

⁶⁴⁹ “وَأَتَّخَذَ الْقُرْبَى” örneğindeki gibi medli hemzeden sonra gelen tâ harfinin zâl harfine idgâmında ihtilâf vardır.

⁶⁵⁰ “يُؤْتِ” kelimesi, aslı “يُؤْتِ” olan fiilin meczûm hali olduğu için sîn harfine idgâm edilmez.

⁶⁵¹ “لَقَدْ جُنِبَ شَيْئًا” kelimesinde, sâkin hemzeden sonra gelen şîn harfine idgâm yapılmamaktadır.

⁶⁵² “وَلَأَنبَاطُ طَائِفَةٍ” örneğinde ise idgâma engel vardır.

“ض”, sadece “لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ” kelimesinde “ش” harfine idgâm edilir. Bununla birlikte Ebü'l-Alâ (öl. 449/1057), “الْأَرْضُ شَقَاءٌ” kelimesindeki idgâm hususunda tek kalmıştır.

“ق”, yalnızca “ك” harfine idgâm edilir ve bu idgâm için şu şartlar aranır:

- Bu iki harf farklı kelimelerde ise “ق” harfinden önceki harf harekeli olmalıdır; “يُنْفِقُ” gibi. Şayet öncesinde sükûn varsa idgâm yapılmaz; “وَفَرَّقَ كُلَّ” gibi.
- Söz konusu harfler aynı kelimedede ise “ك” harfinden sonra cem‘ müzekker mîm’i (كَمْ) ya da cem‘ müennes nûn’u (كُنَّ) olmalıdır; “خَلَقَكُمْ” ve “إِنْ طَلَّقَكُنَّ” gibi. Ancak ikincisinde ihtilâf edilmiştir. “نَزَرُفَكَ” kelimesinde ise ittifakla izhâr yapılır.⁶⁵³

“ك”, kendisinden önce harekeli bir harf olma şartıyla yalnızca ق harfine idgâm edilir; “وَتَرَكُوكَ قَائِمًا” gibi. Şayet öncesi sâkin ise idgâm uygulanmaz; “وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ” gibi.

“ل”, yalnızca “ر” harfine idgâm edilir ve bunun için gerekli şartlar şunlardır:

- Lâm’dan önceki harf harekeli olmalıdır; “رُسُلُ رَبِّكَ” gibi.
- Öncesi sâkin ise lââm dammeli ya da kesralı olabilir; “يَقُولُ رَبَّنَا” ve “إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ” gibi.
- İstisna olarak “قَالَ” fiilindeki lââm, fethalı râ’ya idgâm edilir. “قَالَ رَبِّ” gibi.

“م”, öncesinde hareke bulunduğunda yalnızca “ب” harfine idgâm edilir. Bu idgâm tam olarak ikinci harfte yok olma şeklinde değil, mîm harfindeki gunne sebebiyle ihfâ tarzında gerçekleşir; “بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ” gibi. Buna karşılık, sükûndan sonra gelen mîm harfinde idgâm yapılmaz; “إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ” gibi.

“ن”, öncesinde hareke varsa “ل” veya “ر” harflerine idgâm edilebilir; yoksa izhâr uygulanır. Örneğin, “وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ” ve “تُؤْمِنُ لَكَ”. Bu kuraldan “تَحْنُ” kelimesi istisna edilmiş; buradaki nûn harfî, dammesinin telaffuzda ağırlık oluşturması veya aynı kelimedede nûn harfinin tekrarı sebebiyle sükûndan sonra gelmiş olsa da idgâm edilerek okunmuştur.⁶⁵⁴ Örneğin, “وَمَا تَحْنُ لَكَ” gibi.⁶⁵⁵

Bu çerçevede, idgâm-ı kebîr’in uygulanabilirliği açısından Kur’ân harfleri şu şekilde tasnif edilmiştir:

a. Hemze ve elif, mahiyeti gereği idgâma elverişli olmayan bir yapıdadır; bu sebeple ne müdgam ne de müdgam fih konumunda yer alır.

b. Beş harf vardır ki mütemâsil, mütecânis veya mütekârib hiçbir harfle etkileşime giremez. Yapısal olarak izhârı zorunlu olan bu harfler şunlardır: “خ, ز, ص, ط, ظ”.

⁶⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/286.

⁶⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/294-295.

⁶⁵⁵ Farklı kelimelerde yan yana gelen mütecânis ve mütekârib harflerin idgâmı konusu için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/286-295; *Takrîbü'n-Neşr*, 222-228; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 103-106.

c. Altı harf vardır ki yalnızca kendi misilleri ile karşılaşır; mütecânis ve mütekârib bir harfe uğramaz. Bunlar, “ع, غ, ف, ه, و, ي” harfleridir.

d. Beş harf vardır ki mütecânis ve mütekârib bir harfle etkileşime girmiş ancak misliyle bir araya gelememiştir. Bunlar, “ج, ش, ذ, ض” harfleridir.

e. Geriye kalan şu on bir harf ise hem misliyle hem mütecânis hem de mütekârib harflerle bir araya gelerek etkileşime girer; “ب, ت, ث, ح, ر, س, ق, ك, ل, م, ن”.

Neticede, misliyle etkileşen harfler toplamda on yedi; benzeri ve yakınıyla etkileşenler ise on altıdır. Bu harfler içerisinde idgâma en elverişli olan harf ise, “ت” harfidir.⁶⁵⁶

İdgâm-ı kebîr neticesinde ortaya çıkan bazı fonetik hususlar:

a. Bunlardan ilki, müdgam harfin i‘râb alâmeti olan harekesiyle ilgilidir. Müdgamın harekesi damme veya kesra olduğunda, kurrânın bir kısmı bu harekeye dair ravm (gizli ve son derece hafif bir ses) veya işmâm (dudakları yuvarlama) şeklinde bir işaret bırakmıştır. Ancak sahîh idgâmda, müdgamın harekesinin sesli olarak duyurulması uygun görülmemiştir. Ayrıca cer mahallinin uzaklığı sebebiyle kesrada; nasb halinin hafifliği nedeniyle de fethada işmâm uygulanmamıştır. Bu itibarla, idgâm sırasında dammeli olan müdgamın harekesine dudakların yuvarlanması yoluyla işaret edilmesi şeklindeki işmâm anlayışı daha yaygındır.

Nitekim aslı “لَا تَأْمَنَّا” olan “لَا تَأْمَنَّا” kelimesinde idgâm yapmayan kırâat imamı yoktur. Bu kelime ihtilâf yalnızca işmâm hususunda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Ebû Ca‘fer bu kelime işmâmsız idgâm yapmış; diğerleri ise işmâmı tercih etmiştir. Bazıları işmâmı ravmla birlikte icra ederken, Ebû Amr kolaylık açısından yalnızca işaretle yetinmiştir.

Ebû Amr ise söz konusu yerlerde hem işmâmlı hem de işmâmsız idgâm yapmaktadır. Bu konuda ona muvafakat edenler, misliyle veya “م” harfiyle karşılaşan “ب” harfini; yine misliyle ve “ب” harfiyle karşılaşan “م” harfini ittifakla bu uygulamanın dışında tutmuşlardır. Zira bu durumda iki dudağın tam kapanması nedeniyle işmâmın uygulanması güçleşmektedir. Örneğin “يُعَذِّبُ مَنْ”, “تُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا”, “أَعْلَمُ بِمَا”, “يَعْلَمُ مَا” gibi. Buna karşılık “تَعْرِفُ فِي” örneğinde görüldüğü gibi, misliyle karşılaşan “ف” harfinde ihtilâf edilmiştir.

b. Diğer bir husus, idgâm neticesinde ortaya çıkan med miktarıyla ilgilidir. “قَالَ لَهُمْ”, “يَقُولُ رَبَّنَا” örneklerinde idgâm sebebiyle med harflerinden sonra getirilen sükûn, vakf halinde ortaya çıkan (ârızî) sükûn gibi değerlendirilir. Bu sebeple, okunuşu “قَالَهُمْ”, “يَقُولُ رَبَّنَا” şeklinde, med harfinden sonra şeddeliymiş gibi telaffuz edilen bu tür

⁶⁵⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/280.

yerlerde tûl, tevassut ve kasr ile okumak câiz görülmektedir. Med harfi yerine lîn harfi bulunursa (كَيْفَ فَعَلَ، قَوْمُ مُوسَى) tevassut seviyesindeki med, kasra göre daha çok tercih edilir.

c. Bazı âlimler, müdgamdan önce sâkin sahih bir harf geldiğinde (فِي الْمُهْدِ صَبِيًّا) iki sakinin birleşmesi telaffuz zorluğu doğuracağı için idgâmı terk edip ihfâ yapmayı daha uygun görürler. Burada ihfâdan maksat, ravm; yani harekeyi gizli (çok hafif) bir sesle belli etmektir. Bazı âlimler ise zor olsa da idgâm yapmışlardır.

d. “عَذَابُ النَّارِ رَبَّنَا” örneğinde olduğu gibi, idgâmın ârızî bir uygulama olması hasebiyle, râ'nın idgâmından önceki elif'in imâlesini muhafaza etmek câiz görülmüştür. Sûsî, idgâm sebebiyle bu yerlerde imâleyi terk ederek fetha üzere okumuştur.

e. Âlimlerin ittifakıyla “رَزَقَكُمُ” örneğinde olduğu gibi ق harfi, isti‘lâ sıfatı kaldırılarak ve tamamen “ك” harfine dönüştürülerek idgâm edilebilir.⁶⁵⁷

Gelinen noktada, idgâm-ı kebîrin kapsam alanının idgâm-ı sagîre göre daha geniş olduğu müşahede edilmektedir. Zira idgâm-ı sagîr, mahreç ve sıfat yakınlığı olan sınırlı harflere mahsus iken idgâm-ı kebîr, benzer müteharrik harflerin çoğunu kapsamaktadır.

3.2.1.3. İdgâma mâni durumlar

Dil ve kırâat âlimlerinin tespitlerine göre, iki harf arasında temâsül, tecânüs veya tekârub ilişkisi bulunsa dahi aynı ya da farklı kelimelerde bir araya geldiklerinde idgâmı engelleyen bazı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durumların kahir ekseriyeti idgâm-ı kebîre mahsus olup, dilbilimsel esaslar ile rivâyetlere dayalı istisnalar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kapsamda idgâma mâni olan durumlar, üzerinde ittifak edilenler ve hakkında ihtilâf bulunanlar şeklinde tasnif edilerek ele alınacaktır.⁶⁵⁸

a. Üzerinde ittifak edilen durumlar

i. İdgâma konu olan harfler arasına yazımda herhangi bir harfin girmesi. Örneğin “أَنَا” ifadesinde telaffuzda olmasa da yazıda “أَنَا” kelimesine eklenen elif sebebiyle ilk nûn harfi diğerine idgâm edilmez.

Buna karşılık “إِنَّهُ هُوَ” lafzında, okuyuşta ilk hâ harfinden sonra gizli bir vâv olsa da yazımda iki hâ bitişik halde olduğu için burada idgâm câizdir.

⁶⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/296-298; *Takrîbü'n-Neşr*, 229.

⁶⁵⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 116-118; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'ât*, 1/55; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/134; Dâni, *et-Teysîr*, 20; Hüzelî, *el-Kâmil*, 339-347; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 63-74; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279, 299; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, 190; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 221-222; Bennâ, *İthâfî fudalâ'i'l-beşer*, 31; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 104; Recep Koyuncu, *Aşere Kâideleri* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2023.), 55.

- Misliyle veya başka bir harfle karşılaşan hemze ne müdgam ne de müdgam fih olur. İki hemzenin karşılaştığı yerlerde (örneğin “نَبَأُ إِبْرَاهِيمَ” ve “يَشَاءُ إِلَى”) telaffuz zorluğu sebebiyle çoğunlukla idgâm terk edilmiştir. Bu durumlarda ya tahkîk (izhâr) ya hazf ya da tahfif (ibdâl/teshîl) uygulanmış; Ebû Amr ise med ile idgâmı birlikte tercih etmemiştir.⁶⁵⁹

Netice itibarıyla hakkında çok sayıda ihtilâf bulunan idgâm konusu, dilbilimsel gerekçeler ve rivâyet tercihlerine dayalı olarak şekillenmiş, kırâat ihtilâflarının en zengin tezahür alanlarından biri olmuştur. Âlimler, kırâat birikimi arasında tercihte bulunurken kelimenin yapısal bütünlüğünü ve anlamını muhafaza etmeyi, i'râb gereklerini gözetmeyi, fonetik uyumu ve telaffuz kolaylığını esas almışlardır. Bu sebeple bazı yerlerde idgâm, bazı yerlerde izhâr tercih edilmiş, bazı yerlerde ise her iki vecihle de kırâat edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Amr, idgâm konusunu sistematik bir bütünlük içerisinde ele alan ve bu alanda en geniş çerçeveyi ortaya koyan önemli kırâat imamlarından biri olarak temayüz etmektedir.

3.2.2. İbdâl: Mahiyeti ve kısımları

Terkîp halindeki seslerin karşılıklı etkileşiminden kaynaklanan fonetik değişimlerden biri de ibdâldir. “بَدَلَ” fiilinin “إِفْعَالٌ” vezninde türevi olan ibdâl (الِإِبْدَال), sözlükte “bir şeyin yerine başka bir şeyi koymak, bir şeyi değiştirmek” anlamına gelir. Bir şeyin yerine geçen unsura da “bedel” denir.⁶⁶⁰

İbdâlin iyi anlaşılabilmesi için aynı kökten türeyen “tebdil” kavramıyla arasındaki farkın ortaya konulması gerekir. Tecdil, öz aynı kalmakla birlikte bir şeyin şekil ve nitelik bakımından başka bir forma dönüştürülmesini (tahvîl) ifade eder. Tıpkı altın bir yüzüğün eritilerek yeniden şekillendirilmesi gibi. İbdâl ise bir unsurun tamamen kaldırılarak yerine başka bir unsurun ikame edilmesidir; dolayısıyla ibdâlde şekille birlikte öz de değişmektedir.⁶⁶¹

İbdâl, terim olarak telaffuzda kolaylık ve akıcılık sağlamak amacıyla bir harfin yerine mahreç ve sıfat bakımından ona yakın başka bir harfi getirip koymaktır. Bu bağlamda, ibdâl edilen harfe “mübdel minh”; onun yerine getirilene de “mübdel” ya da “bedel” denir. Bu değişim, bir nevi “kalb” olarak da değerlendirilir.⁶⁶²

⁶⁵⁹ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 30; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 104.

⁶⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü l-'Ayn*, “bedel”, 8/45; İbn Düreyd, “Cemheratü'l-lüga”, “bdl”, 1/300; Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “bdl”, 14/93; Cevherî, “es-Sihâh”, “bedel”, 4/1632; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “bdl”, 11/48.

⁶⁶¹ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, “bdl”, 1/300; Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “bdl”, 14/93; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “bdl”, 11/48.

⁶⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/129; Dabbâ', *el-İdâe*, 24; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 18.

Arap dili geleneğinde ibdâl yaygın bir kullanımdır. Nitekim bazı Arap toplulukları, telaffuzda güçlük çekmeleri veya sosyo-psikolojik sebeplerle kimi sesleri anlam değiştirmeyen alafonlarla ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, mesela “وَاللَّهِ” lafzını “تَاللَّهِ” şeklinde; “مَدَحَ” kelimesini “مَدَّ”; “فَنَاءُ الدَّارِ” olan ifadeyi “فَنَاءُ الدَّارِ”; “مَكَّةَ” kelimesini “بَكَّةَ”; “حَتَّى جِينَ” ifadesini de “عَتَّى جِينَ” şeklinde kullanmışlardır.⁶⁶³

Birçok dil âlimi ise, aynı kabilenin bir kelimeyi iki farklı şekilde kullanmayacağı öngörüsüyle, bu tür kullanımları tamamen lehçesel faktörlerle ilişkilendirmişler; bu bağlamda farklı lehçelerde aynı anlamı taşıyan ve yalnızca bir harf farkıyla ayrılan kelimelere de “bedel” demişlerdir.⁶⁶⁴ Bu sebeple ibdâl, kıyasen genellenmeye elverişli görülmemiş; bilakis Arapların sahih nakille sabit olan sözlü dil mirası (simâ‘) ile temellendirilmiştir.⁶⁶⁵

Kırâat ilmine dair ibdâl uygulaması dört kısımda ele alınabilir:

a. Hemzenin ibdâli: Hemze mahreç itibariyle ağza uzaklığı ve yapısındaki cehr ile şiddet sıfatları sebebiyle telaffuzu zor bir harftir. Bu nedenle en fazla değişime maruz kalan seslerden biri olarak kabul edilir. Hemzenin ibdâli, onun yerine bedel olarak vâv veya yâ’nın ikame edilmesi ya da kendisinden önceki harekeye uygun bir harfe dönüştürülmesi şeklinde gerçekleşir. Buna göre hemze, öncesinde fetha hareke varsa elif’e; kesra varsa yâ’ya ve damme varsa vâv’a dönüşür. Bu durumda, örneğin “لَا تَأْخُذْهُ” kelimesi “لَا تَأْخُذْهُ”; “جِئْتَ” kelimesi “جِئْتَ”; “يُؤْمِنُونَ” kelimesi ise “يُؤْمِنُونَ” şeklinde okunur.⁶⁶⁶

Bir kelimedede iki hemze art arda gelir; birincisi harekeli, ikincisi de sâkin olursa, sâkin hemzenin kendisinden önceki harekenin cinsinden bir med harfine çevrilerek ibdâl edilmesi zorunlu olur. İbdâl edilmemesi (tahkîk) durumunda ise burada ciddi bir zorluk söz konusu olur.⁶⁶⁷ Bu nedenle, dil ve kırâat âlimlerinin üzerinde icmâ ettiği ve sahih dilsel aktarımla sabit olan bu ibdâl türünün aynı zamanda yazıda tezahür ettiği de görülmektedir. Bu bağlamda, aslı “إِيْلَافَ” olan “إِيْلَافَ”; aslı “إِيْمَانِ” olan “إِيْمَانِ”; aslı “إِيْمَانِ” olan “إِيْمَانِ”; aslı “إِيْلَافَ” olan “إِيْلَافَ” ve aslı “أُوْتِيْتِ” olan “أُوْتِيْتِ” kelimeleri bu konuya örnek teşkil eder. Bu konu, hemzenin okunuşu ile ilgili bölümde ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

b. Hemze dışındaki harflerin ibdâli: Bu konu, bazı harflerle sınırlıdır.

i. Sîn harfinin sâd harfine ibdâli: Arapların telaffuzda kolaylık, uyum ve fonetik ahengi gözetmeleriyle ilişkilidir. Bu anlayışa göre, dilin ve sesin aşağıdan yukarıya yönelimi (itbâk,

⁶⁶³ Seâlibî, *Fıkhü'l-luga ve sirrü'l-'Arabiyye*, 263; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/254.

⁶⁶⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/356.

⁶⁶⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/231; Frât, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 19.

⁶⁶⁶ Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 30.

⁶⁶⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1/70; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/381.

isti'lâ) yerine, yukarıdan aşağıya doğru geçiş (infitâh, istifâl), daha akıcı kabul edilmiştir. Bu bağlamda, aslı “السِّرَاطُ” olan kelime, sîn ile dâ harfi arasında fonetik uyumu sağlamak amacıyla sîn’in sâd’a ibdâliyle “الصِّرَاطُ” şeklinde yazılmış ve okunmuştur. Yazıda yer alması ise, sâd’lı okuyuşun Kureyş lehçesinde yer almasındandır. Bu kelimeyi, kırâat imamlarının çoğu Mushaf yazısına uygun şekilde sâd ile okurken; İbn Kesîr’in râvîsi Kunbül ile Ya’kûb’un râvîsi Ruveys Kur’an’da geçen her yerde sîn okumayı tercih etmiştir. Hamza ise sâd harfini zâyâ yaklaştırarak (işmâm ile) kıraat etmiştir.⁶⁶⁸

Ayrıca, içerisinde “خ, ط, غ, ق” harflerinden biri bulunan herhangi bir kelimedeki sîn harfinin sâd’a dönüşebileceği söylenmiştir. Örneğin, “مُصَيِّرٌ” lafzının “مُصَيِّرٌ” şeklinde; “بَسْطَةٌ” kelimesinin de “بَسْطَةٌ”; “أَصْبَغَ” fiilinin “أَصْبَغَ” şeklinde kırâat edilmesi gibi.⁶⁶⁹

ii. Sâd harfinin zây harfine ibdâli: İmam Hamza, Mushaf’a “الصِّرَاطُ” şeklinde yazılan kelimedeki sâd harfini zây harfine yaklaştırarak sâd ile zây arasında bir fonla (işmâm) okumuştur. Böylece sâd gibi safir; dâ gibi cehr sıfatı taşıyan zây harfine sâd harfinin kalınlık sıfatı da verilerek ardından gelen dâ harfi ile fonetik uyum sağlanmıştır. Bununla birlikte bu telaffuz, Kays kabilesinin fonetik geleneğinde de bulunmaktadır.

Bu bağlamda, İmam Hamza’nın ilk râvîsi Halef, “ل” takısı olsun ya da olmasın Kur’an’ın tamamında sâd harfini zây’a ibdâl ederek okumuştur. Diğer râvîsi Hallâd’a dair farklı rivâyetler olmakla birlikte, yalnızca Fâtiha sûresinde “ل” takılı “الصِّرَاطُ” kelimesinde işmâm yaptığı görüşü ağır basmaktadır.⁶⁷⁰

iii. Sâkin sâd harfinin zây harfine ibdâli: Cehr ve şiddet sıfatlı dâl harfinden önce gelen sâkin sâd harfi, hems ve rihvet sıfatları yönüyle zıtlığı dâl harfine uyum sağlaması adına, aynı mahreci paylaştığı cehr sıfatlı zây harfine ibdâl edilerek okunur; “أَصْدَقُ”, “يُصْدِرُ” ve “الْقَصْدُ” örneklerinde olduğu gibi. Bu uygulamayı Hamza, Kisâî, Halef ve Ruveys (hulf ile) benimsemiştir.⁶⁷¹

iv. Vâv harfinin hemzeye ibdâli: “وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ”⁶⁷² lafzındaki “أَقْبَتَتْ” kelimesi, Ebû Amr ve Ebû Ca’fer’in râvîsi İbn Verdân tarafından “وَقَبَّتْ” şeklinde vâv ile okunmuştur. Onlar bu tercihlerinde kelimenin aslını esas almışlardır; zira söz konusu kelime “الْوَقْتُ” kökünden türemiştir. Diğer kırâat imamları ise, vâv harfinin ve kendisinden önceki harfin dammeli olması

⁶⁶⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/34; İbnü’l-Vecîh, *el-Kenz*, 2/400.

⁶⁶⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/34-35; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/230-231; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 1/45; Nîrbânî, *el-Cevâ nibü’s-savtiyye*, 115-116.

⁶⁷⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/34; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/272.

⁶⁷¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/393-394. İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 310; Nîrbânî, *el-Cevâ nibü’s-savtiyye*, 116-117, 124.

⁶⁷² el-Mürselât 27/11

sebebiyle, telaffuza hafiflik kazandırmak amacıyla vâv'ı hemzeye ibdâl ederek okurlar. Tıpkı, “وَجُوه” ve “أَجُوه” örneğinde olduğu gibi.⁶⁷³

c. Mushaf yazım sisteminde harflerin ibdâli: Elif ve tâ-i merbûta'da görülmektedir.

i. Elif bazen vav ve yâ harflerine ibdâl edilerek yazılmış bazen de yazıda hazfedilmiştir. Örneğin “الصَّلَاةُ” kelimesinde elif, “الصَّلَاةُ” şeklinde vâv harfine; “هَدَاهُمْ” kelimesinde de “هَدَيْهُمْ” şeklinde yâ harfine ibdâl edilmiştir. “الرَّحْمَنُ” lafzında ise elif yazımında mevcut değildir; mîm harfinin meddi takdiren telaffuzdadır.

ii. İsimlerin sonuna bitişen ve kelimenin aslından olmayan müenneslik tâ'sı (ة), Kur'ân'da bazı yerlerde açık tâ'ya (ت) ibdâl edilerek yazılmıştır; “رَحِمَتْ”, “شَجَرَتْ”, “كَلِمَتْ” ve “جَنَّتْ” gibi. Bu çerçevede, müfred olduğu konusunda üzerinde ittifak edilen ve Kur'ân'da muhtelif yerlerde tekrar eden altı kelime şunlardır: “امْرَأَتُ”, “لَعْنَتْ”, “رَحِمَتْ”, “مَعْصِيَتِ”, “نِعْمَتْ”, “ابْنَتْ”, “جَنَّتْ نَعِيمٍ”, “شَجَرَتْ الزُّقُومَ”, “فَطَرَتْ اللَّهَ”, “فَرَّتْ عَيْنِ”, “بَقِيَتْ اللَّهَ”, “كَلِمَتْ رَبِّكَ”, “سُنَّتْ”. Buna karşılık “عِمْرَانُ” kelimeleri Kur'ân'da yalnızca bir defa geçmektedir.⁶⁷⁴

d. Vakf halinde gerçekleşen ibdâl

i. Açık tâ şeklinde yazılan tâ-i merbûta'nın hâ harfine ibdâli: Tâ-i marbûta'nın açık tâ'ya ibdâl edildiği yukarıda geçen on üç kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve Ya'kûb, vakf halinde tâ harfini sâkin hâ harfine dönüştürerek okumuşlar; diğerleri ise tâ üzere vakfetmişlerdir.

Bununla birlikte, sonunda açık tâ bulunan altı özel kelimedede (“يَا أَبَتِ”, “هَيْهَاتَ”, “مَرْضَاتِ”, “لَاتَ حِينَ”, “لَاتَ”, “ذَاتَ بَهْجَةٍ”) ihtilâf söz konusudur. Bu kelimelerde hâ üzere vakfeden imamlar şu şekilde tasnif edilebilir:

- “يَا أَبَتِ” (يَا أَبَتُ): İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb
- “هَيْهَاتَ” (هَيْهَاتُ): Kisâî, Bezzî ve Kunbül (hulf ile)
- “مَرْضَاتِ”, “لَاتَ حِينَ”, “لَاتَ” ve “ذَاتَ بَهْجَةٍ” lafızlarında ise yalnızca Kisâî.⁶⁷⁵

ii. Tâ-i marbûta'nın hâ harfine ibdâli: İsimlerin sonuna bitişen müenneslik tâ'sı, tenvînlî olsun ya da olmasın, vakf halinde ittifakla sâkin hâ harfine ibdâl edilerek okunur; “رَحْمَةً” lafzının “رَحْمَةً” şeklinde okunması gibi.⁶⁷⁶

⁶⁷³ İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/61; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/396; Nîrbânî, *el-Cevâhibü's-savtiyye*, 118.

⁶⁷⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. *Takrîbü'n-Neşr*, 420; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 29-31.

⁶⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/130; *Takrîbü'n-Neşr*, 421-422.

⁶⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/133; Dabbâ', *el-İdâe*, 49-50.

iii. Tenvîn nûn'unun elif harfine ibdâli: Mansub tenvîne has bir niteliktir. Buna göre vakf halinde örneğin “غُفُورًا” kelimesi “غُفُورًا”; “ماء” ise “مَاءًا” şeklinde okunur. Bu konuda da imamlar ittifak etmiştir.⁶⁷⁷

Sonuç olarak ibdâl, dilde doğallık, telaffuzda kolaylık, ses ve biçimde ahenk ile güzellik sağlayan Arapçanın karakteristik dil özelliklerinden biridir. Bununla birlikte, bazı kelime değişimleri için “eğer bu kelime Kur’ân dışında bir metinde yer alsaydı hemzelenmeden de okunması câiz olurdu”⁶⁷⁸ şeklindeki değerlendirmeler, ibdâlin dilsel bir olgu olmanın ötesindeki semavî boyutuna da işaret etmektedir. Bu açıdan hikmet nazarıyla bakıldığında ibdâl, farklı yorumlara zemin hazırlayarak Kur’ân’ın anlam zenginliğine katkı sunan bir unsur olarak da değerlendirilebilir.

3.2.3. Hazf: Tanımı ve çeşitleri

Hazf (الْحَذْفُ), lügatte “bir şeyi ucundan kesip atmak, koparmak, budamak, düzenlemek, biçim vermek, yan taraftan vurmak” anlamlarına gelir.⁶⁷⁹ Istılahta ise, bir harfin ya da harekenin yazıdan veya telaffuzdan tamamen kaldırılmasını ifade etmektedir.⁶⁸⁰ Bu bağlamda, yazıdan veya telaffuzdan iz bırakmayacak şekilde kaldırılan unsura ise “mahzûf” denir.

Hazfin zıddı isbât (الإثبات) olup yazımda veya telaffuzda eksik bırakılan bir harfin telaffuzda sabitlenmesini ifade etmektedir.⁶⁸¹ Örneğin “أَكْرَمَنِي” yâ’nın isbatını; “أَكْرَمَنْ” ise hazfini göstermektedir.

Hazf uygulaması şu çeşitlere ayrılır:

a. Hemzenin hazfi: Hemze, telaffuzunun zorluğu nedeniyle en çok hazfe uğrayan harf olmuştur. Bu bağlamda hemzenin hazfî, kendisinden geriye hiçbir iz kalmayacak şekilde tamamen ortadan kaldırılmasını ifade eder.⁶⁸² Âlimler, hemzeyi beyne beyne ile hafifletmek mümkün olmadığında ibdâlin; beyne beyne ve ibdâl mümkün olmadığında ise hazfin câiz olduğunu söylemişlerdir. Bu çerçevede, örneğin “النَّشْأَةُ” kelimesi, harekenin nakli ve hemzenin hazfi yoluyla “النَّشْأَةُ” şeklinde okunmuştur.⁶⁸³

⁶⁷⁷ Dabbâ’, *el-İdâe*, 49.

⁶⁷⁸ İbnü’l-Vecîh, *el-Kenz*, 1/61.

⁶⁷⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “hzf”, 3/201; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “hzf”, 4/270; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hzf”, 9/39-40.

⁶⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 56; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 98; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 121.

⁶⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/134.

⁶⁸² İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 56.

⁶⁸³ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 211, 217.

b. Muda‘af (şeddeli) kelimelerde hazf: Araplar kesra ve damme harekesi olan şeddeli yâ'nın telaffuzunu ağır buldukları için çoğu zaman ikinci yâ'yı hazfederler. Bu bağlamda İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu‘be “الْمَيْتِ”⁶⁸⁴ kelimesini tek yâ ile “الْمَيْتِ” şeklinde okumuş; diğerleri ise yâ'yı aslı üzere şeddeli telaffuz etmişlerdir.⁶⁸⁵

Başka bir örnekte Nâfi‘, İbn Zekvân, Hişâm (hulf ile) ve Ebû Ca‘fer, “أُتْحَاجُونِي”⁶⁸⁶ kelimesindeki şeddeli nûn harflerinden birini hazfederek “أُتْحَاجُونِي” şeklinde kırâat etmiş; diğerleri ise, aslı “أُتْحَاجُونِي” olan kelimeyi idgâm yoluyla şeddeli okumuştur.⁶⁸⁷

Bununla birlikte “إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ”⁶⁸⁸ lafzı, Sûsî tarafından “وَلِيَّ اللَّهِ”, “وَلِيَّ اللَّهِ” ve “وَلِيَّ اللَّهِ” şeklinde üç farklı vecihle okumuştur.⁶⁸⁹ “تَأْمُرُونِي”, “تُسَافُونَ” vb. pek çok örnekte görülen bu tür hazf uygulaması, Gatafân lehçesine nispet edilen bir özelliktir.”⁶⁹⁰

c. Muzâri fiillerde, baştaki iki tâ harfinden birinin hazfı: “تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ”⁶⁹¹ âyetinde İbn Kesîr’in râvîsi Bezzî, aslı “تَنْزَلُ” olan kelimeyi iki tâ ile; onun dışındakiler ise yazıldığı üzere tâ'nın birinin hazfıyla okurlar.⁶⁹²

d. Vasl halinde tenvîn nûnu’nun hazfı: “وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ”⁶⁹³ âyetindeki “عُزَيْرٌ” kelimesini Âsım, Kisâî ve Ya‘kûb tenvînli ve nûn’u kesralı olarak; diğerleri ise tenvînsiz “عُزَيْرٌ” şeklinde okumuşlardır.⁶⁹⁴ Tenvînli okuyuşa göre “عُزَيْرٌ” mübtedâ; “ابْنُ” ise onun haberi konumundadır. Buna karşılık tenvînsiz okuyuşta “ابْنُ” kelimesi “عُزَيْرٌ” lafzının sıfatı olarak değerlendirilmekte ya da vasl halinde iki sâkinin yan yana gelmesini önlemek için tenvînin hazfedildiği kabul edilmektedir.⁶⁹⁵

e. Resmü’l-Mushaf’a mutabakat için uygulanan hazf: Bu hazf türü, bazı durumlarda âyet başındaki atıf vâvlarında Mushaf hattı ve istînâf dikkate alınarak uygulanmıştır. Örneğin, “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ”⁶⁹⁶ âyetinin başındaki vâv, Şam Mushaflarında yer almadığından İbn

⁶⁸⁴ Âl-i İmrân 3/27.

⁶⁸⁵ Dâni, *Câmi‘u’l-beyân*, 3/959; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1432/2011, 1/212; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 221.

⁶⁸⁶ el-En‘âm 6/80.

⁶⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri İbn Mihrân, *el-Mebsût fî’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Sübey’ Hamze Hâkîmî (Dimeşk: Mecme‘u’l-lügati’l-Arabiyye, 1401/1981), 197; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/259; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 267.

⁶⁸⁸ el-A‘râf, 7/196.

⁶⁸⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/274.

⁶⁹⁰ Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 139-141.

⁶⁹¹ el-Kadr 97/4.

⁶⁹² Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm Ehvâzî, *el-Vecîz fî şerhi’l-kırâati’l-kur’eti’s-semâniyye eimmeti’l-emsâri’l-hamse*, thk. Düreyd Hasan Ahmed (Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1423/2002), 385; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/306.

⁶⁹³ et-Tevbe 9/30.

⁶⁹⁴ Ehvâzî, *el-Vecîz*, 196; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/279.

⁶⁹⁵ Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 146.

⁶⁹⁶ el-Bakara 2/116.

Âmir bu âyeti vâv olmaksızın “قَالُوا...” şeklinde kırâat etmiştir. Benzer şekilde, “وَسَارِعُوا إِلَى” âyetinin başındaki vâv, Medine ve Şam Mushaflarında yer almamaktadır. Bu sebeple Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer vâv harfini hafzederek okumuşlardır.

Bazı örneklerde ise hafz, harf-i cer’in düşürülmesi şeklinde gerçekleşir. Örneğin, “وَالزُّبُرُ”⁶⁹⁷ âyetini İbn Âmir Şam Mushaf’ının hattına uygun olarak “وَبِالزُّبُرُ” şeklinde; râvisi Hişâm ise bir başka vecihte “وَبِالْكِتَابِ” şeklinde okumuştur. Diğerleri kendi Mushaflarının yazımına uyarak harf-i cer’i hafzetmişlerdir.

Bazen de aslında mevcut olduğu halde Mushaf hattında yazılı olmayan bir harf, manayı bozmayacak şekilde hafzedilir. Örneğin, “وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ”⁶⁹⁹ âyetindeki “حَاشَ” lafzını Ebû Amr, yalnızca vasl halinde aslına uygun olarak “حَاشَا” şeklinde okumuş; diğerleri ise Osman Mushaf’ı’nın hattına uyarak elifi hafzetmişlerdir.⁷⁰⁰

f. Vakf halinde hafz: Bu konu üç kısımda ele alınabilir.

i. Yazımda sabit olan tenvîn nûnu’nun kırâatte hafzi: Buna örnek yalnızca “وَكَايْنُ”⁷⁰¹ kelimesi zikredilmektedir. Ebû Amr ve Ya‘kûb, vakf halinde bu kelimeyi nûn harfini hafzederek “وَكَايْ” şeklinde okumuşlar; diğerleri ise nûn ile vakfetmişlerdir. Bu nûn’un yazıya sabitlenmesi, tenvînle vakfeden imamların kırâatlerini mümkün kılmaya yönelik olabilir.⁷⁰²

ii. Lafzen sabit olduğu halde yazımda bulunmayan harflerin hafzi: Vasl halinde zamir hâsı’na (hâ-i kinâye) takdiren (yalnızca telaffuzda) bağlanan vâv ve yâ harfleri ile cem‘ mîm’ine eklenen vâv harfinin vakf halinde hafzedilmesi, bu kapsamda değerlendirilmektedir. Buna göre, örneğin “إِنَّهُ” (إِنَّهُ) kelimesi vakf halinde “إِنَّه”; “بِهِ” (بِهِ) kelimesi “بِه”; “إِلَيْهِمْ” (إِلَيْهِمْ) kelimesi ise “إِلَيْهم” şeklinde sükûn üzere okunur. Bu hususta âlimler arasında ittifak bulunmaktadır.⁷⁰³

Ayrıca, merfû‘ ve mecrûr tenvînin (وْ ve ُ) vakf halinde tamamen hafzedilmesi de bu kısma dahil edilebilir.

iii. Zâid yâ’ların hafzi: Münâdâ ismin sonundaki mütekellim (izâfet) yâ’sı hem vasl hem de vakf halinde ittifakla hafzedilir⁷⁰⁴ ve yazımda kesra ile temsil edilir. “رَبِّ إِنِّي”، “يَا قَوْمُ” gibi.⁷⁰⁵ Bununla birlikte, isim ya da fiillerin aslından olduğu halde cer ve nasb hallerinde yazım

⁶⁹⁷ Âl-i İmrân 3/133.

⁶⁹⁸ Âl-i İmrân 3/184.

⁶⁹⁹ Yûsuf 12/31, 51.

⁷⁰⁰ Muhaysin, *el-Kirâat ve eseruhâ*, 2/7, 9, 11, 16.

⁷⁰¹ Âl-i İmrân 3/146; Yûsuf 12/105; el-Hacc 22/45,48; el-Ankebût 29/60; Muhammed 47/13; et-Talâk 65/8.

⁷⁰² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/143.

⁷⁰³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/144; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 168.

⁷⁰⁴ Mushaflarda yâ harfiyle yazılan tek münâdâ “يَا عِبَادِي” kelimesidir. bk. Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 4/1469.

⁷⁰⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/161-162.

ve lafızdan hazf olunan yâ'lar konusunda ihtilâf mevcuttur. Örneğin aslı “يَسْرِي” olan “إِذَا يَسْرِي”⁷⁰⁶ fiilini Nâfi‘, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer vakf halinde; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef vakf ve vasl halinde yâ'nın hazfiyle kırâat etmişlerdir. Buradaki hazfın gerekçesi, Mushaf hattına riayet ve âyet sonlarıyla ahenk sağlamaktır.⁷⁰⁷

İsme örnek olarak ise “الدَّاعِي” kelimesi verilebilir. Aslı “الدَّاعِي” olan kelimeyi, vakf ve vasl hallerinde hazf ile okuyanlar İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve hulf ile Kalûn’dur. Verş, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ise yâ'yı sadece vakf halinde hazfederler.⁷⁰⁸

Bu konu ileride yâ'nın okunuşuyla ilgili bölümde daha ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Netice itibariyle hazf hem kırâat hem de resmü'l-Mushaf ilimlerinde önemli bir yere sahiptir. Lafızda ahenk ve akıcılık, telaffuzda ise kolaylık sağlayan hazfın, biçimsel açıdan da metne ritmik bir yapı kazandıran ve anlamı bozmadan metni ihtisar eden dilsel bir strateji olduğu görülmektedir. Bu yönüyle “izâle” (yok etme) ya da “iskât” (düşürme) kavramlarıyla örtüşmekle birlikte hazf, özellikle anlamca gizli olanın zihinsel olarak tamamlandığı yerlerde söz konusu olur. Zira lafzî görünürlük olmasa da anlam, bağlam yoluyla korunmakta ve hatta zenginleşmektedir. Bu bağlamda hazfın tefsiri boyutu ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

Bu bölümde genel çerçevesiyle ele alınan ve birçok harfte gözlemlenen fonetik olgular, çalışmanın devamında belirli harfler özelinde incelenmeye devam edilecektir.

3.3. Özel Harflere Dair Fonetik Uygulamalar

Kırâat metodolojisinde bu konu; hemze, muzâraat tâ'sı, hâ, yâ, sâkin nûn ve mîm, râ, lâm ve sâd harfleri çerçevesinde ele alınmaktadır.

3.3.1. Hemze

Hemze (الْهَمْزَة), boğazın en iç noktasından (aksa'l-halk) boğaza temessük ederek telaffuz edilen, cehr ve şiddet özellikleri taşıyan ve bu sebeple telaffuzu zor olan bir harftir. Söz konusu zorluk sebebiyle bu adı alan hemze, sözlükte “baskı uygulamak, sıkıştırmak, sertçe itmek, ezmek”⁷⁰⁹ gibi anlamlara gelir. Kırâat imamları, harfin telaffuzunda ortaya çıkan ve tehevü‘ (kusacak gibi olma) haline benzettikleri bu güçlüğü giderme adına bazı durumlarda hemzeyi hafifletme yoluna gitmişlerdir.

⁷⁰⁶ el-Fecr 89/4.

⁷⁰⁷ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 583; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 4/271.

⁷⁰⁸ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 200; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 1/159.

⁷⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hmz”, 5/425-426.

Hemze dışındaki tüm harflerin hattî olarak tanınmasını sağlayan ve ittifakla kabul edilen belirli bir yazım şekli var iken, hemzenin kendine mahsus standart bir hattî formu yoktur. Bu sebeple hemze, kimi zaman elif (ا, إ, ؤ), kimi zaman vâv (و) veya yâ (ي) suretinde yazılmakta; kimi zaman ise hiçbir harfle temsil edilmeyerek yalnızca ayn harfine benzeyen işaret (ء) ile gösterilmektedir. Bu durum, sahâbenin Hz. Osman Mushaf'ını telaffuza uygun bir yazım anlayışıyla kaydetmiş olmaları esasına dayanır. Nitekim bazı kırâatlerde hemze, Mushaf hattında hangi harf ile temsil edilmişse ona göre elif, vâv veya yâ'ya çevrilerek okunabilmekte; bu harflerle yazılmamışsa hazfedilmesi söz konusu olabilmektedir.⁷¹⁰ Örneğin, “يَاكُلُ”⁷¹¹ şeklinde elif ile yazılan hemze bazı kırâat imamlarınca elif'e çevirilerek (يَاكُلُ);⁷¹² “الْوَلُوءُ”⁷¹³ kelimesinde vâv ile temsil edilen ilk hemze hem vasl hem vakf halinde; ikinci hemze ise vakf durumunda vâv'a dönüştürülerek (الْوَلُوءُ);⁷¹⁴ “وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ”⁷¹⁵ kelimesinde ise sonda yâ ile yazılan hemze yâ'ya ibdâl edilerek (وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ) okunmuştur.⁷¹⁶

Etimolojik bakımdan hemze; aslî, zâid ve bedel olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. Aslî hemze, kelimenin başında, ortasında veya sonunda yer alan kök harflerden biridir; “إِذْنُ”, “أَكْرَمُ”, “سَالٌ” gibi. Zâid hemze, aslî olmayıp kelimeye sonradan eklenmiş hemzedir; “أَحْكَامٌ” gibi. Bedel hemze ise zaruret veya lafzî kolaylık amacıyla başka bir harfin (elif, vâv, yâ) yerine getirilen hemzedir.⁷¹⁷ Örneğin aslı “ضِيَاءٌ” olan kelimeyi İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül “ضِيَاءٌ” şeklinde okumuştur. Burada yâ'nın yerine gelen hemze, bedel niteliğindedir.

Hemzenin telaffuzuna dair kırâat uygulamalarını kavramada önemli olduğu düşünülen bir diğer tasnif ise kelime başlarındaki hemze ile alakalı katı' hemzesi ve vasl hemzesi konusudur. Katı' hemzesi (هَمْزَةُ الْقَطْعِ), gerek vasl (kelime ortasında veya sonunda) gerek vakf halinde (kelime başında) telaffuzda ve yazıda sabit olan hemzedir; “إِنَّ”, “أَنْزَلَ”, “أَلَيْكُمْ” gibi. Bu hemze, telaffuz edildiğinde kendisinden önceki harfi kendisinden sonrakiyle birleştirmeyip ayırdığı için hemzetü'l-katı' (kesici hemze) adını almıştır. Aslî, zâid veya bedel şeklinde gelebilir. Vasl hemzesi (هَمْزَةُ الْوَصْلِ) ise, kelime başında bulunup yalnızca ibtidâ halinde (kırâate başlarken) okunan ve kendisinden önceki harekeli harfi kendisinden sonraki sakin harfe bağlayan hemzedir. Bu özelliği sebebiyle “hemzetü'l-vasl (bağlayıcı hemze)” adını almıştır.

⁷¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/446; Abdüsselâm Mukbil Mecîdî, *İzhâbü'l-hüzni ve şifâü's-sadri's-sekîm* (Kâhire: Dârü'l-İmân, ts.), 468-469.

⁷¹¹ Yûnus 10/24.

⁷¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/391.

⁷¹³ er-Rahmân 55/22.

⁷¹⁴ Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 4/90.

⁷¹⁵ er-Ra'd 13/32.

⁷¹⁶ Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 2/162.

⁷¹⁷ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/83.

Vasl halinde telaffuzdan (bazen de yazıdan) hazfedilen bu hemze, yalnızca sâkin harfle başlayan kelimeleri telaffuz edebilmek için getirilmektedir. Genelde zâid yapıda olup isim, fiil ve harf olmak üzere tüm kelime çeşitlerinde görülebilir.

Bu çerçevede vasl hemzesi şu yerlerde bulunur:

- “ال” takısının başında (“فِي الْحَرْبِ” gibi)
- “أَبْنُ”, “ابْنَةُ”, “أَتْنَانُ”, “أَتْنَانُ”, “اسْمُ”, “اسْتِ”, “أَيْمَنُ”, “أَمْرُو”, “أَمْرَاءُ”, “اللَّهُ”⁷¹⁸ lafzının başında
- “إِفْعَالُ” bâbı hariç, mâzi, emir ve mastar yapısında olan sülâsî mezîd fiillerin başında (“اسْتَغْفِرُ”, “اقْتَرَبَ” ve “اسْتَكْبَارَ” gibi)
- “أَفْرَأُ” gibi sülâsî emr-i hâzır fiillerin başında.⁷¹⁹

Vasl hemzesini katı‘ hemzesinden ayırt edebilmek için kelime isim ise tasğîrine bakılabilir. Şayet tasğîrde hemze kalıyorsa bu, katı‘ hemzesidir; düşüyorsa vasl hemzesidir. Örneğin “أَب” kelimesinin tasğîri “أَبِي” olduğu için bu katı‘; “ابْنُ” kelimesinin tasğîri ise “بُنِّي” olduğundan bu vasl hemzesidir. Buna karşılık kelime fiil ise muzârisinin başındaki yâ harfinin harekesine bakılabilir: Eğer yâ harfi fethalıysa hemze vasl; dammeliyse katı‘ hemzesidir; “أَحْسَنَ-يُحْسِنُ” ve “اسْتَغْفَرَ-يَسْتَغْفِرُ” gibi.⁷²⁰

3.3.1.1. Hemzenin tahfîfi

Kırâat ilminde hemzenin telaffuzuna ilişkin iki temel kavram bulunmaktadır: tahkîk ve tahfîf. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre hemzenin tahkîk ile okunması, daha çok Orta ve Doğu Arabistan’daki, özellikle Temîm ve çevresindeki bedevî kabilelerin dil özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Buna karşılık tahfîf, Kuzey ve Batı Arabistan kabilelerinin, bilhassa Hicâz, Hüzeyl, Mekke ve Medine gibi hadarî (yerleşik) halkın lehçelerinde görülmektedir.⁷²¹

⁷¹⁸ “اللَّهُ” lafzının başındaki vasl hemzesinin “ال” takısına mı ait olduğu yoksa kelimenin aslından mı geldiği hususu tartışmalıdır. Kimi âlime göre bu kelimenin aslı “إِلَهِ” olup, başında “ال” takısı bulunmaktadır. Kullanım çokluğu sebebiyle “إِلَهِ” kelimesinin başındaki hemze tahfif amacıyla hazfedilmiş, ardından “ال” takısının lââm’ı diğer lââm’a idgâm edilmiştir. Buna karşılık, kimi âlim de “اللَّهُ” lafzının özel isim olup söz konusu hemzenin kelimenin aslından olduğunu kabul eder. Onlara göre, hemze aslî olmasaydı bu lafza doğrudan “يَا” nida edatı eklenmez; bunun yerine “يَا أَيُّهَا” gelirdi. Geniş bilgi için bk. Erdinç Doğru, “Lâfzatullâh’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”, *Eskiye* 32 (2016), 8.

⁷¹⁹ Katı‘ ve vasl hemzesi hakkında geniş bilgi için bk. Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru’l-‘Arabiyye* (Mekke-i Mükerrime: Dârü’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1420/1999), 275-276; Mecdüddîn Ebüsse’âdât el-Mübarek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Bedî’ fî ‘ilmi’l-‘Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyyüddîn (Mekke-i Mükerrime: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1420/1999), 312-321.

⁷²⁰ Enbârî, *Esrâru’l-‘Arabiyye*, 277.

⁷²¹ Abdüttevâb, *el-Medhal*, 58; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu Tayyibeti’n-Neşr fî kırâati’l-‘aşr* (Beyrût: Dârü’l-Ceyl, 1417/1997), 1/185.

Telafluzda asıl olan, tahkîktir. Tahkîk (التَحْقِيقُ), sözlükte “bir şeyi sabit kılmak, sağlamlaştırmak, doğrulamak, tasdik etmek; bir şeyin hakkını vermek, gerçekliğini ortaya koymak”⁷²² gibi anlamlara gelir. İstılahta ise mahreç ve sıfatlar, harekeler, med miktarları ve gunne açısından harflerin -ne fazla ne eksik olacak şekilde- tam olarak hakkını vermek; harfleri birbirinden ayırarak açıkça telafluz etmektir.⁷²³ Bu bağlamda hemzenin tahkiki, onu aslına uygun şekilde; herhangi bir yumuşatma (teshîl), telafluzdan düşürme (hazf) veya değıştirme (tahvîl) işlemine başvurmaksızın, sıfatlarının hakkını vererek mahrecinden tam ve eksiksiz (işbâ‘ ile) telafluz etmek demektir.⁷²⁴ Örneğin “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinde her iki hemzenin de mahreç ve sıfatlarına riayet edilerek açık ve tam şekilde okunması bu kapsamdadır.

Tahfîf (التَّخْفِيفُ) ise tahkîk kavramının zıddı olup, sözlükte “cismen, aklen ve amelen bir şeyi hafifletmek, ağırlığı (zorluğu) gidermek, rahatlatmak, kolaylaştırmak, yumuşatmak” anlamlarına gelir.⁷²⁵ Kırâat ilminde ise telafluzda hafiflik ve kolaylık sağlamak amacıyla yapılan her türlü işlem bu kavramla ifade edilir.⁷²⁶

Hemzenin tahfîfinin üç temel sebebe dayandığı belirtilmiştir. Bunlar; telafluz zorluğunun giderilmesi, kullanım sıklığının fazla olması ve tahfîfin telafluzda herhangi bir eksikliğe yol açmamasıdır.⁷²⁷ Bu çerçevede tahfîf, teshîl, ibdâl, nakl ve hazf uygulamalarını kapsar. Ancak bu uygulamalar, hemzenin kelime başında ibtidâ halinde bulunmaması, yani kırâate hemze ile başlanmaması şartına bağlıdır. Zira ibtidâ halindeki hemze, türü ve harekesi ne olursa olsun her durumda tahkîk ile okunur. Buna karşılık, kelime başında olup ibtidâ halinde olmayan, kelime ortasında (mütevessita) ya da sonunda (mütetarrife) olan tüm hemzeler tahfîf ihtimalini taşımaktadır.⁷²⁸

Hemzenin tahfîfi, kıyasa dayanmayan (tahfîf-i semâî) ve kıyasa dayanan (tahfîf-i kıyâsî) olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Tahfîf-i semâî, kırâat imamlarının usûl ve kaidelerine

⁷²² Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/203; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/49-51.

⁷²³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 49; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 122-123; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 72.

⁷²⁴ Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, "harfî'l-hemz", 15/493; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "harfî'l-hemz", 1/19.

⁷²⁵ Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, “hff”, 7/7-8; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “hff”, 1/259; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hff”, 9/79-80.

⁷²⁶ İstılahta tahfîf, birkaç farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlar arasında; ha-i kinâyedeki (zahir hâ'sı) sılayı hazfetmek (“يَرْضَهُ لَكُمْ” lafzındaki hâ'nın bazı kâiler tarafından iskân ve ihtilâs ile okunması gibi); şeddeli harfi şeddeden arındırarak tek harf haline getirmek (“يَكْتَبُونَ” lafzının “تَأْمُرُونِي” lafzının “تَأْمُرُونِي” şeklinde okunması gibi); kelime ortasındaki harekeyi düşürerek harfi sâkin kılmak (“بِرُوحِ الْقُدُسِ” ifadesinde “الْقُدُسِ” şeklinde sâkin okunması gibi); izâfet yâ'sının fetha ile okunması (“إِنِّي أَرَى” gibi lafızlarda yâ'nın fethalanarak telafluz edilmesi gibi) ve “هَ” ile “هِي” zamirlerinden önce gelen “لَ”, “لَمْ”, “فَ”, “وَ” gibi edatların hazfedilmesi sayılabilir. Dabbâ', *el-İdâe*, 27; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 123-124; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 73; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 141.

⁷²⁷ Nîrbânî, *el-Cevâhibü's-savtiyye*, 149-150.

⁷²⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/102; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Bedî*, 2/325.

değil, tamamen rivâyet ve semâya (işitme) dayanan; hadisler ve lehçesel unsurlarla bağdaştırılan tahfif türüdür. Bu tahfif türü, çoğunlukla hemzenin kelimeden tamamen hazfî şeklinde gerçekleşir. Nitekim Kisâî, “أَرَأَيْتُمْ” ve “قُلْ أَرَأَيْتُمْ”⁷²⁹ ile “أَرَأَيْتَ”⁷³⁰ gibi lafızlarda ikinci hemzeyi tahkîk veya teshîl ile değil, tamamen hazfederek “أَرَيْتُمْ” ve “أَرَيْتَ” şeklinde okumuştur.⁷³¹

Bununla birlikte Dâni, hemzenin hazfinden sonra gerçekleştiği gerekçesiyle, hemzenin elif, vâv ve yâ harflerine ibdâlini kıyâsî değil, semâî bir tahfif türü olarak değerlendirmiştir.⁷³²

İbnü'l-Cezerî ise bu tür tahfifin kolaylaştırma amacının ötesinde bir uygulama olduğunu belirterek “النَّبِيُّ” ve türevleri ile “يُضَاهُونَ”, “مُرْجُونَ”, “تُرْجِي”, “ضِيَاء”, “بَادِي الرَّأْيِ” ve “الْبَرِيَّةُ” lafızlarının kurrânın çoğunluğu tarafından hemzesiz okunduğunu ifade etmektedir. Buna göre:

- “النَّبِيُّ” ve türevlerini (النَّبِيُّونَ, النَّبِيِّينَ, الْأَنْبِيَاءُ, النَّبُوءَةُ) Nâfi‘ hemzeli; diğerleri ise hemzesiz (النَّبِيُّ) okumuş ve bu tercihi hadis rivâyetleriyle temellendirmişlerdir.⁷³³
- “يُضَاهُونَ” kelimesini sadece Âsım hemzeli okumuş; diğerleri ise hemzesiz (يُضَاهُونَ) okuyarak bu vechi lehçesel tercihlere dayandırmışlardır.⁷³⁴
- “مُرْجُونَ” kelimesini Ebû Ca‘fer, Nâfi‘, Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef, Kays ve Esed lehçesine göre hemzesiz (مُرْجُونَ); İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu‘be ve Ya‘kûb ise Temîm lehçesine göre hemzeli okumuştur.⁷³⁵
- “ضِيَاء” kelimesini Kunbül hemzeli; diğerleri ise vâv harfini yâ’ya kalb ederek “ضِيَاء” şeklinde okumayı tercih etmişlerdir.⁷³⁶
- “الرَّأْيِ” kelimesini Ebû Amr hemzeli; diğerleri ise hemzesiz okumuştur.
- “الْبَرِيَّةُ” kelimesini Nâfi‘ ve İbn Zekvân hemzeli; diğerleri ise hemzesiz (الْبَرِيَّةُ) kırâat etmişlerdir.⁷³⁷

Diğer yandan tahfif-i kıyâsî, umumî kaidelere bağlı olarak gerçekleşen, belirli ve ölçülü bir tahfif türü olup teshîl, ibdâl ve nakl olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu alanda sistematik ve yaygın uygulamalarıyla öne çıkan kırâat imamı Hamza’dır. Bu nedenle âlimlerin “tahfif” kavramına dair tasnifleri büyük ölçüde onun kırâati üzerinden şekillenmiştir. Tahfif

⁷²⁹ el-En‘âm 6/40, 46.

⁷³⁰ el-Kehf 18/63.

⁷³¹ Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/368, 3/153; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 154.

⁷³² Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 2/531.

⁷³³ Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-beşer*, 82.

⁷³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1401/1981, 1/502.

⁷³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbüri, *el-Mebsûtu fî’l-kirâ’âti’l-’aşr*, thk. Sübey’ Hamza Hâkîmî (Dimeşk: Mecme’u’l-lügati’l-’Arabiyye, 1401/1981), 229.

⁷³⁶ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 193; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/406.

⁷³⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/406-407.

konusunda dikkat çeken bir diğer isim Hişâm olmakla birlikte, onun uygulama alanı Hamza'nın kırâati kadar geniş değildir.⁷³⁸

Çalışmanın bu aşamasında söz konusu kıyâsî tahfif unsurları, yani hemzeye dair fonetik uygulamalar ele alınacaktır.

3.3.1.1.1. Teshîl

Teshîl (التَّسْهِيلُ), “سَهَّلَ” fiilinin mastarı olup sözlükte “kolaylaştırmak ve yumuşatmak”⁷³⁹ anlamındadır. İstilahta ise, hemze ile ilgili olan bu kavram iki farklı anlamda kullanılmıştır:

Birincisi, dil âlimlerinin ıstılahında yerleşen kullanıma göre hemzenin tahfifiyle aynı anlamı ifade eder. Bu anlamda “mutlak değişiklik” kastedilir ve beyne beyne, hazf, nakl ve ibdâl gibi uygulamaları kapsar.

İkincisi, kırâat âlimlerinin kullanımına göre “beyne beyne” anlamında olup hemzeyi, kendi harekesi cinsinden bir med harfî ile hemze arasında bir ses ile telaffuz etmektir. Buna göre fethalı hemze, elif ile hemze arasında; kesralı hemze, yâ ile hemze arasında ve dammeli hemze ise vâv ile hemze arasında okunur.⁷⁴⁰

Bu uygulama için bazı şartlar aranır. Şöyle ki:

a. Hemze harekeli olmalıdır.

b. Hemze, kelime ortasında ya da sonunda olmalıdır. Zira, kelime başında gelen hemze teshîl edilmez. Şayet kelimedede iki hemze art arda gelmişse telaffuz zorluğunu giderme adına teshîl, ikinci hemzede uygulanır. Buna göre, ilk hemze tahkîk ile okunurken ikinci hemze, mahrece itimat terk edilip harfîn sertliği (nebr) giderilerek med harflerinin mahreci olan ağız boşluğundan (cevf) telaffuz edilir.

c. Hemzeden önce ya harekeli bir harf ya da elif med harfî gelmelidir. Bu bağlamda hemze ile kendisinden önceki harfîn sesi arasındaki yakınlık ve uyum dikkate alınır. Buna göre:

- Eğer hemze fethalı ise, öncesindeki harf de fethalı ya da elif olmalıdır; zira elif, zaten fethayla gelir. Örneğin, “سَأَلَ”, “ءَأَعَجَمِي” ve “جَاءُوا” gibi. Şayet fethalı hemzeden önce damme veya kesra varsa tahfif, teshîl ile değil ibdâl yoluyla gerçekleşir.
- Eğer hemze kesralı ise kendisinden önceki harf dammeli, kesralı veya fethalı olabilir. Örneğin, “بَارَكُمْ”, “أَنْتُمْ” ve “سَأَلَ” gibi.

⁷³⁸ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-Kasîd*, thk. Ahmed Adnân ez-Zü'bî (Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1423/2002), 1/344.

⁷³⁹ Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü'l-muhîr”, “shl”, 1017; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “shl”, 11/349.

⁷⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fî'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. İbrâhîm 'Atûh 'Avad (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 127; Dabbâ', *el-İdâe*, 23; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 135-136.

- Hemze dammeli ise, öncesindeki harf dammeli, kesralı ya da fethalı olabilir. Örneğin, “مُسْتَهْرُونَ”, “أُوْنَبُكُم” gibi.⁷⁴¹

3.3.1.1.2. İbdâl

İbdâl, hemzenin sâkin ve harekeli hallerine mahsus bir tahfif türü olup, hemzenin yerine kendisinden önceki harekeye uygun bir med harfini getirip koymaktır. Buna göre hemze, öncesinde fetha varsa elif'e, kesra varsa yâ'ya ve damme varsa vâv'a dönüşür.⁷⁴² Örneğin, “هَيَّ” kelimesi “هَيَّ”, “يَالْمُؤْمِنِينَ” lafzı “يَالْمُؤْمِنِينَ”, “أَخْطَانَا” kelimesi ise “أَخْطَانَا” şeklinde okunur.

İbdâl, zorunlu olan (vâcib) ve zorunlu olmayan (câiz) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre, bir kelimeye iki hemze art arda gelir ve birincisi harekeli, ikincisi de sâkin olursa, sâkin hemzenin kendisinden önceki harekenin cinsinden bir med harfine çevrilerek ibdâl edilmesi zorunludur. Zira hemzenin tahkik edilmesi, burada ciddi bir zorluk doğurur.⁷⁴³ Dil ve kırâat âlimlerinin üzerinde icmâ ettiği ve sahih dilsel aktarımla sabit olan bu ibdâl türü aynı zamanda yazıda da tezahür etmektedir. Bu bağlamda, aslı “أَمَنْ” olan “أَمَنْ”; aslı “أَدَم” olan “أَدَم”; aslı “إِيمَان” olan “إِيمَان”; aslı “إِيلَاف” olan “إِيلَاف”; aslı “أَوْتَيْتَ” olan “أَوْتَيْتَ” ve “” kelimeleri bu konuya örnek teşkil etmektedir.

İhtilâfa konu olan câiz ibdâl ise şu niteliklere sahiptir:

a. Hemzenin başka bir hemze ile karşılaşmayıp tek başına geldiği durumlarda söz konusu olur. Buna göre hemze, fiillerde kelimenin başında, ortasında veya sonunda; isimlerde ise başta veya ortada olabilir. Kelime başında vasl hemzesinden sonra sâkin şekilde gelir.

b. Hemze ile onun ibdâline sebep olan hareke aynı kelimeye (muttasıl) olabileceği gibi farklı kelimelerde de (munfasıl) gelebilir. “يَقُولُ اِنَّنِي”, “فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اُوْتِيَ” ve “إِلَى الْهُدَى اِنَّنِي” lafızları munfasıl ibdâle örnek olup, okunuşları “يَقُولُونِ”, “فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اُوْتِيَ” ve “إِلَى الْهُدَاتِنَا” şeklindedir.⁷⁴⁴

c. İbdâl hem sâkin hem de harekeli hemze için söz konusudur. Buna göre:

- Sâkin hemze, fethadan sonra elif'e, kesradan sonra yâ'ya ve dammeden sonra vâv'a dönüşür. Sükûnu ise lâzîmî veya ârîzî nitelikte olabilir.
- Fethalı hemze, dammeden sonra gelirse vâv'a; kesradan sonra gelirse yâ'ya dönüşebilir. Örneğin, “مُؤَدِّن” ve “مُؤَدِّن”; “فَنَّة” ve “فَنَّة” gibi.
- Dammeli hemze, kesradan sonra yâ'ya; dammeden sonra gelirse vâv'a dönüşebilir.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/115; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/190; Nîrbânî, *el-Cevânibü's-savtiyye*, 153.

⁷⁴² İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/185; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 30.

⁷⁴³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/70; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/191; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, /381.

⁷⁴⁴ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/186; Nîrbânî, *el-Cevânibü's-savtiyye*, 152.

⁷⁴⁵ Dabbâ', *el-İdâe*, 24.

d. Harekeli hemzeden önce med harflerinden vâv veya yâ gelmişse, öncelikle hemze bu harfe ibdâl edilir ve ardından idgâm ile okunur; “قُرُوء” ve “قُرُؤ” ve “حَطِيئَةٍ” ve “حَطِيَّةٌ” gibi. Ancak hemzeden önce elif olursa (الْهَيَاءُ) burada ibdâl yapılmaz; teshîl uygulanır.⁷⁴⁶

e. Şayet hemze, sakin bir vâv veya yâ’dan sonra gelirse, hemze bu harfe ibdâl edilir ve sonrasında idgâm gerçekleşir; “السَّوَّءُ” ve “السَّوُّ”; “شَيِّءٌ” ve “شَيِّ” gibi.⁷⁴⁷

3.3.1.1.3. Nakl

Sözlükte “bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak, taşımak”⁷⁴⁸ anlamına gelen nakl, ıstilahî kullanımda iki farklı manayı ifade eder. Bunlardan ilki hemze ile ilgili olup, hemzenin harekesinin kendisinden önceki sâkin harfe aktarılması ve ardından hemzenin telaffuzdan tamamen hazfedilmesi (iskât) şeklindedir.⁷⁴⁹ Bu sâkin harf, tenvîn nûn’u veya lââm-ı tarif olabilir; ancak med veya lîn harfi ya da vakftan dolayı sâkinleşmiş bir harf olmamalıdır. Ayrıca, nakl uygulamasında hemzenin kat’ hemzesi veya vasl hemzesi olması arasında bir fark yoktur. Örneğin “وَمَتَاعٌ إِلَى” / “وَمَتَاعٌ إِلَى” ve “وَمَتَاعٌ إِلَى” gibi.⁷⁵⁰

Kur’ân’da nakl, genellikle hemze ile sâkin harfin farklı kelimelerde bulunduğu durumlarda görülür. Aynı kelime içerisinde ise yalnızca belirli kelimeler, örneğin “رُدَّاءٌ”, “مِلَّةٌ”, “الْقُرْآنُ”, “اسْأَلْ” ve benzerleri özelinde uygulanır. Bu durumda lââm-ı tarif, ayrı bir kelime hükmünde değerlendirilmiştir.⁷⁵¹

“Hemzede nakl” deyince öne çıkan isim Verş’tir. Ancak o, sıla ile okuduğu cemi‘ mîm’i üzerinde (ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ) ve “وَفِي أَنْفُسِكُمْ” gibi med harfi olan yerde nakl yapmamıştır. Bununla birlikte, istisnâ olarak sekt hâ’sından dolayı “كِتَابِيَّةٌ إِلَى”⁷⁵² lafzında ve sâkin harf ile hemzenin bir kelimede birleştiği “الْقُرْآنُ” ve “وَأَسْأَلُ” gibi kelimelerde nakl uygulamamıştır. Ayrıca, “الْقُرْآنُ” kelimesini yalnızca İbn Kesîr nakl ile okumuştur.⁷⁵³

Naklin diğer bir türü ise hemze dışındaki harflerde, vakf halinde gerçekleşen uygulamadır. Bu tür nakl, üzerinde vakfedilen harfin damme harekesinin kendisinden önceki sâkin harfe aktarılması şeklinde tanımlanır. Örneğin “مِنْهُ” ve “عَنْهُ” kelimeleri, vakf halinde “عَنْهُ”

⁷⁴⁶ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/189.

⁷⁴⁷ Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 152-152.

⁷⁴⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “nkl”, 1/162; Cevherî, “es-Sihâh”, “nkl”, 5/1834; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “nkl”, 11/674.

⁷⁴⁹ Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 125.

⁷⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/110-111; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 325-326.

⁷⁵¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/413-414.

⁷⁵² el-Hâkka 69/19-20.

⁷⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/408-419; Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-beşer*, 83-85; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 125-126.

ve “مِنْهُ” şeklinde okunur. Ancak bu nakl türü mütevâtîr kırâatlerde yer almayıp, sadece şâz kırâatlerde görülmektedir.⁷⁵⁴

3.3.1.1.4. Sekt

Sekt (السَّكْتُ), sözlükte “sesi kesmek, susmak” anlamına gelir.⁷⁵⁵ Istilahta ise vakf müddetinden daha kısa olmak üzere, sâkin bir harf üzerinde nefes almaksızın sesi kesmeyi ifade eder.⁷⁵⁶ Vasl halinde uygulanan bu kesinti yaklaşık iki hareke (bir elif) miktarı kadar sürer. Sektin karşıtı ise idrâc (الإِدْرَاج)’tır.⁷⁵⁷ Sözlükte, “yürümek, yola devam etmek, ilerlemek, geçip gitmek, eklemek, katlamak ve dürmek” anlamlarına gelen idrâc,⁷⁵⁸ aralarında herhangi bir kesinti yapmaksızın, bir lafzı diğere ekleyerek tek nefeste okuyup geçmeyi, yani okumaya devam etmeyi ifade eder.⁷⁵⁹

Halîl b. Ahmed sekti, “musiki kaidelerinden biri olup iki nağmeyi birbirinden ayırmak amacıyla, aralarında nefes almadan yapılan duraklama”⁷⁶⁰ olarak tanımlamıştır. Bu çerçevede sekt, müzikteki “es” işaretine benzetilmiştir.⁷⁶¹ Bu tanıma göre sekt, hem nağmeler arasındaki sınırları belirginleştirir hem de ses düzeni ile anlam ve ritim açısından geçişleri ortaya koyar.

Sekt, bazen hemzeden önce bazen de başka bir harften önce gelen sâkin harf üzerinde uygulanır.

a. Hemzeden önce üzerinde sekt yapılan sâkin harf, med veya lîn harfî, tenvîn ya da lââm-ı tarif olabilir. Bu harf, hemze ile aynı kelimedede (muttasıl) ya da farklı bir kelimedede (munfasıl) yan yana gelebilir. Bu şekilde uygulanan sekt, hemzeyi tahfiften koruyarak tahkîk ve izhâr etmek için tercih edilmektedir. Örneğin, “مَنْ أَمَّنَ”, “وَالْآخِرَةُ”, “قَالُوا آمَنَّا”, “بِرَبِّوَةٍ أَصَابَهَا”, “مَنْ أَمَّنَ”, “شَيْءٌ”, “بِضْيَةٍ” gibi. Bu şekilde Hamza, İbn Zekvân, Hafs, Ruveys ve İdrîs’ten aktarılan rivâyetler vardır, ancak sekt konusunda öne çıkan isim, kesinlikle Hamza’dır.⁷⁶²

⁷⁵⁴ Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 326; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 218-219.

⁷⁵⁵ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “skt”, 10/29-30; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “skt”, 2/43.

⁷⁵⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 230; Dabbâ’, *el-İdâe*, 33.

⁷⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/424.

⁷⁵⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, “drc”, 1/313-314; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, “drc”, 1/282; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “drc”, 2/266-267.

⁷⁵⁹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ’ ve’l-lugât* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1346/1927), 3/104.

⁷⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “skt”, 5/306.

⁷⁶¹ Çağl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 357.

⁷⁶² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419-420; Hafize Dinçoğlu, “Sekte ve Kiraat İlmindeki Yeri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2022), 758.

Hamza'nın iki râvisi de med harfî olan yerler, yani lâ-m-ı tarif, “شَيْءٌ” kelimesi, muttasıl ve munfasıl sahîh sâkin harfler dışında, sekti mutlak olarak uygulamıştır. Bununla birlikte Hamza'nın med olan yerlerde sekt'i terk ettiğine dair rivâyetler de vardır.⁷⁶³

b. Hemzeden farklı bir harf öncesinde uygulanan sekt ise iki türlüdür. İlki, bazı sûre başlarında yer alan mukatta'a harflerinde (الم, كهيعص, طسم) gerçekleşir. Âmilsiz ve atıfsız gelen bu harfler, sayı isimleri gibi sâkin okunmuş ve Ebû Ca'fer bunların her birinde sekt yapmıştır. Bu sekti'nin gerekçesi, her bir harfin müstakil bir kelim olarak kabul edilmesidir. Diğerleri ise belirli dört kelimede uygulanan sekttir. Buna göre, “عَوَجًا”⁷⁶⁴, “مَرْقَدًا”⁷⁶⁵, “مَنْ رَاقٍ”⁷⁶⁶ ve “بَلَّ رَانَ”⁷⁶⁷ kelimelerinde kurrâdan yalnızca Hafs hulf ile sekt yapmıştır.⁷⁶⁸

Netice olarak sekt, vasl haline mahsus olup tamamen işitme ve nakle dayanan, anlamı belirgin kılmak, derin manaları ortaya çıkarmak, sâkin harfî kendisinden sonraki harften ayırmak veya hemzeyi belirgin kılmak (beyân) maksadıyla tercih edilen ve Kur'ân'ın ritmik yapısıyla uyum gösteren bir uygulamadır.⁷⁶⁹

3.3.1.2. Hemzeye dair ihtilaflar

Hemzenin okunuşuna dair farklı uygulamaların ortaya konulmasının ardından bu aşamada, hemzenin bulunduğu konuma göre kırâat imamlarının bu uygulamalar arasındaki tercihlerine yer verilecektir. Bu kapsamda hemzenin bir kelimede müfred olarak bulunması, başka bir hemze ile aynı kelimede veya farklı kelimelerde yan yana gelmesi durumları sistematik olarak ele alınacaktır.

3.3.1.2.1. Müfred hemze

Müfred hemze, aynı kelimede ya da farklı kelimelerde misliyle karşılaşmayan hemzedir. Bu hemze, sâkin veya müteharrik olabilir; fiillerde fâ, ayn ya da lâ-m konumunda bulunabilir.

a. Sâkin müfred hemze: Harekeli bir harften, med veya lîn harfinden ya da zâid yâ'dan sonra gelebilir. Kendisinden önce fetha (örneğin “مَأْوَى”, “فَأَذْنُوا”, “إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا”); kesra (örneğin “الَّذِي ائْتَمَنَ”, “نَبِيٍّ”, “بُنُسَ” veya damme (örneğin “لَوْلَوْ”, “يَسُوءُكُمْ”, “يَقُولُ ائْذَنْ لِي”) olabilir. Verş, Ebû

⁷⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/422.

⁷⁶⁴ Yâsîn 36/52.

⁷⁶⁵ el-Kehf 18/1.

⁷⁶⁶ el-Kiyâmet 75/27.

⁷⁶⁷ el-Mutaffîfîn 83/14.

⁷⁶⁸ Dâni, *et-Teyâsîr*, 142; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/425-426; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 88.

⁷⁶⁹ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 88.

Amr ve Ebû Ca'fer bu tür yerlerde kaide olarak ibdâl uygulamıştır. Ancak her birinin ibdâl kaidesi farklıdır. Şöyle ki:

i. Verş'in iki tarîkiden biri olan Isbehânî, beş isim ile beş fiil ve bunların türevleri dışında kalan sâkin hemzeleri, öncesindeki hareke cinsinden bir med harfine ibdâl eder. Söz konusu beş isim şunlardır: “الرَّأْسُ”, “الْكَأْسُ”, “رُنْيَا”, “لَوْلُو / اللُّلُو”, “الْبَاسَاءُ / الْبَاسُ”. Beş fiil ise şöyledir: “هَيَّيْ”, “اِقْرَأْ / قَرَأَاهُ / قَرَأْتُ”, “أَمْ لَمْ يُنْبَأْ / نَبَأْتُكُمْ / نَبَيْتُهُمْ / أَنْبَيْتُهُمْ / نَبَيْتُ”, “جِنْتُهُمْ / جِنْتُنَا / جِنْتُ”, “تُؤْوِيهِ / تُؤْوِي” ve “يُهَيِّئُ”

Ezrak ise fâû'l-fiil konumundaki sâkin hemzeleri ibdâl etmektedir. Bunun istisnası “أَوَى” fiilinin “فَأَوُوا / مَأْوَيْكُمْ / الْمَأْوَى / تُؤْوِيهِ / تُؤْوِي” gibi türevleridir. Bununla birlikte, genel kaidesine aykırı olarak “الزَّيْبُ”, “الْبِرُّ” ve “يُسُّ” isimlerinde aynü'l-fiil konumundaki hemzeleri de ibdâl eder.⁷⁷⁰

ii. Ebû Amr, tüm sâkin hemzeleri hulf ile ibdâl eder.⁷⁷¹ Ancak “يُهَيِّئُ لَكُمْ”, “يَشَأْ” gibi cezm ve binâ sebebiyle cezmedilen, “اِقْرَأْ”, “نَبَيْتُهُمْ” gibi emir sîgasında olan, “تُؤْوِي” gibi ibdâl edilmesi ağır olan, “رُنْيَا” gibi ibdâl edilmesi halinde anlam karışıklığı ihtimali taşıyan⁷⁷² ve “مُؤَصَّدَةٌ” gibi bir lehçeden diğerine geçiş ihtimali olan⁷⁷³ kelimeleri hemzenin tahkîkiyle okumuştur.⁷⁷⁴

iii. Ebû Ca'fer ise tüm sâkin hemzeleri ibdâl etmektedir. Bu kaideden yalnızca “أَنْبَيْتُهُمْ”⁷⁷⁵ ve “الرُّؤْيَا / رُؤْيَا”⁷⁷⁶ kelimelerini istisna ederken, “نَبَيْتُهُمْ”⁷⁷⁷ kelimesini hulf ile okumuştur. “الرُّؤْيَا / رُؤْيَا” kelimelerinde önce vav'a ibdâl etmiş, sonra vâv'ı yâ'ya kalbetmiş (değiştirmiş) ve ardından bu yâ'yı diğer yâ'ya idgâm ederek lafzı “الرُّؤْيَا / رُؤْيَا” şeklinde okumuştur. “رُنْيَا” kelimesini de aynı kaide ile “رُنْيَا” şeklinde; “تُؤْوِيهِ / تُؤْوِي” kelimelerini ise “تُؤْوِي” olarak kırâat etmiştir.⁷⁷⁸

Bununla birlikte, bazı kelimelerde kurrâ ihtilâf etmiş ve Ebû Ca'fer'e muvafakat etmiştir. Buna göre:

- “الزَّيْبُ” lafzını Verş, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef ibdâl ile;
- “لَوْلُو / اللُّلُو” lafzını Ebû Bekir Şu'be ve Ebû Ca'fer ibdâl ile;
- “الْمُؤْتَفِكَاتِ / الْمُؤْتَفِكَة” lafızlarını Kâlûn ve Ebû Ca'fer ibdâl ile;

⁷⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/391; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 75; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 121.

⁷⁷¹ Ebû Amr'ın yalnızca namaz dışında, ağır okumalarda ve idgâm-ı kebîr uyguladığında hemzeleri tahkîk ile okuduğu rivâyet edilmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/392.

⁷⁷² Nitekim “güzel manzara, hoş görünüm” anlamındaki “رُؤْيَا / الرُّؤْيَا” kelimesinin türevi olan “رُنْيَا”, ibdâl halinde “bir şeyin doyurucu içimi, dolup taşması” anlamındaki “رِي” kelimesi ile karışabilir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/393; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 76.

⁷⁷³ “Kapattı, örttü” anlamındaki “أَصَدَّ” kökünden türeyen “مُؤَصَّدَةٌ” kelimesi, ibdâl neticesinde başka bir lehçede aynı anlamda kullanılan ve “أُوصِدَّ” kökünün türevi olan “مُؤَصَّدَةٌ” lafzına dönüşür. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/393; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 76.

⁷⁷⁴ İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ*, 196-197; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/392-393; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 121.

⁷⁷⁵ el-Bakara 2/33.

⁷⁷⁶ el-Hicr 15/51, el-Kamer 54/28.

⁷⁷⁷ Yûsuf 12/36.

⁷⁷⁸ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 4/42, 398.

- “وَرِئًا”yı Ebû Ca‘fer, Kâlûn ve İbn Zekvân ibdâl ve ardından idgâm (şeddeli yâ) ile;
- “يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ” lafızlarını Âsım dışında tüm kurrâ ibdâl ile;
- “ضِرَى” lafzını İbn Kesîr dışında tüm kurrâ ibdâl ile;
- “مُؤَصَّدَةً” lafzını Ebû Amr, Ya‘kûb, Hamza, Halef ve Hafs tahkîk ile, diğerleri ise ibdâl ile okurlar. Hamza ayrıca, vakf halinde tüm sâkin hemzeleri ibdâl etmiştir.⁷⁷⁹

b. Müteharrik müfred hemze: Öncesinde harekeli ya da sâkin harf bulunmasına göre farklı kaideler arz eder.

