

olup Hermann Kroner tarafından Almanca'ya da çevrilerek İbrânîce metniyle birlikte neşredilmiştir (Ullmann, s. 168; Meyerhof, XI [1929], s. 145). 8. *Şerhu esmâ'i'l-ı'ıkkâr*. İlâç isimlerinin açıklanmasına dair olan bu eserini müellif İbn Cülcül, Ebû'l-Velîd İbn Cenâh, Ahmed b. Muhammed el-Gâfikî, Hâmid b. Semecûn, İbn Vâfid gibi tabiplerin eserlerinden istifade ile yazmıştır. XII. yüzyılın sonlarında istinsah edilmiş olan tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3711). Eser, Max Meyerhof tarafından Araplar'da tıp geleneği, Arapça ilâç isimlerinin karşılıkları, İbn Meymûn'un hayatı, tıbbî faaliyetleri ve eserleri gibi konulara dair bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte *Un glossaire de matière de Maimonide* başlığıyla yayımlanmıştır (Kahire 1940). 9. *Maḳāle fi beyānî'l-a'râz*. 1200 yılında kaleme alındığı kabul edilen eser, Melikû'r-Rikka (Yukarı Mısır meliki) diye anılan bir kişiye (muhtemelen el-Melikû'l-Efdal Nûreddin Ali) ithafen yazılmıştır (çevirileri, neşirleri ve muhtevası için bk. Wilfinson, s. 154-157; Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 150-153). 10. Hipokrat'ın *Fuṣûl'üne şerh* (yazma nüshaları, çevirileri ve muhtevası için bk. Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 142-143).

Çeşitli dönemlerde İbn Meymûn'a nisbet edilen bazı mektuplar değişik başlıklar altında yayımlanmıştır (*Teshubol She elot ve-Iggarot*, Constantinople 1520; *Ko-bez Teshubot Rambam*, Leipzig 1859), filozofun dinî ve felsefî konulardaki sorulara verdiği cevapların Arapça orijinalleri Mordecâi Tammah tarafından İbrânîce'ye çevrilerek *Pe'er ha-Dor* adıyla neşredilmiştir (Amsterdam 1765). İbn Meymûn'un tıp yönü ve tıpla ilgili eserleri üzerine yapılan çalışmalar Fuat Sezgin tarafından derlenerek *Islamic Medicine* serisi içinde tıpkıbasım neşri yapılmıştır (LVIII-LXII, Frankfurt am Main 1996).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, neşredenin önsözü, s. VII-VIII, XV; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ı'ulemâ*, s. 317-319, 392-394; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 582-583; İsrâîl Wilfinson, *Mūsâ b. Meymûn: Ḥayâtühü ve muṣannefâtüh*, Kahire 1355/1936; Brockelmann, *GAL*, I, 644-646; *Suppl.*, I, 893-894; Ullmann, *Die Medizin*, s. 167-169; 850^e anniversaire de la naissance de Maimonide (1135-1204), Paris 1985; *Halkatü vaşl beyne's-Şark ve'l-Ğarb: Ebû Hâmid el-Ğazzâlî ve İbn Meymûn* (Nedevât ekâdimiyyeti'l-memleketi'l-Mağribiyye), Rabat 1985; Leo Strauss, *Maïmonide*, Paris 1988; Max Meyer-

hof, "L'œuvre médicale de Maimonide dans Estratto dall'Archivio di storia della scienza", *Archeion*, XI, Roma 1929, s. 136-155; Mustafa eş-Şihâbî, "Kitâbü Şerhi esmâ'i'l-ı'akḳâr", *MMİAdm.*, XVII/1-2 (1942), s. 89-95; Mubahat Türker, "Mūsâ b. Maymûn'un Maḳāla fi Şinâ'ati'l-Manṭıḳ'ı", *İTED*, III/2 (1959), s. 49-54; Henri S. Gehman, "Maimonidais and Islam", *MW*, XXV (1966), s. 375-386; G. Vajda, "İbn Maymûn", *El²* (Fr.), III, 900-902; "Maimonides, Moses", *EJd.*, XI, 754-780; Abbas Zeryâb, "İbn Meymûn", *DMBİ*, V, 1-13.  MUSTAFA ÇAĞRICI

