



Kıraat Farklılıklarının Tasavvufî Yorumu Etkisi: İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri Bağlamında

The Impact of Qirā'āt Variations on Sufi Interpretation: In the Context of Ibn al-ʿArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyya*

Selim Çakiroğlu

Öz

Bu çalışma, kıraat farklılıklarının anlam ve yorum çeşitliliği üzerindeki etkisini, tasavvuf düşüncesinin en seçkin temsilcilerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri çerçevesinde incelemektedir. Kur'an lafızlarının edâ keyfiyetleri ile anlam farklılıklarını konu edinen kıraat ilmi, İslâmî ilimler arasında hem ses hem de mânâ boyutlarıyla zenginlik kazandıran temel bir ilim dalı olarak konumlanmıştır. Bu bağlamda araştırmada, İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilmiyle olan ilişkisi, düşünce dünyasına etkileri ana hatlarıyla ortaya koyulmakta; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde kıraat ve tecvid konularına yaklaşımı ve kıraat farklılıklarının tasavvufî yorumlarına katkısı sistematik biçimde tahlil edilmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin kıraat ve tecvid ilmine ait verileri işârî yorumlarında nasıl değerlendirdiği örneklerle incelenmiştir. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılıklarını kimi zaman zahîrî bilgi aktarma amacıyla kullanırken, kimi zaman da onlardan bâtnî ve işârî anlamlar inşa etmek için başvurduğu önemli bir kaynak olarak yararlanmıştır. Bu araştırmada, içerik tahlili yöntemi kullanılarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraatlere yapılan doğrudan ve dolaylı atıflar tespit edilmiş; söz konusu atıflar, klasik kıraat literatürüyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Sonuç olarak çalışma, kıraat ilminin tasavvufî yorum geleneğine sağladığı katkısı İbnü'l-Arabî örneği üzerinden somut bir şekilde göstermekte ve kıraat-tasavvuf ilişkisinin yeni boyutlarını açığa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, İşârî Yorum, İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*

Abstract

This study examines the impact of Qur'anic recitation (qirā'āt) variations on semantic and interpretive diversity within the framework of *al-Futūḥāt al-Makkīyya* by Muhyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī, one of the foremost representatives of Sufi thought. The science of qirā'āt, which addresses differences in pronunciation and meaning, has become a fundamental discipline in Islamic scholarship, enriching both phonetic and semantic dimensions. This study outlines Ibn al-ʿArabī's engagement with qirā'āt and systematically analyzes his treatment of recitation and tajwīd in *al-Futūḥāt*, emphasising how he integrates variant readings into his esoteric interpretations. Sometimes using qirā'āt to transmit exoteric knowledge, Ibn al-ʿArabī also employs them as a source for constructing inner and symbolic meanings. Through content analysis, the study identifies explicit and implicit references to qirā'āt in *al-Futūḥāt* and compares them with the classical recitational literature. Ultimately, this research highlights the contribution of qirā'āt to the Sufi exegetical tradition and reveals new dimensions of the relationship between recitation and mystical interpretation.

Keywords: Qirā'āt, Tajwīd, Esoteric Interpretation, Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyya*

* **Sorumlu Yazar:** Selim Çakiroğlu (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-7622-7891

Atf: Çakiroğlu, Selim. "Kıraat Farklılıklarının Tasavvufî Yorumu Etkisi: İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri Bağlamında." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 449–476. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1686895>



Extended Summary

The science of *Qirā'āt*, or Qur'anic recitation, constitutes a critical field within the Islamic sciences, emerging as part of the broader endeavour to safeguard the verbal integrity of the Qur'an following the Prophet Muhammad's (pbuh) demise. Rooted in the notion of the *seven-letter concession* (*al-aḥruf al-sab'a*), which recognises divinely sanctioned recitational flexibility, *Qirā'āt* evolved into a rigorous discipline centred on tracing, documenting, and analysing the variant readings of the Qur'an transmitted through meticulously preserved isnād (chains of transmission). These variations, whether phonetic or lexical, not only facilitated the oral transmission of the divine text across a linguistically diverse ummah but also infused the exegetical landscape with unparalleled richness and interpretive plurality.

Within *Qirā'āt*, two fundamental categories have been classically recognised: *Uṣūl* and *Farsh al-Ḥurūf*. *Uṣūl* refers to the systematic principles governing recitation, including articulation, elongation, and stopping rules (*tajwīd*), and typically does not alter semantic content. In contrast, *Farsh al-Ḥurūf* pertains to dispersed lexical variants that often yield different semantic shades, theological nuances, or legal implications. Over centuries, *Farsh* readings have served as crucial references for scholars in tafsīr (Qur'anic exegesis), fiqh (Islamic jurisprudence), kalām (theology), and especially *taṣawwuf* (Islamic mysticism), shaping multiple layers of meaning embedded in Qur'anic discourse.

This study focuses on the intersection between *Qirā'āt* and Sufi hermeneutics, with particular attention to the work of Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240), whose encyclopaedic treatise *al-Futūḥāt al-Makkīyya* represents a unique fusion of exoteric and esoteric Islamic knowledge. This study investigates how Ibn al-ʿArabī, one of the most influential metaphysical thinkers in Islam, employed variant recitations not merely as philological data but as tools for constructing symbolic, metaphysical, and ontological meanings. By doing so, this research reveals how technical disciplines such as *Qirā'āt* become spiritually and philosophically fertile ground within Sufi frameworks.

Born in Murcia and educated in the rich scholarly environment of al-Andalus, Ibn al-ʿArabī received instruction in the *Qirā'āt al-sab'* under Abū Bakr al-Lahmī. His educational background endowed him with both theoretical and practical knowledge of Qur'anic recitation. Although he did not author dedicated works on *Qirā'āt*, his extensive referencing and subtle use of recitational variants in *al-Futūḥāt* attest to his profound familiarity with the science. His intellectual itinerary—spanning Seville, Tunis, Mecca, Baghdad, Mosul, Konya, and Damascus—exposed him to a wide array of Qur'anic readings and interpretive traditions, which he eventually synthesised into a distinct metaphysical cosmology centred on divine unity (*waḥdat al-wujūd*).

Al-Futūḥāt al-Makkīyya, composed over two decades and encompassing thirty-seven

volumes, integrates discourses on cosmology, ontology, theology, and Qur'anic exegesis. Although it is not a conventional tafsîr, it contains hundreds of references to Qur'anic verses, frequently accompanied by ḥadīth citations and interpretations that display sensitivity to both recitational form and spiritual substance. Central to Ibn al-ʿArabî's methodology is the conviction that the Qur'an is not only a textual revelation but also a mirror of the cosmos—a dynamic, multilayered expression of divine attributes and ontological truths.

One of the most intriguing aspects of Ibn al-ʿArabî's engagement with *Qirā'āt* is his metaphysical interpretation of phonetic phenomena. He opens his discussions with linguistic and tajwīd-based details—such as the articulation points (*makhārij al-ḥurūf*) and the characteristics of letters (*ṣifāt*)—and proceeds to assign ontological and cosmological functions to these elements. Letters, in his view, are not inert phonemes but living realities through which divine breath (*naḥas al-Raḥmānī*) manifests existence. For instance, the letter *alif* becomes the metaphysical prototype of all letters and beings, paralleling the *'aql al-awwal* (first intellect) in Neoplatonic and Islamic philosophical cosmology. The breath that causes letters is mirrored in the divine breath that animates creation, making speech and existence two facets of the same reality.

Ibn al-ʿArabî extends this framework to the science of elongation (*madd*), particularly concerning the role of *alif* as the foundational letter for phonetic lengthening. He correlates various degrees of *madd*—one, two, three, or four *alifs*—with the levels of ontological descent: intellect, soul, nature, ether, and body. He draws on classical recitational authorities such as Abū ʿAmr, Ibn ʿĀmir, Warsh, and Ḥamzah to support these correlations, suggesting that the degrees of phonetic prolongation serve as symbolic markers of existential gradation. Thus, even technical tajwīd features are imbued with philosophical and cosmological meaning.

Furthermore, Ibn al-ʿArabî engages with the juridical aspects of recitation, particularly the issues surrounding *isti'ādah* and *basmalah*. In chapter 101 of *al-Futūḥāt*, he delves into the theological significance of the divine names in the *basmalah* and addresses the classical dispute regarding the presence or absence of the *basmalah* at the beginning of Sūrat al-Tawbah. He ultimately sides with the opinion that al-Tawbah is a continuation of al-Anfāl, hence justifying the omission. While he does not perform independent ijtihād in these matters, his detailed knowledge of canonical practices and regional customs underscores his deep immersion in *Qirā'āt* discourse.

The study also categorises Ibn al-ʿArabî's references to variant readings into two functional types. First, some verses are cited with awareness of recitational differences but without hermeneutic elaboration (e.g., al-Fātiḥah 6, al-Mā'idah 6). In these cases, he merely recorded the variants, often acknowledging their canonical or anomalous status. Second, and more significantly, there are verses in which he actively employs *Qirā'āt*

variations to deepen his esoteric interpretations. In Sūrat al-Baqara 222, the contrast between *yaṭhurn* (“they become pure”) and *yataṭahharn* (“they purify themselves”) is used to reflect on passive versus active spiritual purification. Similarly, the noun-verb distinction in Āl ‘Imrān 97 (*hijj* vs. *ḥajj*) is interpreted as indicating the outer pilgrimage to Mecca and the inner pilgrimage of the heart.

Other examples include his commentary on al-An‘ām 14 and Ṭāhā 13, where recitational shifts serve as entry points for metaphysical discussions on divine speech, manifestation, and unity. In Yā Sīn 38, he reflects on the variant attributed to Ibn Mas‘ūd to explore the cyclical, ever-renewing nature of divine will as it unfolds in cosmic time. These readings show how Ibn al-‘Arabī uses *Qirā’āt* not as mere linguistic artefacts but as portals into deeper realities.

Ultimately, this study affirms that Ibn al-‘Arabī’s treatment of *Qirā’āt* exemplifies a sophisticated interplay between linguistic form and mystical content. By linking technical precision with spiritual insight, he reimagines recitation as a metaphysical act that both reflects and enacts the divine order. His unique contribution lies in the way he expands the interpretive potential of *Qirā’āt* beyond traditional boundaries, transforming it into a vehicle for unveiling the unseen dimensions of revelation.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yönünün muhafazasına yönelik çabalar neticesinde teşekkül eden kıraat ilmi, Kur'ân lafızlarının okunuş farklılıklarını isnad yoluyla tespit etmeyi ve bu farklılıkların anlam üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi amaçlayan müstakil bir disiplindir.¹ “Yedi harf” rivayetleri etrafında şekillenen kıraat farklılıkları, sadece Kur'ân tilavetine kolaylık ve çeşitlilik sağlamakla kalmamış; aynı zamanda âyetlerin anlam ufkunu zenginleştirerek Kur'an merkezli hüküm, fikir ve düşünce ortaya koyan İslâmî ilimler için temel kaynaklardan biri olmuştur.