- Harekeli bir harften sonra gelen müteharrik hemzenin vücuhâtı şu şekildedir:

i. Öncesi dammeli olan fethalı hemze: Ebû Ca‘fer ve Verş, fâü’l-fiil konumundaki hemzeyi vâv’a ibdâl eder; “يُودَّه / يُودَّه” gibi. Ancak “مُؤَدَّن” kelimesinde Ezrak tarîkiyle ibdâl, Isbehânî tarîkiyle tahkîk olmak üzere Verş’ten iki rivâyet nakledilmektedir.⁷⁸⁰

Hemze aynü’l-fiil konumunda olursa yalnızca Isbehânî “وَفُؤَادُ / الْفُؤَادُ” kelimesinde; lâmu’l-fiil konumunda ise Hafs, “هَزُؤَا” ve “كُفُؤَا” kelimelerinde ibdâl uygular.⁷⁸¹

ii. Öncesi kesralı olan fethalı hemze: Ebû Ca‘fer, bu hemzeyi yâ’ya ibdâl ederek okumuş; “شَانِيَكْ / شَانِيَكْ”; “مِيَّة / مِيَّة” gibi. “مُوطِنًا” kelimesinde ise ihtilâf etmiştir. Onun dışındaki kurrâ ise bu tür yerlerde tahkîk uygular.

Ayrıca Verş’in Isfehânî tariki, Ebû Ca‘fer’e üç kelimede (“خَاسِئَةً”, “نَاشِئَةً”, “مُلِئَتْ”) muvafakat etmiş ve bunlara başında fâ bulunan “فَيَّي” kelimesini de eklemiştir. Başında fâ bulunmayan “بَيَّي أَرْضٍ” veya “بَيَّيَكُمْ” gibi yerlerde ise hulf ile ibdâl uygulamıştır. Ezrâk ise hususen “لَلَّأ” kelimesinde ibdâl etmektedir.⁷⁸²

iii. Öncesi kesralı, sonrası vâv’lı olan dammeli hemze: Ebû Ca‘fer böyle durumlarda hemzeyi hazfeder ve vâv’dan dolayı öncesini dammeler; “مُسْتَهْزُؤُونَ / مُسْتَهْزُؤُونَ”; “مُتَكُونُ / مُتَكُونُ” gibi. Nâfi‘, yalnızca “وَالصَّابِؤُونَ” kelimesinde Ebû Ca‘fer’e muvafakat etmiştir.

iv. Öncesi fethalı, sonrası vâv’lı olan dammeli hemze: Ebû Ca‘fer bu tür kelimelerde (أَنْ تَطْنُوهُمْ وَلَمْ تَطْنُوْهَا, وَلَا يَطْنُوْنَ) hemzeyi hazfederek okumaktadır.

v. Öncesi kesralı, sonrası yâ’lı olan kesralı hemze: Ebû Ca‘fer, bu hallerde de hemzeyi hazfeder; “مُتَكِينٍ / مُتَكِينٍ”, “الْخَاطِئِينَ / الْخَاطِئِينَ” gibi. Nâfi‘ ise yalnızca “الصَّابِئِينَ” kelimesinde kendisine muvafakat eder.

⁷⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/394-395; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 77.

⁷⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/395; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/455-456; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 77.

⁷⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/395-396; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 77-78.

⁷⁸² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/396-397; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 78.

vi. Öncesi fethalı olan fethalı hemze: Başında istifhâm hemzesi gelen “أَرَأَيْتَ”، “أَفَرَأَيْتَ”، “أَرَأَيْتُمْ”، “أَرَأَيْتُمْ” gibi yerlerde Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer ittifakla ikinci hemzede teshîl (beyne beyne) uygulamıştır. Kisâî, bu tür yerlerde hemzeyi tamamen hazfederken (أَرَيْتَ), diğer kurrâ tahkîk uygular. Verş’in tarîki Ezrak ise bu hemzeyi hulf (elif’e ibdâl ve teshîl) ile okumuştur. Elif’e ibdâl halinde ise (أَرَأَيْتَ) dolgun bir med meydana gelir.

Verş’in diğer tarîki Isbehânî şu kelimelerde ikinci hemzeyi teshîl etmektedir: “أَفَأَصْفَاكُمْ”، “أَفَأَنْتَ”، “أَفَأَنْتُمْ”، “أَفَأَنْتِ”، “أَفَأَنْتِ”، “أَفَأَنْتِ”، “أَفَأَنْتِ”، “أَفَأَنْتِ”، “أَفَأَنْتِ”. Bununla birlikte “كَانَ”، “كَانَ لَمْ” ve benzerlerinde, ayrıca “تَأَذَّنَ”⁷⁸³, “أَطْمَأْنَنُوا / أطمأنن”، “زَأَى” ve türevlerinde teshîl uygulamıştır.

Öte yandan İbn Kesîr’in râvîsi Bezzî hakkında “لَا عَنَّاكُمْ” kelimesinde tahkîk ve teshîl vecihleriyle ihtilâf nakledilmiştir. Ayrıca, Ebû Ca‘fer’in “مُنْكَأً” kelimesinde hemzeyi hazfederek “مُنْكَأً” şeklinde özel bir okuyuşu vardır.⁷⁸⁴

- Müteharrik hemzeden önce sâkin bir harf geldiğinde bu sâkin, elif, yâ veya zây nevinden olabilir. Bu çerçevede;
“إِسْرَائِيلَ” lafzındaki hemzeyi Ebû Ca‘fer teshîl ile okumuştur.

“هَآ أَنْتُمْ” lafzında hemzenin tahkîki, teshîli ve elifin hazfî şeklinde kırâat imamları arasında üç vecih mevcuttur. Nâfi‘, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer, elifin isbâtıyla birlikte hemzeyi teshîl etmiştir. Ancak Verş’in iki tarikinde ihtilâf bulunmaktadır.

Buna göre Ezrak, bu kelimeyi üç vecih üzere okur: Elifi hazfederek hemzenin teshîli ile (هَآ أَنْتُمْ), elifi isbât ederek med ile (هَآ أَنْتُمْ) ve hemzeyi elife ibdâl edip nûn’a vaslederek med ve kasr ile (هَآ أَنْتُمْ). Isbehânî’den ise elifin hazfî ve elifin isbâtı olmak üzere iki vecih nakledilmiştir. Kunbül elifin hazfî ve isbatıyla tahkîk ederken, diğerleri kendi med mertebelerine göre elifin isbâtı ile hemzeyi tahkikle okumuşlardır.

“الْأَنْبِيَاءُ” kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, sondaki yâ’yı hazfederek kırâat ederler. Bunlardan Yakûb, Kâlûn ve Kunbül hemzeyi tahkîk ile; Ebû Ca‘fer ve Verş teshîl ile; Ebû Amr ve Bezzî teshîl ve yâ’ya ibdâl ile okurlar.

Harekeli hemzeden önce sâkin yâ geldiğinde “الْأَنْبِيَاءُ”, “مَرْيَمًا هَنِيئًا”, “بَرِيءٌ”, “النَّبِيُّ” ve benzeri kelimelerde ihtilâf söz konusudur. Buna göre, “النَّبِيُّ” kelimesini Ebû Ca‘fer ile - Ezrak tarîkiyle- Verş, hemzeyi yâ’ya ibdâl edip iki yâ’yı idgâm ederek “النَّبِيُّ” şeklinde okumuşlardır. “هَنِيئًا مَرْيَمًا, بَرِيءٌ” lafızlarını Ebû Ca‘fer, yâ’ya ibdâlden sonra hulf ile, “كَهَيْئَةٍ”

⁷⁸³ Isbehânî, yalnızca İbrâhîm sûresi 7. âyetteki “تَأَذَّنَ” kelimesini hulf (teshîl ve tahkîk) ile okumuştur. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/273; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 1432/2011, 1/449; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 292.

⁷⁸⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/397-399; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 79.

kelimesinde ise hulfesüz olarak yâ'ya idgâm suretiyle kırâat etmiştir. “يَاسَ” lafzında ise Bezzî, hemzeyi yâ'nın yerine ikame etmiş, ardından elife ibdâl ederek “يَاسِ” şeklinde rivâyet etmiştir.

Hemzedden önce sâkin zây gelmesi hususunda tek örnek “جُرْءًا/جُرْءٌ” kelimesidir. Ebû Ca'fer, bu kelimeyi hemzeyi hazfederek ve zây harfini şeddeleyerek “جُرْءٌ” şeklinde okumuştur.

3.3.1.2.2. Bir kelimeye iki hemze

Bir kelimeye ilki harekeli ikincisi sâkin iki hemze karşılaştığında, “أَمَنْ / أَمَّنْ” örneğinde olduğu gibi, sâkin hemzenin kendisinden önce gelen harekeye uygun bir med harfine zorunlu olarak ibdâl edileceği hususu daha önce zikredilmişti.

Aynı kelimeye harekeli iki hemzenin karşılaşması ise ancak kelime başındaki hemze ile istifhâm hemzesinin yan yana gelmesi suretiyle mümkündür. Zira Arapçada iki aslî hemzenin bitişik halde bulunduğu bir kelime yoktur. Bu konuda tek istisna olarak “إِمَامٌ” kelimesinin çoğulu olan “أَئِمَّةٌ”⁷⁸⁵ zikredilmişse de⁷⁸⁶ İbn Cinnî, bu kelimeyi de kaideye dâhil ederek ilk hemzenin aslî değil zâid olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁷

Bir kelimeye istifham hemzesinden sonra gelen ikinci hemzenin harekeli şekilleri ise birçok kırâat ihtilâfını da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki:

a. İkinci hemzenin fethalı hali: Baştaki istifhâm hemzesi daima fethalıdır. Ardından gelen hemze, hemze-i kat' veya hemze-i vasl olabilir. Hemze-i kat' ise üç hareke ihtimalini taşır. Bu hemze fethalı olduğunda, öncesindeki istifhâm hemzesinin okunup okunmaması hususunda kırâat imamları bazı yerlerde ittifak, bazı yerlerde ise ihtilâf etmişlerdir. Buna göre:

i. İstifhâmın okunması hususunda ittifak bulunan ilk kısım, ikinci hemzedden sonra sâkin veya harekeli bir harf ya da bir med harfi gelme ihtimalini taşımaktadır. Bu bağlamda fethalı ikinci hemze, Kur'ân'da “أَنْذَرْتَهُمْ”, “أَلَنْتُمْ”, “أَلَسَلْتُمْ”, “أَلْفَرَرْتُمْ”, “أَلَنْتَ”, “أَلَرَبَابُ”, “أَلَسْجُدُ”, “أَلَشْكُرُ”, “أَلَسْجُدُ”, “أَلَرَبَابُ”, “أَلَنْتَ”, “أَلْفَرَرْتُمْ”, “أَلَسَلْتُمْ”, “أَلَنْتُمْ”, “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimelerinde sâkin bir harften önce; “أَلَدُ” ve “أَلَمَنْتُمْ” kelimelerinde harekeli bir harften önce; “أَلِهَيْتُنَا” kelimesinde ise med harfiyle birlikte gelmektedir. Bu tür yerlerde ikinci hemze hakkında tahkîk, teshîl, ibdâl ve aralarına elif ilave etme (fasl, idhâl) uygulamaları söz konusu olmuştur. Bu bağlamda yukarıdaki kelimelerde kurrânın uygulamaları şu şekildedir:

⁷⁸⁵ Kur'ân'da beş yerde (et-Tevbe 9/12; el-Enbiyâ 21/3; el-Kasas 28/5, 41; es-Secde 32/24) geçen bu kelimeye iki hemzeyi de tahkîk edenler; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi, Halef ve (hulf ile) Ravh'dır. İkinci hemzeyi teshîl ya da yâ harfine ibdâl edenler ise; Nafî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ruveys'tir. Ebû Ca'fer, aynı zamanda iki hemze arasına elif idhâl etmiştir. Hişâm'ın da bu konuda ikinci bir vechi vardır. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/379-380; Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 3/208.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 166; Dabbâ', *el-İdâe*, 27.

⁷⁸⁷ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/85.

- Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm (Hulvânî'nin İbn Abdân tarîkiyle) ve Ebû Ca'fer, ikinci hemzeyi teshîl ile ve araya elif idhâliyle (birinci hemzeyi bir elif miktarı uzatarak) okur.
- Verş (İsbehânî tarîkiyle), İbn Kesîr ve Ruveys, araya elif koymaksızın ikinci hemzeyi teshîl ile okumuşlardır.
- Verş (Ezrak tarîkiyle) ikinci hemzeyi elife ibdâl edip, işbâ' (medd-i lâzım) ile okur.
- Hişâm (Hulvânî'nin Cemmâl tarîkiyle), ikinci hemzeyi tahkîk ile ve araya elif idhâliyle okur.
- Hişâm (Dâcûnî tarîkiyle), İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve Ravh ise araya elif koymaksızın ikinci hemzeyi tahkîk ile okumuşlardır.⁷⁸⁸

ii. Fethalı iki hemze ile ilgili diğer kısım ise, istifhâm hemzesinin okunması ya da onun hazfedilerek kırâate ardındaki katı' hemzesinden başlanması (ihbâr) hususunda ihtilâf bulunan kısımdır. Burada katı' hemzesi, ancak sâkin bir harften veya med harfinden önce gelir; bu hemzenin ardından harekeli bir harf gelmez. Bu durumda kırâatlerde üç vecih ortaya çıkmıştır: iki hemzenin de tahkîk ile okunması, birinci hemzenin tahkîk edilip ikinci hemzenin teshîl edilmesi veya istifhâm hemzesinin hazfedilerek tek hemze (haber) ile kırâate başlanması.

Bu çerçevede, sükûndan önce gelen katı' hemzesi ile ilgili Kur'an'da dört kelime vardır.

“أَنْ يُؤْتَىٰ أَخَذَ”⁷⁸⁹ lafzının aslı “أَنَّ يُؤْتَىٰ” şeklindedir. Bu kelime İbn Kesîr dışındaki tüm imam ve râvîler, istifhâm hemzesini hazfederler. İbn Kesîr ise iki hemzeyi de okumuş; araya elif katmaksızın birinci hemzeyi tahkîk, ikinciye ise teshîl ile kırâat etmiştir.

“أَعْجَمِيَّ”⁷⁹⁰ lafzını;

- Kunbûl, Hişâm ve Ruveys, ihbârî (tek hemzeli) “أَعْجَمِيَّ” olarak hulf ile okurlar.
- Hamza, Kisâî, Halef, Ebû Bekir Şu'be ve Ravh, her iki hemzeyi tahkîk etmişlerdir.
- Kâlûn, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer, araya elif idhâl ederek birinci hemzeyi tahkîk ile, ikinciye teshîl ile okumuştur.
- Diğerleri ise elif eklemeksizin ilk hemzeyi tahkîk ile, ikinciye teshîl ile okumaktadır.⁷⁹¹

“أَذْهَبْتُمْ”⁷⁹² lafzını;

- Nâfi', Ebû Amr ve Kûfeliler (Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef), ihbâr (tek hemze) ile okur.
- İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb istifhâm ile (“أَذْهَبْتُمْ” şeklinde) kırâat eder.
- İbn Kesîr, Ebû Ca'fer, Ruveys ve Hişâm, iki hemzeden ikincisini (hulf ile) teshîl eder.

⁷⁸⁸ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 123-124; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/362-364; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 64.

⁷⁸⁹ Âl-i İmrân 3/73.

⁷⁹⁰ Fussilet 41/44.

⁷⁹¹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 182; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 123-124; Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 3/360-361.

⁷⁹² el-Ahkâf 46/20.

- İbn Zekvân, Ravh ve Hişâm (hulf ile), her iki hemzeyi de tahkîk eder.
- Ebû Ca‘fer ve Hişâm ise iki hemze arasına elif ilhâk ederek okurlar.⁷⁹³
“أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ”⁷⁹⁴ lafzını;
- Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hafs, Kisâî, Halef ihbâr ile okumuşlardır.
- İbn Âmir, Ebû Bekr, Hamza, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, istifhâm ile kıraât ederler.
- Bunlardan Hamza, Ebû Bekr ve Ravh, ikinci hemzeyi tahkîk ile okumaktadır.
- İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ruveys, ikinci hemzeyi teshîl ile okurlar.
- Ebû Ca‘fer ve (Hulvânî tarikiyle) Hişâm ise elif idhâli ile okumuşlardır.⁷⁹⁵

Ayrıca, istifhâm hemzesinden sonra gelen katı‘ hemzesinin ardından med harfi gelmesi de mümkündür. Bu bağlamda, “ءَالِهَتُنَا”⁷⁹⁶ lafzını istifhâm ile okuma hususunda kıraât imamları ittifak etmişler; ancak ikinci hemzede ihtilâf etmişlerdir. Buna göre, Kûfeliler (Âsım, Hamza, Kisâî, Halef) ve Ravh, bu hemzeyi tahkîk ile okurken diğerleri teshîl etmiştir.

Kur’ân’da üç yerde⁷⁹⁷ geçen ve aslı “أَمْنُكُمْ” olan “أَمْنُكُمْ” kelimesinde ise ihtilâf bulunmaktadır. Bu kelimeyi;

- Hafs, Ruveys, (İşbehânî tarikiyle) Verş ve Kunbûl (hulf ile) ihbâr etmişlerdir.
- Diğerleri ise istifhâm ile okumuş; bunlardan Hamza, Kisâî, Halef, Ebû Bekr, Ravh ve Hişâm (hulf ile) ikinci hemzeyi tahkîk; diğerleri de teshîl etmişlerdir.⁷⁹⁸

b. İkinci hemzenin kesralı hali: Bu kısımda da istifhâm hemzesi üzerine ittifak edilen ve ihtilâf edilen vecihler söz konusudur. Bu bağlamda;

i. İstifhamın okunması hususunda şu yedi kelimeye ittifak bulunmaktadır: “أَيْنَ”, “أَيْنَكُمْ”, “أَيْنَا”, “أَيْنَاكُمْ”, “أَيْنَاكُمْ” ve “أَيْنَاكُمْ”. Bununla birlikte, bu kelimelerde ikinci hemzenin telaffuzunda ihtilâf edilmiştir. Bu bağlamda hemzeyi;

- Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ruveys teshîl ile okumuştur.
- Kûfe imamları, İbn Âmir ve Ravh tahkîk ile kıraât etmişlerdir.
- Kalûn, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Hişâm (hulf ile) elif idhâli ile okumuşlardır.
- Ruveys, “أَيْنَكُمْ”⁷⁹⁹ lafzını başka bir vecihte tahkîk ile okumuştur.

⁷⁹³ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 181; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 130; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/367; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/21.

⁷⁹⁴ el-Kalem 68/14.

⁷⁹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/367; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/180-181.

⁷⁹⁶ ez-Zuhrûf 43/58.

⁷⁹⁷ el-A‘râf 7/123; Tâhâ: 71; eş-Şuarâ 26/49.

⁷⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/368; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/315; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/417.

⁷⁹⁹ el-En‘âm 6/19.

- Hişâm ise “أَيْنَكُمْ”⁸⁰⁰ lafzını başka bir vecihte elif ekleyerek teshîl ile okur.⁸⁰¹

ii. İstifhâmın hazfı hususunda ihtilâflı olan kelimeler iki kısımda ele alınmaktadır: tekrarı olmayan çift hemzeli (müfred) kelimeler ve ardından bir benzeri gelen iki hemzeli (mükerrer) kelimeler.

Bu çerçevede, müfred kelimeler beş tanedir:

- “أَيْنَكُمْ لَتَأْتُونَ”⁸⁰²: Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ihbâr (tek hemze) ile; diğerleri istifhâm (iki hemze) ile okurlar.
- “إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا”⁸⁰³: Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebu Ca‘fer ve Hafs ihbâr ile; diğerleri istifhâm ile okumuşlardır.
- “أَيْنَكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ”⁸⁰⁴: İbn Kesîr ve Ebu Ca‘fer ihbâr ile; diğerleri istifhâm ile okurlar.
- “أَيْنَا مَا مِثُّ”⁸⁰⁵: Sûrî tarikiyle İbn Zekvân ihbâr ile; diğerleri istifhâm ile kırâat ederler.
- “إِنَّا لَمُعْرَمُونَ”⁸⁰⁶: Ebû Bekir Şu‘be istifham ile, diğerleri ihbâr ile okumuştur.
- İstifhâm üzere okuyan herkes, ikinci hemzeyi kendi usûllerine göre tahkîk, teshîl ya da fasl ile kırâat ederler.⁸⁰⁷

Mükerrer kelimeler ise Kur’ân’da on bir yerde geçer. Bu yerlerde önce “أَيْنَا”, ardından tekrar “أَيْنَا” gelir; “إِنَّا كُنَّا نُرَابًا عَيْنًا”⁸⁰⁸; “إِنَّا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا عَيْنًا”⁸⁰⁹ gibi. Bu tür yerlerde bazı kırâat imamları ilkinin istifhâm ikincisini ihbâr ile; bazıları ilkinin ihbâr ikinciyi istifhâm ile; bazıları da ikisini de istifhâm üzere okumuşlardır. Örneğin, zikredilen âyetlerdeki hemzeleri;

- Nâfi‘, Kisâi ve Ya‘kûb, ilkinin istifhâm ile; ikincisini ihbâr ile okumuşlardır.
- İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer, ilkinin ihbâr ile; ikincisini istifhâm ile kırâat etmişlerdir.
- Diğerleri ise ikisini de istifhâm ile okumaktadırlar.⁸¹⁰

c. İkinci hemzenin dammeli hali: Bu tür yerlerde istifhâmın okunması hususunda üç yerde ittifak, bir yerde ise ihtilâf vardır. İttifak olan yerler “أَنْتُمْ”, “أَنْتُمْ” ve “أَلْقَى” lafızları olup, bunları;

⁸⁰⁰ Fussilet 41/52.

⁸⁰¹ Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/362; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 67-68.

⁸⁰² el-Ankebût 29/28.

⁸⁰³ el-A‘râf 7/113.

⁸⁰⁴ Yûsuf 12/90.

⁸⁰⁵ Meryem 19/66.

⁸⁰⁶ el-Vâkıa 56/66.

⁸⁰⁷ Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 3/164, 1/434, 1/429, 4/104; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 69.

⁸⁰⁸ er-Ra‘d 13/5.

⁸⁰⁹ el-İsrâ 17/49, 98.

⁸¹⁰ Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 69.

- Kâlûn, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer, ikinci hemzeyi teshîl ile ve araya elif idhâliyle okumuş; Kâlûn ve Ebû Amr ise bu elif hakkında ihtilâf etmiştir.
- Verş, İbn Kesîr ve Ruveys, elifsiz teshîl ile okumuşlardır.
- Diğerleri ise elif eklemeksizin tahkîk ile kırâat etmişlerdir.⁸¹¹

İhtilafî yer ise “أَشْهَدُوا”⁸¹² kelimesidir. Nâfi' ve Ebû Ca'fer bu kelimeyi “أَشْهَدُوا” şeklinde; ilki fethalı, ikincisi dammeli olan iki hemze ile, ikinci hemzeyi teshîl ile ve ayrıca şîn harfini de sâkin şekilde okumuşlardır. Ayrıca, telaffuzda Kâlûn (hul' ile) ve Ebû Ca'fer araya elif idhâl ederken, Verş elifsiz kırâat etmiştir. Diğerleri ise yazıldığı biçimde; fethalı tek hemze ile ve fethalı şîn ile okumuşlardır.⁸¹³

d. İkinci hemzenin hemze-i vasl oluşu: Bu durumda ibdâl, teshîl veya hazf uygulamaları benimsenmiş; bu bağlamda yerine göre ittifak ve ihtilâf söz konusu olmuştur.

i. İttifaka medar olan üç isim ve dört fiil bulunmaktadır. Vasl hemzesinden sonra fetha olan üç isimde ittifakla ibdâl ile medd-i lâzım ya da teshîl ile kasr uygulanmıştır. Bu bağlamda “الذَّكْرَيْنِ”, “الْأَنْ” ve “اللَّهُ” lafızları “الذَّكْرَيْنِ”, “الْأَنْ” ve “اللَّهُ” şeklinde okunmuştur.

Kesralı kısım ise dört fiil özelindedir. Bu durumda ittifakla vasl hemzesi hazfedilip, yalnızca istifhâm okunmaktadır. Buna göre “الْفَتْرَى”, “الْأَسْتَكْبَرْتَ”, “الْأَسْتَغْفَرْتَ” ve “الْأَخَذْنَاهُمْ” kelimeleri, “الْفَتْرَى”, “الْأَسْتَكْبَرْتَ”, “الْأَسْتَغْفَرْتَ” ve “الْأَخَذْنَاهُمْ” şeklinde okunmuştur.

ii. İhtilaf ise yalnızca “مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ”⁸¹⁴ lafzındadır. Ebû Amr ve Ebû Ca'fer, “بِهِ”deki hâ harfinden sonra istifhâm hemzesi getirerek bu lafzı “بِهِ السِّحْرُ” şeklinde kıraat ederler. Bunun ardından gelen vasl hemzesini ise ya teshîl ile ya da elife ibdâl ederek med ile (السِّحْرُ) iki vecihle okurlar. Diğer kırâat imamları ise burayı haber üzere hemzetü'l-vasl ile okumuş ve istifhamı hazfetmişlerdir.⁸¹⁵

3.3.1.2.3. İki kelimedede iki hemze

Bu konu, vasl halinde birinci kelimenin sonunda ve ikinci kelimenin başında art arda gelen iki katı' hemzesinin okunmasıyla ilgilidir. Söz konusu iki hemzenin kırâati, harekelerinin aynı olması (müttefik) veya farklı olması (muhtelif) açısından farklılık arz etmektedir.

a. Müttefik iki hemze: Kesralı, fethalı ve dammeli olarak üç kısımdır.

i. Kesralı iki hemze, “مِنْ النَّسَاءِ إِلَّا” örneğindeki gibi tüm kelimelerde şu şekilde okunur:

⁸¹¹ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 70.

⁸¹² ez-Zuhrûf 43/19.

⁸¹³ Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 3/380; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 70.

⁸¹⁴ Yûnus 10/81.

⁸¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/377; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 2/74; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/418; Dabbâ', *el-İdâe*, 26-27.

- Kûfe kırâat imamları, İbn Âmir ve Ravh, iki hemzeyi de tahkîk ile okurlar.
- Verş, Kunbûl, Ebû Ca'fer ve Ruveys ikinci hemzeyi teshîl ile okumuşlardır.
- Verş ve Kunbûl, başka bir vecihle yâ'ya ibdâl ederek okurlar.
- Kâlûn ve Bezzî ilk hemzeyi teshîl ederek kasr ve tevassut vechiyle okumuşlardır.⁸¹⁶
- Ebû Amr ise, kasr ve tevassut vechiyle birlikte ilk hemzeyi hazfederek okumuştur.⁸¹⁷

Kesralı iki hemzeyle alakalı ihtilâflı yerler ise şöyle sıralanabilir:

”النَّبِيُّ إِلَّا“ ve ”لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ“ âyetlerinde Nâfi‘, ”النَّبِيُّ“ kelimesini aslı üzere ”النَّبِيُّ إِلَّا“ şeklinde kesralı hemze ile okumuştur. Râvîsi Kâlûn, bu kelimeyi vakf halinde hemzeli okurken Verş, ikinci hemzeyi ya teshîl ile ya da yâ harfine ibdâl ederek okumaktadır. Diğer imamlar ise burada ilk hemzeyi yâ harfine ibdâl etmişlerdir.⁸¹⁸

”مِنَ الشُّهَدَاءِ إِنْ تَضَلَّ“ lafzındaki ”إِنْ“ kelimesini Hamza, kesra ile ”إِنْ“ şeklinde okumuştur. Vakf halinde ”الشُّهَدَاءِ“ kelimesinin sonundaki hemzeyi elif'e ibdâl ederek tûl-tevassut-kasr şeklinde üç vecihle; ayrıca hemzeyi teshîl ederek tûl ve kasr ile okumuştur. Hişâm da vakf halinde aynı şekilde okur ancak Hamza'nın teshîl ile meddi ona göre daha uzundur.⁸¹⁹

ii. Fethalı iki hemze, ”شَاءَ أَنْشُرَهُ“ gibi yerlerde şu şekilde okunur:

- Kâlûn, Bezzî ve Ebû Amr, ilk hemzeyi hazfederek kasr ve med ile okur.
- Verş, Künbul, Ebû Ca'fer ve Ruveys ikinci hemzeyi teshîl ile okur.
- Verş ve Kunbûl, ikinci hemzeyi elif'e ibdâl ederek medd-i lâzım gibi okurlar.⁸²⁰

iii. Dammeli iki hemze ise ”أُولِيَاءُ أُولَيْكَ“ şeklinde tek yerededir. Burada;

- Kâlûn ve Bezzî, ilk hemzeyi teshîl ederek med ve kasr vechiyle okur.
- Ebû Amr, Kunbûl ve Ruveys ilk hemzeyi hazfederek med ve kasr vechiyle okurlar.
- Verş, Kunbûl, Ebû Ca'fer ve Ruveys, ikinci hemzeyi teshîl ile okurlar.
- Verş ve Kunbûl başka bir vecihle ikinci hemzeyi vâv'a ibdâl ederek okumuşlardır.
- Diğerleri her iki hemzeyi de tahkîk ile okurlar.⁸²¹

Kısacası, müttetik (harekeleri aynı) iki hemze için hangi harekede olursa olsun, vasl halinde iki hemzeyi de tahkîk etme, ilkini hazfetme, iki hemzeden birini teshîl etme ya da ikinci hemzeyi harekeye uygun bir med harfine ibdâl etme gibi vecihler tercih edilmiştir.

⁸¹⁶ Ancak ”بِالسُّوْعِ إِلَّا“ lafzındaki ilk hemzeyi hazfetmişler, onun harekesini önceki vâv'a aktarmışlar, ikinci hemzeyi ise tahkîk etmişlerdir.

⁸¹⁷ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 73; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 74.

⁸¹⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 179; Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i l-beşer*, 72; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 74.

⁸¹⁹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr, *el-Mükerrer fîmâ tevâtera mine 'l-karâ 'âti's-seb' ve teharrara*, thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemi' (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 62.

⁸²⁰ Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 4/240.

⁸²¹ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 273; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 4/24.

b. Muhtelif iki hemze: Bu konu, birbirinden farklı harekeye sahip iki hemzenin kıraat keyfiyeti ile alakalıdır. Bu hemzelerden ilkinin tahkîk ile okunuşunda kurrâ arasında ittîfak vardır; buna karşılık ikinci hemzede ihtilâf bulunmaktadır.

Bu bağlamda Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ruveys tarafından ikinci hemze şu şekilde kırâat edilmektedir:

- İlki fethalı, ikincisi kesralı olan “شُهَدَاءُ إِذْ” gibi yerlerde ve ilk kelimenin hemzeli olup olmadığı hususunda ihtilâf olan “زَكَرِيَّا إِنَّا” örneğinde teshîl ile okunmuştur.
- İlki fethalı, ikincisi dammeli olan “جَاءَ أُمَّةٌ” örneğinde de teshîl ile okunmuştur.
- İlki kesralı, ikincisi fethalı olan “النِّسَاءُ أَوْ” gibi yerlerde ve ilk hemze konusunda ihtilâflı “مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ” örneğinde hemze, yâ’ya ibdâl edilmiştir.
- İlki dammeli, ikincisi fethalı olan “السُّفَهَاءُ أَلَّا” gibi yerlerde ve ilk hemzesinde ihtilâf edilen “أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ ve النَّبِيُّ أُولَى” lafızlarında hemze, vâv’a ibdâl edilerek okunmuştur.
- İlki dammeli, ikincisi kesralı olan “يَسَاءُ إِلَى” gibi yerlerde ve ilk hemze hususunda ihtilâf olan “زَكَرِيَّا إِنَّا” ve “النَّبِيُّ إِذَا” gibi örneklerde ise ilki teshîl ile, ikincisi vâv’a ibdâl edilerek iki vecihle okunmaktadır.⁸²²

3.3.1.2.4. Vakf halinde hemze

Bu konu, kelime ortasında (mütevassıt) ve kelime sonunda (mütetarîf) bulunan hemzenin vakf halinde okunuşu ile ilgilidir. Zira vakf, istirahat halidir ve bu durumda hemzenin tahfîfine ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda, Hamza ve Hişâm (Hulvânî tarîkiyle), bu alanda özel bir konuma sahiptir.⁸²³

Hamza’nın kırâati, tahkîk, tertîl, med ve sekt uygulamalarını kapsar. O, vakf halinde hemzenin telaffuz zorluğunu gidermek adına tasrîfî (sarf ve nahv kaidelerine dayalı) ve resmî (Mushaf hattına uygun) olmak üzere iki yöntem benimsemiştir. Bunlardan tasrîfî yöntem daha yaygındır ve hemzenin sâkin ya da harekeli oluşuna göre iki kısımda ele alınır.

a. Vakf halinde sâkin hemze, kendisinden önceki harekeye uygun bir med harfine ibdâl edilerek okunur. Bu hemzeler şu beş kısma ayrılmaktadır:

- Üç farklı harekeden sonra gelen mütevassıt hemze: örneğin “كَاسٍ”, “بُرٍ”, “الْمُؤْتَفِكَةُ”
- Bir harf sebebiyle fethadan sonra gelen mütevassıt hemze: örneğin “فَأُورَا”

⁸²² Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 74-75; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 73.

⁸²³ Bu konuda pek çok kaynakta geniş malumat bulunmakla birlikte bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/428-468; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/489-531; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 89-102; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 128-132.

- Bir kelime sebebiyle üç farklı harekeden sonra gelen mütevassıt hemze: örneğin “قَالُوا انْتَبَا”، “الَّذِي اُوْتِمِنَ”، “الْهُدَى انْتَبَا”
- Fetha ve kesradan sonra lâzîmî sükûnla gelen mütetarrif hemze: örneğin “هَيَّيْ”، “اِقْرَأْ”
- Üç harekeden sonra ârizî sükûnla gelen mütetarrif hemze: örneğin “قَالَ الْمَلَأُ”، “يُبْدِيْ”، “الْلَوْلُوْ”

b. Harekeli hemzenin vakf halinde kırâat keyfiyeti, kendisinden önceki harfın sâkin ya da harekeli olmasına göre belirlenir.

i. Öncesi sâkin olan mütetarrif hemze, zâid yâ veya vâv, sahîh sâkin bir harf ya da med ve lîn harflerinden önce gelebilir. Buna göre:

Eğer bu hemzeden önce elif gelirse işmâmıla birlikte tûl, tevassut ve kasr ile hemzenin hazfî (السُّفَهَا) ve ardından tûl ve kasr ile teshîli câiz olur. Nitekim “السُّفَهَا” kelimesini Hamza ve Hişâm (Hulvânî) tûl ile hazf, tevassut ile hazf, kasr ile hazf, tûl ile teshîl, kasr ile teshîl şeklinde beş vecihle okumuşlardır.⁸²⁴

Eğer hemzeden önce zâid yâ veya vâv varsa, hemze söz konusu harfe ibdâl edilir ve ardından idgâm edilerek okunur: örneğin “النَّسِيْ / النَّسِيْءُ”، “تَبْرِيْ / تَبْرِيْءُ”، “فُرُوْ / فُرُوْءُ”

Eğer hemzeden önce sahîh sâkin bir harf varsa, hemzenin harekesi bu harfe nakledilir ve ardından hemze hazfedilir: örneğin “جُرْ / جُرْءُ”، “دِفْ / دِفْءُ”، “مِلْ / مِلْءُ”، “اَلْمَرْءُ / اَلْمَرْءُءُ”

Eğer hemzeden önceki sâkin, vâv ve yâ med harfî ya da lîn harfî olursa, hemzenin harekesi bu sâkine nakledilir ve ardından hemze hazfedilir. Med harfî için “وَلَا الْمُسِيْ / وَلَا الْمُسِيْءُ”، “ثَنِيْءُ / ثَنِيْءُ” ve “ثَنِيْءُ / ثَنِيْءُ” örnekleri verilebilir. “ثَنِيْءُ” kelimesi başka bir vecihle idgâm edilerek de (ثَنِيْءُ) okunur.

Bu çerçevede Hamza, dammeli olduğunda bu hemzeyi altı vecihle (hazf, hazf ile işmâm, hazf ile ravm, idgâm, idgâm ile işmâm, idgâm ile ravm); kesralı olduğunda dört vecihle (hazf, hazf ile ravm, idgâm, idgâm ile ravm); fethalı olduğunda iki vecihle (nakl ve idgâm) okur.⁸²⁵

ii. Öncesi harekeli olan mütetarrif hemze (“اَمْرُوْ”، “يُبْدِيْ”، “بَدَأْ”) ibdâl ve teshîl ile okunur.

iii. Öncesi sâkin olan mütevassıt hemze, mütevassıt binefsihî (kelimenin aslen ortasında bulunan) ve mütevassıt biğayrihî (öncesinde gelen bir harf veya kelime sebebiyle mütevassıt kabul edilen) şeklinde iki kısımdır.

Hemze mütevassıt binefsihî olursa ya zâid bir yâ’dan, ya med ve lîn harflerinden ya da sahîh sâkin bir harften sonra gelir. Zâid bir yâ’dan sonra geldiğinde ise mütetarrifte olduğu gibi

⁸²⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/432; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 1/90; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 91; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 129.

⁸²⁵ Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 130.

ibdâl ve idgâm edilir; “هَئِذَا مَرِئًا / هَئِذَا مَرِئًا” gibi. Eliften sonra geldiğinde hemze teshîl edilir; “أُولَئِكَ / أُولَئِكَ” gibi. Sahîh harften (النَّشَاءُ), vâv veya yâ med harfinden (سَيِّئْتُ, السُّوْأَى) ya da lîn harfinden sonra geldiğinde (سَوَاءٌ) ise nakl ve hazf uygulanır. Aslî vâv ya da yâ’dan sonra idgâm da câiz olur.

Sâkinden sonra gelen mütevassıt biğayrihî hemze ile ardından gelen sâkin harf, resmen muttasıl ya da resmen munfasıl olabilir. Resmen muttasıl olduğunda, hemze ya nidâ (yâû’n-nidâ) veya tenbîh (hâû’t-tenbîh) edatlarından sonra gelir (“يَا أَيُّهَا”, “هَآأَنْتُمْ” gibi) ve teshîl edilir; ya da lâmu’t-ta’rîf’ten sonra gelir (“وَالْأُولَى” gibi) ve nakl ile okunur.

Resmen munfasıl durumda ise sâkin harf; sahîh, med veya lîn harfî olabilir; “قَدْ أَفْلَحَ”, “وَأَيْنِي أَدَمَ” ve “خَلُّوا إِلَيَّ”, “عَذَابُ إِلِيمَ” gibi. Bu konuda Hamza’dan nakl ve tahkîk vecihleri nakledilmiştir. Ancak cemi’ mîmleri (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ) bu kaidenin dışındadır. Med harfinden sonra gelirse (بِمَا أَنْزَلَ) Hamza vakf halinde teshîl ile okumuştur.

iv. Öncesi harekeli olan mütevassıt hemze de binefsihî ve biğayrihî kısımlarına ayrılmıştır.

İlk kısımda hemzenin ve öncesindeki harfin hareke durumları kırâat keyfiyetini belirler. Buna göre;

- Hemze fethalı, öncesi dammeli olursa (مُوجَّلاً) burada hemze vâv’a ibdâl edilir (مُوجَّلاً).
- Hemze fethalı, öncesi kesralı olduğunda ise (نَاشِيَةً) hemze yâ’ya ibdâl edilir (نَاشِيَةً). Bunlar dışında kalan hareke karşılaşmalarında (örneğin, “رَأَيْتَ”, “سُئِلَ”, “بَارَيْكُمْ”, “تَطْمَئِنَّ”, “يَذَرُغُونَ”, “لِيُطْفِئُوا”, “بِرُءُوسِكُمْ” hemze teshîl ile okunur.

İkinci kısımda ise, hemzenin öncesindeki bir harf veya edata bitişmesi halinde resmen muttasıl ve ayrı kelimelerde yan yana gelmesi durumunda resmen munfasıl hükümleri oluşur.

- Muttasıl olduğunda ilk kısımda olduğu gibi kesradan fethaya geçiş varsa (“بِأَنَّهُ”, “فَلَا أَنْفُسَكُمْ” gibi), bu durumda hemze yâ’ya ibdâl edilir. Diğer durumlarda ise (örneğin, “فَأَوَارِي”, “لَا خَرَاهُمْ”, “فَأَمَّا”, “بِإِحْسَانٍ”, “فَإِنَّ”, “مِنْهُ آيَاتٌ” gibi) vâv’a; kesradan fethaya geçişte ise (“هُوَ لَا أُهُدَى” gibi) yâ’ya ibdâl edilir. Diğer hareke durumlarında (“هُنَّ أُمُّ”, “نَسَاءُ إِلَى”, “تَقِيءُ إِلَى”, “جَاءَ أَجْلُهُمْ” gibi) hemze teshîl edilir.⁸²⁶

Sonuç olarak, hemzeye dair metodolojik ihtilâfların alanda büyük bir yoğunluk ve çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu durum, telaffuzdaki zorluğu gidermek, kırâati daha akıcı kılmak ve fonetik uyumu sağlamak amacıyla hemzenin türlü tahfîf işlemlerine ve ses

⁸²⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/437-439; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 94-95.

değişimlerine tâbi tutulmasının bir sonucudur. Esasında hemze, gerek resm gerekse ses açısından belirli bir kalıba oturtulabilmiş değildir. Bununla birlikte, rivâyet farklılıkları, lehçesel çeşitlilikler ve kullanım sıklığından beslenen bu fonetik zenginliğin, aynı zamanda anlam derinliğine de kapı araladığı düşünülebilir.

3.3.2. Muzâraat tâ'sı

Bu konu, aslen iki tâ harfinden oluşan ancak Mushaf hattına tek tâ ile yazılan muzâri fiillerin başındaki muzâraat tâ'sı ile ilgilidir. Bu tâ'nın vasl halinde şeddeli ya da şeddesiz okunması hususunda kurrâ arasında ihtilâf bulunmaktadır. Kur'ân'da otuz bir yerde geçen⁸²⁷ söz konusu kelimelerden bazıları şunlardır: “وَلَا تَعَاوَنُوا”, “وَلَا تَيَّمَّمُوا”, “تَكَادُ تَمَيِّزُ”, “وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ”, “فَتَفَرَّقَ بِكُمْ”, “فِي يَمِينِكَ تَلْقَفُ” gibi. İbn Kesîr'in râvisi Bezzî, vasl halinde bu tâ'ları şeddeli okumuş, kelimenin başına bir tâ harfi daha ekleyerek ilk ta'yi idgâm yoluyla sâkin kılmıştır. Bu bağlamda;

a. Bezzî, şeddeli tâ'dan önce aynı ya da farklı bir kelimedede harekeli bir harf geldiğinde, örneğin “يَمِينِكَ تَلْقَفُ” lafzını “يَمِينِكَ تَلْقَفُ”; “فَتَفَرَّقَ” kelimesini de “فَتَفَرَّقَ” şeklinde okumuştur.

b. Şeddeli tâ'dan önce med harfi geldiğinde medd-i lâzım uygulamıştır; örneğin “وَلَا تَيَّمَّمُوا” gibi.⁸²⁸

c. Şeddeli tâ'dan önce tenvîn veya sâkin bir harf gelmesi durumu ise dil ve kırâat âlimleri nezdinde tartışmalıdır. “هَلْ تَرَبَّصُونَ”, “فَإِنْ تَوَلَّوْا”, “مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنْزُلُ” gibi on yerde sâkinden sâkine geçişin zorluğu sebebiyle nahivciler şeddeli tâ'yı kabul etmemişlerdir. Buna karşılık kurrâdan bazıları buradaki sâkinin kesralanmasını câiz görmüş, bazıları da Bezzî'nin kırâatini idgâmla değil de ihfâ ile bağdaştırmıştır. Dil âlimleri kabul etmese de gerçek olan şey, Bezzî'nin bu ve benzeri tercihlerinin rivâyet, nakl ve kullanım yaygınlığı ile sabit olduğudur. Nitekim Ebû Ca'fer, “لَا تَنْتَاصِرُونَ”; Rûveys ise “نَارًا تَلْطَى” kelimesinde Bezzî'ye muvafakat etmektedir.

Tâ'yı şeddeli okuyanların dilbilimsel gerekçesi şudur: Bu kelimelerin aslında iki tâ harfi bulunmaktadır. İlk tâ, tahfif amacıyla sâkin hale getirilmiş ve ikinci tâ'ya idgâm edilmiştir. Böylece idgâm edilen tâ, kendisinden önceki harfe bitişmesi sebebiyle kelimenin başında bulunmayan bir harf konumunda kabul edilmiştir. Ancak kırâate söz konusu kelimeden başlanılırsa tâ şeddesiz okunur; zira kelimenin sâkin harfle başlaması câiz değildir. İbtidâ

⁸²⁷ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 306-307.

⁸²⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 307.

halinde sâkin tâ'nın başına vasl hemzesi getirmeye de cevaz verilmemiştir; çünkü bu, Mushaf hattına muhalif kabul edilir.⁸²⁹

3.3.3. Hâ harfî

Hâ (ه) harfî, hems ve rihvet sıfatlarına sahip olan, ses ve nefes akışı kesintisiz devam eden ince, nahif ve yumuşak bir nefes sesidir. Fonetik ve gramatik fonksiyonları göz önünde bulundurulduğunda Arapça'da altı çeşit hâ harfî olduğu görülür. Bunlar; aslî hâ (الهاء الأصلية), müenneslik hâ'sı (هاء التانيث), bedel hâ'sı (هاء هي بدل), ivaz hâ'sı (هاء العوض), sekt hâ'sı (هاء السكت) ve hâ-i kinâye/zamîr hâ'sıdır (هاء ضمير المذكر). Bunlardan bazısının okunuşu kurrâca ihtilâflıdır.

a. Aslî hâ: Kelimenin aslî yapısında bulunan hâ'dır: "إله", "نَفَقَةُ", "فَوَاكِهُ", "بُرْهَان", "وَجُوه" gibi. Bu hâ'nın okunuşu hakkında kırâat imamları arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak "هو" ve "هي" zamirleri bu konuda istisna teşkil eder.

Bu zamirler "لَهِ الْحَيَوَانُ" ve "فَهِىَ خَاوِيَةً / فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ", "وَهِيَ تَجْرِي / وَهُوَ يَكُلُّ" şeklinde vâv, fâ ve lâm ile geldiğinde Kâlûn, Ebû Amr, Kisâî ve Ebû Ca'fer, hâ harfini "وَهُوَ", "فَهُوَ" ve "لَهِى" şeklinde sâkin okumayı tercih etmiştir. Ayrıca "أَنْ يُمَلَّ هُوَ" ifadesindeki hâ'yı Kâlûn ve Ebû Ca'fer; "ثُمَّ هُوَ يَوْمَ" ifadesindeki hâ'yı ise Kâlûn, Kisaî ve Ebû Ca'fer sâkin okumaktadır. Diğer kurrâ ise, bu yerlerde hâ'yı damme ile okumuşlardır. Hareke ile okuma Hicaz lehçesine; sâkin okuma ise Necid lehçesine nispet edilmektedir. Bununla birlikte, "لَهُوَ الْحَدِيثُ" ifadesindeki hâ zamir olmadığı için sâkin okunmasında ihtilâf bulunmamaktadır.⁸³⁰

b. Müenneslik hâ'sı: "رَحْمَةً", "لَمْرَةً" ve "خَلِيفَةً" örneklerinde olduğu gibi vasl halinde tâ; vakf halinde ise hâ olarak okunan harftir. Bunun tâ olduğuna delil, fiile bitişebilmesidir. Vakf halinde hâ'ya çevrilmesinin sebebi, vakf durumunda harflerin değişime uğramasıdır. Bu hâ, fiillerde vasl ve vakf halinde açık tâ ile (كَسَبَتْ) yazılır. Ancak vakf halinde hâ'ya çevrilmesi hususunda kurrâ farklılık bulunmaktadır.⁸³¹

Vasl halinde te'nîs hâsı'nın okunuşunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Buna karşılık vakf halinde Kisâî, bu harften önceki fethayı imâle ile okumuş ve bu kullanımın Araplar arasında yaygın olduğunu belirtmiştir. Ancak bu imâleyi belirli harflerle sınırlandırmış ve bu harfleri "فَجَنَّتْ رَيْنَبُ لِدَوْدِ شَمْسٍ" beytinde toplamıştır. Bununla birlikte, isti'lâ harflerinden (خُصَّ) "حَ, ع, ا" harflerinden sonra hâ gelmesi durumunda imâle yapmamıştır. Burada

⁸²⁹ Bilgi için bk. İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 306-307; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/232; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 3/223; Nîrbânî, *el-Cevânibü's-savtiyye*, 159-160.

⁸³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/209; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 2/24; 3/152; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 174; Tavîl, *Medhal*, 229.

⁸³¹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 243; Tavîl, *Medhal*, 229.

elifte ittifak olmasına rağmen, diğer dokuz harf kurrâ arasında ihtilâflıdır. Ayrıca, hâ'dan önce “أَكْهَرَ” (أ, ك, ه, ر) harflerinden birinin bulunması durumunda öncesine bakmış; şayet sâkin bir yâ veya kesra hareke varsa (“بَصِيرَةٌ” ve “عِزَّةٌ” gibi) o takdirde imâle yapmıştır.⁸³²

c. Bedel hâ'sı: “هَذِي” kelimesinin sonundaki hâ olup, “هَذِي” kelimesindeki yâ harfine bedel olarak gelmiştir. Bu hâ, Arap dilinde müenneslik bildirmez; yâ ve kesra ise müenneslik ifade eder. “بِه” zamirinin sonundaki zâid yâ gibi olup vakf halinde ve sükûnla karşılaştığında (هَذِهِ الشَّجَرَةُ) düşer.⁸³³

d. İvaz hâ'sı: Bezzî ve Ya'kûb kırâatine göre, vakf halinde “مَا” soru edatına eklenen hâ'dır. “لِمَ / لِمَ”, “فِيمَ / فِيمَ”, “عَمَّ / عَمَّ”, “بِمَ / بِمَ”, “مِمَّ / مِمَّ” şeklinde beş kelimeye uygulanmıştır. Burada hâ, edatın sonunda bulunup hazfedilen elif'in (لِمَا) yerine getirilmektedir. Diğer kırâat imamları ise bu tür yerlerde mîm üzere vakfederler.⁸³⁴

e. Sekt hâ'sı: Vakf halinde kelimenin son harfinin harekesini belirtmek veya korumak amacıyla eklenen sâkin hâ'yı ifade eder. Kur'ân'da şu yedi kelimeye geçmektedir: “لَمْ يَنْسَأْ”⁸³⁵, “لَمْ يَنْسَأْ”⁸³⁶, “كِتَابِيَّةٌ”, “حِسَابِيَّةٌ”, “مَالِيَّةٌ”, “سُلْطَانِيَّةٌ”⁸³⁷, “مَا هِيَ”⁸³⁸. Mushaf hattında sabit olduğu için, bu hâ'nın vakf halinde okunması hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamakta; ihtilâf, yalnızca vasl halinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki:

- Ya'kûb, söz konusu yedi kelimenin tamamında hâ'yı hazfeder.
- Hamza, “كِتَابِيَّةٌ” ve “حِسَابِيَّةٌ” kelimeleri haricindeki beş kelimeye hazfetmiştir.
- Kisaî ve Halef, yalnızca “لَمْ يَنْسَأْ”⁸³⁹ ve “اِقْتَدِ” kelimelerinde hazfetmektedir.
- İbn Âmir, “اِقْتَدِ” kelimesindeki hâ'yı vasl halinde kesra ile “اِقْتَدِ” şeklinde okumuştur. İlk râvîsi Hişâm kesralı hâ'yı yâ ile uzatmadan; İbn Zekvân ise (Ehvazî tarîkiyle) uzatarak (hulf ile) okumuştur.
- Diğerleri ise vasl halinde bu hâ'yı sâkin olarak okumaktadırlar.⁸⁴⁰

⁸³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/82-84.

⁸³³ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 243-244; Tavîl, *Medhal*, 230..

⁸³⁴ Dâni, *et-Teyisr*, 254; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 244; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 145; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/297.

⁸³⁵ el-Bakara 2/259.

⁸³⁶ el-En'âm 6/90.

⁸³⁷ el-Hâkka 69/19, 20, 25, 26, 28, 29.

⁸³⁸ el-Kâria 101/10.

⁸³⁹ Bu kelimedeki hâ'nın aslî ya da zâid olduğu konusu ihtilâflıdır. Geniş bilgi için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/308-309.

⁸⁴⁰ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 244; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1432/2011, 4/188; Bennâ, *İthâfü fudalâ'i'l-beşer*, 208; Tavîl, *Medhal*, 231-232.

f. Hâ-i kinâye/zamîr hâ'sı: İsim, fiil ve harflere bitişen müfred, müzekker, gâib zamirdir.⁸⁴¹ Hâ-i kinâye hakkında hareke ve uzatma bakımından genel kaideler bulunduğu gibi, bunlara dair kırâat ihtilâfları da mevcuttur. Şöyle ki:

i. Zamirin harekesi: Zamirin aslı dammeli olmaktır; bazı durumlarda ise kesra hareke alır. Buna göre, öncesinde fethalı, dammeli ya da -yâ hariç- sâkin bir harf olursa, hâ-i kinâye dammelenir; “لَهُ”, “مَالُهُ”, “عَلَّمَنَاهُ” ve “مِنْهُ” gibi. Öncesinde kesra hareke ya da sâkin yâ olduğunda ise hâ kesralanır; “بِهِ”, “عَلَيْهِ” ve “فِيهِ” gibi.⁸⁴² Bu kaidelerin şu şekilde istisnaları bulunmaktadır:

Öncesi harekeli ve sonrası sâkin olan zamir, “يَأْتِيَكُمْ بِهِ أَنْظُرُ” ve “لَا أَهْلِي أَمْكُثُوا” şeklinde iki kelime de geçmektedir. İlkinde Verş (İsbehanî tarîkiyle) “بِهِ أَنْظُرُ”; ikincisinde Hamza “لَا أَهْلِي أَمْكُثُوا” şeklinde zamiri damme ile okumaktadır.

Hafs ise “وَمَا أُنْسَانِيَهُ” ve “بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ” âyetlerinde hâ'ları dammeli okumuştur.⁸⁴³

ii. Zamirin uzatılması: Zamir, herhangi bir harekeden sonra gelirse sıla ile (takdirene vâv ya da yâ bağlantısı ile) uzatılarak okunur; “تُؤْتِيهِ / نُؤْتِيهِ”, “قَدَرُهُ / قَدَرُوهُ” ve “إِنَّهُ / إِنَّهُو” gibi. Ancak, öncesi harekeli olduğu halde üzerinde vakfedilirse (yazıda bulunmadığı için) ve kendisinden sonra sükûn gelirse (تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ) sılasız (uzatılmadan) okunmaktadır. Bununla birlikte, hâ-i kinâye sâkin bir harften sonra gelirse, yine sılasız okunur; “عَصَاهُ”, “فَاعْتَلَوْهُ”, “عَلَيْهِ” gibi. Bu kaideler dışında konuyla alakalı ihtilâflar şu şekildedir:

İbn Kesîr, öncesinde sükûn; sonrasında hareke olan zamiri sıla (işbâ') ile okumuştur; “فِيهِ هُدًى / فِيهِ هُدًى” ve “مِنْهُ آيَاتٌ / مِنْهُ آيَاتٌ” gibi. Hafs, yalnızca “فِيهِ مُهَائًا / فِيهِ مُهَائًا” âyetinde ona muvafakat etmiştir.⁸⁴⁴

İki hareke arasında kalan zamirleri (“يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ”, “تُؤْتِيهِ مِنْهَا”, “تُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى”, “تُصَلِّهِ جَهَنَّمَ”) Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir Şu'be sâkin olarak (تُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى, تُؤَدِّهِ, تُؤْتِيهِ, تُصَلِّهِ) okumuşlardır. Bu kelimelerdeki zamiri Ya'kûb, Kâlûn, İbn Âmir (hulf ile) ve Ebû Ca'fer (hulf ile) ise kasr (ihtilâs)⁸⁴⁵ vechiyle okumuşlardır. Bu bağlamda, İbn Âmir'in ilk râvîsi Hişâm sükûn, ihtilâs ve sıla ile; ikinci râvîsi İbn Zekvân ise sıla ve ihtilâsla okumuşlardır. Ebû Ca'fer ise sükûn, ihtilâs vecihlerini tercih etmiştir.⁸⁴⁶

Ayrıca bazı özel kelimelerde de ihtilâf söz konusudur.⁸⁴⁷ Buna göre:

⁸⁴¹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 244.

⁸⁴² İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 245; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/305.

⁸⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/305.

⁸⁴⁴ İbnü'l-Vecih, *el-Kenz*, 1/217; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304; Tavîl, *Medhal*, 233.

⁸⁴⁵ İhtilâs, harekeyi az bir sesle (üçte ikisiyle), gizli bir şekilde (sûratlice) telaffuz etmektir. Bk. Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 41-42.

⁸⁴⁶ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 50.

⁸⁴⁷ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 51-52.

“فَالْقِهِ إِلَيْهِمْ” kelimesinde Hafs, hâ’yı sâkin okuyanlara (Ebû Amr, Hişâm, Ebû Bekr Şu‘be, Hamza ve Ebû Ca‘fer) muvafakat etmiştir.

“وَيَنْقُهِ فَأُولَئِكَ” ifadesindeki zamiri Kâlûn, Hafs, Ebû Ca‘fer hulfsüz; İbn Âmir ve Ya‘kûb hulf ile ihtilâs üzere kesralı okumuşlardır. Ancak Hafs, zamirden önceki gâf harfini sâkin kılmış (يَنْقُهِ); diğerleri gâf’ı kesralı (وَيَنْقُهِ) okumuştur. Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir Şu‘be sükûn ile (يَنْقُهِ); geriye kalan kırâat imamları ise ha’yı sıla ile (يَنْقُهِ) okumuşlardır.

“يُرْضَهُ لَكُمْ” âyetinde Sûsî hulfsüz sâkin (يُرْضَهُ) okumuştur. Dûrî, Hişâm ve Ebû Bekr sükûn ve ihtilâs ile; İbn Cemmâz sükûn ve sıla ile; İbn Zekvân ve İbn Verdân ise ihtilâs ve sıla ile okumuşlardır. Ayrıca, Nâfi‘, Hafs, Hamza ve Ya‘kûb ihtilâs ile dammeli kırâat etmiştir. Diğerleri ise sıla ile okumuşlardır.

“يَأْتِيَهُ مُؤْمِنًا” âyetinde hâ’yı Sûsî hulf ile sâkin; Kalûn, İbn Verdân ve Ruveys ise hulf ile ihtilâs uygulamışlardır.

Beled ve Zilzâl sûrelerindeki “يَرَهُ” kelimesinde hâ’da İbn Verdân ve Ya‘kûb hulf ile ihtilâs uygulamıştır. Zilzâl sûresinde ise Hişâm ve İbn Verdân (hulf ile) sükûnu tercih etmiştir.

“يَبِيدُهُ” kelimesinde Ruveys ihtilâs yapmış; diğerleri ise sıla ile okumuştur.

“تُرْزَقَانِي” lafzında Kalûn ve İbn Verdân hulf ile ihtilâs yapmıştır.

“أَرْجُهُ وَأَخَاهُ” kelimesinde hâ’yı İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya‘kûb cîm’den sonra sâkin hemze ile (أَرْجُهُ) okurlar. Ebû Amr, Ya‘kûb ve Hişâm (hulf ile) sılasız damme ile (أَرْجُهُ); İbn Kesîr, sılalı damme ile (أَرْجُهُ) okumuştur. Âsım ve Hamza sükûn ile (أَرْجُهُ); diğerleri kesra ile (أَرْجُهُ) kırâat ederler. Ayrıca Kalûn, İbn Verdân ve İbn Zekvân ihtilâs ile; diğerleri ise sıla ile (أَرْجُهُ) okumuşlardır.

“عَنْهُ تَلْهَى” ifadesinde Bezzî, tâ’yı şedde ile; zamiri ise sıla ile okuyarak “عَنْهُ تَلْهَى” medd-i lâzımla zamiri tâ’ya bağlamıştır.⁸⁴⁸

iii. Tesniye ve cemi’ zamirlerindeki hâ harfinin okunuşu: “عَلَيْهِمْ”, “إِلَيْهِمْ”, “لَدَيْهِمْ”, “تُرْمِيهِمْ”, “يَجَنَّبِيهِمْ”, “أَبِيهِمْ”, “عَلَيْهِمْ”, “فِيهِمْ”, “عَلَيْهِمَا” örneklerinde olduğu gibi, kendisinden önce sâkin bir yâ harfi olan zamirlerin dammeli ya da kesralı okunması hususunda kırâat imamları arasında ihtilâf bulunmaktadır. Buna göre:

Ya‘kûb, bu zamirlerin tamamını dammeli (عَلَيْهِمْ) okumuştur. Hamza ise yalnızca “عَلَيْهِمْ”, “إِلَيْهِمْ” ve “لَدَيْهِمْ” kelimelerinde kendisine muvafakat etmiştir.

⁸⁴⁸ Hâ-i kinâye hakkında geniş bilgi için bk. Hüzeli, *el-Kâmil*, 464-467; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 244-249; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304-313; İbnü’l-Cezerî, *Takrîbü’n-Neşr*, 236-243; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 49-52; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 188-110.

157

yerlerde Nâfi‘, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer izâfet yâ’sını fetha ile, diğerleri ise sükûn ile okumuşlardır.⁸⁵⁴

c. Kendisinden sonra dammeli katı‘ hemzesi bulunan izâfet yâ’sı: Kur’an’da bu şekilde 12 yer vardır, 10’u ihtilâflıdır. Örneğin “أُرِيدُ إِيَّيْ” ve “بِعَهْدِي أَوْفِ” gibi yerlerde Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer, yâ’yı fethalı okumaktadır.⁸⁵⁵

d. Kendisinden sonra lâm’a bitişik vasl hemzesi bulunan izâfet yâ’sı: Kur’ân’da bu şekilde 32 yer bulunmakta olup, 14’ünde ihtilâf söz konusudur. “رَبِّي الَّذِي” ve “عَهْدِي الطَّالِمِينَ” gibi yerlerde fethalı okuyan yalnızca Hamza’dır.⁸⁵⁶

e. Kendisinden sonra lâm’sız vasl hemzesi bulunan izâfet yâ’sı: Kur’ân’da “إِنِّي” yedi yerde geçen yâ’ların tamamını Ebû Amr fethalı okumaktadır. İbn Kesîr, yalnızca “إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ” ve “إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ” Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer “لِنَفْسِي إِذْهَبَ” ve “ذِكْرِي إِذْهَبَ”; Nâfi‘, Bezzî, Ebû Ca‘fer ve Ravh “إِنِّ قَوْمِي اتَّخَذُوا”; Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Bekr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ise “مِنْ بَعْدِي” kelimelerinde ona muvafakat etmişlerdir.⁸⁵⁷

f. Kendisinden sonra hemze dışında müteharrik bir harf bulunan yâ: Kur’ân’da 596 yerde geçmekte olup, bunların 35’inde ihtilâf bulunmaktadır. Örneğin, “بَنِيَّ لِلطَّائِفِينَ” ve “لِي” gibi yerlerde cumhur yâ’yı sükûn üzere okurken; Nâfi‘, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca‘fer birçok yerde fetha ile rivâyet etmişlerdir.⁸⁵⁸

Öte yandan, “يَا عِبَادِي لَا خَوْفَ”⁸⁵⁹ ifadesinde Mushaf hatlarındaki farklılıktan dolayı yâ’nın isbatı, hazfî, fethalı ya da sâkin okunması hususlarında da ihtilâf edilmiştir. Buna göre:

- Nâfi‘, Ebû ‘Amr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ruveys, vakf ve vasl halinde yâ’yı sâkin olarak isbât etmişlerdir. Bu kırâat (عِبَادِي), Medine ve Şam Mushaflarına muvafıktır.
- Ebû Bekir Şu‘be ve -Ebû’t-Tayyib tarîkiyle- Ruveys , vaslda fethalı; vakfta sâkin okumuştur, örneğin “عِبَادِي” gibi.
- Diğerleri ise, her iki durumda da yâ’yı hazfederek “عِبَادِ” şeklinde okumuşlardır.⁸⁶⁰

⁸⁵⁴ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 147-148.

⁸⁵⁵ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 148.

⁸⁵⁶ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 148-149.

⁸⁵⁷ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 149.

⁸⁵⁸ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 149-150.

⁸⁵⁹ ez-Zuhurf 43/68.

⁸⁶⁰ İzâfet yâ’sı hakkında bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/163-179; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i l-beşer*, 145-151; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 162-168.

3.3.4.2. Zâid yâ

Mushaf hattında yazılı olmayan ancak tilâvette resme ziyade edilen, isim veya fiillerin sonuna gelen takdîrî yâ'dır; “الدَّاعِ” ve “يَسْرَ” gibi. Hem aslî hem de zâid olabilir. Aslî olan ya lâmu'l-fiildir ya da menkûs ismin yâ'sıdır. Zâid olan ise, izâfet yâ'sı olarak kabul edilen mütekellim ya'sıdır. Kur'ân'da bu şekilde 121 âyette zâid yâ bulunur; bunlardan 5'i aslî, 81'i zâid (mütekellim yâ'sı) olmak üzere 86'sı âyet sonunda (fâsıla), 13'ü aslî, 22'si zâid olmak üzere 35'i âyet ortasındadır.⁸⁶¹

İbnü'l-Cezerî, zâid yâ'ları münâdâ isimler ile diğer isim ve fiiller bazında incelemiştir. Buna göre, bu yâ'ların kırâat keyfiyeti kısaca şöyledir:

a. Münâdâ isimlerin sonundaki mütekellim yâ'sının hem vakf hem vasl halinde hazfî hususunda kurrâ ittifak etmiştir. Örneğin “يَا قَوْمَ”, “يَا عِبَادَ”, “يَا أَبْتَ”, “يَا رَبِّ”, “يَا رَبِّ إِيَّيْ” gibi. Bununla birlikte, Mushafların resmine muhalif olan tek münâdâ yâ'sı; “يَا عِبَادِي الَّذِينَ”⁸⁶² ifadesinde geçen yâ'dır. “يَا عِبَادَ لَا خَوْفَ”⁸⁶³ lafzı ise Mushaflarda ihtilâflıdır. Bu konuda, resmen hazf olunduğu halde tilavette isbât edilen tek rivâyet (يَا عِبَادَ فَاتَّقُونِ) Ruveys'e aittir. O, “فَاتَّقُونِ” kelimesiyle fonetik uyum sağlaması açısından “عِبَادِي” kelimesinde ya'yı isbât etmiştir.⁸⁶⁴

b. İsim ve fiillerde bulunan zâid yâ'nın kırâat keyfiyetinde temel kriter şudur: İhtilâf, yazıda hazfedilmiş olan yâ'nın vaslda ya da hem vaslda hem vakfta isbâtı ve hazfî konusundadır. Sâkin olarak isbât edildiğinde kendisinden sonra daima harekeli bir harf gelir. Vakf halinde ise yâ'nın isbâtı veya hazfî, kendisinden sonra sükûn bulunduğunda mümkündür.⁸⁶⁵

Bu bölüm kendi arasında, yâ'nın âyet ortasında ya da sonunda bulunuşuna göre iki kısma ayrılmaktadır.

i. Âyet ortasında gelen zâid yâ'ların isbâtı ya da hazfî hususunda geniş bir ihtilâf söz konusudur. Kırâat imamlarının âyet ortasındaki yâ'lar hakkındaki genel kaideleri şu şekildedir:

- Nâfî', Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca'fer, kelimelerin aslını gözeterek vasl halinde yâ'yı isbât eder; vakf halinde ise resme riayet için hazfederler.
- İbn Kesîr ve Ya'kûb, her iki durumda da isbât eder. Bu kırâat, Hicazlıların lehçesidir.
- İbn Âmir, Âsım ve Halef ise tahfif amacıyla her iki durumda hazfeder. Bu da Hüzeyl lehçesine uygundur.⁸⁶⁶

⁸⁶¹ Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 152.

⁸⁶² el-Ankebût 29/56; ez-Zümer 39/53.

⁸⁶³ ez-Zuhurf 43/68.

⁸⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/179-180, 186; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 154.

⁸⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/180.

⁸⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/182.

Ancak imam ve râvîlerin nakle dayanarak kendi kaidelerinden ayrıldıkları pek çok istisnâ yer vardır. Söz konusu yerler hakkında ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak meselenin anlaşılması amacıyla birkaç örnek sunmak istiyoruz.

Örneğin, kendisinden sonra müteharrik harf gelen “أَخْرَجْنِي إِلَى”⁸⁶⁷ gibi on bir yerde Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, yâ’nın isbâtında (أَخْرَجْنِي إِلَى) ittifak etmiştir.⁸⁶⁸

Bununla birlikte, âyet ortasında kendisinden sonra sâkin harf gelen üç yâ harfi vardır: “فَمَا آتَانِ اللَّهُ”, “إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ”, ve “فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ”. Söz konusu kelimelerde yâ’nın hazfî ya da fetha ile isbâtı yoluna gidilmiştir. Buna göre:

“فَمَا آتَانِ اللَّهُ” lafzında vasl halinde, Nâfi‘, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer, Hafs ve Ruveys, yâ’yı, izâfet yâ’sının kaidesine uygun şekilde fetha ile isbât etmiş (آتَانِي); diğer kurrâ ise iki sâkinin birleşmesi sebebiyle hazfetmiştir. Vakf halinde ise, Ya‘kûb isbât ile (آتَانِي); Kâlûn, Ebû Amr, Hafs ve Kunbül hulf (isbât ve hazf) ile; diğerleri ise hazf ile (آتَان) okumuşlardır.

“إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ” lafzında vakf halinde Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb yâ’yı sâkin olarak (يُرَدِّنِي); vasl halinde Ebû Ca‘fer fethalı olarak isbat etmiştir.

“فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ” lafzındaki yâ’yı, vasl halinde Sûsî fetha ile; vakf halinde Sûsî ve Ya‘kûb sâkin olarak isbat etmişlerdir.⁸⁶⁹

Ayrıca “مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ”⁸⁷⁰ ifadesinde, meczûm halde bulunan ve Mushaf hattında yâ’sız yazılan “يَتَّقِ” fiilinde İbn Kesîr’in râvîsi Kunbül, yâ’yı hulf ile isbât etmiştir. Onun bu uygulaması, “mu‘tel fiile sahih fiil gibi muamele etmek” şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca bu kullanım, bazı Arap lehçelerinde de yer almaktadır.⁸⁷¹

ii. Âyet sonunda gelen zaîd yâ’ların (“لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينَ”, “وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرَ”, gibi) tamamını Ya‘kûb hem vasl hem vakf halinde isbât ederek okumuştur. Kurrâdan birçoğu ise 17 kelimede دُعَاءِ, التَّلَاقِ, التَّنَادِ, أَكْرَمَنْ, أَهَانَنْ, يَسِرَ, بِالْوَادِ, الْمُتَعَالِ, وَعِيدِ, نَذِيرِ, تَكِيرِ, يَكْذِبُونَ, يُنْقَدُونَ, لَتُرْدِينَ, فَاعْتَرِلُونَ, تَرْجُمُونَ, (وَنُذِرُ) Ya‘kûb’a muvafakat etmiştir. Söz konusu kurrâ, şu şekilde sınıflandırılabilir:

- “دُعَاءِ” kelimesinde Verş, Ebû Amr, Hamza, Ebû Ca‘fer, Kunbül (hulf ile) ve Bezzî.
- “التَّلَاقِ, التَّنَادِ” kelimelerinde Verş, İbn Verdân ve İbn Kesîr.
- “أَكْرَمَنْ, أَهَانَنْ” kelimelerinde Nafi, Ebû Ca‘fer ve Bezzî.
- “يَسِرَ” kelimesinde Nâfi‘, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve İbn Kesîr.
- “بِالْوَادِ” kelimesinde Verş, Bezzî ve Kunbül (hulf ile).

⁸⁶⁷ el-İsrâ 17/62.

⁸⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/182.

⁸⁶⁹ Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 155-156.

⁸⁷⁰ Yûsuf 12/90.

⁸⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/186-187.

- “الْمُتَعَال” kelimesinde İbn Kesîr.
- Diğer yerlerde Verş.⁸⁷²

Buna göre, zâid yâ’nın hazfedilmesinin fonetik uyum ve kolaylığı gaye edinen bir kural olduğunu ve Mushaf yazısının bu durumu desteklediğini, isbâtın ise rivâyete dayanan istisnâî bir okuyuş olduğunu söylemek mümkündür.

3.3.5. Sâkin nûn ve tenvîn

Nûn harfi cehr ve gunne gibi kuvvetli sıfatlara sahip olan, mahreç ve sıfat yakınlığı bulunan harflerle kolayca etkileşime girebilen bir harftir. Sâkin nûn (نْ) isim, fiil ve harflerde; kelimenin ortasında veya sonunda yer alabilir. Ayrıca vakfen, vaslen, resmen ve lafzen sabittir.

Tenvîn (التَّنْوِين) ise “تَوْن” fiilinin mastarı olup, sözlükte “nûn’lamak” anlamına gelir. Istılahta ise “isimlerin sonundaki harekeye ilişen, yazıda bulunmayıp yalnızca telaffüzde ortaya çıkan ve vakf halinde hazfolan zâid sâkin bir nûn”⁸⁷³ olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple tenvîn, kısaca “takdîrî/mukadder sâkin nûn” olarak da ifade edilebilir.

Harekeye mislinin eklenmesiyle “ـَـ” şeklinde sembolize edilen tenvîn, Kur’an’da yalnızca “وَكَايْنُ” kelimesinde açıkça (sâkin nûn şeklinde) yazılmıştır. Bununla birlikte şeddesiz te’kîd nûn’u, Kur’ân’da iki yerde tenvîn suretinde gösterilir. Buna göre, “لَيَكُونَنَّ”⁸⁷⁴ ve “لَنَسْفَعْنَ”⁸⁷⁵ kelimelerinde hakikatte tenvîn değil, tenvîn görünümlü sâkin nûn bulunmaktadır; zira bitiştiği kelimeler isim değil, fiildir.⁸⁷⁶

Sâkin nûn ve tenvîn, kendisinden sonra gelen harfe bağlı olarak dört şekilde okunur: izhâr, idgâm, iklâb ve ihfâ. Bunlardan izhâr aslî, diğerleri ise fer’îdir. Bu uygulamalarda temel ölçüt şudur: Sâkin nûn ve tenvînden sonra gelen harf mahreç bakımından nûn’a uzaksa izhâr; çok yakınsa idgâm; ne uzak ne yakınsa ihfâ uygulanır. Bu bakımdan ihfâ, izhâr ile idgâm arasında bir okuyuştur.⁸⁷⁷

Söz konusu uygulamalar aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

İzhâr (الإظهار): Aslen “ظَهَرَ” kökünden türeyen ve “أَظْهَرَ” fiilinin mastarı olan izhâr, lügatte “bir şeyi ortaya çıkarmak, belirtmek, beyan etmek” anlamlarına gelir.⁸⁷⁸ İstilahî açıdan

⁸⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/190-192; *Takrîbü’n-Neşr*, 446-448; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 156-157; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 171-172.

⁸⁷³ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 201; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 153; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 156; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 155.

⁸⁷⁴ Yûsuf 12/32.

⁸⁷⁵ el-Alak 96/15.

⁸⁷⁶ Mahmûd b. Ali Besse, *el-Amîd fî ’ilmi’t-tecvîd* (İskenderiye: Dârü’l-Akîde, 1425/2004), 16.

⁸⁷⁷ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/554.

⁸⁷⁸ İbn Fâris, “Mekâyisi’l-luga”, “zhr”, 3/471.

aslî bir uygulama olup, sâkin nûn veya tenvînin (ya da mîm harfinin) ihfâ ya da idgâma maruz kalmadan mahrecinden açık ve belirgin şekilde okunmasını ifade eder.⁸⁷⁹

Sâkin nûn veya tenvînin izhârını, ardından gelen boğaz harfleri (أ, ح, خ, ع, غ, ه) gerekli kılar.⁸⁸⁰ Bu harflerin aynı kelimedede ya da farklı bir kelimedede olması sonucu değiştirmez. Sâkin nûn, boğaz harflerinin dördünden (أ, ح, ع, ه) önce geldiğinde tüm kurrâ tarafından izhâr edilmektedir; “أَنْعَمْتَ”, “وَأَنْحَرْتَ”, “كُلُّ أَمْنٍ”, “مَنْ أَمْنٍ” gibi. Ancak “خ” ve “غ” harfleri ihtilâflıdır; çünkü Ebû Ca’fer bu harflerden önce ihfâ yapmış; istisna olarak “فَسَيُغْضَوْنَ”, “إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا”, ve “وَالْمُخَنَّفَةُ” kelimelerinde sâkin nûn’u hulf ile okumuştur.⁸⁸¹

Boğaz harflerinin mahreç bakımından nûn harfinden uzak olması izhârın sebebidir; zira bu mesafe, seslerin etkileşip kaynaşmasına engel olur. “خ” ve “غ” harflerinde hem ihfâ hem izhârın câiz görülmesi ise, bu iki harfin ağza daha yakın oluşu ve telaffuzda dil kökünün daha etkin rol oynamasıyla ilişkilendirilmiştir. Mahreç yakınlaştıkça telaffuz zorlaşmakta, bu durum da tahfîfi (idgâmı) zorunlu kılmaktadır.⁸⁸²

İdgâm (الإدغام): Mahreç yakınlığı olan ilki sâkin, ikincisi mütiharrik iki harfi, tahfîf amacıyla ikinci harfin mahrecinde birleştirmeyi ifade eder. Bu birleşimde, ilk harf ikinci harf içerisinde ihfâ edilir (gizlenir) ve ikinci harf şeddelenir.⁸⁸³ Bu bağlamda, sâkin nûn veya tenvîn, aralarındaki temâsül, tecânüs ve tekârub nedeniyle “يرملون” kelimesinde yer alan altı harfe (ر, ل, م, ن, و, ي) idgâm edilmektedir. Dâni’ye göre, nûn’un idgâmına sebep olan harfler “لَمْ يَرَوْ” terkinde yer alan beş harftir. Burada nûn harfini zikretmek gerekli değildir; zira kendi misliyle karşılaşan harfin idgâmı zaten zorunludur.⁸⁸⁴

Söz konusu harflere idgâm konusunda ittifak bulunmakla birlikte, idgâmda gunnenin devamlılığı hususu, kurrâ arasında ihtilâf konusu olmuştur. Nitekim sâkin nûn ile söz konusu altı harfin yan yana gelmesiyle ortaya çıkan değişim ve dönüşüm, bazen tam bazen de nâkıs (kısmî) düzeyde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, mîm⁸⁸⁵ ve nûn harflerinde gunneli tâm

⁸⁷⁹ Nitekim Ebû Ubeyd, “*Garibü’l-hadis*” adlı eserinde “وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ”, yani “Kur’an’dan hiçbir âyet inmemiştir ki, onun bir zâhrı (lafzı) ve bir batnı (yorumu) olmasın. Her harfin bir sınırı ve her sınırın da ortaya çıktığı bir yer vardır.” hadisini zikretmektedir. Bu rivâyetten izhârın, her bir harfi mahreç ve sıfatlarını koruyarak telaffuz etmek, olduğu söylenebilir. bk. el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Garibü’l-hadis*, thk. Muhammed Abdülmûid Hân (Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, 1384/1964), 2/12; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/520.

⁸⁸⁰ Kaynaklarda bu harfler, öğrenme kolaylığı açısından “أَخِي هَاكَ عِلْمًا حَارَ غَيْرُ خَاسِرٍ” ve “أَخِي هَاكَ عِلْمًا حَارَ غَيْرُ خَاسِرٍ” beyitlerinin ya da “اللَّهُ حَيُّ خَالِقُ عَدَلٍ غَنِيٌّ هَادِيًّا” esmasının baş harflerinde toplanmıştır.

⁸⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22-23; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 46; Safâkusî, *Tenbihü’l-gâfilin*, 100.

⁸⁸² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/161; Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 172; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid*, 157; Hamed, *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 423.

⁸⁸³ Dabbâ’, *el-Idâe*, 11-12.

⁸⁸⁴ Dâni, *et-Tahdid*, 114.