Düşüncesi. İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı muamma eseri, tanınmaya başlandığı ilk devirden bugüne kadar nasıl anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla onun din felsefesinin mahiyeti meselesi büyük tartışmalar sebep olmuştur. Üslûbunda anlaşılacağına göre eser, özellikle Yahudiliği ve felsefeyi çok iyi bilen ve bu iki alanın birbiriyle barışık olup olmadığı konusunu kendine mesele edinen biri için yazılmıştır. Bu meselenin özü ise Kitâb-ı Mukaddes'in aşırı antropomorfik bir dil kullanmış olmasıdır. İbn Meymûn'a göre daha üst bir seviyeden bakıldığında bu dilin lafzen değil mecazen doğru olduğu anlaşılır. Çünkü Tanrı'nın bir bedeni olmadığına göre Kitâb-ı Mukaddes'te karşılaşılan sıfatlar lafzen doğru olamaz; hatta Allah'a nisbet edilen ahlâkî sıfatlar dahi oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklara nisbet edilenlerden farklı anlamda olmalıdır. Buradan hareketle İbn Meymûn, başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının etkisiyle ilâhî sıfatları negatif (selbî) açıdan yorumlamıştır. Buna göre insanın, Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğunu anlayabilmesi için O'nun ne olmadığını bilmesi gerekmektedir. Filozof, negatif yöntemle bilinebilirliğinin dışında eserden müessire yükselerek Tanrı'nın sıfatlarının bilineceğini savunanların görüşünü reddeder. Meselâ biz, "Tanrı iyidir" dediğimizde aslında O'nun kötü olmadığını söylemiş oluruz. Fakat bu bize Tanrı hakkında müsbet bir bilgi vermez. Hatta, "O kötü değildir" demek bile Tanrı'nın ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelir ki böyle bir iddiada bulunmak mümkün değildir. İbn Meymûn, Tanrı'nın bizim bildiğimiz âlemden tamamen farklı olduğunu ifade edebilmek için O'na herhangi bir müsbet sıfatın yüklenemeyeceğini söyler. Tanrı'yı bu sıfatlarla tavsif ederken günlük dildeki kelimeleri farklı anlamlarda kullanmaktayız, halbuki buna hakkımız yoktur. Bu teferruatlı kelâm tartışmalarında İbn Meymûn, Eş'arî kelâmcılarının, "Tanrı'nın ve sıfatlarının bil-

gisine ulaşabiliriz" tarzındaki fikirleri savunurken takip ettikleri metotları eleştirmiştir. Ayrıca bazı kelâmcıların Tanrı'dan, sanki daha güçlü ve biraz daha uzakta bir şahıs gibi bahsetmeleriyle şirk arasında bir alâka olabileceğini düşünen filozof bunun derin bir saygı ifadesi olduğu gerçeğini de görmezlikten gelir.