Kıraat ilmine konu olan edâ keyfiyeti ve kıraat farklılıkları, literatürde “usûl” ve “ferşü'l-hurûf” olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Usûl farklılıkları, tecvid kuralları çerçevesinde değerlendirilen ve çoğunlukla anlam üzerinde etkili olmayan fonetik farklılıkları ifade eder. Med, idğâm, hemze, teshîl-tahkîk, imâle, beyne, fetha, tahrîk-teskîn ve işmâm gibi uygulamalar bu grupta yer alır. Usûl çerçevesinde değerlendirilen kıraatler, kelimelerin ses ve telaffuz alanına ilişkin farklılıklar olup, okunuşu bir kurala bağlanan ve Kur'ân'da geçtiği her yerde aynı şekilde okunan özellikler arz eder.² Buna karşılık ferşü'l-hurûf, okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan, belli bir kaideye dayanmayan, Kur'ân'da dağınık hâlde bulunan ihtilaflardır. Dolayısıyla ferşü'l-hurûf anlam çeşitliliğine imkân veren kıraat farklılıklarını kapsar. Kur'ân-ı Kerîm'in anlam dünyasına doğrudan etki eden kıraat ihtilafları büyük ölçüde ferşü'l-hurûf kapsamında değerlendirilir.³ Çok anlamlılığa imkân tanıyan bu farklılıklar, âyetlerin yorumlanmasında âlimlere rehberlik etmiştir. Başta Kur'ân'ın tefsirine odaklanan tefsir ilmi olmak üzere,⁴

- 1 Kıraat ilminin tanımı için bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü'l-tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010), 39; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 403.
- 2 Kıraat ilminde usûl konusunun incelendiği bir araştırma için bkz. Yaşar Akaslan, “Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık 2017): 217-51.
- 3 Ferşü'l-hurufa dair bir inceleme için bkz. Yaşar Akaslan, “Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar,” *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 6-31; Ali Öge, “Enbiyâ Süresi Bağlamında Ferş Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi,” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Aralık 2020): 43-56, <https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3>.
- 4 Kıraatlerin tefsire etkisine dair detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015); Kadir Taşpınar, “Ebü'l-Leys es-Semerikandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 112-148.

ahkâm âyetlerinin anlaşılmasına katkıda bulunan fıkıh ilmi,⁵ itikada dair meseleleri ele alan kelâm ilmi,⁶ İslâm'ın irfânî boyutunu temsil eden tasavvuf ilmi kıraat farklılıklarından istifade etmiştir. Ancak kıraatlarla olan bu ilişkinin yoğunluğu her ilim dalında eşit düzeyde değildir. Nitekim tefsir ilminde kıraat farklılıklarının etkisi oldukça belirgin iken, diğer ilimlerde bu etkinin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca kıraatlerin etkisi yalnızca yorum alanıyla sınırlı kalmamış; dilbilimsel çalışmalara da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Kur'ân kelimelerinin farklı okunuşlarını konu edinmesi, dil ve nahiv çalışmalarında kıraat ilmini önemli bir referans hâline getirmiştir.⁷ Bu noktada kıraat ilminin, Kur'an ilimleri tasnifinde ilk sıralarda yer alması, onun diğer ilimler içerisindeki konumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁸

Kıraat ilmi ile tasavvuf arasında kurulan ilişkilere dair literatürde çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda, özellikle tasavvufî tefsir geleneği içinde kıraat farklılıklarının anlam zenginliğine katkısı ele alınmış ve kıraat olgusunun sûfi müfessirler nezdindeki yeri irdelenmiştir.⁹ Bu araştırma ise, kıraat farklılıklarının tasavvuf sahasındaki etkisini, bu alanın en önemli temsilcilerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle âyetlere getirdiği işârî yorumlar sebebiyle kimi çevrelerden eleştiriler alan İbnü'l-Arabî'nin kıraat farklılıklarını nasıl değerlendirdiği ve yorumlarında bu farklılıklardan ne ölçüde yararlandığı

- 5 Kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisin için bkz. Hacı Önen, "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, 2 (2013): 1-24; Yaşar Akaslan, "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kıraat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)," *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, 5 (2018): 58-76.
- 6 Kıraatlerin kelâmî ihtilaflara etkisine dair bir inceleme için bkz. Mehmet Adıgüzel, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007): 165-98.
- 7 Kıraat-dil ilişkisine dair araştırmalar için bkz. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016); Kadir Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri," *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 113-138; Recep Koyuncu, "Sibeveyh ve Kisâ'î Özelinde Kıraat-Dil İlişkisi Üzerine Bir Tahlil," *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-I* (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 161-174; Süleyman Yıldız, "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar," *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164.
- 8 Kıraat ilminin ilimler tasnifindeki yeri için bkz. Selim Çakıroğlu, "İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâ'u's-sa'âde ve Tertibü'l-'ulûm Özelinde," *Diyanet İlmi Dergi* 61, 1 (Mart 2025): 1-28, <https://doi.org/10.61304/did.1599615>.
- 9 Ahmet Arif Akbaba, "İşârî Veçhesiyle Tefsiru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu," *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 725-747; İmran Çelik, "İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinde Kıraat Hususu ve Kıraat-Tasavvuf İlişkisi," *İslami İlimler Dergisi* 18/2 (Güz 2023), 140-162.

tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'nin anlam inşasında kiraat ilminin imkânlarından yararlanıp yararlanmadığını tespit etmek, sadece onun metinsel derinliğini değil; aynı zamanda kiraat ilminin tasavvuf başta olmak üzere diğer İslâmî disiplinlerle olan irtibatını ve bu sahalarda üstlendiği referans kaynak olma niteliğini ortaya koymak açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu kapsamda çalışmanın ilk bölümünde, İbnü'l-Arabî'nin kiraat ilmiyle olan ilişkisi ele alınacak, genç yaşlarda aldığı kiraat eğitiminin mahiyeti ve *el-Fütûhât*'ın özellikleri hakkında genel bir çerçeve sunulacaktır. İkinci bölümde, söz konusu eserde kiraat ve tecvid konularına ne ölçüde yer verildiği incelenecek; özellikle kiraat farklılıklarının işârî yorumu sağladığı katkı, örnekler üzerinden ortaya konacaktır. Bu çerçevede, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an âyetlerini yorumlarken kiraat farklılıklarını hangi bağlamlarda ele aldığı ve bu farklılıklara hangi anlamları yüklediği ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir.

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı doğrultusunda içerik tahlili yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Öncelikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer alan kiraatle ilgili doğrudan ve dolaylı atıflar tespit edilmiş; ardından bu atıflar, klasik kiraat literatürüyle karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir. Müellifin atfı yaptığı kiraat farklılıklarının yorum boyutuna etkisi değerlendirilirken, başvurduğu âyetler temel alınmış ve ilgili kiraat farkları imamların rivayetleri doğrultusunda incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde kiraat farklılıklarının yalnızca lafzî değişiklikler olarak değil; aynı zamanda sembolik, metafizik ve işârî anlam alanlarının belirleyicisi olarak nasıl kullanıldığı da ortaya konulmuştur. Çalışmada hem klasik dönem kaynaklarından hem de çağdaş literatürden yararlanılmış; kiraat ilminin tasavvufi yorumuna katkısı ele alınmıştır.

1. İbnü'l-Arabî ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri

Tasavvuf düşüncesi tarihinin en özgün ve etkili simalarından biri olan İbnü'l-Arabî, 560/1165 yılında Endülüs'ün Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiş, sekiz yaşındayken ailesiyle birlikte Endülüs'ün önemli ilmî merkezlerinden biri olan İşbiliye'ye (Sevilla) taşınmıştır. Burada Kur'an eğitimi almaya başlayan İbnü'l-Arabî, ilk tahsilini ehl-i tarîk bir muallim olan Ebû Abdullah el-Hayyât'ın nezaretinde gerçekleştirmiştir. Bu süreçte aldığı eğitim, yalnızca hafızlıkla sınırlı kalmamış; Ebû Bekir el-Lahmî'den (ö. 585/1189) kırâat-ı seb'a dersleri alarak, kiraat ilmini öğrenmiştir. Genç yaşlarından itibaren Kur'an ilimlerinin yanı sıra hadis, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi alanlarda da eğitim almış; ilmî yolculukları çerçevesinde Tunus, Mekke, Medine, Bağdat, Musul, Malatya, Konya ve Şam gibi önemli ilim ve tasavvuf merkezlerini ziyaret etmiştir. Bu seyahatler esnasında pek çok âlim ve sûfî ile görüşmüş, zâhirî ve bâtinî ilimleri mezceden bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir.

İbnü'l-Arabî, yalnızca nazarî tasavvufun kurucu simalarından biri olarak değil, aynı zamanda Kur'an ilimleriyle kurduğu çok boyutlu ilişkiyle de dikkat çeker.¹⁰

İbnü'l-Arabî'nin en hacimli ve kapsamlı eseri olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma 'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, hem nazarî hem de amelî tasavvufun sistemli bir bütünlük içinde sunulduğu bir külliyat niteliğindedir. Yirmi üç yıllık bir sürede kaleme alınmış olan eser kısaca *el-Fütûhât* olarak bilinmekte, müellifin “sifr” adını verdiği otuz yedi kitaptan oluşmaktadır. *el-Fütûhât*, İbnü'l-Arabî'nin sadece tasavvufî değil, aynı zamanda fıkıh, kelâm, tefsir, kıraat gibi ilimlere dair görüşlerini de içeren ansiklopedik mahiyette bir çalışmadır. Eserde Kur'an'dan ve hadislerden yapılan alıntılarının sayısı oldukça fazladır. Kur'an'ın tefsiri ve işârî yorumları zaman zaman uzun bölümler hâlinde yer alır. Bu bakımdan *el-Fütûhât*, yalnızca bir tasavvuf metni değil, Kur'an merkezli düşüncenin mümtaz örneklerinden biridir. Nitekim eserde herhangi bir sûre veya âyetin geçtiği yerler, hem *el-Fütûhât*'ın kendi içindeki bütünlük açısından hem de İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleriyle kurduğu bağlantılar bakımından anahtar bir rol oynar. Müellif, bütün eserlerinin kaynağının Kur'an olduğunu sık sık vurgular; kendisine “Kur'an'ın fehmi”nin bahşedildiğini belirtir. Bu yönü ile *el-Fütûhât*, geleneksel bir tefsir olmaktan öte tasavvufî bir Kur'an tefsiri olarak nitelendirilmiştir.¹¹

İbnü'l-Arabî, aşağıda daha detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz üzere *el-Fütûhât*'ta kıraat farklılıklarına da yer yer atıfta bulunur. Bu atıflar, çoğu zaman bir âyetin anlam derinliğini veya işârî yönünü açıklamak amacıyla yapılır. Bazı yerlerde kıraat imamlarının isimlerini de zikrederek farklı okuyuşların anlam dünyasındaki yansımalarını metafizik düzlemde yorumlar. Harflerin mahreçleri, med harfleri, sûre başlarındaki besmele gibi konularda kıraat ilminin teknik meselelerinden hareketle varlık, zaman ve ilâhî kelâmın tecellîsi gibi daha derin konulara geçiş yaptığı görülür.

2. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de Bazı Kıraat ve Tecvid Konularına Yaklaşım

İbnü'l-Arabî, kıraat ve tecvid alanlarında eğitim almış ve bu ilimlerin verilerini eserlerinde kullanan bir müellif olmakla birlikte, onun bu ilimlere dair müstakil bir eser telif ettiği bilinmemektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraat ve tecvid konularına müstakil başlıklar altında yer vermemiş olsa da ele aldığı konular bağlamında bu alanlara dair bazı bilgileri yer yer kullandığı görülmektedir.

10 Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/494.

11 Mahmut Erol Kılıç, “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/252-253.

Özellikle harfler ve mahreçler hakkında yaptığı bazı açıklamalar, kiraat ve tecvid ilmindeki verilerle örtüşen niteliktedir. Bu bilgileri çoğunlukla tasavvufi düşüncesini temellendirme amacıyla kullanmış olsa da söz konusu hususlarda ayrıntılara değinmiş olması, kiraat ve tecvid ilminin onun düşünce dünyasına sağladığı katkıyı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim kiraat farklılıklarından hareketle âyetlere getirdiği yorumların yanı sıra “harfler, mahreçler, istiâze, besmele ve medler” gibi konulara dair aktardığı bazı bilgiler, kiraat ve tecvid ilminde yer alan bilgilerle paralellik arz etmektedir. Bu bilgi alışverişini daha açık ve sistematik bir şekilde ortaya koymak amacıyla, onun ilgili konularda sunduğu veriler aşağıda başlıklar altında detaylı bir biçimde incelenecektir.

2.1. Harfler ve Mahreçleri

Harfler ve mahreçler, tecvid ilminin en temel meseleleri arasında yer almaktadır. Zira Kur’ân-ı Kerim’in doğru ve usûlüne uygun bir şekilde okunabilmesinin ön şartı, harflerin hatasız telaffuz edilmesidir. Bu ise doğrudan doğruya her bir harfin çıkış yeri olan mahreç ile taşıdığı nitelikleri belirleyen sıfatların doğru bir biçimde öğrenilmesini ve kavranmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, harflerin mahreç ve sıfatlarını bilmenin, lafzî sahihliğin vazgeçilmez bir unsuru olduğu kiraat ve tecvid kaynaklarında sıklıkla vurgulanmıştır.¹² Nitekim bu konuda erken dönem kiraat otoritelerinin vurguları oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), harflerin mahreç ve sıfatlarını ele aldığı bölümün başında şu ifadeleri kullanır: “Biliniz ki, tecvidin mihveri ve doğru telaffuzun özü, harflerin çıkış yerlerini ve birbirinden ayırt edilmesini sağlayan niteliklerini bilmektir.”¹³ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de bu hususta şöyle der: “Kur’an’ı doğru ve mükemmel şekilde okumak isteyen kişinin ilk yapması gereken her bir harfi kendine özgü mahrecinden doğru şekilde çıkarmaktır. Çünkü bir harf, başka bir harfle aynı çıkış yerini paylaşıp bile mahreç farklılığı ve sıfat özellikleri sayesinde diğer harflerden ayırt edilir.”¹⁴ Bu açıklamalar, Kur’an’ı doğru/sahih tilavetin ancak harfler üzerindeki hâkimiyetle mümkün olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

12 Harflerin mahreçleri ve sıfatlarına dair konular kiraat ve tecvid ilmi literatüründe pek çok eserde yer almaktadır. Bu eserler arasında şunlar zikredilebilir: Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye li-tecvidi l-kırâ’e ve tahkiki lafzi l-tilâve* (Dâru ’Ammâr, 1996), 115-142; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi l-itḳân ve l-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 102-109; Ebu’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ’ilmi l-tecvîd* (Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif, 1985), 75-150; Harflere dair kiraat ve tecvid ilmi bağlamında lakap, mahreç ve sıfat eksenli bir inceleme için bkz. Mustafa Kılıç, “Kur’ân-ı Kerim Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme),” *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, 1 (Nisan 2021): 247-277.

13 Dânî, *et-Taḥdîd fi l-itḳân ve l-tecvîd*, 102.

14 Ebu’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi l-kırâ’ati l-aşr* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, t.y.), 1/214.

Harfler, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini açıklamak için kullandığı en önemli kavramlardan biridir. O, esere genel bir giriş yaptıktan sonra, harfler bölümüne geçer ve burada her harfin mahreci ile ilgili bilgiler vermenin yanı sıra birbirleriyle ve âlemle ilişkisi bağlamında onların tasavvufî yorumunu yapar,¹⁵ harflerin fonetik nitelikleri ile varlıklar arasında zâtî ilişkiler kurar.¹⁶ Bu kapsamda, nefesin boğazdaki çeşitli noktalara -mahreçlere- temas etmesiyle harflerin teşekkül etmesini inceler. O, harflerin mahreçlerine dair bilginin kurrânın belirlediği çerçevede olduğuna işaret ederek, harfleri bilmenin faydası bağlamında izaha yönelir. Mahreçlerin yalnızca telaffuzla ilgili olmadığını, feleklerle ilintili bir metafizik yapının parçası olduğunu belirtir. Her harf belli bir felekten zuhur eder. Bu felekler ise harflerin varlığına sebep kılınan kozmik alanlardır.¹⁷ Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin “nefes-i rahmânî” anlayışıyla da örtüşür. Onun düşüncesinde harflerin insan nefesi aracılığıyla ortaya çıkışı ile varlıkların “nefes-i rahmânî” vasıtasıyla zuhuru arasında derin bir benzerlik kurulur. Nasıl ki nefes, harflerin maddî temelini oluşturuyorsa, aynı şekilde bütün varlıkların da yaratılış zemini ve varlık sebebi Rahmân'ın nefesi olarak kabul edilir. Ona göre her şey, ilahî nefesin bir tecellîsi olarak vücut bulur.¹⁸ Anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî, harfler ile varlığın teşekkülü arasında metafizik bir paralellik kurmaktadır.

15 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin birinci sifrinde harflere dair özel bir bölüm açarak, boğaz harflerinden başlamak suretiyle harflerin mahreçlerini, sayısal değerlerini, birbirleriyle ve feleklerle olan ilişkilerini ele alır. Bu çerçevede, hemze harfinin mahrecinin boğazın bitimi, “he” harfinin mahrecinin hançerenin sonu, “ayn” ve “hâ” harflerinin mahrecinin hançerenin ortası, “ğayn” harfinin mahrecinin ise hançerenin boğaza en yakın kısmı olduğunu belirtir. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân al-Mansûb (Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/208-210; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/180-183.

16 İbnü'l-Arabî, “Kâf” harfini şehâdet ve cebârût âlemleriyle irtibatlandırır. Ona göre bu harfin mahreci, dilin sonundan genze doğrudur; sayısal değeri 100'dür. Elif, Fe, Hemze ve Lâm harfleri Kâf'ın yalınları olarak kabul edilir. İkinci felekle ilişkilendirilir ve bu feleğin hareket süresi on bir bin yıl olarak zikredilir. Kâf harfi, dördüncü mertebeye yer alır ve etkisi cinler âleminde ortaya çıkar. Doğası “ilk analar”a dayanmakta; sonu sıcak-kuru, diğer yönleri ise soğuk ve yaş niteliklidir. Elementi su ve ateş olup insan ve Ankâ kuşunun bu harften yaratıldığı belirtilir. Karmaşık bir harekete sahiptir, ünsiyet verici ve çift tabiatlıdır; alâmeti ortaktır. Zat, sıfat ve fiil mertebelerine göre Kâf'a ait isimlerin başında onun yalın harfleri bulunur. “Sırlar ehli”ne göre Kâf harfi “zat”ı, “nurlar ehli”ne göre ise “zat ve sıfatlar”ı temsil eder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/212; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/185.

17 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/237; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/216.

18 Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan 2012): 223-36.

İbnü'l-Arabî ilk yaratılan cisim hakkındaki düşüncelerini açıklarken elif harfi ile daire arasında da asıllık ve kapsayıcılık bakımından benzerlikler kurmaktadır. Ona göre ilk yaratılan cisim sadece geometrik bir form olmasının yanı sıra aynı zamanda bütün diğer şekilleri içermesi yönüyle dairedir. Benzer bir durum harfler arasında elif için de söz konusudur. Ona göre elif, hem ses hem de yazı bakımından harflerin aslını teşkil eder; gerçekte sadece elif vardır. Bu nedenle harfler, asılları itibarıyla eliftir. İbnü'l-Arabî, daireyi bu kapsayıcılığı nedeniyle elif harfine benzetir. Zira elif, sesli oluşu ve mahreç itibarıyla diğer harflerin ortaya çıkışına kaynaklık etmesi bakımından, harflerin aslı ve merkezidir. Nitekim elif harfi, hava göğüsten iki dudağa ulaşınca kadar bütün harf mahreçlerinden geçmekte, bu geçiş süreci içerisinde farklı harfleri meydana getirmektedir. Göğüste durduğunda (ة) ve (و) meydana gelirken; göğüsten boğaza doğru çıkıldığında (ح), ardından (خ), (ع), (ق), (غ) ve (ك) harfleri teşekkül etmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, elif harfi ile ilk akıl arasında bir bağ kurar; çünkü nasıl ki varlık âleminde zuhura çıkışın ilk basamağı ilk akıl ise ses âleminde de bu işlevi elif üstlenmektedir. Elif, hem başlangıç olması hem de ilahî feyze aracılık eden bir taşıyıcı özelliğiyle bu ilişkiyi temsil eder.¹⁹

İbnü'l-Arabî elif harfini esas alarak yaptığı bu harf tahlili sırasında Endülüs bölgesine özgü bir fonetik farklılığa da dikkat çeker. Buna göre Endülüs'te Kur'an tilâveti sırasında bazı kimseler (ق) harfini mahreç ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz etmeden (ق) ile (ك) harfleri arasında bir sesle okumaktadırlar. Özellikle Mağrib bölgesinde bu tarzın yaygın olduğunu, fakat bu alışkanlığın menşeyini bilmediğini belirten İbnü'l-Arabî, "Bizim kıraat hocalarımız" diye nitelediği bölgenin mukrîlerinin bu sesi, kendisinden önceki şeyhlerinden eda yoluyla aldıklarını zannettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını ifade eder. Bu bağlamda, Kur'an harflerinin aktarımının eda²⁰ yoluyla gerçekleştiğini, bu aktarımın sahabeye ve onlardan da doğrudan Hz. Peygamber'e ulaştığını vurgular. Bu düşüncesini desteklemek üzere, Benû Fehm gibi dili bozulmamış Arap kabilelerinden olan kimselerle karşılaştığını, onların da (ق) harfini mahrecine uygun şekilde okuduklarını bizzat duyduğunu nakleder. Ona göre (ق) harfinin bu şekilde telaffuzu Araplar arasında genel bir uygulama şekli olup bu telaffuzun sahih tilâvet biçimi olduğunu göstermektedir.²¹

19 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/294-295; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/288.