⁸⁸⁵ Cumhûr, nûn’un mîm’e idgâmında işitilen gunnenin mîm’e ait olduğu hususunda hemfikirdir. Zira nûn, tamamen mîm’e dönüşmektedir. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/25.

idgâm; vâv ve yâ harflerinde gunneli nâkıs idgâm; lâm ve râ harflerinde ise gunnesiz tam idgâm icra edilmektedir. Buna göre mîm'deki idgâmın sebebi, nûn ile gunne bakımından ortak olmaları; nûn'da, iki aynı harfin birleşmesi; vâv ve yâ'da gunnenin med ve lîn sesine benzemesi (ses benzeşmesi); lâm ve râ'da ise mahreçlerinin yakın olmasıdır.⁸⁸⁶

Tecvîd âlimleri, mahreçlerinin aynı olması nedeniyle sâkin nûn ve tenvînin lâm ve râ harflerine tam dönüşümünden bahsederken, bazı dil ve kırâat âlimleri sâkin nûn'un lâm ve râ'ya gunneli idgâmını câiz görmüşlerdir. Bu bağlamda, örneğin “تَمَرَةٌ رُفًا” ve “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا” gibi yerlerde Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb hulf ile (hem gunneli hem gunnesiz) okumuşlar; diğer kurrâ ise idgâm-ı bilâ gunne yapmışlardır.⁸⁸⁷

Kırâat âlimlerinin kahir ekseriyetine göre, vâv ile yâ'da nâkıs idgâm gerçekleşir; zira sâkin nûn tamamen bu harflere dönüşmez ve gunne devam eder.⁸⁸⁸ Bu noktada Ebû Şâme (öl. 665/1267), İmam Şâtıbî'den (öl. 590/1194) iktibas ederek, vâv ile yâ'daki idgâmın hakikatının ihfâ olduğunu, ancak ona mecazen “nakıs idgâm” dendiğini söylemektedir. Çünkü gunnenin ortaya çıkışı, idgâmın tam olarak gerçekleşmesini engellemektedir. Halbuki idgâmda birinci harf tamamen ikinci harfe dönüşmektedir.⁸⁸⁹ Bununla birlikte, Hamza'nın râvîsi Halef, bu iki harfte gunnesiz idgâm yapmıştır. Kisâî'nin râvîsi Dûrî ise yâ harfini hem gunneli hem gunnesiz okumuştur.⁸⁹⁰

Ayrıca kurrânın tamamı, sâkin nûn'un “يَنُمُو” harflerine idgâm edilebilmesi için farklı kelimelerde karşılaşmalarını gerekli görürler; örneğin “مَنْ يَقُولُ” ve “مَنْ وَالِي” gibi. Bu bağlamda, bir kelimedede vâv ve yâ ile yan yana gelen sâkin nûn'u (“صِنَوَانُ”, “قِنَوَانُ”, “بِنَيَانُ”, “الدُّنْيَا”) icmâ ile izhâr ederler.⁸⁹¹ Aksi takdirde (vâv ya da yâ'nın şeddeli okunması halinde) aslı şeddeli olan kelimelere benzerlik arz eder ve bu durum manada karışıklığa yol açabilir.⁸⁹²

Bazı sûrelerin başında yer alan mukatta'a harflerdeki sâkin nûn'un ardındaki vâv veya mîm harfine idgâm edilmesi konusu da ihtilâflıdır. Şöyle ki:

- Yasîn ve Kalem sûrelerinin başındaki “يَسْ وَالْقَلَمُ” ve “ن وَالْقَلَمُ” âyetlerindeki sâkin nûn'u, Hişam, Kisaî, Ya'kûb ve Halef idgâm ile; Nâfi', Bezzî, İbn Zekvân ve Âsım hulf (hem idgâm hem izhâr) ile; diğerleri ise ızhar ile okurlar.⁸⁹³

⁸⁸⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 205-207; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 155-156.

⁸⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/23-24.

⁸⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/28.

⁸⁸⁹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 201.

⁸⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/24-25.

⁸⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/25; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/557; Koyuncu, *Kıraat İlmi Tahrîb Usûlü*, 143.

⁸⁹² Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 207; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 202.

⁸⁹³ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1432/2011, 3/266; 4/180.

- Şu‘arâ ve Kasas sûrelerinin başındaki “طسم” âyetinde ise Hamza ve Ebû Ca‘fer izhâr ile; diğerleri de idgâm yaparlar.⁸⁹⁴

İklâb/kalb (الْقَلْبُ / الإِفْلَابُ): “قَلْبٌ / أَقْلَبُ” fiilinin mastarı olup, sözlükte “bir şeyi başka bir yöne çevirmek, değiştirmek, döndürmek, dönüştürmek”⁸⁹⁵ anlamlarına gelir. Istılahta ibdâl ile aynı anlamda olup, bir harfin başka bir harfle değiştirilmesini ifade eder. Buna göre iklâb, bâ harfî öncesinde gelen sâkin nûn veya tenvînin idgâm yapılmaksızın, ihfâ ve gunne gözetilerek, hâlis bir mîm’e dönüştürülmesidir;⁸⁹⁶ “لَيْمَبَنَّ / لَيْبَنَّ”, “عَلِيمٌ بِذَاتٍ / عَلِيمٌ بِذَاتٍ” gibi. Zira mîm harfî, bâ ile mahrecte; nûn ile gunne sıfatında ortaktır. Kırâat imamları arasında, buradaki mîm’in ihfâsı ve gunnenin izhârı hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır.⁸⁹⁷

İhfâ (الإِخْفَاءُ): “خَفِيَ” fiilinden türeyen bir mastar olup, sözlükte “gizlemek, örtmek, açığa çıkarmamak, hafifletmek”⁸⁹⁸ anlamlarına gelir. İstilahî olarak ise biri harekeye, ikisi harfe dayalı olmak üzere üç manaya delâlet eder:

- a. Vasl halinde harekeyi hafifleterek/zayıflatarak telaffuz etmek ya da harekenin üçte ikisini terk edip üçte birini okumaktır (ihtilâs); “لَا تَأْمَنَّا” gibi.
- b. Bir idgâmda, müdgamın sesinin/sıfatının müdgam fih içerisinde korunmasıdır (nâkıs idgâm).⁸⁹⁹ “أَحَطَّتْ”, “مِنْ وَالِي” ve “فَمَنْ يَعْمَلْ” gibi.
- c. Sâkin bir harfî (sâkin nûn ve tenvîn ya da sâkin mîm), izhâr ile idgâm arasında, şeddeden uzak ve gunnenin bâki kalmasıyla okumaktır.⁹⁰⁰

Sâkin nûn veya tenvînden sonra, idgâmı gerektiren yakınlıkta ya da izhârı gerektiren uzaklıkta olmayan on beş harften biri geldiğinde, nûn tahfif amaçlı ihfâ edilir; “مِنْ ذَهَبٍ”, “صِفْ ذَا ثَنَا جُودَ شَخْصٍ قَدْ سَمَا” ve “غُفُورٌ شُكُورٌ” gibi. Nûn’un ihfâsına sebep olan on beş harf “ت, ث, ج, د, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ف, ق, ك” harfleridir.

İhfâ esnasında dil damağa temas etmez; bu nedenle burun delikleri kapatılsa dahi nefes akışı kesilmez ve ses geniz ile kısmen ağız yolunda devam eder. Böylece nûn harfî, zâtî sesi ortadan kalkan ve yalnızca gunne sıfatıyla varlık gösteren bir nitelik kazanır. İhfânın derecesi

⁸⁹⁴ Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 3/85, 138.

⁸⁹⁵ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “klb”, 2/94-95; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “klb”, 1/685-686; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “klb”, 127.

⁸⁹⁶ Murâdî, *el-Müfid*, 133-134; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/26; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 157; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid*, 162; Dabbâ’, *el-İdâe*, 24; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 277.

⁸⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/26.

⁸⁹⁸ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “hfy”, 7/243-244; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hfy”, 14/234; Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü’l-muhît”, “hfy”, 1280.

⁸⁹⁹ Özellikle nûn’un gunnesinin vâv ve yâ’ya idgâmı sırasında korunması kastedilmektedir.

⁹⁰⁰ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 309; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 32-33.

ise nûn ile ardından gelen harfin yakınlık seviyesine göre değişir; yakınsa gunne daha kuvvetli, uzaksa daha zayıf olur.⁹⁰¹

Mezkûr on beş harften önce gelen sâkin nûn ve tenvînin ihfâ edilmesi hususunda kurrâ arasında ittifak olmakla birlikte, Ebû Ca'fer “وَالْمُخَيَّفَةُ”, “فَسَيُغْضَوْنَ”, “إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا”, “مِنْ خَوْفٍ”, “مِنْ” gibi yerlerde “خ” ve “غ” harflerinden önce ihfâ yapmıştır.⁹⁰²

3.3.6. Sâkin mîm

Sâkin nûn ile aynı sınıflara sahip olan sâkin mîm de ardından gelen harflerin etkisiyle farklı şekillerde okunur. Ancak bu konuda kurrâ arasında herhangi bir ihtilâf bulunmadığından kırâat eserlerinde “ahkâmü'l-mîm” başlığına yer verilmemiş; bu konu yalnızca tecvîd eserlerinde ele alınmıştır. Buna göre, sâkin mîm için üç kırâat şekli vardır: idgâm, ihfâ ve izhâr.

İdgâm: “İdgâm-ı şefevî” ya da “idgâm-ı misleyn mea'l-gunne” olarak isimlendirilir. Sâkin mîm'in ardından tekrar mîm geldiğinde gerçekleşir ve gunne ile idgâmı vaciptir; “وَلَكُمْ مَا” gibi. Bununla birlikte bazı âlimler, şeddeli mîm ve sâkin nûn'dan dönüştürülen mîm harfini de (mîm-i munkalibe) aynı kategoride değerlendirmektedir. Örneğin, “أُمِّ مِمَّنْ مَعَكَ” gibi.

İhfâ: Sâkin mîm, bâ harfi ile karşılaştığında gunne ile ihfâ edilir (ihfâ-i şefevî) ve cumhurun tercih ettiği uygulama budur; “رَبَّهُمْ بِهِمْ” gibi. Ancak kurrâdan bir kısmı bâ'ya uğrayan sâkin mîm'i izhâr etmiştir.⁹⁰³

İzhâr: Mîm ve bâ dışındaki harflerle karşılaşan sâkin mîm izhâr edilir (izhârı şefevî); “قُلُوبُهُمْ وَعَلَى” gibi. Ayrıca âlimler, vâv ve fâ harflerinden önce mîm'in izhârında dikkatli olunmasını tavsiye ederler.⁹⁰⁴

3.3.7. Râ harfi

Râ harfi, yapı itibariyle cehr, beyniyye, tekrîr, inhirâf ve istifâl sıfatlarını taşır. Bununla birlikte, kimi durumda kalın kimi durumda da ince okunması, onu sesi sabit olan diğer harflerden farklı kılmaktadır. Nitekim istifâl harfi olduğu halde, dilin sırtını mekân tutan ve bu suretle üst damakla yakınlık kuran râ, bu yönüyle ıt bâk harflerine benzemektedir. Bu sebeple cumhûr, -kesralı hali hariç- râ için asıl olanın kalınlaştırmak olduğunu ancak belirli durumlarda inceltilebileceğini ifade etmişlerdir. Yani, râ için baskın ve yaygın olan kalınlıktır.

⁹⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 209-210; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/28; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 307-308.

⁹⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 99.

⁹⁰³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 173.

⁹⁰⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 173-174; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 38; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 168-170; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 311-313.

Râ harfini özgün kılan bu nitelik, tefhîm ve terkîk kavramlarıyla izah edilmektedir. Nitekim tefhîm ve terkîk, harekesine veya komşu harflerle olan ilişkisine bağlı olarak, râ'nın ses değerinde değişiklik meydana getiren ârızî niteliklerdir. Kapsamı râ kadar olmasa da bu farklılık lâm harfinde de görülür.

Tefhîm (التَّفْهِيمُ): “فَحْمٌ” kelimesinin türevi olup, lügatte “bir şeyi yüceltmek, tazim etmek, saygı göstermek, gösterişli ve ihtişamlı kılmak”⁹⁰⁵ anlamlarına gelir. İstilahta tefhîm, harfi kalınlaştırmak, dolgun ve vurgulu bir sesle telaffuz etmektir. Bu durumda, harfin sedası ağzı doldurur. Aynı manaya gelen tağlîz ise lâm harfine hasredilmiştir. Öte yandan mütekaddimîn devri âlimleri, tefhîmi, imâlenin zıddı olan feth⁹⁰⁶ kavramıyla ifade etmişlerdir.⁹⁰⁷

Terkîk (التَّرْكِيقُ): Tefhîmin zıddı olup “رَقٌّ” kökünden türemiştir. Sözlükte “inceltmek, yumuşatmak, zayıflatmak, güzelleştirmek, hafif ve nazik hale getirmek”⁹⁰⁸ gibi anlamlara gelir. Terimsel manada ise, kalınlaştırma işlemini terk etmek suretiyle, harfin zayıflatılması ve inceltilmesini ifade eder.⁹⁰⁹

Bazı âlimler, râ'nın terkîkini imâle (harfin sesini fethadan kesraya meylettirme) ile ifade etmişlerdir. İbnü'l-Cezerî'ye göre bu, ancak mecazî bir değerlendirme olabilir. Zira terkîk, dilin ağız içerisindeki konumuna bağlı olarak harfte meydana gelen yapısal bir değişikliktir ve harekeden bağımsızdır. İmâle ise, harften bağımsız olup harekede meydana gelir ve tahfîf amaçlı uygulanır. Kısacası, terkîk ile imâle aynı şey değildir.⁹¹⁰

Kırâat ilminde râ harfine dair uygulamalar, üzerinde ittifak edilenler ve hakkında ihtilâf bulunanlar olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Bunlardan ihtilâf kısmı, daha çok Ezrak tarîkiyle Verş'in terkîk uygulamalarını kapsar. Zira Verş'e göre râ, aslı itibarıyla ne kalın ne de incedir; bu nitelikleri çevresel seslere bağlı olarak ortaya çıkar.⁹¹¹ Bu nedenle kırâat ilminde bu bap, bu konuya hasredilmiştir.

a. Üzerinde ittifak edilen râ'lar: Bu kısım, Verş'in râ'nın tefhîm ve terkîkinde cumhûra muvafakat ettiği ahkamı ihtiva etmektedir. Râ'nın müteharrik ve sâkin halleri göz önüne alınarak, konu şu şekilde tasnif edilebilir:

⁹⁰⁵ Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “fhm”, 7/191; Cevherî, “es-Sihâh”, “fhm”, 5/2001; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “fhm”, 12/449.

⁹⁰⁶ Bu konuya ileride ayrıca temas edilecektir.

⁹⁰⁷ Bennâ, *İthâfû fudalâ 'i'l-beşer*, 125; Dabbâ, *el-İdâe*, 30; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 142-143; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 84.

⁹⁰⁸ Cevherî, “rgg”, 4/1483; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “rgg”, 1/377; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rgg”, 10/121.

⁹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90; Dabbâ, *el-İdâe*, 30; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 78.

⁹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90-91.

⁹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/109.

iii. *Terkîkinde ittifak edilen râ'lar:*

Lâzimî ya da ârizî kesrası olan her râ ince okunur; “رَنَاءَ”, “فَرِيقًا”, ve “أَنْ أَنْذِرَ النَّاسَ” gibi.

Kendisinden önce lâzimî kesra bulunan sâkin râ'lar terkîk edilir. Örneğin, “مَرِيَّةٌ”, “فِرْعَوْنٌ” ve “وَأَسْتَغْفِرُ” gibi.

Kesra ile arasında sükûn bulunan râ, vakf halinde ince okunur; “الذِّكْرُ” ve “قَدِيرٌ” gibi.

Öncesinde yâ lîn harfî bulunân râ, vakf halinde terkîk edilir; “خَيْرٌ” ve “السَّيِّئُ” gibi.

b. Hakkında ihtilâf bulunan râ'lar: Bu kısım, kurrânın görüş birliğine varamadığı ve özellikle Verş'in (Ezrak) diğer kurrânın tercihlerinden ayrıldığı hususları içermektedir.

i. Öncesinde lâzimî kesra bulunan, ancak ardından kesralı bir isti'lâ harfî (ق) gelen fethalı veya sâkin râ, tefhîm ya da terkîk ile okunabilmektedir; “وَالْإِشْرَاقُ” ve “فِرْقٍ” gibi.⁹¹⁷ “فِرْقٍ” kelimesinde terkîk evlâ görülürken, “صِرَاطٍ” lafzındaki râ, “ط” harfî sebebiyle istisna edilmiş; ittifakla tefhîm ile okunmuştur.⁹¹⁸

ii. Fethalı râ ile kesra arasında yâ dışında sâkin bir harf bulunduğunda, tefhîm ve terkîk meselesi ihtilâflıdır. Bu durum şu altı kelimeye görülmektedir: “وَزْرًا”, “ذِكْرًا”, “سِتْرًا”, “إِمْرًا”, “جَزْرًا” ve “صِهْرًا”. Bununla birlikte çoğunluk, râ'nın tefhîm edilmesinden yanadır.⁹¹⁹

iii. Öncesinde un lâzimî kesra bulunan; sonrasında aynı kelimeye “ر, ص, ض, ط, ق” harflerinden biri gelmeyen her fethalı râ, iki şekilde de okunur; “مُبَشِّرَاتٍ” gibi.

iv. Fethalı veya dammeli râ harfî, aynı kelimeye lâzimî kesradan ya da sâkin yâ'dan sonra geldiğinde terkîk ile okunur. Kesranın isti'lâ harfiyle gelmesi mümkün iken, sâkin yâ'dan önce ise fetha veya kesra olmalıdır; “الْخَيْرُ”, “لَا ضَيْرَ”, “مِيرَاثٌ”, “بَاسِرَةٌ”, “نَاصِرَةٌ”, “قَطْرَانٍ” gibi.

v. Râ ile kesra arasına, isti'lâ harfleri (ص, ط, ق) dışında sahîh bir sâkin harf geldiğinde Verş râ'yı ince okur; “إِكْرَاءٌ” ve “سِدْرَةٌ” gibi. Zira bu harfler, sükûn sebebiyle kesranın râ üzerindeki etkisini engelleyemez. Bununla birlikte “خ” harfî, hems ve infitâh sıfatları sebebiyle kesranın râ üzerindeki etkisini diğer kalın harfler gibi tamamen ortadan kaldıramaz. Bu sebeple, “إِخْرَاجًا” gibi yerlerde de râ terkîk edilir.⁹²⁰

vi. Lâzimî kesra ve med veya lîn harfî olan sâkin yâ'dan sonra gelen veyahut kesra ile arasına sâkin bir harf giren mansûb tenvînli râ'lar (“نَاصِرًا”, “وَزْرًا”, “خَيْرًا”, “بَصِيرًا”, “تَنْبِيرًا”, “جَزْرًا”, “إِمْرًا”, “سِتْرًا”, “ذِكْرًا”, “وَزْرًا”, “قَطْرِيرًا” gibi) hususunda da ihtilâf vâkidir. Cumhûr, “وَزْرًا”, “ذِكْرًا”, “سِتْرًا”, “إِمْرًا”, “جَزْرًا” ve “صِهْرًا” kelimelerinde tefhîmi tercih ederken, bu altı kelime haricindeki yerlerde, kimi âlim vakfen ve vaslen terkîk ile; kimi tefhîm ile; kimi de vaslda tefhîm vakfta terkîk ile okumuştur.

⁹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93, 98, 103.

⁹¹⁸ Kâdî Abdülfettâh, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/16, 265.

⁹¹⁹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/16-17.

⁹²⁰ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 249.

Ezrak ise, söz konusu râ'ları, vakfen terkîk; vaslen tefhîm, vakfen ve vaslen terkîk, vakfen ve vaslen tefhîm olmak üzere üç farklı vecih ile okur.⁹²¹

vii. Ardından fethalı yâ gelen sâkin râ'ları ("مَرِيْمَ", "قَرِيَةَ" ve "قَرِيَّتَا" gibi) Mekkî ve diğer çoğunluk terkîk ile okumuştur. Dâcûnî (öl. 324/936) ve Dâni gibi âlimler ise, fethalı yâ'yı diğer harflerden ayırt etmezler ve râ'nın tefhîm ile okunmasını gerekli görürler.⁹²² Ezrak'tan ise terkîk vechi nakledilir. İbnü'l-Cezerî, burada doğru olanın tefhîm olduğunu bildirmektedir.⁹²³

viii. "فَاسِرَ", "أَنْ أَسِرَ" ve "فَاسِرَ" kelimelerinde vakf halinde râ'yı, kesranın kelimenin aslından olması sebebiyle bazı kurrâ terkîk ile; bazıları da kıyasa binaen tefhîm ile okumuştur.

ix. Kesra ile arasında sâkin bir isti'lâ harfî bulunan râ'nın ("مِصْرَ" ve "الْقَطْرَ"), sükûnla vakfedilirken tefhîm ve terkîki hususunda ihtilâf edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, "مِصْرَ" lafzı için tefhimi; "الْقَطْرَ" için de terkîki tercih etmiştir.⁹²⁴

x. Bazı özel kelimelerde de ihtilâf olmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- "إِرمَ دَاتِ": Buradaki râ, öncesindeki kesra sebebiyle bazılarınca ince; a'cemî isimde yer aldığı için de bazılarınca kalın okunmuştur.⁹²⁵
- "سِرَاعًا", "ذِرَاعًا", "ذِرَاعِيهِ": Bu kelimelerde râ, kesra sebebiyle terkîk ile; ayn harfî sebebiyle de tefhîm ile okunmuştur.
- "الْمَرْءَ": Râ'nın ardında kesralı hemze olduğu için terkîk ile; kıyasa binaen tefhîm ile okunmuştur. Verş, bu râ'yı terkîk etmektedir.⁹²⁶
- "مِرَاءَ", "أَفْتِرَاءَ", "أَفْتِرَاءَ": Kesra sebebiyle terkîk; hemze sebebiyle tefhîm edilmektedir.
- "طَهْرًا", "تَنْتَصِرَانِ", "السَّاجِرَانِ": Tesniye elifi sebebiyle tefhîm; kesra nedeniyle terkîk edilmiştir.
- "وَعَشِيرَتُكُمْ": Nakle binaen tefhîm ve terkîkle okunmuştur.
- "ذِكْرَكَ", "وَزْرَكَ": Âyet sonlarına uyum için tefhîm ile; kıyasa binaen terkîk ile okunur.
- "كِبْرَهُ", "لَعْبَرَهُ", "جَذْرَكُمْ", "إِجْرَامِي", "وَزْرَ أُخْرَى": Nakle binaen tefhîm ile, kıyas üzere terkîk ile okunmuştur.
- "حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ": İlk râ'nın ardındaki isti'lâ harfî sebebiyle vaslen tefhîm, vakfen terkîk ile ya da vaslen ve vakfen terkîk ile olmak üzere iki vecihle okunmaktadır.

⁹²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/94-96; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 155.

⁹²² Seyyid Rızık et-Tavîl, *Medhal fî 'ulûmi 'l-kirâat* (Mekke-i Mükerrreme: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1305/1985), 224.

⁹²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101-102.

⁹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/105-106; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 245.

⁹²⁵ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 250.

⁹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/102.

- “مَرْفَقًا”: Mîm harfinin zâid ve harekesinin de arizî olduğunu söyleyenler, râ’yı tefhîm ile okumuşlar; kesrayı lâzimî kabul edenler ise kıyasen râ’yı terkîk etmişlerdir.⁹²⁷
- “بِشْرٍ”: Çoğu âlim, ikinci râ’nın kesrası sebebiyle ilk râ’yı terkîk ile okumuş; Ezrak da genel kuralının dışına çıkarak bu râ’yı terkîk etmiştir. Bu kelime ilk râ’yı terkîk edenler vakıf halinde ikinci râ’yı da terkîk ile; ilk râ’yı tefhîm edenler ise vakıf halinde ikinci râ’yı da tefhîm ile okurlar.⁹²⁸
- “الدَّارُ”, “النَّارُ”, “النَّهَارُ” gibi kelimelerde imâle yapanlar, vakf halinde sondaki râ’yı imâle derecesine göre terkîk etmişlerdir. Ancak Verş, beyne beyne şeklinde yaptığı imâleden sonra râ’yı tefhîm etmektedir.⁹²⁹

Bununla birlikte, lâzimî kesra ve sâkin yâ’dan sonra gelen, ayrıca kesra ile arasında sâkin bir harf olan dammeli râ’da da kurrâ arasında ihtilâf vardır; “عَشْرُونَ” ve “وَكَبِيرٌ” gibi. Ezrak ise, bu râ’ları hulf (tefhîm ve terkîk) ile okumuştur.⁹³⁰

Sözün özü, râ harfinin öncesinde ve sonrasında bulunan seslerle kurduğu bağ, onda yapısal bir değişiklik oluşturmaktadır. Bu çerçevede kesra ve yâ ile buluşan râ, ince ve yumuşak bir mahiyet kazanmaktadır. Söz konusu durum, sesler arasındaki uyumun ve telaffuzdaki dengenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

3.3.8. Lâm harfî

Lâm harfî, râ ile aynı mahreci paylaşan; cehr, beyniyye, istifâl ve inhirâf sıfatlarına sahip bir harftir. O da tıpkı râ gibi ince bir harf olduğu halde, bazı durumlarda kalınlaştırmaya maruz kalmaktadır. Ancak râ’dan farklı olarak lâm’da incelik, baskın ve yaygın bir özelliktir. Zira lâm’ın kalın okunması dile ağır gelen bir durumdur ve Arapçada ağır olandan hafif olana yönelme eğilimi vardır. Bu sebeple, kurrâ nazarında bu konu çok itibar görmemiş ve çoğu kırâat eserine dâhil edilmemiştir.

Lâm harfinin kalınlaştırılması, tefhîmle aynı anlama gelen “tağlîz” kavramıyla ifade edilmektedir. Tağlîz (التَّغْلِيزُ), terkîk ve rikkatin (incelik ve yumuşaklık) zıddı olup, sözlükte “kalınlaştırmak, kabalaştırmak, sertleştirmek, dolgunlaştırmak, ağırlaştırmak, pekiştirmek, kuvvetlendirmek”⁹³¹ anlamlarına gelir. Tesmîn (التَّسْمِينُ) de aynı manayı ifade eder.

⁹²⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/107.

⁹²⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/106-107.

⁹²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/106.

⁹³⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/96-100.

⁹³¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “ğlz”, 4/398; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğlz”, 7/449.

Lâm harfinin tağlîzi, mahrecinin bir miktar geriye çekilerek ıt bâk harflerinin mahrecine yaklaştırılması ve sesin daha dolgun çıkarılması suretiyle gerçekleşir. Bu bağlamda râ ve lâm harflerinde görülen tefhîm ve tağlîz, inhirâf sıfatıyla ilişkilidir; zira her ikisinde de dilin düz bir şekilde geriye doğru meyli söz konusudur.

Lâm-ı müğalleza, üzerinde ittifak edilen ve hakkında ihtilâf bulunan lâm şeklinde iki kısma ayrılmaktadır:

a. Üzerinde ittifak bulunan lâm: Yüce Allah'ın ismini telaffuz ederken, fehâmet ve celâletine dikkat çekme (tazim) amacıyla tağlîz edilen lafza-i celâlin lâm'ıdır.⁹³² Bu bağlamda, fetha veya dammeden sonra ve ibtidâ durumunda (arizî fethadan sonra) “الله” kelimesinin lâm'ı (ikinci lâm) kalınlaştırılarak okunur. Bununla birlikte, Verş'in Ezrak tarîkine göre terkîk edilen fethalı ve dammeli râ'nın ardından gelmişse, bu lâm yine ittifakla tağlîz edilir; “أَعْيَرَ”, “أَفْعَيْرَ اللهُ”, “وَلَذَكَرُ اللهُ”, “وَلَيُبَيِّنُ اللهُ” gibi.⁹³³ Ayrıca, Şücâ' tarikine göre Ebû Amr'ın ve Ravh rivâyetine göre Ya'kûb'un, öncesinde damme veya fetha bulunan “الله” lafzındaki lâma dair terkîk vecihleri de bulunmaktadır.⁹³⁴ Ancak İbnü'l-Cezerî, bu kırâatin şaz olduğunu belirtmiştir.⁹³⁵

Buna karşılık lafza-i celâlin lâm'ı, lâzımî veya ârizî kesradan sonra geldiğinde, telaffuzda kolaylık ve akıcılık sağlamak amacıyla ittifakla ince okunur; “بِسْمِ اللهِ”, “بِاتَّقِ اللهُ”, “بِاتَّقِ اللهُ” ve “بِسْمِ اللهِ” gibi. Zira kesra halinde dilin alt konumdan ani şekilde yükselerek tağlîze yönelmesi zordur.⁹³⁶ Ayrıca “اللَّهُمَّ” lafzı da aynı hükme tabidir.

b. Tağlîz edilmesinde ihtilâf edilen lâm: Bir kelimede “ص, ط, ظ” harflerinden sonra gelen ve bu harflerin etkisiyle değişime uğrayan lâm harfidir. Bu harfin kalınlaştırılması, Mısırlıların Nâfi' kırâati Verş rivâyetine nispet ettikleri bir uygulamadır. Bu uygulama için lâm'ın fethalı olması ve tağlîzine sebep olan harfin de fethalı veya sâkin bulunması şarttır. Ayrıca bu harflerin şeddeli veya medli olması da mümkündür. Örneğin, “مُفَصَّلًا”, “الصَّلَاةُ”, “مَطْلَعٌ”, “طَالٌ”, “طَلَعٌ”, “فَصَالًا”, “صَلْبَةٌ”, “يُوصَلُ”, “فَيُظَلَّلُنَّ”, “وُظِّلْنَا”, “أَظْلَمُ”, “ظَلَمُوا”, “الطَّلَاقُ”, “مَطْلَعٌ”, “طَالٌ”, “طَلَعٌ”, “فَصَالًا”, “صَلْبَةٌ”, “يُوصَلُ” gibi. Ezrak tarîkiyle Verş, bütün bu yerlerde lâm'ı tağlîz ile okumuştur. Ancak vakf halinde ve “سَيَصْلَى” gibi imâle yapılan yerlerde bulunan lâm'ları hulf ile tağlîz etmiştir.⁹³⁷

Bu çerçevede, konuya dair tafsîlî hükümler şu şekilde sıralanabilir:

⁹³² Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 120.

⁹³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/115, 117.

⁹³⁴ Ehvâzî, *el-Vecîz*, 77; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 155.

⁹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 141.

⁹³⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/219; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/115; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 135; Tavîl, *Medhal*, 226; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 241-242.

⁹³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/111-112; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 157.

i. Âyet ortalarında veya sonlarında imâle elifiyle birlikte gelen lâm harfinde ihtilâf söz konusudur. Buna göre, âyet sonlarında gelen “وَلَا صَلَّى”، “فَصَلَّى” ve “إِذَا صَلَّى” kelimelerinde, diğer fâsılalarla ses uyumu oluşması açısından genellikle terkîk tercih edilmiştir. “يَصَلَّى النَّارَ”، “مُصَلَّى” gibi âyet ortasında gelen lâm’lar ise, tağlîz edilerek okunmuştur.

ii. “صَلَّى” gibi kelime sonundaki lâm’ların vakf halinde tağlîzi ile “صَلَّى” kelimesindeki ilk lâm’ın tağlîzi hususu da ihtilâflıdır. Ezrak, bu lâm’ları tağlîz vechi mukaddem olmak üzere hulf ile okumuştur.

iii. “أَخْلَصُوا”، “أَخْلَصُوا”، “أَخْلَصُوا”، “أَخْلَصُوا”، “أَخْلَصُوا” ve “أَخْلَصُوا” örneklerindeki gibi, ikincisi itbâk sıfatına sahip olan iki isti’lâ harfi arasında bulunan lâm, bazılarınca tağlîz edilmiştir.

iv. Öte yandan, sâkin “ض” ve “ظ” harflerinden sonra gelen dammeli lâm’ın (“مُظْلَمًا” ve “فَضَّلَ اللَّهُ” gibi) tağlîz ve terkîki de kural dışı bir ihtilâf olarak görülmektedir.

v. “تَلَّى”، “وَلَيْتَلَفَ”، “فَاخْلَطَ”، “تَلَّى” kelimelerinde sonraki kalın harften dolayı; “تَلَّى” kelimesinde ise tamamen aslın dışına çıkılarak rivâyete binaen tağlîz uygulayanlar olmuştur.

vi. Sûsî’ye göre lafzatullah, imâle edilen bir râ harfinden sonra gelirse (“نَرَى اللَّهَ”، “وَسَيَرَى اللَّهَ” gibi), bu lafızdaki lâm’ın tağlîz ve terkîki câiz olur. Burada tefhîm edenlere göre, lam’dan önce tam bir kesra; terkîk edenlere göre ise lam’dan önce tam bir fetha yoktur.⁹³⁸

vii. Ayrıca “الم”، “المر” gibi mukatta’a harflerde bulunan lâm harfinin kalın mı ince mi okunması gerektiği hususu da ihtilâflıdır. Bu harfin ince okunması gerektiğine dair Künbul ve İbn Zekvân’dan rivâyet bulunmaktadır. Hamza ise bu lâm’ları medli ve kalın okumaktadır.⁹³⁹

Sözün özü tağlîz, lafzî ve manevî gerekçelerle lâm’ın aslına âriz olan bir özelliktir. Bu uygulamanın lafzî gerekçesi, harfler arası uyumun sağlanması⁹⁴⁰ ve lâm’ın öncesindeki kalın harfe yaklaştırılması suretiyle her iki harfin dilin tek bir yükselişiyle telaffuz edilmesidir.⁹⁴¹ Manevî gerekçesi ise, lafza-i celâli tazim olarak ifade edilmiştir. Tağlîzin bu yönü, sesteki mana derinliğini aşikâr kılmaktadır.

3.3.9. Sâd harfi

Kendisinde hems, rihvet, safîr, isti’lâ ve itbâk sıfatı bulunan sâd (ص) harfi, kimi kurrâ tarafından zây (ز) harfinin kokusu verilerek (işmâm ile)⁹⁴² okunmaktadır. Zira zây, sâd harfiyle kardeşlik (aynı mahreci paylaşma) ve benzerlik (safîr sıfatı) bağına sahip olan, cehr sıfatlı ince

⁹³⁸ Konuyla ilgili bilgi için bk. İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 156-158; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 261-264; İbnü’l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/114-116; Tavîl, *Medhal*, 226-228; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 169-171.

⁹³⁹ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 158.

⁹⁴⁰ Abdülvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûdih*, 120.

⁹⁴¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1/219.

⁹⁴² İshmâm konusu, ileride ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

bir harftir. İşmâm halinde sâd'ın telaffuzuna zây sesi de katılır; böylece hems kaynaklı zayıflık giderilir ve cehr, itbâk ve safir sıfatlarını bünyesinde toplayan daha güçlü mürekkeb bir ses ortaya çıkar.

Bu çerçevede Hamza'nın birinci râvîsi Halef, Kur'ân'da geçen tüm “الصِّراط” ve “ال” takısız “صِّراط” kelimelerinde sâd harfini işmam ile okurken; ikinci râvîsi Hallâd ise yalnızca Fâtîha sûresindeki “الصِّراط” kelimesinde hulf ile işmâm uygulamıştır. Böylece sâd harfi ile sonrasında gelen “ط” harfi arasında cehr yönünden fonetik bir uyum sağlanmaktadır.⁹⁴³

Bu sebeple sâd harfinden sonra dâl harfi geldiğinde (“أَصْدَقَ”, “يَصْدُرُ”, “تَصْدِيقَ”) Hamza, Kisâî, Halef ve Ruveys (hulf ile) sâd harfinde işmâm yapmışlardır.⁹⁴⁴ Böylece sâd, dâl harfinin cehr sıfatına uyum sağlamaktadır.

Sonuç olarak, çalışmanın bu bölümünde Arapçadaki ünsüz harflerin komşu seslerle etkileşiminden doğan fonetik değişimler, kırâat farklılıkları çerçevesinde ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Kırâat farklılıklarının incelenmesi, gerek Kur'ân lafızlarının doğru telaffuzunu temin etmek gerekse kırâatlerin rivâyet zincirlerindeki ses temelli tercihleri kavramak ve bu tercihlere mebni olan fonetik ve fonemik zenginliğe tanık olmak bakımından önem arz etmektedir.

Bundan sonraki aşamada ise kırâat farklılıklarının bir diğer boyutunu teşkil eden ünlü seslerdeki niteliksel ve niceliksel değişimler incelenecektir. Bu bağlamda, Arapçanın hareke sistemi içinde gerçekleşen bu değişimlerin kırâatlere yansımaları, kurrânın rivâyet tercihleri doğrultusunda değerlendirilecektir. Böylece ses değişimlerinin kırâat farklılıklarına etkisi, hem harf hem de hareke düzeyinde bütüncül bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.

3.3. Harekelere Dair Fonetik Uygulamalar

Arap dilinin ses yapısında ünlü (sâit/zâib) fonemler; yani harekeler, kelimenin anlamını ve kırâatlerdeki telaffuz inceliklerini doğrudan etkileyen temel unsurlardandır. Zira harekeler, lafzın hem tecvîdine hem i'râbına hem de manasına yön verir. Kırâat imamlarının okuyuş farklılıkları incelendiğinde, bu farklılıkların önemli bir kısmının hareke temelli olduğu görülür.

Çalışmanın bu kısmında, terkip halinde harekelere ilişkin fonetik değişimler ve bu değişimlerin kırâat farklılıkları bağlamında pratiğe yansımaları ele alınacaktır. Bu amaçla, söz konusu değişimler, niteliksel ve niceliksel ölçütlere göre sınıflandırılacaktır.

⁹⁴³ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/306-307; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/78; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 188.

⁹⁴⁴ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/309; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/293, 369.

3.3.1. Niteliksel uygulamalar

Arapçadaki ünlü fonemler, aslî ve fer‘î (türevsel) harekeler olmak üzere iki gruba ayrılır. Aslî harekeler; fetha (nasb), kesra (hafđ, cer) ve damme (raf‘) olmak üzere kısa ünlüler ile elif, vâv ve yâ med harflerinden oluşan uzun ünlülerden ibarettir. Aslî harekelerin farklı telaffuz biçimleri olarak değerlendirilen fer‘î harekeler ise, kırâat ilminde belirli fonetik ortam ve ses dizimlerinde ortaya çıkan, lehçe ve rivâyet unsurlarına dayanan özel bir görünüm arz eder. Nitekim İbn Cinnî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bil ki, harfler arasında görülen yakınlık ve etkileşim, harekelerde de ortaya çıkar. Öyle ki, fetha sesini kesra veya damme ile karışmış veya bu harekelere biraz yakınlaşmış bulabilirsin. Aynı şekilde kesranın bir miktar dammeye; dammenin de bir miktar kesraya karıştığını görebilirsin.”⁹⁴⁵

Fer‘î harekeler, işmâm şeklinde mürekkeb (bileşik) veya imâle şeklinde daha basit bir yapıda ortaya çıkabilir. Bu kapsamda söz konusu uygulamalar şu şekilde tasnif edilmektedir:

3.3.1.1. İşmâm

Kelime anlamı “koklatmak, yaklaştırmak” olan işmâm (الإشْمَام), “شَمَّ” kökünden türetilen “أَشَمَّ” fiilinin mastarı olup, mecazen “sâkin bir harfe hareke kokusu vermek” anlamında kullanılır.⁹⁴⁶ Kırâat âlimlerinin ıstılahında ise niteliksel ve niceliksel boyutlar içeren bir kavramdır.

Niceliksel açıdan işmâm, vakfen veya vaslen sükûn hâlindeki bir harfin dammesine, ses çıkarmaksızın yalnızca dudakları öne toplamak suretiyle işaret etmektir. Bununla birlikte kavram, bazen feth ile beyne sesi arasındaki taklîl, bazen harekeyi sükûn ile hareke arasında ihfâ etmek (ravm), bazen de sıla olmaksızın hâ-i kinâyeyi damme veya kesra ile okumak anlamlarında da kullanılmaktadır.

Niteliksel açıdan ise işmâm, bir harfin veya harekenin başka bir harf veya hareke sesine yaklaştırılarak onunla karıştırılmasıdır. Örneğin “صِرَاطُ/الصِّرَاطُ” lafzındaki “ص” harfinin “ز” harfine yaklaştırılıp, iki sesin karışımı niteliğinde olan bir sesle telaffuz edilmesi gibi.⁹⁴⁷ Nitekim bu konu, daha önce ibdâl ve sâd harfi başlıkları altında zikredilmiştir.

Bu bağlamda, bir harekeye başka bir harekenin “koklatılması” şeklinde tanımlanan işmâm, mürekkeb yapıda fer‘î bir harekeyi ifade eder. Modern fonetikte “çift (ikili) ünlü” olarak değerlendirilen bu yapı, telaffuz sırasında tınısı değişerek başka bir sese yönelen ünlü niteliği

⁹⁴⁵ İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i-râb*, 1/67.

⁹⁴⁶ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “şmm”, 11/199; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “şmm”, 12/325-326.

⁹⁴⁷ Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 80-83; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 43-45.

taşır.⁹⁴⁸ Bu işmâm türü, Arapçada sülâsî ecvef fiillerin meçhûl mâzi sîgasında görülmektedir. Bunlar, “قِيلَ”, “جِيءَ”, “جِيلَ”, “سَيِّقَ”, “سَيِّئَ”, “غِيضَ” olmak üzere altı kelimedir. “غِيضَ” ve “جِيءَ” kelimelerinde ortadaki harfin aslı yâ; diğerlerinde ise vâv’dır. Aslı dammeli olan bu fiillerde orta harfin harekesi ilk harfe nakledilmiş, böylece ilk harf kesralanmış; ardından ikinci harf sâkin kılınmış ve vâv da önceki harekeye uyum için yâ’ya çevrilmiştir.⁹⁴⁹

Bu bağlamda işmâmın amacı, dildeki aslî yapıyı korumaktır. Bu şekilde fiilin meçhul yapıda olduğu ibraz edilir ve böylece anlam daha da belirginleşir. Nitekim kurrâdan Hişâm, Kisâî ve Ruveys, söz konusu fiillerde işmâm uygulamaktadır.⁹⁵⁰ İşmâmın icrasında ilk harfe takdir edilen dammenin, dudaklar toplanarak sadece kokusu hissettirilir; yani hafif bir damme sesi duyulur ve hemen ardından kesra telaffuz edilir. Böylece kesra sesi, başlangıçta az da olsa damme sesinden bir iz taşır.⁹⁵¹

3.3.1.2. İmâle

İmâle (الإمالة), “مِيلَ” kökünden türetilmiş if’âl bâbında bir mastar olup “yöneltmek, meylettirmek, eğmek, yaklaştırmak, saptırmak” anlamlarına gelir.⁹⁵² İstilahî olarak, fetha sesinin kesraya; elif harfinin de yâ’ya yaklaştırılmasıdır.⁹⁵³ Zira fetha, elifin; kesra da yâ’nın kısa hali olarak kabul edilir.

İmâlenin karşıtı ise, feth’tir. Feth, elifi kesraya doğru eğmeden, halis bir fethaya iliştirerek ve ağzı açarak telaffuz etmektir.⁹⁵⁴ Bu duruma “tefhîm” veya “nasb” diyenler de olmuştur. Feth, ağzın açıklık ölçüsüne göre feth-i şedîd ve feth-i mütevassıt şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Feth-i şedîd, ağzın son dereceye kadar açılmasıyla icra edilen telaffuz şeklidir. Bu tür bir eda (tefhîm-i mahd), Kur’ân için hoş karşılanmamış ve itibar görmemiştir. Ancak Horasan ve Mâverâünnehir halkı, dillerine yerleşen bu telaffuz şeklini Kur’an kırâatine de

⁹⁴⁸ Akdağ, *Kur’ân Dilinin Fonetik Yapısı*, 132.

⁹⁴⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/230.

⁹⁵⁰ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 127; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/230; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/208; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/226.

⁹⁵¹ Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed el-Mâlikî, *ed-Dürri’n-nesîr ve’l-’azbü’n-nemîr*, thk. Ahmed Abdullâh el-Mukrî (Cidde: Dâru’l-Fünûn, 1411/1990), 4/209-210.

⁹⁵² Cevherî, “myl”, 5/1822-1823; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “myl”, 2/237; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “myl”, 11/636-637.

⁹⁵³ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 115; Mâlikî, *ed-Dürri’n-nesîr*, 3/154; Dabbâ’, *el-İdâe*, 28.

⁹⁵⁴ İbnü’t-Tahhân Ebü’l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbilî, *Mürşidü’l-kâri’ ilâ tahkîki me’âlimi’l-mekâri*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü’s-Sahâbe, 1428/2007), 71; Dabbâ’, *el-İdâe*, 28.

yansıtmışlardır.⁹⁵⁵ Feth-i mütevassıt ise, ağzın orta seviyede açılmasıyla ortaya çıkan ve feth-i şedîd ile imâle-i mütevassıt arasında yer alan telaffuz şeklidir. Bu tarz, feth ehli kurrânın benimsediği eda biçimidir.⁹⁵⁶

İmâle, fiillerde isimlere göre daha güçlüdür; zira fiiller tasrîf (çekim) yönünden değişime elverişlidir. Buna karşılık harflerde imâle daha zayıftır; zira harfler anlam bakımından sabit olup değişime kapalıdır. Bu sebeple harflerde imâle kullanımı oldukça sınırlıdır.⁹⁵⁷

Haddizatında feth (mütevassıt) ve imâle, Araplarda yaygın iki ayrı lehçe olarak değerlendirilmiştir. Buna göre feth, Hicazlıların; imâle ise Necid halkının, yani Temîm, Esed ve Kays kabilelerinin dil özelliğidir. Her iki kullanım da sahîh kabul edilmiş ve yedi harf kapsamında Kur’ân’da yer almıştır. Bununla birlikte feth, yaygınlığı ve sürekliliği sebebiyle cumhura göre “asıl”; imâle ise belirli sebeplere bağlı fer’î bir eda olarak görülmüştür.⁹⁵⁸ Ancak bazı âlimler imâleyi asıl kabul eden bir yaklaşım da benimsemiştir.⁹⁵⁹

3.3.1.2.1. İmâlenin çeşitleri

İmâle iki çeşittir:

a. İmâle-i kübrâ: Fethadan kesraya, eliften yâ’ya eğilimin fazlaca olması; yani fethanın neredeyse tamamen kesraya (i sesine), elifin de tamamen yâ’ya dönmesi gibidir. Bu tür imâle, “mutlak imâle” olarak bilinir ve “البَطْحُ (bath)” veya “الإِضْجَاعُ (ıdcâ’)” gibi isimlerle de anılır. Ayrıca kesraya benzerliğini göz önüne alan mütekaddim âlimlerce, “imâle-i kesrâ”, “imâle-i şedîde”, “imâle-i mahda”, “imâle-i hâlise” ve “imâle-i tâtme” gibi adlarla da ifade edilmiştir.

b. İmâle-i suğrâ: Fethanın kesraya hafifçe yaklaştırılması olup, feth-i mütevassıt ile mutlak imâle (imâle-i kübrâ) arasında yer alan (e sesine yakın) bir telaffuzu ifade eder. Bu nedenle kurrâ, bu tür imâle için “taklîl”, “beyne beyne (beyne’l-lafzayn)”, “taltîf” veya “imâle-i mütevassıta” gibi terimler kullanmıştır.⁹⁶⁰

⁹⁵⁵ İbn Cinnî, feth-i şedîd’i elifin vâv harfine meyletmesi; yani, elif ile vâv arasındaki ses olarak tanımlamış ve bu telaffuzun “الصلوة”, “الزكوة” veya “الحياة” biçiminde vâv ile yazıya yansıdığını ifade etmiştir. Buna karşılık, imâlede elifin yâ’ya meyletmesi nedeniyle, “وَالضُّحَى” veya “أُوحَى” gibi bazı kelimelerde elifin yâ ile yazıldığını belirtmiştir. bk. İbn Cinnî, *Sirru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/64.

⁹⁵⁶ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 204; Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 3/155-156; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-beşer*, 102.

⁹⁵⁷ Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-beşer*, 102.

⁹⁵⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/168; Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 3/156..

⁹⁵⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31-32; Nîrbânî, *el-Cevâ nibü’s-savtiyye*, 182-183.

⁹⁶⁰ İbnü’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kâri*, 73; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/563; Dabbâ, *el-İdâe*, 28.

- Ebû Amr, istisnâî olarak Nisâ sûresi 36. âyetteki “الْجَارَ” kelimesini hulf ile; Tevbe sûresi 40. âyetteki “الْغَارَ” kelimesini ise hulfsüz şekilde feth ile okumuştur.
- Kisâî’nin râvîsi Ebü’l-Hâris, “الْأَبْرَارَ”, “الْقَرَارَ” gibi yalnızca mükerrer râ olan kelimelerde imâle yapmış, diğerlerinde feth ile okumuştur.
- Verş, bu kelimelerde taklîl uygulamış, “الْجَارَ” kelimesinde ihtilâf etmiştir.
- Hamza, râ’nın tekrar ettiği kelimelerde, “الْقَهَّارَ” ve “دَارَ الْبَوَارَ” kelimelerinde; İbn Zekvân, yalnızca “إِلَى جَمَارِكَ” ve “الْجَمَارَ” kelimelerinde hulf ile imâle yapmıştır.
- “هَارَ” kelimesini ise Ebû Bekir Şu‘be, Ebû Amr, Kisâî hulfsüz; Kâlûn ve İbn Zekvân ise hulf ile imâle yapmışlardır.⁹⁶⁵

Elif-i mümâleden sonra gelen râ’nın kesrası binâî (yapısal) ise ve kök fiilin sonunda yer alıyorsa, ardından yâ harfinin gelmesi halinde bu râ imâle edilir. Örneğin, “الْكَافِرِينَ”, “جَبَّارِينَ”, “الْأَنْصَارِي” gibi. Bu tür kelimelerde Ebû Amr ve Kisâî imâle; Verş taklîl, diğerleri ise feth uygulamıştır. “كَافِرًا” kelimesinde Ebû Amr (Dûrî) ve Kisâî hulf ile imâle uygularken, “كَافِرَةً” kelimesinde imâle yapan olmamıştır.

Kesralı râ’nın kök fiilin ortasında yer aldığı “بَارِكُكُمْ”, “الْبَارِئُ”, “سَارِعُوا”, “يُسَارِعُونَ”, “يُسَارِعُونَ” ve “الْجَوَارَ” lafızlarında; ayrıca “الْبَارِئُ”, “يُورِي”, “فَأَوَارِي”, “فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ” kelimelerinde Dûrî rivâyetiyle Kisâî imâle yapmış; “مَشَارِبُ” kelimesini ise yalnızca Hişâm imâle ile okumuştur.⁹⁶⁶

ii. Râ harfi içermeyen kısımda elif, sonrasındaki kesra sebebiyle imâle edilmektedir. Bu bağlamda, “أَدَانِيَهُمْ”, “أَدَانِيَا”, “طُعْيَانِيَهُمْ” kelimelerini Kisâî’nin râvîsi Dûrî imâle ile okur. İbn Âmir’in râvîsi Hişâm ise “عَابِدُونَ”, “عَابِدٌ”, “عَابِدِينَ”, “أَنْبِيَاءُ” kelimelerinde hulf ile imâle yapar. Mecrûr “النَّاسِ” kelimesini her geçtiği yerde Ebû Amr (Dûrî) imâleli okurken, “أَتَيْكَ” kelimesindeki hemzede Hamza’nın râvîsi Halef hulfsüz; Hallâd hulf ile imâle yapmışlardır.⁹⁶⁷

c. Kelimenin aslını gösterme çabası: Buna göre imâlenin bir diğer sebebi, elif’in imâle edilerek kelimenin aslındaki yâ harfini öne çıkarmaktır. Söz konusu elif (elif-i mümâle) isimlerde ya da fiillerde bulunabilir. Bu elifin aslı, vâv ya da yâ olabilir. Elifin vâv’dan mı yoksa yâ’dan mı dönüştüğünü saptayabilmek için de şu yöntem uygulanabilir: İsimlerde, kelimenin tesniye veya cemi’sine; fiillerde mütekellim ve muhâtab formuna ya da mastara bakılabilir. Eğer vâv çıkıyorsa, elifin aslı vâv; yâ çıkıyorsa elifin aslı yâ’dır.⁹⁶⁸

i. İsimlerde elif-i mümâle: Söz konusu isimler sülâsî (üç harfli) veya mezîd (üçten daha fazla harfli) olabilir. Mezîdler ise ya tekildir ya da çoğuldur. Sülâsî isimlerde elif’in aslı vâv ise

⁹⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/170; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 117.

⁹⁶⁶ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 118-119.

⁹⁶⁷ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 120.

⁹⁶⁸ Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 2/684; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-beşer*, 103.

ittifakla feth yapılır, ancak “الرَّبَّاءُ”, “الصُّحَّى” ve “وَضُّحَاهَا” kelimeleri istisna edilmiştir.⁹⁶⁹ Aslı yâ olanlar ise imâleye konu olur ve söz konusu isimler iki kalıpta gelir:

- “فَعْلٌ”: Bu kalıptaki isimlerin sonunda te’nîs tâ’sı bulunmaz; “الْهَوَى”, “الْعَمَى”, “لِفَتَّاهُ” gibi.
- “فُعْلَةٌ / فُعْلٌ”: Bu kalıpta te’nîs tâ’sı da olabilir; “الْهَدَى”, “الْعَلَى”, “هَذَاهُمْ”, “تُقَاتِهِ”, “تُقَاتِيهِ” gibi.

Mezîd isimler tekil ise şu beş kalıpta bulunur:

- “مُفْعَلَةٌ / مَفْعَلٌ”: “الْمَوْلَى”, “مَوْلَاكُمْ”, “الْمَأْوَى”, “مَنْوَاهُ”, “مَحْيَايَ”, “مَنْئَى”, “مَجْرَاهَا”, “الْمَرْعَى”, “مَرْضَاتِي”, “مَرْضَاتِهَا”, “مَرْعَاهَا” gibi.
- “مُفْعَلَةٌ / مَفْعَلٌ”: “مَرْسَاهَا”, “مَجْرَاهَا” (mîm’i dammeli okuyanlara göre), “مَرْجَاهُ” gibi.
- “فَوْعَلَةٌ”: Her geçtiği yerde “التَّوْرَةَ”.
- “مُنْتَهَاهَا”, “الْمُنْتَهَى”: “مُنْتَهَاهَا” gibi.
- “أَشْقَاهَا”, “الْأَعْمَى”, “أَبْقَى”, “أَزْكَى”, “أَدْنَى”: “أَفْعَلٌ” gibi.

Mezîd isimler çoğul olarak şu üç kalıpta gelir:

- “فَعَالٌ”: “حَطَّايَاكُمْ”, “حَطَّايَانَا” gibi.
- “فَعَالَى”: “الْأَيَّامَى”, “الْيَتَامَى”, “النَّصَارَى” gibi.
- “فَوَاعِلٌ”: “الْحَوَايَا” gibi.⁹⁷⁰

Mezkûr kalıplardaki tüm lafızlarda Hamza, Kisâî ve Halef imâle-i kübrâ yaparlar.⁹⁷¹ Hafs, yalnızca Hûd sûresindeki “مَجْرَاهَا” kelimesinde onlara muvafakat eder ve mîm harfini de yine onlar gibi fethalı okur. Ebû Bekir Şu’be ise sadece “أَعْمَى” lafzında imâle yapmaktadır.

Bununla birlikte, yâ’dan dönüşmemiş olan, kökü hakkında ihtilâf bulunan veya zâid münkalib eliflerde imâle yapılmamıştır. Bu çerçevede Hamza, şu kelimelerde imâleden vazgeçerek feth ile okumaktadır: “تُقَاتِيهِ”, “مَحْيَاهُمْ”, “مَرْضَاتِي”, “مَرْضَاتِهَا”, “حَطَّايَا”. Ayrıca, Kisâî’nin râvîsi Ebû’l-Hâris, feth konusunda “هَذَايَ”, “مَحْيَايَ” ve “مَنْوَايَ” kelimelerinde ona muvafakat etmiştir. Hamza ise “التَّوْرَةَ” kelimesini hulf (imâle ve taklîl) ile okumaktadır.

Ebû Amr, “التَّوْرَةَ” ve “أَعْمَى” kelimelerini ve içerisinde râ harfi bulunan lafızları imâle etmektedir. Râ’sız kelimeleri de taklîl ile okur; ancak diğerlerinde feth’i tercih eder. İbn Zekvan ise yalnızca “التَّوْرَةَ” kelimesini imâle eder; Kâlûn, bu kelimeyi hulf ile (feth ve taklîl) okur. Verş de söz konusu kelimeleri taklîl ile okumaktadır; ancak sûrede âyet sonu elifle bitiyorsa ve içerisinde râ harfi de yoksa, feth yapmıştır.

⁹⁶⁹ Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/683.

⁹⁷⁰ Dâni, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/685-687; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 122-123.

⁹⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35; Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i’l-beşer*, 103.

Elifin izâfet yâ'sından dönüştüğü üç kelime vardır: “يَا وَيْلَتَى”, “يَا أَسْفَى” ve “يَا حَسْرَتَى”. Dûrî (Ebû Amr), bunlardan “يَا وَيْلَتَى” ve “يَا حَسْرَتَى” kelimelerini imâle ile; “يَا أَسْفَى” lafzını ise feth ile okumuştur. Hamza, Kisâî ve Halef ise üçünde de imâle yapar.⁹⁷²

ii. Fiillerde elif-i mûmâle: Bu elif, yâ'dan dönüşen (münkalib), yani aslı yâ olan eliftir. Elifin aslı vâv olduğunda ise imâle yapılmaz; istisna olarak “زَكَى”, “نَحَاها”, “تَلَاها”, “طَحَاها” ve “سَجَى” fiillerinde ihtilâf edilmiştir.⁹⁷³

Söz konusu fiiller de mâzî veya muzâri‘ yapıda olabilir. Mâzî fiiller, sülâsî (üç harfli) veya mezîd (üçten fazla harfli) yapıda gelebilir. Bu bağlamda, elif’in lâmü’l-fiil olarak geldiği sülâsî fiiller için “أَبَى”, “قَضَى”, “كَفَى”, “هَدَى”, “رَمَى”, “طَغَى”, “عَسَى” örnekleri zikredilebilir.

Mezîd fiillerde ise şu yedi kalıp vardır; bu fiiller zamirle de birleşse yine imâle yapılır:

- “أَلْفَى”, “أَوْحَى”, “أَرَاكُهُمْ”, “أَدْرَاكَ”, “أَتَاكُمْ”, “أَحْيَا”: “أَفْعَلَ” gibi.
- “دَسَّاهَا”, “صَلَّى”, “تَجَاهُمْ”, “وَصَّاكُمْ”, “وَفَّى”, “فَسَّوَاهُمْ”: “فَعَّلَ” gibi.
- “تَلَفَى”, “تَزَكَّى”, “فَتَدَلَّى”, “تَوَلَّى”: “تَفَعَّلَ” gibi.
- “اجْتَبَاهُ”, “اعْتَدَى”, “ارْتَضَى”, “اهْتَدَى”: “افْتَعَلَ” gibi.
- “اسْتَنْغَى”, “اسْتَهْوَاهُ”, “اسْتَسْقَاهُ”, “اسْتَسْقَى”: “اسْتَفْعَلَ” gibi.
- “نَادَانَا”, “سَاوَى”, “نَادَى”, “نَادَاهُ”: “فَاعَلَ” gibi.
- “تَرَاءَى”, “فَتَعَاطَى”, “تَعَالَى”: “تَفَاعَلَ” gibi.⁹⁷⁴

Elif-i mûmâle bulunan muzâri‘ fiiller ise, malum ve meçhul yapıda olabilir. Buna, ma‘lûm yapıdaki “يَزَكَّى”, “تَنْسَأُكُمْ”, “تَفْعَلُ”, “تَرْضَى”, “تَهْوَى”, “تَرَاهُ”, “أَسَى”, “أَنْهَأُكُمْ”, “أَرَانِي” kalıbında “يُزَكِّي”, “يُنْشِئُكُمْ”, “يُفْعَلُ”, “يَرْضَى”, “يَهْوَى”, “يَرَاهُ”, “يُؤَيِّتُ”, “يُلْقَاهَا”, “يُؤَحَى”, “أَنْ يُؤَيِّتُ” fiilleri ile meçhul yapıdaki “يُؤَيِّتُ”, “يُلْقَاهَا”, “يُؤَحَى”, “يُؤَيِّتُ” fiilleri örnek olarak verilebilir.

Kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef, bu fiillerin tamamında imâle yapmıştır. Ancak Hamza, mâzî fiillerden “وَقَدْ هَدَانِ”, “أَنْسَانِيهِ”, “أَوْصَانِي”, “أَتَانِي” lafızları ile “الْحَيَاةِ” kelimesiyle ilgili olan ve و ile atıf yapılmamış fiilleri (“أَحْيَاكُمْ”, “أَحْيَا بِهِ”, “نَتَمَّ أَحْيَاكُمْ”) feth ile okumuştur. “هَدَانِي” kelimesini hulf ile okumuş; “تَوَفَّاهُ”, “اسْتَهْوَاهُ”, “تَوَفَّاهُ” fiillerinde ise tek başına imâle etmiştir.⁹⁷⁵

“أَدْرَاكَ” ve “أَدْرَاكُم” kelimelerinde Ebû Bekr Şu‘be, Ebû Amr ve İbn Zekvân da (hulf ile) imâlecilere muvafakat etmiştir. Haddizatında Ebû Amr, eliften önce râ bulunan her yerde imâle

⁹⁷² İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 122-124.

⁹⁷³ Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 2/683.

⁹⁷⁴ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 128-130.

⁹⁷⁵ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 126-127.

yapmış, âyet sonlarında ise taklîli tercih etmiştir. Verş (Ezrak) ise mezkûr tüm fiilleri taklîl ile okumakta; İsbehanî ise feth vechini tercih etmektedir.⁹⁷⁶

Öte yandan, elif'in aslına işaret amacıyla, aynü'l-fiil konumunda yer aldığı mâzî kipindeki on fiilde imâle söz konusudur. Bunlar: “زَانَ”, “زَادَ”, “زَاغَ”, “ضَاقَ”, “حَاقَ”, “خَابَ”, “خَابَ”, “حَاقَ”, “ضَاقَ” ve “خَافَ” fiilleridir. Bunlardan yalnızca “خَافَ” fiilinde elif'in aslı vâv'dır ve fiildeki kesra (خَوْفَ) imâleye sebep olmuştur.⁹⁷⁷ Hamza, bu fiillerde ve bunların çekimli hallerinde (“فَرَّادَهُمْ”, “ضَاقَتْ”, “زَاغُوا” gibi) imâle ile okur. Kisâî ve Ebû Bekir Şu'be yalnızca “بَلَّ” “زَانَ” lafzında; İbn Zekvân nerede geçerse geçsin “جَاءَ” ve “شَاءَ” kelimelerinde ve Bakara sûresindeki “فَرَّادَهُمْ” ifadesinde imâle yapmıştır. Buna karşılık, kurrânın tamamı müennes olan “زَاغَتْ” kelimesini ve mezkûr on fiilin muzâri' formunu feth ile okumuşlardır.⁹⁷⁸

d. Elif-i münkalibe'ye benzerlik: Aslı yâ olmadığı halde yâ şeklinde yazılan müenneslik elifi, bu benzerlikten dolayı imâleye maruz kalmaktadır. Bu elif, “فُعْلَى”, “فُعْلَى”, “فُعْلَى” ve “فُعْلَى” kalıplarında bulunur. “فُعْلَى” ve “فُعْلَى” kalıplarında yer alan elif, bazen ilhâk için de gelebilir. Örneklendirmek gerekirse:

- “أَتَى”, “يَحْيَى”, “نَجَاحُكُمْ”, “سَتَى”, “التَّقْوَى”, “المَوْتَى”: “فُعْلَى” gibi.
- “الشَّعْرَى”, “ذِكْرَى”, “ضَبْرَى”, “عَيْسَى”, “إِخْدَاهُمَا”, “بِسِيمَاهُمَا”: “فُعْلَى” gibi.
- “أُخْرَى”, “رُؤْيَايَ”, “الْحُسْنَى”, “مُوسَى”, “الدُّنْيَا”, “أُنْتَى”: “فُعْلَى” gibi.
- “فُرَادَى”, “كُسَالَى”, “سُكَارَى”, “أَسَارَى”: “فُعْلَى”

Mezkûr tüm yerlerde Hamza, Kisâî ve Halef imâle yapar. Ebû Amr ise içinde râ harfî olmayan yerlerde onlara katılır ve râ ile gelen ilk üç vezindeki kelimeye taklîl yapar. “يَا بُشْرَى” kelimesinde ise feth, beyne ve taklîl olmak üzere üç vecihle okur. Aynı kelimeyi Ebû Bekir Şu'be hulf ile imâle eder.⁹⁷⁹

Ayrıca imâleciler (Hamza, Kisâî ve Halef), asıllarında imâleye sebep olan elif-i münkalib değil de aslî yâ bulunan bazı kelimelerde, kendi prensiplerine muhalefet ederek imâle yapmışlardır. Söz konusu kelimeler şunlardır: “أَعْمَى”, “سَوَى”, “سُدَى”, “رَمَى”, “بَلَى”, “مَرْجِيَّة”, “يَلْقِيَهُ”, “أَتَى”, “إِنِّيهِ”, “تَأَى”, “رَأَى”. Ebû Bekr Şu'be, “أَعْمَى”, “رَمَى”, “رَأَى”, “بَلَى” ve vakf halinde “سَوَى” ve “سُدَى” kelimelerinde; Ebû Amr ve Ya'kûb İsrâ sûresinde geçen “أَعْمَى” kelimesinde; İbn Zekvân “مَرْجِيَّة”, “يَلْقِيَهُ” ve “أَتَى” kelimelerinde; Hişâm ise “إِنِّيهِ” kelimesinde imâlecilere hulf ile muvafakat etmektedir.⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 127-128; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/40-41.

⁹⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/33.

⁹⁷⁸ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 134-137; Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/268.

⁹⁷⁹ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 130-132.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/42-43; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 146.

e. İmâle sebebiyle imâle: Bazen bir imâleye, kesra ya da yâ harfî değil, başka bir imâlenin varlığı sebep olabilir. Fonetik uyumun gözetildiği bu uygulama, isim ve fiillerde gerçekleşebilir. İsimlerde yalnızca “النَّصَارَى”, “الْيَتَامَى”, “كُسَالَى”, “سُكَارَى”, “بُسُكَارَى” ve “خَطَايَاكُمْ” örnekleri mevcuttur. Bu kelimelerde Kisâî’nin râvîsi Dûrî, art arda gelen iki elifte de imâle yapmıştır. Ancak bu kelimelerden sonra sâkin bir harf gelmesi durumunda (يَتَامَى الْيَتَامَى) son harfî feth ile okumuştur. Dûrî ayrıca, “مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا” kelimelerinde ve Şems, Nâziât sûrelerinin sonunda hâ harfine bağlanan ikinci elif’te imâle-i suğrâ yapmaktadır.⁹⁸¹

İmâle sebebiyle yapılan imâleye fiil olarak şu üç örnek bulunmaktadır:

i. “رَأَى” kelimesinden sonra harekeli bir harf geldiğinde (örneğin “رَأَى نَارًا”) veya kelimenin “رَأَاهَا” gibi zamir almış hallerinde râ’nın ve hemzenin fethası, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Zekvân tarafından hulfîsüz; Hişâm tarafından hulfle imâle edilmiştir. Şu‘be, yalnızca En‘âm sûresindeki “رَأَى كَوْكَبًا” ifadesinde onlara muvafakat eder. Verş ise râ’yı da hemzeyi de taklîl ile okur.

ii. “رَأَى الْقَمَرَ”, “رَأَى الشَّمْسَ” kelimesinden sonra sâkin bir harf gelmesi durumunda (gibi) Hamza, Şu‘be ve Halef, yalnızca râ harfinde imâle yapmış; hemzeyi ise feth ile okumuştur. Diğer kurrâ ise ikisini de feth ile okur. Ayrıca, “رَأَتْهُ” kelimesinde imâle eden yoktur.⁹⁸²

iii. “نَاءً”: İsrâ ve Fussilet sûrelerinde geçen bu lafzı, İbn Zekvân ve Ebû Ca‘fer “نَاءً” şeklinde okurlar. Kisâî ve Halef, her iki yerde de nûn ve hemzenin fethasını; Hallâd ise yalnızca hemzenin fethasını imâle eder. Ebû Bekir Şu‘be, İsrâ sûresinde imâle (hulf ile); Fussilet sûresinde ise feth yapmıştır. Verş de her iki sûrede nûn ve hemzenin fethasını taklîl eder.⁹⁸³

iv. “تَرَاءَى الْجُمُعَانِ”: Burada Hamza ve Kisâî, vakf halinde hem râ’ya hem de hemzeye bağlanan elifte imâle yapmışlardır. Verş ise vakf halinde her iki elifte de taklîl uygular.⁹⁸⁴

f. Te’nîs tâ’sı sebebiyle imâle: Kisâî, vakf halinde, te’nîs tâ’sından hemen önce gelen bazı harflerin fethasını imâle etmektedir. Buna göre:

i. Te’nîs tâ’sından önce gelen “فَجَبَّتْ رَيْنَبُ لِدُودِ شَمْسٍ” beytinde toplanan on beş harfin fethası, vakf halinde imâle edilmektedir. Örneğin “مَصْفُوفَةٌ”, “حُجَّةٌ”, “مَبْنُوتَةٌ”, “بَغْتَةٌ”, “بَارَزَةٌ”, “الْمُقَدَّسَةُ”, “نِعْمَةٌ”, “فَاجِسَةٌ”, “خَامِدَةٌ”, “قُوَّةٌ”, “لَذَّةٌ”, “عَامِلَةٌ”, “حَبَّةٌ”, “جَنَّةٌ”, “جَارِيَةٌ” gibi.

⁹⁸¹ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 140.

⁹⁸² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/44-46; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 147-148.

⁹⁸³ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 139; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 2/240.

⁹⁸⁴ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 139-140.

ii. “أكْره” kelimesinde yer alan dört harfin fethasının imâle edilebilmesi için, bu harflerden önce kesra veya sâkin yâ bulunmalıdır. Örneğin, “نَاطِرَة”, “عَشِيرَة”, “سَيِّئَة”, “صَغِيرَة”, “فَاكِهَة”, “الْأَيْكَة”, “الْمَلَايِكَة”, “سِدْرَة” gibi.

iii. Te’nîs tâ’sından önce “ح”, “ع” ve isti’lâ harflerinden birinin gelmesi halinde imâle yapılmamıştır; “الصَّائِحَة”, “بَسْطَة”, “وَأَسِيعَة”, “بَالِغَة” örneklerinde görüldüğü gibi.

iv. Ayrıca, tâ-ü te’nîs ile aralarındaki lafzî benzerlikten dolayı hâ-i sekt de bu kategoriye dâhil edilerek öncesindeki yâ harfi imâle ile okunmaktadır; “مَاهِيَة”, “كِتَابِيَة” ve “حِسَابِيَة” gibi.

v. Te’nîs tâ’sından önce gelen elif ise vakf halinde fetha ile okunur. Ancak şu kelimeler bu kuraldan istisnâ edilmiştir: “مَرْجِيَة”, “مَرْضَات”, “كَمْشُكُوَة” ve “تُفِيَة”.⁹⁸⁵

g. Kullanım çokluğu: Ebû Amr, “النَّاس” lafzının geçtiği her yerde ve her konumda, dildeki yaygınlığa binaen imâle yapmaktadır.⁹⁸⁶

h. Mukatta’a harflerinin sonunda yer alan elif: Bu elif, diğer isimlerdeki elif gibi imâle edilmektedir. Bu tür imâlenin gerekçesi, buradaki elif’in, yâ’dan dönüşen elif olarak kabul edilmesidir. Zira, isimler bu harflerle yazılmaktadır.⁹⁸⁷ Söz konusu harfler, şu sekiz yerde geçmektedir: “الر”, “المر”, “كهيعص”, “طه”, “طسم”, “طس”, “يس”, “حم”.

- Ebû Bekir Şu’be, Hamza ve Kisâî, bu yerlerdeki “يا, ها, طا, را, حا” harflerinin eliflerini imâle ile okumuşlar; ancak Hamza, yalnızca “كهيعص” ifadesinde feth yapmıştır.
- Ebû Amr, “ها, را” harflerinde imâle; “طا” harfinde feth; “يس” lafzındaki “يا” harfinde hulfatsız, “كهيعص” lafzındaki “يا”da hulf ile imâle; “حا” harfinde ise taklîl yapmıştır.
- İbn Âmir, “را” harfini hulf ile okurken; İbn Zekvân, yedi sûrenin başındaki “حم”lerde imâle yapmaktadır.
- Verş, “ها”da imâle; “طا” ve “يا”da feth; diğerlerinde ise taklîl yapmıştır.
- Kâlûn, “كهيعص” lafzındaki “ها” ve “يا”yı taklîl ile; diğerlerini feth ile okur.
- Diğer kıraat imamları bu lafızları feth ile okurken; ortada elif’in olduğu harflerde (كاف, لام, وصاد) feth hususunda ihtilâf yoktur.⁹⁸⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse, kırâat ilminde imâle; fetha ya da elifin, kesra ya da yâ’nın etkisiyle kısmen veya tamamen sonraki sese meyletmesi şeklinde gerçekleşir. Bu durum, seslerin statik değil dinamik (canlı) bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Araştırmalarda imâle-i kübrânın genellikle Kûfelilerce, taklîlin (imâle-i suğrâ) Basralılarca, fethin ise Hicâz ve Şam ekollerince tercih edildiği görülmüştür. Bu bağlamda Verş (Ezrak tarîki), Ebû Amr, Hamza,

⁹⁸⁵ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 141-145.

⁹⁸⁶ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 147.

⁹⁸⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/186.

⁹⁸⁸ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 145-146.

Kisâî ve Halef imâleyle sıkça başvurur. Bunlardan Hamza, Kisâî ve Halef imâle-i kübrâyı; Verş (Ezrak) imâle-i suğrâyı kullanırken, Ebû Amr ise bu iki ses arasında orta bir eda ile okumayı tercih eder.⁹⁸⁹

Kurrâdan feth sesini tercih edenler, bu sesin daha sağlam oluşunu ve kelimenin kök formunu korumayı esas almışlardır. İmâle yapanlar ise feth sesini kesraya yaklaştırarak ses uyumunu ve telaffuz kolaylığını gözetmişlerdir.⁹⁹⁰ Bu durum ise naklî ve sarfî çabanın yanında, kırâat ekollerinin dayandığı diyalektik, fonetik ve estetik dinamizmin de bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

3.3.2. Niceliksel uygulamalar

Arapçada, varlıklarını ortaya koyma çabasında olan ünsüz (câmid) harfler gibi, bu harflere ziyade olunan ünlü (zâib) seslerin de ölçülebilir belirli ses süreleri vardır. Buna göre, aslî harekelerin ziyade ve noksanlık olmaksızın, hak ettikleri ölçüye göre telaffuz edilmesi, kavramsal düzende “tahkîk”, “itmâm” ve “işbâ” gibi kavramlarla ifade edilmektedir.⁹⁹¹ Bununla birlikte, terkeb dâhilinde ya da vakf halinde olan ünlü seslerin telaffuz süresi, eksilme veya artmaya maruz kalabilmektedir. Söz konusu noksanlık için kaynaklarda yaygın olarak ihtilâs, ravm ve işmâm; fazlalık için ise med ve sıla kavramları yer almaktadır.

3.3.2.1. İhtilâs, ravm ve işmâm

İhtilâs (الإختلاس): “خَلَسَ” kökünden türeyen ve “اِخْتَلَسَ” fiilinin mastarı olan ihtilâs, kelime olarak “(bir şeyi) hızlıca ve ustaca alıvermek, ansızın kapıp götürmek, el çabukluğuyla çalmak”⁹⁹² anlamındadır. Terim olarak ihtilâs, “vasl halinde hareketin hızlıca telaffuz edilmesi” şeklinde ifade edilmektedir. Öyle ki dinleyen bu hızdan dolayı hareketin kaybolduğunu zanneder. Halbuki vezin ve sıfat açısından tam hareke değerindedir, sadece işbâ’ (doygunluk) hissedilmediği (ses zayıflatıldığı) için hareketin hakikati gizlenmektedir.⁹⁹³ Bazı âlimler, ihtilâsla telaffuz edilen hareke miktarını üçte iki ($\frac{2}{3}$); terk edileni ($\frac{1}{3}$) olarak takdir etmişlerdir.⁹⁹⁴ Yani ses süresi, tam bir hareke süresinden daha kısadır.

⁹⁸⁹ Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 103.

⁹⁹⁰ Hüzeli, *el-Kâmil*, 308; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35.

⁹⁹¹ Dabbâ’, *el-İdâe*, 22, 23; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 75, 122; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 42, 72.

⁹⁹² İbn Düreyd, “Cemheratü’l-lüga”, “hls”, 1/598; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hls”, 6/65.

⁹⁹³ Dâni, *et-Tahdîd*, 98; İbnü’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kâri*, 75; Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi’r-Rızâ el-Hamevî, *el-Kavâ’id ve’l-işârât fi üsûli’l-kırâat*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr (Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 1402/1986), 52; Dabbâ’, *el-İdâe*, 31.

⁹⁹⁴ Dabbâ’, *el-İdâe*, 31.

İhtilâs, çoğunlukla damme ve kesra hareketlerinde görülmekte, kolay bir telaffuzu olan fethada ise nadiren uygulanmaktadır.⁹⁹⁵ Nitekim bazen âyet sonlarındaki fâsılalarda ve şiir kafiyelerinde vâv ve yâ harfleri hafifletilirken elif harfî sabit bırakılmış; ayrıca fetha tenvin yerine vakf halinde bir elif getirilerek fetha korunmuştur.⁹⁹⁶ Bu durum, fethanın hafifletilmeye ihtiyaç hissedilmeyecek kolaylıkta olduğu fikriyle açıklanabilir. Ayrıca, her ne kadar hareke mesabesinde olsa da sükûna yakınlığından dolayı sâkin bir harften sonra ve kelime başlarında ihtilâs hoş görülmemiştir.

İhtilâsın gerekçesi, ârızî harekeye işaret etmek ya da bir kelimede hareketlerin (özellikle iki damme ve iki kesranın) art arda gelmesi durumunda ses akışını kolaylaştırmak olarak ifade edilmiştir. Örneğin, “لَا تَعْنُوا” kelimesinde Kâlûn, dâl harfini şeddeli, ayn harfini de fethanın ihtilâsı ile okumuştur. Nitekim bu kelimenin aslı “لَا تَعْنَدُوا” şeklindedir ve tâ harfî, dâl harfine idgâm edilmeden önce harekesi ayn harfine aktarılmıştır. Zira bu aktarım olmasaydı iki sâkin bir araya gelecekti. Aktarılan hareketin ayn harfine ait olmadığını göstermek için de ihtilâs yapılmaktadır.⁹⁹⁷

“تَأْمُرُهُمْ”, “يَنْصُرُكُمْ”, “بَارِكُكُمْ” gibi aynı hareketin art arda geldiği kelimelerde ise Dûrî (Ebû Amr) hulf ile ihtilâs yapmış; râ harfinde harekeyi hafifletmiştir.⁹⁹⁸

İhtilâs için zaman zaman ihtitâf ve ihfâ kavramları da kullanılmış; ihfâ kavramını bazı âlimler “ravm” ile ifade etmişlerdir.⁹⁹⁹

Ravm (الرَّوْم): “رَامَ” kökünden gelir ve sözlükte “(bir şeyi) istemek, talep etmek”¹⁰⁰⁰ anlamındadır. Terim olarak; “vakf halinde hareke sesinin zayıflatılarak büyük çoğunluğunun giderilmesi ve ondan geriye sadece küçük bir kısmın kalmasıdır.”¹⁰⁰¹ İbn Cinnî ise “gizli bir sesle harekeye işaret etmek” olarak tanımladığı ravm için, “onunla harf neredeyse hareketli gibi olur” demiş ve şu örneği vermiştir: “Eğer vakf halinde, müzekker ve müennes “أَنْتَ” ve “أَنْتِ” zamirlerinin sonunda (küçük) bir ses olmasaydı, sen bu iki zamiri ayırt edemezdin.” Ayrıca, harekeyi belirgin kılan bu sesçiği “harfin tamamlayıcısı” olarak betimlemiştir.¹⁰⁰²

⁹⁹⁵ Örneğin, “أَمَّنْ لَا يَهْدِي” lafzında Ebû Amr, hâ harfini fetha ile okumuş ve hulf ile ihtilâs yapmıştır. Kâlûn ve İbn Cemmâz da bu harfi sükûn ve fethanın ihtilâsı ile okumuşlardır. bk. Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/62-63.