Din ile felsefeyi barıştırmak isteyen yahudi filozofunun karşılaşıcağı en önemli problemlerden biri, âlemin yaratılmışlığı meselesinin anlaşılmasındaki güçlüklerdir. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Tanrı dünyayı yoktan yaratmıştır. Başlangıçta Tanrı'dan başka şey yoktu, sonra Tanrı dünyayı yarattı. Bu açıkça Aristo'nun dünyanın kadim olduğuna dair görüşüyle çelişmektedir. Aristo'ya göre dünyanın sonu olmadığı gibi zaman ve hareket bakımından başlangıcı da yoktur. İçinde yetiştirdiği İslâm felsefesi geleneğinin bir sonucu olarak aynı zamanda Aristocu bir filozof sayılan İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki "yapan Tanrı" (sâni') fikrinin ancak yaratılmış bir dünya ortamında mümkün olabileceğini, fakat bunu dünyanın ilk anda yaratıldığı fikrine kadar götürmenin de kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Dünyadaki tabii oluşum sürecinin bir nizama göre tahakkuk etmesi, bir bütün olarak âlemin aynı prensiplerle var olduğu anlamına gelmez. İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki âlemin kâdemi görüşünün ispatlanmış bir hakikat değil bir imkân olduğunu ileri sürmektedir. İslâm filozoflarının da belirttiği gibi eğer Tanrı dünyayı yoktan yarattı ise o zaman O'nun irade ve bilgisi değişebilir demektir. Halbuki Tanrı'nın zâtı esas alındığında bunu kabul etmek mümkün değildir. İbn Meymûn bu tür değişimin, dünyada, birleşik olan alt tabakadaki maddî şeyler için doğru olmasına karşılık basit varlıklar için bunun geçerli olmadığını iddia ederek bu problemden kurtulmaya çalışır. İlâhî fiil gücün fiile yöneltmesi olmaksızın vuku bulur. Tanrı'nın fiilinden bahsederken biz fiil fikrini tamamen müphem tarzda kullanmaktayız; ancak O'nun fiilini bu dünyadaki fiillere benzetemeyiz, hatta İbn Meymûn, Tanrı'nın fiilini bizim fiilimizle özleştirmeyi bir tür şirk saymıştır.

İbn Meymûn'un ele aldığı problemlerden biri de İslâm felsefesi ve kelâmının önemli konularından olan Tanrı'nın bu dünyadaki kötülükle alâkası meselesidir. Eğer Tanrı kâdir ve âlim ise o takdirde bu dünyaya müdahale edebilmelidir; fakat bunu yaptığı açıkça görülmediğine

göre ilâhî inâyetten bahsetmek ne anlama gelecektir? Filozof, Tanrı'nın müşahhas (mücessem) bir varlığı bulunmadığından duyu aletlerine sahip olmadığını, bu sebeple kişilerin dünyada neler yaptığını bilemeyeceğini söyler. Bu da ilâhî kemal için bir eksiklik anlamı taşır. Sonuç olarak İbn Meymûn, Tanrı'nın bir yaratıcısının bilmesi gerektiği kadarıyla dünya bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı bizim duyu organlarımızı kullanmadığı için sadece kendi yarattığı aletlerin nasıl çalıştığını bilmektedir. Bu ise açıkça İslâm filozoflarının, "Tanrı yalnız küllî bir bilgi ile bilir" şeklindeki düşüncelerinin bir tekrarıdır. Tanrı'nın genel ve özel diye iki türlü inâyeti vardır. Genel olanını biz tabiat kanunlarını anlamak ve onlara göre hareket etmekle elde edebiliriz; özel olanına ise kemale ulaşarak varlığın derin bilgisini elde ettikten sonra en iyi şekilde nasıl hareket edeceğimizin farkına varmakla nâil oluruz. İbn Meymûn, ilâhî adaleti insan adaletiyle haksız olarak özleştirmek anlamına geldiği gerekçesiyle, "Bir kimse yardımı hak ettiği için Tanrı ona yardım edecektir" fikrine karşı çıkmış ve bu fikir onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmuştur.