20 Edâ kelimesi, kıraat ilminde çeşitli anlamlarda kullanılır. Birincisi, kıraatte otorite kabul edilen râvîlerin, kıraati seleflerinden alarak sonraki nesillere rivayet yoluyla aktarmasıdır. İkincisi, zâid med gibi ortak ölçülere dayanan ve meşhur, sahih yollarla gelen okuma biçimlerini ifade eder. Üçüncüsü, tilâvetin tecvit kurallarına uygun şekilde icrasını ifade eder. Son olarak edâ, kıraatin ehil bir kişiden doğrudan alınmasını da ifade eder. Bkz. Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlkhaf Yayıncılık, 2018), 34.

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/295; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/288.

2.2. İstiâze-Besmele

İstiâze ve besmele konuları, kıraat literatüründe usûl bahsi kapsamında ele alınmıştır. Söz konusu eserlerde, istiâze sigalarına dair ihtilaflar, istiâzenin hükmü, gizli veya açıktan okunması, kıraatten önce mi yoksa sonra mı gerçekleşeceği gibi meselelerin yanı sıra istiâzeyle ilişkin vücûhât ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde bismelenin lafzı, şer‘î hükmü ve kıraattteki konumuna dair farklı yaklaşımlar da detaylı biçimde incelenmiş; bu bağlamda besmeleye dair çeşitli kıraat vecihleri zikredilmiştir.²²

İbnü’l-Arabî, yüz birinci bölümünde, “rahmet” kavramı çerçevesinde besmeledeki “Allah”, “er-Rahmân” ve “er-Rahîm” isimlerine dair görüşlerini açıklarken, konuyu sûre başlarındaki besmele uygulamalarına getirir. Tevbe Sûresinin başında bismelenin yer almamasına, onun müstakil bir sûre olup olmadığına dair tartışmalara yer vererek Tevbe Sûresinin Enfâl Sûresinin bir parçası olduğu görüşünün en güçlü görüş olduğunu belirtir. Ayrıca tüm kıraat imamlarının sûre başlarında istiâze ve besmele ile başlanması gerektiği hususunda icmâ ettikleri; benzer şekilde Fâtiha Sûresinde bismelenin okunması konusunda da görüş birliği içinde oldukları, buna mukabil sûre ortalarında besmele okunup okunmaması hususunda görüş ayrılığı bulunduğu bilgisini verir.²³

İbnü’l-Arabî, iki sûre arasında bismelenin tilâvetindeki vücûhât hakkında da detaylı denilebilecek tarzda açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda dört farklı uygulamaya temas eden İbnü’l-Arabî, ilk olarak sûre sonunun besmeleye vasledildiği, ardından besmelede vakf yapılarak yeni sûreye başlandığı uygulamaya (vasl-ı evvel, kat‘-ı sâni) dikkat çeker. Bu yöntemin özellikle Fars kökenli Acemler arasında yaygın olduğunu ifade eder; ancak kıraat imamlarından hiçbirinin bu tarzı onaylamadığını vurgular. Diğer üç vecihten biri, hem sûre sonunda hem besmelede hem de yeni sûrenin başında vakf yapılması (kat‘-ı küll); bir diğeri ise tüm bu bölümlerde vasl uygulanmasıdır (vasl-ı küll). Burada İbnü’l-Arabî’nin “Kurrâdan buna karşı çıkan hiç kimse bilmiyorum.” şeklinde bir ifade kullanması, kıraat ilmine dair vukûfiyetini göstermektedir. Bununla birlikte o, söz konusu rivayetleri aktarırken herhangi bir yazılı kaynağa atıfta bulunmaz. Diğer taraftan, sûreteyn beyninde bismelenin tilavetine dair yaygın olarak kabul gören tercih diye

22 Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *et-Teyâsîr fî l-kırâ’âti’s-seb’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1984), 16-18; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hücecihâ* (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1987), 1/7-24; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 1/243-269; Kıraat ilminde istiâze ve besmele ile ilgili konular ve bu konulara kıraat imamlarının yaklaşımlarını inceleyen bir çalışma için bkz. Enes Temel, *Kıraat İlminde Usûle Dair Üç Mesele (İstiâze, Besmele ve İdğam)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024).

23 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 7/362; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/353.

nitelendirdiği vücûhatı ise şu şekilde aktarmaktadır: Sûre sonunda vakf yapıldıktan sonra, besmelenin ardından yeni sûreye vasledilerek kıraat gerçekleştirilmesi (kat'-ı evvel, vasl-ı sâni). Ona göre bu yöntem, gerek her üç vecihde vakf yapılması gerekse tümünde vasl uygulanması şeklindeki vecihlerden daha uygun bir tercih olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Verş gibi bazı kıraat imamlarının bu konuda okuyucuya muhayyerlik tanıdığını, buna karşılık Hamza'nın bu uygulamayı terk ettiğini, diğer kurrânın ise besmele çekerek okuyucuyu, tercih hakkı tanımaksızın belirli bir kıraate yönlendirdiklerini²⁴ ifade etmesi, onun bu konudaki detaylı vukûfiyetini ortaya koymaktadır.²⁵

İbnü'l-Arabî, kıraat ilminde besmelenin vücûhâtı çerçevesinde yukarıda aktardığı bilgilere dayanarak herhangi bir yoruma gitmez. Meseleyi bu denli ayrıntılı bir şekilde ele alması, onun kıraat ilmindeki eğitim sürecinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

2.3. Med Mertebeleri

Kıraat ilminde med harfî olan elif, med bahsinin temel referans noktası olarak kabul edilmektedir. Diğer iki med harfî olan vâv (و) ve yâ (ي) ise bu bağlamda elife benzer addedilmekte ve hüküm açısından ona tâbi kılınmaktadır. Bunun gerekçesi, vâv (و) ve yâ (ي)'dan farklı olarak elif harfinin yapısı itibarıyla daima sakın olması ve kendisinden önceki harfin harekesinin daima kendi cinsinden (yani fetha) oluşu gösterilmiştir.²⁶ Bu özellikleriyle elif, meddin tahakkukunda sabit ve değişmeyen bir ölçüt teşkil etmektedir. Bu benzerlikten dolayı, kıraat literatüründe med süresinin miktarı genellikle elif ölçüsüyle takdir edilmektedir. Dolayısıyla elif,

24 İki sûre arasındaki geçişlerde uygulanacak vücûhât konusunda kıraat imamları arasında farklılıklar söz konusudur. Kâlûn, İsbahânî, İbn Kesîr, Âsım, Kisâi ve Ebû Ca'fer, Tevbe Sûresi hariç olmak üzere kat' ile; Hamza ise sûrenin sonunu sonraki sûrenin başına besmelesiz vasl ile okur. Halefî'l-Âşir, vasl ve sekte vecihlerini tercih ederken, Ezrak, Ebû 'Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb besmele, sekte ve vasl olmak üzere üç vecih bulunur. Bu kıraatlerde Müddessir-Kıyâme, İnfitâr-Mutaffîfîn, Fecr-Beled ve Asr-Hümeze sûreleri arasında besmele ile kat' edilmediğinde sekte bila besmele vecihi tercih edilmiştir. Ayrıca, Verş, Ebû 'Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb diğer sûre aralarında sekte, yukarıda anılan sûreler arasında ise besmele ile kat' tercih edilmiştir. Halef ve Hamze ise genel olarak sûreler arasında vasl, ancak adı geçen sûreler arasında sekte vecihini benimsemişlerdir. Ebû'l-Hasen İbn Galbûn, *et-Tezkire fi'l-kırâ'âti's-şemân*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: y.y., 1991), 2/63-64; Mekki b. Ebû Tâlib, *et-Teşîrâ fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982), 246-249; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/259-261, 266.

25 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/362; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/354.

26 Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, thk. thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1957), 3/127; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/46; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 126-127; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 92.

med hükmünün değerlendirilmesinde merkezî bir rol üstlenmektedir. Kıraatlerin çok sayıda rivayet ve tarik²⁷ içermesi, medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl gibi med türlerine ilişkin miktar tayinlerinde farklı uygulamalara sahip olmaları ve bazı med türlerinin yalnızca belirli tarıklara özgü olması, bu bahsi kıraat ve tecvid ilmi literatüründe son derece önemli hâle getirmiştir.²⁸

İbnü'l-Arabî, varlık âlemlerinin oluşumunu, kıraat ilminde yer alan med kavramı ve hemze-elif ilişkisi üzerinden izah ederek kıraat ve tecvid ilmi ile ontoloji arasında özgün bir irtibat kurar. Ona göre medd-i tabiî ilk akıl mevkisindedir. Nasıl varlıkların başlangıç noktası ilk akıl ise, insan nefesinde yaratılan ilk harf olan hemze de diğer harflerin kaynağıdır. Nasıl ki tabiî med ile başlayan süreçte eliften dört med mertebesi türemektesyse, aynı şekilde ilk akıldan da nefis, tabiat, hebâ ve cisim olmak üzere dört temel varlık mertebesi zuhûr etmiştir.²⁹ İbnü'l-Arabî, burada özellikle hemze harfinin mahreci ve elif şeklinde med işlevinden yola çıkarak, onu kendi metafizik sisteminin temel kavramlarından olan ilk akılla ilişkilendirir. Bu ilişkiyi kıraat imamlarının med tercihlerine gönderme yaparak şöyle kurar: Akıl, varlıkta ilk zuhur eden şeydir ve bütün ilâhî yardımların kaynağıdır. Aynı şekilde hemze de insan nefesindeki meddin zorunlu başlangıç noktasıdır. Meddin aslî ve ilk kaynağı olan tabiî elif; ona yapılan ilave medlerle, dört farklı mertebede tamamlanır. Bu dört mertebe, Ebû Amr'ın kıraatinde bir elif, İbn Âmir ve Kisâî'nin kıraatlerinde iki elif, Âsım'ın kıraatinde üç elif, Verş ve Hamza'nın

27 Kıraat ilminde “râvî” olarak anılan kişiden rivayette bulunan kimselere nispet edilen okuyuşlara *tarik* adı verilmektedir. Râvîden rivayet eden ikinci, üçüncü ve daha sonraki tabakalarda yer alan râvîler ile onların aktardığı kıraat farklılıkları *tarik* olarak adlandırılır. Bkz. Yavuz Fırat, “Kıraat İlmi ve tarikler”, *İlahiyat Fakültesi dergisi* 13/2 (2011), 42.