⁹⁹⁶ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/83.

⁹⁹⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/401; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/253; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/312; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 199-200.

⁹⁹⁸ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 2/157; Kâdî Abdülfettâh, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/67; Muhaysin, *el-Kirâat ve eseruhâ*, 1/104.

⁹⁹⁹ Hamevî, *el-Kavâ’id ve’l-işârât*, 52; Fırat, *Tecvid ve Kirâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 32.

¹⁰⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “rvm”, 8/291; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “rvm”, 15/202; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “rvm”, 12/258.

¹⁰⁰¹ Hamevî, *el-Kavâ’id ve’l-işârât*, 51; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/121; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 225-226; Dabbâ’, *el-İdâe*, 45-46; Fırat, *Tecvid ve Kirâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 118.

¹⁰⁰² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/330.

Bazı âlimlere göre, ravmde harekenin üçte biri ($\frac{1}{3}$) telaffuz edilmekte, üçte ikisi ($\frac{2}{3}$) ise terk edilmektedir.¹⁰⁰³ Bu yönüyle ihtilâstan daha kısa bir ses süresi söz konusudur. Danî, ses son derece zayıf olsa ve harekenin büyük kısmı kaybolursa da ravmin ihtilâs gibi hareke hükmünde olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁴ Dil âlimlerine göre ravm, üç hareke için de mümkün görülürken, kırâat âlimleri için yalnızca damme ve kesrada câizdir; fethada uygulanmaz. Zira fetha, bölünmeye elverişli olmayan hafif bir harekedir; bundan dolayı bir kısmı telaffuz edilse kalan kısmı da çıkabilir.¹⁰⁰⁵ Ayrıca ravm, vakf halinde sükûn üzere okunan kelimenin son harekesini (i'râbını), işitme duyusu kuvvetli olan âmâ kimselerin fark edebileceği ölçüde aşikâr kılmak ve böylece yakın dinleyiciler tarafından metnin doğru anlaşılmasını sağlamak gibi bir işleve sahiptir.¹⁰⁰⁶

İşmâm (الإشمام): İşmâm, sâkin bir harfe damme kokusu vermektir. Yani, vakf halinde harfin sükûnundan hemen sonra, damme harekeye işaret etmek amacıyla, ses çıkarmaksızın dudakları öne doğru toplamaktır;¹⁰⁰⁷ "الصَّمَدُ" ve "مِنْ بَعْدُ" gibi. Hamza kırâatinde, bu tür yerlerde vakf halinde işmâm yapılmıştır.¹⁰⁰⁸

İshmâm, vakf halinde uygulandığı gibi idgâm halinde de mümkündür. Örneğin, aslı "لَا تَأْمَنَّا" olan "لَا تَأْمَنَّا"¹⁰⁰⁹ kelimesinde ilk nûn ikincisine idgâm edilmiş, ardından bazı kurrâ tarafından, idgâmdan önceki dammeye işaret etmek amacıyla işmâm uygulanmıştır. Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) şöyle demiştir: "Nahiv âlimlerine göre işmâm bir ses değildir ki, burada müdgâm ile müdgamün fih arasını ayırsın. Aksine o, dammeye delâlet eden sesi çıkarmak için uzvun (dudakların) hazırlanmasıdır."¹⁰¹⁰ Dolayısıyla söz konusu işmâm sessizdir; işitilmez, ancak gözle fark edilebilir ve yalnızca dammeye mahsustur. Zira işmâmın hakikati, dudakların öne doğru toplanmasıdır.¹⁰¹¹ Buna karşılık, fetha ve kesrada dudaklar aktif bir rol üstlenmediğinden, ses dıştan gözlemlenebilir bir işarete sahip değildir.

Vakf halinde uygulanan ravm ve işmâm, Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve Halef'ten, ayrıca hulf ile Asım'dan aktarılan sahîh rivâyetlere dayanmaktadır.¹⁰¹² Bununla birlikte tüm tecvîd ve kırâat ehline benimsenen bu uygulamalar, tilâveti dinleyenlere yönelik harfin vasl halinde

¹⁰⁰³ Saçaklızâde Mer'âşî, *Cühdü'l-mukıl*, 278; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 226; Dabbâ', *el-İdâe*, 46.

¹⁰⁰⁴ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/502; *et-Tahdîd*, 175.

¹⁰⁰⁵ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 269; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/126.

¹⁰⁰⁶ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 267-268; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 224-225; Mes'ûl, *Mu'cemü mustalehât*, 226; Hamed, *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 501.

¹⁰⁰⁷ Dâni, *et-Tahdîd*, 98; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/121; Bennâ, *İthâfü fudalâ'i'l-beşer*, 135.

¹⁰⁰⁸ Bennâ, *İthâfü fudalâ'i'l-beşer*, 135.

¹⁰⁰⁹ Yûsuf 12/11.

¹⁰¹⁰ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/212.

¹⁰¹¹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 269.

¹⁰¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/122.

sahip olduğu aslî harekeyi tebyîn etmek, böylece kelimenin binâsını ve i‘rabını belirgin kılıp anlamın korunmasını sağlamak,¹⁰¹³ ayrıca lâzîmî sükûn ile ârizî sükûn arasını ayırt etmek¹⁰¹⁴ için güzel ve latif görülmektedir. Bu sebeple, ravm ve işmâm için aranan ana kriter, harekenin aslî olmasıdır. Vasl durumunda sâkin harfe ziyade edilen hareketlerde ise ravm ve işmâm uygulanmaz. Bununla birlikte, son harfin şeddeli veya tenvînli olması bu iki uygulamaya mâni görülmez.¹⁰¹⁵ Ancak şu durumlar istisna edilmiştir:

a. *Vakf halinde hâ harfine dönüşen te’nîs tâ’sı*: “الْجَنَّةُ (الْجَنَّةُ)” ve “الصَّلَاةُ (الصَّلَاةُ)” gibi. Zira burada, tâ’ya bedel olan hâ’nın hareketi aslî değildir. Buna karşılık, te’nîs tâ’sı Mushaf’ta açık tâ ile yazılmışsa (örneğin, “رَحِمَتْ”) ravm ve işmâm câiz olur.

b. *Sıla ile okuyanlar için cem ‘ mîm ’i*: “عَلَيْهِمُوهَا” gibi. Zira, mîm’in dammesi ârizîdir.

c. *Vasl halinde nakl veya iki sâkinin karşılaşması (iltikâü’s-sâkineyn) sebebiyle, ilk harfe verilen ârizî hareketler*: “قُلْ أُوْحِيْ” ve “قُمِ اللَّيْلُ”, “اِشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ” gibi. Ayrıca, “لَهُوَ انْفَضُّوا”, örneğinde görüldüğü gibi, ilhâk esnasında tenvîne eklenen kesrada da ravm yapılmaz.¹⁰¹⁶

Zamir hâ’sında ise ravm ve işmâm konusu ihtilâfıdır. Kimi kırâat âlimi, bu hâ’da ravm ve işmâmı câiz görmezken kimisi de mutlak olarak câiz kabul eder. İbnü’l-Cezerî ise daha tafsilli bir ölçüt ortaya koyar: Hâ’nın hareketi kendisinden önceki harfin hareketiyle aynıysa veya hâ’dan önce, onun hareketinin cinsinden sâkin bir harf bulunuyorsa (örneğin, “أَمْرُهُ”, “خُدُوهُ”, “وَلْيَرْضَوْهُ”, “بِمَرْحَرَجِهِ”, “عَلَيْهِ”, “فِيهِ” gibi), ravm ve işmâmı uygun görmez. Buna karşılık, hâ’dan önce fetha, elif veya sahîh sâkin bir harf gelirse (örneğin “لَنْ تُخْلَفَهُ”, “فَاجْتَبَاهُ”, “مِنْهُ” gibi), bu durumda ravm ve işmâm uygulanabileceğini belirtir.¹⁰¹⁷

Netice itibariyle tahkîk, itmâm veya işbâ‘ şeklinde adlandırılan kavram, nicelik bakımından harekenin tamamen; ihtilâs (ihfâ), ravm ve işmâm kavramları ise kısmen korunmasını ifade eder. İhtilâs, harekenin vasl halinde; ravm ise vakf halinde eksik telaffuzudur ve ravm, ihtilâs’a göre daha kısa bir süreye sahiptir. İşmam ise harekenin telaffuzdan kaldırılıp sembolik bir niteliğe büründürülmesidir. Buna göre bu uygulamalar, bütünden aza doğru 3-2-1-0 birimlik bir ölçekle derecelendirilebilir. Bu değerlendirme, söz konusu edâların fonetik ve anlamsal değer taşıma düzeylerini açıkça ortaya koymaktadır.

¹⁰¹³ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 2/671; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/125.

¹⁰¹⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/168.

¹⁰¹⁵ “حِينَئِذٍ” ve “يَوْمَئِذٍ” kelimelerinde zâl harfinin aslı sâkindir ve tenvinden dolayı gelen kesra, ârizîdir. Dolayısıyla, vakf halinde burada ravm yapmak câiz görülmemiştir. Ancak “كُلُّ” veya “غَوَاشٍ” gibi kelimelerde tenvîn, aslî hareketi olan bir harfe katıldığı için ravm ve işmam mümkün olur. bk. Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 272; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/125.

¹⁰¹⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/122-123; Bennâ, *İthâfü fudalâ ‘i l-beşer*, 136.

¹⁰¹⁷ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 270, 273; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/124; Bennâ, *İthâfü fudalâ ‘i l-beşer*, 136.

3.3.2.2. Med

Mahiyeti: Kelime anlamı “uzatmak, çekmek, artırmak, yaymak”¹⁰¹⁸ olan med (المَدّ), ıstılahta “üç med harfinden (elif, vâv, yâ)¹⁰¹⁹ veya iki lîn harfinden biriyle sesi çekip uzatmaktır.” şeklinde tanımlanır.¹⁰²⁰ Bu kavram, ses süresinin bir hareke miktarını aşmasını ifade etmektedir. Söz konusu uzama, med harfinin başka bir sesle etkileşimine bağlı olarak nicelik bakımından farklılık gösterir. Nitekim çalışmamızda “*Arapçada ünlü fonem ve hareke ilişkisi*” başlığı altında zikredildiği üzere, kendi cinsinden bir harekenin ardından gelen bir med harfi, ilgili sesi iki hareke (bir elif) miktarı uzatır. Bu uzama, med harflerinin mahreç genişliğine dayanan yapısal bir özelliktir. Bu sebeple, kırâat ilminde “med” denildiğinde, bu tabiî uzamanın ötesinde belirli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan ilave uzatmalar kastedilmektedir.

Bu bağlamda med konusu, aslî (tabiî/zâtî) ve fer‘î (zâid/arazî) olmak üzere iki kısımda incelenir. Aslî med, med harfinin zatında bulunan ve herhangi bir sebebe dayanmaksızın gerçekleşen uzamadır. Bu uzama olmaksızın med harfinin gerçek varlığından söz etmek mümkün değildir. Ayrıca Arap dilinin belirleyici özelliklerinden biri olan aslî (mutlak) med, anlam üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Bununla birlikte, kırâat ilminin konu edindiği med türü, fer‘î med’dir. Fer‘î med, *sebeb-i med* olarak adlandırılan unsurlar nedeniyle aslî meddin üzerine yapılan ilave uzantıları ifade eder.¹⁰²¹ Diğer bir ifadeyle, med harfinin başka bir sesle etkileşimi sonucunda doğal ses süresini (bir elif miktarını) aşan ziyade uzunluklardır.¹⁰²² Bu tür medler, çoğunlukla Kur’ân’a özgüdür ve anlam üzerinde doğrudan bir etki oluşturmaz. Ancak hikmet penceresinden bakıldığında, fonetik estetik ve telaffuzda kolaylık işlevlerinin yanı sıra dolaylı bir dokunuşla manaya katkıda bulundukları söylenebilir. Bu konu çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

¹⁰¹⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “med”, 8/16; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “mdd”, 3/396-397; Fîrûzâbâdî, “el-Kâmûsü’l-muhît”, “med”, 318.

¹⁰¹⁹ Elif, aslî itibarıyla sadece med harfidir; zira o daima sâkindir ve daima fethadan sonra gelir. Oysa vâv ve yâ harfleri hem med, hem lîn hem de aslî harf olabilirler. Yani, hareke alabilirler, kendilerinden önceki hareke değişebilir ve sâkin olduklarında bazen elif’e benzerler. Med harfi olabilmeleri için, kendileri sâkin olmalı ve vâv’dan önce damme, yâ’dan önce de kesra hareke bulunmalıdır. bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/46. Bununla birlikte, med harfleri bazen hakiki olur; yani hem yazıda hem de okuyuşta bulunabilir. Örneğin, “أَوْتَيْنَا” gibi. Bazen de takdîrî olur; yani yazıda bulunmaz, yalnızca okuyuşta vardır. Örneğin, “أَمْنُوا”, “رَبِّهِ” ve “لَهُ” kelimelerinde yer alan elif, yâ ve vav gibi.

¹⁰²⁰ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 129; Dabbâ’, *el-İdâe*, 15; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 291.

¹⁰²¹ İbnü’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kâri*, 63; Saçaklızâde Mer’aşî, *Cühdü’l-mukıl*, 214; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 129-130.

¹⁰²² Fer‘î med, bazı mütekaddim âlimlerce “mad (المَطَّ)” olarak da adlandırılmıştır. bk. İbnü’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kâri*, 64; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 312; Fîrat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 190.

Meddin zıddı olan kasr (الْقَصْر) ise sözlükte “kısaltmak, hapsetmek, kısıtlamak, geri döndürmek”¹⁰²³ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak iki manayı ifade eder: İlki, aslî meddi terk ederek harfî uzatma olmaksızın yalnızca hareke ile okumaktır. İkincisi ise, herhangi bir ziyade uzatma yapmaksızın med ve lîn harflerini isbât etmek, yani fer‘î meddi hafzederek harfî yalnızca aslî med ölçüsünde (bir elif miktarı) uzatarak okumaktır.¹⁰²⁴

Kurrâya göre, fer‘î meddin sebepleri lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Yalnızca manayı pekiştirme veya nefyi güçlendirme amacı taşıyan manevî sebepler, Araplar nezdinde güçlü bir gerekçe kabul edilmekle birlikte kurrâya göre lafzî sebeplere nispetle daha zayıftır. Bununla birlikte, manayı tedebbür imkânı verdiği için müstehâb görülmüştür. Bu çerçevede manevî med sebepleri ta‘zîm ve tebrîe olmak üzere iki kısımda ele alınır.

Ta‘zîm, Allah Teâlâ’yı yüceltmek ve O’ndan başkasına nispet edilen ulûhiyeti kesin ve güçlü biçimde nefyetmek (reddetmek) anlamına gelir. Bu sebeple, kelime-i tevhîd (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ve benzeri ifadelerde yer alan lâ-i nâfiyede (olumsuzluk lâ’sı) med yapılarak mana bakımından te’kîd ve mübalağa ifade edilir.¹⁰²⁵ Bu çerçevede gerçekleştirilen med çeşidine de “medd-i ta‘zîm” ya da “medd-i mübâlağa” denir.

Tebrîe ise, cinsi nefyeden lâ’nın meddine sebep olan durumdur. Bu “لَا”, nekre bir isim üzerine geldiğinde onu tenvinsiz olarak nasb eder. Tenvinin terk edilmesinin sebebi ise, “lâ” ile sonrasındaki kelimenin tek bir isim gibi kabul edilmesidir.¹⁰²⁶ Lafzî sebepleri de içerebilen bu uygulama, İmam Hamza’nın usulüdür. Bu bağlamda gerçekleşen fer‘î medde “medd-i tebrîe” denmiştir; örneğin “لَا رَيْبَ” ve “لَا إِكْرَاهَ” gibi. Bu meddi uygulayanlar tevassut ölçüsünde bir medle yetinmişlerdir. Bunun sebebi, manevî sebebin lafzî sebeplere kıyasla daha zayıf kabul edilmesidir. Bununla birlikte, manevî sebebin hemze ile bir araya gelmesi durumunda med genişletilerek işbâ‘ yapılmıştır.¹⁰²⁷

Lafzî sebepler ise, telaffuzu külfetli olan hemze ve sükûndur. Bu durumda hemze, med harfî ile ya aynı kelimede ya da farklı kelimelerde yan yana bulunur. Aynı kelimede, bazen med harfinden önce gelir; “أَدَمَ” ve “أَوْتِي” gibi. Bu tür yerlerde yalnızca Verş (Ezrak) med yapmıştır.

¹⁰²³ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “ksr”, 2/81; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ksr”, 5/95-97; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “kasr”, 462.

¹⁰²⁴ Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 214; Dabbâ’, *el-İdâe*, 15; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 172.

¹⁰²⁵ Bu uygulama, medd-i munfasıl kasr ile okuyan Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb (ashab-ı kasr) ile alakalıdır.

¹⁰²⁶ Müberred, *el-Muktedab*, 4/357; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/270.

¹⁰²⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/344-345; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 59-60; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 130-131; Dabbâ’, *el-İdâe*, 19; Abdülfettâh b. es-Seyyid Acmi el-Mersafi, *Hidâyetü’l-kârî ilâ tecvîd-i kelâmî’l-bârî* (Medîne-i Münevvera: Mektebetü Taybe, ts.), 1/277-278; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 254; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 192.

Bazen de aynı kelimedede hemze, med harfinden sonra gelir ve bu durumda ortaya çıkan ilave med, “medd-i muttasıl” olarak adlandırılır; “أُولِيَاءَ” ve “السُّوْأَى” gibi.

Buna karşılık, med harfinin bir kelimenin sonunda, hemzenin ise sonraki kelimenin başında bulunması durumunda “medd-i munfasıl” meydana gelir. Bu tür med, iki kelimeyi ayırması sebebiyle “meddü’l-bast” veya “meddü’l-fasl”; iki kelime tek kelime hükmünde değerlendirildiği için “i’tibâr”; med veya kasr edilmesi hususunda ihtilâf olduğu için “medd-i câiz” olarak isimlendirilmiştir.¹⁰²⁸ Örnek olarak “يَا أَيُّهَا” ve “فَأَنَّهُ أَتَمَّ” (sıla ile) ifadeleri zikredilebilir.

Med harfinden sonra gelen sükûn ise lâzimî (daimî) veya arizî (geçici) olabilir. Bu sükûnlar bağlamında ortaya çıkan fer’î med ise “medd-i lâzım” veya “medd-i âriz” adını alır. Söz konusu sükûnlar, cezmlî (idgâmsız) veya şeddeli (idgâmlı) gelebilir. Bu bağlamda, “الضَّالِّينَ”, “أَنَسَابَ بَيْنَهُمْ”, ve “(الْمَ) لَامٍ مِّمَّ” idgâmlı lâzimî sükûna; “أَلَانَ”, “(أَنْذَرْتَهُمْ) أَنْذَرْتَهُمْ”, ve “صَادَ” idgâmsız lâzimî sükûna; “قَالَ لَهُمْ” idgâmlı arizî sükûna ve “الَّذِينَ” idgâmsız arizî sükûna örnek teşkil etmektedir.¹⁰²⁹

Öte yandan, ses süresindeki ziyade uzatma yalnızca med harfleriyle değil, lîn harfleri vasıtasıyla da gerçekleşebilir. Lîn harfi, med harfinden farklı olarak öncesinde kendi cinsinden bir hareke bulunan değil, bilakis öncesinde fetha bulunan sâkin vâv ve sâkin yâ harfleridir; “السُّوْءَ” ve “خَوْفَ” gibi. Bu iki harf, tabiatları gereği med ile bütünleşen ve onunla uyum içinde akış gösteren yumuşak seslerdir. Med harfleri gibi geniş bir mahrece sahip olan bu harflerde ses, nefes hapsedilerek akar. Bununla birlikte, yapılarında aslî bir med unsuru bulunmaz; bu sebeple uzatma miktarı med harflerine göre daha kısadır. Varlıkları da uzatmaya bağlı değildir; bundan dolayı yalnızca fer’î med kapsamında değerlendirilirler. Hemze ve sükûn ise söz konusu meddin sebebidir.¹⁰³⁰ Bu harflerden sonra aynı kelimedede hemze veya sükûn geldiğinde sâkini sâkine iliştirmenin zorluğu ya da lîn harflerini tebyîn etme ihtiyacı sebebiyle sesin uzatılması gerekli hale gelir.

Âlimler, fer’î meddin gerekçesini fonetik düzlemde ele almışlar; bu uygulamayı telaffuzu dengeleyen ya da kolaylaştıran bir uyumlama olarak değerlendirmişlerdir. Zira med harfleri mahiyet itibarıyla hafif ve yumuşak; hemze ise sert, mahreci uzak ve telaffuzu güç bir harftir. Kimi âlime göre, hemzeden önce aslî meddin üzerine ilave med yapılmazsa, med harfi onun sertliği yanında daha da hafifleyip belirsizleşebilir. Bu nedenle zayıf olanı med ile

¹⁰²⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/319.

¹⁰²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313-314.

¹⁰³⁰ İbnü’t-Tahhân, *Mürşidü’l-kâri*, 64.

güçlendirme yoluna gidilmektedir. Kimi âlime göre ise, zor olan hemzeyi doğru telaffuz edebilmek için hafif olana bir miktar daha med eklenir. Sükûndan önce med ise, med harfiyle sükûnun, özellikle şeddenin birleşmesini kolaylaştırmak içindir; nitekim burada med, hareke yerini almaktadır.¹⁰³¹ Bununla birlikte, med konusundaki rivâyet dayanağı, fonemik düzlemde bir değerlendirmeye de imkân tanımaktadır.

Mertebeleri ve ihtilâflar: Kırâat ilminde aslî meddin üzerine ilave edilen med miktarları (med mertebeleri); tilâvetin hızı, med sebebinin kuvveti ve kurrânın rivâyet temelli tercihleri esas alınarak belirlenmiştir. Buna göre Kur'ân tilâveti, tahkîk (en ağır), tedvîr (orta) ve hadr (en hızlı) olmak üzere üç üslûpta icra edilmekte, med miktarları da bu ritimlere göre değişmektedir. Sade bir deyişle, hız arttıkça seslerin süresi kısalmakta; hız azaldıkça sesler daha uzun süreli ve belirgin hale gelmektedir. Bu durum, Nebvî kırâate dair rivâyetlerle de uyumludur. Nitekim Enes b. Mâlik (öl. 93/712), Nebî'nin kırâati sorulduğunda “Sesini med ederek okurdu.”¹⁰³² cevabını vermiştir.

Benzer şekilde, İbn Sa'd (öl. 230/845) *Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde “Nebî'nin kırâati, sakalını hareket ettirmesinden bilinirdi.” rivâyetini zikretmektedir.¹⁰³³ Bu rivâyetlerden, Hz. Peygamber'in sessiz Kur'ân okurken bile ağız, dudak ve dil hareketlerinin dışarıdan fark edilecek şekilde belirgin olduğu; kırâatini itinalı, ölçülü, harfler tane tane duyulacak şekilde icra ettiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'da bu husus “*Kur'ân'ı tertil ile (tane tane, anlaşılır ve ölçülere riayet ederek) oku.*”¹⁰³⁴ ifadeleriyle vurgulanmaktadır. Bu bağlamda tecvîd ve kırâat âlimleri, med konusuna büyük önem vermişler, bu konuda rivâyete bağlı geniş bir çerçeve sunarak işin sistematiğini ortaya koymuşlardır.

Öte yandan, med harfinin hemze ile bir kelimedede veya iki kelimedede bir araya gelmesi yahut iliştiği sükûnun lâzimî veya ârizî veyahut idgâmlı veya idgâmsız olması, fer'î meddin kuvvetini belirleyen temel unsurlar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kırâat imamları, medd-i muttasıl ve medd-i lâzım konularında ilave med yapılması gerektiği hususunda ittifak etmişler, ancak bu ilavenin miktarı konusunda, kendilerine ulaşan rivâyet farklılıkları sebebiyle ortak bir görüş oluşmamıştır. Bununla birlikte medd-i munfasıl, medd-i âriz ve medd-i lîn gibi med türlerinde, aslî medde ziyade yapılması veya kasr üzere okunması hususunda bile ittifak

¹⁰³¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/46; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 113; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/314; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 53.

¹⁰³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 19/348, 20/308, 21/459; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1953), “İkâmetü's-salât”, 179; Nesâî, “İftitâh”, 82.

¹⁰³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/323.

¹⁰³⁴ el-Müzzemmil 73/4.

sağlanamamış; med miktarları ise kesin bir kurala bağlanamayacak derecede çeşitlilik arz etmiştir. Öyle ki, bazen bir kâriye bir med mertebesi nispet eden âlimler, başka bir yerde aynı kâri hakkında farklı bir mertebeden bahsetmişlerdir.¹⁰³⁵

Neticede, imamlar, râvî, tarîk ve meslekler arasında oluşan bu yelpaze, merâtib-i erba‘a (dört mertebe) ve mertebeteyn (iki mertebe) şeklinde iki farklı med ekolünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu meyanda, kırâat usulü mekteplerinden Mısır tarîkinde Kur’ân’ın başından Meryem sûresine; İstanbul tarikinde ise Rûm sûresine kadar merâtib-i erba‘a uygulanmıştır. Sonrasında medlerde sadeleştirme adına mertebeteyn sistemine geçilmiştir. Söz konusu mertebelerin belirlenmesinde kullanılan temel ölçüt ise medd-i muttasıl olmuştur. Yani mertebeler, medd-i muttasılın uzatılma miktarlarına göre tayin edilmiş ve çoğunluğun görüşü esas alınmıştır.

Bu çerçevede, İmam Dâni’nin benimsediği merâtib-i erba‘a sistemi şu şekildedir:

1. Medd-i muttasıl mertebeleri

- Birinci mertebe: Tahkîk usûlünde iki elif miktarıdır. Bu yolu Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb benimsemiştir.
- İkinci mertebe: Üç elif miktarıdır. Bu, İbn Âmir, Kisâi ve Halef’in yoludur.
- Üçüncü mertebe: Dört elif miktarıdır. Bu da Âsım’ın tercihidir.
- Dördüncü mertebe: Beş elif miktarıdır. Verş ve Hamza tercih ederler.

2. Medd-i munfasıl mertebeleri

- Birinci mertebe: Tahkîk okuyuşta bir elif miktarıdır. Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb benimsemiştir.
- İkinci mertebe: İki elif miktarıdır. Bu, Kalûn ve Dûrî’nin yoludur.
- Üçüncü mertebe: Üç elif miktarıdır. İbn Âmir, Kisâi ve Halef’in mezhebidir.
- Dördüncü mertebe: Dört elif miktarıdır. Bu da Âsım’ın tercihidir.
- Beşinci mertebe: Beş elif miktarıdır. Verş ve Hamza tercih ederler.

İmam Şâtıbî’nin benimsediği mertebeteyn sistemi ise şu şekildedir:

a. Medd-i muttasıl mertebeleri

- Birinci mertebe: Tahkîk okuyuşta üç elif miktarıdır. Bu usulü benimseyenler; Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisâi, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halef, yani Ezrak ve Hamza dışındakiler benimsemiştir.
- İkinci mertebe: Beş elif miktarıdır. Verş ve Hamza’nın yoludur.

¹⁰³⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/319.

b. Medd-i munfasıl mertebeleri

- Birinci mertebe: Bir elif miktarıdır. Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb benimsemiştir.
- İkinci mertebe: Üç elif miktarıdır. Böyle uzatanlar; Kâlûn, Dûrî, İbn Âmir, Âsım, Kisâi ve Halef'tir.
- Üçüncü mertebe: Beş elif miktarıdır. Verş ve Hamza'nın yoludur.¹⁰³⁶

Bununla birlikte, üst mertebenin alt mertebeye göre ne kadar fazla olduğu hususu tartışmalıdır. Söz konusu ölçü, bazılarınca “bir elif/iki hareke” bazılarınca da “yarım elif/bir hareke” ilavesi şeklinde kabul edilmiştir. Elbette bunlar, yaklaşık değerlerdir; kesinlik ifade etmez. Zira kasr mertebesi, ziyade edilen çok az bir uzatmayla bile ikinci mertebeye (tevassut) geçebilir. Bu nedenle, med ölçüleri müşâfehe ile öğrenilir ve hisle kontrol edilir.¹⁰³⁷

Diğer hükümler:

a. Hemzenin med harfinden önce geldiği (“الإِيمَانُ”, “آيَةٌ” ve “يُنُوسًا” gibi) durumlarda cumhûr, hemzenin telaffuzundaki zorluğun ortadan kalktığı gerekçesiyle kasr ile okumuştur. İstisna olarak, Verş'in Ezrak tarikinde bu tür yerlerde tûl, tevassut, kasr vecihleri câiz kabul edilmiştir. Hemzenin tahkîk, teshîl ve ibdâl edildiği tüm yerlerde durum aynıdır. Ancak bu usûlün üç istisnası vardır: “يُؤَاخِذُ” kelimesi ve benzerlerinde; hemzeden önce aynı kelimedede sahîh sâkin bir harfin bulunması (“الْقُرْآنُ” ve “مَسْئُولُونَ” gibi) ve hemzeden sonra gelen elif'in vakf halinde bedel olarak gelmesi (نِدَاءٌ) gibi hallerde ilave med yapılmamıştır. Bununla birlikte “إِسْرَائِيلَ” kelimesinde hemzeden sonraki ve “الْأَنْ” ve “عَادًا الْأُولَى” lafızlarında sâkin lâm'dan sonraki hemzelerde med uygulanmamıştır.¹⁰³⁸

b. Şeddeli veya şeddesiz olsun, sükûn-ı lâzımdan önce gelen medler, tüm imamlara göre işbâ' (tûl) ile okunur. Ancak bu mertebenin ölçüsü hususu ihtilâfıdır. Nitekim tahkîk (en yavaş) usûlde okuyanlar dört elif; hadr (en yavaş) tarzda okuyanlar ise iki elif ziyadesini gerekli görmüşlerdir. Medd-i ârızda ise med (tûl), tevassut ve kasr vecihleri tüm kurrâ tarafından câiz görülmüştür.¹⁰³⁹

¹⁰³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 245-248; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/375; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 53-54; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 202-203. Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 64-65.

¹⁰³⁷ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/384; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 55.

¹⁰³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/338-340; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 56.

¹⁰³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/336; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 58-59.

c. Biri kuvvetli, diğeri zayıf olan iki med sebebinin bir arada bulunması durumunda, kuvvetli olan ile amel edilir. Bu bağlamda, örneğin “نشاء” kelimesinde vakfedildiğinde, hemze sükûn-ı ârızdan daha kuvvetli bir sebep olduğu için¹⁰⁴⁰ kasr ile okumak câiz olmaz.¹⁰⁴¹

d. “سَوَاءٌ” ve “كَهَيْئَةٍ” gibi yerlerde hemze ile muttasıl bulunan lîn harfini, vasl halinde med eden tek kâri, Ezrak tarîkiyle Verş’tir. O, bu harfleri hem med (üç elif) hem de tevassut (iki elif) ile okumaktadır. Bununla birlikte, “مَوْلَا” ve “الْمَوْءُودَةُ” kelimeleri bu medden istisna edilmiştir. “سَوَاءُكُمَا” ve “سَوَاءُكُمَا” kelimelerinde ise ihtilâf edilmiş; Ezrak bu kelimeleri tûl, tevassut ve kasr vecihleriyle okumuştur. “شَيْءٌ” kelimesinde ise yâ harfini, merfû‘, mansûb veya mecrûr ayırımı yapmaksızın Ezrak med ve tevassut ile; Hamza tevassut ve kasr ile okumuştur.¹⁰⁴²

Öte yandan, lîn harfî ile hemze farklı kelimelerde yan yana geldiğinde (örneğin “خَلُّوا إِلَى” ve “إِلَى”) med uygulanmamıştır.¹⁰⁴³

e. Lîn harfinden sonra şeddesiz lâzimî sükûn gelmesi durumu, yalnızca Meryem ve Şûrâ sûrelerinin başındaki “عَيْنٌ” harfinde görülmektedir. Bu durumda tûl, tevassut ve kasr vecihleri câiz görülmüştür.¹⁰⁴⁴

3.3.2.3. Hareke ilhâkı

Sözlükte “bir şeyi başka bir şeye katmak, eklemek, sonradan ilâve etmek” anlamına gelen ilhâk (الإلحاق)¹⁰⁴⁵, terim olarak bazı kelimelere sekt hâ’sı, te’nîs tâ’sı, nûn, med harfî, ârızî hareke vb. belirli fonetik unsurların ilâve edilmesini ifade emektedir. İlhakın zıddı ise isbâtır.

Hareke ilhâkı, zorunlu olan ve câiz olan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır:

a. Zorunlu olan hareke ilhâkı: İki sâkin harfin farklı kelimelerde karşılaşması sebebiyle, ilk sâkine hareke ilâve edilmesidir. Söz konusu harekenin damme ya da kesra olması, kırâatler arasında ihtilâf konusu olmuştur. Bu bağlamda, örneğin “أَنْ اشْكُرْ” kelimesinde nûn; “أَوْ اخْرُجُوا” kelimesinde dâl; “قَالَتْ اخْرُجْ” kelimesinde tâ; “قُلْ ادْعُوا” kelimesinde lâm; “فَتَيَّلَا أَنْظُرْ” kelimesinde vâv harflerini ve “فَتَيَّلَا أَنْظُرْ” kelimesinde tenvîni Âsım ve Hamza kesra ile okumuşlardır. Ya’kûb, vâv dışındaki yerlerde; Ebû Amr ise lâm dışındaki yerlerde onlara muvafakat etmiştir. Diğer kırâat imamları ise bütün bu örneklerde ilk sâkin harfî damme ile

¹⁰⁴⁰ Lafzî med sebepleri, manevî med sebeplerinden daha kuvvetlidir. Lafzî med sebepleri ise kuvvet sırasına göre şu şekildedir: Sükûn-ı lâzım, muttasıl hemze, munfasıl hemze, sükûn-ı ârız. bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/406.

¹⁰⁴¹ Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 62.

¹⁰⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/346-347.

¹⁰⁴³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/348.

¹⁰⁴⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/346; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/394-397.

¹⁰⁴⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “lhg”, 3/48; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “lhg”, 10/327.

okumuşlardır. Bununla birlikte İbn Zekvân ve Kunbül'den tenvîn hakkında ihtilâf rivâyet edilmiştir.¹⁰⁴⁶

Kesralı okuyanlara göre bu durum aslî kaide gereğidir. Dammeli okuyanların hücceti ise, ikinci sâkin harfin sonrasındaki lâzîmî damme sebebiyle iskât edilen baştaki vasl hemzesinin hakkının damme olmasıdır.¹⁰⁴⁷ Bununla birlikte, damme ile sâkin arasına “ال” takısının girdiği “لِنْ الْحُكْمِ” gibi yerlerde ilk sâkinin kesralanması hususunda ihtilâf bulunmamaktadır.

Öte yandan, öncesinde fetha bulunan sâkin cemi‘ vâv’ının (örneğin “اَشْتَرُوا الصَّلَالَةَ”) damme veya kesra ile harekelenmesi hususunda da ihtilâf edilmiştir. Ancak bu vâv’ın “لَوْ” ve “أَوْ” kelimelerindeki vâv’dan ayırt edilmesi amacıyla çoğunluk dammeyi tercih etmiştir. Nitekim Kur’ân’da söz konusu kelimeler “أَوْ اخْرُجُوا” şeklinde kesralıdır. Bununla birlikte, iki kullanım arasında benzerlik kurarak her iki vecihle de okuyanlar olmuştur.¹⁰⁴⁸

b. Câiz olan hareke ilhâkı: Bu durum, ünsüz bir harfin kendisinden önceki ünlüye yönelmesi şeklinde gerçekleşir. Nitekim bazen fethalı bir harften sonra gelen boğaz harfî, mahreç yakınlığı sebebiyle fethaya meyleder. Bu çerçevede, Nâfî‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, bu tür yerlerde boğaz harfini fethalayarak kırâat ederler; “طَعْنَكُمْ” kelimesinin “نَطَعْتَكُمْ” şeklinde okunması gibi. Diğer kurrâ ise ayn harfini sâkin okumuşlardır.¹⁰⁴⁹ Fethalı okuyuş kıyasa, sükûn ile okuyuş ise rivâyete dayalı lehçeye dayandırılmıştır.¹⁰⁵⁰

Bazen de üç harfli kelimenin ortasındaki sâkin harf, kendisinden önceki damme ile harekelenir ve bu vecih İbn Âmir’e nispet edilir; “السُّحْتِ” / “السُّحْتِ”, “العُسْرُ” / “العُسْرُ” gibi.¹⁰⁵¹

3.3.2.4. Med harfî ilhâkı (sıla)

Kırâat ilminde sıla, şu iki anlama gelmektedir:

a. Kendisinden sonra müteharrik bir harf bulunan cem‘ mîm’ini, vasl halinde damme ve vâv-ı mukadder ilâvesiyle med ederek okumaktır; “عَلَيْهِمُا” ve “قُلُوبُهُمُا” gibi.¹⁰⁵² Cem‘ mîm’i ise, çoğul anlamı vermek için muhâtab veya gâib haldeki muttasıl zamirlere eklenen mîm

¹⁰⁴⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/225.

¹⁰⁴⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 174-175; Dâni, *et-Teyisr*, 290-291; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/311-312; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/225; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 198; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 3/64.

¹⁰⁴⁸ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hicce*, 1/368-369; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/81, 82; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 215.

¹⁰⁴⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/304; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/211-212.

¹⁰⁵⁰ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 2/743; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 353; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 216-217.

¹⁰⁵¹ İbn Hâleveyh, *Îrâbü’l-kirâ’ât*, 1/401; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 218.

¹⁰⁵² Dabbâ’, *el-İdâe*, 14; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 121; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 143; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 188.

harfîdir.¹⁰⁵³ Bu mîm'den önce şayet kâf veya tâ gelirse (örneğin “أَنْتُمْ” ve “رَأَيْتَكُمْ”) gramere göre bu harfler ancak damme alır. Buna karşılık, mîm'den önce ve sâkin yâ'dan sonra gelen hâ zamirinin (عَلَيْهِمْ) kesra veya damme ile okunması, ihtilâf konusu olmuştur. Buna göre:

- Yâ'kûb, söz konusu hâ harflerini damme ile okumuştur; “عَلَيْهِمْ” gibi.
- Şayet hâ'dan önceki sâkin yâ, herhangi bir nedenle düşmüşse (“أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ” gibi), bu durumda yalnızca Ruveys hâ'yı dammeli (يَكْفُهُمْ) okur; “يُولَّهُمْ”¹⁰⁵⁴ kelimesini ise istisna eder. Ayrıca, “يُلْهِمُ”, “يُغْنِيهِمْ” ve “وَقِهِمْ” kelimelerini hulf ile okumaktadır.
- Hamza, şu üç kelimede Yâ'kûb'a muvafakat eder: “عَلَيْهِمْ”, “إِلَيْهِمْ” ve “لَدَيْهِمْ”.

Harekeli bir harften önce gelen cem' mîm'inin dammelenmesi hususunda ise ihtilâf yoktur. Ancak bu mîm'in sıla ile okunması hususunda kırâat imamları farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda vasl halinde kesralı veya dammeli hâ'dan sonra gelen cem' mîm'inde İbn Kesîr ile Ebû Ca'fer hulsüz; Kâlûn ise hulf ile sıla yaparlar. Verş, bu mîm'den sonra katı' hemzesi geldiğinde (örneğin اَلَّذِينَ نَذَرْتَهُمْوَاُمُّ) sıla ile okumuştur. Diğerleri ise, bu mîm'in sâkin okunmasında hemfikirdir. Bununla birlikte vakf halinde mîm, kolaylık amacıyla ittifakla sâkin okunmaktadır.

Sâkin bir harften önce gelen cem' mîm'inin damme veya kesra ile harekelenmesi konusu ise ihtilâfıdır. Bu durum, kendisinden önce kesra veya sâkin yâ bulunan zamir hâ'sından sonra gelen mîm için geçerlidir. Bu çerçevede, “قُلُوبِهِمُ الْعَجَلُ” ve “عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ” gibi yerlerde;

- Ebû Amr, mîm'i ve hâ'yı kesra ile (örneğin اَلَّذِينَ الْقِتَالُ) okur.
- Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, mîm'i damme ile; hâ'yı kesra ile (örneğin اَلَّذِينَ الْقِتَالُ) okurlar.
- Hamza, Kisaî ve Halef, mîm'i ve hâ'yı damme ile (örneğin اَلَّذِينَ الْقِتَالُ) okumuşlardır.
- Yâ'kûb, mîm'in harekesini öncesindeki hâ'nın harekesine tâbi kılarken (örneğin “عَلَيْهِمْ اَلَّذِينَ الْقِتَالُ” ve “فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلُ”); râvîlerinden Ruveys “يُغْنِيهِمُ اللَّهُ” gibi kelimelerde ikisini de dammeli; Ravh ise ikisini de kesralı okur.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵³ Tavîl, *Medhal*, 243.

¹⁰⁵⁴ el-Enfâl 8/16.

¹⁰⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 108-112; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/231-234; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/272-274; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 164-165; Tavîl, *Medhal*, 243-244; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 99.

b. Sılanın diğer anlamı ise müfred, müzekker, gâib zamiri olan hâ'yı (hâ-i kinâye), kendi harekesine uygun mukadder (gizli) bir vâv veya yâ ilâvesi ile uzatarak okumaktır.¹⁰⁵⁶ Nitekim bu konu, çalışmanın önceki kısmında ele alınmıştı.

3.3.2.5. Ünlü hazfî (iskân)

Bu konu, harflerin harekesi ile uzun hareke olarak nitelenen med harfinin hazfî şeklinde tezahür etmektedir. Harekenin hazfî genellikle vakf halinde görülür; zira vakfta asıl olan, iskândır.¹⁰⁵⁷ Ancak kırâat metodolojisinde vasl halinde de harekenin hazfî mümkündür. Özellikle damme ve kesra harekelerine mahsus olan bu uygulama, hızlı konuşma eğiliminde olan Temîm lehçesine özgü bir dil özelliğidir ve tahfif amaçlıdır. Zira bir kelimedede müteharrik harflerin art arda gelmesi, dile ağırlık veren bir durumdur. Bu bağlamda, konuya dair kırâat uygulamaları şu şekildedir:

a. Harekenin iskânı: Üç kısımda ele alınabilir.

i. “هُوَ” ve “هِيَ” zamirlerindeki hâ harfinin iskânı: “و, ف, ل” edatlarına bitişen bu hâ’lar Kâlûn, Ebû Amr, Kisâi ve Ebû Ca’fer tarafından aslî harekesi düşürülerek sükûnla okunur; “هُوَ” / “هِيَ” gibi. Kisâi, bu harflere kıyas ederek “تَمْ هُوَ” lafzındaki hâ harfini de sâkin okumuştur.¹⁰⁵⁸

ii. Emir lâm’ının iskânı: Kurrâ, vâv ve fâ harflerinden hemen sonra gelen lâm-ı emr’in (ل) sâkin okunması (örneğin “فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا”) hususunda ittifak halindedir. Ancak lâm’dan önce “تَمْ” varsa, bu durum ihtilâf içerir. Buna göre “تَمْ لِيَقْضُوا” ve “تَمْ لِيَقْطَعْ” lafızlarını, Kâlûn, Bezzî (İbn Kesîr), Âsım, Hamza, Kisâi, İbn Verdân ve Halef hulfsüz; İbn Cemmâz ve Ravh hulf ile “تَمْ لِيَقْضُوا” ve “تَمْ لِيَقْطَعْ” şeklinde lâm’ı sakinleştirerek okurlar. Verş, Ebû Amr ve Ruveys, aslına uygun şekilde kesra ile kırâat ederken Kunbûl, yalnızca “تَمْ لِيَقْضُوا” ifadesini kesra ile okur.

İbn Âmir ise, “تَمْ لِيَقْضُوا”, “تَمْ لِيَقْطَعْ”, “فَلْيُؤْمِنُوا”, “وَلْيُؤْمِنُوا” ve “وَلْيُطِئُوا” şeklindeki beş istisnâi yerde lam’ı kesra ile okumuş; diğer yerlerde sükûnu tercih etmiştir.¹⁰⁵⁹

iii. Dammeli ve kesralı harfin iskânı: Art arda aynı harekelerin gelmesi durumunda, kelime ortasındaki harfin sâkin okunmasıdır. Dammeye örnek “رُسُلُنَا / رُسُلُكُمْ / رُسُلُهُمْ”, “سُبُلُنَا”, “أَذُنُّ”, “تُذْرَأُ”, “خُشْبُ”, “شُعْلُ”, “أَكْلَهَا / الْأَكْلِ”, “جُرْفُ”, “السُّحْتُ” kelimeleridir. Bu bağlamda:

¹⁰⁵⁶ Dabbâ’, *el-İdâe*, 14; Mes’ûl, *Mu’cemü mustalehât*, 243; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 143; Koyuncu, *Kırâat İlmi Takrîb Usûlü*, 188.

¹⁰⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *el-Mukaddime* adlı eserinde, ravm dışında harekenin tamamı ile vakf yapmanın uygun olmadığını belirtmektedir. bk. İbnü’l-Cezerî, *el-Mukaddime*, 96; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 315.

¹⁰⁵⁸ İbn Hâleveyh, *İrâbü’l-kırâ’at*, 1/77; Ezherî, *Me’âni’l-kırâat*, 1/144; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/263-264; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/209.

¹⁰⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’â*, 177; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/326; Kâdî Abdülfettâh, *el-Büdüru’z-zâhira*, 2/357; Bennâ, *İthâfü fudalâ’i’l-başer*, 397.

- “هَمْ”, “كَمْ” ve “نَا” zamirlerinin bağlandığı “رُسُلُكُمْ / رُسُلُهُمْ” ve “سُبُلْنَا” kelimelerinde Ebû Amr, “س” ve “ب” harflerini sükûn ile okur; “رُسُلُهُمْ” ve “سُبُلْنَا” gibi.
- “جُرْفٍ” kelimesini Hişâm (hulf ile), Ebû Bekr Şu’be, Hamza, Halef ve İbn Zekvân, “جُرْفٍ” şeklinde okur.
- “أَكْلَهَا / الْأَكْلِ” kelimelerinde Nâfi‘ ve İbn Kesîr, “ك” harfini sakınleştirir; “أَكْلَهَا” gibi.
- “شَغْلٍ” kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ebû Amr, “شَغْلٍ” şeklinde okur.
- “خُسْبٍ” kelimesini Ebû Amr, Kisâî ve Kunbûl (hulf ile), “خُسْبٍ” şeklinde okur.
- “تُذْرَأُ” kelimesini Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs, “تُذْرَأُ” şeklinde okur.
- “أُذْنٌ” kelimesini yalnızca Nâfi‘, “أُذْنٌ” şeklinde; “السُّحْتِ” kelimesini de Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım ve Hamza, “السُّحْتِ” olarak okumuşlardır.¹⁰⁶⁰

Kesraya örnek olarak ise “بُورِقُكُمْ” lafzı verilebilir. Ebû Amr, Hamza, Halef, Ebû Bekr Şu’be ve Ravh râ harfini iskân ederek kelimeyi “بُورِقُكُمْ” şeklinde kırâat ederler.¹⁰⁶¹

b. Med harfinin hazfi: Cezm, binâ veya başka sebeplerle izâfet yâ’sının ve zâid yâ’ların bazen hazfedilmesi şeklinde gerçekleşir; nitekim bu konu daha önce ele alınmıştı. Ayrıca vasl halinde elifin hazfi de mümkündür. Örneğin “حَاشَا” kelimesi, Ebû Amr haricindeki kurrâ tarafından “حَاشَ” şeklinde okunmuştur. Bununla birlikte, “الطُّنُونَا”, “الرَّسُولَا”, “السَّبِيلَا” kelimelerinde ise farklı vecihler vardır. Bu lafızları, vakf ve vasl halinde Ebû Amr, Hamza ve Ya’kûb, elif’in hazfiyle; İbn Kesîr, Hafs, Kisâî ve Halef, vakf halinde elifle, vaslda elifsiz; diğerleri ise her iki halde elifle okumuşlardır.¹⁰⁶²

Ayrıca, hâ-i kinâye’ye (zamir) ilişen vâv harfinin vakf halinde hazfedilmesi de konuya örnek teşkil eder.

Netice itibarıyla, kırâat farklılıkları bağlamında hareketlerin niteliksel ve niceliksel özelliklerini bilmek, Kur’ân’ın doğru okunmasını temin ederken onun ritmik ve melodik yapısını da ortaya koymaktadır. Harflerin ses değerlerini belirli ölçü ve sürelerle göre tayin eden bu unsurlar, tilâvette denge ve ahenk sağlayarak estetik bir bütünlük meydana getirir. Bu yapı, insanın algısına etki ederek duygusal ve ahlâkî gelişimine katkı sunduğu gibi, kainattaki nizamı ve bütünlüğü ihsas eden ilâhî sanatın bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁶³

3.4. Vakfa Dair Fonetik Uygulamalar

¹⁰⁶⁰ İbnü’l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 176; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi*, 251.

¹⁰⁶¹ İbn Mücâhid, *itâbü’s-Seb’a*, 389; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/310; Kâdî Abdülfettâh, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/254; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 365.

¹⁰⁶² Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 4/270-271; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/347-348; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 3/214.

¹⁰⁶³ İmran Çelik, “Kur’ân Tilâveti ve Estetik”, *Diyanet İlmi Dergi* 58/1 (15 Mart 2022), 135-137.

Kelime anlamı “durmak, tutmak ve engellemek”¹⁰⁶⁴ olan vakf, terim olarak kırâate yeniden başlamak niyetiyle, kelime üzerinde sesin belirli bir süre kesilmesidir.¹⁰⁶⁵ Bu süre, dinlenmeye ve yeniden nefes almaya imkân verecek kadar bir zaman aralığını ifade eder. Zira insan tek nefeste uzun metinleri okuyamaz; bu sebeple tilâvet akışını anlamlı duraklara bölme ihtiyacı doğar. Bu sebeple kelime ortasında vakf câiz görülmemiştir. Bu çerçevede vakf, insan sesinin doğal sınırlarına uyum sağlayan ve anlamın doğru aktarımını temin eden bir uygulamadır.

Vakfın zıddı olan ibtidâ (isti’nâf/i’tinâf) ise, tilâvete ilk defa başlamayı veya nefes alıp dinlendikten sonra okumaya tekrar başlamayı ifade etmektedir. Vakf bazen ızdırârî bazen de ihtiyârî olabilirken ibtidâ, zorlayıcı bir durum söz konusu olmadığı için daima ihtiyârî kabul edilir ve bu yönüyle bağlayıcılığı daha fazladır.¹⁰⁶⁶ Bununla birlikte, her iki kavram da lafız ve mana ile doğrudan ilişkilidir; bu nedenle anlamı bozmayacak ve idraki zedelemeyecek şekilde uygulanmalıdır. Bu çerçevede tecvîd ve kırâat âlimleri iki hususun iyi bilinmesini gerekli görürler: Birincisi, nerede vakfedileceği ve nereden ibtidâ edileceği; ikincisi ise, vakf esnasında kelime üzerinde meydana gelen fonetik ve sarfî değişikliklerin mahiyetidir.

İlk husus, bağlamın gerektirdiği anlamı açıkça ortaya koymada son derece önemlidir. Çünkü okuyucunun yanlış bir durakta durması, anlamı bozabilir veya değiştirebilir. Bu nedenle kurrâ, lafzın ve mananın tam olduğu yerlerde vakf ve ibtidâ etmeye itina ederler. Bununla birlikte bazı kırâat âlimleri, tâm, kâfî, hasen veya kabîh olmasına bakmaksızın, âyet sonlarında vakfetmeyi ve ardından âyet başıyla ibtidâyı tercih etmektedir.¹⁰⁶⁷ İbnü’l-Cezerî, bu iki kavramın bağlamsal önemine dikkat çekerek şöyle der: “Kırâat imamları ‘Burada vakf yapılmaz.’ dediklerinde, bunun anlamı ‘Sonrasıyla ibtidâ yapılmaz.’ şeklindedir. Çünkü onlar, bir yerde vakfı câiz gördüklerinde, sonrasıyla ibtidâyı da câiz görürler.”¹⁰⁶⁸

İkinci hususa gelince, kırâat eserlerinde bu konu “kelime sonlarında vakf” ve “Mushaf hattı üzerinde vakf” olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.

¹⁰⁶⁴ Cevherî, “vkf”, 4/1440; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “vkf”, 2/350; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “vkf”, 9/359; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, “vkf”, 253.

¹⁰⁶⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 152; Dabbâ, *el-İdâe*, 32; Sindî, *Safahât*, 268.

¹⁰⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/230; Saçaklızâde Mer’âşî, *Cühdü’l-mukıl*, 265.

¹⁰⁶⁷ Vakfın kısımları için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *el-Müktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Ürdün: Dâru Ammâr, 1422/2001), 7-16; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225-230; *et-Temhîd*, 167-177; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 153-154; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida -Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılması Bağlamında-* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 112-119.

¹⁰⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/234.

a. Kelime sonlarında vakf: Vasl halindeyken son harfî harekeli okunan bir kelimedede vakfedildiğinde ortaya çıkan fonetik uygulamalar şunlardır: Sükûn, ravm, işmâm, ibdâl, nakl, idgâm, hazf, isbât ve ilhâk. Bu uygulamalara çalışmanın bundan önceki kısmında yer yer değinilmiştir.

Vakfta esas olan ise sükûndur. Sükûn, vakf halinde harfî üç harekeden hâli kılmak; harfî ünsüz forma çevirmektir. Vasl halinde sâkin olan (örneğin “تَنْهَزْ”); fetha ile biten, tenvîn almayan ve nakl uygulanmayan (örneğin “يُؤْمِنُونَ”); sonunda tâû’t-te’nîs (örneğin “لَعِبْرَةٌ”), sılasız okuyanlara göre cemi’ mîm’i (“عَلَيْهِمْ” gibi) ve ârizî hareke bulunan (“قُمِ اللَّيْلُ” gibi) kelimeleri, vakf halinde sükûn ile okumak vâcib görülür. Bununla birlikte, kesra ile biten kelimelerde ravm; damme ile biten kelimelerde ise ravm ve işmâm câiz görülmektedir.¹⁰⁶⁹

b. Mushaf hattı üzerinde vakf: Hz. Osman Mushaflarında “kıyasî” ve “ıstılahî” olarak adlandırılan iki yazım türü bulunmaktadır. Kıyasî hat, yazım ile telaffuzun birebir örtüştüğü şekli belirtirken ıstılahî hat, telaffuzun tam olarak yazıya uymadığı; ziyade, hazf, ibdâl, isbât, vasl veya fasl gibi uygulamalar yoluyla farklılık gösterdiği yazım tarzını ifade etmektedir. Bu uygulamalar belirli usûl ve kaideler etrafında şekillenmekle birlikte, Kur’ân’da sınırlı da olsa kural dışı örnekler de mevcuttur.

Kırâat imamları resmü’l-Mushaf’a ittiba hususunda icmâ etmişlerdir. Özellikle Nâfi’, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca’fer, Halef’ten gelen rivâyetler, ızdırârî veya ihtiyarî de olsa, Mushaf hattına uygun şekilde bir vakfın tercih edildiğini gösterir.¹⁰⁷⁰ Bununla birlikte, bazı yerlerde ihtilâf söz konusudur. Şöyle ki:

i. Vakfta ibdâl: Kisâî, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb, “رَحِمَتْ”, “شَجَرَتْ”, “غَيَابَتْ” kelimelerinde açık tâ şeklinde yazılan müenneslik hâ’sını hâ harfine ibdâl ederek (غَيَابَةُ şeklinde) vakfetmişlerdir. Bu kelimeleden farklı olarak Kisâî, “مَرَضَاتِ”, “الْأَلَاتِ”, “ذَاتِ بَهْجَةٍ”, “لَاتِ” ve “هَيْهَاتِ هَيْهَاتِ” kelimelerinde; Bezzî ve Kunbûl (hulf ile) her iki “هَيْهَاتِ” lafzında; İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb ise “يَا أَبْتَ” kelimesinde hâ ile vakfeder. Bu kırâat, Kureyş lehçesinin bir özelliğidir.¹⁰⁷¹

ii. Vakfta isbât: Kelime sonuna hâ-i sekt ve hazfolunmuş illet harfini ekleyerek vakf yapmayı ifade eder. Bu bağlamda Bezzî ve Ya’kûb (hulf ile), harf-i cer’in bitiştiği soru mâ’sına (örneğin “عَمَّ”, “مِمَّ”) hazfedilmiş elif’e bedel olan bir sekt hâ’sı ekleyerek (عَمَّة şeklinde)

¹⁰⁶⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/122-124.

¹⁰⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/128.

¹⁰⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Dâni, *et-Teyisîr*, 60; Câmi’u’l-beyân, 2/798-805; Mâlikî, *ed-Dürü’n-nesîr*, 4/151-164; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/129-133; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 137-139; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 159.

vakfederler. Ayrıca Ya‘kûb, “هُوَ” ve “هِيَ” zamirlerini de vakf halinde hâ ilavesiyle “هُوَ / هِيَ” şeklinde okur. Bununla birlikte Ya‘kûb’dan aktarılan farklı rivâyetlerde, hâ’dan sonra şeddeli nûn bulunan “هُنَّ” zahirinde; sonunda şeddeli ya bulunan “إِلَيَّ” ve “بِمُصْرَحِيَّ” gibi kelimelerde; “الْعَالَمِينَ”, “الَّذِينَ” gibi sonunda fethalı nûn bulunan cemi‘ isimlerde hâ-i sekt ile vakf yapılmaktadır. Ruveys ise “يَا وَتِلْكَ”, “يَا حَسْرَتِي”, “يَا أَسْفَى” ve “كَمْ” kelimelerini vakf halinde önce tahkîk, sonra hâ’nın ilhâkıyla okumuştur.¹⁰⁷²

Bir diğer isbât türünde, isimlerin sonuna gelen tenvîn veya başka sebeplerle hazfedilen ve Mushaf hattında bulunmayan zâid yâ’lar okunarak vakfedilir. Bu bağlamda İbn Kesîr, tenvîn alan “هَادٍ”, “وَالِ”, “وَالِ” ve “بَاقٍ” kelimeleri üzerinde aslına uygun şekilde yâ harfiyle (بَاقِي şeklinde) vakfeder. “فَاقٍ” ve “رَاقٍ” kelimelerinde ise Kunbûl yoluyla ihtilâf bulunmaktadır.

Ya‘kûb ise “يُوتِ”, “وَإِخْشُونَ” ve benzer tenvînsiz kelimelerin tamamında yâ’yı isbât ederek vakf yapar. Kisâî, “عَلَى وَادِ الثَّمَلِ”,¹⁰⁷³ lafzında hulfsüz ve “بِهَادِ الْعُمِي”¹⁰⁷⁴ lafzında hulfle; İbn Kesîr ise “مَنْ يُنَادِ الْمَنَادَ”¹⁰⁷⁵ kelimesinde Ya‘kûb’a muvafakat etmiştir. “يَا عِبَادِ الَّذِينَ”¹⁰⁷⁶ kelimesinde ise vakfı yâ’nın isbâtı ile okuyan tek kişi, Ruveys’tir.

Bunula birlikte Ya‘kûb, “يَدْعُ الْإِنْسَانَ”, “يَمْحُ اللَّهُ”, “يَدْعُ الدَّاعِ” ve “سَدْعُ الرِّبَانِيَّةِ” lafızlarında hazfolunan vâv harflerini vakfta isbât eder. “أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ”, “أَيُّهُ السَّاجِرُ” ve “أَيُّهُ النَّقْلَانِ” lafızlarında ise Ebû Amr, Kisâî ve Ya‘kûb, “أَيُّهُ” kelimesi üzerinde aslını gözeterek elif ile vakfederler.¹⁰⁷⁷

iii. Vakfta hazf: “كَأَيِّنْ” kelimesine dair bir uygulama olup, Ebû Amr ve Ya‘kûb, sondaki nûn harfini hazfederek yâ harfi üzere vakfetmektedir.

iv. Resmen ayrı veya bitişik yazılan bir kelimenin vakfta okunuşu: Bu bağlamda “أَيَّا” ifadesinde ayrık şekilde yazılan “أَيَّا مَا” kelimesinde Hamza, Kisâî ve Ruveys, “أَيَّا” lafzında; diğer imamlar ise kelimenin aslını gözeterek “مَا” üzerinde vakfetmişlerdir.

Ayrıca “فَمَالِ الَّذِينَ”, “فَمَالِ هَذَا”, “فَمَالِ هَؤُلَاءِ” ifadelerinde ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılan “مَالِ” kelimesinde Ebû Amr ve Kisâî, asla uygun olarak “مَا” üzerinde vakfeder.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² Dâni, *et-Teyisr*, 61-62; Câmî ‘u’l-beyân, 2/823-824; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/133-135; Bennâ, *İthâfî fudalâ’i’l-beşer*, 139-140.

¹⁰⁷³ en-Neml 27/18.

¹⁰⁷⁴ er-Rûm 30/53.

¹⁰⁷⁵ Kâf 50/41.

¹⁰⁷⁶ ez-Zümer 39/10.

¹⁰⁷⁷ Dâni, *Câmî ‘u’l-beyân*, 2/805-813; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/136-142; Bennâ, *İthâfî fudalâ’i’l-beşer*, 140-141; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 161.

¹⁰⁷⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/144-146; Bennâ, *İthâfî fudalâ’i’l-beşer*, 142; Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 160-161.

Mushaf hattında bitişik yazılan “وَيُكَانُّ” ve “وَيُكَانُّ اللَّهَ” kelimelerinde ise Kisâî, “وَيُ” diyerek vakfetmiş; ardından “كَانُّ/كَانُّ” kelimesinden ibtidâ etmiştir. Ebû Amr ise aynı lafız üzerinde “وَيُكَ” şeklinde kâf harfiyle vakfedip “أَنَّ/أَنَّ” ile ibtidâ yapmıştır.¹⁰⁷⁹

Netice itibariyle, çalışmanın bu bölümünde fonetik ilmi dilbilimsel bir zeminde ele alınmış; fonetiğin alt disiplinleri, fonem teorisi ve bunun Kur’ânî fonetik bağlamındaki yansımaları kapsamlı biçimde incelenmiştir. Bu çerçevede harflerin mahreç ve sıfatlarından hareke ve med ilişkisine, münferid ve mürekkeb harflerdeki genel ve özel fonetik uygulamalardan vakfa dair ses temelli düzenlemelere kadar kırâat ilminde kabul edilen hüccet esaslı bütün fonetik unsurlar, ilgili kırâat ihtilâflarıyla birlikte sistematik biçimde ortaya konulmuştur. Böylece ikinci bölüm, Kur’ânî lafızların farklı şekillerde seslendirilmesine dair rivâyet ve dirâyet temelli, sağlam bir teorik ve metodolojik zemin teşkil etmiştir. Bu zemin, bir sonraki bölümde ele alınacak olan “kırâatlerdeki fonetik uygulamaların mana ile ilişkisi” konusunun tahlili için gerekli esasları da belirgin hale getirmiştir.

Geçmişten günümüze usûle yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde, çoğunluğunda bu uygulamaların fonetik çerçeveye sınırlandırıldığı ve fonemik değerinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Halbuki Kur’ân’dan bir parça olarak kabul edilen ve Hz. Peygamber’den bu yana korunarak gelen bu uygulamaların ilahî beyanı tamamlamak gibi önemli bir fonksiyonu vardır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm, Yüce Allah’ın insana kelam etmesidir ve bu kelimedeki her bir ses, zihinde farklı bir kapı açar ve kalbe farklı bir mana yerleştirir.

Bu düşüncelerle, üçüncü bölümde söz konusu fonetik uygulamaların manaya etkisi, bu etkinin semantik sınırları ile anlamı destekleyen yönleri metodolojik ilkeler ve hüccet kabul edilen argümanlar ışığında incelenecektir. Böylece ses-mana ilişkisinin kırâat ilmindeki konumu, bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiş olacaktır.

¹⁰⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/151.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. Kırâat Metodolojisinde Fonetik Uygulamaların Manaya Etkisi

Yüce Allah, insanı yarattıktan sonra, ilahî mesajı doğru anlayabilmesi ve kulluk hakikatini idrak edebilmesi için, Kur'ân vasıtasıyla ona beyanı öğretmiştir.¹⁰⁸⁰ Nitekim Kur'ân, lafız ile mana arasında kurduğu sıkı ve derin irtibat sayesinde yüksek ve müstesna bir beyan gücüne sahiptir. Câhiz, beyanı “anlamın üzerindeki perdeyi kaldıran ve dinleyiciyi hakikate ulaştıran her şey” olarak tanımlar.¹⁰⁸¹ Ona göre ses, lafzın âletidir; mana ise lafızdan önce mevcuttur, ancak örtülü ve gizli olduğu için ifade edilmedikçe yok zannedilir. Lafız, manayı görünür ve anlaşılır kılar. Manaya delâlet ne kadar fasih, işaret ne kadar isabetli ve söz ne kadar zarif ve veciz olursa, ifade de o derece etkili olur. Bu nedenle Kur'ân'ın üslubu, beyânın en yüksek ve en mükemmel örneğini teşkil eder.¹⁰⁸²

Hattâbî (öl. 388/998) ise Kur'ân nazımının gücünü şöyle tasvir eder: “Kur'ân nazmı (söz dizimi), lafızların yuları ve manaların dizgini gibidir. Onun sayesinde sözün parçaları (harfler ve kelimeler) düzenlenir, birbirine kenetlenir; böylece zihinde beyanın şekillendiği bir tasavvur meydana gelir.”¹⁰⁸³ Bu yaklaşım, Kur'ân'da her bir harf ve kelimenin hem fonetik hem de semantik düzeyde özel bir konum ve işleve sahip olduğunu ortaya koyar. İlahî bir hikmetle belirlenmiş lafızlar ve ses tertibi, müzikal bir ahenk oluşturarak anlamın zihinde canlanmasını, duygusal etki oluşturmalarını ve mesajın daha güçlü biçimde iletilmesini sağlar.¹⁰⁸⁴

Kur'ân kelimeleri öyle harflerden müteşekkildir ki, onlardan birinin düşmesi, değiştirilmesi veya araya bir harf eklenmesi, vezin düzeni ile nağme sesinde, işitsel algı ile dilsel üslupta, ibarenin insicamı ile mahreç inceliğinde ve harflerin birbirini desteklemesinde belirgin bir bozukluğa veya zayıflığa yol açar. Neticede, kulakta rahatsız edici bir yabancılık hissi meydana gelir.¹⁰⁸⁵ Bu durum, beşerî metinlerin aksine, Kur'ân lafızlarının tashihe ihtiyaç duymadığını; ondaki hiçbir kelimenin anlam veya üslup bakımından eşdeğeriyle ya da daha iyisiyle değiştirilemeyeceğini ortaya koyar. Bu bağlamda, Kur'ân'da müterâdif kelime bulunmadığını, yakın anlamlı bile olsa her kelimenin kendine özgü bir manaya delâlet ettiğini

¹⁰⁸⁰ er-Rahmân 55/1-4.

¹⁰⁸¹ Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/84.

¹⁰⁸² Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/81-82.

¹⁰⁸³ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânü i 'câzi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 27, 36.

¹⁰⁸⁴ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru 'l-fennî fi 'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü's-Şûrûk, 1425/2004), 87.

¹⁰⁸⁵ Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd er-Râfî, *I 'câzü 'l-Kur'ân ve belâgatü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dârül-Kütübü'l-Arabî, 1425/2005), 150.

savunan âlimler,¹⁰⁸⁶ bir kelimenin eş anlamlı başka bir kelimeyle değiştirilmesi durumunda âyetin mana inceliklerinin kaybolacağını özellikle vurgulamışlardır. *Furûk nazariyesi* olarak adlandırılan bu yaklaşım, derin semantik analizler yoluyla ortak anlamlı kelimeler arasındaki nüansları ortaya koymayı, böylece daha berrak, daha kuşatıcı bir manaya ulaşmayı amaçlamaktadır.¹⁰⁸⁷

Bu teorik çerçeve, Kur’ân lafızlarının yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, aynı zamanda ses yapısı ve muhatapta uyandırdığı zihni ve psikolojik etkilerle birlikte değerlendirilmesini gerekli kılar. Nitekim Kur’ân’da, terkip halinde bulunmayan tek bir lafız bile, kulağa bıraktığı yankıyla, hayalde uyandırdığı gölgeyle ve hatta bedensel bir hissiyatla, âyetin zihinde çizdiği canlı tasviri kemale erdirmektedir.¹⁰⁸⁸

Sözgelimi, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقُوا اللَّهَ إِلَى الْأَرْضِ” / *Ey iman edenler, size ne oldu ki “Allah yolunda seferber olun!” denildiği zaman olduğunuz yere çakılıp kaldınız!*”¹⁰⁸⁹ âyetinde “اتَّقُوا” fiilinin tercih edilmesi son derece dikkate değerdir. Halbuki “ağır davrandı, isteksiz oldu” anlamına gelen bu fiil, “تَقَلَّ” ve “تَتَقَلَّلَ” ile aynı anlamı taşır. Bu fiiller “إِلَى” harf-i cerriyle kullanıldığında ise “مال” (meyletti) ve “أُخْلِدَ” (yerleşip bağlandı) manası da ihtiva eder.¹⁰⁹⁰

Lehçesel bir kullanım olan “اتَّقُوا” lafzı, “تَتَقَلَّلَ” fiilinden türetilmiş, başındaki tâ harfi sâ harfine idgâm edilerek ve önüne vasl hemzesi eklenerek şeddeli bir yapıya kavuşmuştur. Bu nedenle âyette geçen “اتَّقُوا إِلَى الْأَرْضِ” ifadesi, yalnızca “bulduğunuz yere meylederek ağır davrandınız” anlamını vermekle kalmaz; aynı zamanda şeddeli “ث” harfinin oluşturduğu fonetik yoğunluk, cihada karşı isteksiz ve rahatına düşkün kimselerin üzerine adeta onları yere mıhlayan bir ağırlığın çöktüğünü; kalkmaya çalışsalar da bedenlerinin tekrar tekrar yere düştüğünü tasvir eder.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁶ Furûk çalışmaları İbnü’l-A‘râbî (öl. 231/846) ile başlamış, Câhiz, İbn Kuteybe (öl. 276/889), Sa‘leb, Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), İbnü’l-Enbârî, İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958), İbn Fâris, el-Askerî (öl. 400/1009’dan sonra), Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ve Seâlibî (öl. 429/1038) ile devam ettirilmiştir. bk. Ömer Kara, “Müellifi Bilinmeyen Bir ‘Furûk’ Yazmasının Tenkitli Neşri-[el-Furûku’l-Luğaviyyetü’l-Muhtâre fi’l-Müfredâti’l-Mutekârıbe]”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (01 Haziran 2004), 173. Ayrıca Kutub (öl. 210/825) ve Asmaî’nin (öl. 216/831) *Kitâbü’l-Fark* adlı eserleri furûk alanında günümüze ulaşmış ilk telifler olarak bilinirken, en derli toplu eserin de el-Askerî’ye ait olduğu kabul edilebilir. bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 268.

¹⁰⁸⁷ Ömer Kara, *Kur’an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakın Anlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği-* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 22.

¹⁰⁸⁸ Kutub, *et-Tasvîru’l-fennî*, 91.

¹⁰⁸⁹ et-Tevbe 9/38.

¹⁰⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “sgl”, 11/87.

¹⁰⁹¹ Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/358; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/252; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/447; Abdurrahmân Habenneke Meydânî, *Belâgatü’l-‘Arabiyye* (Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 1416/1997), 2/54; Necati

Benzer şekilde “وَأَنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُطِئَنَّ” *İçinizden bazıları vardır ki, pek ağırdan alır.*”¹⁰⁹² âyetinde “لَيُطِئَنَّ” lafzının fonetik yapısı, manayı adeta tek başına omuzlamaktadır. Nitekim şiddet sıfatına sahip olan şeddeli “ط” harfi, bazı mü’minlerin savaşa katılma hususunda yaşadıkları zorlanmayı, isteksizliği ve hareketsizliği ses düzeyinde yansıtmakta; kelimenin sonunda yer alan şeddeli “ن” harfi ise oluşturduğu fonetik yankıyla, bu kimselerin aldıkları kararı içselleştirdiklerini, mevcut hallerini isabetli görerek bulundukları konumda kalmayı sürdürdüklerini ima etmektedir.¹⁰⁹³

Her iki âyette yer alan ifadeler, dünyevî meyillerden kaynaklanan ruhî gevşekliği, ağırlığı ve hareketsizliği son derece canlı ve etkileyici bir biçimde yansıtarak Kur’ân üslubunun seçkin ve dikkat çekici örnekleri arasında yer alır. Bu tür bir anlam algısının oluşmasında, bir sesin veya ses terkiibinin diğerine tercih edilmesinin büyük rolü vardır. İşte bu noktada, anlamını doğrudan seslerin tabiatından alan bir delâlet söz konusudur ki buna “ses delâleti (الدَّلَالَةُ الصَّوْتِيَّةُ)” adı verilir.¹⁰⁹⁴

Kırâat farklılıkları, sesin manaya delâletinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı ve bu hususta çok sayıda örneğin bulunduğu zengin bir inceleme alanıdır. Çalışmanın önceki bölümlerinde oluşturulan fonetik altyapı üzerine inşa edilen bu bölümde, kırâatler fonosemantik açıdan değerlendirilerek ses-mana ilişkisi incelenecektir.

4.1. Kur’ân’da Fonosemantik Yapı

Batı düşüncesinde sanat, reel dünyaya uyumlu bir yansıma, taklit veya benzetme olarak betimlenmiştir. İslam düşüncesinde ise, hakikat anlayışının ve onunla çok sıkı bağlantısı bulunan estetik hassasiyetin bir tezahürüdür ve “En büyük sanatkâr Allah’tır.” anlayışı çerçevesinde şekillenerek ilahî marifet ve hakikate ulaşma aracı olarak görülür.¹⁰⁹⁵ Amaç, görünenin arkasındaki görünmeyeni keşfetmek ve hayatın her noktasında “hüsne”ye erişmektir. Bu bağlamda İslâm estetiği, mana ile suretin, somut ile soyut düşüncenin uyumunu temel alarak görsel ve işitsel malzemeyi sembolik bir biçimde sunar; düşünce, his ve hikmet, zarif bir

Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur’ân ve Kırâat”, *Kur’an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu* (Erzurum: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 299; Kadir Kınar, “Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıması”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Ocak 2015), 19; Numan Çakır, “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 47-48.

¹⁰⁹² en-Nisâ 4/72.

¹⁰⁹³ Kutub, *et-Tasvîru ’l-fennî*, 91-92.

¹⁰⁹⁴ İbrâhîm Enis, *Delâletü ’l-elfâz* (Kâhire: Mektebetü ’l-Angelo el-Mısriyye, 1396/1976), 46; Yaşar Daşkıran, “İbn Cinnî’ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (Eylül 2021), 727.

¹⁰⁹⁵ Şevval Arıcı, “İslam Sanat Düşüncesi”, *Genç Atebe Dergisi* 3 (21 Aralık 2022), 16.

ifadeyle muhataba aktarılır. Böylece sanat, gerçekliği doğrudan taklit eden bir araç olmaktan ziyade, kâinatı remizler âlemi olarak yorumlayan bir idrak biçimine dönüşür. Zira yalnızca görünen odaklanmak, hakikatin özünü göz ardı etmek anlamına gelir. Hakikatin tam anlamıyla kavranabilmesi için duyular ve akıl tek başına yeterli olmayıp, bunların kalbî idrak ile bütünleşmesi gerekmektedir.¹⁰⁹⁶

Kur’ân-ı Kerîm, içerdği hakikatlerin ve mana inceliklerinin ancak tedebbür yoluyla kavranabileceğini bildirmektedir.¹⁰⁹⁷ Buna göre, hakikat, zihin ile gönlün, vahiy ile ilhamın birleştiği noktada tezahür eder. Yani, hakikate ulaşmada yalnızca zihinsel bir yöneliş yeterli görülmez; kalp (his) ile aklın (tefekkür) birlikteliğine dayanan bütüncül bir idrak anlayışı (ihşân) esas alınır.¹⁰⁹⁸ Bu nedenle sözlerin en güzeli (ahsenü’l-hadîs)¹⁰⁹⁹ olarak nitelenen Kur’ân nazmı, estetik söz sanatlarının zirvesinde yer almakta ve İslâm sanat düşüncesinin temel ilham kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim onun nazmını oluşturan her bir ses, ilahî hitabın estetik tezahürü olarak anlamla derin bir ilişki içerisinde. Ünlü ve ünsüz sesler ile bunların dizilimleri, görünen anlamın ötesindeki his, hareket ve görüntüleri aktarmada ikonik bir rol oynar. Bu yönüyle Kur’ân’daki fonosemantik yapı, ses ile mana arasındaki doğal uyumu en üst düzeyde ortaya koyarak ilahî mesajın hem estetik hem de anlamsal bakımdan derin ve etkili biçimde idrak edilmesini sağlar.

Fonosemantik, seslerin akustik özellikleri ile sözcük anlamları arasındaki ilişkiyi inceleyen genç ve dinamik bir dilbilim dalıdır.¹¹⁰⁰ Bu yaklaşıma göre dil sesleri, iletişimi sağlayan birer unsur olmakla birlikte kavramların algılanışını ve yorumlanışını etkileyen anlam ve çağrışımlara sahiptir. Kelime veya cümle yapısında bulunan ses tekrarları da algıya yön vererek ses örüntüsünün mana nüanslarını ve duygusal içeriğini yansıtır.¹¹⁰¹

Fonosemantikğin gerçekliği ve evrensel bir yasa olup olmadığı hususu, seslerin oluşturduğu çağrışımların farklı toplumların kültürel ve dilsel özelliklerine göre değişkenlik gösterebileceği öngörüsü çerçevesinde tartışmalı bir alandır.¹¹⁰² Bu bağlamda Margaret Magnus, Norveç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi’ne sunduğu “What’s in a Word? Studies in

¹⁰⁹⁶ Turan Koç, “İslam Sanat Geleneği ve Estetik”, *Eskiye* 16 (25 Şubat 2010), 38; Nur Topaloğlu, “Edebiyat ve Yansı Bağlamında Fuzûlî’nin Su Kasîdesi”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (30 Aralık 2022), 359-361.

¹⁰⁹⁷ “Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz’an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.” Sâd 38/29.

¹⁰⁹⁸ Koç, “İslam Sanat Geleneği ve Estetik”, 36, 38.

¹⁰⁹⁹ ez-Zümer 39/23.

¹¹⁰⁰ Keziban Topbaşoğlu, “Fonosemantik: Rus Dilbiliminde Ekoller ve Yaklaşımlar”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (30 Eylül 2024), 118.

¹¹⁰¹ Topbaşoğlu, “Fonosemantik”, 110.

¹¹⁰² Topbaşoğlu, “Fonosemantik”, 110.