Başta Gazzâlî olmak üzere bütün İslâm düşünürleri gibi İbn Meymûn da ahlâka ve ahlâk eğitimine büyük önem verir; aynı şekilde Aristo felsefesindeki altın orta teorisine genellikle bağlıdır. Bununla birlikte ahlâk meselesini tartışırken bazan Aristo'dan iyice uzaklaştığı görülür. Aristo bir davranışın ahlâkî sayılması için iki aşırı uçtan uzak, orta vasfına sahip yani dengeli olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Meymûn ise genelde bu fikri benimsemekle birlikte bir çeşit ahlâkî uyumluluğu elde etmek için mizaçlarımızdaki dengeyi sağlamamız, bunun için de bazan orta noktadan ileriye gitmemiz gerektiğine inanır. Meselâ Tanrı karşısında tevazu ve dindarlık gibi faziletlerde aşırı gitmek gereklidir. Çünkü Tanrı'ya taklit etmenin en önemli yolu budur. Bizim için en yüksek iyi, felsefi temele dayalı ve ahlâkî fiille bütünleşmiş hikmettir. Aklımız, tabiatı gereği Tanrı'nın zâtını idrak etmeye muktedir olmadığı için ahlâkî fiil bizim gelişmemiz açısından oldukça önemlidir. Tanrı'nın yaratmadaki gayesi ne olursa olsun biz sadece O'nun maksatlarının ve fiillerinin eserlerini ve sonuçlarını değerlendirme konumunda olabiliriz. Zira sonlu olduğumuz için ilâhî varlığın ancak bu sonlu

olan cihetleri hususunda fikir yürütebiliriz. Hayatımızı tamamen ilâhî yasaya (şeriat) dayandırmak zorundayız; ilâhî yasa ile sivil yasa arasındaki fark, ikincinin daha çok fizikî mutluluk ve refahımızla alâkalı olmasına karşılık ilâhî yasanın hem maddî refahımızı hem de teorik bilgi ve anlayışımızı geliştirmede etkili olmasıdır. Her ne kadar bizim dinî yasaya itaat etmemiz gerekli ise de insanın kemal derecesine ulaşmasını hedef alan dinî yasanın zamanla değişeceğini kabul etmek gerekir. Çünkü insanın mânevî dünyasının farklı gelişim safhalarında farklı yasalara ihtiyaç doğar. Meselâ mâbed varken yahudiler kurbanla ilgili kanunları uygulamak zorunda idiler, fakat şimdi mâbed ortada olmadığından bu nevi kanunlar anlamını yitirmiştir. İbn Meymûn'un burada işaret etmek istediği husus, toplumun sürekli değişmekte olduğu ve buna bağlı olarak uygulanan kanunların da değişmesi gerektiği fikridir. Bunu oluşturan ve yahudi toplumunun tekâmülünün her safhasını tayin eden Tanrı'nın hikmeti, sadece yahudilere uygun bir kanun sisteminin bulunduğunu da göstermektedir. Tarihin herhangi bir safhasında geçerli olan herhangi bir dinî kanunu eleştirmenin bir anlamı yoktur; hatta bu fikirden hareketle İbn Meymûn, bir sahte mesih'in en önemli âlâmetlerinin birinin onun yahudi kanun ve geleneği "halakhah"ı değiştirmeyi teklife kalkışması olduğunu belirtir.

İbn Meymûn'un en çok tartışılan öğretilerinden biri de onun peygamberlik görüşü olup bu konudaki fikirleri önemli ölçüde Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının düşüncelerinin devamı mahiyetindedir. Bir yahudi filozofu olarak İbn Meymûn'un iddiasına göre sadece Hz. Mûsâ'ya gerçek anlamda peygamber denebilir, diğer bütün peygamberlerde Mûsâ'daki gerçek peygamberliğin ancak so-luk bir taklidi vardır. Mûsâ'yı diğerlerinden ayıran temel özelliği, onun kendi muhayyilesini hiç kullanmadan faal akılla irtibat kurabilecek derecede güçlü bir akla sahip olması şeklinde gösterir. Bu sebeple muhayyilelerini kullanma gereğini duyan diğer peygamberlerin nübüvveti daha zayıf ve daha az tatmin edicidir, mâkullüğe ve hakikate daha az dayanmaktadır. İbn Meymûn'un peygamberlik öğretisinde farklı ve dikkat çekici olan diğer bir nokta da şudur: Ona göre peygamber, Tanrı'nın kendisine peygamberlik verdiği kişi değil, fıtrâtı ve ahlâkî ha-