28 Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 185-205; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/313-351; Kıraat ilminde medler konusunu İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eseri özelinde inceleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Aksoy - Murat Akkuş, “İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr*'inde Med ve Kasr Konularının İncelenmesi,” *Mütefekkir* 10, 20 (Aralık 2023): 345-366.

29 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/238; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/48.

kıraatlerinde dört elif şeklinde mertebelendirilir.³⁰

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu bu irtibat, varlık düzenini ses, harf ve med gibi kavramlarla açıklama teşebbüsünün bir örneği olduğu kadar, kiraat ilmindeki terimlerin tasavvufi düşünce içinde nasıl metafizik anlam boyutlarıyla buluştuğunu da ortaya koyar. Özellikle med kavramı, burada sadece bir telaffuz uzatması değil, aynı zamanda feyz, zuhur ve ilâhî tenezzül kavramlarının simgesel karşılığı hâline gelir. Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî sahip olduğu kiraat birikiminden istifade ederek kiraat ilmi ile tasavvufi yorum arasında karşılıklı bir etkileşimi gözler önüne serer. Bir taraftan kiraat ve tecvid ilminin bazı malumatını, tasavvufi düşünceyle birlikte varlık anlayışının açıklanmasına katkı sunarken; diğer taraftan ise tasavvufi irfan, kiraat ilminin kavramlarına sembolik bir derinlik kazandırmaktadır. Böylelikle İbnü'l-Arabî'de kiraat sadece Kur'an'ı okuma yöntemi değil, aynı zamanda varlığın ontolojik çözümlemesine imkân veren bir keşif vasıtası hâline gelmektedir.

3. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de İbnü'l-Arabî'nin Kiraat Farklılıklarını Kullanımı

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de, düşüncelerini temellendirmek üzere başvurduğu birçok âyeti bâtinî ve işârî yönleriyle yorumlamıştır. Bu yorumlarında kiraat farklılıklarından da zaman zaman yararlandığı dikkat çekmektedir. Kiraatlere atıfta bulunurken, sahih veya şâz oluşlarına da yer yer işaret ederek kiraat ilmine dair bilgi birikimini yansıtmıştır. Bununla birlikte, her âyette kiraat farklılıklarına değinmemiş; yalnızca yorumunun bâtinî boyutunu derinleştiren ya da sembolik anlamlara imkân veren kiraatlere yer vermiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımının, tüm kiraat farklarını sistematik biçimde yoruma dâhil etmekten ziyade, belirli bağlamlarda bu farklılıklardan işârî anlamlar devşirmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Bu bölümde, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kiraat farklılıklarından dolayı ve doğrudan faydalanılan âyetler iki başlık altında örneklemeler eşliğinde ele alınacak; İbnü'l-Arabî'nin bu farklılıklara yüklediği anlamlar detaylı olarak incelenecektir.

30 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/239; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/949. İbnü'l-Arabî burada kurrânın medd-i munfasıldaki med ölçülerini esas almış gibi görünmektedir. Zîrâ kiraat imamları, asli med üzerine ilave yapıp yapılmayacağı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazı imamlar, medd-i munfasıl yalnızca asli med (bir elif miktarı) ile okuyarak kasr yapmayı tercih etmiş, bazıları ise bu miktara ilavede bulunmuştur. Ancak bu ilavenin miktarı da kendi içinde ihtilafıdır. Asli med ile yani bir elif miktarıyla okuyan imamlar Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'tur. Asli med üzerine bir elif ekleyerek iki elif miktarı okuyanlar Kâlûn'un bazı tarikletleri ile Ebû Amr'ın râvisi ed-Dûrî'dir. Asli med üzerine iki elif ziyade ederek üç elif miktarı okuyanlar İbn Âmir, Kisâî ve Halefî'l-Âşîr; üç elif ekleyerek dört elif miktarı okuyan İmam Âsım; dört elif ekleyerek beş elif miktarı okuyanlar ise Verş ve Hamza'dır. Bkz. Dâni, *et-Teyyîr*, 30; Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfî fuzâlâ'l-l-beşer fi'l-kırâ'ati'l-erba'ate* 'aşer, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 54.

3.1. Sadece Kıraat Farklılığına İşaret Ettiği Âyetler

İbnü'l-Arabî Fâtiha Sûresi 6. âyet, En'âm Sûresi 14. âyet, Mâide Sûresi 6. âyet ve Neml Sûresi 87. âyet bağlamında kıraat farklılıklarına yalnızca bilgi verici nitelikte temas etmiş ancak onları tasavvufî veya işârî bir yoruma konu edinmemiştir. Bu başlık altında, anılan âyetlerde söz konusu kıraat farklılıklarının İbnü'l-Arabî tarafından nasıl ele alındığı incelenecektir.

Besmele ve Fâtiha'daki sırları bilme konusunu işlerken İbnü'l-Arabî, Fâtiha Sûresi 6. âyetin (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” şâz bir kıraate göre kutsî ruha işaretle (صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمَ عَلَيْهِ) “Kendisine nimet verdiğinin yoluna” şeklinde okunduğunu söylemiştir.³¹ İbnü'l-Arabî, burada hem sahih hem de şâz kıraate dayalı tefsirlerin aynı anlama işaret ettiğini belirtmiş; her iki okuyuşun da Allah'ın kendilerine nimet verdiği resulleri ve nebîleri kastettiğini ifade ettiğini vurgulamıştır. Ancak o, bu kıraatin şâz olduğunu özellikle belirtmiş, kıraat farklılığına rağmen sonucun değişmediğine dikkat çekmiştir.³²

İbnü'l-Arabî, temizliğin sırlarını ele alırken konunun şer'i ve fikhî yönlerini izah ettikten sonra abdestle ilgili Mâide Sûresi 6. âyette (أَرْجُلُكُمْ/أَرْجُلُكُمْ) “ercüleküm/ercülikim” şeklinde hem fetha hem de kesre ile okuyuşa işaret eder.³³ Ancak bu okuyuşları her hangi bir kurrâya nispet etmez.³⁴ Daha sonra abdestin sırlarına işaret etmek üzere “Allah size gökten bir su indirir ki, onunla temizlenesiniz ve sizden şeytanın pisliğini [ricz] gidermek ister.”³⁵ âyetine yer verir. Bu âyette وَيُذْهِبْ عَنْكُمْ (رَجَزَ الشَّيْطَانِ) ifadesindeki (رَجَزَ) kelimesinde söz konusu olan kıraat farklılıklarını imamlarına nispetle detaylı bir şekilde aktarır. Buna göre pislik anlamına gelen

31 Kıraat ve tefsir kaynaklarında doğrudan bu şekilde bir kıraat yer almamaktadır. Bununla birlikte bazı tefsir kaynaklarında, buna yakın bir okuma biçimi olan (صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) şeklinde şâz bir kıraate yer verildiği görülmektedir. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebî Muhammed b. Aşur (Beyrut-Lübnân: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2002), 1/122; Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e-kâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân-Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987), 1/16; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/75.

32 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, 1/354; İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât-ı Mekkiyye*, 1/329.

33 Bu fiildeki lam harfini İbn Kesîr, Hamza ve Ebû Amr kesre; Nâfî', İbn Âmir ve Kisâî fetha hareke ile okumuşlardır. Âsım'ın ravîlerinden Ebûbekir kesre ile Hafs ise fetha hareke ile okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 232-233; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 2/254.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, 2/260; İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât-ı Mekkiyye*, 1/54.

35 Enfâl, 8/11.

(رَجَز) kelimesindeki (ز) harfi (س) harfi yerine gelmiştir.³⁶ Kelimenin (ز) harfi ile (رَجَز) şeklinde okunması (الصراط) kelimesini (الزراط) şeklinde okuyanların kıraatına göredir.³⁷ Bu kelimedeki kıraat vecihlerini (صراط) kelimesindeki ihtilaflara gönderme yaparak açıklayan İbnü'l-Arabî, burada (الصراط) kelimesini İbn Kesir'in (السرّاط) şeklinde (س) harfi ile, Hamza'nın (ز) harfi ile (الزراط) şeklinde işmam ile,³⁸ diğer kıraat imamlarının ise (ص) harfiyle (الصراط) şeklinde okudukları bilgisini verir. Bu kıraat farklılıklarından hareketle herhangi bir yorumda bulunmaz. Burada İbnü'l-Arabî hocası Muhammed b. Half b. Sâf el-Lahmî ile kıraat ilmine dair yaptığı dersten de bir bölümü aktarır. Buna göre İbnü'l-Arabî 578 yılında (صراط) kelimesini İbn Kesir'in kıraatine göre (س) harfi ile okuduğunda hocası kıraat farklılıklarının lehçesel yönünü gösteren şu anekdotu nakleder: “Bir dilci, ‘*Sakar* (صقر) mı yoksa *sekar* (سقر) mı okuyorsunuz?’ diye bir bedeviye sorduğunda o, ‘Ne dediğini anlamadım. Fakat sanırım *zakar*’ı (زقر) soruyorsun.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine dilci, “Böylece bedevî bana bilmediğim üçüncü bir okuyuş söylemiş oldu.” demiştir.³⁹ Bu anekdotu nakletmekle İbnü'l-Arabî İbn Kesir'in kıraatına göre bir hocadan kıraat okuduğunu ifade etmenin yanı sıra kıraat farklılıklarının lehçesel yönüne de işaret etmiş görünmektedir.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* 105. babında hüznü terk etme konusunu ele alır. Burada hüznü, kalbin harabına sebep olan bir hâl olarak değerlendirir. Bununla birlikte, hüznün bazı ilahî nispetlere sahip olduğunu belirtir. Bu görüşüne delil olmak üzere Rahmân Sûresi'nin (سَنَفُوعُ لَكُمْ أَيُّهَا النَّعْلَانِ) “*Ey insanlar ve cinler!*

36 Kelimenin bu şekilde okunuşu kaynaklarda şâz kıraat olarak yer almış ve (رَجَز) şeklinde (ز) harfi ile okuyuş İbn Muhaysın'a, (رَجَزَن) şeklindeki (س) harfi ile okuyuş ise Ebü'l-Âliye'ye isnad edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve l-îzâh 'anhâ* (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1966), 1/275; Sa'lebî, *el-Keşf ve l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, 4/333; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 2/506.

37 (الصِّرَاطُ) kelimesini (ز) ile (الزَّرَاطُ) şeklinde işmam ile Hamza okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fî l-kırâât*, 105-106.