Phonosemantics” adlı doktora tezinde, Saussure’ün (öl. 1913) 20. yüzyılın başlarında ortaya koyduğu ve modern dilbilimde genel kabul gören “dilsel göstergenin nedensizliği/keyfiliği” ilkesini¹¹⁰³ yeniden tartışmaya açmıştır. Yaptığı araştırma ile kelimenin ses yapısıyla anlamı arasında rastlantısal değil, düzenli ve yapısal bir ilişki bulunduğunu ve fonosemantik yaklaşımın evrenselliğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bunun için, her fonemin, artikülasyon biçiminden kaynaklanan anlam taşıyıcı bir niteliğe sahip olduğu ve dünya dillerinde belirli bir fonemi içeren kelimelerin diğer kelimelerden farklı anlamsal özellikler gösterdiği hipotezini ileri sürmüştür. Bu doğrultuda, bilinmeyen dillerdeki kelime seslerinden anlamları tahmin etme yöntemiyle 14 deney gerçekleştirmiş, kelimeleri belirli ses gruplarına göre sınıflandırarak kapsamlı analizler yapmıştır. Çalışma neticesinde, kelimenin rastgele bir ses dizisinden ibaret olmadığı, ses-anlam ilişkisinin kelime anlamlarının ortaya çıkışında temel unsur teşkil ettiği ve fonosemantik olgunun evrensel nitelik taşıdığı sonucuna ulaşmıştır.¹¹⁰⁴

Magnus’a göre fonemlerin çağrıştırdığı anlamsal alanlar, onların artikülasyon özellikleriyle benzerlik göstermektedir (resemblance to articulation). Bu benzerlik doğrudan kurulamadığında ise mecazî düzlemde açıklanır. Örneğin /g/ fonemi boğazın derin kısmında meydana gelen kapanma hareketi sebebiyle "gizlilik" kavramıyla ilişkilendirilirken, akıcı bir ünsüz olan /l/ fonemi hava, su ve ışık gibi şekilsiz fakat varlığı hissedilen unsurları çağrıştırmaktadır. Magnus, bu durumun fonem anlamlarının yalnızca uzlaşımsal değil, aynı zamanda doğal ve ikonik nitelik taşıdığına işaret ettiğini savunmaktadır.¹¹⁰⁵

Araştırmaya göre aynı doğal sınıfta yer alan karşılaştırmalı kelimelerde belirli fonemler, anlam üzerinde spesifik ve baskın etkiler oluşturmaktadır (specificity of iconic effects). Örneğin /t/ sesi, bulunduğu bağlamda anlamı genellikle yoğun, sert ve aşındırıcı bir niteliğe güçlendirmekte; /t/ sesi belirli bir hedefe yönelmişliği ve /k/ sesi ise kesme, sınırlama ve kapsama anlamlarını ima etmektedir.¹¹⁰⁶ Eğer bir kelimenin referansı doğası gereği yorum ve anlam yükü taşıyorsa, kelimenin fonosemantik yapısı da bu anlamla uyum gösterebilir (interference of concrete reference). Örneğin “slide” kelimesi pürüzsüz bir hareketi ifade eder, /sl/ ses birleşiminin çağrıştırdığı akışkanlık da kelimenin anlamını destekler. Ancak kelime somut bir nesneyi ifade ediyorsa, fonosemantik yapı nesnenin kendisini değiştirmez; yalnızca

¹¹⁰³ Bilginer Onan, “Dil Eğitiminin Dil Bilimsel Temelleri: Ferdinand de Saussure’ün Genel Dilbilim Kuramında Dil Eğitimiyle İlgili Bulgular”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012), 235.

¹¹⁰⁴ Margaret Magnus, *What’s in a Word? Studies in Phonosemantics* (Trondheim: Norges Teknik-Doğal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 166-167.

¹¹⁰⁵ Magnus, *What’s in a Word?*, 168.

¹¹⁰⁶ Magnus, *What’s in a Word?*, 168.

ona ek bir çağrışım veya yorum yükler. Sözelimi “dog” kelimesinde referans bir hayvan iken, /d/ foneminin taşıdığı sertlik ve kasvet hissi kelimeye mecazî bir anlam boyutu kazandırır.¹¹⁰⁷

Magnus’un ulaştığı bir diğer sonuç, fonemlerin hece içerisindeki konumunun da anlam üzerinde etkili olabileceğidir (positional iconism). Buna göre, ünlüden önce gelen ünsüzler genellikle kelimedeki hareketi veya eylem sürecini; ünlüden sonra gelen ünsüzler ise bu eylemin sonucunu ya da etkisini yansıtır.¹¹⁰⁸ Ayrıca aynı fonolojik yapıya sahip kelimelerin farklı ve akraba olmayan dillerde dahi benzer fonosemantik özellikler göstermesi (cross-linguistic iconism), ses-anlam ilişkisinin yalnızca kültürel uzlaşıya değil, daha genel ve üretken bir yapıya dayandığını göstermektedir.¹¹⁰⁹ Örneğin “anne” kavramı, pek çok dünya dilinde /m/ ve /n/ gibi nazal fonemlerle ifade edilmektedir. Bebeklerin erken dönemde çıkardıkları ilk seslerle de ilişkilendirilebilen bu kavram, Türkçede “anne”, Arapçada “أم (ümm)”, İngilizcede “mother”, Almancada “mutter”, Fransızcada “mère”, İspanyolca ve İtalyancada “madre”, Rusçada “мать (mat’)", Farsçada “مادر (mâdar)", Çince “妈妈 (mâma)" ve Japoncada “ママ (mama)" biçimlerinde karşılık bulmaktadır. Bu ifadelerdeki temel benzerliğin, söz konusu fonemlerin yapısındaki nazal niteliğe (gunne) dayanması dikkat çekmektedir. Nitekim bu ses, yakınlık, şefkat ve içtenlik gibi çağrışımlar oluşturarak annelik kavramının duygusal boyutunu yansıtmaktadır.

Araştırma bulgularına dayanarak Magnus, dil sistemi açısından en temel anlamsal düzeyin “ikonik düzey” olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşün temel dayanağı, kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarının toplamından ibaret olmayıp bunların ötesine geçen daha geniş bir anlamsal yapıya sahip olması ve bu yapının kelimenin fonetik özellikleriyle uyumlu ve tutarlı bir ilişki göstermesidir. Bu nedenle ikonik anlam, kelimenin bütün anlam boyutlarını bir arada tutan ve onların temelini oluşturan bir altyapı olarak değerlendirilmeli; diğer anlamlar ise bu temel yapı üzerine inşa edilmelidir.¹¹¹⁰

Sonuç olarak Magnus’un çalışması, fonosemantik ilişkinin yaygın, sistematik, diller arası, ikonik ve üretken bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Deneylerin tekrarlanabilir nitelikte olması ve farklı dillere uygulanabilmesi, ulaşılan sonuçları destekler niteliktedir.¹¹¹¹ Bu yönüyle söz konusu çalışma, tezimizde ele alınan ses-anlam ilişkisinin bilimsel bir zemine oturtulması bakımından önemli bir teorik dayanak oluşturmaktadır.

¹¹⁰⁷ Magnus, *What’s in a Word?*, 169.

¹¹⁰⁸ Magnus, *What’s in a Word?*, 169.

¹¹⁰⁹ Magnus, *What’s in a Word?*, 169.

¹¹¹⁰ Magnus, *What’s in a Word?*, 171.

¹¹¹¹ Magnus, *What’s in a Word?*, 170.

Fonosemantik düşünce, Arap dilbilim sahasında ilgi gören ve Kur’ân’ın fonetik i‘câzına hizmet eden bir olgudur. Kur’ân’da fonosemantik yapı, mikro düzeyden makro düzeye doğru açılım gösteren hiyerarşik bir bütünlük arz eder. Bu yapının temelini (hammadde/cevher), harflerin mahreç ve sıfatlarından kaynaklanan karakteristik özellikler teşkil eder. Söz konusu özellikler, hareketler ve onomatopik üslubun etkisiyle dinamik bir ritim kazanır. Nihayetinde, bu unsurların metin sathında kompoze edilmesiyle oluşan aliterasyon, asonans ve fâsıla gibi söz sanatları, Kur’ân nazımının fonetik-estetik-semantik bütünlüğünü, diğer bir ifadeyle ritmik ses örüntüsünü meydana getirir. Kırâat metodolojisindeki fonetik uygulamalar ise bu boyutların mana ile olan ontolojik bağını koruyan ve estetik bütünlüğü icra eden zengin bir fonosemantik alan ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, Kur’ân’da fonosemantik yapı, ses sembolizmi ve ritmik fonetik sanatlar bağlamında ele alınacak ve böylece esas konumuzun teorik zemini tesis edilmiş olacaktır.

4.1.1. Ses sembolizmi

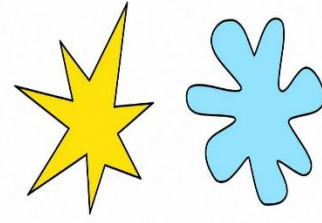
Ses sembolizmi (remziyyetü’l-asvât, sound symbolism), bir kelimenin sesleri ile anlamı arasındaki keyfi olmayan, doğal bir ilişkiyi ifade eder.¹¹¹² Buna göre, kelimeyi oluşturan ses birimleri ve ses dizilimi, insan zihninde anlamla uyumlu bir çağrışımlar meydana getirir.¹¹¹³ Bu yaklaşımın altyapısını ortaya koymak amacıyla son yıllarda çok sayıda deneysel çalışma yapılmıştır. Bunlardan en yaygın olanı, “Bouba-Kiki etkisi” olarak kavramlaşan psikolojik olgunun incelenmesidir. Söz konusu olgu, kelimelerin söyleniş biçimi ile zihinde canlanan görsel şekiller arasında sezgisel bir bağlantı bulunduğunu ileri sürer.

Bu bağlamda, Kuzey Namibya’da yaşayan; yazılı dili bulunmayan, okuma-yazma bilmeyen ve Batı kültürüyle hiçbir temas kurmamış Himba kabilesi üzerinde bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara biri yuvarlak, diğeri ise köşeli ve sivri olmak üzere iki şekil gösterilmiş; ardından “bouba” ve “kiki” sözcüklerini bu şekillerle eşleştirmeleri istenmiştir. Katılımcılar, dudak ve ağız hareketlerinden hareketle “bouba”yı yuvarlak şekille, “kiki”yi ise

¹¹¹² Ahmet Akçataş ve Emrah Erol, “Fonosemantığa Genel Bir Bakış”, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 17 (10 Haziran 2023), 305; Dicle Dövençioğlu, “Ses Sembolizmi ve Nesne Algısı İlişkisine Dair Bir İnceleme”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/4 (18 Ekim 2023), 900.

¹¹¹³ Didem Akyıldız Ay, “Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi”, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (20 Aralık 2017), 19.

köşeli ve sivri şekille ilişkilendirmiştir. (Şekil 4.1) Bu sonuç, kelimeyi oluşturan seslerin zihinde uyandırdığı duygusal ve sezgisel etkilerin, insan beyninin biyolojik yapısından kaynaklanan evrensel bir algıya dayandığını göstermektedir.¹¹¹⁴ Ayrıca bu etkinin henüz konuşma becerisi gelişmemiş bebeklerde dahi gözlemlenebilmesi, ses sembolizminin fitrî olduğunu ve dil öğreniminden önce ortaya çıktığını düşündürmektedir.¹¹¹⁵



Şekil 4. 1. Bouba-Kiki etkisi

Bu yaklaşımın ilk temelleri, Batı’da Antik Yunan döneminde Sokrates’e (öl. MÖ 399) dayandırılmaktadır. Öğrencisi Platon (öl. MÖ 347), Cratylus adlı diyalog eserinde seslerle kelime anlamları arasındaki uyumu ve bunun evrenselliğini tartışmış; Sokrates’in Yunancadaki /p/ (/r/) sesinin “hareket”, /a/ (/a/) sesinin “büyüklük” ve /o/ sesinin ise “yuvarlaklık” ifade ettiği yönündeki görüşlerini aktarmıştır. Modern dönemde ise Edward Sapir (öl. 1939) ve Otto Jespersen (öl. 1943), ünlü ve ünsüz seslerin fonetik özellikleri ile anlam arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu savunarak bu yaklaşımı geliştirmiştir.¹¹¹⁶ Yapılan araştırmalar, ses sembolizminde ünsüzlerin ünlülerden daha etkin olduğunu ortaya koymuştur.¹¹¹⁷ Günümüzde ses sembolizmine dair çalışmalar artış gösterse de bu olgunun evrenselliği ve geçerliliği konusunda henüz görüş birliği sağlanmış değildir. Bununla birlikte, farklı diller üzerinde yürütülen güncel araştırmalar, bu olgunun varoluşsal boyutunu giderek güçlendirmektedir.

Ses sembolizminin Kur’ân ve kırâatler bağlamında ele alınması, Kur’ân’ın mana derinliklerine ulaşılması ve fonosemantik i’câzının ortaya konulması açısından büyük önem arz etmektedir. Kur’ân dili olması hasebiyle Arapçada ses-mana ilişkisinin nispeten daha derin ve etraflı biçimde ele alındığı görülmektedir. Nitekim klasik dönem Arap şairleri de şiirlerinde duygusal atmosferi güçlendirmek amacıyla seslerin çağrışımsal değerlerinden yararlanmış ve bu doğrultuda belirli hareketleri öne çıkaran bir üslup geliştirmişlerdir. Hareke seçiminde şiirin konusu, duygusal tonu ve şairin mizacı etkili olmuş; bu bağlamda damme daha çok daha çok

¹¹¹⁴ Aleksandra Cwiek vd., “The bouba/kiki effect is robust across cultures and writing systems”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 377 (2021), 2; Akçataş-Erol, “Fonosemantığe Genel Bir Bakış”, 307.

¹¹¹⁵ Dövençioğlu, “Ses Sembolizmi ve Nesne Algısı İlişkisine Dair Bir İnceleme”, 900-901.

¹¹¹⁶ Akyıldız Ay, “Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi”, 19; Nargiz Zulfugarova - Cenk Arsun Yüksel, “Kiki ve Bouba Etkisi Olarak Bilinen Ses ve Şekil Sembolizmi Teorisinin Pazarlamada Kullanımı”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 31 (2019), 330-331.

¹¹¹⁷ Dövençioğlu, “Ses Sembolizmi ve Nesne Algısı İlişkisine Dair Bir İnceleme”, 901.

övgü, kahramanlık ve meydan okuma temalarında, kesra ise sevgi, aşk ve duygusallığın ön planda olduğu metinlerde tercih edilmiştir.¹¹¹⁸

Bu çerçevede Arap dil âlimleri, kelimeleri oluşturan seslerle anlam arasındaki ilişkinin rastlantısal olmadığını, her harf ve harekenin anlamı yönlendiren bir işleve sahip bulunduğunu savunmuş ve meseleyi “iştikâk” teorisi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Buna göre, Arap dilbiliminde fonosemantik düşünce ve ses sembolizminin ilk tohumları, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi ile atılmış; bu temel İbn Cinnî ile filizlenerek inkişaf etmiş, sistemli ve kapsamlı bir dil felsefesine dönüşmüştür.¹¹¹⁹

Bu bağlamda Arap dilindeki ses sembolizmi, daha önce fonetik açıdan ele alınan harf ve hareketler düzeyinde, ayrıca onomatopik yöntem bağlamında ayrıntılı olarak incelenecektir.

4.1.1.1. Harflere dair ses sembolizmi

Diğer dünya dillerinde olduğu gibi, Arapça harflerin (ünsüz) artikülasyon yer ve yönleri ile artikülasyon biçimleri ve akustik niteliklerinin belirli anlamsal çağrışımlar taşıdığı ve zihinsel tasviri destekleyen fonosemantik bir işlev icra ettiği öngörülmektedir. Nitekim kalın, sert ve patlayıcı seslerin çoğunlukla tehdit, azap veya güç ifade eden kavramlarda; ince, yumuşak ve akıcı seslerin de daha çok rahmet, sükûnet ve merhamet içeren bağlamlarda kullanılması dikkat çekicidir.¹¹²⁰ Bununla birlikte, sesin çıkış yerine göre psikolojik yansımalarından da söz edilmekte; dudak merkezli seslerin sevgi ve bağlanma, diş merkezli harflerin ise nefret, saldırganlık ve engelleme ifade ettiği söylenmektedir.¹¹²¹ Bu durum, Kur’ân’da ses ile mana arasında potansiyel bir örtüşme bulunduğu fikrini desteklemektedir. Böylesi bir yaklaşım, Kur’ân lafızlarına yönelik ilgi ve hayranlığı artırmakta; lafızların inceliklerini ve derin manalarını keşfetme arzusunu güçlendirmektedir.

Bu çerçevede Halîl b. Ahmet, Sîbeveyhi ve İbn Cinnî başta olmak üzere birçok dil âlimi, Arapça kelimeler ile Kur’ân lafızlarını incelemiş; seslerin telaffuz biçimiyle kelime anlamı arasında ikonik bir uyum bulunduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre her bir harf belirli bir sesi ihdas etmede bağımsız olduğu gibi, özel bir manayı ifade etme bakımından da özgün bir değere sahiptir. Dolayısıyla harf, yalnızca bir ses birimi değil, aynı zamanda anlamı yönlendiren ve açıklayan bir unsur niteliği taşımaktadır. Nitekim, Subhî es-Sâlih’in (öl. 1986) de ifade ettiği üzere, her harf, zihinde bıraktığı yankı ve kelimeye kattığı ritim ile kendine özgü

¹¹¹⁸ Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 427.

¹¹¹⁹ M. Mücahit Asutay, “El-Hasâis Ekseninde, İbn Cinnî’de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 308-309.

¹¹²⁰ Ahmed el-Ahdar Gazâl, “Felsefetü’l-harekâti fi’l-lügati’l-’Arabiyye”, *Mecelletü’l-Lisâni’l-Arabî* 10 (1973), 67.

¹¹²¹ Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 421.

biçimde incelemiştir.¹¹²⁶ Böylece lafız-mana ilişkisini kuramsal bir iddia olmaktan çıkarıp, Arapçanın canlı ve tabîî işleyişine dayanan fonosemantik bir dil anlayışı çerçevesinde temellendirmiştir.

Ona göre, rubâî muda‘af masterlar tekrarlama ve süreklilik anlamı taşır; bu da kelimenin semantik gücünü daha da artırır. Nitekim, “الْقُلَّةُ” (sarsıntı), “الْقَعْقَعَةُ” (gürültü) ve “الْقَرْقَرَةُ” (gurultu) gibi örneklerde ses tekrarının anlamı pekiştirdiği görülmektedir. Benzer şekilde, “فَعْلَى” vezni master ve sıfatlarda sürat ve çabukluk ifade ederken, “اسْتَفْعَلَ” babı “talep” için kullanılır. Fiillerde orta harfin şeddelenmesi ile türetilen “فَعْلٌ” vezni ise, eylemin yoğunluğuna, gücüne ve tekrarlanmasına delâlet eder.¹¹²⁷ Bu çerçevede “أَنْزَلَ” fiilindeki cizm, indirme fiilinin tek seferde ve anlık gerçekleştiğini ima etmekte; “نَزَلَ” formundaki şedde, fiilin tekrar ettiğini ve zamana yayılarak gerçekleştiğini çağrıştırmaktadır.

İbn Cinnî, Arapça kelime yapısındaki harflerin seçimi ve dizilişinin de anlama uygun biçimde düzenlendiğini çeşitli örneklerle ortaya koymuştur. Ona göre harflerin zıt olan veya olmayan sıfat-ı lâzimleri, ifade ettikleri anlamlarla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda zayıf sesler zayıf anlamlara, güçlü sesler ise daha güçlü anlamlara delâlet eder.

Ayrıca sesin yayılımı anlamın kapsamını, sesin artikülasyon yönü ise anlamın derecesini yansıtmaktadır. Bu yön, telaffuz esnasında çene, dil ve dudak gibi artikülâtörlerin hareketine bağlı olarak belirginleşmektedir. Bu yaklaşıma örnek olarak “قَطَرَ” ve “قَتَرَ” fiilleri zikredilebilir. Nitekim “قَتَرَ” fiilinde yer alan “ت” harfi, aşağı yönlü bir artikülasyona sahip olduğundan azlık ve darlık anlamını ifade eder. Buna karşılık “قَطَرَ” fiilindeki “ط” harfi, yukarı yönlü ve daha kuvvetli bir artikülasyonla telaffuz edildiği için çokluk ve yoğunluğu çağrıştıır. Bu iki harf arasındaki fonetik karşıtlık, anlam alanında da azlık ile çokluğun iki uç noktasını temsil etmektedir. “قَتَرَ” fiilinde ise “د” harfinin orta yönlü artikülasyonu, bir şeyin ölçüsüne göre, dengeli ve hakkaniyet çerçevesinde değerlendirilmesi anlamını yansıtmaktadır.¹¹²⁸

Bazen tek bir harf bile, taşıdığı fonetik değer sayesinde anlamı farklılaştırabilmektedir. Nitekim “خَضَمَ” ve “قَضَمَ” fiillerindeki anlam farklılığı işitsel düzlemde açık biçimde hissedilir. Buna göre “خَضَمَ” fiili, karpuz, salatalık gibi sulu ve yumuşak yiyeceklerin şapır şupur

¹¹²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/154-155.

¹¹²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/155, 157.

¹¹²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/164.

yenmesini; “قَصَمَ” ise sert ve kuru yiyecekleri katır kutur kemirilmesini ifade eder. Bu anlam ayrımı, “خ” ve “ق” fonemlerinin mahreç ve sıfat farklılığından kaynaklanmaktadır.¹¹²⁹

Benzer bir örnek “نَضَحَ” ve “نَضَحَ” lafızlarıdır. Her iki fiil de su ve benzeri sıvıların akışını ifade etmekle birlikte, “ح” ve “خ” fonemlerinin ses özellikleri anlamda belirgin bir farklılaşmaya yol açmaktadır. Zira “ح” harfinin ince ve yumuşak karakteri, “نَضَحَ” lafzına suyun zayıf, hafif ve sınırlı biçimde akması anlamını kazandırırken; “خ” harfinin kalın ve sert tabiatı ise “نَضَحَ” lafzında suyun daha güçlü, yoğun ve gür bir şekilde akışını ifade etmektedir. Bu bağlamda, “فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ”¹¹³⁰ âyetinde “نَضَحَ” fiilinden türetilen “نَضَّاحَتَانِ” lafzının, şedde ve “خ” harfinin etkisiyle, iki cennette bulunan iki kaynaktan suların sürekli, kuvvetli ve coşkunsu bir şekilde fışkırdığını tasvir ettiği görülmektedir.¹¹³¹

“مَطَّ” ve “مَدَّ” lafızları da bu konuya örnek teşkil eder. Her ikisi de “uzatmak, çekmek, genişletmek” anlamını taşımakla birlikte, mütecânis olan “ط” ve “د” harflerinin artikülasyon özelliği, anlam üzerinde farklılık meydana getirir. Buna göre “ط” harfi, itbâk sıfatı sebebiyle dilin damakta yanlara doğru genişleyip ağırlaşmasıyla telaffuz edilir ve “د” harfine nispetle daha zorlu, ağır ve kısa süreli bir etki oluşturur. “د” harfi ise, infitâh özelliği sayesinde dil öne doğru rahatça uzanarak artiküle edilir. Bu nedenle “مَطَّ” lafzı, somut kavramlar için bir şeyi zorlayarak germek, çekme hareketiyle yaymak veya genişletmek gibi zorlu fiziksel süreçleri çağırıştırır. “مَدَّ” ise, somut ve soyut nesneler için ölçülü, düzgün, kolay ve etkisi uzun sürecek şekilde uzatmayı ifade eder.¹¹³²

Söz konusu nüans farklılığı “س” ile “ص” fonemlerinin yer aldığı kelimelerde de görülür. Örneğin “صَعَدَ” lafzı, dağa, ağaca, duvara yahut göğe doğru tırmanmak gibi somut, fiziksel ve zahmet içeren bir yükselmeyi ifade ederken; “سَعَدَ” kelimesi değer, itibar, başarı, talih ve zihnî çabanın artması gibi duyularla algılanamayan soyut ve mecazî bir yükselişi dile getirir. Bu anlam farkı, güçlü ve kalın “ص” foneminin içerdiği zorlanma, ağırlık ve şiddet hissiyle doğrudan ilişkilidir.¹¹³³ Bu bağlamda, “وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ / (Allah) kimi saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.”¹¹³⁴ âyetinde geçen “يَصَّعْدُ” lafzı, insanın gökyüzüne doğru büyük bir zorlukla, adeta tırmanarak yükselmesini tasvir etmektedir. Burada “ص” foneminin tercih edilmesi, eylemin zorluğunu ve insan tabiatına

¹¹²⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/157-158; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/42; Kınar, “Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıması”, 10-11.

¹¹³⁰ er-Rahmân 55/66.

¹¹³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/160; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/42; Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 291.

¹¹³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “mdd”, 7/403-404; 3/396-397; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/160.

¹¹³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/163.

¹¹³⁴ el-En‘âm 6/125.

ağır gelişini fonetik düzlemde de pekiştirmektedir. Bununla birlikte, sâd harfinin ardından gelen şeddeli “ع” harfinin artikülasyon özelliği, manayı destekleyecek şekilde, adeta nefes alamadığı için boğulur gibi ses çıkararak gökyüzüne doğru yükselen bir insan tasavvurunu çağrıştırmaktadır.¹¹³⁵

Benzer bir nüans, “قَصَمَ” ve “قَسَمَ” fiilleri arasında da görülmektedir. “قَصَمَ”, şiddetli, yıkıcı ve çoğu zaman öldürücü sonuçlar doğuran bir kırma ve ayırma eylemini ifade ederken;¹¹³⁶ “قَسَمَ”, bir şeyi zarar vermeksizin, paylaşmak veya bölümlere ayırmak anlamına gelir.¹¹³⁷ Burada “ص” foneminin kalın ve güçlü yapısı, kelimenin ifade ettiği eylemin sertliğini ve tahrip edici yönünü pekiştirmektedir.

Aynı şekilde, “سَدَّ” ve “صَدَّ” fiilleri arasında da anlam bakımından bir kuvvet farkı bulunmaktadır. “سَدَّ”, pencere, kapı ya da şişe ağzı gibi basit ve sınırlı açıklıkların kapatılması ve korunması anlamında kullanılırken; “صَدَّ”, dağ geçitleri, vadiler veya yollar gibi daha geniş alanların kapatılması; ayrıca şiddet ve direnç içeren bir engelleme, alıkoyma ve uzaklaştırma anlamlarını ifade etmektedir.¹¹³⁸

Sunulan çerçevede, lafızlardaki ses-anlam ilişkisinin zaman zaman tek bir harfin fonetik karakteri etrafında şekillendiği görülmektedir. Buna göre belirli harfler, yer aldıkları kelimelerde anlamın yönünü ve yoğunluğunu büyük ölçüde etkilemektedir. İbn Cinnî tarafından “el-iştikâku’l-ekber” başlığı altında ayrıntılı şekilde ele alınan bu konu,¹¹³⁹ bazı modern dilbilimciler tarafından biraz daha geliştirilmiştir. Buna göre, “غ” harfinin bulunduğu fiillerde çoğu zaman örtülme, gizlenme, içe çekilme ve kaybolma gibi anlamlar öne çıkarken; “ن” harfinin yer aldığı lafızlarda ortaya çıkma ve belirme anlamları dikkat çekmektedir. İçerisinde “ما” unsurunun bulunduğu bazı fiillerde ise meyletme ve hareket etme anlamları görülmektedir. Bununla birlikte, “خ” harfi zorluk, yıkma, bozma, karışma ve korku; “ف” harfi açma, yarma ve ferahlık; “س” harfi kolaylık, açıklık ve hareket;¹¹⁴⁰ “ش” harfi ise açılma, yayılma ve dağılma çağrışımlarıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca “ت, ص, ط, ق” harfleri ayırma,

¹¹³⁵ Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur’ân ve Kırâat”, 299.

¹¹³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “gsm”, 5/70; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “gsm”, 8/297; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, “gsm”, 2/84.

¹¹³⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, “gsm”, 5/86; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “gsm”, 12/478.

¹¹³⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/163; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât*, 143.

¹¹³⁹ Geniş bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/135-141.

¹¹⁴⁰ İbn Cinnî, sîn harfinin fonetik yansımasından yola çıkarak, “أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ” âyetinde geçen ifadenin “cinsel birleşme” anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre, burada mutlaka karşılıklı hareket ve fiilî bir temas söz konusudur. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/140.

kesme, koparma, çarpma ve şiddetli darbe; “ح” harfi genişlik, ferahlık, içtenlik ve yayılma; “م” harfi ise kesme, kökünden sökme ve kırma gibi anlam alanlarına işaret etmektedir.¹¹⁴¹

Bununla birlikte, İbn Cinnî’nin “mahreç kardeşliği” olarak adlandırdığı ses-anlam uzlaşımına göre, mahreçleri birbirine yakın olan harflerin yer aldığı lafızlar arasında anlam bakımından bir yakınlık ortaya çıkmaktadır. Bu ilkenin tipik bir örneği, Kur’ân’da geçen “تَوَزُّهُمْ” ifadesidir. Söz konusu ifade “onları dürtüyor, rahatsız ediyor ve huzursuz kılıyor” anlamına gelirken, “onları sarsıyor” manasındaki “تَهَزُّهُمْ هَزًّا” fiiliyle semantik açıdan büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu anlam yakınlığı, “ا” ve “ه” harflerinin mahreç bakımından kardeş (mütecânis) kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁴² Bu durum, hemzenin tahfif edilmesinin mana üzerinde de belirli bir etki meydana getirebileceği düşüncesini desteklemektedir.

İbn Cinnî’ye göre, Arapça lafızlarda bunlardan daha ince ve daha hikmetli bir yön daha bulunmaktadır. Bu çerçevede, yalnızca harflerin ses özellikleri bakımından anlamlara uygun biçimde seçilmesiyle yetinilmemiş; aynı zamanda harflerin morfolojik ve fonetik düzlemde, ifade edilen olayın akışını yansıtacak şekilde dizildiği görülmüştür. Buna göre başlangıcı çağrıştıran unsur, kelimenin başına; sonu ifade eden unsur, kelime sonuna; orta safhayı yansıtan unsur ise kelime ortasına yerleştirilmiştir. Böylece harf dizilişinin, hedeflenen anlam doğrultusunda bilinçli ve sistemli bir biçimde yapılandırıldığı anlaşılmaktadır.

Örneğin, “araştırmak” anlamındaki “بَحَثَ” kelimesinde “ب” harfinin sert ve patlamalı sesi, elin yere vurulmasıyla ortaya çıkan sesi andırmakta ve bu durum, araştırmamanın başlangıcındaki aktif çaba ve ilk hareketi simgelemektedir. “ح” harfinin derin ve boğuk sesi, adeta bir aslanın veya kurdun toprağı pençesiyle kazarken çıkardığı sesi çağrıştırmakta; bu da araştırma sürecindeki kararlılık, yoğunluk ve derinliği temsil etmektedir. “ث” harfi ise toprağın savrulmasını andıran üflemleri sesiyle, araştırma neticesinde elde edilen bilgi ve verilerin ortaya çıkarılıp yayılmasını çağrıştırmaktadır.¹¹⁴³

Başka bir örnekte, “ipi gererek bağlamak, sıkılaştırmak” anlamına gelen “شَدَّ” lafzında, kelimenin başında yer alan ve tefeşşi sıfatına sahip olan “ش” harfi, ipin çekilip gerilmesi esnasında ortaya çıkan ilk sesi ve hareketi yansıtmaktadır. Ardından gelen “د” harfi ise, şiddet özelliği ve şeddesiyle, ipin düğümlenmesini, sıkıca bağlanmasını ve sağlamlaştırılmasını çağrıştırmaktadır.

¹¹⁴¹ Muhammed Mübârek, *Fıkhü’l-lüga ve hasâisu’l-‘Arabiyye* (Beyrût: Dârü’l-Fıkr, 1401/1981), 273-274; Daşkiran, “İbn Cinnî’ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar”, 728-729.

¹¹⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/148; Daşkiran, “İbn Cinnî’ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar”, 728.

¹¹⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/164-165.

Benzer şekilde, “bir şeyi çekmek, sürüklemek” anlamına gelen “جَرَّ” fiilinde, kelimenin başına şiddet sıfatına sahip olan “ج” harfi getirilmiştir. Zira çekme eylemi hem çeken hem de çekilen açısından başlangıçta meşakkatli ve zorlayıcı bir süreçtir. Ardından gelen “ر” harfi ise tekrîr sıfatını taşımakta ve şeddeli olarak kullanılmaktadır. Bu durum, bir nesnenin yerde sürüklenmesi sırasında sürekli sallanarak, sağa sola ve yukarı aşağı çarparak ilerlemesini; başka bir ifadeyle hareketin tekrarını, sürekliliğini ve düzensizliğini yansıtmaktadır.¹¹⁴⁴

Bu noktada, Âdiyat sûresi bağlamında, kıyamet sahnesinde güçlü bir sarsıntı ve depremle birlikte yerin altındakilerin yüzeye çıkarılmasını ifade etmek üzere “بُعْثِرَ”¹¹⁴⁵ fiilinin kullanılması da oldukça dikkat çekicidir. Fiilin başındaki “ب” harfi, adeta yer kabuğunun kuvvetle yarılmasını ve fay hatlarının ani bir kırılmayla açılmasını çağrıştırmaktadır. “ع” harfi, sarsıntının yerin derinliklerinde başladığını, yani depremin odak noktasının yerin alt katmanlarında bulunduğunu hissettirmektedir. “ث” harfi ise, kırılma anında biriken enerjinin büyük bir kuvvetle dışa boşalmasını, yerin altındaki ölümlerin ve diğer unsurların büyük bir basınçla yüzeye doğru kuvvetle püskürtülerek savrulmasını tasvir etmektedir. Ardından gelen “ر” harfi de bu büyük hareketin ardından yer kabuğunun yeni bir pozisyona yerleşmeye çalıştığı süreçte meydana gelen titreşimleri ve artçı sarsıntıları canlı bir biçimde yansıtmaktadır.

Lehçe farklılığına bağlı olarak bazı Mushaflarda bu fiilin “ع” harfinin kardeşi kabul edilen “ح” ile “بُحْثِرَ” şeklinde yer alması da dikkat çekicidir.¹¹⁴⁶ Buradaki “ح” harfi, hems sıfatına sahip olması ve “ع” harfine kıyasla ağza daha yakın bir konumda artiküle edilmesi sebebiyle, sanki depremin yüzeye daha yakın (sığ) bir seviyede gerçekleştiği izlenimini vermektedir. Bu harfin telaffuzunda nefesin bir anda kuvvetli şekilde boşalması, sarsıntının ve boşalmanın ani ve güçlü şekilde gerçekleştiğini, dolayısıyla etkisinin çok daha yıkıcı ve şiddetli olduğunu ima etmektedir.¹¹⁴⁷

İbn Cinnî, yukarıda zikredilen hususlara dair birçok örnek sunduktan sonra idraklere şu notu düşmektedir:

Eğer bu türden bir meselede, bizim çizdiğimiz çerçeveye uymayan ve ileri sürdüğümüz açıklamayı desteklemeyen bir durumla karşılaşırsan, bunun birkaç ihtimalinden biri söz konusudur: Ya sen ona yeterince dikkatle bakmamışsındır ve bu yüzden zihnini ona

¹¹⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/165-166.

¹¹⁴⁵ el-Âdiyât 100/9.

¹¹⁴⁶ Abdullah b. Mes’ûd Mushaf’ında bu şekilde geçtiği nakledilir. bk.Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf el-Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü’l-Mısriyye, 1374/1955), 3/286; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nûket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdûlmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dârü’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1412/1992), 6/326.

¹¹⁴⁷ Nitekim “بُحْثِرَ” kelimesi, bir kimsenin eşyasını dağıtıp altüst etmesi anlamına gelmektedir. Ezherî, “Tehzîbü’l-lûga”, “bhsr”, 5/218; Cevherî, “es-Sihâh”, “bhsr”, 2/586.

ulaştıramamıştır; veya bu dilin - Sîbeveyhi'nin de ifade ettiği gibi- sebepleri, bize gizli kalan ve kökenlerine tam olarak nüfuz edemediğimiz birtakım ilkeleri ve başlangıçları vardır, ya da önceki nesillerin ulaştığı bir bilgiye sonrakiler ulaşamamıştır. Şayet şöyle denirse: “Bu bölümde ortaya konan hususların, herhangi bir kast ve amaç olmaksızın, yalnızca bir rastlantı sonucu ortaya çıkmış olması da mümkün değil midir; bu durumda aradaki fark nedir?” Buna şöyle cevap verilir: “Bu iddia, akılların şahitlik ettiği ve ilim ehlinin gayelerinin birbirini desteklediği Arap dilindeki hikmete dair, delillerin işaret ettiği manayı geçersiz sayma anlamına gelir. Zira kıyasın kabul ettiği, düşünce ve insafın sevk ettiği bir yolla ortaya konan her husus, bu çerçevede değerlendirilir; ondaki sanat ve bilinç, dile nispet edilir. Bunun ötesine geçen ve gizli kalan şeyler ise, nefis tarafından inkâr edilmez; bilakis, (sağlıklı) düşüncenin tasdik edici yönüne havale edilir. Bu durumda yapılması gereken, insanın kendi bakışını sorgulaması; Allah'ın temellerini sağlamlaştırdığı ve hikmetle sebeplerini pekiştirdiği bir şeyi geçersiz kılmaya kalkışmamasıdır.”¹¹⁴⁸

İbn Cinnî, bu beyanıyla Arapçadaki harflerin ve kelime yapılarının rastlantısal olmadığını; bilakis fonetik yapı ile anlam arasında mantık ve hikmet çerçevesinde bilinçli bir ilişkinin bulunduğunu vurgulamaktadır. Nitekim harflerin sertlik, yumuşaklık, akıcılık, keskinlik, gunne, sürtünme, tekrar, yayılma ve patlama gibi fonetik nitelikleri ile artikülasyon yeri, biçimi ve yönü bakımından belirli belâgat esaslarına göre uyum içinde dizilimi, zihinde çeşitli tasavvurlar ve gönülde farklı hissiyatlar uyandırmaktadır. Kur'an diliyle zirveye ulaşan bu muhteşem yapı, manayı canlı, etkileyici ve tasvir gücü yüksek bir biçimde yansıtan imgesel bir unsur olarak işlev görmektedir. Bu noktada, İbn Cinnî'nin ileride gelişip derinleşecek çalışmalara nüve teşkil edecek mahiyette ortaya koyduğu tespitler, konuya ilgi duyanlar için önemli bir düşünce zemini oluşturmaktadır. Söz konusu yaklaşım, yalnızca klasik kaynaklarda zikredilen örneklerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda şahsî yorum ve özgün tespitlerin geliştirilmesine de imkân sağlamaktadır.

4.1.1.2. Harekelere dair ses sembolizmi

Harekelerde ses sembolizmi, ünlü seslerin telaffuz özellikleri ile ifade ettikleri anlamlar arasında doğal bir ilişki bulunduğu düşüncesine dayanır. Bu yaklaşıma göre geniş, yuvarlak ve kalın ünlüler genellikle büyüklük, genişlik ve güç gibi kavramlar ile sevinç, üzüntü ve şaşkınlık gibi duygusal tepkilerle; dar ve ince ünlüler ise küçüklük, hafiflik, incelik ve zayıflık gibi

¹¹⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/166-167.

kavramlarla ilişkilendirilir.¹¹⁴⁹ Bu durum, seslerin yalnızca kelimeleri birbirinden ayıran fonolojik birimler olmadığını, aynı zamanda belirli anlam çağrışımları da taşıyabildiğini göstermektedir.¹¹⁵⁰ Bu bağlamda ağız açıklığı, dilin konumu ve sesin akustik özellikleri, lafızların ifade ettiği anlamların algılanmasında etkili unsurlar olarak değerlendirilmelidir.¹¹⁵¹

Arapçada kelime sonunda yer alan i‘rab hareketleri (damme, fetha, kesra), kelimelerin anlamlarını belirlemede ve cümle içindeki görevlerini tayin etmede temel bir rol üstlenir.¹¹⁵² Bunlar arasında damme, en güçlü ve ağır ses olarak kabul edilir. Bu nedenle cümlenin en önemli unsuru olan ve konuşmada nispeten az kullanılan fâil bu harekeyi alır; mef‘ûl ise hafifliğinden dolayı dilde en yaygın ünlü olan fetha ile seslendirilir.¹¹⁵³

Bununla birlikte, kelime veya âyetin sathına yayılan hareketlerin, artikülasyon özelliklerine bağlı olarak anlamla uyumlu tasvirler veya farklı anlam boyutlarına imkân veren algısal çağrışımlar taşıdığı da düşünülmektedir. Nitekim fonetik açıdan ünlüler, telaffuz esnasında çene, dil ve dudakların tavrına göre sınıflandırılmış; yapılan araştırmalar bu seslerin yükseklik (darlık-genişlik), artsıllık (artlık-önlük) ve yuvarlaksıllık (düzlük-yuvarlaklık) gibi özellikleri ile algısal olarak ifade ettikleri anlamlar arasında sistematik bir ilişki bulunduğunu göstermiştir. Bu çerçevede fetha en hafif, kesra orta düzeyde, damme ise en ağır hareke olarak kabul edilmiş; böylece hareketlerin fonetik ağırlığı ile hareketlerin fonetik ağırlığı ile ifade edilen anlamların niteliği arasında bir ilişki kurulmuştur. Buna göre damme güç ve yoğunluğu, fetha hafiflik ve kolaylığı, kesra ise bu ikisi arasında yer alan orta düzeydeki anlamları yansıtmaktadır.¹¹⁵⁴

Örneğin, Arapçada “الحمل”, karında taşınan veya ağacın üzerinde bulunan şey; “الحمل” ise sırt veya baş üzerinde taşınan yük anlamındadır. Bu bağlamda, telaffuz kolaylığına göre ilk

¹¹⁴⁹ Akyıldız Ay, “Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi”, 23; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 421.

¹¹⁵⁰ Akçataş ve Erol, “Fonosemantikçe Genel Bir Bakış”, 320.

¹¹⁵¹ Ünlü sesler ile anlam arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından Yahya Kemal Beyatlı’ya (öl. 1958) atfedilen şu nükte dikkat çekicidir: “Türk halkı büyük nesneleri ifade ederken ‘o’ gibi kalın ve geniş sesleri kullanır. Mesela köyden gelmiş birisi şehirdeki kocaman otobüsü gördüğü zaman şaşırır ve ‘otobüs’ yerine ‘otobos’ der. Bu anlayışa göre bizim üniversitelerimizde de pek çok ‘prifisir’ var.” bk. Ahmet Bican Ercilasun, “Dilin Doğuşu ve Evrimi: Basamak Teorisi”, *Dil Araştırmaları* 15/29 (2021), 8.

¹¹⁵² Üsâme İbrâhim el-Haddâd, “Devrû’l-harekâtî’l-i-râbiyye fi’l-keşfi ani’l-me’ânî ve’d-delâlât”, *el-Hadâse* 191-192/2 (2018), 442.

¹¹⁵³ Gazâl, “Felsefetü’l-harekât”, 68; Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü’l-lügavî ‘inde’l-‘Arab* (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1424/2003), 148; Bilal Aydın, *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur’ân-ı Kerim’deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği)* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 402, 426.

¹¹⁵⁴ Aydın, *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti*, 47; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 418.

kelimedeki fetha, yükün nispeten hafifliğini; ikinci kelimedeki kesra ise daha ağır bir yükü ifade etmede kullanılmıştır.¹¹⁵⁵

Benzer şekilde “ح ب ب” kökünden türeyen “الْحَبَّ”, “الْحَبَّ” ve “الْحَبَّ” kelimeleri fonosemantik açıdan dikkat çekicidir. Dammenin telaffuzundaki ağırlık sebebiyle “الْحَبَّ” lafzı daha yoğun ve derin, “الْحَبَّ” daha hafif ve hareketli, “الْحَبَّ” ise en hafif ve dengeli bir anlam alanı sunmaktadır. Nitekim lügatte “الْحَبَّ”, sevgi, muhabbet, duygusal bağlılık ve kalbî yerleşme anlamlarına gelir. “الْحَبَّ”, güzel kokulu bitkilerin ortaya çıkıp belirmesi anlamını ifade ederken; “الْحَبَّ” buğday, arpa ve benzeri bitkilerin tanesi, çekirdek veya tohum anlamlarında kullanılmaktadır.¹¹⁵⁶ Bu çerçevede, metaforik bir okumayla “habb”, muhabbetin özü veya tohumu; “hibb”, bu tohumun hayat bulup filizlenmesi ve halde tezahür etmesi; “الْحَبَّ” ise sevginin kalpte kök salarak yerleşmesi ve güçlü bir bağlılığa dönüşmesi şeklinde düşünülebilir. Yani tohum-fidan-ağaç şeklinde nitelendirebileceğimiz bu ilişkide en ağır yük, sevgiyi taşıyan ve devam ettiren “الْحَبَّ” kavramına aittir.¹¹⁵⁷ Böylece aynı kökün farklı hareketlerle kullanımı, sevginin farklı derecelerine işaret eden ses çağrışımları meydana getirmektedir.

Bu çerçevede fetha, açıklık, genişlik ve belirginlik anlamlarını ifade eder.¹¹⁵⁸ Aynı zamanda açma, ortaya çıkarma, hayra ulaştırma, kapalı ve erişilmesi güç olanı görünür kılma ve anlamdaki gizlilikleri ifşa etme gibi çağrışımlar taşır. Yukarı yönlü gerçekleşen artikülasyonu, görünür olma, içte bulunanı dışa vurma ve gizli olanı açığa çıkarma eğilimini sembolize eder. Arap dil düşüncesinde fetha sesi, kişinin açıklama, ortaya koyma ve izah etme isteğini; ayrıca üstünlüğünü ve yüksek konumunu bildirme arzusunu yansıtan bir üslup olarak değerlendirilir. Telaffuzundaki hafiflik (kolaylık) ise kelimenin anlamıyla uyumlu biçimde yükselme ya da alçalma hissini çağrıştırır.¹¹⁵⁹

İki şeyi birleştirme, bir şeyi bir şeye ekleme anlamına gelen damme,¹¹⁶⁰ güç, sertlik ve şiddet çağrışımı taşır. Bununla birlikte, sevgi, şefkat ve yakınlık gibi olumlu duyguları da ifade edebilir. Dil ve dudakların ortak hareketiyle oluşan damme sesi, psikolojik olarak çekim ve kuvvet hissiyle ilişkilendirilir. Arap dil düşüncesinde bu ses, duygusal yoğunluk, özgüven, gurur, güç ve üstünlük hissini; ayrıca sosyal konum bakımından yükseklik duygusunu ifade eden bir unsur olarak değerlendirilir.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-İbnü's-Sikkît, *İslâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 11; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 419-420.

¹¹⁵⁶ İbn Fâris, “Mekâyisi'l-luga”, 2/26.

¹¹⁵⁷ Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 420.

¹¹⁵⁸ İbn Fâris, “Mekâyisi'l-luga”, 4/469-470; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 410.

¹¹⁵⁹ Haddâd, “Devrü'l-harekâti'l-i'râbiyye”, 450-451.

¹¹⁶⁰ İbn Fâris, “Mekâyisi'l-luga”, 3/357.

¹¹⁶¹ Haddâd, “Devrü'l-harekâti'l-i'râbiyye”, 450.

Ağızda aşağı yönlü artiküle edilen kesra ise, bir şeyi kırmak, parçalamak, bir parçayı bütün kısımdan ayırmak anlamını ifade eder.¹¹⁶² Ayrıca itaatkâr ve zelil kimsenin başını eğmesi gibi boyun eğme ve teslimiyet manalarına da sahiptir. Bu bağlamda kesra sesi, kırılma, zillet ve başkasına tabi olma anlamlarını çağrıştırır. Arap dil düşüncesinde ise aşağı yönelme, alçalma veya makam bakımından düşüklüğü ifade eden bir üslup olarak değerlendirilir.¹¹⁶³

Harekenin zıddı olan sükûn ise hareketliliğin zıddı olan durgunluk ve sükûnet,¹¹⁶⁴ kesinti, sabitlik ve donukluk anlamlarını ifade eder.¹¹⁶⁵

Öte yandan bazı modern araştırmacılar, harekelere dair ses sembolizmini felsefi bir çerçevede genişletmiş ve üç temel harekeyi insanın iradesi ile dış dünya arasındaki ilişkinin farklı tezahürleri olarak yorumlamışlardır. Bu yaklaşıma göre insan ya iradî eylemleriyle dünyayı etkiler ya da gayr-i iradî şekilde dış dünyadan etkilenir ve bu durum da ünlü sesler aracılığıyla kavramsal düzlemde karşılık bulur. Bu çerçevede fiilin ortasındaki fetha, fâilin iradesi dâhilinde gerçekleşen fiillerde yer alır, dış dünyaya etkiyi temsil eder, güç ve dengeyi çağrıştırır; “قَتَلَ” (öldürdü), “خَرَجَ” (çıktı) ve “أَكَلَ” (yedi) örneklerinde görüldüğü gibi. Fiilin sonundaki fetha ise, istikrar ve kalıcılık ifade eder.¹¹⁶⁶ Kesra, irâde dışında ve dış unsurların tesiri altında gerçekleştirilen eylemlerde bulunur; ortasında kesra olan “فَرَحَ” (sevindi), “حَزَنَ” (üzüldü), “غَرِقَ” (boğuldu) fiilleri buna örnektir. Damme ise yoğunluk, çokluk, süreklilik ve kalıcılığı sembolize eder; “حَسُنَ” (güzel oldu), “قَرُبَ” (yaklaştı), “حَشُنَ” (sert ve kaba oldu) gibi. Bu anlayışa göre, telaffuz biçimleri bağlamında fetha, hareket, aktivite, canlılık ve iradeyi; kesra, bağlılık, yenilgi, uysallık ve boyun eğmeyi; damme ise birikim, şiddet, durgunluk ve dinginliği sembolize eden ses unsurlarıdır.¹¹⁶⁷

Ses uzunluğu ise algılanan ses süresiyle ilişkili bir olgudur. Arapçada hareketler kısa süreli, med harfleri ise uzun süreli ünlü sesler olarak kabul edilir. Sesin uzatılması, bir bakıma sesin çoğaltılması anlamını taşıdığından, uzun ünlüler birçok dilde uzunluk, çokluk ve pekiştirme anlamlarıyla ilişkilendirilmektedir.¹¹⁶⁸ Örneğin, “ضَارَبَ” fiilinde “ض” harfinin uzatılması, fâil sayısının iki kişi olduğunu fonosemantik düzlemde yansıtmaktadır.¹¹⁶⁹ Kişi,

¹¹⁶² İbn Fâris, “Mekâyîsi'l-luga”, 5/180.

¹¹⁶³ Haddâd, “Devrû'l-harekâtî'l-i'râbiyye”, 449; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 410.

¹¹⁶⁴ İbn Fâris, “Mekâyîsi'l-luga”, 3/88.

¹¹⁶⁵ Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 411.

¹¹⁶⁶ Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 424.

¹¹⁶⁷ Gazâl, “Felsefetü'l-harekât”, 70-71; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 418-419.

¹¹⁶⁸ Ercilasun, “Dilin Doğuşu ve Evrimi”, 7.

¹¹⁶⁹ Fiilde elif ziyadesiyle ilk harfin uzatılması, eylemin karşılıklı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Bu nedenle “ضَارَبَ” (dövdü) fiili, “ضَارَبَ” şeklinde “dövüşüler” anlamı kazanır. bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/68; Kılıç, “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti”, 423.

zaman ve mekân boyutlarında tezahür edebilen bu durum, kırâat ilmi bünyesindeki fer'î medlerde daha derin anlamların ortaya çıkmasına imkân sağlar.

Netice itibariyle bu çerçeve, Kur'ân harfleri ile bunlara ses veren hareketlerin fonosemantik açıdan dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, harf ve hareketlerin yalnızca fonetik ve estetik unsurlar olmadığını, aynı zamanda anlamın teşekkülüne katkı sağlayan ve Kur'ân'ın mana dehlizlerine kapı aralayan önemli bileşenler olduğunu ortaya koymaktadır.

4.1.1.3. Onomatope (ses taklidi/yansıma)

Tabiattaki canlılığı, olayları, varlıkların ses ve hareketlerini dikkatle gözlemleyen insanoğlu, yaratılıştan itibaren kendisine bahşedilen duyular vasıtasıyla elde ettiği somut verileri anlamlandırmaya, konuşma yeteneği sayesinde de bunları sözlü ifadelere dönüştürmeye çalışmıştır. Bu süreçte, özellikle işitsel izlenimlerin aktarımında dilsel unsurlardan yoğun biçimde yararlanmış, neticede seslerin taklidine dayanan zengin bir kelime hazinesi ortaya çıkmıştır.

Onomatope (onomatopoeia), ses sembolizmi içerisinde en çok rağbet gören unsurdur. Kökeni Grekçe olan bu terim, önce Latinceye, ardından diğer Batı dillerine intikal ederek günümüzdeki şeklini almıştır. Türkçede “ses taklidi” veya “ses yansıması” gibi anlamlarla karşılanan onomatope, Arapçada “المحاكاة الصوتية” (muhakâtü's-savtiyye); Osmanlı Türkçesinde ise “lafz-ı taklidî”, “savt-ı taklidî” veya “taklidî âhenk” gibi terimlerle ifade edilmiştir.¹¹⁷⁰ Batı dilbiliminde önemli teorik tartışmalara konu olan bu yaklaşım, bazı kelimelerin kökeninde işitilen seslerin yansımasının bulunduğu ve dilin, tabiattaki seslerin taklit edilmesiyle şekillendiğini savunmaktadır. İbn Cinnî, kelimelerin bu şekilde ortaya çıkmasını makul ve kabul edilebilir bir yaklaşım olarak değerlendirmiş;¹¹⁷¹ onomatope olgusunun dilin oluşumundaki önemine dikkat çekmiştir.¹¹⁷² Böylece hem Batı hem de İslâm dilbiliminde onomatope, ses ile anlam arasındaki doğal ilişkinin anlaşılmasında temel bir unsur olarak ele alınmıştır.

Haddizatında her dilde taklide dayalı ses unsurlarının bulunması tabiidir. Nitekim Türkçede “havlamak, cıvıldamak, gıcırdamak, gürlemek” gibi fiiller; “şırıl şırıl, paldır küldür, küt küt, çıtır çıtır, tıpır tıpır” gibi ikilemeler; “güm diye, pat diye, çat kapı” gibi betimleyici

¹¹⁷⁰ Çakır, “Kur'ân-ı Kerim'de Ses Yansımaları Kelimeleri”, 39-40.

¹¹⁷¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/47-48.

¹¹⁷² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/167.

ifadeler, yansımali seslerden neşet etmiştir. Arapçada da özellikle rubâî fiillerin çoğunlukla iki yansıma sesinin tekrarıyla meydana geldiği görülmektedir; “زَلَزَل” (sarsıldı), “فَقَعَقَ” (tıkırdadı) örneklerinde olduğu gibi.¹¹⁷³ Onomatopik üslup, yer aldığı metne hem biçim hem de anlam bakımından derinlik kazandırmakta; sesi taklit edilen varlık, olay ve olguların daha canlı ve dinamik biçimde tasvir edilmesini sağlamaktadır. Bu sayede metin içerisindeki unsurlar, sesleri ve hareketleriyle adeta somut bir gerçeklik kazanmakta; anlatımın en ince ayrıntılarının dahi hissedilmesine imkân vermektedir.¹¹⁷⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de onomatope, fonetiğin musiki ve anlam boyutlarını buluşturan; tabiatta işitilen seslerin özgün kelime kalıpları içerisinde yansıtılmasıyla icra edilen akustik bir sanat olarak karşımıza çıkar. Arap harflerinin otantik yapısı ve karakteristik özellikleri, bu tür ses yansımalarının aktarımına son derece elverişlidir. Nitekim Arapça bilmeyen kimseler bile, seçkin kelimelerin yansıtıcı seslerinden hareketle, manaya dair sezgisel ipuçları elde edebilir.¹¹⁷⁵ Onomatopik anlatımın Kur’ân’da pek çok örneği bulunmakla birlikte, burada birkaç örnekle yetinilecektir.

a. Arapçada “kuyu” anlamını karşılayan pek çok kelime bulunmasına rağmen, “فَلَمَّا ذَهَبُوا / بهُ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ / Onu götürüp de kuyunun dibine atmaya ittifakla karar verdikleri zaman...”¹¹⁷⁶ âyetinde özellikle “جُبِّ” lafzının tercih edilmiş olması, fonetik kemalin izharı adına gerçekten manidardır. Zira bu lafzın telaffuzu, bir cismin suya düşmesi esnasında işitilen “cup” sesini yansıtan bir nitelik taşımaktadır. Bu çağrışım, Yûsuf’un atıldığı kuyuda su bulunabileceği düşüncesine imkân vermektedir.¹¹⁷⁷ Ayrıca vakf halinde şeddeli “ب” harfinde işitilen kalkale sesi, suya düşen bir cismin, öncelikle su tarafından tutulması ve ardından suyun kaldırma kuvvetiyle yukarı doğru itilmesini andıran bir etki oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Yûsuf’un kuyudan çıkarılıncaya kadar bu sudan istifade ederek hayatta kalmış olması da ihtimal dâhilinde değerlendirilebilir.

b. Bakara sûresi 74. âyette taşlardan bazısının içinden ırmakların fişkırması, bazısının çatlayarak içinden su çıkarması ve bazısının da Allah korkusuyla yuvarlanıp düşmesi zikredilmektedir. Özellikle “وَأَنَّ مِنْهَا لَمَّا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ” / (Taşın) öylesi de var ki çatlar da bağrından su fişkırır” ifadesinde kullanılan “يَشْفَقُ” fiili, lafız ve mana örtüşmesi bakımından dikkat çekicidir. Kelimede şeddeli şîn harfinin telaffuzunda işitilen yoğun “şşş” sesi, suyun,

¹¹⁷³ Ercilasun, “Dilin Doğuşu ve Evrimi”, 10.

¹¹⁷⁴ Çakır, “Kur’ân-ı Kerîm’de Ses Yansımali Kelimeler”, 40.

¹¹⁷⁵ Eren, “Kur’ân Metninin Dil Özellikleri”, 147.

¹¹⁷⁶ Yûsuf 12/15.

¹¹⁷⁷ Eren, “Kur’ân Metninin Dil Özellikleri”, 147; Çakır, “Kur’ân-ı Kerîm’de Ses Yansımali Kelimeler”, 48-49.

taşın bağrından güçlü ve sürekli şekilde tazyikle fışkırmasını çağrıştırırken; ardından gelen şeddeli “ق” harfi de son derece sert olan taşın, suyun basıncıyla çatlayıp “şak” diye ikiye yarılışını güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Bu bağlamda, aynı anlam alanında yer alan “يَنْشَقُّ” veya “يَنْشَقُّ” gibi fiiller yerine “ش” ve “ق” harflerinin tekrar ve şiddet vurgusuyla öne çıktığı “يَنْشَقُّ” lafzının tercih edilmesi, suyun taşı zorlayacak derecede güçlü ve etkili olduğunu ifade eden son derece belîğ bir anlatım olarak değerlendirilir.¹¹⁷⁸

c. اِمَّا يَلْعَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحْذَهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اَفٍّ. / Şayet onlardan (ana-babadan) biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme!”¹¹⁷⁹ âyetinde yer alan “أَفٍّ” kelimesi, hoşnutsuzluk, bıkkınlık ve rahatsızlık duygusunu yansıtan onomatopik bir ifadedir. Özellikle vakfta sâkin olarak telaffuz edildiğinde belirginleşen bu mana, dilimizde kullanılan “öff, off, uff, üff” gibi ifadelerle birebir örtüşmektedir.¹¹⁸⁰ Bu yönüyle lafız, ses ile duygu arasındaki doğal ilişkiyi yansıtan dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

d. فَكَبِكُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُنَ وَجُنُودُ ابْلِيسَ أَجْمَعُونَ. / Artık onlar, o sapkınlar ve İblîs’in yandaşları, toptan tepetaklak cehenneme atılırlar.”¹¹⁸¹ âyetinde sapkınlar, azgınlar ve şeytanların cehennem çukuruna atılmaları, “فَكَبِكُوا” fiili üzerinden son derece çarpıcı bir işitsel tasvirle aktarılmaktadır. Kelime yapısında tekrar eden ses örgüsü, düşüşün ani, sert ve kontrolsüz niteliğini çağrıştırmakta; özellikle patlayıcı “ب” sesinin yinelenmesi, yüzüstü ve şiddetli bir hareketin oluşturduğu (patır kütür) sesi zihinde canlandırmaktadır. Böylece yalnızca fiilin gerçekleşmesi değil, aynı zamanda eylemin şiddeti, sürekliliği ve aşağılayıcı mahiyeti de fonetik düzlemde hissettirilmektedir.¹¹⁸²

4.1.2. Ritmik fonetik sanatların fonosemantik boyutu

Kur’ân-ı Kerîm fesahat ve belagat yönünden edipleri dahi aciz bırakan kendine özgü bir nazım örgüsüne sahiptir. O, ne şiirdir¹¹⁸³ ne de nesirdir; ancak her iki türün temel özelliklerini bünyesinde barındırır. Şiirde görülen ahenk ve ritim, Kur’ân’da güçlü bir şekilde hissedilirken; nesirde rastlanmayan müzikal sistem, Kur’ân nazımının ayırt edici vasıflarından biri olarak öne çıkar. Bu özellik, metnin muhtevasına göre şekillenir ve anlamla birlikte değişir.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁸ Çakır, “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”, 44.

¹¹⁷⁹ el-İsrâ 17/23.

¹¹⁸⁰ Kınar, “Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıması”, 16; Çakır, “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”, 44.

¹¹⁸¹ eş-Şu‘arâ 26/94-95.

¹¹⁸² Kutub, *et-Tasvîru ‘l-fennî*, 93; Kınar, “Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıması”, 16, 19.

¹¹⁸³ Yâsîn 36/69; el-Hâkka 69/41.

¹¹⁸⁴ Muhammed Hamîdullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, çev. Mahmut Kanık Abdülaziz Hatip (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 101.

Kur'ân'daki müzikal sistemin oluşumunda ses ile mana arasındaki ilişki belirleyici bir rol oynar. Söz konusu ilişki, yalnızca harflerde gözlemlenen fonetik niteliklerle sınırlı değildir; bunun ötesinde, daha geniş ses örüntüleriyle daha belirgin ve işlevsel hale gelmektedir. Bu bağlamda aliterasyon, asonans ve fâsıla gibi ritmik fonetik unsurlar, Kur'ân nazmına ahenk ve melodik bir ritim kazandıran, onun müzikal yönünü etkileyici kılan ve lafız ile mana arasındaki uyumu güçlendiren söz sanatları arasında yer almaktadır.

4.1.2.1. Aliterasyon (ünsüz tekrarı)

Aliterasyon, Kur'ân-ı Kerîm'de estetik bir ses düzeni oluşturmanın yanı sıra manayı belirginleştiren ve ifadeyi güçlendiren söz sanatlarından biridir. Bu sanat, şiir veya nesirde, aynı veya benzer özellikteki ünsüz seslerin ahenk oluşturacak biçimde tekrar edilmesini ifade eder.¹¹⁸⁵ Kur'ân'da bir veya birkaç âyetin ya da sûrenin bütününde görülebilen aliterasyon, tekrar eden harflerin sıfatları ve dizilimi vasıtasıyla yalnızca müzikal bir armoni ve ritim sağlamakla kalmaz, aynı zamanda görsel bir ahenk ve anlam üzerinde vurgu oluşturur. Bu ise, mesajın zihinde kalıcılığını artırır ve muhatabın duygu dünyasına nüfuz etmesini mümkün kılar. Bu bağlamda Seyyid Kutub (öl. 1966), âyet ve sûre dizgelerindeki ses ahengini, mana tablosundaki renklerin canlı uyumuna benzetmiştir. Ona göre her çerçeve, kendine özgü tek bir renge, benzer iki renge veya içindeki görüntüye göre bir renk cümbüşüne sahip olabilir.¹¹⁸⁶

Bu çerçevede, Kur'ân'daki aliterasyon sanatı, burada birkaç örnekle ele alınacaktır:

a. Nâs sûresinin¹¹⁸⁷ geneline hâkim olan “ss” sesinde aliterasyon sanatı açık biçimde gözlemlenmektedir. Sûrenin genel atmosferi, vesvese ortamıyla tam bir uyum içindedir. Özellikle “مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ” âyetlerinde belirli aralıklarla yedi adet safır (ıslık) harfî yer almaktadır. Bu ıslık sesleri, sûrenin muhtevasına uygun olarak şeytanın fısıltı, vesvese ve sinsî telkinlerini kulağa ses, hayale de gölge şeklinde bırakır. Böylece şeytanın kalp ve zihinlere sessizce sokulan tuzaklarına karşı insanların tekrar tekrar uyarılması sağlanır.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁵ Hasan Kaplan, “Harften Sese, Harften Görüntüye Bâkî’de Ses-Ahenk-Görüntü”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 0/36 (03 Haziran 2015), 209-211; Elif Kuyumcu, “Türkçenin Fonetik Poetikası: Aliterasyon ve Asonans”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (31 Ocak 2023), 267.

¹¹⁸⁶ Kutub, *et-Tasvîru 'l-fennî*, 127.

¹¹⁸⁷ “قُلْ أَغْوَدُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” / De ki: Cinlerden ve insanlardan olan, insanların kalplerine vesvese veren sinsî vesvesecinin kötülüğünden insanların rabbine, insanların melikine, insanların ilâhına sığınırım.” en-Nâs 114/1-6.

¹¹⁸⁸ Kutub, *et-Tasvîru 'l-fennî*, 94; Bahattin Dartma, “Kur'ân'ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu”, *Marife Dergisi* 4/1 (Bahar 2004), 69; Sait Bosat, “İ‘câzın Bir Tezâhürü Olarak Kur'ân Seslerinin Mana ile Uyumu”, *Harran Theology Journal* 52 (15 Aralık 2024), 339.

b. Lokmân sûresi 14. âyette,¹¹⁸⁹ boğazdan çıkan ve hems, rihvet, infitâh gibi sıfatlara sahip olan “ه” harfi altı defa; aynı sıfatları taşıyan “ح” harfi de bir defa geçmektedir. Bu harflerin bilhassa “حَمَلْتُهُ أُمُّهُ وَهِنًا عَلَى وَهْنٍ” ifadesinde belli aralıklarla tekrar etmesi, annenin hamilelik sürecinde yaşadığı meşakkat, yorgunluk ve nefes nefese kalışını hissettirmekte; böylece bu mana, ses yoluyla muhatabın zihninde canlı bir tasvire dönüşmektedir.¹¹⁹⁰

c. “إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا: Yeryüzü o dehşetli sarsıntıyla sarsıldığı zaman”¹¹⁹¹ âyetinde tekrar eden zây harfi cehr, rihvet ve safir sıfatlarına sahiptir. Bu harfin telaffuzu esnasında ortaya çıkan ve art arda yinelenen “zz” sesi, sert ve titreşimli niteliğiyle şiddetli bir sarsıntıyı işitsel düzeyde çağrıştırmaktadır. Ayrıca sesin aralıklı tekrarı, söz konusu sarsıntının ani ve geçici bir hareket olmadığını; bilakis süreklilik arz eden ve etkisi artarak hissedilen bir hâdiseye delâlet ettiğini göstermektedir.

4.1.2.2. Asonans (ünlü tekrarı)

Asonans, Kur’ân nazmına ahenk katan, manayı tasvir eden ve zihnî tasavvuru güçlendiren söz sanatlarından biridir. Bu sanat, vurguyu taşıyan aynı ünlü seslerin tekrarıyla oluşan ahengi ifade eder; genellikle aliterasyon ve fâsıla sanatlarıyla birlikte kullanılır. Türkçede çoğunlukla “uyak” terimiyle karşılanan asonans; şiir, atasözü, deyim, tekerleme, ninni gibi sözlü ve yazılı anlatım türlerinde yaygındır.¹¹⁹² Kur’ân-ı Kerîm’de bu sanat, bir ya da art arda gelen birkaç âyette yahut bir sûrenin genelinde, kısa veya uzun bir ünlü sesin (aynı harekenin veya med harfinin) baskın olması şeklinde tezahür eder.

Kur’ân’ın tamamına yayılan diğer fonetik sanatlar gibi, asonans bakımından da çok sayıda örnek mevcuttur. Bunlardan bazılarını temas etmek gerekirse:

a. “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَيَّرَنَّ بِهُ يَقَعًا * فَيُوسِطِنَ بِهِ جَمْعًا”¹¹⁹³ âyetlerinde, ünlü seslerin dizilimi sırasıyla â-ââ-i-ââ-i-a-ââ. â-ûû-i-ââ-i-a-ââ. â-ü-ii-aa-i-u-ââ. â-â-â-i-ii-â-ââ. â-â-â-i-ii-â-ââ. â-â-â-i-ii-â-ââ şeklindedir. İnce nitelikli, medli ve medsiz fetha seslerinin (â-ââ) ağırlıkta olduğu bu fonetik dizge, işitsel düzlemde ferahlık, genişlik ve heyecan hissi uyandırmaktadır. Aynı zamanda anlatılan sahneyi canlı, hareketli ve dinamik bir biçimde

¹¹⁸⁹ “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهِنًا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّلَهُ فِي غَمَمِينَ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ” / Biz insana anne-babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi onu güçten kuvvetten düşerek karnında taşımıştır, sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan) hem bana hem de anne-babana minnet duymalısın.” Lokmân 31/14.

¹¹⁹⁰ Çakır, “Kur’ân-ı Kerîm’de Ses Yansımalı Kelimeler”, 51.

¹¹⁹¹ ez-Zilzâl 99/1.

¹¹⁹² Kuyumcu, “Türkçenin Fonetik Poetikası”, 267.

¹¹⁹³ “Yemin olsun nefes nefese koşanlara, (nallarıyla) çakarak kıvılcım saçanlara, sabahleyin (ansızın) baskın yapanlara, o sırada tozu dumana katanlara, derken orada bir topluluğun ta ortasına dalanlara!” el-Âdiyât 100/1-5.

yansıtmaktadır. Nitekim Kur'an, her tablo için en uygun çerçeveyi tercih eder. Tozu dumana katarak hızlı koşma, ani baskın yapma ve çevik hareket etme gibi fiiller etrafında örülen bu tasvir, fetha seslerinin sağladığı akıcılık ve insicam sayesinde lafız-mana bütünlüğü kazanır; telaffuz bakımından belirgin bir ahenk ve estetik değer ortaya koyar.¹¹⁹⁴ Öte yandan Nâziât suresinde de aynı fonetik sanatın kullanıldığı görülür.¹¹⁹⁵

b. “حُدُوهُ فَعُلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ”¹¹⁹⁶ âyetlerinde, ünlü seslerin dizilişi sırasıyla u-ûû-û-â-u-ûû-(û). û-â-â-ii-â-a-ûû-(û). û-â-ii-i-i-â-i-â-û-â-â-ûû-â-i-aa-â-â-û-ûû-(û) şeklindedir. Bu âyetlerde asonans, kısa ve uzun damme (û-ûû) seslerinin tekrarıyla sağlanmıştır. Buna göre, fetha ve kesraya göre telaffuzu daha ağır olan damme sesinin yoğun kullanımı, manayı pekiştirmekte; ateşe fırlatılma sahnesinde, derinlere doğru batarken insanın hissettiği daralma, korku ve dehşet duygularını müzikal düzlemde yansıtmaktadır.¹¹⁹⁷ Ayrıca, kelime sonlarındaki “ه” harfleri, çekilen ıstırabın etkisiyle insanın nefes nefese kalışını çağrıştırmaktadır.

4.1.2.3. Fâsıla (âyet sonu uyumu)

Kur'an'ın i'câzî söz sanatlarından biri de âyet sonlarındaki fâsılalardır. Fâsıla (فَاصِلَةٌ), “فصل” fiilinin ism-i fâil kalıbından türemiş olup, sözlükte “iki şeyi birbirinden ayıran, bölüm, ara, mesafe” anlamlarına gelir; çoğulu fevâsıldır (فَوَاصِلٌ).¹¹⁹⁸ Terim olarak fâsıla, âyet duraklarında yer alan, lafız-mana bütünlüğünü muhafaza eden ve manaların güzel kavranmasını sağlayan ritmik benzer ses unsurlarını ifade eder.¹¹⁹⁹ Âyetleri birbirinden ayırması sebebiyle¹²⁰⁰ cümlelerin son kelimesine fâsıla, bu kelimenin son harfine ise “fâsıla harfi” denmiştir. Bununla birlikte bazı âlimler, fâsılayı yalnızca son harfle sınırlandırmıştır.¹²⁰¹

¹¹⁹⁴ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 126.

¹¹⁹⁵ en-Nâziât 79/1-5.

¹¹⁹⁶ “Onu yakalayın da (ellerini boynuna) bağlayın; sonra alevli ateşe atın onu! Sonra da (diğerleriyle birlikte) onu yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire vurun!” el-Hâkka 69/30-32.

¹¹⁹⁷ Sümeyye Tuğ, *Kur'an'da Sesin Manaya Delâleti -Kıyâmet Âyetleri Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 93.

¹¹⁹⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “fsl”, 7/126; Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “fsl”, 12/135; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “fsl”, 11/521-522.

¹¹⁹⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1396/1976), 97; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *I'câzü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1418/1997), 270; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/54; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/332.

¹²⁰⁰ Söz konusu ayırımın, âyetleri şeklen ve manen birbirinden ayırmak ve anlamlarını netleştirmek için olduğu fikri benimsenmiştir. bk. Muhammed el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fî'l-Kurân* (Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000), 25.

¹²⁰¹ Abdurrahman Çetin ve Tefvîk Rüşdü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/209.

Bir sûrede bir tek fâsıla bulunabileceği gibi birden fazla fâsıla da yer alabilir. Nitekim İhlâs sûresinde fâsıla yalnızca “د” harfiyle sınırlıyken, Felak sûresinde “ق, ب, د” harfleri bu görevi üstlenmektedir. Bu harfler, bazen mütemâsil (aynı), bazen mütecânis (benzer) bazen de mütekârib (yakın) olabilir.

Öte yandan Kur’ân’da fâsıla harflerinin çoğunlukla telâffuzu kolay ve yumuşak nitelikli izlâk harflerinden (ب, ر, ف, ل, م, ن) seçildiği görülür. Özellikle âyet sonlarında, gunne özelliği taşıyan “م” ve “ن” harflerinin yoğun kullanımı dikkat çekmektedir.¹²⁰² Bununla birlikte fâsılların harf sayısı da değişkenlik gösterebilir. Örneğin, “أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرُزُوكَ *” âyetlerinde iki harf; “مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ * وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٌ *” âyetlerinde üç harf; “...فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ * ...ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ *” âyetlerinde ise dört harf düzeyinde bir ses uyumu görülmektedir.¹²⁰³

Nahiv ve belâgat âlimleri fâsılları, zengin ilmî bir servet ve Kur’ân’a mahsus seçkin bir retorik sanat alanı olarak değerlendirmiştir. Fâsıla, şiirdeki kafiye ve nesirdeki seciyi andırmakla birlikte, manayı diri tutma ve anlamı merkeze alma yönüyle onlardan ayrılır. Zira seci ve kafiye çoğu zaman salt ses uyumu hedeflenmekte, mana ise ikinci planda kalmaktadır. Buna karşılık, kafiye ve secideki zorlamalardan uzak, tabî bir estetikle sıralanan fâsılalarda ses ile mana arasında hassas bir denge gözetilmekte; fonetik ahenk, anlamı gölgelemek yerine onu canlı, etkili ve derin hale getirmektedir. Bu sebeple, fâsılalarda ses uyumu anlama tâbi iken; secide anlamlar ses uyumuna tâbi kılınır. Binaenaleyh Kur’ân nazmı, anlamı sese feda etmemekte; bilakis sesi, anlamın hizmetine vermektedir.¹²⁰⁴

Bu yönüyle fâsıla, Kur’ân’a özgü bir üslup özelliği olarak ortaya çıkmakta; âyetlerin estetik değerini artırırken aynı zamanda belâgat ve hikmetin tezahürüne vesile olmaktadır. Âyet sonlarında oluşan bu ses düzeni, anlamsal bütünlüğü ve tutarlılığı temin eden fonetik bir mekanizma işlevi görmektedir; ritmik ses armonisi içinde mana adeta dirilmektedir. Fâsılalarda ortaya çıkan bu insicam ve melodik ritim ise zihinde hayranlık uyandırmakta, hikmet terennümleriyle ruhlara tesir etmekte ve âyetlerin zihinlerde kalıcılığını kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple fâsılların, Kur’ân’ın kolay şekilde ezberlenmesini destekleyen önemli bir unsur olduğu da söylenebilir.

Bazı âlimler, fâsıla uyumunun sağlanması amacıyla Kur’ân’a özgü bazı lafzî ve yapısal özelliklerin bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, muzârî fiil sonundaki harfin hazfî (وَالَّذِي) özelliklerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, muzârî fiil sonundaki harfin hazfî

¹²⁰² Alican Dağdeviren, “Kur’ân’ın Fonetik İ’câzı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 61.

¹²⁰³ Hasnâvî, *el-Fâsıla*, 146.

¹²⁰⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 97-98.

يَوْمَ) (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ),¹²⁰⁵ izâfet yâ'sının hazfî (إِذَا يَسِرُّ),¹²⁰⁶ marife menkûs kelimedeki yâ'nın hazfî (فِيهَا بِفَاكِهِةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ),¹²⁰⁷ mütakellim zamirinin hazfî (أَنْ يَقْتُلُونَ),¹²⁰⁸ sıfatın hazfî (وَتَنْظُنُّونَ بِاللّٰهِ الظُّنُونَا),¹²⁰⁹ cümle öğelerinin yer değiştirmesi (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ),¹²¹⁰ harf ilavesi (لَا بَيِّعُ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ),¹²¹¹ sekte hâ'sı ziyadesi (وَمَا أَذْرَاكَ مَا هَيْهَ),¹²¹² çokluk-azlık yönünden kelime değişimi (كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ),¹²¹³ müenneslik-müzekkerlik gibi örnekler, bu kapsamda zikredilen pek çok nazmî özelliğin sadece bir kısmını oluşturur.¹²¹⁴ Tevkîfî ve kıyâsî temellere oturtulan bu özellikler, Kur'ânî fonetik ve hikmet merkezli bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

Kur'ân'daki ses-mana bütünlüğünü açık biçimde yansıtan fâsıla sanatı, Kur'ân'ın tamamında mevcuttur. Sûre içindeki fâsıla seslerinde görülen ritmik denge ve çeşitlilik, bunların oluşturduğu müzikal atmosfer sayesinde dinleyenin kulağında hoş bir etki bırakmakla kalmaz; aynı zamanda birtakım anlam katmanlarına işaret eder.¹²¹⁵

Buna örnek olarak Âdiyât sûresi gösterilebilir. Bu sûredeki fâsıllar; 1-5. âyetlerde “””; 6-8. âyetlerde “د”, 9-11. âyetlerde ise “ر” harfleridir.¹²¹⁶ Bu ses dağılımı, müzikal ahenk ve mana bütünlüğü bakımından sûrenin üç bölüme ayrıldığını ortaya koymaktadır:

Birinci bölüm, aynı nağmeye sahip beş pasajdan oluşur. Bu âyetlerde medler sınırlıdır. İlk üç âyette ikişer; diğer iki âyette ise üçer kelime vardır. Bu beş âyetin fâsılası; üç harfli olan “ضَبْحًا، قَدْحًا، صُبْحًا، نَقْعًا، جَمْعًا” lafızlarında vakf halinde boğaz harflerine eklenen eliftir. Fâsıla, uyak harfiyle uyumludur. Medlerin azlığı, harekeli harflerin ardışıklığı ve fâsılalardan önce gelen kalkale ile bütünleşen bu ses örgüsü, akın ve hücum atmosferini yansıtan dinamik bir ritim ortaya koyar. Ortaya çıkan müzikal yapı, atların koşuşunu, nal seslerini ve ayaklarını yere vurduktan sonra yükselişlerini çağrıştıracak niteliktedir.

İkinci bölüm, her biri dörder kelimedenden oluşan üç âyeti kapsar. Bu bölümde fâsıla “لَكُونُوا، لَشَهِيدٍ، لَشَهِيدٍ” kelimelerinin sonunda, med harfiyle birlikte gelen dâl harfidir. Burada hâkim olan sükûnet atmosferi; nefesin uzaması, medlerin artışı ve fâsılanın değişmesiyle desteklenir,

¹²⁰⁵ el-Fecr 89/4.

¹²⁰⁶ Kâfirûn 109/6.

¹²⁰⁷ el-Mü'min 40/32.

¹²⁰⁸ eş-Şuarâ 26/14.

¹²⁰⁹ Sâd 38/51.

¹²¹⁰ el-İhlâs 112/4.

¹²¹¹ el-Ahzâb 33/10.

¹²¹² el-Kâri'a 101/10.

¹²¹³ İbrâhîm 14/31.

¹²¹⁴ el-Hâkka 69/7.

¹²¹⁵ Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/61-67; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/339-345; Hasnâvî, *el-Fâsıla*, 135-137; Ahmet Bostancı, “Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla Uyumunu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”, *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 92-117.

¹²¹⁶ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 107-108.

¹²¹⁷ el-Âdiyât 100/1-11.

böylece uzun süreli tefekküre uygun bir okuma zemini oluşur. Ayrıca, fâsıladaki kalkale sesi, güçlü ve vurucu bir etkiyle hakikati insana idrak ettirmek ister.

Kıyamet ve hesap temasının öne çıktığı üçüncü bölümde ise fâsıla, “الْقُبُورِ, الصُّدُورِ, لَخَبِيرٌ” kelimelerinde med harfinden sonra gelen râ harfidir. Bu bölümde de mana ile irtibatlı fonetik bir ortam bulunmaktadır.¹²¹⁸

Neticede, fâsıla harflerindeki değişimleilmek ilmek örülen bu ses örgüsü, sûreye üstün müzikal bir yapı kazandırmakta; aynı zamanda çabalama, tefekkür etme ve hesap ekseninde şekillenen bütüncül bir mana atmosferi inşa etmektedir.