yat tarzıyla peygamberliğe tamamen tabii yollarla ulaşan kimsedir. İbn Meymûn, bu tarz bir peygamberlik yorumunun radikalliğinin farkında olduğu için bunu açıkça kendi fikri olarak ifade etmemiştir. Fakat ortaya koyduğu tartışma incelendiğinde kendisinin de bu fikirde olduğu anlaşılır. Nitekim bu fikri dolayısıyla yahudi topluluğunun bir kısmı onun ortodoksluğu hususunda şüpheye düşmüştür. İbn Meymûn, aynı zamanda bir hekim olduğu için, dönemindeki diğer filozoflar gibi ahlâkî tıpla karşılaştırmaktadır. Broadie'nin işaret ettiği gibi Aristo, ahlâkî bizim evvelâ kötülüğe düşmemizi engelleyen koruyucu hekimlik gibi telakki ederken İbn Meymûn ahlâkî kötülüklerin tedavisine daha çok ağırlık vermiştir.

Fârâbî ve İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da fikren tekâmül etmesi olanların dinle ilgili problemlerini sıradan müminlerin tam olarak idrak edemeyeceği kanaatinde-dir. Bu sebeple müminlerin zihinleri filozofların fikirleriyle karıştırılmamalı, imanları tehdit edilmemelidir. Kreisel gibi bazılarına göre İbn Meymûn'un eserlerinin bir zâhirî, bir de bâtınî yönü bulunmaktadır. Bu eserlerde filozof, bir yandan entelektüel seviyesi yüksek okuyucuya geniş çerçevede Aristo ile aynı fikirde olduğunu gösterirken sıradan bir yahudiye de dinin prensiplerine uymayı tavsiye etmektedir. Ancak bu yorum tartışmaya açıktır. İslâm felsefesinde ve özellikle İbn Rüşd'de olduğu gibi İbn Meymûn da biri entelektüellere, diğeri sıradan insanlara mahsus olmak üzere gerçeğe giden iki ayrı yol bulunduğunu vurgulamıştır. Buna göre entelektüeller akılla dinî barıştıran te'vil sürecini kullanmalıdır. İbn Meymûn, din ile felsefenin uzlaştırılabileceğini düşünmekte olup bütün eserlerinde böyle bir barışın mümkün olduğunu ima eder. Dinî emirlerin bilinebilirliği kadarıyla sebeplerini tesbit etmemiz ve bu emirlerin gerek kendi aralarındaki münasebetlerini gerekse iman esaslarıyla ilişkilerini anlamamız gerektiğini belirtir.

İbn Meymûn'un İbrânî harfleriyle Arapça yazdığı *Delâletü'l-hâ'irîn* Arap alfabesiyle de yazılarak İslâm dünyasının istifadesine uygun hale getirilmiştir. Hristiyan dünyasında İbn Meymûn'un eserleri erken dönemlerden itibaren Latince'ye çevrilmiş ve daha çok Rabbi Moyses adıyla Aziz Aquinas'ın eserlerinde zikredilmiştir. Onun etkileri Leibnitz ve Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Catherine Wil-