38 Hamza'nın râvîsi Halef (ö. 220/835), söz konusu kelimeyi geçtiği her yerde; diğer râvîsi Hallâd (ö. 220/835) ise yalnızca bu konumda geçen صِرَاط kelimesini ص (sâd) mahrecinden, ancak ز (zây) sesini andıracak bir şekilde telaffuz etmiştir. “İşmâm” adı verilen bu uygulama, sesli harflerin telaffuzunda bir tür ses kaynaşması olup, burada özeldir sâd harfinin zây sesine benzer şekilde çıkarılması anlamına gelir. Bu durum, “sâd-ı müşemme” şeklinde adlandırılır ve harfin başka bir harfle ses yönünden kısmen karıştırılarak okunması şeklinde tanımlanır. Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fî l-kırâ'âti's-seb'*, thk. thk. İbrahim Atve Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 71; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fî l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşer*, ed. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 163.

39 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/261; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/55.

Sizin için boşaltacağız”⁴⁰ âyetine yer verirken bu okuyuşu Kisâ’î’ye nispet eder ve kıraat farklılığına dair başka bir bilgiye yer vermez.⁴¹

3.2. Kıraat Farklılıklarını Yorumda Kullandığı Âyetler:

Fâtiha 6, En‘âm 14 ve Neml 87. âyetler dışında İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de farklı konular bağlamında kıraat farklılıklarını yorumlarına dâhil etmiştir. Bu bölümde, söz konusu vecihlerin İbnü’l-Arabî’nin tasavvufi ve işârî yorumlarında nasıl kullanıldığı, ilgili âyetler başlıklar hâlinde tasnif edilerek ele alınacaktır.

3.2.1. Bakara Sûresi 222. Âyet

İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde, zahirî hükümler ile batınî manalar arasındaki ilişkiye dair yorumlar merkezi bir yer tutar. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de hayızlı kadının gusûlden önce veya sonrası cinsel ilişki durumu üzerine yaptığı değerlendirme, bu ilişkinin nasıl tasavvufî bir boyuta taşındığını gösteren önemli örneklerden biridir. Konu ile ilgili âyetteki kıraat farklılığı, fikhî hükümler ve tasavvufî yorumlar açısından çeşitli anlam imkânları sunmaktadır. İbnü’l-Arabî de bu imkânı tasavvufî düşüncesinde kullanmıştır. Burada o, öncelikle kıraat farklılığından kaynaklı ortaya çıkan fikhî görüş ayrılıklarına yer verir. Buna göre Bakara Sûresi’ndeki (لَا تَقْرُبُوهُنَّ) (يَطْهَرْنَ) (حَتَّى يَطْهَرْنَ) (Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın).⁴² âyetinde geçen (يَطْهَرْنَ) kelimesindeki (ط) harfinin cezmlî, (ه) harfinin ise şeddetsiz ve ötreli olarak (يَطْهَرْنَ) okunması,⁴³ âdet kanının kesilmesiyle temizliğin gerçekleştiği anlamına gelir. Bu kıraati esas alanlara göre, kadınlar âdet kanı kesildikten sonra gusûl almadan cinsel ilişkiye girebilir. Fiildeki (ط) ve (ه) harflerinin şeddeli ve fethalı olarak (يَطْهَرْنَ) şeklinde okunması ise “iyice temizlenme” anlamına gelir. Bu kıraati dikkate alanlara göre, temizliğin tamamlanması yalnızca âdet kanının kesilmesiyle değil, aynı zamanda gusûl abdesti almakla mümkündür. İbnü’l-Arabî, fiilin iki farklı kıraatle okunabileceğini dile getirerek kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere nasıl yansıdığına kısaca işaret eder.⁴⁴

İbnü’l-Arabî bu hükmün batını karşılığını kıraat farklılığını dikkate alarak muallim-talebe ilişkisi bağlamında ele alır. Buna göre muallim olan kişi, yeni ilim

40 Rahmân, 55 /31.

41 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 5/222.

42 Bakara 2/222.

43 Nâfi‘, Ebû ‘Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ya‘kûb ve ‘Âsım’ın Hafs rivayetine göre ilgili kelime (يَطْهَرْنَ) şeklinde, Hamza, Kisâ’î, Halef ve ‘Âsım’ın Ebû Bekr rivayetinde ise (يَطْهَرْنَ) şeklinde şeddeli olarak okunmuştur. Bkz. Dâni, *Câmi‘u’l-beyân*, 421; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

44 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/349; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/76.

öğrenen birine bilgi aktarırken, onun nefsindeki sahte iddiaların ve kibirli eğilimlerin farkında olmalıdır. Böyle bir durumda, ilmi aktarırken ihtiyatlı davranmalı ve öğrencinin manevi durumuna uygun bilgileri vermelidir. Eğer öğrenci, kibirli bir iddiada bulunur ancak bu iddiasından pişmanlık duymazsa, onun durumuna uygun olan sadece bir kere yıkanmasıdır (يَطْهُرُنْ). Böylece, bu yıkanma sayesinde görünüşte bir temizlik sağlanmış olur. Ancak öğrenci, kibirli iddiasından tamamen vazgeçmedikçe ve manen tövbe etmedikçe, bu durum hakiki bir arınma olarak kabul edilmez (يَطْهُرُنْ). Bununla birlikte, o kişi kibirli iddiayı terk etmese bile mevcut anda o kötü düşünceyi eyleme dönüştürmediği sürece durumu geçici olarak temiz sayılabilir. “Bu, hayızdan temizlenen bir kadının cinsel organını yıkayıp gusletmeksizin temizlenmiş sayılması gibidir.” diyen İbnü'l-Arabî, eğer öğrenci, kalbinde o kibirli iddiaya geri dönme eğilimi hissederse, bu durum, kadının gusletmeden önceki hali gibi olur. Gerçek bir tövbe olmadan bu eğilimden vazgeçilmediği sürece, kişi manevi kirlerinden arınmış sayılmaz.⁴⁵

İbnü'l-Arabî, (يَطْهُرُنْ) ve (يَطْهُرُنْ) kıraat farkını yorumlarken, dış temizlikle iç arınma arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Her iki kıraat de temizlik anlamı taşısa da o bu farkı, insanın manevi arınmasındaki aşamalara işaret eden ilahî bir incelik olarak görür.

3.2.2. Âl-i İmran Sûresi 97. Âyet

İbnü'l-Arabî, haccın sırlarına dair değerlendirmelerinde, Âl-i İmrân Sûresi'nin 97. âyetinde geçen (حَجُّ الْبَيْتِ) ifadesindeki kıraat farklılığından⁴⁶ hareketle bu ibadetin zâhirî ve bâtinî boyutlarına temas etmektedir. İlgili âyet şöyledir: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ (حَجُّ) (الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا), yani “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” İbnü'l-Arabî, bu âyette geçen (حَجُّ) kelimesindeki (ح) harfinin kesre ile okunduğunda (حَجُّ) isim, fetha ile okunduğunda (حَجُّ) ise mastar olduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu kıraat farklarının hangi kıraat imamlarına ait olduğuna dair herhangi bir isnatta bulunmamaktadır. Bu iki farklı kıraat, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ibadetin zâhirî yönü ile kalbin bâtinî yönelişi arasındaki ayrımı temsile elverişli bir yapı arz etmektedir. Buna göre (حَجُّ الْبَيْتِ) şeklindeki okuyuş, kulun zahirî olarak Beyt'i (Kâbe'yi) ziyaret etmesini; (حَجُّ الْبَيْتِ) şeklindeki okuyuş ise, maksadın kendisine, yani Beyt'in temsil ettiği ilâhî

45 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/349; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/76.

46 Burada (حَجُّ الْبَيْتِ) ifadesindeki “حَجُّ” kelimesini Hamza, Kisâi ve Hafs “ح” harfinin kesriyle okumuşlardır. Hafs, Âsım'dan nakille kesre ile bu kelimenin isim olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve Âsım'ın diğer râvisi Ebû Bekir Şu'be “ح” harfinin fetha harekesiyle “حَجُّ الْبَيْتِ” şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 214.

hakikate yönelişi simgelemektedir. Bu yorumunu biraz daha derinleştiren İbnü'l-Arabî, bu kıraat farklılığı üzerinden kulun kalbi ile Beytullah arasında metafizik bir ilişki kurmakta ve kalbin Allah'ın tecellisine hazır hâle getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, (حَجُّ النَّبِيِّ) şeklindeki kıraat, kulun kalbini bir Beyt (Kâbe) gibi hazırlamasını ve o kalbi ilâhî tecelliye hazır kılmasını ifade ederken; (حَجُّ النَّبِيِّ) kıraati ise, bu tecellinin zâhirde, yani fiil ve davranış düzleminde gerçekleşmesine işaret etmektedir. Böylece, kesralı okuyuş manevi seyrüsülûkun bir göstergesi olarak öne çıkmaktadır.⁴⁷ Sonuç olarak İbnü'l-Arabî, bu âyetteki kıraat farklılıklarını, kulun hakikate yöneliş derecelerini gösteren ontolojik bir temsile dönüştürmekte; kıraatleri hâl bilgisi ve manevî yolculuk bağlamında yorumlamaktadır.

3.2.3. Enfâl Sûresi 11. Âyet

İbnü'l-Arabî, “el-Muhyî” (diriltlen/yaşatan) isminin kozmik işleyişteki etkisini ve özellikle su unsuru üzerinden kalbin manevi kirlerden arınmasına yönelik değerlendirmelerde bulunurken (س) harfinin bu ismin özelliklerine sahip bir harf olduğunu belirtir. Ona göre bu harfin takdir edilmiş menzilleri vardır. Burada o, Enfâl Sûresi 11. âyetini ve ondaki kıraat farklılığını bu düşüncesine delil olarak getirir. Sahih veya şâz oluşuna işaret etmeden âyetin (وَيَذْهَبُ عَنْكُمُ الرِّجْسُ الَّذِي كُنْتُمْ تُرْجِسُونَ) ifadesinde geçen (رَجَزَ) kelimesinin bazı kurrâ tarafından (الرَّجْسَ) şeklinde (س) ile okunduğunu⁴⁸ ve bunun da maddî pislik manasına geldiğini belirtir. Âyette pisliğin şeytana izafe edilmesinden dolayı burada kelimenin manevî pislik anlamına geldiğine kıraat farklılığından hareketle işaret eder. Allah, burhan ve keşiflerle dolu bu ilâhî su aracılığıyla kalbe atılan şüphe ve cehalet kirinin bulanıklığını giderir. Bu su, ilimle gelen bir hayatı temsil eder. Şayet onunla kalp temizlenirse, cehâlet kiri de silinir, kalbi örten perde kalkar ve kul gözüyle göklerin ve yerin melekûtuna bakabilir hâle gelir. Böylece Allah, indirdiği suyu sadece fizikî temizlik için değil, batınî fiillerin bir işareti olarak da göndermiş olur.⁴⁹

İbnü'l-Arabî “taharetin sırları” başlığı altında abdestin sırlarına dair yorumlarda bulunurken Enfâl Sûresi 11. âyetindeki kıraat farklılığı ile ilgili açıklamalarını kurrâya nispet ederek daha da detaylandırır. Buna göre âyette geçen (رَجَزَ) kelimesindeki (ز) harfinin burada (س) harfinin yerini aldığını, bunun ise Fâtîha Sûresi 6. âyetteki (الْصِّرَاطَ) kelimesini (ز) ile (الْزَرَاطَ) şeklinde okuyanların kıraatine göre olduğunu ifade eder. (الْصِّرَاطَ) kelimesini (س) harfi ile (الْصِرَاطَ) şeklinde okuyuşun

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/17; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/245.