Benzer şekilde, Tekvîr sûresinde bölümlerin oluşturduğu atmosfer de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu sûrenin fâsılları; 1-14. âyetlerde “ث”, 15-18. âyetlerde “س”, 19-29. âyetlerde ise “م” ve “ن” harfleridir.¹²¹⁹ Bu harflerin ses karakterine bağlı olarak, sûrede uyarı ve tehditten rahmete doğru bir mana akışı vardır. Bu âyetlerde (14. âyet hariç) kelime sayılarının eşitliği ve ibarelerin uzunluğu dikkat çekicidir. “كُورَتْ, انْكَدَرَتْ, سُيِّرَتْ, عَطِلَتْ, حُشِرَتْ, سُجِرَتْ, رُوجَتْ”, “سُيِّلَتْ, قُتِلَتْ, نُشِرَتْ, كُشِطَتْ, سُعِرَتْ, أُرِلِفَتْ, أَحْضَرَتْ” lafızlarıyla biten ilk on dört âyette fâsıla, âyetlerin muhtevasıyla doğrudan uyum göstermektedir. Bu üslup sayesinde, kıyamet sahnesi bütün ayrıntılarıyla zihinde canlandırılır: Güneş, yıldızlar, dağlar, vahşi hayvanlar ve insanlar; öldürülenler ve öldürenler. Hesap atmosferi de amel defterleri, cehennem, cennet ve nefisler üzerinden tasvir edilir.¹²²⁰ Sâkin “ت” harfinin sert ve vurgulu telaffuzu, yaklaşan dehşetli gün için güçlü bir uyarı işlevi görür, hazırlık yapmaya sevk eder ve hakikati adeta okuyucunun kafasına vura vura kavratır.¹²²¹

Kur'an'da sesin bu çok boyutlu işlevi, lafız-mana ilişkisinin statik değil, dinamik bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Ses, kimi zaman anlamı destekleyen bir unsur, kimi zaman da anlamın algılanış biçimini yönlendiren etkin bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Kur'an'ın sözlü kültür ortamında nâzil olması ve tilâvet merkezli bir metin niteliği taşımasıyla da yakından ilişkilidir.

Bu noktaya kadar ortaya konulan teorik çerçeve, kırâatlerdeki fonetik uygulamaların mana üzerindeki etkisini kavrayabilmek için sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Zira ses ile anlamın bu denli iç içe geçtiği Kur'an'da, kırâatler arasındaki fonetik farklılıkların da anlam

¹²¹⁸ Hasnâvî, *el-Fâsıla*, 232.

¹²¹⁹ et-Tekvîr 81/1-29.

¹²²⁰ Hasnâvî, *el-Fâsıla*, 233.

¹²²¹ Bu konuyla ilgili örnekler için bk. Maşallah Turan, “Kur'an'daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mana Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”, *Journal of Turkish Studies* 13/13 17 (2018), 311-314.

algısı üzerinde etkiler doğurması kaçınılmazdır. Ancak bu etkinin mahiyeti, sınırları ve boyutları, kırâatler bağlamında ayrıca ve detaylı biçimde ele alınmalıdır.

4.2. Kırâat Uygulamalarında Ses-Mana İlişkisi

Arapçada harfler, telaffuz biçimleri, ses nitelikleri ve kelime yapısı içerisindeki konumları bakımından eşdeğer değildir. Kelimenin anlam nüvesini taşıyan aslî harfler, çekim ve sîga farklılıklarına rağmen varlıklarını muhafaza eden, daha güçlü ve kalıcı unsurlar olarak öne çıkar. Buna karşılık hareketler ve med harfleri, aslî harfler kadar güçlü olmayıp kelimenin temel anlamını doğrudan değiştirmez; ancak anlamın korunarak genişlemesine, farklı yönlerde derinleşmesine ve çeşitlenmesine imkân sağlar. Bu sebeple Arap lehçelerinde ve kırâatlerde görülen usûl farklılıklarının önemli bir kısmı, aslî harflerden ziyade imâle, işmâm, hareke ve med gibi tali fonetik unsurlar etrafında şekillenmiştir.¹²²²

Bununla birlikte kırâatlerdeki fonetik çeşitliliği yalnızca lehçe farklılıklarıyla açıklamak yeterli değildir. Bu çeşitlilik, sesin anlamı desteklediği ve anlamın ifade gücünü artırdığı özgün bir fonetik yapı ortaya koymaktadır. İlk dönem dil âlimleri bu ilişkiye dikkat çekmiş olmakla birlikte, kırâatlerdeki fonetik farklılıklar ses-anlam ilişkisi bakımından müstakil ve sistematik bir incelemeye yeterince konu edilmemiştir. Günümüzde Necdet Çağıl tarafından kaleme alınan *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* adlı eser ise Kur'ân'ın fonetik ve semantik zenginliğini belâgat disiplini ekseninde ve kırâat farklılıkları özelinde inceleyen ilk sistematik ve kapsamlı çalışmadır.

Bu bölümde, önceki bölümlerde oluşturulan fonetik ve teorik zemin esas alınarak kırâat farklılıkları fonosemantik açıdan incelenecektir. Yapılacak analizlerde; usûl kapsamındaki kırâat farklılıklarını doğrudan tefsir etmek yerine, ses sembolizmi ve fonosemantik veriler aracılığıyla metnin alt anlam katmanlarını, estetik ve psikolojik boyutlarını ortaya çıkaran dinamik bir ses te'vîli yapılacaktır. Bu süreçte, klasik dönemde İbn Cinnî'nin ses ve anlam ilişkisine dair tespitleri temel alınacak, modern dönemde ise Necdet Çağıl'ın ortaya koyduğu yaklaşım araştırmanın ana referanslarından biri olarak değerlendirilecektir. Bunun yanında ihticâcû'l-kırâât, i'câzü'l-Kur'ân literatürü ve temel tefsir kaynaklarından da yararlanılarak kırâat farklılıkları ses sembolizmi ve onomatope teorileri çerçevesinde analiz edilecektir. Konunun hüccet perspektifinden ele alınması, fonetik uygulamaların dilsel ve rivâyet temelli

¹²²² Muhammed el-Mübârek, *Fikhu'l-lüga ve hasâisu'l-'Arabiyye* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 254-256.

gerekçelere dayandığını ortaya koyacak, Kur’ân’ın hem lafzî bütünlüğünün hem de anlamsal derinliğinin birlikte kavranmasına imkân tanıyacaktır.

Çalışma esnasında fonetik uygulamaların teorik izahı tekrar edilmeyecek, yalnızca kısa hatırlatmalarla yetinilecektir. İncelemeler seçilmiş örneklerle sınırlandırılacak, âyetlerin ayrıntılı tefsirine girilmeksizin fonosemantik değerlendirmeye doğrudan ilişkili hususlar üzerinde durulacaktır.

4.2.1. İdgâm-İzhâr

Aralarında benzerlik veya yakınlık bulunan iki harften birincisinin ikincisine idhâl edilmesini ifade eden idgâmın,¹²²³ üstlendiği fonksiyon çerçevesinde; bir şeye veya bir olaya dâhil olma, onunla bağlantı kurma, iç içe geçme ve bütünleşme anlamlarını çağrıştırdığı düşünülmektedir. Bu yönüyle idgâm, bir şeyden ayrı durmayı, araya mesafe koymayı ve iki unsurun ayrı ayrı hakkını vermeyi ifade eden izhârdan ayrılmaktadır. Bu yaklaşım, idgâm-ı sagîr ve idgâm-ı kebîr bağlamlarında, sunulan örnekler üzerinden ayrı ayrı ele alınacaktır.

4.2.1.1. İdgâm-ı sagîr

a. *وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزَلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ* / *Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürmeye başlamıştı ki Nûh, ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna, “Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcılarla birlikte olma!” diye seslendi.*¹²²⁴

Bu âyette yer alan “يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا” ifadesinde, Ebû Amr, Kisâi ve Ya’kûb, “ب” harfini “م” harfine idgâm ederek; Kâlûn, İbn Kesîr, Âsım, ve Hallâd hem izhâr hem de idgâm ile; diğerleri ise yalnızca izhâr ederek okumuşlardır.¹²²⁵ İdgâmı tercih edenlerin dayandığı hüccet, “ب” ile “م” harflerinin mahreç bakımından kardeş olmaları ve önceki harfin sâkin oluşudur. Bu durumda, fonetik etkileşim kaçınılmazdır ve idgâm, telaffuz açısından estetik bir bütünlük sağlar. Öte yandan, izhârı tercih edenlerin hücceti, harflerin asıllarına riayet etmektir. Zira idgâm, fer’î bir uygulama olup, daima izhâra tâbîdir.¹²²⁶

“يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا” (yâ büneyyerkemmme‘anâ) şeklinde okunan idgâm vechi dikkate alındığında, Hz. Nûh’un oğlunu gemiye fiilen dâhil etmek istediği anlaşılmaktadır.

¹²²³ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı ve “İdgâm” alt başlığı altında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

¹²²⁴ Hûd 11/42.

¹²²⁵ Ehvâzî, *el-Vecîz*, 49--50; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, /11-12; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 2/95; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/33-34.

¹²²⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 187; *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 1/282.

Uygulamada “م” harfinin şeddelenerek gunne ile tutulması, Hz. Nûh’un, oğlunun mü’minlerle birlikte gemiye binmesini ne kadar arzuladığını; ona uzun süre içtenlikle seslendiğini ve adeta onu tutup gemiye doğru çekmek istercesine yalvardığını dinleyicinin zihninde canlı bir şekilde tasvir eder. Ayrıca, “مُغْرَلٍ” lafzındaki “ع” harfinin aşağı yönlü artikülasyonu, oğlunun gemiden daha aşağı bir konumda veya babasının dininden uzak bir durumda olduğunu¹²²⁷ sembolize eder niteliktedir. Nitekim oğlu, küfrünü içinde gizlemiş ve “*Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım.*” diyerek inananların yanında olmayı reddetmiştir. Onu iman ehlinden zanneden Hz. Nuh ise, dalgalar yükselmeye başladığı gemiye binmekte tereddüt eden ve kâfirlerin arasında kalmayı seçen oğlunu ikna edememenin çaresizliğini yaşamaktadır.¹²²⁸

Izhar vechi ise, oğul ile gemiye binme eylemi arasındaki mesafeyi belirgin kılmaktadır. Bu uygulamaya göre, Hz. Nûh’un oğlunun küfründen haberdar olduğu ve buna rağmen ondan iman talebinde bulunduğu düşünülebilir. Zira “ارْكَبْ” lafzında ortaya çıkan kalkale sesi, fonetik yapısı itibarıyla şiddet ve sertlik barındırmakta; “atma, uzaklaştırma ve ayrıştırma” çağrışımlarını ihtiva etmektedir. Bu bağlamda Hz. Nuh’un, babalık şefkatiyle oğluna hitaben “Yavrum! Kalbindeki şüpheyi at, seni imandan alıkoyan kâfirlerden uzaklaş, onlara tâbî olma. Hadi gel, iman edenlerle birlikte gemiye bin.” şeklinde bir uyarıda bulunduğu söylenebilir.¹²²⁹ Bu anlam, kalkale sesiyle fonetik düzlemde daha da pekişmektedir.

Bu sûrede, “يَا بُنَيَّ” kelimesinde bir kırâat farklılığı daha bulunmaktadır: Âsım şeddeli “ي” harfini fetha ile; diğer kurrâ ise “بُنَيَّ” şeklinde kesra ile okumuştur.¹²³⁰ Âsım’a göre kelimenin aslı “بُنَيَّ” olup, izâfet yâsına bedel olarak elif getirilmiştir. Nitekim Araplarda “يَا غُلَامَا” şeklinde benzer bir kullanım mevcuttur. Söz konusu elif ve “ارْكَبْ” kelimesindeki râ sâkindir; iki sâkinin karşılaşmasından dolayı elif lafızdan hazfedilir; yazıdan da düşürülebilir. Ayrıca, nidâ sebebiyle de elifin hazfî câizdir. Kesralı okuyanlara göre ise, kelimenin aslı “بُنَيَّ” biçimindedir. Sondaki izafet ya’sı, baştaki nidâ sebebiyle hazfedilir ancak ona delâlet eden kesra lafızda varlığını devam ettirir.¹²³¹

Âsım’ın kırâatine göre “يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا” lafzının asonansı fethadır. Fetha, açık ve ileriye doğru yönelen bir sestir. Bu ses niteliği, baba ile oğul arasındaki ilişkinin olgunluk boyutuna

¹²²⁷ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/54; Ebû l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü l-Mısriyyetü l-Âmme li l-Kitâb, 1387/1967), 2/137.

¹²²⁸ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 15/315.

¹²²⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi t-Türâsi l-Arabî, 1420/1999), 17/351.

¹²³⁰ Dâni, *et-Teyisîr*, 24; Neşşâr, *el-Büdûru z-zâhira*, 2/95.

¹²³¹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 187; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/333; İbn Zencele, *Hüccetü l-kirâât*, 346.

ve Hz. Nûh'un, oğlunun gemiye binmekten imtina etmesi karşısında sergilediği ölçülü, rasyonel ve dengeli hitap tarzına işaret etmektedir.

Kesra ile okuyanlar ise, hitabın ses dokusunda daha duygusal bir ton kazandırmaktadır. Zira kesra, fonetik açıdan aşağı yönlü ve nispeten nahif bir sestir. “بُنْيَ” kırâati, babanın kalbinde yer alan yoğun sevgi, şefkat ve merhameti dile getirmekte; Hz. Nûh'un oğluna yönelik duygusal yakınlığı ve içtenliği, bu kırâatle daha belirgin şekilde hissedilmektedir. Nitekim âlimler, kelimenin üç yâ harfi içerdiğini; bunlardan birinin tasgîr yâ'sı, diğerinin aslî yâ ve üçüncüsünün de izâfet yâ'sı olduğunu söylemişlerdir.¹²³²

b. *وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا ءِإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ* / *Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak olan onların “Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacakmışız?” demeleridir.*¹²³³

Âyette geçen “تَعْجَبَ فَعَجَبٌ” ifadesinde, Ebû Amr ve Kisâî “ب” harfini “ف” harfine idgâm etmiş; Hişâm ve Hallâd, idgâm ve izhâr vecihlerini, diğerleri ise yalnızca izhâr ile okumayı tercih etmişlerdir. İdgâmın gerekçesi, her iki harfin mahreç bakımından kısmen ortak veya yakın olmasıdır.¹²³⁴

İdgâm vechiyle “تَعْجَعَجَبٌ” (te‘cefffe‘aceb) şeklinde telaffuz edilen ifade, şaşırma eylemi ile şaşılacak unsur arasındaki sınırın ortadan kalktığını ve iki unsurun fonetik düzlemde bütünleştiğini göstermektedir. Bu bütünleşme, kastedilen şaşkınlığın anlık bir tepki olmaktan çıkarak sürekli ve yoğun bir hale dönüştüğünü çağrıştırmaktadır. Lafızdaki şeddeli “ف” harfinin ses-beden-duygu ilişkisi bağlamında manayı desteklemesi son derece dikkat çekicidir. Zira bu harf, alt dudağın üst dişlere hafifçe yaklaşmasıyla ve nefesle artiküle edilen, üfürmeli ve sürtünmeli bir ses özelliğine sahiptir. Hayret ve şaşkınlık halinde dudakların hafifçe aralanması, gerilmesi ve nefesin dışarı verilmesi, bu sesin fizyolojik görünümüyle örtüşmektedir. Bu bağlamda “fff” sesi, hayret ve şaşkınlığın kalpten idrake tam ulaşmadan, bedensel bir tepkiyle dışavurumunu ifade etmektedir.¹²³⁵

Ayrıca, “تَعْجَعَجَبٌ” şeklinde kırâat edilen bu lafızda “ع” ve “ج” harflerinin tekrarı da dikkat çekicidir. Bu tekrar, şaşkınlık ve hayret anında insanda gözlemlenen duraksama, dil sürçmesi ve kekeleme gibi hallerin işitsel bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Buna karşılık, izhâr vechinde ortaya çıkan kalkale sesi, şaşkınlık ve hayretin uç noktasında insanda görülen anlık duraksama, dil tutukluğu, sözün aniden kesilmesi ve suskunluk hallerini tasvir etmektedir. Kalkale sesi ayrıca, olayın gerçekleşmesi anında

¹²³² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/529-530; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 187.

¹²³³ er-Ra‘d 13/5.

¹²³⁴ Bennâ, *İthâfû fudalâ ‘i ‘l-beşer*, 42; Neşşâr, *el-Büdûru ‘z-zâhira*, 2/157; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, /64.

¹²³⁵ Çağıl, *Kur‘an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 330.

şaşkınlıkla birlikte gelen hakikati reddetme ve inkâr halinin işitsel düzlemde tablolaştırılması olarak da değerlendirilebilir.

c. *يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُم مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ* / *Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin ki günahlarınızı bağışlasın ve sizi elem dolu bir azaptan kurtarsın.*¹²³⁶

Ebû Amr, âyette geçen “يَغْفِرُ لَكُمْ” lafzını “ر” harfini “ل” harfine idgâm ederek okumuştur.¹²³⁷ Bu ve benzeri yerlerde ondan başka idgâm yapan olmamıştır. Onun hücceti şöyledir: Mahreç yakınlığı sebebiyle nasıl ki, “قُلْ رَبِّ” örneğinde olduğu gibi, lâm harfî râ harfine idgâm edilebiliyorsa, aynı şekilde râ da lâm harfine idgâm edilebilir.¹²³⁸

Hz. Peygamber, Nahle’de ashabıyla birlikte sabah namazını kıldığı sırada, cinlerden bir grup onun okuduğu Kur’ân’ı dinlemiş, ardından onunla görüşerek iman etmiş ve kendi kavimlerine uyarıcı elçiler olarak dönmüşlerdir. Onlara Kur’ân’ın i‘câzından bahsetmişler; Hz. Peygamber’in davetine kulak vermelerini, Allah’a tam bir icabet ve eksiksiz bir tasdikle iman etmelerini tavsiye etmişler; bu suretle, şirk ve Allah hakkına taalluk eden diğer günahların bağışlanacağını müjdelemişlerdir.¹²³⁹

Bu çerçevede, “يَغْفِرُ لَكُمْ” lafzında “yeğfilleküm” şeklinde uygulanan idgâm, Allah’ın kendisine samimi bir imanla yönelen kullarına karşı son derece bağışlayıcı oluşuna ve affetmeyi sevmesine¹²⁴⁰ işaret eden fonetik bir unsur olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık, izhâr vechinde ortaya çıkan râ harfinin tekrîr sıfatı, Allah’ın merhamet ve mağfiretinin dünya ve ahireti kuşatan sürekliliğini vurgular niteliktedir.¹²⁴¹

4.2.1.2. İdgâm-ı kebîr

a. *لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ* / *Andolsun ki Allah, Müslümanlardan bir grubun kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra, Peygamberi ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti.*¹²⁴²

¹²³⁶ el-Ahkâf 46/31.

¹²³⁷ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 95; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 43; Muhaysin, *el-Muhezzeb*, 2/360.

¹²³⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 80.

¹²³⁹ Âyette “مِّنْ” edatının, kul haklarına dair günahların ancak sahiplerinin rızasıyla affedileceği; günahlardan bir kısmının da dünyada sıkıntılar ve musibetler yoluyla temizlendiği fikrini ifade etmek üzere kullanıldığı değerlendirilmektedir. bk. Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver*, nşr. Muhammed Abdülmüîd Hân (Haydarabad: Dâiratü’l-Me’ârifî’l-Usmaniyye, 1404/1984), 18/178-183.

¹²⁴⁰ Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/43; Yûnus 10/107; el-Mücâdele 58/2.

¹²⁴¹ İdgâm-ı sagîr’in manaya etkisi bağlamında daha fazla örnek için bk. Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 325-331.

¹²⁴² et-Tevbe 9/117.

Bu âyette “كَادَ يَزِيعُ” ibaresinde üç farklı kırâat bulunmaktadır. Burada, İbn Zencele’nin (öl. 403/1013) de belirttiği üzere, öncelikli olarak bilinmesi gerekli husus şudur: Arapçada topluluk ifade eden bir ismin önüne gelen fiil hem müennes hem de müzekker kullanılabilir. Nitekim “لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا”¹²⁴³ ve “لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ”¹²⁴⁴ âyetlerinde bu durum açıkça görülür. Fiil müennes okunduğunda bir cemaatin bütünü; müzekker okunduğunda ise yalnızca çokluk kastedilir. Bu bağlamda;

i. “يَزِيعُ” fiilini Hafs ve Hamza “يَ” ile müzekker sîgada okur. Onlar, “كَادَ” fiiline gizli bir fâil takdir ederler. Bu durumda “يَزِيعُ” kelimesi, “قُلُوبُ” kelimesinin fiili; aynı zamanda “كَادَ” fiilinin haberi olur. Takdir edilen cümle ise “كَادَ (الْأَمْرُ) يَزِيعُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ” şeklindedir.

ii. Diğer kurrâ ise fiili “تَزِيعُ” şeklinde; “تَ” harfiyle müennes olarak okumuştur. Bu okuyuşta “قُلُوبُ” kelimesi doğrudan “كَادَ” fiilinin fâilidir; akılsız çoğuldan sonra gelen fiil de zorunlu olarak müennes olur. Bu bağlamda, takdim-tehir esasına göre cümlelerin takdiri “مِنْ بَعْدِ” şeklinde “مَا كَادَ قُلُوبُ فَرِيقٍ تَزِيعُ” şeklindedir. Bu kırâati tercih edenlerin dayandıkları hüccetlerden biri de “وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا”¹²⁴⁵ ve benzeri âyetlerdir. Nitekim kurrâdan hiçbiri bu tür yerlerde fiili müzekker okumamıştır.¹²⁴⁶

iii. Ebû Amr ise fiili “كَادَ تَزِيعُ” şeklinde okumuş ve mahreç yakınlığı sebebiyle “دَ” harfini “تَ” harfine idgâm etmiştir. Bu bağlamda kırâat, şedde ve medd-i lâzım ile “كَاتَّرِيعُ” (kââââtezîğu) şeklinde icra edilmektedir.¹²⁴⁷

Ebû Amr’ın idgâmlı kırâatinin manaya yansımaları şu şekilde değerlendirilebilir: “كَادَ تَزِيعُ” terkinde, ihtimal/yaklaşma bildiren “كَادَ” fiilinin, sapma/eğrilme anlamı taşıyan “تَزِيعُ” fiiline idgâm yoluyla katılması, iki fiil arasındaki olabilirlik mesafesini ortadan kaldırır; böylece, henüz gerçekleşmemiş olmasına rağmen eğilmeye ramak kaldığı çağrışımı oluşur.

Nitekim, Tebük Gazvesi sırasında imkânların darlığı, binek hayvanı azlığı, yol azlığı ve su yetersizliği gibi ağır şartlar, Müslümanların bir kısmını ciddi bir imtihana tabi tutmuş; maruz kalınan şiddetli meşakkat ve sıkıntılar, kalplerin geri durma ve cihattan vazgeçme yönünde tereddüt ve şüpheye meyletmesine sebep olmuştur.¹²⁴⁸ İşte “كَاتَّرِيعُ” kırâatinde ortaya çıkan medd-i lâzım, bu uzun imtihan ve bocalama sürecini; ardından gelen “تَ” harfindeki fonetik sertlik, dünyevî arzuların baskısını; “زَ” sesi, kalplerin bâtıla yönelme eğilimini; “عَ” sesi ise

¹²⁴³ el-Hac 22/37.

¹²⁴⁴ el-Ahzâb 33/52.

¹²⁴⁵ el-Mâide 5/113.

¹²⁴⁶ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 325-326.

¹²⁴⁷ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 153.

¹²⁴⁸ Bilgi için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/49-50; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 2/397-398; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8/279-280.

nefisle verilen mücadelenin idraklerde meydana getirdiği tutukluğu işitsel düzlemde yansıtmaktadır.¹²⁴⁹ Tam da bu safhada Yüce Allah'ın rahmeti tecelli etmiş, idraklerdeki tutukluk giderilmiş, müminler yeniden kendisine yönelmeye muvaffak kılınmış ve dinleri üzerinde sebat etmeleri sağlanmıştır.

Bununla birlikte, İbn Zencele'nin ifadesine dayanarak, “تَزِيغُ” kırâatine göre, maruz kaldıkları zorluk sebebiyle kalbi sapmanın eşiğinde olan kişilerin orduda olanların tamamını değil de çoğunluğunu oluşturduğu söylenebilir. Buna karşılık, “تَزِيغُ” kırâatine göre söz konusu hal, cemaatin bütünü için geçerli olmalıdır. Nitekim Ebû Amr kırâatindeki med, cemaatin kalabalıklığını yansıtıyor olabilir. Ayrıca, bu kırâate göre “تَزِيغُ” fiilinin takdireh tehiri, kalplerin eğrilmeye yaklaşma halinin, zorluk ve meşakkatin şiddetlendiği son safhalarda belirginleştiğine işaret olarak düşünülebilir.

b. وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ / (Bu iftirayı) işittiğiniz vakit, 'Böyle sözleri ağızımıza almamız bize yaraşmaz. Fesühânallah! Bu, çok büyük bir iftiradır.' deseydiniz ya!¹²⁵⁰

Bu âyette, idgâma yönelik iki kırâat farklılığı bulunmaktadır: “إِذْ سَمِعْتُمُوهُ” ibaresinde Ebû Amr, Hişâm, Hallâd ve Kisâi idgâm-ı sagîr; “أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا” ibaresinde ise Ebû Amr ve Ya'kûb hem izhâr hem de idgâm-ı kebîr uygulamıştır.¹²⁵¹ Burada “ذ” ile “س” mütekârib; “م” ile “ب” ise mütecânîs harflerdendir. Bu idgâmın gerekçesi, telaffuz kolaylığı ilkesine dayandırılmıştır.

Buradaki idgâmın manaya yansımaları ise şu şekilde değerlendirilebilir:

i. İdgâmlı okunuşu “إِسْمِعْتُمُوهُ” (isssemi'tümûhü) şeklinde olan kelimede yer alan “س” harfî, hems, rihvet ve safîr sıfatlarına sahiptir. Şeddeli okunması, ses süresini uzatarak bu nitelikleri daha belirgin hale getirir. Bu bağlamda, iftiracıların bitmek bilmeyen fısıltı ve dedikoduları, onomatopik bir üslupla işitsel düzlemde yansıtılmaktadır.

ii. İdgâm vechine göre “أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا” (en netekellebbihâzâ) şeklinde okunan ibarede bulunan “ب” harfî, cehr ve şiddet sıfatlarına sahiptir. Bu harfin şedde ile telaffuzunda dudakların hızla kapanıp kilitlenmesiyle sesin ani biçimde tutulması dikkat çekicidir. Bu fonetik özellik, Hz. Âişe'ye yönelik İfk Hadisesi bağlamında müminlerin fitneye karışmamaları, ağızlarını kapatıp dillerini tutmaları gerektiğine dair bir tembih işareti olarak yorumlanabilir.

¹²⁴⁹ Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 319.

¹²⁵⁰ en-Nûr 24/16.

¹²⁵¹ Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/195.

iii. İhfâ-i şefevî vechine göre (أَنْ تَتَكَلَّمُوا) ise, Müslümanların zihinlerini meşgul eden şüphelere rağmen duyduklarını ifşa etmeyip gizlemeleri ve susmayı tercih etmeleri uyarısı, dudakların gunne eşliğinde kapalı tutulmasıyla hem fonetik hem de bedensel düzlemde yansıtılmaktadır.¹²⁵²

Âyette Müslümanlar sözle uyarılırken, aynı zamanda sergilemeleri gereken tutumların fonetik yapı üzerinden öğretilmesi, Kur'ân'ın fonetik i'câzının en açık tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir.¹²⁵³

4.2.2. İbdâl-Tahkîk

Bir harfin, kendisine yakın olan başka bir harfle değiştirilmesini ifade eden bu uygulama,¹²⁵⁴ bazen bir şeyin kimyasının değişmesini, bazen de yeni bir hüviyet kazanmasını çağrıştırmaktadır. Zıddı olan tahkikle birlikte ele alındığında anlamı desteklediği, derinleştirdiği veya çeşitlendirdiği düşünülen bu yaklaşım, örnekler bazında incelenecektir.

a. قَالَ يَبْنُوهُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنْ خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي / *Hârûn: 'Ey anamın oğlu! Saçımı sakalımı çekme. Şüphesiz ben, İsrailoğullarının arasını açtın, sözüme uymadın demenden korktum.' dedi.*¹²⁵⁵

Bu âyette yer alan “تَأْخُذُ” ve “بِرَأْسِي” kelimelerinde hemzenin elif'e ibdâli söz konusudur. Buna göre Kâlûn, her iki kelimedede de ibdâl uygularken Verş, yalnızca “تَأْخُذُ” kelimesinde; Ebû Amr, her iki yerde (hulf ile); Ebû Ca'fer ise yalnızca “بِرَأْسِي” kelimesinde; Hamza ve Ebû Ca'fer vakf halinde her ikisinde de hemzeyi ibdâl ederek okur. Diğer kırâat imamları ise her iki kelimedede hemzeyi tahkîk ederek okurlar.¹²⁵⁶

İbdâl uygulayanlar, kelimenin akıcı okunması için telaffuzda tahfifi esas almışlardır. Hemzenin sâkin ve mahrecinin uzak oluşu, onun düşürülmesini kolaylaştırmıştır. Hemzeyi tahkîk edenlerin hücceti ise, kelimeyi aslına uygun şekilde telaffuz etmektir; zira lafızda yer alan hemze, Arap alfabesinde müstakil ve sahih bir harftir.¹²⁵⁷

¹²⁵² Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 322-323.

¹²⁵³ İdgâm-ı kebîr'in ses-anlam ilişkisindeki rolüne dair farklı örnekler için bk. Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 318-325.

¹²⁵⁴ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı ve “İbdâl: Mahiyeti ve kısımları” alt başlığı ile “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Hemze ve tahfîf” alt başlığı kapsamındaki “İbdâl” başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹²⁵⁵ Tâhâ 20/94.

¹²⁵⁶ Muhammed İbrâhîm Muhammed Sâlim, *Feridetü'd-dehr fî te'sîl ve cem'i'l-kırâât* (Kâhire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 1424/2003), 3/444.

¹²⁵⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 64.

Söz konusu uygulamaların mana üzerindeki etkisi şu şekilde değerlendirilebilir: İbn Abbas’a göre Hz. Mûsâ, Sâmirî’nin yoldan çıkardığını bilmeksizin, kavminin içine düştüğü durumdan ağabeyi Hârûn’u sorumlu tutmuş, Allah yolundaki yoğun gayreti ve dinî hassasiyetinin etkisiyle Hârûn’un saçını sağ eliyle, sakalını da sol eliyle tutarak onu kendisine doğru çekmiştir. Nitekim “وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ” / *Kardeşinin başındaki saçından tuttu, onu kendine doğru çekmeye başladı.*¹²⁵⁸ âyeti, bunu açıkça teyit etmektedir. Onun bu davranışı, küçümseme veya ceza kastıyla değil, öfkenin insânî bir tezahürü ve Allah için duyulan gayretin bir yansıması olarak değerlendirilir.¹²⁵⁹

“لَا تَأْخُذْ” (lâ tââhuz) şeklinde okunan kırâat vechi incelendiğinde, Hz. Hârûn, sakalını ve saçını ön taraftan tutup şiddetle çeken kardeşine karşı sanki can acısıyla ve yumuşak bir tonla “çekmee!” diyerek yalvarıyor gibidir.¹²⁶⁰ Fiildeki “ت” harfi, saçı sertçe tutup kavrama eylemini; “خ” harfi, saçın çekilmesiyle birlikte hissedilen zorluk ve acıyı; “ذ” harfi ise eylemin sonunda sürtünerek gerçekleşen durumu tasvir etmektedir. Bununla birlikte, ortaya çıkan bir elif miktarı med uygulamasının, saçı tutup kendine doğru çekme eylemiyle eşzamanlı olması dikkat çekicidir. Ayrıca ilk hecedeki “ââ” sesi ileri yönlü bir hareketi çağrıştırarak, saçın çekilme yönüne işaret ederken; ikinci hecedeki “u” vokali, çekilen zorluk hakkında işitsel bir algı oluşturur. Öte yandan, kelimenin hemzeli vechinde (تَأْخُذُ), saçı tutup bir anda sert şekilde çekme söz konusudur. Bu durum, çekiş süresi veya aralarındaki mesafe ya da yükseklik-alçaklık farklılığını akla getirmektedir.

“بِرَأْسِي” kelimesinin “بِرَاسِي” (biraasii) şeklinde okunuşunda ortaya çıkan ses uzunluğu, Hz. Hârûn’un saçının uzun olduğuna dair bir izlenim uyandırmaktadır. Buna karşılık, hemzenin tahkîk edilmesi durumunda Hârûn’un saçının ancak kavranabilecek kadar kısa olduğu düşünülebilir. Ayrıca Hz. Mûsâ’nın, Harun’un başının üst tarafındaki saçı tutarak şiddetle yukarı doğru çektiği, bu esnada Hz. Hârûn’un ağzının açıldığı ve acının etkisiyle nefesinin kesildiği varsayılabilir. Nitekim sâkin hemzenin telaffuzunda sesin ve nefesin bir anda tutulması ve bu sırada ağzın açık kalması, söz konusu durum hakkında sanki animatif bir tablo oluşturur. Bununla birlikte “بِلَحِيَّتِي” kelimesindeki “ح” harfinin aşağı yönlü yumuşak telaffuzu, sakalın aşağı doğru incelererek uzanan yapısını çağrıştırmakta; böylece anlamı destekleyen algıda fonetik bir portre çizilmektedir.

¹²⁵⁸ el-A‘râf 7/150.

¹²⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘*, 11/238-239; Ebü’l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd el-Kirmânî, *Garâ’ibü’t-tefsîr ve ‘acâ’ibü’t-te’vîl* (Beyrût: Dârü’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, ts.), 2/728; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr* (Kâhire: Dârü’s-Sâbûnî, 1417/1997), 2/224.

¹²⁶⁰ Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 377.

b. وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ / Peygamberler için (ümmetlerine şahitlik etmek üzere) vakit belirlendiği zaman (kıyamet gerçekleşir).¹²⁶¹

Âyette yer alan “أَقْبَتَتْ” kelimesi hem hemze hem de vâv ile okunmuştur. Bu lafzı Ebû Amr ve Ya‘kûb, vâv ile ve “ق” harfini şeddeli olarak “وَقَبَّتْ” şeklinde; Ebû Ca‘fer vâv ile ve “ق” harfini şeddesiz olarak “وَقَبَّتْ” şeklinde; diğer kırâat imamları ile Ruveys, hemzeli ve “ق” harfini şeddeli olarak “أَقْبَتَتْ” şeklinde kırâat etmişlerdir.¹²⁶²

Hemze ile okuyanlar, telaffuzu ağır olduğu için dammeli vâv’ı hemzeye ibdâl ederek okurlar; zira bu, Araplarda yaygın bir pratiktir. İbn Kesîr’e göre Araplar, med ve lîn harflerini telaffuz benzerliği nedeniyle birbirine karıştırmaya eğilimlidir; bu yüzden bazı durumlarda lîn harfleri hemzeye dönüştürülür.¹²⁶³ Özellikle Kays kabilesi, kelimenin başında dammeli vâv geldiğinde kolaylık sağlamak amacıyla bunu hemze ile değiştirmiş; örneğin “أُجُوءَ” yerine “وُجُوءَ” demişlerdir.¹²⁶⁴ Ayrıca bu vecih, Mushaf hattına mutabakat için de tercih edilmiştir.¹²⁶⁵

Vâv ile okuyanların gerekçesi ise, lafzı aslına uygun biçimde kullanmaktır; zira “الْوَقْتُ” kökünden gelen kelimenin aslı “وَقَبَّتْ” şeklindedir.¹²⁶⁶ Başka iki âyette geçen “وُوقِيَتْ”¹²⁶⁷ lafzı da bunu destekler niteliktedir.¹²⁶⁸ Ayrıca, İbn Mes‘ûd’un kırâatında ve mushafında da bu şekilde yer aldığı bildirilmektedir.¹²⁶⁹ Ebû Ca‘fer’e göre de kelimenin aslı vâv’lıdır. Bununla birlikte ifade, “كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا”¹²⁷⁰ âyetinde yer alan “مَوْقُوتًا” kelimesiyle aynı kalıptandır; bu nedenle “وَقَبَّتْ” şeklinde şeddesiz okunmalıdır.¹²⁷¹

Âyette, vaat edilen vaktin gelmesiyle birlikte Allah’ın elçilerinden her birinin, gönderildikleri kavimler hakkında şahitlik etmek üzere huzura getirileceği bildirilmektedir.¹²⁷² Her iki kırâat vechi, söz konusu vaktin tayinine ilişkin farklı izdüşümleri sunmaktadır. Nitekim “أَقْبَتَتْ” vechinin başındaki hemze, sert telaffuzuyla fiile tehdit ve zorluk anlamlarını katarken, buna karşılık “وَقَبَّتْ” vechinin başındaki vâv, yumuşak/lîn tabiatıyla müjde ve kolaylık çağrısını uyandırmaktadır.

¹²⁶¹ el-Mürselat 77/11.

¹²⁶² Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur‘ân*, 5/73; İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kırâ‘ât*, 2/428; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 456-457; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/440.

¹²⁶³ İbn Hâleveyh, *İ‘râbü’l-kırâ‘ât*, 323.

¹²⁶⁴ Ferrâ, *Lügâtü’l-Kur‘ân*, 150-151.

¹²⁶⁵ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 743.

¹²⁶⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/199; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/108; 5/233.

¹²⁶⁷ Âl-i İmrân 3/25; ez-Zümer 39/70.

¹²⁶⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 370; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 742.

¹²⁶⁹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/365; Ferrâ, *Lügâtü’l-Kur‘ân*, 150.

¹²⁷⁰ en-Nisâ 4/103.

¹²⁷¹ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur‘ân*, 5/73.

¹²⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/590.

Bu çerçevede “أَقْبَتَ” vechi, kavimlerin kendilerine gönderilen elçilerin davetini reddetmeleri halinde azabın fiilen gerçekleşeceği vakte işaret eder. “وَقَبَّتْ” vechi ise, Allah’a iman eden ve elçilerin davetine icabet edenlere vaat edilen mükâfatın verileceği zamanı bildirir.¹²⁷³ Her iki topluluk için ayrı ayrı hükmün verildiği bu iki vakti kapsayan tek bir zaman dilimi tayin edilmiştir.¹²⁷⁴ “Yevmü’l-fasl” olarak adlandırılan bu zaman dilimi, bedbahtların ve bahtiyarların varacakları yerlerin açığa çıktığı; dostlarla düşmanların birbirinden ayrıldığı bir vakti ifade eder. Tefsirlerde bu hususun, kırâat farklılıkları vesilesiyle doğrudan ifade edildiği görülmektedir.

Ayrıca, “ق” harfinin şeddeli okunması, söz konusu vaktin hem mü’minler hem de inkârcılar için, endişe ve sıkıntının şiddeti sebebiyle adeta nefesleri kesecek bir hal arz ettiğini ve bu halin hiç bitmeyecekmiş gibi uzun süreceğini işitsel düzlemde yansıtır. Buna karşılık, Ebû Ca’fer’in kırâatında “ق” harfinin şeddesiz okunması, Allah’a iman eden ve elçilerine tâbi olanların, diğerlerine nispetle daha az sıkıntı yaşayacaklarını ve onlar için hesap vaktinin daha çabuk geçeceğini ima eden bir ses değeri ortaya koyar. Kelimede iki defa yer alan “ت” harfinin sertliği ise, kıyamet gününün herkes için son derece zor ve meşakkatli olduğunu fonetik açıdan güçlü biçimde tasvir etmektedir.¹²⁷⁵

Öte yandan, ibdâl uygulamasının Mushaf yazım sisteminde de manayla ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Nitekim Kur’an’da “kadın” anlamına gelen “امْرَأَةً” kelimesinin bazı yerlerde “امْرَأَتْ” şeklinde açık tâ ile yazıldığı görülür. İlgili âyetler¹²⁷⁶ incelendiğinde, bu yazım tercihinin belirli ve hususi bir kadına işaret ettiği, bilhassa asil ve seçkin kadınları temsil ettiği gözlemlenmektedir.¹²⁷⁷ Buna karşılık, belirli bir kadına tahsis edilmeyen kullanımlarda “امْرَأَةً”¹²⁷⁸ şeklinde tâ-i merbûta ile yazıldığı müşahade edilmektedir.

Benzer şekilde, “söz, yargı, hüküm” gibi anlamlara gelen “كَلِمَةً” lafzı da Kur’ân’da bazı yerlerde açık tâ ile (كَلِمَتْ) yazılmıştır. İbnü’l-Cezerî, bu kelime ile tekil anlam kastediliyorsa çoğunlukla hâ (tâ-i marbûta) ile; çoğul anlam (كَلِمَات) murat edildiğinde ise açık tâ ile yazılıp bu şekilde kırâat edildiğini bildirmiştir.¹²⁷⁹ Bu tespit doğrultusunda, örneğin “وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمَلْنِ” / *Böylece rabbinin, ‘Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle*

¹²⁷³ bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 10/378-379.

¹²⁷⁴ Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 3/113.

¹²⁷⁵ İbdâl uygulamasının mana üzerindeki etkisine dair daha fazla örnek için bk. Çağır, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 373-377.

¹²⁷⁶ Âl-i İmrân 2/35; Yûsuf 12/30, 51; el-Kasas 28/9; et-Tahrîm 66/10-11.

¹²⁷⁷ “بَنَّتْ” kelimesi de benzer kullanıma sahiptir. bk. et-Tahrîm 66/12.

¹²⁷⁸ en-Nisâ 4/12, 128.

¹²⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/131.

dolduracağım' sözü yerini bulmuş oldu."¹²⁸⁰ âyeti ve benzerlerinde,¹²⁸¹ Allah'ın ezelde takdir edilmiş muayyen ve tek bir sözüne işaret edildiği anlaşılmaktadır.¹²⁸² Ayrıca Kur'ân'da, söz konusu muayyenliğin izharı amacıyla insanlara nispet edilen sözlerde de aynı yazı üslubunun kullanıldığı görülmektedir.¹²⁸³

Buna karşılık, "كَلِمَتٌ" lafzında tâ-i marbûta yerine açık tâ kullanılması, kelimeye Allah'ın hükümleri, vaad ve vaîdleri ile ezeli takdirleri gibi çok sayıda ilâhî beyanı kapsayan daha geniş bir anlam boyutu kazandırmaktadır. Nitekim "وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ: *Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.*"¹²⁸⁴ âyeti ve benzerlerinde¹²⁸⁵ bu yazım, ifadeye genellik kazandırmakta ve aynı zamanda teberrük ve lafzî bir letafet sağlamaktadır. Bu sebeple âyette geçen 'O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.' ifadesi, hükmün sadece belirli bir türle sınırlı olmayıp mutlak anlamda O'nun bütün kelimeleri için geçerli olduğuna işaret eder. O'nun haber verdiği her şeyin mutlaka gerçekleşeceği; buna razı olanın da olmayanın da bu hakikati değiştiremeyeceği anlaşılmaktadır.¹²⁸⁶

4.2.3. Hazf-İsbât

Kırâat ilminde bir harf veya harekenin yazıdan ya da telaffuzdan tamamen kaldırılmasını ifade eden hazfın,¹²⁸⁷ mahzûf unsurun kelimenin başında, ortasında veya sonunda oluşuna göre farklı anlamlara delâlet ettiği düşünülmektedir. Zira hazf, muhatabın zihnini ve kalbini muhtemel anlamlara yönelterek, mananın derinliğini ve çeşitliliğini görünür kılan işlevsel bir unsurdur. Bu uygulamanın lafzî işlevinden hareketle; kimi zaman fiilde çabukluk ve acelecilik, kimi zaman azlık, eksiklik ve sınırlılık, kimi zaman ise gaybîlik, gizlilik veya içtenlik gibi anlamları ima ettiği söylenebilir.

Buna karşılık, yazımda veya telaffuzda eksik bırakılan bir unsurun telaffuzda sabitlenmesini ifade eden isbât ise bazen aceleden kaçınmayı, dikkat ve teenni ile hareket etmeyi, bazen fazlalık ve yeterlilik durumunu, bazen de aşikâr ve şehadî olma halini çağrıştıran bir anlam alanına sahiptir.

¹²⁸⁰ Hûd 11/119.

¹²⁸¹ Yûnus 10/19; Tâhâ 20/129; İbrâhîm 14/24; ez-Zümer 39/19.

¹²⁸² Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 9/402-403.

¹²⁸³ Âl-i İmrân 3/64; et-Tevbe 9/74; İbrâhîm 14/26; ez-Zuhruf 43/28; el-Mü'minûn 23/100.

¹²⁸⁴ el-En'âm 6/115.

¹²⁸⁵ Yûnus 10/33, 96; el-Mü'min 40/6; el-A'râf 7/137.

¹²⁸⁶ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/238.

¹²⁸⁷ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, "Harflere dair genel fonetik uygulamalar" başlığı ve "Hazf: Tanımı ve çeşitleri" alt başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Bu çerçevede, hazf ve isbâtın anlam üzerindeki yansımaları, örnekler üzerinden incelenecektir.

a. / وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ“
Kullarım beni senden sorarlarsa (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakıным. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar ve bana iman etsinler.”¹²⁸⁸

Âyette yer alan “الدَّاعِ” ve “دَعَانِ” lafızlarının sonundaki yâ harfleri kimilerince hazf ile kimilerince de isbât edilerek okunmuştur. Bu bağlamda, Ya’kûb hem vasl hem de vakf halinde yâ ile; Ebû Amr, Verş ve Ebû Ca’fer, vaslda yâ ile, vakfta ise yâ’sız kırâat etmiştir. Kâlûn’dan her iki halde de yâ’sız ve vaslda yâ’lı, vakfta yâ’sız okunduğuna dair iki rivâyet vardır. Diğerleri ise hem vasl hem de vakf halinde yâ’sız okumuşlardır.¹²⁸⁹

Hazf uygulayanların gerekçesi, Mushaf hattına uyum sağlamak ve kelime sonundaki sâkin yâ nedeniyle oluşan telaffuz ağırlığını hafifletmektir. Buna karşılık, isbâtla okuyanların delili, yâ harfinin fiilin kök harfi olması ve bu nedenle kelime yapısının tamamlanması gerektiği düşüncesidir.¹²⁹⁰

“الدَّاعِ” lafzındaki hazf, duaya hemen icabet bekleyen insanın aceleci tutumunu yansıtır. “دَعَانِ” lafzındaki hazf ise, icabetin acele gerçekleşmesine delâlet eder ki burada acele, dünya hayatıyla da ilişkilendirilebilir. Buna karşılık, “الدَّاعِ” şeklinde yâ harfinin isbât edilmesi ve bu bağlamda ortaya çıkan ses uzunluğu, duanın kesretine, yani sıkça ve ısrarla yapılması gerektiğine işaret edebilir. İzâfet yâ’sının “دَعَانِي” şeklinde isbât edilmesi ise, Allah Teâlâ’nın fazlının ve ihsanının, kulların dualarından ve taleplerinden çok daha geniş ve kuşatıcı olduğunu; ahirete tehir edilse bile kulun duasına fazlasıyla karşılık verileceğini çağrıştırmaktadır.¹²⁹¹

Başka bir değerlendirmeye göre, “الدَّاعِ” kelimesindeki hazf, dua eden kulun içtenliğine; “دَعَانِ” lafzındaki hazf ise, Allah’ın gaybîliğine işaret eder. Dolayısıyla, bu iki lafızdaki hazf, kulun görmediği halde Allah’a ve onun vaadine, yani kendisine icabet edeceğine tüm kalbiyle inanarak ihlas ve samimiyetle dua etmesi gerektiği yönünde bir uygulama olarak

¹²⁸⁸ el-Bakara 2/186.

¹²⁸⁹ Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 1/240; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 66; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/159; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/84.

¹²⁹⁰ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 127; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 1/107.

¹²⁹¹ Nitekim şu hadis-i şerif, kırâat farklılıklarının işaret ettiği duaya icabet keyfiyetini açıklar mahiyettedir: “Hz. Peygamber buyurdu: ‘Hiçbir Müslüman yoktur ki içinde günah veya akrabalık bağı bulunmayan bir dua etsin de Allah ona bu duanın karşılığında üç şeyden birini vermesin: Ya istediği şey hemen kendisine verilir, ya duası ahiret için saklanır ve karşılığı orada verilir ya da duası karşılığında bir kötülük veya benzer bir kusur ondan uzaklaştırılır.’ Sahâbe: ‘O halde (duayı) çoğaltalım.’ dediler. (Bunun üzerine) Hz. Peygamber: ‘Allah (in ihsanı, duanızdan) çok daha fazladır’ buyurdu.” bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/213-214.

değerlendirilmektedir.¹²⁹² Öte yandan, “الدَّاعِ” lafzındaki yâ harfinin telaffuz edilmemesi, kulun kalbî ve zihnî boyuttaki içsel dualarını; yâ’nın okunması ise, fizikî boyutta tezahür eden kavli ve amelî duaları çağrıştıran fonosemantik bir değer taşımaktadır.

b. وَيَوْمَ تَنفَقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا / O gün gök bulutlarla yarılıp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.”¹²⁹³

Bu âyette hazf uygulaması “تَنفَقُ” ve “نُزِّلَ” lafızlarında söz konusudur. Bununla birlikte “تَنفَقُ” lafzında idgâm vechi de görülmektedir. Şöyle ki:

i. “تَنفَقُ” lafzını, Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb, idgâm ile (“ش” harfini şeddeleyerek); Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef ise, hazf ile tahfif ederek (şeddesiz) okumuşlardır.¹²⁹⁴ Bu kelime, “تَفَعَّلَ” vezninde muzâri bir fiil olup, aslı “تَتَفَقَّقُ” şeklindedir. Kelimeyi “تَنفَقُ” şeklinde okuyanlar, telaffuzu kolaylamak amacıyla art arda gelen iki tâ harfinden birini hazfetmişlerdir. Cumhura göre hazfedilen tâ, baştaki muzâraât tâ’sı değil, aslî yapının bir parçası olan ikinci tâ’dır.

“تَنفَقُ” şeklinde okunan idgâmlı veche göre de kelimenin aslı “تَتَفَقَّقُ”dur ve ikinci tâ, şîn harfine idgâm edilmektedir. Bu idgâmın sebebi, iki harfin mahreç bakımından birbirine yakın olması ve hems, istifâl, infitâh ile ismât sıfatlarında ortak bulunmalarıdır.¹²⁹⁵ “ش” harfi, tefeşşî sıfatına sahip olduğundan “ت” harfinden daha kuvvetlidir; bu nedenle dil âlimleri bu idgâmı daha estetik bulmuşlardır.¹²⁹⁶

ii. İbn Kesîr, âyette yer alan “نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ” / Melekler indirilir.” ifadesindeki “نُزِّلَ” fiilini iki nûn ile, iki zây harfinden birini hazfederek ve lââm’ı dammeleyerek mâzî yapıdan muzâriye dönüştürmüştür. “نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ” kelimesini de nasbederek, ifadeyi “نُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ” / Melekleri indireceğiz.” şeklinde kırâat etmiştir. Diğer kırâat âlimleri ise fiili meçhûl mâzî sîgada -tek nûn ve şeddeli zây harfiyle- okumuş; nâibü’l-fâil konumundaki “نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ” kelimesini de dammeli olarak “نُزِّلَ الْمَلَائِكَةَ” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Onların hücceti, “مَا نُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ”¹²⁹⁷ ifadesi ile söz

¹²⁹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/399-400; Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 306.

¹²⁹³ *el-Furkân* 25/25.

¹²⁹⁴ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 323; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 2/480; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 3/69-70; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 417.

¹²⁹⁵ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/341; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 510; Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ*, 2/37; Nîrbânî, *el-Cevânibü’s-savtiyye*, 144.

¹²⁹⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 2/145.

¹²⁹⁷ *el-Hicr* 15/8.

konusu âyetin sonunda yer alan “تَنْزِيلًا” lafzıdır; zira bu lafız, “نَزَلَ” fiilinden türeyen bir mastardır.¹²⁹⁸

Âyette, kıyamet gününün işleyişinin alışlagelen kozmik düzenden farklı olacağına işaret edilmekte; söz konusu günde yeryüzüyle birlikte göklerde de büyük bir inkılap, tahribat ve sarsıcı değişimin meydana geleceği bildirilmektedir. Bu çerçevede, gökyüzünün geri dönüşü olmayacak biçimde bulut yoğunluğu arasında çatlayıp yarılabacağı,¹²⁹⁹ bunun ardından meleklerin peş peşe yeryüzüne indirileceği ve böylece ilahî hükmün sahneye çıkacağı ifade edilmektedir. Bu noktada, söz konusu kırâat farklılıklarının âyetin manasına etkisi şu şekilde açıklanabilir:

i. “تَنْشَقُّ” fiilinin tâ’nın hazfıyla “تَشَقُّ” şeklinde okunması, yarılmanın son derece büyük ve şiddetli biçimde vuku bulacağı kıyamet gününde, bazı kimseler açısından bir tür gizliliğin söz konusu olacağına işaret eder.¹³⁰⁰ Zerkeşî’ye göre bu gizlilik, Allah’ın hakikati idrak eden ve kalpleri bu dehşet karşısında dayanamayacak olan velî kullarına yönelik bir lütfudur. Nitekim bu incelik, hemen ardından gelen âyette yer alan ve kalplerdeki korku ve dehşeti yumuşatan “الرَّحْمَنَ” ismiyle de pekiştirilmektedir.¹³⁰¹ Bu çerçevede tâ’nın hazfı, gökyüzünde vuku bulacak dehşet verici hadiselerin Cennet ashabı ve Allah’ın velî kulları için kısa süreli, süratli ve hafif bir biçimde cereyan edeceğine de delâlet edebilir.¹³⁰² Buna karşılık fiilin isbât vechi, söz konusu hadisenin bütün insanlar için alenî ve açık bir biçimde gerçekleşeceğini ima etmektedir.

Kelimenin “تَنْشَقُّ” (teşşşaggagu) şeklinde okunan idgâmlı vechinde ise, “ش” harfinin tefeşşî özelliği, gökyüzünde çatlamadan önceki sarsılma anında ortaya çıkan ve yayılan dehşet verici uğultuyu fonetik düzlemde yansıtır. Ardından gelen şeddeli “ق” harfi, şiddet sıfatının kazandırdığı güçlü tınıyla, göklerin parçalanması sırasında meydana gelen patlayıcı sesleri işitsel olarak hissettirir. Her iki harfin de şeddeli olması, lafza “çokluk, mübalağa ve tekrar” anlamını kazandırmaktadır.¹³⁰³ Bu bağlamda, gök katmanlarının ani bir patlamayla değil, adım

¹²⁹⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 265; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/341-342; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*, 323; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 510-511; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/145-146; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/480; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 3/69-70; Bennâ, *İthâfî fudalâ'i'l-beşer*, 417.

¹²⁹⁹ Bikâî (öl. 885/1480), bu durumu, yeryüzünün bitkilerle yarılp çatlaklarından filizlerin çıkmasına benzetmektedir. bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/372.

¹³⁰⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/372.

¹³⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/470.

¹³⁰² Nitekim “يَوْمَ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا” / O gün yer, onların üzerinden süratle yarılp açılır.” (Kâf 50/44) âyeti, bu durumu teyit etmektedir. Fiilde tâ harfinin hazfı, “سِرَاعًا” kelimesini desteklemektedir. İnsanların Allah’a dönüşü, yerin yarılp açıldığı gün olacaktır. O gün yer süratle yarılr ve onlar yeryüzünden süratle çıkarlar. Âyette bu mana için “تَشَقُّ” ifadesinin delâletiyle yetinilmiştir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/475-476.

¹³⁰³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 449.

adım ve teker teker parçalanması, ortaya çıkan son derece korkunç sesler ve bu halin uzun süre devam etmesi, onomatopik üslup vesilesiyle muhataba aktarılmaktadır.¹³⁰⁴

ii. “تَنْزَلٌ” vechine göre, cehalet ve kibirleri sebebiyle dünyada iken Allah’ı görmeyi ve meleklerin tek seferde indirilmesini talep edenlerin “لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ”¹³⁰⁵ şeklindeki itirazlarına mukabil, o gün Allah’ın mutlak güç ve iradesiyle melekler bir defada değil, insanlara ait amel defterlerini ellerinde taşıyarak yeryüzüne aşamalı ve bölük bölük indirilecektir.¹³⁰⁶ Nitekim fiildeki “ن” harfi üzerindeki şedde, tekrîr ve teksîr manasına delâlet ederken, harfin keskin ve akıcı ses niteliği, adeta yağmur veya meteor sağanağını andıran bir tasavvurla, meleklerin inişinin ardışık, yoğun ve hızlı bir şekilde gerçekleşeceğini, onomatopik bir üslup içinde yansıtmaktadır. Ayrıca, âyette fiilin geçmiş zaman kipinde kullanılması, söz konusu hadisenin kesin ve kaçınılmaz şekilde gerçekleşeceğini vurgulamaktadır.¹³⁰⁷

Öte yandan İbn Kesîr’in “تَنْزَلٌ” kırâati esas alındığında, fiilin nûn’un hazfıyla gelmesi, Allah’ın mutlak kudret ve iktidarının, amel defterlerini taşıyan meleklerin tamamını tek seferde ve toptan indirmeye elverişli olduğunu göstermektedir. Bu fiilde mütekellim muzârî sîgasının tercih edilmesi, fiilin gerçekleşme tarzının bütünüyle ilâhî iradeye bağlı olduğuna ve ilâhî kudretin devamlılığına işaret etmektedir.¹³⁰⁸

c. Kur’ân’da “تَفَعَّلَ” vezninde gelen bazı muzârî fiillerde hem telaffuz kolaylığı sağlamak hem de anlama derinlik katmak amacıyla, iki tâ’dan birinin hazfedildiği görülmektedir. Nitekim Kadr sûresinin “تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ” / *Melekler ve Ruh (Cebrâil), o gecede Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner.*”¹³⁰⁹ âyetinde, aslı “تَنْزَلُ” olan fiilin “تَنْزَلُ” şeklinde yazılıp okunması da bu kapsamdadır. Buradaki hazf uygulaması, Kadir gecesinde meleklerin yeryüzüne akın akın, yoğun, süratli ve aceleci biçimde inişini belâgatli bir üslupla ifade etmektedir.

Buna karşılık, “إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ” Şüphesiz “Rabbimiz Allah’tır” deyip de sonra dosdoğru olanlar var ya, onların

¹³⁰⁴ Çağlı, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 301-302; Çakır, “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”, 53-54. Ayrıca Elmalılı, Kur’ân’ın fonetik i‘câzını açıklarken “يَسْقَى” lafzını örnek göstermekte; bu lafzın, çatlayış ve akış sırasında ortaya çıkan fişirtı, şakırtı ve takırtıları işittirecek bir ses örgüsüne sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre söz konusu ifade, taşın suyun tazyikiyle çatlaması ve içinden suyun fışkırması sahnesini fonetik düzlemde canlı bir şekilde tasvir eder. bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/95; Çakır, “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”, 43-44.

¹³⁰⁵ el-Furkân 25/21.

¹³⁰⁶ Bikâi, *Nazmü’l-dürer*, 13/372-373.

¹³⁰⁷ Bikâi, *Nazmü’l-dürer*, 13/370.

¹³⁰⁸ Bikâi, *Nazmü’l-dürer*, 14/8.

¹³⁰⁹ el-Kadr 97/4.

üzerine melekler iner ve derler ki: “Korkmayın, üzülmeğin, size (dünyada iken) va’dedilmekte olan cennetle sevinin!”¹³¹⁰ âyeti, rahmet meleklerinin takva sahiplerine yönelik, hem bâtinî hem de zâhirî yönleriyle dünya ve âhiretteki sürekli yardım ve desteklerini ifade etmektedir.¹³¹¹ Buna göre melekler, müminlerin doğumundan ölüm anına kadar onları desteklemek, ölüm anında ruhları kabzedilirken kendilerini cennetle müjdelemek ve kıyamet gününün dehşeti karşısında kalplerini teskin etmek üzere onların üzerine peyderpey inerler.¹³¹² Burada “تَتَرَّلُ” fiilinin tâ harfinin isbâtı ile okunması, meleklerin söz konusu uzun süre içerisinde, mü’minler için tedricî ve ardı ardına inişlerini fonetik düzlemde yansıtan bir anlatım özelliği taşımaktadır.

d. وَسَارُّوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُنْقِيْنَ / Rabbinizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış olan genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun.”¹³¹³

Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer, âyet başındaki vâv harfini hafzederek “سَارُّوا” şeklinde; diğer kırâat imamları ise vâv’lı okumuşlardır.¹³¹⁴ Hafz vechini tercih edenlerin hücceti, Mushaflarının hattına ittibâdır; zira, Medine ve Şam Mushaflarında kelime vâv’sız yazılmıştır. Bununla birlikte, bu âyet önceki âyetle iç içedir (mültebis); zamirler ve emirler uyumludur. Bu nedenle vâv ile bağlamaya gerek yoktur; çünkü anlam zaten önceki âyete bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Vâv’ı isbât edenlerin hücceti de kendi Mushaflarının hattıdır. Bu durumda, “وَسَارُّوا” fiili, önceki âyette yer alan “وَأَطِيعُوا” fiiline atfedilmektedir.¹³¹⁵

Mâtürîdî (öl. 333/944), müfâ‘ale bâbında gelen “سَارُّوا” kelimesinin iki taraflı bir fiili ifade ettiğini; bu bağlamda kulun mağfirete ve cennete nail olabilmek için çaba göstermesi durumunda ilâhî rahmetin ve cennetin de ona yöneleceğini söylemektedir.¹³¹⁶ Kelime öncesindeki vâv’ın hafzedilmesinin ise “elini çabuk tutma, acele etme ve bir şeye öncelik verme” gibi anlamlara delâlet ettiği söylenebilir. Bu çerçevede âyet, “Zikredilen amelleri yapmada acele edin, gereksiz işleri bırakın ve oyalanmayın, mağfireti ve cenneti kazandıracak

¹³¹⁰ Fussilet 41/30.

¹³¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/199; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 17/183.

¹³¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/78.

¹³¹³ Âl-i İmrân 3/133.

¹³¹⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1432/2011, 1/244-245; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 228.

¹³¹⁵ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/77-78; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 174; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1401/1981, 1/356; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 1/507; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 398.

¹³¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/209.

şeylere öncelik verin, verin ki mağfirete eresiniz.”¹³¹⁷ manasını çağrıştıran ilahî bir uyarı niteliği kazanmaktadır.¹³¹⁸

e. Öte yandan, resmî'l-Mushaf'ta uygulanan hazfın de mana ile ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Örneğin, Mushaf'ta sûre başlarında ve Hûd sûresi 41. âyette yer alan “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinde “اسْمُ” kelimesinin başındaki vasl hemzesinin telaffuzda olduğu gibi yazıda da hazfedilmesi, birleştiği “اللَّهُ” isminin yücelik ve şeref mertebesine dikkat çekmek içindir. Zira çoğunluğa göre “Allah”, yüce yaratıcının diğer tüm isimlerini kapsayan özel (alem) bir isimdir. Bu nedenle buradaki hazf, söz konusu kapsayıcılığa işaret etmektedir.¹³¹⁹ Oysa, “رَبِّ” kelimesiyle gelen “بِسْمِ رَبِّكَ” ibaresinde hemze yazıda sabittir; çünkü “rab”, genel bir isim (ism-i âm) niteliği taşır.¹³²⁰ Ayrıca Elmalılı, bu hazfî yaratılanlarla Allah arasındaki bağlantının gücünü ifade eden manevi bir nükte olarak değerlendirmiştir.¹³²¹ Bununla birlikte, “اسْمُ” kelimesinin başındaki hemzenin yazıdan hazfî için “اللَّهُ” lafzından önce ve “بِ” harfinden sonra gelmesi şart görülmüştür; Kisâ ise bu şartı aramamaktadır.¹³²²

Ayrıca, “اللَّهُ” lafzındaki “و” harfinden önceki elifin hazfedilip, baştaki lâm ile birlikte olan vasl hemzesinin izhar edilmesi, Allah'ın tanım ve beyan yönüyle zâhir; idrak ve müşâhede yönüyle ise bâtın olduğuna delâlet etmektedir.¹³²³

4.2.4. Teshîl-Tahkîk

Teshîl (beyne beyne), hemzenin tabiatındaki sertliği yumuşatmaya ve telaffuzunu kolaylaştırmaya yönelik bir uygulamadır. Kelime ortasında veya sonunda ya da kelime başında art arda gelen iki hemzeden ikincisinde görülebilir.¹³²⁴ Teshîl esnasında sesin ağız boşluğunda daha gevşek biçimde artiküle edilmesi, telaffuzdaki netliği ve keskinliği kısmen ortadan kaldırmaktadır. Bu fonetik bulanıklığın, -bağlam çerçevesinde- lafza kolaylık, yumuşaklık, belirsizlik, bayağılık ve tahkir gibi anlamsal çağrışımlar yüklediği; özellikle iki hemzeli kullanımlarda daha çok süflî fiiller ve istihzaya dayalı ifadeler için tercih edildiği

¹³¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/479; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dârül-Kütübî'l-Arabî, 1422/2001), 1/325; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 5/73; Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ*, 2/10-11.

¹³¹⁸ Hazfın manaya etkisi hakkında örbekler için bk. Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 305-312.

¹³¹⁹ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, 1/92.

¹³²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 143.

¹³²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 135-136.

¹³²² Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, 1/92.

¹³²³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/390-391.

¹³²⁴ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Hemze ve tahfif” alt başlığı kapsamındaki “Teshîl” başlığı altında ayrıntılı olarak incelenmiştir.

düşünülmektedir. Teshîlin zıddı olan tahkîk ise, daha çok netlik, zorluk ve sertlik çağrışımları uyandırır. Bu yaklaşım, teshîlin tercih edildiği bazı örnekler üzerinden temellendirilecektir.

a. “لَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ / Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” derlerdi. De ki: “O, inananlar için bir hidâyet ve şifadır. İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık ve onlar üzerinde bir körlük vardır. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniliyor (da anlamıyorlar).”¹³²⁵

Bu âyette yer alan “ءَءَعْجَمِيٌّ” lafzını,

- Kunbül, Hişâm ve Ruveys, bir rivâyete göre fethalı tek hemze ile; başka bir rivâyete göre ise birincisi tahkikli, ikincisi teshîlli olmak üzere iki hemze ile kırâat ederler.
- Ebû Bekr Şu‘be, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef, tahkikli iki hemze ile okurlar.
- Bezzî, Verş ve Hafs, birincisi tahkikli, ikincisi teshîlli iki hemze ile okumayı tercih eder.
- Kâlûn, Ebû Amr, İbn Zekvân (hulf ile) ve Ebû Ca‘fer ise iki hemze ile; ikinci hemzeyi teshîlli ve araya elif dâhil ederek okumuşlardır.¹³²⁶

Her iki uygulama da fasih kabul edilmekle birlikte teshîl uygulayanların hücceti, art arda gelen iki harekeli hemzenin telaffuzunun zor olması; okuyuşu akıcı kılmak adına hemzenin tahfif edilmesidir. Tahkîk uygulayanların gerekçesi ise, kelimenin lafzını doğru şekilde telaffuz ederek iki hemzenin de hakkını vermektir.¹³²⁷

Bu âyet, Kur’ân’ın mucizevî yönünü reddetmek amacıyla çeşitli bahaneler ve itirazlar ileri süren müşriklerin dil-muhatap uyumsuzluğu iddialarına karşılık,¹³²⁸ Allah Teâlâ’nın verdiği açık ve kesin bir cevabı ifade eder. Âyette yer alan kırâat ihtilâfları, tefsire doğrudan etki eden anlam boyutları taşımaktadır. Nitekim iki hemzeli kırâatte, birincisi istifhâm edatı, ikincisi ise kelimenin aslî harfî olan hemzedir. Bu okuyuş, müşriklerin inkâr, itiraz, kınama ve alay içeren sorgulayıcı üslubunu yansıtır. Buna göre mana “Bu nasıl olur? Kur’an Acemce,

¹³²⁵ Fussilet 41/44.

¹³²⁶ Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 3/360-361; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/329-330.

¹³²⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 69.

¹³²⁸ İmam Maturîdî’ye göre, bu iddialar Kur’ân’ın mucizevî niteliğini zedeleyemez. Zira ona göre Kur’ân’ın mucizeliği, belirli bir dile değil, doğrudan vahyin Allah katından oluşuna dayanır. Bu bağlamda, “Kur’an Allah katından Acem diliyle indirilseydi, yine Kur’an olurdu.” der. bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/90. Kurtubî ise, Kur’an’ın i‘câzında Arapçaya özgü lafız-mana bütünlüğünün belirleyici rol oynadığını vurgulayarak şöyle der: “Kur’an Arapçadır ve Arap diliyle inmiştir. Arapça dışında başka bir dile aktarıldığında Kur’an olma özelliğini yitirebilir. Yani, Kur’ân’ın anlamı ve mucizevî üslubu, Arapçanın incelikleriyle doğrudan ilgilidir.” bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 15/368.

Peygamber ise Arap olur mu hiç?” şeklindedir. Üzerinde hüccet ittifakı olan bu okuyuş, daha uygun bulunmuş ve kırâat imamlarının çoğunluğu da bu kırâati tercih etmiştir.¹³²⁹

Tek hemzeli kırâatte (أَعْجَمِي) ise ifade, haber anlamı taşımaktadır. Buna göre Allah, müşriklerin şu sözünü haber vermektedir: “Keşke âyetlerinin bir kısmı Acemce, bir kısmı da Arapça olsaydı.” Ayrıca art arda gelen iki hemzeden ikinciye teshîlli okuma (أَعْجَمِي), tahfif (kolaylık) amacına yöneliktir. Medli ve teshîlli okuyuş “أَعْلَجَمِي” ise, iki hemzenin birlikte telaffuz edilmesinin doğuracağı ağırlıktan kaçınmak içindir.¹³³⁰

Teshîl ve tahkîk vecihlerinin mana üzerindeki etkisi şu şekilde açıklanabilir: “أَعْلَجَمِي” lafzında ikinci hemzenin teshîl yoluyla yumuşatılarak okunması, müşriklerin hakikati ciddiye almayan bir eda ile; ağızlarını yayararak, küçümseyici ve istihza yüklü gevşek bir tonla konuşmalarını fonetik düzlemde tasvir eder niteliktedir. Araplar, a‘cemî kelimesiyle ister Arap soyundan olsun ister olmasın fasîh konuşamayan,¹³³¹ konuşması düzgün olmayan, dilinde anlaşmazlık olan ve kendini ifade edemeyen kimseyi kastetmişlerdir.¹³³² Dolayısıyla Acemce, “anlaşılması güç ve kapalı olan dil” anlamına gelir. Bu çerçevede, kelimenin telaffuzunda mana ile örtüşen böyle bir üslubun tercih edilmiş olması son derece dikkat çekicidir.

Buna karşılık, tahkikle okunuşa hemzenin sertliği, müşriklerin inkâr edici, azarlayıcı ve eleştirel ses tonlarının sertliğini yansıtarak, “A-a! Acemce bir dil; Arap bir Peygamber ha!” şeklindeki itirazlarının adeta kulaklarda yankılanmasına imkân verir.

Kelimenin okunuşu “âââ‘cemiyyün” şeklinde olan medli ve teshîlli vechi ise, telaffuzda uzatmayı ve gevşekliği artırarak müşriklerin şaşkınlık ve istihza yüklü söylemini daha da belirgin kılar. Bu kırâat, adeta “Aaaa! Arap bir peygamber, Acemce bir Kur’ân ha!” şeklindeki alaycı ve küçümseyici tavrı, ses düzeyinde görünür kılmaktadır.

b. “ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ ۖ
المُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ / (Allah) Dünya ve ahiret hakkında (düşünesiniz diye böyle yapıyor.) Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: “Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışır (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok). (Onlar) sizin kardeşlerinizdir. Allah, bozguncuyu yapıcı olandan ayırır. Allah, dileyeydi sizi zora sokardı. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³³³

¹³²⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 20/448.

¹³³⁰ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 637; Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl*, 7/177; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 129.

¹³³¹ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “acm”, 1/249; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/120; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “acm”, 12/386.

¹³³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/336; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “acm”, 12/388.

¹³³³ el-Bakara 2/220.

Bağlam dikkate alınarak bu âyette, savaş veya farklı sebeplerle gündeme gelen yetim hakları konusunda adaletli ve merhametli davranmaya yönelik güçlü bir teşvik bulunmaktadır. Müminlere, yetimlerin maslahatlarını gözetme, canlarını ve mallarını koruma, onlara sevgiyle yaklaşma ve ıslah edici rehberlikte bulunma sorumluluğu yüklenmiştir. Yetimlere ve mallarına yönelik haksız davranışların büyük bir günah olduğu vurgulanırken, bu günahı kaçınmak amacıyla yetim mallarından tamamen uzak durmayı ifade eden aşırı çekingenliğin de tasvip edilmediği belirtilmiştir. Bu çerçevede müminlerden, yetimlerin can ve mallarını adalet ölçüleri içinde koruma ve onların yararına olacak şekilde geliştirme bilinciyle hareket etmeleri istenmektedir.¹³³⁴

Âyette “وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَا عَنَتُكُمْ” ifadesinde geçen “لَا عَنَتُكُمْ” kelimesinde yer alan hemzeyi, Bezî hem vakf hem de vasl halinde; Hamza ise yalnızca vakf halinde teshîl ile okumuştur. Diğer kırâat imamları ise tahkîk etmişlerdir.¹³³⁵

Bu ifadeyi müfessirler şu şekilde yorumlamıştır: Eğer Allah dileyseydi, yetimlerin mallarını kendi mallarınızla birlikte kullanmanızı size haram kılabilirdi. Bu durum, sizi ciddi biçimde zorlar ve üzerinize son derece ağır bir yük bindirirdi. Ancak Allah, rahmeti ve lütfu gereği bu hususta size genişlik tanımış ve hükmü kolaylaştırmıştır.¹³³⁶

Bu yorumda öne çıkan genişlik ve kolaylık anlamı, hemzenin teshîl edilmesi yoluyla fonetik düzlemde de yansıtılmaktadır. Nitekim “لَا عَنَتُكُمْ” lafzındaki teshîl, fiilin kolaylaştırılması manasını ses düzeyinde hissettirir ve Allah’ın, rahmetinin bir gereği olarak zorlukla birlikte kolaylığı da murat ettiğine işaret eder. Buna karşılık, cumhurun tercih ettiği üzere hemzenin tahkîk edilerek okunması, “zorluğa düşürme” anlamına gelen fiilin içerdiği meşakkat ve ağırlığı ses düzeyinde vurgulamaktadır.

(Bu münafıklar) / وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَاوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ. c. *İman edenlerle karşılaştıkları zaman, “İnandık.” derler. Fakat şeytanlarıyla baş başa kaldıkları zaman, “Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz (onlarla) sadece alay ediyoruz” derler.*¹³³⁷

Âyette yer alan “مُسْتَهْزَؤُنَ” kelimesinin vakf halinde okunuşuna dair Hamza’ya ait üç farklı kırâat bulunmaktadır: Birincisi, hemzenin teshîl edilmesi; ikincisi, hemzenin dammeli bir

¹³³⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 3/265-267.

¹³³⁵ Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/168.

¹³³⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1398/1978), 83; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/358; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri İbnü’l-Münzir, *et-Tefsîr*, thk. Sa’d b. Muhammed es-Sa’d (Medîne: Dârü’l-Meâsir, 1423/2002), 2/587.

¹³³⁷ el-Bakara 2/14.

yâ harfine ibdâl edilmesi (مُسْتَهْزِئُونَ); üçüncüsü ise hemzenin tamamen hazfedilip harekesinin “ز” üzerine aktarılmasıdır (مُسْتَهْزُونَ).¹³³⁸

Söz konusu âyette, münafıkların müminlerle birlikteyken “(Biz de) iman ettik.” demeleri, gerçekte alay ve istihzâ amacı taşıyan batıl bir tutum olarak bildirilmektedir. Onlar, birtakım menfaatler elde etmek için dışa vurdukları iman üzerinden İslâm hükmüne dâhil olmaktadır. Ancak Allah Teâlâ bu âyette, dünyada onlar hakkında geçerli olan hüküm ile ahirette kendileri için hazırlanan akıbet arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir.¹³³⁹

Bu bağlamda, fonosemantik açıdan “مُسْتَهْزُونَ” lafzındaki kıraât uygulamalarının anlama etkileri şu şekilde değerlendirilebilir:

- Teshîl uygulaması, yandaşlarıyla yalnız kaldıklarında mü'minlerle nasıl alay ettiklerini ve eğlendiklerini anlatan münafıkların, sözlerindeki alaycı, tahkîr edici ve küçümseyici tavır fonetik düzlemde tasvir etmektedir.
- İbdâl uygulaması, münafıkların iç dünyaları ile dışa yansıttıkları sözler arasındaki değişkenlik ve uyumsuzluğu, yani niyet ile söylem arasındaki farklılığı harf değişimi yoluyla fonetik olarak belirginleştirmektedir.
- Hafz uygulaması ise, münafıkların nifaklarını gizleme eğilimlerine ve sinsi tutumlarına işaret eden fonetik bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca, bu uygulamaların vakf halinde uygulanması, onların gerçek yüzlerinin er ya da geç -nihayetinde ahirette- mutlaka açığa çıkacağına dair dolaylı bir anlam da taşıyabilir.

Buna karşılık hemzenin tahkîk edilmesi, bir yandan nifak ve istihzânın doğasında bulunan içsel çatışma, gerilim ve kopukluğu, diğer yandan ise İslâm'a yönelik içsel bir tepki ve düşmanlığı sert bir fonetik etkiyle yansıtmaktadır. Nitekim “Biz sadece alay ediyoruz.” ifadesi, İslâm'a yönelik bir reddiye olduğu kadar, küfrü tahkim eden savunmacı bir tavra da işaret etmektedir.¹³⁴⁰

Bununla birlikte, kelimedeki yer alan harflerin fonetik özelliklerinin istihzanın doğasıyla doğrudan örtüşmesi de dikkat çekicidir. Buna göre, “س”, “ت”, “ه” ve “ز” harfleri, istihzanın sırasıyla iğneleyici, sert, aşağılayıcı, rahatsız ve tahrik edici yönlerini ortaya koyarken, med harfi bu davranışı sergileyen münafıkların sayıca çokluğunu ses düzeyinde ifade etmektedir.¹³⁴¹

¹³³⁸ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1/91.

¹³³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/314; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/234.

¹³⁴⁰ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmünim Hafâcî (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1414/1993), 3/109.

¹³⁴¹ Teshîlin manaya etkisi için bk. Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 379-381.

4.2.5. Nakl-Tahkîk

Hemzedeki telaffuz zorluğunu hafifletmeye yönelik uygulamalardan biri de nakldır. Nakl, hemzenin harekesini kendisinden önceki sâkin harfe aktarmayı ve ardından hemzeyi telaffuzdan düşürmeyi ifade etmektedir.¹³⁴² Türkçedeki “ulama” ile ilişkilendirebileceğimiz bu yöntem, harekeli hemzenin tahfifine, yani sertliğinin giderilerek yumuşatılmasına ve hafifletilmesine yönelik kıyasî bir uygulamadır.¹³⁴³ Sözlük anlamı esas alındığında, naklin manaya yansımalarının; yumuşaklık, kolaylık, kapsayıcılık ve nüfuz edicilik şeklinde tezahür ettiği düşünülmektedir. Bu yaklaşım, ilgili örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

a. قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْإِن جِئْتَ بِالْحَقِّ فَدَبَّحُوهَا. / وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (Mûsâ şöyle) dedi: Rabbim diyor ki: ‘O, çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.’ Onlar: ‘İşte şimdi tam doğrusunu bildirdin.’ dediler. Nihayet o sığırı kestiler ve neredeyse bunu yapmayacaklardı.”¹³⁴⁴

Bu âyette Verş’in “تُثِيرُ الْأَرْضَ” (tüsîrulerza) ve “قَالُوا الْإِن” (gaalülââne) olmak üzere iki yerde nakl uygulaması bulunmaktadır. İlk yerde geçen nakl, sürülmesi söz konusu olan toprağın yumuşaklığını ve işlenebilirliğini; ikinci yerde ise kavminin Hz. Musa’ya “Tamam, şimdi anladık ve ikna olduk.” anlamında verdikleri cevabın yumuşak ve ılımlı havasını fonetik düzlemde yansıtmaktadır.