son, İbn Meymûn'u modern Batı felsefesine öncülük eden bir düşünür olarak değerlendirir. Yahudi entelektüel dünyasındaki etkisi konusunda ise rakipsiz kabul edilmektedir. Kendi döneminden bu zamana kadar en fazla tartışılan yahudi düşünür olarak bilinir; bunun yanında yahudi şeriatına dair eserlerinin tartışma götürmez otoritesi bulunmakta olup yahudi inanç sistemi ve şeriatının uygulamalarında son noktayı koyan merci olarak kabul edilir. Onun on üç madde halinde yeniden düzenlemiş olduğu iman esasları yahudi âmentüsünün nihâî şekli olarak günümüze kadar geniş ölçüde geçerliliğini korumuş, günlük dua kitaplarında dahi yer almıştır. Felsefî eserleri ve özellikle akılla iman arasındaki ilişkiyi sorgulayan fikirleri de yahudi düşünürleri cezbetmeye devam etmiş, sonuçta yahudi felsefesinin gündemini belirleyen bir konuma gelmiştir. İbn Meymûn'un şeriata dair eserleriyle felsefî eserleri arasında fark olduğu hususunda bir temayül bulunmakla birlikte bu noktada çok büyük bir farktan söz edilemez.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Meymûn, *Guide of the Perplexed* (trc. S. Pines), Chicago 1963; a.mlf., *Letter to Yemen* (ed. A. Halkin), New York 1952; a.mlf., *The Code of Maimonides*, New Haven 1949; İbnü'l-Kiftî, *İhbarü'l-ulemâ*, s. 317-319; İbn Ebû Usaybia, *Üyûnü'l-enbâ* (nşr. A. Müeller), Kahire 1882, II, 117; D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976; Y. Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, New York 1987; K. Seeskin, *Maimonides: A Guide for Today's Perplexed*, New Jersey 1991; *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies* (ed. J. Kraemer), Oxford 1991; O. Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 1995, s. 64-101; a.mlf., *Moses Maimonides*, Richmond 1991; P. B. Fenton, "Judaim and Sufism", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, II, 755-768; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", a.e., II, 1013-1029; Alexander Broadie, "Maimonides", a.e., II, 725-738; a.mlf., "Maimonides and Aquinas", *History of Jewish Philosophy* (ed. D. H. Frank - O. Leaman), London 1997, s. 281-293; I. Dobbs-Weinstein, "The Maimonidean Controversy", a.e., s. 331-349.



OLIVER LEAMAN

İBN MEYMÛN, Ebû Gâlib

(أبو غالب ابن ميمون)

(ö. 589/1193)

Münteha't-taleb min eş'ârî'l-Arab adlı şiir mecmuası ile tanınan edebiyat âlimi

(bk. MÜNTEHE'T-TALEB).

İBN MİHRÂN en-NİSÂBÜRÎ

(ابن مهران النسابوري)

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn
b. Mihrân en-Nisâbüri
(ö. 381/992)

Kıraat-i aşereye dair
ilk eseri yazan âlim.

Aslen İsfahanlı olup 295'te (908) doğdu; Nişâbur'da yaşadı. Dedesine nisbetle İbn Mihrân künyesiyle meşhur oldu. Sem'ânî ve İbnü'l-Esir onu Mihrânî nisbesiyle zikrederler. Nişâbur'da başladığı tahsilini ilerletmek için Bağdat, Dimaşk, Kûfe, Buhara, Semerkant gibi ilim merkezlerine gitti. Dimaşk'ta İbnü'l-Ahrem diye tanınan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Nadr; Bağdat'ta Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Ca'fer, İbn Miksem el-Attâr, Ebû İsâ Bekkâr b. Ahmed, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Bûyân, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkâş; Kûfe'de Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Ali ve Ebû'l-Hasan Hammâd b. Ahmed gibi âlimlerden kıraat öğrendi. Ahmed b. Muhammed el-Mâsercisî, İbn Huzeyme, Ebû'l-Abbâs es-Serrâc, Mekki b. Abdân ve diğerlerinden hadis dinledi. Kendisinden Mehdî b. Tarrâre, Mansûr b. Ahmed el-İrâkî, Tâhir b. Ali b. İsmet es-Safedî, Haddâdî, Ali b. Abdullah el-Fârisî, Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Büstî gibi isimler kıraat ilminde istifade ettiler. Başta Hâkim en-Nisâbüri olmak üzere Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek, Ebû Sa'd el-Mukrî, Ebû Hafs b. Mesrûr, Saîd b. Muhammed el-Bahîrî de ondan rivayette bulunurken Hâkim en-Nisâbüri ayrıca Buhara'da kendisinden *eş-Şâmil fi'l-kırâ'ât* adlı eserini okudu. Hâkim en-Nisâbüri'nin "kurra içinde ibadetine en düşkün kişi" diye nitelendirdiği (Zehebî, *A'lâmü'n-nübela*?, XVI, 407), İbnü'l-Cezerî'nin sağlam bir araştırmacı ve sika olarak değerlendirdiği İbn Mihrân 27 Şevval 381'de (6 Ocak 992) Nişâbur'da vefat etti.