48 İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu okuyuşu şâz olarak nakletmektedir. Bkz. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ* (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1966), 2/275.

49 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/316.

İbn Kesîr'in kıraati olduğunu, Hamza'nın bunu (ج) harfi ile okuduğunu, diğer kıraat imamlarının ise (ص) harfi ile okuduklarını söyleyerek detaylı bir şekilde kıraat farklılıklarını imamlara nispet eder.⁵⁰ Ayrıca Ferrâ'dan nakille kelimenin "rics" şeklinde okunmasının pislik manasına geldiğini, dolayısıyla bu anlam ile âyetin anlamının su pislîği nasıl gideriyorsa şer'î temizliğin de şeytanın pislîğini öyle giderdiği şeklinde anlaşılabileceğini beyan etmiştir.⁵¹

3.2.4. Mâide Sûresi 6. Âyet

İbnü'l-Arabî ibadetlerle ilgili meselelerin batını yönlerini ele aldığı bölümde "ayakların yıkanması" başlığı altında abdestle ilgili fikhî hükümlere ve Mâide Sûresindeki abdestle ilgili âyette söz konusu olan kıraat farklılığına değinir. Bu âyetteki (وَأَرْجُلُكُمْ) "ve ayaklarınızı" ifadesindeki (ج) harfinin mecrûr mu (وَأَرْجُلُكُمْ) yoksa meftûh mu (وَأَرْجُلُكُمْ) okunacağı hususunda kıraat farklılığına değinmiş, ancak bu farklılığın hangi imamlara ait olduğunu zikretmemiştir.⁵² Ona göre buradaki ihtilafın kaynağı (ج) harfinin nereye atfedileceği ile alakalıdır. Eğer (ج) harfi meshedilen şeye atfedilirse o zaman lafız mecrûr, yıkanan şeye atfedilirse meftûh okunacaktır.⁵³ İbnü'l-Arabî kıraatlerdeki bu farklılığa ve bunun neticesinde ortaya çıkan hüküm farklılığına dikkat çektikten sonra şöyle bir izahta bulunur: "Bize göre (ج)'ın (yıkanana atıfla) fetha ile okunması onu meshedilen olmaktan çıkarmaz. Çünkü bu (ج) beraberlik (maiyyet) bildirebilir. O zaman da mansub (fethalı) olur." Daha sonra "maiyyet vavı"nın geçtiği cümlelere örnekler veren İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini temellendirmeye çalışır. Ona göre eğer buradaki "lam" harfi (ل) şeklinde sadece meshe atıfla okunursa yıkamak hiçbir şekilde anlaşılamayacaktır. Ancak (ج) şeklinde okunursa o hâlde hem yıkamaya hem de meshe dönük bir tarafı olacaktır. Bu ise genel ifadenin özel ifadeye tercih edilmesidir. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan her iki hükmün de doğru olduğunu, kendisinin burada hâlin hükmüne göre hareket ettiğini söyler. "Halin hükmüne göre Hak ile yürürüz" sözleriyle, kıraat farklarının tasavvufi yorumda dinamik bir

50 İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül (ö. 291/903) ve Ya'kûb'un râvîsi Ruveys (ö. 238/852), اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ve اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ âyetlerinde geçen صِرَاطَ lafızlarını hâlis (س) ile sırasıyla الصِّرَاطَ ve صِرَاطَ şeklinde okurlar. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, 105; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucejihâ*, 1/34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/271.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/260-261.

52 Bu fiildeki lam harfini İbn Kesîr, Hamza ve Ebû Amr kesre; Nâfi', İbn Âmir ve Kisâi fetha hareke ile okumuşlardır. Âsım'ın râvîlerinden Ebûbekir kesre ile Hafs ise fetha hareke ile okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, 232-233; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucejihâ*, 1/406; Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 98.

53 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucejihâ*, 1/406-407.

manevî duruma işaret ettiğini ortaya koyar. Sûfî için mesele, genel durumun mu yoksa özel hâlin mi esas alınacağı değil, o anda Hakk'ın kendisinde hangi yönüyle tecelli ettiğidir.⁵⁴ Bu bakış açısı ile İbnü'l-Arabî, her okuyuşun sûfinin halinde bir karşılığının olduğunu, buna göre her iki kıraate göre amel edebileceğini ima eder.

3.2.5. Tâhâ Sûresi 13. Âyet

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye* 'de tevhid konusunu ele aldığı on yedinci bölümde, bu tevhidin Rahmân'ın nefesinden olduğuna dair delil olarak Tâhâ Sûresi'nin 13-14. âyetlerini getirir. Özellikle 13. âyette geçen (وَأَنَا خَيْرٌ نَّكَ) ifadesinin, bazı kıraatlara göre (وَأَنَا خَيْرٌ نَّكَ) şeklinde cem' (çoğul) sigasıyla da okunduğunu belirtir.⁵⁵ Bu kıraat farklılığını tevhid anlayışına bir işaret olarak değerlendirir. Ona göre, (وَأَنَا خَيْرٌ نَّكَ) şeklinde cem' sigasıyla yapılan okuyuş, öncelikle çokluğu ifade ederken, hemen ardından gelen (إِنِّي) ifadesi ise teklik ve ferdiyet vurgusu yapar. Ancak İbnü'l-Arabî, (وَأَنَا خَيْرٌ نَّكَ) şeklindeki müfred okuyuşun, âyetin tevhid vurgusunu daha uygun bir şekilde yansıttığını düşünür. Zira bu okuyuşta, tevhid anlayışı, âyetin sonuna dek kesintisiz bir şekilde devam ederek (فَاعْبُدْنِي) ifadesine kadar sürer. Öte yandan, (وَأَنَا خَيْرٌ نَّكَ) şeklindeki cem' sigasıyla yapılan kıraat, farklı isimlerin ve sıfatların Hakk'ı talep ettiğine işaret eder. Bu okuyuşta cem' zamiri kullanılarak çokluk vurgusu yapılırken, sonrasında gelen müfred ifade, tevhîdü'l-cem' (çokluk içinde birlik) kavramına işaret eder. İbnü'l-Arabî, bu okuyuşu, berzahî bir kıraat olarak nitelendirir; zira bu tür kıraatlar, farklı anlam boyutlarına ve tevhid hakikatine dair semboller barındırır.⁵⁶

3.2.6. Tâhâ Sûresi 102. Âyet

Sekizinci bölümünün ikinci faslında küçük harfler olarak nitelediği kelimelerin farklılaşmasını sağlayan hareketleri konu edinir. Burada ses vasıtasıyla harflerin kelimeler şeklinde düzenlenmesi ile insanın yaratılışı arasında benzerlik kurar ve buna dayanak olarak (فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) “onu düzenleyip ruhumdan üflediğimde...”⁵⁷ âyetini zikreder. İbnü'l-Arabî, harflerin nefes aracılığıyla

54 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, 2/289; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/92.

55 Bu kıraat sadece Hamza'ya aittir. Diğer imamlar mushafta yazıldığı şekilde okumuşlardır. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf 'an vüçûhi 'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucecihâ*, 2/97; Dâni, *et-Teyisîr fi 'l-kırâ'âti's-seb'*, 151.

56 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, 6/202.

57 Sâd, 38/72.

birleşerek kelimeleri oluşturmasını, ilahî nefhâ⁵⁸ ile insanın yaratılışına benzetir. Ardından Kur'an'da "üfürme" anlamı çerçevesinde yer alan diğer fiilleri ele alır ve Tâhâ Sûresinde, sûra üflenmesine dair âyet bağlamında, form bakımından farklı görünse de hakikat düzleminde bu fiillerin tek bir kaynağa işaret ettiğini ifade eder. Bu bağlamda, söz konusu üfürmenin, Muhammedî hakikate⁵⁹ izafetle gerçekleştiğini belirtir ve ardından imamlarına nispet etmeksizin kıraat farklılıklarına yer verir. İsrâfil'in üflemesi hakkında Allah şöyle buyurur: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ) (يَوْمَئِذٍ زُرْفًا) "O gün sûra üfürülür ve günahkârları o gün gözleri göğermiş olarak toplarız."⁶⁰ İbnü'l-Arabî bu âyetteki (يُنْفَخُ) fiilini, (نَنفَخُ) şeklinde birinci çoğul zamirle Allah'a izafe ederek okur, üfler anlamında üçüncü tekil şahıs ve üflenir anlamında meçhul sigasıyla (يُنْفَخُ) da okunduğunu nakleder.⁶¹ Onun okuduğu kıraate göre (نَنفَخُ) burada üfleyen İsrâfil olduğu hâlde, Allah üflemeyi kendi nefesine izafe etmiştir. O hâlde üfleme İsrâfil'den, kabul ise sûretlerdendir. Bu ikisinin arasında Hakk'ın sırrı, âdeta iki kelime arasındaki bağ (rabîta) gibi, üfleyen ve üflemeyi kabul eden arasındaki anlamdır. İşte bu, ne üfleyenin ne de üflemeyi kabul edenin bilebildiği en nezih ve mukaddes fiil sırrıdır, şeklinde açıklamalarda bulunur.⁶² Burada kıraat farklılıklarından da istifade ederek vahdet-i vücud teorisi bağlamında üfleyen ile üflenen arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Aslında burada üfleyenle üflenen arasında bir fark yoktur.

58 İbnü'l-Arabî düşüncesinde, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi gereğince Allah'ın zâtı tecellî ettiğinde, bu tecellî mertebeler hâlinde çoğalarak âlemi var eder. "Nefes-i Rahmânî" olarak adlandırılan bu ilahî tecellî, kelâmın ve konuşmanın kaynağı olan insan nefesiyle sembolize edilmiştir. Buna göre, insan nefesiyle olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, varlık âlemindeki tüm sûretler de Rahmân'ın nefes verisiyle vücut bulmuştur. Kavramın İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yerine dair bir inceleme için bkz. Büşra Arslan Meçin, "Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 157-175.

59 İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hz. Peygamber'in altmış üç yıllık cismanî hayatıyla sınırlı varlığının ötesinde, aşkın bir varlık boyutu daha bulunmaktadır. "Hakikat-i Muhammediyye" olarak adlandırılan bu ontolojik ilke, Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı bir merhalede ilk ortaya çıkan varlık olarak kabul edilir. Bütün yaratılmışların bu hakikatten ve onun için yaratıldığına inanılır. Bu anlayışa göre âlem, hakikat-i Muhammediyye'nin zuhur mahallî olup, onun varlık sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikatte temellenmektedir. Bu anlayışın İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki anlamı için bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

60 Tâhâ, 20/102.

61 (نَنفَخُ) şeklindeki okuyuş Ebû Amr'a aittir. Diğer kurrâ ise (يُنْفَخُ) şeklinde okurlar. Bkz. Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âti ş-seb'*; Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfû fużalâ 'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 388.