Buna karşılık, bu yerlerde harekesiyle birlikte hemzenin tahkîk edilmesi, ilk yerde toprağın sertliğini ve işlenmesindeki zorluğu; ikinci yerde ise kavmin Peygamberleriyle konuşurken sergiledikleri saygısız ve sert üslubu çağrıştırmaktadır.

b. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَتَّبِعُنَّ أَهْلَهُنَّ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ / عَنِ الْيَمَانِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ / Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim tövbe etmezse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”¹³⁴⁵

Kusursuz iman, kalpte tasdik, dille ikrar ve bedensel fiillerle ortaya çıkan bütüncül bir tutumdur. Fısk ise, kalpte iman bulunduğu halde söz ve bilinçli tercih yoluyla itaatten çıkmayı

¹³⁴² Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Hemze ve tahfif” alt başlığı kapsamındaki “Nakl” başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹³⁴³ Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hücce*, 1/392.

¹³⁴⁴ el-Bakara 2/71.

¹³⁴⁵ el-Hucurât 49/11.

ifade eder. Zira itaatsizlik, her zaman zahirî fiillerle görünmez; bazen de kalpte gizli kalır. Nitekim, unutkanlık veya dalgınlık nedeniyle emredilen bir şeyin terk edilmesi olasıdır. Dolayısıyla kişinin iç halini ve niyetini bilmek ancak Allah’a aittir. Öte yandan konuşma, kişinin iç dünyasına dair en açık göstergelerden biridir. Bu nedenle iman veya imandan çıkış, sözle daha belirgin hale gelir.¹³⁴⁶

Bu çerçevede Verş, âyette yer alan “بِئْسَ الْاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ” ifadesinde hemzenin telaffuzda belirginliğini yok eden bir okuyuş tercih etmiştir. Bunun için, “الاسْمُ” ve “بَعْدَ الْاِيْمَانِ” kelimelerinde nakl; “بِئْسَ” lafzında ise ibdâl uygulamış ve ifadeyi “بِئْسَ لِسْمِ الْفُسُوقِ بَعْدَ لِيْمَانٍ” (bîse lismül füsûgu be‘de lîmân) şeklinde okumuştur. Haddizatında kırâat imamı “الِاسْمُ” kelimesinde nakl yapma konusunda ittifak halindedir.

Nakl uygulamasında, iki kelime arasında bir iç içe geçiş söz konusudur. Hemzenin harekesi önceki sakin harfe nakledildikten sonra telaffuzdan hazfedilir ve iki kelime telaffuzda bütünleşir. Bu bağlamda hazf, anlam yönünden de kapsayıcı ve genel bir mahiyet arz eder. Nitekim “بِئْسَ الْاِسْمُ” terkinde hemzenin okunmaması, fâsıklığın sözle işlenen günahların tamamını kuşatan bir vasıf olduğunu ima eder. Hemzenin harekesinin önceki harf üzerine aktarılarak okunması ise, fısın süflî ve görünür yönünü çağırır.

“بَعْدَ الْاِيْمَانِ” ifadesinde de imanla iç içe ve eşzamanlı olma durumu dikkat çekmektedir. Nitekim söz konusu âyette, iman etmiş olmalarına rağmen mü’min kardeşlerini alaya alma, ayıplama ve kötü lakaplar takma gibi günahlarda ısrar eden kimseler “fasık” olarak nitelendirilmekte ve adeta “Böyle yapmayın; yaparsanız fasık olarak anılmaya müstahak olursunuz.” şeklinde uyarılmaktadır. Bu durum, mü’min ile fâsık arasındaki ince ayrımı kavrayabilmek açısından önemlidir. Zira bir kimse, mü’min vasfını muhafaza etmekle birlikte, günah olan sözlü fiilleri sebebiyle fâsık vasfını da üzerinde taşıyabilir.¹³⁴⁷ Bu çerçevede nakilde hemzenin fonetik gizliliği, imanla bağdaşmayan bu halden dolayı, mülkî âlemde olmasa da melekût âleminde söz konusu kimselerin “fâsık” sıfatıyla anıldıklarına dair ince bir işaret olabilir.¹³⁴⁸

Buna karşılık, bu ifadede uygulanan tahkîk vechi, iman ile fısı birbirinden ayıran bir ses niteliği ortaya koymaktadır. Buna göre, “بَعْدَ الْاِيْمَانِ” lafzında hemzenin lâm harfinden ayrılarak izhâr ile okunması, iman etmeden önce fısı işleyen inananlar için uyarıcı bir nitelik

¹³⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/102-103.

¹³⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/372; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4/261.

¹³⁴⁸ Benzer tespitler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/390-392.

taşır. Bu ifade sanki “Mü’min olduktan sonra bu çirkin fiilleri işlemeye sakın devam etmeyin; aksi taktirde “fâsık” olarak anılmaya mahkûm olursunuz!”¹³⁴⁹ mesajını vermektedir.

Ayrıca, “يُنْسَنَ” kelimesinin ibdâl ile “biise” şeklinde okunması, imanla güzelleştikten sonra mü’minin kimyasının fîsk ile bozulduğunu ve halinin çirkinleştiğini çağrıştırır. Bu sırada ortaya çıkan med ise, adeta “ne kötüyü, ne kötüyü!” dercesine durumun vahametini ses düzeyinde vurgulamaktadır.¹³⁵⁰

4.2.6. Sekt-İdrâc

Tilâvette, hemze veya başka bir harften önce yer alan sâkin harf üzerinde sesin kısa süreli durdurulmasını ifade eden sekt, özellikle İmam Hamza’nın kırâatiyle öne çıkar.¹³⁵¹ Bu uygulamanın hücceti, sâkinden sonra gelen hemzeyi tahkîk etmek ve belirgin kılmaktır. Böylece hemze, kendisinden önceki duraklama sebebiyle, kelime başındaki hemze konumunda olur. Bu konumda hemzenin hafifletilmesi câiz görülmediğinden sekt, hemzenin tahfifini engelleyen bir uygulama olarak işlev görür.¹³⁵²

Bu bağlamda, hemzeyi belirgin kılmak ve konuşma akıcılığını engellemek şeklinde sekinin iki işleve sahip olduğu görülmektedir. Manaya etkisi açısından bakıldığında hemzeyi belirgin kılan sekt, söze vurgu ve derinlik kazandıran, dikkatleri celbeden ve estetik etkiyi güçlendiren bir ses davranışı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte sekt, korku, kaygı ve stres gibi birtakım psikolojik durumlarda, kesintili ve duraksamalı bir yapıya bürünerek konuşmada ortaya çıkan ritim bozukluğu, yani bir nevi kekemelik¹³⁵³ olarak da düşünülebilir. Buna karşılık, sekinin zıddı ve kırâat açısından asıl olan idrâc, lafızlar arasında kesintisiz bir akış sağlayarak anlamda sürekliliği, bütünlüğü ve kapsayıcılığı ifade eden bir yapıyı temsil eder.

Bu çerçevede, sekinin manaya etkisi örnekler üzerinden ele alınacaktır.

a. “حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ / Allah’a yönelen, O’na ortak koşmayan kimseler (olun). Kim Allah’a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapıyıyor veya rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir.”¹³⁵⁴

¹³⁴⁹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/82.

¹³⁵⁰ Naklin manaya etkisine dair farklı bir örnek için bk. Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 377-379.

¹³⁵¹ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Hemze ve tahfif” alt başlığı kapsamındaki “Sekt” başlığı altında ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

¹³⁵² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/391.

¹³⁵³ Aslıhan Okan İbiloğlu, “Kekemelik”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/4 (2011), 705; Nahide Güngördü ve Ruveyda Şen, *Dil ve Konuşma Bozukluğu*, ed. Gökçağrı Gürel (Ankara: MEB Yayınları, 2025), 10.

¹³⁵⁴ el-Hac 22/31.

Âyette, tevhidin büyüklüğü ve yüceliği, buna karşılık şirk koşmanın alçaklığı ve aşağılığı açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Allah'ı bırakıp başka ilahlara yönelen kimselerin içine düştükleri acziyet, savrulma ve parçalanma hali, mecazi bir anlatımla ifade edilmektedir. Bu bağlamda şirk koşan kişi, kuşların kapıp götürdüğü veya rüzgârın önüne alıp sürüklediği parçalanmış bir nesneye benzetilmekte; irade ve direncini yitirmiş, dış etkenlerin yönlendirmelerine ve zararlı etkilerine tamamen açık bir varlık olarak nitelendirilmektedir.¹³⁵⁵

Âyette geçen “السَّمَاءِ” kelimesini Hamza, “السَّمَاءِ - ء” şeklinde sekt ile telaffuz etmiştir. Bu lafızdaki muttasıl med, düşülen yerin uzaklığını veya derinliğini; sekt sonrası gelen hemzenin sertliği ise gökten düşen cismin adeta yere çakılışını fonetik düzlemde yansıtmaktadır. Burada sesin bir anlık kesilmesi (sekt), cismin yere çarpma anındaki şiddet ve parçalanma halini daha belirgin kılmaktadır. Bu fonosemantik tasvir, Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşan kimsenin, tevhid mertebesinin yüksek konumundan şirke düşerek ne denli alçaldığını ve adeta yerin derinliklerine girdiğini güçlü biçimde temsil etmektedir.¹³⁵⁶

Ayrıca “فَتَخَطَّفُ” kelimesi, Nâfi' ve Ebû Ca'fer tarafından, “خ” harfi fethalı, “ط” harfi ise şeddeli olacak şekilde “فَتَخَطَّفُ” biçiminde okunmuştur.¹³⁵⁷ Bu kırâatin gerekçesi, aslında “فَتَخَطَّفُ” fiilinin kastedilmiş olmasıdır. Bu bağlamda, ortadaki “ت” harfinin harekesi “خ” harfine nakledilmiş ve ardından “ت”, “ط” harfine idgâm edilmiştir.¹³⁵⁸ “خَطَفَ” kökünden türetilen bu fiil, kapıp götürme eyleminin kuşların tabiatında bulunan ve süreklilik arz eden bir davranış olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵⁹

Fiildeki bu şeddeli form, tevhiddeki birliğin şirke birlikte nasıl parça parça olduğunu ifade eden bir anlam derinliğine sahiptir.¹³⁶⁰ Nitekim kelimenin başında yer alan “خ” sesi, boğazdan çıkan sert ve nefesli yapısıyla, kuşun havada avını yakalamak üzere ağzını veya pençelerini açarak hızla süzülmesini; ardından gelen şeddeli “ط” harfi, kuşun büyük bir çeviklik ve hızla avını yakalayıp sıkıca kavramasını yansıtmaktadır.¹³⁶¹ Kelimenin sonunda yer alan “ف” sesi, kuşun avını gökyüzündeyken bırakmasını; bunu takip eden “ذ” zamiri ise, cismin havada savrulurken aşağı doğru düşmesini fonetik düzlemde tasvir etmektedir. Böylece fiil hem fonetik hem de mecaz boyutuyla, şirk koşan kimsenin tevhid mertebesinden ne denli uzaklaştığını ve parçalanmış bir varlık haline geldiğini güçlü bir şekilde göstermektedir.

¹³⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/223; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/55.

¹³⁵⁶ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/44.

¹³⁵⁷ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 307.

¹³⁵⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 253; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/390; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 476.

¹³⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/82.

¹³⁶⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/44.

¹³⁶¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/339.

b. وَجَاؤُ آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ* قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَالْكَذِبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ / لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ / “Akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler. Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yûsuf’u da eşyamızın yanında bırakmıştık. (Bir de ne görelim) onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın” dediler.”¹³⁶²

Bu iki âyette yer alan “جَاؤُ”, “جَاؤُ آبَاهُمْ”, “عِشَاءً”, “يَا أَبَانَا”, “يَا أَبَانَا إِنَّا” ve “مَا أَنْتَ” lafızlarında, med harfî ile hemze arasında Hamza sekt uygulamaktadır. Onun hücceti, hemzeyi aslî mahreç ve sıfatı üzere tahkîk etmek, bunun için de onu adeta müstakil bir başlangıç gibi ele almaktır.¹³⁶³

Yukarıdaki iki âyetin geneline yayılan, sözün aniden kesilmesi ve kısa bir suskunluk şeklinde icra edilen bu uygulama, Yûsuf’u kuyuya bıraktıktan sonra babalarının yanına dönen kardeşlerin yaşadığı zihinsel gerilim, içsel çatışma, utanç, pişmanlık ve korku gibi psikolojik durumların fonetik düzlemde adeta kekemelik biçiminde dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Hamza’nın “جَاؤُ” kelimesinde “جِيؤُوا” (ciiiîûûûû) şeklinde uyguladığı imâle, yapmacık bir ağlama izlenimi vermekte; çocukların babalarının huzurundaki çekingen, ürkek ve kendilerini acındırmaya yönelik tutumlarını daha da belirginleştirmektedir.¹³⁶⁴

Özellikle “يَا أَبَانَا إِنَّا” ifadesindeki sektler, Yûsuf’a bilinçli olarak zarar vermiş olmanın doğurduğu suçluluk, kaygı ve korku gibi duyguların sebep olduğu yutkunarak konuşma halini güçlü bir biçimde çağrıştırmaktadır. “مَا أَنْتَ” lafzındaki kısa duraklama ve ardından sözün sürdürülmesi ise, babalarını duygusal olarak etkilemeye ve ikna etmeye yönelik savunmacı ve manipülatif bir söylem biçiminin fonetik bir yansıması gibidir.

c. ¹³⁶⁵“قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ”

Âyetteki “مَرْقَدِنَا” ifadesinde yer alan iki kelime arasında Hafs’ın sekt vechi vardır.¹³⁶⁶ Bu iki lafzın sekt ile birbirinden ayrılması, kafirlerin sözünün “مَرْقَدِنَا” kelimesiyle sona erdiğini göstermek ve “هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ” ifadesinin onlara ait olmadığını ortaya koymak içindir. Bu durumda söz ya meleklerle ya da mü’minlere nispet edilmiş olur.¹³⁶⁷ Bununla birlikte, âyetteki sekt, ardından gelen sözün önem ve ciddiyetine dikkat çeken fonetik bir zemin olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda, sekt ile okunan âyetin manasını şu şekilde anlamak mümkündür: “(Kâfirler o gün): ‘Vay başımıza gelene! Yattığımız yerden (mezarlarımızdan) bizi kim

¹³⁶² Yûsuf 12/16-17.

¹³⁶³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 72.

¹³⁶⁴ Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 359-360.

¹³⁶⁵ Yâsin 36/52.

¹³⁶⁶ Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 3/277.

¹³⁶⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

kaldırdı?’ derler. (Bunun üzerine onlara şöyle denir:) ‘İşte bu, Rahmân’ın vadettiği şeydir; peygamberler doğru söylemişlerdi.’”

Buna karşılık, idrâc vechine göre sözün tamamı kâfirlere nispet edilir ve anlam şöyle olur: (O gün kâfirler) şöyle derler: “Vay başımıza gelene! Yattığımız yerden (mezarlarımızdan) bizi kim kaldırdı? Bu, Rahman’ın vadettiği şeydir; (meğer) elçiler gerçeği söylemişler!”¹³⁶⁸

d. “كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ” / Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.”¹³⁶⁹

Bu âyette Hafs, “رَانَ” ifadesinde idgâm yapmaksızın, iki kelime arasını sekt ile ayırarak okumuştur.¹³⁷⁰ “Bir şeyi kuşatmak, kaplamak ve üzerinde hakimiyet kurmak”¹³⁷¹ anlamlarına gelen “رَانَ” fiili, günahın süreklilik kazanmasıyla kalbin katılaşmasını ve duyarlılığını yitirmesini ifade eder.¹³⁷² Bu çerçevede sekt, gûnahta ısrar neticesinde kalbi kuşatan manevî kararmayı, kalbin üzerine çöken kasveti ve içsel tutukluğu, sesin akıcılığının kesilip kısa süreli tutulması yoluyla fonetik düzlemde ima etmektedir.¹³⁷³

Kurtubî’ye göre, kalp bir mağaraya ve her günah da bu mağaraya yuvarlanan bir taşla benzetilebilir. Bu taşların mağarayı giderek daraltıp nihayet kapatması gibi, istiğfarla temizlenmeyen kalp de günahlar biriktikçe metaforik olarak daralır ve kapanır.¹³⁷⁴ Bunun sonucunda bireyde duygusal tutukluk, hayata karşı isteksizlik ve vicdanî bir sıkışmışlık ortaya çıkar. Bu bağlamda sekt, mananın psikolojik etkisini sese yansıtan işitsel bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

Buna karşılık, sekt uygulanmayıp idgâm yapılması durumunda, işitsel düzlemde bir anlam karışıklığı olasıdır. Zira idgâmlı okuyuşta işitilen “رَانَ”, buğday anlamındaki “الرَّ” kelimesinin tesniye formuyla örtüşmektedir. Bu sebeple sekt, kelimeler arasındaki sınırı belirginleştirerek hem lafzî hem anlamsal açıklık sağlamaktadır.¹³⁷⁵ Bununla birlikte, idrâcî tercih eden diğer kurrâya göre, kelimenin sonundaki “ن” harfinin fethalı oluşu, muhtemel anlam karışıklığını gidermek için yeterlidir.¹³⁷⁶

¹³⁶⁸ Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 364.

¹³⁶⁹ el-Muttaffifin 83/14.

¹³⁷⁰ İbnü’l-Vecih, *el-Kenz*, 1/189; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/425; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/250; Bennâ, *İthâfî fudalâ’i’l-beşer*, 576.

¹³⁷¹ İbn Düreyd, “Cemheratü’l-lüga”, “ryn”, 2/808; Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “ryn”, 15/162; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ryn”, 13/192-193.

¹³⁷² Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “ryn”, 1/.

¹³⁷³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/283.

¹³⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi’*, 19/259.

¹³⁷⁵ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/486.

¹³⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 19/112.

Ayrıca, “زَانٌ” fiili, Ebû Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından imâleli okunmuştur.¹³⁷⁷ Bu okuyuş, içsel bir darlık ve gerginlik hissi uyandırmakla birlikte,¹³⁷⁸ kalbin mühürlenmeye çok yakın olduğuna da işaret edebilir. Buna karşılık, kelimenin feth ile okunması, fiili sonuçtan çok sürece yaklaştırır ve bu süreçte tevbe ihtimalinin açık olduğunu ses düzeyinde ima eder.

4.2.7. İmâle-Taklîl-Feth

Sözlükte meylettirmek, eğmek, saptırmak ve yaklaştırmak anlamlarına gelen imâle, fetha hareketinin kesraya, elif med harfinin de yâ’ya yaklaştırılarak telaffuz edilmesini ifade eder. İmâlenin orta derecede uygulanan ve â sesine yakın olan türü için kaynaklarda imâle-i suğrâ, beyne’l-lafzayn, beyne beyne, taklîl ve taltîf terimleri kullanılır. Î sesine yaklaşan, daha belirgin ve kuvvetli olan türü ise imâle-i kübrâ, imâle, ıdcâ‘, bath ve kesra gibi adlarla anılır. Feth ise fethayı aslı üzere kesraya meylettirmeden okumaktır.¹³⁷⁹

Ses tonundaki farklılıkları yansıtan bu uygulamalar, diğer fonetik uygulamalar gibi, mesajın yalnızca akılda değil, aynı zamanda içsel algı ve duygu alanında da karşılık bulmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, imâlenin anlama yansıması, bağlama göre bazen hafiflik, incelik, zayıflık veya sınırlılık; bazen de nüfuz edici ve içe çekici psikolojik bir etki veya latif bir yaklaşım şeklinde ortaya çıkabilir. Ayrıca, sesin artikülasyon yönü, bilişsel farkındalığı artırıcı bir işlev de görebilir. Bu yaklaşımın geçerliliği, ilgili örnekler üzerinden ayrıntılı olarak incelenecektir.

a. *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ* / İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah, kullarına karşı çok şefkatlidir.”¹³⁸⁰

Bu âyette geçen “النَّاسِ” kelimesini Dûrî rivâyetiyle Ebû Amr, hulf ile imâleli okumuştur.¹³⁸¹ “مَرْضَاتِ” kelimesinde ise, yalnızca Kisâî imâle yapmış; diğer kırâat imamları feth uygulamışlardır. Kelimeyi feth ile okuyanların hücceti, kelimenin aslının “مَرْضَوَةٌ” şeklinde vâv’lı oluşudur. Vâv, kendisi harekeli ve öncesi fethalı olduğu için “رَضَوَان” kelimesinde olduğu gibi elif’e dönüşmüştür. Bu sebeple, kelimenin feth ile okunması daha uygun görülmüştür.

¹³⁷⁷ Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 4/250.

¹³⁷⁸ Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 336.

¹³⁷⁹ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niteliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamındaki “İmâle ve çeşitleri” başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹³⁸⁰ el-Bakara 2/207.

¹³⁸¹ İbnü’l-Bâzîş, *el-İknâ’*, 120; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 1/86; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 1/90.

Haddizatında cumhûr, hem isti‘lâ hem de itbâk sıfatına sahip harflerde imâleyi uygun görmemektedir. Buna rağmen Kisâî’nin “مَرْضَاتٍ” kelimesinde imâle uygulaması, kırâat ilminde rivâyetin, kıyasın önüne geçebildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Kisaî, imâle için şu gerekçeyi de sunmuştur: Araplar, sonu vâv ile biten üç harfli kelimelere harf ziyade edildiğinde, bu tür kelimeleri yâ asıllı kelimelere benzeterek imâle yaparlar. Bu durumu göstermek için de vâv’ı yâ ile yazarlar; “يُدْعَى” kelimesinde olduğu gibi.

Öte yandan Hamza, “مَرْضَاة” kelimesinde “ت” ile vakfetmektedir. Diğer imamlar ise bu kelimedede “مَرْضَاة” şeklinde “ه” ile vakf yaparlar. Hamza’ya göre, müenneslik alametinin aslı “ت” olup, vakf esnasında aslî formun korunması gerekmektedir. Buna karşılık, “ه” ile vakfedenler, “نِعْمَةٌ” ile “قَامَتْ” örneklerinde olduğu gibi, isimlere bitişen tâ ile fiillere bitişen tâ arasında fonksiyonel bir ayrım yapmayı amaçlamışlardır.¹³⁸²

Söz konusu âyette, kendi varlığını ve menfaatini koruma uğruna başkalarını helâke sürükleyen; nasihati reddedip kibirle günaha sarılan bencil kimselere karşılık, insanları ıslah etmek ve Allah’ın rızasını kazanmak için gerektiğinde canını ortaya koyan fedakâr mü’minlerin Allah katındaki üstün konumu vurgulanmaktadır. Bu vasfa sahip kimse, fedakârlığı belirli bir anla sınırlı tutmaz; bilakis fırsat buldukça ve imkân doğdukça yapmaya hazırdır. Nitekim, âyette geçen “يَشْتَرِي” fiilindeki “ش” harfî, sahip olduğu fonetik özellikler sayesinde bu manayı desteklemekte; kendini feda etmede aşırı gitme ve bunu güçlü şekilde arzulama manasını ses düzeyinde yansıtmaktadır.¹³⁸³

“النَّاسِ” kelimesinde uygulanan feth, söz konusu fedakâr kimseler açısından kapsayıcı ve geniş bir profil sunarken; Dûrî’nin imâle vechi, âyette kastedilen kimselerin belirli insanlar özelinde sınırlandırıldığına dair fonetik düzeyde bir çağrışım uyandırmaktadır.

“مَرْضَاتٍ” kelimesindeki “ض” harfinin zorlayıcı niteliği, Allah’ın rızasını kazanmanın kolay bir netice olmadığını; bilakis ciddiyet, sebat ve bedel gerektiren bir çaba olduğunu ima etmektedir. Bu harf üzerinde uygulanan feth ve imâle vecihleri ise, anlamda farklı nüanslar ortaya çıkarır. Şöyle ki:

Feth vechi, telaffuzu esnasında ağızdaki açıklık, genişlik ve yayılım sebebiyle hem psikolojik olarak rahatlamak hem de Allah’ın rızasını kazanmak için yapılan mutlak ve sınırsız iyilikler anlamını yansıtmaktadır. Nitekim kelimenin mîm ile başlayan mastar formunda gelmesi, bu manayı desteklemekte; rıza kavramının bütün kemal sıfatlarını kapsadığına ve

¹³⁸² İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 94-95; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 129-130; Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 1/198-199; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/288.

¹³⁸³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 3/176.

zaman ile mekânı içine alan kuşatıcı bir anlam taşıdığına işaret etmektedir. Bu kullanım, rızanın kendi alanında ulaşılabilecek en yüksek gaye olduğunu ifade eder. Ayrıca kelime üzerinde açık tâ ile vakfedilmesi, Allah Teâlâ'nın bu vasfa sahip kullarına yönelik rahmetinin genişliğini ve kuvvetini ima etmektedir.¹³⁸⁴ Kelimenin “مَرْضَاة” biçiminde yazılması gerekirken açık tâ ile yazılması da anlamla irtibatlı fonetik ve retorik bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Buna karşılık, imâlede artikülasyonel bir daralma ve içe yönelme söz konusudur; bu nedenle ses düzeyinde bir sınırlılık ve içsel daralma algılanmaktadır ki bu durum, meşakkat ve zorluk çağrışımı taşır. Bu bağlamda imâle, Allah yolunda kendini feda etmenin en zor boyutunu ifade etmektedir. Kulun ibadet ve itaat uğruna katlandığı zahmetler, zulüm karşısında gösterdiği ahlaki direniş ve nefs-i emmareye karşı sergilediği sabır bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durum, esasında kulun akıbeti için yaptığı en büyük iyilik olup “kendini satın almak” şeklinde ifade edilebilir. Zira “تَرَى” fiili, Arapçada hem satmak hem de satın almak anlamında kullanılmaktadır.¹³⁸⁵

Sonuç olarak feth vechi, “kendini satma”; imâle vechi ise, “kendini satın alma” anlamını daha belirgin şekilde yansıtmakta; ilgili tefsir kaynakları, bu iki farklı anlam boyutuna işaret ederek bu vecihlerin manaya etkisini ortaya koymaktadır.

b. وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسِيَهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. / (Nûh), ‘Binin ona. Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah’ın adıyla. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.’ dedi.”¹³⁸⁶

Hiz. Nûh ve beraberindekilerin gemiye binmeleri, gemi yolculuğu ve nihayetinde geminin Allah’ın inayetiyle sahile ulaşmasını anlatan bu âyetteki “مَجْرَاهَا” kelimesi, Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs tarafından “م” harfî fethalanarak (مَجْرَاهَا) okunmuştur. Diğer kırâat imamları ise kelimeyi damme ile “مُجْرَاهَا” şeklinde kırâat etmişlerdir. Bununla birlikte, râ’dan sonra gelen elif harfini Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs imâle-i kübrâ ile; Verş taklîl ile; diğerleri ise feth üzere okumuşlardır.

Ayrıca “مُرْسِيَهَا” kelimesinde yer alan mîm harfini, tüm kurrâ damme ile okumuştur. Sîn’den sonra gelen elif harfî de, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından imâle-i kübrâ ile; Nâfi’ tarafından feth ve taklîl ile; diğerleri tarafından ise feth üzere kırâat edilmiştir.¹³⁸⁷

¹³⁸⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 3/177.

¹³⁸⁵ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, 80-81.

¹³⁸⁶ Hüd 11/41.

¹³⁸⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 4/329; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/528; Neşşâr, *el-Büdü’r-zâhira*, 2/94; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 2/33.

Mastar olarak kabul edilen bu iki kelime, dammeli okuyuşta rubâî bâbdan olan “أَجْرَى” ve “أَرْسَى” fiillerine nispet edilir; zira “أَفْعَلَ” bâbının mastarı “مُفْعَلٌ” ve “إِفْعَالٌ” kalıplarıyla gelir. ¹³⁸⁸ “وَقُلْ رَبِّ أَدْخُلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ” âyeti ise bu duruma delil teşkil eder. Bu bağlamda anlam, “onun yürütülmesi ve demirletilmesi” şeklinde olmaktadır. “مَجْرِيهَا” kelimesinin fethalı okunuşunda ise sülâsî kök olan “جَرَى” fiili esas alınmakta; hüccet olarak “وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ” âyeti örnek verilmektedir. Eğer kelime rubâî kökten türemiş olsaydı “وَهِيَ تَجْرِيهِمْ” şeklinde gelmesi gerekirdi. Buna göre mana “onun akıp gitmesi ve sabit kalışı” şeklinde anlaşılmaktadır.¹³⁸⁹ Böylece rubâî yapıdaki fiil, fâil (Allah) merkezli olarak öne çıkarken sülâsî yapıda, fiilin gerçekleşme keyfiyeti vurgulanmaktadır.

Fonetik açıdan değerlendirildiğinde, “مَجْرِيهَا” kelimesinde râ harfinden sonra gelen elif üzerinde uygulanan feth ve imâle vecihleri, lafzın ses örgüsü üzerinden anlam alanına derinlik katarak katkı sunmaktadır. Her iki vecih de geminin sabit bir kütle gibi durmaksızın, dalgalarla birlikte yükselen ve alçalan dinamik yapısını fonetik düzlemde tasvir etmektedir. Vecihler arasındaki nüans ise, harekelerin artikülasyon yönü bağlamında ortaya çıkmaktadır. Buna göre, “mecraahââ” şeklinde feth üzere okunduğunda kelimenin açık ve geniş ses değeri, geminin dev dalgalar üzerinde yükselişini, dalgaların mukavemetine rağmen kararlılıkla ve güvenle yol almasını çağrıştırmaktadır. “Mecrîihââ” şeklinde imâle ile okunduğunda ise sesin aşağı doğru meylederek incelmesi, akışkanlık ve süreklilik hissini daha belirgin kılmakta; böylece geminin dalgalarla birlikte önce yükselmesi, sonra dalganın çekilmesiyle alçalması, ardından dalga kabardığında geminin pruvasının tekrar yukarı kalkması, fonetik düzlemde daha dinamik bir çerçeve kazanmaktadır.

Öte yandan “مُرْسِيهَا” kelimesini feth ile okuyuş, kelimenin ihtiva ettiği sabitlik, sağlamlık ve istikrar manasını ses düzeyinde desteklemektedir. İmâle uygulandığında ise, sesin incelmesi ve akışı, geminin demir atma sürecini -çapanın suya bırakılıp zinciriyle birlikte akışını- daha yumuşak bir geçişle tasvir eder şekildedir.

Ebû Amr ve Hafs’ın ilk kelimedede imâle, ikinci kelimedede ise feth vechini tercih eden kırâatleri esas alındığında “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا” ifadesi, ilâhî koruma altında, dev dalgalar üzerinde, dalgayla birlikte yükselen ve inen, adeta kuğu gibi süzülerek rahat ve emin bir şekilde yol alan, nihayetinde güvenli bir şekilde demirleyip sükûna eren gemi tasavvurunu, ses-mana ilişkisi bakımından dengeli bir bütünlük içinde sunmaktadır. Bu bağlamda imâleli okuyuş, hareket ve cereyanı; feth ise sükûn ve istikrarı vurgulu şekilde çağrıştırmaktadır.

¹³⁸⁸ el-İsrâ 17/80.

¹³⁸⁹ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 12/414-415; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 4/331-332; Ezherî, *Tehzîbü l-lüga*, “rsv”, 13/40.

Öte yandan, Râzî'nin (öl. 606/1210) metaforik yorumuna göre söz konusu gemi, Allah'ı deliller ve akıl yoluyla tanımaya çalışan insanın bindiği tefekkür ve tedebbür gemisidir. Dev dalgalar, karşısındaki sapkınlıklar ve şüphe, zan, vehim gibi karanlıklara işaret eder. Yolculuk boyunca kişi, dua ve niyazla Allah'a sığınır ve yalnızca ona güvenirse, gemi kurtuluş sahiline ulaşır.¹³⁹⁰ Bu bağlamda imâle vechinin, kişinin düşünce dünyasındaki dalgalanmaları ve eğilimleri; feth vechinin ise zihinsel istikrar ve açınımları temsil ettiği söylenebilir.

Verş'in her iki kelimedede tercih ettiği taklîl ise, feth ile imâle arasında mutedil bir ses değeri ortaya koymakta, bu da hareket ile sükûn arasında yumuşak bir geçiş hissi uyandırmaktadır. Böylece her iki kelimedede uygulanan kırâat vecihleri, lafzın fonetik yapısı üzerinden semantik alanı zenginleştiren bir işlev icra etmektedir.

c. “ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى” / *Sonra da kasıla kasıla ailesine gitti.*¹³⁹¹

Âyette, azaba müstahak olacak kimselerin, Hz. Peygamber'in getirdiği vahyi yalanlama ve namaz kılmama gibi itikadî ve amelî sapmalarının yanı sıra, kibirli ve çalımli yürüyüşleriyle somutlaşan ahlakî yozlaşmalarına da işaret edilmektedir.¹³⁹²

Âyette yer alan “يَتَمَطَّى” kelimesini Hamza, Kisâ ve Halef, imâle-i kübrâ ile; Ebû Amr taklîl ile; Verş hem feth hem taklîl ile; diğerleri ise feth ile okumuşlardır.¹³⁹³

“يَتَمَطَّى” kelimesi şu şekillerde açıklanmaktadır:

i. Kelime, “المَطَّ” kökünden türetilmiş olup, sonundaki “ط” harfi, elif-i tahfifeye (ى) ibdâl edilerek “المطي” şeklini almış ve bu değişim, kelimenin hafifletilmesi amacıyla yapılmıştır.¹³⁹⁴ Böylelikle aslı “يَتَمَطَّطُ” biçiminde olan kelime, “يَتَمَطَّى” haline dönüşmüştür. Bu haliyle, bedenini ve adımlarını uzatarak yürümek anlamına gelir. Arapçada bu şekilde yürüyen kimselere “المُطَيَّطَاءُ” (mütaytaa) denir;¹³⁹⁵ çünkü yürüyüşleri, çocukların tay tay yürüyüşünü andıracak şekilde kollar açık, sallantılı ve dengesizdir. Bu nedenle kelime, bu yürüyüşün onomatopik niteliğini yansıtır.

ii. Diğer bir görüşe göre kelime, “المطا” (sırt/gövde) kökünden türemiş ve kişinin yürürken sırtını esnetmesi, kollarını yanlara salması ve gövdesini oynatması ile

¹³⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/350.

¹³⁹¹ el-Kıyâmet 75/33.

¹³⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/736; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/115.

¹³⁹³ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 4/216.

¹³⁹⁴ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 21/113.

¹³⁹⁵ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 501; Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân (Sûriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 526; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/286.

ilişkilendirilmiştir. Bu yürüyüş biçimi, kişinin kibir ve çalımını göstermekte; alçakgönüllülük, utangaçlık veya çekingenlik yerine, adeta günahla serbestlik ve rahatlığı yansıtmaktadır.¹³⁹⁶

Bu çerçevede, kelimenin imâle ile “yetemaddî” şeklinde inceltilerek ve aşağı meyilli okunması, kelimenin anlamını pekiştirerek yürüyüşteki gevşek ve rahat tavrı fonetik düzlemde ortaya koymaktadır. Dört heceden oluşan kelime, adeta tıpır tıpır yürüyüşü onomatopik bir üslupla aktarmaktadır. Ayrıca “ط” harfinin şiddet özelliği, yürürken ayakların yere sertçe vurulmasını; şedde, fiilin sürekliliğini; sondaki imâleli med ise gövde ve adımların çalımlı çalımlı, gerilerek, rahat ve gevşek bir biçimde uzatılmasını çağrıştırmaktadır.¹³⁹⁷

d. Duhâ sûresinin fâsılları da bu konuya örnek teşkil etmektedir. Nitekim ilk sekiz âyetin sonunda bulunan “وَالضُّحَىٰ”, “إِذَا سَجَىٰ”, “وَمَا قَلَىٰ”, “مِنَ الْأُولَىٰ”, “فَتَرَضَىٰ”, “فَلَاوَىٰ”, “فَهْدَىٰ” ve “إِذَا سَجَىٰ” kelimelerinin tamamını Kisâi ve Halef imâle-i kübrâ ile okumuş; Hamza ise “إِذَا سَجَىٰ” lafzı haricinde onlara muvafakat etmiştir. Ebû Amr bu kelimeleri imâle-i suğrâ (beyne beyne) ile okurken; Nâfi‘, feth ve beyne beyne uygulamalarını tercih etmiştir. Diğer kırâat imamları ise feth ile okumuşlardır.¹³⁹⁸

Vahyin bir süre kesilmesine karşılık müşriklerin incitici söz ve davranışları, Hz. Peygamber’in kalbinin adeta gece gibi hüzn bulutlarıyla kaplanmasına neden olmuştur. Ardından vahiyle birlikte ilahî bir şefkat ve merhamet esintisi, bu karanlık bulutları sürükleyerek Hz. Peygamber için bir rıza ve teselli atmosferi oluşturmuştur. Bu bağlamda, ilk sekiz âyetin fâsıllarında uygulanan imâle, ilahî hitaptaki bu incelik, yumuşaklık ve letafeti fonetik düzeyde yansıtarak mananın etkisini güçlendirmektedir.¹³⁹⁹

4.2.8. Med

Tüm dillerde ses uzatımı; dikkat çekme, vurgu yapma, duyguyu pekiştirme, konuşma akışını düzenleme, tereddüt veya alay ifade etme gibi işlevler icra eder. Bununla birlikte Arapçada ünlü uzunluğu yalnızca pragmatik bir unsur olmayıp, aynı zamanda fonosemantik bir değer taşır. Zira aslî med, kelimenin anlamına doğrudan etki etmektedir. Tecvîd ve kırâat

¹³⁹⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/524; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1984), 2/779; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer’âşlî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1997), 5/267.

¹³⁹⁷ Bu hususta daha fazla örnek için bk. Çağır, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 333-338.

¹³⁹⁸ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 113; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 4/293; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 588.

¹³⁹⁹ Kutub, *et-Tasvîru’l-fennî*, 125-126.

ilimlerine konu olan med ise, aslî med üzerine ziyade edilen, anlamı doğrudan etkilemese de kelimenin anlamını destekleyen ve mana derinliğine işaret eden fer‘î medlerdir.¹⁴⁰⁰

Bu çerçevede med uygulaması, bağlama göre, mekânda ve zamanda uzunluk, genişlik ve yayılma,¹⁴⁰¹ çokluk ve mübalağa, ciddiyet ve hiddet, uyarı ve tehdit, azamet ve üstünlük, hayret ve şaşkınlık, özlem ve merhamet ya da alay ve tahkir gibi anlamları yansıtabilen geniş bir semantik alana sahiptir. Bu yaklaşım, farklı med türleriyle alakalı örnekler üzerinden incelenecektir.

a. *إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ*
*السَّبِيلِ قَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak, ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*¹⁴⁰²

Âyette geçen “لِلْفُقَرَاءِ” lafzında, mertebeleri farklı olmakla birlikte, med uygulamayan kırâat imamı yoktur. Zira bu kelimedeki med harfî, meddin en kuvvetli sebeplerinden biri olan hemze ile aynı kelimedeki yan yana gelmiştir ve bu durum, aslî meddin ötesinde bir uzatmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd, söz konusu kelimeyi yeterli miktarda uzatmadan okuyan talebesini ikaz etmiş ve “Allah Rasûlü bunu bana böyle okutmadı.” demiştir. Kendisine, nasıl okuttuğu sorulduğunda ise, lafzı med ile okuyarak doğrusunu bizzat göstermiştir.¹⁴⁰³ Bu rivâyet, medd-i muttasılın vahiy kaynaklı bir uygulama olduğuna açık bir delil niteliğindedir.

Âyette zekât verilecek diğer sınıflar aslî med ölçüsünde okunurken, “فُقَرَاءُ” kelimesinde özellikle Verş ve Hamza kırâatlarında “lilfûgaaaaai” şeklinde, toplamda beş elif miktarıyla uygulanan med, toplumda fakir kesimin diğerlerine göre daha çok olduğuna latif bir işaret olarak telakki edilebilir.

b. *فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ، / Kulakları sağır edercesine şiddetli ses geldiği vakit...*¹⁴⁰⁴

Âyette geçen “الصَّاخَّةُ” kelimesi, medd-i lâzım kelime-i müsakkale kapsamındadır. Zira aynı kelime içinde med harfinden sonra şeddeli bir harf gelmiş; bu da iki sâkinin birleşmesi

¹⁴⁰⁰ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niceliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamındaki “Med” başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹⁴⁰¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 4/311.

¹⁴⁰² et-Tevbe 9/60.

¹⁴⁰³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/314-316; Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 129.

¹⁴⁰⁴ Abese 80/33.

sebebiyle medd-i lâzımı gerektirmiştir. Bu tür med uygulamasında, tahkîk okumada dört elif miktarı uzatma hususunda kurrâ arasında ittifak bulunmaktadır.¹⁴⁰⁵

Kelimenin kökü olan “صَحَّ”, sözlükte “sert bir şekilde vurmak, şiddetle çarpmak (özellikle taşın taşa çarpması)” anlamlarına gelir. Bu kökten türeyen “الصَّحَّة”, kulaklara şiddetle çarpan, onları adeta iştmez hale getiren sarsıcı bir ses ve korkunç bir çığlık demektir. Bu kelime terim olarak, kıyametin isimlerinden biri olarak kabul edilmiş;¹⁴⁰⁶ bu bağlamda, şiddetli ve yıkıcı bir musibet, çok büyük ve dehşetli bir felâket¹⁴⁰⁷ ya da kıyametin kopmasına sebep olan şiddetli bir çığlık (sûra ilk üfürüş)¹⁴⁰⁸ manalarında kullanılmıştır.

Bu kelime şedde ile ağırlaştırılmış olan “ص” harfi, safir ve itbâk sıfatlarıyla çok güçlü ve nüfuz edici bir ses değeri taşımaktadır. Harfin dört elif miktarı uzatılması, bu etkiyi daha da pekiştirmekte ve okuyan üzerinde etkileyici bir ağırlık oluşturmaktadır. Bu bağlamda uygulanan med, tüm kâinatı etkisi altına alan, yaratılan tüm varlıkları dehşete düşüren, akrabalık bağlarını koparacak şekilde insanı kendisinden başkasına sağır eden korkunç çığlığın yürek titreten azametini, etki alanını ve sürekliliğini sembolize etmektedir. Zira o öyle güçlü bir sestir ki, dünyaya dair sesleri susturur, duyulmaz hale getirir; yalnızca ahirete dair sesleri işittirir.¹⁴⁰⁹

Haddizatında, kelimenin ses örgüsü dikkate alındığında, her bir harfin bütüncül bir şekilde anlamı yansıttığı görülür. Nitekim medli “ص” harfinden sonra gelen “خ” harfinin artikülasyonunda boğaz bölgesinde oluşan sürtünme ve yayılma sesi, kelimenin dehşet ve korkuyu ifade eden anlamıyla doğrudan örtüşür. Harfin şeddeli olması, sesin korkutucu etkisini daha belirgin kılar ve kıyametin kopmasıyla canın alınması anında boğazda oluşan sıkışma ve daralma hissini fonetik düzeyde yansıtır.¹⁴¹⁰ Vakf esnasında kelimenin sonuna eklenen “ء” nefes sesi ise ruhların bedenden çıkışını ima eder niteliktedir. Bunun tam tersi de mümkündür; zira bazı âlimlere göre¹⁴¹¹ bu dehşetli ses, ikinci defa sûra üfürüşü ifade etmektedir. Dolayısıyla sondaki “ء” sesi, nefes sesi olarak tekrar dirilişe de işaret edebilir.

¹⁴⁰⁵ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 120; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Bennâ, *İthâfü fudalâ'i'l-beşer*, 58.

¹⁴⁰⁶ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 515; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/124; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/427.

¹⁴⁰⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “shh”, 4/135; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, “shh”, 1/105, 2/1054; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “shh”, 1/539.

¹⁴⁰⁸ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 5/96; Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “shh”, 6/293.

¹⁴⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/212-213.

¹⁴¹⁰ Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kırâat”, 300.

¹⁴¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *et-Tefsîr* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009), 3/154; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/209; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2008), 23/236; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/24.

Kelimenin başındaki “جَاءَتْ” fiilinde de medd-i muttasıl bulunmaktadır. Buradaki med, bir yandan ardından gelen kelimeye dikkat çekerken, bir yandan da kelimenin ifade ettiği anlamın ağırlığını ve büyüklüğünü, dünya hayatının son bulacağı kıyamete doğru zamanın kesintisiz ilerleyişini ses düzeyinde yansıtmaktadır. Nitekim fiilin başındaki “إِذَا” edatı, anlamı gelecek zamana yönlendirir.¹⁴¹² Ayrıca Hamza, İbn Zekvân ve Halef, söz konusu kelimedeki elifi “cîmîe” şeklinde imâle ile okumuşlardır. Bu okuyuş, sürecin zorluğunu sesle ima eder niteliktedir.

c. اَلَمْ اِذَا مَا وَقَعَ اَمْنُكُمْ بِهَ الْاَلَنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهَ تَسْتَعْجِلُونَ / Olacaklar olduktan sonra mı O'na iman edeceksiniz? Şimdi mi? Halbuki onu (azabın gelmesini) istemekte acele ediyordunuz!¹⁴¹³

اَلَمْ اِذَا مَا وَقَعَ اَمْنُكُمْ بِهَ الْاَلَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ / Şimdi mi (iman ettin)! Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.”¹⁴¹⁴

Bu iki âyette “ââââl-âne” şeklinde okunan ve “şimdi mi?” anlamına gelen “اَلَنَ” kelimesinin aslı “اَلْاَلَنَ”dir. Kurrâ, istifhâm hemzesi ile lââm-ı ta‘rîf arasındaki hemze-i vasl’ın ibdâl ile okunabileceği hususunda ittifak etmiştir. Ayrıca Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer (hulf ile), lââm’dan sonraki hemzenin fethasını lââm’a naklederek kelimeyi “اَلْاَنَ” şeklinde okumuş; diğer kurrâ ise lââm’ı sâkin bırakıp sonraki hemzeyi tahkîk ile telaffuz etmiştir. Verş ise hemze-i vasl’ın ibdâli veya teshîliyle (beyne beyne) birlikte nakl uygulamasını da dikkate alarak bu lafızda tûl, tevassut ve kasr mertebelerinde med icra etmiş; böylece kelimeyi dokuz farklı vecihle rivâyet etmiştir.¹⁴¹⁵ Ayrıca, normalde med harfinden önce gelen hemzelerde işbâ‘ uygulayan Verş’in “اَنَ” lafzında medden vazgeçip hemzeyi aslî med üzere okuması, lafzın “kısa zaman” anlamıyla bütünleşen bir tavrı ifade eder.

“اَلَنَ” lafzında med, istifhâm ile haber arasındaki farkı vurgulamak amacıyla uygulanmış; elif, hareke yerine geçerek sâkin harfe geçişi sağlamıştır. Şayet burada vasl hemzesi med harfine ibdâl edilmeyip hazfedilseydi, anlam açısından haber cümlesi ile soru cümlesi arasında bir fark olmayacaktı.¹⁴¹⁶ Söz konusu yapı, kelimedeki zorunlu bir ses uzamasını mümkün kılmaktadır. Ortaya çıkan med, elif vasl hemzesine bedel olduğu için medd-i bedel; aynı kelimedeki eliften sonra sâkin harf geldiği için medd-i lâzım kelime-i muhaffefe olarak adlandırılmaktadır.¹⁴¹⁷

¹⁴¹² Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 3/194-195.

¹⁴¹³ Yûnus 10/51.

¹⁴¹⁴ Yûnus 10/91.

¹⁴¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 327; Dâni, *et-Teyisîr*, 379; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/357, 359, 377; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 2/66-67.

¹⁴¹⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/61.

¹⁴¹⁷ Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 340.

Bu âyette geçen “سَوَاءٌ” kelimesinde hemzeden önce gelen vâv lîn harfini Verş (Ezrâk), tûl ve tevassut ölçüsünde uzatarak okumuştur.¹⁴²³

Ayıp yer, avret mahalli¹⁴²⁴ anlamına gelen “سَوَاءٌ” kelimesinin “sevvv’ete” şeklinde medli okunması, genişlik ve kuşatıcılık ifade etmekte; bu uygulama, âyette kastedilen defin işleminin bedenın tamamına yönelik olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Âyette “beden” yerine “avret” kelimesinin tercih edilmesi, insanın mahremiyet ve haya sorumluluğuna sahip bir varlık oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Nitekim avret, insanın hürmetini korumak için söz konusudur ve insan öldüğünde avreti nedeniyle defnedilir; oysa hayvanlar öldüklerinde defnedilmez ve hayatta iken de örtünmezler.¹⁴²⁵

Ayrıca âyette “الْفَرْجُ”, “الدَّكْرُ” veya “الدُّبُرُ” gibi doğrudan anatomik terimler yerine “سَوَاءٌ” lafzının kullanılması da manidardır. Buradaki “avret”, yalnızca belirli bir uzvu değil; örtülmesi ve gizlenmesi gereken, açığa çıktığında insanı çirkin ve nahoş bir duruma düşüren, utanç verici hal, davranış veya görüntüyü ifade eden kinâyeli bir kavram olarak değerlendirilebilir.¹⁴²⁶ Nitekim kelimedeki vâv harfinin dudakların öne toplanmasıyla telaffuz edilmesi, ses ve artikülasyon bakımından bir kapanma ve örtülme çağrışımı uyandırmakta; bu da anlamla ses arasındaki irtibatı ima etmektedir.

e. رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ / *Ey Rabbimiz! Bize kendisine güç yetiremeyeceğimiz şeyleri yükleme!*¹⁴²⁷

Âyette geçen “لَا طَاقَةَ” ifadesindeki “لَا” edatı, Hamza tarafından tevassut ölçüsünde med ile okunmuştur. “Lâ-i tebrîe” veya “cinsi nefyeden lâ” olarak adlandırılan bu edat, kendisinden sonra gelen ismi tenvînsiz olarak nasbeder ve onunla birlikte tek bir kelime hükmünde değerlendirilir.

Hamza’nın kelimeyi “lâââ tâkate” şeklinde med ile okuması, nefyin kapsamını genişleten bir vurgu taşımakta ve böylece “hiçbir surette güç yetiremeyeceğimiz, kapasitemizi bütünüyle aşan son derece ağır teklifleri bize yükleme Allahım!” anlamına işaret etmektedir. Ayrıca bu okuyuş, “وَلَا تَحْمِلْنَا” lafzındaki şeddeli yapının ima ettiğı ağırlık anlamını da destekler mahiyettedir.¹⁴²⁸

¹⁴²³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/351, 480; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1/330; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 60, 253.

¹⁴²⁴ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “sve”, 13/90.

¹⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/383; Bikâî, *Nazmü’ d-dürer*, 6/123.

¹⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/383; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “sve”, 1/97; Bikâî, *Nazmü’ d-dürer*, 6/123.

¹⁴²⁷ el-Bakara 2/286.

¹⁴²⁸ Medlerin anlama etkisine dair örnekler için bk. Çağl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 341-355.

4.2.9. Sıla

Sıla uygulaması, cem‘ mîminin takdîrî bir vâv ile; hâ-i kinâyenin ise takdîrî bir vâv veya yâ ilavesiyle uzatılmasını ifade eder.¹⁴²⁹ Bu uygulama, bağlama göre ifadeye mübalağa, vurgu veya çokluk değeri kazandıran bir işlev üstlenmektedir.¹⁴³⁰ Bu işlevi, bazı örneklerle somutlaştırmak mümkündür.

a. اُضَاعَفَ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا / *Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada ebedî kalır.*¹⁴³¹

Âyette yer alan “وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا” ifadesi, Allah’a şirk koşan ve büyük günah işleyen kimselerin azap içinde zelîl bir halde kalacaklarını bildirmektedir. İbn Kesîr ve Hafs, bu ifadede geçen “فيه” lafzında sâkin yâ’dan sonra gelen zamiri, genel kuralın dışına çıkarak “فيه” şeklinde sıla (işbâ‘) ile kırâat etmişlerdir.¹⁴³² Onların gerekçesi, hâ harfinin hafî ve zayıf bir harf olması ve bu nedenle onu, harekesinin cinsinden bir med harfiyle destekleyerek kuvvetlendirme ihtiyacıdır. “فيه” lafzını sılasız okuyanlar ise, aralarında hafî bir harf (hâ) bulunduğu halde, iki sâkin harfin cem‘ini hoş görmemişler ve gizli bir ses olduğu için hâ’ya itina göstermemişlerdir. Başka bir sebep de zaten ikinci yâ’nın yazıda mevcut bulunmamasıdır.¹⁴³³

Söz konusu sıla uygulaması, uyarı ve tehdit bağlamında ifadeye vurgu kazandırmakta ve böylece manada mübalağa etkisi oluşturmaktadır.¹⁴³⁴ Bu bağlamda zamirin uzatılarak okunması, azabın şiddetine ve çok uzun süre devam edeceğine dair fonetik bir çağrışım olarak değerlendirilebilir.¹⁴³⁵ Ayrıca hâ harfinin hafifliği ile kesra sesinin aşağı yönlü artikülasyonu, azabın aşağılayıcı niteliğine dair fonetik düzlemde bir ima olarak yorumlanabilir.

b. وَاجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي * هُروَنَ أَخِي * أَسْدَدُ بِهِ أَزْپِي * وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي (Mûsâ dedi ki:) *Ailemden kardeşim Hârûn’u bana yardımcı yap, onunla gücümü artır, onu işime ortak et.*¹⁴³⁶

¹⁴²⁹ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niceliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamında, “Med harfi ilhâkî (sıla)” ve “Hâ harfi” başlıkları altında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

¹⁴³⁰ Nitekim Araplar, manaya mübalağa kazandırmak için med uygulamaktadır; hâ-i kinâyenin uzatılması da buna dâhildir. bk. Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrût: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 2/550.

¹⁴³¹ el-Furkân 25/69.

¹⁴³² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 467; Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 2/220; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 2/127; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/177; İbn Mihrân, *el-Mesûr*, 325; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/42, 2/147.

¹⁴³³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 71; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/42-43.

¹⁴³⁴ Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 2/550.

¹⁴³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/326; Çağır, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 366.

¹⁴³⁶ Tâhâ 20/29-32.

Lafızda geçen “اَشْرَكُوْهُ” kelimesindeki hâ-i kinâyeyi İbn Kesîr ve Müseyyibî tarîkiyle Nâfi‘, sıla ile “اَشْرَكُوْهُ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kurrâ ise vâv ilave etmeksizin (adem-i sıla ile) kırâat ederler.¹⁴³⁷

Söz konusu âyetlere bakıldığında Hz. Mûsâ, peygamberlik ve tebliğ görevinde¹⁴³⁸ veya tebliğ, davet ve hitabet hususunda¹⁴³⁹ kendisine destek ve yardımcı olacak birini, özellikle ağabeyi Hârûn’u görevlendirmesi için Allah’a niyazda bulunmaktadır. Fiilin sonunda yer alan ve Hârûn’a dönen zamirin “اَشْرَكُوْهُ” şeklinde sıla ile uzatılarak okunması, zorda kalan Hz. Mûsâ’nın bunu ne denli içten ve ısrarlı bir biçimde arzuladığını; adeta “Allah’ım, görevimde onu yardımcı kıl lütfen!” dercesine yalvarışını yansıtır niteliktedir. Aynı zamanda bu uygulama, söz konusu göreve en uygun kişinin Hz. Hârûn olduğunu vurgulayıcı bir yoğunluk arz etmektedir.

c. اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ / *Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir; inanmazlar.*”

Âyette yer alan “عَلَيْهِمْ”, “ءَاَنذَرْتَهُمْ” ve “تُنْذِرْهُمْ” kelimelerinin sonundaki cemi‘ mimlerinde İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer hulfesüz; Kâlûn hulf ile sıla uygular. Verş ise katı‘ hemzelerinden önceki mîmi sıla ile okumuştur. Buna göre vasl halinde mîm harfini, İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer kasr (bir elif miktarı) ile; Kâlûn hem kasr hem tûl (beş elif miktarı) ile; Verş ise tûl ile kırâat ederler.

“اَنذَرْتَهُمْ” kelimesinde ise, Kâlûn, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer, birinci hemzeyi tahkik ile, ikinciye teshil ile ve iki hemze arasına elif ilavesiyle (اَنذَرْتَهُمْ) okurlar. Verş, İbn Kesîr ve Ruveys, araya elif ilave etmeksizin aynı şekilde okurlar. Hişâm’ın, elif ilavesiyle ikinci hemzede hem tahkîk hem teshîl vecihleri vardır. İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî ve Ravh ise iki hemzeyi de tahkîk ederler, araya elif koymazlar. Verş için de ikinci hemzeyi elif’e ibdâl etme vechi de (اَنذَرْتَهُمْ) bulunmaktadır.¹⁴⁴⁰

Âyette yer alan ve “عَلَيْهِمْ”, “ءَاَنذَرْتَهُمْ” ve “تُنْذِرْهُمْ” şeklinde okunan sıla uygulamasının, ifadeye vurgu ve mübalağa değeri katarak kastedilen çokluk anlamını desteklediği görülmektedir. Özellikle “عَلَيْهِمْ” ve “ءَاَنذَرْتَهُمْ” lafızlarında, sonraki hemzeyle birlikte ortaya çıkan medd-i munfasıl, inkârcıların sayıca çokluğuna işaret eden fonetik bir unsur olarak değerlendirilebilir.

¹⁴³⁷ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 418; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 2/32; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/221.

¹⁴³⁸ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 17/526.

¹⁴³⁹ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا: *Kardeşim Hârûn’un dili benimkinden daha düzgündür.*” (el-Kasas 28/34) âyeti bu bilgiyi teyit etmektedir. bk. Vâhidî, *el-Basît*, 14/391-392.

¹⁴⁴⁰ Neşşâr, *el-Büdü’r-z-zâhira*, 1/84-85.

“الْأَنْزَرْتَهُمْ” lafzında ibdâl sonucu “ââââanzertehüm” şeklinde uygulanan med, uyarma ve tebliğ fiilinin uzun süreli ve tekrar tekrar gerçekleştiğini ima ederken; ikinci hemzede uygulanan teshîl, inkârcıları tahkir çağrışımı taşıyan bir ses niteliği arz etmektedir.

Neticede, âyetin ses örgüsünde yer alan -aslî medler dışında- bir medd-i muttasıl, bir medd-i bedel, bir ârizî med, ikisi medd-i munfasıl niteliği taşıyan üç sıra uygulaması, anlamla irtibatlı fonetik bir med yoğunluğu oluşturmaktadır. Bu yoğunluğun, “Küfürde ısrar edenlerin hidayete ermesi için ne kadar vakit harcarsan harca ne kadar ısrarla tebliğ yaparsan yap, sonuç değişmeyecektir.” manasını ses düzleminde destekleyen fonetik bir atmosfer meydana getirdiği söylenebilir.¹⁴⁴¹

4.2.10. Tağlîz-Tefhîm-Terkîk

Tağlîz, bir sesi kalın ve kaba bir biçimde telaffuz etmeyi; sert, iri ve dolgun bir nitelik kazandırmayı ifade ederken, tefhîm ise yüceltmek, büyütme ve daha vurgulu hale getirmek anlamlarına gelmektedir. Bu iki kavram benzer fonetik özellikler göstermekle birlikte, tağlîz genellikle lâm, tefhîm ise râ harfinin kalınlaştırılarak telaffuz edilmesiyle ilişkilendirilmektedir.¹⁴⁴² Kırâat metodolojisinde Verş, ıtbâk sıfatlı bir harften sonra gelen fethalı lâm harfini tağlîz ile okumuş; telaffuz kolaylığını ve harfler arasındaki insicamı bu tutumunun gerekçesi olarak izah etmiştir.¹⁴⁴³ Bununla birlikte, lafzatullah’ın lâm’ı konusunda, anlamdaki saygınlık, büyüklük ve azameti vurgulamak üzere daha çok tefhîm kavramı kullanılmıştır.¹⁴⁴⁴ Terkîk ise sesin inceltilmesi, yumuşatılması, güzelleştirilmesi, daha latif ve hafif bir tonla söylenmesini ifade etmektedir.

Söz konusu kavramlar, mahrece ve dilin ağız içerisindeki konumuna bağlı olarak râ harfinde ortaya çıkan fonetik farklılıkları açıklamaktadır. Zira terkîk edilen lâm yalnızca dil ucuyla telaffuz edilirken, tefhîm edilen lâm dilin tamamı kullanılarak okunur. İnce lâm ile kalın lâm arasındaki nispet, “د” ile “ط” veya “س” ile “ص” gibidir. Bunlar farklı harftir; halbuki ince lâm ile kalın lâm da ayrı harf olarak değerlendirilmemiştir. Öyleyse doğrudan olmasa da dolaylı bir anlam farkı kaçınılmaz olacaktır.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴¹ Sıra uygulamasının manayla ilişkisi bağlamında örnekler için bk. Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 366-367.

¹⁴⁴² Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Râ harfi” ve “Lâm harfi” alt başlıkları altında ayrı ayrı ele alınmıştır.

¹⁴⁴³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/219.

¹⁴⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/101.

¹⁴⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/101-102.

Bu çerçevede ses-anlam ilişkisi, ilgili terimlerin sözlük ve terim anlamları ile bağlam dikkate alınarak örnekler üzerinden incelenecektir.

a. وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا * وَيَصْلَى سَعِيرًا / *Fakat kime kitabı arkasından verilirse 'helâk!' diye bağıracak ve alevli bir ateşe girecektir.*"¹⁴⁴⁶

Âyette yer alan “يُصَلَّى” kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Kisâî “يُصَلَّى” şeklinde tef’îl kalıbında kırâat etmişlerdir. Onların bu kırâatteki hüccetleri “تَصْلِيَّةٌ جَجِيمٌ”¹⁴⁴⁷ ifadesidir. Zira “تَصْلِيَّةٌ” lafzı, “صَلَّى” kelimesinin mastarıdır. Diğer kırâat imamları ise “يُصَلَّى” olarak okumuşlar ve bu okuyuşlarını “إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَجِيمِ”¹⁴⁴⁸ âyeti ile delillendirmişlerdir. Nitekim “صَالٍ” kelimesi de “صَلَّى” fiilinden türetilmiştir.¹⁴⁴⁹

Ayrıca Verş, lââm’ı tağlîz ve imâle-i suğrâ olmak üzere iki vecihle okumuştur; zira ıtbâk harfinden sonra gelmesi tağlîzi; kelime sonunda aslî yâ olması imâleyi gerektirmektedir. Hamza, Kisâî ve Halef ise lââm’ın fethasında imâle-i kübrâ uygulamıştır.¹⁴⁵⁰

Lafzın “يُصَلَّى سَعِيرًا” şeklinde şeddesiz okunması, ateşin son derece yakıcı sıcaklığına kişinin doğrudan maruz kalmasını ifade etmektedir.¹⁴⁵¹ Bu bağlamda sâkin sâd harfinin keskin, sert ve sürtünmeli fonetik özelliği, adeta çılgınca yanan bir sobaya ıslak ve çıplak bir tenle yaslanıldığında işitilen “casss” şeklindeki yanma sesini onamotopik düzlemde yansıtmaktadır. Böylece acının şiddeti ve keskinliği ile ilişkilendirilebilecek bir ses-anlam uyumu ortaya çıkmaktadır.

Buna karşılık, kelimenin “يُصَلَّى سَعِيرًا” şeklinde şedde ile okunması, azabın çokluğuna, sürekliliğine ve ateşin kızgınlığının devamlı olduğuna delâlet etmektedir.¹⁴⁵² Fiilin muzâri formda olması, söz konusu süreklilik fikrini; damme ile başlaması da azabın ağırlık hissini destekleyen unsurlar olarak değerlendirilebilir.

“يُصَلَّى” formunu tercih eden Verş’in tağlîz vechi ise, azabın icrası esnasında zebanilerin aşırı kaba, sert, haşın, zorlayıcı, duyarsız ve acımasız tutumlarını fonetik açıdan yansıtan bir nitelik arz etmektedir.¹⁴⁵³ Buna mukabil, lafızda uygulanan imâle vechi de azabın tahkir edici ve alçaltıcı boyutunu ima eden bir ses değeri ortaya koymaktadır.

¹⁴⁴⁶ el-İnşikâk 84/12.

¹⁴⁴⁷ el-Vâkıa 56/94.

¹⁴⁴⁸ es-Saffât 37/163.

¹⁴⁴⁹ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'ât*, 2/455; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 755-756.

¹⁴⁵⁰ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhira*, 1432/2011, 4/255.

¹⁴⁵¹ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 3/134; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 755-756.

¹⁴⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 304; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 366; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 3/134.

¹⁴⁵³ Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 370.

b. حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ / Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.”¹⁴⁵⁴

Âyet başında yer alan “حَافِظُوا” kelimesi, müfâ‘ale bâbından olup fiili karşılıklı yapmayı ifade etmektedir. Buna göre bir mü’min namazını korur; yani onu farzlarına ve sünnetlerine uygun biçimde vaktinde eda eder ve ondan gaflet etmezse, bu durumda namaz da onu muhafaza edecektir.¹⁴⁵⁵ Nitekim bu hakikat, “Şüphesiz namaz, hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar.”¹⁴⁵⁶ mealindeki âyette de beyan edilmektedir.

Verş rivâyetine göre, âyette geçen “الصَّلَوَاتِ” ve “الصَّلَاةِ” kelimelerinde lâm harfi tağlîz ile telaffuz edilir. Bu kırâat, namaz ibadetinin azametini, önemini ve insanı yücelten yönünü fonetik düzeyde yansıtmaktadır. Kelimedeki yer alan med ise, namazın devamlılığını ima eder niteliktedir.

“لِلَّهِ” lafzındaki lâm ise kendisinden önce kesra bulunduğu için ittifakla terkîk edilmiştir. Bu durum hem kolaylık esasının hem de ses uyumunun bir sonucudur.

c. إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ / Şüphesiz o (ateş), saraylar büyüklüğünde kıvılcımlar saçar.”¹⁴⁵⁷

Bu âyette, cehennem ateşinden etrafa saçılan küçük parçacıklar saraylara veya büyük, sağlam yapılara benzetilerek ateşin olağanüstü büyüklüğü, şiddeti, yayılması ve sürekliliği tasvir edilmektedir. Oysa kıvılcım normalde küçük ve kısa ömürlüdür. Amaç, cehennem azabının insanın alışık olduğu ölçülerin çok ötesinde olduğunu göstermek, böylece cehennemin dehşetini ve korkunçluğunu vurgulamaktır.¹⁴⁵⁸

Âyette geçen “بِشَرَرٍ” kelimesinde Verş, genel kaidesinden vazgeçip sonrasında gelen kesranın etkisiyle fethalı râ’da terkîk uygulamış; diğer kırâat imamları ise bu râ’yı tefhîm ile okumuşlardır. İkinci râ harfi ise, ittifakla terkîk ile okunmaktadır.¹⁴⁵⁹

“Yayılmak, dağılmak ve saçılmak” manasındaki “شَرَرٌ” kökünden türeyen “شَرَرٌ” kelimesi, “ateşten her yöne dağılan küçük parçacıklar, kıvılcımlar” anlamına gelmekte olup, tekil formu “شَرَرَةٌ” şeklindedir.¹⁴⁶⁰ Yapısında yer alan şîn harfinin tefeşşî sıfatı, kelimenin sözlük anlamıyla uyumludur. Kelimedeki fethalı râ harfinin tefhîm edilmesi, çılgınca yanan ve olağanüstü iri kıvılcımlar saçan ateşin azametini ses düzeyinde “büyüklük ve çokluk” vurgusuyla desteklemektedir. Buna karşılık terkîk ile okunması, cehennem ateşinin

¹⁴⁵⁴ el-Bakara 2/238.

¹⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/209.

¹⁴⁵⁶ el-Ankebût 29/45.

¹⁴⁵⁷ el-Mürselât 77/32.

¹⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/385; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/774; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 21/178.

¹⁴⁵⁹ Dâni, *et-Teyzîr*, 56; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/98; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 4/225.

¹⁴⁶⁰ İbn Fâris, “şrr”, 3/180; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/680.

büyüklüğüne kıyasla ondan kopan, saray veya iri ağaç kökü hacmindeki kıvılcımların görece küçükliğini hissettirmektedir. Ayrıca kelimedeki râ harfinin tekrarı, dağılan kıvılcımların ardışıklığına ve sürekliliğine işaret eden fonetik bir değer taşımaktadır.

“تَرْمِي” ve “كَالْقَصْرِ” kelimelerinde ise sâkin okunan râ harfi tefhîm edilmiştir. “تَرْمِي” lafzındaki tefhîm, kıvılcımların güçlü bir şekilde fırlatılarak geniş bir alana yayılmasını simgelerken; “كَالْقَصْرِ” kelimesindeki tefhîm, benzetilen devasa yapının veya ağaç gövdesinin büyüklüğünü, geniş hacmini ve sağlamlığını ses düzeyinde vurgulamaktadır. Kıvılcımın bu şekilde güvenilen sağlam bir yapıya benzetilmesi, inançsızlar için asıl tehlikenin güvenilir zannettikleri yerden geldiğini göstermektedir.¹⁴⁶¹

d. قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ / De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesata uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.”¹⁴⁶²

Âyette yer alan “عَشِيرَتُكُمْ” lafzındaki râ harfi, Verş tarafından sâkin yâ'dan sonra geldiği için kaide gereği terkîk ile kırâat edilmiştir. Bununla birlikte, nakille gelen rivâyetler doğrultusunda Verş, genel kaidesine muhalif olarak tefhîm ile de okumuştur.¹⁴⁶³

Kelime, esasen “kabile” anlamında kullanılmakla birlikte, daha küçük bir topluluğu da ifade etmektedir.¹⁴⁶⁴ Bu bağlamda Verş'in tefhîm vechi, aşiretin sayıca yoğunluğunu, kalabalıklığını ve gücünü; terkîk vechi ise aşiretin birkaç akraba aileden oluştuğunu, buna bağlı olarak sayıca sınırlı ve kıyasen zayıf olduğunu ima eder niteliktedir.¹⁴⁶⁵

4.2.11. İhtilâs

Sözlükte, “bir şeyi hızlıca ve ustaca alıvermek” anlamına gelen ihtilâs, terim olarak vasl halinde harekenin hızlıca telaffuz edilerek sesin zayıflatılmasını ifade etmektedir.¹⁴⁶⁶ Uygulamanın her ne kadar ses akışını hızlandırıp telaffuz kolaylığı sağlama gibi bir işlevi olsa

¹⁴⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/776.

¹⁴⁶² et-Tevbe 9/24.

¹⁴⁶³ İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 152; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 248, 253.

¹⁴⁶⁴ Yusuf Halaçoğlu, “Aşiret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/9.

¹⁴⁶⁵ Tağlîz, tefhîm ve terkîk uygulamalarında ses-mana ilişkisine dair örnekler için bk. Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 367-371.

¹⁴⁶⁶ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niceliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamındaki “İhtilâs, ravm ve işmâm” başlığı altında incelenmiştir.

da, ortaya çıkan ses değerinin mana ile ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Bu çerçevede, ihtilâs ile mana arasındaki ilişki, örnekler üzerinden ele alınacaktır.

a. وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا / Yine onlara, ‘Cumartesi (yasakları) konusunda haddi aşmayın.’ dedik ve onlardan sağlam bir söz aldık.”¹⁴⁶⁷

Âyette yer alan “لَا تَعْدُوا” kelimesindeki ayn harfinin telaffuz keyfiyeti konusunda kırâat imamları arasında ihtilâf bulunmaktadır. Buna göre:

- Verş, ayn harfini fethalı; dâl harfini şeddeli olarak kelimeyi “لَا تَعْدُوا” şeklinde okumuştur. Bu konuda şu hücceti sunmaktadır: Kelime aslı itibariyle “لَا تَعْدُوا” şeklinde olup, “اعتداء” kökünün türevidir. Tâ harfi dâl harfine idgâm edilmiş ve dâl şeddelenmiştir. Ancak bundan önce, iki sâkinin bir araya gelmemesi için ortadaki tâ harfinin harekesi ayn harfine nakledilmiştir.
- Ebû Ca’fer tarafından ayn harfi sâkin, dâl harfi şedde ile (لَا تَعْدُوا) rivâyet edilmiştir. Onun gerekçesi, tâ’nın dâl’e idgâmı ve ayn harfinin aslı itibariyle sâkin olmasıdır.
- Kâlûn, dâl harfini şedde ile okumuş, ancak ayn harfinin fethasını ihtilâs ederek Ebû Ca’fer’den farklılık göstermiştir. Ona göre, sükûn ayn harfinin aslındandır ve nakledilen fetha ârızidir. Bununla birlikte, bir kelimedede med ve lîn harfi olmayan iki sâkinin bir araya gelmesi çirkin görülmüştür. Bu nedenle o, fethayı hafif şekilde, ihtilâs ile telaffuz eder.
- Diğer kırâat imamları ise kelimeyi, ayn harfini sâkin, dâl harfini de şeddesiz olarak (لَا تَعْدُوا) rivâyet etmişlerdir. Onlara göre fiil, “لا تفعلوا” kalıbı üzere “عدوان” kökünden gelmektedir.¹⁴⁶⁸

Kelimenin şeddesiz okunuşunda, yalnızca bir yasağın çiğnenmesi kastedilmektedir; yani Yahudiler cumartesi gününün haklarını çiğnemekte ve o günün vaciplerini terk etmektedir. Buna karşılık, şeddeli kırâate göre tüm hükümler hakkında sürekli tekrarlayan bir haddi aşma söz konusudur; yani Yahudiler verdikleri hiçbir sözü yerine getirmemektedir.¹⁴⁶⁹ Veyahut şeddesiz vecih, “Cumartesi günü balık avlamak suretiyle haddi aşmayın.”; şeddeli vecih ise “Cumartesi günü genel anlamda haddi aşmayın; yani çalışmayın ve kazanç elde etmeyin.” şeklinde yorumlanabilir.¹⁴⁷⁰

Kâlûn’un kelimeyi hem şeddeli hem de ihtilâs ile okuması, onların bu hususta gevşek davranma, önemsememe ve ciddiye almama tutumunu fonetik düzlemde yansıtmaktadır.

¹⁴⁶⁷ en-Nisâ 4/154.

¹⁴⁶⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 128; Ezherî, *Me’âni’l-kirâât*, 1/322; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/401.

¹⁴⁶⁹ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/541.

¹⁴⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/257.

Kelimenin başında ve sonunda yer alan şiddet sıfatlı tâ ve dâl harfleri, Yahudilerin şiddete meyilli bir millet olduklarını hissettirirken; ortadaki ayn harfinin derin mahreci, haddi aşma tutumlarının bilinçli ve isteyerek gerçekleştirildiğine dair bir ses değeri ortaya koymaktadır. Ayrıca dâl harfinin şeddesi ve kelime sonundaki med, bu konuda ne kadar ısrarcı ve inatçı oldukları hakkında zihne tasavvur imkânı sunmaktadır.

b. *اِنْ تَكْفُرُوا فَاِنَّ اللَّهَ عَنِّيْ عَنكُومٌ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَاِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ* / *Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz ki Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. Ancak kullarının inkârına razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur.*¹⁴⁷¹

Âyette geçen “يَرْضَهُ” kelimesinin sonunda yer alan hâ-i kinâyeyi;

- Nâfi‘, Hamza, Hafs ve Ya‘kûb, uzatmadan ve dammesini ihtilâs ederek okumuşlardır.
- Sûsî, sükûn ile “يَرْضَهُ لَكُمْ” şeklinde okumuştur.
- Hişâm, Ebû Bekir ve İbn Cemmâz hem sükûn hem de ihtilâs ile kırâat etmişlerdir.
- Dûrî, İbn Zekvân ve İbn Verdân, sükûn ve sıla ile okumayı tercih etmişlerdir.
- Diğerleri ise sıla ile (يَرْضَهُو لَكُمْ) okumuşlardır.¹⁴⁷²

Bu harfi sıla (işbâ‘) ile okuyanların hücceti şudur: “يَرْضٰى” kelimesinin sonundaki yâ harfi, şartın cevabı olunca cezm alameti olarak düşürülmüş, ardından hâ harfi öncesindeki fetha sebebiyle aslî harekesine döndürülmüş, bu harekeyi görünür kılmak için de sonuna vâv eklenerek ses uzatılmıştır. İhtilâs ile okuyanların hücceti de kelimenin aslının “يرضاه” şeklinde olmasıdır. Elif, cezm sebebiyle hafzedilince hâ harfi, önceki harekesini korumuştur. Sükûn ile okuyanlar ise, hâ harfi fiile ayrılmaz şekilde bitiştiği için, onu fiilin sonu gibi kabul etmişler ve cezm halini göstermek için sâkin okumuşlardır.¹⁴⁷³

“يَرْضَهُ لَكُمْ” lafzında bulunan zamir, öncesindeki “اِنْ تَشْكُرُوا” ifadesinden dolayı “şükür” kavramına işaret eder. Şükür ise iman ve itaate kinaye edilmiş olup, belalara karşı sabır ve nimetlere karşı şükür şeklinde de yorumlanabilir.¹⁴⁷⁴ Kul açısından şükür, inanç, söz ve amel üçlüsünden oluşan bileşik bir durum olup,¹⁴⁷⁵ Allah’ın taksimine razı olmayı ve verdiği nimetlerden dolayı onu (ibadet ve ihlas ile) övmeyi ifade eder. Allah açısından ise şükreden kulun amellerini kabul etmek, onu mükafatlandırmak ve üzerindeki nimetleri artırmak manasına hamledilebilir.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷¹ ez-Zümer 39/7.

¹⁴⁷² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 6/90-91; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 166; Ezherî, *Me’âni’l-kirâât*, 1412/1991, 2/335; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 1432/2011, 3/321.

¹⁴⁷³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 308.

¹⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/320.

¹⁴⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26/426.

¹⁴⁷⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 308; Kurtubî, *el-Câmi’*, 15/237.

Bu çerçevede, kırâat imamlarının hâ harfi üzerindeki ihtilâfı, şükürün derecelerini yansıtır. Buna göre, hâ'nın sıla ile (uzatılarak) okunması, şükürün en yüksek mertebesini; ihtilâs ile (kısa) okunması, orta seviyeyi; sükûn ile okunması ise başlangıç seviyesini ifade eder.¹⁴⁷⁷ Ayrıca sükûn veya ihtilâs ile okuma, iman eden kulun şükürünün sınırlı olmasına rağmen, Allah'ın sonsuz cömertliğini ve ihsanının bolluğunu fonetik düzlemde ima etmektedir.¹⁴⁷⁸

4.2.12. İskân-İsbât

İskân, bir kelimedede art arda hareke gelmesi durumunda ortaya çıkan telaffuz ağırlığını giderme amacıyla, kelime ortasındaki harfin harekesinin düşürülmesini ifade etmektedir.¹⁴⁷⁹ Bu uygulamanın, hazf gibi, bağlama ve sâkin hale getirilen harfin fonetik özelliklerine bağlı olarak anlam üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Bu yaklaşım, örnekler üzerinden incelenecektir.

a. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ* / Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytanın adımlarına uyarsa, bilsin ki o hayasızlığı ve kötülüğü emreder.”¹⁴⁸⁰

Âyette geçen “خُطُواتِ” kelimesini Nâfi‘, Ebû Amr, Hamza, Halef, Ebû Bekir Şu‘be ve Bezzî (hulf ile) “ط” harfini iskân ederek “خُطُواتِ” şeklinde okumuşlar; diğerleri ise damme ile kırâat etmişlerdir.¹⁴⁸¹

“ط” harfini damme ile okuyanların hücceti, tekili “خُطُوة” olan “خُطُواتِ” kelimesinin çoğul yapısında var olan dammenin korunmasıdır. Arapçada “فُعْلة” kalıbındaki isimler çoğul yapıldığında, kelimenin ortasındaki harf çoğunlukla ilk harfin harekesini alır. Nitekim “وَهُمْ فِي” âyetinde “غُرُفَاتِ” kelimesinin çoğulu olan “غُرُفَة” kelimesi veya “حُجَرَة” kelimesinin çoğulu olan “حُجَرَاتِ” örneği de aynı yapıdadır. Buna karşılık “ط” harfini sâkin okuyanların gerekçesi, kelimedede art arda gelen iki dammayla birlikte vâv harfinin oluşturduğu telaffuz ağırlığını hafifletme eğilimidir.¹⁴⁸³

“خُطُوة” kelimesi “adım” anlamına gelir ve yürüyüşte iki ayak arasındaki mesafeyi ifade eder.¹⁴⁸⁴ “خُطُواتِ الشَّيْطَانِ” şeytanın adımları” ifadesi ise mecazen, şeytanın insanı cehalet,

¹⁴⁷⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 16/360-361.