İbn Mihrân'ın ilmî çalışmalarını kıraat ilmi üzerinde yoğunlaştırması bu alanda derinleşmesini ve telif çalışmalarına yönelmesini sağladı. Daha sonraki dönemlerde "kırâat-i aşere" diye ifade edilecek olan, İbn Mucâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sında yer verdiği yedi imama Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın ilâvesiyle meşhur on imamın kıraatini *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr* adlı eserinde bir araya getirdi. Bu çalışma ile oluşan onlu sistem ileriki dönemlerde kabul gördü ve bu on kıraatle ilgili eserler yazıl-

maya devam edildi (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 75, 82, 84, 86, 90, 93, 94). Pek çok öğretim halkasında İbn Mucâhid'in yedili sisteminin yerini İbn Mihrân'ın onlu sistemi aldı. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile geniş çevrelerde kabul gördüğü anlaşılan kırâat-i aşere bütün canlılığı ile günümüze kadar tedris edilegelirdi.

Eserleri. 1. *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde on kıraatin imamları ve râvileri isnadlarıyla birlikte zikredilmiş, ayrıca kıraat vecihleri arasında tercihler yapan Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî'nin kıraati isnadı verilerek bunlara eklenmiştir. İkinci bölümde mushafın tertibine uyularak on kıraate ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin tercihlerine göre sürelerdeki kıraat vecihleri gösterilmiş, idgam, imâle ve hemze bahisleri işlenmiştir. Üçüncü bölümde istiâze ve besmeledeki kıraat farklılıkları ve yine mushafın tertibi gözetilerek Kuteybe b. Mihrân'ın Kisâî'den naklettiği imâleler ele alınmıştır. Eser, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Kuhundizî (ö. 413/1022'den sonra) tarafından *Şerhu'l-Gâye* adıyla şerhedilmiş olup bu çalışmanın ilk yarısı Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (Teymûriyye, nr. 282/1), ikinci yarısı Beyrut'ta Bârudîyye Kütüphanesi'nde (Sezgin, I, 46) bulunmaktadır. Eserin daha sonra Tâcül-kurrâ el-Kirmânî tarafından yapılan şerhinin Tahran'da Ali Asgar Hikmet Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (a.g.e., a.y.). İbnü'l-Cezerî'nin isnâd-ı âlî ile okuduğu kıraat kitapları ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzil* adlı tefsirinde kullandığı kaynaklar arasında yer alan, Kazvin, Hemedan, Irak, Şam ve Mısır'da uzun süre ders kitabı olarak okutulan eseri Muhammed Gıyâs el-Canbâz'ın tahkiikle yayımlanmıştır (Riyad 1405/1985, 1411/1990). 2. *eş-Şâmil fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. Kıraat ilminde ancak üstat olanların anlayabileceği muhtasar bir eser olup bir nüshası Leiden Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1634). 3. *el-Mebsût fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. *eş-Şâmil*'in şerhi olan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin tercihlerine yer verilmeden eseri Sübey' Hamza el-Hâkimî tahkik ederek yayımlanmıştır (Dimaşk 1401/1980). 4. *Kitâbü'l-Kırâ'âtî's-seb'*. Bengal Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 115, 214 varak).

İbn Mihrân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Mezhebü Hamza fi'l-hemz*, *Kitâbü'l-İsti'âze*, *Tabakâtü'l-kurrâ*, *Kitâbü'l-Meddât*, *Âyâtü'l-Kur'ân*, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, *el-Vağf* ve'l-