62 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/287; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/235.

3.2.7. Yâsin Sûresi 38. Âyet

İbnü'l-Arabî farklı menzillerden birtakım sırları ve hakikatleri bilme başlığını verdiği beş yüz elli dokuzuncu bölümde *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*'de ele aldığı konuların özetini yapar. Burada “iki yüz otuz üçüncü” konu olarak “irade”yi inceler. “İrade” kavramını zaman, varlık, algı bağlamında ele alarak, zahirî gerçeklik ile bâtinî hakikat arasındaki farklılığa dikkat çeker. Evvel, âhir, mukaddem ve muahhar sıfatlarına sahip olmasından dolayı mutlak manada bütün iradeler nihayetinde Allah'a aittir. Çünkü irade etmek, bir şeyi tahsis etmeyi gerektirir; bu da hüküm ve yetki sahibi olmak demektir. İbnü'l-Arabî irade kavramını “âdetin üzerinde bulunduğu durumu terk etmek” şeklinde tanımlayanın bu konuda bilgisiz olduğunu vurgular ve bu duruma her gün doğan ve batan güneş hakkında verilen yargıyı örnek gösterir. Güneşin her doğup batması âdeten gerçekleşmez, onun hareketleri Allah'ın iradesi ile olmaktadır. Bu nedenle de güneşin doğuşunda bir tekrar söz konusu değildir. Çünkü güneş âdeti üzere geri gelmemiştir; Allah'ın iradesi gereği her gün doğmaktadır. Bu nedenle de Allah'ın iradesinde âdet söz konusu değildir. Burada İbnü'l-Arabî varlıktaki bu devam edegelen devinimi Güneşin her gün doğuş ve batışına benzeterek bu konuda Yâsin Sûresi 38. âyetteki şâz kıraati yorumuna dayanak yapar. Ona göre bu âyetin (وَالسَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) şeklinde kıraatı bağlamında “Güneş, karar kılacağı yere doğru akıp gider.”⁶³ manası dışında, İbn Mes'ûd'a ait (وَالسَّمْسُ تَجْرِي لَا مُسْتَقَرَّ لَهَا) (*Güneş, kendisi için hiçbir karar (istikrar) noktası olmaksızın akar*) şeklindeki kıraati⁶⁴, varlığın sabitlikten uzak, daimî devinim hâlinde olduğuna işaret etmektedir. Bu durum meselenin bâtinî yönüdür. Onun burada yorumu zâhir-bâtin dengesi içinde yaptığını, İbn Mes'ûd'un okuyuşunu bâtin anlamın delili olarak görürken, diğer imamların okuyuşunu zâhir anlamın dayanağı gördüğünü ve her iki anlamı da kabul ettiğini “düşünen kimseler için bunların ikisinin de sahih olduğu” şeklinde bir ifade kullanmasından anlamaktayız.⁶⁵

Sonuç

Bu araştırma İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye* adlı eseri çerçevesinde kıraat ilminin tasavvufî/işârî yorum geleneğine katkısını ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilmiyle ilişkisi, özellikle Endülüs'te bulunduğu erken dönemlere dayanmaktadır. Bu dönemde Endülüslü kıraat âlimlerinden kıraat eğitimi almış olması, onun kıraat ilmini öğrenme imkânı bulduğunu gösterirken, farklı kıraat

63 Yâsin, 36/38.

64 Bu okuyuş şâz bir kıraat olarak İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a nispetle nakledilmiştir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî 'l-kırâ'ât ve 'l-izâh 'anhâ*, 2/212; Sa'lebî, *el-Kesf ve 'l-beyân 'an tefsîri 'l-Kur'an*, 8/128.

65 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, 12/142.

vecihlerini telifâtında kullanmasına da zemin hazırlamıştır. Ayrıca kıraat ilmine vukûfiyetinin kaynağını da bu eğitimin oluşturduğu söylenebilir. Her ne kadar kıraat ilmine dair müstakil bir eser telif etmese de *Fütûhât*'ta yer alan kıraat ilmiyle ilgili dağınık bilgiler, onun bu ilmi tasavvufî düşünceye dâhil etme konusundaki özgün yaklaşımını yansıtmaktadır. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılıklarını filolojik zenginlik yanında sembolik açılımlar için de bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Tecvid ve kıraat ilminin meselelerinden hareketle oluşturduğu yorumlar, kıraat ilmini tasavvufî hakikatlere hakikatleri anlatmanın vasıtalarından biri hâline getirmiştir. Ayrıca muhtelif okuyuşlara dayalı anlam zenginliği, izahlarında farklı anlam vechelerine ulaşmasına imkân tanımıştır. Bu yönüyle onun kıraat ilmini ele alış yöntemi, bir bilgi aktarımından ibaret olmayıp derin bir tefekkür alanına da işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilminden nasıl faydalandığına dair en dikkat çekici hususlardan biri, harflerin sembolizmine dair yaptığı açıklamalardır. O, *Fütûhât*'ta harflerin mahreçleri ve med özelliklerine dair verdiği bilgiler üzerinden tasavvufî hakikatlere ulaşmayı hedefleyen bir anlam inşası ortaya koymuştur. Böylece kıraat ilminin meseleleri, onun tasavvufî düşüncesinde sembolik ve ontolojik boyutlar kazanmıştır. Diğer taraftan bismelenin iki sure arasında okunması gibi konularda detaylı açıklamalarda bulunan İbnü'l-Arabî, sahih kıraat vecihlerine uymayan okuyuşları eleştirerek dönemin yanlış uygulamalarına dikkat çekmiştir. Kimi zaman sadece kıraat farklılığına işaret etmekle yetinmiş, bazı durumlarda detaylı tahliller yaparak kıraat vecihlerinden hareketle işaret yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca zaman zaman kıraatlerin şaz ve sahihlik durumuna değinmiş, bu konuda eleştirel bir yaklaşım sergilememiştir. Burada o, kimi zaman kıraat imamlarının isimlerini de zikrederken farklı okuyuşların arka planına da işaret etmiştir. Bu yaklaşımlar, onun kıraat ilmine olan hâkimiyetini ve bu ilimden tasavvufî tefekküründe faydalandığını açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraat farklılıklarını tasavvufî anlam dünyasına taşıyan yaklaşımı, kıraat ilminin tasavvufî yorum geleneğiyle ne ölçüde etkileşim içinde olabileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bütün bu veriler kıraat ilminin diğer İslâmî ilimler gibi tasavvufî düşünceye katkısını da ortaya koymaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adıgüzel, Mehmet. “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 165-198.
- Akaslan, Yaşar. “Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık 2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. “Kırâat-i Aşere’de Ferş Yönünden Farklılıklar”. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akaslan, Yaşar. “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2018), 58-76.
- Akbaba, Ahmet Arif. “İşârî Veçhesiyle Tefsiru’l-Mazharî’de Kıraat Olgusu”. *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 725-747. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.977675>
- Aksoy, Mustafa - Akkuş, Murat. “İbnü’l-Cezerî’nin Tayyibetü’n-Neşr’inde Med ve Kasr Konularının İncelenmesi”. *Mütefekkir* 10/20 (Aralık 2023), 345-366. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405267>
- Arslan Meçin, Büşra. “Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 157-175. <https://doi.org/10.34085/buifd.1319463>
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fużalâ’i’l-beşer fi’l-kırâ’âti’l-erba’ate ‘aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
- Çakıroğlu, Selim. “İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâ’u’s-sa’âde ve Tertîbü’l-’ulûm Özeline”. *Diyanet İlmi Dergi* 61/1 (Mart 2025), 1-28. <https://doi.org/10.61304/did.1599615>
- Çelik, İmran. “İbn Acîbe’nin el-Bahrü’l-Medîd fi Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd Adlı Eserinde Kırâat Hususu ve Kırâat-Tasavvuf İlişkisi”. *İslamî İlimler Dergisi* 18/2 (Güz 2023), 140-162.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâ’âti’s-seb’*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâîrî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *et-Taḥdîd fi’l-itḳân ve’t-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *et-Teyssîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’Arabî, 1984.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan 2012), 223-236.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-. *İthâfu fudalâi’l-beşer fi’l-kırâ’âti’l-erbe’ate ‘aşer*. ed. Enes Mihre. Beyrut: Dâru’l- Kütübî’l-İlmiyye, 2006.
- Fırat, Yavuz. “Kırâat İlmi ve tarikler”. *İlahiyat Fakültesi dergisi* 13/2 (2011), 37-55.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2018.
- İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-’azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân. *el-Ḥaşâ’iş*. thk. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Matbaatü Dâri’l-Kütübî’l-Mısıriyye, 1957.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî’l-kırâ’ât ve’l-îzâh ‘anhâ*. thk. Ali en-Necdí Nâsîf – Abdülfettâh İsmâîl Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr. 2 Cilt. Kahire: Vizâratü’l-

Evkâf, 1966.

İbn Galbûn, Ebû'l-Hasen. *et-Tezkire fi'l-kırâ'âti's-semân*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Cidde: y.y., 1991.

İbn Mücâhid. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülazîz Sultân al-Mansûb. 12 Cilt. Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Lîtera Yayınları, 2007.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, t.y.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *et-Temhîd fi'l-ilmî't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010.

İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.

Kılıç, Mahmut Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-494. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.

Kılıç, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 247-277. <https://doi.org/10.31121/tader.846562>

Koyuncu, Recep. "Sıbeveyh ve Kisâî Özelinde Kıraat-Dil İlişkisi Üzerine Bir Tahlil". *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-I*. 161-174. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.

Makdisî, Ebû Şâme el-. *İbrâzü'l-me'ânî min Hurzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. thk. İbrahim Atve Avaz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazân. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhâd. Dâru 'Ammâr, 1996.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *et-Tebşîra fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.

Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferîş Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Aralık 2020), 43-56. <https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3>

Önen, Hacı. "Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1-24.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ebi Muhammed b. Aşur. Beyrut -Lübân: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2002.

Taşpınar, Kadir. "Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsirinde Kıraatlara Yaklaşımı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 112-148. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.797237>

- Taşpınar, Kadir. “Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi’nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 113-138.
- Temel, Enes. *Kıraat İlminde Usûle Dair Üç Mesele (İstiaze, Besmele ve İdğam)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- Ünal, Mehmet. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Yıldız, Süleyman. “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595>.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf ‘an ḥakā’ıki ḡavâmiẓi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire-Beyrut: Dâru’r-Reyyân-Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1987.