¹⁴⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/115.

¹⁴⁷⁹ Bu konu, daha önce çalışmanın üçüncü bölümünde, “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niceliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamındaki “Ünlü hazfı (iskân)” başlığı altında ele alınmıştır.

¹⁴⁸⁰ en-Nûr 24/21.

¹⁴⁸¹ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 139-140; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/151.

¹⁴⁸² Sebe' 34/37.

¹⁴⁸³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 91-92; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/266-268; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 121; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/280; 2/38.

¹⁴⁸⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/292.

sapkınlık ve günaha sürükleyen bütün yol ve yöntemlerini kapsar.¹⁴⁸⁵ Bununla birlikte, âyette peş peşe gelen “خَطَوَات” ve “لَا تَتَّبِعُوا” kelimeleri, fonetik özellikleri bakımından onomatopik bir düzlemde somut bir hareketi tasvir etmektedir. Bu tasvir, şeytanın önde yürüdüğü ve insanların da onu adım adım takip ettiği bir sahne olarak düşünülebilir.¹⁴⁸⁶

Dammenin isbâtıyla okunan “خَطَوَات” kelimesinde hareketlerin ardışıklığı, şeytanın saptırmada adım adım ilerleyişini, yani aldatmanın bir anda değil planlı ve aşamalı şekilde sinsice gerçekleştiğini ima eden bir ses değeri taşımaktadır.¹⁴⁸⁷ Ayrıca “şeytanın adımlarını takip etmek” ifadesi, küçük ve önemsiz görünen günahlara devamlı etmek suretiyle bireysel ve toplumsal açıdan dine büyük zarar vermek şeklinde de yorumlanmıştır.¹⁴⁸⁸ Kelime başındaki dammeli “خ” harfinin boğazdan gelen sürtünmeli ses yapısı, bu sürecin zorlayıcı ve ürkütücü yönünü fonetik düzeyde yansıtır gibidir.

Kelimenin iskân ile “خَطَوَات” şeklinde okunmasını Halîl b. Ahmed, “şeytanın geride bıraktığı izler” şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁸⁹ Bu bağlamda “ط” harfinin sert ve patlayıcı ses niteliği, topuk izleri bırakacak şekilde şeytanın ayağını yere sert ve güçlü biçimde vuruşunu çağrıştırmaktadır. Bu ses özelliği, şeytanın insanın zihninde ve davranışlarında iz bırakan ani ve etkili bir saptırma hamlesinin yansıması olarak değerlendirilebilir.

“لَا تَتَّبِعُوا” ifadesi, şeddeyle pekiştirilen ve art arda gelen “ت” seslerinin oluşturduğu fonetik örüntü ile dikkat çekici bir çağrışım gücü sergilemektedir. Bu ritmik düzen, takip eyleminin sürekliliğini çağrıştırırken, “ت” harfinin sert ve tutuk ses değeri, şeytanın ardından tıpış tıpış yürüyen şaşkın insanın tereddüt ve kuşku yüklü adım seslerini yansıtır.¹⁴⁹⁰ Devamındaki patlamalı “ب” sesi, bu uğurdaki anlamsız çabanın dışavurumunu; derinden çıkan “ع” harfi ise, bu yönelişin bilinçli ve içten bir tercihe dayandığını ima eder.

Bu çerçevede, “لَا تَتَّبِعُوا خَطَوَاتِ الشَّيْطَانِ” lafzı, “kendi istek ve gayretinizle şeytanın yollarını takip etmeyin.” anlamını taşır. Fiilde kullanılan “افعال” kalıbı, iman ettiği halde bazı kimselerin çirkin ameller işleyerek veya zulme ve günaha ortak olarak şeytanın peşinden gitmeye eğilimli olduğunu ve bu eğilimi ancak iradelerini kullanarak, gayret ve çabayla bertaraf edebileceklerini

¹⁴⁸⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 92; Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 1/188; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 2/318.

¹⁴⁸⁶ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 77; Çağır, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 296; Çakır, “Kur'an-ı Kerim'de Ses Yansımaları Kelimeleri”, 44-45; Mehmet Keleş, “Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2023), 190.

¹⁴⁸⁷ Çakır, “Kur'an-ı Kerim'de Ses Yansımaları Kelimeleri”, 44.

¹⁴⁸⁸ Muhammed Ersöz, “Kur'an'da Yer Alan ‘Şeytan’ın Adımlarını İzlemeyin’ İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 662.

¹⁴⁸⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/292.

¹⁴⁹⁰ Sadık Kılıç, *Kur'an: Dildeki Sonsuz Mucize* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 38-39; Çakır, “Kur'an-ı Kerim'de Ses Yansımaları Kelimeleri”, 45.

gösterir. Nitekim âyetin devamında yer alan “وَمَنْ يَتَّبِعْ” ifadesi, sapmanın bilinçli ve kararlı bir tercihle gerçekleştiğini pekiştirmektedir.¹⁴⁹¹

b. “وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” / *O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.*¹⁴⁹² âyetindeki “وَهُوَ” lafzı, Nâfi‘, Ebû Amr ve Kisâî tarafından “وَهُوَ” şeklinde, hâ harfinin dammesi düşürülerek (iskân ile) okunmuştur. Özellikle Kisâî, “و, ف, ل, ثَمَّ” edatlarından sonra gelen هي ve هو zamirlerindeki hâ harfini genel bir kaide olarak sâkin okumaktadır. Bu okuyuşun hücceti, söz konusu edatlar ile zaminin birleşmesi durumunda lafzın tek bir kelime gibi değerlendirilmesidir. Bu bağlamda, hâ harfinin damme veya kesra ile harekelenmesi telaffuz bakımından ağır görüldüğünden, kolaylık sağlamak amacıyla bu hareketler hafifletilmiştir. Buna karşılık diğer kırâat imamları, bu lafızlarda hâ harfini dammeli okumayı tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım, kelimenin aslî yapısını koruma ilkesine dayanmaktadır.¹⁴⁹³

“وَهُوَ” kırâatine göre hâ’nın iskânı, Allah’ın varlığının ve sonsuz ilminin melekût (metafizik) âlemine dayanan boyutuna işaret eden bir incelik olarak değerlendirilebilir. Buna göre kul, vahiy ve sünnet rehberliğinde Allah’ın birliğini ve ulûhiyet sıfatlarını kavrayabilir ki bu, bilgiyle ulaşılabilecek en yüksek mertebedir. Ancak O’nun zatının derinliği, insanın erişemeyeceği mutlak bir hakikattir; çünkü Allah’ı, yalnızca Allah bilir.¹⁴⁹⁴ İşte, “وَهُوَ” lafzındaki iskân vechi, söz konusu ilahî gizemi ima eder mahiyettedir.

Bununla birlikte, hâ harfinin akıcı ses karakteri, Allah’ın her şeyi kuşatan sonsuz ilmi karşısında ürperen, adeta nefesi sıkışan günahkâr kimsenin sıkıntılı haline yahut tüm kalbiyle O’nun ilmine güvenen kimsenin rahatlamış ve iç huzura ermiş durumuna dair farklı hisler uyandırmaktadır.

Buna karşılık, hâ harfinin dammenin isbâtı ile vurgulu şekilde telaffuz edilmesi, ifadenin beyan gücünü pekiştirmekte ve anlamın belirginleşmesine katkı sağlamaktadır. Bu itibarla, Allah’ın azameti, saltanatı, ezeli ve ebedî ilmi, şehadet âleminde müşahade edilen kevnî âyetler vasıtasıyla idrak edilebilir.

¹⁴⁹¹ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/154; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 2/318; 13/235-236.

¹⁴⁹² el-Bakara 2/29.

¹⁴⁹³ İbn Hâleveyh, *Î’râbü’l-kirâ’ât*, 1/77; Ezherî, *Me’âni’l-kirâât*, 1/144; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/406-407; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 93.

¹⁴⁹⁴ İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrût: Dârü’l-Fikr, ts.), 8/510-511.

4.2.13. İl̤hâk-Hazf

Lügatte bir şeyi bir şeye il̤âve etmek, iliştiirmek, yetiştirmek, birleştirmek anlamına gelen il̤hâk (الإلحاق),¹⁴⁹⁵ kelimeler ve harfler arasındaki bağlantı ve akışı kolaylaştırmak amacıyla uygulanan bir yöntemdir. Bu uygulama bazen kelime başına edat, bazen kelime ortasına veya sonuna harf, bazen de vasl halinde sâkin harfe ârızî hareke eklemek gibi farklı şekillerde tezahür edebilir; zıddı ise hazftir.¹⁴⁹⁶ Bu çerçevede il̤hâkın anlamla ilişkisi, bağlam ekseninde örnekler üzerinden incelenecektir.

a. اَلْكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَّ دِيْنٍ / *Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*¹⁴⁹⁷

Âyette yer alan “وَلِيَّ” lafzını Nâfi‘, Hişâm, Hafs ve Bezzi (hulf ile), yâ harfine vasl halinde fetha il̤hâk ederek okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise bu yâ’yı “وَلِيَّ” şeklinde iskân etmektedirler. Ayrıca “دِيْنٍ” kelimesini Ya‘kûb, hem vasl hem vakf halinde, nûn harfinden sonra yâ’nın isbâtıyla “دِيْنِيَّ” şeklinde okumuş; diğerleri ise bu yâ’yı hazfetmişlerdir.¹⁴⁹⁸

“وَلِيَّ” kelimesini fetha il̤hâkı ile okuyanların gerekçesi şudur: Kelime sonundaki sâkin yâ, bir isimdir ve “لِيَّ” harfine bağlanmıştır. Bu durumda, kelimenin ses yapısını takviye etmek ve güçlendirmek amacıyla yâ harfî fetha ile okunur. Buna karşılık yâ’yı sâkin okuyanların delili şudur: Kesradan sonra gelen bu yâ, izâfet yâ’sıdır. Harekeli okunması telaffuzu ağırlaştıracağı için hafifletme yoluna gidilmiştir.¹⁴⁹⁹ Öte yandan “دِيْنٍ” kelimesinin sonundaki yâ’nın hazfedilmesi, fâsıla uyumu ile ilişkilendirilmiştir bunun benzeri “ثُمَّ، فَهُوَ يَشْفِين، وَيَسْقِين، فَهُوَ يَهْدِين”¹⁵⁰⁰ örneklerinde de görülmektedir.

Söz konusu uygulamaların manaya etkisine gelince: “وَلِيَّ” ifadesi, “yalnızca bana ait olan din” anlamını vurgulayarak, dinin İslâm’ın geniş ufkundan başlayıp yakîn ve ihsan makamına kadar uzanan kemal sürecini yansıtmaktadır. Hevâya tâbi, taassup ve inatla şekillenmiş bir zihniyetin bu hakikatten nasibi olmadığı gibi, kişinin dinine ortak olmaları veya onu geçersiz kılmaları da mümkün değildir.¹⁵⁰² Bu çerçevede “وَلِيَّ” lafzındaki kırâat farklılıkları, birey açısından dinin farklı boyutlarına işaret eden bir anlam imkânı sunmaktadır. Nitekim yâ zamirinin fethalı okunması, kişinin dininin zahirde tezahür eden yönünü ses

¹⁴⁹⁵ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüga*, “lhg”, 1/559; Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, “lhg”, 4/36-37; Cevherî, *es-Sihâh*, “lhg”, 4/1549; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “lhg”, 2/162.

¹⁴⁹⁶ Bu konuya dair çalışmada, “Ünlü il̤hâkı (sıla)” veya “Hâ harfî” gibi başlıklar altında kısmen bilgi sunulmuştur.

¹⁴⁹⁷ Kâfirûn 109/6.

¹⁴⁹⁸ Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, 3/169; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 478-479; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/404; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/344.

¹⁴⁹⁹ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 1/81; *el-Hücce*, 377.

¹⁵⁰⁰ eş-Şuarâ 26/78-81.

¹⁵⁰¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf el-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü’l-Mısriyye, 1374/1955), 3/297.

¹⁵⁰² Bikâi, *Nazmü’d-dürer*, 22/308.

düzeyinde yansıtırken; yâ'nın sâkin okunması, imanın görünmeyen (yakîn ve ihsân) boyutuna işaret etmektedir.

“دين” kelimesinde uygulanan hazf, dinin metafizik (melekûtî) boyutuyla ilişkilidir. Zira Allah’a, meleklerle, ahiret gününe ve kadere iman gibi gaybî unsurlar dinin özünü teşkil eder. Bu kelimeye yâ'nın isbât edilmesi, dinin fiziksel (dünyevî) yönüne işaret eder. İbadetler, toplumsal ilişkiler, ahlâkî normlar ve cihad şeklinde tezahür eden bu yön, imanın dış dünyada somutlaşması olarak değerlendirilebilir. Böylece din, zahir ve bâtın boyutlarının birlikte idrak edilmesiyle kemâle eren bütüncül bir yapı arz eder.

Bu bağlamda, söz konusu ilk kelimenin fethanın ilhâkî ile; ikinci kelimenin ise yâ'nın hazfıyla “وَلِي دِينَ” şeklinde okunması, melekût âlemine yönelen; bununla birlikte ferdin ibadetleri, bireysel ve toplumsal tutum ve davranışları aracılığıyla dış dünyada tezahür eden dengeli bir din anlayışını yansıtmaktadır. Bu okuyuşta, içsel (metafizik) yöneliş ile dışsal (amelî) görünüm arasında bir irtibat ve bütünlük söz konusudur.

Her iki kelimenin de hazf ile “وَلِي دِينَ” şeklinde okunması ise, daha ziyade toplumda görünürlük kazanmayan, içe dönük ve tamamen melekûtî âlemle irtibatlı, münzevî bir din tasavvuruna işaret eder. Bu anlayışta din, ağırlıklı olarak kalbî tecrübe ve bâtını yöneliş ekseninde ele alınır.

Ya‘kûb’un kırâatinde olduğu gibi, ilk kelimenin iskân ile, ikinci kelimenin ise izâfet yâ'sının isbâtıyla “وَلِي دِينِي” şeklinde okunması da dinin ferdî kimlikte derinleşip kökleştiğini, bununla birlikte hayatın bütün alanlarını kuşatan bir mahiyet arz ettiğini ifade etmektedir. Bu okuyuş, kişinin kendi varlığını geri plana alarak dini merkeze yerleştiren; dünya ve ahiret işlerini onun ilkeleri doğrultusunda tanzim eden kapsamlı ve kuşatıcı bir din anlayışını yansıtır.

Kısacası, söz konusu kırâat vecihleri, kişinin dinî sorumluluğunu metafizik, amelî ve varoluşsal boyutlarıyla kuşatan bütüncül bir anlam örgüsü sunmaktadır. Başka bir yoruma göre, “لَكُمْ دِينُكُمْ” lafzı, farklı mezhepler ve anlayışlar olsa bile, küfrün özünde tek bir din (millet) olduğunu ifade ederken; “وَلِي دِينَ” ifadesinde ilk kelimenin ilhâk, ikinci kelimenin ise hazf ile okunması, Hz. Peygamber’in şahsında tüm inananlar için İslam’ın kabul edilebilir tek din olduğu hakikatini fonetik düzlemde yansıtmaktadır.¹⁵⁰³

b. وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ * نَارٌ حَامِيَةٌ / *Hâviye'nin ne olduğunu sen ne bileceksin! O, kızgın bir ateştir.*¹⁵⁰⁴

¹⁵⁰³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/45; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/94.

¹⁵⁰⁴ el-Kâria 101/10-11.

Hamza ve Ya'kûb, ilk âyette geçen “مَا هِيَّةُ” lafzını, vasl halinde sekt hâ'sını hazfederek “مَا هِي نَارُ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise hem vasl hem vakf halinde “هِيَّ” zahirine sekt hâ'sı ilhâk ederek “هِيَّةُ” şeklinde okumayı tercih etmişlerdir.¹⁵⁰⁵

Hâ-i sekt, vasl hâlinde duraklama yapmak, vakf esnasında ise harekeyi korumak amacıyla kelime sonuna ilhâk edilir. Bu harfe hiçbir ek gelmez ve herhangi bir i'râb uygulanmaz.¹⁵⁰⁶ Kelimeyi hâ'nın ilhâkıyla okuyanlar, bunu Mushaf hattına tâbi olma gerekçesiyle yapmışlardır.¹⁵⁰⁷ Zira bu hâ, fâsıla (kâfiye) işlevi görerek sûrede fonetik ahengi sağlamaktadır. Hâ'yı hazfedenler ise, vasl halinde kâfiye uyumu söz konusu olmadığından hâ'nın ilhâkını gereksiz görmüşlerdir.¹⁵⁰⁸

“وَمَا أَذْرِيكَ مَا هِيَّةُ” âyeti, insanı annesi gibi sarıp sarmalayan Hâviye'nin¹⁵⁰⁹ dehşet ve şiddet boyutunun, insan anlayışının çok ötesinde olduğunu vurgular. “مَا هِيَّةُ” ifadesi, insanın bu büyük hakikati deneyimleyip kıyaslayabileceği hiçbir şeyin bulunmadığını gösterir. Bu ifadenin hâ'nın ilhâkıyla okunması, iyi ameli yok denecek kadar az ve kötü ameli çok olan kimsenin nefesini tüketecek ve konuşmaya güç yetiremeyecek derecede göğsünde meydana gelen daralma halini yansıtır. Nitekim sâkin hâ, telaffuzunda nefesi tüketen bir harftir. Ardından yapılan sekt, bu tükenmişlik halindeki kişinin dikkatini toparlamasını ve önemli cevabı idrak etmek için kısa bir müddet sessiz kalmasını temsil eder. Zira insan, yalnızca sustuğunda ve düşündüğünde bir hakikati kavrayabilir. Devamında gelen “نَارُ حَامِيَّةُ” ifadesi ise, öncesinde dehşeti betimlenen bu hakikatin insanlar için idrak edilebilir kısmını ortaya koyar.¹⁵¹⁰

4.2.14. İşmâm

Kırâat ilminde işmâm, bir harfin hazfedilen damme harekesine dudakların yuvarlanması suretiyle işaret edilmesidir. Bununla birlikte, iki harf ya da iki harekenin seslerinin birbirine karıştırılarak telaffuz edilmesi de “işmâm” olarak adlandırılır.¹⁵¹¹ Bu çerçevede, sesin etkisiyle belirginleşen dudak işareti ile sâd harfî ve kesra harekede ortaya çıkan fonetik değişimin manaya etkisi, örnekler üzerinden incelenecektir.

¹⁵⁰⁵ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 476; Ehvâzî, *el-Vecîz*, 386; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 4/319.

¹⁵⁰⁶ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'ât*, 2/523; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 93; Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/431.

¹⁵⁰⁷ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 3/159.

¹⁵⁰⁸ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/376.

¹⁵⁰⁹ el-Kâria 101/9.

¹⁵¹⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/224; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 314.

¹⁵¹¹ Bu konu, çalışmanın ikinci bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı ve “Sâd harfî” alt başlığı ile “Harekelere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı çerçevesinde, “Niteliksel uygulamalar” alt başlığı kapsamındaki “İshmâm” başlığı altında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

a. *قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ* / (Babalarına) şöyle dediler: “Ey babamız! Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun? Halbuki biz onun iyiliğini isteyen kimseleriz.”¹⁵¹²

Âyette geçen ve aslı “لَا تَأْمَنَّا” olan “لَا تَأْمَنُ” lafzında ittifakla idgâm uygulanmıştır. Ebû Ca’fer hariç diğer imamlar, “تَأْمَنُ” fiilinin hazfedilen damme harekesine dudakla işaret ederek işmâm yapmışlar,¹⁵¹³ böylece idgâm edilen harfin aslî harekesini göstermek istemişlerdir.¹⁵¹⁴ Ebû Ca’fer’e göre, idgâm harf sâkin kılındıktan sonra yapıldığı için burada işmâm gerekli değildir; tam idgâm uygulanır.¹⁵¹⁵

Hazfî, son derece ince, zarif, ilginç ve etkileyici bir üslup olarak nitelendiren Cürcânî (öl. 471/1078), bazen bir şeyi açıkça ifade etmemenin, doğrudan söylemekten daha güçlü ve tesirli bir anlam ortaya çıkardığını belirtir.¹⁵¹⁶ Bu bağlamda, söz konusu kelimede dammenin hazfedilmesi, Hz. Ya’kûb’un kalbinde, oğullarının Yûsuf’a zarar vermeyecekleri hususunda tam bir güven oluşmadığını ima etmektedir. Oysa onlar, babalarının güvenini kazanmak amacıyla Yûsuf’a karşı samimi olduklarını ifade etmişlerdir. Hazften sonra yapılan idgâm, bu samimiyet iddiasını pekiştirme çabasına işaret eder. Bununla birlikte, dammeyi işaret (işmâm), Yûsuf’un kardeşlerinin kalplerinde tam bir sükûnet bulunmadığını gösterirken, içlerinde gizledikleri kötü niyetleri de dolaylı biçimde açığa vuran görsel bir özellik taşır. Şayet işmâm yapılmamış olsaydı, metindeki bu ince ve zarif işaret kaçırılmış olacaktı.¹⁵¹⁷

b. *اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* / Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”¹⁵¹⁸

Âyette geçen “الصِّرَاطُ” kelimesi, “ص”, “س” veya işmâm (“ص” harfinin “ز” harfine karıştırılması) olmak üzere üç farklı sesle okunmuştur. Bu bağlamda, marife formdaki “الصِّرَاطُ” kelimesi Hamza tarafından işmâm ile telaffuz edilmiştir. Râvilerinden Halef, Hamza’dan farklı olarak nekra yapıdaki “صِرَاطُ” kelimesinde de işmâm uygulamıştır. Ayrıca, Ruveys ve Kunbül

¹⁵¹² Yûsuf 12/11.

¹⁵¹³ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 244-245; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 1/357; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i l-beşer*, 329; Neşşâr, *el-Büdüru’z-zâhira*, 2/128.

¹⁵¹⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/213.

¹⁵¹⁵ İbn Hâleveyh, *Î’râbü’l-kırâ’ât*, 1/302.

¹⁵¹⁶ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr (Kâhire: Matbaatü’l-Medenî, 1413/1992), 146.

¹⁵¹⁷ Bikâî, *Nazmü’l-dürrer*, 10/25-26.

¹⁵¹⁸ el-Fâtîha 1/6-7.

(hulf ile) kelimeyi sîn ile “السِّرَاطُ” şeklinde; diğer kırâat imamları ise sâd harfiyle kırâat etmişlerdir.¹⁵¹⁹

Kelimeyi sîn ile okuyanlar, okuyuşlarını “kelimenin aslına uygunluk” deliline dayandırmışlardır. Sâd ile okuyanların gerekçesi ise bu harfin, sîn harfi ile hems ve safir sıfatlarında; kelimenin sonundaki dâ harfiyle de itbâk sıfatında ortak olmasıdır. Oysa sîn ile dâ arasında herhangi ortaklık yoktur.¹⁵²⁰ Ayrıca, sâd ile okumak, Mushaf hattına uygunluk açısından gereklidir.¹⁵²¹

İşmâmın delili ise, sâd vechinde olduğu gibi harfler arasındaki benzerlikten hareketle, kelime yapısında fonetik uyum sağlamaktır. Nitekim “ز” harfi, safir sıfatı bakımından kelimenin aslî yapısındaki “س” ile; cehr sıfatı açısından ise kelimenin sonundaki “ط” harfi ile benzerlik gösterir. Benzer bir uygulama “حَتَّى يُصْنِرَ الرَّعَاءُ”¹⁵²² ifadesinde de görülür; burada zây ile dâl harfleri, cehr yönünden birbirine yakındır. İbn Düreyd’in (öl. 321/933) naklettiği şu beyit de buna delil olarak zikredilebilir:

”وَلَا تَهَيِّبْنِي الْمُؤَمَّةُ أَرْكَبُهَا * إِذَا تَجَاوَبَتِ الْأَزْدَاءُ بِالسَّحَرِ“

Issız çöller beni korkutmaz; ben onlara biner (yol alırım). Seher vakti yankı sesleri karşılıklı yankılandığı zaman bile (yoluma devam ederim)

Beyitte “الْأَصْدَاءُ” kelimesi, “الْأَزْدَاءُ” şeklinde saf zây ile telaffuz edilmiştir.¹⁵²³ Neticede işmâm, Arap dil geleneğinde kabul gören bir uygulamadır.¹⁵²⁴

Kelimenin telaffuzu ile mana arasındaki ilişkiye gelince; üç farklı kırâatin, âyette geçen “sırât-ı müstakim” ifadesinin üç farklı mertebesini işaret ettiği söylenebilir. Bu yaklaşım, söz konusu harflerin mahreç ve sıfatlarıyla yakından ilişkilidir. Harfin artikülasyonu ağırlaştıkça, yolun çetinliği ve yolcunun kıymeti de artmaktadır. Her bir yol, bir mertebeden diğerine yükselir; bu yargıya, kelimeye derinlik kazandıran fonemin telaffuz keyfiyetinden ulaşmak mümkündür.

Bu çerçevede, “السِّرَاطُ” kelimesi, “lokmayı yutmak veya boğazdan geçirmek” anlamındaki “سَرَطَ” fiilinin bir türevidir. Sırât kavramı, yoğun geçişleri (yolcuları) adeta kolayca ve hızlıca yutan bir yol metaforuyla tasvir edilir.¹⁵²⁵ Bu lafızda yer alan sîn harfi, hems, rihvet, safir ve infitâh sıfatlarına sahip; telaffuzu kolay, akıcı ve keskin bir harftir. Bu bağlamda

¹⁵¹⁹ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 86-87; Dâni, *et-Teyşîr*, 129-130; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/271-272; Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhira*, 1/78-79; Bennâ, *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*, 163.

¹⁵²⁰ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 62.

¹⁵²¹ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/111.

¹⁵²² el-Kasas 28/23.

¹⁵²³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 63; İbn Hâleveyh, *I'râbü'l-kırâ'ât*, 1/50.

¹⁵²⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 80.

¹⁵²⁵ Ezherî, “Tehzîbü'l-lüga”, “srt”, 12/232; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “srt”, 7/313.

“السِّرَاطُ”, kul ile Allah arasına adeta köprü olmuş; cehennem, küfür, günah, cehalet, bid’at ve heveslerin üzerinden geçen şeriat yolunu ifade eder. Şeriatın gerektirdiği inanç, bilgi, amel ve ahlâka sahip olanların yürüdüğü bu yol, yolun ehli için açıklık, netlik ve nispeten kolaylık barındırmakla birlikte dikkat ve istikamet isteyen muğlak bir mahiyet de taşımaktadır.¹⁵²⁶

Sâd ile okunan “الصِّرَاطُ” kelimesi ise dikkatle yürünmesi gereken, tehlikeli ve zorlu bir yolu temsil eder.¹⁵²⁷ Nitekim sâd harfî, itbâk sıfatıyla sîn harfinden ayrılmakta; telaffuz esnasında dil, damağı boydan boya kaplamakta ve ağırlaşmaktadır. Bu fonetik özellik ile yolun zorluğu ve zahmeti, bir o kadar da sağlamlığı ve değeri ses düzeyinde yansıtılmaktadır.

Bu yol, aşırılıklar ile eksiklikler arasında dengeyi koruyan takva sahiplerinin, cihada koşanların, amelde yarışanlar ile sabır ve sebat ehlinin yoludur. Nitekim şu âyet, bu mertebedeki yolculara işaret eder gibidir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَنْفُسَ الَّتِي أُهِنَّتْ بِخِلَافِهِ وَمَنْ يُضِلَّهُ فَوَاقِسْهُ يَضِلَّ وَإِنْ يَهْدِهِ فَوَاقِسْهُ يَهْدِ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” / Yoksa siz, Allah içinizden cihad edenleri ve yine sabredenleri (sınayıp) ayırt etmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?”¹⁵²⁸ Yine bu yol, “وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ” / Hidayete erenlere gelince, Allah onların hidayetini artırır; onların Allah’a karşı gelmekten sakınmalarını sağlar.” âyetinin muhatabı olan mü’minlerin yoludur.

Öte yandan işmâm vechinde “الصِّرَاطُ” kelimesi hem sâd harfinin itbâk sıfatıyla hem de zây harfinin cehr ve sürtünmeli ses değeriyle telaffuz edilmektedir. Bu telaffuz, dili son derece ağırlaştırmakla birlikte akıcılığı da sınırlamaktadır. Bu durum, anlam açısından ilerlenen yolu daha da zorlu ve aynı zamanda özel kılmaktadır. Bu yol, imtihanların ve zorlukların şiddetine rağmen etkilenmeyen, Allah’ın kendilerini yakınlığı ile nimetlendirdiği ve bu nimet üzere sabit kalmayı amaç edinen seçkinlerin yoludur. Bu yol, Allah’a ulaşma ve muhabbet yoludur. Bu yolun yolcuları, peygamberler, şehitler, sıddıklar ve itaatte devamlı olan sâlih kullardır.¹⁵²⁹ Nitekim “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle ve sâlih kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır!”¹⁵³⁰ mealindeki âyet, bu hakikati açıkça beyan etmektedir.

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ” c. “Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu.” denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cûdî’ye oturdu ve ‘Zalimler topluluğu, Allah’ın rahmetinden uzak olsun!’ denildi.”¹⁵³¹

¹⁵²⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/555.

¹⁵²⁷ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/37.

¹⁵²⁸ Âl-i İmrân 3/142.

¹⁵²⁹ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/95-96.

¹⁵³⁰ en-Nisâ 4/69.

¹⁵³¹ Hûd 11/44.

Âyette yer alan “قِيلَ” ile “غِيضَ” kelimeleri, Hişâm, Kisâî ve Ruveys tarafından işmâm ile; yani dammeden kesraya kaydırılarak çift sesli okunmuştur.¹⁵³² Onların gerekçesi, damme ile başlayan meçhul fiilin bina yapısını korumaktır. Nitekim, söz konusu fiillerin aslı “قُولَ” ve “غِيضَ” şeklindedir. Bu haliyle telaffuzu zor olacağı için Araplar, ortadaki harfin kesrasını ilk harfe taşırlar ve bu harfi sâkinleştirirler. Söz konusu sâkin harf vâv ise öncesindeki kesradan dolayı yâ’ya dönüştürülür. Böylece fiilin meçhul yapıda olduğu ibraz edilir ve anlam daha da belirginleşir.¹⁵³³

Âyet başındaki, okunuşu “ve guiile” şeklinde olan “وَقِيلَ” lafzı, yeryüzü halkının helak edilmesinden, kâfirlerden tamamen temizlenmesinden, ovalarda ve dağlarda bulunan hüsrana uğramış kimselerin yok edilmesinden sonra, en küçük bir işaretle gerçekleşen bir emri ifade eder. Fiilin başında sesin dammeden kesraya doğru akması, irâde buyuran (emreden) yüce makam ile onun emrine râm olan alt tabaka arasındaki hiyerarşik ilişkiyi fonetik düzlemde güçlü bir şekilde aktarmaktadır. Ayrıca, telaffuz esnasında ortaya çıkan med, yücelik ve izzet makamı ile kulluk makamı arasındaki mesafeyi yansıtan bir nitelik taşımaktadır.¹⁵³⁴

İshmâm ile okunuşu “guiiza” şeklinde olan “غِيضَ” fiili, suyun çekilmesi, derinlere gömülmesi ve belirlenen yere ulaşması anlamındadır.¹⁵³⁵ Buradaki işmâm, anlamla birebir örtüşmekte olup, yeryüzünü kaplayan tufan suyunun toprak tarafından hızla emilmesi, ses düzeyinde tasavvur edilebilmektedir. Bununla birlikte, fiilin başında bulunan “غ” harfi yansıttığı boğulma sesiyle, suyun gemidekiler dışında yeryüzündeki bütün canlıları boğmakla görevlendirildiğine işaret eder. Aşağı yönlü oluşan med, suyun çekilme süresini simgelerken; kelimenin sonunda yer alan “ض” harfi, suyun, toprağın bedenini güçlendiren, yeryüzünü besleyip bitkilerin çıkmasına ve diğer faydalara vesile olan bir su mahiyetine dönüştüğünü çağrıştırmaktadır.¹⁵³⁶

İshmâm uygulamasıyla birlikte âyetin tamamına yayılan damme sesi ile şiddet harfleri, yürekleri titretecek derecede Allah’ın sonsuz kudret, azamet, saltanat ve ulûhiyetini fonetik düzlemde güçlü ve etkili şekilde ilan etmektedir.

¹⁵³² İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 127; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/230; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/208; Neşşâr, *el-Büdûru’z-zâhira*, 4/226.

¹⁵³³ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 1/68; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/230.

¹⁵³⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 9/290-291.

¹⁵³⁵ Ezherî, “Tehzîbü’l-lüga”, “ğyd”, 8/146; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğyd”, 7/201.

¹⁵³⁶ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 9/291.

4.2.15. Sâkin nûn ve tenvîn uygulamaları

Sâkin nûn ve tenvîn, mahreç ve sıfat bakımından kendisine yakın olan harflerle kolayca etkileşime girmekte ve idgâm, iklâb veya ihfâ gibi uygulamalardan biriyle okunmaktadır. Mahreç uzaklığı sebebiyle etkileşimin gerçekleşmediği durumlarda ise izhâr edilmektedir.¹⁵³⁷ Bu uygulamaların mana ile ilişkisi, örnek âyetler bağlamında incelenecektir.

a. *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* / *Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.*¹⁵³⁸

Benzer yapıda olan bu iki âyetten ilkinde, “خَيْرًا” kelimesinden önce izhâr; ikincisinde ise “شَرًّا” kelimesinden önce ihfâ uygulaması bulunmaktadır. Söz konusu uygulamaların edâ keyfiyetleri ile icra sürelerinin manayla irtibatlı olabileceği şu şekilde değerlendirilmektedir:

İzhâr, telaffuzu esnasında nûn harfinin herhangi bir değişikliğe uğramadan açık ve belirgin bir şekilde ortaya konmasını ifade eder; harfin sesi net ve kısa sürelidir. Buna göre, ilk âyette “ذَرَّةٍ خَيْرًا” lafzında uygulanan izhâr, ihlasla yapılan her türlü iyiliğin -son derece küçük dahi olsa- ilâhî adalet kapsamında zayi edilmeyeceği,¹⁵³⁹ mutlaka ortaya çıkarılacağı ve mükâfatının geciktirilmeden verileceği yönünde bir çağrışım sunar.¹⁵⁴⁰ Ayrıca bu uygulama, kâfirlerin yaptıkları iyiliklerin karşılığını -ahirete bırakılmaksızın- yalnızca dünyada göreceklere¹⁵⁴¹ dair fonetik bir işaret olarak da yorumlanabilir. Bununla birlikte, izhâr uygulamasının alenen gerçekleştirilen hayırları ima ettiği de söylenebilir.

Buna karşılık, Ebû Ca‘fer’in “ذَرَّةٍ خَيْرًا” lafzındaki ihfâ uygulaması,¹⁵⁴² nûn harfinin lafzî gizliliğini yansıtan nazal ve nispeten daha uzun bir ses değeri ortaya koymaktadır. Bu fonetik özellik, iyiliklerin gizli ve az da olsa sürekli yapılmasına; bu tutumun ihlasa daha uygun olduğuna dair bir tasavvur oluşturmaktadır. Nitekim bu yorum, “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefarete olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”¹⁵⁴³

¹⁵³⁷ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde, “Özel harflere dair genel fonetik uygulamalar” başlığı ve “Sâkin nûn ve tenvîn” alt başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹⁵³⁸ ez-Zilzâl 99/7-8.

¹⁵³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 6/633.

¹⁵⁴⁰ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, 5/352.

¹⁵⁴¹ Sa‘lebî, *el-Keşf ve‘l-beyân*, 10/265.

¹⁵⁴² İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22; Bennâ, *İthâfû fudalâ‘i‘l-beşer*, 46.

¹⁵⁴³ el-Bakara 2/271.

mealindeki âyet ve “Allah katında amellerin en sevimlişi az da olsa devamlı yapılandır.”¹⁵⁴⁴ hadisiyle de ilişkilendirilebilir.

İkinci âyette “ذَرَّةً شَرًّا” lafzında uygulanan ihfâ ise, gizli ve uzun ses niteliğiyle âyetin şu şekilde yorumlanmasına imkân verir: Allah mümin kulunun -bilinçli olarak işlemiş olsa dahi- hatalarını dünya hayatında ifşa etmeyip gizler ve ona tövbe ederek kendisine yönelme imkânı tanır. Âhirette ise tövbe ettiği büyük günahları ve tövbe etmediği küçük hataları örterek kuluna affıyla muamele eder. Nitekim “Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz.”¹⁵⁴⁵ mealindeki âyet, söz konusu yorumu destekler mahiyettedir.¹⁵⁴⁶ Buna karşılık, ihfâ uygulamasına göre inkârcılar hakkında ilâhî muamelenin aceleci olmadığı, bilakis belirli bir süre tanıma esasına dayandığı görülmektedir. Nitekim “Eğer Allah, insanları işledikleri yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı, yerkürenin sırtında hiçbir canlı bırakmazdı. Ne var ki, onları belirli bir süreye kadar erteliyor. Nihayet süreleri gelince (gerekeni yapar). Çünkü Allah, kullarını hakkıyla görmektedir.”¹⁵⁴⁷ mealindeki âyet de ilâhî muamelenin söz konusu tehir ve mühlet boyutuna işaret etmektedir.

Buna ek olarak, “ذَرَّةً شَرًّا” ifadesinde ihfâ ile ortaya çıkan ses uzunluğunu, “Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister.”¹⁵⁴⁸ âyetinde yer alan mesafe tasavvuruyla ilişkilendirmek de mümkündür.

Öte yandan, “مَنْ يَعْمَلْ” ifadesinde uygulanan gunneli idgâm, kişi ile yaptığı iş arasında güçlü bir bağ kurarak eylemin bilinçli, içten ve samimi yapıldığı izlenimini güçlendirmektedir. Benzer şekilde, “مَنْقَالَ ذَرَّةً خَيْرًا يَرَهُ” ifadesinde görülen izhâr vechini takiben gelen gunneli idgâm, telaffuz süreleri dikkate alındığında, az bir iyiliğe karşılık daha fazla sevap verileceği fikrini çağrıştırmaktadır. Buna karşılık, “مَنْقَالَ ذَرَّةً شَرًّا يَرَهُ” ifadesindeki ihfâ ve idgâm uygulamalarının eşit telaffuz süresi, yapılan kötülüğün misliyle karşılık bulacağını ima eden bir ses değeri ortaya koymaktadır.¹⁵⁴⁹

Bununla birlikte, Halef ile iki vechinden birinde Dûrî, “مَنْ يَعْمَلْ” lafzında gunnesiz idgâm uygulamışlardır.¹⁵⁵⁰ Bu uygulama “mutlak iyilik” anlamını çağrıştırmakta; içten veya önemsenerek yapılmamış olsa da her türlü iyiliğin veya iyiliğe vesile olmanın kuşkusuz karşılık

¹⁵⁴⁴ Buhârî, “İmân”, 32; “Savm”, 52; Müslim, “Müsâfirîn”, 215-218; “Münafikîn”, 78; Ebû Dâvûd, “Tatavvu’”, 27.

¹⁵⁴⁵ en-Nisâ 4/31.

¹⁵⁴⁶ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kırâ’ât*, 2/515; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 10/265.

¹⁵⁴⁷ Fâtır 35/45.

¹⁵⁴⁸ Âl-i İmrân 3/30.

¹⁵⁴⁹ Söz konusu yorum için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/478.

¹⁵⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/24-25.

bulacağını ima etmektedir. Bu hususiyetin her türlü kötülük veya kötülüğe sebep olma konusunda da geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim “وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ” (O gün) hiç hesaba katmadıkları şeyler, Allah tarafından karşılıklarına çıkarılır.”¹⁵⁵¹ âyeti bu yorumu destekler mahiyettedir.

b. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ / Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman, bu konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁵⁵²

Âyette yer alan “خَيْرٌ لَكُمْ” ve “فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا” ifadelerinde ve benzer yerlerde Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, nûn harfinin lââm’a gunneli idgâmını câiz görmüşler ve bir vecihlerinde bu şekilde okumuşlardır.¹⁵⁵³

Her iki ifadede idgâmın gunne eşliğinde uygulanması, ses düzeyinde samimiyet ve içtenlik çağrışımı oluşturarak anlama derinlik ve vurgu kazandırmaktadır. Bu çerçevede, “Allah Rasûlü’ne gizli bir maruzatta bulunmak (yakınlığa ehil olabilmek) için öncesinde fukaraya verilmek üzere sadaka takdim ederek arınmalısınız.” şeklinde açıklanabilen¹⁵⁵⁴ âyetin devamında yer alan “خَيْرٌ لَكُمْ” ifadesinin gunneli idgâm ve uzayan ses değeri ile okunması, bu davranışın dinî açıdan beklenenden çok daha fazla hayır ve güzellik içerdiğine dair bir anlam çağrıştırmaktadır. Aynı uygulama doğrultusunda “فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا” ifadesi de “Şayet yanınızda -çok az da olsa- sadaka olarak verecek hiç ama hiçbir şey bulamadıysanız, bu durumda Allah’ın bağışlamasına ve merhametine yönelmeniz mümkündür.” şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Hz. Ali dışında hiçbir sahâbînin bu hükümle amel etmediği nakledilmiş; bu durum, onların gerçekten sadaka verecek bir imkân bulamamış veya böyle bir gizli konuşmaya ihtiyaç duymamış olmaları ihtimaliyle açıklanmıştır.

¹⁵⁵¹ ez-Zümer 39/47.

¹⁵⁵² el-Mücâdele 58/12.

¹⁵⁵³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/23-24; Bennâ, *İthâfû fudalâ’i’l-beşer*, 47.

¹⁵⁵⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 19/381; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/461-462.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, insanları tekdüze bir okuyuşa icbar etmeyen, hikmet çerçevesinde telaffuz ve anlam çeşitliliği sunan ilahî bir mesajdır. Levh-i mahfuzda yazılmış olan Kitâb'ın beşer diliyle tezahürü olan bu mesaj, içerdiği lafzî incelikler ve mana derinliğiyle sürekli yeni tefekkür ufukları açan ve bu yönüyle zihinleri daima canlı tutan dinamik bir metin niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda kırâat hakikati, Kur'ân'ı zenginleştirici ve ilahî mesajı bütünleyici bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Rivâyet esasına bağlı olarak ilahî gözetim altında muhafaza edilen sahîh kırâatler, zamanla kendine özgü metodolojisi bulunan müstakil bir ilim hüviyeti kazanarak günümüze intikal etmiştir.

Bu çalışma, kırâat metodolojisindeki fonetiğe dair uygulamaları hüccet olgusu bağlamında sistematik biçimde tahlil etmeyi ve söz konusu uygulamaların manaya etkisini ispat etmeyi amaçlamıştır. Araştırmada kırâat, ihticâc, dilbilim ve tefsir disiplinleri ekseninde disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiş ve elde edilen bulgular doğrultusunda şu temel sonuçlara ulaşılmıştır:

Hüccet olgusu, sahîh rivâyetlerin tespitinde, tercihinde, temellendirilmesinde, muhafaza ve müdafaa edilmesinde merkezî bir rol üstlenerek kırâat ilmine metodolojik bir yapı kazandırmıştır. İhticâc faaliyetleri sayesinde aklî, naklî ve dilsel argümanlar geliştirilmiş, böylece kırâatler konusundaki ilmî ve fikrî müktesebat artırılmıştır. Kur'an'ın fonosemantik i'câzının izharına ve vahyin otantikliğinin muhafazasına hizmet eden bu çaba, aynı zamanda Arap lehçelerinin ve dil inceliklerinin kavranması ile tetkiki bakımından da önemli katkılar sunmuştur. Araştırmada ayrıca, özellikle usûl farklılıklarının temellendirilmesinde kurrânın en fazla dilsel hüccetlere başvurduğu tespit edilmiştir.

Bununla birlikte sahîh kırâatler arasında Arap dili kaidelerine veya cumhurun tercihinde aykırı görünen okuyuşların varlığı, kırâatlerin temellendirilmesinde nihai belirleyicinin “rivâyet” olduğunu, diğer hüccetlerin ise yalnızca bu olguyu desteklediğini göstermiştir. Zira nahiv kuralları, mütevâtir kırâatlerin tespitinden çok sonraları sistemleştirilmiş beşerî kurallardır. Mütevâtir bir rivayet nahiv kurallarına uymuyorsa bu, o kırâatin zayıflığını değil, o nahiv kuralının Ârabî dilin fonetik zenginliğini kuşatamadığını gösterir.

İslâm dünyasındaki dil çalışmalarının temel motivasyonunu oluşturan lahn olgusuna karşı dini ve dili muhafaza etme refleksi, Arap dilbilimini rivayetlerin sahîh intikalini sağlayan kurucu bir unsur konumuna getirmiştir. Bu süreçte dil âlimlerinin merkezî çalışma alanını teşkil

eden kırâat farklılıkları ve bunların ihtiva ettiği fonetik zenginlik, Arap dilinin unutulmaya yüz tutmuş pek çok prensip ve pratiğini ihya ederek dilin inkişafını zirveye taşımıştır.

Dilbilimsel bir perspektifle yürütülen incelemeler neticesinde, dil seslerinin lafzî ve manevî boyutlarıyla duygu, düşünce ve istekleri aktarmada en etkili iletişim aracı olduğu ortaya konulmuştur. İslâm âlimleri, Kur'ân ve mütevâtir rivâyetler ışığında, dillerin ve yazının tevkîfî bir mahiyet taşıdığını, ilahî öğretimin isimlerin delâlet ettiği manalarla eş zamanlı gerçekleştiğini tespit etmişler; bununla birlikte dilin dinamik yapısına, aşamalı gelişim sürecine, kültürel/çevresel etkileşimine ve zamanla doğal bir seyirde evrildiğine dikkat çekmişlerdir. Söz konusu yaklaşım, farklı dillerin ve lehçelerin oluşumunu açıklayan kuşatıcı bir zemin sunmaktadır. Bu bağlamda, Arapçanın vahiy kaynaklı ilk dil olduğu görüşünden hareketle araştırmada, Kur'ân hitabının dar anlamda kavmî bir Arapça olmaktan ziyade fonetik, semantik ve estetik zenginliğiyle her seviyeden insana seslenen, evrensel ve ilâhî bir iletişim vasfına sahip Arabî bir nitelik taşıdığı tescil edilmiştir.

Bu bağlamda araştırmada, dil âlimi kimlikleriyle de tebarüz eden kırâat imamlarının sahih kırâatler arasında tercihte bulunurken fonetik uyum, telaffuz kolaylığı, lafzî güzellik, Mushaf hattı, lehçe ve yaygınlık gibi pek çok kriter yanında fonosemantik zenginliği de dikkate aldıkları tespit edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma, kırâat ilmi, Arap dilbilimi ve tefsir alanlarına dair bilgileri bütüncül bir yaklaşımla ele almış ve kırâatlerdeki fonetik uygulamaların anlamla ilişkisini dilbilimsel bir perspektifle incelemiştir.

Çalışmada incelenen örnekler üzerinden Arapçadaki harflerin ve kelime yapılarının rastlantısal olmadığı, fonetik yapı ile anlam arasında fitrî bir uyumun bulunduğu tespit edilmiştir. Harflerin mahreçleri, ses özellikleri ve kelime içindeki dizilişlerinin anlamın aktarımını en üst düzeye çıkaran belâgat unsurları olarak işlev gördüğü ortaya konmuştur. Ayrıca tez kapsamında ele alınan kırâat farklılıklarında söz konusu fonetik düzenin en ileri seviyede tezahür ettiği ve bunun Kur'ân'ı daha doğru anlamaya doğrudan katkı sunduğu görülmüştür. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin dilbilimsel tespitleri, tezin ana omurgasını oluşturan fonosemantik yaklaşımın klasik dönemden itibaren teorik temellerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu yönüyle araştırma, söz konusu klasik birikimden hareketle, kırâat farklılıklarının fonosemantik açıdan nasıl değerlendirilebileceğini somut verilerle ortaya koymaktadır.

Haddizatında lafız-mana bütünlüğü, Kur'ân nazmının ses örgüsünde tezahür eden ve âyetlerin yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, ses yapıları ile muhatapta uyandırdıkları zihnî/psikolojik etkilerle birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılan bütüncül bir hakikattir.

Arapçanın fonetik ve fonosemantik zenginliği Kur'ân'a geniş bir ifade alanı kazandırırken, kırâat farklılıkları bu potansiyeli daha görünür kılarak ilâhî kelâmın estetik ve semantik boyutlarını bütünleştirmektedir. Nitekim fonetik unsurlar Kur'ân nazmına yalnızca işitsel bir ahenk sunmakla kalmayıp, lafızda mündemiç mananın zihnî tasavvurlar vasıtasıyla çözümlenmesine ve derinleşmesine doğrudan katkı sağlamaktadır. Bu çerçevede, sesin idrak dünyası üzerindeki kurucu etkisini gösteren kırâat uygulamaları, ses ile manayı adeta birlikte resmeden Kur'ân nazımının fonosemantik i'câzının en somut göstergelerinden biri olarak öne çıkmaktadır

Bu yönüyle çalışma, kırâat araştırmalarına yeni bir bakış açısı sunmayı başarmıştır. Zira Kur'ân'da ses, yalnızca anlamı taşıyan bir araç değil, aynı zamanda anlamı aktif şekilde inşa eden bir unsurdur. Bu bağlamda kırâat çeşitliliği, Allah'ın kullarıyla kurduğu iletişimin çok boyutlu, zengin ve kuşatıcı olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Kur'ân, her bir harfî ve her bir harekesine kadar mucizevî bir nitelik taşır. Ne var ki beşerî çabaların Kur'ân'ın mucizevî dilini bütünüyle kuşatması da mümkün değildir; zira her ilmî girişim, kaçınılmaz olarak eksiklik ve sınırlılık taşımaktadır. Bu bağlamda, fonosemantik olgunun dil psikolojisi gibi farklı ilim dallarıyla desteklenmesi ve söz konusu yaklaşımın bu disiplinlerle temellendirilmesi, büyük önem taşımaktadır. Bunun yanında ses-anlam ilişkisi, kırâat ilminin bir alt disiplini olan tecvîd ve Mushaf hattı üzerinde de derinlemesine araştırılması gereken dinamik bir saha olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, kırâat metodolojisindeki fonetik uygulamaların rivâyet temelli ilmî yapısını ve kırâat farklılıklarını hüccet kriterleri ekseninde etraflıca ortaya koymuş, söz konusu uygulamaların manayı dolaylı olarak etkilediği hipotezini dilbilimsel hüccetler bağlamında temellendirmiştir. Elde edilen bulguların, kırâat, tefsir, Arap dili ve Kur'ân araştırmaları alanında yapılacak yeni çalışmalara metodolojik bir zemin oluşturması ve özellikle kırâat-fonetik-tefsir ilişkisine yönelik araştırmaların gelişimine katkı sağlaması beklenmektedir. Nitekim çalışmada temellendirilen “sesin te'vîli” düşüncesi, araştırmanın tefsir sahasına sağladığı en temel özgün katkılardan birini teşkil etmektedir. Bununla birlikte fıkıh, kalam, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı gibi disiplinler, bu yaklaşımı dikkate almaları durumunda öncesinde ortaya koydukları yorum ve hükümleri destekleyecek, güçlendirecek ve teyit edecek zengin verilere ulaşabilecekleri açıktır. Dolayısıyla bu çalışma, Kur'ân'ın lafzî mucizesini anlamlandırmada kırâat ve dil bilimleri arasında sarsılmaz bir köprü kurarak, gelecekteki disiplinler arası çalışmalara özgün ve dinamik bir ufuk sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abd, Feryâl Zekerıyyâ. *el-Mîzân fî ahkâmi tecvîdi 'l-Kur'ân*. Dârü'l-İmân, ts.
- Abdûlfettâh el-Kâdî, Abdûlfettâh b. Abdilğânî b. Muhammed. *el-Vâfî fî şerhi 'ş-Şâtıbiyye fî 'l-kırâati 's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992.
- Abdülkâdir Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ Bedrân ed-Dûmî. *el-Medhal ilâ mezhebi 'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullâh b. Abdûlmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Abdülvehhâb el-Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fî 't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Abdüttevâb, Ramazân. *el-Medhal ilâ 'ilmi 'l-lüga ve menâhici 'l-bahsi 'l-lügavî*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417/1997.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Me'âni 'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed Muhtâr Ömer. *Mu'cemü 'l-lügati 'l-'Arabıyyeti 'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Ahmed Muhtâr Ömer. *Mu'cemü 'l-lügati 'l-'Arabıyyeti 'l-mu'âsıra*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Ahmed Ridâ. *Mu'cem mütünü 'l-lüga*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1380/1960.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akçataş, Ahmet - Erol, Emrah. "Fonosemantığe Genel Bir Bakış". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 17 (10 Haziran 2023), 304-326. <https://doi.org/10.46250/kulturder.1269402>
- Akdağ, Soner. *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Akdağ, Soner. *Kur'ân Dilinin Fonetik Yapısı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Akyıldız Ay, Didem. "Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi". *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (20 Aralık 2017), 17-27. <https://doi.org/10.26561/iutded.369143>

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dimeşk: Dârü'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1427/2006.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Arıcı, Şevval. "İslam Sanat Düşüncesi". *Genç Atebe Dergisi* 3 (21 Aralık 2022), 15-19.
- Arslan, Ahmet Turan. "Dâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Asutay, M. Mücahit. "El-Hasâis Ekseninde, İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 307-320. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=62366250&YayinTarihi=2012>
- Aydar, Hidayet. "Kur'an ve Tercüme (Göksel Âlemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme)". *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Aydın, Bilal. *Arap Dilinde Seslerin Mânâyâ Delâleti (Kur'an-ı Kerim'deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği)*. Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 5. Basım, 1418/1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1988.
- Bekr b. el-'Alâ, Ebülfazl Bekr b. Muhammed b. el-'Alâ el-Kuşeyrî el-Basarî el-Mâlikî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Nâsır b. Muhammed ed-Dûserî - Nâsır b. Muhammed b. Abdillâh el-Mâcid. Riyâd: y.y., 1426/2005.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfü fudalâ'i'l-beşer fi bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehra. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Besse, Mahmûd b. Ali. *el-'Amîd fî 'ilmi't-tecvîd*. İskenderiye: Dârü'l-Akîde, 1425/2004.
- Beyhakî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*. b.y.: y.y., ts.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.

- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. nşr. Muhammed Abdülmüîd Hân. 22 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Usmaniyye, 1404/1984.
- Bişr, Kemâl. *Dirâsât fî 'ilmi'l-lüga*. Kâhire: Dâru Garîb, ts.
- Bosat, Sait. "İ'câzın Bir Tezâhürü Olarak Kur'an Seslerinin Mana ile Uyumu". *Harran Theology Journal* 52 (15 Aralık 2024), 318-341. <https://doi.org/10.30623/hij.1540798>
- Bostancı, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme". *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 87-118. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler/article/109165>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Rasâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cesur, Süleyman - Özdemir, Ahmet Turan. "Batılı Bilginler ve Müslüman Âlimlerin Dil Konusundaki Görüşleri ve Dilbilim Çalışmalarına Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö14 (21 Mart 2024), 994-1009. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1455572>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Coşkun, Volkan. "Türkiye Türkçesinde Ünlüler ve Ünsüzler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 47/1999 (01 Ocak 2003), 41-50. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/45111/563682>
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr. Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 1413/1992.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

- Cwiek, Aleksandra vd. “The bouba/kiki effect is robust across cultures and writing systems”. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 377 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0390>
- Çağıl, Necdet. *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Çakır, Numan. “Kur’ân-ı Kerim’de Ses Yansımaları Kelimeler”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Aralık 2018), 36-60. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bayburt-ilahiyat/article/476394>
- Çalyaka, Selvihan - Akkuş, Murat. “Kıraat İlminde İhticâc ve Tevcîh Olgusuna Dâir Bir İnceleme”. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 10/2 (05 Kasım 2025), 105-115. <https://doi.org/10.58648/inciss.1627172>
- Çelik, Cihat. “Kıraatlerin Değerlendirilmesinde Câhiliye Şiirlerinin Rolü”. *Journal of The Near East University Islamic Research Center* 12/1 (30 Haziran 2026), 313-338. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2026.12.1.12>
- Çelik, İmran. “Kur’ân Tilâveti ve Estetik”. *Diyanet İlmi Dergi* 58/1 (15 Mart 2022), 127-158. <https://doi.org/10.61304/did.895597>
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. “Tecvid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, Tevfik Rüşdü. “Fâsıla”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/209-210. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Çiftci, Ali. “Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”. *Düşünce Platformu* 31 (12 Aralık 2016), 131-177. <https://doi.org/10.21646/bilimname.2016.5>
- Çiftci, Ali. “İhfâ İcrâsında Nûn-i Muhfât ile Nûn-i Muzhar Terimlerinin Uygulama Sorunları ve Gunnedeki İncelik-Kalınlık Problemi”. *Mütefekkir* 12/24 (15 Aralık 2025), 447-463. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1775758>
- Dabbâ’, Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyâni üsûli ’l-kırâe*. Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1420/1999.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Dağdeviren, Alican. “Kur’ân’ın Fonetik İ’câzı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 49-63.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmi’u’l-beyân fî’l-kırâ’âtî’s-seb’*. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi’atü’ş-Şârîka, 1428/2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Ahrufü’s-seb’a li’l-Kur’ân*. thk. Abdülmüheymin Tahhân. Mekke: Mektebetü’l-Menâra, 1408/1987.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Dımeşk: Dârü’l-Fikr, 1407/1986.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Müktefâ fî’l-vakfi ve’l-ibtidâ’*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. Ürdün: Dâru Ammâr, 1422/2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Tahdîd fî’l-itkâni ve’t-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Bağdâd: Mektebetü Dâri’l-Enbâr, 1407/1988.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teyssîr fî kırâ’âtî’s-seb’*. thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şagdelî. Suudi Arabistan: Dârü’l-Endelüs, 1436/2015.
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *İ’lelü’l-vâride fî ehâdîsi’n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Silefî. Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dartma, Bahattin. “Kur’ân’ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu”. *Marife Dergisi* 4/1 (Bahar 2004), 65-79.
- Daşkiran, Yaşar. “İbn Cinnî’ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (28 Eylül 2021), 722-736.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Dinçoğlu, Hafize. “Sekte ve Kıraat İlmindeki Yeri”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Ağustos 2022), 747-764. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1130262>
- Doğru, Erdinç. “Lâfzatullâh’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”. *Eskiyeşi* 32 (2016), 7-14.
- Dövcenciöğlu, Dicle. “Ses Sembolizmi ve Nesne Algısı İlişkisine Dair Bir İnceleme”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/4 (18 Ekim 2023), 899-906. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/article/1351772>
- Durmuş, İsmail. “İstişâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail - Yüksel, Ahmet. “Savtiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahveci - Beşîr Cûycâbî. 7 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûni li't-Türâs, 1413/1993.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*. thk. İbrâhîm 'Atûh 'Avad. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *el-Garîbü'l-musannef*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 2 Cilt. Medînetü'l-Münevvera: Mecelletü'l-Câmi'atî'l-İslâmiyye, 1415-17/1994-96.
- Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1384/1964.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-'Îmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Bekâ. *el-Küllîyyât mu'cemü fi'l-mustalahâtî ve'l-fürûki'l-lügaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ebü'l-Meâlî, E Muhammed b. Ebü'l-Ferac l-Mevsilî. *ed-Dürü'l-mersûf fi vasfi mehârici'l-hurûf, (Selâsü rasâil fi't-tecvîd içinde)*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1430/2009.
- Ebü'l-Vefâ, Alâllah b. Ali. *el-Kavlü'ssedîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Mensûre: Dârü'l-Vefâ, 1424/2003.
- Ebü'l-Yemân, el-Hakem b. Nâfi' el-Behrânî el-Hamsî. *Hadîsü Ebi'l Yemân*. İstanbul: y.y., 2003.
- Ehvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm. *el-Vecîz fî şerhi'l-kırââtî'l-kur'eti's-semâniyye eimmeti'l-emsâri'l-hamse*. thk. Düreyd Hasan Ahmed. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru'l-'Arabiyye*. Mekke-i Mükerreme: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420/1999.

- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Enîs, İbrâhîm. *Delâletü'l-elfâz*. Kâhire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısıriyye, 3. Basım, 1396/1976.
- Enîs, İbrâhîm. *el-Asvâtü'l-lügaviyye*. Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.
- Ercilasun, Ahmet Bican. “Dilin Doğuşu ve Evrimi: Basamak Teorisi”. *Dil Araştırmaları* 15/29 (30 Kasım 2021), 1-17. <https://doi.org/10.54316/dilarastirmalari.995814>
- Eren, Ali Cüneyt. “Kur’ân Metninin Dil Özellikleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 59 (20 Mayıs 2014), 133-158. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71552/1151381>
- Ersöz, Muhammed. “Kur’an’da Yer Alan ‘Şeytan’ın Adımlarını İzlemeyin’ İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 639-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.299179>
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Me’âni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Âdâb, 1412/1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Me’âni'l-kırâât li'l-Ezherî*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Âdâb, 1412/1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed ez-. thk. Muhammed Avaz Mar’ib. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.
- Fâris, Tâhâ. *Usûlü tecvîdi'l-Kur’âni'l-Kerîm*. Beyrût: Müessesetü'r-Rayyân, 1436/2015.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Lügâtü'l-Kur’ân*. thk. Câbir b. Abdillâh es-Serî'. b.y.: y.y., 1435/2014.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me’âni'l-Kur’ân*. thk. Ahmed Yûsuf el-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısıriyye, 1374/1955.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. thk. Muhammed Naîm Arkusûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1426/2005.
- Gâmidî, Mansûr b. Muhammed. *es-Savtiyyâtü'l-'Arabiyye*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1421/2001.
- Gazâl, Ahmed el-Ahdar. “Felsefetü'l-harekâti fî'l-lügati'l-'Arabiyye”. *Mecelletü'l-Lisâni'l-Arabî* 10 (1973), 66-71.
- Gerçeker, Muharrem vd. “Ses ve Konuşma”. *Kulak Burun Boğaz ve Baş Boyun Cerrahisi Dergisi* 8/1 (2000), 71-78.

- Gökkır, Necmettin. “Kur’an-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 2 (16 Nisan 2012).
<https://dergipark.org.tr/en/pub/iuilah/issue/966/10904>
- Güngördü, Nahide - Şen, Ruveyda. *Dil ve Konuşma Bozukluğu*. ed. Gökçağrı Gürel. Ankara: MEB Yayınları, 2025.
- Habeş, Muhammed. *el-Kırââtü’l-mütevâtira ve eseruhâ fi’r-resmî’l-Kur’ânî ve’l-ahkâmî’s-şer’iyye*. Dimeşk: Dârü’l-Fıkr, 1419/1999.
- Haddâd, Üsâme İbrâhim el-. “Devrü’l-harekâtî’l-i’râbiyye fi’l-keşfi ani’l-me’ânî ve’d-delâlât”. *el-Hadâse* 191-192/2 (2018).
- Halaçoğlu, Yusuf. “Aşiret”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/9. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-‘Ayn müratteben ‘alâ hurûfî’l-mu‘cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hamed b. Muhammed, Hamed b. Muhammed er-Râikî s-Saîdî el-Mâlikî. “Üsûlü ‘ilmi’l-‘Arabiyye fi’l-Medîne”. ed. Abdülazîz b. Bâz. *Mecelletü’l-Câmi’atî’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvera* 38/105-106 (ts.).
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Kur’an Fonetiği Üzerine Tetkikler -Tecvid Âlimleri Özelinde-*. çev. Mehmet Emin Maşalı vd. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi’r-Rızâ. *el-Kavâ’id ve’l-işârât fî üsûli’l-kırâât*. thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr. Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 1402/1986.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur’an-ı Kerim Tarihi*. çev. Mahmut Kanık Abdülaziz Hatip. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Hasnâvî, Muhammed. *el-Fâsıla fî’l-Kurân*. Ammân: Dâru Ammâr, 2. Basım, 1421/2000.
- Hassân, Temmâm. *Menâhicü’l-bahs fî’l-luga*. Kâhire: Mektebetü’l-Anclû el-Mısriyye, ts.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşu”. *Dört Öge* 14 (14 Aralık 2018), 21-29. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dortoge/article/514467>
- Hatipoğlu, Mustafa. “Kıraat İlminde Hüccet Olgusu: Naklî ve Lügavî Temellendirme”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 27 (01 Aralık 2025), 286-323.
<https://doi.org/https://doi.org/10.18498/amailad.1731598>.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-. *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârül-Me’ârif, ts.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî. *‘İlmü’l-lügati’l-‘Arabiyye*. Kâhire: Dâru Garîb, ts.
- Hilâl, Abdülgaffâr Hâmid. *‘İlmü’l-lüga beyne’l-kadîmi ve’l-hadîs*. Mısır: y.y., 1406/1986.

- Husarî, Mahmûd Halîl. *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1335/1917.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre. *el-Kâmil fî'l-kırâati'l-'aşer ve'l-erbe'in ez-zâide 'aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid er-Rifâî eş-Şâyib. y.y.: Müessesetü Simâ, 1428/2007.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Ma'vad. 20 Cilt. Beyrût: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. thk. Remzi Münır Bâlbakî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ilmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî. *el-Mûdah fî vüçûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde: y.y., 1414/1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz eş-Şitrî. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Künûzi İşbiliyyâ, 1436/2015.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve sünenü'l-'Arab fî kelâmihâ*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Kâhire: y.y., 1418/1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvînî el-Hemedânî. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Kitâbü'l-'İber (Târîhu İbn Haldûn)*. 8 Cilt. Beyrût: Dârül-Fikr, 1401/1981.

- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hücce fi'l-kirâ'âti's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrût: Dârü's-Şürûk, 4. Basım, 1401/1981.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*. thk. Abdurrahmân el-Asîmîn. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbü'rî. *el-Mebsût fî'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Sübey' Hamze Hâkîmî. Dimeşk: Mecme'u'l-lügati'l-Arabiyye, 1401/1981.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1400/1980.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî. *Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd. *Sirru'l-fesâha*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- İbn Şüreyh, Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî el-İşbilî. *el-Kâfî fî'l-kirââti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmûd Abdissemî' eş-Şâfî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Mısrî. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Cami' li'bni Vehb*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fî'l-kırâ'âtî's-seb'*. Mısır: Dârüs-Sahâbe li't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. ed. Enes Mehra. Beyrût: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî. *Takrîbü'n-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Âdil İbrâhîm Muhammed Rufâî. 2 Cilt. Medînetü'l-Münevvera: Mücemme'u'l-Meliki'l-Fahd, 1433/2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*. thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kâsım. Beyrût: Dârü'l-Mugnî, 2. Basım, 1441/2020.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevâb. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1405/1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Tahbîru't-Teysîr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudâ. Ummân: Dârü'l-Furkân, 1421/2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergstrasser. 3 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Metnü'l-Cezeriyye fî ma'rifeti tecvîdi'l-âyâtî'l-Kur'âniyye (ed-Dekâ'iku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddime)*. nşr. "Zekerîyyâ el-Ensârî". Beyrût: Mektebetü's-Sekafiyye, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *el-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Îzâhul-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971.

- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebüsse'âdât el-Mübarek b. Muhammed. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Aliyyüddîn. Mekke-i Mükerreme: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1420/1999.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. *eş-Şâfiye fî 'ilmi't-tasrîf*. thk. Hasan Ahmed el-Osmân. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *et-Tefsîr*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medîne: Dârü'l-Meâsir, 1423/2002.
- İbnü'l-Vecîh, Ebû Muhammed Tâcüddîn Necmüddîn Abdullâh b. Abdilmü'min el-Vâsitî. *el-Kenz fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Hâlid el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-. *Islâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Mur'ib. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî. *Mürşidü'l-kârî' ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekârî'*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sahâbe, 1428/2007.
- İnce, Nazife. "Arap Dili Fonetğinde Bazı Kavramların Yansıttığı 'Ses Üretiminde Süre' Olgusu Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 117-146. <https://doi.org/10.18505/cuid.238963>
- İnce, Nazife Nihal. *Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık. *el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. Beyrût: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.
- Kaplan, Hasan. "Harften Sese, Harften Görüntüye Bâkî'de Ses-Ahenk-Görüntü". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 0/36 (03 Haziran 2015). <https://doi.org/10.17133/tba.31294>
- Kara, Ömer. *Kur'an Lügatçiliği ve Tefsirde Yakın Anlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği-*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Kara, Ömer. "Müellifi Bilinmeyen Bir 'Furûk' Yazmasının Tenkitli Neşri [el-Furûku'l-lugaviyyetü'l-muhtâre fî'l-müfredâti'l-mütekârîbe]". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (01 Haziran 2004), 173-212. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/article/62195>
- Karaağaç, Günay. *Dil, Tarih ve İnsan*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmünim Hafâcî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ceyl, 1414/1993.
- Keleş, Mehmet. "Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (25 Aralık 2023), 177-198.
<https://doi.org/10.34085/buifd.1338638>
- Kerimoğlu, Caner. "Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar". *Dil Araştırmaları Dergisi* 18 (Bahar 2016), 47-84.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/117-118. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Ebû İshâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/435. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Ramazan. "Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 401-431.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442611>
- Kılıç, Sadık. *Kur'an: Dildeki Sonsuz Mucize*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- Kılıç, Süleyman. *Oluşum, Temsilciler ve Metodolojik Açıdan Basra Kıraat Ekolü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Kınar, Kadir. "Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıtmaları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Ocak 2015), 7-23.
- Kılânî, Hüsâmeddîn Selîm. *el-Beyân fî ahkâmi tecvîdi'l-Kur'ân*. Sûriye: y.y., 1420/1999.
- Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd. *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- Koç, Mehmet Akif. "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (01 Ağustos 2010), 79-91.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001035
- Koç, Turan. "İslam Sanat Geleneği ve Estetik". *Eskiye* 16 (25 Şubat 2010), 35-47.
<https://doi.org/10.37697/eskiye.430499>
- Komisyon. *Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kâhire: Kâhire Arap Dil Akademisi, 1392/1972.

- Koyuncu, Recep. *Aşere Kâideleri*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade Vakfı Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. “Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş’in Me ‘âni’l-Kur’ân’ı Özelinde Bir Tahlil”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 331-358.
https://dergipark.org.tr/en/pub/neuifd/article/639474?issue_id=51645
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida -Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılması Bağlamında-*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Kurtubî)*. thk. Ahmed el-Beradûnî - İbrâhîm Atfeyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ’ifü’l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1387/1967.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru’l-fennî fi’l-Kur’ân*. Kâhire: Dârü’s-Şurûk, 17. Basım, 1425/2004.
- Kuyumcu, Elif. “Türkçenin Fonetik Poetikası: Aliterasyon ve Asonans”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (31 Ocak 2023), 265-280.
<https://doi.org/10.54600/igdirsosbilder.1193924>
- Ladefoged, Peter - Johnson, Keith. *A Course in Phonetics*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 6. Basım, 2011.
- Lyons, John. *el-Lüga ve ‘ilmü’l-lüga*. Kâhire: Dâru Nehdati’l-Arabiyye, ts.
- Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1373/1953.
- Magnus, Margaret. *What’s in a Word? Studies in Phonosemantics*. Trondheim: Norges Teknik-Doğal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Mâlikî, Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed el-. *ed-Dürri’n-nesîr ve’l-‘azbü’n-nemîr*. thk. Ahmed Abdullâh el-Mukrî. 4 Cilt. Cidde: Dârü’l-Fünûn, 1411/1990.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerikandî el-. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1992.
- Mecîdî, Abdüsselâm Mukbil. *İzhâbü’l-hüzni ve şifâü’s-sadri’s-sekîm*. Kâhire: Dâru’l-Îmân, ts.
- Megâmisî, Ebû Hâşim Sâlih b. Avvâd. *Teemûlâtü Kur’âniyye*. Suudi Arabistan: y.y., ts.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramezan. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebi. Mısır: Dâru Nehdatü Mısır, 1379/1960.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazân. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Dimeşk: Müessesetü Kurtuba, 1443/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Mersafî, Abdülfettâh b. es-Seyyid Acmi. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîd-i kelâmi'l-Bârî*. 2 Cilt. Medîne-i Münevvera: Mektebetü Taybe, ts.
- Mes'ûl, Abdülali. *Mu'cemü mustalehâti 'ilmi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1428/2007.
- Meydânî, Abdurrahmân Habenneke. *Belâgatü'l-'Arabiyye*. Dimeşk: Dârül-Kalem, 1416/1997.
- Muhammed İsâm, Müflihu'l-Kudât. *el-Vâdih fî ahkâmi't-tecvîd me'a es'ile li'l-münâkaşe ve temrînât*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1419/1998.
- Muhammed Mekkî Nasr, Muhammed Mekkî Nasr el-Cüraysî. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü's-Safâ, 1429/1999.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî kırââti'l-'aşr*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ceyl, 1417/1997.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Kâhire: Mektebetü'l-Küliyyâti'l-Ezheriyye, 1404/1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fî'l-kırââti'l-'aşr ve tevcîhihâ min tarîkı Tayyibeti'n-Neşr*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1417/1997.

- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *el-Müfîd fî şerhi Umdeti'l-mecîd fî'n-nazmi ve't-tecvîd*. thk. Cemâl Seyyid Rufâî. Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1422/2001.
- Mustafa el-Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1414/1993.
- Mustafâ, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kâhire: Mecme'u'l-lügati'l-Arabiyye, 1972/1392.
- Mübârek, Muhammed. *Fıkhü'l-lüga ve hasâisu'l-'Arabiyye*. Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1401/1981.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlık Uzayme. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1383/1963.
- Müeyyed-Billâh, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*. 3 Cilt. el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423/2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâh, 1374-1955.
- Müttakî Hindî, Alâeddîn Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdîmelik b. Kâdîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- Nasr el-Hürînî, Ebü'l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus el-Vefâî. *el-Metâli'u'n-Nasriyye li'l-metâbi'i'l-Misriyye fî'l-usûli'l-hattıyye*. thk. Tâhâ Abdülmaksûd. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1426/2005.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed ali es-Sabûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *Î'râbü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Hasen Muhammed el-Mes'ûdî. 8 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *Tilbetü't-talebe*. Bağdâd: el-Matbaatü'l-Âmira, 1311/1893.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kelîmi't-Tayyib, 1419/1998.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım. *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*. thk. Ahmed Îsâ Ma'sarâvî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011.

- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed. *el-Büdûru 'z-zâhira fî 'l-kirâati 'l-aşri 'l-mütevâtira*. thk. Ahmed İsâ Ma'asrâvî. 4 Cilt. Küveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed. *el-Mükerrer fî mâ tevâtera mine 'l-kirâ 'ati's-seb' ve teharrara*. thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemî '. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Tehzîbü 'l-esmâ' ve 'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1346/1927.
- Nîrbânî, Abdülbedî'. *el-Cevânibü's-savtiyye fî kütübi'l-ihticâc li 'l-kirâât*. Dimeşk: Dârü'l-Gûsânî, 1427/2006.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Nüveyrî, Muhibbüddîn Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî 'l-kirâati 'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Okan İbiloğlu, Aslıhan. "Kekemelik". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/4 (2011), 704-727. <https://doi.org/10.5455/cap.20110332>
- Onan, Bilginer. "Dil Eğitiminin Dil Bilimsel Temelleri: Ferdinand de Saussure'ün Genel Dilbilim Kuramında Dil Eğitimiyle İlgili Bulgular". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012), 219-243.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsü'l-lügavî 'inde'l-'Arab*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 8. Basım, 1424/2003.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi". 37/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman-Ali Özek. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Pei, Mario. *Üsüsü'l-'ilmi'l-lüga*. çev. Ahmed Muhtâr Ömer. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Râfî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd. *İ'câzü 'l-Kur'ân ve belâgatü'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1425/2005.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. thk. Safvân Adnân ed-Dâvüdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1412/1991.

- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvüdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâ b. Alî er-. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1396/1976.
- Sââtî, Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ. *Bülûgu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî*. 24 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 3 Cilt. Kâhire: Dârü's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Saçaklızâde Mer'aşî, Mehmed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-mukıl mine't-tecvîd*. nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1422/20021.
- Safâkusî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Tenbîhü'l-gâfilîn ve irşâdû'l-câhilîn*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Tûnus: Müessesâtü Abdilkerîm b. Abdillâh, 1417/1996.
- Sağman, Ali Rıza. *İlâveli-Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhîd fî'l-lüga*. thk. Muhammed Hasan Âlû Yâsîn. 11 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Sakkâr, Münkız b. Mahmûd. *Tenzîhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'an de'âvi'l-mübtilîn*. Mekke: Râbitatü'l-'Âlemi'l-İslâmiyye, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sâlim, Muhammed İbrâhîm Muhammed. *Ferîdetü'd-dehr fî te'sîl ve cem'i'l-kırâât*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Beyânî'l-Arabî, 1424/2003.
- Sa'rân, Mahmûd. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1418/1997.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Sawas, Abdullah. *İhticac ve Tercihin Kiraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sazak, Nilgün. "Ses Eğitiminde Artikülasyon Mekanığı". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002).
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıkhü'l-luga ve sirrû'l-'Arabiyye*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Kâhire: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Ma'vad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Mervân el-'Atiyye - Muhsin Harâbe. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-Kasîd*. thk. Ahmed Adnân ez-Zü'bî. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1423/2002.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matbaatü'd-Dûhati'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1346/1928.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*. çev. Mustafa Arafe. 2 Cilt. Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1408/1988.
- Sıddîk Hasen Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Ebcedü'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. *el-Kitâb (Kitâbü Sîbeveyhi)*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân. Sûriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Sindî, Ebû Tâhir Abdulkayyûm b. Abdulğafûr. *et-Teshîl fî kavâ'idi't-terfîl*. Mekke-i Mûkerreme: el-Mektebetü'l-Esedî, 1427/2006.
- Sindî, Ebû Tâhir Abdülkayyûm Abdülğafûr. *Safahât fî 'ulûmi'l-kirâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1415/1994.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-. *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1373/1966.
- Subhî es-Sâlih, Subhî İbrâhîm. *Dirâsât fî fikhi'l-lüga*. Beyrût: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1479/1960.
- Suhârî, Seleme b. Müslim el-Avtebî. *el-İbâne fî'l-lügati'l-'Arabîyye*. thk. Abdülkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. Maskat: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1420/1999.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-mensûr fî 't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dârül-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelihi*. thk. Mahmûd Fecâl. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. thk. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tavîl, Seyyid Rızk et-. *Medhal fî 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1305/1985.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996/1416.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Tetik, Necati. "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'ân ve Kırâat". *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*. 297-312. Erzurum: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen (el-Câmi'u'l-kebîr)*. thk. Beşşâr Avad Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996.
- Topaloğlu, Nur. "Edebiyat ve Yansı Bağlamında Fuzûlî'nin Su Kasîdesi". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (30 Aralık 2022), 357-374. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1183316>
- Topbaş, Seyhun - Kopkallı, Handan. "Sesbilim ve Sesbilgisi Terimleri Üzerine". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*.
- Topbaşoğlu, Keziban. "Fonosemantik: Rus Dilbiliminde Ekoller ve Yaklaşımlar". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (30 Eylül 2024), 108-120. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.1467684>
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halîl b. Ahmed". 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Tuğ, Sümeyye. *Kur'an'da Sesin Manaya Delâleti -Kıyâmet Âyetleri Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Turan, Maşallah. “Kur'an'daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mânâ Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”. *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 17 (01 Ocak 2018), 301-320. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13852>
- Uslu, Faruk. *Kıraatlerde Hüccet Kavramı Ve Bazı Hüccet Kitaplarıyla İlgili Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ünal, Mehmet. “Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerîm'in Tecvidi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992.
- Vâfî, Ali Abdülvâhid. *İlmü'l-lüga*. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2008.
- Yavuz, Mehmet. “İbn Cinnî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hüccet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/445-446. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâs, 1422/2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbih*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah. *Tefsîru'l-Keşşâf*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah ez-Zemahşerî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. 6 Cilt. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zeyyât, Ahmet Hasan. *Mecelletü'r-Risâle*. Kâhire: y.y., 1401-1981.
- Zulfugarova, Nargiz - Yüksel, Cenk Arsun. "Kiki ve Bouba Etkisi Olarak Bilinen Ses ve Şekil Sembolizmi Teorisinin Pazarlamada Kullanımı". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 31 (28 Aralık 2019), 327-338. <https://doi.org/10.16878/gsuilet.641176>
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*. thk. Muhammed Ebülfazl İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995.